

Н.Ф.Низомиддинов

ҲИНДИСТОНДА ИСЛОМ:  
ТАРИХ, ИЖТИМОИЙ-СИЁСИЙ  
ҲАЁТ ВА ҲИНД-МУСУЛМОН  
МАДАНИЯТИ

*Islam in India:  
History, Social-Political life  
and Indo-Muslim Culture*



**Н.Г. Низомиддинов**

*Ҳиндистонда ислом:  
тарих, ижтимоий-сиёсий ҳаёт ва  
ҳинд-мусулмон маданияти*

19867

NAMANG'IN DAVLAT  
UNIVERSITETI  
Axborot-resurs markazi

Тошкент 2008й.

Тошкент ислом университети ва Алишер Навоий номидаги Адабиёт музейи ушбу монографияни нашр этишда ҳомийлик қилган «Максам-Чирчиқ» очик акциядорлик жамиятининг касаба уюшма қўмитаси ва кимёгарлар маданият саройи унитар корхонаси раҳбариятига миннатдорчилик билдиради.

Мазкур монография Олий ўқув юртлари талабалари, аспирантлар, илмий ходимлар ҳамда кенг китобхонлар оммасига мўлжалланган.

Масъул муҳаррир:

А.Ҳасанов

Тарих фан. док., профессор

Тақризчилар:

С.С.Агзамходжаев

Тарих фан. док., профессор

Э.Ф.Ибрагимов

Ўзбекистон Президенти Девонининг  
консультанти

Ўзбекистон Республикаси Вазирлар Маҳкамаси ҳузуридаги Дин ишлари бўйича қўмитанинг эксперт гуруҳи хулосаси ҳамда Тошкент ислом университети Илмий кенгаши тавсиясига биноан чоп этилди.

© Ўз. Р ФА Давлат Адабиёт музейи, 2008

© Н. Ғ. Низомиддинов 2008

## Муқаддима

Ўзбек ва ҳинд халқларининг қадим тарихга эга ўзаро алоқалари, аллақачон фанда ўз исбот-далилини топган воқелик. Ҳали буддапарастлик даврига доир "Жатаки" тўпламидаёқ Рим, Юнон ва бошқа Европа мамлакатларига қатнайдиغان ҳинд ҳамда хитой савдо қарвонлари йўлида Ўрта Осиё ҳудудининг жуғрофий ва иқтисодий жиҳатдан муҳим аҳамиятга эгаллиги қайд этилган эди(55:3).

Ёки Страбондан қолган хабарга кўра, Ўрта Осиёдаги Окс — Аму дарё, ҳинд молларини Каспий ва Қора денгизи орқали Европага олиб чиқишда Шарқ билан Ғарб савдо занжирининг асосий халқаларидан бири ҳисобланган(26:127). Кушон давлати ва эфталитлар даврида эса, Ўрта Осиё-Ҳиндистон ўртасидаги муносабатлар аста-секин маданий-маърифий тус ола бошлаган.

Қиссадан ҳисса шуки, даврлар ўтиши билан икки минтақа орасидаги савдо-иқтисодий ҳамкорлик жараёнида ўлкамизга "гоҳ савдогар ва гоҳ айрим қабилалар ташрифи боис ҳинд маданияти унсурлари билан бирга Будда дини ҳам кираб келган". Буддапарастликнинг бундай кенг сарҳадларга ёйилиши сабабини Абу Райҳон Беруний ҳам ўз асарида эслаб ўтган:

"Будда эътиқоди жанубга томон Сурия ҳудудигача тарқалганидан сўнг, маздакийлик сиқуви остида буддапарастлар Эрон ва Ироқдан Балхнинг жанубидаги мамлакатларга кўчиб келганлар"(5.37).

Агар яна буддизмнинг тарихимизга тааллуқли жиҳатларига келсак, Қоратепа, Фаёзтепа ва Далварзинтепаларда олиб борилган археологик казиш

ишлари, ушбу диний этикоднинг дастлаб Сурхон воҳасида қўним топганлигини бевосита буддавий ашёлар асосида намоён қилди. Хусусан, эски Термиз остида сақланиб қолган санскрит, кхароштхий, брахмий ва бактрий тилларидаги ёзма ёдгорликлар намуналари шулар сирасидандир.

Баъзи манбаларда ҳатто ҳиндлар каби Ўрта Осиёда ҳам Будда ибодатхоналарининг ғорларда қурилганлиги ҳамда бу услубни Хитойгача етиб, у ерда ўз аксини топганлиги ёзилган. Бинобарин, буддизмнинг юртимиздаги қайд этилган қароргоҳлари халқимизнинг маънавий-ижтимоий ва маданий ҳаётида ҳам ўз изини қолдирган ва биз бу масалага хонаси келганда яна қайтамиз.

Лекин шуни ҳам таъкидлаш жоизки, ҳиндлар билан азалдан мавжуд бўлган турли жабҳалардаги ришталар — бу хали масаланинг бир тарафи. Унинг бундан-да муҳимроқ иккинчи тарафи, Ҳиндистонда исломнинг қарор топганидан кейинги ҳамкорлигимиз самаралари бўлиб, уларнинг илмий тавсифи, асарнинг асосий мавзуи қатори қуйидаги тартибда баён этилди:

1.Берунийнинг ўзбек ҳиндшунослиги тамал тошини қўйган олим сифатида ҳинд сарзаминидаги илмий-ижодий фаолияти.

2.ХII асрда Чингизхон қўшинларининг Ўрта Осиёга юриши арафасида мовароуннаҳрлик дин, илм-фан ва адабиёт намояндаларининг ҳиндлар юртида паноҳ топганлиги.

3.Бобурийларнинг бағрикенглик руҳидаги ички ва ташқи сиёсати шарофати билан маҳаллий ҳукмрон сулола сифатида Ҳиндистон тарихида туганган ўрни ва аҳамияти.

Юкорида кўрсатилган омилларнинг энг муҳим жиҳати — бу XII аср мусулмон дунёсининг йирик теологи Муҳаммад ибн Абдулкарим Аш-Шаҳрис-тоний таърифидаги "Umma kabira wa millati azi-ta" — "Улуғ халқ ва азим миллат" ватанида бунёд бўлган «Ҳинд мусулмон маданияти»нинг "икки дин — бир миллат"га хос муштарак тафаккур ҳо-силаси эканлиги. Ва жаҳон цивилизациясининг аж-ралмас бир қисми бўлган бу феномен, ақидапа-растлик ва экстремизм очик терроризм шаклида дунёга хавф солаётган бир вақтда, инсоният учун турли миллат ва эътиқод вакилларининг ҳамжи-ҳатликда қандай мўъжизалар яратишга қодирли-гининг ёрқин тимсоли десак, муболаға бўлмас!

Дарвоқе, кези келганда, яна бир нозик нуқ-тага диққатни жалб қилмоқчимиз. У ҳам бўлса диншунослик бўйича баъзи илмий кенгаш ёки диссертация ҳамда тадқиқотлар муҳокамасида, у ёки бу диний эътиқод тарихи ва фалсафий қа-рашлари таҳлилига "муқаддам ўрганилган мавзу" сифатида қараш тенденцияси. Пировардида дунё динларини ўрганиш ва улар юзасидан чоп этилган манбалар мавжудлигини, албатта, ҳеч ким инкор этмайди. Бироқ, янги бир изланишга нибатан бун-дай тугал хулосага келишдан илгари шуни унит-маслик керакки, жорий нашрларда мавзуга фақат бир ёқлама, яъни "яқин ўтмишимиз"нинг ягона мафкураси асосида ёндашилган бўлиб, у вақтларда миллий менталитет масаласи мутлақо илм-фан кун тартибида бўлмаган. Эндиликда, қай бир соҳа бўлмасин, унга нисбатан, ўйлашимизча, фақат мил-лий қадриятлар тикланаётган давр талаби замири-да фикр билдирилмоғи лозим.

Айни шу нуқтаи назардан Ҳиндистондаги ислом тарихини ўрганиш, наинки азим бир минтақа халқларининг ўтмишдаги диний таълимотлари моҳияти, балки шунингдек, уларнинг ҳозирги сиёсий, ижтимоий ва маданий ҳаётининг маънавий асосларини англашда ҳам ниҳоятда муҳим аҳамият касб этади. Зеро, "Мустақил Ўзбекистоннинг куч-қудрати манбаи ҳам, халқимизнинг умуминсоний қадриятларга содиқлигидир" (35:56). Шунинг учун ҳам бундай содиқлик анъанаси руҳидаги илмий тадқиқотлар натижасини, Ўзбекистон ҳамда Ҳиндистоннинг илмий, иқтисодий ва маданий-маърифий муносабатларини мустаҳкамлаш борасида олиб борилаётган хайрли ишларнинг фандаги мантиқий давоми, дейиш мумкин.

### ***Ҳиндистонда исломгача бўлган диний-маънавий муҳит***

Дунё динларининг тарихи, фалсафаси ва маънавий-ижтимоий моҳиятини ўрганиш ҳамда уларни ўзаро қиёсий таҳлил қилиш соҳасида буюк Абу Райҳон Беруний кўрсатган шижоат, шубҳасиз беқиёс. Чунки, аллома ўзга диний қадриятлар ҳақида сўз юритишдан олдин, танланган мавзунинг ўз жамиятида муаммоли туюлиши мумкин бўлган барча жиҳатларини одам ва олим сифатида енгиб ўтиши керак эди. Зотан, шу асосда «Ҳиндистон» асарини ёзишда тугилган йўл ва илмий услуб, унинг қуйидаги «муқаддима»сида аниқ ўз аксини топган:

"...Кимки бу ишнинг аҳамиятини тўғри тусунса, менинг ҳинд тилидаги (мусулмонлар тасаввурига) ўхшаш ва қарама-қарши бўлган асарлар

таржимаси устида тинмай ишлаганлигим ҳамда мазкур иш масъулиятини ўз бўйнимга олганлигимдан ажабланмайди. Аммо, кимки бундан нотўғри ҳукм чиқарса, мени ақлсиз деб билиб, меҳнатимни ўзбошимчаликка йўяди. Менга ҳинд китоблари ҳарфма-ҳарф ўқиб берилгач, уларнинг мазмунини англаб етганимдан кейин, ўқишга чанқоқ кишиларни бу манбалар мазмунидан бенасиб қолдиришга виждоним йўл қўймади ...

Мен араб тилига икки манбани таржима қилиб тугатдим: бири, "Санкҳя"<sup>1</sup> деб аталувчи икки азалий ибтидонинг тавсифи бўлса, иккинчиси, руҳнинг тана исканжасидан озод бўлиши ҳақидаги "Патанжалий" номи билан машҳур асар. Агар Аллоҳнинг иродаси ихтиёр этса, ушбу иш илгари номи зикр қилинган икки рисола ва шу мазмундаги бошқаларининг ҳам ўрнини босишига умид қиламан" (6:21,60).

Албатта, ҳар бир даврда неки мафкуравий ёки сиёсий-ижтимоий тизм бўлмасин, унда ҳаммиша мавжуд илмий-тадқиқий ишлар тамойили ва махсулига терс келувчи тўсиқлар қатори, уларнинг асл мазмуни ва мақсади қадрига етувчи зоти шарифлар ҳам топилган. Шу жумладан биргина Беруний фаолияти мисолида айтиш мумкинки, аждодларимиз узоқ ўтмишдан доимо башариятнинг диний, илмий-ижодий меросини асраб-авайлаб келганлар ва тарғиб қилганлар.

Агар Ҳинд ярим ороли халқлари маданияти тарихига атрофлича назар солсак, қадимдан уларнинг диний манбалари, миллий анъаналари, адабиёти ва санъати билан қизиққан ҳамда тарғиб

---

<sup>1</sup> Эрамиздан аввалги VII асрда Капила томонидан яратилган дуалистик руҳдаги фалсафий асар.



қилган илму маърифат аҳли ўтганлигини кўрамиз. Масалан, араб адабиётида дастлаб ҳиндлар ҳақида очиқ хайрихоҳлик руҳида маълумот берганлардан бири басралик ал-Жоҳиз эди:

“Бизга аён бўлишича, ҳиндлар илми нужум ва алжабрда жуда илгарилаб кетишган ва ҳатто, уларнинг ўз ёзувлари бор. Ҳиндлар тиббиётда ҳам муваффақиятга эришишга улгуриб, муолажа сирасрорини ҳам эгаллаганлар, айниқса, ўта оғир хасталикларни даволаш борасида.

Улар тошларни ўйиб ҳайкаллар ясайдилар... Шатранж ҳам уларники бўлиб, бу — энг нуфузли ва такомил ақл-заковат талаб қиладиган ўйин... Улар заҳар ва оғриққа қарши ўқиладиган дуою афсунларни биладилар.

Ҳиндларнинг қўшиқлари ажойиб, шеърияти эса ниҳоятда бой... У ерда нотиклик санъати, тиббиёт, фалсафа ҳамда этика ғоятда ривожланган. “Калила ва Димна” ҳам ўшаларники. Қатъиятлик ва қаҳрамонлик уларга хос хусусиятдир. Ҳиндларда бор нарсалар ҳатто, хитойларда ҳам йўқ.

Одам ато ҳам жаннатдан тушиб уларнинг юртига равона бўлган экан...” (6:9).

Аббосийлар даври ижодкори ал-Жоҳиз асааридаги ҳиндлар хусусидаги хабарлар, асрлар ўтиб Фарб ва ҳинд олимлари томонидан янада янги — гўё «дунё цивилизацияси Ҳиндистондан ибтидо олган»идек ёки шу тушунчага яқин тарихий фактлар билан бойитилди:

“Ҳинд маданиятининг қадимийлиги шубҳасиз омил бўлиб, бу ҳақиқат Шарқ ва Фарб мутафаккирлари томонидан тан олинган. Таълим-тарбия соҳасида ҳиндлар Наланда, Таксила ва Катакада дунёда биринчилардан бўлиб ўз университетларига эга бўлганлар. Назм ва насрда “Маҳаб-

ҳарата" ёки "Рамаяна"дек муаззам дostonларни яратган бирор миллат йўқ. "Панчатантра"нинг ўзи шундай асарки, уни мазмуман бирор бир машҳур бадий манбага таққослаш қийин. Акс ҳолда у араб, форс, лотин, испан, хитой ва яна кўплаб бошқа хорижий тилларга таржима қилинмасди. Балки эшитмаган кишиларга қизиқ туюлар, лекин парижлик профессор Лассан, арабларнинг «Минг бир кеча»си ҳам ҳиндлардан олинганлигини аниқлаган. Фарб мутахассислари хулосасига мувофиқ, "ҳиндлар фалсафада ҳам юнон ва римликларга қараганда пешқадам бўлганлар».

Доктор Сеалнинг айтишича, "Ҳиндлар биринчи бўлиб мурдаларни текшириш тажрибасига эга бўлгач, жарроҳлик қилганлар ва касалхоналар қурганлар". Аниқ фанлар — математика, геометрия ривожланган ва унинг бир қисми араб ва форсларда «Ил-и-Ҳинса»<sup>1</sup> деб қабул қилинган. Астрономик жадваллар мелоддан уч минг йил муқаддам тузилиб, ер куррасининг ўз ўқи атрофида айланиши эрамиздан аввалги V асрда кашф этилган" ва ҳоказо(99:29-42).

Агар ҳиндларнинг илм-урфонда эришган муваффақиятларидан энди уларнинг бевосита диний-фалсафий дунёқарашларига ўтсак, ал-Жоҳизнинг Одам ато тўғрисидаги маълумотига муқобил қуйидаги омил тавсифига дуч келамиз:

"Веда<sup>2</sup> илоҳий каломидан кейинги "браҳманлар"<sup>3</sup> ва "пуранлар"<sup>4</sup>да ёзилишича, "Браҳма" —

---

<sup>1</sup> Атамалар қайди асл манбаларда ёзилган шаклда берилди.

<sup>2</sup> Веда — санскрит тилида "билим" дегани.

<sup>3</sup> Браҳманизм таълимотининг манбалари.

<sup>4</sup> Пуран — ўн саккиз қисмдан иборат бўлиб, ведаларнинг шарҳига бағишланган асар.

дан икки жинсли Ману туғилган<sup>1</sup>. У ўзининг аёллик қисмидан икки ўғил, уч қиз кўрган ва улардан беадад "ману"лар пайдо бўлган. Шунда Притхвий номи берилган манулардан бири подшо бўлгач, ер курраси ҳам унинг номи билан атала бошлаган, яъни "Притхвий" деб. Биринчи подшо ерни ўрмонлардан тозалаб, уни экин экишга тайёрлагач, мол-ҳол боқиш ва савдо-сотик қилиш учун керакли барча шароитларни яратган.

Ака-укалар ичида "ўнинчи ману" энг машҳури эди. У подшолик қилган даврда ер юзини сув босиш хавфи туғилади. Тангри Вишну уни яқинлашиб келаётган офат ҳақида огоҳлантирганида, у ўз оила аъзолари ва «етти қария аллома»ни омон сақлаб қолиш учун кема ясайди. Вишну эса, наҳанг балиқ шаклига кириб, оғзидаги кема билан сузиб тоғ чўққисига етиб боради. Кемадагилар то сув тошқини тутагунича, шу ерда жон сақлаб, сўнг соғ-саломат ўз маконларига қайтишади. Яна Ману оиласидан одамлар тарқалади.

Манунинг тўққизинчи кенжа ўғли ҳам икки жинсли туғилиб, у шунинг учун икки ном билан маълум: Ила ва Илаа. Кейинчалик бу зотдан икки сулола ибтидо олган: "Сурявамша" – "Қуёш сулоласи" ва "Чандравамша" – "Ой сулоласи"(117:28) Шунинг учун "Ведани инсон ақл-заковати маҳсули эмас, балки ғайб олаמידан нозил бўлган дейилади".

Ведани ҳиндупарастлар гоҳо "шрути" номи билан ҳам аташади. Атаманинг луғавий маъносига мувофиқ "шрути" сўзида, тинглаш орқали ўзлаштириладиган илм ифодаланади. Бу муқаддас калом

---

<sup>1</sup> Браҳма – «Бҳагавд-гита»даги таърифга кўра, ҳинд динида Тангрининг яратганлари ичида энг "аввали" ҳисобланади.

илмидан аввал бошда Тангрининг илк яратган тирик зоти Брахма хабардор қилинган, ундан сўнг У ўз билганларини Нарада ва шогирдларига, улар ўз навбатида ўқувчиларига етказганлар" (84:10).

Диншуносликда эса, Веданинг пайдо бўлиш сабаби ва даврига доир турли фикрлар мавжуд. Ҳа, айрим европалик диншунослар ҳинд теологияси хулосаларини тасдиқлайдилар. Ва хусусан, проф. Макс Мюллер эътирофи бўйича, "Веда адабиёти бизга бирор ерда параллел равишда учрамайдиган билимнинг дастлабки бобини очиб берган". Яна бунга қўшимча тарзда, Веда матнининг қадимийлигини ҳиндлар, унинг эрамиздан аввалги 2800 йиллардан "Ҳинд-европа тилларининг онаси" бўлган санскритдаги ёзма шаклига ўтилганлиги билан далиллайдилар (99:11). Ҳолбуки, маҳаллий ва баъзи хорижий олимлардан фарқли ўлароқ, "Ведани одам боласининг ижоди дея, уни эрамиздан аввалги иккинчи ва биринчи мингйилликлар оралигида ёзилган"лигини тахмин қилувчи тадқиқотчилар ҳам йўқ эмас.

Дарвоқе, бир қарашда ўрганилаётган мавзу, яъни Ҳиндистонга исломнинг кириб келиши ва ўзлашиши тарихи билан гўё беш минг йил муқаддам жорий бўлган Веда динининг бевосита алоқаси йўқдек. Аммо, масалага билвосита ёндашсак, икки турли давр диний эътиқодига мансуб жамиятларнинг ўзига хос руҳий, маънавий, ижтимоий ва маданий жиҳатлари билан юзма-юз келиши ҳамда вақт ўтиши билан уларнинг ягона миллий муштарак хусусият ҳосил қилиши, илмий ва амалий жиҳатдан ниҳоятда муҳим жараён. Шунингдек, Ведадан ибтидо олган браҳманизм, жайнизм, буддизм, йогашастр, бҳактизм ва индуизм каби диний эътиқодлар даргоҳида исломнинг қа-

роп топиши, наинки Ҳиндистон, балки унга чегарадош ва яқин халқлар ҳаётида ҳам муайян ўзгаришлар олиб келди.

Яна, бизнинг мазкурда Ведадан то исломга қадар ўтган асрлар даврида вужудга келган диний-фалсафий таълимотлар тўғрисида сўз очишимиздан мақсад, бу — аввало, Ҳиндистон мисолида дунё динлари мантиқий асосининг бирлиги ва тараққиётининг узвийлигига эътиборни қаратишдир. Қолаверса, фақат шунда, яъни ҳинд диний тафаккури ва анъаналаридан бохабар бўлган ҳолдагина Ҳиндистондаги ислом тарихига объектив муносабат билдириш мумкин. Ва маҳаллий динлар мағз-мантиғи билан танишишни, назаримизда, машҳур ҳинд давлат арбоблари ва файласуфлари фикридан бошлаган маъқул. Негаки, эътиқоднинг жонли вакили ҳамда билимдонларининг ўз диний қадриятлари тўғрисидаги хулосалари, ўтмиш ҳинд диний муҳитини нисбатан реал ҳис қилиш ва шунингдек, Ҳиндистондаги ислом тарихини янада яқиндан кузатиш имконини беради.

"Индуизм, — деган эди ҳинд халқининг отаси Маҳатма Гандий, — аслида ҳақиқат ва "аҳимса"га<sup>1</sup> асосланган, шунинг учун унда ўзга диний эътиқодлар билан зиддиятга ўрин йўқ". Зеро, "хиндупарастлик — бу бамисоли жами динларни ўзида қамраган бир баҳри уммон. Лекин ҳозирда унинг фожиаси шундаки, ҳиндистонликлар ўз манавий "мерос"ни унитган кўринади"<sup>2</sup>.

Ёки, машҳур ҳинд диний рефарматори Сва-

---

1. Аҳимса — тирик жонзотга зиён-заҳмат етказмаслик ҳақидаги таълимот.

2. Маҳатма Гандийнинг 1939 йил 25 март ва 1947 йили 14 декабрдаги нутқларидан.

мий Вивекананда фикрича, "...Ҳар бир эътиқодда уч поғона мавжуд: аввалига биз Яратганни жуда узоқдан кўрамиз, сўнг Унга яқинроқ келамиз ва ниҳоят, Уни чексиз қудрат сифатида қабул қилиб, Унда яшай бошлаймиз ва охир оқибатда ўзимизнинг ҳам У эканлигимизни англаб етамиз...

Биз ҳиндларнинг наинки бағримиз кенг, балки барча дин вакиллари эътироф ҳам этамиз — хоҳ у масжиддаги тақводор мусулмон бўлсин, хоҳ зардуштийлик оташпарастни бўлсин ёхуд хоҳ у хоч нишони таққан христиан бўлсин..." (99:12).

Ва ниҳоят, Ҳиндистоннинг собиқ президенти доктор С.Радҳакришнан тушунчасида, "Барча динлар бизларга ўз-ўзимизни англашга берилган имкон сифатида ҳаётни кузатишни талаб этади...

Будда биздан билим излашни сўради, ўзга турли динлар эса, табиатимиздаги маънавият талабига терс "авидя" — жоҳилликни "видя" — "билим" га ва ақл-заковатга ўзгартиришни" (118:9–17).

### ***Веда дини ва тароналари***

Абу Райҳон Берунийнинг "Ҳиндистон" аса-рида ёзилишича: "Веда — муқаддам маълум бўлмаган билимни англатади... Уни ҳиндлар Олий тангрининг Браҳма тилидан айтган сўзлари, деб ишонадилар...

Ведалар (таркибан) фармойиш ва тақиқлар, рағбатлантириш ва қўрқитиш, мукофат ва жазо (ҳолатлари)ни ўз ичига олган. Уларнинг катта бир қисми ҳамду сано ҳамда мушкул ва санаб адоғига етиб бўлмас олов-оташга ташланадиган қурбонликлар(ҳақидаги кўрсатмалар)дан иборат».

Бордию, олимнинг ҳинд диний манбаидан келтирган иқтибосини бироз кенгроқ тафсилласак, Веда ҳар бир ҳинд учун табиатнинг инсо"

ақли бовар қилмайдиган қудратли кучлари иродасига бўйсунуш, уларни эъзозлаб марҳаматига ноил бўлиш ва бу йўлда қурбонликлар қилиш кераклиги тўғрисидаги тароналардан таркиб топган диний қомусдир. "Бу илоҳий каломни қуйи табақа вакилларида сир тутилиши махсус кўрсатмаларда уқтирилиб, уларни сўзсиз бажарилиши қатъиян талаб қилинган".

Ривоятларда ведаларни ёдаки ўзлаштирилишининг асосий сабаби қилиб, қадимда одамларнинг бағоят ақли, хотиржам, кучли бўлганликлари туфайли бир бор эшитганини эсда сақлаб қолиш қобилияти зўрлигидан матнларни ўқиб ўрганишга ҳожат бўлмаганлиги айтилган. Аммо, ведаларга бўлган бундай муносабат ҳар доим ҳам ўзини оқламаганлигини Беруний шундай изоҳлаган:

"Улар ведаларни фақат муайян оҳангларга солиб куйлаш вожиб бўлганлиги учун ҳам ёзиб олиш тақиқланган, деб ўйлайдилар. Улар(шунингдек) қаламда ёзилган матн (асл) мазмунни ифода-лашга ожизлигидан — бирор нарсани қўшилиб кетиши ёки тушиб қолишидан қўрқадилар. Шу сабабдан (ҳиндлар) ведаларни кўп маротаба йўқотганлар..."(6:141)

Илоҳий каломни ёдаки ўзлаштириш фақат ҳиндларда эмас, дунёнинг бошқа эътиқодлари, хусусан, исломда ҳам тажриба қилинган:

"Расулуллоҳ ва мўъминлар Қуръондан бирон бир оят йўқолмаслигига ишончлари комил эди. Бунда ёзишдан кўра ёд олиш қобилиятига эътимод қилинарди. Араблар ўзларининг муҳофаза қувватларига жуда ишонардилар...Шунинг учун ҳам улар Қуръондан нимаки нозил бўлса, дарҳол

дилларига жо этардилар. Саҳобаларнинг Қуръонни ёд олишга бўлган завқу шавқларига далолат қиладиган хабарлар кўп" (82:1 – 12).

Эътибор берилган бўлса, Веда ҳақида адабиётлардан олинган иқтибосларнинг баъзиларида бу манба бирликда, бошқаларида эса кўпликда, яъни "ведалар" номи билан зикр қилинган. Гап шундаки, ибтидода яхлит позил бўлган Веда, "борган сари инсон умрининг қисқариши, хотирасининг кучсизланиши сабабли бундан беш минг йил муқаддам уни биринчи бор Вясадева «калиюг»<sup>1</sup> — охирзамон одамлари учун ёзма равишда қоғозга туширган. Сўнг, у саводхон оиладан чиқадиган зиёлиларнинг тафаккур имкониятларини инобатга олиб, Веданинг туб мағзини тушинишга ёрдам берувчи "упанишадлар"<sup>2</sup>, пуранлар сингари асарларни яратган..." (84:15).

Веда тафсири мақомидаги асарларнинг нима учун тартиб этилганлиги, иккинчи бир йирик диний манба "Вҳагавад-гита"да, инсониятдаги маънавиятнинг ахир бориб манфаат мойиллигига юз тутиши асосида шундай тушунтирилган:

"Унутувчан зотлар ёки шартли руҳлар(одамлар) моддий дунё фаолиятига берилиб кетиб, Олий тангри билан ўз ибтидоий ришталарини йўқота борадилар. Айни ўшаларнинг тафаккур қувватини қайта руҳий оламга жалб қилиш учун Кришнадваннаяна Вяса ўзидан Веда адабиётига тааллуқли қуйидаги асарларни қолдирган:

---

<sup>1</sup> Калиюг — ҳиндлар ҳисобида, қарийб беш минг йил муқаддам бошланган ва қиёмат кунигача давом этадиган жанжал — тўпалон ва мунофиқликлар даври.

<sup>2</sup> Упанишадлар — фалсафий трактатлар ва метофизик талқинлар йиғиндиси. Уларда шунингдек, Универсал руҳ ва индивидуал руҳнинг бирлиги ҳақида фикр юритилади.



“У аввал Ведани тўрт қисмга бўлиб, уларнинг мазмунини пуранларда баён этган. Нисбатан иқтидори паст кишилар учун бир қисми “Бхагавад-гита”<sup>1</sup>дан иборат “Маҳабхарата” эпосини ёзган, кейин Веда адабиётини “Веданта-сутра”да умумлаштириб, уни келажак авлодлар учун “Шримад-Бхагавад” номи билан атаган(17:41).

Ҳиндупарастларнинг Вясадева томонидан тўрт қисм ёки гуруҳга бўлинган илк илоҳий манбаи “ригведа”, “самаведа”, “яжурведа” ва “атҳарваведа” номлари билан аталиб, жамланган тарзда уларни “самхит” дейилган. Яхлит манбани тўртга бўлиниши бежиз бўлгани каби, бу шунингдек, қурбонлик қилиш жараёнида роҳиблар фаолиятидаги масъулият турлари билан ҳам боғлиқ эди.

Мана шундай қурбонликларнинг бирида, эмишки, “ригведанинг билимдони “хотар” маросими вақтида хос тароналар билан худоларни чақирган, самаведанинг билимдони “удгатар” маросимида тегишли қўшиқларни куйлаб борган, яжурведанинг билимдони “адҳварю” маросимини дуою афсунлар билан адо этган. Браҳман-назоратчи эса, бош-қош сифаида роҳибларни кузатиб турган. Мутахассислар фикрича, диний жараённи бундай “яхшилиқ келтирувчи атҳарванроҳиблар”нинг ўзаро узвий иштироки билан амалга оширилиши, ўша давр талабига яраша тўлатқис ўзини оқлаган бўлиши керак”(21:188).

---

<sup>1</sup> Бхагавад-Гита – “Маҳабхарата” эпосининг муайян бир қисми сифатида, дунёнинг яратилишидан то қиёмат қоимгача бўлган даврлар тарихини ўзида акс эттирган. Бу жараён, тангри шри-Кришнанинг садоқатли дўсти Аржун билан қилган суҳбати орқали баён этилган.

Энди, ведалар тўғрисида муайян маълумотга эга бўлгач, улардаги турли кўрсатмалар, вожиб амаллар ва умуман, ухровий ҳамда дунёвий масалаларнинг айримлари билан бевосита асл матнлар орқали танишишга ўтамиз. Қўлимиздаги "Ригведа"нинг кириш қисмидаёқ, ўқувчиларни мутолаа вақтида учраши мумкин бўлган баъзи қийинчиликлардан огоҳлантирилган:

"Лингвистик жиҳатдан оддий, лекин концептуал нуқтаи назардан ниҳоятда "провакацион характер"даги тароналарнинг юзлаб комментариялари, Ҳиндистон теологлари ва Фарб олимлари ўртасида жуда кўп баҳсларга сабаб бўлган. Чунки, улар аксарият ҳолларда фақат ишни мушкуллаштирибгина қолмай, жавобсиз саволлар ҳамда талай парадоксал масалаларни келтириб чиқариши билан ҳам характерли..." (128:25).

### *Ригведа тароналари*

1. Аввал бу ерда на йўқлик ва на борлик бўлган; на бирор фазовий мавжудлик — на осмон бўлган. Бирор тирик жон бўлганми? Қаерда, кимнинг ҳимоясида? Об-ҳаёт бўлганми (ё) тубсизликми?

2. Аввалда бу ерда на ўлим ва на мангулик бўлган; на бирор тун ёки кунни ажратувчи белги!<sup>1</sup>. У ҳавосиз нафас олган — ўзи. Қолгани эса, йўқликдан иборат бўлган.

3. Аввалда қоронғулик зулматнинг ичида яширинган бўлган; бирор ажратувчи белгисиз ҳаммаси сув бўлган. Бўшлиққа йўғрилган ҳаёт «тапас»<sup>\*</sup> кучи билан пайдо бўлган.

---

<sup>\*</sup>"Тапас" — иссиқлик маъносида келиб, иссиқликдан эса ҳаракат пайдо бўлган.

4.Аввал бошда истак пайдо бўлган; у — дастлабки онг уруғи бўлган. Кавий<sup>1</sup> аҳли ўз юрагидан онг билан йўқликдан қидирган борлиқ риштасини топган.

5.Ришта воситалари тўрт томонга тортилган эди<sup>2</sup>. Ости бўлганмиди? Усти бўлганмиди? У ерда уруғлантирувчилар бўлган; у ерда куч-қувват<sup>3</sup> бўлган. У ерда туртки қуйидан бўлган, кейин юқоридан.

6.Ким аниқ билади? Ким уни бу ерда эълон қилади? У қандай қилиб яратилган? У қандай яратилмиш? Худолар борлиқ<sup>4</sup> яралишидан кейин келган. У ҳолда ким унинг қандай пайдо бўлганлигини билади?

7.Бу яралмиш қандай пайдо бўлган — балки у ўзи шаклландир ё бундай эмасдир — балки фақат фазодан унга қараб турган Зот билар — ё балки У ҳам билмас.

### *Нутқ таронаси*

1.Мен Рудралар, Васуслар, Адитялар ва барча илоҳлар билан ҳаракатланаман.

2.Мен мағрур Сома<sup>5</sup> ва Твастр ва Пусан ва Ваҳаганийни олиб юраман. Мен сомани чеклаган ва қурбонликни таклиф этувчилар ҳамда эъти-

---

<sup>1</sup> "Кавий" сўзи таронада "шоир" ёки "муқаддас зот" маъносига истифода этилган.

<sup>2</sup> "Боғич" учун чизимча, яъни бунга ўлчагич маъносига келганлиги тахмин қилинади.

<sup>3</sup> Юқоридан — музаккар уруғлантирувчи, қуйидан — муаннас назарда тугилади.

<sup>4</sup> Бу — илоҳлар яратувчи эмас, чунки улар борлиқ яратилгач келганлар.

<sup>5</sup> Сома — Веда илоҳлари пантеонидаги худоларнинг бири ва шунингдек, худолар учун сармаст қилувчи ичимлик тайёрланадиган ўсимлик номи.

қодли фидойиларни бойлик билан мукофатлай-  
ман.

3. Мен "қироличаман" — бойликларни жам-  
ланишида, ҳатто энг устомони ҳам уларнинг ора-  
сида қурбон бўлишга арзийди. Илоҳлар Мени  
"бир неча бўлақларга бўлдилар", шунинг учун  
Мен турли ерларда ва шаклларда яшайман.

4. Кимки таом еса, кимки ҳақиқатда ҳам  
кўрса, кимки нафас олса, кимки гапни эшитса, у  
буларни Мен орқали қилади. Ваҳолонки, улар  
мени англамайдилар, (лекин) улар Менда яшай-  
ди... Тингла, бу — сени улар эшитган:<sup>1</sup> Мен сенга  
айтганим — албатта бажарилади.

5. Фақатгина Мен — ўзим айтганим илоҳ-  
ларга ва одамларга хурсандчилик бағишлайди. Ким-  
ники Мен севсам (унигина Мендан) қўрқувчи қи-  
ламан; Мен уни мутафаккир, доно ва браҳман қи-  
ламан.

6. Мен Рудра учун камонни эгаман, шунда  
унинг пайкони... санчилади. Мен одамлар орасида  
баҳс<sup>2</sup> қўзғатаман. Мен осмон ва ерни қамраган-  
ман.

7. Мен мазкур дунё остига туғилиш берган-  
ман. Менинг бачадоним уммон остидаги сувда.  
Ана шу ердан Мен барча яратганларимни тарқа-  
таман ва бошимдаги тож билан осмонга қадар ета-  
ман.

8. Якка Мен ўзим бамисоли шамолдек эсиб,  
барчаки бор мавжудотни қучаман. Осмону фалак-  
лардан узоқларда, ер куррасидан узоқларда, мана

---

1 Адабий талқинда, кимнингдир эшитилганлиги ёки кимнингдир  
машҳурлиги.

2 Тахминан ҳақиқий жанг эмас, балки оғзаки баҳс ёхуд тортишув  
назарда тутилмоқда.

Менда қудрат қанчалик — осмон ортида, ернинг ортида, мана, қанчалик ўз улуғлигимга эришганман(128:63).

### *Саховат таронаси*

«Афоризм руҳидаги ушбу тарона тақводор ва қолган барча инсонларни саховатли бўлишга чақиради. Бу ерда шунингдек, ўзи ва ўзгага хизмат қилиш ҳақида панд-насиҳатлар ўрин олган: омад ўзгарувчан ва кимгаки сиз ҳозир (нимадир) берган бўлсангиз, у ҳам сизга аввалроқ (ўшани) берган бўлиши мумкин<sup>1</sup> ва бу балки яна қайтарилар».

1.Албатта илоҳлар қон тўкилишига ижозат бермайди. Тўқ киши ҳам ўлимдан мустасно эмас. Бой киши бергани билан бойлиги камаймайди, лекин зиқна бойиса, ундан ҳеч ким барака топмайди.

2.Бадавлат бўла туриб, ғарибларга нисбатан юраги тош кишининг ёнига йўқчиликдан қийналган ва оч қолган кимса келса,(билгинки) балки у ҳам унга<sup>2</sup> қачонлардир — ҳеч ким раҳмдиллик қилмаганида ёрдам бергандир.

3.Кимки, ўзига мурожаат қилган ночорга саховат кўрсатиб таомлангирса, у ўзини инсон хизматига бағишлайди, балки уни ҳам «ғариб» келгусида ўз дўсти билар.

4.Кимки, ўз таомини дўстидан дариф тутар экан, у дўст эмас, (садоқатдан) четлашди. Бундай дўстдан юз ўгириш жоиз; бу энди унга тўхтай-

---

1 Ҳиндупарастликдаги "қайта туғилишлар" силсиласи назарда тутиляпти.

2 Бу ерда ҳам қайта туғилиш силсиласига биноан, бойнинг ҳам балки қачонлардир — аввалги туғилишларининг бирида камбағал бўлганлиги эслатилмоқда.

диган жой эмас. Унга бошқа — қўли очиқ кишини топиш керак, майли, у бегона бўлса ҳам.

5.Бегона бўлса—да, ўзидан кўра ўта ночорга берсин. У бу узоқ "йўл"га<sup>1</sup> эътибор билан қарасин. Войлар учун(бу) арава филдираклари ҳаракатининг биридан иккинчисига ўтиши — айланишидек гап.

6.Ўзидан нарини кўролмайдиган киши учун истасмол қиладиган таоми бефойда; Мен ҳақиқатни гапираман: бу — унинг ўлими. У бундан на хомий топади ва на дўст. Ўзи ёлғиз таом ейдиган одам, фақат ўзига ўзи ёлғиз<sup>2</sup> қийинчилик келтиради.

7.Ерга ишлов берадиган омочгина одамни боқади; юрган оёқларгина йўлни ўз ортида қолдиради. Роҳиб гапирмайдиган кишидан яхши гапиради. Беғараз бергувчи дўст бундай қилмайдигандан афзал.

8.Бир оёқ Икки оёқдан афзал; Икки оёқ Уч оёқни ўз ортида қолдиради. Тўрт оёқ икки оёқнинг чақириши билан ёнига келади — унинг подасини қўриқлайди ва унга хизмат қилади<sup>3</sup>.

9.Икки қўл бир хил бўлса—да, бир хил иш қилолмайди. Икки сигир бир онадан туғилган бўлса ҳам бир миқдорда сут беролмайди. Икки эгкзакнинг куч—қуввати ҳам бир хил эмас. Икки қариндош—уруғ ҳам бир хил сахий бўлмайди(128:68–69).

---

1 Инсон ўз ҳаёт йўлида турли мушкилотларга дуч келиши мумкин.

2 Зиқналик қилиш охири кишининг бошига қашшоқлик ва очарчилик келтиради.

3 Юнонларнинг сфинкси тимсолида одам аввал тўрт оёқда(эмак—лаётган бола рамзида) юрган, кейин икки оёқда(рисоладаги одам) ва охирда уч оёқда, яъни қарилиқда хассага таянган ҳолда. Айни ташбиҳ ҳинд талқинида: Бир оёқ — бу қуёш( муаммоли ўхшатиш бўлса ҳам Ведада кўп зикр этилган). Икки оёқ — бу рисоладаги одам, уч оёқ — бу хассага таянган қария ва тўрт оёқ — бу ит.

Ригведанинг уччала таронасида ҳам кўрдикки, тақводор ҳиндупараст учун берилган диний-дунёвий, маънавий-ижтимоий ва фалсафий таҳлиллار ҳамда ҳаётий кўрсатмалар ўз руҳи, маслаги ва мақсади билан кейинги пайғамбарларга нозил этилган йирик диний эътиқодлар мантиғига анча яқин. Айниқса, икки ижтимоий қатлам вакиллари — “оч ва тўқ” ёки “бой ва камбағал” ўртасидаги тафовут ўрнини меҳр-мурувват, инсоф ва диёнат каби комил инсоний фазилатлар эгаллашига даъват этиш борасида. Бироқ, шуни ҳам унитмаслик керакки, ведаларда, насоролик ёхуд исломдан фарқли ўлароқ, бандасининг жаннати ҳам, дўзахи ҳам унинг кармаси — яхши ё ёмон аъмолига қараб шу дунёнинг ўзида ва ҳали бу мавзунинг таҳлилига яна қайтамиз.

Ҳозир эса, “индуизм илоҳияти” тўғрисидаги монотеистик эътиқод тақво аҳли хулосасига хос айрим англашилмовчиликларга ҳинд теологияси кўзи билан ойдинлик киритишга ҳаракат қиламиз. Чунки, ҳар бир соҳадаги сингари диний масалада ҳам, унинг аслиятидан беҳабар ҳолда юзаки тасаввурлар таъсирига берилиш, нафақат бирор маънавий қадриятга нисбатан беписандлик, балки бу шунингдек, у ёки бу халқнинг ҳаёти ва умуман тарихига терс тушунчада бўлиш билан баробар. Бунинг оқибатида миллатлар, халқлар, ҳаттоки, давлатлар ўртасидаги соғлом муносабатларга ҳам путур етиши мумкин. Шунинг учун, индуизм ибтидоси бўлган Веда динининг аслида монотеистик эътиқод эканлигини ҳинд диншунослари қандай омилларга асосланиб талқин этишларини, олдин маҳаллий ва хорижий нашрларда бир кўздан кечириб, сўнг хулосани холисона таҳлил қиламиз.

"Агар ведаларга бўлган ўзга эътиқод вакиллари муносабатига келсак, — деб ёзган машҳур "Реал индуизм" асарининг муаллифи Гокул Чанд Наранг, — мусулмонлар орасида ҳам кучли тафаккур соҳиблари Веданинг Тангри томонидан нозил этилганлигини тан оладилар. Гарчи, Веданинг табиатни илоҳийлаштириб, турли худоларга сифтинишни тарғиб қилувчи манба эканлиги ҳақидаги фикрлар жуда кенг тарқалган бўлса-да!<sup>1</sup>

Бу тажриба аслида ведаларни хато тушунилишидан келиб чиққан, уларнинг тўғри талқини қилиши эса, ригведанинг ўзида. Мутафаккирлар Агни, Индра, Суря ва Ваю худоларини «Олий мавжудлик»нинг турли аспекти ва қудрати рамзида билдирдилар ва «У — ягона!». Мен, ҳар қалай, бу хусусдаги масалани сэр Авробинда Гҳошдан кўра яхшироқ ёритиб беролмасам керак. У киши шундай деган: "Веда тароналари, Унинг сифатлари ва қудратини ўзида мужассамлаган турли номлар остидаги ягона Илоҳни тараннум этган".

Бу дегани, ҳали минглаб йиллар муқаддам монотеизм ёки Худонинг бирлиги ғояси бирор бошқа дин асосчиси томонидан эндигина тарғиб қилинаётган даврда, индуизм уни эътироф этиб, ведаларда ягона Илоҳ ҳақиқатини аллақачон илгари сурган эди" (99:54-60).

Муаллиф ўз хулосаси амалиётини ведалар ҳамда уларнинг тафсири — упанишадлардан келтирилган иқтибосларда тасдиқлаб, қуйидаги қатор аёл матн парчаларини эътиборга ҳавола қилади:

"У пок ва поклайди" (Rig.VIII 13,19...). "У барчанинг қўриқчиси ва албатта макони. (Rig I.31.13 15...).

<sup>1</sup> Қаранг: Romilla Thaper. A short history of India. London. 1991. p.46.



"У ягона, оддий, ёлғиз. У барча нафас олувчи яралмишларни кўради, улар эса йўқ." (Atharva.XIII-4-14-21).

"У — кимларки ўзини изласа, улар барча-сининг ҳақиқий дўсти(Rig. I. 10.6.1.11...)..

"У барчанинг таянчи ва маркази, барча шу Устунга суянади, уларнинг "совути"ни эса фидо-йилигида белгилайди"(Rig.I.59-!.VIII.17.14).

"У кўринмасни кўради, эшитилмасни эшитади, ўйланмаганини ўйлайди, номаълумни билади"(Bṛihad III.7.).

"У ҳаёт беради, қазо Унинг илкида. Барча борлиқ Унинг шарофати билан мавжуд(Athar.XIII 3.3).

"Бутун борлиқ Унинг ҳифзи ҳимоятида, У барчанинг эгаси, кўринмай ҳамма ерда яшайди, Уни таниган ақли ва художўйлар ўлим чангалидан озод бўлади"\* (Shveta VI. 2.3.).(128:63,65).

Ёки ведаларнинг иккинчи бир ҳинд тадқиқотчиси Абдулраим Гаваҳи, коинот ва мавжудоднинг илоҳий эманациядан пайдо бўлганлигини айтиб, у "ҳинд, эрон ёхуд хитой диний манбаларининг турли бўлгани билан "Ҳақиқат" ҳақида улар ўзаро ўхшашлигини урғулайди, зеро, улар фақат тавсифда турли, лекин асосий масалада ҳамфикр». Ва унинг назарида, жами ривожланган мистик доктриналар асосини ведалар ва упанишадлардан топиш мумкин!(92:61-63).

Модомики сўз Веда тарихи, фалсафаси ва унинг монотеистик руҳияти тўғрисида борар экан, бу эътиқоднинг ҳинд маънавий, маъмурий-ижтимоий ҳаёти мазмунига айланган қонун-қоидаларининг мингйилликлар мобайнида ўз тамоийилларида қоим қолишида, жамиятдаги табақа

тизимнинг маслаги ва моҳиятини ҳам унутмаслик керак. Тизим ҳиндупараст турмуш тарзининг тўрт асосий — артериал қон томири бўлиб, уларнинг ҳар бирида инсоннинг жамиятда тутган ўрни ва мавқеига мувофиқ тоат-ибодати, хулқ-атвори, юриш-туриши ва емоқ-ичмоғи каби руҳоний ва жисмоний амаллари мужассамланади.

Аксарият учун ғайритабiiй бўлиб туюлиши мумкин бўлган бу тизимнинг замини ва мантиғига ҳиндларнинг кўзи билан қарагудек бўлсак, табақаланишнинг жамиятни бошқаришда энг самарали услуб сифатида баҳоланиши, кишини бироз ўйлантириб қўяди. Лекин биз учун бу "муаммо"да муҳими, унинг ижобий ёки салбий томонлари эмас, балки уларнинг фалсафий мағзини билиш ва реал маълумотга эга бўлиш. Шунга кўра, мавзу бўйича асосий эътиборни яна бевосита ҳинд теологлари ёки файласуф давлат арбоблари мушоҳадасига қаратамиз. Чунки, уларнинг ўзлари маълум табақа вакиллари бўлишлари билан бирга, ҳинд ва жаҳон динлари тарихига доир тадқиқотлардан бохабар эканликлари, тизимнинг назарий ва амалий жиҳатларини ёритишга ёрдам бериши муқаррар. Масалан, Ҳиндистоннинг собиқ Бош вазири Жавоҳирлал Неҳру, "Табақа тизими, орийларнинг маҳаллий аҳоли билан аралашиб кетмасликлари ва ўзларининг забт этилган ирқдан алоҳида нуфузли эканликларини сақлаб қолишга бўлган интилишлари оқибатида юзага келган", деб ҳисоблайди(22:44).

Бизнингча, юқоридаги таърифнинг тарихий, яъни орийларнинг Ҳиндистонга қачон ва қаердан келганлиги ҳамда бу ерда улардан муқаддам мавжуд бўлган қадимий цивилизация асосларини бил-

май туриб, умуман табақаланиш ибтидосини тўғри тасаввур қилиш қийин. Бинобарин, ўтган асрнинг биринчи чорагидан Ҳиндистонда олиб берилган археологик қазилмалар вақтида «Инд водийси»да эрамиздан аввалги учинчи мингйилликда Хараппа ва Маҳенжо-Даро каби ўз даврининг ривожланган марказлари бўлганлиги аниқланди.

Маълум бўлишича, «Инд водийси»даги деҳқончилик ва ҳунармандчилик иккинчи мингйилликнинг тўртинчи чорагидан, аниқроғи, "орийлар"нинг Ҳиндистонга юришлари билан инкирозга учраган. Баъзи манбалар ҳинд маданиятида орийларнинг тили ва динининг етакчи роль ўйнаганлигини таъкидлайди(21:186-187). Ҳолбуки, бошқа бир тоифадаги манбаларга кўра, "Хараппадаги топилган ёзув қолдиқларини инобатга олганда, "Орийлар ҳиндларга қараганда анча кеч, яъни фақат эрамиздан аввалги 700-йиллардан хат-саводга ўтганлар" (117:42).

"Орийлар дастлаб Ҳиндистонга келганларида уч ижтимоий гуруҳга бўлинганлар: аристократлар, руҳонийлар ва оддий авом. Шу сабабдан бу вақтларда ҳали улар орасида расман табақаланиш бўлмаганлиги учун, касб-ҳунарни бир авлоддан иккинчисига ўтиши ёки оила қуриш масаласи кейинги даврлардагидек фуқароларнинг ўзаро тенглик ҳуқуқига таъсир кўрсатмаган.

Жамиятда насл-насабга қараб бўлиниш соҳасида қўйилган биринчи қадам, бу — "дос"лар, яъни қулар билан аралашиб кетмасликка қаратилган тадбир эди. Табақа тизимининг илк бўса-

ғасида ҳагто "браҳман"<sup>1</sup>лар ҳам подшоҳ ва жангчи кшатрийлардан<sup>2</sup> кейин турганлар. Лекин дин раҳнамолари шароитга қараб қўл қовуштириб ўтирмай, тез орада жамиятда энг юқори мавқега эгаллик қилиш мақсадида нафақат подшоҳга илоҳийлик марғабасини берилишига зимдан йўл қўймаганлар, балки тизимни диний томондан ижтимоий табақаларга бўлиниши кераклигига ҳам фатво бериб улгурганлар" (117:37–38).

Браҳманлар қўллаган чора-тадбир ёки уларнинг ҳинд жамияти келажаги йўлидаги «жонбозлиги»нинг бесабаб эмаслиги, қўшни хитойлар тажрибасидан маълум эди. Чунончи, муқаддам илоҳий кучларнинг ибтидоси ҳисобланган «Шанди»<sup>3</sup> ўрнини Чжоулар замонасида «Осмон» эгаллаб, шундан Унинг ҳукмдор билан бевосита ирсий тааллуқдорлиги қарор топиб, Чжоу подшоҳи «Осмон ўғли» унвонига сазовор бўлган. Ёки, айтишлик, Японияда эса императорлар «Қуёш худоси»нинг авлоди мақомида тирик худо ҳисобланганлар. Илоҳларни шарафловчи «мацуру» сўзи ҳам «салтанатни бошқариш» маъносида истифода этилган ва ҳоказо.

Агар яна табақа тизими Ҳиндистон учун ўз диний-ижтимоий моҳияти билан ижобий воқеликми ёки салбий эканлиги масаласига қайтгудек

---

1 Браҳман — кишиларнинг ҳинд жамиятида тутган ўрни ва касб—кори бўйича табақаларга ажратувчи Веда талқинига кўра энг юқори табақа вакили.

2 Кшатрий — санскрит тилидаги "кшатра", яъни "ҳукумрон"лик сўзидан олинган бўлиб, олий табақанинг иккинчи поғонасига мансуб ҳарбий саркардалар ва аристократлар.

3 Шанди — қадимги Хитой мифологиясида энг Олий илоҳ, луғавий маънода эса, самовий император.

бўлсак, бу жиҳатдан Жавоҳирлал Неҳру мулоҳазаларини якунига етказиб қўйилгани яхши.

Пандит Неҳру табақаланишдаги ирқий характерни "варна" сўзининг "тана ранги" маъносидан келиб чиқиб, орийларнинг маҳаллий қоратанли аҳолига бўлган киборли муносабати асосида белгиллаган. У ўз хулосаларида табақа тизимининг салбий томонларидан кўз юммай, шунингдек, ундаги Юнон ва Рим қулдорлик жамиятидан фарқли жиҳатларининг ўз даври учун ижобийлигини ҳам реал баҳолаган:

"Табақаланиш, ўз қусрларига қарамай, қулдорлик тизимидан мутлақо афзал эди: ҳар бир табақа ўз фаолияти доирасида меҳнат қилиб, ҳунармандчилик соҳасида юқори сифатларга эришган; ҳар бир гуруҳ умумий ҳаёт жараёнида иштирок этиб, айни шароитда ўз ҳолига мустақил яшаш эркинлигини ҳам сақлаб қолаверган" (22:225).

Хуллас, ҳинд жамиятида касб-ҳунарнинг у ёки бу тури билан маълум табақа кишиларининг бир умр банд бўлишлари диний тарафдан расмийлаштирилгач, бу қонунга гўё пешонага Тангри ёзган тақдирдек ишонилган. Шунга биноан, ҳунарманд ёки хизматкор ўз кори ҳолини ўзгартирмаган, демак, "гуноҳга ҳам ботмаган". Ва шуни ўз диний аҳкомларидан яхши билганки, "Бировнинг касбини мукамал бажаргандан, юқори даражада бўлмаса-да, ҳар бир киши ўз ишини қилгани дуруст. Сабаби, тақдирда битилган касбнинг масъулияти ҳеч қачон гуноҳ келтирмайди".

Ким билсин, балки худди шу боисдан касбкорнинг қадр-қиймати, баракоти, деярли барча динларда муносиб улуғлангандир! Масалан, мусулмон учун исломий ақидага кўра касб-ҳунар Аллоҳ берадиган ризқ-рўзининг манбаи — ҳалол

луқма билан умргузаронлик қилишнинг рамзи. Ҳадиси шарифда марҳамат қилинадики:

"Қайси биримизга Аллоҳ таоло бир касб сабабли ризқ отказиб турган бўлса, то ўша касбнинг ўзи ўзгармагунча, бу касбни ташламанг" (3:81).

Шу нуқтаи назардан исломда мутахассислик масаласига шу қадар жиддий аҳамият берилганки, гуў унга амал қилмаслик ва буни ёдда тутмаслик қиёматнинг аломати:

"Қачонки, ишлар ўз аҳлидан бошқа кишилар қўлига ўтказилса, қиёматни кутаверинг" (3:101)

Яна, ҳинд теологларининг шу нарсага имони комилки, табақа тизими жамиятда бўлиб турадиган ўғрилик, ноҳақлик, зўравонлик, тажовузкорлик ёки маънавий бузуқлик сингари иллатларнинг олдини олиш ва уларни ўз вақтида бартараф этишнинг энг яхши кафолати. Табақа қонунлари бошқалар учун қанчалик инсонпарварлик ғояларига зид кўринмасин, Маҳатма Ганди кафолат беришича, "Варнашрама<sup>1</sup> умуман инсон зоти табиатига хос хусусият бўлиб, уни фақат индуизм таълимотга айлантирган, холос..." (23:477). Узоқ ўтмишдан ҳинд сарзаминида табақа тизими замирида шакланган диний-ижтимоий муносабатларнинг маҳаллий жамиятда чуқур илдиз отганлиги ҳам шунда!

Дарҳақиқат, Маҳатма Гандийнинг «варна» — табақа тизимининг фақат ҳиндларга хос эмаслиги тўғрисидаги «кафолат»ида жон бор. Мисол учун, табақа тизими ҳиндларнинг ён қўшниси хитойларда ҳам қадимдан жорий бўлиб, уларда табақаланиш Ҳиндистондаги Веда дини таркибидаги

---

<sup>1</sup> Аслида ҳинд динининг номи «варнашрама» бўлиб, унинг луғавий маъноси «варна» — «табақа ёки ранг» ва «шрама» — «маскан» ёки «макон» сўзлари йиғиндисидан тузилган.

каби диний-наслий эмас, маъмурий – ижтимоий жиҳатдан ўзаро фарқланган. Хитой давлатларида қуллардан ташқари фуқароларнинг асосий қисмини ташкил қилган озод аҳоли беш қисмга бўлиниб, уларнинг ҳар бири шунга яраша яшаш ва фаолият кўрсатиш ҳуқуқига эга бўлган:

Биринчи табақа – подшо бошчилигидаги олий насаб мансабдорлар.

Иккинчи табақа – Чжоу аристократиясининг катта ер-мулк меросхўрлари.

Учинчи табақа – «Чжоу-хоу» мулки меросхўрлари гуруҳларининг сардори.

Тўртинчи табақа – хитой жамиятидаги катта оилаларнинг бошлиқлари.

Бешинчи табақа – оддий авом.

Веда ғояларининг келгуси истиқболи кўп жиҳатдан орийларнинг маҳаллий аҳоли билан бўлган муносабатларига боғлиқ эди. Бунда шунингдек, Веда ва абориген культларининг ўзаро мослашуви ҳам ниҳоятда муҳим бўлиб, бу жараён асрлар оша давом этди. Мазкур бардавом трансформация қатори тафаккур тараққиётининг маънавий, ижтимоий ва иқтисодий соҳаларга кўрсатган таъсири, ҳинд жамияти дунёқарашларида муайян бурилишлар ясалишига олиб келди. Натижада, Веда томиридан илдиз отган янги таълимот, эрамиздан аввалги биринчи мингйилликдан Ҳиндистонда олий табақа вакили ҳамда диний матнлар\* номи билан аталган «браҳманизм даври»ни бошлаб берди.

---

\*Таълимот матнлари номи кўзда тутилади.

## **Брахманизмда яккахудолик**

### **Ҳоясининг шаклланиши**

Янги таълимотнинг ибтидоий манбалари брахман роҳиблар томонидан яратилиб, улар асосан ведаларнинг насрий тафсиридан иборат бўлган: табақа тизими, руҳнинг танассули, қурбонлик қилиш, дхарма ва карма — диний—дунёвий вожиб амаллар. Лекин тугал брахманизм шакллангач, унга ведалар фалсафасидан фарқли бирмунча янги ғоялар тағбиқ этилди: бири иккинчиси билан алмашиб турувчи ҳодисаларнинг ўз субстанцияси — Брахма атрофида содир бўлиши, уларга атаб қандай дуолар ўқилиши ҳамда сўз, фикр, руҳ, ҳиссиёт ўртасидаги алоқалар таърифи ва бошқлар.

Брахманизм таълимотининг ўз асосига нисбатан табиат қудрати ва ҳодисалари таъсиридан аста узоқлашиб, унинг ўзидан ташқаридаги Таянчини доимий сифиниш объектига айлантириши ва мазкурнинг упанишадларда ўз аксини топиши, айни замонда, келгусидаги ҳинд диний эътиқодининг энг йирик шакли бўлган индуизм пойдеворида қўйилган биринчи тамал тоши эди. Ёки бу хулосани янада аниқроқ тафсил асосида ифодаласак, Веда тароналаридаги Индра\*, Сома, Варуна, Митра, Савитри сингари кўп сонли худоларнинг бирликдаги фаолияти бутун борлиқни яратган Пражапатий тимсолида мадҳ этиб куйланиши, унинг ярагувчанлик қудрати ва илоҳий нафасининг кейинчалик упанишадларда баён этилиши каби омиллар, ҳиндупарастликдаги монотеизм руҳияти белгиси эди.

---

\*.Индра — Веда эътиқодидаги энг нуфузли илоҳ, уни илоҳлар подишоҳи ҳамда момақалдиروқ худоси ҳам дейилади.



Агар Веда ва унга нисбатан эволюцион руҳдаги браҳманизмнинг илоҳият тушунчасини умумлаштирсак, қуйидаги хулосага келиш мумкин: индуизмдаги кўп худолик, унинг пойдеворининг фақат ташқи қиёфаси, аслида эса, «праkritий ва пуруша» ягона Олий тангрининг инъикоси. Зотан, ведалар талқинида "Нито нитянам" – Худо бирдир!". Ярим худоларга фақат моддий дунёни бошқариш учун маълум бир куч ва ваколат берилган. Шунинг учун "Бҳагавад-гита" таъбирича:

"Кимки, Тангри ҳамда ярим худоларни баробар – бир деб ўйласа, адашади ва у дахрийдир. Ҳаттоки, Браҳма ва Шивадек энг улуғ ярим худолар ҳам Олий тангрига сажда қиладилар. Бироқ, Нараян, Вишну ва Кришна, Олий тангрининг инкарнацияси – инкишофи бўлганлиги учун моддийликдан истисно" (17:232–233).

Браҳманизм адабиёти ичида "Сирли таълимотлар"нинг биринчи намуналари – "Мейтри", "Прашна", "Мандукя", "Шветашватара" упанишадлар ўз фалсафий қамрови билан эътиқоднинг сўнгги йирик манбаи сифатида шуҳрат қозонди. Упанишадлар, моҳиятан, икки турдаги билимдан хабар беради: "пара" – юқори ва "апара" – қуйи. Билимлар номининг ўзидан шуни англаш мумкинки, упанишадлар фалсафаси нуфузини идрок этиш учун ўқувчидан албатта муайян тайёргарчилик талаб қилинади, айниқса, улардаги плюрализм – билимнинг бирнеча босқичларга бўлиниши борасида!

Айтайлик, упанишадлар соф фалсафий мавзулар қатори шунингдек, инсондаги инстинктив ўзгаришлар – турли эмоционал ҳолатларда эҳтиросга берилиш мойилигини сўндириш масалалари юзасидан ҳам фикр юритади. Яъни, киши

ногаҳон почор ва аянчли аҳволларга тушиб қолганида ундан қандай қутилиш йўллари ни ўргатлади. "Инсон, баъзан худди денгиздаги бошқариш воситаси ишдан чиққан ва қай томонга сузишни билмай чайқалиб турган кеманинг ўзи! Упанишадлар эса, уни тўғри йўлга бошлаб, хавфу хатарсиз ўч бандаргоҳига етказиб қўювчи бамисоли бир маёқ!"

Ана шу образли ўхшатишдан кейин, агар мисол тариқасида бевосита упанишад матнларига ҳок бир фалсафий талқинда ёндашсак, бу манбаларнинг нечоғлик кишини ўйга толдириши мумкинлигини ҳис этамиз:

*"Thou canst not comprehend the comprehender of comprehending, thou canst not know the knower of knowing* — Сен англанадиганининг англовчисини англай олмайсан, сен билинадиганининг билгучисини била олмайсан..."

Шунинг учун бўлса керак, "Шветашватара" упанишад инсонга қуйидагича тафаккур ва тажриба асосларидан сабоқ беради: нафас назорати, онгни жамлаш ва унинг ёрдамида ҳиссиётни бошқариш. Бу машқлар инсон онгини субъектдан объектга — хаёлдан ҳақиқатда мужассамланишига олиб келади, индивидуал ва Универсал руҳларни бирлаштиради. Кимки бундай космик онг каби юқори даражали билимни эгалласа, у ғам-ташвиш, иккиланиш, қўрқув ва қутқуларидан қутилади, борлиқ бирлигини англайди, ўзини ўзга ўзликлар билан ягоналигини фаҳмлаб етади. Бу эса, ақлан, руҳан ва жисмонан ўзини қўлига ола билиш демакдир! Упанишаднинг яна бир машҳур сабоғи — бу:

"Etad vai tad" — Бу ҳақиқат — Удир.

"Tad tvamasi" — У эса — билимдир.

"Aham Brahmasi" — Мен Брахмаман!

Тафсир. Кимки Браҳмани билса — у тинч-ланади, борлиқни ўзида ва ўзини борлиқда кўради. Шунда иблис ундан устун келолмайди, хоҳишлар онгга йўғрилади, онг эса билимга, билим эса ўзликка ва ўзлик эса Абсолютга. Абсолютни таниш инсонни барча дунёвий изтиробу ташвишлардан фориг қилади ва унга "смадҳи мақоми"да ғайблик оламига хос ҳотиржамлик ҳисси туюлади. Мана шулар, упанишадлар фалсафасининг мезоний тафсили. Ёки «бу, —ҳинд диншуноси Б.Н Пандей қиёсида, — сўфийлар тасаввуридаги "Анал Ҳақ"нинг тафсири(114:1–8).

Упанишадларнинг Ҳиндистондаги фалсафий тафаккур ва маънавиятда тутган ўрни шу қадар юксак эдики, улар ўзидаги бой билим хазинаси билан мусулмон ҳукмронлиги даврида ҳам ўз моҳиятини сақлаб қолди. Хусусан, махсус Акбаршоҳ фармони билан "Аллоҳ упанишад"нинг ёзилиши, браҳманизм манбалари фалсафий жозибасининг ўрта асрлардаги тантанаси эди.

Агар ведаларда илоҳият ва борлиқнинг яратилиши мавзуи у қадар чуқур таҳлил этилмаган бўлса, браҳманизм адабиётида бу жиҳат анча юксак даражада ўз поёнига етди. "Самхитлар"даги абстракт тангри Пражапати, янги таълимотда бутун борлиқ яратилишининг асосий сабабчиси ва унинг тараққиёт шаклларига тааллуқдор омил сифатида биринчи планга ўтди.(28:91). Чунки, Ҳиндистонда политеизм руҳидаги эътиқоднинг монотеизмга ўтиш жараёни фақат руҳоний эмас, балки бевосита ижтимоий–иқтисодий ҳаёт тараққиёти талаби эди. Шу маънода марказлашган давлатларнинг вужудга келиши яккахудолик унсурларнинг шаклланишини жадаллаштирди — "Якка подшога ер юзида худонинг ҳам якка бўлиши ке-

рак эди". Ниҳоят, Пражапатий сиймосида якка худо ҳақида тасаввур пайдо бўла бошлади(12:503) Ва маъқур тасаввурларнинг натижаси ўлароқ жамиятдаги якка «Худо» тўғрисидаги тушунча, аста-секин кейинги давр диний манбаларида политустик туйғу даражасига кўтарилди:

"Кимки ярим худоларга сиғинса, у ярим худолар орасида туғилади, кимки ўз аждодларига сиғинса, у улар ҳузурига боради, кимки жонворларга сиғинса, у улар "қавмида" дунёга келади, лекин кимки Менга сиғинса, у Мен билан бирга яшайди"(17:465).

Шунингдек, Тангри таолонинг яратувчанлик қудрати, иродаси ва фаолиятининг тарғиботи жаҳасига ҳинд диний китобларида катта аҳамият берилди, хусусан, моддий табиат ва жонзотларнинг бирини иккичиси билан азалдан ўзаро уйғунлигига:

"Билингки, моддий табиат ва тирик жонзотларнинг ибтидоси йўқ..."

Изоҳ. "Моддий табиатга ўхшаб тирик жонзотлар ҳам абадийдир, зеро, улар ўз яратилгунларига қадар ҳам мавжуд бўлганлар. Моддий борлиқ аслида Олий тангрининг шахсиятида мужассам бўлиб, у зарурият туғилганда "маҳататва" – "олий унсур" замирида пайдо этилади. Илоҳий захирадаги тирик жонзотларга ўзларининг шартли ҳолатлари – саркашликлари туфайли дастлаб руҳий оламга киришга изн берилмайди. Аммо, моддий табиат вужудга келиши билан тирик жонзотлар ҳам ҳаракатланиш имкониятига эга бўладилар ва руҳий оламга дохил бўлишга тайёрланадилар. Аввалда улар Олий тангрининг зарраси бўлади, бироқ, ўзларидаги саркашлик хусусиятлари боис моддийликка боғланиб қоладилар.

Тирик жонзотларга хос кейинги ўзгаришлар, турфа шакл-шамойиллар фақат улардаги жисмоний тана туфайли, лекин руҳий моҳиятда уларнинг табиати бир хил" (17:627-638).

Брахманизм ғояларининг оммалашуви ҳам, худди Веда давридагидек, ерлик аҳолининг диний анъаналарига нисбатан "ориёна беписанд муносабат"ни тубдан ўзгартиришни талаб қиларди. Ўз ўрнида "нуфузли дин"нинг маҳаллий маънавий муҳитга янада тезроқ мослашуви, янги омихта эътиқодни кенг ҳудудларга тарқалишини таъминларди. Бу йўналишда брахманизм тизими "қолипи"нинг кенгайиши, алақачон ҳиндларнинг ўзи учун ҳам мифологик қатламлардаги ўз ҳаётийлигини йўқотаёзган веда динининг ўзида юз берган эволюциянинг оқибат натижаси эди(38:131).

Веданинг ислоҳ қилинган шакли брахманизмда, бутун борлиқ ва ҳаёт жараёни қонуниятини ўзида мужассам этган браҳма, дхарма, сансара ва карма таълимотлари сақланган ҳолда, илгариги бажариладиган қурбонлик маросимлари ўрнини маънавий ибодат унсурлари эгаллади.

Асрлар оша турли илоҳларга муттасил қурбонликлар қилиш билан чекланган ведизмдан фарқли ўлароқ брахманизмда сезилган сиёсий-ижтимоий ўзгаришларга ён бериш тенденцияси, на орий ва на дравид бўлмаган янги диний таълимотларнинг яратилишига йўл очиб берди. Бир тарафдан, ҳинд диний-фалсафий ислоҳотлари борасидаги сўнгги упанишадлар ўзининг кенг дунёқарашлари ва ўзга диндорлик шаклларига бўлган муросасизлиги билан диққатни жалб қилса, жайнизм ва буддизм каби ноортодоксал тизмлар ўзининг негизидаги маънан мустақил тамо-

йиллари ҳамда ҳар қандай диний эътиқодга нисбатан номухолиф ва эркин муносабати билан эътибор қозонди(38:112).

Эрамиздан аввалги IX–VIII асрларга келиб Ҳиндистоннинг шимолида мустақкам ўрнашиб олган веда дини, кейинчалик, айтиб ўтганимиздек, жамиятнинг моддий ва маънавий талаблари билан кескин тўқнашувга дуч келди. “Алмисоқдан қолган мифология, чалкаш ва майда-чуйда маросимлар, удумлар силсиласи, роҳибларнинг деярли чекланмаган имтиёзлари ахир бориб ҳинд воқелиги нормаларига тўғри келмай қолди.

Буни биринчи бўлиб, диний аҳкомларни тарғиб қилувчиларнинг ўзлари пайқадилар. Уларнинг яқинлашиб келаётган муаммолар олдини олишга бўлган уринишлари, упанишадларда ўз аксини топган диний-фалсафий тафаккурнинг парвози билан тугалланди. Шундан бошлаб, ибтидоий эътиқодни янгича талқин этувчи радикал ислохотлар Ҳиндистон шароитида уч йўналишда – Браҳман, Жайн ва Будда таълимотлари таъсирида шаклланди”(38:111-112). Ва бу жараёнда жайнизм, ведалар давридан кейинги дастлабки ноортодоксал руҳдаги диний эътиқод сифатида ибтидо топди.

### ***Жайнизм – оламни идрок этиш диний-фалсафий таълимоти***

Масалан, жайнизм ўзининг 24 «тиртаҳанкар»лари<sup>1</sup> силсиласи билан қадимий динлар сирасидан эканлигига даъво қилса-да, аммо бошқа диний тизимлардан ўз асосчилари ўртасидаги ғоя-

---

<sup>1</sup>Тиртаҳанкар – жайнизм таълимоти асосчиларининг умумий номи.

вий бардавомликнинг йўқлиги билан фарқланарди. Таълимотнинг сўнгги ва энг йирик тарғиботчиси Вардхаманга "ваҳий"нинг келиши, гуё унинг ўз эътиқоди йўлида кўрсатган шахсий фидойилиги шарофатидан содир бўлган. "Ўн икки йилдан зиёд дарвешона умргузаронлик қилган Вардхаман руҳиятида шахвоний хирсдан покланиш истагининг устун келганлиги, унинг "қалб кўзи"ни очган". У шундан сўнг ўз таълимотини атрофида йиғилган ўқувчи-роҳиблари билан оддий авом орасида тарқатишга киришган.

Жайн фалсафий мушоҳадасида бутун борлиққа чексиз давом этувчи жараён объекти сифатида қаралади: у яралади, ўз тараққиёт мезонига кўтарилади, аста-секин емирилади, сўнг тугаб, яна қайтадан пайдо бўлади. Худди шу фалак чархи янглиф инсон ҳам туғилади, куч-қувватга тўлади, қартаяди, ниҳоят ўлади ва яна қайта дунёга келади<sup>1</sup>.

Дину тақвода комил жайнпарастнинг «нирвана»га муяссар бўлиш бахти жайнизмда илоҳиятга ҳам худди инсон каби қайта туғилишлар орқали насиб этади, чунки, «инсон ҳам тақводаги мустаҳкам иродаси билан илоҳий мақомга ҳақли». Бинобарин, жайнпарастларда илоҳга нисбатан индвид омилининг мустақиллиги кучлироқ бўлиб, худоларга сифиниш тақводорликнинг бошланғич бўсағаларидагина фаол ўтади. Сабаби, Жайн динида барча инсоний фаолиятнинг ҳосиласини илоҳий ирода ёки унинг кўмагидан эмас, балки билим, тажриба ҳамда мақсадга бўлган фидойилиқдан кўрилади.

---

<sup>1</sup> Бу талқин орқали инсон рамзида хилқатнинг бутун борлик билан бирлиги таъкидланади.

Фалсафий нуқтаи назардан «Маҳавира»<sup>1</sup> ғоясининг асосий мағзи, дунёнинг ижобий ходиса эканлигини англаб етиш ва борлиқ тўғрисида муқаддам тўпланган маълумотлар ҳамда илм-урфунинг эътиборга лойиқ эканлигини эътироф этилишидир. Ёки таълимот фаолиятини кенгроқ тавсифлаганда, "Жайн фалсафаси бирор кашшофликка даъво қилмаган ҳолда, мавжуд борлиқни қиёсий ўрганиш ва уни тушуниб етиш мумкинлигини тарғиб қилади. Тақводор учун ибодатнинг маъноси туғилишлар изтиробидан қутилиш учун моддий оламни идрок этиш ва уни ўзлаштиришдан бошланади". Бу олам жайнизмда уч қисмга бўлинади: "акаша" – само, "лока" – борлиқ, "алока" – ҳар икки қисмни ўз ичига олган ақл бовар қилмас бўшлиқ(117:112).

Бир сўз билан айтганда, жайнизм назарида эътиқодли бўлиш, ҳаётни кузатиш ва дунёни ақлан ўзлаштириш натижасида тўпланган тажрибалар билан ўлчанади. Фақат шу ҳолдагина руҳий ва жисмоний мутаносиблик қарор топади, чунки таълимотда борлиқнинг яхлитлигини азалдан мавжуд ва ҳеч қачон ғойиб бўлмайдиган икки категория ташкил қилади: "жива" – жонли ва "ажива" – жонсиз моддий ибтидо. Ҳайб дунёсида жива доим ажива билан бирликда – ўзаро боғлиқликда яшайди. Ва "жива" карма қонуниятининг замирида қўпол материя билан бирлашиб ўсимлик, жонзот ёки одам шаклида фаолият кўрсатади(21:208–209). Буларнинг ичида фақат ушбу ҳаётий занжирнинг энг олий халқаси бўлмиш инсонгина карма фаолиятига чек қўйиб озодликка эришиши мумкин.

---

<sup>1</sup> Маҳавира – аслида «жина» – «ғолиб» сўзидан олинган Жайннинг эпитети.



Руҳ ва материя бирлигидаги бундай сифат ўзгаришларидан шундай хулоса келиб чиқадики, демак, ҳаёт карма қонуни воситасидаги жонли ва жонсиз объектларнинг ўзаро бирикуви экан. Дин – да бу ходисанинг яна бир тарафи шундаки, агар диний–дунёвий амаллар ижобий тугалланса – бу руҳнинг қайта туғилишдан озод бўлганлигини билдиради, бордию, салбий яқунланса – бу яна изтироб ва азоблар дунёсига қайтиш дегани.

Дейлик, агар руҳ ўз салбий аъмолига кўра жисмоний танани ўзига ўхшашига алмаштирса, бундан туғилишларнинг чексизлик томонга йўналиш хавфи ортади. Бу кетишда "инсоннинг руҳи ҳайвон, ўсимлик ва ҳатто тошда ҳам пайдо бўлиши мумкин" (21:124). Шу сабабдан таълимотда руҳ билан бирликда ҳаракатланувчи материя асосларини ўрганиш масаласи кўндаланг қўйилган.

Биз мухтасар таҳлил қилган карма таълимотининг "аҳимса" – тирик жонга зиён–заҳмат етказмаслик ғояси билан яна шундай мутаносиблик шарти борки, у наинки фақат жайнизм, балки барча ҳиндупараслар учун ҳам тақво фарзидир, яъни тирик жонзот ҳимояси масъулияти. Аммо, аҳимса жайнпарастларнинг онгига шу қадар сингиб кетганки, буни уларнинг кундалик турмушдаги юриш–туришидан ҳам сезиш қийин эмас. Мисол учун, жайн роҳиблар тасодифан бирор чивин ё бошқа ҳашаротнинг оғиз ёки бурун бўшлиғига кириб кетмаслиги учун доим оғиз–бурунларига махсус матодан тикилган ёпинғич тутиб юрадилар. Ичимлик суви ҳам худди шу мақсадда обдан доқадан ўтказиб, кейин ичилади.

Жайнизмнинг қисқача фалсафий баёнидан келиб чиқиб, унинг моддий ва ухровий моҳиятини шундай хулосалаш мумкин: "Мазкур доктрина

индивидуал аснода дунё изтиробларидан қутилиш тажрибасини тарғиб қилади". Ҳолбуки, таъли-мотнинг амалда қўллаш қийин бўлган аскетизм ва бошқа такомиллик тақозолари ҳамда оддий ҳинд учун ниҳоятда мураккаб "уч қисмга бўлинган космографияси, кўпсонли худолар ва иблислар тизими" жайнизмни авом орасида оммалашувиغا йўл бермади. Яна шунга қўшимча қилиб айтиш жоизки, оилали ва бирор касб билан машғул жайнпараст ўз турмуш шароитида ҳеч эътиқодда такомилликка умид қилолмасди. Шунинг учун Жайн динида авомнинг ақлий, моддий ва маънавий имкониятларидан келиб чиқиб, оддий тақводорга асосан бирламчи тўрт қисмдан иборат шаръий амалларни ижроси фарз этилди:

1. Аҳимса қонунига биноан ҳеч бир жонзотга зиён-заҳмат етказмаслик.

2. Эътиқодга муносиб ахлоқ-одоб талабларига қатъиян риоя қилиш.

3. Раҳм-шафқатли бўлиш, ножўя сўз ва ноҳақ ишлардан тийилиш.

4. Ҳақиқатгўй ҳамда сахийликда эзгу ният билан ҳаёт кечириш.

Жайнизм, фарз амалларини бажарувчи тақводорнинг ботиний дунёси билан ҳам жуда жонли тарзда қизиққан ва бу борада унинг ақлий, руҳий ва жисмоний фаолиятга доир ўз концепциясини ишлаб чиққан. Бу хусусда аввалги бир бутун яхлитликнинг тараққиёт жараёнида босиб ўтадиган қуйидаги беш босқичи — жонсиз нарсалар, наботот, жонзотлар ва ҳайвонлардан истисно ҳолда одамнинг ҳис-туйғуси, ақл-заковати ва иқтидори имкониятлари, ўзаро бири иккинчисини ҳаракатга

келтирувчи куч сифатида махсус атамалар мазмунида ифодаланган:

1. Мати — нарсалар тўғрисида сезги аъзолари орқали олинадиган билим.

2. Саманя — нарсаларнинг ўзига хос хусусияти ва унинг моҳияти ҳақидаги билим.

3. Прамана — нарсанинг ўзидаги яширин моҳиятга ўхшашлиги хусусидаги билим.

4. Няя — юқорида зикр қилинган билимларнинг бошқа нарса ва ҳодисаларга нисбатан таъсири.

5. Жива — индивидуал психика ва уни идрок этувчи субъект.

6. Чайтаня — инсонда чексиз идрок этиш қобилиятининг мавжудлиги.

7. Индри — бевосита билимлар асосидаги сезги.

8. Манас — сезгиларнинг инсон организмида қайта ишланиши.

9. Бҳава — сезги турларининг ўзаро бирига боғлиқлиги бўлиб, бу манба сезги аъзолари негизида тушунча ва мулоҳазаларни шакллантиришга хизмат қилади(38:121).

Агар бир чеккадан жайнизмнинг сезги, ҳистуйғу, ақл-заковат ва иқтидор имкониятлари фаолияти таҳлилини инсоннинг умр бўйи тўплайдиган билимларига қиёс қилсак, "мати"дан то "бҳава"гача аъзои баданимизда узвий ҳолатда қуйидан юқорига қараб кечувчи иқтидорга хос руҳий ва ақлий ривожланиш босқичларини кўра-миз.

Масалан, "биринчи маротаба иссиқ сувда қўлини куйдириб олган гўдакнинг «оғриқ тўғрисидаги сезги орқали олган билими» — "мати"дан

бошланса, унинг "сезги аъзолари негизда шаклланган тушунчаси" — "бҳава" билан тугалланади. Демак, «мати»дан бошлаб «бҳава»гача тўпланган тажриба, инсоннинг туғилишдан то дунёдан ўтгунича «иссиқ сув» воқеаси каби узлуксиз ҳаётний ҳодисотларни идрок этишга ёрдам беради.

Жайн таълимотининг яна ўзига хос ва бошқа диний эътиқодларда учрамайдиган томони шуки, қилинажак ҳар бир ишнинг оқибат-натijasи илоҳий ирода ёки кўмакка эмас, кишининг билими, изн-ихтиёри ва ўз мақсади йўлидаги фидокорона интилишларига асосланади. Бу шундан ҳам аёнки, эътиқодда нирванага ўтишдаги руҳий ва жисмоний тайёрлик масъулияти жайн-нараст назарида шу қадар шахснинг ўзига боғлиқки, унинг учун мушкулни осон, ҳожатни равон қилувчи Тангрига ҳамду санолар айтиш, дуо ўқиш, деярли истисно. Бу йўлда мустақил ва мукамал эътиқодли роҳиб учун ҳатто дунёвий ҳаётдан ихтиёрий воз кечиш, қачонлардир "фарз" этилган диний амаллар сирасига кирган.

Айтгандек, жайнизм назаридаги ҳаётни кузатиш ва дунёни ақлан ўзлаштиришда инсоний ҳис-туйғу, ақл-заковат ва ўзга имкониятларнинг талқини, "борлиқнинг моддий қисмини билиш" масаласига доир исломий тадқиқотлар талқинига анча яқин. Яъни, "Инсон шундай яратилганки, унинг сезги аъзолари ақлига фақат моддий олам ҳақида ишончли хабар бера олади. Демак ақл, тажриба ва мантиқий тафаккурга суянган ҳолда у фақат моддий олам ҳодисаларини ўрганиши мумкин... Ваҳолонки, Аллоҳ яратган борлиқ икки турли бўлиб, замон ва маконда муайян ўрин эгаллайдиган моддий ашёлар олами ҳамда инсон ўз

ақли ва сезги аъзолари билан топа олмайдиган ғайб олаמידан иборат" (62:51).

Таълимотнинг сўнги тиртҳанкари Вардҳамандан кейин ўзаро ғоявий келишмовчиликлар оқибатида жайнпарастлар "дигамбар" ва "шветамбар" деб аталувчи икки оқимга бўлиниб кетганлар. Эътиқод тарихида инқирознинг бошланғич нуқтаси сифатида баҳоланган бу фирқаланиш, ўзининг ботиний ва зоҳирий зиддияти билан характерли: агар биринчи оқимда диний мутаассиблик кайфияти кучли бўлса, иккинчисида, мўътадиллик руҳияти устивор. Шу тамойилда дигамбарлар "асл Жайн талқини"га мувофиқ осмонни ёпиғич либос билиб, она қорнидан қандай туғилсалар шундай яланғоч ҳолда яшаган бўлсалар, шветамбарлар мусаффо осмон рамзида баданларини оқ мато билан ўраб юрганлар. Ва ҳозирда ҳам Жайн зиёратгоҳларида яланғоч дигамбарларнинг учраб туриши тасодиф эмас.

Гарчи диншуносликда жайнизм юзасидан тўпланган тажриба оз бўлмаса-да, таълимотда ҳамон муаммоли мавзулар етарли. Шулардан бири — баъзи мутахассислар Жайн динининг ўз тор доирасидан ташқари чиқа олмаганлигини, унинг ведалардан унча узоқ ва мазмунан бой эмаслигида кўрадилар. Бошқа бир тоифа тадқиқотчилар бу воқеликни, мантиқан, анъанавий диний ғояларга зид келувчи тақвонинг сўнги — жайнпарастни ўз жонига қасд қилишга ундовчи айрим ғайритабиий «талаби»га йўядилар (38:118).

Қатор илмий адабиётларда ёзилишича, таълимотнинг пайдо бўлиш сабаби, шарт-шароитлари, асосчисининг таржимаи ҳоли ва бошқа масалаларда жайнизмга ўхшаш бўлган буддизмга ҳам, у қадар ўз ватани ҳудудида кенг тарқалиш

насиб этмади. Бундай эгкизак тақдирга мансуб таълимотлардаги "умумий камчилик" — бу ҳар икки фалсафий ғояда ҳам, қуйи табақа аҳоли орасидаги браҳманизмга нисбатан алтернатив реакция"нинг мужассамлиги эди!

### ***Буддизм — ноортодоксал диний-фалсафий таълимот***

Маълумки, "Браҳманизм, ўз доториал моҳияти билан фақат миллий қобиқ ичидаги мафкура ролини ўйнаган, буддизм эса аксинча, унга кимки истаса мурожаат қилиши мумкин бўлган". Лекин шунингдек, "ўзаро рақобатдаги икки фалсафа" — нинг бирини иуқкинчисига нисбатан жамият тараққиётидаги афзалликлари тўғрисида гапирганда, буддизмни браҳманизмга қиёсан демократик ғоялари учун бутунлай янги эътиқод ҳисоблаш ҳам нотўғри. Чунки, Будда таълимоти, мақсадга элтувчи масъуллик йўли "дҳарма" ва аъмол моҳиятини белгилаб берувчи "карма" каби браҳманизмдаги диний-дунёвий қонунларга муқобил ўз фалсафий асосларига эга эмасди. Бироқ, шунга қарамай, янги диннинг ўтмиш эътиқодига нисбатан асосий хизмати шу эдики, у ҳинд жамиятидаги мутаассиблик, ақидапарастлик ва улар билан боғлиқ анъанавий тамойилларни инкор этиб — инсонни узлуксиз изтироблар, яъни сансара қонунидан қутилишга чорлаб, тақводорлар сафини ирқий, миллий ҳамда диний тафовутлар тазйиқидан тозалади.

Дастлаб, буддизмда фарз қилинган амаллар индивидуал равишда бажарилган. Ёки Будданинг ўз сўзлари бўйича, "Камон ясайдиган уста қандай пайконни йўниб тўғирласа, буддапараст ҳам ўз

қалбини шундай тўғирлаши керак" бўлган. Бора-бора, дунё изтиробларидан қутилиш амаллари фақат индивидуал тарзда эмас, "сангх" — жамоа шаклида ҳам адо этилган. Аммо, жайнизм тарихида кузатилганидек, узлатда ёки алоҳида кичик жамоа бўлиб ибодат қилиш диннинг кенг омма ичига кириб бориши учун имкон бермасди. Ниҳоят, вақт ва тажриба тақозоси билан авомини динга жалб этиш мақсадида буддапарстлар икки тоифага бўлиндилар: ўз нафс эҳтиёжлари, яъни "душманлари" устидан ғолиб чиққан «стхавиравада» лар ва мукамал диний мушоҳада юритиш иқтидорига эга бўлган роҳиблар ортидан эргашган «маҳасат» — лар.

Маълум муддат ўтгач, бу бўлиниш, роҳиблар учун нирванага ноил бўлишнинг махсус тор йўли "ҳинояна" — "кичик ғилдирак" ҳамда роҳибликдан озод ҳолда барчани баробар динга жалб этувчи кенг йўл "маҳаяна" — "катта ғилдирак" аталмиш икки мустақил фирқага ажралиш билан яқунланди(60:63–64).

Буддизмнинг ҳинояна ва маҳаяна йўналишларининг яна бир принципиал жиҳати — бу ким учундир эътиқод жараёнининг маълум ерга бориб тугалланиши ва яна ким учундир унинг бардавомлиги эди. Яъни, ҳиноянани ихтиёр этиб такомилликка эришган «архат», дунё изтиробларидан фақатгина ўз жонини қутқарарди. Маҳаяна мазҳаби йўлини танлаб, динда мукаммалик касб этган «бўддҳисатва» эса, жисмонан нирванадан воз кечиб, ўз ортидан буддапарастларни "Ҳақ йўли"га бошлаб боришдек улуғ ишга хизмат қиларди.

Хуллас, Будда таълимотидаги бутун борлиқ ва ҳаётий жараён фалсафаси, илмий асосда мухтасар равишда таърифланганда, "номоддий ун-

сурлар оқими ва комбинацияси дҳарма, қайта туғилишлар рамзи сансара ҳамда унинг қандай кечишига сабаб бўлувчи кармадан таркиб топган" бўлиб, бу қонуният қуйидаги "Тўрт асл ҳақиқат" мажмуида намоён бўлади:

1. Сарвам дукҳам — дунё буткул изтироблардан иборат.

2. Самудай сатям — изтиробларнинг келиб чиқиш ҳақиқати.

3. Ниродҳам сатям — изтиробларга барҳам бериш ҳақиқати.

4. Марг сатям — барча изтироблардан қутилиш йўли ҳақиқати.

Изоҳ. Инсон ҳаёти муттасил изтиробу машаққатлардан иборат ва уларнинг асосий сабаби билимсизлик ва ҳиссиёт тазйиқидир. Бинобарин, "Гоутам ваҳийга ноил бўлган вақтида ҳаёт аталмиш изтиробларнинг ҳиссиётдан бошланиши маълум бўлган, яъни ҳиссиётдан ҳаётга чанқоқлик, чанқоқликдан меҳр қўйиш, меҳрдан борлиқнинг яралиши, борлиқдан туғилиш, туғилишдан эҳтирос, эҳтиросдан умид, умиддан бахтсизлик, бахтсизликдан хўрлик, хўрликдан ночорлик ва ночорликдан изтиробларнинг келиб чиқиши" (125:77)

Бу узлуксиз жараёндан буддизмнинг хулосаси шуки, инсон умр бўйи сиҳат-саломат, қорни тўқ, усти бут ва қулай шароитларда яшаганида ҳам, қайта туғилишлар занжири халқасини узиб ташлашга азму қарор қилиши керак, чунки, энг бахтли-саодатли кечирилган ҳаёт поёнида кишини барибир бир кун қартайиш туфайли ночорлик ва беморлик кутади. Қисқаси, "тириклик азоб-



уқубатларидан қутилиш буддизмнинг квинтэссенцияси — мағзидан иборат(54:310).

Гарчи шундай бўлса-да, буддизм таълимотидаги борлиқ ва инсон ҳаётини, яъни дунёнинг ярағилишидан емирилишигача ҳамда инсоннинг туғилишидан қазосига қадар бўлган жараённи мутлақо салбий ҳодиса маъносида тушунилиши ҳам нотўғри, буни Будданинг ўзи эътироф этган:

«Борлиқ аслида ҳузур-ҳаловат маскани бўлган, уни инсон ўз нафси таҳдиди билан изтироблар дунёсига айлантирган"(117:66).

Демак, изтиробли ҳаётнинг азобларидан қутилиш мумкин, башарти унинг манбалари — чафс, суқлик ва улар асоратидан келиб чиқадиган мутелликка чек қўйилса! Пировардида "ҳаётнинг тўрт асл ҳақиқати"ни англаб етиш Будданинг кўрсатмасига биноан "Саккиз йўл"ни ўзлаштиришдан бошланади:

1. Ҳар бир нарсага тўғри кўз билан қараш.
2. Ҳар бир ишда тўғри ҳулосага келиш.
3. Ҳар доим тўғри ва сидқидилдан сўзлаш.
4. Ҳар доим тўғри хулқ-атвор эгаси бўлиш.
5. Ҳар доим тўғри ва ҳалол ҳаёт кечирish.
6. Ҳар доим тўғри хатти-ҳаракат қилиш.
7. Ҳар доим тўғри диққат қилишга эришиш.
8. Ҳар доим диққатни тўғри жамлаш.

Вақт тақозоси билан буддизмда ибодат талабларининг ортиб бориши боис аввалига роҳибларни ибодатхоналарда яшашга дараъат этилган. Кейинчалик эса, авомга Будда рукнларини бажаришдаги раҳнамолик масъулияти, олдин айтганимиздек, бўддҳисатвалар зиймасига юкланди.

Ва маҳаянадаги оддий буддапарастлар учун фарз бўлган амалларнинг деярли ҳар бир диний маънавиятга бегона ёки янгилик бўлмаган "беш шарт"и, турли миллат ва элатлараро яқдиллик кайфияти устуналигини мустаҳкамлади:

1. Ҳунрезликдан сақланиш.
2. Ўғрилик қилишдан сақланиш.
3. Маънавий бузуқликдан сақланиш.
4. Ёлғон ва асоссиз сўзлашдан сақланиш.
5. Сармаст этувчи ичимликдан сақланиш.

Инсонни фақат насл-насабига қараб улуғловчи ёки айна шу важдан таҳқирловчи браҳманизм мафкураси муҳитида буддизмнинг этник ва ижтимоий тенглик, диний садоқат, пок аъмол билан беизтироб дунё марҳаматларига ноил бўлиш ҳақидаги амалиёти, наинки ҳинд жамиятидаги аҳолининг аксариятини ташкил қилувчи паст табақалар, балки ҳатто, табақа тизимидан умуман маҳрум этилган "чамара" каби хўрлаганлар учун умуман кутилмаган бахт эди.

Сир эмаски, диншунослиқда буддизмга хос юксак инсонпарварлик хусусиятларининг эътирофи қатори, унга нисбатан танқидий характердаги муносабатлар ҳам йўқ эмас. Таниқли буддашунос М.Рейснер ва бошқа Фарб олимлари, буддизмда "тирик жонзотларга бунчалик меҳрмуҳаббатли инсон, ҳеч қачон таълимот ибтидоий ғоясининг идеали бўлмаган ва диннинг ўзи, дунё изтиробларидан инсон ўз-ўзини қутқаришига мўлжалланган" деган тўхтамга келганлар. Ҳақиқатда буддапараст эътиқод ғояси бўйича теваракатрофни қамраб олган ҳаётнинг қийинчиликларига бенисанд ва хотиржам, гўё бир иллюзия ҳоди-

соти сифатида карашни керак эди. Акс ҳолда, ҳаёт воқеликларига қизиқсиниш ёки улардаги бирор нарсани ўзгартириш билан ушбу жараёнга суқилиш, яна янгидан янги изтиробларга дучор бўлиш саналарди. Илк буддавий матнларда ҳам эҳтироссизлик билан ақл-идрок ўртасидаги мувозанат омилига алоҳида урғу берилган: "Theragatha", яъни "Дунёдан қўл силташ — бу хотиржамликдир".(37:81).

Қиёсан, агар христиан дини ва исломда инсоннинг жисмоний мавжудлиги ҳамда унинг диний-дунёвий фаолияти бақога ўтиш олдидagi муайян муддатлик бир тайёргарчилик бўлса, буддизмда инсон ҳаётининг мақсади, қийинчиликларга чулғанган дунёда онг гумроҳлигига барҳам бериш(20:24).

Ўз ғояси, табиати ва тамойилига доир дунёқарашлари билан исталган шароит муҳитига қайишувчан Будда динининг у ёки бу жамиятдаги қусур ва муаммоларни изтироблар негизига йўйиб, халқнинг юқори ва қуйи қатламлари орасига кириб бориш лаёқати, уни бирин-сирин қатор хорижий мамлакатлар сарҳадида қарор топишини таъминлади. Зеро, "Буддизм ҳеч қачон ерлик аҳоли ва улар билан боғлиқ нарсаларни жисмонан йўқ қилишга уринмаган. Ўтган барча даврларда, буддизм ўз таъсири остидаги ҳудудлар диний эътиқодлари билан беғараз муносабатда бўлиб, ҳатто, уларнинг худоларини ўзининг илоҳий пантеонига ҳам киритиб улгурган(54:308).

Дарвоқе, буддизм илоҳлари жайнизмдаги сингари тирик жонзотлар бўлиб, улар ҳам табиатан гумроҳлик ва эҳтиросларга мойил бўлганликлари учун туғилиш ва ўлишга маҳкум эдилар. Демак, илоҳлар ўз-ўзидан анъанвий абадият

мақомига даъво қилолмасди. Бу мавзуда ҳинд манбаларида келтирилган қуйидаги хулоса ва иқтибосга кўра "Жайнизм Тангрини рад этди, буддизм эса У ҳақидаги баҳсдан ўзини олиб қочди". Ўрни, Будданинг энг яқин ва иқтидорли шогирди илоҳият хусусида савол берганда, устози шундай деган экан:

"Ананда, мен сени ўзимга ўқувчи қилиб олганимда, нима, илоҳият ҳақида бирор нарса дейишга ваъда берганмидим?"

Динда турли тарафкашлик кўпайиб, фирқаланиш руҳиятини сезган Будда, ўзининг илоҳийлантирилишига қарши чиққан ва бунга унинг ўз сўзлари гувоҳлик беради:

"Илоҳият мавжудлигини тан оламан, бу ҳақда бутун дунё бир фикрда".

Умуман, буддизмдаги «Илоҳ ва руҳ масаласи» алоҳида илмий изланишлар мавзуи бўлиб, унинг баъзи буддашунослар урғулаган "дахрий таълимот" эканлиги хусусидаги хулосалар, бизнингча, барвақт ва баҳсли кўринади. Дунёнинг энг йирик ва кенг тарқалган диний этиқодларидан бирининг фалсафий тафаккуридаги Илоҳ ва руҳга нисбатан муносабати ҳамда қачонлардир бу боғида ўтказилган ислоҳотларни ҳозирги замон дунёқарашлари андозаси билан қаричлаш, орадан ўтган икки ярим минг йиллик даврнинг ўзига хос ва ҳамон мавҳум жиҳатларига нисбатан кўз юмиш бўлурди. Борингики, буддизмнинг илк тарғиботида руҳ ва унинг Яратгувчиси масаласи "сабаб—оқиба"т мутелиги" назарияси қобиғида қолиб кетган дейилган тақдирда ҳам, барибир, унда Буддага илми ғайб нуридан мунавварлик ҳолати қайси манбадан позил бўлган?» деган саволларга дуч келинаверади.

Ҳамонки, ушбу таълимотнинг диний ёки дахрийлиги масаласи очиқ қолаётган экан, мубоҳасага "сўнгги нуқта қўйиш"дан илгари таълимотдаги руҳ ва бу тўғридаги Будданинг ўз сўзларига имкон қадар чуқурроқ эътибор бериш мақсадга мувофиқ туюлади:

"Руҳ оддий одам ва ўзга дин намояндалари биладиган маънода мавжуд эмас" (37:93).

Мантиқан, бу фикрни шундай хулосалаш мумкин, яъни руҳнинг қайси маънода мавжудлиги фақат Будданинг ўзигагина маълум қилинган, ё бўлмаса, унинг ўзи учун ҳам сирлигича қолган.

Айни шу масалада Қуръони каримдан қуйидаги оятни эслаб ўтиш жоиз:

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ  
وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا  
أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا \*

"(Эй Муҳаммад), сиздан руҳ-жон ҳақида сўрайдилар. Айтинг, "Руҳ ёлғиз Парвардигорим биладиган ишлардандир". Сизларга жуда оз илм берилгандир." (1."Ал-исро" сурасининг 85-ояти).

Изоҳ, Ушбу оятда Тангри таолонинг ҳатто Ўз пайғамбарларига ҳам маълум қилмаган ишлари борлиги баён этилиб, барча инсоният билиши мумкин бўлган билим — маърифат жуда оз нарса экани таъкидланади" (1:196).

Ўйлаймизки, агар юқорида келтирилган икки диний этиқоддаги руҳ мавжудлиги масаласига тегишли хулосаларни тубдан муқояса қилинса, бу иш Будда таълимотининг диний ёки дахрийлиги борасидаги турли муносабатларга бирмунча рав-

шанилик киритган бўлурди. Яъни, руҳнинг эъти-  
рофи ва унинг хусусидаги билимнинг бир ҳолатда  
— буддизмдаги руҳ мавжудлигининг ҳали инсон  
учун маъқумлиги ҳамда иккинчи ҳолатда — ис-  
ломда инсонга "руҳ—жон ҳақида жуда оз илм бе-  
рилганлиги", аввало, ҳар икки диний эътиқодда  
руҳнинг мавжудлиги асосида аниқланаяпти.

Будда таълимотига мансуб демократик тен-  
денциялар, Ҳиндистондаги мавжуд кўп сонли тенг-  
сизлик қурбонлари учун адолатли диний—ижти-  
моий муҳит яратиб бергани билан "кибор ва авом"—  
нинг қон—қонига сингиб кетган браҳманизмдаги  
табақаланиш қонунини ҳинд жамияти онгида си-  
тиб чиқаролмади. Худди шу боисда ҳам, Жаво-  
ҳирлал Неҳрунинг сўзлари билан таъриф бер-  
ганда, — "Буддизм Ҳиндистондаги табақаланиш  
тамал тошини ўз жойидан кўзгатолмади, қайтага  
уни янада оғирлаштирди"(27:60).

Мазмунан, ведизм ва браҳманизм фалсафий  
мураккабликларидан холи бўлган буддизм, тўғри  
— ўз тупроғида табақаланиш тошини жойида  
кўзгатолмади, аммо унинг маҳаяна мазҳаби ме-  
лоднинг биринчи асрдан бошлаб Хитой, Қурия,  
Япония, Шри—Ланка, Бирма, Таиланд, Вьетнам,  
Лаос ва бошқа малакатлар сарҳадларида байнал-  
милал руҳдаги диний эътиқод мавқеини эгаллади.

Жуғрофий жиҳатдан буддизм қамровидаги  
минтақалар ичида Ўрта Осиё ҳам бўлган. Ҳатто  
франца, ўлкамизда қарор топган янги эътиқоднинг  
чардуштийлик<sup>1</sup>, монийлик<sup>1</sup> билан ўзаро бир—би-  
рига таъсири ҳақида ҳам турли фикрлар бор:

---

<sup>1</sup> Чардуштийлик дини ўрта аср бошларида Ўрта Осиё, Эрон,  
Афғонистон ва Озарбайжонда тарқалиб, кейин Ҳиндис-  
тошгача етиб келган. Диннинг илк манбаи «Авеста»да якка—  
худодлик талқин қилиниб, Аҳурамаздага сиғиниш тарғиб

1.Тожик санъатшуноси А. Низомовнинг та- саввуф ва Ўрта Осиё мусиқий маданияти тарихига бағишланган монографиясидаги маълумотга кўра, «Саййид Насафийнинг эътирофича, Будда таъ- лимоти зардуштийлик анъаналарини вужудга ке- лишига таъсир кўрсатган». Ҳолбуки, шахсан олим, бу хусусда фақат ҳар икки диннинг ўзаро бир- бирига таъсир кўрсатганлигини ёқлайди, чунки, зардуштийлик бир гуруҳ мутахассислар томони- дан дунёнинг энг қадимий диний эътиқоди сифа- тида қайд этилган»(53:30–31).

2.Россиялик тадқиқотчи А.Наркочевский таъ- киди бўйича, олдин буддизм ғоялари Эрондаги диний–фалсафий оқимларга ўз таъсирини ўтказ- ган ва кейинчалик, Зардушт ва Моний таълимот- лари буддизмдаги «маҳаяна» мазҳабининг юзага келишида муайян роль ўйнаган(54:59).

3.Ёки, ўзбек олими Н.Раҳмонов нуқтаи на- зарда «Моний ибн Фатакнинг нур ва зулмат кучлари ўртасидаги кураш ғояси аслида Будда ва Зардушт ғояларининг давоми эди. Моний Буд- данинг таълимотини яхши ўрганиб, уни моний- лик адабиётига сингдирганлиги туркий матнлар- да яққол кўриниб туради»( 64:10).

Шунингдек, баъзи бошқа рисола ва мақола- ларда буддизм масканлари рўйхатида Мовароун- наҳр шаҳарлари ҳам киритилган:

---

этилган. Таълимотнинг фалсафий асосини эзгулик ва ёвуз – лик ўртасидаги доимий кураш ташкил қилган ва бу жараён борлиқнинг асоси ҳисобланган. Зардуштийликда олов муҳим аҳамият касб этган.

<sup>1</sup> Монийлик – III асрда Моний томонидан асосланган дуалистик таълимот Эрон, Ўрта Осиё ва Ҳиндистонда тар- қалиб, унда эзгулик ва ёвузлик, нур ва зулмат ўртасидаги кураш акс этган.

«Буддизм шарқий Эрон ва Мовароуннаҳрда қарор топиб, Балх ҳамда Бухородек азим шаҳарларгача етиб келган. Ҳар қалай манбалардан аниқки, Марказий Осиё воҳасида тўхтаган миссионерлар бу ерларда буддизмни тарқатганлар ва тез орада Ўркент, Хўтан, Қашғар, Тошкент, Турфон, Кучи ва Қорашаҳарда Будда ибодатхоналари қад кўтарган. Ва III асрда мазкур масканларга Будда таълимотидан таҳсил олгани Хитой буддапарастлари ташириф буюрганлар» (117:120).

Буддизм жуғрофияси кенгликларига қараб бохиётёр таълимот асосчисининг ўз ўқувчиларига берган кўрсатмаси ёдга тушади:

**“Роҳиблар, бошқаларнинг бахт-саодати ва фароғати учун боринглар – дунё кезинглар!”**

Хуллас, жамият онгида ўз мафкура ва тамойилларини сақлаб қолган браҳманизм шароитида, ўзаро диний-ижтимоий тенглик ва биродарликни ёқлаб чиққан буддизмнинг ортодоксал доиралар назарида тегишли мақомга эга бўла олмаган бир вақтда, ҳинд менталилетига мансуб хусусларини ўзида ифодалашга қодир янги диний мантиқод мавқидаги индуизмнинг тантанаси, давр тақозоси билан ҳаёт заруриятига айланиб бормоқда эди. Тахминан мелоднинг I асридан шаклланган индуизмнинг умуммиллий руҳ касб этишида муқаддам мавжуд диний-фалсафий таълимотлар қатори йогашастр ҳамда бҳактизм ҳам ўз ғояси ва амалиёти билан фаол иштирок этди.

«Йога фалсафаси»нинг мантиқий таркиби, ҳали унинг алоҳида таълимот бўлиб юзага чиқишидан анча илгари – ведалардаги руҳ ва материя тушунчаси эътирофидан бошланган эди десак, ҳато бўлмас. Яъни, эрамиздан аввалги биринчи мингйилликнинг VIII-VII асрларда ҳинд фалса-



фасида "кашф этилган" бирламчи руҳ "пуруша" –нинг бирламчи материя – "пракритий"дан ажралиш тамойили, IV–III асрлар оралиғида Патанжалий қаламига мансуб "Жўтасутра"<sup>1</sup> асарида махсус таълимот мақеини эгаллади.

Луғавий томондан йога сўзи ўн бешга яқин маънони билдириб, улардан фақат таълимот руҳига мос келадиган «етишиш» ва «бирлашиш» синонимлари диний–фалсафий талқинда Тангри–ни топиш, Унга қайтиш ёки У билан мулоқотда бўлиш тушунчасида истифода этилади. Шунга кўра, йога ҳиндулараст назарида Яратган ва инсон ўртасидаги азалий бирликни тиклашга хизмат қилувчи таълимот.

Йога билан шуғулланган киши одатда зарурият ё нари борса, меъеридан ташқари моддий мутелиқдан воз кечиб, шаҳвоний хирс–туйғулар устидан назорат ўрнатиб, қуйидан юқорига қараб такомиллашиб борувчи «тўққиз поғона»дан иборат «Аштанга йога» маънавий босқичларни ўзлаштириши бадалига ўз муддаосига етади.

Бҳагавад–гитада зикр қилинган ўн саккиз йога турларининг ҳар бири, мазмунан ўз йўналиш хусусиятларига эга бўлиб, улар доим руҳан бири иккинчисини тўлдириб боради: катҳа йога, агни йога, дҳаяна йога, ҳатҳа йога, ража йога ва бошқалар.

Ҳар бир диний эътиқод мағзида албатта муайян бир ғоя ва фалсафа ётади, акс ҳолда, "фалсафасиз дин оддий сентименталлик ёки фанатизмдир. Худди шундай динсиз фалсафа ҳам тафаккурнинг спекуляциясидан ўзга нарса эмас" (17:

---

1Жўтасутра – Патанжалий қаламига мансуб йога талимоти ҳақидаги манба.

167 (68). Бу жиҳатдан йога нафақат тўлақонли диний фалсафий таълимот, балки у ўз таркибидаги турли йўналишлари билан браҳманизмдан индуизмгача бўлган назарий ғоявийликнинг амалий ифодаси ҳамдир.

Афсуски, негадир дунёнинг турли гўшала-рида йог ва йоглар ҳақида гапирилганда, аксарият одадда "Лотос" — нилуфар гули қиёфасида сукут сақлаб ўтирган ҳиндни кўз олдиларига келтириб, фақат ҳатҳа йога билан шуғулланувчи йогларни танлайдилар. Тўғри, даврлар ўтиши билан йога тилимида "руҳий озодлик"дан ташқари, албатта нисбий маънода, "жисмоний мангулик" — тани жон саломатлигига эътибор орта борди. Йоганинг "псана" ва "пранаяма" сингари классик босқичлари замирида "куч ишлатиладиган йога" номи билан машҳур "ҳатҳа йога"да гавданинг хос ҳолатлари ва нафасни бошқаришга доир бир қатор жисмоний машқлар мажмуи ишлаб чиқилди.

Йоганинг у ёки бу турини ўзлаштириш мақсадидаги кишилар ўз ақлий, руҳий ва жисмоний имкониятлари ва табиатига монанд фалсафий йўналишни танлайдилар:

"Агар Тангрига қайтиш фақат дунёвий аъмол орқали бўлса карма йога, мақсадга эришишда ҳиссиёт ёки идрок кучига зўр берилса гяна йога, ниятга интилиш муҳаббат ва садоқатга асосланган бўлса, у ҳолда "бҳактий йога" мактабига мурожаат қилинади".

Йогадаги каби инсон табиати ва имкониятига қараб Аллоҳга элтувчи йўللاردан бирини ихтиёр этиш тасаввуфда ҳам тажриба қилинган. "...Бу йўллар кўп бўлса-да, уларнинг ҳаммасини асосан уч гуруҳга бирлаштира оламиз:

1.Тариқи ахёр: ибодат ва амал солиҳларнинг йўли. Ушбу йўлга кирувчи солиқлар рўза, намоз Қуръон қироати, ҳаж қилиш ва шунга ўхшаш зоҳирий ибодатлар билан кўпроқ масъул бўладилар.

2.Тариқи аброр: мужоҳада ва риёзат соҳибларининг йўли. Бу йўл солиқлари эса гўзал феъл-атворга эга бўлиш, кўнгилни тазкия, қалбни тасфия, яъни мусаффолаштириш ва ботинни обод қилиш, маъмур этиш учун файрат кўрсатувчи кишилардир.

3.Тариқи шуттор: бу ишқ, жазба ва муҳаббат соҳибларининг йўли. Ва у улуғ Мавлога сайру саёҳат қилувчиларнинг тариқатидир." (31:134–137).

Биз тавсифлаган йога турлари ичидаги бҳактий йогадаги "бҳактий" сўзининг ҳинд эътиқодидаги мазмуни ва истифодаси шунчалик кенг ва чуқурки, унинг ғоявий ибтидоси ҳаттоки, ведалар даврига бориб тақалади. Ведаларга оид сўнгги маълумотлардан аён бўлишича, тангри Нараян, яна шунингдек, «Бҳагавад» номи билан ҳам аталган экан. Бинобарин, "бҳач, бҳаж, бҳага" — улуш, бўлиниш, насиба сўзлари этимологияси рамзида ризқ-рўзни бўлиб берувчи Тангрига нисбатан шукрона қабилидаги эмоционал муносабат, "муҳаббат ва садоқат"ни билдирувчи "бҳактий" сўзи маъносида изҳор қилинган (38:132).

«Бҳактий таълимоти» садоқатпешалари — бҳактлар азалдан уч тоифага бўлинганлар: норасо, туғма, ҳаққоний. Уч тоифага мансуб бҳактлар яна ўз ўрнида тўртга ажралганлар: сокин, қизиқувчан, дунёвий ҳамда илоҳий билимга ноиллар. Шунга биноан, Тангри ва бҳактлар ўртасидаги ришталар,

одатда уларнинг қай асосга мойилликларига қараб руҳий ва дунёвий ҳисобдан белгиланган:

1. Касрат оламидан бошланиб шаклланган мажозий садоқат.

2. Руҳий оламдан бошланиб шаклланган турма илоҳий садоқат.

Ҳаққоний "бҳақт" — садоқат бандаси ўз Яратгани билан қуйидаги беш хил муносабатдан бирига она бўлиши керак:

1. Суст ҳолатдаги бҳақт.

2. Фаол ҳолатдаги бҳақт.

3. Дўст-ёр ҳолатидаги бҳақт.

4. Ота ёки она сифатидаги бҳақт<sup>1</sup>

5. Суйган маъшуқа сифатидаги бҳақт.

Бҳақтнинг Тангри билан бу каби турли босқичлардаги ришталарининг мажозий инъикоси тасаввуфда ҳам жорий бўлиб, уни мутасаввиф Муҳаммад аш-Шурунбабим маънан бир, аммо таркибан юқоридан пастга қараб белгилаган. Ва "Мутлоқ ҳақиқатга муштоқ кишилар ўз эътиқоди нурининг ёруғлик кучига қараб у ёки бу босқичга бўлинганлар:

1. Қуёш нури.

2. Тўлин ой нури.

3. Ярим тўлган ой нури.

4. Юлдузнинг нури.

5. Шамчироқ нури.

Яратганга нисбатан йог ва солиқдаги садоқат шаклан ўзаро фарқланса-да, лекин уларда

---

<sup>1</sup> Бу ерда бҳақтнинг Тангрига нисбатан — гўё киши ўз бола-сини кўрсатадиган меҳр — мухаббатидек садоқати назарда тутилади.

мақсад тамойили бир бўлган: инсонга муҳаббат — Илоҳга садоқат! Илк бор Бҳагавад-гитада қайд этилган бҳактий тушунчаси, ўрта аср бошига келиб индуизм таълимотининг муҳим фалсафий йўналишларидан бири сифатида мустақил таълимот мақомида кенг қулоч ёйди.

## ***Индуизм — умуммиллий руҳдаги диний эътиқод***

Бир иддиздан тарқалган турли ҳинд дини ва оқимларининг энг йирик омихта умумлашмаси бўлган индуизмнинг келиб чиқиш тарихи юзасидан диншуносликда асосан икки омилга урғу берилади.

Биринчиси, келгусида индуизмнинг пойдеворидевоори ҳисобланмиш “ведантизмдаги қурбонликлар ва худоларга қилинган хужумлар”дан сўнг, брахманизмдаги монотеистик тафаккурнинг кучайиши боис абсолют ёки универсал Руҳ концепциясининг пайдо бўлганлиги(117:132).

Иккинчиси — ҳинд динларининг ведалар давридан индуизмгача бўлган кўп босқичли ғоявий ва ижтимоий тараққиётининг барча бўсақаларида няя, вайшешика, санкхя, йога, миманса ва веданта каби олти классик фалсафий тизим — “даршан”нинг эътиқодда ўз устуворлик моҳиятини йўқотмаганлиги.

Шундай экан, демак, дастлаб индуизмнинг зикр қилинган ҳар икки таянч нуқталарининг ўзaro муштарақлиги ва айни пайтда уларнинг бири-биридан қандай хусусият билан фарқланишини ажратиб олиш керак. Ана шунда, бир йўла, универсал Руҳ концепциясининг вужудга келишидаги монотеистик тафаккурнинг кучайиш сабаблари ҳамда «даршан» тизимининг индуизм таркиби-

даги аҳамиятини англаб етиш мумкин. Бунинг учун биринчи даршан таркибидаги илмлар мазмуни билан танишамиз:

1.Няя — мантиқан, жами бор нарсаларнинг илк яратилиш сабаби бўлганидек, борлиқнинг ҳам ўз Яратувчиси ва бошқарувчиси борлиги хусусидаги илм.

2.Вайшешика — бўлинмас «ану» — атом зарраларидан таркиб топган бутун борлиқ тўғрисидаги илм. Унга мувофиқ, зарралар Тангрининг иродаси билан бирикади ва кейин карма қонуни асосида улар бир-биридан қайта ажралади.

3.Санкхя — дуализм асосидаги Пуруша-Рух ва Пракритий — материя каби азалий ибтидоларнинг борлиқ таъсирида бирини иккинчисидан ажралиши ҳақидаги илм.

4.Йога — аскетизмнинг мукамал намунаси сифатида ўз тажрибасига таяниб, рухий оламга интилиш ва уни ўрганишни ёқлаб чиққан илм.

5.Миманса — Веда нуфузини эътироф қилган ҳолда, унинг ритуллари ҳамда абстракт тushunchаларига қиёсан реал ижтимоий фаолият масалаларини баён этувчи илм.

6.Веданта — диний манбалар ичида кўпроқ упанишадлар ғоясини, яъни рух борлиқнинг асоси эканлиги — «атма» ва «браҳман»нинг ибтидоий бирлиги ҳақидаги тамойилларни ривожлантирган илм.

Индуизм ўз ибтидосидан то тугаллик даражасига, яъни браҳманизм фалсафасидаги мураккабликлар ва абстракт тасаввурлардан конкрет тushunchаларга етиб келгунича, қатор сезиларли ислохотларни бошидан кечирди. Бу ҳақида, айниқса,

маҳаллий ҳинд манбалари ўзининг муҳим далил-лари билан эътиборли:

“Брахманизм ўтган асрлар ичида жуда кўп ўзгаришларга юз тутди: баъзи Веда илоҳлари ўз моҳиятини йўқотмаган бўлса, бошқалари янги сифатлар билан “қайтадан туғилди”. Ва брахманизм ўша кезлари ҳозирда индуизм номланган эътиқод хусусиятларини эндигина ўзлаштира бошлаган эди. Шунинг учун, брахманизмдаги дастлабки ислоҳотлар жараёнини тўғридан-тўғри индуизм дейилиши, унинг хронологик босқичларига зид келган бўлурди. Сабаб, бу атама, индуизм дини ўз тугаллик даражасига етганидан кейин — фақат VIII асрда биринчи бўлиб араблар томонидан истифодага киритилган” (117:132).

Индуизм ўз рационал мағзининг оддий халқ оммасига яқин ва тушунарли бўлганлиги боис мамлакатдаги турли мазҳаб ва оқимларни ўз атрофига жамлаб, уларда умуммиллий диний руҳ туйғусини шакллантира олди. У ўз ўрнида Веда ва брахманлар илоҳиятига янги қудрат бағишлаб, янгича масъулият юклади. Ва натижада, худолар ва иблислар мажмуи ягона Олий тангри иродасига бўйсунувчи “Тримурти”, яъни “Учлик санами”да бирлашди. Бунда “Абсолют”нинг яратувчанлик, ҳифзу ҳимоят ва вайронгарчиликдан иборат фаолиятига Браҳма, Вишну ҳамда Шива учлиги масъул этилди. Айнан шу фаолият асносида индуизмнинг навбатдаги уч йўналиши — шиваизм, вишнуизм ва шактизм фаоллашди:

**Брахма** — аввал брахманизм ва кейин индуизмда бутун борлиқ ва мавжудодни яратувчиси саналса—да, лекин унга культ сифатида алоҳида сизинилмайди.

Шива худосининг асосий вазифаси гумроҳ ва гуноҳкорларни жазолаш билан чекланмай, у ўз эрлик ибтидоси билан яратиш жараёнида ҳам қатнашади. Ҳинд ибодатхоналаридаги эрлик рамзининг тимсоли "линг"га сифиниш одати шундан. Шиванинг муаннас нисбати шакли — ободончилик ва кўпайиш манбаи ҳисобланган Шактийга ибодат вақтида, шунингдек, Дурга ёки Парватий номи билан ҳам мурожаат қилинади.

Вишну ўз қудрати билан табиат ва эзгу мақсадларга хизмат қилувчи, бутун борлиқни ҳимоя қилувчи куч сифатида эъзозланади. Ундаги куч-қудрат, ақл-заковат, фаҳм-фаросат, адлу адолат, шижоат ва покликнинг инсон қиёфасидаги Кришна образида намоён бўлиши, Маҳабҳаратада ҳам мадҳ этиб куйланган.

Аввалига индуизмда худоларнинг аниқ шакл-шамойилга эга эмаслигидан ибодатхонага ҳам у қадар зарурат бўлмаган. Аммо илоҳият моддий шаклда тасвирлана бошлагач, индуизмдаги маъбуд ва маъбудаларга махсус жой ажратилиш анъанаси олдин марказ ва кейин музофотларда ибодатхоналар қурилиши билан тугалланган. Сабаби, "Ибодатхоналарда илоҳлар ўз атрибутлари билан ҳиндупараст онгида янада ойдинлашди, унга янада яқинлашди. Ҳиндистонда фақат шундай тасаввур билан аниқ ва тушунарли бўлган илоҳни севиш, ундан қўрқиш ва эътиқод билан унинг чексиз марҳаматларига умид қилиш мумкин" (21:239).

Индуизмда махсус ибодатхоналар тизими жорий этилиши билан қурбонликлар масаласида ҳам Веда ва браҳманизм тамойилларидан фарқли ўларок, сезиларли ўзгаришлар пайдо бўлди: илгариги моддий қурбонликлар ўрнини маънавий садокат туйғуларига бўлган фидойилик эгаллади, гарчи



бу ислоҳот, эътиқодда муқаддам ўз таъсирига эга бўлган анъана унсурларидан қутилолмаган бўлса—да! Яъни, “Олий тангри”нинг Васудев, Кришна ва Нараян инкарнацияси — инкишофларига сифиниш ва ярим худоларни гулларнинг ифори, хос ширинликлар ҳамда гуруч билан “сийлаш” одатлари ва бошқалар.

Маънавий ва қисман моддий қурбонликларнинг ижобат бўлиш шарти эса, ҳинд диндорларидан руҳан покланиш ҳамда ўз аҳдига амалий садоқат кўрсатилишини талаб қиларди.

Диний аҳкомларда вожиб этилганидек, тақво аҳлига ўз эътиқодига номуносиб барча манфаатлардан воз кечиб, қурбонликлар хусусида эса шри-Кришнанинг пандулар фарзанди аржуманди Аржунга қилган панд-насиҳатларига амал қилиниши боқий дунё саодатидан нишона эди:

“Барча қурбонликларнинг асл моҳиятига етиб, карма таъсиридан фориғ бўлиб, сўнг саодат ҳосиласи шарбатидан бир маротаба тотиб кўрганлар, коинотнинг юксак ва абадий меърожи — Арши аълога кўтарилдилар. (15:252)

Яна, илоҳлар қаторида сигир, маймун, илон, фил сингари уй ва ёввойи ҳайвонларга халоскор ва касб-ҳунарда мададкор сифатида сифиниш, индуизм илоҳий потенциали учун характерли хусус. Масалан, Шива ва Парватийнинг фил бошли ўғли савдо-тижоратдаги ишбилармон кишиларнинг ҳомийси. Маймун шаклидаги паҳлавон Ҳонумон доим Ромнинг ўз жуфти ҳалоли Ситани иблис Раван чангалидан қутқаришдаги қаҳрамонна эзгу ишлирида ёру мададкор. Кобра ёки кўпайиш тимсолидаги буқача Нанда Шива атрибутининг ажралмас қисми. Кези келганда шуни

плоҳида қайд этиш лозимки, индуизмдаги жон-ворларга бўлган бундай муносабат, ҳинд теологиясида, инсон зоти борки, унга бўлган меҳр-муқаббат ва раҳм-шавқатнинг нақадар кучли ва ҳаққоний эканлигининг мантиқий давоми сифатида таъшиқ қилинади.

Инсонпарварлик туйғуларининг индуизмдаги яна бир кўриниши, кечиримлилик ва бағрикенглик бўлиб, уларнинг бадий инъқоси дунёда машҳур ва манзур ҳинд мифологиясида ғоятда ёрқин ўз ифодасини топган. Зеро, моҳиятан "Мифология ҳиндлар учун диннинг бир қисми. У дин ва миллий маданият учун худди меванинг пўстлоғи ва ўзаги каби унинг ичидаги шарбати ё мағзини сақлаб турувчи субстанция" дир.

Ҳақиқатдан ҳам, ҳинд мифологиясида ҳатто салбий қаҳрамонларга муносабат шу даражага бориб етганки, «агар инсон ўз гуноҳи учун Тангри назабига лойиқ бўлса ҳамки, унга бошқаларнинг нафрат кўзи билан қарашларини диний мантиқ ёқламайди». Негаки, "Кимки мавжуд борлиқни Олий тангри билан бирликда кўрса ва барча жонзотларни Унинг зарралари деб билса, у ҳеч кимдан ҳеч қачон нафратланмайди" (84:49).

Шу нуқтаи назардан упанишадлар ҳамда жайнизм ва буддизм диний эътиқодларидан мерос қолган байналмилаллик унсурларининг индуизмдаги новаторлик хусусияти — мурасасозлик руҳиятининг устиворлиги ҳам шундан эди. Мазкур фикрнинг жонли далили — бу Маҳатма Гандийнинг қуйидаги сўзларида ўзининг энг равшан ифодасини топган: «Ҳиндистонлик ҳиндлар ва мусулмонлар икки миллат эмас. Тангрининг ўзики уларни бирга қилиб қўйган экан, бир кишини ҳеч маҳал иккига бўлиб бўлмайди».

## **«Бир миллат – икки диний эътиқод»**

Ҳиндистондаги ислом тарихига доир нуфуз-ли бир манбада берилган маълумотга кўра, арабларнинг бу ўлкага юриш тайёргарчилиги аслида Муҳаммад Пайғамбар(с.а.в.) давридан бошланган экан. Аммо афсуски, муаллифнинг ушбу маълумотни қаердан олганлиги ва нима сабабдан режани амалга ошмай қолганлиги нашрда қайд этилмаган(108:9). Шундай бўлса ҳам маълумотда жон бордек кўринади. Чунки, Ҳинд ярим оролининг жанубий ва жануби-ғарбий қисми, исломдан муқаддам араб савдогарлари учун тижорат марказларидан бири бўлган.

Арабларнинг бу ердаги аҳоли ва маҳаллий ҳокимлар билан жуда яхши муносабатда бўлиб, ўз савдо-тижорат фаолиятлари билан субконтинентнинг жанубий вилоятлари ривожига тегишли ҳисса қўшганликлари ҳиндистонлик муаррихлар асарларида алоҳида таъкидланади(98:112).

Керала ва бошқа вилоятларга ўз маҳсулотларини келтирган араблар, қайтишда Ҳиндистон, Малайзия ва Индонезия молларини олиб Европа мамлакатларига етказганлар(93:54.). Демак, акад. В.В.Бартольднинг таърифидаги "Мусулмон савдогарлари ва маданият арбобларининг ҳеч қандай қурол ёрдамисиз ҳам ҳарбий гуруҳлардан узоқроқ ерларга кириб бора олиши"нинг нақадар тўғри эканлигини мавзу мисолида ҳам кўриш мумкин.

Арабларнинг хулқ-атвори ва ўзга эътиқод вакиллари ҳузурида ерлик урф-одатлар, диний анъаналар ва бошқа маънавий-ижтимоий ҳаёт хусусиятларга бўлган эътиборларидан таъсирланган ҳиндлар уларни, ҳатто ўз тилларида эркалаб "ma-pillas" – "яхши йигитлар" деб атаганлар.

Аслини олганда, араб савдогарларининг ҳинд маънавий муҳити ва ижтимоий ҳаёти шароитида ўзларини илгаридан — мусулмонликка қадар нега "Богона" ҳис этмаганликларига таҳлилий ёндаш- сак, унинг сабабини Арабистон ярим оролининг ўтмишидан аниқлаш мумкин. Чунки, "Ислом ара- фисиди араблар орасида бутпарастлик шунчалик анжиди эдики, ҳатто ҳар хонадоннинг ўз санами бор эди...Ибн ал-Асирнинг уқтиришича, 630 йили Муҳаммад(с.а.в.) Маккани забт этганида, Каъбанинг ичида 360та санамни кўрган ва уларни синдириб ташлашни буюрган...

Аммо арабларнинг бутпарастлигини фақат тотемизм, фетишизм сингари ибтидоий, илк дин шакллари сифатида эмас, балки узоқ йўлни босиб ўтган, нисбатан юқори даражада турган кўп ху- долик сифатида қабул қилмоқ керак". Ваҳоланг- ки, шўро даври исломшунослари жоҳилия араблари- да диний тасаввур ривожланмаган, жуда паст да- ражада, муайян идеологик тизимга бирлашмаган, хуллас, синфий жамиятлардан олдинги даврлар- га хос ҳолатда эди, деб ҳисоблаганлар. Бу таъ- риф марказий Арабистон саҳроларида яшаган баъзи араб қабилаларига нисбатан тўғри келса- да, ярим оролнинг бошқа қисмлари учун бутунлай хатодир" (89:176,182,198).

Руҳан, араблар хусусида қайд қилинган эъ- тиқоддаги тараққиёт даражасидан ҳиндупарастлар ҳам қолишмасди. Лекин бунда икки турли миллат ва диний эътиқод кишилари ўртасидаги холис ҳамда дўстона алоқа ришталарининг боғланиши, биринчи навбатда, исломий мафкуранинг этик ва эстетик асослари шарофатидан эди. Шу билан бир қаторда, Аллоҳнинг назарида наслий, ижти- мойий ва миллий жиҳатдан барча бандаларининг

баробарлиги, ҳинд жамиятининг қон-қонига сингиб кетган табақа тизими қонунлари ҳукум сурган ерда, албатта, авом халқ назаридан четда қолмади.

Брахманлар томонидан қуйи табақа вакилларига ибодатхоналарда сифиниш ман этилган бир жамиятда, "ғайридинлар" масжидида мусулмонларнинг барига баровар эшик очиқлиги, янги диннинг даъвати учун энг ошқора ва оммабоп восита эди.

"Муҳаммад Пайғамбар(с.а.в.) таълимоти замирида адолат, тенглик ва тинчлик каби инсон ҳаёти учун энг муҳим омилларни савдо-сотиқ атрибутига айланиши", араблар ва ҳиндлар ўртасида ижтимоий-иқтисодий алоқаларни ҳатто ўзига хос руҳий ҳамкорлик даражасига кўтарилишига туртки бўлди. Оқибатда, бевосита маҳаллий ҳокимларнинг расман руҳсати билан ҳинд тупроғида хорижий тожирлар ва улар билан келган сўфийлар учун махсус масжид ва хонақоҳлар қурилишига ижозат берилди.

"Айтишларига қараганда, араблар хулқ-атвори ва мардликларидан таъсирланган Каннаноре рожаси Чераман Перумал мусулмон савдогарларни ўз саройига таклиф қилиб суҳбат қурган. Мулоқотдан мутаассир рожа, меҳмонлардан Муҳаммад Пайғамбар ва унинг саҳобалари билан учраштиришни илтимос қилган. Сафар тайин этилгач, рожа араблар билан бирга Мадинага йўл олган. Бироқ, олий мартабали саёҳатчи манзилга етолмай, хасталик туфайли йўлда дунёдан кўз юмган. Лекин у сўнги нафаси олдидан ўз атрофидаги яқинларига Ҳиндистонга қайтиб исломни тарғиб қилишларини васият қилган" экан.

Гарчи рожанинг Мадинага қилган сафари вақти аниқ бўлмаса-да, аммо унинг ўз ватанида

ислом дини ташвиқотига қўшган ҳиссаси, шубҳасиз.(93:55). Яна шуниси ҳам маълумки, рожа ва сиятига мувофиқ, унинг Малабар ва Замориндоги издошлари масжидлар қурилиши ва исломнинг тарқалишига талай қўшимча имкониятлар яратиб берганлар(98:112). Янги дин ибодат масканларининг барпо этилиши, жанубий вилоятлар ҳамда уларга яқин ороллар ҳудудида мусулмонлар сонининг кун сайин ортиб борганлигининг энг ишончли кўрсаткичи эди.

Маҳаллий ва хорижий илмий-тадқиқий манбаларда кўрсатилишича, ислом Ҳиндистонга турли даврларда, асосан тўрт тарафдан кириб келган. Биринчиси, юқорида маълум бўлган жанубдан — Кераладан, кейингилари Синд, Бенгал ва шимолий вилоятлар орқали.

Вақт ҳисобида Яқин ва Ўрта Шарқдан чиққан мусулмон савдогарлар ҳамда воизларнинг Ҳиндистонга келиши VII асрнинг иккинчи ярмидан тахмин қилинади. Бундан ташқари, мусулмон манбаларида ёзилишича, илк ислом, араб савдогарлари билан Малабар қирғоқларида пайдо бўлиб, кейин Цейлонгача етиб келган. Цейлондан эса, Лакадив, Малвив ва бошқа оролларга тарқалган.

Ибн Батутанинг сафар материалларида, ҳатто унинг муқаддас зотлар дафн қилинган мозорда Шайх Абдулло Ҳаниф, Шайх Усмон ва Бобо Тоҳирнинг қабрларини кўрганлиги зикр этилган. Демак, араблар ҳали Ҳиндистоннинг забт этилишидан анча илгари маҳаллий аҳоли билан алоқада бўлиб, савдогарлар билан бирга келган сўфийлар ҳам ўша кезлардан бошлаб ҳиндлар билан мулоқотга киришган.

Ҳинд ярим оролининг жанубий вилоятларидаги ислом тарихига тегишли маълумотлар ора-

сида яна шундай хабарлар ҳам борки, уларда "Исломнинг дастлабки ҳиндлар билан юзлашуви 672 йили Макран ва Канкан ўртасидаги территориянинг араблар босиб олишидан кейин бошланган." (112:33).

Даврий жиҳатдан маълумотларни қай даражада ҳақиқатга яқинлигини, "ҳинд тақводори Бобо Ратаннинг икки марта Маккага қилган сафари" натижасига қиёслаш билан аниқлаш мумкин. У ҳар икки сафар Муҳаммад (с.а.в.) билан учрашган, аввал У зотнинг пайғамбар бўлишларидан муқаддам ва кейин эса пайғамбарлик вақтиларида(112:119).

Исломнинг Шимолий Ҳиндистондаги тарихи ҳам, деярли, жанубий вилоятлардаги каби мусулмон ҳарбий юришларидан муқаддам бошланган, яъни VII асрнинг иккинчи ярмидан. Ҳинд рожалари билан савдо қилишдан манфаатдор бўлган Эрон, Ироқ ва Ўрта Осиёдан чиққан савдогарлар Кашмир, Мултон ва шунингдек, ўша пайтда Гужаротнинг машҳур маркази Анхилварада ўтроқлашиб яшаб қолганлар. Ва шу аснода зикр қилинган шаҳарлар ва уларнинг музофотларида ўзга юртлардан келган хорижий фуқаролар ҳамда исломни қабул қилган ҳиндлардан иборат биринчи мусулмон қароргоҳлари таркиб топган(32:358).

Агар илк мусулмон савдогарлари ташрифидан кейин Ҳиндистонда юз берган воқеаларга келсак, улар арабларнинг VIII асрда Синд ва IX асрда Панжобга қилган юришлари билан характерли. Масалан, араблар Синд истилоси вақтида, ҳинд манбалари маълумотига кўра, вилоятнинг катта бир қисми чўл ва овлоқ ерлар бўлганлиги учунми, у қадар каттиқ қаршиликка учрамаганлар. Гарчи «пратихар» ва «раштракит»лар мусулмон кў-

шишларига қарши жангга чиққан бўлсалар—да, би-  
роқ, уларнинг бу уринишлари субконтинент сарҳад-  
ларини ҳимоя қилиш каби кенг миқёсдаги тушун-  
чадан анча узоқ эди. Оқибатда, ерлик ҳимоячи-  
лардан устун чиққан араблар, VIII аср охирида Ра-  
жастандан ва Ужжаиннинг катта бир ҳудудидан таш-  
қари, Кашмир ва ҳам босиб оладилар(117:222).

Араблар ўз юришларида наинки фақат Ҳин-  
дистонни ҳарбий жиҳатдан забт этишга, балки  
улар ерлик илм—фан намояндalarининг ўз изла-  
нишларида эришган муваффақиятларини ўрганиш  
ва эгаллаш пайида ҳам бўлдилар. Ҳатто, VIII  
асрнинг иккинчи ярми ва IX асрнинг бошла-  
ридаги Яҳё ва Холид даврларига таалуқли араб  
тарихий адабиётида ҳинд динларига доир даст-  
лабки хабарлар пайдо бўлган. Шу қатори, яна бу  
хабарларда қадимдан ҳиндлар билан алоқада бў-  
либ, уларнинг бой маданиятидан бохабар Ўрта Осиё  
халқлари ҳам тилга олинган.

Мусулмонларнинг дастлабки ҳинд юриш-  
лари хусусида сўз бошлаганда шуни ҳам унит-  
маслик керакки, «бу вақтларга келиб араблар  
шарқий Эрон вилоятларида илгариги ўз устунли-  
гини йўқотган эди. Энди ислом тарғиботчилари  
сифатида шунингдек, эронликлар ва уларнинг ҳар-  
бий таркибида туркийлар ҳам фаолият кўрсатар-  
дилар».

Бундай — бир мусулмон саркардаси ўрнини  
иккинчиси эгаллай бошлаган шароитда, тарихий  
реаликни тўғри тасаввур қилиш учун бевосита  
ҳинд муаррихларининг ўтган асрлардаги араб ёки  
турк—афғон ва "мўғул" саркардалари фаолиятига  
берган баҳолари моҳияти ниҳоятда муҳим. Чунки,  
улар, узоқ ўтимишдан ҳинд—мусулмон муносабати



ва маданиятидаги тарихий жарёнларнинг жонли гувоҳи бўлган ҳинд халқининг илм-фандаги во-рислари. Биз ҳам ўз баён ва таҳлилларимизни, им-кони борича мусулмон юришлари ва ҳукмронли-гида ҳинд тарихи гувоҳ бўлган жанглар, сиёсий-ижтимоий ислоҳотлар ҳамда маданий ҳаётни аввал ҳинд ва кейин бошқа хорижий манбалар негизда асослашга ҳаракат қиламиз. Ва бунинг муқадди-маси сифатида, Синднинг шимоли-жанубий ҳу-дудини эгаллаган Муҳаммад Қосим ҳукмронлиги ҳақидаги айрим ҳинд нашрлари хулосалари билан Синд ва Бағдод ўртасидаги маърифий алоқалар мисолида қисқача танишиб чиқамиз:

"Муҳаммад Қосимнинг Синдга юриши ерлик аҳоли ичида душманлик ёки нафрат руҳини куча-йишига сабаб бўлмади, чунки, араблар фотиҳ си-фатида маҳаллий эътиқод ва анъаналарни оёқ-ости қилмадилар. Масалан, бош саркарда ҳинд-ларнинг сигирни муқаддас билишларини Дамашк-қа хабар қилганида, марказдан бу жонворни фа-қат Синдда эмас, балки бошқа қўл остидаги ер-ларда ҳам сўйиш ман этилиши ҳақида буйруқ олган. Синд ўз тутган мавқеи билан араблар учун ҳинд илмий-фалсафий тафаккурининг трансмис-сия тармоғига айланган. Брахмапутранинг "Ча-рак" ва "Сусрута" асарлари, юзлаб математика, астраномия ҳамда мусиқа манбалари санскрит-дан араб тилига ўтирилган... Ана шундай ўзаро маърифий муносабат асносида Синдда тахминан олтмиш фоиз ҳиндлар исломга ўтганлар».

Ҳинд диёрида исломнинг тарқалишини таъ-минлаган омилар, ҳинд-мусулмон масаласи зами-ридаги ғоянинг синашта амалиётига хос кўри-нишларидан бири эди десак, янглишмасак керак. Зотан, «...ислом ҳали ўз асосчисининг ҳаётлиги-

даёқ, христианликнинг хавваорийлардан то Буюк Федосейгача, буддизмнинг Шакиямунадан то император Ашокага қадар эришган тараққиёт йўлини босиб ўтганди. Гарчи, мусулмонлар учун сиёсий мунаффақиятлар омадсизликларга алмашган бўлса ҳам, аммо бу исломнинг тарқалишида сезилмасди. Исломни мажбурий равишда тарқатиш Муҳаммад пайғамбарнинг масъулиятига кирмасди, аксинча, биринчи бор — бирон бошқа бир диний китобда уш шифодасини топмаган қуйидаги тамойил эълон қилинган эди(18:248):

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَادِّ  
اسْتَمْسِكْ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

«Динга зўрлаб (киритиш) йўқдир. (Зеро) ҳақ йўл залолатдан ажраб бўлди. Бас, ким шайтондан юз ўгириб, Аллоҳга имон келтирса, у ҳеч ажраб кетмайдиган мустаҳкам халқани ушлабди.. Аллоҳ эшитгувчи, билгувчидир(Бақара сурасининг 256–ояти).

Бироқ, Ҳиндистонда салкам минг йилга чўчилган мусулмонлар ҳукмронлигининг шундай томонлари ҳам бор эдики, уларнинг руҳияти, диний оқибатида, аксарият ҳинд олимларининг фикрича, ислом тарғиботидан кўра кўпроқ моддий бойлик орттириш мақсади ётган. Бунинг учун ғазнавийлар, ғурийлар, хилжийлар даврини мисол қилишнинг ўзи kifoya.

Шахсан, Маҳмуд Ғазнавийнинг 1001–1027 йиллар мобайнида ўн етти маротаба Ҳиндистонга қилган юриши, ҳинд тарихида, ислом тарғиботи хусусидаги тасарруфларнинг энг оғир кечган даври бўлиб муҳрланди: Матҳура, Сомнатҳ сингари

шаҳарлар вайрон қилиниб, ибодатхона ва саройлар таланди. Ниҳоят, муттасил ҳужумлар силсиласи натижасида Панжоб ва унга яқин вилоятларда ғазнавийлар ҳукмронлиги қарор топди.

Ғазнавийларнинг Панжобдаги 175 йиллик ҳукмронлик даври ҳинд тарихи саҳифаларида асосан салбий руҳиятда баён этилса-да, аммо улар орасида Маҳмуднинг давлатчилик фаолиятидаги Ҳиндистонга тааллуқли баъзи ижобий тадбирлари ҳам учраб туради. Хусусан, Сайид Эҳтишом Ҳусайн асарида шундай маълумот берилган:

"Маҳмуд Ғазнавийнинг қандайин камчиликлари бўлмасин, у илм-фанни қадрловчи ва санскрит тили аҳамиятини тан олувчи шахс эди. Ҳатто, у ўзини Ҳиндистонга қанчалик яқин тутишини намойиш қилиш мақсадида санскрит тилида тангалар зарб эттирган" (69:21).

Маълумки, ғазнавийларнинг салжуқийлар билан курашида, Афғонистондаги Ғур хонлигининг кучайиши оқибатида Ғиёсиддин Муҳаммад Ғурий ўзи Ғазнани ва укаси Муйиддин Муҳаммад эса 1186 йили Лаҳорни ишғол қилгач, ғазнавийларнинг Ҳиндистондаги ҳукмронлиги тугатилади. Шундан кейин Муҳаммад Ғурийнинг Ҳиндистондаги кучли рақиби — ерлик ҳукмдор Притхвираж, мусулмон истелочиларига қарши кураш олиб бориб, 1191 йили уларга зарба беришга муваффақ бўлади. Лекин ғурийларнинг Притхвиражга қарши уюштирган иккинчи жангида, кучсизланиб қолган ражпутлар рақиблар ҳамласига дош беролмай, Сарсути, Самана, Ханси, Ажмир каби муҳим қалъа ва шаҳарларни қўлдан бой беради, рожанинг ўзи эса қатл этилади.

Асрнинг охирига келиб Сена давлатидаги ўзаро курашлар боис кучсизланган Бенгалия ҳам

мусулмонлар тасарруфига ўтади. Шундай қилиб, Муҳаммад Гурий ҳарбий саркардаларининг жангларда қўли баланд келиб, Ҳиндистоннинг шимолда биринчи мусулмон ҳарбий-феодаллари ҳукмронлиги ўрнатилади.

Шу вақтда босиб олинган ерларнинг катта бир қисми ва "Ҳинд исломи маркази" бўлган Лаҳор Қутбиддин Ойбекнинг қўлида эди. Инд дарёси қирғоғида «хохар қабиласи» томонидан Муҳаммад Гурий ўлдирилганидан кейин, Қутбиддин Ойбек ўзини гурийлар тасарруфидаги ерларнинг султони деб эълон қилгач, у шу ҳудуднинг янги ҳукмрони сифатида тан олинади. Сўнг, подшо ражпутлардан қўлга олган Деҳлини ўз пойтахтига айлаштиргач, унинг асос солган давлати эса, кейинчалик, тарихий адабиётларда "Деҳлий султонлиги" деб номланди.

### *Деҳлий султонлиги* (1206–1526)

Деҳлий султонининг «умри», ғазнавийлар сулоласидан қолган саркардаларнинг муттасил ҳамалари туфайли узоққа чўзилмади. Ва унинг ўрнига нуфузли туркий доиралар томонидан тахтга ўтказилган — Қутбиддин Ойбекнинг собиқ қули Шамсиддин Илтутмиш, ўз марҳум хожасига нисбатан султонликда узоқ, яъни 1211–1236 йилларгача — деярли чорак аср ҳукмронлақ қилди. Бу даврда Деҳлий султонлиги сарҳадлари кенгайиб, марказининг таъсир кучи ҳам ортди. Бевосита султон бошчилигида ўтказилган тadbирларнинг амалиётдаги ифодаси, султонликнинг Боғдод халифалиги томонидан тан олинаши эди (13:35–42).

Муаррих К.З.Ашрафяннинг "Деҳлий султонлиги"ги монографиясида Илтутмиш даврига дахл-

дор "Тарихи Муборақшоҳий" асаридан келтирилган баъзи иқтибослар бизнинг тарих учун ҳам ниҳоятда муҳим воқеа, яъни:

1. Чингизхон тазйиқидан қочиб, оз сонли қўшин билан Синд, ғарбий Панжоб ва шимолий Гужаротни эгаллаган Хоразмшоҳ ўғли Жалолиддин, Лаҳор яқинига келганда, Илтутмиш ҳузурига вакилларини йўллаб, ундан ўз ерларини қайтариб олишда ёрдам беришини сўрайди. Шамсиддин Илтутмиш илтимосни рад этиб, ўз чопарлари орқали совға-саломлар билан "Жалолиддиндек аслзот шаҳзодага бундай ернинг иқлими тўғри келмаслигини айтади". Бир қанча вақт ўтгач, султон Хоразмшоҳ валиаҳдига қарши жангга чиқиб, уни жануби-шарққа, яъни Синд ва Саҳвану томон чекинишга мажбур қилади".

2. Ёки, инглиз муаррихи Н.М.Эллотнинг "Ҳиндистон тарихи" номли монографиясидан мўғуллар Ўрта Осиёнинг йирик шаҳарларини ишғол этиб, Хоразм давлатини босиб олганларида, Жалолиддин Мангуберди душманга қарши ягона қудратли куч тўплаш мақсадида Хуросон ва Ҳиндистонга мурожаат қилганлиги ҳамда ҳинд ва афғон бекларининг 20 минг кишидан зиёд қўшин билан ёрдамга етиб келганликлари маълум(97:339).

3. Баронийнинг "Тарихи Ферузшоҳий" асарида эса, 150 мингга яқин мўғуллар Хулагунинг набираси Абдулло бошчилигида Ҳиндистонга бостириб кириб талон-торож билан Сунамага етиб келганида, Жалолиддин мўғулларнинг устидан ғалаба қозонгач, рақиб қўшинларнинг Ҳиндистондан чиқиб кетганлиги ёзилган(13:51).

Ўйлаймизки, бу маълумотларга келгусида даврий ва жуғрофий жиҳатдан аниқлик киритилиши, ҳинд ва ўзбек халқларининг ўтмишдаги

сиёсий ва ҳарбий ҳамкорлиги тарихининг янги саҳифасини кашф этса, ажаб эмас. Ва бу изла-нишда Жалолоддиннинг айна Ҳиндистондаги фа-олияти даврида ёзилган қўлёзмаларгина тўғри маълумот бериши мумкин. Зеро, «Тарихи Мубо-ракшоҳий» ва «Тарихи Ферузшоҳий» мисолида кўрганимиздек: «Мусулмонларнинг Ҳиндистонга келиши билан бу ер учун янги — форс тилидаги тарихнавислик жанри пайдо бўлди, ривожланди. Муаррих ижодкорлар одатда мамлакатдаги сиё-сий, ижтимоий ва маданий ҳаётдан хабардор ҳолда тегишли хат-ҳужжатлар билан ишлаганлар. Улар давлат ишларидан ташқари, ҳукмдор ва ат-рофдаги нуфузли зотларни таърифу таҳсин қи-лиш билан ҳам шуғулланган».

Масалан, XIII асрнинг энг таниқли ҳинд солномачиларидан бири Абу Умар Минҳожиддин, Деҳли султони Насриддин Маҳмуд назарига ту-шиб, оқибатда ўз асарларидан бирини султон ша-рафига «Табақоти Насирий» номи билан атаган. Кейинги давр тарихнавислари Зиёвуддин Бароний ва Шамс Сирож Афибийларнинг қўлёзмалари ўз тарихий қиймати қатори бадиий жиҳатдан ҳам етуклик даражасига етган.

Афсуски, XIII асрнинг охири ва XIV аср-нинг бошларидаги тарихий асарларнинг кўплари бизгача етиб келмаган. Тарихий маълумотларда бунга асосий сабаб деб, ўзаро урушлар ҳамда баъ-зи ҳукмдорларнинг муқаддам эришилган муваф-фақиятлар изини ўчиришга бўлган уринишлари тахмин қилинади(30:331).

Илтутмушнинг узоқ йиллар мобайнида олиб борган тинимсиз ҳарбий тадбирлари, Шимолий Ҳиндистонда бир қадар султонлик қудратини мус-

таҳкамлаб, унинг таъсир доирасини кенгайтирди. Бироқ, Илгутмиш вафотидан сўнг унинг ворислари ҳукмронлигида марказий ҳукумат тизимига ўзаро феодал зиддиятлари туфайли путур етиб, султонлик ўз аввалги қудратини йўқота бошлади.

Лекин кейинги йирик ҳукмдор Аловуддин Хилжий даврида — яъни, XIV аср бошига келиб, Деҳлий султонлиги яна Шимолий Ҳиндистон ҳудудида кенгайди. 1306 — 1313 йилларида Малик Кафурнинг тўрт юриши натижасида Аловуддин жанубий Ҳиндистонни ҳам ўзига бўйсундиришга муваффақ бўлди. Жанубий сарҳадлар Цейлон қаршисидаги Рамешварам кўрфазига етиб боргач, султон маҳаллий рожаликларни бевосита бошқариш қийинлигини тушуниб, тобе вилоятларни бож тўлаш шарти билан яна собиқ ҳокимларга топширди(9:141–145).

Гарчи Аловуддиндан кейин унинг ворислари ва Муҳаммад Тўғлоқ ҳам ўз даврида чегараларни кенгайтириш йўлида кўп юришлар қилсалар-да, бора-бора турли ҳудудлардаги ҳарбий саркардалар ўзларини султонликка тобе деб билмай қўйдилар. Шунда ҳам, Деҳлий султонлиги ҳинд тарихида XIII–XIV асрларгача Ҳиндистон сарҳадида биринчи ва энг йирик мусулмон-феодал давлати бўлиб қолаверди. Бу даврларда султонлик ҳокимияти асосан ўртаосиёлик ва хуросонлик ҳукмронлар қўлида бўлди.(55:18.).

Шу даврга тааллуқли яна бир муҳим воқеа — бу "Темурнинг Ҳиндистон юриши" эди. Ушбу жараённинг тафсилоти, бевосита юришда қатнашган Насириддин Умарнинг эсдаликлари асосида яратилган Гиёсиддин Алининг асарида бе-

рилган.<sup>1</sup> Бинобарин, мазкур юриш ҳақида яна шуни айтиш керакки, “Соҳибқирон Дехлийга етиб келгач, Панжобда ўз ноибини колдириб ортга қайтган. Шундан сўнг, кўп ўтмай, Туғлоқ ҳукмдорлиги ҳам тулаган ва саййидлар султони даврида шимолий вилоят вакили Бахлул Лодий, имкон туғилиши билан тахтни эгаллаб, то 1451 йилгача Дехлий султонлигини бошқарган”.

Тахминан XV асрнинг иккинчи ярмида «Кашмир, Дехлий, Мўлтон, Синд, Гужарот, Мальва, Хандеш ва Бенгалиядаги мусулмон давлатлари қаторида Вижаянагар, Орисса, Гондвал ҳамда Ражпутанда ҳинд рожалари ҳукмронлик қиларди».

Энди ҳар икки эътиқод намояндалари тасарруфидаги ерларда мавжуд диний, ижтимоий, иқтисодий аҳвол ҳамда ҳинд-мусулмон аҳолисининг маиший ҳаётига тааллуқли маълумотлар масаласига келсак, бу соҳа, рус сайёҳи Афанасий Никитин эсдаликларида қисман бўлса-да, ўз ифодасини топган.

Ҳолбуки, сайёҳнинг асаридаги эсдаликлар бутун Ҳиндистон ҳақидаги маълумотни қамрамайди, шу жумладан Дехлий султонлигини ҳам, чунки, «савдогар асосан жанубий вилоятларда, хусусан, Баҳмонийлар давлати ҳудудида яшаган ва бу ерлар, у ўйлагандек, мусулмонлар қўл остидаги марказ эмасди». Шунга қарамай, «Уч денгиз оша саёҳат» муаллифи баён қилган воқеалар, дейиш мумкинки, ўша давр тарихий манбаларига, бемуболаға, қайсидир маънода жонли бир иловадир.

---

<sup>1</sup> Гиясаддин Али. Дневник похода Темура в Индию. Изд. вост. лит. М. 1958.



Ҳиндлар ҳақида:

*«Да о вѣръ же о их распытах все, и оны ска-  
зывают: вѣруем въ Адама, а Буты, кажутъ, то есть  
Адамъ и род его весь. А вѣръ въ Индѣи всѣх 80 и 4 вѣры,  
а все вѣрують в Бута; а вѣра с вѣрою ни пьетъ, ни  
ясть, ни женитяс...»*

*А намазъ же их на востокъ поруськы, обе руки  
подымають высоко, да кладуть на тѣмя, да ложатся  
нищ на земли, да все ся истягнетъ по земли, то их  
поклоны. А ясти же садятся, ини омывають руки да  
и ноги, да ротъ пополаскываютъ. А бутханы же их  
безъ дверей, а ставлены на востокъ, а Буты стоятъ на  
востокъ. А кто у нихъ умреть, ини тѣх жгутъ да пепел  
сыплють на воду...»*

(Таржима: «Мен уларнинг эътиқоди ҳақида ҳаммасини сўраб суриштирдим ва улар дедилар: Одамга сиғинамиз, бутлар эса, айтишларига қараганда, Одам ва унинг зурриётлари. Ҳиндистонда ҳаммаси 84 диний эътиқод бўлиб, ҳамма бутга сиғинади. Бир эътиқоддаги иккичиси билан бирга сув ичмайди, таом емайди, оила ҳам қурмайди...»

Уларда ибодат шарққа қараб (қилинади), руслардек, икки қўларини тепа кўтариб, сўнг тиззага қўйиб, қорин билан ерга ётишади — бу уларнинг таъзими. Овқатга ўтиришганда, баъзилар қўл-оёқларини ювиб, оғизларини ҳам чайқайди. Бутхоналари эса эшиксиз ва шарққа қаратиб қурилган. Бутлар ҳам шарққа қараб турадилар. Агар кимдир улардан вафот этса, уни оловда ёндириб, кулини сувга сепишади».

Мусулмонлар ҳақида:

*«В султанов же дворъ 7-ры ворота, а в воротѣх съдят по 100 сторожевь да по 100 писцевъ кофировъ; кто по идетъ, ини записываютъ, а кто выйdet, ини записываютъ; а гариповъ не пускають въ град. А дворъ*

*же его чуденъ велми, все на вырезъ да на золотъ, и последний камень вырзанъ да золотомъ описанъ велми чудно;...»*

*Бесермениъ же Мелик, тотъ мя много понуди въ вѣру бесерменьскую стати. Азь же ему рекохъ: «Господине! Ты намазъ кыларесенъ менда намазъ киларьменъ, ты беш намазъ киларьсизъ менда 3 каларменъ менъ гарипъ асенъ инчай» он же ми рече: «Истину ты не бесерменитъ кажешися, а хрестъанства не знаешъ».*

(Таржима: «Султон саройига етти дарвоза орқали кирилади, дарвозаларнинг тагида эса юзтадан кўриқчи ва кофир-мирзолар ўтиришади: баъзилари (саройга) кирганларни хатга олади, бошқалари эса чиқиб кетаётганларни, хорижийлар саройга киритилмайди. Унинг(султоннинг) саройи жуда ҳам чиройли, ҳамма ерда ўймакорлик ва тиллокорлик ва сўнгги қоя текис тарошланиб (унга) тилло билан гул битилган...

Мусулмон Мелик мени мусулмон эътиқодига киритишга кўп уриниб кўрди. Мен эса унга дедим: «Жаноб! Сен намаз киларсен менда намаз килармен, сен беш намаз киларсиз менда 3 калармен мен гарип асен инчай» у эса менга деди: «Дарҳақиқат, сен мусулмон бўладиганга ўхшаймайсан, насороликни эса билмайсан»...(9:18-24).

Деҳлий султонлигининг тарихи хусусида гапирганда, назаримизда, мусулмонлар тасарруфигача Ҳиндистондаги катта бойлик ва ерларга эга бўлган ҳинд диний арбоблари ва ибодатхоналари тақдири тўрисида ҳам тўхталиш жоиз. Гап шундаки, султонлик ҳукмронлик қилган асрлар мобайнида айрим бузилган ёки масжидга айлан-тирилган ибодатхоналардан ташқари, маҳаллий диний тизимга тегишли қимматбаҳо ашёлар ва ер-

га эгалик ҳуқуқи, деярли ўз мавқеини йўқотмаган. Браҳман ва улар қарамоғидаги диний даргоҳлар солиқ тўлаш масъулиятидан мутлақо озод бўлганлар. Мазкур тарихий ҳақиқат ўз даврида ҳатто инглиз генерал губернатори ҳисоботида ҳам таъкидланган(13:145).

Марказий ҳокимиятнинг "ғайридинлар"га бундай муносабати, мантиқан икки сабабга келиб тақалади: бири — бу ҳиндулараст аҳоли диний раҳнамоларининг ҳокимият назаридаги нуфузи. Иккинчиси, султонликда сон жиҳатдан фуқароларнинг асосини ташкил қилган ҳинд аҳолиси ғазабига дучор бўлмаслик ва шу билан барқарорликни сақлаш мақсади. Ҳинд диний раҳнамоларига нисбатан бундай ички сиёсатнинг яна учинчи бир омили, мусулмон зиёлиларининг ҳинд ва ислом эътиқодидаги айрим муштаралиқдан боҳабарлиги ҳамда уларнинг келгусида ҳиндларни янги динга жалб этиш йўлидаги бағрикенглиги намоёйиши эди. Албатта, бундай муносабатларда, айтиш керакки, ғайридинларга нисбатан муқаддам қўлланган баъзи бир оғир жазо турлари истисно бўлган.

Маслан, Қутбиддин Ойбек ҳукмронликги пайтида ибодатхоналар ўрнига масжидлар қурилиб, Муҳаммад Бахтиёр Хилжий томонидан Биҳар шаҳри талон-тарожга дучор бўлганида ёки Шамсуддин Илтутмиш уламолари ҳиндларга исломни қабул қилишни мажбур этилишини талаб қилганларида, мусулмон ҳарбий-феодал аъёнлари ерлик аҳолига нисбатан ўзгача йўл тутишни маъқул топганлар. Яъни, Зиявуддин Баронийнинг "Саҳифаи наъти Муҳаммадий" асарида келтирилган вазир Низомулмулк Жунайдийнинг ҳиндларга муносабати хусусидаги мулоҳазаси, узоқни кўриб иш

тугини лозимлигига бир ишора эди. Башарти бу масаладаги бевосита вазирнинг хулосасига келсак, у шундай:

"Ҳиндистон эндигина забт этилди ва мусулмонлар бу ерда бамисоли катта лаганга сузилган таом тузидек оз. Бордию, ҳиндларга исломга ўтиш ҳақида мажбурий буйруқ берилгудек бўлса, улар ўзаро бирлашиб ғазабга келсалар, камчилик бўлган мусулмонлар бундай ғазаб ўтини ўчира олмайдилар". Зеро, бундай шароитда мутаассиб чақириқлар ва шу руҳдаги таъсис этилган қонунқоидаларнинг жорий қилиниши исломнинг манфаатларига жавоб бермасди.

Ҳа, баъзан ҳинд феодалларини исломга ўтказиш мажбурий тус олган вақтлар ҳам бўлган. Маҳаллий жамиятдаги нуфузли шахсларнинг исломга ўтиши, уларнинг мусулмон ҳукмронларига тобелиги белгиси ҳисобланарди. Ҳолбуки, ер-мулк эгалари қўл остидаги қавм ёки кичик қабилалар ўз эътиқодларида қолаверганлар(32:355–356).

Мусулмон юришлари натижасидаги мағлубият, паришонлик ва парокандаликлар, аҳоли руҳиятига турлича таъсир этиб, бу ҳолат, ҳинд манбаларида қайд этилишича, ҳатто тоат-ибодатга муносабатда ҳам сезилган. Яъни, бу маънода жамиятда, таъбир жоиз бўлса, қандайдир "суверенлик руҳияти" ҳукум сурган.

Тўғри, мусулмонлар тасарруфидан олдин ҳам бундай кайфият буддапараст, шивапараст ёки вишнупарастлар орасида кузатиларди, аммо бу қадар ҳинд каби мусулмонлар ҳам орасидагича даражада эмас(98:114–115).

Ушбу маънавий-ижтимоий вазият вакуумида юзага чиққан яна шундай оқимлар ҳам бор эдики, улар ўз турфа талаб ва ғояларини ўртага

ташлаб, гоҳ очик ва гоҳ хуфия фаолият кўрса-тишга ўтганди. Яъни, оддий авом орасида мамлакатдаги содир бўлаётган қарама-қаршиликлар гирдобида аросатда қолган баъзи фуқаролар, аслида ҳатто ҳиндга ҳам, мусулмонга ҳам мансуб бўлмаган секталарни ихтиёр этган эдилар. Айтайлик, таркибида ҳиндлар билан бирга мусулмонлар ҳам қатнашган "зуннардар" ёки фақат ҳиндлардан ташкил топган, баъзи ўз ташвиқоти билан ҳинду-парастилик маънавиятига зид "ибахати" каби жамоалар шулар жумласидан эди. Аҳоли орасидаги бундай кайфият ва унинг оқибатлари, бир мамлакатдаги икки — ҳинд ҳамда мусулмонлар жамиятининг ўзаро яқинлашуви ва фуқаролик асносида бирлашувига раҳна соларди. Дарвоқе, ҳали VIII асрдан умавийлар сулоласини инкор этиб диний-сиёсий ҳаракат сифатида барпо бўлган шия мазҳаби Ҳиндистонда ҳам ўз тарафдорларига эга бўлса — да, бироқ у оддий авом орасига кириб боролмади. Ҳолбуки, IX асрнинг биринчи ярми охиригача Ироқ ва Мисрдаги тазйиқлардан қочган шиизимнинг ўта мутаассиб "исмоилийлар"<sup>1</sup> ёки, уларнинг иккинчи номи билан атаганда "катматчилар" ҳам Ҳиндистонда қўним топишга кўп уриндилар. Лекин Деҳлий султонлигида уларнинг фаолиятига муносабат ижобий эмасди. Хусусан, Ферузшоҳ шия мазҳабини тарғиб қилувчиларни жазолаб, китобларини ўтга ташлатди. Шунда ҳам шиизмга қарши кўрилган чоралар, уни эътиқод маъносида ҳинд мусулмонларининг нуфузли доиралари орасидаги таъсирини тугал йўқ қилолмади. Феодал

---

<sup>1</sup> Араб халифалигида VIII асрдан пайдо бўлган шиялар сектаси шу мазҳабнинг олтинчи имоми Жаъфар Содикнинг ўғли Исмоил номи билан аталган.

гуруҳларда сунний ва шиалар ўртасидаги кураш кўринишидаги узоқ давом этган рақобат, охири султонликни инқирозга олиб келди. Ва Биждопур, Голконда ҳамда Аҳмаднагар каби султонликнинг парчаланган сарҳадларида шия сулоалари ҳукмронлик қилди.

Ҳиндистонда шия мазҳаби ташвиқотининг кучайиши Эронда сафавийлар сулоласининг ҳукмронлиги ўрнатилиши билан боғлиқ кечди(32:360). Юқорида кузатилганидек, мамлакатдаги ҳукмрон қатлам ва авом ўртасидаги сиёсий, ижтимоий ва маънавий зиддиятлар устига устак, индуизм ва ислом эътиқодларининг ўз ички — фирқаланиш ёки тарафкашлик муаммоларини англаб етиш ва улардан тегишли хулосага келиш, оддий халқ учун ниҳоятда мушкул ва мураккаб эди.

Бир тарафдан, ҳиндларнинг кўзида азалдан ота-боболари сиғиниб, ардоқлаб келган ибодат масканларидаги муқаддас маъбуд ва маъбудалар мусулмонлар қиличидан олий табақа браҳманни ҳам, энг паст табақа вакили шудрани ҳам ва ҳаттоки, ўзларини ҳам ҳимоя қилишга ожиз эдилар. "Мавжуд шароитда бутпарастлар ноилож, кучсиз ва ҳалокатли аҳволда бўлиб, истилочилар кучли, омадли ва художўйдек кўринардилар. Тангрининг мусулмонларга бу ишларида ёр бўлаётганини кўрган ҳиндларнинг бутларга бўлган ишонч-эътиқоди борган сари йўқолиб борарди"(133:3).

Иккинчи тарафдан эса, янги дин тартиб-тақозоларининг ерлик эътиқод, ҳаёт тарзи, урф-одатлар ва миллий анъаналарга нисбатан қилаётган ҳужумларидан норози дин пешволари ва уларнинг атрофидаги аксарият ҳиндупарастларда норозилик руҳияти авж оларди.

Гарчи икки ўртадаги зиддиятлар қамрови кенгайиб бораётган бўлса ҳам, кейинги тарихий жараён кўрсатганидек, эртами-кечми, ахир бир кун оддий ҳинд деҳқони ёки ҳунарманди назаридаги «чигал муаммолар» ўз ечимини топиши керак эди. Айни шу нуқтаи назардан исломнинг Ҳиндистонга кириб келиши ва тарқалиши тарихи билан шуғулланувчи ҳинд ва хорижий мутахассислар одатда уч тоифага бўлинадилар.

Биринчи тоифа тадқиқотчилари бу жараённинг таҳлилида негадир унинг ички маънавий мағзи қолиб, кўпроқ ташқи факторларига суянадилар. Мисол учун, Дж.С.Триминген ўз китобида ушбу масалага тўхталиб, янги эътиқоднинг ўзлашув жараёнини шундай руҳда фаҳмлайди:

"Ҳинд исломи ўз моҳиятига кўра азобу уқубатларга асосланган эътиқод эди. Шунинг учун ҳиндларни расмий ислом эмас, балки уларни мўғуллар тазйиқида дину диёнат дея қувғинликка учраб, узоқ ерларга ҳижрат қилишга мажбур бўлган муҳожирларнинг муқаддаслик меърожига кўтарилишлари ўзига тортган".

Иккинчи тоифа тадқиқотчилари, авомнинг қуйи қатламларида маҳаллий феодал сиқуви ва диний-ижтимоий маҳкумлик занжиридан озод қилувчи янги эътиқодни қабул қилиниши сабабларини, деярли, кўпинча муқаддам топталган фуқаролик ҳақ-ҳуқуқининг тикланиши замиридаги қулай шароитлардан излайдилар:

"Паст табақадаги ҳиндлар учун мусулмонлар жамиятида ақлий, жисмоний фаолиятнинг эркинлиги, диний-ижтимоий тенглик, маъсаб-мартабада чекланмаслик ва умуман, табақа тизимидан озодлик — оғир, машаққатли ҳамда мажбурий ишлар масъулиятидан қутилиш имкониятини яратди".

Учинчи тоифа олимлари ҳар икки эътиқод ва жамият аъзолари учун умумий қонун — ҳаётий реалликдан, унинг инкор этиб бўлмас шарт-шароитларидан келиб чиқиб ўз фикрларини шундай изоҳлайдилар:

"Мусулмонлар ҳиндлар орасида яшаганлиги учун ерлик аҳоли билан доим муҳолифатда бўлишлари мумкин эмасди ва шунинг учун ҳам ўзаро алоқалар ҳамкорлик тусини ола бошлади. Истилодан кейинги ҳаяжонлар сўнгач, ҳинд ва мусулмонлар аста-секин мурасага келиб ўрталарида қўшничилик муносабатлари пайдо бўлди..." (126:132).

Ислоннинг ҳинд еридаги тарихига илмий ёндашувнинг ҳар уч асосини ҳам инкор этиб бўлмайди. Аммо, уларнинг барини бир марказда бирлаштирувчи яна бир муҳим омилни назардан қочирмаслик даркор, бу — сўфизм феномени эди. Зеро, ҳали араб савдогарларининг Ҳиндистондаги фаолияти ва ҳаёти ибтидосидан то бобурийлар салтанати ҳукмронлигининг энг сарбаланд нуқта-сигача ўтган асрлар давомида Ҳиндистондаги турли миллат ва эътиқоддаги авом халққа доим маънан яқин бўлган сўфийлар, бундай ишонч ва иззат-икромга, аввало, ўзларининг барча учун умумий ва ибратли комил инсоний фазилатлари тўфайли муносиб топилган эдилар. Бинобарин, ҳинд ва мусулмонлар ўртасидаги ўзаро тенглик ва биродарлик туйғусини тарғиб қилган "Бҳактий ҳаракати", ниҳоят, XV асрда ўз меърожига кўтарилиб, бҳакт ва сўфийлар ғоявий муштараклигининг инъикоси сифатида майдонга чиқди. Ўрта аср Ҳиндистони маънавий-ижтимоий ва маданий ҳаётида муҳим роль ўйнаган бу ҳаракатда, шунингдек, мусулмон савдогар ва ҳунармандларининг



ғоявий омили ҳисобланган "маҳдизм"<sup>1</sup> оқими ҳам сезиларли фаолият кўрсатди(13:210–211).

Ҳиндистонда "Уйғониш даври" рамзига айланган "Бҳактий ҳаракати"нинг нима сабабдан оммалашувини идрок этиш учун яна мозийга қайтишга тўғри келади. Пировардида XI–XII аср ҳинд диний реформатори Раманужа яратган бҳактий фалсафий таълимоти солиҳ бҳакт бандасининг Тангрига бўлган чексиз муҳаббатини эътиқоднинг энг олий кўриниши сифатида тарғиб қилди. Янги фалсафий оқим аввал "сагун бҳактий", деб номланган. "Сагун" сўзининг маъноси бирор маълум сифат ёки аниқ кўринишга эгалиқдир. Сагун бҳактийга амал қилганлар Вишну, Ром ёки Кришнанинг инсон кўринишидаги маъбудига сиғинганлар. Гарчи Раманужа Тангрининг қандайдир конкрет шакл-шамойлда эканлигини рад этса-да, лекин унинг одамлар орасига "Аватар"лар сабабли муайян қиёфада тушишига ишонган. Таълимотда бҳактдан ўз Аслига қайтиши учун "жот" – наслият қойдаларига қатъиян бўйсунуш талаб этилиб, бу ишларда фақат браҳманларга мурожаат қилинганлиги учун унинг оммавий амалиёти ўз мазҳаби доирасидан ташқари чиқа олмади(71:59).

«Аватар» масаласида шуни ҳам эслаб ўтиш жоизки, бу воқеанинг содир бўлишига, ҳинд насллари қайдича, муқаддам шиа мазахбида ҳам ишонилган. Хуросондан Синдга келган Садриддин исмли зотнинг «Дас Аватар» – «Ўн аватар» асарида ҳазрати Алининг шахсиятига Вишнунинг сўнгги, ўнинчи инкарнацияси деб қаралган(32:362).

---

<sup>1</sup> Шиа мазҳабидаги ўн иккинчи ғойиб бўлган имом образи – Маҳдий ҳақидаги ақидада, унинг яна қайтиб келиши ва мусулмонларни илк ислом йўлига бошлаши башорат қилинган.

Индуизм тарихида бҳактий ғояларининг халқ ичида кенг тарқилиши фақат XIV асрдан бошланганлиги зикр этилган. Раманужадан кейин унинг ғоявий издоши Рамананд, ўз устозидан фарқли ўлароқ, "Тангри ўз бандаси борки — бой ва камбағал, фуқаро ва ҳукмдор, браҳман ва шудра, хуллас, "кибор ва авом"га баробар дардкаш ва меҳрибон" деган ғояни ёқлаб чиқди. Янги "ниргун бҳактий" оқими, аниқ бир сифат ё кўринишга эга бўлмаган шаклан мавҳум илоҳий кучга кўрсатилган садоқатни улуғлади.

Ҳинд олимлари эътирофича, «ниргун бҳактий»нинг юзага келиши ва халқ орасида ёйилишида ислом дини муҳим роль ўйнаган. Масалан, Хиротда Абдурахмон Жомий қўлида таҳсил кўрган сўфий шоир Жамолиддин Канбу "покланиш ва жисмоний такомилликда нафақат мусулмонлар, балки ҳиндларга ҳам аҳамият бериш керак"лигига даъват қилган. Ҳиндлар билан бундай маънавий ва ижодий ҳамкорликда бўлган сўфийлар ҳинд-мусулмон нифоқу низоларини бартараф қилишда бебаҳо инсонпарвалик намуналарини кўрсатиб, ном чиқарганлар.

Бҳактий таълимотининг ғояда "янги дин"га маслақдош бу йўналиши жамиятда ўзаро ижтимоий тенглик тарғиботини юритиб, ўз тарафдорлари сафини ҳинд-мусулсон фуқаролари ҳисоби-га кенгайтирган. Шундай бир ҳолатда ҳинд ва мусулмонлар ўртасидаги муҳолифат, бҳактийнинг инсонпарвар руҳияти таъсири туфайли аста-секин муросасозлик кайфиятига ён берган.

Тагида Рамананднинг ғоявий концепциясини индуизм учун янгилик деб бўлмасди. Ҳиндлар яратилишидан Мутлоқ руҳнинг зарраси бўлганликлари учун эътиқодда мантиқан ўз ибтидоси

билан тенглик ҳуқуқига ҳақли эдилар. "Ниргун бҳактий" ҳам ана шу тенглик асосида ирқий, диний ва миллий тафовутларни тан олмасди. Инсон ҳақ-ҳақуқининг табақа тизимида поймол этилиши ёки унинг шу боис юксалиши, "сагун ва ниргун бҳактий" асосчилари Раманужа ва Рамананд гоёлари ўртасидаги приципиал зиддият эди.

Ҳинд ва мусулмон сингари икки диний ва ижтимоий таркиб тўқнашувида пайдо бўлган мураккаб бир вазиятда эрк, тенглик, ва шу аснода Тангрига бўлган садоқат рамзи сифатида инсонга меҳр-мурувват кўрсатишга чорлаган "ниргун бҳактий", ҳинд ва мусулмон фуқаролар орасидан бир қанча ўз замонасининг етук шахсларининг етишиб чиқишига замин яратди. Шундай эл назарига тушган намояндаларнинг бири Гуру Нанак, бҳактий ва тасаввуф гоёларидан руҳланиб, XV-XVI асрлар оралиғида ҳинд ва мусулмонларни маънан бирлашишга даъват этган ўз таълимотини яратиб, Ҳиндистонда янги сикҳизм эътиқодига асос солди.

Маълумки, Панжоб Шимолий Ҳиндистондаги вилоятлар ичида илк мусулмон юришларида ҳинд-мусулмон муносабатларининг шаклланган ери бўлган. Сикҳийзм диний таълимотининг яратилиши ҳам "ҳинд-мусулмон муаммоси" маънавий-сиёсий ечимининг бир кўриниши эди.

Шу зайлда барпо бўлган икки диний эътиқод кишиларининг ҳамкорликдаги ўзаро маънавий ва маданий яқинлашуви, икки ўртада бегоналик ҳиссиётига барҳам бериб, кечаги муҳолифат ўрнини диний мурасасозлик пойдевори эгаллади. Ўз даврида ҳар қандай диний муҳолифатга муқобил тенглик, биродарликни улуғлаган бҳактизм ва унинг яловбардор шоири Кабир ижо-

дига мансуб даъватлар, Гуру Нанакнинг янги таълимоти учун ғоявий платформа сифатида асқотди.

Яна шуниси ҳам муҳимки, Ҳиндистондаги жорий диний-фалсафий оқимлар ичида мантиқан "ниргун бҳактий"га энг яқини тасаввуф таълимоти эди. Ғояда бҳактий билан эгизак тасаввуф мистицизми, ўз изчил фаолияти ва прогрессив дунёқарашлари билан "Ўрта аср деспотизми инсонни қуллик даражасида манкуф урган бир даврда, унинг илоҳиятга дахлдорлигини шарафлаб қалбига умид ва ишонч руҳини баҳш этган эди" (103:9).

Ҳинд жамиятида юз бера бошлаган сезиларли ўзгаришлар, бутларга сиғиниш ва табақаланишни рад этувчи исломий тамойиллар билан мужассам равишда оммалашиб борди. Бинобарин, биз юқорида сўз очган — мамлакатнинг ғарбидан Панжобга кириб келган бҳактий ҳаракати муҳитида шаклланган Гуру Нанак ғоявий таълимоти, охир оқибатда "сикҳлар мазҳаби"да расман диний мақомга эришди.

Гуру Нанак таржимаи ҳолига келсак, у 1469 йили қишлоқ ҳисобчиси оиласида дунёга келган. Ёш Нанак мусулмон дўстининг ёрдамида ўқишини тугатгач, афғонлар маҳкамасига хизматга ўтган. Диний йўналишда Нанак дастлаб сўфийларга қўшилган, лекин кўп ўтмай, улардан ажралиб Ҳинд ярим ороли бўйлаб дарбадар кезган. Унинг Макка зиёратига борганлиги тўғрисида ҳам маълумот бор. Нанак узоқ давом этган сафарлардан сўнг, яна ўз оиласига қайтиб Панжобда яшаган. "Гуру"нинг мухлис шогирдлари ўз устозлари атрофида йиғилиб, ундан таҳсил олганлар ва шу билан сикҳлар мазҳаби фаоллаша бошлаган. Гуру Нанакнинг ёзган диний матнлари эса, яхлит тарзда муқаддас «Грантҳ Соҳиб» китобида жамланган (117:309).

Сикҳизмда Гуру – устозга нисбатан доимо иззату ҳурматда бўлиш фарз амалларнинг энг асосий ва муқаддаси. Таълимот "сикҳ" – ўқувчи сўзидан келиб чиқиб, унда Нанак номининг "гуру" сўзидан бошланиши, устоз ва ўқувчи ўрта-сидаги муносабатни қай даражада муҳимлигини таъкидлаб туради. Шунинг учун сикҳларнинг муқаддас китобида кўрсатилган "Ҳақ йўли"га фақат Гуру етаклашга ҳақли. Бҳактий ва тасаввуфнинг муштарак ғоялари билан суғорилган бу омихта диний эътиқодда сикҳлар ўз насл-насаби, ижтимоий мавқе-мансабидан қатъий назар ўзаро тенг ва биродар.

Энг сўнги Ҳиндистон диний таълимотчи ўзининг илк давриданоқ ҳинд-мусулмон бирлигига таяниб, жамиятдаги устувор браҳманизм тамойилларига қарши чиққан. Зотан, ўз тарғиботи ва фаолияти билан сикҳизм, тор ё кенг маънода бҳактий таълимоти, демак, ҳаракати ғояларининг ҳаётий ифодаси эди.

Ҳинд сарзамини тарихидаги сўнги "янги дин", ўз моҳияти билан, юқорида зикр қилинган "ҳинд-мусулмон муаммоси" маънавий ечимининг мавжуд шароитдаги бир кўриниши эди. Ва бу ечимнинг энг мухтасар тавсифи, қуйидаги савол-жавобда ўз тасдиғини топган, деб ўйлаймиз:

"Бир куни Гуру Нанакда сўрашибди:

– Сизнингча аслида қай бир эътиқод кучлироқ, индуизмми ё исломми?

Гуру шундай жавоб берибди:

– Агар эзгуликдан маҳрум бўлса, уларнинг ҳар иккисига ҳам Тангрининг даргоҳида жой йўқ".

Нафсиламр "Бҳактий ҳаракати"нинг шаклланишида муҳим роль ўйнаган ҳинд-мусулмон маданий ва ижтимоий амалиёти хусусида ҳам та-

риҳда мисоллар етарли. Буни 1333 йили Синдга келиб, Муҳаммад Тўғлоқ саройида пойтахтининг қозиси мартабасига муяссар бўлган Ибн Батутанинг баёнидаги баъзи "соф ҳинд урф-одатлари"га риоя қилган мусулмонлар мисолидан билиш қийин эмас:

"Масалан, Амир Сайфиддин султон Муҳаммад Тўғлоқнинг синглисига уйланганида, ўз қўли ва оёғига қизил уша суртганидан кейин, унинг қаршисида ҳозиргача сақланиб қолган "маийун" анъанаси бўйича хотинлар рақсга туша бошлаганлар. Ёки ҳиндларнинг гул билан бажариладиган маросимлари мусулмонларнинг дафн этилишида ҳам қулланган» (13:206).

Мажозан, ўша замон шароитида ниш урган — ҳар бир эътиқод аҳли учун энг муҳим ҳаётий воқелик ҳисобланган тўй ва дафн маросимлари — дек, бошқа бир қатор маданий-маърифий жабҳалардаги муштарак ижтимоий анъаналар куртаги, бобурийлар давридан башарият цивилизацияси мақомига дахлдор бўлган "Ҳинд-мусулмон маданияти" боғида барг ёзди.

Мавзунини реал тарихий ҳақиқат йўриғида давом эттириш учун, то бобурийлар салтанати қоим бўлган вақтга қадар мозейга қайтиб, исломнинг Ҳиндистондаги ўзлашувининг яна бир неча нозик ва айни пайтда ўта долзарб жиҳатларига тўхталиш лозим. Акс ҳолда, тарихий талқинлардаги кемтик қолиб кетган ерлар асл воқеликни англашга ҳалал бериши мумкин.

Хуллас, Ҳиндистонда исломга ўтишнинг дастлабки йиллари, ўзларининг бутун умидини тенгликка бағишлаган паст табақа вакиллариининг ниҳоят ижтимоий хўрлик чангалидан бир умрга қутилишлари маънан кафолатланган эди. Аслида

шундай ҳам бўлди. Янги мусулмонлар дин, шариат ва жамият назарида Аллоҳнинг тенг ҳуқуқли бандаларига айландилар. Бу жараёнда, қолаверса, азалдан табақа тизими бошқарган ҳинд жамиятида афкор оммага нисбатан жорий этилган "ё ислом, ё ўлим" тамойилидаги ўтмишда ўзини оқламаган баъзи тажрибаларнинг аччиқ ҳосиласи, вақт ўтиши билан исломни маҳаллий руҳият ва мантиқ тақозоларига мослашувига мажбур этганди. Бироқ, шунинг баробарида, "Бенгалия ҳамда Панжоб аҳолиси таркибидаги кўпчиликдан иборат — табақа тизимидан ташқари бўлган "дахлсизлар" орасида исломни қабул қилувчилар сонининг ортиб бориши ва уларнинг янги дин билан боғлиқ ҳаёлий орзу-умидларини доим ҳам исломий ҳаёт тарзига мос тушавермаслиги, бу вилоятларда вазиятни анча мушкуллаштириб қўйган эди".

Биринчи исломга ўтган ҳиндлар одатда Аллоҳ қатори муқаддам сиғинган илоҳларини ҳам йўқлаб, собиқ эътиқодлари ритуалларига ҳам амал қилганлар. Аллоҳни эса, ўзларининг тасавурида илгари сиғинилган илоҳий пантеоннинг энг улуғи деб билганлар. Яъни, динда ҳам ҳинд мусулмонларида худди ижтимоий соҳалардаги сингари муштарак анъаналар руҳи ўз аҳамиятини сақлаб қолганди: браҳманларга олдингидек тегишли тобелик билан муносабатда бўлинар, мусулмон муқаддас зотларига сиғиниш ҳам "яқин ўтмиш" кўринишида адо этиларди. Ёки ҳали ҳам заминдорларни рожа деб аталар, узоқ қишлоқларда собиқ эътиқод фарзига кўра эри ўлган хотинларнинг ўзини ўтга ташлаш ритуали мажбурий бўлмаса ҳам ҳамон жорий эди.

Мусулмон оилаларда янги туғилган болаларга аввалгидек ҳиндча ном бериш одат тусидаги амалларга кирарди. (32:369). Тўй-ҳашамлардаги анъанавий никоҳ маросимларда ҳам браҳманларга мурожаат қилиш ҳоллари давом этарди. Шу каби қисқача санаб ўтилган бундай «қулай шароитлар», ҳиндларнинг исломга ўтишини ҳар қалай осонлаштирган (43:223).

Малик Кафурнинг Ҳиндистон жанубига қилган юришида бирга бўлган Амир Хусров Деҳлавий, ўша вақт ҳинд мусулмонлари юриш-туришларию дунёқарашларига шундай баҳо берган: "...Улар мусулмон диний урф-одатларига тўла амал қилмаганликлари учун ярим ҳиндлар эди".

Шунинг қаторида, ҳинд мусулмонлари ҳаётида индуизм қанчалик чуқур из қолдирган бўлса, ҳиндупарастларда ҳам мусулмон муқаддас зотларини ҳурматлаш ва уларга сифиниш одатлари оддий воқелик ҳисобланган (32:369-371).

Тарихан, исломнинг ўзга минтақалардаги сиёсати «тажрибалари»дан Ҳиндистонни ҳам мустасно деб бўлмасди. Яъни, юқорида шоҳиди бўлганимиздек, келиб чиқиши турли миллат ва эътиқоддан бўлган мусулмонларда ўз ўтмиш маросим ҳамда анъаналарининг миллий хусусият сифатида сақланиб қолиш ҳоллари ҳинларда ҳам ўзгармади. Ислום тасарруфидаги мамлакатларда синовдан ўтган бундай қайишувчан диний сиёсатнинг ҳатто ҳозиргача «ўчмаган излари» исбот талаб қилмайдиган ҳақиқат. Шулардан бири, Ўрта Осиё халқлари ҳаётидаги ўз моҳиятини йўқотмаган оташпарастлик давридан қолган — тўй ва шодиёналарда гулҳан атрофида эзгу ниятлар билан айланиб, дуолар ўқиш сингари удумларнинг



бардавомлиги. Ёки айнан шундай ҳиндуларнинг "ҳолий"<sup>1</sup> ва "дивалий"<sup>2</sup> байрамларида мусулмонларнинг иштирок этиши ва бошқалар.

Агар ушбу масалада арабларга келсак, "асрлар давомида такомиллаша бориши натижасида мураккаб идеологик тизимга айланган яҳудийлик, христианлик ва зардуштийлик динларининг у ёки бу даражада Арабстонда тарқалиши, албатта, маҳаллий аҳолига таъсир кўрсатмай қолмади. Шунингдек, бу таъсир бир хил бўлмагани ҳам табиий бир ҳол. Мисол учун, ислом ғалабасидан кейин ҳам арабларда оташпарастлик билан боғлиқ баъзи одатларнинг сақланиб қолганини ҳисобга олганда, мажусийларнинг арабларга таъсири ҳақида гапирмаса ҳам бўлади» (89:194).

Башарти сўз ҳинд-мусулмон маиший ва ижтимоий турмуш тарзининг муштарак жиҳатлари тўғрисида борар экан, табақа тизимининг ҳинд мусулмонлари ҳаётидаги таъсир доираси хусусида ҳам бироз тўхталиш жоиз. Йўқса, то ҳозиргача ўз маънавий аҳамиятида қоим қолган факторларни четлаб ўтилган бўлурди.

Ислонинг Ҳиндистондаги бошланғич давридаёқ мусулмонлар ўз таркибига кўра турли этник гуруҳларга мансуб истилочилар ва ерлик аҳолидан иборат икки тоифага бўлинганлар. Улардан биринчиси, худди Веда динидаги орийларга ўх-

---

<sup>1</sup> Ҳинд календари бўйича "пҳалгун оий" да ой тўлган кунлари нишонланадиган байрам. Бу шодиёна вақтида одамлар бир-бирига рангли сувлар сешиб, қизил ёки сариқ ранглар суртадилар.

<sup>2</sup> Ҳинд календари бўйича «катик оий» да Лакшми маъбудаси шарафига ўтказиладиган оловлар байрами. Бу шодиёнада уй, кўча ва сайлгоҳларда турли ёриғлик воситаларидан фойдаланилади.

шап "ашрафийлар" аталмиш олийзот сайидлар, шайхлар ва бобурийлар эди. Ашрафийларнинг кўпчилиги қисми шайхлар бўлганлиги учун уларнинг исмига ўз насли улуғ зотларининг номи қўшиб айтилган:

Аббосий – Пайғамбар Муҳаммад(с.а.в.)нинг амакиси, Ҳошимий – Пайғамбар Муҳаммад(с.а.в.)нинг бобокалони, Усмоний – Халифа Усмоннинг номи. Нуфузли мусулмонларнинг аксарияти бўлган бобурийлар ўз исми шарифларига "оға", "хўжа" ва "мирза" сўзларини қўшиб расмийлаштирганлар(43.319).

Иккинчи тоифа вакиллари эса маҳаллий ҳунарманд ва деҳқонлардан чиққан мусулмонлар ташкил қилган.

Биз юқорида баён этган ҳинд мусулмонларига хос икки тоифанинг ўзаро биринчисини иккинчисидан ажратиб турувчи яна махсус атама-лари ҳам бўлган: "шариф зот" – сайид, шайх, мўғул, паттхон; "ажлоф зот" – гўё ҳинд касталари каби касбига қараб номланган: "жулаҳа" – тўқувчи, "тели" – ёғфуруш, "жўги" – сувчи ва бошқалар(32.357).

Ҳинд мусулмолари таркибидаги сайид ва шайхлардан кейинги "мўғуллар" деб аталувчи зотларни асосан бобурийлар ва уларнинг зурриётлари ташкил қилган. "Буюк мўғуллар" номи билан машҳур бобурийлар нафақат Ҳиндистондаги ислом тарихида, балки бу ўлканинг муаззам сарҳадларида яшаган турли миллат ва этниқодаги халқларнинг сиёсий-ижтимоий, маъмурий-иқтисодий ҳаёти ва шунингдек, маданияти, санъатида ҳам муносиб ўрин тутган. Бу воқеликнинг ибтидоси эса, Ҳиндистонда юзага келган қуйидаги шарт-шароитлар асносида юз берган.

Деҳлий султонлигининг XV аср биринчи чорагидан инқирозга учрай бошлаши мамлакатда ўзаро феодал тўқнашувлари ва бошқа беқарорликларга туртки берди. Марказдаги бебошликлар музофот ва узоқ-яқин вилоятлардаги аҳволни ҳам четлаб ўтмади. Баъзи тобе вилоятлар ҳокимлари ўзларини мустақил дея, эълон қилдилар.

Бундай ёппасига паракондалик ва галаёнлар ҳукм сурган бир вақтда, афғонларнинг лодий сулоласи намоёндаси Иброҳимдан Деҳлини тортиб олиш мақсадида бўлган кучлар султонлик ичкарисадаги каби унинг ташқарисида ҳам ҳужумга шайланарди. Бу куч вакилларининг ичида Ҳиндистондаги энг йирик ва тажрибалиси Рано Сангарам, Қобулдан Бобурни Иброҳимга қарши курашга чорларди. Унинг бундай иттифоқдан мақсади, "душман мағлуб бўлгач, Бобур катта ўлжалар олиб Қобулга қайтиши билан Деҳлийни эгаллаб, ниҳоят, Шимолий Ҳиндистонни қўлга олиш эди".

Дарвоқе, "Шимолий Ҳиндистондаги айни сиёсий-ижтимоий ва ҳарбий жараёнларда жанубий ўлкалар ҳам мустасно бўлмади. Қолаверса, XIV-XVI асрлардаги ўзаро ҳокимият учун курашларда Ҳинд ярим оролига яна янги бир оқим кириб келди — европалик савдогарлар. Ва Марко Поло, Николо Канти, Барбосе, Афанасий Никитинларнинг ўз ватанига Ҳиндистон ҳақида келтирган хабару маълумотлари Европа савдо аҳлида кучли қизиқиш уйғотди. Шу тарзда ҳиндлар ўлкасига "олдин ер ва кейин сувдан келган хорижийлар"нинг жўшқин фаолияти бошланди.

Агар бу ерда "мўғуллар" — бобурийлар ўз салтанатини барпо этишга киришган бўлсалар, европаликлар — португаллар ўз савдо монополия-

ларини ўрнига тушдилар. Бинобарин, мазкур ҳар икки омил, ўз оқибати натижасида Ҳиндистонни "яиги аср"га олиб кирди" (117:322,336).

## **Бобурийлар салтанатида ижтимоий-сиёсий, диний ва маданий**

**муҳит**

**(1526-1858)**

Бобурнинг "ҳинд юриши" ҳақида ҳали-ҳамон гоҳ ўзаро ўхшаш ва гоҳ бири иккинчисини инкор этувчи таҳлиллارга дуч келамиз. Буларнинг ичида С.Лень-Пул, Денисон Росс, К.А.Антонова, У.Эрскин, Ҳ.Ламб ва С.Азимжонова каби олимларнинг илмий-тадқиқий хулосалари сўзсиз эътиборга сазовор.

Агар масала юзасидан бевосита Бобурнинг ўзи ёзган мулоҳазаларига аҳамият берсак, унинг ўша пайтдаги аҳволи ва юриш борасидаги стратегик режасини қуйидаги сўзларидан аниқ тасаввур қилиш мумкин:

*"Бир мен Қобулда қолиб эдим. Душман бисёр қавий, биз кўп заиф, не маслаҳат қилмоққа эҳтимол, не муқовамат қилмоққа мажол. Мунча қувват ва қудрат. Ўзимизга бир ер фикрини қилгулукдур ва бу миқдор фуржа ва фурсатга қавий душмандин йироқроқ айрилгулукдур, ё Бадахшон жониби, ё Ҳиндустон сори жазм қилмоқ керак. Бу икки тарафдин бир тарафга бормоқни жазм қилмоқ керак. Қосимбек ва Ширимбек тавобин билан Бадахшон бормоққа барин эрдилар...Мен ва баъзи ички беклар Ҳиндустон тарафи бормоқни таржих қилиб, Лағмонга мутаважжух бўлдук..."<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Бобурнома. 2 – қисм Т. 1949й.1336.

Бир қарашда, тўғри, "Бобурнома"дан келтирилган парча, Бобурни Ҳиндистон юришига ундаган сабабларни қанчалик ойдинлаштиради, унинг сафар вақтини аниқлаш борасидаги шахсий режаларини ҳам шунчалик ёритиб бера олади" (10). Лекин юриш мақсади шу билан чекланмай, Бобурга ўз режасини амалга ошириш учун қулай вазият яратган яна шундай сиёсий ва маънавий омиллар бор эдики, улар қуйидагилар:

1. Қарийб йигирма сакказ давлатни забт этиб, буюк бир салтанатга асос солган темурийлар хонадонининг насли наздида "...Темурбек авлодининг илкидаги вилоятлар" сирасига "Ҳинд" ҳам кирарди.

2. Ўша давр қонунчилиги, яъни диний жиҳатдан "мерос" тушунчасининг устиворлик хусусияти, эгаллик туйғисини маънавий рағбат билан кафолатлар эди.

3. Бу ҳар икки сабабнинг мантиқий яқуни — "зўр била ё сулҳ била" ҳал қилиниши муқаррар бўлган масалага бориб тақаларди. Чунончи, Бобур сўзида:

*"Чун ҳаминша Ҳиндистон олмоқ хотирда эрди, бу бир неча вилоятларким, Беҳра ва Хушоб ва Чаноб бўлғай, неча маҳал турк тасарруфида эди, буларни худ мулкимиздек тасаввур қилур эдук, зўр била ё сулҳ била ўзимизнинг мутасарриф бўлуришимизга мутаяққин эдук".*

Бобур 1526 йилнинг ноябр ойида Кобулдан бошланган Ҳиндистон юришида дастлаб Панжоб ҳокими Давлатхон билан тўқнашди. Бу урушда мағлуб бўлган ҳоким ўзини вассал деб тан олгач, Бобур Деҳлий музофотидаги Панипат майдонида нисбатан кичик қўшин билан Иброҳимшоҳнинг

"бир лакҳ черик" — юз минг аскар ва жангари филлардан тузилган қўшинига қарши жангга чиқди. У бу урушда тўп ва "туғлама усули"<sup>1</sup> дан моҳирона фойдаланиб, ўзига қараганда мислсиз кучли рақибни тор-мор келтиришга эришди.

Энди ушбу юриш арафасида маҳаллий ҳиндупараст аҳолининг руҳияти ва кайфиятига келсак, америкалик муаррих Персивал Спейер жуда мухтасар равишда жамиятда ҳукм сурган ҳолатни шундай белгилаган:

"Индуизмда интеллектуал ва социал фаолиқ мавжуд бўлишига қарамай, у ҳар икки жиҳатдан ҳам ўзига нисбатан терс ғоялари, кучқудрати ва тажрибасига эга исломга мослашганлиги учун, ҳиндлар ўша кезлари бирор бир катта ҳаракатлар олиб боришга тайёр эмасди" (113:21).

Шу ерда яна Ибн Бабутанинг эсдаликларида қайд этилган — "барқарорлиқда яшаш учун ҳиндларни зўрлаб исломга ўтказиш кутилган натижаларни бермаганлиги ва шундан сўнг талай сезгир ҳукмдорлар уларга бағрикенглик билан муносабатда бўлиб, ниҳоят, туб аҳолидан давлат ишларига жалб этишга тушганликлари", Бобурнинг ҳам ички сиёсатининг асосий йўналиши бўлган десак, хато қилмаймиз.

У Ҳиндистонда ўз ҳукмдорлигининг бошидан ҳокимият мавқеини мустаҳкамлаш ва давлат ишларини жадал юритиш ниятида асосий эътиборни узоқни кўзловчи фотих учун зарур бўлган ижтимоий-иқтисодий муаммоларни бартараф қилишга қаратди. Иброҳимшоҳ даврида "жабрланган афғон саркардалари", қабила бошлиқлари ҳамда ўзига хайрихоҳлик билдирган ҳинд ва бошқа

---

<sup>1</sup>.Рақибни жангдан олдин тўпга тутиш усули.

мулкдорларни мансаб-мартаба бериш бадалига давлат ишларига тортди. Бунда фотиҳнинг ёшлиқдан давлат ишларини юритиш соҳасидаги ортирган тажрибаси ва олган сабоқлари жуда қўл келди.

Бобурнинг давлат арбоби ва билимдон сиёсатчиларга хос хусусиятлари Шимолий Ҳиндистон шароитида энг нозик — ҳиндларга нисбатан диний муҳолифатдан воз кечиш каби масалага тўғри ёндашишда ҳал қилувчи роль ўйнади. Бу тадбир натижаси сиёсий барқарорлик ва феодал даромаднинг икки асосий қисми — савдо ҳамда ҳунармандчиликни ривожлантириб, қишлоқ хўжалигининг яна тикланишига олиб келди. Шаҳарларда ободончилик, таъмирлаш, боғу роғлар барпо этиш ва экинзор ерларда суғориш ишларининг йўлга қўйилиши, Самбҳал ва Аграда масжиду мадрасаларнинг қурилиши, Бобурнинг ўз давлатида амалга оширган сиёсий, ижтимоий ва иқтисодий ислохотларининг илк куртаклари эди.

Бундан буён ҳам шу зайилда барча режаларни поёнига етказиш учун ички вазият, аввало, узоқ вилоят ва қўшни давлатлар билан тинч-тотув яшашни тақозо қиларди. Долзарб сиёсий масалаларнинг моҳиятига тушуниб етган Бобур, узоқ-яқиндаги дин пешволари ва давлат арбобларига совға-саломлар йўллади. Унинг Эрондаги баъзи ўз ҳайрихоҳларига кўрсатган марҳаматлари, қудратли қўшни мамлакат билан дўстона муносабатда қолиш ниятида эканлигини билдирарди.

Ушбу фикр тасдиғини 1526 йили Хўжа Асаднинг Тахмасп саройига элчи қилиб юборилганлиги ва шу йилнинг оёқларида Эрон шоҳининг туркман миллатига мансуб Сулаймон номли вакилининг Ҳиндистонга келганлигидан кўриш мум-

кин. Қисқаси, «Шоҳ Тахмаспнинг Шайбонийхонга бўлган муносабати ва уни жангда тор-мор келтирилганлиги ҳақидаги Ҳумоюн Мирзо ва бошқа манбалардан олинган хабарларнинг "Бобурнома" - да зикр этилиши, Бобурнинг Хуросон ва Турондаги воқеаларни зўр қизиқиш билан кузатганлигини тасдиқлайди» (120:18-19).

Бобур ўз давлатининг келажагига ишониб, зурриётлари эрта-кечми истилочи эмас, маҳаллий ҳукмдорлар сафига қўшилиши ҳамда салтанатнинг узоқ ўлкалардаги давлатлар билан савдо ва дипломатик алоқаларини ўрнатишига умид боғлаган. Бўлмаса, унинг масофа нуқтаи назаридан Россидек олис бир мамлакат билан алоқа боғлашга қилган ҳаракатини яна қандай баҳолаш мумкин? Баъзи солномалар маълумотича, Бобур Россия билан дўстона муносабат ўрнатиш мақсадида бўлган ва "...биринчи ҳинд элчиси Москвага 1533 йили - «Бобур вафотидан кейин» етиб келган. У мусулмон савдогари бўлиб, ўзи билан бирга Буюк Мўғуллар давлати асосчисининг дўстлик ва биродарликни таклиф этувчи ёрлигини олиб келган" (24:133).

Бобур нисбатан қисқа вақт ичида мамлакат ичкарасида ва ташқарисида қўлаган сиёсат ва ислохотларидан ташқари, Кобул, Қундуз, Бадахшон ва Ганг водийсидаги бир неча вилоятларни ўзига бўйсундириб, "Амударёдан то Бенгалия чегараси ҳамда Ҳимолойдан Гвалиоргача чўзилган катта ҳудудда ўз ҳукмронлигини ўрнатди». Уни шунингдек, салтанат иқтисодий қудратининг бош омили - савдо-сотиқ масалалари ҳақида ҳам жиддий ўйлаганлиги, «Бобурнома»да зикр этилган ўша давр бозор иқтисоди ва муносабатлари хусусидаги хулоса ва маълумотлардан маълум:



*«...Қошғор ва Фарғона ва Туркистон ва Самарқанд ва Бухоро ва Балх ва Ҳисор ва Бадахшондан карвон Кобулға келурлар. Бисёр яхши савдохонадир. Савдогарлар Хитой ё Румга борсалар, ушмунча — ўқ савдо қилгайлар. Ҳар йили етти — саккиз — ўн минг от Кобулға келур. Қуйи Ҳиндистондан ўн, ўн беш — йигирма минг уйлук карвон Кобулға келур. Ҳиндустондин оқ рахт ва қанд ва набот ва шакар ва ақоқир келтирурлар. Хуросон ва Ироқ ва Рум ва Чин матои Кобулда топилур. Ҳиндистоннинг худ бандаридур».*

Бобур барпо этган марказлашган давлатнинг энг ҳаётбахш характерли хусусияти, яъни диний муросасозлик руҳияти, келгусида унинг зурриётларига салкам уч асрлик тарихга эга бўлган «Буюк мўғуллар» аталмиш маҳаллий — ҳинд сулоласи мақомини бахш этди.

Бироқ афсуски, "ҳозиргача унинг давлатчилик фаолияти фанда кам ўрганилган мавзу" лигича қолиб келмоқда. С.Азимжонов таъкиди бўйича, Фарбий Европа ва ҳинд тарихий адабиётида "Бобур админстратор ва давлат арбоби" мавзуда бирор амалга оширилган жиддий тадқиқотни топишимиз қийин. Чунки «унинг давлат арбоби эмас, балки фақат саркарда ва адиб бўлганлиги» ҳақида фикрлар юради. У ҳолда хорижий муаррихларнинг хулосаларидан шундай бир савол туғилади: "Агар масалага мантиқ юзасидан ёндашилса, яъники, ҳар қандай экилган дарахтнинг сифати фақат унинг кейинчалик берган ҳосилига қараб белгиланса, пандит Жавоҳирлал Неҳру таърифлаган "ягона Ҳиндистон ҳақидаги кўҳна орзуни қайта тиклаган Акбар" даври, худди ўша

Бобурнинг давлат арбоби сифатида ҳинд сарзаминига ўтказган ниҳолининг меваси эмасмиди?".

Биз мухтасар баён қилган бобурийлар тарихи ибтидосига қўшимча сифатида ҳинд муаррихи Сайид Сабоҳиддин Абдураҳмоннинг "Мўғилий аҳд" асаридаги Бобурнинг давлатчилик фаолиятига доир баъзи лавҳалар, ўйлаймизки, тасаввуримизни янада бойитади деб:

*"Айтишларича, Бобур жуда баҳодир сипоҳ ва иқтидорли илм аҳли сирасидан бўлган. У ҳали Афғонистондалик вақтидаёқ айрим ислоҳотларни ўтказишга қўл ургану, лекин унинг натижалари яхшилик билан тугамаслигини англаган. Чунки, қабилавий тизимга хос урф-одат ва анъаналарнинг айрим талаб-тақозолари кутилмаган оқибатларга олиб келиши мумкин эди. Шу боис у ўз режаларидан воз кечган.*

*Ҳиндистонда Бобур Панипат майдонидаги жангдан сўнг уч йилу саккиз ой умр кўрди. Бу давр ичида у дастлаб ички муҳолиф кучлар ҳаракатини бостиришга киришди. Зеро, нотинч ва нохуш аҳволдан зада бўлган аҳоли, хавф хатар ичида яшарди. Шу боис зудлик билан пароканда авом орасида тинчлик ўрнатиш керак эди... Мазкур долзарб вазифани амалга ошириш — муқаддам жорий маҳаллий ижтимоий-иқтисодий ҳолатни тиклаш ва ислоҳотларни ўтказиш, албатта, барча маҳаллий расм-русум ва урф-одатларидан воқиф бўлишни талаб қиларди.*

*Боз устига, бундан олдинги Аловиддин Хил-жий ва Муҳаммад бин Тўғлоқ ҳамда кейинроқ "Ист Индиа компани"нинг аҳволни ҳисобга олмай ўтказган ислоҳотларининг аччиқ натижаларини ҳамон аҳоли унитмаган. Ва қолаверса, Бобур бу*

ерда том маънодаги ажнабий бўлиб, бундай ҳолатда ҳукмдор учун энг яхши чора — бу ҳинд қонун-қоидаларини билиш ва уларга нисбатан тегишли муносабатда бўлиш эди.

Шу тариқа қўлланган тадбирлар сабабли аста-секин салтанатда тинчлик қарор топиб, одамлар орасида ҳумдорга ишонч туйғуси пайдо бўла бошлади. Бобурнинг ниҳоятда тўғри тутган йўллари билан яна бири шу бўлдики, у муҳитни яхши билган ерлик амирларни ишга тортиб, янгилари учун эса иш ўрганиш ва юритишга имкон яратди. Бундан ташқари, салтанат Агра ва Кобул ўртасидаги йўлда тинчлик ҳамда чегара мустаҳкамлигини таъминлаб, икки орадаги хат-хабар алоқасини яна қайта тиклади.

Бобур ўз диний эътиқодини эъзозлаб, машойих ва диндорларни иззату эҳтиром қилса-да, аммо уларни ўз сиёсий муаммоларига дохил бўлишларига имкон бермас ва фирқапараслик хусусидаги маслаҳатларни қабул этмасди. У шунингдек, мазҳаб, табақа ва бошқа ихтилофли масалаларнинг саройда тарқалишига изн бермасди. Гарчи Бобур тақволи мусулмон бўлса ҳам мазҳабий "жунун"га табиати мойил эмасди. Ҳа, ҳукмдор ҳинд ва афғон амирлари салоҳиятига у қадар эътимоди бўлмаса-да, лекин уларга доим муносиб муомала қилиб, дўстона муносабатда бўларди.

Қисқаси, Бобур бу ерда ўз зурриётларига қуйидаги амалга ошган ислоҳатлари натижасини қолдирди. У наинки мамлакатда сиёсий аҳволни ўзгартирди, балки салтанатни ғарбий вилоятлар билан бирлаштирди. Кушон рожаликларидан кейин Афғонистон ва Ҳиндистоннинг ўзаро алоқалари узилган эди. Собиқ "турк султонлари" ҳукмронлигида чегаралар қаровсиз ҳолга тушган-

ди. Бобур эса, Афғонистон ва Ҳиндистон ўрта-сида ўз салтанатини барпо қилиб, сўнг ўртадаги шимолий ва жанубий чегараларини мустаҳкамлади. Қачонлардир жангу жадал майдони бўлган бу сарзамин савдо-тижорат ҳамда маданий-маърифат марказига айланди..." (131:285).

Бобурнинг Ҳиндистондаги марказлашган давлатига баҳо берганда, ўтган қисқа муддат ичидаги барча ижобий ва салбий воқеликларни ҳисобга олган ҳолдагина реал ҳулосага келиш мумкин. Фақат шундай услубда — "масаланинг иккала томонини ички диалектик бирликда таҳлил қилганда" гина салкам тўрт йиллик тарихий муддат ичидаги ҳукмдор фаолиятининг асл ҳақиқати намоён бўлади.

Хуллас, Бобурнинг иқтисодий жиҳатдан барча ўзига тобе вилоятлардан тушадиган бож-хирожлар эвазига қарор топган марказлашган давлати, ижтимоий-маънавий жиҳатдан фуқаро осойишталиги ва сиёсий барқарорликка ҳалал бераётган урушларга барҳам бериб, шунингдек, ислоҳотлар туфайли маъданий-маърифий ишларини ҳам йўлга қўйди.

Ҳумоюнга катта, бироқ ҳали тўла жипслашиб улгурмаган давлат мерос қолганди. У тахтга ўтириши билан ҳотамтойлик ва тажрибасизлик оқибатида кўпгина хатоларга йўл қўйди. Ота васиятига амал қилмай, укалари Комрон, Ҳиндол, Аскарыйларга тортиқ сифатида Панжоб, Кобул ва Қандахордан ташқари қўшимча вилоятларни бериб, салтанатни муҳим иқтисодий таянчларидан маҳрум этди. Бунинг устига Шимолий Ҳиндистон, гоҳ феодал зиддиятлари оқибатида ижтимоий тенгсизликка қарши авомнинг норозилик чиқиш-

лари, гоҳ афгон саркардаларининг тахт учун кураши майдонига айланган эди.

Ҳумоюн отаси вафотидан сўнг, "исён байроғини кўтариб, ғалаён ноғораларини чалдирган Мирзо Муҳаммад Замон сингари аъёнлар"дан эҳтиёт чораларини кўриш ўрнига, уларни катта инъомлар билан тақдирлади. Лекин ўз камчиликлари қаторида, у шунингдек, марказни Аградан Деҳлийга кўчириб, давлатнинг маъмурий бошқариш тизимига айрим муҳим ўзгартишлар киритишга муваффақ бўлди. Шу орада ўз сарҳадларини кенгайтириш мақсадида Гужарот, Ражпутан ва Биҳарни босиб олишга ҳаракат қилиб, қисман муваффақиятга ҳам эришди.

Шимолий Ҳиндистонда чоракам бир аср ҳукмронлик қилган афгон қабилаларига мансуб амирларнинг, имкони топилса, тобеликка қарши яна ягона иттифоққа бирлашишига интилишлари табиий эди. Олдинда турган жанглар учун Ҳумоюнга ҳарбий ёрдам сув билан ҳаводек зарур бўлган бир шароитда, унинг ака-укалари ёрдам қўлини чўзишни ўйламадилар. Оқибатда, "Бенгалияда заифлашган подшоҳ рақиби Шершоҳ қаршисидаги истеҳкомида қарийб уч ойгача қолиб кетди. Ҳумоюн укаларидан ёрдам сўраб кетмакет хатлар йўлади.

Ниҳоят, ака-укалар учрашиб, етти ой давом этган самарасиз музокаралардан сўнг яна тарқалишди. Шу билан, касаликка чалиниб орқага қайтаётган Комрон Мирзонинг ўз қўшини ҳамда қурол-аслаҳаларининг бир қисмини қолдириб кетиш ҳақидаги акасининг талабини рад этганлиги, афгонларнинг кучайиши ва чифатойликларнинг қудратига путур етишида ҳал қилувчи нуқта бўлди(124:469-472) Охири, 1540 йилнинг май ойида

Ҳумоюн афгон қабилалари коалицияси раҳнамози Шершоҳ билан икки маротаба тўқнашиб, тарихда Канауж номи билан машҳур бўлган жангдаги мағлубият уни Ҳиндистонни ташлаб кетишга мажбур қилди.

Шершоҳ ҳам Ҳумоюн сингари ражпутан рожалигини қўлга киритиш учун жанглари олиб боради. Аммо, у 1545 йилдаги жангларининг бирида, тасодифан ўз тўпидан отилган ўқ портлашидан халок бўлади. Афгон феодаллари орасида тахт учун бошланган курашда Шершоҳнинг ўғли Исломшоҳ Сур устун келиб, отаси ўрнини эгаллайди.

Шаҳзоданинг ҳукмронлик йиллари муқаддам Гужаротда ўзини "Маҳдий" деб эълон қилган Мир Сайид Муҳаммаднинг шогирди Шайх Абдулла яна Ҳиндистонда «маҳдийлик ҳаракати» ни қайта жонланишига бошчилик қилади. Унинг сафига шайх Али бошчилигида шаҳарлик жамоалар келиб қўшилади. "Маҳдийлик жамияти аъзолари, — хронистнинг сўзларига қараганда, — гарчи шаҳар ташқарисида яшасалар—да, улар шаҳар бозорларида адолатсизлик қилаётганларни аввал тартибга чақирар, сўнг бундай бебошликларга жисмонан чек қўярдилар". Ҳаракатнинг ўз замонаси учун энг характерли томони шундаки, маҳдийчилар сафига нафақат шаҳар аҳолиси ва деҳқонлар, балки оппозиция кайфиятидаги ер—мулк эгаларининг бир қисми ҳам келиб қўшилган эди(32: 386). Шу ўртада, чамаси ўн йилча ҳукмронлик қилган шаҳзоданинг вафотидан кейин, 1554 йили яна афгон саркардалари орасида қирғин бошланиб кетади. Бу эса, Ҳумоюннинг Ҳиндистонга қайтиб келиб қайта тахтини эгаллаши учун қулай вазият эди!

Умуман, Ҳиндистон тарихида XVI аср, ижтимоий зиддиятлар оқибатида ўз ерларини ташлаб кетган деҳқонларнинг катта ер-мулк эгаларига қарши кураши ҳамда феодал қатламининг ўзидаги мавжуд ички қарама-қаршиликлари билан алоҳида хусусият касб этади.

Бундай шароитда "маҳдийлар ҳаракати" ҳали ёлғиз ўзи оддий авом ўртасида етарлича эътибор қозонишга ожиз эди. Малакат миқёсида феодал тизимига қарши оммавий норазилик курашининг гоёвий рамзи ва мафкуравий асоси сифатида фаолият кўрсатиш фақатгина "Бҳактий ҳаракати"га насиб қилди. Ва бу ҳаракатнинг ўз замонасига нисбатан ноёблиги шунда эдики, Ҳиндистон тарихида биринчи бор бҳактизм ва тасаввуф дунёқарашлари реал амалиёт касб этганди.

Акбаршоҳ ҳукмронлиги йилларига доир манбаларда кўрсатилишича, XVI асрнинг иккинчи ярми бобурийлар тарихида ишлаб чиқариш кучларининг ўсиб бориши ва феодал иқтисодий йириклашуви даври бўлган. Салтанат куч-қудратининг бу даражага кўтарилишигача мамлакат ичкарисидаги вазият, подшоҳдан бўлажак ислохотларни ўтказишда ҳокимиятнинг манфаатларини таъминловчи — ўз аждодларидан мерос қолган диний сиёсатни янги ижтимоий муносабатлар негизида такомиллаштиришни тақозо қиларди.

Акбар бобоси Бобур каби жуда эрта — 13 ёшида оталик тарбиячиси Байрамхон томонидан Панжобдаги Каланаура ҳарбий истеҳкомиде Ҳиндистон тахтининг тождори, деб эълон қилинади. Ёш подшоҳ номидан 1560 йилгача давлат ишларини "оталиқ" олиб борди. Лекин Байрамхоннинг саройда кундан кун обрў-эътибори ортиб борганлиги киборлар ичида ғашлик туғдириб, уни

"подшоҳга яқинлар" Макка зиёрати баҳонасида Ҳиндистондан бадарға қилинишига эришадилар.

Акбар мустақил ҳукмронлигининг дастлабки йилларидаёқ Ражастхонни ишғол этиб, кейин мусулмон жогирдорлари ва рожпут отлиқ аскарларидан тузилган қўшин билан савдо учун қулай вилоятлар ҳисобланган Гужарот ҳамда Бенгалияга юриш қилади. Ёш "ҳукмдор 60-йилларга келиб ўз салтанати ҳудудини шимолда Тибет чегарасидан жанубдаги Гондвери дарёсигача, ғарбда Гужаротдан шарқдаги Бенгал қўлтиғигача кенгайтириб", бир йўла Декандаги мусулмон султонликлари Берар, Аҳмаднагар ҳамда Ҳандешга ҳужум қилади(11:44).

Шу тариқа "Акбар бобурийлар тарихида биринчи марта тили, диний эътиқоди, урф-одати ва шунингдек, иқтисодий, ижтимоий, маданий жиҳатдан турли тараққиёт босқичларидаги халқлар, элатлар ва қабилалардан иборат мисли кўрилмаган қудратли салтанатга эга бўлади". Ва "Буюк Мўғуллар давлати фақат Акбар даврига келиб Ҳиндистонда ҳинд салтанати қиёфасида қарор топди" (27:61-62).

Бу қадар ҳарбий-иқтисодий кучга ҳамда жуғрофий кенгликларга эга салтанат соҳибининг ўзига яқин қўшни давлатлар билан муносабатларида мактубот омилига ҳам катта сиёсий-дипломатик аҳамият берилган.

Ана шундай ҳужжатлар сирасидан саналган ва сақланган «Акбаршоҳ Ғозийнинг Турон мамлакати сипоҳдори Абдуллахон Ўзбекка хитобномаси» матнининг кириш қисмидан келтирилган намуна, ўйлаймизки, ўтмиш тарихни янада равшан ҳис этишга ёрдам беради:



«...Мақсаднинг катта йўлидан борувчи карвон бошилар (яъни пайғамбарлар) руҳига олам-олам ҳамду санолар бўлсинким, улар бу маънини танлаган художўйларни ва бу борлиқ оламда яшовчи бандаларни гумроҳлик чангалидан ва ихтилоф биебонидан ихтидо ва ҳамжиҳатлик дорулмулкига олиб кириб, мақтовга арзийдиган муваффақият ва оқибати бахтиёрлик билан боқий хилватхона (яъни жаннат) томон шошилдилар...

Сулҳ асосини мустаҳкамлаш ва ҳамжиҳатлик чашмасини тозалаш йўлида ҳар икки томон аҳамият берсин деб, хушбўй ҳома билан ёзилган ва Ҳиндикуҳ ўртамизда бўлсин(деган) сўзлар «маъқул» назаримизда жилва қилади.

Маълумки, (пайғамбарлар) бу мавжуд ва фасод оламида муҳаббат ва (ҳамжиҳатликка) таллуқли бўлмаган нарсанинг пайдо бўлишини мақсадга мувофиқ деб кўрсатмадиларким, коинот силсиласининг интизоми яна шунга (ҳамжиҳатликка) боғлиқ ва алоқадордир. Ва ҳар қачонки, бу маъни қудратлик боргоҳ устунлари бўлмиш султонлар табақаси даврида зоҳир бўлса, (бу ҳол) ҳамма вақт молу мулк баракали, самарали ва яхши натижали бўлади ҳамда минг-минглаб аҳоли ва (турли) қатлам (инсон)лари сиҳат-саломатлик бешигида ором топадилар<sup>1</sup>.

Ақбар салтанатнинг келгуси тараққиёти учун зарур бўлган ҳинд жамиятидаги икки эътиқод,

---

<sup>1</sup> Бу ва кейинги ҳужжатлар матни проф. И. Низомиддиновнинг «Фан» нашриёти томонида 1966 йили чоп этилган «XVI–XVIII асрларда Ўрта Осиё – Ҳиндистон муносабатлари» номли монографиясидан олинди (67–68, 96–97 бетлар).

яъни ҳинд-мусулмон бирлигига, уларни фақат ўзаро руҳан яқинлаштириш орқалигина эришиш мумкинлигини яхши тушунарди. Бу ишда бҳактизм, сўфизм ва сикҳийзм гоъларидан бохабар салтанат соҳибига, унинг «фикр эркинлиги»ни шаклланишида Шайх Муборак Нагорий ва унинг ўғиллари Абулфайз ҳамда Абулфазл Алломийлар ва шунингдек, ҳинд мутафаккирлари таъсири катта бўлди(14.93-94).

Акбарнинг сўфийларга бўлган алоҳида эътироми ва эътимоди айрим шахсий ҳамда оилавий ҳаётидаги воқеалар мисолида ҳам ўз изини қолдирган. У Ажмирдаги Ҳожа Мўйниддин Чистий мақбарасини зиёрат қилгани ёки ўйлаган ишлари амалга ошгудек бўлса, Ажмирга пиёда боришга аҳд қилганлиги тўғрисида маълумотлар бор. Ёки хотини – рожпутанлик малика оғироёқ бўлганида уни кўзи ёриши олдидан Шайх Салимнинг ҳузурига юборган ва ўша ерда туғилган ўғлига сўфий шарафига Салим деб ном берган. "Янги пойтахт" Фатехпур Сикрийда махсус бунёд этилган хонақо ва мақбара ҳам подшоҳнинг сўфийларга бўлган ғамхўрлиги нишонаси эди.

Шуниси ҳам ҳақиқатки, "Акбарнинг ёши улғайиши билан анъанавий мусулмон дунёқарашларга нисбатан муносабатида ўзгаришлар сезила бошлади. Бу – аввало, унинг диний эътиқод ва қадриятларга бўлган ўзига хос қарашлари хусусиятининг устиворлигидан эди. Подшоҳнинг ўзга диний таълимот ва маданиятга бўлган жонли қизиқиши уламоларда қанчалик норозилик кайфиятини кучайтирса, ҳукмдорнинг шахсиятида ўз фикр-мулоҳазаларидаги қатъийлик шунчалик мустаҳкам ифода топа борди. Салтанат соҳиби ва дин пешволарининг ўртасидаги қарама-қаршиликлар

"Дини илоҳий"нинг расман жорий этилиши билан янада кучайди(99:54).

Акбар Ҳиндистондаги йирик диний таълимотлардан ўз ички сиёсатига хизмат қилиши учун лаёқатли томонларини янги дин — "Дини илоҳий"сида уйғунлаштириб, ундаги "Тангри барчага баробар" тамойилини мусулмон ва ҳинд дин пешволарининг мутаассиблик кайфиятига қарши қўйди. «У ҳатто ўз назариясининг амалий кўриниши сифатида, 1580 йили расмий қабул вақтида ҳинд браҳманларига ўхшаб билагида боғич ҳамда пешонасида ҳол билан жамоат олдига чиққан. Ёки, сарой оташпарастларига хос одат — ўчмас шамчироқ ёқтириб, улар сингари йиғилганлар кўзи олдига қуёш ва олов қаршисида тиз чўккан».

Бу билан подшоҳнинг мақсади, диний адоватларга барҳам бериш ҳамда мусулмонлардек ҳиндлар ҳам ҳокимиятнинг назарида тенг ҳуқуқли эканлигини амалий равишда намоёниш этиш эди. Аммо мазкур диний сиёсат қобилигида пайдо этилган "Дини илоҳий"га наинки салтанат, балки сарой ичкарасида ҳам оммалашув насиб этмади. "Сунъий равишда жорий қилинган диний таълимот салтанатнинг сиёсий жипслвшувига хизмат қила олмаса—да, лекин у Акбар сиёсатининг мақсади йўналишига гувоҳлик берарди"(13:112).

Янги диннинг жорий этилиши фақатгина сиёсат ҳосиласи эмас, балки унинг замирида ислом муҳитида ўсиб—улғайган Акбардаги бошқа диний эътиқодлар мағз—мантиғига бўлган фалсафий муносабат ҳам сабаб бўлганлиги эҳтимолдан холи эмас. У саройда "асл ҳақиқат"ни идрок этишга бағишланган суҳбатлар уюштириб, уларга ўзи бошчилик қилди(104:213). Шунда хос "ибодатхона"да бўлиб турадиган диний—дунёвий

мунозара ва мубоҳасаларда мусулмонлар қатори оташпараст, ҳиндупараст, насроний ва яҳудийларга ҳам иштирок этиш ва эркин фикр билдириш ҳуқуқи берилди.

Саройда ҳиндлар учун муқаддас бўлган сигирни сўйиш ва гўштини истеъмол қилиш ман этилиб, яна ҳиндупарастларнинг баъзи урф-одатлари жорий этилиши каби янги анъаналар, ички сиёсатда турфа тадбир-чоралар билан мустаҳкамланди. Акбар шунингдек, рожпутанлик рожалар билан қариндош-уруғчилик ришталарини боғлаб, кечаги кучли рақибларини ўз тарафига оғдира билди. "Ғайридинлар"дан олинадиган жон солиғи — "жузия"ни расман бекор қилди.

Ҳинд ва мусулмон муаррихларидан ташқари, ўша кезлари Ҳиндистон сафарида бўлган европалик сайёҳлар, миссионерлар ҳам подшоҳнинг феъл-атвори, фаҳм-фаросати, ақл-заковати ва энг муҳими, унинг давлатчилик бобидаги эришган муваффақиятлари тўғрисида эсдалик ва илмий асарлар ёзганлар. Шулардан бири — Акбарга замондош португал миссионерининг эсдаликларида қуйидаги маълумот сақланган:

"Менинг билишимча, у ўз фуқароларига бир вақтнинг ўзида иззат-ҳурмат ва тобелик, севги ҳамда қўрқув туйғуларини сингдира олган ҳукмдор сифатида бешак улуғ шоҳ эди. У баобрў раҳнамо бўлиб, кучлиларга нисбатан қаттиққул, паст табақаларга ва умуман фуқароларга — муҳожир ёки бутпарастми ким бўлмасин, меҳр кўзи билан қарар ва қисқаси, ҳамма уни ўзи тарафида деб биларди".

Фикримизча, Акбарнинг шахсияти ва беназир салоҳияти хусусида ўтмиш ва келажакда қандай ижобий фикр-мулоҳазалар билдирилиб,

таҳсинлар ўқилмасин, лекин унинг Ҳиндистон тарихига битган ўз "аъмолнома"си сингари дунёга донг таратган салтанатининг шон-шухрати ҳақиқатини ҳеч ким ҳаққоний тасвирлаб бера олмаса керак.

Сулола силсиласининг кейинги вакили Жаҳонгирнинг ички сиёсатида ҳиндларга нисбатан бирор кескин — миллий анъаналарга қарши ёки фуқаролик ҳуқуқини давлат томонидан чеклайдиган чоралар кўрилмаган бўлса-да, аммо унинг даврини отаси Акбар фаолияти самаралари билан қиёслаш ҳам мумкин эмас. "Подшоҳнинг динга муносабати ҳам табиатига монанд ҳавойироқ эди. У гарчи ҳинд дарвешлари ёки насроний миссионерлар билан суҳбат қуриб баҳрланса ҳам, илло, кейин диний соҳада амалга оширмақчи бўлган тадбирларининг бирор натижаси кўринмасди" (104:232).

"Ҳиндистоннинг қисқача тарихи" асарининг муаллифлари У.Ҳ.Мореленд, ва Чандра Атул Чаттержийларнинг юқорида Жаҳонгирга берган таърифларини буткул инкор этиш мумкин бўлмаганидек, уни ҳақиқатга йўйиш ҳам жоиз эмас. Ҳар қалай ҳукмдор тахтга чиқиши билан илгари отаси кўзлаган ерларни босиб олиш илинжида мағлуб ҳокимларга нисбатан ўзгача — узоқни кўзлаб сиёсат қўлади. Масалан, Мевара учун жангда Жаҳонгир устун келса-да, баъзи шартлар билан яна собиқ ҳоким Амар Сингҳга тегишли ерларда ҳукмдорлик қилиш ҳуқуқини берди. Бу "ҳотамтойлик" замирида Декандаги бошқа давлатларни осонгина қўлга киритиш мақсади ётарди(32:437).

Жаҳонгир давлатининг иқтисодий ривожланган маркази Гужаротдаги ички бозорларда ҳу-

нармандчилик ва қишлоқ хўжалиги маҳсулотлари етарли бўлиб, ташқи савдо эса, Сурат порти орқали Форс қўлтиғи ва Араб денгизи бўйлаб олиб бориларди. Бир томондан, иқтисодий жиҳатдан мўътадил шароит салтанатдаги барқарорлик белгиси бўлса-да, шунинг баробарида, XVII асрнинг биринчи ярми давлат хавфсизлигига таҳдид солувчи икки йўналишдаги оппозициянинг юзага келиши билан характерланди. Бири, шу вақтда Аҳмад бошчилигидаги рошанийлар ҳаракати бўлса, иккинчиси, Ҳар Говинд томонидан уюштирилган сикҳларнинг кураши эди.

Сурат бандаргоҳи ерлик савдогарлар қатори шунингдек, Англия ва Голландия савдо кемалари учун ҳам қароргоҳ эди. Европаликлар Жаҳонгирга қимматбаҳо совғалар инъом этиб, ўз савдо-сотик эҳтиёжларини тўлароқ қондиришга уринардилар. Бундай хатти-ҳаракатларнинг оқибатида инглизлар 1613 йили Суратда фактория очиш ҳақидаги подшоҳ фармонини олиб, шундан бошлаб улар Ҳиндистонни "ўзлаштириш"га киришдилар.

Подшоҳнинг маиший ҳиссиётларга берилиши, уни ўз яқинлари орасидаги обрусига зиён етказиб, давлат ишларини севикли хотини Нур Жаҳон измига ўтиши эса, олдин ота-ўғиллар ва сўнг ака-укалар ўртасида низо чиқишига сабаб бўлди.

Шоҳ Жаҳон нисбатан нотинч — феодаллар исёни бошланиши арафасида тахтга чиқди. У ички аҳволнинг мушкуллиги сабабли қўшни мамлакатлар билан яхши муносабатда бўлишга ва улар билан алоқани узмасликка интилди. «1632 йил Балхдан келган Ваққосхон Ҳожи элчилигига жавобан келаси йили Балхга Тарбиятхон бошлиқ ҳинд элчилари юборилиб, шу йўсунда то 1639 йилгача Балх ва Агра орасида элчилар қатнаб тур-

ди». Яна бу орада Шоҳ Жаҳон тарқалиб кетиши хавфи туғилаётган салтанатни сақлаб қолиш учун Аҳмаднагар, Бижояпур ва Голкондани бўйсундириш учун асосий кучларини Деканга сафарбар қилди.

Ички сиёсатда Шоҳ Жаҳон ҳиндларга нисбатан деярли аждодлари йўлини тутди. Акбар хомилийидаги санскритни ўрганиш ва манбаларни форс ёки араб тилларига ағдариш анъанаси Шоҳ Жаҳон даврида ҳам сўнмади, аксинча ривожланди. Ушбу масалада подшоҳнинг тўнғич ўғлининг илмий-ижодий изланишлари жуда самарали бўлди. Табиатан Акбар сиёсати руҳидаги Доро Шукух илм-фанда камолга етган олим ва Ҳиндистон тахтининг вориси эди. У сарой муҳитидаги анъанавий исломий илмлар билан чекланмай, ҳинд диний фалсафаси, унинг асосий манбалари ҳамда кўхна маданиятини атрофлича ва чуқур эгаллади. Таълим ва таҳсилнинг мукамал бўлишида сўфийлардан Шайх Муҳибулло, Муҳаммад Лисонулло Рустаки ва Бобо Дас Лал, Жаганатх Мисром, Сармад Кишан сингари ҳинд мистиклари билан бўлган суҳбатлар жуда ижобий таъсир кўрсатди.

Унинг ислом тарихига оид "Сафинат улавлиё", "Рисолаи ҳақнома" асарлари ҳамда Гита, Рамайна ва 52 упанишадни асл матнидан қилган илк таржималари, Доронинг илм-урфонга қўшган бебаҳо ҳиссаси бўлди. У ҳатто "Рисолаи ҳақнома"да Муҳаммад алайҳиссалом нуридан сўнг вужудга келган илоҳиёт олами "лоҳут", буюклик олами "жабарут", фаришталар олами "малакут" ҳамда жисмлар олами "носут"га қиёсан упанишадларда ҳам бу оламлар ўз талқинидаги айрим фарқлари билан муқаддам қайд этилганини эъти-

роф этишгача жазм қилди. Улар: "jagarana" – «жагарана», "swapa" – «свапа», "sushupta" – «сусупта», "turiya" – «турия»(114:250).

Доро ўз асарларида шунингдек, Веданинг илоҳий калом эканлиги, ҳинд муқаддас зотлари ва мистиклари эътиқодда монотеист бўлганликлари ҳамда веданта ва тасаввуфда талай бир фикрдаги дунёқарашлар мавжудлигини илмий жиҳатдан асослади. У Таврот, Забур ва Инжилни ўрганиб, ўз тўплаган билимларига суянган ҳолда Веда тароналаридаги монотеистик асосни кашф этди. Ўзининг "Мажмаъ ул-баҳрайн" – "Икки денгиз маъноси" номли китобида ҳинд ва мусулмон мистицизмида фақат оғзаки фарқлар мавжудлигини исботлади (112:136–137).

1657 йили Шоҳ Жаҳон ногоҳон касалликка чалиниб, давлат ишлари норасмий равишда Доро Шукӯҳ қўлига ўтганди. Ҳинд-мусулмон диний-ижтимоий бирлигининг тарафдори Дородан фарқли ўлароқ, укаси Аврангзеб бу масалаларда унинг акси бўлиб, у оға-инилари Шужо ва Мурод билан иттифоқ тузиб акасига қарши қўзғалди. Ака-укалар ўртасида уч йил давом этган уруш тугаб, салтанат охири Аврангзеб қўлига ўтди.

«Буюк мўғиллар»нинг энг сўнгги йирик ва узоқ йиллар давомида ҳукмронлик қилган вакили Аврангзебнинг тахтни эгаллаши муносабати билан хорижий давлатлардан келган қутловномалар сирасидан, Абдулазиз Муҳаммад Баҳодирхоннинг подшоҳга йўллаган мактуби матнидан айрим лавҳалар келтирамиз:

*«Аврангзеб – тахтада ўлтирган хисрав, осмон каби юксак саройнинг қувончи, фалакнинг*



тўртинчи чаҳор болишида<sup>1</sup> тахт безатувчи хоқон, замон ва заминнинг қувончи, яратилган олам кўринишининг обод гулшани, ихтиро ва ижод ўлкаси чаққон юрувчиларнинг жавлонгоҳи бўлиб, у жаҳонгирлик зуҳуридан баланд тахтга ўтиришликнинг ёруғ нури, халқларнинг умид силсиласининг пайваста пайванди ва олам аҳволи низомининг бошқарувчисидир.

У ҳамиша хайру эҳсоннинг ёруғ нури, илтифотпаноҳ, хушёрлик ва муҳаббат дастгоҳи, дўстлик ва ҳамжиҳатлик огоҳи, фармонраволик майдонида тахтда ўлтирувчи, жаҳонкушолик бисотидан олий мақом, мулку миллат асосини мустаҳкамловчи, давлат ва дин пойдеворини қурувчи, ирода масалаларининг тузроси, фатҳу зафар муқаддимаси, подшоҳлик тожига фатҳ бахш этувчи, шаҳаншоҳлик кулоҳига зийнат берувчи, кўрагоний байроғини ўрнатувчи, соҳибқиронлик оятларини ижод этувчи, дин ва миллат ёруғ тонгининг (ва) осийлик ҳамда душманлик жаҳолатини барбод этишнинг далили бўлган юксаклик ва ҳашамат, буюклик ва илтифот, иқбол ва шоншўҳрат учун тайин қилинган бўлсин (ва) адолот ва ҳақиқат маконига равнақ берувчи ҳамда бирдамлик ва иттифоқнинг кўрки бўлсин...

Бобурийлар сулоласининг сўнгги йирик вакили Аврангзебнинг ярим асрлик ҳукмронлик давридаги фаолиятига маҳаллий ва хорижий тарихчиларнинг аксарияти томонидан ижобийдан кўра кўпроқ салбий баҳо берилганлиги ҳеч кимга сир эмас. Чунки, тождорнинг ўтган йиллар ичида

---

<sup>1</sup> Фалакнинг тўртинчи болиши ибораси «чаҳордонак» атамасининг синоними сифатида ишлатилган, яъни Ҳиндистон.

сиёсий, иқтисодий, ижтимоий ва айниқса, "маданий ислоҳотлари" натижасида салтанатда юз берган ўзгаришлар, ўз аждодларининг анъанавий муросасозлик сиёсатидан, айтиш мумкинки, жуда узоқ эди.

Аврагзеб ўз ҳукмронлигининг ибтидосидан "ғайридинлар"га муросасиз муносабатни танлаб, уларга филда юриш ҳамда миллий ҳўлий ва дивалий байрамларини оммавий равишда нишонлашни ман этибгина қолмай, Банорас ва Маттра шаҳарларидаги бир неча ибодатхоналарни ҳам буздирди. Ҳиндистонда муқаддам юритиб келинган ҳиндларга нисбатан мўътадил сиёсатидаги бундай кескин бурилиш, ҳатто, баъзи мусулмон фуқаролари манфаатларига зид келиб, хуллас, аҳоли ўртасида норозилик кучайиб кетди. Дастлабки норозилик, кўп ўтмай қарама-қаршилиқ руҳини касб этиб, натижада маратҳлар, сикҳлар қаторида, айтганимиздек, сунний мазҳабидаги афгонлар ҳам ҳокимиятга қарши бош кўтардилар.

Аждодларига нисбатан мутаассиб ҳукмдорнинг салтанатда амалга оширган маънавий-ижтимоий ислоҳот ва жорий этган қонун-қоидалари, собиқ бобурийлар маданий ҳаётининг талай жабҳаларига чек қўйди. Марказдаги маданий ислоҳотлардан фақат қалам аҳли истисно бўлди.

Ташқи кўринишидан равнақ топган салтанатни ички томондан мустаҳкам дейиш қийин эди. Балки шунинг учун ҳам подшоҳ борган сари бутун давлат ишларини ўз қўлига олиб, уларни шахсан ўзи бажариш йўлига ўтганди. Айниқса, пойтахтдан узоқ ерларда ўзбошимчалик руҳияти ҳукм сурадди. Солномачи Хафийхоннинг маълумотида "салтанатнинг ақалли бирор вилоятда на жо-

гирдор, на фоуждор(ҳарбий саркарда) ва на заминдор юрагида ҳукуматга нисбатан қўрқув туйғуси сезилмасди"(52:18).

Пировардида Аврангзебнинг ички сиёсати ва маънавияти ҳақида гапирганда, шуни ҳам инobatта олиш керакки, ўтган асрнинг 90-йилларида Ҳиндистон тарихи мавзуида чоп этилган нуфузли тадқиқотларнинг бирида подшоҳ шахсияти ва фаолиятига бериладиган одатдаги тафсилотлардан фарқли яна шундай янги талқинлар ҳам борки, улар ўзининг айрим мантиқий хулосалари билан "анъанавий" тасаввурларни инкор этади:

"У тахтни эгаллаган вақтига қараганда, ўзидан кейин салтанат сарҳадларини анчайин кенгайтириб қолдириб кетди. Унинг тахтни қўлга кiritишидаги драматизми бошқаларникидан кўп ёки кам эмас. У ўз фаолиятида қаттиққўл бўлгани учун эмас, балки давлатни бошқариш ишларидаги тажрибаси ва самарадорлиги туфайли муваффақият қозонди. У ҳеч қачон кераксиз ерда қон тўкмаган, отасини ҳам аслида тутқунликда эмас, балки тахтига кўз олайтирганлардан четроқда ушлаб сақлаган. У ўзининг забардаст подшоҳ эканлигини амалда исботлаб, то дунёдан кўз юмгунича куч-қувватини йўқотмаган. Унда фақатгина отабоболаридаги бўлган магнетизм етишмас эди, холос.

У кундалик шахсий ҳаётда оддий ва буюк аждодларига нисбатан дарवेशона ҳаёт тарзи билан ажралиб турарди. Унинг ҳиндлар билан "тенг муомала"да бўлиши, тўғри, Акбарнинг муросасозлигидан фарқ қиларди. Лекин умумий тасаввурдаги унинг "муросасизлиги" фақат Банорас ибодатхонаси ўрнида барпо этилган масжид воқеасига асосланган эди, вассалом!"(113:55).

Аврангзебнинг вафотидан сўнг, Ҳиндистонда бобурийлар, то англизлар Боҳодиршоҳга(1837–1858) уни сулоланинг охирги подшоҳи эканлиги тўғрисидаги огоҳномани юборгунича, расман яна 150 йил тахтга эгалик қилди. Ҳатто, салтанатнинг сўнги вакили заиф ва танг аҳволда қолганида ҳам, англизлар тазйиқига қарши бош кўтарган авом ўз раҳнамоси этиб тахтнинг ҳақиқий эгасини танлади(61:47). Аммо исён бостирилгач, подшоҳ оиласи билан Бирманинг Рангун шаҳрига бадарға қилинди ва у шу ерда — бегона юрт тупроғига бош қўйди.

Салкам уч асрлик тарихга эга бобурийлар салтанатининг таназулга учраши сабабларидан бири, шубҳасиз, ички сиёсатда диний муросасозликдан муҳолифатга ўтилишидир.

Агар масалага шу томондан қаралса, дарҳақиқат, Акбар вақтида юксалиш жараёнини бошидан кечирган Ҳиндистон қудрати ва маданияти XVIII асрнинг бошига келиб ўзининг кенг маънодаги аҳамиятини йўқотди. Бироқ, яхлит тарихий давр нуқтаи назаридан "Буюк мўғуллар давлати фақат Акбар даврига келиб Ҳиндистонда ҳинд салтанати сифатида қарор топди".

Хуллас, Ҳиндистоннинг араблар истилосидан то англизлар мустамлакасига айлангунича орадан ўтган асрларга қиёсан, бобурийларнинг бу ўлкада ўзга бир эътиқоддаги аҳолига нисбатан қўллаган сиёсатининг асл моҳияти нимада эканлиги, Акбар давлатчилиги асосида тўла-тўкис намоён бўлди. Яъни, "Акбар, — Жавоҳирлал Неҳру сўзи билан айтганда, — қадим замонлардан бери хаёл қилиб келинган давлатга фақат сиёсий жиҳатдан бирлашган бир бутун Ҳиндистонни эмас, балки

бир халққа органик қўшилган ягона Ҳиндистон ҳақидаги орзуни қайта тиклади" (26:272).

Агар йирик ҳинд сиёсатдони ва давлат ар-бобининг мазкур таърифига диний нуқтаи назардан ёндашиб, Акбар фаолиятига берилган сўзсиз юксак баҳони таҳлил қилсак, "бир халққа органик қўшилган ягона Ҳиндистонни қайта тиклаш" бу — ўрта аср шароитида мавжуд бўлиши мумкин бўлган толерантлик руҳидаги сиёсат ҳосиласи ҳамда ҳинд каби мусулмон учун ҳам ватанга бўлган онгли садоқатнинг рамзи эди. Бинобарин, ҳинд сарзамини тарихидаги бу воқелик, инсонларнинг — турли дин, миллат ва ниҳоят, тафаккур эгаси бўлишидан қатъи назар, Веда башорати бўйича бир оила эканлиги ёки Қуръони каримда марҳамат қилинганидек, уларнинг ибтидода "бир миллатда, яъни эътиқодда яратилган" лигининг инкор этиб бўлмас ҳақиқатиدير:

Веда:

"Vasudhaiva kutumbakan" —  
"Бутун дунё — бу бир оила!"

Қуръони карим:

Одамлар бир миллат эдилар..."  
(Бақара сурасининг 213-ояти).

### *Индуизм ва ислом*

«(Аввалда ) одамлар фақат бир миллат(яъни динда) бўлган эдилар. Сўнгра бўлиниб кетдилар.» (Юнус сурасининг 19-ояти).

Бир миллат — диндагиларнинг замона зайли билан ўз "асли"дан айри ҳолдаги умргузаронликка

Ўтмиш сабаблари мажусий ва кейинги йирик диний манбаларда гарчи турли тиллар, таҳлиллар ва йўлларда тушунтирилса ҳам, аммо уларнинг бундай тугуликка йўғрилган мақсад манзили бир, яъни инсонларни гумроҳликдан ўз аслиятига қайтариш. Зеро, ибн Арабий ишорасида "Бутпарастликдан то радикал монотеизмгача бўлган эътиқоддаги барча йўллар илоҳият билан бирлашишга олиб келади" (73:30). Бинобарин, ибтидоий диний бирлик асоси бўлган одамзоднинг яратилишдан ўзида мавжуд диний туйғу боис бандасининг ўз Яратганига нисбатан "Қалб кўзининг очилиши" яқин ўтмишгача фанда фақат касрат олами — табиат куч-қудрати таъсири остида таҳлил қилиб келинган эди<sup>1</sup>. Лекин диншуносликнинг кейинги йиллардаги тадқиқий хулосаларида, ҳилқатлар ичида инсоннинг ўз дини билан яратилганлиги ҳақидаги ҳақиқатнинг мантиқан илоҳий манбалар мазмунига яқин кела бошлаганлиги, қувонарли ҳол, албатта.

"Энди ҳамма диншунослар, — деб ёзади таниқли рус олими Е.А.Торчинов ўзининг "Дунё динлари" асарида, — шуни яхши билишадик, ҳозир қанчалик примитив бўлмасин, диний тасаввурга эга бўлмаган бирор халқ ёки қабилани топиш мумкин эмас. Аммо биз шунга қарамай, ўз собиқ марксистик тасаввуримиз асосида диннинг келиб чиқиши тўғрисида гапирганда, уни тарихан жамият онгининг ўткинчи бир шакли сифатида таърифлашга ўрганганмиз...

---

1. Демокрит, Тритон, Спиноза, Фейрбах, Кант каби узоқ ўтмиш ҳамда ўрта аср файласуфларининг диннинг келиб чиқиши ҳақидаги мулоҳаза ва хулосалари назарда тутилади.

Яна шуниси қизиқки, бундай ёндашув, ас-  
лида яҳудий ва христиан тафаккур анъанасида  
юзага келган "religio – дин" деган лотин сўзи,  
"алоқа" ва "бирлашиш" ёхуд "эҳтиром" маъносида  
қўлланишидан қатъи назар, "гуноҳга ботиш" оқи-  
батида пайдо бўлган. Чунки, унга қадар Худо  
билан ўзаро бевосита муносабатда бўлинган ва  
ушбу ришта қайта тиклангач, дин яна ўз-ўзидан  
йўқолиб кетиши керак". Ва Муқаддас Иоаннинг  
"Апокалипсис" – "Янги аҳд" китобида ёзилишича:

"Тангри шаҳри – янги Ерусалимда ибодат-  
хоналар бўлмай, ҳар ерда Ўзи ҳозир у нозир бўла-  
ди".

Ёки, шу мазмунни бевосита "Инжил" тили-  
да ифодалаганда у шундай:

"Бу шаҳарда маъбад кўрмадим. Зероки, ҳар  
нарсага қодир Худои таоло ва кўзининг ўзи ша-  
ҳарнинг маъбадидир"(4:611).

"...Айтгандек, бу ерда, одамлар ва илоҳлар  
дунёсининг ибтидоий алоқалари кейинчалик заво-  
л топиб, уларни фақат нуфузли зотлар – шаман-  
лардагина сақланиб қолганлиги ҳақидаги мифо-  
логик сюжет кўзга ташланади..."(75:83).

Тадқиқотчи ўз монографиясида археологик  
қазилмаларда қадимги одамларнинг диний тушун-  
чага эга эканликларини тасдиқловчи омиллар то-  
пилмаганлиги учун, моддиюнчиларнинг диний эъ-  
тиқодни вужудга келиши тарихига ёндашиш ус-  
лубини шундай хулосалайди.

"Боринги, агар ҳақиқатан ўша одамларда  
ҳеч қандай диний тасаввур бўлмаган тақдирда  
ҳам, афсуски, бу диннинг юзага чиқиш тарихи  
тўғрисидаги назариянинг "фойдаси" учун аргу-  
мент бўлолмайди. Негаки, жиддийроқ айтганда,

улар ҳали одам бўлмаганлар, аниқроғи, биз "гуноҳкорлар" каби "**homo sapiens**" — "биологик насл" — га тегишли эмасдилар. Ахир, бизлар одамсимон маймунларда диний эътиқод бўлмаганлигига хайрон бўлмаймиз — ку!

Дин доим онгли одам билан пайдо бўлиб, у билан бирга қолади: фанда ҳам "**homo sapiens**" — онгли одамсиз дину, динсиз "**homo sapiens**", яъни онгли одамнинг бўлганлиги маълум эмас. Ва фақат "кроманьон" — дастлабки онгли одамдагина диний тасаввур тажассум топган ва худди шундан сеҳрли буқалар, қоринли "венералар" ва дафн маросимлари ибтидо олган. Мана шунинг ўзи диний туйғу ва тажрибанинг одамзод табиатида мавжудлиги эмасми?

Ҳа, иккинчи бир тарафдан, фақат археологлар эмас, этнологларга ҳам маълум бўлган наинки кроманьон, балки бошқа қабила ва халқлар эътиқодлари, албатта, ҳали унда санъат, мифология, илм-фанга таалуқли ва улардан ажралиб турувчи "рисоладаги дин"ни ташкил этмасди." (75:84)

Муаллифнинг "диннинг келиб чиқиши" тўғрисидаги саволи ёки санъат, маданият ҳамда илм-фаннинг динга тегишли жиҳатларини қандай хулосалаган бўлишига қарамай, унинг одамзоддаги мавжуд "диний туйғу" эманацияси эътирофига яқинлашишининг ўзи, майли савол ёки гипотеза кўринишида бўлсин, диншуносларнинг бевосита ё билвосита Қуръони карим ҳақиқатига юз тута бошлаганлигидан далолат. Қолаверса, "Дин тарихи билан шуғулланувчиларнинг фикрича, — деб таъкидлайди "Пайғамбарлар тарихи исломият тарихидир" рисоласининг муаллифи, — инсонларнинг дастлабки даври ваҳшийлик эмас, балки илк маданият давридир" (63:12).



Мабодо иқтибосларда баён этилган "диний ва маданий шуур" хусусида Қуръони каримга му-рожаат қилсак, ҳар икки марҳаматнинг ҳақиқат эканлигини, Аллоҳ яратган барча мавжудодлар-нинг мукамаллигига шубҳа йўқлигидан англай-миз, қўямиз:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ

" У барча нарсаларни чиройли қилиб ярат-ган зотдир" (Сажда сурасининг 7-ояти).

Изоҳ. Ушбу оятда Аллоҳ таоло бандалари эътиборини Ўзи яратган маҳлуқотларнинг ҳар бирини нақадар етук ҳикмат билан яратилган-лигига қаратилмоқда. Дарҳақиқат, дунёдаги мав-жудотнинг қай бирига диққат-эътибор билан на-зар солинса, ундаги мутаносиблик, пухталиқ ақл эгалари ёдига Яратганнинг нақадар доно ва би-лувчи эканлигини келтиради. Шунда ўтган уламо ва ҳукамоларнинг "Ҳар баргда бир Худо яшайди" деган сўзларининг ҳикмати равшанроқ англани-лади" (1:28).

Демак, "ҳар баргдаки бир Худо яшар экан", Унга бўлган муқаддас туйғуни қалбан ҳис этили-шининг табиийлиги, қадим Юнон ёки Европа ўй-ғониш даври файласуфларининг "дастлаб дин та-биатнинг сирли, беаёв кучлари ва бошқа даҳ-шатли ходисалари таъсири остида вужудга кел-ган"лиги ҳақидаги назарияларга эътироз билан қарашга мажбур қилади. Чунки, муқаддам мазкур соҳада баён қилинган фикр-мулоҳазаларда диний туйғунинг " ўз асл макони" — инсондаги илоҳий ирсий зарра омили, табиатнинг таъсир кучлари

олдида иккинчи планда қолиб кетган эди. Аслида эса, ибтидоий диний туйғу, гўё "ҳар қандай меванинг ҳосили унинг уруғида мужассам" бўлганидек, Одам ато зурриётларида азадан мавжуд бўлиб, бу эътиқод сарчашмаси, шунингдек, динлардаги мантиқ бирлигининг ёрқин тимсоли ҳамдир.

Биз ҳам худди мана шу "бирлик" замирида индуизм ва исломга хос баъзи умумий дунёқарашлар ҳамда улардаги туташ ёки ундош нуқталарни қиёсий ўрганиш ниятидамиз. Пировард сўз, индуизмнинг ҳиндистонликлар наздидаги фалсафий моҳияти, хусусияти, қамрови ва албатта, бу диний таълимот тўғрисидаги ташқи дунёнинг тасавури ва муносабати ҳақида.

"Индуизм атамасининг мазмуни нима — фақат динми, эътиқод тизимими ёки булардан ҳам ташқари тушунчани?" деган саволни ўз олдига қўйган ҳинд муаррихи Рашидиддин Хон, унга шундай жавоб беради:

"Индуизм семитик тушунчадаги дин эмас, балки бу қандайдир диндан ўзгачароқ, ундан зиёдроқ — табақаларнинг, анъаналарнинг, ижтимоий ахлоқ, ритуаллар, метафизик талқинлар, маданиятлар ва қадриятларнинг омихта мажмуи. Индуизмда мутаассиблик ёки бидъат ҳам, аниқ эътиқод шакли ҳам ёки махсус пайғамбарлар томонидан юборилган манбалар асосида қурилган ибодатхоналар ҳам йўқ. Бу хослик, ўз ўрнида ҳиндупарастликка қайишувчанлик ва бутун Ҳиндистон маданияти ва қадриятларини қамрашга пойдевор яратган» (119:221).

Индуизм атамасида мужассам эътиқод тушунчаси фанда ва ҳаётда кўпинча икки маънода талқин қилинади. Яъни, «умуман ведалардан то

ҳозиргача ўтган даврдаги ҳиндуларастлик» ҳамда «мелоднинг биринчи асридан шаклланган энг йирик ҳинд дини — индуизм» сифатида. Ва ҳар икки талқинга асос бўлган яхлит ҳинд диний фалсафаси, ўз назарида чексиз давом этувчи — ҳар сафар дунёнинг яратилишидан то қиёмат қоимгача ўтиши керак бўлган даврий босқичларни — ўтмиш, ҳозирги замон ва узоқ келажак поёнини ўз ичига қамрайди.

Бу фалак гардишининг қонунига биноан сатюг, трета, двапра ва калиюг каби тўрт босқичдан иборат ҳаёт жараёни, ўзининг сўнгги манзилига етиб боргач, яна ортига қайтиб янгидан бошланади. Сабаби, Тангрига хос яратувчанлик фаолияти Ўзи сингари азалий ва абадий бўлиб, бундай фаол ижодкорлик Унинг ўз яратганларига бўлган мислсиз ғамхўрлигининг безавол намунаси. Яратганнинг бу сифати шунингдек, Қуръони каримда ҳам шаклан мухтасар, аммо мазмунан ғоятда батафсил таърифланган:

يَسْتَلُّهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلِّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ\*

“Осмонлар ва Ердаги (барча) жонзот (Унга муҳтождир ва бор тилак-мақсадларини) ёлғиз Ундан сўрар. У зот ҳар куни иш-амалдадир” (Раҳмон сурасининг 29-ояти)

Изоҳ. Ушбу ояти карима ўзи мўъжаз бўлишига қарамасдан исломий ақиданинг асосий рукнларидан бирини тўла ифодалагандир. Яъни, Еру осмонда Аллоҳ таолога муҳтож бўлмаган ва Ундан мадад-ёрдам тиламаган бирон жонзот йўқдир. У зот ҳар куни, ҳар соат, ҳар лаҳзада Ўзи яратган коинотдаги барча жонзотни бошқариб —

парвариш қилиб турадиган Парвардигордир. Бу оят "Аллоҳ таоло борлиқ, ундаги нарсаларни яратгач, уларни ўз ҳолига ташлаб қўйган" дейдиган файласуфларга раддиядир" (1:390–391).

Индуизм ва ислом каби икки турли дин тушунчасидаги шу биргина мисолнинг ўзида кўрганимиздек, Ҳақ таоло қудратига хос хусусиятларнинг миллат ва эътиқодлар турфалигига бедахиллиги, яна бир карра илоҳий ҳақиқатнинг барча учун бирлиги кафолатига ишорадир.

Дарвоқе, индуизмда дунё босқичларининг алмашинуви — бирининг иккинчисига ўрин бўшатиб беришининг ҳам ўз сабаби бўлиб, у бевоҳида одамзоддаги руҳий–маънавий сифат ўзгаришлар натижасида содир бўлади. Бу жараён оддийдан мураккабликка ёки пастдан юқорига кўтарилишга ўхшаш одатдаги тараққиёт қонунига бўйсунмай, аксинча, инсондаги бошланғич баркамолликка путур етиши — моддий манфаатларнинг маънавият талаб–тақозоларидан устун келиши бадалига юз беради. Бунда ҳар бир даврнинг кейингиси, аввалгисидан маънан тубанлашуви билан яқунланади, яъни: ҳақиқатгўй одамлар яшайдиган "сатюг", некбин ва қобил одамлар яшайдиган "трета", маънавиятидан манфаати кучли одамлар яшайдиган "двапра" ва охирзамон одамлари яшайдиган "калиюг" даврлари. Гоҳо бу босқичлар юнонлар таърифича олтин, кумуш, жез ва темир даврига қиёсланади. Ёки, ислом дини мисолида олганда, ҳиндлардаги босқичлар талқини, бамисоли Муҳаммад (с.а.в.) жанобларининг пайғамбарлик мақомидан бошланган исломнинг саодат ва ундан кейинги даврларидаги кузатилган маънавий ўзгаришлар натижаси сингаридир.

Индуизмдаги борлиқнинг яралиши ва инқи-розга учраши каби босқичларга бўлинишига ўх-шаб, бевосита эътиқод ҳам ўз навбатида маъна-вий сифат ўзгаришлари боис қуйидаги олти давр-га бўлинади:

1. Мелоддан аввалги 2500–йилдан токи 600–йилгача бўлган «Веда даври».

2. Мелоддан аввалги 600–500 йиллардан то мелоднинг 200–йилигача бўлган "эпик давр".

3. Мелоднинг 200–йилидан то 800–йилигача бўлган "сутра даври".

4. Мелоднинг 800–йилидан то 1300–йилигача бўлган "схоластик давр"

5. Мелоднинг 1300–йилидан то 1700–йили-гача бўлган "бҳактий даври".

6. Мелоднинг 1800–йилидан то 1950–йили-гача бўлган "ислоҳот ҳаракатлари" ва "фалсафий уйғониш" даври.

Салкам беш минг йил мобайнида узвий ра-вишда олти қисмга бўлинган "ғоявий жараён" ҳи-собида исломнинг Ҳиндистонга кириш вақти тах-минан тўртинчи — "схоластик давр"га тўғри ке-лади. Мазкур давр номининг фандаги таърифидан фарқли ўлароқ, "Платон ва Арестотелнинг ғояла-рига асосланган ақидапарастлик» жиҳати, ўтган VIII–XIII асарлардаги исломнинг хорижий диний муҳитга мослашуви тажрибаси олдида ғов бўлол-масди.

Бундан ташқари, бҳактий ғояларининг бай-налмилал руҳияти ҳам, қайсики дин бўлмасин, инсонпарварликка хизмаг қилиши вожиблиги тар-ғиботини оддий ҳинд фуқароси онгига сингди-ришга уринарди. Тарғиботнинг келгусида бҳакт ва

сўфийлар ҳамкорлигида умуммиллий характердаги халқ ҳаракатига айланиши, ўз ўрнида, ҳинд ва мусулмонни инсон сифатида ўзаро ақлан ва руҳан бир-бирига бегона эмаслигини англашга даъват этди.

Индуизм ва ислом бўйича маҳаллий мутахассислар, ўтган асрлар даврида ҳинд ва мусулмонларнинг гоҳ ўзаро тўқнашиб, гоҳ эса бирлашиб маърифат-маданият соҳасида бемисл ҳамкорлик намунасини кўрсатиб, қарийб мишг йилдан зиёд бирга яшаб келаётганликлари феноменини турли диний-дунёвий сабабларда кўрадилар: кимдир уни тарихий заруриятдан, кимдир ҳиндга хос бағрикенглиқдан, яна кимдир эса, мусулмонлар аксари-ятини туб ерлик аҳоли ташкил этганлигидан.

Бу фикрлар қатори, динлар хусусида яна шундай устивор дунёқарашлар соҳиблари ҳам борки, уларнинг эътимодича, ҳинд ва мусулмон каби турфа эътиқод бандаларининг ўзаро бегонасирамаслиги — бу Ҳақ таолонинг бирлиги ва ихтиёри шарофатидир. Ва балки шунинг учун, индуизм ва исломни қиёсий ўрганувчи айрим диншунослар ўз изланишлари мантиқ-моҳиятини қуйидаги муқоса омилида асослайдилар:

**"Ekam Sat" — Ҳақ ягонадир"**

لا اله الا الله — «Аллоҳдан бошқа илоҳ йўқ»

Азалдан ҳиндларнинг Тангрини ягона билишлари тўғрисидаги муфассал маълумот мусулмон оламида Берунийнинг "Ҳиндистон" асари тўфайли маълум бўлган десак, хато бўлмас. Чунки, илгари ёзилган араб манбаларида мазкур мавзуга қўл урилмаган, акс ҳолда, олим учун бу ма-

салани махсус "Ҳинд китоби"да қайта ёритишнинг ҳожати қолмасди:

"Ҳиндлар Худонинг бирлигига, абадийлигига, ибтидо ва интиҳоси йўқлигига ишонадилар. У барча устидан ҳукмрон ва (барчани) асрагувчи. У ўз салтанатида яккаю ягона, Унга ўхшаш ёки (Унинг) тенги йўқ — У на бирор нарсага ўхшайди ва на бирор нарса Унга. Айтилганлар бўйича, бизнинг сўзларимиз фақат қулоқ эшитганигагина асосланган бўлиб қолмаслиги учун, уларнинг(ҳиндларнинг) китобидан баъзи намуналар келтирамиз. "Патанжалий" асарида ўқувчи ўз устозидан сўрайди:

— У ўзи ким, одамлар сажда қилиб ёрдам сўрайдиган Зот?

Устоз жавоб беради:

— Уни ақл билан англаб бўлмайди, негаки, У ўзига тенглашиши ёки ўхшаши мумкин бўлган ҳар қандай яхшиликлар ёки ёмонлик ибтидосидан баланд. У ўз моҳияти билан азаддан ҳамма нарса-ни билгучидир.

Шундан сўнг ўқувчи(яна) сўрайди:

— Сизнинг санаб ўтганларингиздан ташқари, Унинг яна қандай сифатлари бор?

Устоз жавоб беради:

— Унга бирор макондаги эмас, ғоядаги устунлик мансуб, зероки, У чексиз борлиқ фазосидан ҳам баланд. У бутун борлиқ хавас қилган соф мукамал яхшиликдир. У нопоклик, норасолик ва хатоликдан холи бўлган билимдир...»

Ушбу ва келгусида бевосита "Ҳиндистон" асаридан таҳлилий иқтибослар келтиришимиздан мақсад, биринчидан, бизнинг мавзумизни Бери-

ний учун ҳам беписанд бўлмаганлигини таъкид-  
лаш бўлса, иккинчидан, ҳинд ерида ўзлашган ис-  
лом учун маҳаллий диний қадриятларнинг ҳар қа-  
лай «бегона» эмаслиги сабабидир. Шунинг учун  
ҳар икки диний эътиқоддаги ўзаро ўхшаш ёки  
муштарак омиллардан келиб чиқиб, борлиқнинг  
яратилиш жараёнини кузатишда давом этамиз.

Агар браҳманизмнинг мустақил таълимот  
даражасига кўтарилишидаги илк монотеизм ун-  
сурларига диққат қилсак, унинг шаклланишида  
яна Веда фалсафасига дуч келамиз. Инчунун, ве-  
даларда ҳам интуитив ёки онгли равишда Танг-  
рига интилиш, Унда мужассам табиатни илоҳий-  
лаштиришдан бошланган. Лекин даврлар ўтиши  
билан тафаккур тараққиётининг маънавий, иж-  
тимоий ва иқтисодий соҳаларга кўрсатган таъси-  
ри, ҳинд жамияти фалсафасида ҳам муайян бури-  
лишлар ясади. Ёки янада яхлитроқ айтганда, по-  
литеистик асоратлардан монотеизмга ўтиш жара-  
ёни нафақат руҳоний, балки ақлий, ижтимоий-  
иқтисодий тараққиёт талаби эди. Марказлашган  
йирик давлатларнинг пайдо бўлиши яккахудолик  
унсурларининг мустаҳкамланишини жадаллаштир-  
ди — "Якка подшога ер юзида худонинг ҳам якка  
бўлиши керак эди".

Шундай қилиб, Веда тароналарида илоҳият  
бирлиги ва фаолияти рамзида бутун борлиқни  
яратган Пражапатийнинг мадҳ этиб куйланиши,  
ҳиндларнинг ўтмиш тасаввурларидан озод ҳолдаги  
монотеизмга яқинлашувининг дастлабки белгила-  
ри эди. "Мейтри упанишад"да ёзилишича:

"Аввал бошда ёлғиз Пражапатийнинг ўзи  
мавжуд бўлиб, У ёлғизлиги туфайли шодлик ни-  
малигини билмасди. У ўзи ҳақида ўйлаб кўриб,  
сўнг. сонсиз-саноқсиз ўз ижоди маҳсулини яратди".



Ёки "Шри-Йшопанишад" тафсирича:

"Тангри пракритийга — табиатга бир нигоҳ ташлаш билан уни беҳисоб индивидуал зарралар билан тўлдирди".

Қисман шунга яқин борлиқ ва руҳларнинг яратилишига доир нуқтаи назар тавсифи, маълум даражада тасаввуф аҳли тасаввурига ҳам уйғунлашган:

"...Сўфийларнинг эътимоди бўйича, оламни Худо яратган. Унгача "Вужуди мутлоқ"дан бўлак ҳеч нарса бўлмаган. Шунинг учун мавжудликни Худонинг ҳусну жамолини акс эттирган ойна тимсолида билиш керак" (5:26-27).

Яна, индуизмда борлиқнинг ҳали зуҳур бўлмай туриб, унинг моддий ва руҳий асослари алоҳида ҳолатда Пражапатийнинг ўзида мавжуд эканлиги таъкидланса, исломда ушбу "ягона ва бир бутун вужуд" асосида мушоҳада қилинади:

"Бутун борлиқ вужудининг маъноси — бу шундай бирликки, унда барча мавжудод бор, бу эса Аллоҳ таолодир" (77:23).

Шунингдек, аксарият ҳинд диний-фалсафий матнларида коинот, мавжудод, махлуқот Яратганнинг ўзида ва измида эканлиги, Пражапатий баёнида кўрганимиздек, турли аллегорик ташбиҳлар воситасида ҳам эслатилади:

"Мени, — Шри Кришна дейди, — ҳамма нарсада ва ҳаммасини Менда кўрувчилар учун, Мен ҳеч қачон йўқолмайман ҳамда улар ҳам Мен учун йўқолмайдилар" Чунончи, "Унинг қўли, оёғи, кўзи, боши, қулоғи ҳамма ерда. Шундай бўлгач, «Парматма»<sup>1</sup> борлиққа сингиб яшайди..." (17:619).

---

<sup>1</sup> Парматма — санскрит тилида "парам" — биринчи, "атма" қалб ёки руҳ маъносини билдириб, индуизмдаги ягона илоҳнинг номларидан бири.

Ёки, яна "Шри-Йшопанишад" да айтилишича: "Қачонлардир борлиқ сув билан қопланган бўлиб, унинг остидаги жонзотлар ўша шароитта мослашиб яшаш оқибатида олдин танага эга бўлган ва ундан сўнг улар ҳаётнинг наботот шаклига, набототдан ҳашарот шаклига, ҳашаротдан паррандага, паррандадан ҳайвонга, ҳайвондан одамга айланганлар" (84:131).

Қиёсан, ҳинд диний фалсафасидаги борлиқ, ундаги мавжудод ва жонзотларнинг яратилиши қонунияти, албатта айрим принципиал фарқларни инобатга олмаганда, қисман бўлса-да, бошқа динларда ҳам эътироф этилган. Масалан, бу ҳақида Қуръони каримда шундай маълумот берилган:

وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ  
وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى  
أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ\*

"Аллоҳ барча жониворни сувдан яратди.

Улардан қорни билан(судралиб) юрадиганлари ҳам бор, икки оёқда юрадиганлари ҳам бор, тўрт (оёқда) юрадиганлари ҳам бордир. Аллоҳ Ўзи хоҳлаган нарсани яратур. Албатта Аллоҳ барча нарсага қодирдир" (Нур сурасининг 45-ояти).

Сир эмаски, ҳиндупарастилик аксарият туншунчасида политеистик гуруҳга кирувчи эътиқод. Аслида эса, индуизмдаги кўпхудолик тизими, ундаги фалсафий тамал тошининг бор-йўғи ташқи бир қиёфаси. Ботиний мазмунда эса, бутун борлиқни яратган ягона Тангри: ҳамма нарса Унинг иродаси билан пайдо бўлиб, Унинг измида ҳара-

катланади ва "пралай" — қиёматдан сўнг яна Ўзига қайтади. Зотан, юқорида қайд этилганидек, ведаларда айтилганки, "Нито нитянам — Худо бирдир!" Ярим худоларга фақат моддий дунёни бошқариш учун маълум бир куч ва ваколат берилган. Бинобарин, "Бҳагавад-гита" наздида "Кимки Олий тангри ҳамда ярим худоларни баробар — бир деб ўйласа, адашади ва у дахрийдир" (17:232–233).

Политеизм ва монотеизм ўртасидаги тафовут ва уларнинг «умумий томонлари» тўғрисидаги тасаввур ва тушунчаларга ўрта аср араб ва бошқа мусулмон теологлари ҳамда мутасаввиф шоирлари ҳам бефарқ қарамаганлар.

Шу мазмулда агар ўз мумтоз бадииятимиз захирасидан мисол изласак, буюк Навоий сўзида, "Чун (тафаккурга) эшик очилиб, унга кирилгач, "куфр ва имон тушунчалари" Аллоҳ ҳақиқатини билиш, яъни бу дунёнинг асл моҳиятини идрок этиш йўлида тўсиқдан бошқа нарса эмас" эканлиги маълум бўлади:

Куфр ила имонга урғайсан илк,  
Бу таъмадин очилғай бир эшик,  
Чун эшик очилди не куфру не дин,  
Ичкари киргач, қутулдинг барчадин.  
Куфру имон роҳравга кеш эмас,  
Асл йўлда бандироҳе беш эмас." (70:28).

Индуизм ва исломдаги "Илоҳ ва инсон" мавзуи атрофида мавжуд фикрлар ҳам ўз турфа ва айнан жиҳатлари билан эътиборга молик. Бундай олганда, ҳиндупарастларда маъбуд ва маъбудаларни одам қиёфасида тасвирланиши, ислом назарида бутпарастлик ва сўзсиз, дахрийлик бел-

гиси. Ҳиндларда эса, худоларнинг инсоний қиё-  
фаларини шундай асосда тушунтирилади:

"Тангри бандасига хилма-хил аъзоларни берган экан, нега энди улар Унинг ўзида ҳам му-  
жассам бўлмасин?...Биз маълум шакл-шамойилга эга бўла туриб ўзида уларни йўқ десак, унда бан-  
даси Яратгувчисидан бадастурроқ кўринишга эга бўларди. Шунинг учун яратилмишнинг ўз Ижод-  
коридан афзал қиёфаси мантиққа тўғри келмай-  
ди" (84:160).

Бироқ, шуниси ҳам ҳақиқатки, индуизмда илоҳларнинг жисмоний шакли, бу фақат маса-  
ланинг ташқи бир томони, унинг ички — аслий хусусига келсак, "Ҳиндлар, — Маҳатма Гандий ка-  
фолатида, — тасвири Худо деб билмайдилар (23:  
479). Ёки Шри-Йшопанишад тафсирида бутлар макони бўлган ибодатхоналар фақат инсоний та-  
саввур ҳосиласи, холос:

"Бизнинг норасо мавжудлигимиз туфайли  
"Олий илоҳ"ни аниқ кўз олдимизга келтирол-  
маймиз. Шу сабабдан Уни жисмоний кўзлар би-  
лан кўришни истаган тақводорларга, меҳрибон-  
чилик юзасидан, уларнинг ибодатларини қабул қилиш учун Тангри моддий шаклларда ҳам кўри-  
ниш беради. Эътиқодда қуйи поғонадагиларнинг бутга сажда қилиши ўз онги даражасида англаб  
етган Тангрига сиғинишнинг шаклидир, чунки, улар Унинг масканини фақат ибодатхоналарда деб ўйлайдилар».

Тангрини одам шаклида тасаввур қилиш фа-  
қат ҳинд ёки насороларда эмас, балки исломнинг бошланғич даврларидаги айрим, масалан, "Друз" ва "Аштарий" таълимотларида ҳам бўлган. Уларда баён этилган фикрларнинг "ҳақиқати"ни ҳатто Қуръони каримдан оятлар келтириш йўли билан

ҳам исботлашга уринилган. Жумладан, "Мелоднинг 909 йили асос солинган фотимийлар халифалигида 1017 йили "Янги аср"нинг бошланиши муносабати билан мутлоқ борлиқнинг Яратувчиси, мутаассиб шиялар тасаввурича, Тангрининг беш эманацияси тамойили бўйича ал-Ҳакимда тажассум топганлиги эълон қилинган. Ҳолбуки, олдин "Дуруз таълимотида Унинг қиёфаси биринчи бор Ҳамза бин Алига ўтганлиги билдирилган эди" (66:1-14).

Шунингдек, Ал-Аштарий таълимотига мувофиқ "Жами мавжудод борки, кўринади. Ва мавжудлик доим кўриниш билангина тасдиқ топади. Аллоҳ реал равишда мавжуд бўлганлиги учун кўринишга эга. Ахир, тақво аҳли у дунёда Унинг висолига мушарраф бўлиши ҳақида ваҳий келган-ку!" Аллоҳ таоло деди:

وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ \* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ \*

"У Кунда (мўъминларнинг) юзлари яшнаб, Парвардигорларига боқиб тургучидир" (1.Қиёмат сурасининг 22-23-оятлари).

Изоҳ. Дарҳақиқат, аҳли жаннат учун Парвардигорнинг дийдорига етишдан суюклироқ бирон нарса йўқдир. Шунинг учун ҳам Яратганга боқар эканлар, уларнинг юзлари янада яшнаб, мунаввар бўлиши табиий ҳолдир. Саҳиҳул-Бухорийда ворид бўлган мана бу Ҳадиси шариф ҳам мазкур ояти карима мазмунини таъкидлайди:

"Албатта сизлар яқинда Парвардигорларингни худди мана шу тўлин ойни кўриб турганингиздек, очиқ-аён кўрасизлар" (1:444).

Исломдаги индуизм фалсафасига монанд томонларга дуч келинганда айрим хатоликларга йўл қўймаслик учун, динларни ўзаро қиёсий ўрганиш бўйича муқаддам мусулмон дунёсида китобат этилган маълум ва машҳур айрим асарлар муаллифларининг илмий-ижодий фаолиятига тўхталамиз.

Шулардан бири, "IX асрда яшаган Ёқубий ўзининг китобида насароларнинг муқаддас каломи мазмунини ниҳоятда самимийлик билан аниқ ва атрофлича баён қилган". XI аср охирларида эса, Ғазнавийлар саройида форс тилида "Динлар ҳақида" мажмуа яратилган" (18:182).

Яна, XII аср мутасаввиф шоири ва олими Ибн Арабийнинг турли даврларда пайғамбарлар орқали жорий этилган динлар хусусидаги хулосасига кўра, "Ислом сўнгги ҳақиқат асносида ҳамма динларни ўз ичига қамраган".

Ёки, мавзу борасида XII асрда Беруний анъанасини давом эттирган Аш-Шаҳристоний тадқиқоти тамойилига мурожаат қилмоқлик, фойдадан холи бўлмайди. Унинг танлаган мавзуи ва манбаларга нисбатан муносабати — хоҳ у зардуштийлик, браҳманизм, монийлик ёки яҳудий ва насоро динлари фалсафаси бўлсин, мусулмон теологияси тарихида бир диндаги фирқалар ёки турли динларни қиёсий ўрганиш юзасидан тўпланган тажрибалар ичида ўзининг объектив услуби билан ажралиб туради:

"...Мен ҳар бир мазҳаб таълимотини китобдан қандай топган бўлсам, амалда шундай — бирига ён босиб бошқасига беписанд бўлмай, тўғрисида нуксон қидирмай, ҳақиқийсидан эса хатоларини ахтармай келтиришни ўз олдимга шарт қилиб қўйдим. Зеро, ҳақиқатнинг ёруғлиги ва ёл-

гоннинг қоронғулиги, далилларга ақл кўзи билан қаровчи идрок учун ҳеч бир сир эмас" (8:29).

Ана шу илмий изланишлар қатори тасаввуф адабиётида ҳам мусулмон мистиклари дунёқарашларидаги бой диний тажрибанинг бетакрорлиги, аввало, унинг барча диний эътиқодлар асосининг ягона эканлигини англаб етганлигидир. Мисол учун, бу "бирлик"ни Мансур Ҳаллож қуйидагича тасаввур қилади:

Барча динлар ҳақида мен тафаккур—ла  
шуни билдимки —  
Улар бари бир «илдиз»дан чиққан  
дарахт шохлари экан(78:29–30).

Ва ниҳоят, буюк бобомиз "Навоийнинг фикрича, динлар турли хил бўлишига қарамай, уларнинг ҳақиқати асосида ягона Парвардигор туради. Ҳатто, бутпарастлик ҳам Аллоҳ таолонинг тажаллиётларидан бирига сифинишдир:

Чун боридин юқори урди алам,  
Юққороғи пояга қўйди қадам.  
Кўрди ўшал хитгаи бутхонае,  
Ҳар бутнинг ҳайъатики дурдонае.  
Анда не роҳбон эрди, не бараҳман,  
Лек бори бутлар эди сиймтан.  
Ҳар бути Бутгарга парастишда маст,  
Ўйлаки, бут саждасига бутпараст.  
Мунча ғаройибғаки қилди гузар,  
Айлади ибрат кўзи бирла назар.  
Барчасида зикри сужуд англади,  
Маърифатуллоҳга шуҳуд англади.

(Маъноси: энг юқорига қадам қўйганда бутхонага кўзим тушди. У ерда на роҳиб ва на бараҳман бор эди. Фақат кумуш танли бутлар бўлиб,

улар худди бутпарастлар бутга сажда қилгандек, ўзларини ясаган Бутгарга парвона эди. Бу ғаро-йиботларга дуч келган кўнгил уларга ибрат кўзи билан қаради. Барчаси (Бутгарга) сажда ва зикр билан бандлигини кўрдию, Аллоҳ ҳақиқатини англади" (70:28).

Навбатдаги қиёсий мисолларга ўтишдан илгари, Маҳатма Гандийнинг индуизм абадийлиги рамзи бўлган жонворлар ҳимояси масаласида айтган сўзларига диққатни жалб этмоқчимиз:

"Оддий жонворларни ҳимоялаш шу боисдан ҳам зарурки, улар тилсиз-забонсиз махлуқ. Сигирларнинг муҳофазаси — бу индуизмнинг дунёга қилган тортиғи. Ҳиндлар сигирларни ҳимоя қилар эканлар, индуизм тоабад яшайверади" (23:747).

Одатда ўзга дин намояндаларига бироз ғайритабиий тўйиладиган ҳиндларнинг жониворлар орасида сигирларга бўлган хос муносабати — муҳаббати фикримизча, фақат соф диний нуқтаи назардан эмас, чунки, улар кунига ақалли бир марта истеъмол қилишлари шарт бўлган сигир сутини маънан ва таркибан она сутига тенглаштирадилар. Қолаверса, ер юзида шунча фойдали мева, сабзавот ва кўкатлар бўла туриб, одамларни эса витамин моддаларига тўйинган сигирнинг сутини ичиб, яна унинг гўштини ейишлари мутлақо ҳинд ақлига сиғмайдиган нарса. Уларда диний томондан жониворлар гўштини овқат сифатида истеъмол қилишни ман этилганлиги, эҳтимол, маҳаллий иқлим шароитлари тақозоси ҳам бўлиши мумкин.

Модомики ҳиндлар жониворларга шу қадар меҳр-муҳаббат билан қараб, уларга ҳатто сиғиниб бошларига кўтарар эканлар, бундай жонкуярлик, турган гапки, албатта маълум тарихий ва фал-



сафий сабаблар билан боғлиқ. Ва бу сабабларнинг бири, тотемизм даври эътиқоди тасаввурининг хотирада қолган таъсири бўлса, иккинчиси, ведалар давридаги қонли қурбонликлардан воз кечиш негизида ҳинд эътиқодида шаклланган "аҳимса" ғояси бўлиши керак.

Аҳимса ғоясининг руҳи ва мазмунини яна бир марта тубдан англаб етиш учун, шундай бир ибратли мисол келтиришнинг ўзи етарли:

"Илоннинг ҳамласидан қутилиш учун албатта уни ўлдириш шарт эмас, фақат унинг заҳаридан сақланиш йўлини билинса, бас!".

Инсоният онгида илк эътиқод тушунчаларидан ўзлашган буқа ёки сигир тимсолини "илоҳийлаштириш" фақат Ҳиндистонда эмас, дунёнинг бошқа гушаларида ҳам бўлган. Бунга ҳатто, ҳозир ҳам жорий эътиқодлардан кўплаб мисоллар келтириш қийин эмас. Лекин бизга бу борада ортиқча изланишнинг зарурати йўқ, чунки, Қуръони каримда келтирилган ҳаққоний ва ҳаётий мисолларнинг ўзи етарли:

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ

ظَالِمُونَ\*

"Мусо сизларга очиқ ҳужжатлар келтирганидан кейин ўзларингизга зулум қилган ҳолингизда унинг кетидан бузоққа сиғиндингиз" (Бақара сурасининг 92-ояти).

Ёки:

يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا  
 مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ  
 ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَإِنَّا

### مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا\*

"(Эй Муҳаммад), аҳли китоб сиздан кўпдан бир китоб туширишингизни сўрайди. Мусодан бундан ҳам қаттиқроқ нарсани сўраган эдилар: "Бизга Аллоҳни очик кўрсат, дейишган эди". Шунда золимликлари сабабли уларни чақмоқ урган эди. Сўнгра, уларга аниқ-равшан ҳужжатлар келганидан кейин бузоқни худо қилиб олишди. Буни ҳам авф этдик ва Мусога очик ҳужжат ато этдик" (Нисо сурасининг 153-ояти).

"Карма", яъни индуизмдаги инсон аъмоли моҳияти хусусидаги таълимот билан танишилганда, унинг натижасини "жазо ва мукофот"да акс этишини билдик. Шунга биноан, ўз Аслини топган тақводор ҳинд, ҳаётида бўлиб турадиган ҳар хил воқеа ва ҳодисаларнинг ижобий ёхуд салбий сабабини илоҳий ихтиёрдан эмас, балки ўз кармаси натижасидан излаши керак. Шундай экан, у ҳолда "Нега унда инсон ўз асл руҳий сифатига терс бўлган гуноҳли ишларга қўл уради?" деган табиий саволга келсак, индуизмда, Тангрининг умуман инсон моддий фаолияти ва унинг оқибатларидан четда эканлигига шама қилиниб, шундай жавоб берилади:

"Яратганнинг одам боласи қилмишлари учун масъулияти, ёмғирдан сўнг гўё сувнинг намланган ердан қандай ўсимлик ўсиб чиқишига жавобгар бўлганидек гап".

Демак, индуизмда Яратган борлиқ яратилишининг "олий ва асосий сабаби". У одамларга фақат ўз ташқи қуввати билан фаолият кўрсатишга имкон беради ва инсоннинг фаолияти эса, карма таълимотига бўйсундирилган "қилмиш-қидирмиш" ҳосиласидир.(17.235б.). Лекин айти индуизмдаги иккинчи бир "Аживика" таълимоти файласуфлари, инсон тақдири доимо Тангри назорати остида ва азалдан унда нима ёзилган бўлса шундай сақланиши ва ҳаттоки, бирор арзимас нарсани ҳам ўзгартириб бўлмаслигига қаттиқ ишонганлар(117:63).

Илоҳ ва инсон ўртасидаги ҳиндларга хос руҳий бирлик ҳамда фаолиятдаги ихтиёр ва ихтиёрсизлик назариялари арабларда ҳам жоҳилия даври ва шунингдек, ундан кейин ҳам ўз моҳиятини сақлаб қолганди. Мазкурга арабларнинг "Даҳр" ақидаси мисол. "Бу ақида инсоннинг тақдири олдиндан аниқланганлиги, у эркин ирода ёки ихтиёр эгаси эмаслиги, пешонасига "ёзилган" нарсалар албатта содир бўлажаги ва ундан қутилиб бўлмаслиги ҳақида эди. Аксарият жоҳилия араблари шу ақидада эдилар ва тақдирга ишонилиш улар дунёқарашларининг ажралмас қисмини ташкил этарди" (89:207).

Ислом тарихига қисқача экскурс қилсак маълум бўладики, мусулмончилик даврининг бошланишида "инсон ихтиёрсизлиги"ни ёқлаб чиққан «жабарийлар» ғоясини (661–750 ҳижрийда) араб халифалигидаги умавийлар сулоласи маъқуллаб, ҳатто, шундай даъво ҳам қилганлар:

"Бас, тақдирдаги ҳамма нарса Аллоҳ томонидан азалдан белгиланган экан, шулар жумласидан умавийлар ҳукмронлиги ҳам илоҳий ва қонуний ҳақиқат бўлиб, уни инсон қўли билан даф қилиниши мумкин эмас!".

Шунинг учун умавийлар, биринчи ҳижрий асрда инсоннинг ўз дунёвий фаолияти доирасида ихтиёри озодлигини тарғиб қилган иккинчи бир қодирийлар оқимини "ғайрилиқ"да айблаганлар.

Қодирийя таълимотини ривожлантирган "муътазиллийлар" учун, чексиз адолат соҳиби Аллоҳнинг ўз бандасига ёмонлиқни раво кўриши ҳамда унинг туғилишидан пешонасига ножўя амаллар қилажagini ёзиб қўйиши, эҳтимолдан узоқ эди. "Ўзларини бир худоли(тавҳид) ва адолат (адл) кишилари билган қодирийя тарафдорлари ёмонлик инсоннинг ўзидан, бу дегани, унинг қиладиган яхши-ёмон ишларига фақат ўзи масъул ва уларга ўзи жавоб беришига амин бўлганлар"(8:12-13).

Уларнинг фикрича, гарчи Тангри табиатига ёмонлик ёт бўлса ҳам, аммо У гуноҳ учун жазо бермай қўймайди. "Дўзахнинг эшиги кофир каби мусулмон учун ҳам очиқ."

Бу тушунчага мувофиқ инсон ихтиёрининг эркинлиги ҳамда савоб ва гуноҳ ишларга қанчалик рағбат қилиши, унинг маънавияти даражаси ва унга бўйсунушига боғлиқ эди. Бинобарин, инсон фаолиятининг натижаси — ўзи эккан дарахтнинг ширин ёки аччиқ меваси.

Ҳолбуки, илоҳий тақдир ва инсоний ихтиёр билан қилинадиган амаллар савобининг мукофотию, гуноҳининг жазоси тўғрисида Қуръони карим оятларида бир неча бор эслатилган:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ  
 يَشَاءُ وَلَتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ\*

“Агар Аллоҳ хоҳлаганида, албатта сизларни бир уммат қилган бўлур эди. Лекин У зот Ўзи хоҳлаган кимсаларни йўлдан оздирур. Ўзи хоҳлаган кишиларни (Тўғри Йўлга) ҳидоят қилур. Ва албатта қилиб ўтган амалларингизга масъул бўлурсизлар(Наҳл сурасининг 93–оят).

Ёки:

وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ  
 مَنشُورًا\*

“Биз ҳар бир инсоннинг амалини бўйнига илиб қўйгандирмиз(яъни унинг қилган ҳар бир амали икки дунёда унга ажралмас ҳамроҳ бўлур). Биз қиёмат куни унга очиқ ҳолда рўбарў бўладиган бир Китобни(яъни Номаъи аъмолини) чиқариб кўрсатурмиз(1.Ал–исро сурасининг 13–оят)

Агар юқорида қиёсланган инсон ихтиёри ва илоҳий изн масалаларини Қуръони карим бўйича хулосалайдиган бўлсак, у шундай:

وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ

«Ва Биз уни икки баландликка йўллаб қўйдик – ку!(Балад сурасининг 10–оят)

Изоҳ: Яъни, Аллоқ таоло инсонни яратиб, яхшилик йўлига юришга ҳам, ёмонлик йўлига юришга ҳам ихтиёр бериб қўйди. Бу икки йўл ҳам баландликдир. Демак, иккисига чиқиш учун ҳам

тер тўкиш, машаққат чекиш лозим бўлади. Лекин яхшилик баландлигига чиқиш учун саъи-ҳаракат қилиб давондан ўтган киши жаннат неъматларига етса, ёмонлик баландлигига чиққан кимса унинг ортидаги дўзах жарлигига қулайди(1.468).

Ёки:

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ

Тўғри Йўлга(хидоят қилиш) ёлғиз Аллоқ измидадир. (Зотан, йўллар) орасида эгриси ҳам бордир. Агар Аллоҳ хоҳлаганида сизларнинг барчангизни (Тўғри Йўлга) хидоят қилган бўлур эди(лекин У зот сизларга қайси йўл Тўғри ва қайси йўллар эгри эканини кўрсатиб, қай бир йўл танлаш ихтиёрини ўзларингизга қўйиб берди ва ақлидрок билан Тўғри Йўлни танлаб олган бахтли бандаларини Ўз хоҳиш-иродаси билан ўша ҳақ йўлига хидоят этишни ваъда қилди: эгри йўлларни танлаган кимсаларга эса, ҳар икки дунёда бахтсиз бўлиб, ўзларига зиён қилишлари тўғрисида хабар берди(Наҳл сурасининг 9-ояти).

Ислондаги инсон фаолиятининг сарҳисоби бўлмиш "Номаъи аъмол" ўз фалсафаси билан индуизмдаги "карма" мазмунига ниҳоятда яқин. Улар ўзаро фақат замон ва макон тушунчасида фарқланади, яъни сарҳисоб оқибатининг ухровийлиги ва дунёвийлигида.

Индуизмда инсондаги ихтиёрий фаолиятни қай тарзда ўтиши "Тригун" — "уч сифат" концепцияси асосида баҳоланади. Бунда инсон ўз табиатидаги уч сифатнинг қай бирига кўпроқ мойиллигига қараб сараланади: эзгулик, эҳтирос,

жаҳолат. Ва бу уч сифат умр бўйи кишини ўз таъсирида янада такомиллаштиради, мўътадиллаштиради ёки тубанлаштиради.

1.Эзгулик сифати инсонни поклаб, уни гуноҳлар асоратидан фориг қилади.

2.Эҳтирос сифати инсондаги чексиз хоҳишнинг ботини бўлиб, уни моддий дунё хою ҳавасига чамбарчас боғлайди.

3.Жаҳолат сифати инсондаги гумроҳлик боис уни ақл-хуш тушунчасига терс бўлган тамбаллик, беписандлик ва уйқу домига тортади(17:648-650).

Қайд этилган сифатларнинг инсонда пайдо бўлиб ривожланиши, ҳинд фалсафасида руҳнинг моддий дунё билан юзлашувида, унинг Тангрига бўлган меҳр-муҳаббатининг садоқати ёки саркашлиги хусусиятидан кўрилади. Руҳдаги аслиятни синов дунёсидаги ўзгариши сабаби Маҳабҳарата достони қаҳрамонлари шри-Кришна ва Аржун суҳбатида шундай баён қилинган:

"Аржун Кришнадан сўради:

— У қандай кучки, инсоннинг ихтиёридан ташқари уни гуноҳ ишларга қўл уришга мажбур этса?

Кришна деди:

— Аржун, бу шаҳвоний ҳиссиёт. У аввал эҳтирос кўринишида намоён бўлиб, сўнг ғазабга айланади"

Изоҳ. Тирик жон моддият билан алоқага киришгач, ундаги Тангрига бўлган азалий муҳаббат эҳтирос сифатига ўтиши билан шаҳвоний ҳиссиётга йўғрилади, бамисоли сутнинг нордон то-

мизғи таъсиридан қатиққа айланганидек" (17:202–203).

"Тригун" ва "Маҳабҳарата"даги инсоннинг асл илоҳий зотига ножиоз амаллари илдининг мазмуни, исломда бир жуфт сўз билан ифодаланган десак, муболаға бўлмас, яъни, бандасини доимо ёмон йўлга бошлагувчи "нафси аммор"да:

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَرَحِمَ رَبِّي إِنْ رَبِّي  
غَفُورٌ رَحِيمٌ\*

"Мен нафсимни оқламайман. Чунки, нафс — агар Парвардигоримнинг Ўзи раҳм қилмаса — албатта барча ёмонликларга буюргувчидир..." (Юсуф сурасининг 53-ояти)

Шунингдек, Қуръони каримда "уч сифат" — нинг конкрет тавсифи ҳам бир оятда, ҳа, балки шаклан турли, аммо мазмунан ва мантиқан бир маънодаги насихатда мужассам бўлган: "эзгулик сифати" — чиройли амалларда", "эҳтирос сифати" — бузуқликда" ва "жаҳолат сифати" — зўра-равонликда".

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ  
وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

"Албатта, Аллоҳ адолатга, чиройли амаллар қилишга ва қавм-қариндошга яхшилик қилишга буюрур ҳамда бузуқлик, ёмон ишлар ва зўравонликдан қайтарур. У зот шояд ибрат-эслатма олар-сизлар деб, сизларга панд-насихат қилур" (Наҳл сурасининг 90-ояти)

Бетисно барча диний қадриятларнинг — ҳинд



ё исломий бўлсин, илк ва тафсирий манбаларида Одам ато зурриётининг ақл-заковати, фаҳм-фаросати, умуман ундаги жами ижобий жиҳатларни ҳиссий-жисмоний истак ҳамда хоҳишлар йўлида қурбон бўлишининг бот-бот эслатилиши, меъёр ва «насиба» тушунчаларининг нафс бало-сига гирифтор бўлишидан огоҳ қилишга қаратилган. Диний-маънавий захираларнинг бетакрор, барчага бирдек ибратли ва актуал магнитизми доим илм аҳли диққат марказида бўлган. Шу жумладан, Берунийнинг ҳинд сафарида йиғган диний ва илмий манбаларида, комил инсон омилига тегишли санскрит матнлари "Ҳиндистон" асарининг жуда кўп саҳифаларида учраб туриши табиий:

"Инсонга ғизо, макон, кийим-кечак керак ва бундан унга ҳеч бир зарар йўқ. Аммо асл бахт, фақат керагидан ортиқ, кишини азиятга солувчи хатти-ҳаракатларнинг инкор этилишида. "Гита" китобида(айтилган):

"Кимки ўз эҳтиросидан ғолиб бўлса, зарурият чегарасидан ташқари чиқмаса ва тириклиги учун керак озиқ-овқат билан қаноатланса, у ҳеч қачон хору зор бўлмайди, одамлар ҳам ундан нафратланмайди"

Унда яна шундай(дейилган):

"Билимимизнинг софлиги бошқа қолган ҳамма нарса софлигидан улуғдир, чунки фақат билим билан нодонлик илдизи қуритилади ҳамда азобу уқубат "сарчашмаси" бўлмиш иккиланишлар ўрнига ҳақиқатга етилади, зеро, иккиланувчи кишиларга ҳеч бир ерда ҳузур-халоват йўқ"(5:108-109).

Агар айни маънонинг исломий — исроф ва моддий мутелиқдан холи умргузаронлик тамоийллари талқинига назар солсак, унда мантиқан

ҳинд-мусулмон учун ибратли турмуш тарзининг маънан ўхшаш эканлигига имонимиз комил бўлади:

«Дунёнинг ҳаммаси ортиқчадир, магар мазкур нарсаси(ортиқча эмас) — жонни сақлаб турадиган нон, ташналикни кетгизадиган сув, амал қиладиган илм, яшайдиган маскан»(90:60).

Хуллас, Ҳиндистонда ҳинд ва мусулмон диний қадрияти ва унинг асосидаги маданияти, урф-одати, ўзига хос тафаккур ва турмуш тарзи ниҳоят, бир-бирига ундош ва омихта дунёқарашлар оқибатда умуммиллий хусусият касб этди. Мажозан олганда, бундай турфалиқдаги бирликнинг вужудга келишида маҳаллий бҳактлар билан ботиний муштарак фазилатлар соҳиби сўфийларнинг фаолияти сўзсиз беқиёсдир. Балки, шунинг учундир, одатда ҳинд ва чет элик олимлар исломнинг илк ўрта асрдан то инглизлар мустамлакаси давригача Ҳиндистондаги тарихига баҳо берганларида, уларнинг аксарияти сўфийларнинг ҳаёти ва фаолиятига алоҳида эътибор билан ёндашадилар. Мавзу юзасидан билдирилган фикрлар орасида муаррих Хазарийпрасад Двиведийнинг қуйидаги сўзлари, ўзининг чин маъноси ва холисона баҳоси билан ажралиб туради:

“Ҳинд ва мусулмон ҳаракатларини яқинлаштирган ва уларнинг ўрталаридаги бегоналик пардаларини улоқтириб ташлаган сўфийларни биз ҳеч қачон унитмаймиз!”

Дарҳақиқат, ҳинд тупроғида исломга нисбатан оддий авом ичида қизиқиш уйғониши аввало — бу сўфийларнинг хизмати эди. Агар биз Ҳиндистондаги биринчи мусулмон қароргоҳлари пайдо бўлган ерларни кўздан кечирсак, уларни асосан сўфийлар сулуки ихтиёр этган марказ—

ларда жойлашганлигини кўрамиз. Тасаввуф аҳли қаерда бўлмасин, доим ўз атрофида истиқомат қилувчи кишилар аҳволдан бохабар ва керагида кўмакка тайёр турганлар. Ва улар ҳамиша Қуръони карим кўрсатмаларига риоя қилиб, ҳеч вақт одамларни бир диндан иккинчисига зўрлаб ўтказиш тарафдори бўлмаганлар, негаки, Қуръони карим кўрсатмасига биноан, юқорида зикр қилинганидек: «Динга зўрлаб киритиш йўқдир».

Асрлар мобайнида сўфийларнинг хулуси дилдан барчага баробар муносабатлари, ибрату ҳикматга йўғрилган турмуш тарзлари ҳамда адолат ва ҳақиқатга бўлган садоқатлари, турли миллат ва этнокоддаги Ҳиндистон халқлари наздида муқаддаслик меърожига кўтарилди. Бинобарин, ҳинд тупроғидаги қадим ўтмишдан ҳиндуларастлар учун муқаддас ҳисобланган қадамжолар сирасида сўфий азиз-авлиёларнинг сўнгги манзил-маконларининг давлат ҳимоясида асраб авайланиши, эндиликда, фандаги ҳинд мутасаввифлари ҳаёти ва ижодий фаолияти муяссар бўлган алоҳида илмий мавзу моҳиятининг чин ҳаётий инъикосига айланди.

### ***"Ҳинд тасаввуфи" тарихи***

Аввало, шундай бир табиий саволга жавоб бериш жоизки, "Нега энди "Ҳинд тасаввуфи?". Савол ҳамон диншуносликда аниқ ўз илмий тасдиғига эга бўлмаганидек, расман инкор ҳам этилмайди. Бизнингча, бу саволнинг жавоби, мантиқан, ҳинд мусулмончилигининг ўзига хос хусусиятларига бориб тақалади. Баъзи шу фикрга яқин тадқиқотларда ушбу масала "ҳинд ва мусулмонларнинг фақат ўзигагина хос маданий-ижтимоий муштараклиги асносида хулосаланган" (43:215).

Агар мазкур саволга бевосита ҳинд олими тасаввуридан жавоб изласак, янги дин шароитида ҳам ерлик жамият анъаналарининг устиворлиги ҳинд мусулмончилиги мафкурасига сингиб ул-гурганлигини сезамиз:

“Исломни қабул қилган маҳаллий аҳолининг кўпчилик қисми учун ғалати бир ҳолат вужудга келди. Собиқ эътиқоднинг ботиний таъсирига қарши ўлароқ қадимдан бор удум ва урф-одатлардан дарҳол кечиш енгил эмасди. Хос кийимда чироқлар ёқиб ибодатхоналарга бориш ёки “тиртх ятра” — муқаддас зиёрат масканларига саёҳат қилиш вожиб амаллардан эди. Уламолар тушунчасида бундай амаллар “янги дин”га мос тушмасди. Мана шундай мушқил муҳитда ҳинд мусулмонлари жонига сўфийлар оро кирди. Ибодат вақтида кийиладиган хос либос — «**janeo**» шароитга мослаштирилди ва уларга икки хил ранг бериб шундай номланди: “қалава ёки калава”. Худди шунингдек, шам ёқиш жойи ҳам ўзгартирилди, аммо ман қилинмади — ибодатхона ўрнини масжид эгаллади.

Авомдан чиққан янги мусулмонлар, илгари-ги ўз динлари асосини яхши билмаганларидек, янгисини ҳам ҳали уқуб олмаган эдилар. Ҳолбуки, шу аҳволда ҳам улар аста-секин ўзларини мусулмон санай бошладилар, бироқ, мусулмончилик собиқ эътиқод тажрибаси ва кўринишида — «ҳиндистоний рангда» шаклланди” (116:74).

Янги динга ўтиш жараёнининг бошланғич поғоналарига хос бўлган шакл ва мазмундаги “ўзгариш ва ўзлашув”лар, ҳинд ё мусулмон учун инсоний меҳр-муҳаббат маъносидаги туб ҳаётий масалаларда, бири иккинчисига зид келмади. Бу ўринда, Ҳиндистонда жуда кўплаб диллардан

тиллерга ўтган, яъни Деҳлий музофотидаги Панипатда рўй берган воқеа сингари ўнлаб тарихий мисолларни келтириш мумкин:

“Тахминан икки аср муқаддам, бир мусулмон муллеси ҳиндларнинг маҳалласига кўчиб келади. У ҳали тўла-тўқис ўз кўч-кўронини янги уйига келтириб улгурмай, хотинини тўлғоқ туттади. Мулла нима қилишни билмай турганида, бир қўшни браҳман оиласидан келинчак чиқиб аёлига ёрдам беради. Лекин кўзи ёриган аёл тўсатдан вафот этади. Шунда ўз эмизуқли қизчаси бўлган бойвучча браҳман келин мусулмон чақалогига сут бериб, кейин уни ўз тарбиясига олади. Ҳинд браҳмани оиласида тарбия топиб улғайган мусулмон фарзанди машҳур сўфий ҳазрат Гҳаус Али Шоҳ Қаландан Панипатий эди.

Мусулмон боласига тарбия берган браҳман оиласида ўғил бўлмаган. Шунинг учун асранди ўғил ўз браҳман ота-онаси дунёдан кўз юмганида, ҳиндларнинг удумига мувофиқ, уларнинг жасадини ўтда ёндириб, барча дафн маросимларини мукамал адо этган. Ҳинд сўфийлари учун бундай у ёки бу мавжуд эътиқод удумларини ўрнига қўйиб инсонга иззат-икром кўрсатиш одатдаги масъуллиқ бўлган” (116:74).

Худди шу руҳдаги иккинчи бир мисол, “Бҳактий адабиёти”идаги “ҳинд-мусулмон бирлиги” тарғиботининг яловбардори Кабирдаснинг таржимаи ҳолига оид. Шоирнинг ҳаёти ҳам ижоди ҳам икки диний эътиқод ўртасидаги инсонпарварлик туйғуларининг тантанаси рамзида ҳали-ҳамон ҳиндистонликлар тилида:

“Қачонлардир Банорасда машҳур бҳакт Рамананднинг издоши бўлган бир браҳман яшаган экан.

Унинг яккаю ягона қизи жуда ҳам тез эридан бева қолгач, у қизини келгуси тақдири масаласида устози ҳузурига олиб келганида, бҳақт тақводор бевага дуо тилаб, тез кунда ўғил кўришини башорат қилибди. Шунда ота муқаддас зотнинг оёғига йиқилиб, ўз башоратини қайтариб олишини сўрабди. Бироқ, Рамананд бу илтимосни рад этиб, яна туғилажак боланинг муқаддас бўлишини ҳам қўшиб қўйибди.

Шунда бева шармандалиқдан қўрқиб, ўз туққан боласини Лаҳар кўли бўйига ташлаб кетади. Кейин шу ердан тасодифан ўз хотини билан ўтиб кетаётган Ниру исмли бир мусулмон тикувчиси ташландиқ чақалоқни кўриб, уни ўз уйига олиб кетишга қарор қилади. Асранди ўғилга от қўйиш учун улар қозини уйларига бошлаб келадилар. Қози Қуръони каримни очиши билан кўзи биринчи "кабир" сўзига тушади(25:3). Ўйлаймизки, мазкур ривоятларга асос бўлган вақеалар, юқоридаги "ҳинд тасаввуфи"га тааллуқли қонуний саволнинг мантиқий жавоби бўлса керак!

Дарвоқе, гарчи ҳинд тасаввуфи тарихи таҳминан VIII асрда араб савдогарлари билан бирга келган сўфийлар ташрифи билан бошланган бўлса-да, уларнинг бу диёрда қўним топганликлари санаси ва улар кимлардан иборат эканлиги қўлимиз остидаги манбаларда турлича баён этилган. Шунинг учун шароитдан келиб чиққан ҳолда, мавзу муқаддимасини Абулфазл Алломийнинг "Ойин-и Акбарий» асаридаги маълумотдан бошлаймиз.

Муаллифнинг зикрича, Ҳиндистонда йирик сулуқлардан жами ўн тўртта бўлиб, уларнинг ичидан халқ назарига тушиб энг кенг тарқалганлари олтига, яъни чиштия, суҳравардия, қодирия, шаттария, фирдавсия ва кейинчалик нақшбандия. Мул-

тондан то Лакхнаугача ва Панипатдан то Деогир-гача яна бир неча катта-кичик сулуқлар бўлган.

Абулфазл асаридаги маълумотга қўшимча қилиб яна шуни айтиш мумкинки, Шоҳобиддин Олам-аронинг "Масолик ул-абсар" китобидаги қайдга кўра, XVI асрда Деҳли ва унинг музофотида икки мингга<sup>1</sup> яқин хонақоҳлар фаолият кўрсатган(121:21).

Қолбуки, тасаввуфнинг Ҳиндистонга кириб келиши ҳақида тадқиқотчи олимлар ҳали бир умумий тўхтамга келганларича йўқ. Шу боис, ҳозирча, диншуносликда мавзу юзасидан қуйидаги уч талқин мавжуд, яъни:

1.Муслмонларнинг илк "Ҳиндистон юриши" даври.

2.XIII асрдан сўфийларнинг жанубга - Ҳиндистон ва Фарбга, яъни Кичик Осиёга миграцияси даври.

3.Тасаввуфнинг ҳинд адабиётига кучли таъсир кўрсатган XIII-XIV асрлар оралиги даври<sup>2</sup>.

Лекин сўнги манбалар бўйича, Ҳиндистонда тасаввуфнинг биринчи тарғиботчиси Шайх Исмоил Бухорий ҳамда "бу ҳудудда илк тасаввуф машғаласини кўтарган зот Дата Ганж Бахш эканлиги ва шунингдек, Шайхнинг вафотидан кейин унинг "Кашф ул-маҳжуб" асари машҳур бўлиб кўп ўқилганлиги маълум бўлди(121).

Хуллас, дастлаб араблар ёки ўртаосиёлик савдогарлар билан Ҳиндистонга келган айрим сў-

---

<sup>1</sup> Мазкур рақам фарбдаги нашрлар маълумоти билан фарқланиши мумкин.

<sup>2</sup> Ўзбек адабиётшунос олимлари проф.Ш.Шомухмедов ҳамда Б. Мусаевларнинг фикрлари назарда тутилади(85).

фийлардан ташқари, расман Ажмирда ўз фаолиятини бошлаган биринчи энг йирик жамоа "Чиштия сулуки" эди.

### ***Чиштия сулуки***

Сулукнинг асосчиси Хожа Абу Ишоқ Шомий ҳазрат Алидан тўққизинчи бўгин бўлиб, Хуросоннинг Чишт деган жойида дунёга келган. У ёшлигида Мимшод Али Динварийдан таълим олган. Чиштия сулукини Ҳиндистонга олиб келган Мўйниддин Чишти Санжарий Ажмирий 1142 йили Сейстоннинг Санжар шаҳрида туғилган. У зотнинг ота ва она томондан аждодлари Муҳаммад (с.а.в.)нинг набиралари имом Ҳасан ва имом Ҳусайнларга бориб тақалади.

Ривоятга кўра, ёш Мўйниддин ўз боғидаги ҳовузда чўмилаётганида, Шайх Иброҳим Қандозийга кўзи тушиб, сувдан чиқа у кишини боғга таклиф қилиб, турли мевалар билан сийлайди. Шайх боланинг меҳмондўстлигидан таъсирланиб, хуржунида ўзи тишлаган нонни еб қўйишни буюради. Айтишларича, зоти покнинг муборак оғзи теккан нон болага руҳий куч-қудрат бахш этган эмиш.

Мўйниддин балоғатга етгач диний илмларни чуқурроқ эгаллаш учун олдин икки йил Самарқандда ўқийди, сўнг Бухорои шарифда Қуръони каримдан мукаммал илм олиш мақсадида Мавлоно Хусомиддин қўлида таҳсил кўради. У шундан кейин тасодифан Нишопурнинг музофотида чишти сулукининг таниқли намояндаси Хожа Усмон Хоруний билан учрашиб, йигирма йил унинг хизматини қилади.

Шайхнинг Ҳиндистонга келиши сабаби,



манбаларда, тушида Пайғамбарнинг исломни ғайридинлар орасида тарқатиш борасида берган кўрсатмаси бўйича қайд этилган.

Мўйниддин дастлаб Лоҳурга келиб тушиб, шаҳарда маълум муддат яшаб, сўнг Деҳлига ўтади. Шаҳри азимда унинг кўрсатган кароматлари шарофати билан жуда кўп сонли ҳиндлар мусулмон динига ўтади. 1165 йили сўфий Ажмирга кўчиб ўтгач, бу даргоҳ дунёдаги чиштия сулуки намояндалари учун "Макка"га айланади(112:195–201).

Чиштия сулукининг ўзига хос инсонпарвар жиҳатлари маҳаллий авом орасида машҳур ва матлуб бўлган. Соликлари чилла тутиш, масжид ва хонақоҳда тақво ва мууроқабда бўлиш, узоқ сукут сақлаш сингари амалиётдан ташқари, улар "самоъ" — мусиқий зикрлари билан ном чиқардилар. Мутаассиб шариат пешволарига маъқул тушмаган бундай зикр услубини, ҳатто, қайсидир чиштия сўфийси, "Мусиқани тинглаш Аллоҳга бўлган муҳаббатни оловлантиради", дея тарғиб қилган. Бу ҳол Деҳлида уламолар ва сулк намояндалари ўртасидаги зиддиятларни кучайишига олиб келган.

Ҳинд ўлкасида чиштия сулукининг машҳур бўлишига яна бир сабаб шуки, унинг "Фаридий" аталмиш шўъбасидан кейинчалик икки ниҳоятда кучли тасаввуф таълимотининг йўналишлари келиб чиққан: бирининг асосчиси Низомиддин Маҳбуби илоҳий ва иккинчиси, Аловуддин Али Аҳмад Собир(112:216–220).

Чиштия сулукининг машҳур вакили Низомиддиннинг аждодлари таги бухоролик бўлган. У беш ёшида ота ўлиmidан кейин ўз замонасининг илмли аёли бўлган онаси Зулайҳодан таҳсил олади. Низомиддин 21 ёшида Бобо Фаридга шогирд тушиб, руҳий такомилликка эришгач, Деҳлига

кетади. Лекин сарой мухитидаги удумлар унга ёқмайди. Янги ой кўриниши билан ҳамма подшоҳни табриклаб янги ойда бахт-саодат тилаганида у оддий табрик билан чекланади.

Бундай беписанд муносабатдан дарғазаб бўлган подшоҳ, башарти келаси ойда ҳам шу иш қайтарилса, сўфийни жазолаши мумкинлигини билдиради. Аммо, кейинги ойда паст табақадан чиққан ҳукмдор подшонинг жонига қасд қилиб "Хусрав Хон" номи билан тахтга чиқади.

Орадан кўп ўтмай Фиёсиддин Тўғлоқ тахтни эгаллаб, янги сулола силсиласини бошлаб беради. Бироқ, сўфий учун саройдаги муносабат аввалгидек ўзгармай қолаверади. Охири халқ ичида иззат ва ҳурматда бўлган сўфийга Деҳлини ташлаб чиқиб кетиш буюрилганида, у шундай дейди: "Ҳануз Деҳлий дур аст!" – "Деҳлий ҳали ҳам узоқда!"

Ўз илми ва ибратли ҳаёти билан "Султон ул-авлиё" мақомига муяссар Низомиддин 91 ёшда вафот этиб, Фиёспурда дафн қилинади. Сўфийнинг энг машҳур муридларидан бири форсигўй шоир ва файласуф Амир Хусров бўлган.(112:224).

Пир ва мурид ўртасидаги мактубот намуналари ҳозир ҳам ўз ибратомуз ҳақиқати билан ҳиндистонликлар дилида ва тилида. Шу боис илк бор Низомиддин Авлиёнинг Амир Хусравга ёзган хатидан қуйидаги парчани эътиборга ҳавола қилдик:

"بعدا از غفلت جوارح از امور نامرئیه شرح اجتناب نماید، دور مراعات اوقات هم کوشد و عمر عزیز،  
که سبب تحصیل کمال مرادات است، نیت شروع در روزگار ارتباط معروف گرداند، و اگر در ضمیر  
اشتریح یابد، برپایه اشتریح رود، که آن در طریقت اصلی معتبر است، در کل کارها استوار را تقدیم نماید."

(Таржима: «...шариатда маъқул бўлмаган ишлардан сақланиш ва кун тартиби амалиётига

хатти-ҳаракат қилиш керак. Шунингдек, барча муроднинг ҳосил бўлишига сабаб бўлмиш азиз умрни ғанимат билиб, уни беҳуда ва ботил ишларга сарф этмаслик лозим. Агар киши табиатида асл тариқат учун муътабар ғайрат-шижоат мавжуд бўлса, унга интилиш ҳамда барча ишларда истихорадан<sup>1</sup> фойдаланиш даркор.)

Авлиёнинг шунингдек, ўз яқинлари билан суҳбат вақтида ёдга олишни яхши кўрган миллат ва инсонпарварлик хусусидаги панд-насиҳатлари ҳам сақланган:

«Инсонда икки жиҳат бебаҳо ва бемисл»:

«Тасбиҳи миллат ва тажриди хидмат» —

«Миллатга тасбиҳ айтиб, хизматидан хоримаслик»

### *Нақшбандия сулуки*

Ҳиндистонда нақшбандия сулукини жорий этган Хўжа Боқий Биллоҳ Беранг насаби бўйича Хўжа Баховуддин Нақшбанднинг еттинчи бўғини эди. Боқий Биллоҳ ўз пирининг фатвоси билан Ҳиндистонга келиб Деҳлида яшаган ва орадан уч йил ўтгач дунёдан кўз юмган. Шу тариқатга тегишли Шайх Абдуллоҳ Деҳлавийнинг ёзишича: «Бу тариқат Ҳақ толонинг ҳузурда доимий ҳозирликдир, аҳли сунна ва жамоа ақидасини мустаҳкамлашдир ва Набий саллаллоҳу алайҳи васалламнинг суннатларига эргашишдир».

Сулукнинг ҳиндистонликлар орасида эътибор топишида Аҳмад Фаруқийнинг хизмати катта бўлган. Унинг халқ орасида машҳурлигининг сабаби, кейинги сўфийларнинг таъкидича, Аҳмад-

---

<sup>1</sup> «Истихора» сўзи форс тилида «Қуръони карим башоратига суяниш» маъносида ҳам истифода этилади.

нинг келажаги таваллуд топишидан аввал онасига башорат қилинган экан.

Аҳмад Форуқий ўз пирининг зиёратига борган вақтида Биллоҳ Беранг шогирдининг дину эътиқод йўлидаги фидоийлигини мақтаб уни қуёшга, атрофидаги мурид ва мухлисларини эса сайёраларга қиёслайди. У Деҳлийдан Лаҳорга қайтганда сўфийлар ва уламолар исломнинг ислоҳатчиси сифатида кутиб олиб, "Нақшбандия-Мужаддидия" таърифига сазовор этганлар. Чунки, Аҳмад Фаруқий мусулмонлар орасида тарқалган айрим ғайр тушунча ва бидъатларга чек қўйиш билан диннинг мусаффолигини тиклаш борасида кўп саъй-ҳаракатлар олиб борган.

Ўша кезлари пайдо бўлган Акбаршоҳнинг "Дини илоҳий"си ҳам сўфий томонидан инкор этилган. У ўз мақсади йўлида ҳатто Акбаршоҳнинг маслақдошлари ака-ука Алломийларни тутган йўлларидан қайтаришга уриниб кўрган.

Жаҳонгирнинг ҳукмронлик йиллари Аҳмад Фаруқийнинг фаолияти давлат хавфсизлигига путур етказиши мумкинлиги боис, уни Гвалиор қалъсида уч йил тутқинликда ушлаганлар. Сўнг, бегуноҳ табиат ва кароматлар соҳибининг шахсиятидан мутаассир подшоҳ сўфийни ҳибсдан озод этиб, охири, ўзи ҳам унинг муриди бўлган. Шундан бошлаб, "Девони ом" яқинида янги масжид қурилиб, суннийлик мазҳаби давлат қонуни билан мустаҳкамланган.

Аҳмад Фаруқий 1626 йили 63 ёшда вафт этгач, уни ўз она шаҳри Сирҳинда дафн қилганлар (112:286-293).

Шу ўринда яна бир жиҳатни урғулаб ўтиш жоиз кўринади. Одатда, биз ушбу сулук ҳақида сўзлаганимизда, тариқатни фақат «Нақшбандия»

номи билан зикр қиламиз. Ваҳолонки, кейинги на-  
шрларнинг бири — «Тасаввуф ҳақида тасаввур»  
китобидан маълум бўлишича, нақшбандия тариқати  
ўз тарихи давомида бир неча номлар билан атал-  
ган:

Абу Язид Бистомийга қадар «Сидиқия»;

Бистомийдан Фиждувонийгача «Тайфурия» ;

Фиждувонийдан Баҳовуддин Нақшбандгача  
«Хожагония» ;

Баҳовуддин Нақшбанддан Убайдуллоҳ Аҳ-  
роргача «Нақшбандия-Аҳрория» ;

Имом Раббонийдан Шамсиддин Мазҳаргача  
«Нақшбандия-Мужаддидия» ;

Шамсиддин Мазҳардан Мавлоно Холидгача  
«Нақшбандия-Мазҳария» ;

Мавлоно Холиддан «Нақшбандия-Холидия» ;

Кейин эса «Нақшбандия» номининг ўзи со-  
бит бўлиб қолган(83:126-127).

### *Қодирия сулуки*

*Шайх* Абдул Қодир ал-Жилонийнинг (Кас-  
пий денгизининг жанубидаги Гилон номли вило-  
яти) қодирия сулуки Ҳиндистонда унинг вафо-  
тидан уч юз йил ўтгач, ушбу силсиланинг ўнин-  
чи вакили Сайд Муҳаммад Гҳавтҳ томонидан бар-  
по этилган. У Алеппода туғилиб, ёшлик йиллари  
ҳинд вилоятларида кўп саёҳатлар қилган. Охири  
Лаҳордаги уйига қайтиб, ниҳоят Уч шаҳрида яшаб  
қолган.

Қодирия асосчисининг шон-шуҳрати деяр-  
ли бутун Ҳиндистонга таралган ва у "Пири пи-  
рон" унвонига сазовор бўлган. Унинг атрофидаги  
муридлари қаторида Деҳлийнинг афғон ҳокими  
Искандар Лодий ҳам бўлган.

Ҳукмдор мурид ўз тушида олган Шайх Абдул Қодирнинг буйруғи билан пири комилга қизини ҳам берган, аммо орада фарзанд бўлмаган. Шундан сўнг, Муҳаммад Гҳавтҳ фақат учинчи бор уйланганида хотини Фотимадан тўрт ўғил кўрган ва у 1517 йили Учда вафот этган(112:265).

Мазкур сулукнинг давомчиси — Бахлул Шоҳ Дарёнинг шогирди ҳазрат Шоҳ Лалнинг сийрати ва сурати ўзининг бир-бирига зид жиҳатлари билан қизиқ.

Сўфийнинг "лал" лақаби унинг болаликдан қизил рангли кийимларни ёқтиргани учун берилган. У 27 ёшида исломий илмларни ўрганган. 36 ёшида эса Лаҳорлик Шайх Саъдулладан Қуръони карим тафсири бўйича таҳсил кўраётган вақтида негадир "Бу дунёнинг ҳаёти ўйин-кулгидан бошқа нарса эмас", деган хулосага келган. Ва шу-шу мадрасани ташлаб ўз умрини фақат кўнгилахушлиқда — рақс, қўшиқ ва майпарастликда ўтказган.

Шу аҳволда умргузаронлик қилган Лал Ҳусайн ҳаётига оид маълумотларда яна шундай бир фаройиб воқеа зикр қилинган:

«У таҳсил йиллари нимадир сабабдан дўстининг китобини дарёга отиб юборади, лекин талабалар унинг бу қилмишидан норози бўлганларида, Лал Ҳусайн китобни сувдан қуриқ ҳолатда чиқариб беради. Шу воқеадан кейин уни пири Бахлул Шоҳ ўзининг ноибни қилиб тайинлаган» экан( 112:267).

Балки юқорида баён этилган тасаввуф маънавиятига зид баъзи жиҳатлар «фақат ҳинд сўфийларига хосмикин», деган савол туғилиши мумкин. Йўқ, албатта. Сабаби, "Лал Ҳусайннинг бу дунё ҳақидаги хулосаси» каби ҳолатлар тасаввуф тарихида истисно эмас. Масалан, «Шайх Абдул Ваҳҳоб

Шаъронийнинг «ал-Анворул Қудусия» китобидаги маълумотга кўра, «Аҳмадия тариқати шайхлари аёллардан аҳд оладилар... Улар овқатланиш, кийиниш, гапириш ва амал қилишда Аллоҳнинг чегарасига тажовуз қиладилар ва Аллоҳ таоло буни мен учун яратган дейдилар» (83:10).

### ***Суҳравардия сулуки***

Ҳиндистонда Суҳравардия сулукининг тарихи машҳур «Авориф ул-маъориф» асарининг муаллифи бўлган бағдодлик Шаҳобиддин Суҳравардийнинг шогирдлари ташрифи билан бошланган. Булар орасида шунингдек, сулукнинг номдор вакиллари Шайх Ҳамидуудин, Сайид Нуриддин, Шоҳ Туркмон ва Шайх Жалолиддин Табризийлар бўлган.

Тарихан сулукнинг Ҳиндистонда тарқалишида Баҳовуддин Закариёнинг хизматлари жуда улуғ. Асли Қурайши қабиласидан чиққан Баҳовуддиннинг бобоси Маккадан Ҳиндистонга келиб, Мултон шаҳрида яшаб қолади. Шу боисдан 1182 йили Мултонда туғилган сўфий учун Ҳиндистон ўз она ватани эди. У ёшлигидан Маккага сафар қилиб Шаҳобиддин Суҳравардийга мурид тушади. Баҳовуддин пири раҳнамолигида илм-билимда тез камол топиб, яна ватанига қайтади. Сўфийликда ўз замондошлари орасида жуда юқори нуфузга эга бўлган Баҳовуддин Закариё тахминан 1267–68 йили вафот этиб, Мултон шаҳрида дафн қилинган(112:242).

Суҳравардия сулуки ҳақида сўз борганда яна шуни алоҳида урғу билан қайд этиш лозимки, сулукнинг мусулмон оламида тутган ўрни ва моҳияти нуқтаи назаридан ватандошимиз Шайх Нажмиддин Кубронинг муқаддас номи нафақат

ушбу таълимот тараққиётидаги хизмати, балки у зотнинг мўғулларга қарши курашда кўрсатган шахсий ва маънавий жасорати билан ҳам машҳурдир.

Маълумки, сўфийлар наинки ўз ижодий фаолиятларида ҳинд тарихи ва илм-фани учун бебаҳо маънавий-маърифий асарлар яратганлар, балки уларнинг умргузаронлик шарт-шароитлари Ҳиндистондаги «урбанизация» жараёнида ҳам муҳим из қолдирган. Гап шундаки, одатда сўфийлар узлатни маъқул кўриб, шаҳар ва қишлоқлардан узоқроқ ўрмонларда яшаб, руҳий такомиллик машғулотини билан банд бўлганлар. Улар ҳаттоки, дов-дарахтлардан ҳам фақатгина керагини кесиб фойдаланганлар. Аввалда бундай жойларга аҳоли кўпда қадам босмаган. Лекин сўфийларнинг гоёта фақирона юриш-туриши, одамларга бўлган меҳр-муҳаббати ва кароматлари ён-атрофдаги кишиларни ўзига жалб эта бошлаган. Шу заминда овлоқ ерлар ўзлаштирилиб, сўфийлар даргоҳи теварагида маҳалла-гузарлар бунёд бўлган.

Мисол учун, Шайх Фаридудин Маъсуд Ганжий Шакар атайин Дехлидан чиқиб Ханси томон йўл олган. У ерда ҳам осуда макон топилмагач, охири "чилла тутиш" учун Уч шаҳрининг музофотидаги бир масжидни ихтиёр этган. Сўфийга бу масжидда ҳам узоқ осудалик насиб этмаган. Шайхдан хабар топган узоқ-яқиндаги одамлар у билан учрашиш ва суҳбатидан баҳраманда бўлиш орзусида унинг ҳузурига келаверганлар(121:93-95).

Ёки Дехлидан унча узоқ бўлмаган Гиёспур шаҳарчасидаги ҳазрат Низомиддин Авлиёнинг муқаддас даргоҳи эшиклари доим "ҳинду мусулмон, бою камбағал, ёшу қари, эркагу хотин, деҳ-



қону ҳунармандга очиқ бўлган». Бу каби лавҳалар, Ҳиндистондаги юзлаб бундай воқеликларнинг фақат бир намунаси, холос.

Сўфийларнинг ҳинд ва мусулмон эътиқо-дидаги шаҳар фуқаролярию қишлоқ деҳқонляри наздида муқаддаслик тимсолида тан олинаши, уларнинг оддий фақирона ҳаёт кечиришляридан ташқари, ўзлярига ҳукмрон ва нуфузли зотлар томонидан кўрсатиладиган хос марҳамату тухфаларга тобе эмасликлярида эди. Хусусан, уларнинг аксарияти турли саройларда ўзлярига таклиф этиладиган мансаб-мартабалар ҳамда бошқа моддий манфаатлардан воз кечардилар.

Масалан, Шамсуддин Илтутмиш томонидан Қутбиддин Бахтиёр "каки"га<sup>1</sup> берилган ер туфайли "қишлоғи бор дарвеш" номи билан танилишни ўзига эп кўрмаган Фаридуддиннинг "тўрт қишлоқ"дан иборат султон тортигини олишдан бош тортганлиги, ҳинд сўфийляри тарихидаги ягона воқеа эмас. Умр бўйи тўкинчилик нималигини билмаган, яхши кийим-кечак киймаган ва ҳаттоки, ўлганида уйда кафанликка икки газ мато топилмаган Фаридуддиннинг энг севикли шогирдляри ҳам камтаринлик ва фақирликда ўз устозляридан қолишмаган. Уларнинг хонақоҳи таркиби ва тартиби оддий авом тушунчаси идеалига мос ҳамда монандлиги билан эътиборга тушган эди (32:366-367). Чунончи, агар яна сўфийларнинг ҳаёт тарзи ҳақида билдирилган фикрлар юзасидан мисол келтирсак, бу хос хусусни, Шайх Шихобиддин Абу Ҳафз Умар ибн Муҳаммад ас-Сухравардий Раҳматуллоҳи алайҳни шундай таърифляйдилар:

---

<sup>1</sup> Ҳинд тилида «амаки» маъносини билдиради.

«Сўфий ҳар бир нарсани ўз жойига қўядиган, вақтида ишларни илм ила тадбирини қиладиган, Ҳақнинг амрини ўз жойига қўядиган, беркитилиши лозим бўлган нарсани беркитадиган, очилиши лозим бўлган нарсани очадиган ва хизматларини ҳузури қалб ила, сихҳати тавҳид ила, камоли маърифат ила, риояти сидқу ихлос ила ўз ўрнида адо этадиган шахсдир» (83:34).

Мазкурда сўфийлар ҳаёти ва фаолиятдан келтирилган лавҳаларни, албатта барча сулукларнинг Ҳиндистондаги сиёсий ва ижтимоий ҳаётга мутлақо бедахлиги маъносида тушунмаслик керак. Хусусан, ҳайдария ёки суҳравардия сулуклари кейинги вакилларининг султон қабулларида бўлиши, ҳукмрон доираларга яқинлиги ёки шайхларнинг Гужаротдаги феодал курашларидаги иштироки ва шунингдек, ҳарбийларга муқобил диний ҳукмронликка интилишдаги ҳаракатлари ҳам ҳақиқат эди. (32:368).

Биз “ҳинд сўфийлари тарихи» тўғрисида гапирганда, уларнинг тасаввуф илмига нафақат амалий, балки ижодий ёндашганларини ҳам зикр этиб ўтдик. Шунга қўшимча қилиб яна айтиш мумкинки, талай мутасаввиф олимлар ҳинд диний таълимотларини ўрганиш орқали тасаввуфнинг дунё динаари билан муайян мантиқий узвийлик жиҳатларини ҳам юзага чиқишида муҳим ҳисса қўшдилар. Бинобарин, ушбу мавзуда кенгроқ маънодаги таҳлилга ўтишдан илгари, масаланинг илмий аҳамияти нақадар салмоқли эканлигини ҳис этиш учун, қуйида мухтасар равишда Ибн Арабийнинг Ҳиндистондаги “Ваҳдатул вужуд” назариясига тааллуқли талқин ва тарғибот ҳамда

шунингдек, ислом дунёсидаги унга нисбатан танқидий муносабатларни аниқлаб олсак.

Агар таъбир жоиз бўлса, "Бҳактий ҳарака-ти" нуқтаи назаридан Ҳиндистондаги "Уйғониш даври"нинг машҳур сўфийлари Маъсуд Бэк, Саййид Али Ҳамадоний, Сайид Ашраф Жаҳонгир Семноний, Сайид Али Мухсим Деҳлавийлар ўз жамоаларида Ибн Арабий тафаккури мухлиси ва тарғиботчиси эдилар. Булар орасида "Тожд ул-орифин" номига муяссар Шайх Тождиддин XVI асрда "Ваҳдатул вужуд" ғоясининг тарқалиши ва татбиқига муҳим ҳисса қўшган. У бу мавзу юзасидан Акбаршоҳ ҳузуридаги суҳбатларда ҳам қатнашган. Шаттария сулукининг аъзоси Шайх Муҳаммад Гҳавтҳ доктринани чуқур ўзлаштириб, уни ўз замонаси шарт-шароити ва талаблари негизида талқин қилган. Унинг "Жавоҳири Ҳамса" асарида "Ваҳдатул вужуд"нинг "фано" ва "бақо" каби талай аспекти моҳияти ҳақида сўз юритилган.

Абдул Қодир Бадаонийнинг хабар беришича, Шайх Чаян Лал Соҳнин ва Абтарий Бадахшонийлар "Ваҳдатул вужуд" талқинининг ўта содиқ тарафдорлари бўлганлар. Шайх Азизуллоҳ тавҳид сирларини ўрганиб, "Фусус ал-ҳикмат"га ёзилган шарҳларни, ўз шогирдларига ўқитган. Унинг "Рисолаи айнийят" асари ҳам айнан Ибн Арабийнинг "Ваҳдатул вужуд" хулосаси тафсилига бағишланган.

Аёнки, ибн Арабийнинг «бутун борлиқ бирлиги» билан боғлиқ ғоя ва хулосалари тарқалиб-дики, уларни қўллаб-қувватловчилар қаторида таълимотга тафриқу танқид руҳида ёндашган зотлар ҳам кўп бўлган. Биз бу соҳада нуфузли манбалар замирида «Ваҳдатул вужуд» назариясига

бўлган турли муносабатларни таҳлил ва муқояса қилган шайх Муҳаммад Содик, Муҳаммад Юсуф ҳазратларининг «Тасаввуф ҳақида тасаввур» номли асарларига юзланамиз:

"Аҳли тасаввуфда биринчи бўлиб ваҳдатул вужуд назариясига қарши чиққан киши Кубровия тариқати шайхларидан бири шайх Алоуддавла Семноний бўлди. У киши ўзининг илмий баҳсларида солиқнинг мақсади ваҳдатул вужуд эмас, убудият — бандалик қилиш эканини исботлади.

Кейинроқ имом Шарафуддин Яҳья ал-Мунирий чикиб бу фикрни кенгайтди. У киши, "ваҳдатул вужуд" деб гумон қилинган нарса "вожибул вужуд", яъни Аллоҳдан бошқа барча вужуднинг бутунлай йўқ бўлиб кетиши эмас, балки нарсаларнинг ҳақиқий мавжуднинг олдида кўринмай қолишидир деди" (83:212–213).

Ҳиндистонда наинки "вожибул вужуд" ғоясини ёқловчи, ҳатто уни "Веданта" фалсафасининг "Бунда фақат биргина Брахма бор, ундан бўлак ҳеч нот йўқ" хулосасига қиёслаган сўфийлар ҳам бўлган. Ёки шоир Мир Тақий Мирнинг урду тилидаги мисраларида баён қилинганидек:

یہ توہم کا کارخانہ ہے  
یان واہی ہے جو اعتبار کیا

Борлиқ — бу таваҳхумга бир корхонадир,  
«Эътибор»дан қолгани — бари соядир. (94:xxi)

## *Йога ва тасаввуф таълимотларининг муштарак жиҳатлари*

Маълумки, дунё динларини қиёсий ўрганиш концепцияси, илоҳий меҳр-муҳаббатга нисбатан инсоний садоқат ришталарини тиклашда алоҳида ўрин тутади. Бундай масъул жараёнда энг қадимий эътиқод сарчашмаларидан бири бўлган ҳинд дини-фалсафий таълимотлари ва тасаввуфдаги муштаракликни таҳлил қилишни, мавзуга маънан вобаста куйидаги бир рамзий мисол билан бошлашга қарор қилдик.

Низомиддин Авлиё ким биландир суҳбат вақтда Иброҳим алайҳиссалом ҳаётига оид бир воқеани эслаб, шундай ҳикоя қилибдилар:

"У зот ҳеч қачон бир ўзлари таом емас, агар меҳмон бўлмаса, ҳатто уйдан ташқари чиқиб бирор кимсани излашга тушар эканлар. Бир куни уларнинг ҳузурига мажусий эътиқодидаги кимса келиганида, Иброҳим алаҳҳиссалом ўз одатларига кўра, меҳмонни таом билан сийлашга негадир иккиланибдилар. Шунда дафъатан Худои таолодан ваҳий келибди:

"Эй Иброҳим, бу нима деган гапки, Биз жон берган бандадан сен таомни дариф тутсанг!"  
(94:xliv)

Биргина шу мисолнинг ўзидан комил ишонч билан айтиш мумкинки, Тангрининг бандасига бўлган бемисл меҳр-муҳаббати, у ким ёки қандай эътиқодда бўлишидан қатъий назар, қанчалик чексиз ва безавол. Шунингдек, бу марҳаматда Унинг ер юзидаги ўз ноибига ҳар жиҳатдан нақадар етуклик баҳш этганлиги ҳам исбот талаб қилмайдиган ҳақиқат. Инсоннинг яратилишидаги бун-

дэй такомиллик индуизмда ҳам қўллаб-қувватланади. Чунки ҳиндупарастлар тасаввурида "тўрт давр"нинг биринчиси, яъни "сатюг"да яшаганларнинг ҳалол ва ҳақиқатгўй бўлганликлари "Тангрининг илк ижоди Браҳманинг одам зотидаги руҳий зарраси" туфайли.

Демак, моҳиятан, "Бҳагавад-гита" тамойили бўйича, "Тангри қайси ном билан аталмасин — Ром, Вишну, Ишвар, Шанкар ё Прабҳуми, фақат танҳо Ўзигагина бўйсунамиз ва биз ҳам ҳар биримиз ўз ҳолимизга митти "ишвар"чалармиз — худочалармиз" (17.22).

Индуизмдаги «Браҳма» ва «атма» тасавури тасаввуфда ҳам кузатилади. Буни мутасаввиф Азизиддин Насафийнинг "Зубдатул ҳақойиқ" асаридаги шарият аҳли таърифида кўриш мумкин:

"Тангри субҳонаҳу ва таоло илк дафъа бир жавҳар яратди. Унинг номи "Нафси аввал (Руҳи аввал)" (7:5).

Фариддин Атторнинг "Жавҳару-з-зот" асарида "жавҳар" ва унга нисбатан инсоннинг ҳолати ҳам деярли юқоридаги руҳда баён қилинган:

"Сенинг ичингда жавҳар — Мутлақ руҳнинг сири бор, аммо бу ерда сенга йўл кўрсатувчи йўқ. Охирда йўқотган нарсанг сенинг ўзингдadir, бу зоҳирий сирлар бандига гирифтор бўлгансан. Сен Ҳолиқнинг зоти ва сифати-ла жавҳарга эгасан, аммо, зотининг дийдоридан узоқдасан. Сенинг жавҳаринг барчаникидан афзалдир. Ажабки фалак ва юлдузлар сенинг кўзларинг — дийдангдир, уйнинг ичидасану, эшиқдан ташқарисан, ҳам кўринасан, ҳам йўқсан...(31:74).

Аллоҳни излаган кимса аввало ўз юрагига боқиши ва албатта истаганини топиши, тасаввуф

бадииятида кўп қаламга олинган мавзу. Чунончи, «мусулмон шарқида исломнинг ортодоксал жиҳатларига нисбатан норозилик ифодаси сифатида пайдо бўлган тасаввуфнинг пантеистик(вужудия) таълимоти объектив борлиқни илоҳийлаштирди. Модомики бутун борлиқ Абсолют ҳақиқат — Худо(ал-Ҳақ)нинг инъикосидан иборат бўлиб, инсонда эса илоҳият зарраси бор экан, демак, у ҳам шарафли ва муҳаббатга лойиқ». Инсондаги бу илоҳийлик мартабаси, сўфий ижодкорларда «ишқ» рамзида бҳақтий поэзиясига кўра янада конкрет тус олди.

«Мансур Ҳаллож инсоннинг илоҳийлигини шарафлаб: «Анал Ҳақ», яъни «Мен — Худоман» дегани учун мусулмон ҳукмронлари томонидан шаккокликда айбланиб қатл қилинган эди. Лекин Яссавийнинг ҳукмича, нодон жоҳилгина «Анал Ҳақ»нинг маъносини билмайди»:

«Анал Ҳақ» маъносини билмас нодон,  
Доно керак, бу йўлларда пок мардон»(5:12).

Ниҳоят, инсон ва "илоҳийлик" хусусидаги тасаввуф фикри Румийнинг шеърида жуда ихчам, чиройли ва қамровли ифодаланган:

آنها که طلبگار خدائید خدائید  
بیرون ز شما نیست شمائید شمائید

Аё сиз жон чекиб,  
ҳар лаҳза изларсиз илоҳийни,  
Ани излашга ҳожат йўқ,  
илоҳий — сиз, илоҳий — сиз!"(5:27)

Мисралардаги мадҳ этилган "илоҳийлик", бу инсоннинг Илоҳ эканлиги эмас албатта, балки бандасининг ўз Яратганига мансуб комил фази-латларга "меросхўр"лиги. Яъни, шоир қаламида бу каби «Илоҳ ва инсон» ўртасидаги «масофа манзиллари»нинг бир нуқтага келтирилишини яна шундай хулосалаш мумкин: Яратган ўз бандаларига қанчалик меҳр-муқаббатли бўлса, улар ҳам ўзаро муносабатларда ўз Аслиятига муносиб худди шундай комил фазилатлар устиворлигига масъулдир!

Инсондаги бу «масъуллик»ка зид бўлган ҳар қандай дилозорлик — у ҳоҳ шахсий, ҳоҳ миллий ва ҳоҳ диний бўлсин, сўфийлар томонидан қаттиқ ва бемураса қораланган. Жумладан, Аҳмад Яс-савий «Аллоҳ қаҳри ғазабидан қўрқмай одамларга ранж етказиб, бечораларнинг кўзларидан ёшлар оқизувчи бағритошларга имонсизлар деб қараган ва ўша зулмкорларни ўзича бир фаоллик билан айблаган. Унинг нуқтаи назари бўйича на кофир, на мусулмон бировга озор бармаслиги шартдир:

Суннат эрмиш кофир бўлса берса озор,  
Кўнгли қаттиқ дилозордан Худо безор»(5:9).

Сансара — қайта туғилишлар қонуни асо-сида ўз "карма"сида пок ва бегуноҳ яшашга му-ваффақ бўлган ҳинд руҳининг ўз Аслига қайтиши ёки қўшилиши тафсири тасаввуфда ҳам манти-қан бир хил: "Жон танадан узилганидан кейин, агар у комилликка эришган бўлса, асл ақллар ҳу-зурига қайтади ва ғайблар олами билан қўши-лади"(7:5). Аммо бу — руҳ масаласига исломий муносабат ва ёндашувнинг бир тарафи. Айрим исломшунослар наздида "Тасаввуфнинг худди хрис-



тиан динидаги Илоҳ ва инсон табиатининг умум-мийлигига суюниб руҳнинг ўз Асли билан бирлашишга ҳаракати ёки индуизм ва буддизмга ўхшаб кишини ўз "Мен"идан халос бўлиш ҳисобига бирликка ноил бўлиши, исломдаги муайян ҳолатларга зид. Қуръони каримдаги Аллоҳнинг ғайблиги, биринчидан, инсонни Илоҳга ўхшаши мумкинлигини инкор этса —

\*... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...\*

«Бирон нарса У зотга ўхшаш эмасдир»  
(1.Шўро сурасининг 11-ояти).

иккинчидан, илоҳий сир-асрорни англаб етилишини истисно қилади ва учинчидан, исломда му-сулмоннинг дунёвий ва ухровий ҳаёти ўртасида сезиларли фарқ борлигини кўрсатади..

Лекин шунга қарамай, сўфийлар ҳеч бир мушкilotсиз фоний дунёни инкор қилиш ва Илоҳга интилишни ёқловчи шундай омилларни топдиларки, уларга кўра, транцендентал Тангри-нинг инсонга яқинлиги саодати олдида гўё фоний дунё ободлиги ҳеч гап эмасдек»:

\*... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ\*

"...Биз унга жон томиридан ҳам яқинмиз"(1. Коф сурасининг 16-ояти)(30.87-88).

Ушбуда Азизиддин Насафий рисоласи ва исломшунос А.Д.Кныш мақоласидан олинган иқ-тибослар билан биз уларнинг фикрини таҳлил ёки танқид қилмоқчи эмасмиз. Балки бу орқали, бир

муаммога икки хил ёндашув асосида исломнинг сўфиёна талқинига нисбатан диншуносликда аввалдан қанчалик кучли қизиқиш бўлганлиги ва унинг ҳозир ҳам сўнмаганлигини ёдга солишди, холос. Руҳ ва тана ўртасидаги ўзаро муносабатлар хусусидаги мавзунини давом эттириш учун яна индуизмдаги баъзи тафсилотлар билан танишсак:

«Руҳ — бу нима ўзи? — деб сўрабди подшо Жанакки мутафаккир Вайнаваякиядан.

— У, — дебди муқаддас зот, — шундайки, ботиндан инсоннинг беш сезги аъзоси билан кўради, эшитади ва ҳидни билади. Руҳ наинки фақат инсон аъзолари, балки ўз атрибутлари билан ҳам фаолият кўрсатади, Улар:

Апана — ички нафас.

Прана — ташқи нафас.

Унмеша — кўзни очиш.

Нимеша — кўзни беркитиш.

Маногати — сезги аъзолари фаолиятида онг таъсирининг инъикоси.

Индраянтара — сезгиларнинг ботиний ҳаракати. Масалан, нордон нарсани кўрганда оғизга сув келиши.

Шукша — дукха — роҳат ва дард туйғуси.

Иччха — хоҳиш ёки йўқ нарсани иташ.

Двеша — жирканиш ёки юз ўтириш.

Праятна — интилиш, машқ қилиш қуввати.

Руҳ танани тарк этганда барча сезги фаолияти ўз адоғига етади ва у озодликка муяссар бўлмагунича, яна янги танага кириб, аввалги ҳаётида эришган хусусиятларига мувофиқ ўзи учун янги «макон ва майдон» излайди (98:89–90).

Руҳнинг танани тарк этиши, унинг кейинги барҳаётлиги ва асл "Муқаддаслик"ка талпиниши қадимда юнон файласуфларини ҳам қизиқтирган ва уларнинг бу соҳадаги изланишлари ислом дунёсини ҳам бефарқ қолдирмаган. Берунийнинг ўз асарида руҳнинг моҳияти, хусусияти ва фаолиятига бағишланган ҳинд манбалари шарҳи қаторида Аммоний, Сукрот, Прокл илмий меросидан келтирган фактлари ҳам мавзу учун жуда муҳим:

"Руҳ ўз моҳияти билан танани тарк этаркан, азадан барҳаёт ва бардавом Муқаддаслик томон равона бўлиб, У билан тутинади. Шунда руҳ қандайдир ўзаро яқинлик таъсирида, ўзи ҳам Муқаддаслик сингари абадийлашади ва бу ўзлашиш қобилияти "ақл" деб аталади...

Руҳ ҳеч ўлмайдиган ва йўқолмайдиган илоҳий моҳият билан жуда ҳам ўхшаш. У яккаю ягона, онгли ва мутлоқ бўлиб, тана эса унинг аксидир. Руҳ ва тана бирлашганида табиат танага хизмат кўрсатишни буюради, руҳ эса унга раҳбарлик қилади ва улар ўзаро ажралганида руҳ танадан фарқли ўлароқ, ўзга ерга равона бўлади. У шунда ўзига ўхшаш нарсалардан бахтиёрлик ҳис этади ҳамда инсоний нуқсонлардан холи ҳолдаги алоҳидалиқдан баҳрланади, башарти у покдомон бўлиб, танадан нафратланса. Агар у тана билан келишиб, унга хизмат қилсаю, яна уни севса ва оқибатда тана ундан ҳузурланиш учун фойдаланса, у ҳолда руҳ тана билан яқинликдан бўлак бирор ўзига муносиб мавқега эришолмайди" (6:123)

Қизиғи, юнонларга қиёсан, айни шаклан бўлмаса-да, мазмунан "руҳнинг танадан озодлигидан кейинги тақдири" индуизм фалсафасига ҳам

хос. Илло, бу ҳақида кейинроқ, ҳозир эса руҳнинг ўз Аслига қайтишидаги ҳиндупараствлар ҳаёт тар-ти йўллариға зътиборни қаратамиз.

Илмий атамда индуизмдаги руҳнинг тана мутъалигидан холи бўлиши уч йўналишдаги диний-дунёвий фаолият шарофати билан амалға ошиши мумкин:

1. "Корма марға" — диний кўрсатмалар бўйича ҳалол меҳнат билан ҳаёт кечирешдан иборат "Аъмол йўли".

2. "Жанана марға" — диний кўрсатмалар бўйича ақл-заковат билан ҳаёт кечирешдан иборат "Билим йўли".

3. "Бҳактий марға" — диний кўрсатмалар бўйича Тангриға садоқат туйғуси билан ҳаёт кечирешдан иборат "Садоқат йўли" (119:223).

Ҳинд, юнон ва ислом теологиясида руҳ, унинг табиати ва фаолияти юзасидан билдирилган мулоҳазалар, инсон тафаккурининг мудом ўз яратилиши, асли-наслиға қизиқиши сингари сўнмас ақлий жараёнининг фалсафий бир таҳлилидир.

Тўғри, инсоннинг дунё ҳодисотларига тааллуқдор илм-билимға қизиқишининг чеки йўқ. Бироқ, бу бениҳояликнинг ухровий масалаларда чекланишини ҳам рад этиб бўлмайди. Негаки, руҳ илмиға хос асосий хусуслар ҳатто пайғамбарларға ҳам хабар қилинмаган, чунки, улар Яратганнинг ўлиғагина маълум сир-синоатлар.

Руҳ ҳақида Расули акрамдан сўралиши ва унга Қуръони каримда берилган жавоб мазмунидан маълумки, "Руҳ фақат Раббининг иши" Аммо, шуниси ҳам ҳақиқатки, Аллоҳ бу билан барча диний-дунёвий ишларда бандаларига мустақил фикр-мулоҳаза қилишни на ман этади ва на чеклайди. Балки, У ҳар бир соҳада, ҳаттоки,

оятларга амал қилишда ҳам ўйламай – нетмай эмас, фаҳм – фаросат билан иш тутишни мақуллайди:

وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخْرُوْا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا\*

“Уларга Парвардигорларининг оятлари эслатилган вақтида у (оятларга) гунг ва кўр ҳолларида ташланмайдилар (балки уларни англаб билиб амал қилурлар)» (Фурқон сурасининг 73-ояти).

Фикримизча, юқоридаги урғуланган “Руҳ ҳақидаги илм”дек ниҳоятда нозик ва масъулиятли бир нуқтага етиб келинганда, таъбир жоиз бўлса, яна бир “дақиқ нуқта”га эътиборни жалб қилмоқчимиз.

Кези келганда шуни эслатиш керакки, негадир дунё динларини қиёсий ўрганиш соҳасида олиб борилаётган тадқиқотларга баъзан ҳатто мутахассислар ҳам “икки ёки ундан ортиқ диний эътиқодлар ўртасидаги айрим тасодифий назарий ўхшашлик ёки нари борса, муштаракликни юзага чиқариш”га бўлган уринишдек қарайдилар. Ваҳолонки, қиёсий илмий таҳлиллар наинки диний – фалсафий таълимотлардаги умумий гоё ва дунёқарашларни аниқлашга, балки шунингдек, улар ўртасидаги қарама-қарши нуқтаи назарлар асосини англаш ва мушоҳада қилишга ундайди. Қолаверса, дунё динларининг асл моҳияти – бирлиги омилига азалдан донишманд ижод аҳли беписанд бўлмаган.

Динларнинг тутган турли йўлларидек, уларнинг “ўз ҳақиқатлари”даги фарқлар ҳам марказга яқинлашган сари йўқолиб боради. Зотан, худди Жалолиддин Румий қаламидаги динларга хос иб-

тидоий "зиддийлик"нинг интиҳода бирликка ўтиши, жами эътиқодлар манзилининг ягоналигига энг яхши ибрат:

"Кўрмаяпсанми, Каъбага Шимолу Шарқ, Жанубу Фарбдан, Ироқу Ажам, Ҳинду Ямандан одамлар йўдга чиққан. Йўлда ихтилофлар, тортишувлар бўлади, аммо Каъбага етгач, баҳслар тўхтайди, ихтилофлар барҳам топади..." (40:26).

Ёки, Шайх Нажмиддин Кубронинг башорат қилган биргина калимасининг ўзида, бандасидан тортиб то башарият миқёсида босиб ўтиладиган ягона Манзил йўлларининг беҳисоблиги мажози шундай бир қамровда мисол қилинади:

"Аллоҳга элтувчи йўлларнинг адади махлуқотнинг нафаслари қадар беҳисоб".

Шайхнинг "арбоби тасаввуфнинг энг машҳур сўзларидан бўлган" калимаси Исмоил Ҳаққи Бурсавий томонидан шундай шарҳланган:

"Бундаги нафас инсоннинг оғиз ва бурнидан кириб чиқадиган ҳаво бўлиб, унинг бир кунлик миқдори йигирма тўрт мингга яқиндир. Шу боис ҳар ким умр бўйи олган нафасича Ҳаққа борувчи йўл имкониятига соҳибдир.

Йўлчи қадамба-қадам илгарилаганидек, бу йўлда сабот кўрсатганлар ҳар нафасда Аллоҳга тобора яқинлашиб борурлар. Аслида йўл ягонадир..." (31:130). Берилган икки-уч мисолнинг ўзида-ноқ маълум бўлдики, турли дин намояндалари ўртасидаги «англашилмовчилик»лар маънода эмас, шаклда — сўзда! Ҳа, дунё касрат — кўплик олами. Касрат эса хилма-хил қарашлар, тушунчалар, истак ва хоҳишлар демак. Дин ҳам ана шунга мос равишда кўпдир... Демак, динлар, мазҳаблар, таълимотлар, қарашларнинг турли-туман бўлиши қонуният, табиий ҳол..." (40:33).

Айни шу турфалик, демакки, турли тасав-  
вурлар ва талқинлар нуқтаи назаридан ҳинду-  
парастликдаги "руҳнинг танассули" масаласига ҳам  
бироз тўхталсак. Чунки, индуизмнинг бу қону-  
ниятида, унинг дунёни тушуниши, кишилиқ жа-  
миятининг табақа тизими асосидаги тузилиши,  
қисқаси, борлиқнинг азалий ва абадийлиги син-  
гари фалсафий мушоҳадалари мужассам.

Ўлмас руҳнинг Тангри иродаси билан бир  
танани тарк этиб, иккинчисига ҳулул қилиши —  
кириши ҳамда унинг янги вужудда ўтмиш "кар-  
ма"сига қараб табақада "мукофот"га ноил ёки  
"жазо"га маҳкум этилишини Шри-Кришна "Бҳа-  
гавад-гита"да шундай тасвирлайди:

"Одам боласи гўё янги либос кийганида эс-  
кисини ташлаганидек, руҳ ҳам ўзидаги эскирган  
ва кераксизланган танадан фориф бўлади. Руҳни  
ҳеч бир яроқ билан ёриб, майдалаб, оловда ёқиб,  
сувда ҳўлаб ё шамолда қуритиб бўлмайди... Руҳ  
кўзга кўринмас, ақлга сиғмас ва ўзгармасдир.  
Шуни билгач, тана учун қайғуришнинг кераги йўқ,  
кимки туғилса, у албатта бир кун ўлади ва яна ту-  
ғилади. О, Кунтийнинг дилбанди, иблис шаклида  
туғилганлар асло Менга яқин келолмайдилар. Улар  
охири энг жирканч "ҳаёт шакллари" тубига етиб  
борадилар".

Изоҳ. Матнда очиқ-ойдин айтилганки, иб-  
лислар бир ҳаётдан иккинчисига ўтар эканлар, ўз  
зотларига ўхшаш уруғлардан тўғилиб, Тангри  
марҳаматидан бенасиб то мушук, кучук ёки тўн-  
ғиз танасига киргунларича тобора тубанлаша бо-  
раверадилар".

Қайта туғилиш тушунчаси жайнизм, буд-  
дизм, индуизмдаги каби исломнинг шиа мазҳабига  
мансуб "Друз"лар таълимотида ҳам учрайди. Улар-

да ҳам руҳнинг танассулда тубанлашуви ёхуд тақдирланиши кишининг муқаддам ўтган ҳаётидаги савобли ёки гуноҳли ишлари натижасига боғлиқ. Бу ҳақида ҳатто бир ҳикоят ҳам бор.

"Ливаннинг амири — друз Фахриддин II ўз художўй тоғаси билан суҳбатда унга шундай савол билан мурожаат қилган экан:

"— Нега менга бунча бойлик ва узоқ йиллар ҳукмронлик қилиш насиб этган, ҳолбуки, мен у қадар диндор ҳам эмасман?

Тоғаси дебди:

— Ким билсин, сен раҳмдил бўлганлигинг учун балки қачонлардир ўтмиш туғилишларингнинг бирида "офтобда ухлаб қолган кимсани уйғотиб, уни сояга ўғиб ётишга ундагандирсан". Агар ўша кимса сенинг марҳаматингга лойиқ зот бўлса, ҳозирги эгаллаб турган бойлигингу мансаб-мартабанга ўшанинг ўзи ҳам кифоя" (66:114)

Бундан ташқари, Шаҳристонийнинг "Китоб ал-милал ва-н-ниҳал"ида келтирилган яна бир маълумотда "Абдуллоҳнинг таълимотида руҳ бир танадан иккинчисига ўтганда, унга бериладиган мукофот ва жазо инсон ё ҳайвон шаклидаги танада амалга оширилади" дейилган(8:135).

Ҳинд ва илк мусулмон манбаларидан олинган иқтибос ва изоҳларда инсонни турли жонивор танасида туғилишининг мумкинлиги, унинг имон-эътиқоди заифлашуви оқибатидаги аъмоли натижаси эканлиги уқтирилган. Ва индуизмга ўхшаб исломда ҳам инсоннинг ўз бадкирдор ишлари сабабли Худонинг ғазабига учраб маймун ёки чўчқага айланиши эҳтимолининг борлиги, бан-



далар учун ибратли топилгандирки, Қуръони каримда ҳам махсус оят нозил қилинган:

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمْ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ  
اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ  
أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ\*

"Айтинг, "Сизларга Аллоҳнинг ҳузурида бундан кўра ёмонроқ "савоб" (жазо) оладиган кимсалар ҳақида хабар берайми? Улар Аллоҳнинг лаънатига дучор бўлган, ғазабига гирифтор бўлган ва маймун, тўнғизларга айлантириб қўйилганлар ҳамда шайтонга қул бўлган кимсалардир. Ана ўшалар энг ёмон мартабада бўлган ва бутунлай Тўғри йўлдан озган кишилардир" (2.Моида сура-сининг 60-ояти.).

Изоҳ. Ушбу оят далолат қиладики, одам маймундан эмас, балки тарихда баъзи осий кишилардан маймун ва чўчқалар пайдо бўлган. Тафсирларда айтилишига қараганда, шанба куни балиқ овидан қайтарилган бир қабила яҳудийлари Аллоҳга ҳийла ишлатиб, нофармонлик қилганлари учун Аллоҳ уларни маймун шаклига киритиш билан жазолаган. Яна, Исо(а.с.)га нозил бўлган дастурхон неъматларига ношукрлик қилган кофирларни эса Аллоҳ таоло жазолаб, чўчқа шаклига киритиб қўйган, деган ривоят ҳам бор" (2:118).

Хулласи калом, "Худди мусулмон Худонинг борлигига имон келтириши билан танилганидек, ё насароларнинг "Учлик" ҳақидаги таълимоти ёки шанбада байрам қилиш яҳудийларнинг белгиси

бўлганидек, руҳнинг танассул қилиши ҳам ҳинд динининг нишонидир" (6:88).

Индуизмдаги сансара силсиласини юнонлар, насронийлар ҳамда сўфийларнинг танассул тушунчасига анча яқинлигини, Беруний қуйидаги шундай бир муқояса орқали белгилайди:

"Мен ҳиндларнинг назарияси қандай бўлса шундай келтириб, шу билан бирга юнонлар назариясига ҳам мурожаат қилдим, бинобарин, уларнинг ўзаро ўхшашлигини кўрсатиш учун сўфийлар ёки насароларнинг бирор фирқасини эслатиб ўтирмайман, чунки улардаги руҳнинг танассул қилиши ва унинг Худо билан бирлашиши тўғрисидаги тасаввурларда кўп ўхшашликлар бор" (6:60).

Ҳинд нашрларида қайта туғилиш силсиласи мавзуининг сўфийлар қаламига тушганлигига, тез-тез Жалолиддин Румийнинг қуйидаги байти мисол келтирилади:

هفتصد هفتاد قلب ديدم  
همچو سبزہ بارها روئيدم

Етти юзу етмиш бор қайта қалб кўрдим,  
Гўё ҳар сафар сабза янглиғ кўкардим.

Исломда инсон Аллоҳнинг ердаги ноибни ҳисобланганидек, индуизмда ҳам одам зоти ҳилқатлар ичида энг улуғи. Ҳиндупарастлар динида кишига бу улуғ мақомни жонивор танасига кириш билан йўқотиш эмас, балки уни амалда оқлаш ва янада юксакликка кўтариш буюрилган.

Яъни, у ўз ўтмишидаги аъмолига мувофиқ дунёга қайта келар экан, ҳамиша диний кўрсатмаларга амал қилиб яшаши керак, токи Тангри

ярлақаса, ўзга танага қайта кириш — туғилиш азобидан мутлақо озод бўлсин! Фақат шунда ҳар бир ҳинд "нирвана"га ўтиши билан тугал ҳурликка эришиб, сўнг абадий руҳий олам — «мокша»га<sup>1</sup> муяссар бўлажак.

Назаримизда, нирвана ва мокша маъноси ҳамда моҳияти талай хорижий илмий манбаларда таърифлангани билан, уларнинг ўзаро фарқига кўпда етарли эътибор берилмаётган. Гоҳо биргина нирвана тушунчасининг ўзи икки хил талқин қилинади. Айтайлик, буддизмнинг "ҳинояна" маънасида нирвана, комилликка эришган роҳиб учун туғилишлар силсиласидан қутилишни аниқлаб, «маҳаяна» йўналишида, айни мақом етук тақводор учун унинг бевосита "будда ҳолати"даги мавжудлигининг рамзи. Чунки эътиқодда ҳар бир буддапараст Будданинг зарраси бўлганлиги туфайли ҳали кўзи тириклигидаёқ нирванага дохил бўлишга ҳақли ва бундай бахтдан фақат гуноҳкорлар истисно(87:427–428).

Нирвана, диншунослик таърифида "руҳнинг сокин, беғараз, беғуноҳ ҳолати, комилликнинг олий чўққиси ёки тугал номавжудликдаги изтиробларнинг барҳам топиши"(37:69). Мокша эса, руҳнинг сансара жараёнидан буткул қутилиб, қайтадан ўз илоҳий мақомига ўтиши.

Умуман олганда, нирвана ва мокша мазмуни мантиқан бирдек, яъни моддий дунёдан руҳий оламга ўтиш. Аммо, икки ҳолат атамасининг луғавий хусусига эътибор берсак, уларнинг қуйи ва юқори поғоналардан иборат икки мустақил босқичларга бўлинишини кўрамиз. "Сўниш" маъносидаги нирвана руҳнинг беғуноҳ, беҳожатлиги бўл-

---

1 Мокша — инсоннинг сансара силсиласидан буткул озод бўлиши ҳақидаги индуизм ақидаларидан бири.

са, унга нисбатан "кутилиш — озод бўлиш" маъносидаги мокша, руҳнинг ғайблар олами билан бирлашувини билдиради. Бу жиҳатдан ҳар икки ҳолат хусусининг исломдаги "фано ва бақо" тushунчалари билан илмий-қийёсий таҳлили, фикримиз доирасини янги маълумотлар билан тўлдириши мумкин.

Лекин бу муқоясадан олдин, индуизмдаги "Парматма ва атма" ҳамда исломдаги "Илоҳ ва инсон" ўртасидаги назарий бирликнинг амалиёти ҳам аниқлаб олинishi керак. Хусусан, ҳинду-парастликда Яратгувчи ва яратилмишнинг риштаси шундай бир мажозий мисолда таърифланади: "Олтиннинг кукуни ҳам олтин" ёки "Денгиз сувининг бир қатрасида ҳам туз бор, шунинг учун ҳам у шўр!". Исломда эса, аниқроғи, тасаввуфда "Сўфийлар буни қатранинг денгизга қўшилиши билан қийёслайдилар. Чунки, қатра денгиздан нишона, денгизнинг моҳияти эса қатрада ифодаланган. Шу сингари инсон руҳида ҳам Илоҳ сифатлари мужассам. Фақат моддийлик уни Илоҳдан ажратиб туради. Агар руҳ моддийликдан покланса, мусаффо шабнамдай бўлиб, Денгизга — ўз Аслига бориб қўшилиши мумкин" (39:36).

Индуизм ва исломдаги "Илоҳ ва инсон" ришталари масаласида кузатилган мисоллардан шунга имонимиз комил бўлдики, ҳар икки қийёсда ҳам яратилмиш ва Яратган ўртасидаги ажралиш сабаби моддийлик боис. Ваҳолонки, Тангрининг мутлақо беҳожатлиги қаршисида бандасининг ўз нафсига мутгасил мутелиги мавжуд "жудолик"нинг нисбий ҳолати. Шу сабабдан ҳам инсоннинг илоҳий фазилатларга муносиб ягона жонзот эканлигини амалда исботлаши, унинг ўз ихтиёри ва аҳдида. Худди мана шу борада йога, бҳактий ва

тасаввуфнинг қатор назарий ва амалий муштарак жиҳатлари учун, уларга инсонни ўз Аслига етакловчи таълимотлар сифатида қаралади.

Даврий нуқтаи назардан йога ва тасаввуф таълимотлари ўзаро тахминан бир ярим минг йиллардан зиёд вақт оралиғида фарқланса-да, лекин улар диний ва дунёвий маънода фақат бир мақсадга хизмат қилади — руҳий поклик, ақлий такомиллик ва жисмоний бақувватликка.

Бу таълимотларда мақсад бир бўлгани каби уларнинг йўлидаги учрайдиган тўсиқ ва қаршиликлар ҳам деярли бир хил. Яъни, майли у йог ёки солиқ бўлсин, ўз эътиқод кўрсатмаларига виждон назорати остида амал қилгани билан унинг онги, моддий тана талабларига бўйсунушга мажбурловчи гуноҳлар манбаи "майя" ёки мусулмонлар таърифидagi "шайтони лаин" таъсирига тушиб қолиш хавфидан ҳимояланмаган. Руҳан, ақлан, жисмонан мукамал яратилган одамзотдаги бундай "ночорлик" ундаги кишини ўзига қул қилувчи нафс балоси асоратидан. Бандаси айни шу гумроҳлик боис ўз Яратганидан йироқлашиб, эътиқод ва инсоний бурч масъулиятини йўқотади.

Йога фалсафасида инсоннинг онг назоратидан ташқари чиқишига имкон яратувчи факторлар қатор объектив сабаблар билан белгиланган. Ана шулардан энг кучли ва таъсирлиси, киши хоҳлайдими йўқми, уни доим ўзига маҳлиё этувчи — домига тортувчи ва узлуксиз синовлардан ўтказиб турувчи табиат ва ҳаётда сон-саноксиз учрайдиган "оҳанраболар"дир. Қуйи «гунн» — сифатлар тузоғига илинганлар чексиз хоҳиш ва истаклар тўрига ўралиб, ўз ҳиссиётлари нафсини қандай бўлмасин қондириш учун нопок йўллар билан бойлик тўплашга тушадилар... Шунда кимки

ўз эҳтиросларидан голиб чиқиб, эҳтиёж чегарасидан чиқмаса, у ҳеч қачон хору зор ва одамлар нафратига дучор бўлмайди" (17:108).

Исломда «нафс Парвардигорнинг қаҳр мазҳаридир, ҳамиша унинг таважжуҳи ҳақиқий саодатга етишдан маҳрум қолишга сабаб бўладиган нарсадир. Унинг изтироблари бу оламдаги насибаларга етишишдан бошқача эмас. Унинг тамоми ҳикмати эса, пастлик тарафига(таназзул) боришдан бошқа нарса эмас. Иблиснинг замин тарафга майл қилганлиги сабабини мана шу ерда фаҳмлаш мумкин»(90:58). Нафсиламр исломда нафс масаласида тирик жонзотлар уч тоифага бўлинади: ақл берилган малаклар, нафс берилган ҳайвонлар ва ақл ҳамда нафс берилган инсонлар. Уч тоифа ичида инсон ақл ёки нафсга ружу қилишига қараб юксалади ёки ҳайвондан-да тубанлашади:

1.Кимники ақли нафсидан голиб келса ва ҳаётни Аллоҳ ўртага қўйган ахлоқ асослари доирасида ўтказса, у малаклардан ҳам устундир.

2.Кимки нафси ақлидан голиб келса ва шу нафснинг ҳавои истакларига кўра ҳаёт кечирса, у ҳайвондан ҳам тубанроқ(31:89).

Яна, исломда инсонни бир ҳолатда ҳайвондан-да тубанроқ тушишига сабаб бўлувчи, иккинчи ҳолатда эса, «хотиржамлик-сокинлик»ни баҳш этувчи нафс категориясининг ўзи учга бўлинади:

1.«Нафси аммор» — ўз эгасини ёмонлик — гуноҳ ишларга ундовчи нафс.(Юнус сурасининг 53-ояти).

2.«Маломатгўй нафс» — ўз эгасини ибодатга бепарволигини маломат қилувчи нафс(Қиёмат сурасининг 1-ояти)

3.«Сокин нафс» — ўз эгасини имон ва эзгу амалларга ундовчи нафс(Валфажр сурасининг 27-ояти).

Инсоний шуурнинг “майя” ёки “шайтони лаин” исканжасига тушиши ва шу сабаб имоннинг заифлашувини ҳиндлар кишининг ўз ички имкониятларини билмаслигида кўради. Зеро, одам боласига берилган теран тафаккур ҳамда сабртоқат захираси доим нафс ҳамласига бакор келишга қодир воситадир, агар унинг ўзи шуни истаб, ихтиёр этса! Ҳолбуки, бу хусусда ҳар бир диний эътиқодда инсоннинг руҳий-ахлоқий комиллик даргоҳига қадам қўйиши учун имкон эшиклари катта очиб қўйилган.

Шунинг учун, куйида, инсондаги имкон ва ихтиёр ўртасидаги нохуш тафовутга барҳам берувчи йога таълимоти босқичларини тасаввуф мақомоти билан солиштириб, йог ва солиқнинг руҳий, маънавий, жисмоний покланиши ва тобланиши жараёнига хос томонларини таҳлил қилишга ҳаракат қиламиз. Ва бунда, гарчи таҳлил қиёсий кечса-да, баъзи жиҳатларда ҳар икки таълимотдаги бири иккинчисини қайтармайдиган нуқталарга ҳам имкон даражасида аҳамият бериб борамиз. Мақсад, ягона манзилга қадам қўйган йог ёки солиқнинг онгига йўғрилган ўз миллий хусусиятларини истисно этмаган ҳолда, уларнинг маънавий юксалишига ишонч ҳосил қилиш, қолаверса, қиёсий таҳлил тамойилининг моҳияти ҳам шунда!

Аввалда алоҳида хулуси дилдан шуни тан олиш шартки, ушбу диний таълимотларни қиёсий ўрганиш ва илмий таҳлил қилиш фикри бизнинг ташаббус эмас. Бу тадқиқотга бўлган қизиқиш ва

интилишнинг ибтидоси, минг йил муқаддам илк бор Берунийнинг шижоати билан "Санкҳя" ва "Жўгасутра" манбаларининг араб тилига таржима қилиниши ҳамда йога, христианлик ва тасаввуф ҳақидаги гоҳ мухтасар ва гоҳ батафсил баёнларидан бошланган эди. Ва эътибор берилган бўл-са, динларни қиёсий ўрганиш масаласи хусусида пайдо бўлиши мумкин саволларга юқорида баҳоли қудрат жавоб беришга уриниб кўрдик.

Бироқ, эндиги савол диншуносликда принципиал характерга эга бўлган ниҳоятда нозик ва мураккабларидан, яъни: "Тасаввуфнинг йога билан ўхшаш айрим фалсафий ва амалий жиҳатлари аслида мустақил исломий тафаккур ҳосиласими ё бу қисман ҳинд таълимоти таъсирими ёхуд шунчаки тасодифми?»

Мабодо саволга узоқ мозийдан жавоб изласак, кўрамизки, юнону ҳинд ва шунингдек, исломий фалсафадаги у ёки бу муштарак томонлар доимо илм аҳлини қизиқтириб келган. Шахсан "Беруний юнон фалсафасини эгаллаб, ҳинд фалсафасини мутолаа қилмоқ учун санскритни ўрганган. Сўнг, юнон ва ҳинд фалсафасини бири-бирига солиштириб, улардаги умумийликни кўргач жуда ажабланган." (26:246-247). Бу сингари турли жуғрофий кенгликлардаги фалсафий тафаккурларга хос қиёсий ва нисбий ўхшашлик ёки умумийлик ҳолатларига қизиқиш, ишонч билан айтиш мумкинки, ҳали ҳамон ўз кучида. Шу жумладан, юқоридаги саволга жавоб беришдан илгари, мавзуга тааллуқли яна иккинчи "бир-бирига зид қутублар"ни бир муаммо мисолида эътиборга ҳавола қилмоқчимиз, токи фикр-мулоҳаза фақат субъектив муносабат чегарасида чекланмасин.



Ғарб олими К.В.Эрнстнинг "Муҳаммад Ғавтх талқинида сўфизм ва йога" номли мақоласида, икки таълимот ўртасидаги назарий ва амалий яқинликнинг қандай юзага келганлиги қуйидаги савол асосида изланади: "Тасаввуф ва йога таълимотларининг ўзаро алоқалари нимадан иборат?"

"Мусулмонларнинг қарийб минг йил Ҳиндистонда яшаган даврларидаги исломий мистицизм шарқшуносликда махсус тадқиқот даражасига кўтарилди. Қисман шарқшуносликка сингиб кетган "исломнинг бемураса эканлиги" тўғрисидаги тушунча сабабли, ундаги анъанавий мистик тенденциялар ҳам қаердандир ташқаридан келган, деб фараз қилина бошлади. Кейин шу асосда сўфизмнинг оригинал хусусиятларини христиан монотицизими, буддизм, шаманизм<sup>1</sup> ёки йога таълимотларидан излашга тушилди. Илло шунингдек, яна қатор бошқа тадқиқотларда, сўфизмнинг феномени фақат Қуръони карим ва Муҳаммад Пайғамбар(с.а.в) ҳадисларига асосланганлиги ҳақидаги фикрлар ҳам йўқ эмас.

Мен сўфизм матнларидан йога унсурларини узоқ изладим ва маълум бўлдики, сўфийларнинг муайян қисми йога тажрибасидан хабардор бўлганлар. Мусулмон дунёсида машҳур бўлган биринчи ҳинд манбаи "Амратакунда"дир. Асар биринчи марта 1210 йили "Хавд маъал ҳаёт" – "Оби ҳаёт ҳовузи" сарлавҳаси остида араб тилига таржима қилинган. Бундан кейин XV асрда номаълум таржимон томонидан форс тилига ўтирилган. У ишга киришишдан олдин Ҳиндистонга бориб ҳатта йога бўйича таҳсил олган ва таржима мат-

---

1 Шаманизм – роҳибнинг руҳлар билан ғайритабиий мулоқатда бўлиш ҳолатига асосланган дунёнинг энг ибтидоий даврларига таалуққли эътиқод тури.

нига ҳатто икки қисмдан иборат муқаддима ҳам киритган. Ҳозирда йога манбаининг Туркия ҳамда Европа ва араб мамлакатларида қирқ бешдан зиёд кўчирма нусхалари топилган.

Сўфийлар Амртақундани жуда яхши билганлар, ундаги зикр ва нафас машқлари билан қизиқиб, медитация услубини ўз тажрибалари билан ўхшашлигини қайд этганлар.

XVI асрда Шаттарий сулукининг вакили — гвалиорлик ҳинд сўфийси Муҳаммад Гҳавтҳ ҳинд манбаини "Баҳр ал-ҳаёт" номи билан араб тилидан форсийга ўтирган. Ундан сўнг Амртақунда яна икки бор форс тилига таржима қилиниб, улардан бири 1622 йили италиялик сайёҳ Пиетроделла Валлей қўлига келиб тушган. Асарнинг таржима жараёни XIX асрда ҳам давом этган. Мисол учун, араб матнидан усмонли турк тилига таржима қилинган. Муҳаммад Гҳавтҳнинг форсий матни эса, кейинчалик, урду тилида ҳам нашр қилинган.

Муҳаммад Гҳавтҳ санскрит тилидаги зикрга тегишли сўз ва атамаларни араб тилидаги муқобиллари билан ифодалаган. Масалан, "hum"ни — "Ё Раб, ё Ҳофиз" ва "aum"ни — «Ё қоҳир, ё қодир» ва шунингдек, нафас олиш ҳамда чиқаришда айтиладиган "hansa-soham"ни — «Раб руҳий» — «Раб ал-арбаб» эквивалентида берилган.

Семантик нуқтаи назардан ушбу атамалар у қадар аҳамияга эга бўлмаса ҳам, муҳими, йогада "қудрат" маъносини билдирувчи "Етти улуғ мантира" сўфийлар зикрда истифода қиладиган Тангрини улуғлвчи иборалар билан мантиқан ўз маъносини топган" (96:116).

Амртакунда асариниг форсий таржимаси ва унинг муаллифи ҳақидаги ижобий муносабатлар орасида салбий фикрлар ҳам бўлган. Таржимоннинг библиографи ҳамда ном бўйича адаши Муҳаммад Ғавтх ўз мавзуи "қаҳрамони" таржимасини, санскрит тилидаги сўзларга форсий руҳ бериб, таълимотнинг дахрий жиҳатларни исломга яқинлаштиришга ҳаракат қилганликда «айблаган». Бевосита таржимоннинг ўзи эса, матнда бундай сунъийлаштиришни инкор этиб, араб тилида санскритдаги диний атамаларга айнан мос ва монандликда риоя қилганига ишонган.

К.В.Эрнст мақоласида, айниқса, сўфийларнинг нафас назорати ва медитация сингари машқларда йоглар тажрибасидан фойдаланганликларига зўр берилган. Гарчи олим бу ҳақда конкрет паралеллар келтирмаган бўлса-да, эҳтимол, у нақшбандия сулукининг "ҳибси нафас", "муроқаб" ёки ҳинд сўфийлари учун одат бўлган баъзи йога машқлари унсурларини назарда тутган бўлса керак. Бу билан биз мутлақо ҳинд сўфийларининг йога таълимотига қизиққанликлари ва маълум даржада уни ўзлаштирганликлари бўлиши мумкинлигини рад этмоқчи эмасмиз. Аммо шунингдек, бизнингча, тадқиқотчи томонидан тасаввуф таълимотининг мустақил тафаккури ва муштарак тажрибаси мавзуига яқун яшасалиши ҳам мантиққа зиддек. Чунки, ҳали фанда муслмон мистикаси тадқиқоти учун ечилиши керак муаммолар етарли: сўфий матнларни тушунишдаги қийинчиликлар, уларга хос дунёқарашларга бағишланган тадқиқотларда учраб турадиган ўзаро қарама-қарши мунозаралар ва бошқалар.

Бу масалаларни ҳал қилиш йўлидаги яна бир ғов, "Тасаввуф адабиётининг таълимот тари-

хи билан доим ҳам мос тушавермаслиги. Образли қилиб айтганда "уларнинг бири бор-йўғи гулхандан отилган бир учқун бўлса, иккинчиси, гоҳо худди гулханнинг учқун чиқармай ёнишини эслатади" (111:261-262).

Д.С.Тримингем эса ўз изланишларида, ҳар икки таълимот хусусида К.В. Эрнстга нисбатан тасаввуфдаги "исломий пойдевор" факторига кўпроқ диққатни қаратган:

"Ҳиндистонда деярли бирор сўфий жамоаси маҳаллий диннинг таъсиридан мутлоқ тарзда сақланиб қололмаган. "Амртакунда" ҳам ўз вақтида ҳинд сўфий жамоалари орсидан маълум бўлган. Йоганинг айрим усуллари Шаттария сулуки жамоасида қўлланган. Шу тариқа талай тариқат сулуқлари турли пантеистик таълимотлар билан омикталашиб, уларда йоглар тажрибасидан кўп нарсалар ўзлашган: аскетизм, вегетарианлик ва бошқалар".

Лекин шунда ҳам инглиз олими фикрича, "Мусулмон мистицизмини синкретик деб бўлмайди, негаки, сўфизмда руҳий такомилликка эришишда ўзга услублардан фойдаланилган бўлса-да, уларнинг ҳаммаси муайян ўзгаришларга юз тутиб, соф мусулмон йўналишига бўйсундирилган" (73:117). Яна бошқа бир Фарб тасаввуфшуноси Т.Букхарда мусулмон мистицизмининг соф ҳолатда исломнинг ўзига таллуқли эканлигини таъкидлаб, тасаввуфнинг ўз идидизлар ҳақидаги хулосасини шундай қатъият билан изоҳлайди:

"Шарқшунослар сўфизмнинг келиб чиқини хайрихоҳликлари туфайли ҳинд, неоплатон ва христиан манбаларига тегишли, деб белгилайдилар. Сўфизмнинг исломдан вужудга келганлигини тасдиқловчи аргументлари, унинг ўзида яши-

ринган, бордию, сўфийлик ақл-заковати исломдан ташқари манбада бўлганида, бу қадар унинг ҳақиқати ҳақида бот-бот Қуръони каримга мурожаат қилинмаган бўлурди" (41:90).

Шунингдек, рус шарқшуноси У.Бертельснинг тасаввуфни айрим мутахассислар томонидан турли таълимотлар конгламирати — қотишмаси эканлигига яқин хулосаларга қарата билдирган нуқта назари ҳам диққат-эътиборга арзизулик:

"Европа тадқиқотчилари "фано"ни буддизмнинг нирванаси даражасига кўтаришга ҳаракат қилганлар, аммо бундай бўлиши мумкинлиги гумон, чунки мазкур давр сўфий мутафаккирларининг ҳинд фалсафий таълимотлари тўғрисида аниқ-таниқ тасаввурга эга бўлганликларини ҳамон исботлаб беришнинг имкони бўлмаётибди...

Сўфийлар ўзлари ҳам бу ҳақда ақалли бирор сўз демаганлар. Хуллас, сўфизмнинг фанога келган йўлини буддизм тараққети билан ҳеч қандай умумийлик ери йўқ. Агар бу ерда "ўзлаштириш" хусусида гап боргудек бўлса, бу — биз юқорида танишганимиздек, сўфизм фанога қисман неоплатонизм назариясидан фойдаланган ҳолда ўзи мустақил равишда келган бўлиши керак" (19:32)

Ғарб тадқиқотчиларининг, албатта биринчи галда ўз менталитетлари замирида тасаввуф тарихи, ғоявий назарияси, амалиётига мансуб тажриба ва услублари тўғрисида қилган баҳсли таҳлилларидан тушундикки, улар сўфийлар феноменини ё нисбатан мустақил ёки ҳар қалай "қотишма" маҳсули сифатида баҳолаганлар. Бизнингча эса, калаванинг учини, ҳар икки тараф мубоҳасаю мулоҳазасини инобатга олган ҳолда, тасаввуфнинг то йогани "ўзлаштириши" даражасига етгунича, унинг аввал Ҳиндистон ижтимоий, иқ-

тисодий ва фақат шундан сўнггина маданий-маърифий ҳаётига "ўзлашуви"дан изламоқ даркор. Сабаби, ўз мустақил таълимотларига эга сўфийлар то йоганинг амалиёти билан юзлашгунча, ерлик мутахассислар ёзишича, улар ҳинд сарзаминида хорижий фуқаролар учун шарафли, аммо узоқ ва машаққатли мухожирлик йўлини босиб ўтганлар.

Мабодо мазкур шарафли ва машаққатли йўлнинг тарихини бир чеккадан варақласак, ўтган X-XIX асрларга оид Ҳиндистон тарихи юзасидан китобат этилган қўлёзмалардан тортиб то ҳозирги замон илмий ва оммабоп манбаларигача, сўфийларнинг ҳаёт тарзи ва амлий фаолиятига жуда катта эътибор берилиб, энг муҳими, уларга тегишли нуқтаи назарлар илиқ муносабатда баён этилган. Фикримизнинг исбот-далили учун, бир қатор ҳиндистонлик илм аҳли асарларидан ниҳоятда мухтасар равишда иқтибос ва лавҳалар келтирамиз:

"Мусулмон саркардалари қўшинлари орасида Ҳиндистонга олимлар, фозиллар ҳамда сўфийлар ҳам келдилар. Маҳмуд Ғазнавий юришида қатнашган Абу Райҳон Беруний ҳинд диний тафаккури ва фалсафасидан ғоятда таъсирлаган. У ҳатто санскритни ўрганиб, диний манбаларни мустақил мутолаа қилиш даражасига етган.

Мутаасиб уламолар маҳаллий халққа "кофирлар" деб қараган бўлсалар, сўфийлар уларнинг тили, дини, урф-одати ва маданиятига жуда қизиқсиниб яшадилар. Улар табиатан бҳактларга яқин бўлиб, оддий омма орасига тез кириб бордилар".

"Сўфийлар исломни оддий авом ичига олиб киришда рағбат кўрсатиб, улар бу ишни ўзаро

тенглик ва инсоний иззат-ҳурмат асосида олиб борганлар. Масалан, Маҳараштра сўфийси Шайх Муҳаммад ўз ёзган китобини ҳиндча ном билан «Yogasangvaha» – «Йогасангваҳа» деб атаган. У асарда араб тилидан кўра кўпроқ санскрит ва маратҳи тилларидаги атамаларни қўллаган: қалбни – "antahakaran", жаҳолатни – «tamogun», камолатни – "sadagun". Аслини олганда бундай атамалар Патанжали, Шанкарачаря ва ведантанинг тафсилотларида истифода этилган эди".

"Ҳамидуддин Нагорий яшаган ердаги аҳоли асосан вегетариан бўлган. Шунинг учун сўфий ўз даргоҳига келувчиларга маҳаллий таомдан ташқари егулик олиб келишни ман этган, токи бундан хабар топган ҳиндлар ғазабланмасин. Ёки ҳазрат Хўжа Мўйниддин Чиштиининг даргоҳларида пиёз ва саримсоқ истемол қилинмаган. Ҳазрат Бобо Фарид эса, Аллоҳ зикрини ерлик толибларга панжобий тилда ўргатган. Бундай таҳсил ҳинд ва мусулмонлар ўртасидаги тўсиқларни йўқота берган" (108:9–21).

Маҳаллий тил, дин ва урф-одатларни махсус ўрганган Мулла Довуд ва Усмон сингари сўфийлар ҳинд-мусулмон бирлигини ўз амалий билим ва фаолиятлари билан мустаҳкамлашга муяссар бўлганлар. «Бирлик» хусусидаги сўфийлар хизматининг яна бир муҳим томони, улар икки эътиқоддаги ўзаро туташ тушунча ва нуқталарни илмий-назарий тарғиботида ҳам фаол қатнашганлар. Ҳаттоки, айрим асарларда ҳинд-мусулмон таълимотларидаги хос атамалар муштараклиги масаласида ҳам паралел эквивалентлар мавжуд эканлиги исботи берилган: «svat» – жони жаҳон, «japana» – маърифат, «marga» – тариқат, «guru» – пир ва ҳоказо (92:64).

"Абулфазл қаламига мансуб "Ойин-и Акбарий" асарининг учинчи жилдида, муаллиф ҳиндупараствлик асосларига тўхталиб, динлар ўртасидаги ўзаро муҳолифат руҳиятини бир чеккага қўйиб, ҳинд эътиқодини сўфийлар фалсафаси билан қиёслаб ўрганишга чақирган. Ҳинд-мусулмон бирлиги ва ҳамкорлигига тарафдорлик масаласида, ҳали бобурийлар даври зиёлиларидан анча олдинроқ фаолият кўрсатган таниқли дин ва давлат арбоблари бўлганлиги маълум: Кашмирда Зайнал-Обидин, Бенгалияда Ҳусайн Шоҳий, Аҳмаднагарда Одил Шоҳий ва бошқалар.

Айрим ҳинд сўфийлари, хусусан, машҳур Мирза Мазҳар Жони Жаҳон Рам ва Кришнани ҳам Аллоҳнинг 124 минг юборган пайғамбарлари сирасидан деган. Чунки, у ва унинг ҳамфикрлари ичида Ҳиндистон ярим оролидек катта бир минтақага илоҳий пайғом юборилмаслиги гўё мумкин эмасди(91:130). Балки, шунинг учун баъзи ҳинд тадқиқотларида Шис ва Аюб пайғамбарларнинг Ҳиндистонда дафн этилганлиги қайд этилгандир?

Бир тарафдан, айрим ҳинд сўфийлари ўз фикрида ёлғиз эмас, бу хусусда ўтмиш ва ҳозирда ҳам уларга яқин ҳамфикр бўлган хорижий диншунослар топилади. Мисрлик олим Муҳаммад Абу Заҳра қиёсий диншуносликка оид ўз асарида Будда ҳақидаги маълумотларни Исо(а.с.) ҳаёти, фаолияти ва кароматларига хос воқеа ва ҳодисалар билан муқояса қилиб, унинг пайғамбар эканлигига эътиборни қаратади:

*«Исо айтдики: «Мени Мусога тушган китоб ёки пайғамбарларни йўқ қилишга келган, деб ўйламанг...»*



*Будда айтдики: «Мен Мусога тушган китобни бузиш учун келмадим, балки уни мукам-маллаштириш учун келдим...»*

*Исо деди: «Душманларингизни яхши кўринг, бахтсизларни дуо қилинг, сиздан нафратланганларга яхшилиқ қилинглар...»*

*Будда таълимотига кўра, «аҳлимиз ва қўшниларибиз билан ҳаммиса меҳр-муҳаббатда ва гўзал хулқда бўлишимиз керак...»*

*Исо Куфр Наҳим шаҳрига бориб, таълимотни ўргатиб, хушxabар берган кунларининг бошида унга тўрт киши қўшилди ва шогирд бўлди. Шу вақтдан бошлаб кўплаб эркак ва аёллар унга эргашдилар...»*

*Будда Банорас шаҳрига бориб, таълимотни ўргатиб, хушxabар берган кунларининг бошида, унга Кундиня, сўнг яна тўрт киши қўшилиб, кейин қолганлар шогирд бўлдилар. Ваъздан кейин эса, унга кўплаб эркак ва аёллар эргашдилар» (132:62).*

Сўфийларни ҳинд ҳаётининг деярли жами жабҳалари билан қизиққанликлари, уларнинг диний ва миллий қадриятларга умуминсоний маънавият манбалари сифатида қараганликларига яна жуда кўплаб тарихий, маърифий ҳамда ижтимоий характердаги мисоларни келтириш мумкин. Ва маънан фақат энди — тариқат аҳлининг ҳинд жамияти ҳаёти хусусиятларидан бохабар бўлганликлари ва уларнинг маҳаллий диний-фалсафага нисбатан ижобий қизиқишлари қай асосда вужудга келганлиги аён бўлгач, биз йога ва тасаввуф тўғрисидаги қиёсий таҳлилибизни давом эттириб, сўнг, йог ва солиқ амалиёти баёнига ҳам ўтамиз.

Академик Бертельснинг "фанонинг буддизм нирванаси даражасига кўтарилиши ва сўфийларнинг ҳинд таълимотлари бўйича тасавури" ҳақидаги гумони, ўз даври ва шароити информатикаси учун, албатта, тўғри эди. Лекин замона зайли билан илмий маълумотларнинг жуғрофий ҳудудлари кенгайиши узоқ ва яқин ўтмиш маълумотларига янгиликлар киритиб келмоқда. Шу маънода, сўфий мутафаккирларнинг йога бора-сидаги тасавури ва тажрибасига ҳам.

Бир қатор Фарб ва Шарқ илмий-тадқиқий таҳлиллари ва тахминларида кўрганимиздек, йога ҳамда тасавуф ўртасидаги мавжуд муштарак ришталар, асосан, "ўзлашма"нинг "ўзлаштирувчи"га кўрсатган таъсири билан «ўлчанган». Бу услубда, диний таълимотларни қиёсий ўрганишнинг уҳровий мантиғи қолиб, кўпроқ уларнинг дунёвий мазмунига урғу тушмоқда. Ҳолбуки, илми ғайб оламига бошловчи йўллар турли, манзил эса бир. Манзил ҳамма учун бир бўлганидан кейин мақсад ва унга интилиш мантиғи ҳам бирдир. Бу йўллар таҳлилида муҳими, "бирликдаги турфалик" ва "турфаликдаги бирлик" тамойилни унутмаслик.

Демак, йога ва тасавуфдаги назарий ё амалий ўхшашликларни ўрганишнинг бош тамойили — бу уларга йўғрилган илоҳий ҳақиқатнинг бамисоли қуёш нури каби барчага баробар ёруғлик манбаи эканлигини аниқ мисолларда далиллашдан иборат бўлиши керак. Зеро, ушбу тамойилнинг энг синашга омили бўлган йог ва соликнинг маънавий-маърифий камолотга эришув жараёнида юз бурувчи турли руҳий ўзгаришлар динамикаси, "аштанга йога" ва тасавуф мақомотларининг қиёсий таҳлили воситасида янада ой-

динлашади. Бунинг яхлит қиёсий тимсолини қуйидаги "йога-тасаввуф" мақомотининг амалий таҳлили натижасида кузатамиз:

### 1. "Яма – Тавба"

Йогнинг ўз нафсини махв этиб, асл руҳий покликка қайтишига ҳозирлиги, бамисоли солик учун муқаддам йўл қўйилган хатолар иситиғфори йўлида қўйилган биринчи қадам. Йог ва солик ушбу имтиҳон ибтидосидан бошлаб, ўз аҳду қарорини бир вақтнинг ўзида икки йўналишда татиқ этади: ботинда ва зоҳирда. Ботин билан боғлиқ жиҳат – бу моддий манфаат ва ҳою хавасларга қарши хулуси дилдан курашга киришиш. Аҳднинг зоҳирий моҳияти эса, дину диёнатда ман қилинган ахлоқий қусурлар ва жами гуноҳли ишлардан халос бўлишга интилиш. Биринчи босқичдаги "яма" ёки "тавба" мақоми йог ва соликнинг сийрати ва суратини Худога хуш келмайдиган хаёл ҳамда амаллар одатидан ҳимоялайди.

### 2. "Нияма – Варъа"

Йогнинг фақат шаръий амалларни бажаришга ўтиб, сабр-қаноат борасида юксалиши, бамисоли соликнинг ўз тавбаси аҳдига бўлган садоқатининг синови. Йог ва солик табиатидаги кундалик турмуш иллатлари, хавф-хатар ва васвасаларга муқобил руҳий устуворликни Тангрига таваккул қилиб, бири ўз қалбини ҳинд учун муқаддас бўлган "Ом"<sup>1</sup>, иккинчиси бўлса ўз имонини илоҳий зикр билан мустаҳкамлайди.

### 3. "Асана – Зуҳд"

Йогнинг махсус машқлар ёрдамида жисмоний товланиш орқали руҳини моддийликка муте-

---

1.Ом – (омкара) ҳиндлар талқинида Абсолют ҳақиқатни англатувчи трансцендентал бўғин.

ликдан озод қилиши, мантиқан, бамисоли соликнинг моддий ва ҳиссий парҳезда дунёвий ҳузурхаловатлардан воз кечиш жараёни. Тангри тажаллийсидан умидвор йог ва солик, бу босқич ва мақомда ўзларида уйғонган покиза руҳий сифатлар шарофати боис, дунё матосидан кўнгил узиб, парҳездаги чекланишлардан мутлақо афсусланмай, шахвоний тазйиқлардан воз кечиб покдомон яшайди.

#### ***4. "Пранаяма – "Хуш дар қадам"***

Йогнинг нафасни онгли равишда бошқариб, уни бир маромга тушириши ва юриш-туришда ўзгаларга нисбатан беозорликка эришиши, бамисоли соликнинг нафасни тегишли маром билан бошқариб, "бир нафасдан иккинчисига ўтишнинг ғофиллик юзасидан бўлмаслиги"га амал қилиши(34:16). Бунда шунингдек, нафасни олиш ва чиқаришнинг муайян ритмга туширилиши ҳамда нафасни маълум муддатга тўхтатишга эришиш услуби, деярли ҳар икки таълимот учун ҳам умумий.

#### ***5. "Пратяҳара – Назар бар қадам"***

Йогнинг киши ҳис-туйғуларини ўзига жалб қилувчи жозибадор нарсалардан сақланиши ва тийилиши, бамисоли соликнинг назари доим оёқ панжаларининг устида бўлиши, яъни назари сочилмай кераксиз – ножоиз жойларга тушмаслиги.

#### ***6. "Дҳарана – Мууроқабат"***

Йогнинг онг ва эътиборни бир ерга жамлаши ва уни исталган мақсад томон – Тангри тажаллийсига йўналтира олиш қобилияти, бамисоли соликнинг ўз фикрини бир нуқтага жамлаб, Худо ёдида ҳамма нарсани унитиб, қалбу шуур мушоҳадасига фарқ бўлиш онлари(39:71).

## 7. Дҳияна – Ражо

Йогнинг ўз мақсадига етиш йўлидаги порлаши ёки мунаварликка муяссарлик умиди, бамисоли солиқ қалбининг маҳбуб – Тангри васлига етиш йўлидаги умидворлиги. Йог ва солиқнинг умидворлик ҳолатигача чеккан риёзатлари ҳам деярли бир хил кечади.

## 8. "Смадҳа – Ризо"

Йогнинг транс ҳолатида ғайблик оламга хос хотиржамлик ҳиссини туюши – унинг Кришна онгига кириши, бамисоли солиқнинг "нафс ризосидан чиқиб, Ҳақ ризолигига кириши".

Қиёсий баёнимизга илова сифатида яна шуни эслатиб қўймоқчимизки, Абдуҳолиқ Гиждувоний ҳазратлари жорий этган умдаларга ҳазрат Баходуддин Нақшбанд томонидан қўшилган ""Вуқуфи замоний", "Вуқуфи ададий", "Вуқуфи қалбий" тамойииллари йога таълимотининг бошқа йўналишларида мавжуд бўлиб, улар кези келганда қисман баён этилади. Бунинг учун эса, дастлаб Фахруддин Али Сафийнинг "Рашаҳоту айнил-ҳаёт" асари таржимасидан мухтасар парчалар келтириб, сўнг яна йога ва тасаввуф таълимотлари муқојасига қайтамиз:

**"Рашҳа 1.** "Хуш дар қадам" ул турурким, ҳар нафасеки, ичкаридин келур, керақдурким, ҳузур ва огоҳлик юзидин бўлса ва ғафлат онга йўл топмаса...

**Раҳша 2.** "Назар бар қадам" улдурки, солиқка юрганда ва келгонда шаҳару саҳрода ва барча ерда назари пўшти пойида бўлсун, токи онинг назари пароканда бўлмасун ва дуруст эрмас жойга тушмасун...

Раҳша 3. "Сафар дар ватан" ул турурким, солик табиати башарийда сафар қилур, яъни сифати башарийдин сифати малакийга ва сифати замимадин сифати ҳамидага интиқол қулур...

Рашҳа 4. "Хилват да анжуман" Ҳазрат Хожа Баҳоуддин айтишларича: "Ичдан Ҳақ билан ошно бўл, таш(қари)дан — бегонадек тут. Жаҳонда бундай чиройли йўл кам бўлади"...

Рашҳа 5. «Ёдқард» — ул иборатдур зикри лисоний ё зикри қалбий...Ҳазрат Эшон Убайдуллоҳ Аҳрор ёзишларича, "зикрдин мақсад улдурким, кўнгил ҳамиша муҳаббат ва таъзим вазъи била Ҳақ субҳонаҳу ва таолоға огоҳ бўлсун"...

Рашҳа 6. "Бозгашт" улдурким, ҳар мартабаеким, зокир тили ва кўнгли бирла "Калимаи тоййиба"ни ойтур, онинг изида шул тил била айтсун: "Худовандо, манинг мақсудим сан турурсан, санинг ризонг турур"...

Рашҳа 7. "Нигоҳдош" — ул иборатдур муроқабайи хавотирдин, ондоғким, бир дамда неча мартаба "калимаи тоййиба"ни ойтурким, хавотири ғайриға ташқари кетмас...

Рашҳа 8. "Ёддошт"ким, мақсуд ондин ҳама ул турурким, Ҳақ субҳонаҳу ва таолоға батариқайи завқ доимо огоҳ бўлмоқдин иборатдур ва баъзи бу иборат бирла ойтибдурларким, ҳузури беғайбат турур...

Рашҳа 9. "Вуқуфи замоний". Ҳожа Баҳоуддин қуддиса сирриҳу ойтиб турурлар, вақуфи замонийким, йўл юрувчиларнинг коргузорандаси турур, ул турурким, банда ўз аҳволиға воқиф бўлсунким, ҳар замонда онинг сифати ва ҳоли не турур: мужиби шукр турурми ё мужиби узр?...

Рашҳа 10. "Вуқуфи ададий" ва ул зикрда ададни рия элмақдин иборатдур. Ҳазрати Хожа Ба-

ҳоуддин қуддиса сирриҳу ойдилар: "Зикри қалбада ададни риоя этмак пароканда бўлган хавотирларни жамъ этмак учун турур" ...

Рашҳа 11. "Вуқуфи қалбий" ул турурким, ул икки маънига маҳмулдур. Бири улким, зокирининг кўнгли воқиф ва огоҳ бўлур Ҳақ субҳонаҳу ва таоло(дин) ул ёддош мақуласидин турур...» (76:38-47),

"Бҳагавад-гита"да санаб ўтилган йога таълимотининг қайсики йўналиши бўлмасин, у — ақлийми, жисмонийми ё руҳийми, барибир охир оқибатда уларнинг ҳар бири диққат-эътиборни жамлаш, уни имкон қадар бошқариш ва албатта натижасидан фойдаланиш билан якунланади.

Мажозан олганда, исталган масаллиҳ бор ерда ундан тегишли тажрибасиз доим ҳам лаззатли таом тайёрлаш мумкин бўлавермаганидек, йога ёки тасаввуф тамойилларида ҳам фақат муайян ҳозирлик ва муттасил машқлар тажрибаси муваффақият гаровидир.

Тўғри, бу машаққатли йўлда гоҳо йог ва солиқнинг холис Тангри ихтиёри билан дафъатан руҳан илоҳий марҳаматларга ноил бўлиш ҳолатлари ҳам мустасно эмас. Бироқ шунда ҳам, ўз аҳдига содиқ йог ё солиқ умидворлиги, фақат унинг амалиёти ва оқибати билан бардавом. Чунки, муқаддам илоҳий мукофотга муяссар йог ва солиқнинг мақсаддан манзилгача бўлган йўллар ўртасида қолиб кетиши мумкинги манбаларида ҳам огоҳлантирилган.

Баёндан аён бўлган бўлса, медитация ёки мууроқабача жараёни, руҳий ҳамда жисмоний покликдан ташқари, доимий изланиш ва шуғулланиш шарти билан, ҳа, кимдодир тез ва кимдодир узоқ

муддатда натижа бериши мумкин. Бунда йог ҳам, солик ҳам, аввало, ўз юрагига яратилишидан хос бир хусусиятни онгли равишда ҳисобга олимоғи керак: "...Зероки, Ҳақ субҳонаҳу ва таоло дилни шундай яратганки, у ҳеч қачон бирор нарсага боғлиқсиз турмайди. (Фақат) унинг бошқа нарсага боғлиқлиги тамом бўлгач, энди унинг боғлиқлиги Ҳаққа бўлади... Унинг сўзлаши, эшитиши ва кўриши бошқа нарсалардан узилади" (90:34).

Одатда йог ва солик медитация ҳолатига кирганларида, уларнинг ботинида кечадиган туйғулар уммонини ташқаридан ҳис қилиш тугул, ҳатто тасаввур ҳам этиш қийин. Башарти, инсонларнинг ақлан, руҳан ва умуман, табиатан бир-бирларидан муътадил ёки кескин фарқ қилишларини инобатга олинса!

Бинобарин, медитацияга тегишли илмий ва фалсафий таърифлар фақат умумий тушунча ҳосил қилиш учунгина етарли, чунки, бу жараёндаги индивидуал кечинмалар ҳеч бир таъриф доирасига сифмайди. Шундай бўлса-да, мазкур ҳолат хусусидаги баъзи тўпланган тажриба асосида ражйог ва соликнинг ҳиссиётлари оламига қисқача экскурс қилиб, улар руҳиятидаги ўзгаришлар билан танишамиз.

Масалан, ражйог медитацияга киришдан олдин икки қоши ўртасининг ортидан ўз "Мен"и — руҳини топиб, унда ақлан ўзлашиб, сўнг очиқ ҳолатдаги кўзларини бирор ёруғ нуқтага қадаб Тангри тажаллийси тафаккурига берилади. У шунда — узоқ ёки қисқа бир муддат ичида ўзлигини — аъзои баданини унитиб, руҳий олам билан юзлашишга ўтади. "Гуру" раҳнамолигида йог машқ ва тегишли тажрибадан кейин, насиб этса, юксакликка — латиф фаришталар ҳузурига кўтари-



лади. Ражйог бу ҳолатга шунингдек, Гуру тасвирига тикилиб ёхуд унинг хаёлдаги тасавури билан ҳам ноил бўлади.

Тасаввуфда "муроқабадан асосий мақсад, ҳаётга йўғрилиш орқали унинг сирларини очиш — ҳақиқатни англаб етиш. Сўфийлар бу жараёнда Пайғамбар, муқаддас зотлар ёки пири муршид сиймоси тасаввуридан фойдаланадилар" (73).

Муқоясадан маълум бўлдики, ражйог ва солиқнинг медитация, яъни муроқоба услуби, воситаси, мақсад манзили, айрим хосликларни айтмас, деярли бир хил. Буниси ҳам майли, ҳали бундан ташқари, ражйогнинг "атисукҳ" — "ўта бахт" лаззати шодлигига мушарраф бўлиш онларининг тасаввуфдаги "ҳол" мартабасига вобасталиги, ўзининг яна бирликдаги турфалиги ва унинг акси билан фан ва амалиёт учун ниҳоятда аҳамиятли. Лекин "ҳол" ва "атисукҳ" ҳолатларининг тўғри таҳлили фақат медитациянинг ўзини тўғри тушиниш билан ўлчанади. Шу сабабдан медитация атамаси ва воқелиги ҳақида икки оғиз сўз.

Йога фалсафаси илмий муомалага киритилганидан бери, руҳнинг моддийликдан ажралишига хизмат қилувчи машқлар лотин тилидан олинган "meditativo" — медитация сўзи билан ифодаланади. Сўнги чоп этилган нуфузли нашрлар сирасидаги Е.А.Торчиновнинг "Дунё динлари" китобида, гўё медитация — "бу атама мантиқан йогада назарда тутиладиган ҳолатни ўзида англамайди", деган хулоса ўртага ташланган. Яъни, "лотин тилидаги мазкур сўз аслида тафаккур маъносини билдиради, психотехник машқлар эса, тафаккур жараёнидан буткул ташқари" (75:29).

Фикримизча, шу вақтгача йогада анъанавий тасаввур негизида истифода этиб келинаётган

"медитация" атамаси масаласига унинг фалсафий эмас, луғавий жиҳатдан қаралиши, анлашилмовчиликдан /бўлак бирор нарса бериши қийин. Қолаверса, ҳали барча босқичларни тўла ўзлаштирмаган йог учун фақат тўғри ва сокин тафаккургина мушоҳада кучининг ривожланиши ҳисобига ҳиссиётларни жиловлайди ва шундагина руҳ покиза тўйғуларга йўғрилади.

Йогнинг ўз-ўзини топишида ҳам ақл-идрокнинг қуроли бўлган тафаккурга катта масъулият юкланади, чунки ҳал қилувчи кураш доим онг ва нафс ўртасида боради. Ёки тасаввуф талқинича, «Дилнинг ҳақиқати идрок қилувчи қувватдан иборат бўлиб, ҳар тарафга кетаверади, ҳар нарсани ўйлайверади. Кўз очиб юмгунча осмонга етади. Оламни сайр қилишга муяссар бўлади. Уни ҳамма ўй-фикрлардан безор қилиш ва уни ҳамма нарсадан совутиш лозим(90:64).

Ҳинд диний матнлари таърифида "онг — бу руҳнинг мавжудлик нишонаси. Ҳа, баъзан руҳ, гўё рангли шишадан ўтиб ўз рангини ўзгартирган нур каби моддийлик пардаси билан қопланади" "Амритабинди упанишад"да таъриф этилганидек, "Агар онг ҳиссиёт оғушига тушса — у қуликнинг сабаби, ундан холи бўлса — бу ҳурликнинг манбаи". Зотан қуликдан ҳурликни ажрата олган одам ғам ва шодлик, иссиқ ва совуқ, ҳурмат ва хўрлик ўртасидаги фарқ изтиробларидан ўзини озод ҳис қилади"(17:304).

Тасаввуфда "Ҳол мақоматдан кейин келадиган хусусият бўлмасдан, балки мақомларни бирма-бир эгаллаш жараёнида юз беради. Бошқача қилиб айтганда, мақом қатъий амалий назорат босқичи ажзу изтиробнинг чуқурлашиб, кучайиб боришини англатса, "ҳол" руҳий тараққиётнинг

ҳосиласини билдиради: солиқда ўзгача ҳолат, ўзгача руҳий кайфиятнинг юзланишидан хабар бериб туради. "Ҳол" (кўплаги аҳвол) — ўзига хос қисқа муддатли кайфият, қалбнинг порлаши, чақмоқ чақилгандек ярқираган чароғон нурни туйиш лаззати. У бир лаҳза пайдо бўлиб, яна ғойиб бўлиши мумкин. "Ҳол" — илоҳий раҳмат ва баракотнинг нузул бўлиши, қуйилиб келишидир" (39:29).

Мана энди, мухтасар равишда "ҳол"га параллел бўлган "атисукҳ" ҳолатини тавсифлашга киришишдан илгари, "илоҳий нур" тушунчасининг индуизм ва исломдаги таърифи ва моҳиятининг бирлиги ё турлилиги ёхуд муштарак ҳамда фарқли томонларига аниқлик киритсак.

Тасаввуфда "Мақсад қилинган тажаллий нурлари ҳамиша зоҳирдир. Дил ва жону тан ҳаёти ўша нур билан боғлиқ. Агар (ҳатто) мавжудодлар зоҳиридан (ўша) бениҳоя нурлар партавининг битта ярқираши тўхтаса, барчасидан асар ҳам қолмайди. Ақлдаги донолик ундан, дилдаги ташналик ўшал ирода нурларидан бир партав. Қўлдаги қудрат(киройи) оёқдаги равонлик, кўздаги кўрувчанлик ва қулоқдаги эшитувчанлик ўшал тажаллий таъсирисиз маҳол...." (90:34).

Индуизмдан билдикки, инсон руҳи Браҳманинг зарраси, шунинг учун у — илоҳий. Ражаёгада "пракаш", яъни нур — руҳ озукаси. Демак, "Жами аъзои бадан руҳ зарраларидан озикланади. Ўпкадан кислородга тўйинган қизил таначаларнинг энергия манбаи ҳам руҳий заррадир, шунинг учун танадан руҳ чиқиши билан қон юриши ҳам тўхтайдир" (17:10).

Мана энди, "ҳол" мартабасига юқорида берилган батафсил таърифни йога таълимотига ба-

қамти шарҳланса, "ўта бахт"ни, руҳий маърифатни эгаллашга чин дилдан аҳд қилган, моддий манфаатларга бедахл ва дунёвий муаммоларга муқобил пок бандасига нузул этиладиган илоҳий мукофот дейиш мумкин. Гарчи ваҳий нурини туйиш лаззати оний ўтса ҳам, бу саодатли ва фарахбахш лаҳзалар шунчалик беғубор, порлоқ ва ҳузурли ҳиссиёт ичра кечадики, ушбу нурафшон туйғулар қувончи оламига ақалли бир нафас ошно бўлган йог ё солиқ, ўз бахти ва тақдиридан сармаст, тоабад бу нузли дунё билан бир умр мулоқотда бўлиш орзусида яшайди.

Агар бунда йог учун "рас" — илоҳий шарбатдан тотиб ҳузурланиш "атисукҳ" ҳолатининг меърожи саналса, "Тасаввуфда ваҳдат ва фано шундай бир руҳий ҳолатда юз берадики, солиқ худди "шароб ичган кишидек маст бўлиб, ўзини буткул унитаёзади. Айни ҳолатни Боязид Бистомий "сукра" — мастлик деб атаган. Унингча, маст бўлмаган одам ошиқ эмас, ошиқ илоҳий шароб — "шароби аттаҳур"дан масту мустағриқ кишидир. У ўз вужуди — ўзини буткул унитади ва шунда аллақандай тушуниб бўлмас бир қобилият пайдо бўлиб, солиқ илоҳий маърифатни ҳис қила бошлайди" (39:44).

Ғайб марҳаматларига сазовор йог ва солиқ онгида шундай ўзгаришлар кузатиладика, бунда энди улар на бирор кўнгилсиз ҳақиқатдан бош тортади ва на бирор изтироб ё ташвиш уларнинг қаддини бука олади. Худди мана шу ирода кучининг ўзи руҳий озодликнинг биринчи белгисидир.

Бундай "руҳий озодлик"ка яқин туйғу, исломий талқиндаги ғайбдан хабар берувчи Қуръо-

ни карим оятларини ўзлаштирилиши жараёнида ҳам ҳис этилади, яъни:

"Ушбу илоҳий билимларни чин эътиқод билан қабул қилган инсон қалбида тараддудга ўрин қолмайди. У Аллоҳ қудратига комил ишонч билан дунё ҳаётининг долғали кўринишларини, ундаги турли ўзгаришларни хотиржам ва сабр-тоқат билан қабул қилади ҳамда яхшилик сари интилишдан чекинмайди." (63.16).

Тажрибадан яна шуниси ҳам маълумки, гоҳо рағбат мукофоти — "рас" ёки "шароби атга-хур" таъсири борган сари камайиб, йог ва солик учун ўз аҳдига бўлган садоқатнинг яна синов даври бошланади. Бунда илоҳий нурлар нузулининг сийраклашуви ва ҳатто ғойиб бўлиши, йог ҳамда соликни янада такомиллашувига — ўзида қолган нафс асоратини тугатиш ва шунингдек, бошқа барча жаҳл, ғазаб, нафрат, густоҳлик, гина-кудурат каби Тангрига ёт, бандасига номуносиб салбий иллатлардан холи яшашга довлайди. Ва шундай, гўё кечаги тушдек ўтган дамларнинг бўшлиқлари, энди секин-аста боқий дунё бахтига муяссарлик шуури ва ғурури билан тўлиб боради.

Йога ва тасаввуфда юқоридаги йог ҳамда солик муяссар бўлган бахтли лаҳзалар марҳаматидан ташқари, яна илоҳий илҳом нозил этилиши ҳам эътироф қилинган. Яъни, «Мусулмон кишининг қалбига ғайбий масдардан тушган, илм берувчи, йўлловчи, эслатувчи нарса илҳом дейилади... Аллоҳнинг фазли ила баъзи мўмин-мусулмонларга илҳом берилиши бор гап.» (83:199–200)

Хусусан, ража йогада ҳам тасаввуфдагидек "Аллоҳ билан хилватда қолган мард инсонда илмлардан илҳом пайдо бўлиш ҳолати" қайд этилади.

Ва йога таълимотидаги илоҳий марҳаматларнинг миллий ё диний тафовутларга дахлсизлигини ҳисобга олганда, Тангри томонидан илоҳий илҳом ва илм неъматини йог ва солиқ аҳлига баробар инъом этилишининг мумкинлигига сира шубҳа қолмайди.

Бундай марҳаматлардан баҳраманд теран тафаккур учун, йога ва тасаввуфнинг сўнгги манзили, яъни йогнинг "Кришна онги"га, солиқнинг эса "Тангри ризолиги"га кириши, бир воқеликнинг икки тарафдан кўриниши ёхуд унинг икки турли вақтда содир бўлиши. Зотан, ғайб илмининг нозил этилишида "замон ва макон" тушунчаси нисбийликдан бошқа гап эмас, чунки бу соҳада, мисоллардан амин бўлганимиздек, тақдирда йўқ нарсанинг тадбир билан амалга оширилиши амри маҳол.

Мана энди, ниҳоят, яна нирвана ва фано ҳақида бошлаган сўзимизни давом эттиришга ҳам навбат етди.

Йогада нирвана — сўниш, руҳнинг маънан моддий дунёдан ажралиши ва унинг ўз Аслига қайтиши, яъни унинг транс — ғайблик ҳолатидаги комил ҳиссиётлар олами узра поклик ва чексиз бахтиёрлик оғушида сузиши. Баъзан ҳиндлар, нирванага муяссар ражйогнинг моддий дунёда яшаб туриб ғайблар оламига сафари сабабини, бамисоли оқмас халқоб сувда униб чиқиб, ўзига гард юқтирмай гулловчи нилуфарнинг поклигига қиёслайдилар.

Тасаввуфга келсак, фанога мазмунан бир, лекин шаклан хилма-хил таърифлар берилган. Шулардан бири "Бандасининг Худо тарафига сайри, у ўзлигидан кечиб, Худо билан танишади. Шун-

дан эътиборан, гўёки ҳақиқий ҳаётга қадам қўйи-  
ладию, фоний ранжу машаққатлар тугаб, боқий-  
лик саодати бошланади. Чунки, нафсу ҳирслардан  
тозаланган юракда ишқий эҳтирослар жўшади".

Яна бошқа бир манба бўйича, фанога ўтиш  
зикр ёрдамида эришилади. Зеро, "барча сўфийлар  
учун мистик экстаз мақсад бўлган ва бу ҳолатда  
инсон ўзи ва ўз баданини илоҳийликдан алоҳида  
ҳис қилишдан тўхтайд".

Фанонинг таърифу тавсифи жуда узун, бу  
ҳолатнинг ҳис қилиниши ҳам инсоннинг табиати  
турфа бўлганлиги каби турлича. Ушбу ҳолат ба-  
ёни бўйича билдирилган хулосалар ичида биз  
учун энг тушунарли ва ҳақиқийси ҳазрат На-  
воийнинг қуйидаги мисралари:

"Фано недир? Мухтасар дейин: "Ўлмас",  
Ки шарҳин тиласанг, юз рисола бўлғусидир",  
(5:27).

Баъзи манбалардан маълумки, сўфийлар ора-  
сида ҳақиқатан ҳам йоглар тажрибаси билан  
амалда қизиққан, уни махсус ўрганган зотлар ўт-  
ган. "Экстаз — шавқ жазавасининг энг садоқатли  
муҳлиси Семноний йоглар тажрибасидан кўп нар-  
са ўрганган ва зикрнинг янги усулларини омма-  
лаштирган. У аввал буддапараст Аргун хизматига  
кириб, кейин кутилмаганда "ҳол"ни ҳис этгач, ўз  
умрининг қолган қисмини сўфиёна ҳаёт кечи-  
ришга бағишлаган" (73:57). Қолаверса, сўфийлар-  
нинг йогларга бўлган ижобий муносабати ёки  
улар билан мулоқатда бўлиб, суҳбатлар қилган-  
ликлари тўғрисидаги маълумотларни Ҳиндистон-  
да истаганча топиш мумкин:

"Кунларнинг бирида ҳазрат Низомиддин Авлиё руҳоний машқлар билан машғул эканликлариди хонақоҳга йог кириб келибди. Шунда Хожа йогдан сўрабдилар:

— Сиз қайси йўлдасиз, таълимотингиз мақсади ва тажрибангиз ҳосиласи нимадан иборат?

Йог дебди:

— Биз инсонда икки йўналиш борлигини ўргандик. Бири, тананинг юқори қисмида, иккинчиси пасткисида. Юқориси бошдан киндиккача, пасткиси эса киндикдан оёқкача. Агар юқори қисм поклик, ҳақиқат ва самимият билан бошқарилса, киши албатта яхши натижага эришади, чунки, бунда пастки қисм ҳам "ўз юқориси"га яраша хизматда фаолият кўрсатади..."

Бордию, яна "ҳинд-мусулмон тафаккури" — даги "ўзлашма" ва "ўзлаштирувчи" масаласига қайтиб, мавжуд хулосаларга юзлансак, ҳинд олими А. Субхоннинг сўзларича: "Сўфизмнинг ҳинд тафаккуридан маълум даражада таъсирланганини ҳеч ким инкор қилмайди, аммо тасаввуф таълимотига ташқаридан кириб келган унсурларни аниқлашга тушганимизда, албатта, уларга нисбатан эътирозларга ҳам дуч келишимиз муқаррар" (112). Бу хулоса, мавзунинг таҳлили ҳамон очиқ эканлигига шубҳасиз бир ишора!

Ўйлаймизки, "ҳинд-мусулмон тафаккури"нинг умумий ва айри хусусиятларига, яхшиси, маънавий қадриятлар сифатида ёндашиб, улар ўртасидаги мавжуд муштарақликни эса, инсониятга нима янгилик берганлиги нуқтаи назардан ўрганилгани маъқул. Бинобарин, ража йога ва нақшбандия тариқатининг айрим ўзаро ўхшаш ё яқин диний-дунёвий мулоҳазалари, ҳозирги тадқиқотлардаги турли назарий муҳофаса-



лардан фарқли ўлароқ, кўпчиликини қизиқтириши мумкин бўлган ўз амалиёти билан қимматли.

Биринчидан, таҳлилда шуни унутмаслик керакки, ража йогада моддий дунё омилига руҳий оламга ўтиш йўлидаги тўсиқ сифатида қаралмайди. Иккинчидан, таълимотда тоат-ибодатни моддий фаолиятдан ажралмаган ҳолда адо этилиши тасвия қилинади. Шунинг учун тасаввуфнинг "Хилват дар анжуман" — "Анжуман ичра хилват" ёки ҳазрат Ҳожа Нақшбанд таърифида "Дар зоҳир бо халқу дар ботин бо Ҳақ" — "Зоҳирда халқу ботинда Ҳақ билан" рукни, мазмунан ража йога талабларига тўла мос тушади. Мисол сифатида келтирилган дастлабки қиёсларнинг мантиқий давоми, қуйидаги ҳар икки таълимот хусусиятлари тафсили билан биргаликда баён этиб борилади.

Ража йога оилавий масалаларда ҳам тўлақонли жамиятнинг устувор қонунларига қарши эмас, аммо шу билан бирга уларни тарғиб ҳам қилмайди — мўътадил: бир тарафдан, ўзларини ҳар томонлама покликка бағишлаган йигит-қизларни фаришта янглиғ умргузаронлик қилишларини ёқлайди, иккинчи тарафдан, оиласиз якка-ёлғиз яшашга ҳам даъват қилмайди. Шунингдек, доимий медитация билан машғул бўлиш, парҳез қилиш, рўза тутиш ҳам йогнинг табиати ва имконияти даражасида фарз.

Ражйогнинг турмуш тақозоларига мос ва монандлик ери, махсус ибодат — медитация билан шуғулланишга имконият бўлмаганида, уни Тангри билан боғлайдиган ришта, юрган-турганида ёки бирор иш билан банд бўлганида ҳам узулмай қолавериши мумкин. Шу жиҳатдан нақш-

бандия тариқатининг " Даст ба кору дил ба Ёр" ибораси, айнан Ража йога ғоявий таркибининг бош тамойили. Аммо, ушбу иборанинг бевосита ража йогага тегишли тавсифига ўтишдан бурун, унинг тасаввуфшуносликдаги баъзи жорий талқинларига доир таҳлиллари билан танишиб чиққанзимиз яхши, токи навбатдаги икки таълимот қиёсида хато ва камчиликларга йўл қўйилмасин.

"Нақшбандия ҳақида сўз борганда, — дея ёзади адабиётшунос Ё.Исҳоқов, — Абдуҳолиқ Ғиждувонийга мансуб "Даст ба кору дил ба Ёр" ибораси тўғрисида баъзи мулоҳазаларни баён қилиш зарурга ўхшайди. Чунки, бу ибора турли ёзиб келинишидан ташқари, унинг тўғри вариантыни шарҳлашда ҳам юзакилик кўзга ташланади. Ориф Усмонов ёзади:

"Яъни, бул машҳур иборадаги "Даст ба кор"лик ҳолати "Дил ба Ёр"лик ҳолатидан олдин келган эди. Айтмоқчимизки, нақшбандия(ҳожагон) тариқатида ижтимоий дунёвийлик жиҳати, унинг илоҳийлик жиҳатидан устун турар экан..."

Юзаки қараганда, ҳар бир ҳодисадан ижтимоийлик қидириш таомилда тўғри бўлиб кўринадди. Аслида эса аксинча, мазкур ибора — тавсия илоҳийликни янада кучайтиришга қаратилган. Яъни, Аллоҳни зикр этиш (зикри жаҳрийдагидек) вақти-вақти билан эмас, балки узлуксиз — доимий бўлиши керак. Бинобарин, ҳамма вақт — ҳатто, қўлинг иш билан банд бўлган пайтда ҳам дилинг Унинг зикри билан машғул бўлиши керак. Ана шундагина Унинг нақши қалбда муҳрланиб қолади" (34:18).

Энди "Даст ба кору дил ба Ёр" иборасига нисбатан ража йога бош тамойилини татбиқ қилиб, ўзаро паралел равишда кечувчи "кор" билан

"Ёр" ёди муносабатининг илоҳий ва ижтимоий томонларини қандай бир бутун хусусият кашф этишини кўриб чиқамиз.

Инсоннинг дунёвий ва уҳровий фаолиятининг яхлитлигини тасаввур этиш учун, фараз қилайликки, бирор ҳунарманд тилла ё темирга шакл бериш билан банд. Иш вақтида, узлуксиз бўлмаса-да, гоҳи лаҳзалар оралигида у ўз ақли-ҳуши, тани-жони, қўйингчи, бор буди-шуди билан қилаётган ишига шундай шўнғиб кетадики, унинг руҳи яратувчан иш-ижод иштиёқидаги эзгуликдан бўлак ўзидаги барча нуқсон-камчилик, ножўя одатларидан холи қолади — покланади ва гўё вақтинчали ўз Асли табиатига қайтади. Шу лаҳзалар шарофатидан, энди ҳатто "Ёр ёди"да бўлишлик ҳам нисбийлик, негаки, ҳунарманд бу ҳолатда руҳан, майли бир нафасга бўлсин, ўз Аслига қайтиш бахтига етади!

Карма йогадаги сингари ража йогада ҳам "карма"га бўлган фидойилик "Ёр"га бўлган садоқатнинг амалий тимсолига айланади, унда ҳар қандай дунёвий фаолият замиридаги ҳалол меҳнат — "карам" борки, у "дҳарам" — соф ибодат мақомида қабул қилинади.

Шу боисдан бўлса керак, ҳиндлар орасида "Карам-дҳарам", яъни "Меҳнат — бу ибодатдир" ибораси тез-тез тилга олиниб туради.

Фикримизча, бу ибора гўё ҳиндистонлик муслмон ижодкорлари назарига ҳам тушгандек, чунки, айнан ё тасодифан ҳинд тилидаги "меҳнат" маъносидаги "карам" форсийда ҳам худди шу маънода келгани учунми, Мирзо Бедил "Карам нима?" саволига шундай жавоб қилган:

"Саҳро ерларда дов-дарахт ўтказиш, ғариб фуқороларга ёрдам бериш, кўзи кўр ногиронларга

йўл кўрсатиш" ва ҳоказо. Шоир бу ерда "карам" атамасини "мутакаллимлар"дан фарқли равишда эзгу ва яхши ишлар маъносида ишлатган(51:51):

گویند که مرگ انقلابی هست  
اینست دلیل آنکه هستی کرم است

Дейдиларки, ўлим — бир эврилишдир,  
Борлиқ далилидир асли "карам"нинг.

Умуман олганда, карма ва ража йога ҳамда Бедил байтидаги инсон амалиёти пок самарасининг муқаддаслиги, киши ҳаётида меҳнат ва ибодатнинг мужассамлиги сабабидандир. Зеро, фоний дунёда "меҳнат мақомидаги ибодат", инсон ва Илоҳ ўртасидаги вақтинчалик масофани қисқартирувчи энг яқин ҳақиқат йўли. Қисқаси, йог учун бу ҳолатда "дил" ва "Ёр" айрилиғи ўз моҳиятини йўқотиб, бунда "карам" ёки "кор" ана шу улур бирлашувнинг воситаси вазифасини ўтайди. Ҳиндларнинг наздида ҳалол меҳнат-машаққатнинг том маънода тоат-ибодат эканлиги ҳам шунда, демак, инсоннинг дўзахи ҳам, жаннати ҳам унинг "карма" си — аъмолида!

Шундай қилиб, агар тасаввуф тушунчасида "Даст ба кор"лик ҳолати қалбдаги мавжуд "Ёр ёди"нинг нақадар кучли эканлигини тасдиқловчи восита бўлса, ража йогада "Карам-дҳарам" ҳолати, руҳни меҳнат-ибодат мақомида ўз Аслига элтувчи восита. Бундан хулоса, ҳар иккала восита ҳам кишидаги диний-маънавий юксалишнинг дунёвий пиллапоясидир.

Йога ва тасаввуф қиёсида аниқланган индуизм ва ислом феноменларининг умумбашарий

моҳиятга эга руҳий-маънавий ҳамда тиббий-маърифий хосиятлари, кўпдан бери диншунос, шарқшунос ва шифокор мутахассисларни қизиқтириб келади.

Мазкур кенг миқёсдаги мутахассисларнинг қизиқишлари бежиз эмаслигини, йога ва тасаввуф «муъжизалар»и билан илк бор юзлашаётган ўқувчи нисбатан мураккаб бўлмаган айрим бошланғич руҳий машқлар мисолида кўриши мумкин, яъни:

Ража йогада ўз-ўзини англаш борасидаги биринчи қадам "Мен нимаман?", деган саволдан бошланиб, жавоб қуйидаги машқлар ёрдамида изланади:

### *1. Мен ва маконим.*

"...Мен кўларим билан кўраман, қулоқларим билан эшитаман, бурним ва оғзим билан ҳид ва таъм сезаман, истасам танамдаги барча аъзоларимни ҳаракатга келтираман. Лекин юзкўз, қўл-оёқ ва умуман, жисмоний мавжуддигим — бу ҳали "Мен" дегани эмас. "Мен"ни топиш ва уни сезиш учун олдин аъзои баданимдан ўзимни руҳан алоҳида ҳис этиб, сукунатга чўмишга интиламан...

### *2. "Мен" — бу руҳ.*

...Энди бор фикри-зикримни бир ерга жамлаб, диққат-эътиборимни ўз "Мен"имга қаратаман. Шунда хаёлимни банд этган ёки ўртаётган ўйларим ташвишу изтироблари юкидан аста-секин фориф бўлиб, гўё қушдек енгил тортаман. Ва ниҳоят, ўз "Мен"имдан таралаётган нурларни туяман..

### *3. "Учинчи кўз"*

"...Мен" — руҳ икки қошим ўртаси ортидаги маконимдан туриб, танамдаги барча аъзо-

ларим, ҳиссиётларимни ишга соламан, бошқараман. Тангри марҳамати билан медитацияда очилган "учинчи кўзим" билан "Мен" — руҳимдан таралётган нурлардан ҳузурланишга муяссар бўламан... "Мен", гўё вазнсиз бир зарра янглиғ нур манбаиман...

#### *4. Сафарга тайёрлик*

..."Мен" медитация вақтида ўз ўй-хаёлимни "Руҳий олам" ёки "мунавварлик маскани" ёхуд "нирвана" ҳолатини аталувчи юксакликка йўналтираман... Бу нурли руҳлар даргоҳида бўлиш асрлар мобайнида бир қанча зоти покларга насиб қилган... "Мен" ҳам "учинчи кўзим" билан ақл бовар қилмас узоқликдаги "Асл ўз уйим"ни — "Арши аъло"ни кўришни орзу қиламан...

#### *5. Асл ўз уйим*

..."Мен" — ўз танамдан ташқари чиқишга одатланган зарра руҳ, истаган вақтимда моддий дунёдан боқий руҳлар оламига — чексизликка сафар қилиб, сўнмас Маёқ томон кўтариламан... Унда тинчлик, осудалик, ҳузур-халоват ҳукм суради ва руҳим ўз ибтидоий муҳитига йўғрилади".

Даврлар ўтиши билан йога тизимида «руҳий озодлик»дан ташқари, албатта нисбий маънода, «жисмоний мангулик» — тани-жон саломатлигига эътибор орта борди. «Куч ишлатиладиган йога» номи билан машҳур «хатҳа йога»да, гавданинг хос ҳолатлари ва нафасни бошқаришга доир бир қатор жисмоний машқлар мажмуи ишлаб чиқилди, масалан:

1. «Свасана» — «Тана ҳолати»да бош, елка, курак, бел, тоз, қўл ва оёқларни чўзиб, ер устига узала тушиб ётилади. Бундай «релаксация», яъни

томир ва мушакларнинг бўшашиши ва тананинг оғирлашуви вужудга ҳузурли туйғу бахш этади.

2.«Сиддхасана» — «Тўғри ҳолат» машқида тана тикланиб, оёқлар ҳолатининг навбат билан ўзгартирилиши ҳисобига мушаклар фаоллашади.

3.«Сукхасана» — «Осонлик ва қулайлик ҳолати» машқида гавда тўғриланади, мушаклар фаоллашади ва нафас олиш эса, муайян тажриба ҳосил қилинганча, бора-бора бир маромга тушади.

4.«Падмасана» — «Лотос, яъни нилуфар гули ҳолати» машқида тананинг кун бўйи бажарадиган фаолиятида иштирок этмайдиган имкониятлари очилади, бўгин ва оёқ мушуклари фаоллашиб, қисман хаёл ҳам жиловланади.

5.«Йогасана» — «Йога ҳолати» машқида тананинг эгилувчанлиги ошади, мушаклар ноанъанавий фаолиятни бажаради. Бунда енгиллик ва руҳий тетиклик ҳис қилинади.

6.«Гомукхасана» — «Сигир боши ҳолати» машқида қомат тикланади, елка бўгинлари ором олади, қўлларнинг эгилувчанлиги ошиб, мушаклар фаолияти кучаяди.

7.«Ҳаласана» — «Омоч ҳолати» машқида гавда ўзида аввалдан мавжуд, лекин шу топгача кўринмаган узунликка чўзилади. Яна, мутахассисларнинг фикрича, машқ жараёнида эндокрин glandalar — ички секреция безлари фаолияти яхшиланади»<sup>1</sup> ва ҳоказо.

---

<sup>1</sup> Ража ва ҳатха йога машқларини тузишда куйидаги нуфузли манбалардан фойдаланилди: Meditation and jewels of knowledge published by Raja Yoga Centre in Australia for the Brahma Kumaris World Spiritual University. Fvount Abu Rajasthan. 1997; James Hewitt. The complete Yoga book. London 1987.

Энди инсон саломатлиги нуқтаи назаридан тасаввуф хулосалари ва машқларига доир айрим мисолларга келсак, улар ҳам мавзу юзасидан ўз оригинал тавсиялари билан диққатга сазовор.

Масалан, Шайх Акҳи Жамшид Ражгири барча юрак хасталиклари инсоннинг дунё матосига мутелигидан, худбинлигидан, ғуруридан, керак-сиз орзу хавасидан ва ортиқча ейиш, ухлаш ҳамда гапиришидан деган. Шайхнинг фикрича, хасталикларнинг давоси дунёдан юз ўгириш ва юракни ибодат, зикр орқали баднафслиқдан сақлаш ва поклаш:

1. Ибодат икки хил бўлади: «ибодати зоҳир ва ибодати ботин». Солик аввал ўзини ибодати зоҳирда тоблаши керак — кам таом истеъмол қилиш, кам гапириш ва кам ухлашда.

2. Очлик киши юрагини тозалайди, уни дангасалик ва тундликдан қутқаради. Заруратдан зиёда таом юракни оғирлаштиради, тўқ қорин Худони эслашга имкон бермайди(101:146).

3. «Тамомий мушқилотларда ичдан доимий зикр айтиб юриш керак. Токи зикр айтиб юриш сабабидан дил жами нарсалардан узилсин. Зикр ҳақиқатига дил ўрганиб, у дилнинг сифати бўлиб қолса, Ўзи ором беради. Ўзи ғамдан нажот бериб, Ўзига мустағрик қилади" (90:64–65).

Шунингдек, йога таълимоти ёки тасаввуфда кўрқув ва қутқувларни ботиний зикр йўли билан даф этиш мумкин. Бунда оғиз ва бурин қўл ёрдამисиз беркитилиб, нафас олиш чидаш мумкин бўлган қисқа муддатга тўхтатилгач, шу орада уч маротаба ботинда ҳар икки эътиқоддаги калимаи шаҳодат ўқилади.



Ҳозирда жаҳоннинг турли миллат намоёндалари ўз диний эътиқодларида қоим ҳолда Ҳиндистон, Европа ва Америка Қўшма Штатларининг "Йога марказлари"да таҳсил кўриб, руҳий-жисмоний таълим ва тиббий муолажа олмақдалар.

Йога таълимотига анологик тарзда ҳозир Фарб мамлакатларида тасаввуфга бўлган қизиқиш ҳатто олимларнинг расмий маълумот ва маърузаларида ҳам ўрин олмақда. Назаримизда бунинг бежиз эмаслиги — бу Муҳаммад Нуруллоҳ Сайдо ал-Жазарий асаридаги тасаввуфнинг "инсон маънавий оламини ислоҳ этадиган, бузулган қалбларнинг муолажаси учун таъсири бўлган ўта фойдали ва мустақил илм" эканлигидир(31:4-5).

Жумладан, америкалик тадқиқотчи С.Читтикнинг "Ҳиндистондаги сўфий психологик трактатлар" номли расмий маърузасида бу хусусда билдирилган фактлар, тасаввуф ғоялари дунё эътиборини фақат назарий эмас, балки ўзининг маънавий ҳаётийлиги билан ҳам жалб эта бошлаганлигидан дарак бермоқда:

"...Ажабланарлиси шуки, Ислом ҳақида даярли тушунчага эга бўлмаган АҚШ аҳолиси сўфизмга нисбатан жуда катта қизиқиш билдирмоқда. Сўфий китоблар ўқилиб, уларнинг рақслари ўрганилмоқда...

Очиғи, механизациялашган ва илмий тараққиётга бурканиб қолган Фарбда бўладиган "базмлар" олдида ҳозирги аҳвол, ҳали гўё ҳеч гап эмасдек. Лекин Фарбдаги маънан "тимсолий юксалиш"га интилиш, аслида ҳаёт ҳақиқатига юзланишдир.

Бундай олганда, ривожланган мамлакатларда технологик тараққиёт, инсон оғирини енгил қилиш ўрнига, уни янада мушуқлаштирмоқда.

Исломиёй фундаментал таълимотларда, ҳар бир мавжуд нарса ўзида Тангри нуруни — абсолют ҳақиқатни ифода этади. Тангрининг илоҳий атрибутлари ва номлари наинки фақат Унинг сифатларини очиб беради, балки шуларнинг қаторида фазовий мавжудликни ҳам. Ҳозирги кишилик жамияти ўз космик муҳити — илоҳий ҳақиқатидан узилиб қолган кўринади. Сўфийлик нуқтаи назарида эса, инсон фазовий борлиқ, рисоладиги маънавият ва пок руҳиятдан алоҳида бўлмаслиги керак. Шу маънода таълимот мавжуд аҳволдан чиқиб кетиш йўлларини таклиф қилади — кишига ўз ботинига назар солиш орқали ундаги мавжуд имкониятларни кўрсатиб беради.

Фарб психологларидан фарқли ўлароқ сўфизм инсон психикасини ҳақиқатнинг ҳар қандай кўриниши билан алоқада бўла олиши мумкинлигини тушунтиради ва ушбу омилни ривожлантиради...Келинг, яхшиси фикримизнинг амалиёти учун Дбдул Жалатнинг ўтмиш сўфийлари ғояларини ўзида акс эттирган трактатидаги психологик талқиндан бир лавҳа келтирайлик:

“Талай сўфийлар инсоннинг жисми билан Тангри орасидаги бўшлиқни тўлдирувчи ботиний ўзлик билан шуғулланганлар. Бу кўринмас реаллик “нафс” — руҳ, қалб, юрак сир асроридир. Уни Тангрига мукамал эътиқод қилиш йўли билан таниш, тажриба қилиш ва кучайтиштиш мумкин. Бундан энг асосий мақсад, инсоннинг Тангри билан интеграцияси — уйғунлашуви»(129:270-271).

Океан орти тадқиқотчисининг мақоласида урғуланган Америка жамиятидаги ўзига хос бир “уйғониш”ининг шу бутунги тахликали инъикоси остида, инсонни тубсизликдан фақат руҳий ва онгли поклик қутқариши мумкинлиги ғояси ётади.

Ёки, сирасини айтганда, башарият учун халос-корлик йўли — бу маънавий баркамалик билан Тангрини таниш ва Унинг ризолигига киришдир!

"Илоҳий илми ақл бовар қилмаслиги ва уни исбот-талаб тушунчасидан устунлиги"ни ҳис қилишда сўфиликнинг ўзига хос истеъдоди бор. Буни тасаввуфда "жазба" деб юритилади. Жазба — бу инсоннинг алоҳида илоҳсеварлик майли, руҳий ва тафаккурий-шуурий бир таважжухдир... Жазба қанча кучли бўлса, солиқ шунча тез тарикат одобини ўзлаштириб "ҳол"га киради. Лекин агар жазба етарли бўлмаса, хоҳиш бўлгани билан кўзланган мақсадга эришилмасдан, ярим йўлда қолиб кетилади... Шуниси ҳам маълумки, жазба туғма бўлиши ёхуд сулук жараёнида солиқ қалбига нузул этилиши мумкин" (39:31).

Бу жиҳатдан ҳам Ража йога тасаввуфдаги "жазба" тушунчасига мутаносиб тасаввур ва тажрибага эга. Ҳинд йогларининг ишонтиришича, го-ҳо ҳатто ерлик аҳолига қараганда хорижийлар орасида нисбатан қисқа бир муддат ичида илоҳий нурга мушарраф бўлганлар ҳам учраб тураркан.

Индуизмда Парматмани таниш ёки "Мутлоқ ҳақиқат"ни англаш уч аспект мисолида тушунтирилади; "қуёшнинг ёруғлиги, қуёшнинг сатҳи ва қуёш планетасининг ўзи". Бунда ўқувчи дастлаб қуёш ёруғлигини ўрганади, кейин унинг сатҳи таркибини ва ниҳоят, ақлан планетанинг ўзига кириш билан унинг моҳиятини ўзлаштиради" (17:85).

Бу соҳада тасаввуфдаги уч хил билимнинг тадрижий тавсифи Бҳагавад-гитадан келтирилган иқтибосга анча мос келади: "илмул яқин" орқали олов иссиқлигига ишониш, "айнул яқин" — тажриба орқали оловнинг куйдиришига ишониш, "ҳаққул яқин" — амалда оловда куйиш орқали

ишониш. Бу уч босқичда биринчиси китобий, иккинчиси таҳсилый билимга ишора бўлса, учинчиси тажриба воситасидаги ҳақиқатни англаш билмидир" (38.396.). Тадрижий "уч хил билим"нинг ухровий талқини эса қуйидаги воситалар ёрдамида эгалланади:

1. "Илмул яқин"да энг ишончли кишилар, яъни пири муршид орқали Аллоҳнинг бору бирлигини эшитиб билинади.

2. "Айнул яқин"га шариат талабларини бажариш орқали эришилади.

3. "Ҳаққул яқин" сўнгги босқич бўлиб, унда эшитиб билишдан кўриб билиш даражасига етилади. Бунда инсоннинг илоҳий руҳга яқинлашиш ҳолати содир бўлади (31:17).

Ягона Тангрини танишнинг индуизм ва исломдаги ҳар уч билимидан ташқари, яна шундай йўллари ҳам борки, уларда бу мақсаддаги биринчи қадам инсоннинг ўзидан — маънавий дунёсидан бошланиши башорат қилинган. Шу маънода агар "Ҳадиси шарифда "Кимки ўзини таниса, Раббини танийди" дейилган бўлса, биз юқорида қисман танишган бҳактий таълимотининг шиорида эса "Инсонга муҳаббат — бу Тангрига садоқат"дир.

Баски, Ҳақни топиш йўллари билим, шахсий шижоат ва меҳр-муҳаббатида экан, демак, инсоннинг ҳаёти, эътиқоди ва фаолияти ҳам фақат эзгуликка йўғрилган бўлиши керак. Шу нуқтаи назардан қараганда, ҳинд ва мусулмонлар ўртасидаги аввалги очиқ муҳолифат ва кейинги бегоналик туйғуларини муросасозлик руҳи эгаллашида ўзаро маънавий яқинлик муҳим роль ўйнади. Ва бу ижобий ўзгариш, дастлаб, ҳар икки

диний эътиқод ижод аҳли фаолиятида сезилди. Ёки ҳинд олими Ҳумоюн Кабир фикрича: "Ўрта аср Ҳиндистоннинг ҳақиқий тарихи ва ҳинд-мусулмонларнинг чатишуви, дастлаб ҳаётий ҳамда ижодий жабҳалардаги ўзаро маънавий ҳамкорликда ифодаланди."

Ваҳолонки, яна шуни унутмаслик керакки, Ўрта асрга келиб ибтидои тарафкашликнинг «чатишув» даражасини касб этиши, ҳинд сарзамида ислом зиёлиларининг биринчи қадамидан — маҳаллий илм-фан ва маданият соҳаларига нисбатан ижобий муносабатидан шакланган эди. Вақти келиб бу икки дин, икки маданият ва маърифат унсурлари бирликда шундай оламшумул аҳамиятга ноил бўлдики, уни аввал Ҳиндистонликлар ва улардан сўнг жумлаи жаҳон, ўз қадриятлари тарихидаги байналмилал руҳият тимсоли сифатида «Ҳинд-мусулмон маданияти» деган атамада қайд этди.

### ***"Ҳинд-мусулмон маданияти"***

"Маданият" сўзининг энг кенг қамровдаги — илм-фан, адабиёт ва санъатнинг деярли ҳамма соҳалари маъносини "Ҳинд-мусулмон маданияти" моҳияти ва мазмунига қўлланган тақдирда ҳам, унинг ўз халқи қатори башариятга қилган маданий, маънавий ва маърифий тортиғини тўла-тўқис таърифлаш жуда мураккаб. Шунинг учун мавзуни имкон қадар мозийдан бошлашга ҳаракат қилдик.

Араблардаги ҳинд тафаккури ва ижодиётига ҳали аббосийлар сулоласининг вакили Хорун Ар-Рашид халифалиги йилларидан бошланган дастлабки эътибор, кейинги Маъмун халифалиги даврида жуда изчил кечди. Изчиликнинг сабаби,

ҳинд илм-фани ва ютуқлариниг моҳиятини қадрлаган араблар улардан ўрганишни ўзлари учун фойдадан холи эмаслигини тушуниб етдилар. Шундан ҳинд маърифат аҳлининг Боғдодга ташрифи одат тусига кирди. Масалан, асли балхлик буддапараст Бармак ўз оиласи билан Хорун саройида жуда таниқли зот ҳисобланган. Бевосита унинг раҳбарлигида араб олимлари ҳинд илм-фани асослари билан танишганлар. (112:133).

Хорун хасталикка дучор бўлганда Ҳиндистондан Манак номли табиб чақиртирилган. У маълум муддатдан сўнг маҳаллий шифохонанинг раҳбари қилиб тайинланган. Араб муаррихлари Манакдан ташқари яна Боғдодда яшаган олтига ҳинд табиблари номини хабар қилганлар(26:243).

Халиф ўз навбатида араб илм аҳлини Ҳиндистонга юбориб, уларни имтиҳон қилиш учун ҳинд пандитларини Бағдодга таклиф қилган. Санскрит тилидаги астрология, тиббиёт, фалсафага доир манбалар таржимада ўзлаштирилган. Йог ва аскетлар эса мусулмон олимлари билан баҳс юритишган.

Ёки 976-йили Мансур саройига ташриф буюрган ҳинд пандитлари эчилиги Браҳмагуптанинг астраномияга оид машҳур "*Brahmasiddhanta*" – «Брахмасиддҳанта» ва "*Khandakhadya*" – «Кҳандакҳадяка» асарларини тақдим қилганлар. Манбалар тезда таржима қилиниб, улардан араблар жуда узоқ вақтларгача фойдаланганлар(112:135). Ҳатто, "араблар ўз рақамларин ҳинд рақамлари билан белгилаб, араб тилидаги "хандаса" атамасини ҳам "ҳинд" сўзидан олганлар" (26:229).

Аббосийлар халифалигида ҳинд илм-фани ва маданияти билан танишув янада кучайди. Араб

муаллифлари Али бин Юсуф Кифти ва Журжи Зейданлар маълумотича, Маъмун ҳукмронлиги йиллари Канки, Синжиҳала, Манака ва бошқа ҳинд табиблари ҳамда асронларининг асарлари араб тилига таржима қилинган. Улардан олтитаси Канки қаламига мансуб бўлиб, илмий нуқтаи назардан энг муҳими эса, тиббиёт мавзуидаги араб тилида "Китаби фи-т-тиб", деб номланган асари бўлган. Қадим ҳинд тиббий ва астраномияга оид манбалардан ташқари «Калила ва Димна» каби машҳур бадий-дидактик характердаги асарлар ҳам араб тилига ўтирилган. Шундан ҳам маълумки, арабларнинг Ҳиндистон билан маданий-маърифий ҳамкорлиги, Ҳиндистонда мусулмонлар салтанати барпо бўлишидан анча илгари-роқ шаклланган(112:133-135).

Умуман, ҳинд илм-фани билан танишув, айтиш мумкинки, илк ўрта аср мусулмон илм аҳли учун жуда самарали бўлди. Бу хусусда астраномия ва математикани ривожлантириш мақсадида ҳинд илмий тафаккуридан фойдаланган машҳур олимлардан Муҳаммад бин Иброҳим Фазарий, Хабаш бин Абдулла Бағдодий, Ҳасан бин Мисбеҳлар номларини қайд этиш мумкин. Уларнинг ичида ватандошимиз Муҳаммад бин Мусо Хоразмийнинг тадқиқоти ҳинд илм-урфонини тарғиб қилишда алоҳида таҳсинга лойиқ. Араб дунёсида "Синдҳинд" номи билан машҳур ҳиндларнинг астраномияга оид таълимоти Мусо Хоразмийнинг таҳрири туфайли нисбатан тушунарли бўлиб, кенг тарқалди. Олимнинг "Синдҳинд"даги маълумотлар асосида IX асрнинг 20-йилларида ёзган — бизгача 1126 йилги лотин тилидаги таржимада етиб келган астраномияга доир "Зиж" асари, юзлаб

йиллар Шарқ ва кейинчалик Ғарб астрономлари учун муҳим ва муқим манба сифатида қўл келди.

Ёки, гарчи Ибн Сино умрида Ҳиндистонга бормаган бўлса—да, лекин унинг илмий тиббиёт асоси ҳисобланган "Тиб қонунлари"да, турли касалликлар учун дори—дармонлар тайёрлашда ўнлаб Ҳиндистонда ўсадиган ўсимликлар туридан фойдаланганлиги маълум(55:9—11).

Ўзаро ҳамкорлик борасида шуни ҳам унутмаслик керакки, дунёвий ва ухровий ҳинд манбаларини ўрганган ва ўзлаштирган ўртаоСИёлик олим, сўфий ва фозиллар ҳам ўз навбатида Ҳиндистон халқи олдида қарзда қолмади. Абу Райҳон Берунийнинг "Ажойбул ҳинд", "Тарихул ҳинд" ҳамда "Аҳволул ҳинд" деб турлича номланган "Ҳиндистон" асари ҳинд диний—фалсафий, илмий—маърифий иқтидори обидаларини дунёга танитишда беқиёс роль ўйнади.

Аллома Ҳиндистондаги ўз илмий фаолиятида фақат ерлик илмий, маънавий, ижтимоий ёки маданий манбаларни ўрганиш, ўзлаштириш ҳамда улар юзасидан олиб борган тадқиқоти билан чекланмади. У ҳиндлар учун ҳам янгилик бўлган аниқ фанларга доир юнон илмий трактатларини санскрит тилига таржима қилиб, уларга Евклиднинг "Унсурлар" ҳамда Птолемейнинг ўз замонасида астрономия энциклопедияси саналган "Альмагест" и—ни ўз тилларида ўқиш иконини берди(33:18).

Берунийнинг билими ва илмий иқтидорини ҳинд профессори Сунити Кумар Чатержий шундай юксак баҳолаган:

"...Олимнинг қанчалик санскритни мукамал эгаллаганлигини шундан ҳам билиш мумкинки, фақат "Ҳиндистон" асарининг ўзида араб



транскрипциясидаги икки ярим мингдан зиёд санскритдаги атамаларни учратиш мумкин".

Ҳақиқатан ҳам "Арабларнинг сиёсий ҳукмронлиги остидаги ислом тарқалган сарҳадлар ёхуд улар билан чегарадош мамлакатларда бирор халқнинг динига бағишланган ҳеч бир асар йўқки, уни Берунийнинг "Ҳиндистон" асари билан таққослаш мумкин бўлса. Асарга юнон дипломати Мегосфен ёки, хитойлик буддапараст роҳиблар Фа Сянем, Сун Юнем ва Сюан Цзанларнинг ёзиб қолдирган "Ҳиндистон тавсифи" манбаси ҳам бас келолмайди" (6:49).

Маълумки, XIII асрнинг 20-йилларидан бошлаб Ўрта Осиёнинг шаҳар ва қишлоқларига мўғуллар ҳужуми бошлангач, санъат ва маданият марказларининг кули кўкка совурилиб, Моваруннаҳрда иқтисодий ва маданий таназзул юз берди. Шунда Марв, Нишопур, Балх ва Самарқанддан кўплаб фан ва маданият намояндalари Ҳиндистонга келиб қарор топдилар. Ва Деҳлий шу пайтдан биринчи бор расман мусулмон шаҳри сифатида танилди (109:15).

То хали мўғуллар Ўрта Осиё ҳудудида эканлар, у ердан зиёлиларнинг Ҳиндистонга йўналган оқими қарийб юз йилга қадар давом этди. Фақат мўғиллар забт этилган ерларда ўтроқлашиб, ассимиляция жараёни нисбатан тугагач, мўғул хонлари бу ўлкадаги шаҳарларнинг тикланиши, илм-фан ва бошқа маърифий анъаналарнинг қайта туғилишига қаршилик қилмадилар. (55:20). Аммо, аҳвол бу даражага келгунича, орадан ўтган давр ичида эронлик ва ўртаосиёлик олим ва фозиллар, ўзларини бағрига олган Ҳиндистоннинг илмий ва маданий тараққиётига сезиларли ҳисса қўшишга муяссар бўдилар. Шулардан бири, XII асрнинг

охири ва XIII асрнинг биринчи ярмида яшаб ижод этган бухоролик пешқадам олим, моҳир таржимон ва йирик адиб Муҳаммад Авфий эди.

У Ўрта Осиёнинг ўлка ва шаҳарларига қилган саёҳатида Нажмиддин Кубро каби талай ўз замонасининг машҳур уламо ва мутафаккирлари билан мулоқатда бўлган, суҳбатлашган. Эрон ва Афғонистон сафарига чиққанида Ғазнада мўғуллар босқини ҳақида хабар топгач, Ҳиндистонга бориб Уч шаҳрида истиқомат қилган.

Муҳаммад Авфий бу ерда "Лубобул-ал-боб" – "Идрок хулосалари" номли тазкирани яратди. Гужаротнинг қозиси бўлган вақтида, аввал Тануҳийнинг "Ал-фараж" китобини арабчадан форс тилига ўтириб, сўнг ўзининг иккинчи шоҳ асари "Жавомиул ҳикоят ва лавоминур ривоят" – "Ҳикоятлар мажмуаси ва ривоятлар нури"ни ёзишга киришди. Ижодкор ўз асарида бутун Шарқ ва ҳаттоки, Юнонистон ижтимоий ва сиёсий ҳаётига доир икки мингдан зиёд тарихий ҳикоя ва ривоятларни жамлашга улгурди. Унинг ҳар икки асари ҳам, не бахтки, бизгача етиб келган(58:11-12).

Деҳлий султонлиги даври ижодкорларидан яна бири "Бадр Чочий, асли тошкентлик шоир ва уламолардан бўлиб, Ҳиндистонга келгач умрининг охиригача шу ерда яшаган. У туркий ва форсийда олти минг байтдан иборат девон тузган. Шоир Деҳлий султони Муҳаммад Тўғлоқ (1320–1325) номини улуғлаб ўттиз беш минг байтдан иборат "Шоҳнома"сини ёзган. У Ҳиндистонда "Маликуш-шуаро" – "Шоирлар амири" олий унвони олиб, "Фахруззамон" – "Замон фаҳри" номи билан шуҳрат қозонган" (58:20).

"Ҳинд-мусулмон маданияти"нинг Деҳлий

султонлигидан кейинги тараққий этган даври билан танишувни, араб тарихий манбаларида зикр этилган — дарҳақиқат, «қадим замонлардан бой ҳинд маданиятидан бохабар ўртаосиёлик»ларнинг Ҳиндистон билан алоқалари тарихидан бошласак. Фақат шундай таҳлил услуби, мусулмон қадриятларининг ҳам ҳиндларда уйғунлашуви сабаблари ҳамда келгуси муштарак ижтимоий—маданий ҳаёт йўналишларини англашга ёрдам беради.

Агар икки минтақа ўртасидаги илк иқтисодий, сиёсий муносабатларга тарихан назар солсак, бу муносабатларда маданий алоқалар ҳам истисно бўлмаганлигини кўрамиз. Қолаверса, ундан сўнгги даврларда Ўрта Осиё—Ҳиндистон сиёсий—дипломатик муносабатлари анчайин изчиллик билан давом этган. Бинобарин, Шоҳруҳ томонидан Ҳиндистонга элчи қилиб тайинланган Абдураззоқ Самарқандийнинг Коликут ва Бижопурга ташрифлари юқоридаги алоқалар жумласига киради. Лекин XV асрнинг охирига келиб темуррийлар давлатининг емирилиши, унинг қарамонлигидаги ўлка ва вилоятларда феодал тарқоқлиги шароити кучайишига сабаб бўлди. "Бу вақтда Ҳиндистон ҳам, Бобур сўзларига қараганда, бешта йирик мусулмон ва иккита ҳинд ҳокимлиги ҳамда яна талай майда рожаликларга бўлиниб кетган" эди.

Шундай феодал тарқоқлиги шароитида Шимолий Ҳиндистонда бобурийлар, яъни "илмий адабиётда янглиш атама билан номланган "Буюк Мўғуллар" марказлашган давлатининг қад кўтариши, маданий—маърифий нуқтаи назардан икки қўшни минтақа халқлари ижодий ҳамкорлигига янги бир куч бағишлади. Яъни, бобурийлар салтанатининг ҳинд диёрида феодал урушларига чек

қўйиб, сиёсий-ижтимоий барқарорлик ҳолатида иқтисодий юксалишга интилиши, башарият қадриятлари сирасига кирувчи "ҳинд-мусулмон маданияти"нинг ривожланиб тугал қарор топишига кенг йўл, катта имкониятлар очиб берди.

Бу — «кенг йўл ва катта имкониятлар» тўғри, бироқ "Ҳинд-мусулмон маданияти" қобигида яратилган асарларнинг қадр-қиймати ва оламшумул аҳамияти ҳақида гап борганда, хулоса бир томонлама ёки чекланган бўлиб қолмаслиги учун ўта бир нозик жиҳатни эътибордан қочирмаслик керак. У ҳам бўлса, ушбу маданият шаклланиш даврининг қуйи ва юқори босқичларида гоҳ Эрон, гоҳ Турон ёки диний асосда араб маданияти унсурларининг нисбатан устунроқ келгани билан, аммо мазкур жараён "тахминан эрамиздан аввалги учинчи мингйилликдан бошлаб инсоният цивилизациясининг ибтидои масканлардан бири ва улкани ҳисобланишга ҳақли «ҳинд маданияти»га бевосита пайвандликда юзага келган, ривож топган.

Энди, айрим олимларнинг "Ҳинд-мусулмон маданияти"га кўпроқ таъсир кўрсатган Эрон маданиятими ёки Турон" каби баҳси "муаммоси"га келсак, бизнинг тушунчамизда, бундай омихта маданиятнинг асл моҳияти олдида тарафкашлик кайфияти бамисоли ер курраси куни учун қанчалик қуёшнинг ёруғлигию, туни учун қанчалик ой ва юлдузлар нурининг зарурлигини "аниқлаш шарт" бўлганидек гап. Ваҳолонки, ер куррасининг куни ва туни учун қуёшнинг балқинию, ой ва юлдузларнинг нури фақат ўз вақти ва ўрни билан бетакрор. Шу боис бу "муаммо"нинг оптимал ечими сифатида ҳинд манбаидан олинган шундай бир хулосани эслаб қўйиш айти муддао:

"Эрон ва Турон маданиятининг чагишган унсурлари, ҳинд тупроғида "Буюк мўғуллар" маданияти келажиги белгилаб берди" (100:28). Башарти бу таърифга янада кенгроқ маъно бериб, "маданият келажиги" ибтидосини мозийдан изласак, Деҳлий султонлигидан то бобурийлар салтанати ҳукм сурган асрлар мобайнида биргина Ҳиндистон бадий сўз санъатининг ўзида бир неча миллат ва эътиқод қаламкашлари жонбозлик кўрсатди; улар хоҳ браж, хоҳ форсий, хоҳ урду ё туркий тили шоири бўлсин! Шундай экан, ҳинд тупроғида икки дин ва икки дунёқарашга эга халқлар ҳамкорлигида яратилган ва натижада ўз беқиёс аҳамияти билан Шарқ бадииятининг салмоқдор бир қисмига айланган "ҳинд-мусулмон адабиёти" муқаддимасига ҳам, яна ўз таҳлил тамойилимизга мувофиқ қадим ҳинд бадиияти тарихидан ёндашамиз.

Азалдан маълумки, адабиёт ва санъат башариёт ҳаётининг кўзгуси бўлиб келган. Нафсиламр ҳинд бадиияти мероси ҳам энг қадим сўз сарчашмаларидан бири бўлиб, унинг юксак ғоявий-эстетик хазинаси фалсафий диалог, диний тароналар, монументал эпик асарлар ҳамда классик драма ва дostonлар сингари хилма-хил жанрларга ниҳоятда бойдир(81:4). Бу "бойлик" яна шу маънода ноёбки, у ўзининг энг дастлабки обидаларидан то Ҳиндистонда "адабий бирлик" вужудга келгунга қадар, нафақат ҳинд адабий тилига даъвогар санскритда, балки эрамиздан аввалги I асрдан пали ва пракритий каби бошқа тиллар оиласига ҳам мансублиқда ривожланди.

Ҳа, ўз-ўзидан равшанки, "Ҳиндистонда мусулмонлар томонидан давлат барпо этилиши ва ислом динининг тарқалиши маданий ҳаётнинг бў-

лак жабҳалари каби адабиётга ҳам ўз таъсирини ўтказмай қолиши мумкин эмасди" ва амалда ҳам шундай бўлди. Шимолий Ҳиндистондаги XI–XVI асрларда юз берган сиёсий, ғоявий–ижтимоий воқеликлар ва ўзгаришлар маданий жараёнда ҳам аксланиб, натижада ҳинд адабиётидаги браж, форс ва урду бадиияти муҳитига, уларнинг мантиқий давоми бўлмиш туркий шеърияти ҳам ўзлашди. Ва бу воқеани Бобурни ўз замонасининг забардаст адиби ва олими бўлганлиги сабаби ҳамда самараси десак, янглишмаймиз. Чунки "У, – машҳур муаррих, "Тарихи Рашидий" асарининг муаллифи Мирзо Ҳайдар амин бўлганидек, – туркий шеъриятда фақатгина Алишер Навоидан кейинги ўринда эди. У соф ва нафосатли туркийда девон тартиб этди. У назм йўлида "Мубайин" аталмиш асарни яратиб, шу билан аксарият томонидан фойдали деб топилган исломий ҳуқуқшуносликка доир таълимотнинг муаллифи бўлди. У шунингдек, туркийдаги аруз вазни ҳақида беназир рисола ёзди ва "Рисолаи Волидия"ни таржима қилди. Унинг беқусурликда ягона ҳамда жўн услубда ёзилган "Воқойеъ" ёки "Тарихи ҳинд" асари ҳам бор.

У мусиқа ва ўзга санъатларни ғоятда нозик идрок этарди" (124.173–174). Шу жумладан "Мухтасар"да берилган мусиқага доир маълумотларнинг таҳлили, Бобурнинг классик аруз назарияси ва мусиқа соҳасида мукаммал билим эгаси эканлигига ёрқин бир мисол.

Бобур шеъриятдаги каби ҳаётда ҳам тилнинг асосий ифода кучини ундаги соддалигу баённинг равонлигида, деб билган. У бу ҳақда ўғли Ҳумоюнга ёзган хатида шундай маслаҳат беради:

"Такаллуф қилай дейсан, ул жиҳатдан муғлоқ бўладур. Мундин нари бетакаллуф ва равшан ва пок алфоз била бит, ҳам сенга ташвиш озроқ бўлур, ҳам ўқувчиға".

Шоир Бобурнинг таъб–табиатига хос ижобий маънодаги айрим "саркашлик" хусусияти, унинг сиёсий ва илмий–адабий фаолиятида ҳам сезилиб туради. У ўз давлатчилик ва ижодий ишларида наинки ҳиндупарастлар билан мурасасозлик қилди, балки ўрта аср ислом мафкураси шароитида араб ҳарфларини ислоҳ қилиб "Хатти Бобурий" алифбосини тузишга журъат этди.

Манбаларда янги алифбода кўчирилган Қуръони карим нусхасини ҳатто Маккага юборганлиги ёзилган... Бобурнинг бу "хусусият"идан ижодга мойил зурриётлари ичида, Аврангзебдан ташқари, бирортаси ҳам деярли бенасиб қолмаган.

Чунончи, бобурийлар марказлашган давлатининг кучайиши билан "Ҳиндистонда рўй берган ўзгаришлар меъморчилик, санъат ва маданиятнинг барча турларига янги нафас билан қайтадан ҳаёт бағишлади." (26.271). XV асрнинг охири – XVI асрнинг биринчи чорагидаги сиёсий ва ижтимоий беқарорликлар ҳамда иқтисодий танглик гирдобада Ҳинистонга Мовароуннаҳр ва Хуросондан фан, санъат ва адабиёт намояндаларининг яна янги бир оқими кириб келди. Улар орасида таниқли муаррих Хондамир, тажрибали табиблар Мавлоно Юсуф, Хўжа Низомиддин Али Халифа, адиб ва уламолардан Шайх Зайн Садр, Шайх Абдулвоҳид Форуғий, Султон Муҳаммад Кўса, Абдураҳмон Жомийнинг шогирди Асифий ҳамда бошқа ижод ва дин аҳли бор эди(57:58).

Гарчи фанда "Ҳиндистондаги XVI асрнинг иккинчи чораги – Ҳумоюн даврига тегишли

санъат ва маданият масаласига етарли аҳамият берилмаган" бўлса-да, бу қисқа, аммо сермазмун ўтган йиллар бобурийлар салтанатида маданий соҳаларнинг келгуси равнақи учун ўзига хос пиллаюя хизматини ўтади. Чунки, Ҳумоюннинг ҳу-кмонлигида ҳам отаси бошлаган анъаналар кенг тармоқ ёзди. Султон Ҳусайн Бойқаро саройидаги Беҳзод устахонасида ишлаган наққош Дарвеш Муҳаммад, хушнавис Мир Муҳаммад Асфар — "Мир мунши", шикаста услубининг моҳири Хўжа Аминиддин Муҳаммад каби санъаткорлар ўз иқ-тидорларига яраша подшо илтифотига сазовор бўл-дилар(130:34,58).

Шу йиллари китобат, хаттотлик ва мусав-вирлик, бобурийлар кутубхонасида сақланган бу-хоролик, ҳиротлик, табризлик устодларнинг асар-лари таъсирида ўзига хос мактаб сифатида шакл-ланди. Ҳозирда устод мўйқалам соҳиблари чизган миниатюралар дунёнинг турли гўшаларидаги дав-лат ва шахсий фондларда бўлганлиги учун, биз ку-йида айрим қўлёзмалардаги миниатюраларни зикр этиш билан чекланамиз:

1. Британия музейида сақланаётган Фирдав-сий «Шоҳнома»сининг тўққиз миниатюра билан безатилган қўлёзмаси нусхаси(115:93).

2. Абдураҳмон Жомийнинг "Тухфат ал-аҳ-рор" ва Шарафуддин Али-Яздийнинг "Зафар-нома"си қўлёзмасига чизилган миниатюра нус-халари мажмуи.

3. Ҳумоюн Мирзонинг хотини Ҳамидабе-гимга қарашли Султон Ҳусайн Бойқаронинг "Маж-лис уш-шуаро" асарига Бухоро мактабига хос услубда Мир Али ишлаган эликта миниатюра.

Мусаввирлар мазкур асарларни яратишда аввалига Беҳзод ва унинг шогирдлари Оқо Мирак,



Султон Муҳаммад, Мирза Али, Қосим Али, Музаффар Али миниатюраларидан нусхалар кўчириб кўпайтирганлар. Сўнгра, асл нусхадан кўчирилган энг муваффақиятли намуналар бўлгуси тасвирий санъат фидойиларининг сабоқ олишлари учун Давлат галереяларида сақланган. Шундай қилиб, XVI асрнинг иккинчи чорагида ташкил топган бобурийлар мусаввирлик санъати янги бир мактабга асос бўлибгина қолмай, у шунингдек, кейинчалик Ҳирот, Бухоро, Табриз ҳамда рожпутанлик энг яхши ҳинд мўйқалам соҳиблари ижодида ривожланди(56:34).

Ҳумоюн саройига ташриф буюрган хорижий меҳмонлар орасида энг ёрқин сиймолардан бири — XVI аср ўрталарида Туркия, Ҳиндистон, Афғонистон, Ўрта Осиё ва Эронда юз берган сиёсий воқеалар ва бошқа иқтисодий муносабатлар масаласига оид тарихий маълумотларни ўзида мужассам этган "Миротул мамолик" сафарнома-сининг муаллифи Сейди Али Раисдир(68:5). Турк адмиралли каби нуфузли меҳмонлар қаторида "Гулшан" номли дидактик достони билан танилган Нажмиддин Абул Қосим Кохий, туркийгўй шоир Баҳром Дарвеш Сақо, шоир ва тарихчи Хони Аъзам Мирзо, фалакиёт мавзуидаги илмий рисо-лалар муаллифи Али Акбар Саинхондек ижод-корларни кўриш мумкин эди(42:99–101).

Бундан ташқари, бизнинг ватандош қалам-кашлардан мовароуннаҳрлик Фироқий — Хўжа Аюб, Бухорода таҳсил кўрган Хўжа Ҳусайн бинни Хўжа Мир-Тошқандий ҳам подшоҳ қабулида бўлганлар(58:27,33).

1530–1540 йиллари бобурийлар салтанатида катта меъмorchилик иншоотлари қурилганлиги зикр этилмаса—да, аммо қурилиш ишлари олиб

борилганлиги инкор ҳам қилинмайди. Ҳинд тадқиқотчиси Нилканта Шастрий асарларидан пойтахтда "Дини паноҳ" мажмуи ҳамда Агра, Фотиҳобод, ва Панжобда масжид ва мадрасалар барпо этилганлигининг шоҳиди бўламиз. Қурилишда пишиқ ғиштлар ўрнига ерлик материаллардан фойлаланишга ўтилши билан шаклан омихта меъморий услуб чизгилари кўрина бошлади.

Ҳиндистон, Бобур ва Ҳумоюн ҳукмронлик қилган йилларга нисбатан Акбар даврида мовароуннаҳрлик, хуросонлик, ҳамда эронлик фан ва маданият соҳаси вакиллари учун маҳаллий ижодкорлар билан ҳамкорлик қилишда ижод лабораториясига айланди. Подшоҳ ташаббуси билан сарой мусаввирлари департаментида Мир Сайид Али ва Хўжа Абдусамад бошчилигида юзга яқин моҳир мусаввирлар тарафидан "Бобурнома", "Чингизнома", "Калила ва Димна", "Маҳабҳарата", "Рамаяна", "Темурнома" асарларига расмлар ишланиб, иллюстрацияларнинг кўпчилиги матога ҳам туширилди(29:30,39,305). Хаттотлик бобида кашмирлик Муҳаммад Ҳусайн ўзининг беназир маҳорати билан "Заррин қалам" унвонига муяссар бўлди(110:219–221).

Меъморчилик соҳасида Мирак Мир Ғиёс тархи бўйича Ҳумоюн мақбараси, қарийб ўн беш йилда қуриб битирилган Фатеҳпур Сикрий шаҳри Акбар даври меъморчилигининг энг йирик обидаларидир. Шаҳар кошоналарини безашда мусулмонлар билан елкама-елка ҳинд тасвирий санъати усталари қатнашдилар, улардан Дасван ва Басаванлар хизмати алоҳида таҳсинга арзийди. Фатеҳпур Сикрийдаги Акбарнинг очиқ саройи қурилишидаги акустика ва мўътадил ҳавони сақлаш соҳасида истифода этилган ноёб меъморчилик

услуги ҳали ҳам кишини ҳайрон қолдиради. Шаҳардаги мўйқалам соҳиблари яратган тасвирий полотнолар, "Мўғул миниатюра мактаби"нинг намуналари ҳамда "Рожпутан тасвирий мактабида Кришнани улугловчи "Уйғониш даври" тенденцияларининг юзага чиқиши" салтанатдаги диний-ижтимоий тенгликка йўналтирилган ички сиёсатнинг санъат ва маданиятдаги нишонлари эди(47: 417).

Акбарнинг Ҳиндистон маданияти олдида кўрсатган улкан хизматларидан яна бири, у ўз бошчилигида қачонлардир шу замин даҳолари яратган кўҳна адабий, диний-фалсафий манбалар – Маҳабҳарата, Рамайна, Лилавати ва ведаларни санскритдан Абдулқодир Бадаоний, Нагибхон, Абулфазл ҳамда Абулфайзлар томонидан юқори савияда форс тилига таржима қилдириб, ҳинд тафаккури нодир асарлари шани шавкати дунёга таратди. Акбар сиёсатининг бундай маданиятга нисбатан хомийлик хусусиятлари, ижодкорларни умуминсоният манфаатларига хизмат қилишга қодир маънавият обидаларини оммалаштириш ишларига илҳомлантирди.

Яна шуни алоҳида ҳурмат билан эътироф этиш фарзки, Акбарнинг кўрсатмаси билан яратилган тарихий қўлёзма дурдоналар ҳалигача ўз илмий-тарихий аҳамиятини йўқотгани йўқ ва улар ҳамон муаррихлар дастида: "Тарихи Акбаршоҳий", "Ойин-и Акбарий", "Табақоти Акбарий", "Мунтахаб ат-таворих" ва "Ҳумоюннома".

Бу ва бошқа илмий, тарихий, адабий асарларни яратилишида бевосита иштирок этган йирик давлат арбоби, олим ва шоир ака-ука Абулфазл ва Абулфайз Фаёзийлар давлатни идора этиш ишларида фаол қатнашиб, илму ижод билан

қам шуғулланишда давом этганлар. Хусусан, "Малик уш-шуаро" унвонига сазовор Абулфайз, устод шоирлар Низомий Ганжавий ва Хусрав Доҳлавийга тахассуб қилиб, ўз "Ҳамса"сини ётишига аҳд қилган. У ижодда биринчи бўлиб, қадимги ҳинд адабиёти сюжетларига мурожаат этган ва ҳаттоки, Инжилни маснавий жанрида форсийга ағдаришга ҳаракат қилган(14:108).

Акбар мусулмон шоирлари қаторида таниқли ҳинд адибларидан ҳам ўз марҳаматини дариф тутмаган. Маноҳар Бирбал, Ҳал Рау, Ражас Бҳагавад Дас, Манг Сингҳ, Нар Ҳарийлар ҳукмдор назарига тушган ижодкорлар эди. "Бҳаван дипак", "Чанд варнан ки маҳима" номли дастлабки ҳинд прозаик асарлар ҳам Акбар даври адабиёти маҳсулидир(106:321).

Жаҳонгир салтанатида, мусаввирлик маданий тараққиётнинг рамзи даражасига кўтарилган санъат тури эди десак, янглишмаймиз. Гўзалликнинг бу соҳасини такомиллашуви, албатта биринчи навбатда ҳукмдорнинг қилқалам сеҳрига шахсий муносабати ва рағбати билан боғлиқ бўлган. Шу сабабдан сарой рассомлари Фарруҳ Бек, Оқо Райза, Устод Мансур, Муҳаммад Нодир ва Муҳаммад Мурод Самарқандийларга замондош ҳинд мўйқалам соҳиблари Бишон Жа, Кешава Маноҳар ва Маҳдавийлар ҳам бобурийлар тасвирий санъатининг пешқадам вакиллари бўлиб етишиб чиқди.(47:421-413). Подшоҳ буларнинг ижодига фақатгина "хомий ҳукмдор" эмас, мутахассис сифатида ҳам қизиқиб раҳнамолик қиларди. "Бордию, — деган экан Жаҳонгир, — мусаввирлар бирор киши суратини навбат билан қисмларга бўлиб тасвирлаб берсалар, мен унинг қай бир қисми қайси санъаткорнинг мўйқаламига мансуб экан—

лигини айтиб беришим мумкин". Шу жумланинг ўзидан салтанат соҳибининг мўйқалам сир-ас-рорларини қанчалик яхши билганлиги сезилиб турибди.

Табиатан ўжар ва худбин Жаҳонгирда шеърят ва хушнависликка ҳам мойиллик бўлган, унинг бу соҳаларда ўз кучини синаб кўрганлиги, бобокалони Бобурнинг "Вақоеъ" сини ўз қўли билан кўчирганлигидан маълум(13:121). Ёки адабиёт бобида Шри Рам Шарма қайд этганидек, "У ўз ҳукмронлигининг 17-йилигача мемуарлар ёзишда давом этиб, сўнг уни тугаллашни Мўътамидхонга топширган. Подшоҳ Кашмир табиатини тасвирлашда кўп жиҳатдан Бобурга ўхшаб кетарди".

Жаҳонгирнинг ҳукмронлик йиллари адабий муҳити тарихида, унинг Шоҳ Аббос билан яхши муносабати сабабли Шикибей, Анисий Шомлу, Зуҳурийдек машҳур шоирлар номининг зикр этилиши, ўша пайтларда Ҳиндистонда урф бўлган Эрон маданияти ва адабиёти нуфузининг бир далили эди(120:168). Агар айни шу вақтдаги Мовароуннаҳр ва Ҳиндистон адабий алоқалари хусусида гапирадиган бўлсак, Чандуний, Роҳий ва Мутрибий ижодини кўрсатиш мумкин:

Чандуний — бухоролик "Малик уш-шуаро" Ҳасанхожа Нисорийнинг шогирдларидан бўлиб, тирикчилик қийнчиликларидан Ҳиндистонга келгач, Жаҳонгирнинг маъмурий хизматида бўлган чоғида Фитратий тахаллусида ижод қилган(58:33)

Роҳий — Мавлоно Ғазанфар Ҳиндистонда "Сабрий" тахаллусида шеърлар ёзган. У ҳам Жаҳонгирнинг маъмурий хизматида бўлган кезлари ўша вақтнинг машҳур мутафаккир шоири Тоқи Аҳводий билан дўстона ҳамкорлик қилган.

Мутрибий — асли самарқандлик олим ва шоир 1612 йили Жаҳонгир давлати пойтахти Лоҳурга келган ва саройда подшоҳ билан мулоқотга муяссар бўлган. Шоир «Тазкират уш-шуаро» ва «Нусхаи зебойи Жаҳонгир» номли тазкираларда ўнлаб подшо ҳақида мухаммас, мусаддас, рубоий ва фард жанрларида назмий намуналар ёзиб қолдирган(48:6–7).

Бобурийлар етти пуштига қадар маданият ёки санъатнинг у ёки бу соҳасини қадрловчи ёхуд мутахассиси сифатида ўзидан кейин албатта бирор ёдгорлик қолдирган сулолалар сирасидан бўлган. Тарихда "меъморчиликнинг олтин даври" деб тан олинган Шоҳ Жаҳоннинг ҳукмронлик йиллари шундай қурилиш ишлари олиб борилдики, уларнинг шуҳрати ҳозиргача сўнмаган. Зеро, "Шоҳ Жаҳоннинг ижодий тафаккури, — Тара Чанд таърифида, — абадий гўзалликни меъморчилик санъатининг турли шаклларидаги монументлари орқали ифодалади"(127:70–71).

Дарҳақиқат, ҳинд, эронлик ва ўртаосиёлик меъморлар байналмилал гуруҳларининг меҳнати маҳсули бўлган "Тоғ-маҳал" ва шунингдек, "Наққорахона", "Девони ом", "Ранг-маҳал", "Девони хос" каби кошоналардан тузилган "Лаъл қалъа" ҳамда "Жомеъ масжид" Шоҳ Жаҳон даври меъморчилиги мувафақиятларини дунёга кўз-кўз қилди.

"Шоҳ Жаҳон ёдгорликлари" бунёд этилибдики, олимлар уларни тинмай ўрганиб, янги-янги кашфиётлар очмоқдалар. Агар бу ҳақида конкрет фактларга мурожаат қилсак, биз билган "Муҳаббат қасри" тўғрисидаги маълумотларга ҳинд тадқиқотчиси Канвар яна бир янгилик киритди:

"Агра мақбарасида "Нодир ул-Асра" битиги вақт ўтиши билан "Устод Аср" ва кейин ҳатто

"Устод Исо" ўқилгани аниқланди. Шу важдан Лутфулло Муҳаммаднинг "Девони муҳандис"и топилгунича, Тожмаҳалнинг асл меъмори Устод Аҳмад Лоҳурийнинг номи нотуғри ўқилиб, хато ёзиб келинган!"<sup>1</sup>

Яна, подшоҳнинг иқтидор доираси фақат шон-шуҳратга интилиш ё меъморчилик санъати-да хаёлий тархларни ранго-ранг шакл-шамойилда бино қилиш билангина чегараланган эмасди. У отадан мерос қолган хаттотлик бобида "зар қадрини билган заргар" эди. Шоҳ Жаҳоннинг айнан меъморчилик ва хаттотликка бўлган қизиқишида муштарак бир мантиқ бўлиб, унинг моҳияти шундан иборат эдики, араб ёзувининг турли услублардаги ҳуснихат санъати меъморчилик ва ўймакорликда нақш сифатида ниҳоятда кенг ва кўп қўлланиларди(49:44).

Маълумки, "Хушнавислик ўрта асрларда бадийй ёзув санъати сифатида жуда юқори қадрланиб, унга маънавий маданиятнинг ўчоғи, дея қаралган. Ҳуснихат саводнинг асоси, инсон салоҳиятининг кўрки ҳисобланиб, унинг қадр-қиммати тўғри ва чиройли ёза олиш билими билан белгиланган. Шунинг учун саводли кишилар ўз фарзандларининг ёшлигидан ушбу илмни пухта эгаллашга катта аҳамият берганлар(44:45). Ҳиндистондаги Шоҳ Жаҳон даври каллиграфиясида насхга асосланган "классик олтилик услуби"ни суриб чиқара бошлаган настаълиқ услуби шунчалик урф бўлган эдики, ҳатто подшоҳнинг ўзи

---

<sup>1</sup>Тож-маҳал ҳақидаги муфассал маълумотни Н.Қориеваннинг 1996 йили «Гулистон» журналининг 1-сонида чоп этилган «Тож-маҳалнинг меъмори ким?» номи мақола-сидан олиш мумкин.

ҳам хушнависликда бетакрор намуналар кўрсатган(130.22-32).

Бобурийлар шеърятга бевосита тааллуқдор бўлганликлари учунми, салтанатдаги адабий муҳитнинг барқарорлиги йўлида ҳамиша ўз ҳиссаларини қўшиб келганлар. Жумладан хориждан Ҳиндистонга келган Абутолиб Комилнинг қобилияти ва тинимсиз меҳнати Шоҳ Жаҳонга маъқул тушиб, подшоҳ уни мумтоз шоир Амулий вафотидан сўнг шуарога раҳнамо этиб тайинлаган. Шоирнинг "Куллиёт" ва "Шоҳжаҳоннома" дostonлари форсийзабон адабиётда чинакам юксак бадиий савияга муносиб бўлган.

Сарой шоири "Алҳий, — "Қомусул аълам"да ёзилишича, — Хамадон шуаросидан ўлуб, Ҳиндистонда риҳлат-ла, Жаҳонгир ва Шоҳ Жаҳоннинг хидматида бўлмишликдин сўнгра 1057 тарихинда вафот этмишдир. Таржим аҳвола доир "Ганжи Алҳий" унвон-ла, бир китаби ва мураттаб дивани вордур" (72:1037).

Саройда адиблар сингари илм-фан аҳлига ҳам етарли эътибор берилган. Мисол учун, машҳур олим, "Баҳр ал-асрор" — "Сирлар денгизи", "Ахлоқи Ҳусайн" номли илмий рисоаларнинг муаллифи Муҳаммад ибн Валининг 1628 йили Ҳиндистонга қилган иккинчи сафари Шоҳ Жаҳон тахтга чиққан йилига тўғри келиб, унинг саройда олий илтифотга сазовор этилганлиги ҳақида маълумот қолган(16:6).

Бобурийлар салтанатининг сўнгги йирик вакили Аврангзебнинг даврига ўтишдан олдин, кези келганда, "Ҳинд-мусулмон маданияти" хусусидаги айрим баҳсли жиҳатлар ҳақида икки оғиз сўз. Сўзимиз шуки, гарчи баъзи илмий нашрларда "Акбар ўз саройини эроний услубда янада



нозик дидли қилиб кўрсатишни истаган"лиги ёки "Мўғулларнинг ўзи Эрон санъатидан мутаассир бўлганликлари учун у Ҳиндистонга ҳам ўтган" эканлигини кўрсак-да, лекин айти шу манбаларда, муаллифларнинг Турон маданияти ва унинг намояндаларига тааллуқли ҳақиқатни эътироф этиб ўтган ҳолларини ҳам учратамиз. Айтайлик, Шоҳ Жаҳон томонидан эронлик маданият ар-бобларига катта эътибор берилганлиги бу — тўғри, бироқ "подшоҳнинг туронликларга кўрсатган иззату икромии ва илтифотлари олдида эронликлар нуфузи уларга бас келолмаган" (120:169-170).

Гапнинг сираси, бобурийлар маданиятини "эронлаштириш" ёхуд "туронлаштириш", шу ҳар икки улуғ маданият унсурларини ўз бағрига сифдирган қадим ҳинд маданиятига мансуб қайишувчанлик хусусиятини унитишга уриниш бўлурди. Энг муҳими, бу диёрда ҳар уч — Ҳиндистон, Эрон ва Турон фани, адабиёти, санъати намояндаларининг ижодий ҳамкорлиги ҳосиласи бўлган "Ҳинд-мусулмон маданияти"дан нафақат қўшни минтақалар халқи, балки қолаверса, бутун бир башарият манфаатдор бўлди ва бунга жонли мисоллар керагидан зиёд!

Аврангзеб салтанати маданий ҳаёти, ўзининг яқин ва узоқ ўтмиш аждодларининг кенг қамровли маърифий тушунчаларидан анча фарқли бўлган ўз ортодоксал характери билан ажралиб туради. Баъзи ҳинд тадқиқий нашрларида подшоҳнинг бундай руҳиятини бесабаб эмаслигига ишоралар бор бўлса-да, биз бу масала хусусидаги ўз баёнимизни подшоҳ шахсий ҳаётига тегишли фактлардан излашга эмас, балки тарихан бўлиб ўтган воқелик ҳақиқатига қаратамиз.

Аврангебнинг бир неча тиллардан хабардорлиги, унинг ўз она тилини унитмаганлиги ва фармонларни форсий каби туркийда ҳам ёзилиши, салтанатдаги илмий-маърифий ишларда ўз аксини топмай қолмади, албатта. «Подшоҳнинг бевосита кўрсатмаси билан Муҳаммад Ёқуб Чингий ва Касабан Барбала ўн беш қисмдан иборат туркий тили грамматикаси масалаларига бағишланган "Келурнома" ҳамда "Ҳафт ахтар" асарларини яратдилар».

Сўнги — XVII асрнинг иккинчи ярми ва XVIII асрга оид қўлёзма топилмалар ўзининг ёзма хати, беаги ва айрим бўлак хусуслари билан шунини кўрсатдики, Аврангзеб ва унинг ворислари даврида "Чигатой туркийси"га қизиқиш сўнмаган. Натижада, Фазлулахон ва Шоҳ Табиб Бухорийлар томонидан туркий тили грамматикаси бўйича "Луғоти туркий" ва "Алфози жолийе фи байни-и луғоти туркийе" ёзилиб тугалланган(74).

Бобурийлар салтанатининг сўнги энг йирик вакили Аврангзеб давригача Ҳиндистонда туркий тилининг маълум даражада ўз аҳамиятини сақлаб қолганлигига давлат ишларидаги хужжатлар ҳам кафолат беради. 1695 йили Подшо томонидан Россия элчиси Семен Маленькийнинг божсиз савдо-сотик қилишга ҳуқуқ берувчи туркий тилида ёзилган фармон билан тақдирланиши, сарой девонида икки — форсий ва туркийда иш юритилганлигини маълум қилади(24:148).

Ўтган асрнинг сўнги чорагида Ҳиндистонда олиб борилган изланишлар натижасида ҳинд қўлёзма хазиналаридан топилган XVI, XVII ва XVIII асрларга доир шеърий услубда насх ва настаълиқ хатида тузилган туркий-форсий ҳамда форсий-туркий девонлар орасида XV асрнинг биринчи

чорагига мансуб луғат қўлёзмаси борлиги аниқланди.(59:16). Топилма матни ўрганилгач шунга имонимиз комил бўлдики, туркий тили Деҳлий султонлиги даврида ҳам озми-кўпми муомалада бўлган ва бунинг жонли мисолини XV асрнинг иккинчи чорагида Ҳиндистонга сафар қилган рус сайёҳи Афанасий Никитин эсдаликларидаги туркий матнларда кўрдик.

Лекин туркий тили ҳинд адабий жараёнида дастлабки муомала воситасидан то расман ўз адабиётига эга бўлгунича, орадан тахминан юз йилча ўтиши керак эди. Муқаддам тузилган "Луғоти туркий" ва "баёз"ларда гарчи туркий шеърят намуналари учраса ҳам, аммо "Ҳиндистон туркийзабон адабиёти"нинг шаклланиш жараёнини Бобур ва унинг сафдошлари ижодисиз тасаввур қилиш қийин. Қисқаси, кўҳна ҳинд сўз санъати даргоҳига форсидан сўнг туркий тили ва адабиёти ташрифини, «тиллار моззийгоҳи мамлақати» адабий жараёнининг ҳинд тиллари қатори, нисбатан янги ўзлашган тиллар бадииятининг ривожига ҳам яратиб берган имкониятлари самараси, демоқ даркор.

### *Адабиёт*

Азалдан ҳинд олимлари, анъанага биноан ўз кўҳна адабиётлари тарихини шартли ва ҳақли равишда тўрт даврга бўлиб ўрганадилар.

Биринчиси, "Виргҳаткал" – 1005 ва 1350-йилларни ўз ичига олган "Қаҳрамонлик ҳақидаги ривоятлар даври".

Иккинчиси, "Бҳактикал" – 1350 ва 1700-йиллари ҳамда ундан кейин ҳам ўз таъсир кучини йўқотмаган "Садоқат даври".

Учинчиси, "Ритикал" — "Ўрта аср ҳинд поэзияси даври».

Тўртинчиси, "Адҳуниккал" — "Ҳозирги замон" даври.

Зикр этилган даврларни ўзаро бир-бирига солиштириб қарасак, улар орасида "Бҳактийкал"нинг бадииятда ғоявий умрбоқийлик жиҳатидан қарийб уч аср тушунчасини ўз ичига олганлигини кўрамиз. Шундан маълумки, чиндан ҳам "Садоқат даври" умумҳинд адабиётида деярли барча "адабий даврлар" учун ибратли бўлиб, у турли диний эътиқоддаги бадиият намояндаларини ўз ғояси атрофида жиқслаштириб, асрлар оша Ҳиндистон халқлари ҳурматини қозониб келган. Шу аснода кечган турли миллат ва маданият эзгулик фидойиларининг ўзаро ғоявий бирликка интилиши бадииятда байналмилал руҳият устиворлигини таъминлаган. Агар ижодда аввал мусулмон шоирларида ҳинд поэзияси ва унинг мавзуига қизиқиш уйғонган бўлса, адабиётшунос Кришна Кумар Синҳа таҳлили бўйича, "Ҳинд ва мусулмонлар бир ерда яшаганликлари учун ҳинд адабиётида ҳам мусулмонларнинг баъзи дунёқарашлари сезила бошлаган. Ҳаттоки, бҳактий шеърятининг бутун бир "Прем кавя" — "Муҳаббат ашъори" қисмини ерлик мазҳаблар, урф-одатлар ҳамда оғзаки ижодни мукамал билган Кабир, Сажубҳай, Дарё Соҳиб ва Жайси каби мусулмон шоирлар ташкил этди. Ўша давр ҳинд тили ва унинг шевалари масаласига келганда, шуни айтиш зурурки, улар гарчи минг йилгача шакланган бўлсалар ҳам аммо ҳаммаси ҳам ўз адабиётига эга эмас эди. Бундан фақат кҳарий-боли, мейтҳиний ва ражас-

тҳаний<sup>1</sup> мустасно бўлиб, "Бҳактикал" адиблари ўз ижодларида араб, форс ва туркий тилларидан киб келган сўзлар кўп учрайдиган браж-бҳашани истифода этганлар(134:7-9).

Бражбҳашада қалам тебратган шоирлардаги диний, миллий, маданий тафовутларга нисбатан бедахлик кайфияти, бошқа маҳаллий мусулмон ижодкорлари қаторида туркийгўй қалам аҳлини ҳам адабий жараёнда иштирок этишга чорлаган. XV асрнинг иккинчи ярмидан Ҳиндистон адабиётларида кўринган ғоявий йўналиш ва бадий юксалишдаги ўзгаришларда, ҳинд ва мусулмон эътиқодидаги инсонпарварлик туйғулари икки эътиқод синтези рамзида ифодаланди(14:84) Бундай «чатишув»нинг асоси, "мавжуд даврда Ҳиндистондаги ғоявий оқимлар ичида тасаввуф учун энг яқини — Кабир мадҳ этган "ниргун бҳактий" мазҳаби эди"(79:83). Айни шу икки забардаст таълимот, ўрта аср ҳинд сўз санъати марказий мавзуи сифатида тарихда қолди. Дҳарамдас ўзининг "Нирбҳай гян" рисоласида ёзганки, "Кабирнинг вафотидан сўнг уни қайси дин расм-русмларига мувофиқ дафн этиш масаласида мусулмон Бижлийхон ва ҳиндупараст Виргҳсинг Багҳела келишолмай қолганлар. Улар эртаси куни бир фикрга келиб тобут қўйилган ерга келсалар, ҳар иккиси кутилмаган мўъжизани кўриб хайрон қолганлар — тобут ичидаги шоирнинг жасади ўрнида, бир даста рангин нилуфар гулларини кўрганлар. Шу каби Кабир ҳақидаги яна талай ривоят ва ҳикоятлар орасида Шоирнинг Искандар Лодий даврида яшаганлиги ва уни "кофир"лиги учун ҳукмдор томонидан ўтга, сувга ва қутурган

---

<sup>1</sup> Ҳинд адабиётидаги тиллар номи.

фил оёқлари остига ташлаб жазоланганлиги тўғрисида хабар бор. Афсонадек туюлувчи бу хабарда ажабланарлиси шундаки, шоирнинг ўзи ҳам шеърида мазкур кўнгилсиз воқеаларни тилга олган.

Ҳиндистонда Кабир ҳаёти ва ижодига бағишланган 1887 йил нашрига оид Парманандаснинг урду тилидаги "Кабир мансур" китобида бошқа муҳим маълумотлар қаторида шоирнинг Бағдод, Бухоро ва Самарқандга сафар қилганлиги ёзилган(107).

Кабирнинг кишиларни қайси дин, мазҳаб ёки табақада бўлишидан қатъий назар, улар тенг эканликлари ҳамда ҳеч бир инсон боласи тўғилишидан ҳинд ё мусулмон бўлиб дунёга келмаслиги ва ниҳоят, Тангрини осмону фалақдан эмас, ер юзида яшовчи одамлар қалбидан излаш кераклиги ҳақидаги даъватлари, бамисоли ўз муҳити иллатларининг кўзгуси эди. Унинг мутаассибларни жаҳолат, худбинлик ва ғафлат уйқусидан уйғотишга бағишланган «сакҳий»лари<sup>1</sup>, диний адоват ва миллий низолар каби икки ўт орасида қолган оддий халқ аҳволини енгиллаштиришга қаратилган эди:

ऊँनमि बियाई बादली बर्सण लगे अँगार ।  
चठि कबीरा धाह दे, दामत है संसार ॥२॥

Булутлардан сув ўрнига оташ ёғмоқда,  
Кабир, дод сол дунёга у даҳшат солмоқда!

---

1. Сакҳий — диний—фалсафий маънодаги икки мисрадан иборат ҳинд шеърияти жанри.

Навбатдаги сакҳийда, адиб сўзни ҳинд ва мусулмонга муқаддас бўлган Каъба ҳамда Кошийдан бошлар экан, у ҳар икки диний маскандан олинадиган «маънавий озуқа»ни, мажозан, барча учун азиз «бўғдой дони»га қиёслайди. Ва у бу билан, ҳинд ва мусулмонни дину диёнатда ҳам худди Ҳақ таолонинг моддий неъматларига бўлгани каби баробар муносабатда бўлишга чақиради. Токи инсонлар учун ўртадаги мавжуд наслий, миллий ва диний турфалик ўзаро можароларга сабаб бўлмасин:

काबा फिर कासी भया, राम भया रहीम ।  
मोट चून मैदा भया, बैठि कबीरा जीम ॥ १० ॥

На Каъбаю Кошийда фарқ, на Раҳим ва Ром,  
Шу "Дон" донаси унидир Кабирга таом!

Абулфазл Алломийнинг "Ойин – и Акбари" – сидаги шоир шахсияти ва ҳаёти мақсадига берилган қуйидаги мухтасар таърифнинг ўзи, Кабирнинг ҳинд ва мусулмонлар учун қанчалик улусиймо эканлиги далилидир: "Мувоҳид – бирлик ошиғи Кабир ва унинг асарлари билан боғлиқ жуда кўп ривоятлар бор. У ўзининг пок ва ибратли ҳаёти билан том маънода таҳсинга сазовор ижодкор эди"

Шоир ижодиётидаги сўфиёна руҳият, унинг ҳатто, ижтимоий мавзудаги мисраларида ҳам тажассум топган. Тириклик ва ҳаёт лаззатларидан баҳраманда инсон Яратганнинг барча марҳаматларига муносиб равишда доим итоат ва ибодатда ишқ туйғуси билан умргузаронлик қилмоғи керак, йўқса, "беишқ дунёга келмоқ бекор":

Дилда агар бўлмас экан  
ишқ оташи Тангрига алҳол,  
У ҳолда бил, эй "маъшуқа,  
бу дунёга келмоқлик бекор".

Тасаввуддан маълумки, "муҳаббат, қалбда кучли тўғённинг кўтарилиши, бетоқат ва безовта бўлиб, барча гўзалликлар манбаи, қудрату нусрат, неъмату раҳмат эгаси Тангри томон талпиниш – дир" (39:31). Бҳактий таълимотида бу жараённинг қандай кечиши, Кабирнинг ушбу мисрларига ўзгача бир ташбихда йўғрилган:

“अखियन तो माई पढ़ी, पंथ निहारि निहारि ।  
जिह्वा तो झाला पढ़े, नाम पुकारि पुकारि ॥”

Йўлига зор боқа – боқа, кўзларда нур қолмади,  
Бу тил номин такрорлашдан қабардию толмади.

Ёки

मेरा मन सुमिरै राम कूँ, मेरा मन रामहिं आहि ।  
अब मन रामहिं हूँ रह्या, सीस नवावौं काहि ॥८॥

Ром номини ёдлай – ёдлай қалбдир унга вобаста,  
Агар қалбим Ромда бўлса, кимга қилайин сажда?

Саволдан кўриниб турибдики, шоир фоний дунёнинг ўзидаёқ Тангрига комил садоқат билдириб, руҳан ўз манзилига – "нирвана"га яъни, "фано"га етди.

Лекин у бу билан мақомига нуқта қўймайди, балки "мокша" – қайта туғилиш азобидан абадулабад озодлик, яъни «бақо»дан сўйлайди:



तूँ तूँ करता तूँ भया, मुझमें रही नहूँ ।  
 वारी फेरी बलि गई, जित देखौ तित तूँ । ६॥

e

Сени, фақат Сени дея мендан қолмади нишон,  
 Энди қайта туғилмасман, кўз олдимда Сен ҳар он.

Худди шунингдек, "Одатда сўфийлар учун фано мақоми сўнгги нуқта эмас, чунончи, фанодан кейин унинг мантикий давоми бақо(абадият) ҳам мавжуд. Одам ўзининг вақтинчалик ўткинчи "Мен"ини йўқ бўлганини сезгач, у абсолют денгизга шўнғийди. У билан гўё ўзини Мутлоқ борлиқ каби ҳис қилади. Бу боқийликни англаш, маълумки, тариқат йўлига кирган солиқ учун энг олий мақомдир"(19:38). Шу боисдан Кабир ҳам ўзида неки бор бўлса — жону тан, ақлу идрок, фаҳму фаросат ва барча бўлак гўзал фазилатларни "Сенинг ижодинг" дея, Тангрига садоқат руҳидаги жўн, мўъжаз ва ҳаммабоп "калима"да кабирона "имон келтиради":

मेरा तुझ में कुछ नहीं, जो कुछ है सो तेरा ।  
 तेरा तुझको सौंपता, क्या लगे मेरा ॥ ३ ।

Сенда мендан ҳеч вақо йўқ,  
 менда неки бор — Сендан,  
 Омонатинг Сенга бергум,  
 не қолур унда "мен"дан?

"Атма" — инсон руҳининг «Брахма»га қайта қўшилиш тасвири, ижодкор ашъорига мансуб халқчил бадииятга энг яхши мисол. Шоир "Илоҳ ва инсон" бирлиги ҳақиқатини гоҳ жамият, гоҳ табиатнинг мусаллам қонунлари негизда шеъ—

рий ифодалайди. Шу услубда битилган сакҳийлар мажмуининг бирида Браҳмани оби ҳаётга, одамни ўса ундан ҳосил бўлган муз парчасига қиёслаб, яна ҳар икки объектнинг қайта бирлашишига «таъриф беҳожат» дейди:

कबीर पाणीं ही ते हेम भया, हेम ह्वं गया बिलाइ ।  
जे कुछ था सोई भया, अब कछू कहा न जाइ ॥१७॥

Сув эди у муз бўлди, муз эригач сув бўлди,  
Таърифга ҳеч ҳожат йўқ, недан бўлса шу бўлди.

Ёки:

हेरत हेरत हे सखी, रह्या कबीर हिराइ ।  
बंद समाणीं समंद में, सो कत हेरी जाइ ॥३॥

Ё ажабо, ғойиб бўлди Кабир кўздан,  
Топиларми ҳеч бир томчи сув денгиздан.

“Бҳактий сахитя” — «Садоқат адабиёти»га тегишли мисолларимизда “Браҳма ва атма”нинг ўзаро риштасига кўпроқ аҳамият беришимизга сабаб, ҳинд–мусулмон адабиётида ушбу мавзу турфа талқинларда таърифланган ва бу «мушоира»да форсийгўй ёки туркигўй шоирлар ҳам истисно эмасдилар. Улар сафида номи зикр қилинган “Раҳим” тахалусли шоир — Абдураҳим хони хоннинг “доҳа”лари<sup>1</sup> ҳинд адабиётида Тулсий ва Биҳарий сингари мумтоз адиблар асарлари даражасига кўтарилган эди. У «браж» тилидаги доҳаларида фоний ва боқий дунё ўртасидаги гум–

<sup>1</sup> Ҳар бир мисрада тухтаб ўқиладиган байт.

роҳликдан сарсон бандаларни энг тўғри — Ҳақ йўлини излашга чақириб, уларни "Илоҳ ва инсон" орасидаги ҳаёт номли ғанимат масофани пок йўл билан босиб ўтишга ундайди. Ва фақат шу ҳолдагина шоир ташбиҳида "Меҳр денгизи" қалб аталмиш бир томчи сувда мужассам бўлиши мумкин:

बिन्दु में सिन्धु समान, को अचरज कासों कहें ।  
हेरनहार हिरान, 'रहिमन' प्राप्ति प्रापमें ॥१॥

Кимга айтай, бу не ажаб, бир томчида  
Денгиз бўлса жо,  
Ва Раҳимнинг излагани бўлса қалб — ла  
бир бутун — танҳо!

Тўғри, Ҳақ йўлини ҳинд ва мусулмон ўз дину диёнати кўрсатган тарафдан излайди. Излаганда ҳам фақат ўз юрган йўли ҳақлигига ишонади. Ва бу бор ҳақиқатни Шайх Низомиддин Авлиё шундай англайди:

ہر قوم راست را ہے دینے و قبلہ کا ہے

«  
Ҳар қавмнинг бордир ўз тўғри роҳи<sup>1</sup>,  
Ўзининг динию ва қиблагоҳи.

Ана шу алоҳида роҳ — йўллар хусусида номи яширин қолган яна бир сўфий қалам соҳиби, бу масалага ўзга бир мажозий услубда ёндашиб, кўзлар ҳатто алоҳида бўласа ҳамки, бир мақсадга хизмат қилишни тарғиб этади:

<sup>1</sup> Бу сўз форс тилида "йўл" маъносини англатади.

يگانہ بودن و يکنا شدن ز چشم آموز  
که هر دو چشم جدا و جدا نمی نگرند.

Ягоналик ва бирликда кўзлардир устоз,  
Ҳар иккиси бир кўришда бешак, беқиёс.

Ёки Амир Хусрав Дехлавий наздида "Ҳар бир миллат(яъни дин) учун (алоҳида) шариат ва йўл қилиб қўйган Аллоҳ"га садоқат билдириш у ёки бу эътиқод устиворлиги руҳида эмас, балки хулуси дилдан қилинган тоат-ибодатда. Шу боис шоир шеърдаги мажозий ундов, эътиборни ша-кдан мазмунга қаратишга чорлайди:

ہم زوے آموز پرستش گری

ایے کہ طعنہ ز بہت پہ ہندو بری

"Бутпараст" ҳиндуга таъна қилишдан олдин.  
Тоат-ибодат йўлини ундан ўргангин.

Ва навбатдаги мисраларда адиб диндаги ко-мил эътиқод гултожи бўлмиш ишқ рамзини ўз қалбига кўчиради. Зотан ишққа ноиллик боис "кофир бўлган ошиқ"нинг ҳар бир жон томири — тори учун энди зуннорга<sup>1</sup> ҳожат йўқ, чунки ило-

<sup>1</sup> Алишер Навоий асарлари луғатидаги тавсифга биноан, "зуннор" — бу мусулмонлар давлатида яшайдиган хрис-тианнинг белгиси сифатидаги белига боғланадиган чилвир.

ҳий неъматга бўлган садоқат олдида ҳатто мусулмонлик ҳам нисбий тушунча:

کافر عشقم مسلمانی مرا درکار نیست،  
بر رگ جان تار گشته حاجت دُزار نیس

Ишқ дея кофир бўлдим,  
мусулмонлик даркор эмас,  
Ҳар томир — жон торидир,  
зуннорга у муҳтож эмас.

“Ҳинд-мусулмон адабиёти»да — хиндми, форсийми ё туркий бўлсин, инсон диний эътиқодининг маънавий-ижтимоий ҳосиласи масаласи ҳам ниҳоятда долзарб мавзу мавқеида қаламга олинган. Яъни, Яратганнинг ердаги халифаси — Одам боласи кирои дунёга келибди, у ҳаёти давомида ўзидан шундай бир из қолдирсинки, токи уни ҳамма тоабд эсласин, эъзозласин, гўё Бобур орзу қилгандек:

Бори элга яхшилиғ қилғилки мундин яхши йўқ  
Ким, дегайлар даҳр аро қолди фалондин яхшилиғ.

Бунинг учун, таассуфки, ҳаётда ҳар доим ҳам “тўғри йўл”ни тутиш бакор келавермайди. Балки худди шу сабабдан, Ҳадиси шарифда марҳамат қилинганидек, эзгу ишдаги “ёлғон” шоир “Раҳим” талқинида ҳам гуноҳдан ҳоли:

‘रहिमन’ जो रहिबो चहै, कहै बाहि के दाव ।  
जो बासर को निसि कहै, तौ कचपची दिखाव ॥७६॥

Не деса Хожанг дегил "хўп",  
кеча — кундуз "йўқ" дема,  
Тун деса кунни агар  
"осомда юлдуз йўқ" дема!

Абдураҳим хони хонон ўзининг ҳазиломуз, лекин пурҳикмат мисраларида, киши ишининг маҳобатига эмас, балки унинг иқтидори ва имкони лаёқатига қараб баҳо беришга чақиради. Чунончи, қўлдаги беш бармоқнинг ҳар бири фақат ўз ўрнида фойдали бўлганидек, кишилиқ жамиятида ҳам ҳар бир фуқаро ўз вазифаси натижаси билан қадрланади:

'रहिमन' देखि वडेन को, लघु न दीजिए डारि ।  
जहां काम आवे सुई, कहा करे तरवारि ॥८२॥

Каттани катта дебон кечма Раҳим кичикдан,  
Игна қилган ишни асло кутмагин сен қиличдан.

Хуллас, бҳактий адиблари учун «карам-дҳарам» маъносида онгли фаолият ва унинг самараси бандасининг Тангри олдидаги дунёвий ва ухровий сарҳисоби. Афтидан, айнан шу нуқтаи назардан бўлса керак, Кабир баъзи сакҳийларида меҳнат ва ибодатда «бесамар» умр ўтказганлигидан надоматлар чекади:

कबीर कहा कीया हम आइ करि, कहा कहेंगे जाइ ।  
इत के भए न उत के, चाले मूल गंवाइ ॥२५॥

Не каромат кўрсатдик биз келиб дунёга,  
Ва не – нелар дермиз бориб охир Худога!

Бҳактий поэзияси руҳияти, маслаги ва мазмуни Ҳиндистон туркийгўй шоирларига ҳам беписанд бўлмаган. Хусусан, Бобурнинг қуйидаги афсуснок мисралари руҳан ҳеч бир Кабир сакҳийсидан қолишмайди:

Бесабрмену бесару сомондурмен,  
Бир ғамзададурмену паришондурмен,  
На диннинг ишин қилдиму на дунёнинг,  
Ё раб, нетай ўз ишимга хайрондурмен.

Бинобарин, браж, форсий ва туркий ижодкорлари ғоявий йўналишининг яна бир умумий аҳамиятга молик хусусияти шуки, уларнинг ҳатто соф маънодаги диний мавзуларга бағишланган асарларида ҳам даврнинг ижтимоий иллатларига нисбатан ўта танқидий муносабат ётади. Ва ижодкорлар ўртасидаги бундай диний – ижтимоий мавзудаги "жўровозлик"ка сабаб, қаламкашлар эъти – модича, фақат имон – эътиқод сусайган ердагина мутаассиблик руҳияти илдиз отади. Жамият ҳаётининг қон – қонига сингиб кетган «учи йўқ» чигалликлар ижод аҳли хаёлини бир дам тарк этмай, савол устига савол туғдиради. Масалан, Кабир бу саволларга жавоб излаб, ниҳоят, ҳақиқатни "ҳаёт дарахтининг ўзи шохидан то баргигача ғам – ғуссага тўйинган" эканлигида кўради:

जदि का माइ जनमियाँ, कहुँ न पाया सुख ।  
डाली डाली मैं फिरों, पातौँ पातौँ दुख ॥११॥





Фарёбий газалиётининг яна бир муҳим то-  
мони, у анъанавий пардапуш ташбиҳ ва ибора-  
лардан қочиб, замондошлари ҳақида тўғридан  
тўғри кўнглида борини қоғозга туширишдан тап  
тортмайди:

Каъбада бутлар сужудин бизга таълим айлади,  
Қибламиз ул раҳнамомиз пиримиз, устозимиз,  
Икки олам халқи ичра бизни расво айлади,  
Кўнглимиз бад хоҳимиз, озурдамиз, ношодимиз.

Ҳинд-мусулмон адабиётига тааллуқли ди-  
ний-ижтимоий мавзулардаги намуна тариқасида  
берилган браж, форсий, урду ва туркийдаги шеър-  
лар, баъзи ижодкорлар меросидан намуна холос.  
Адиблар адади сингари уларнинг ишқий, фал-  
сафий ва дидактик руҳдаги шеърияти ҳозиргача  
тугал ўрганилмаган. Ҳинд ва форсийгўй шоирлар  
ижодига нисбатан Ҳиндистон туркийгўй қалам-  
кашлари мероси яқин-яқинларгача бамисоли бир  
кўзи очилмаган бўлоқ эди. Ўтган асрнинг сўнги  
чорагида ҳинд қўлёзма фондларидан топилган  
туркий манбалар ниҳоят яхлит илмий муомалага  
киритилиб, ундан кейинги янги топилган ма-  
териаллар юзасидан ҳам тадқиқот давом этмоқда.  
Агар бизнинг бадииятга бевосита алоқадор бўлган  
Ҳиндистон туркийзабон адабиёти саҳифаларини  
варақласак, унинг қисқача тарихи қуйидагича:

Дастлаб Бобур бошлиқ сарой шоирлари  
даврасида чегараланган туркийзабон адабиётга те-  
гишли маълумотлар "Бобурнома"да келтирилган.  
Шоирнинг Шайх Абул Вожиб, Шайх Зайн Садр,  
Мулла Алижон ва Тўғонбек Хокисор сингари ик-  
ки тилда ижод этувчи амиру мулозимлар ном-  
ларини қаламга олиши, Хўжа Калон билан унинг

туркий тилидаги ёзишмалари ёки ўғиллари Ҳу-  
моюн, Комрон, Ҳиндолга ўзининг баъзи туркий-  
даги таржима ва шеърларини юборганлиги ҳам  
шулар жумласидан. Абдулбоқи Ниҳавандийнинг  
"Маосири Раҳимий" тазкирасидаги Бобурнинг ёш  
Байрамхон туркий назми билан қизиққанлиги  
қайди ҳам бежиз эмас(15:70) Зотан, адибнинг сер-  
қирра ижоди ва унинг саройидаги адабий муҳит  
кўпгина сафдош ҳамда ёш қалам аҳлини ил-  
ҳомлантириб, Ҳиндистон туркийзабон адабиё-  
тининг равнақиға йўл очган. Бобурнинг адиблик  
ва давлатчилик каби қўш ижодий ва сиёсий  
фаолиятининг яна шундай бир ноёб омихта жи-  
ҳати борки, у асл маънода, адабий жараён тари-  
ҳида камдан-кам шоир зотига насиб бўлган бахт.  
Бу бахтнинг манбаи шундаки, гарчи шоҳ-Бобур  
умрининг сўнгги йилларидаги орзуси — бутун  
Ҳиндистонни ягона куч остида бирлаштиришга  
эриша олмаган бўлса ҳам, аммо шоир-Бобур,  
тақдир тақозоси билан, туркий халқлар адабиё-  
тини осмонўпар Ҳимолой тоғларидан олиб ўтиб  
Ҳиндистондек азим бир ўлкада унинг бадиияти  
сарҳадларини кенгайтириш шарафига муяссар  
бўлди. Шу бўлдию, "Ҳиндистон адабиёти нафақат  
ҳинд ва форс, балки "Чигатой туркийси" аталувчи  
шарқий туркий тилида ҳам ривожлана борди"(14:  
87). Бу ташаббус Бобурдан кейин анъана тусини  
олиб, унинг зурриётлари томонидан имкон қадар  
давом эттирилди.

Ҳумоюн ҳам фан ва маданиятни қадрловчи,  
адабиётни севгучи киши эди. У ер ва коинотга  
доир илмлар билан шуғулланиб, имкон қадар ра-  
садхона қурилиши ишларида ҳам қатнашган(127:70-  
71).Тазкиралардан етиб келган шеърый намуна-  
ларга кўра, Ҳумоюн форсий ва туркий тилларида

рубойи ва ғазаллар ёзган. Агар "форсийда уни Ҳофиз Шерозийнинг сирли тили мафтун этган" бўлса, туркийда отамерос поэзия гулшанидан баҳра олган.

Салтанатдаги адабий муҳитни пешқадам шоир ва саркарда Байрамхон Хони Хонон ва Ҳумоюннинг укаси Комрон Мирзолар баркамол ижодисиз тасаввур қилиш қийин. Зеро, уларнинг туркийда тузган девонлари Ҳиндистон туркийзабон адабиёти пойдеворини мустаҳкамлашда улкан ҳисса бўлиб қўшилган.

Ўша даврнинг "Ҳинд-мусулмон маданияти" — даги ғоявий яқдиллик, ижодий ҳамкорликнинг энг жонкуяр намоёндаси ва туркий ҳамда маҳаллий адабиётнинг билимдони Абдураҳим хони хонон бўлиб, унинг хомийлигидан баҳраманда ижодкорлар орасида мовароуннаҳрлик адиблар ҳам топилган; Мавлоно Қосим Тошкандий ўғли мулла Хушҳолбек — Мирак, самарқандлик шоир Мирдўстий. "Раҳим" ижодининг биз учун энг муҳим тарафи шундаки, унинг "туркий қаламда буюк Алишер Навоийга эргашган"лиги, XVI асрнинг охири ва XVII аср бошларида ҳам Ҳиндистон туркийзабон адабиёти ҳамон ўзбек мумтоз шеърини таъсирида бўлганлигини билдиради. Ва бу далил, ўзбек бадииятининг оламшумул аҳамиятга эга эканлигини яна бир қарра тасдиқлаши билан қимматли!

Ҳиндистонда XVI асрнинг иккинчи ярмида асли ўртаосиёлик Урфий Шерозий, Назирий, Файзи Даканий сингари машҳур шоирларнинг номи билан боғлиқ адабий ҳамкорликнинг авж олиши, "Сабки ҳиндий" — "Ҳинд услуби"ни қарор топишида бошланғич давр бўлди(50:41). Келгусида ушбу услуб, қатор ҳиндистонлик ва ўртаосиёлик

қаламқашлар учун ҳамкорлик воситасига айлан-  
ди. "Ҳинд шоирлари Алифий Шомий, Тулун Каш-  
мирий, Кимолий, Маъсум Рамзий, Лоҳурий ва  
Жоний Кобулийларнинг Мовароуннаҳрга ташри-  
фи ёки Файзи Даканийнинг "Кашмир" қасидасига  
жавобан Мурод Самарқандийнинг ёзган асари,  
Ўрта Осиё ва Ҳиндистон халқлари ижодий риш-  
таларининг яна бир амалий кўриниши эди» (59)

Мабодо таъриф жоиз бўлса, "ҳинд бадиияти  
боғи"ни, араб, форс, туркий тиллари лексикаси  
кириб келиши билан вужудга келган урду тили  
адабиётисиз, уни ўзидаги энг ширин мевалари-  
нинг бирисиз тасаввур этиш билан баробардир.

Урду тили тарихини ўрганувчи тилшунослар  
ўртасида унинг қачон ва қаердан келиб чиққан-  
лиги борасида ҳали ҳам айрим зиддиятлар мав-  
жуд. Масалан, Моҳан Лал Видяртҳий ёзишича,  
туркийнинг "ўрда" сўзидан ибтидо олган "урду  
тили", аслида ғарбий ҳинд диалекти бўлиб, унда  
дастлаб Деҳлий музофотларида сўзлашилган ва  
XVIII асрдан бошлаб бу тил тез орада шимолда тар-  
қалган (106:430-431).

Бобурийлар салтанатида «урду ашъорининг  
кўзга кўринган Нури Аъзам — Нурий, Ҳазрат  
Камолиддин, Муҳаммад Шайх Саъдий, Муҳаммад  
Афзалдек фидойилари ижодда камолот чўққисига  
интилганлар». Биз юқорида урду тили ва шеъ-  
рияти хусусида сўзини "ҳинд бадиияти боғи ва  
унинг ширин меваси" таърифидан бошлаганимиз  
бежиз эмасди, чунки, бу таърифнинг, майли, бир-  
гина байт туфайли бўлсин, ўз сабаби бор. Яъни,  
ўз вақтида урду тили ва шеърияти шираси Бо-  
бурни ҳам уни татиб кўришга мажбур қилган ва у  
имкон қадар урдуни ўрганиб, унда ўз қаламини

синаб кўрганки, қуйидаги икки "ширу шакар мисра" бизгача етиб келган:

مخبر كونه برا كچه هو اس مانگ موشى  
فقرا بئىغ ميس بولسه پانى دروشى

Менга на дур, на гавҳар хавас эмасдур,  
Фақир аҳлиға нону сув бўлса басдир.

Салтанатда ҳинд файласуф шоирлари ҳам фаол ижод қилдилар. Аксарият ҳинд қалам соҳиблари ичида Тулсидаснинг "Кичик Рамайна" номини олган "Рамачаритаманаса" — "Ром жасоратининг денгизи" поэмаси, чиндан ҳам ҳинд ижтимоий ҳаёти, адабиёти, санъати, фалсафаси ва умуман маданиятида улуғ бир воқеа эди, дейиш мумкин. "Асар Ҳиндистон қалбининг бадиий инъикоси сифатида шу халқнинг табиати, турмуш тарзи, расм-русумлари билан йўғрилган битмас-туганмас бойликларини равон ва ҳаққоний ифодалаганлиги билан алоҳида бадиий, ижтимоий ва фалсафий қийматга эга" (80).

Адабиёт соҳасида олдин Ҳиндистонда, сўнг қисқа муддат ичида Ўрта Осиё, Эрон ва Озарбайжон халқлари орасида машҳур бўлган мутафаккир ва мутасаввиф шоир Мирзо Бедил Аврангзеб даври шеърятининг сиймоси эди. Унинг шогирдлари сафида мусулмонлар билан бирга ҳинд шоирлари ҳам бўлган. "Мажма ун-нафоис" муаллифи Сирожиддин Алихон Орзу ва ҳинд шоири Аниндрам вақти-вақти билан ўз ашъорини Бедил таҳриридан ўтказиб турганлар.

«Бедилнинг фалсафий фикр-мушоҳадаси ва таржимаи ҳоли "Ирфон", "Ишорат ва ҳикоят", "Ру-

каъот", "Ғазалиёт", "Рубоиёт", "Муҳити Аъзам", "Тилсими ҳайрат" асарлари мажмуида ўз аксини топган».

Бобурийларнинг маданият ва маърифатга бўлган иштиёқи сабабли авлоддан-авлодга мерос қолган бойликларнинг энг бебаҳоси — юксак илмий, тарихий ва бадий савиядаги нодир қўл-ёзма китоблардир. Аградаги подшолик фондига қарашли 24 минг жилддан иборат чиройли безатилган қўлёзмалар адади Аврағзеб даврида ҳам бойитилди. (45:39). Лекин қачонлардир салтанат саройларининг кўрки бўлган мусиқа ва рақс санъати сўна бошлаган. Муҳаммад Мустайидхон Соқийнинг "Маосири Оламгирий" асарида берилган маълумотга кўра, подшо ҳукмронлигининг 13-йили сарой ичида умуман мусиқа чолғусини чалиш тақиқланган. Шу залда бора-бора мусаввирлар ҳам пойтахтни тарк этганлар.

Индуизм ва ислом қадриятларининг муштарак асосларида шаклланган "Ҳинд-мусулмон маданияти"даги мусиқа санъати тадқиқоти ҳам фан учун ниҳоятда масъулиятли мавзу. Чунки, бу мавзу омили, бир тараф учун Тангри томон олиб борувчи "илоҳий йўл» сифатида муқаддас бўлса, иккинчи тараф учун эса, диний эътиқод нуқтаи назаридан ўта нозик ёндашувни талаб қилади. Шу икки муқобил муносабатларига қарамай, "муқаддас ва нозик" жиҳатларнинг умумий нуқталари ҳам бор. У шуки, инсон яратилишидан ёруғ дунёга диний туйғу билан келар экан, демак, мантиқан унга берилган барча қолган неъматлар ҳам илоҳий бўлгани учун фақат эзгуликка хизмат қилиши керак. Яъни, гўё ақлни яхшилик ва ёмонлик ёки ўғрилиқ ва тўғрилиқка ишлатилиши мумкин бўлганидек, қолган марҳаматларнинг фойда ёхуд

зарари ҳам, уларнинг қай мақсадда истифода этилишига қараб натижаланади. Худди ана шу хулоса замиридан келиб чиқиб, биз ҳам қуйида, "Ҳинд-мусулмон маданияти" мусиқий санъати тарихи ва унинг турли эътиқодга мансуб фуқаролар жамиятидаги тутган ўрни билан қисқача танишамиз.

## Муסיқа

Бизнингча, бу мавзуга ҳам тўғри ва асосли ёндашувда, индуизм тарихи жуда муҳим роль ўйнайди. Чунки ҳинд диний ва қолаверса, илмий манбаларида ҳам маҳаллий муסיқа тарихининг илоҳий эътиқод ибтидосидан бошланганлиги қайд қилинган. "Сарасвати" — фан ва санъат маъбудасининг "вина" сози билан бирга тасвирланиши ёки қатор ривоятларда рагаларнинг Шива ва Парватий илоҳлари номи билан боғлиқлиги шу сабабдан. Буларга қўшимча тарзда яна шуни айтиш мумкинки, ҳинд ибодатхоналаридаги муסיқа таҳсилига хос "гурукул" — «устоз ва ўқувчи» тизими Маҳабхарата ҳамда Рамайна каби эпосларда ҳам учрайди. (105:5–7). Муқаддам кўрилган нашр ва хабарлардан маълум бўлишича, ҳинд муסיқашунослигида дин ва муסיқанинг ибтидоий бирлиги хусусига жиддий аҳамият берилиши боиси — бу ҳар икки объектни ҳиндупарастларнинг "садҳна" тушунчасида мавжудлиги. Зеро, муסיқашунос олим Свами Пражнанананда тафсилча, «садҳнада мужассам маънавий такомиллик сарчашмаси бўлмиш эзгулик, жумбиш, хушнудлик ва хаёлот сингари талай инсоний руҳий экспрессиялар Веда матнида тасдиқланган факт". Қолаверса, наинки фақат ҳинд, балки дунёнинг барча йирик динларида илоҳий каломни маълум оҳанг-

да қироат билан ўқилишининг ўзи ҳам, ҳар бир эътиқодли кишига мусиқанинг бегона эмаслигига кафолатдир.

Сўз ва оҳанг мутаносиблиги деганда, одатда қўшиқ жанри тушунилади. Аммо ҳинд мусиқисиди бу тушунча озроқ ўзгача маънода талқин қилинади: санскрит тилида "вад" – бу сўзламоқ ва шундан келиб чиққан "вадя" – сўзловчи, яъни соз, "вадана" эса сўзлатмоқ, демаки, созни чалмоқ. Аслида одамзоднинг маълум бир оҳанг билан сўзлагани, танасининг эса "вина" чолғу асбоби-га ўхшагани учун, инсоннинг ўзи ҳам ҳиндларда мусиқа ва сознинг инъикоси саналади.

"Сангит макаранда" манбаида ёзилганки, мусиқий товуш одатда беш турдаги восита орқали юзага чиқади: "накҳ" – чертиш, "ваю" – пуфлаш, "чарм" – тери, "лоҳа" – темир ва ниҳоят табиий жаранг" (123:1–2). Шунинг учун созлар ҳам ўз тури асосида тўртга бўлинади: «тата вадя» – торли асбоблар, «сушира вадия» – ҳаволи асбоблар, «ававаддҳа вадя» – зарбли асбоблар, «гҳама вадя» – қўнғироқ ва бошқалар.

Самаведадаги тароналар таркибан етти товушдан иборат бўлиб, уларнинг ижроси диний маросимлар руҳига мансуб тарзида олиб борилган. Тароналар одатан бир авлоддан иккинчисига оғзаки йўл билан ўтиб келган. Баъзи ҳинд манбалари бўйича, олдин веда оҳанглари замирида дуневий мумтоз мусиқа яратилиб, ундан сўнг эса, шу аснода замонавий асарлар ёзишга ўтилган(95:8).

Ведалар тизимидаги иккинчи қисмнинг махсус мусиқий оҳангларга бағишланиши, ҳинд сарзамида нишонланадиган барча диний ва миллий байрамларнинг куй ва қўшиқлар жўрлигида ўтка-



зиш анънасига диний эътиқод томонидан расман кенг йўл очиб берган.

Балки шу сабабдан бўлса керак, Шарқ ва Ғарб, хусусан ҳинд ва Европа муסיқаларининг шаклланиши ҳамда тараққиёти тўғрисида сўз юритилганда, ҳиндистонлик мусиқашунослар бир жиҳатни алоҳида урғулайдилар. У ҳам бўлса, "ҳинд мусиқасининг ўз ибтидосидан ҳозиргача босиб ўтган йўлида Европадан фарқли равишда, ҳеч вақт ўз давридан орқада қолмаган" лиги. (95:1).

Ушбу қиёсий таҳлилдан шундай савол туғиладики, "Ҳар икки ўз йўналиши, тарихи ва руҳий-фалсафий асосига эга мусиқаларнинг "замон ва макон" каби тушунчалар ўртасидаги фарқланишини таъкидидан кўзланган мақсад нима?" Саволнинг жавоби илмий манбаларда қуйидагича:

«Ҳиндистон доим — Шарқ ёки Ғарбдан бўлсин, хорижий савдогарлар учун дунёнинг энг катта бозорларидан бири бўлган. Яна шуниси ҳам муҳимки, савдо-сотик ишлари жараёнида гоҳ ўзаро ва гоҳо бир тарафлама маданий-маърифий руҳдаги ҳамкорлик ҳамда ўзлаштиришлар юз бериб, бунда мусиқа ҳам қатнашган».

Масалан, Свами Пражнанананда қаламига мансуб рисолада<sup>1</sup> ҳинд дини, фалсафаси, маданиятининг дунёда кенг тарқалишига, асосан чет эликларнинг бевосита иштироки натижаси деб қаралади. Италия, Месапатамия, Ассирия, Хитой, Корея, Япония ва бошқа давлатлар савдогарлари шулар жумласига киради. Муаллиф юнонлар масаласида тўхталиб, уларнинг ҳинд цивилизацияси

---

<sup>1</sup> Swami Prajnanananda. A Historical Study of Indian Music. Printed by Print India. New Delhi 1981.

унсурларини ўзлаштириб, сўнг ўзларида жорий этганликларини Фарб тадқиқотчилари Дэ Лэси О Лэари, Аллиян Денйюу ва Жон Малнколн асарларидан олинган иқтибослар билан асослайди:

"Элладанинг тонал тизими, Ҳиндистон ёхуд Хитойдан ўтган. Юнонлардаги чолғу созларининг асоси, Ҳиндистон ёки Осиёнинг башқа ўлкаларидан ўзлашган. Одатда юнон созандалари чаладиган мусиқа шаклан миллий бўлса-да, унинг асли ҳинд мусиқасидан олинган ёки жуда бўлмаса, шу негизда ўзига ҳослик касб этган".

Ёки Свами Абҳедананданинг айтишича: "Ҳиндлар аввал ўз миллий мусиқасини Веданинг тароналарида ривожлантирган. Самаведа туфайли етти товуш силсиласи ва уч актава Ҳиндистонда юнонлардан илгари маълум бўлган. Оҳангнинг ёзма услуби соҳасида ҳам юнонлар ҳиндлардан ўрганганлар. Ва ниқоят, шунга ўхшаш яна қатор омиллар мулоҳазасидан келиб чиққан ҳолда, ҳинд мусиқашунослари қуйидаги умумий хулосага келганлар:

"Дунёдаги аксарият ўз цивилизациясига эга бўлган мамлакатлар мусиқа соҳасидаги ривожланишда биринчи турткини ҳар қалай ҳиндлардан олган бўлишлари керак. Демак, ҳинд мусиқаси фақат Ҳинд ярим оролидагина эмас, ҳатто Хитой, Корея ва Япониядек Шарқий Осиё малакатлари орқали Эрон ва араб дунёсидан Юнонгача етиб борган».

Ушбу эътиборга ҳавола қилинаётган маълумот ва хабарлар ҳамда баҳоли қудрат қилинаётган айрим таҳлиллар, албатта, бу масаладаги мутахассис хулосаси ёки "сўнгги сўз" каби тushунчалардан узоқ. Мазкурдан асосий мақсад, фақат Ҳиндистон олимларининг ўз маданий қадри-

ятларининг ажралмас бир қисми бўлган миллий муסיқанинг тараққиёти ва оламшумуллигига нисбатан қандай муносабатда эканлигини билдириш.

Ҳинд мумтоз муסיқасининг ўз худудидаги шаклланиши ва равнақи икки жуғрофий йўналиши билан характерли: бири шимолий — “Ҳиндустаний” бўлса, иккинчиси, жанубий “Карнатак”. Ваҳолонки, ҳар икки йўналишнинг илдизи бир бўлиб, уларнинг таркибий асослари “рага” ва “тала”дан иборат (95:2). Бундан чиқди, таркибан ҳинд мумтоз муסיқасининг асосларини тушуниш ва унга хос хусусиятларни илғай билиш учун аввал “рага ва тала” атамаларининг луғавий мазмуни ва муסיқий моҳияти билан танишиб чиқиш керак.

Рага (rag) — бу сўзнинг ҳинд тилидаги луғавий маъноси бир неча: ранг, овоз, қўшиқ, истак, севги, эҳтирос, интилиш, дард, изтироб ва ҳоказо. Раганинг санаб ўтилган маънолари ичида муסיқадаги истифодаси фақат оҳанг бўлса ҳам, лекин қайсидир жиҳатдан унинг қолган талқинлари ҳам оҳангга ёки ундан туғиладиган туйғуларга турдош ботиний кечинмалардек туюлади.

Тала (tal) — бу сўзнинг ҳинд тилидаги луғавий маъноси: кафт, қарсак, усул ва гоҳо, мажозан, булоқ. Тала — мусиқада усуллар мажмуини бирор циклга монанд тартибда таъминловчи омил.

Агар рага ва таланинг бевосита ҳинд муסיқашунослиги талқинида таърифласак, “Рага — бу шундай оҳанглар композициясики, у муסיқий товушлар билан зийнатланиб, ўзининг доимий ҳаракатдаги таъсир кучи билан тингловчи юрагида ранго-ранг кайфият касб этувчи мустақил асар.

Тала — бу усуллар циклининг муайян шакллар ва қочиримлар орқали ифодаланиши. Ҳар

бир "тала" ўз услуб ҳисобига эга бўлиб, уни "тҳе-ка" дейилади.

Аслида рага муайян анъанавий қонунлар асосида бошқариладиган оҳанглар тизими бўлса-да, у созанда ё хонандага импровизация учун жуда катта имкониятлар эшигини ҳам очиб беради. Ва ундаги импровизация, унсурий жиҳатдан, доим асар руҳи ва тингловчи кайфиятига янги талқин бағишлайди.

Одатда инсон тилининг чиқиши арафасидаги турли "оҳанглар" мажмуи, айрим ҳинд манбаларида, ўзаро муомаланинг илк воситаси ҳисобланиб, фақат шундан кейингина тилнинг шакллана бошлаганлиги эслатилади. Чунончи, тилдаки алифбо, интонация, морфология, синтаксис ва диалектлар бор экан, демак, ҳиндлар учун мусиқада ҳам ўзига хос аналогик таркиб ва тартиб мавжудлиги ортиқча исбот талаб қилмайдиган қонун.

Бордию, таркиб борасида янада чуқурроқ таҳлил қилсак, ҳар бир тил адабиётидаги сингари мусиқанинг ҳам ўз жанрлари бор. Яъни, бадиятда роман, дoston, қисса, ҳикоя ва бошқа жанрлар бўлганидек, "ҳинд мусиқасининг ҳам "дҳурапад", "палларий", "тҳумрий", "жавалий" аталмиш шимолий ҳамда "крити", "варнам", "падам" каби жанубий шўъбалари бор".

Яна, рагалар номининг жуғрофий маъно касб этиши ҳам муҳим маълумотларни ўзига қамрайди. Уларнинг муайян қисми, масалан, худди Бенгал, Гужаратий, Карната каби бирор вилоят ёки шаҳар шарафига аталганидек, айримлари хорижий — арабча номлар билан ҳам номланган: Хижжаж ёки Яман рагалари(95:2-8).

Шарқ мусиқаси ижрочилигида, шу жумладан ҳиндларда ҳам, қисман боя сўз очилган импровизация агар ҳал қилувчи бўлмаса, кам деганда, жуда муҳим роль ўйнайди.

Яъни, санъаткорнинг йиллар мобайнида авлоддан авлодга ўтиб келаётган тажрибанинг мирдан сиригача эгаллаши билан унинг янги жиоларда зийнатлаши асарни янада бойитади ва унга янги қирралар бағишлайди. Бунинг энг синашта самараси ёки айтайлик, импровизациянинг мусиқага ижобий ёки салбий таъсир кўрсатишининг жонли ифодаси – бу Ҳиндистонда раганинг мазмуни ва муқаддам ижроси билан таниш мухлиснинг холисона баҳоси билан белгиланиши.

Айни воқеликни аниқроқ ва яқинроқдан ҳис этиш учун, ўз миллий мусиқий меросимиз – мақом тарихига академик Юнус Ражабий талқинида бир назар ташлайлик:

"Мақомлар ривожланиш жараёнида шаклан ва мазмунан ўзгариб борган. Давр ўтиши билан қанча-қанча бастакорлар, хонанда ва созандаларнинг жон куйдириб изланишлари, сайқал беришлари натижасида мақом йўллари мукаммаллашиб, яхлитлашиб келди.

Авлоддан авлодга, устоздан шогирдга оғзаки ўтиб, бизга етиб келган мақомларнинг шаклланиши ва тараққиётига ҳар бир авлод, ҳар бир созанда, хонанда ва бастакор ўз ҳиссасини қўшган.

Мақом санъатининг муҳим хусусиятларидан бири шундаки, унинг анъанавий қонун-қоидалари сақланиб қолган. Шу сабабга кўра мақомларни ижро этишда тасодифийликка ўрин йўқ" (86:8–9).

Ҳиндистонда маълум рага турларининг ижро қилиниши куннинг муайян вақтларига бўлина-

ди. Улар ўз ижро соатларидан бўлак вақтда на чалинмайди ва на куйланмайди. Бундай схематик ижро маҳаллий шарт-шароитга қараб саккиз соатга мўлжалланган. Агар баъзи рагалар кун чиқиши билан соат олтидан чалина ё куйлана бошланса, бошқалари эса, фақат кун ботганидан кейингина тингланади — кеч соат олтидан сўнг. Чунки, шом палласидаги мусиқий садо тақво ва мууроқабани — медитация учун энг қулай дам.

Энди рага ва фаслар масаласига келсак, ҳар бир фасл рагаси, мавжуд табиий муҳит билан ҳамоҳанг. Яъни, оҳанглар бамисоли теварак-атрофда ҳукм сураётган у ёки бу фаслнинг мусиқий инъикоси. Айтайлик, "Дипак" — луғавий маънода чироқ бўлиб, у шунингдек, ёзнинг ҳам рамзи. "Меғҳа" — луғавий маънода булут бўлиб, у шунингдек кузнинг тимсоли. Вақт, фасл каби шартли шароитларда ижро этиладиган рагалардан ташқари, яна истисно тарзида исталган пайтда эшитиладиган рагалар ҳам бор. Масалан, "Манд", "Синдхура", "Дҳани" ва бошқалар(122:87).

Рагаларнинг даврий ва мавсумий характери шунчаки шартли ёки мажозий эмаслиги ривоятлар замирида ҳам шарҳланади. Шулардан энг ибратлиси Акбарнинг машҳур сарой созандаси, хонандаси ва бастакори Тансен билан бўлган ҳайратомуз воқеа.

"Эмишки, Тансеннинг подшоҳ назарига тушиб, ниҳоятда обрў эътибор топиши сарой мулозимларида кучли ҳасад уйғотибди. Шунда улар санъаткорни жазолаш мақсадида атайин Акбар ҳузурида ундан бемаврид "Дипак рагаси"ни ижро этиб беришни сўрабдилар. Аёнлар истагига қўшилган ҳукмдорнинг райига қарши чиқолмай Тансен зўр-базўр созни қўлига олишга мажбур

бўлибди. У Дипакни бошлаши билан бирн-кетин пилик чироқлар ўз-ўзидан ўт олиб ёна бошлабди. Рага оҳангининг ботиний тафтию чироқлар шўъласининг кучайиши, Тансеннинг баданини оташдек қиздириб юборибди. Ҳаттоки, ҳофиз ўзини ўртадаги ҳовуз сувига ташлаганда ҳам вужуддаги ўт чўғи пасаймабди.

Шунда унинг яқин бир дўсти, энди нажотни фақат Тансен жуфти ҳалоли муҳаббатидан топиши мумкинлигига имони комил бўлиб, югура саройдан уларнинг уйига етиб келиб, уй бекасига эрининг аҳволи аянчли эканини етказибди. Зирак аёл севикли ёрини ўлим чангалидан қутқариш учун бор эҳтироси билан "Малҳар" рагасини куйлаши билан, севги ва ижро маҳорати туфайли Тансен ўзига келибди".

Аслида бундай бевақт Дипак рагаси ижросининг ривоятга айланиши бесабаб эмасди, чунки муқаддам подшоҳ буйруғи билан шу рагани бевақт куйлаган Гопал Наял мусиқий садо остида куйиб ҳаётдан кўз юмган экан.

Мисол келтирилган ривоятлар қанчалик ҳақиқатга яқин ёки ундан узоқ бўлмасин, бу ерда асосий гап биринчидан, Веда билан нозил бўлган мусиқий оҳанрабонинг илоҳий кучга эгаллигига ишора бўлса, иккинчидан, унинг ҳиндлар маънавиятидаги муқаддаслиги.

Айтиш керакки, айрим рагаларда хорижий мусиқаларнинг таъсири ҳам сезилиб туради. Шулардан бири, кечки мусиқий дастурларда ижро этиладиган "Яман" ёки "Иман" рагаси. Раганинг арабча номидан ташқари, яна баъзи муаммоли томонлари ҳам бор. Бир тоифа манбаларда "Рага яман"ни Амир Хусрав Деҳлавий яратганлиги қайд қилинса, иккинчисида, унинг исломий тасар-

руфдан олдинги рагалар сирасидан эканлиги кўрсатилган. Дарвоқе, тарихий манбаларда, ҳиндистонлик қалам соҳибларининг мумтоз мусиқа ҳамда чолу созлар тараққиётига қўшган ҳиссалари хусусида турли маълумотларнинг учраб туриши одатдаги ҳол.

Хуллас калом, бобурийлар салтанатида олиб борилган ички сиёсатнинг маданиятга нисбатан ҳомийлик рухияти, юқорида таъкидланганидек, ижодкорларни умуминсоният манфаатларига хизмат қилишга қодир маънавият манбаларини оммалаштиришга илҳомлантирди. Ва натижада, ҳинд ҳамда мусулмон санъткорлари ўзаро ҳамкорликда маҳаллий мумтоз мусиқанинг янги-янги саҳифаларини кашф этдилар. Хусусан, ўз замонасининг бетакрор бастакори, хонанда ва созандаси Тансеннинг номи, ҳали кўзи тириклигидаёқ, рага жанрининг тарғиботи ва унинг кейинги ривожига қўшган ҳиссаси билан абадулабад ҳинд классик мусиқаси тарихи зарварағига ёзилган. Аслида унинг ҳақиқий исми Ром Тану бўлиб, у исломни қабул қилгач, Али Хон деган ном олган. Тансеннинг устози Ҳаридас эса, Жамна дарёсининг соҳилларидаги Вриндавада яшаб, тангри Кришнани куйлаб улуғлагани учун "Свамийжий" унвони билан танилган(46:19).

Док. Манжусри Човдҳри хоним таърифича, "юзлаб йиллар мобайнида ҳануз мусиқа санъатида тенги топилмаган Тансен" атрофида албатта унинг маҳоратидан бахраманд ўнлаб ҳинд ва мусулмон ҳамкасабалари ва шогидлари бўлган. Моҳир ҳофизлардан Баба Рамдас, Субхон Хон, Миян Чанд, Баз Баҳодир, Довуд Дҳарий, созандалардан эса Бир Мандал Хон, Шиҳаб Хон, Устод Юсуф Хиротий(тамбур), Мир Сайд Али



Машҳадий(ғиччак), Мир Абдулла(қонун), Рой Дас Калават, Бобо Ҳарийдаслар сарой саҳнасининг кўрки ҳисобланганлар».

Акбар бошлаб берган мусиқа соҳасидаги хомийлик ва анъаналар, унинг зурриёдлари Жаҳонгир ва Шоҳ Жаҳон ҳукмронлиги даврида ҳам давом этди. Ушбу жараённи ҳинд олимлари сўзлари билан ифодаласак:

"Буюк Мўғиллар даврида — Акбар, Жаҳонгир ва Шоҳ Жаҳон ҳукмронлигида мусиқа санъати ўзининг меърожига кўтарилди. Зеро, улар инглизлардан фарқли ўлароқ, Ҳиндистонни ўз ватанлари деб билган эдилар. Бобурийлар ҳинд диёрини фақат у ерда яшаганлари ёки ҳукмронлик қилганлари учун эмас, балки унинг юксак маданият ва маърифат даргоҳи бўлгани учун ҳам севганлар ва ўрганганлар".

Қадим ҳинд мусиқий чолғу созлари мусулмон созандалари қўлида ҳам шакл ва сифат маъносида маълум ўзгаришларга юз тутди. Икки орада ҳатто шундай созлар ҳам кашф этилдики, уларда ҳинд мумтоз мусиқаси янада мазмунан бойиди. Яъни, масалан, ҳинд мутахассисларининг аксарияти, "Сурсингар", "сурбаҳар", "сетор", "тампура" ва "рабаб" сингари созларни, мусулмон усталари туб ерлик чолғулар асосида яратган ёки ислоҳ орқали уларнинг чолғу имкониятларини оширган, деган хулосадалар.

Энди ҳинд миллий чолғулари ҳақида умумий тасавур ҳосил қилиш учун, куйида баъзи чолғу созларининг мухтасар тарихи ва хусусиятлари ҳақида қисқача маълумот келтирамиз:

## «Шаҳнайи»<sup>1</sup>

Шаҳнайи — ҳинд мусиқасида "сурнай"нинг синоними. Хос ёғочдан ясаладиган айни сознинг турли ўлчовлардаги тури Эронда ҳам учрайди. Гарчи шаҳнайи номи эронча бўлгани билан, бу асбоб Ҳиндистонда ҳам ўз узоқ тарихига эга.

Веда адабиётида қатор пуфлаб чалинадиган созлар ҳақида маълумотлар берилган. Ва уларнинг таърифи кўп жиҳатда шаҳнайини эслатади. Демак, ҳозирги шаҳнайига ўхшаш асбоблар ўтмишда ҳиндларда ҳам бўлган. Баъзи мусиқашунослар тахмин қилишича, "Мусулмонлар Ҳиндистонга келганларида ўз миллий чолғу асбобларига ўхшаш созларни кўриб, уларни ҳам ўзларидагига қиёсан атай бошлаганлар. Шунинг учун маҳаллий чолғуларни ҳукмдорлар қандай номлаган бўлсалар, оддий халқ ҳам шундай қабул қилган".

Лекин яна шундай фикрлар ҳам борки, "шаҳнайи аслида эронча сурнай бўлиб, у мусулмонлар билан бу ерга келган. Эронда "сурнай", арабда эса "мизмар" деб аталган асбоблар, ўз мамлакатларида тўй ва бошқа шодиёналарда чалинган". Айни маънода бу анъана Ҳиндистонга ҳам тегишли.

"Ойин-и Акбарий" асари муаллифи Акбар саройидаги "наққорахона"да чалинадиган мусиқий созларнинг тўлиқ тавсифини берган, шу жумладан шаҳнайининг ҳам. Нандлал ва Таълим Хусайн исми ҳинд ва мусулмон усталар шаҳнайини такомиллаштириш устида ишлаб, бу созни ҳинд классик мусиқаси ансамбли таркибига киритиш учун кўп меҳнат сарфлаганлар.

---

1. Ҳинд чолғу созларининг тарихи ва тузилиши баёнида док. С.Касливал ҳамда Б.С. Деваларнинг асарларидан фойдаланилди.

## «Сетор»

Дастлаб ўз номи билан "уч тор"дан иборат бўлган сетор, Ҳиндистон муסיқа санъатида доим етакчи чолғу бўлиб келган. Унинг ҳозирги овози ва имкониятлари кўп йиллик маҳаллий уста ва созандарнинг меҳнати маҳсулидир.

Сеторнинг келиб чиқиши баъзи манбаларда Амир Хисрав Деҳлавий номи билан боғланади ва кўпчилик буни ҳақиқат сифатида қўллаб қувватлайди ҳам. Ваҳолонки, бу хулосадан фарқли ўлароқ, "шоир ўз ижодида сетор сўзини соз маъносида ишлатмаган" деган фикрлар ҳам йўқ эмас.

Проф. Лал Мисра фаразича, "Мусулмонлар "Ҳинд"га келганларида, "Тритантри вина"ни кўргач, улар "три" сўзини талаффуз қилолмай, чолғуга эронча ном берганлар, яъни "сеҳтар" ва шундан сўнг у сетор бўлиб кетган бўлиши керак".

Муҳаммад Карам Имомнинг "Мадан ул-музикий" асарида XVIII асрнинг жуда кўп таниқли сеторчилари номи келтирилган: Масит Хон, Раҳим Сен, Навоб Хусайн, Фулом Раза, Фулом Муҳаммад ва бошқалар. Сеторнинг ижрочилик нуқтаи назаридан кенг имкониятлари, Ғарб созандагарини ҳам кўпдан қизиқтириб келади.

## «Рубоб»

Рубоб Ҳиндистон классик музиқасига XIV ва XV асрларда кириб келган. У ниҳоят XVI асрда кенг тарқалиб, то XVIII асргача "рудра вина" каби машҳур торли чолғу сифатида қадрланган.

К.С.Бриҳаспати маълумотида, Ҳумоюн саройида Туфон номли машҳур рубобчи ўтганлиги зикр этилган. Акбарнинг сарой музқачилари ичиде эса Қосим Кўҳабар номли рубобчи ўз маҳорати билан ном чиқарган. Шунингдек, тарихий манба-

ларда Жаҳонгир давридаги сарой мусиқачилари орасида ҳам таниқли рубобчилар номини учратиш мумкин. Рубобнинг Ҳиндистондаги тарихида турли талқинлар учрайди. Баъзилар уни мусулмонлар билан Ҳиндистонга келганлигини таъкидласа, бошқалар рубобни "чирта вина" ёки шунга ўхшаш торли асбоблар асосида ясалган, деб ўйлайдилар.

Умуман, мусулмон мамлакатлари тарихида биринчи бор рубобнинг номи Фаробийнинг "Китоб ул-мусиқий" асарида берилган. Олимнинг ёзишича, "Рубоб Хуросон танбурига ўхшайди. Лекин Араб ва Эрон рубоблари ҳам Ҳиндистоннинг сарангисига жуда яқин. Ундаги торлар ичакдан йигирилади".

Гарчи рубоб Амир Хусрав, Абулфайз ва Фақируллоҳ асарларида қайд этилса-да, аммо уларнинг мукамал тавсифи учрамайди.

### *«Тампура»*

Танпура, айрим биз кўриб ўтган чолғулардан фарқли ўлароқ, у бир вақтнинг ўзида Ҳиндистоннинг шимолий ҳамда жанубий вилоятлари мусиқий созидир. Бу сознинг классик мусиқада ўзининг хос фони билан моҳияти катта. Яхши созланган танпура барча етти товуш имитациясини бера олади. Аммо Танпура соз сифатида бирор оҳангни мустақил чалишда иштирок этмай, ансамблда фақат созандалар дастасига жўр бўлади.

Тампура илоҳий соз сифатида, "Риши тампураси" мақомида Маҳабҳарата эпосида ҳам келтирилган. Дарвоқе, "тамбур" номи, эрамиздан аввалги биринчи мингйилликларда қадим Миср, Юнон каби цивилизация ўчоқларининг чолғу созлари рўйхатига кирганлиги маълум. Ўрта Осиёда

танбурнинг кенг тарқалиши, тадқиқотлардаги хулоса кўра, X асрга тўғри келади.

Тампуранинг ҳинд еридаги тарихи ўзининг турфа маълумотлари билан жуда хилма-хил. Баъзи нашрда чолғунинг Ҳиндистонда пайдо бўлишини XI аср бошидан — Маҳмуд Ғазнавийнинг Ҳиндистонга юриши вақтидан тахмин қилинса, яна бошқа бир манбада, унинг форс ёки араблардан ҳинларга ўтганлиги хабар қилинган. Мавжуд хулосалар орасида тампурага ўхшаш чолғу ҳиндларда азалдан бўлганлиги зикри ҳам истисно этилмайди.

Тампурага тегишли турли хабар ва хулосаларда ажойиб бир диққатни ўзига жалб этувчи "жавобсиз савол" бор. Яъни, унинг араблар, эронийлар ёки ғазнавийлар томонидан Ҳиндистонга олиб келинганида мустақил куй чалишга мўлжалланганлиги айтилган бўлса-да, аммо ҳинд ерида бу чолғунинг қандай аккомпаниатор созга айланиб қолганлиги ҳақидаги саволнинг ҳануз фанда жавоби йўқ.

Талаффуз жиҳатдан нега аслида "танбур" сўзи ҳиндларда "тампура" бўлиб кетганлигининг асосий сабаби, "тамбур" ё "тамура" сўзининг талаффузи ҳинд тилига у қадар мос тушмаслигидан кўрилади.

### *«Сантур»*

Ушбу соз аввал Кашмирдаги сўфиёна муסיқанинг чолғуси сифатида истифода этилган. Ҳолбуки, унинг прототипи қадим замонлардан Хитой, Венгрия, Греция, Эрон ва бошқа мамлакатларда бўлганлиги янгилик эмас.

Ҳиндистон сантури трапеция шаклда бўлиб, у икки ёғоч чўп билан чалинади. Агар сантурга

шаклан бўлмаса ҳам, аммо мазмунан ўхшашликларни ўтмиш созларидан изласак, ҳали веда даврида ёки қадим Юнонистонда мазкур чолғунинг ибтидои турлари бўлганлигига дуч келамиз. Шунингдек, айтайлик, ригведада эслатилган камалак шаклидаги кўп торли соз ҳамда юнонлар арфаси ёки эрамиздан аввалги иккинчи асрда Бхуж ва Санчидаги топилган илк буддизм давридаги камалак шакли чолғулар, овоз жиҳатдан бир-бирига анча ўхшаш. Мажозан "сўфиёна қалам" — чўп билан чалинадиган сантур торлари сони 100га бўлиб, улар жами 25та харакка устига тортилади.

### «Табла»

"Табла" ноғорасининг номи аслида арабча "табл" сўзидан келиб чиққан. Баъзилар бу номни лотинча "табула" сўзидан олинган, деб ҳисоблайдилар. Табла ибтидодан то ўзининг ҳозирги шаклини олгунича, коса шаклидаги гардишга тери қопланган ноғора сифатида мусулмонларнинг ҳарбий юришларида ишлатилган. Унинг илгари тухум кўринишида бўлганлиги ҳақида ҳам маълумот бор. Чунки, ноғорани фақат шу шаклда отда ва туяда олиб юриш қулай бўлган бўлиши керак. Ҳолбуки, коса шаклидаги "дундубҳи", "бҳери" ва "нисан" номли ноғоралар, Ҳиндистонда мусулмонлар юришидан муқадда ҳам истифода этилган. Лекин шуниси ҳам борки, XV асргача бирор тарихий манбада "табл" сўзи учрамайди.

Агар табланинг ҳинд муסיқасидаги тарихини мухтасар таърифласак, Ҳиндистоннинг шимолий вилоятларида бу ноғора тури ўрта асрларнинг иккинчи ярмидан ҳинд муסיқасида фаол ўзлашган. Табланинг чалиш услубидаги янги имкониятларни очишда деҳлилик Сидҳар Хон, Лала

Бҳаван Дасларнинг хизматлари катта. Шу тариқа XVII асрда табла ҳинд чолғу асбоблари қаторидан мустаҳкам ўрин эгаллаб, унинг "гҳаран" — «хонаки» каби хос ижро услублари Лакҳнау, Фарруҳобод, Банорас ва Панжобда кенг қулоч ёйди.

Мисол тарзидаги "Ҳинд-мусулмон маданияти"нинг муסיқий қисмига доир лавҳаларнинг тарихий аҳамиятидан ташқари яна бир энг қимматли хусусияти шундаки, биз ҳинд муסיқашунослиги манбаларидан, турли эътиқод ва қадрият вакиллари ни соз ва овоз оҳанрабоси ўзаро яқинлаштирганлигининг гувоҳи бўламиз.

Дарҳақиқат, Ҳиндистонда жами чолғу ва қўшиқ турларига созанда ва хонандалар, наслнасаб ёки диний эътиқоддан қатъий назар, ягона миллий санъатнинг илоҳий воситаси сифатида қарайдилар. Зеро, муסיқа, инсон қалбининг ниҳоятда нозик идрок этувчи шайхлар таъбирида, "кишини "ҳол" мартабасига яқинлаштирувчи манбадир" (67:58-55). Ва бу манба неъмат, ҳазрат Жалолиддин Румий мадҳ этганидек, барча миллат ва диний эътиқод вакиллари га баробар улашилган:

Ҳамоҳангдир ишқ тилига рубобнинг тили,  
Шу боис бир: турку араб, юноннинг дили.

## Хулоса ўрнида

Ислом — маълумки, мажозан занжирдаги узвийлик қонунига биноан, унинг «энг мустаҳкам халқаси» бўлиб, муққаддам бир юз йигирма тўрт минг нафар пайғамбарлар орқали нозил этилган динларнинг сўнггисидир. Демак, биз қанчалик ўтмиш эътиқодларини батафсил билсак, шунчалик ўз дину диенатимизни эъзозлаб, қадрига етамиз. Айни шу нуқтаи назардан дунё диний-фалсафий таълимотларини қиёсий ўрганиш уч жиҳатдан муҳим аҳамиятга эга:

Биринчидан, бу омил, ўзга диний эътиқод вакиллари дунёқарашларига нисбатан тегишли ҳурмат билан муносабатда бўлиб, улар билан Қуръони карим Наҳл сурасининг 125-оятида кўрсатилган-дек, «гўзал йўлда мунозара қилиш»га ёрдам беради:

\* ...وَجَادِلْهُمْ بَالْتِي هِيَ أَحْسَنُ...

«Улар билан энг гўзал йўлда мужодала — мунозара қилинг!»

Иккинчидан, қадимдан турли диний эътиқодлар жорий мамлакатларда тарқалган ислом тарихи ва у ерлардаги мусулмонлар ҳаёт тарзини билиш каби мушкул ишни осонлаштиради. Чунки, масалан, "Ҳиндистонлик мусулмонларнинг маънавияти, урф-одатлари ва ҳатто улар эътиқод қиладиган ислом дини ҳам ўзига хос чизгилари билан Миср, Туркия ва Эрон мусулмонлариникидан ажралиб туради" (43:215).

Учинчидан, индуизм ва ислом тимсолида кутатилганидек, дунё динларидаги ибтидоий бирлик ва уларнинг илоҳий ирода ва қудрат гўзаллиги инъ-



икоси янлиғ турли тил, давр ҳамда хуудларда но-  
зил этилишидаги "турфалик"ни, бутун борлиқнинг  
яратилиш тамойиллари мисолидан ҳам англаш қи-  
йин эмас. Яъни: курраи заминнинг етти иқлими,  
ҳар бир фаслнинг ўзига хос ранго-ранглиги, ка-  
малакнинг етти жилоси, оҳангларнинг етти тову-  
ши ёки хилқатнинг тур-тоифалари, жумладан,  
одамзоднинг шакл-шамойили, ранг-рўйи, феъл-  
атвори, тил-забони ва ҳоказо. Мазкур ҳақиқат-  
нинг энг ишончли ҳужжати сифатида Каломи пок-  
дан қуйидаги оятларни келтиришнинг ўзи кифоя:

الْم تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا  
لْوَانِهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ

"Аллоҳ (Биз) осмондан сув(ёмғир-қор) ёғ-  
дириб, унинг ёрдамида рангу рўйлари турли-туман  
бўлган меваларни чиқарганимизни кўрмадингиз-  
ми? Яна тоғларда ҳам оқ, қизил – рангоранг йўл(ли  
тоғлар) ҳам, тим қора(тоғлар) ҳам бордир(Фотир су-  
расининг 27-ояти).

Ёки:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ  
لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ

"Унинг оятларидан (яна бири) – У зот  
осмонлар ва Ерни яратиши ва сизларнинг тил-  
ларингиз ва рангларингизни хилма-хил қилиб  
қўйганидир. Албатта бунда барча оламлар учун  
оят-ибратлар бордир" (1.Рум сурасининг 22-ояти).

Хуллас, биз қисқача танишган "бирликдаги турфалик" омилини инобатга олганда, Жанубий Осиёнинг йирик минтақаларидан бири бўлмиш «Ҳинд ярим ороли»да қарийб VIII-асрдан қарор топа бошлаган исломнинг тарихини, фақат ўша давр маҳаллий диний-фалсафий таълимотларининг асл ғояси ва ўзига хос хусусиятларидан келиб чиқибгина реал тасаввур этиш мумкин.

Албатта, биринчи қадам беҳато бўлмаганидек, бизнинг нашрдаги таҳлилу талқин ҳам бундан мустасно эмас. Шундай экан, баҳоли қудрат амалга оширилган илк тадқиқот юзасидан билдирилган фикр-мулоҳазалар, келгуси изланишлар савиясини янада оширишга хизмат қилиши, шубҳасиз.

## Short thesis of the book "Islam in India: history, social-political life and Indo-Muslim culture".

Actually the history of Islam in the former non-Muslim countries cannot be separated from the local religious-philosophic teachings and national traditions. In this regard the Indian subcontinent is not an exception. That's why, before touching upon the main subject, at first a reader should focus on short information about the history and process of reformations in Hinduism from the time of Vedas up to Sikhism due to mental, social, economic and even political reasons. Because, among the very process even in the cast – in so called "four arterial system" of Indian society morally survived certain changes in comparison with the outlooks of Jainism and Buddhism.

Consequently concerning the history of Islam, a natural question may arise: "What was the impact of Islam on Indian life, education and art?" Some scholars, historians and religious thinkers feel it had tremendous impact and enriched the Indian culture and art, created new institutions and so on. But among the invaders who came from the South as well as North were many scientists and Sufi saints who greatly attracted by what they saw and studied in the country. For

example, Arab scholar al-Jahiz in his diary left very important information regarding the Indian Medicine, Astrology, Philosophy, Mathematics, Literature and Music.

The Uzbek scientist, al-Beruni having a good command of Sanscrit, for the first time translated "Sankhya" and "Jogasutra" into the Arabic language, wrote his world-famous work entitled "Hindustan" including translation from Greek into Sanskrit for Indians "Almagest" and "Elements". Likewise Iranian scholar of the 12th century, Abdul Karim Shahrastani, specialist on comparative study of world religions, considered Indian people as a great nation and religious community – "Umma kabira wa millati azimat"

As for Sufism in India, it can, without hesitation, maintained that Sufi saints received equal respect among the Muslim and Hindu population. They remained inseparable part of "Bhakty movement" preached equality, brotherhood, tolerance and applied spiritual ideals of human love and good will into practice. Thanks to such humanistic Indo-Muslim activities, the believers of both religions – Muslims and Hindus started to feel pride belonging to India. In other words, "Hindus and Muslim of India", – as Mahatma Gandhi emphasizes,

— "are not two nations, whom God has made one, man will never be able to divide"

Having considered all the above mentioned factors, we put the history of Islam in India in the following order:

1. Prehistory of Arab's relationship with Hindus.

2. Prescription of the first Muslim merchants and their authority among the people of southern regions of India.

3. Short description of the local religious-philosophic teachings: Vedas, Brahmanism, Jainism, Buddhism, Yogashastra, Hinduism, Bhaktism and Sikhism.

4. Invasion of Muslim rulers from the South and North of India and the reasons of embracing Islam in India

5. The History of Sultanate of Delhi and Great Mughals and their rulers roll in localization of Muslim gourmets.

6. Creation and prosperity of "Indo-Muslim culture" in all spheres of life: architecture, literature, music and art.

7. Conclusion, short thesis of the book in English and some samples of materials related to the history of Islam in India.

## АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ

1. Қуръони карим (Таржима ва изоҳлар муаллифи Алоуддин Мансур). Т.1992й.

2. Қуръони карим ( Таржима ва изоҳлар муаллифи Абдулазиз Мансур) Т. "Ислом университети" 2001й.

3. Ҳадиси шариф ("Минг бир ҳадис")1-2 қисм.Т. "Ўзбек маскани" тижорат бирлашмаси. 1991й.

4. Инжил. Библияни таржима қиладиган институт. Стокгольм. 1992й.

5. Аҳмад Яссавий. Ҳикматлар (Сўз боши муаллифи ва нашрга тайёрловчи И. Ҳаққулов) Т. Гофур Гулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти. 1991й.

6. Абу Рейхан Беруний. Индия. Избранные соч. II-том. Т. Изд-во Академии наук Узбекистана 1963г.

7. Азизиддин Насафий. Зубдат ул-ҳақойиқ (Таржима Н.Комиловники. ) Т. "Камалак" нашриёти. 1996й.

8. Аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах. Часть 1. (Перевод с арабского С.М.Прозорова) М. "Ислам" 1984г.

9. Афанасий Никитин. Хождение за три моря. М-Л. 1953г.

10. Азимджанова С. Индийский диван Баура. Т. "Фан" 1966й.

11. Антонова К.А. Очерки общественных отношений и политического строя могольской Индии времен Акбара. М. 1952г.

12. Авдиев В.И. История древнего востока. М. Гос. изд-во полит. лит. 1948г.

13. Ашрафян К.З. Делийский султанат. М. "Наука" 1987г.
14. Алиев Г.Ю. Персоязычная литература Индии. М. "Наука". 1968г.
15. Алиев Г.Ю. Байрамхан туркменский поэт. Ашгабад. Изд-во "Туркменистан" 1969г.
16. Ахмедов Б. Махмуд ибн Вали. Т. 1966й.
17. Бхагавад-Гита (как она есть). "Бхактиведанта Бук Траст" Бомбей. 1984г.
18. Бартольд В.В. Сочинения II-т. М. "Наука". 1963г.
19. Бертельс Е.Э. Избранные труды (Суфизм и суфийская литература). М. "Наука". 1965г.
20. Введение в Буддизм. Санкт-Петербург. 1999г.
21. Васильев Л.С. История религии востока. М. 2000г.
22. Вафа А.К. Джавахаралал Неру о происхождении и сущности кастовой системы в Индии. (Касты Индии. М. Гл. ред. вост. лит. 1965г.).
23. Ганди М. Моя жизнь. М. "Наука". 1969г.
24. Гольдберг Н.М. Русско-индийские отношения в XVII веке (Ученые записки Тихоокеанского института) М-Л. 1949г.
25. Гафурова Н.Б. Кабир и его наследие. М. Изд-во гл. ред. вост. лит. 1976г.
26. Дж.Неру. Открытия Индии. М. Изд-во вост. лит. 1955г.
27. Дж.Неру. Взгляд на всемирную историю. 1-2 том. М. "Прогресс". 1972г.
28. Древнеиндийская философия. М. Изд-во соц. эконом. лит. 1972г.
29. Еремян И. Могольская школа миниатюры. Т. "Наука" 1966г.

30.История стран зарубежной Азии в средние века. М. «наука» 1970г.

31.Ислом тасаввуфи манбалари.(Тузувчи, сўз боши ва изоҳлар муаллифи Қ.Болтаев) Т. «Ўқитувчи» нашриёт-матбаа ижодий уйи. 2005й.

32.История Индии в средние века. М."Наука" 1968г.

33.Ирисов А. Беруний ва Ҳиндистон. Т. ЎзССР ФА нашриёти. 1963й.

34.Исҳоқов Ё. Нақшбандия таълимоти ва ўзбек адабиёти. Т. Абдулла Қодирий номли нашриёт. 2002й.

35.Каримов И.А. Ўзбекистон буюк келажак сари. Т."Ўзбекистон" нашриёти.1999й.

36.Кривелев И.А. История религии. II том. М. "Мысль" 1976г.

37.Кочетков А.Н. Буддизм. М. "Наука" 1976

38.Культура древней Индии. М."Наука". 1975г.

39.Комилов Н. Тасаввуф. (Биринчи китоб) Т."Ўзувчи" нашриёти. 1996й.

40.Комилов Н. Тасаввуф (Иккинчи китоб. Тавҳид).Т. Ф.Фулом номидаги Адабиёт ва санъат ҳамда "Ўзбекистон" нашриётлари 1999й.

41.Кньш А.Д. Некоторые проблемы изучения суфизма (Ислам: религия, общество, государство). М."Наука" 1984г.

42.Кариева Н. Представители культуры Средней Азии и Индии во второй четверти XVIв. (Из истории культурных связей народов Средней Азии и Индии»). Т. «Фан». 1986г.

43.Кудрявцев М.К. Мусульманские касты (Касты Индии. М. "Наука" 1965г.).



- 44.Казиев А.Ю. Художественное оформление азербайджанской рукописной книги XIII–XVIIвв. М. Изд-во «Книга» 1972г.
- 45.Короцкая А. Сокровищница индийских искусств. Т. "Искусство", 1966г.
- 46.Караматова Д. Бобур ва хинд маданияти. Т. "Гулистон" 1994. 1-сон
- 47.Луния Б.Н. История индийской культуры. М. Изд-во вост. куль. 1960г.
- 48.Мутрибий Самаркандий. Ҳинд сафари(Таржимон ҳамда сўнги сўз ва изоҳлар муаллифи Исмоил Бекжон) Т.2005й.
- 49.Муродов А. Ўрта Осиё хаттотлик санъати тарихидан. Т. "Фан". 1971й.
- 50.Мирзоев А. Из истории литературных связей Маверауннахра и Индии во второй половине XVI – начале – XVIIв М. 1963г
- 51.Муминов И. Философские взгляды Мирзы Бедиля. Т. Изд-во АНУз. 1957г.
- 52.Новая история Индии М. Изд-во вост. лит. 1961г.
- 53.Низамов А. Суфизм в контексте музыкальной культуры народов Средней Азии. Душамбе, "Ирфон" 2002г.
- 54.Накорчевский А. Синто. Санкт-Петербург. 2002г.
- 55.Низамутдинов И. Из истории среднеазиатско-индийских отношений. Т. "Узбекистан" 1989г.
- 56.Низамутдинов И. Очерки истории культурных связей Средней Азии и Индии в XVI-начале – XXв. Т. «Фан» 1961г.
- 57.Низомиддинов И. Ўрта Осиёнинг чет эл Шарқи билан муносабатлари Т. «Ўздавнашр» 1961й.

58. Низомиддинов И. Маданий ҳамкорлигимиз саҳифаларидан. Т. «Фан» 1987й.

59. Низомиддинов Н. Ҳиндистон туркийзабон адабиёти (XV–XIX аср). Т. 2005.

60. Низомиддинов Н.Ф. Жануби–Шарқий Осиё диний–фалсафий таълимотлари ва ислом. Т. 2006й.

61. Нуритдинов М. Бобурийлар сулоласи. Т. "Фан". 1994й.

62. Обидов Р. "Қуръони карим мавзуларининг маънавий аҳамияти ва тафсир илми". Т. 2005й.

63. Обидов Р. Пайғамбарлар тарихи исломият тарихидир. Т. "Мовароуннаҳр" 2006й.

64. Раҳмонов Н. Рухиятдаги нур муроди Абдулла Қодирий нашриёти Т. 2004й.

65. Радугин А. Введение в религиоведение. М. Изд–во "Центр" 2000г.

66. Родионов М.А. Учение друзов в изложении Сами Насиба. (Ислам: религия, общество, государство) М. "Наука" 1984г.

67. Радий Фиш. Джалалиддин Руми. М. Наука" 1987г.

68. Сайди Али Раис. "Мироятул мамолик" (сўз боши С.Азимжонованики) Т. Ўзбекистон ФА нашриёти. 1963й.

69. Саид Эҳтишам Хусейн. История литературы урду М. Изд–во вост. лит. 1961г.

70. Сирожиддинов Ш. Навоий маънавий камолот ҳақида. ("Имом ал–Бухорий сабоқлари") Т. 1–сон. 2004й.

71. Серебряков И.Д. Ҳинд адабиёти классикалари (Рус тилидан И.Ҳошимов таржимаси). Т. ЎзССР Давлат Бадиий адабиёти нашриёти. 1958й.

72.Сомий Ш. Қомус-ул-аълам. Стамбул. ... (1306)й.

73.Триминген Дж.С. Суфийские ордена в Исламе. М."Наука" 1989г.

74.Турк тили эдебиятининг тадрис услуби. Баку. 1926й.

75.Торчинов Е.Б. Религии мира. Санкт-Петербург. 2002г.

76.Фахруддин Али Сафий. «Рашаҳоту ай-нил-ҳаёт»(Таржимон: Домла Худойберган ибн Бекмуҳаммад. Асарни нашрга тайёрловчилар: Маҳмуд Ҳасаний, Баҳриддин Умрзоқ.) Т. «Абу Али ибн Сино» 2004й.

77.Фролова О. Б. Неизвестные рукописные трактаты первой половины XVIII века посвященные Ибн Араби и его философии. (Суфизм в контексте мусульманской культуры) М."Наука" 1989г.

78.Фильштиниский И.М. Концепция единство религиозного опыта арабских суфиев (Суфизм в контексте мусульманской культуры). М. "Наука" 1989г.

79.Цветков Ю.В. Поэзия хинди XV–XVIвв. (Литературы Индии) М. "Наука" .1979г.

80.Цветков Ю.В. Великий памятник индийской культуры. М. "Прогресс". Журнал "Индия" 1975. №4.

81.Челышев Е.П. Основные направления в развитии современного литературоведения(Литературы Индии) М. «Наука» 1978г.

82.Шайх Ислом Маҳдум. Тошкентадаги Усмон Мушхофининг тарихи. (Арабчадан Исмоил Маҳдум ўғли таржимаси) "Мовароуннаҳр" нашриёти 1995й.

83.Шайх Муҳаммад Содик Муҳаммад Юсуф

Тасаввуф хақида тасаввур. Т. "Мовароуннаҳр" 2004  
84. Шри Йошпаганишад. Бхактиведанта Бук  
Траст. Бомбей. 1990г.

85. Шомуҳамедов Ш., Мусаев Б. Амир  
Ҳусров Деҳлавий. Т. "Фан" 1971й.

86. Юнус Ражабий. Муסיқа меросимизга  
бир назар. Ғ. Фулом номидаги адабиёт ва санъат  
нашриёти Т. 1978й.

87. Яблоков И.Н. Религиоведение. М. "Гид-  
рарики" 2000г.

88. Ўзбек шеърини жанрлари. Т. "Ўқитув-  
чи" нашриёти. 1979й.

89. Ҳасанов А. Қадимги арабстон ва илк ис-  
лом (жоҳилия асри.) Тошкент ислом университети  
2001й.

90. Ҳожа Убайдулло Аҳроп. Табаррук рисо-  
лалар (Нашрга тайёрловчилар: Маҳмуд Ҳасаний,  
Баҳриддин Умрзоқ, Ҳамидулла Амин) Т. «Адолат  
2004й.

### *Хорижий адабиётлар*

91. Asghar Ali Engineer. Islamic Approaches  
to Nationhood and National Building Islam in India.  
Edited by Asghar Ali Engineer. First Published in  
India 2000.

92. Abdulrayim Gavahi. Mistical Relations  
between Iran and India. (Sufis and Sufism. Edited by  
Neeru Misra. Manohar 2004).

93. Arhtarul Wasey. Indo -- Islamic Cultural  
Interfase. (Islam in India. Edited by Asghar Ali  
Engineer. First Published in India 2000).

94. Contemporary Relevance of Sufism. Indian  
council for cultural relations. Published by Himanchal  
Som. New Delhi 1999.

95. Deva B.C. Indian Music. Printed in India  
at Indraprasth Press. New Delhi. 1990.

96. Ernst C.W. Sufism and Yoga according to Muhammad Ghavth (Швецариядан юборилган мақола ксеро нусхаси).

97. Elliot H.M. The history of India. Vol-2. 1931

98. Goyal D.R. Indian Response to Islam. (Islam in India. Edited by Asghar Ali Engineer. First Published in India 2000).

99. Gokul Chand Narang. Real Hinduism. New book society of India. New Delhi 1999.

100. Gavin Hambly. Cities of India. Printed in Great Britain 1968.

101. Maksud Ahmad Khan. A Rare Suhrawardy Manuscript of Late Fourteenth Century AD: The "Malfuzal" of Ahaikh Akhi Jamshed Rajgiri. (Sufis and Sufism. Edited by Neeru Misra. Manohar 2004).

102. Maksud Ahmad Khan. Sufis and their Contribution in the Process of Urbanization. (Sufis and Sufism. Edited by Neeru Misra. Manohar 2004).

103. Mohammad Sadiq. A History of Urdu Literature. Oxford University press. 1958.

104. Moreland W.H., Chandra Atul Chatterjee. A history of India. Forth edition. London 1957.

105. Dr. Manjusree Chaudhri. Indian Music In Professional and Academic Institutions. Sanjay Prakashn. India, Delhi. First Edition 1999.

106. Mohan Lal Vidiyarthi. Indian culture through the ages. Second edition. Kanpoor 1952.

107. Nizametdinov N.G. The study of Kabir's poetry in Uzbekistan. (The journal of the "Asiatic Society") Calcutta, India. 2001.

108. Islam in India. Edited by Asghar Ali Engineer. First Published in India 2000.

109. Iqbal Sabir. Impact of Ibn Arabi's Mystical Thought on the Sufis of India during the Sixteen

Century.( Sufis and Sufism. Edited by Neeru Misra. Manohar 2004).

110.Ishtiaq Husaim Qureshi. The Administration of Mughal Empire. Karachi. 1966.

111.Linugt M. Sufism – Religion in the Middle East V-1. Cambridge. 1969.

112.John A. Subhan. Sufism its Saints and Shrines. Osmo Publications. India 1999.

113. Percival Spear. A history of India. Penguin books 1990.

114. Pande B.N. The Vedant and Sufism. A Comparative Study. (Contemporary Relevance of Sufism. Indian council for cultural relations. Published by Himanchal Som. New Delhi 1999.).

115.Persian miniature, Painting. London. 1937.

116.Rafiqi.A.G. India's Interface with Islam. (Islam in India. Edited by Asghar Ali Engineer. First Published in India 2000)

117.Ramila Thapper. A short history of India. V-1. Penguin book. London.1966.

118.Dr.Radhakrishnan S. Indian Religions. New Delhi. 1985.

119.Rasheedudin Khan. The Role of Sufism in Building the Values of the Composite Culture of Iran.(Contemporary Relevance of Sufism. Indian council for cultural relations. Published by Himanchal Som. New Delhi 1999.).

120.Riazul Islam. Indo-Persian relations. Tehran. 1971.

121.Sufis and Sufism. Edited by Neeru Misra Manohar. 2004.

122.Sandeep Bagchee. Nad-Understanding Raga Music. Published by "Eeshwar". Mumbai,1998.

123.Dr.Suneera Kasliwal. Classical Musical Instruments. Printed in India by Gopsons Paperes Ltd.New Delhi.2001

124. The Tarikh-I Rashidi of Muhammad Khaidar. Translation by Denison Ross. London. 1895
125. The Sacred Books of the East. V-XVII. Oxford. 1881.
126. Thara Chand. Influence of Islam on Indian culture. Allahabad 1963.
127. Tara Chand. Society and State in the Mughal period. Patel memorial lectures broadcast All India radio. 1960.
128. The Rig Veda. Published by Penguin Books 1981.
129. William C. Chittick. A Sufi Psychological Treatise from India (Contemporary Relevance of Sufism. Indian council for cultural relations. Published by Himanchal Som. New Delhi 1999.)
130. صورتگران و خوشنویسان ہرات در عصر تیموران. معطف علی احمد نسیمی. از نشریات انجمن تاریخ افغانستان. 1328
131. مغنیہ عہد. مسلمان و ہندو مورخن کی نظر میں. جلد اول. معارف پریس اعظم گرہ مین جہپی.
132. 1960. مقارنۃ الادیان. محمد ابو زہرۃ. قاہرۃ.
133. Govind Trigunayat. Kabir ki vicharadhara. Kanpoor. 1959.
134. Savitri Shukla. Kabir sakhi. Aminabad str. Lukhnow. 1967.
135. Kumar Sinha. Hindi kavita. Delhi 1970.

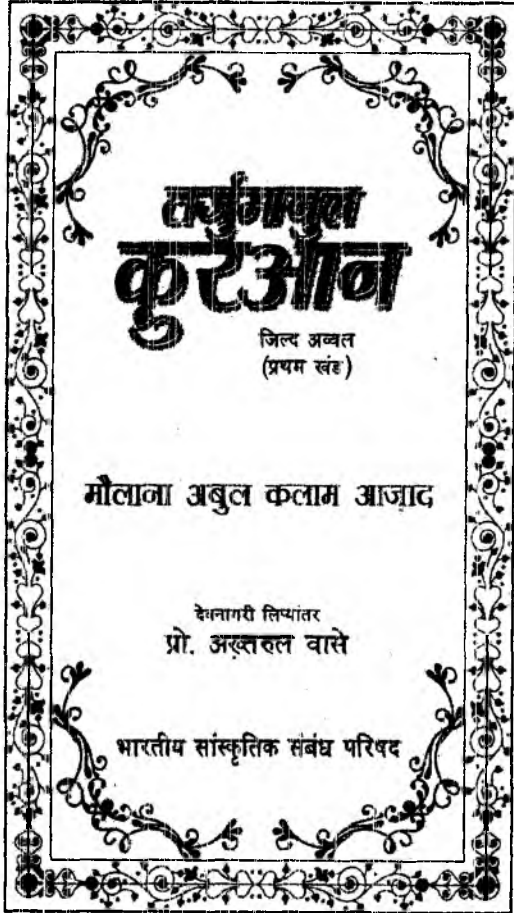
Хинд - мусулмон диний, маърифий,  
меъморий ва маданий қадриятларидан  
намуналар

1. Хиндистонда чоп этилган Куръони карим  
нусхасидан намуна





Куръони каримнинг ҳинд тилидаги  
таржумаси нусхаси



Куръони каримнинг ҳинд тилидаги  
таржумаси матнидан нусха

तनुमानुल-कुरआन

138

जिल्द: 1

۱- الْفَاتِحَةُ

अल-फ़ातिहा

सूर: फ़ातिहा मक्की है और इसमें सात आयतें हैं.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

अल्लाह के नाम से जो रहमान और रहीम है

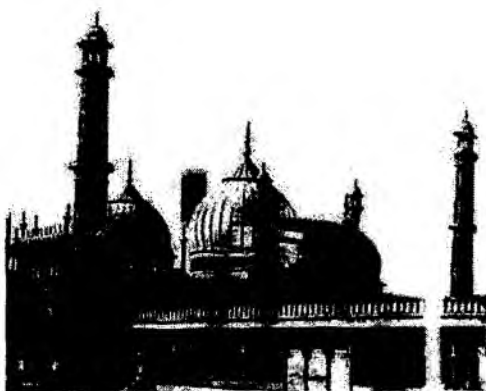
الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ۱۷۰ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۱۷۰ نَسْتَغِیْثُ ۵۰ اِهْدِنَا  
الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ ۵۷۰ صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ ۱۷۰  
غَیْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَیْهِمْ وَلَا الضَّالِّیْنَ ۷۰

हर तरह की सहाइश, (1) अल्लाह ही के लिए हैं जो तमाम काइनाते खिल्कत<sup>2</sup> का परवरदिगार है (2)। जो रहमत वाला है और जिसकी रहमत तमाम मख्लूकाल<sup>3</sup> को अपनी बख्शिशों<sup>4</sup> से माला-माल कर रही है<sup>2</sup>। जो उस दिन का मालिक है जिस दिन कामों का बदला लोगों के हिस्से में आएगा<sup>3</sup> (3) (खुदाया!) हम सिर्फ तेरी ही बन्दगी करते हैं और सिर्फ तू ही है जिससे (अपनी सारी एहतिहाजों में) मदद मांगते हैं<sup>4</sup> (4)। (खुदाया!) हम पर (सआदत की) सीधी राह खोल दे<sup>5</sup>। वो राह जो उन लोगों की राह हुई जिन पर तू ने इनाम किया<sup>6</sup>। उनकी नहीं जो फिटकारे गए और न उनकी जो राह से भटक गए<sup>7</sup> (5)।

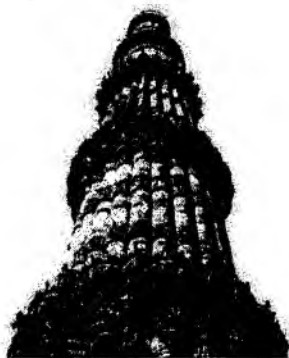
नोट: कौसन में जो नम्बरत हैं वो हवागी के हैं और ऊपर की 3 लाइनों में हुक्फ के नीचे जो 4 नम्बर लगे हैं वो इस हाशिये के हैं।

1-स्तुति, प्रशंसा। 2-सृष्टि जगत। 3-सृष्टियों। 4-अनुकंपा-अनुदानों।

*Деҳлидаги Жомеъ масжид*



*Кутуб-минор*



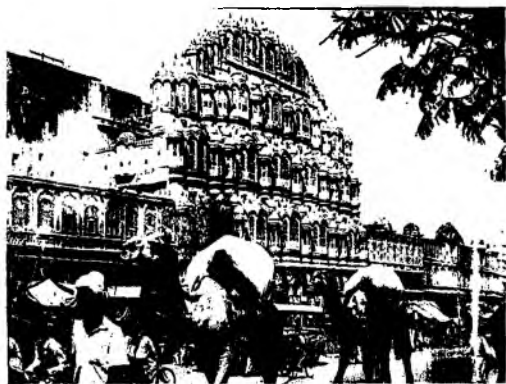
*Кутб- минор қурилиши Кутбиддин Ойбек томонидан бошланиб, Итутмиш даврида тугалланган(1211-36.)*

## *Тоғж-маҳал*



*Тоғж-маҳал 1630-1648 йиллари Шох Жаҳон то-монидан севикли хотини Мумтоз бегим хотирасига барпо этилган.*

## *Ҳаво- маҳал*



*Ҳаво-маҳал қасри олти қаватдан иборат бўлиб, унга ўнбир минг эшик ва деразалар ўрнатилган.*



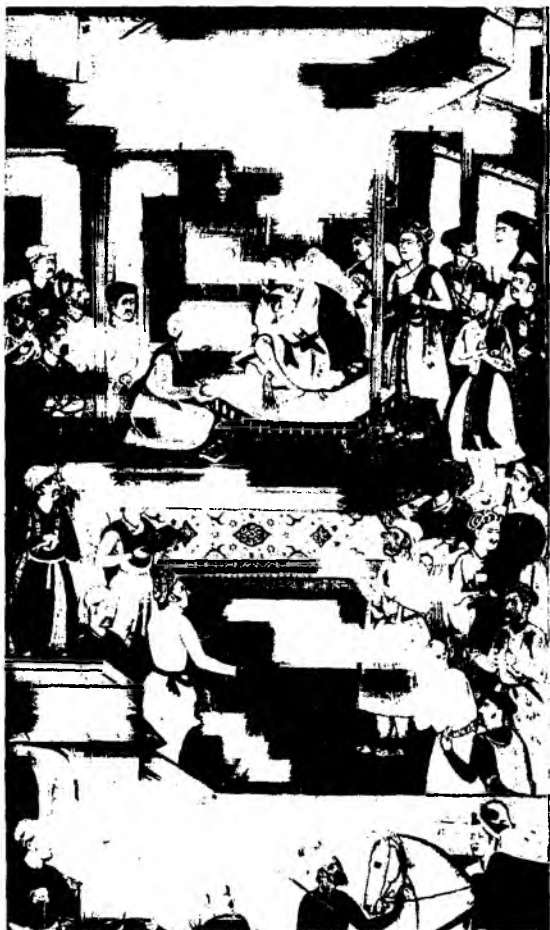
Нодир аз-Замон мўйқаламига мансуб миниатюра

*Аврангзеб ва унинг укалари:  
Шоҳ Шужо ҳамда Мурод Бахш*



*1635 йили мусаввир Балганд томонидан ишланган миниатюра.*

*Абулфазл Алломий “Акбарнома” асарининг  
иккинчи жилдини Акбаршоҳга тақдим  
қилмоқда*



*1602 йили Говардхан томонидан  
ишланган миниатюра*



*Басаван томонидан ишланган миниатюра.*



ہندوؤں کے مقبول و مردود جملہ اقوال کا  
صحیح اور محققانہ بیان

مؤلف

ابوریکان محمد ابن احمد البیرونی

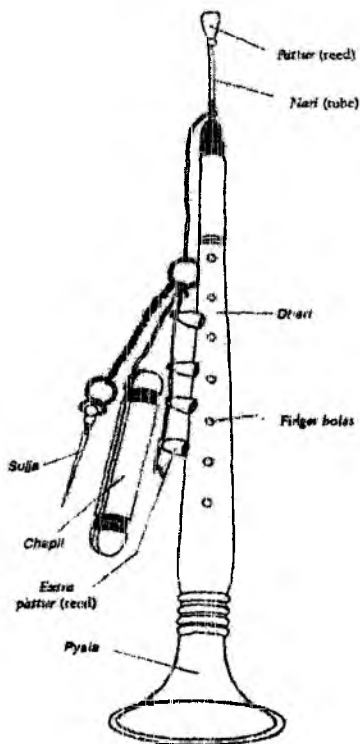
“Хиндистон 1030 йил”



ہندوستان ۱۰۳۰ء میں

# Шахнайи

Shahranai



Тузилиши:

Чап тарафдан:

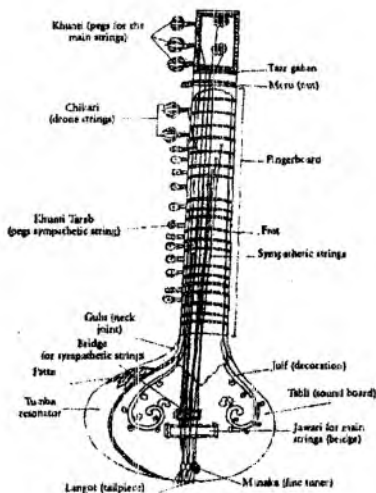
1. Сужжа — нилчўл (темир тозалагич).
2. Чапил — найпачоқ (қисқич).
3. Экстра паттер — захира найпачоқ.
4. Пяла — шахнайининг оғзи.

Ўнг тарафдан

5. Паттер — «найпачоқ».
6. Дхарий — шахнайи асоси.
7. Фингер холз — бармоқ тешиклари.
8. Нарн — найча.

# Сетор

Sitar (Single Tumba)



## Тузилиши:

### Чап тарафдан:

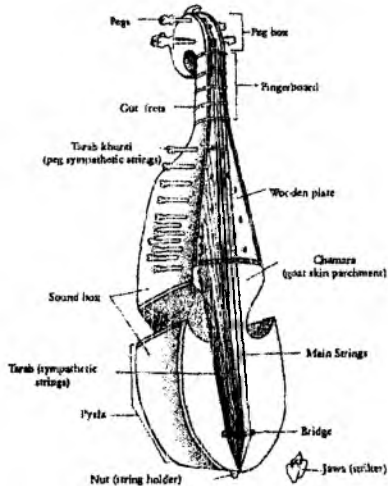
1. **Кхунти** — асосий торларнинг қулоғи.
2. **Чикари** — бас торлар.
3. **Кхунти тараб** — жўр бўлувчи торларнинг қулоғи.
4. **Гулу** — дастанинг уланиш жойи.
5. **Бриж** — жўр бўлувчи торлар харраги.
6. **Патга** — нақшинкор ёпқич.
7. **Тумба** — резантор.
8. **Лангот** — сим тутқич.

### Ўнг тарафдан:

9. **Таар гхан** — тор тутқич.
10. **Меру** — мурват.
11. **Фингербоард** — даста.
12. **Фрет** — парда.
13. **Симпесетик стрингз** — жўр бўлувчи торлар.
14. **Зулф** — зулф (декорация).
15. **Табли** — товуш чиқарувчи.
16. **Жавари** — асосий торларнинг харраги

# Каширий рубоб

Kashmiri Rabab



## Тузилиши

### Чап тарафдан:

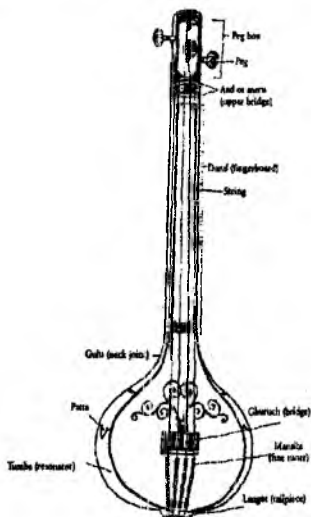
1. Пег — қулоқ
2. Гат фретс — тери пардалар.
3. Анпер бриж — тепа харрак.
4. Тараб кхунти — жўр бўлувчи торлар қулоқлари.
5. Соунд бокс — товуш қутилари.
6. Тараб — жўр бўлувчи торлар.
7. Пяла — бўртма кеса.
8. Нат — тор тутғич.

### Ўнг тарафдан:

9. Пег бокс — қулоқлар қутиси.
10. Фингербоард — даста.
11. Вууден плейт — ёғоч қоплама.
12. Чамара — тери қоплама.
13. Мейн стрингз — асосий торлар.
14. Бриж — харрак.
15. Жава — медиатор.

# Тампура

Tampura



## Тузилиши

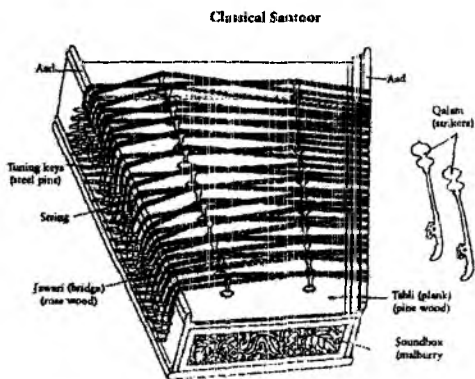
### Чап тарафдан:

1. Гулу — бўйин қисмининг уланиш жойи.
2. та — безак.
3. Тумба — резанатор.

### Ўнг тарафдан:

4. Пег бокс — қулоқ қутиси.
6. Пег — қулоқ.
3. Меру — юқори харрак.
4. Данд — даста.
5. Гшрuch — харрак.
6. Манака — созлагич
7. Лангот — сим тутги.

# Сантур



## Тузилиши

### Чап тарафдан:

1. Аад — ён харрак.
2. Тюнинг кейз — созлаш калидлари.
2. Стринг — симлар.
3. Жавари — харрак.

### Ўнг тарафдан:

4. Таблиустки — қоплама.
5. Саунд бокс — товуш қутиси.
6. Қалам — чўплар.

Tabla



Тузилиши:

Даян — ўнг

1. Гажара — гардиш хошияси.
2. Чшанти — (қўнғироқ) жаранг.
3. Майдан — чалиш жойи.
4. Сияший — махсус қора қотишма.
6. Баддхи — тери чизимчалар.
7. Гатта — ёғоч созлагичлар.
8. Геди — таглик мослама.

Баян — чап

1. Сияхий — махсус қора паста.
2. Мейдан — чалиш жойи.
3. Гуанти — (қўнғироқ) жаранг.
4. Гажара — гардиш хошияси.
5. Баддхи — тери чизимчалар.
6. Созлаш болғачаси.



## Мундарижа

1. Муқаддима.....	3-6
2. Ҳиндистонда исломгача бўлган диний – маънавий муҳит.....	6-13
3. Веда дини ва тароналари.....	13-30
4. Браҳманизмда яккахудолик ғоясининг шаклланиши.....	31-37
5. Жайнизм — оламни идрок этиш диний – фалсафий таълимоти.....	37-45
6. Буддизм — ноортодоксал диний – фалсафий таълимот.....	45-60
7. Индуизм — умуммиллий руҳдаги диний таълимот.....	60-65
8. "Бир миллат — икки диний эътиқод".....	66-75
9. Дехлий султонлиги (1206 – 1526).....	75-99
10. Бобурийлар салтанатида ижтимоий, диний – сиёсий ва маданий муҳит (1526 – 858).....	99-124
11. Индуизм ва ислом.....	125-154
12. "Ҳинд тасаввуфи" тарихи.....	154-171
13. Ҳинд диний – фалсафий таълимотлари ва йоганинг муштарак жиҳатлари.....	172-228
14. "Ҳинд – мусулмон маданияти".....	228-286
15. Хулоса ўрнида.....	287-289
16. Адабиётлар рўйхати.....	293-302
17. Ҳинд – мусулмон диний, маърифий, меъморий ва маданий қадриятларидан намуналар.....	303-320

Босишга руҳсат этилди 10.10.08 Бичими 60x84 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.

«Times Uz» гарнитураси.

Босма табоғи 2,0 Алади 500. Буюртма №121

«Fan va texnologiya Markazining bosmaxonasi».

700003 г. Ташкент, ул. Алмазар, 171.



## Муаллиф ҳақида мухтасар маълумот

Н.Ф.Низомиддинов 1947 йили Тошкент шаҳрида тугилган. 1965-1970 йиллари Тошкент Давлат университетининг шарқ факультети ҳамда Ҳиндистоннинг Лакхнау университетида ўқиган. 1971-1991 йиллари Ҳиндистон ва Покистонда ҳинд, урду ва инглиз тиллари таржимони бўлиб ишлаган даврида «Brahma Kumaris World Spiritual University» — «Брахма кумарийларнинг дунё руҳий университети» филиалида Ража йога таълимоти ва амалиёти бўйича таҳсил кўрган. 1996 йили эса, Италияда «Ташқи савдо институти»нинг махсус «маркетинг ва менежемент» курсини тамомлаган.

Н.Ф.Низомиддинов 1994 йили номзодлик ва 2001 йили докторлик диссертациясини ёқлаган. У «XV-XIX аср Ҳиндистон туркий тили ва адабиёти», «Жануби-Шарқий Осиё диний-фалсафий таълимотлари ва ислом»; «Шарқий Осиё диний-фалсафий таълимотлари ва ислом», «Инфаркт бўлмай десангиз ё инфарктдан сунг — яшангиз» номли тўртта монография, ҳамда бобурийлар тарихи, шарқ тиббиёти, ҳинд кино санъати, мусикаси мавзуларида Тошкент ва шунингдек Бешкек, Ашхабод, Деҳлий, Калькуттада чоп этилган ўттиздан зиёд илмий-оммабоп мақолаларнинг муаллифи.

Н.Ф.Низомиддинов 1991 йилдан Ўзбекистон Республикаси Фанлар академиясининг Алишер Навоий номидаги Давлат адабиёт музейида етакчи илмий ходим бўлиб ишлайди.

Алоқа телефони: 376-78-06, 240-6045

E-mail: a\_navoi@uzsci.net