

**Ўзбекистон Республикаси Олий ва ўрта махсус
таълим вазирлиги
Мирзо Улугбек номидаги Ўзбекистон Миллий
университети**

**ХОРИЖДА ТАСАВВУФ
ТАЪЛИМОТИНИНГ ЎРГАНИЛИШИ
(инглиз тилидаги манбалар асосида)**

**Талқин ва таржималар муаллифи
Қахрамон Исмоилов**

**Тошкент
«MUMTOZ SO'Z»
2008**

86.4
X-76

Хорижда тасаввуф таълимотининг урганилиши (инглиз тилидаги манбалар асосида)/Галқин ва тарж. муаллифи Қ.Исмоилов, Масъул муҳаррир ва сўзбоши муаллифи Ҳ.Болтабоев; ЎзР олий ва ўрта махсус таълим вазирлиги, Мирзо Улуғбек номидаги Ўзбекистон Миллий ун-ти. — Тошкент: MUMTOZ SO'Z, 2008. — 96 б.

ББК 86.4

**Мирзо Улуғбек номидаги Ўзбекистон Миллий
университети Илмий-техникалий кенгаши
томонидан нашрга тавсия этилган
(Баённома № 3, 2008 йил 23 август)**

**Масъул муҳаррир ва
сўзбоши муаллифи филология фанлари
доктори, профессор Ҳамидулла БОЛТАБОЕВ**

**Такризчилар: филология фанлари
доктора, профессор Нажмиддин КОМИЛОВ;
филология фанлари номзоди,
доцент Маҳкам МАҲМУДОВ**

№721-2312/2008.
ISBN 978-9943-363-02-1

© «MUMTOZ SO'Z», 2008
© Қаҳрамон Исмоилов, 2008

ХОРИЖИЙ ТАСАВВУФШУНОСЛИК САҲИФАЛАРИДАН ЛАВҲАЛАР (Сўзбоши ўрнида)

Тасаввуф таълимоти мумтоз адабиётнинг маънавий асоси ҳисоблангани учун ҳам уни ҳар томонлама ўрганиш адабиётшунослик илмининг матлабларидан биридир. Ана шу мақсадда тасаввуф таълимотини ўрганишга киришиш учун ушбу мавзуда яратилган ишлардан хабардор бўлиш лозим. Маълумки, тасаввуф илми нафақат адабиётшуносларни, балки диншунос, сиёсатшунос, руҳшунос, тарихчи ва файласуфларни ҳам қизиқтириб келган. Бу таълимот ҳақида унинг ватани саналган Шарқ мамлакатларида эмас, балки Ғарбий Европа ва Америкада ҳам маълум тадқиқотлар яратилган. Ушбу мўъжазгина тўпламга Ғарб олимларининг Марказий Осиёдаги тасаввуф тариқатлари, уларнинг келиб чиқиши ва тарқалиши, адабий ва назарий манбалари, мутасаввиф адиблар ижодига оид ишларидан айрим намуналар жамланган. Бунда Артур Арберри, Девин Ди Уис, Тиерри Заркон каби жаҳонга машҳур тасаввуфшуносларнинг ўзбек мутасаввифлари ҳақидаги қарашлари ёш тадқиқотчи Қаҳрамон Исмоилов томонидан жамланган, инглиз тилидан ўзбекчага таржима этилиб, изоҳлари билан бирга нашрга тайёрланган.

Ёш мутахассиснинг бу соҳага бўлган қизиқиши бу билан чекланиб қолмаган. Тўпламнинг иккинчи қисмида ғарб тасаввуфшуносларининг ишларига муносабат билдирилган, уларни талқин қилиш баробарида айримлари билан баҳсга киришган. Айни шу ҳолатнинг ўзи тасаввуфшунослик илмини ўрганишга ёш олимлар

рағбат қилаётганини кўрсатади. Иккинчидан, ушбу талқинлар воситасида биз озми-кўпми Ғарб олимларининг тадқиқотлари ҳақида тасаввур оламиз, уларнинг қизиқиш доиралари, ўрганиш манбаларига эътибор қаратамиз. Ушбу тўпламни тайёрлашда нафақат, маълум ва машҳур китоблар ёки мақолалар, балки INTERNET материалларидан ҳам фойдаланиб, бу таълимотнинг бизга номаълум қирралари (масалан, неъматуллоҳийлик тариқати)дан сўз очгани ёш тадқиқотчининг интилишлари анча кенг эканидан далолат беради.

Хуллас, Сизга тақдим этилаётган ушбу тўпламда яссавийлик, нақшбандийлик, қаландарийлик ва неъматуллоҳийлик сингари тариқатлар ҳамда уларнинг адабий манбалари хусусида мухтасар маълумот олиш мумкин. Ҳайратангизки, бу маълумотлар Сизнинг тасаввуф ҳақидаги тасаввурингизни кенгайтиришга ёрдам беради.

*Филология фанлари доктори,
профессор Ҳамидулла БОЛТАБОВ*

I. МАРКАЗИЙ ОСИЁДА ТАСАВВУФ ТАРИҚАТЛАРИ

Тасаввуф истилоҳи, пайдо бўлиш ўрни ва вақти ҳақидаги қарашлар

Тасаввуф таълимотига кўплаб хорижий исломшунос ва тасаввуфшунос олимлар турлича таърифлар беришга ҳаракат қилганлар. Жумладан, таниқли инглиз олимлари А.Арберри ва Ж.Тримингэмнинг тасаввуф тушунчасини ёритиб беришга урунганлиги илм аҳлига маълум. А.Арберри тасаввуф ва ислом динига оид бир қанча йирик асарлар қолдирди. А.Арберри тасаввуф сўзининг маъносини берар экан, уни “қаттиқ жун мато”, яъни “сўф”дан келиб чиққан деб, ўша кийимни кийганларни эса бу дунёдан ихтиёрий равишда воз кечганлар сирасига киришини айтади [1]. Шу ўринда А.Арберри буларни “сўфийлар” деб, бу кийимини насронийлик билан рақобат эвазига амалга оширилганлигига ишора қилади. Олим бу ерда ислом сўфийларининг айрим таркидунёчи насронийлардан ўрнак олган демоқчилигини пайқаш мумкин.

Ваҳоланки, буни ислом мутасаввифлари Пайғамбар (с.а.в.)нинг биргина суннатлари эканлигини жуда яхши билганлар. Ж.Тримингэм ҳам тасаввуф сўзининг маъносини А.Арберри талқинига яқинроқ қилиб изоҳлайди ва мусулмон зоҳидларининг илк ислом даврида кийган кийимлари, асосан, “сўф”лигини ва

улар сўфийлар деб аталишларини айтади. Олимнинг фикрича, ушбу “сўф” сўзи орқали мистицизмни ифода қилган тасаввуф вужудга келди [2].

А.Арберрининг “Мистицизм” асарида айнан ислом мистикаси ҳақида сўз юритилиб, бир қанча Ғарб олимларининг фикрлари орқали тасаввуфга муносабат билдирилади [3]. Мақоланинг биринчи саҳифаси У.Ингенинг “Насронийлик мистицизми” асаридаги фикр билан бошланади. Ушбу фикр Яратувчининг мавжудлиги ва унинг абадий эканлиги, диний мистика орқали аниқланиши ҳақида бўлиб, А.Арберри профессор Р.Зайнернинг қуйидаги фикри айнан ислом мистикасига тааллуқли эканлигини кўрсатади. Р.Зайнернинг фикрича, ислом мистикаси тасаввур қилиш қийин бўлган таълимотдир. А.Арберрининг таъкидлашича, мистицизмга берилган таърифларнинг бир қанчаси Р.Зайнернинг “Мистицизм муқаддас ва дунёвийдир” асари орқали қайта кўриб чиқилиб, аниқ бир шаклга келтирилган. А.Арберри Зайнернинг фикрини қўллаб-қувватлаб, профессор Р.Никольсоннинг тасаввуф таълимоти бўйича олиб борган ишларини маълум қилар экан, Р.Никольсоннинг ўз меҳнати туфайли эришган асари айнан тасаввуфга тааллуқли эканлигини хабар қилади [4]. Демак, тасаввуф таълимоти ва унга берилган таърифлар ўтган асрнинг бошларидаёқ хориж олимлари томонидан етарли даражада ўрганилган.

А.Арберри ҳамда Ж.Тримингэмнинг тасаввуф ва сўфийлар ҳақидаги таърифлари биргина зоҳирий маъно билан чегараланиб қолганини кузатиш мумкин. Яъни сўфийларнинг ўша “сўф”ни кийишдан мақсадлари нима эканлиги жуда юзаки таъриф билан баён этилмоқда. Ваҳоланки, тасаввуф таълимоти жуда кенг қамровли бўлиб, бу таълимот соҳибларининг ҳам мақсад ва ғоялари етарли даражада улкандир.

Шайх Али ибн Шайх Усмон Жуллаби Хужвирий ўзининг “Кашфу-л-маҳжуб” (“Тўсиқнинг очилиши”) асарида А.Арберри ва Ж.Тримингэмнинг фикрларидан ташқари тасаввуфнинг ботиний маънолари ҳам

борлигини маълум қилади ва уни сафо - аниқлик, тиниқлик, шаффофликни ифода этади деб кўрсатиб, унга яқин бўлган таъриф билан аниқлик киритади. Яъни “сўф” - “соф” (мусаффо) сўздан олинганлигини қайд этади. Бу сўз – софлик, очиқ кўнгиллилик маъноларини беришини исбот қилади [5].

Баъзи Фарб ва Шарқ олимлари тасаввуфни “суффа” сўздан ҳосил бўлган дейдилар, яъни “асҳоби суффа” Ҳазрати Пайғамбар (с.а.в.) ҳаётликларидаёқ таркидунё қилган тақводор кишилар бўлиб, сўфийлар шуларга яқин келадилар. Абу Райҳон Беруний эса, “Осору-л-боқия” асарида ушбу сўзни юнонча “суф”, яъни таълимот маъносидан олинган деб кўрсатади [6]. Юқоридаги таърифлардан аён бўлмоқдаки, тасаввуф тушунчаси турлича тасавурлар билан тавсифланмоқда. А.Арберрининг “Мистицизм” мақоласида ҳам, Ж.Тримингэмнинг “Ислом тасаввуфи тариқатлари” асарида ҳам фақатгина энг кўп исботланган ва тўғри деб баҳоланган қараш – “суф”нинг “қаттиқ жун мато” маъносини бериши айтиб ўтилган. Эҳтимол, бу икки олим тасаввуфнинг бошқа маъноларидан ҳам хабар топгандир, аммо бу ҳолат бизга маълум асарларда ўз аксини топмаган. Тасаввуфга, айниқса, илк даврлардаги сўфийларнинг унга берган таърифлари муҳим аҳамиятга эга дейишимиз мумкин. Илк даврда яшаб ижод қилган сўфийлар сирасига кўплаб аҳли илмларни киритиш мумкин. Лекин улардан баъзиларигина ўз асарлари орқали тасаввуфга жуда гўзал таъриф бериб ўтганлар. Улар Абу Наср Саррож ва унинг асари “Лумъа”, Хужвирийнинг “Кашфу-л-маҳжуб”, Абулкарим Кушайрийнинг “Рисолаи Кушайрий”, Сухравардийнинг “Аворифу-л-маориф” асарларининг илмий муомалага киритилиши мақсадга мувофиқдир. Куйида уларнинг тасаввуфга берган таърифларини келтирамиз. Маъруфи Кархий: “Тасаввуф ҳақиқатларга кучоқ очиб, махлуқотнинг қўлидагилардан юз бурмоқ эрур”.

Абу Ҳафс Ҳаддод: “Тасаввуф адабдан иборат эрур. Ҳар бир вақтнинг ўз адаби бордир. Ҳар бир ҳолнинг

адаби бор. Вақтнинг одобиға диққат қилган солиҳ комил инсон мартабасини эгаллар...”

Биринчи таърифда таъмагирликдан йироқликка чақирувчи (илм) тушунча сифатида қаралса, иккинчисида вақт масаласи тасаввуфга қанчалик муҳим эканлиги айтилмоқда. Галдаги таъриф унга ойдинлик киритади. Абу Хусайн Нурий: “Тасаввуф, русум ҳам эмас, билим ҳам эмас, балки ахлоқ эрур. Агар тасаввуф маросим бўлсайди, машаққат ила қўлга киритиларди. Илм бўлсайди, таълим билан ўрганиларди. Тасаввуф илоҳий ахлоқ сифатлари ила ахлоқланмоқдир” [7]. Бу ерда мутасаввиф тасаввуфни қиёсан мушоҳада қилмоқда, чунки сўфий илмли бўлсаю, ахлоқда камчилик сезса, у чин сўфий бўла олмайди. Албатта, бу ўринда ахлоқ оддий, дунёвий ахлоққа тенглаштирилмаслиги керак.

Тасаввуф таълимотини хорижда узоқ йиллардан бери жиддий ўрганган насроний олимлар ислом ўлкасидан етишиб чиққан таълимотни - биз ҳали тузуккина ўрганиб бўлмаган тасаввуфнинг буюк асарларини тақдим қилиш орқали муваффақиятга эришиб бўлганлар. Тасаввуф таълимотини Фарбда энг кўп ўрганган ҳудудлар сирасига Туркия ва Эронни қўшиш мумкин. У ерда мавжуд бўлган илм масканларида махсус Илоҳиёт факультетлари фаолият кўрсатмоқда. Бундан англаш мумкинки, тасаввуф истилоҳи, моҳияти, пайдо бўлиш ўрни, тарқалиши ва вақти ҳақидаги қарашлар ҳар жиҳатдан тадқиқ қилинмоқда, чуқур изланишлар олиб борилмоқда. Бу борада йирик тадқиқотлар амалга оширилганлиги бугунги тасаввуфшунос олимлар томонидан тан олинмоқда. Тасаввуф ва унинг тарихи билан бoғлиқ илмий-фалсафий, ижтимоий-сиёсий фикрлар жамланган илмий, илмий-оммабоп, диний-ахлоқий асарлар юртимиз тасаввуфшунос олимлари ва таржимонлари томонидан зўр маҳорат билан ўзбек тилига ўгирилмоқда [9]. Айни таржима асарларида тасаввуфга берилган таъриф тавсифлар турли шаклга эга бўлса-да, мазмун-моҳият, қарашларнинг кетма-кетлиги, фикрларнинг бир-бирини тўлдириб келиши тасаввуфнинг асли нима эканлигини билишга

қайсидир маънода амин бўлинади. Албатта, турк олимларининг фикрлари билан тасаввуфга мукамал жавоб топдик дейишдан йироқмиз. Чунки тасаввуф бир уммон бўлса, унга таъриф берувчилар ўша уммоннинг туб-тубида ётган маъно дурларини ҳали ҳануз кашф қилиб улгурмадилар. Шундай бўлса ҳам айрим таржима асарларида келтирилган таърифларга тўхталиб ўтамиз.

Австралияда нақшбандийлик таълимотини кенг ёйишда фаоллик кўрсатган, муршид даражасига кўтарилган, илоҳиёт олими, профессор Маҳмуд Аъсад Жўшон ўз асарларида тасаввуфга қуйидагича таърифлар беради: “Тасаввуф диннинг бир яшаш шаклидир. Тасаввуф - Куръони каримга, Ҳадиси шарифга, Расулulloҳ (с.а.в.)нинг сўзлари ва ҳаракатлари, ҳаёт кечиришларига суянган, бош ғояси ва асосий манбасини шулардан олган бир таълимотдир” [10].

Проф. Усмон Турар тасаввуфга бир илм йўналиши сифатида умумий таъриф бериб, қуйидаги фикрни келтиради: “Тасаввуф инсон қалбидаги ёмон сифатлардан халос бўлиш чораларини ўргатувчи, қалбдаги эзгу сифатлар ва уларни қўлга киритиш йўлларини кўрсатувчи, маънавий мартабаларни босиб ўтиб, энг юксак бўлмиш “комил инсон” мақомига эришмоқ қондаларини ўргатувчи ва ниҳоят, тавҳид сирларини баён этувчи илмдир” [11].

Машҳур мутасаввиф, нақшбандийлик тариқатининг Туркиядаги фаол давомчиси Муҳаммад Нуруллоҳ Сайидо Жазарий ҳам тасаввуфга таъриф беради: “Тасаввуф инсон ва инсонийлик устида баҳс юритади. Кишига ўз нафси борасидаги энг зарур маълумотларни, бошқа инсонлар билан муносабатларидаги энг муҳим ижтимоий одобни, банд билан Робби орасидаги боғланишда унга фойда ва зарар берадиган нарсаларни ўргатиш орқали исломнинг моҳиятини англатади [12].”

Шайх Умар Форуқ Сайидо Жазарий ушбу таърифни давом эттириб, “Тасаввуф бу — ислом дини, Аллоҳ таолонинг амри, Расулulloҳнинг (с.а.в.) қадр-қиймати, беқиёс бебаҳо суннатидир. У бизга чин муҳаббатни, ихлосни, ҳурмат ва иззатни ўргатади,” — деб ёзади.

Тасаввуфга таъриф беришда шарият олимларининг фикрларини инобатта олмаслик адолатдан эмас. Чунки тасаввуфдаги биринчи катта босқич ҳам шариятдир. Чунки ислом динидан етишиб чиққан тасаввуф ва аҳли тариқатга бўлган муносабат шарият илми орқали амалга оширилиши керак, уларга таъриф беришда шарият илми билимдони, Шайх Муҳаммад Содиқ Муҳаммад Юсуфнинг “Тасаввуф ҳақида тасаввур” китобидаги айрим таърифларни ҳам келтиришни жоиз деб билдик [13]. Шайх ҳазратларининг айни асари тасаввуфга мукамал таъриф бера оладиган манба сифатида кўрилмаса-да, унга исломий нуқтаи назардан, Куръон ва ҳадислардан мисоллар келтириш орқали қисқа ва аниқ таърифлар берилди. Муршид ва мурид масаласи ҳамда тариқат вакилларида айримларига қисқа тўхталиб ўтилади.

Олим тасаввуфнинг “суффа”, “соф”, “сафо” ва “сувф” сўзларига боғланган фикрларни илмий асослайди, шунингдек, қадимда кўп ибодат қиладиганларни Суфа ибн Улд ибн Тлобихага нисбат берганлари учун ўша кишининг исми билан боғлиқ фикрлар ҳам борлигини қайд этади. Бироқ уларнинг “сувф” сўзидан бошқасини инкор этиб: “Суфий” сўзи арабча сувф-жун сўзидан олинган, дейди кўпчилик боҳислар. Аввало, луғат жиҳатидан бу исм жуда тўғри келади. Қолаверса, кўп ибодат қилишга берилган кишилар кийимни ҳам жуда содда кийганлар. Одатда уларнинг кийимлари фақат жундан бўлган, дейишади улар [14].”

Тасаввуф замон ва макон жиҳатидан теран ва кенг миқёсга, асрлардан бери ўз мавқеига эга бўлиб келмоқда. Шунинг учун тасаввуфни муайян ҳудудлардаги кўринишига асосланиб тугал маънода таърифлаш мумкин эмас. Бизнингча, тасаввуфни минтақаларга бўлиб ўрганиш керакдир. Чунки Шимолий Африкадаги тасаввуфий қарашлар Марказий Осиёдаги тасаввуф ҳақидаги қарашлардан фарқли, Туркиядаги фикрлар, Ироқ ва Мисрдаги тасаввуфга берилган таърифлардан фарқли, Америка ва Европадаги қарашлар эса, умуман, ўзгачадир.

Тасаввуф таълимотининг тарихига доир турли, ҳақиқатга яқин фикрлар ўз даврида Ғарб ва Шарқ олимлари томонидан билдирилган. А.Е.Кримский “Хижрий III аср охирларига қадар тасаввуф тараққиёти” асарида тасаввуфнинг вужудга келиши ва шаклланишида икки омилни кўради: “улардан бири ғарбдаги насронийликнинг излари бўлиб, мусулмонликни қабул қилишгача насроний бўлган мамлакатларда, иккинчидан, шарқдаги ўзаги буддавийлик билан боғлиқ юртларда тарқалганлигидир” [15]. Бундай фикрлар билан йўғрилган П.Цветковнинг “Исломчилик”, А.Казанскийнинг “Ислом мистицизми” ва И.Гольдциернинг “Ислом ҳақида маърузалар” асарлари тасаввуфга ботил мақсад билан ёндашишда кўринади.

Ф.А.Толук тасаввуфни (сўфийликни) “коҳинлар авлоди”дан келиб чиққан деб ёзади. Кейинроқ бу исбот қилиб бўлмайдиган гипотезани рад этиб, сўфийликнинг исломга боғлиқ таълимот эканлигига амин бўлади [16]. Ушбу фикрни қўллаб-қувватловчи хориж олимлари А.Никольсон, Л.Массигнон, А.Арберри, Ж.Тримингэм, А.Шиммел ва бошқалардир.

Э.Браун, О.В.Макдоналд, А.Вензинк фикрларига кўра, сўфийлик шарқий насронийликдаги зоҳидликдан келиб чиққан ҳамда насронийлик шаклидаги неоплатинизмга тегишли Сурия роҳиблари томонидан ишлаб чиқилган. Р.Дози эса Эрон манбаларига таяниб, сўфийлик арабларга ва исломга зид таълимот деб ёзади [17]. Сўфийлик талқиқотчилари Рихард Хартман, Макс Хортен ва бошқалар бу таълимотни индуизм-ҳиндийлик, буддавийлик ва дастлабки веданталардан келиб чиққан ёки улар таъсирида вужудга келган дейдилар [18]. Кўриниб турибдики, бу фикрлар ибтидоий қарашлар бўлиб, бугунги кунда уларга муносабат янгичадир. Яъни сўфийлик асли ислом, Қуръони карим ва Ҳадиси шарифларга таянувчи илм сифатида ўрганилмоқда ва албатта, бу асос жуда кўп исботлар эвазига юзага келади.

Фикримиз натижаси ўлароқ, XX асрнинг биринчи ярмида ушбу илм билан шуғулланган ғарб олимлари

Райнольд Никольсон ва Луи Массигнонларнинг сўфийликка бўлган муносабатларини келтиришимиз мумкин. Улар турли фикрларни четга суриб, тасаввуфнинг асли ислом негизидан эканлигини исбот қилишга ҳаракат қилганлар [19]. Ж.Тримингэмнинг “Ислом тасаввуфи тариқатлари” асарини ўрганар эканмиз, унда ҳам олимнинг: “Тасаввуф тажрибани зоҳидликдан ҳамда шарқий насронийлик фалсафасидан олган бўлса-да, унинг асоси Куръонга боғлиқдир” [20], - таърифида тасаввуф асосини исломда кўрганини англаймиз.

Мусулмон дунёсида жуда мураккаб саналган тасаввуфнинг келиб чиқиш сабабларини тушуниш учун, биринчи навбатда, у вужудга келган исломий жамиятнинг ҳолати ҳақидаги аниқ тасаввурга эга бўлишимиз керак. Тасаввуфдаги билиш, неоплатинчилик, монийлик ва бошқа шунга ўхшаш унсурлар мавжудлигини баён қилишнинг ўзи етарли эмас, қандай шароит мана шу унсурларнинг кўкаришига имконият берганини тушунтиришга ҳаракат қилиш лозим. Ана шундагина тасаввуфнинг тарихий ролни ва кейинги тақдирини ҳақиқда тўғрироқ тасаввур оламиз [21].

Ж.Тримингэм тасаввуфни ҳис қилиш ва ошқора таълимот деб, маърифат (гносис)га завқ-шавқ ҳолатини туйгулар орқали эришишлик деб таъкидлайди [22]. Маълумки, тасаввуфда тўрт мақом мавжуд бўлиб, маърифат унинг мақомларидан биридир. Улар шарият, тариқат, маърифат ва олий мақом ҳақиқатдан иборат, бир-бирларига узвий боғланган тушунчалардир. Маърифат баъзи олимларнинг назарларидан четда қолибми ёки бошқа сабабими бу тўрт мақомнинг ичида тушиб қолади, яъни шарият, тариқат ва ҳақиқат каби қайд этилади. Бундай фикрни Фарб шарқшуноси Ж.А.Гросснинг мақоласида ҳам учратиш мумкин [23]. Ж.А.Гросс шўролар даврида тасаввуфнинг ҳолатини аниқлаб, рус олимаси О.Сухареванинг фикрлари орқали ифода этади. Мақолада ёзилишича, О.Сухарева тасаввуф таълимотини исломнинг синкретик (қоришиқ) жиҳати ва осон мослашувчи “илоҳийлик

майли” деб характерлайди. Шунинг билан бирга у уч мақомга қисқача шарҳ ҳам бериб, шариятни муриднинг “расмий” ислом қоидаларига амал қилиши, тариқатни барча нарсаларнинг моҳиятини англаб етиши ва, ниҳоят, ҳақиқатга илоҳий илм ва энг олий бахтга экстаз ҳолати орқали эришиш мумкин бўлган воситалар сифатида талқин қилади [24]. Лекин кўҳна тасаввуф олимларининг фикрларига кўра, маърифат мақомларнинг бири сифатида эътироф этилади.

Тасаввуф тарихи ва намояндalари ҳақидаги қарашлар

Ислом дини таркибидан етишиб чиққан тасаввуф таълимоти кўп асрлик тарихга эга бўлиб, Куръони карим, Ҳадиси шариф ва Пайғамбар (с.а.в.) суннатининг амалда тўла акс этишини таъминлайди. Тасаввуф таълимоти ботин илми бўлгани учун, асосан, Яратувчи билан банда ўртасидаги мулоқотнинг юқори даражадаги кўриниши сифатида талқин этилади. Пайғамбар (с.а.в.) ва саҳобалар даврида улардан кейинги тобеинлар ва таъба тобеинлар вақтида сўфийликнинг у ёки бу кўриниши шакл топган бўлса-да, сўфий, тасаввуф тушунчаси ҳали пайдо бўлмаган эди.

Хориж олимларининг фикрлари билан баҳсга киришар эканмиз, тасаввуф тарихига тўла жавоб бера оладиган даражадаги хорижий адабиётларга эга бўлмаганлигимиз сабабли фикримизни мавжуд материаллар асосида амалга оширишга ҳаракат қилдик. Шунинг учун А.Арберри ва Ж.Тримингэмларнинг асарларидаги фикрларга таяниш, уларни бирламчи манба билан иш кўрган қарашлар сифатида қайд этган ҳолда муносабат билдириш лозим.

Тасаввуфнинг келиб чиқиши, яъни унинг нечанчи асрда вужудга келганлиги ва нима сабабдан пайдо бўлганлиги ҳақида илмий манбаларда нисбатан кам фикр юритилган. А.Арберри ва Ж.Тримингэмнинг айна асарларида ҳам тасаввуфнинг бошланиш даври аниқ саналар билан кўрсатилмаган. Фикҳ, тафсир, калом ва

бошқа зоҳирий илмлар каби тасаввуф илми ҳижрий II ва III асрлар (мил. VIII-IX асрлар) да пайдо бўлган. Бу илмнинг қандай қилиб шаклланганлиги ва қандай хусусиятларга эга эканлиги тўғрисида Ибн Халдун “Муқаддима” асарида аниқ равшан маълумот берган.

Ҳижрий II (мил. VIII аср) асрдан бошлаб мусулмонлар орасида дунё севгиси кучайиб кетгач, тоат-ибодатга берилганлар тоифаси сўфий ва мутасаввиф номлари билан танилдилар. Чунки улар дунёпарастларга зид иш қилганликлари туфайли бу номларнинг берилишига сабаб бўлди [1]. Шунинг ҳам айтиш керакки, тасаввуфий тафаккур ва ҳолу ҳаракатларнинг яна бир манбаси сифатида исломий тарихдаги Пайғамбарнинг сифатлари (шамойили) ҳақидаги қарашлар билан боғлаш мумкин. Жунайд Бағдодийнинг фикрича, тасаввуф саккиз хислат узра барпо этилган. *Саховат, ризо, сабр, ишорат, ғурбат, суф киймоқ, саёҳат* ва *фақр* тушунчалари. Уларга қиёс қилиб қуйидаги пайғамбарларни келтиради, яъни саховат — Иброҳим а.с., ризо — Исҳоқ а.с., сабр — Айюб а.с., ишорат — Закариё а.с., ғурбат — Яҳё а.с., суф — Мусо а.с., саёҳат — Исо а.с., фақр — Муҳаммад (с.а.в.)га оиддир. Айни фикрларни Саид Аҳмад Муиниддин Ҳабибийнинг инглиз тилидаги “Тасаввуф аломатлари” мақоласида ҳам ўқиш мумкин. Ушбу мақолада келтирилиб ўтилган сифатлар Жунайд Бағдодийга нисбат берилмай, Абдуқодир Гилоний (р.а.)нинг тасаввуфдаги мақсади сифатида қайд этилади [2]. Тасаввуф моҳият жиҳатдан фақрликни ҳол ўрнида ифодалайдиган таълимот сифатида қаралиши мумкин. Чунки инсондаги фақрлик унинг олий даража - комилликка етакловчи восита сифатида қаралади. Биз фақрликни зоҳирий ғариблик маъносида англашимиз мумкин эмас. Тасаввуфдаги бу ҳолатнинг замирида Яратган олдида солиқнинг ночор ожиз ва фақр бўлишлиги ётади. Кўпгина олимлар таъкидлаганларидек, фақрлик бу Яратгандан уялиш, унинг биру борлигини зўр фаҳм-фаросат билан англаш, Уни ҳар вақт, ҳар жойда мавжудлигини идрок қилиш ва буни ҳеч қачон ёддан чиқармаслик эвазига ўзни камтар, хокисор тутишдир.

Буюк алломаю мутасаввифлар фақрликнинг олий кўринишларини ўз асарлари қаҳрамонлари орқали ифода этганлар. Демак, илдишлари Қуръони каримга бориб тақалувчи Пайгамбаримиз (с.а.в.)дан ўтган ушбу хислат барча сўфийларда мавжуд бўлганлигини ва бутун ислом аҳли бу хислатни жуда қадрлаганлиги бизга маълум. Исломни унчалик чуқур билмайдиган кишилар фақрликни – бечораликка, ҳеч вақоси йўқ қашшоқликка тенглаштирадилар. Бироқ шуни тўғри баҳолашимиз керакки, давлати кўп бўла туриб ботинан фақр бўлиш мумкин, давлати оз, етарли бўлиб ҳам фақрлик хислатига эга бўлмаслик ҳам мумкин. Лекин ҳеч вақоси йўқ бўла туриб, қалбида ўзгаларга нисбатан ғаразлик бўлган камбағал – такоббурларни тасаввуфий нуқтаи назардан фақр дейишимиз жуда ҳам нотўғри. Сўфийлар эса зоҳиран фақр кўринсалар-да, ботинан қашшоқ эмасдилар.

Тасаввуф, асосан, ботин илмидир. Тасаввуфдаги фақрлик энг олий даражадаги ботиний хислатдир. Ғарб олимлари томонидан тасаввуфга оид қарашларнинг ўзига хос синтези ҳисобланган Ж.С.Тримингэм асарида тасаввуф мафкураси ва амалиёти кенг тарқалган асосий мамлакатлар сифатида Мессопотамия, Хуросон ва Мағриб кўрсатилгани ҳолда, унинг турли кўринишлари Ҳиндистон ва Марказий Осиёда ривожланганлиги кузатилади.

Тасаввуф ва сўфийларнинг фаолияти аста-секин ривожлана бориб, кўплаб ҳудудларда ўз таъсирини кўрсатди. Пайгамбар (с.а.в) вафотларидан бир-икки аср ўтгандан кейин таъба тобеинлар ва улардан кейинги даврда сўфийлар фаолиятининг бошланганлиги маълумдир [3].

Ж.Тримингэмнинг аниқлашича, ўша сўфийлар жамоа-жамоа бўлиб юрган, ўзларига бир маскан сифатида дастлаб ҳеч қаерни танламаганлар. Секин-аста сўфийлар жуда ҳаракатчанлик билан кўп юртларга илм талабида сафар қила бошлайдилар. Уларнинг мақсадлари устоз топиш ва муносиб мурид бўлиш эди. Улар тирикчиликлари учун ишлар эдилар, баъзилари садақа сўрашлик билан кун кечирганлар. Кўплаб араб

давлатларида улар хонақоҳлар ва карвонсаройли роботлар билан муносабат ўрнатганлар. Хуросонда эса айрим сўфийлар карвонсаройга ўхшаш ҳовлиларда ва қаландархона номли масканларда кун кечирганлар. Ҳолбуки, баъзи турар жойлар илоҳий таълимни берувчи мураббий учун холва ва зовийа хизматини ўтаган. Робот, хонақоҳ, холва, зовийалар барчаси сўфийлар учун манзил саналган [4].

Абдулвоҳид ибн Зайд (в. 177/793) ана шундай роботлардан энг биринчиларини Форс кўрфазидаги Аббадан (аввалги номи) оролида очган. Уша робот Абдулвоҳид ибн Зайд вафотидан кейин ҳам сақланиб қолинган ва машҳур бўлиб кетган. Кейинчалик роботлар Византия чегараларида ва Шимолий Африкада вужудга кела бошлаган. Шундай роботлар ва манзилгоҳлар тахминан 150/767 йилларда Дамашқда, 800 йилларда Рамледа (Фаластин пойтахти бўлиб, насроний амири томонидан асос солинган) ва ўша вақтларда Хуросонда ҳам шундай манзилгоҳлар бўлган. Искандарияда (815-816 й.) эса ўзларини “ас-сўфий” деб номлаган гуруҳ (тоифа)лар пайдо бўлган [5]. Юқорида кўрсатиб ўтилган манзилгоҳлар, албатта, муршид ва унинг қўл остидаги муридларига хизмат қилган.

А.Арберри “Мистицизм” мақоласида дастлабки сўфийлардан тортиб XX асрларда ҳам фаолият кўрсатган шайхлар, уларнинг кароматлари ва улкан меҳнатлари ҳақида маълумот беради. Лекин сўфий шайхлар ва муридларнинг яшаш тарзи, уларнинг манзилгоҳлари ҳақида маълумотлар учрамайди.

Дастлабки сўфийлардан бири Ҳасан Басрий (в. 110/728) ушбу мақолада келтирилган биринчи сўфийдир. А.Арберрининг ёзишича, Ҳасан Басрий машҳур нотиқ бўлган. Унинг (халифа) Умар II га бўлган ишончи ортиб, кейинроқ сўфийларнинг улуғ шахсий таваккалчилик ҳаётини танлайди ва муқаддас жойлардаги бузғунчиликларга қарши тарғибот ишларига қўшилади. Ҳасан Басрий каби бошқа сўфийлар ҳам бундай жаҳолат-парастликка ўз эътирозларини билдирган ҳолда яқин-

ларидан ажралиб, Леванд орқали ўтиб, ғорларда паноҳ топадилар. Ўша ғорларда умрларининг охиригача дунё севгисидан воз кечиб тоат-ибодатга бериладилар. Олимнинг фикрича, сўфийларнинг бу хатти-ҳаракатлари насронийликка ўхшашдир.

Маълумки, сўфийликни зиммаларига олган барча мутасаввифлар ўз тирикчиликларини қўл меҳнати билан ўтказганлар. Хунар ва меҳнат туфайлигина орттирилган ризқ ҳалол бўлишлигини жуда яхши билганлар. Шунинг учун бирлари наққош бўлсалар, бирлари қошиқтарош, бирлари нонвой бўлсалар, бирлари бўзчи бўлганлар.

Сўфийликка ўтишлик баъзи ҳолларда бир мўъжиза туфайли, ёки бўлмаса, бир жиддий сабаб орқали амалга ошган. Дунё мосуволаридан воз кечган Балх подшоси Иброҳим Адҳам ҳам ана шундай мўъжиза туфайли сўфийликни қабул қилганлардан. А.Арберрининг ёзишича, у бир кун самодан келган нидо (чақирув) сабабидан салтанатни тарк қилади ва юртидан бош олиб кетади. Подшоҳликдан фақрликка ўтган Иброҳим Сурияда боғбонлик касбини эгаллаб, қисқа муддат ўша ерда яшайди. Бир оз муддат ўтиб, Византиянинг золим подшоси тахти учун курашиб (160/776 йил) уни енгади ва тахтни эгаллайди.

Иброҳим Адҳамга замондош бўлган куфалик Суфён Таврий (161/778 йилда вафот этган) ҳам А.Арберрининг фикридан четда қолмаган. Гарчи олим унинг сўфийлиги ҳақида маълумот бермаса-да, ўқимишли анъаначи бўлганлигини ва қисқа муддат фаолият кўрсатган қонунчилик мактабига асос солганлигини айтади. Мутасаввиф маҳаллий муассаса ходимларининг фикрларига қарши чиққанлиги туфайли жавобгарликка тортилади. Суфён Таврийнинг кейинги ҳаёти ҳақидаги фикрлар йўқ.

Тарихдан маълумки, сўфийликка кирган ва шу йўлни ўзларига дастуруламал қилиб олган машҳур сўфий аёллар ҳам бўлган [6]. Бу ҳақда Ғарб олимларининг асарларида маълумотлар кўплаб учрайди. Жумладан, А.Арберри ҳам ўшандай аёлларнинг

биринчиси, машхур Робиа Адавийа (в. 801) ҳақида тўхталиб, уни илоҳий ишқ таълимотини ёйганлигига айрим олимларнинг фикрларини тасдиқлаган ҳолда ишора қилади [7]. Ж.Тримингэм ҳам Робиа Адавийани энг машхур сўфий аёллардан эканлигини таъкидлаб, бир қатор аёл сўфийларни келтириб ўтади [8].

Тасаввуфда аёлларнинг роли жуда беқиёсдир. Шу ҳақдаги фикрлар ғарб олимларини ҳам жуда қизиқтирганлигининг гувоҳи бўлди. Ж.Тримингэмнинг ёзишича, Ирбилли хонақоҳи эркак сўфийларга, роботларни эса аёл сўфийларга тегишли, дейди. У ушбу икки истилоҳни икки жинс вакиллариغا нисбатан қўлайди [9]. Фақат Апеллодагина еттита аёллар роботи бўлган, ўша барча роботларга 1150-1250 йиллар оралиғидаги даврларда асос солинган [10]. Бағдодда Фотима Розийа (в. 521/1127) нинг энг машхур роботи фаолият кўрсатганлиги ҳақида хабар берилади. Қоҳира (Миср)да Боғдодийа деб аталган ушбу робот Малик Заҳир Байбарснинг қизи, аёллар шайхи Зайнаб бинни Абу-л-Баракат номи билан танилган. Ушбу робот 684/1285 йишда очилган бўлиб, бир қанча сўфий аёлларга хизмат қилган [11]. Ж.Тримингэм бошқа сўфий аёллар ҳақида маълумот бермаган. Лекин Робиа Адавийанинг биринчилардан бўлиб тилга олиниши юқоридаги сўфий аёлларнинг дастлабкиси ва унинг энг донгдори эканлигидан далолат беради. М.Смисс, Р.Никольсон, Л.Массигнон ва Аннемарие Шиммелнинг асарларида Робиа Адавийа кўп марта тилга олинади [12]. Жумладан, немис олимаси А.Шиммелнинг бизга маълум икки асарида Робиа Адавийага алоҳида тўхталади ва ҳатто “Қирқ сўфий” асарида унинг номини биринчилардан келтиради [13]. А.Шиммел Робиага шундай таъриф беради: “Робиа Адавийа дунёнинг барча лаззатларидан воз кечишга ундайдиган таркидунёчиликнинг чинакам ишқ, яъни Аллоҳнинг ишқи билан яшашга ундайдиган тасаввуфга айланишида асосий, ҳал этувчи рол ўйнайдиган аёлдир” [14].

Сўфийларнинг қилган амаллари, уларнинг ўзларини тутишлари оддий кишиларни баъзан ҳайратга солган

бўлса, баъзиларининг хатти-ҳаракатлари одамларнинг кулгуларини келтирган ёки жаҳлларини чиқарган. Робиа Адавийанинг ғайриодатий ҳаракатига оид А.Шиммел келтирган кўпчиликка таниш бир ривоятда Робианинг бир қўлида бир челақ сув, иккинчи қўлида ёниб турган машғала кўтарганча Басра кўчаларидан югуриб юриши тасвирланади. Сув билан дўзаҳ ўтини ўчиришини, олов билан эса жаннатни ёқишини мажозий йўл билан тушунтирмоқчи бўлади. Чунки ибодатни таъма эвазига қилувчи зоҳирпараст мусулмонларни қаттиқ танқид қилишни айна йўл билан амалга оширади. Юқоридаги ривоятдан шуни тушуниш мумкинки, сўфийлар дўзаҳдан қўрқиб ёки жаннатга тушиш илинжида ибодат қилган кишилар сифатида эмас, балки илоҳий ишқни истовчилардек кўрсатилмоқда. Робиа сўфий бўлмаган, илоҳий ишқ не эканлигини билмаган диндорларнинг қилаётган ибодатлари таъма бўлиб қолишлигидан афсусда эди. А.Шиммелнинг айтишича, ушбу ривоят тилдан тилга кўчиб, насроний дунёсига ҳам кириб келган. Ушбу ривоятни Фарбга Людвиг IX нинг вакили Жонгвиил олиб борган, дейилади асарда. Француз руҳонийси ва ёзувчиси, квиетизм намояндаси Жан Пиер Камю (1584/3-IX-1652/26-IV) ўзининг “Шафқат ҳамширалари” китобида ҳам шу ривоятни санаб ўтади. Уша китобда шарқона кийинган, бир қўлида челақ, бир қўлида машғала кўтарган аёл сурати ҳам берилган. Сурат тепасида Иврит ҳарфлари билан “ЙХВХ”, яъни “Йеҳоваҳ” (Худо) деб ёзилган. Ушбу ёзувдан ривоятнинг Шарққа мансублиги англашилади. Европа адабиётида айна ривоятнинг кўпгина бошқа шакллари ҳам мавжуд.

Робиа асли басралик бўлиб, Ҳасан Басрий ҳақидаги ривоятларда унинг номи ҳам келтирилади. Ислом оламининг машҳур солномачилари бу аёлнинг ҳаёт йўлини аниқ тасвирлаб беришган, чунки у ахлоқий баркамолликда “кўплаб эркаклардан устунроқ бўлган”. Муҳаммад Зеҳний ўзининг “Машоҳиру-н-нисо” асарида Робиани “эркаклар бошидаги олтин тож”га қиёслайди. Шу сабабдан ҳозирги кунларда ҳам ўзининг

художўйлиги, тақводорлиги билан машҳур бўлган аёллар “иккинчи Робиа” деб таърифланади. Робиа тўғрисидаги ривоятларда унинг кўрсатган кароматлари ҳақида ҳам маълумотлар учрайди. Айтишларича, қоронғу тунларда унинг бармоқлари чироқ каби нур таратар экан. Ҳаж сафарига отланганида эса, Каъбатуллоҳ унга пешвоз чиқар экан. А.Шиммельнинг фикрича, Каъбатуллоҳ ўрнидан кўчиб, Робиа ҳузурига пешвоз чиққанда, ҳажга келган бошқа сўфийлар уни тополмай анча сарсон-саргардон бўлишган экан. Тарихдан, ривоятлардан маълумки, Робиа турмушга чиқмаган ва дунё билан алоқани жисман узган сўфий аёл эди.

Робиани Мавлоно Жалолиддин Румий ўзининг “Маснавий” [15] сида, Фаридиддин Аттор эса “Илоҳийнома” [16] сида тилга олади.

Ҳиндистондаги чиштилик силсиласи раҳнамоси, асли мовароуннаҳрлик бўлган Қутбиддин Бахтиёр Кокий 1235 йилда Робиа тўғрисида шундай деб ёзган: “Бошига қутилмаган дарду ғамлар тушган куни Робиа “хайрият, дўстим — Аллоҳ бугун мени эсга олди, мен ҳақимда ўйлади”, деб ўзида йўқ даражада шодланиб, кулфат тушмаганда эса, кўзёш тўкиб, фиғон чекарди: “Қандай бир нотўғри иш қилдимки, Аллоҳ бугун мени эсга олмади”.

А.Арберрининг асарида юқоридаги ривоятлар келтирилмаган, фақатгина Робианинг “Илоҳий ишқ” қа аталган бир неча мисралик муножотлари келтирилган, холос. Лекин асарда тасаввуфнинг илк намояндалари тўғрисида баҳс юритувчи зарур фикрлар, мисоллар бор.

А.Арберри “Мистицизм” мақоласида тасаввуфнинг энг илғор тараққий этган даври сифатида шундай дейди: “IX асрдан бошлаб содда кўринишдаги зоҳидлик мураккаб илоҳий таълимот назариясига ўтди. Шундан кейин теософиянинг ривожланган юқори кўринишига ўтиш ҳолати юз берди [17]. Айни ўша даврнинг сўфийларидан Шақиқ Балхий (в. 194/810) тасаввуфда мавжуд бўлган илоҳий ҳол ва таваккул орқали Аллоҳга бўлган ишончни аниқлашга муваффақ бўлди”. Ушбу фикр, Шақиқ

Балхийнинг даврига келиб бирмунча ўзгарган, мақом ва ҳол ўргасидаги тафовут исботлаб берилишида аҳамиятлидир. Буни А.Арберрининг ўзи ҳам қайд этган.

Қушайрий (в. 465/1072) эса илоҳий таълимот назариётчиси сифатида ҳолларга таъриф бериб, уларни неъматлар, мақомларнинг меҳнат маҳсули деган [18]. Булардан кейин юқорида таъкидланган маърифат (gnosis) тушунчаси юзага келганлиги ҳақида айтилади. Олимнинг ёзишича, маърифат тушунчаси VII асрдаёқ Абдуллоҳ Ибн Муборак Марвий (в. 181/797)нинг асарларида тилга олингандир. Бу олим машҳур анъаначи бўлиб, Пайғамбар (с.а.в.)нинг зуҳд ҳақидаги фикрларини (Ҳадислар орқали) тўплаган.

Маърифат тушунчаси Зуннун Мисрий (в. 246/861) томонидан сўфийларга тўлиқ боғлиқ сифатида таърифланган. Чунки маърифатсиз ҳақиқатга эришиб бўлмайди. Зуннун Мисрий маърифатни сўфийлар эга бўлиши керак бўлган илм сифатида таърифлаган. У маърифат ҳақида шундай дейди: “Маърифат хусусида иддао (ўзини улуг билимдон деб фаҳмлаш) соҳиби бўлишдан сақлан! Чунки маърифат иддаоסי кишини маҳв ва ҳалок этиши мумкин [19]”. А.Арберри Зуннун Мисрий ҳақида қуйидагича маълумот беради: “У алкимёга оид кўплаб афсоналар қилиб, иероглифларнинг маъносини айтиб берадиган ҳамда кароматлар кўрсатишлик қобилиятига эга бўлган [20]. Зуннун Мисрий ўша вақтда сўфийлар ҳаракатининг оқими мавжудлиги ҳақида маълумот берган. Лекин мақолада ушбу оқимлар ҳақида батафсил маълумот келтирилмаган. Зуннун Мисрий ўша пайтларда зўр илмли шахс бўлганлиги учун эронлик диндорлар томонидан, боғдодликларнинг бидъатга йўл қўяётганликлари туфайли Мисрга чақиртирилган эди. У кейин икки асосий тасаввуф мактаби билан яқиндан танишади (Зуннун Мисрий 246/861 йили вафот этади. Унинг қабри Миср эҳромлари яқинидадир).”

“Мистицизм”асарида келтирилган яна бир шахс, машҳур олим Абу Язид (Боязид) Бистомий (в. 261/875) бўлиб, у Хуросондаги илоҳий мактабнинг хурматли кишиларидан

бири бўлган. А.Арберрининг фикрича, у Аллоҳ билан банданинг боғлиқликка эришувига даъват этган. Ушбу сўзлар унга тааллуқлидир: “Субҳани ма азамати шаъни!” (Glory be to me! How great is my majesty! Яъни “Ўзинг ярлақагин! Нақадар буюқдир Аллоҳим!”). У Пайгамбар (с.а.в.)нинг меърожга қилган сафарлари хусусида фикр юритар экан, қалбдаги завқ-шавқни ифодаловчи фикрлар билан ўзига таскин берган. Чунки меърож сафари Боязид Бистомийга кучли таъсир этган ҳамда даъват, илтижо сифатидаги фикрлари билан чиққан [21].

Ўша даврда яшаб ўтган, Боғдодда илоҳиёт назарияси мактабининг асосчиси Харис ибн Аъсад Мухосибий (165/781 йили Басрада таваллуд топган)дир. Унинг вафоти 243/837 йилга тўғри келади. Мухосибийнинг “Риъайа ли-ҳуқуқ Аллаҳ” (“Аллоҳ буйруқларига риоя қилиш”) асари илоҳий таълимот асосларига бағишланган бўлиб, ундан кейинги ёзувчилар бу асардан ҳам фойдаланганлар. Унинг галдаги асари “Китобу-л-насаъих” (“Баҳслар китоби”) бўлиб, у исломдан ажралиб қолган 70 тарқоқ фирқадан қутулишга бағишланган.

Сўфийлар томонидан кўплаб асарлар ёзилиши билан бирга Куръони каримга ҳам шарҳлар ёзилгандир. А.Арберрининг фикрича, биринчи бўлиб Куръонга шарҳ ёзган киши Саҳл ибн Абдуллоҳ Тустарий (в. 283/896)дир. У мактубот ва зиё таълимотининг ривож топишига сабаб бўлди. Ушбу таълимот кейинчалик Ибн Масаррадан Ибн Арабийгача ўз таъсирини кўрсатди. Бу икки шахс Андалуз мактабига тегишлидир. Ўша пайтларда Абу Абдуллоҳ Термизий ва Ибн Арабийнинг кўплаб илоҳий таълимотга бағишланган асарлари олам юзини кўрди.

Тасаввуфнинг илк вакиллари, яъни сўфийлар ўзларини турли ҳолларга солардилар, Яратган ишқида ўзни йўқотиш (экстаз, шатҳиёт) ҳоллари баъзан учраб турарди. Бу нарса Мансур Халложда ўта шиддатли тус олган. Бу ҳақда тарихий ва илмий асарларда ўқиймиз.

Тарихда ўзининг ғайритабiiй ҳолатлари ва фикрлари билан кўпчиликни лол қолдирган, Аллоҳ ишқида ҳатто

ўзини йўқотиб қўйиш ҳолатига ҳам борган ва аини шу ҳолатда “Анал Ҳақ” деб юборган сўфий Мансур Халлож кўпчилик олимлар томонидан турлича талқин қилинган ва кўплаб адабиётларда у ҳақда ҳар хил қарашлар мавжуд [22]. А.Арберри ҳам бу тўғрида ўз фикрларини баён қилади. Унинг фикрича, Мансур Халлож 244/858 йилда Эрон вилоятларидан бирида таваллуд топиб, у Аллоҳ билан боғлиқликни ёйган. У ортодоксал исломдан четда бўлган сўфий эди. Дарвишликда мусулмон ўлкаларининг жуда катта ҳудудларида ҳамда Ҳиндистонда, ҳатто Хитой чегараларида ҳам кезган. Сўфий ҳамроҳларини ўзининг ғайритабиий ҳаракатлари ва фикрлари билан ҳайратга солган ҳоллар жуда кўп бўлган. У 309/922 йили Боғдодда ширк келтирувчи кофир сифатида дорга осилди. А.Арберри Халложнинг асари “Китобу-т-Тавосин”дан бир неча сатр келтиради, олимнинг ёзишича, ушбу сатрда “Анал Ҳақ” ибораси Мансур Халложнинг душманлари томонидан “ўзини мақташ”га йўйилган. Ўша сатрларни келтириб ўтишни жоиз деб билдик: “Агар Худони танимасангиз, лоақал Унинг белгиларини билинг. Мен ўша белгиман, Мен Ҳақман, чунки Ҳақ орқали мен боқий ҳақдирман. Менинг дўстларим ва устозларим Иблис ва Фиръавнлардир. Иблис дўзах ўтига маҳкум этилган бўлса-да, ҳамон у ўз сўзидан қайтмади. Фиръавн денгизга чўктирилган бўлса-да, Аллоҳ билан ўзининг ўртасидаги ҳеч нарсани тан олмади ва ўз сўзида қолди. Мени ҳам, гарчи азоблаб ўлдирсалар-да, қўл оёқларимни кессалар-да сўзимдан тонмайман”.

Албатта, бу сатрларни Мансур Халложга тўла тегишли деб бўлмайди. А.Арберрининг ёзишича, унинг ўлими билан боғлиқ афсонани, насронийларнинг чормих (крест) га тортиш ҳақидаги ҳикояси билан қиёслаш мумкин [23].

А.Шиммел “Жонон менинг жонимда (Ислом оламида сўфий аёллар сиймоси)” асарида кўпгина кароматларга эга бўлган Робиадан аввал ва кейин яшаб, ўзларини Парвардигорга бахшида қилган “чин ишқ” соҳибалари ҳақида фикр юритар экан, ўнлаб сўфий аёлларни номма-

ном, кароматлари билан келтиради [24]. Ана шу сўфий аёлларнинг ичида бизга таниш ва нотаниш бўлган аёллар ҳам бўлиб, улар дунёнинг турли нуқталарида яшаганлар. А.Шиммел сўфийликка мойилликни салтанат ичида акс этишини бобурийлар сулоласи вакиллари мисолида кўради. XVII асрнинг ўттизинчи йилларида бобурийлар салтанати ҳукмдори (1628-1658 йилларда ҳукм сурган) Шоҳ Жаҳоннинг катта қизи Фотима Жаҳоноро ва унинг укаси, валиаҳд шаҳзода Дорошукуҳ сўфийликни қабул қилдилар. Уларни сўфийликка илҳомлантирган, Лахурда истиқомат қилиб, 1635 йилда вафот этган Миён Мир исмли авлиёдир. Малика Фотима Жаҳоноро сўфийликка боғланиб, умр бўйи шунга содиқ қолади. Онаси (Аржумандбону-Мумтозмаҳал) вафотидан кейин Ҳиндистонда “биринчи хоним” га айланди. Малика қодирийлик тариқатида бўлиб, унинг бош қароргоҳи аввал Ҳиндистоннинг жанубида, сўнгра Панжоб вилоятига кўчирилган. Маликанинг ўз пирига бағишлаб ёзган форс тилидаги таржимаи ҳоли ҳозирги кунда Британия кутубхонасида қўлёзма шаклида сақланади. Фотима Жаҳоноро 1681 йилда вафот этиб, Низомиддин Авлиё (в. 1325) мақбарасининг ҳовлисига дафн этилган. Малика мистик адабиёт ҳомийси сифатида кўплаб асарларни таржима қилдирган ва уларга шарҳлар ёздирган. Шоҳ Жаҳоннинг ўғилларидан бири Аврангзебнинг икки қизи ҳам сўфийликка мойиллик кўрсатганлар. Адабиётдан маълумки, Зебуннисонинг (в.1689) шеърлари барча китобхонларга ёқади ва севиб ўқилади. Унинг шеърларида тасаввуфга оид фикрлар бисёр бўлиб, ўзи ва синглиси Зийнатнисонинг тасаввуфга қисман боғлиқликлари бўлганлигини А.Шиммелнинг асарида ўқиймиз.

Тасаввуф тариқатлари ва тараққиётига оид мулоҳазалар

Тасаввуф пайдо бўлгандан кейин ўзига хос тарихга эга бўлди ва йиллар, давр ўтган сари мукаммаллашиб, мураккаблашиб борди. Тасаввуф ривожланиб бораркан, секин-аста тариқатлар ривожланиб, ҳар бири муайян

қонун-қоидаларни ишлаб чиқди. Шунингдек, муршид, пир, мурид, сулук, солик, жанда (хирқа) кийиш, узлат каби кўплаб янги қарашлар юзага келди ва амалда қўлланила бошланди.

Бироқ тариқатлар турли ҳудудларда турли шаклларда юзага келди. Айрим тариқатлар ботил тариқат дея рад этилди. Уларнинг асосчиларига турли чоралар кўрилди. Чунки айрим тариқат вакиллари исломга зид, умумун, мусулмончиликка тўғри келмайдиган ҳаракатлар содир этиб, тасаввуфнинг моҳиятига, гўзал таълимот эканлигига одамларда шубҳа уйғотаётган эди. Бунинг олдини олиш, сўфийларнинг фаолиятини ислоҳ қилиш уламо-ларнинг — ҳақиқий тасаввуф вакилларининг зиммасидаги вазифа ва бурч эди. Чунки баъзи сўфийсифат кишилар тан риёзатини инсонларга малол келадиган ҳаракатлар билан амалга ошираддилар. Айримлари кўчаларда қулоқ, бурунларига катта, бесўнақай темирлардан халқалар осиб олишарди [1]. Баъзилари эса шиша ейишар, гулханларда юра олиш каби масхараомуз ҳаракатлар содир этишарди [2].

Тасаввуф тариқатлари хорижий олимларнинг фикрларига қараганда, XI асрдан бошлаб шакллана бошлаган ва муршидлик ҳамда муридлик вазифалари ҳам айни вақтда юзага келган. Фикримизни ойдинлаштириш мақсадида Ж.Тримингэмнинг “Исломда тасаввуф тариқатлари”, А.Арберрининг “Мистицизм”, Идрис Шохнинг “Суфизм” асарларидаги маълумотларни ўрганишга киришамиз [3].

Ж.Тримингэмнинг талқинича, тасаввуф фалсафаси ҳамда унинг тажрибаси тасаввуф тариқатлари тарқалган ҳудудлар бўйича талқин этилса мақсадга мувофиқ иш бўлади.

Тариқатлар тарқалган ҳудудлар сирасига Мессопотамия, Хуросон ва Мағриб киради. Онадўли (Туркия)даги тасаввуфий кўринишлар Марказий Осиёдан келиб чиққанлигига асослар бор [4]. Ҳиндистонга эса бу таълимот Мессопотамия ва Хуросондан кейин келган. Кейинчалик Ҳиндистонда тасаввуф мустақил равишда тараққий топди. У ердаги тариқатларнинг ривож топшишида

маҳаллий ва диний оқимлар таъсири бўлиши ҳам мумкин. Ж.Тримингэм тасаввуф тариқатлари ва уларнинг тараққий этишини ҳудудларга бўлиб кенг ўрганади ва уни уч гуруҳга бўлиб талқин қилади.

Улар биринчиси сифатида Мессопотамия, иккинчиси, Миср ва Мағриб ҳамда учинчиси, Эрон, туркий давлатлар ва Ҳиндистон ҳудудларидир.

Мессопотамияда тасаввуфнинг маркази Боғдод бўлиб, Суриядан ўтиб келган. Ж.Тримингэм тасаввуф тариқатларини бир қанча оқимлар сифатида келтиради ва Мессопотамияда ташкил топиб, шу ерда тараққий топган сухравардийлик, рифаъийлик ва қодирийликлар каби тариқатлар ҳақида маълумот беради.

Сухравардийлик тариқати Зиёуддин Абу Нажибу-с-Сухравардий (490/1097-536/1168)га тегишли бўлиб, ушбу тариқатнинг пайдо бўлиши Сухравардийнинг жияни Шаҳобиддинга ҳам боғлиқдир [5]. Шаҳобиддиннинг тўлиқ исми Абу Хафс Умар (539/1145-632/1234) бўлиб, илмли, дунё билан ҳамнафас дарвишлардан эди. Унинг ўз амакиси номи билан боғлиқ бўлган тариқатнинг яратилишига кўп хизмати сингган. Бу тариқатдан машҳур шайхлар етишиб чиққан.

Мессопотамиядаги иккинчи тариқат бу — рифаъийлик бўлиб, Ж.Тримингэм унинг асосчиси сифатида Аҳмад ибн Али Рифаъий (1106-1182) ни келтиради. Уни қодирийлик тариқатига боғлиқ бўлмаганлигини ва уларнинг фаолиятлари мустақил амалга ошганлигини маълум қилади. Ушбу тариқатнинг аъзолари жамоа-жамоа бўлиб юриб, ўзларининг сеҳр-жодуга ўхшаш хатти-ҳаракатлари билан ном қозонганлар. Тариқат ҳақида “Мистицизм”асарида ҳам маълумот келтирилган. Унда бу тариқатнинг асосчиси Аҳмад Рифаъий Абдулқодир Гилонийнинг (471-561/1078-1166) жияни сифатида кўрсатилади. Лекин Ж.Тримингэм Аҳмад Рифаъийни Абдулқодир Гилонийнинг жияни эканлиги ҳақида маълумот бермайди, бироқ А.Арберри ҳам Ж.Тримингэм ҳам бу тариқатнинг мустақиллигига ишора қилади [6]. А.Арберрининг ёзишича, бу тариқат

аъзолари шиша ейиш, оловда юриш, илонлар билан ўйин кўрсатиш каби ғайритабiiй ҳаракатлар билан машғул бўлганлар. Бу каби хатти-ҳаракатлар XIII асрда мўғулларнинг Ироқни истило қилиши мобайнида шаманизмнинг содда кўриниши таъсири туфайли айни тариқатга ўтиб қолган [7]. Ж.Тримингэмнинг фикрича, Аҳмад Рифаъий на фикҳ, на тасаввуф билимдони бўлган ва ўзидан биронта асар қолдирмаган [8].

Навбатдаги тариқат қодирийлик бўлиб, қадимги ва ҳамон сақланиб қолган тариқатлардан биридир. Бу тариқатнинг асосчиси Абдулқодир Гилоний бўлиб, Ж.Тримингэмнинг айтишича, у тариқатни кашф қилмаган, балки диний маърузалар ва ваъзлар билан чиққан олим бўлган. Унинг ўлимидан кейин муридлари қодирийлик тариқати сифатида бутун оламга ёйишди. Қодирийлик тариқати унинг ўғиллари ёрдамида Марокаш ва шарқий Ҳиндистонгача тарқалади [9]. Бу тариқат Муҳаммад Ғавса (в. 1517) ёрдамида Ҳиндистонда юзага келганлигини Ж.Тримингэм эслатиб ўтади. Шундай қилиб, бу тариқат ҳам секин-аста ривожланиб, дунёнинг бир қанча ҳудудларида ҳали ҳамон давом этиб келмоқда.

Иккинчи ҳудуд сифатида Миср ва Мағриб олинган бўлиб, у ерлардаги тариқатларнинг катта қисмлари ўша ердан чиққан Миср давлати ва Мағриб илмиларнинг маскани сифатида эътироф этилади. Чунки Зуннун Мисрий, Умар ибн Фарид (в. 1234) каби йирик олимлар ўша ерда яшаганлар. Жумладан, шозалийлик тариқати ҳам ўша ҳудуд - Мисрда вужудга келган. Шозалийлик тариқатининг Мисрга оид тармоғи ўрганилганда, Сурияда кенг тарқалган вафойлик тариқати юзага келди. Бунинг асосчиси Шамсиддин Муҳаммад ибн Аҳмад Вафо (703/1301-760/1359) бўлиб, унинг тариқати XX асргача Мисрда фаолият кўрсатган.

Учинчи навбатда ўрганилиши керак бўлган тариқатлар сифатида Эрон, туркий қавмлар ва Ҳиндистон ҳудудларида тарқалган тасаввуфий қарашлар келтирилади. Ж.Тримингэм бу ерда кубровийлик,

фирдавсийлик, нурийлик, рукнийлик, ҳамадонийлик, ифтишошийлик, нурбахшийлик, яссавийлик, мавлавийлик, хожагон-нақшбандийлик, чиштиийлик ва Ҳиндистондаги сухранардийлик каби тариқатларга асос солган шахсларнинг тўлиқ номларини келтириб ўтади. У, асосан, кубровийлик, яссавийлик, мавлавийлик, хожагон-нақшбандийлик, чиштиийлик ва Ҳинд ўлкасидаги сухранардийлик тариқатларига батафсилроқ тўхталишга ҳаракат қилган. Эронда сўфийлар икки диний русумга бўлинган бўлиб, улардан бири мессопотамиялик сўфий Жунайд Бағдодий номи билан боғлиқ бўлса, иккинчиси, Абу Язид Бистомий (хурсонлик маломатийлардан) номи билан боғлиқдир. [10]. Бу икки йирик шахс сабабли Марказий Осиё давлатларига сўфийлик кириб келган, яъни улар таъсирида вужудга келган. Ўзини “Бистомийнинг издошиман” деб ҳисоблайдиган Абу-л-Ҳасан Али Харақоний (1034 йил 80 ёшида вафот этган) ва Абу Али Фармазий (в. 1084) Марказий Осиё тасаввуфи тарихидаги икки машҳур шахслардандир. Аҳмад Фаззолий (в. 520/1126) ва Юсуф Ҳамадоний (441/1049-535/1140) Абу Али Фармазийнинг шогирдлари бўлиб, улар воситасида Эрон ва Марказий Осиёда сўфийлик тараққий топди [11].

XII аср Эрон учун тасаввуфнинг ўтиш даври ҳисобланади. Бу давр сўфий шоир Абу Саид ибн Абу-л-Хайр (967-1047)нинг фаолияти билан боғлиқдир. Лекин бу даврда яшаган Абу Якуб Юсуф Ҳамадоний Бузанжирдий (1049-1140) бу ўтиш даврининг биринчи шахсларидан ҳисобланади. Ж.Тримингэмнинг ёзишича, у ўз ватани — Лурск-Курд қишлоғидан Боғдод вилоятига қарашли бўлган Ҳамадонга жўнаб кетади. Ўша ерда Шофеъи қонунчилигининг машҳур устози бўлган Абу Исҳоқ Шерозийдан (в. 1083) фикр илмини ўрганади. Шундай қилиб, Юсуф Ҳамадоний ўз юртида олган илмига таяниб, яна илм орттириш учун она юртидан Марвга кўчиб боради. У кўплаб шогирдлар етиштириб чиқаришга муваффақ бўлади. Улар Абдуҳолик Фиждувоний ва Хожа Аҳмад Яссавийдир. Маълумки,

бу икки халифа тасаввуф таълимотини ёйишда улкан ҳисса қўшган илм аҳлиларидан эдилар. Айниқса, туркий сўфийларнинг отаси бўлган Хожа Аҳмад Яссавий туфайли Онадўли (Туркия), Ҳиндистон ва Марказий Осиё ўлкаларида яссавийлик тариқати ривож топди.

Марказий Осиёдаги асосий тариқатлар — кубровийлик, яссавийлик, нақшбандийлик, чиштилик ва бектошийлик кабилар ҳозирги кунда у ёки бу кўринишда турли давлатларда ўзига хос суратда мавжуд.

Ж.Тримингэмнинг маълумот беришича, Нажмиддин Кубро (540/1145-618/1221) тариқати вакиллари ўзларининг санад (ҳужжат) ва изчил зикрлари билан ном қозонганлар [12]. Нажмиддин Кубро дастлабки таълимотни Мисрда форс шайхи Рўзбехон Ваззана Мисрийдан (в. 584/1188) олади. Унинг бошқа устозларидан бири Аммор ибн Ясир Бидлисий (в. 1200), асосий устози Исмоил Касрий (539/1193) бўлиб, Нажмиддин Кубро унинг қўлидан хирқа кийган. Хоразмда Мажиддин Боғдодий (в. 1225) билан биргаликда ҳонақоҳ ташкил этган. Мажидиддин Боғдодий машҳур Фаридиддин Аттор (в. 1225)нинг пири бўлган. Нажмиддин Кубро, тарихдан маълумки, мўғулларга қарши жангда жуда қаттиқ кураш олиб боради. Ўз ватани — Хоразмни сақлаш учун ўз халқи билан ватан ҳимоясида жонбозлик кўрсатади. Нажмиддин Кубронинг кароматлари ҳам кўп бўлган, лекин Ж.Тримингэм улар ҳақида тўхталмаган. Нажмиддин Кубронинг қabri Урганчда жойлашган бўлиб, ҳамон зиёратгоҳ сифатида сақланиб келмоқда.

XIII асрда мавлавийлик тариқатига асос солган Жалолиддин Румий [13] Шарқнинг энг машҳур адибларидан бири бўлиб, унинг 25857 байтдан иборат олти катта китобдан ташкил топган “Маснавийи маънавий” [14], умумий байтининг миқдори 42 мингга ташкил этган “Девони кабир”, “Фиҳи мо фиҳи” [15], “Мактубот” ва “Мажолисиси сабъа” номли насрий асарлари бугунги илм аҳлига маълум [16].

Жалолиддин Румий 1207 йил Балхда таваллуд топди. Унинг отаси Баҳоуддин Валад бўлган. Ж.Тримингэмнинг

фикрича, Жалолиддин яшаган вақт мўғуллар даврига тўғри келиб, улар туфайли Валадлар оиласи кўчиб кетишга мажбур қилинган. Бу оила 1225 йили Рум салжуқийлари ҳукмронлик қилган туманда ҳам яшай бошлайдилар. Жалолиддиннинг Румий дейилишига сабаб ҳам шудир [17]. Таниқли тасаввуфшунос Идрис Шоҳ “Сўфийлар” китобида Жалолиддин Румийга алоҳида боб бағишлаган [18]. У Румийни XIII асрда Бақтриядаги таниқли оилада таваллуд топганлигини маълум қилиб, Кичик Осиёдаги Икониум (Рум)да таҳсил олганлигини айтади. Идрис Шоҳ айни асариде профессорлар Р.Николсон, А.Арберри, Скит, доктор Жонсон ва Чосер каби таниқли хориж олимлари — румийшуносларининг фикрларидан истифода этади, бироқ ҳеч қайси ерда уларнинг асарларига ишора бермайди [19].

А.Арберри ҳам бу ҳақда маълумот бериб, Румийнинг таваллуди ва отасининг ким эканлиги ҳақида тўхталади. Унинг айтишича, Баҳоуддин Валадга тегишли “Ал-Маъриф” (“Маърифат”) асари, сирли тажрибаларнинг таъсирчан тасвирларидан иборатдир [20]. Жалолиддиннинг сўфийликдаги биринчи устози ўзининг отаси бўлиб, сўнг асли балхлик бўлган Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий (в. 1244)да таҳсилни давом эттиради. Жалолиддин Румийнинг тариқати мавлавийлик бўлиб, бунинг асли Мавлоно (“Бизнинг устоз”)дир.

Румийнинг “Маснавий” асари оламшумул асарлардан бўлиб, муаллифнинг ўзи уни “Қуръоннинг ички мағзини очиб берувчи дoston” деб атаган. Жомий унга “Форсий Қуръон” номини берган. А.Арберри Румийнинг “Маснавий”сини Дантенинг “Илоҳий комедияси” билан солиштириб, “Илоҳий комедия”ни “Маснавий”нинг кўриниши сифатида баҳолайди.

Мавлавийлик тариқати вакиллари ўзларининг мусиқага бўлган муҳаббатлари ва зикрлари билан танилиб, Европада улар “саёҳат қилувчи” дарвишлар сифатида машхурдирлар.

Хожа Баҳоуддин Нақшбанд ҳаёти, тариқати билан боғлиқ манбаларда кўплаб маълумотлар учрайди [21].

Хожাগон-нақшбандийлик тариқати энг кўп тарқалган ва энг машҳур тариқат сифатида бир неча асрдирки фаолиятини сақлаб келмоқда. Ж.Тримингэмнинг хабар беришича, Баҳоуддин икки устоздан таълим олгандир. Улардан биринчиси, Муҳаммад Бобо Самосий (в. 740/1340 ёки 755/1354), иккинчиси Амир Саид Кулол Бухорий (в. 772/1371).

Баҳоуддин Халил исми турк дарвиши билан таниш бўлиб, ушбу учрашувлар натижасида Халил Мовароуннаҳрда султонлик даражасига кўтарилади [22]. Баҳоуддин унга олти йил хизмат қилади. Халил тахтдан тушгандан кейин Баҳоуддин ўз ёнига илмиларни йиғиб, дунёдаги номаъкулчиликларга сабр этиш каби фикрларни илгари суради. Америкалик олим Девин Ди Уис эса, бу воқеани Салоҳ ибн Муборак Бухорийнинг “Анису-т-толибин” ва Абдурахмон Жомийнинг “Нафаҳоту-л-унс” асаридаги фикрлар орқали баён қилиб, Халил тахтдан тушгандан кейин Баҳоуддиннинг юраги “дунё ишларига нисбатан совиб”, у Бухородан унча олис бўлмаган жойга кетади ва ўша ерда ўзининг илоҳий таълими билан машғул бўла бошлайди, - дейди [23].

Баҳоуддин Нақшбанд зоҳир - дунё учун, ботин - Ҳақ учун (яъни аз-заҳир лил-халқ, ал-батин ал-Ҳақ) гоёсини олиб чиқади. Нақшбанднинг бу сўзлари ўзининг касби кори наққошликда ҳам ўз аксини топган бўлиб, “*Даст ба кору дил баёр*” – “*Кўлинг меҳнатда, қалбинг Аллоҳда бўлсин*” сифатида талқин қилинади. Нақшбандийлик тариқати Марказий Осиёдан Кичик Осиёга, Кавказга, Курдистонга ва Ҳиндистоннинг жанубигача тарқалган.

Ҳозирги кунда бутун дунёда, шунингдек, Америка Қўшма штатларида бу тариқатнинг минглаб давомчилари бор бўлиб, уларга Шайх Муҳаммад Нозим Ҳаққоний ва унинг муриди Шайх Ҳишом Қаббонийлар раҳнамолик қилишади. Ҳозирда бу тариқатнинг издошлари ислом динини ва нақшбандийлик тариқатини насронийлик ташкил топган давлатда ёйишмоқда. Уларнинг саъй-ҳаракатлари нафақат Қўшма штатларга, балки бутун дунёга ўз таъсирини ўтказмоқда.

Шайх Ҳишом Қаббоний, айна вақтда, Америкада Олий Ислом ташкилотига раҳбарлик қилиб, ўзга дин вакиллари билан дўстона алоқа олиб бормоқда. Шайх Ҳишом Қаббоний бир неча жилд китоблар муаллифидир. Унинг етти жилдлик “Ислом таълимоти қомуси” [24] ва “Нақшбандийлик - сўфий йўли” [25] номли асарлари ҳақида маълумотга эгамиз. “Нақшбандийлик - сўфий йўли” китоби Пайғамбар (с.а.в.)дан тортиб Нақшбандгача, ундан кейин охириги қирқинчи Шайх Муҳаммад Ҳаққонийгача ўтган нақшбандийлик тариқатининг йирик шайхлари ҳақида, уларнинг қилган ишлари, кароматлари ва тариқатнинг зикр тушиш амаллари ҳақида маълумот беради.

Демак, тасаввуф истилоҳи, пайдо бўлиш ўрни ва вақти ҳақида хориж олимларининг фикрлари тугал мазмун касб этувчи мукамал бир жавоб сифатида қабул қилинмаслиги лозим.

Тасаввуф таълимотининг келиб чиқиш тарихи ва етук мутасаввифлар, уларнинг фаолияти борасидаги хорижий олимларнинг айрим қарашлари қайсидир маънода янги фикрлар юзага келишига ёрдам беради. Тасаввуф тарихи ва унинг намояндалари тўғрисида юртимизда намунали асарлар мавжуд [26], биз уларни қайсидир маънода тўлдириш учун хориж олимларининг фикрларига таяндик.

Марказий Осиёдан етишиб чиққан яссавийлик, кубровийлик ва нақшбандийлик тўғрисидаги хорижий олимларнинг фикрларида баҳсли қарашлар бўлиши мумкин. Хориж олимларининг деярли барча қарашларида манба ва маълумот келтирилган бирламчи асарларга мурожаат қилинганлиги маълум.

Фойдаланилган адабиётлар рўйхати

1. Каримов И.А. Туркистон умумий уйимиз. - Т.: 1995.
2. Каримов И.А. Ўзбекистон XXI аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари. - Т.: Ўзбекистон, 1997.
3. Каримов И.А. Биз келажакимизни ўз қўлимиз билан кураимиз. - Т.: Ўзбекистон. 1999. 7-жилд. - 416 б.
4. Каримов И.А. Ўзбекистон XXI асрга интилмоқда. - Т.: Ўзбекистон, 2000.
5. Каримов И.А. Юксак маънавият - енгилмас куч. - Т.: Ўзбекистон, 2008.
6. Абдурахмонов А. Саодатга элтувчи билим. - Т.: 2001, 2004.
7. Абул Муҳсин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Баҳоуддин Балогардон. Форсийдан тарж., сўзбоши ва луғат муаллифи Маҳмудхон Маҳдум Ҳасанхон Маҳдум ўғли. - Т.: Ёзувчи, 1993. - 208 б.
8. Алишер Навоий. Мукамал асарлар тўплами. 15, 17 жилдлар. - Т.: 2000-2001.
9. Аннемарие Шиммел. Жонон менинг жонимда. - Т.: Шарқ, 1999.
10. Бартольд В.В. Роботы по Истории Ислама и арабского халифата. том - VI. - М.: Наука, 1966. - С. 114-121.
11. Болтабоев Ҳ. Фитратнинг илмий мероси. - Т.: Ёзувчи, 1996.
12. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. - М.: Наука, 1965.
13. Боровков А.К. Определение языка хикматов Ахмеда Яссеви // Советское востоковедение. - 1948. № 5.

14. Гольдциер И. Лекции об исламе. Изд. Брокгауз-Ефрон. 1912. - С. 126 -148.

15. Гордлевский В.А. Хаджа Ахмед Ясеви. Избр. Соч. т. II. - М.: 1961.

16. Жалолиддин Румий. Ичиндаги ичиндадир: фалсафий-маърифий асар // Сўзбоши муаллифи ва масъул муҳаррир Н.Комилов. - Т.: Мехнат, 2001.

17. Идрис Шах. Суфизм. - М.: 1994. - 447 с.

18. Из истории суфизма: источники и социальная практика. Под. ред. академика АН РУз М.М.Хайруллаева. - Т.: Фан, 1991.

19. Ислом тасаввуфи манбалари. (Тасаввуф назарияси ва тарихи) Илмий мажмуа. Тузувчи, сўзбоши ва изоҳлар муаллифи филология фанлари доктори, профессор Ҳамидулла Болтабоев. - Т.: Ўқитувчи, 2005.

20. Каримов Э.Э. Йасавийа и ходжагон-накшбандийа: история действительная и вымышленная. - Т.: Ўзбекистон. 2000, - 71 с.

21. Кароматов Ҳ. Куръон ва ўзбек адабиёти. - Т.: Фан, 1993.

22. Комилов Н. Тасаввуф ёки комил инсон ахлоқи. 1-китоб. - Т.: Ёзувчи, 1996. - 272 б.

23. Комилов Н. Тасаввуф. 2-китоб. - Т.: Ф.Фулом номидаги АСН, 1999.

24. Комилов Н. Хизр чашмаси. Масъул муҳаррир: С.Олимов. - Т.: Маънавият, 2005. - 320 б.

25. Маҳмуд Аъсад Жўшон. Тасаввуф ва нафс тарбияси. -Т.: Чўлпон, 1998.

26. Маҳмуд Аъсад Жўшон. Ислом, тасаввуф ва ахлоқ. Таржимон ва сўнгсўз муаллифи С.Сайфуллоҳ. - Т.: Истиклол, 2000. - 240 б.

27. Муҳаммад Нуруллоҳ Сайидо Жазарий. Тасаввуф сирлари. -Т.: Мовароуннаҳр, 2000.

28. Наврўзова Г. Нақшбандия тасаввуфий таълимоти ва баркамол инсон тарбияси. - Т.: Фан. 2005. - 233 б.

29. Олимов С. Ишқ, ошиқ ва маъшук. - Т.: Фан, 1992. - 80 б.

30. Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования) - Санк-Петербург: 2001.

31. Суфийи: Собрание притч и афоризмов. (Серия “Антология мысли”). Составление, пересказ текстов, предисловие словарь Лео Яковлева. - М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. - 640 с.

32. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. Перевод с англ. А.А.Стависской, под редакцией и с предисловием О.Ф.Акимушкина. - М.: 1989.

33. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. - М.: София / ИД / Гелиос, 2002. - 480 с.

34. Хисматуллин А.А. Классическое суфийское сочинение Кимийа-йи Са’адат (“Эликсир счастья”) Газали Ат-Туси (1058-1111) Санкт-Петербург, 2001. - 224 с.

35. Умар Форук Сайдо Жазарий. Тасаввуф сирлари. - Т.: Мовароуннахр, 2000.

36. Усмон Турар. Тасаввуф тарихи. - Т.: Маънавият, 1999.

37. Уингер Ж.Т. (Абдулҳаким Мурод). XXI асрда ислом. Постмодерн дунёда қиблани топиш (инглизчадан Фаҳриёр таржимаси). - Т.: Шарқ, 2005.

38. Фариддин Аттор. Илоҳийнома. Насрий таржима, талқин, тафсир. Амалга оширувчи Н.Комилов. - Т.: Ёзувчи, 1994.

39. Фаҳруддин Али Сафий. Рашаҳоту айни-л-ҳаёт. Нашрга тайёрловчилар: М.Ҳасаний, Б.Умрзоқ. - Т.: Абу Али ибн Сино номидаги тиббиёт нашриёти, 2004. - 536 б.

40. Эшмуҳаммедова М. “Девони ҳикмат”нинг қўлёзмалари. Филол... фанлари номзоди... диссертация. - Т.: 1995.

41. Эшмуҳаммедова М. “Девони ҳикмат”нинг йиғма-қиёсий матни. - Т.: Тошкент давлат шарқшунослик институти. 2008. - 336 б.

42. Куръони карим. Ўзбекча изоҳли таржима. - Т.: Чўлпон, 1992.

43. Куръони карим. Абдулазиз Мансур таржимаси. - Т.: Ислом университети нашриёти, 2001. - 619 б.

44. Ҳаққул И. Тасаввуф ва шеърят. - Т.: 1991.

45. Ҳаққул И. Ирфон ва идрок. - Т.: Маънавият, 1998.

46. Ҳаққул И. Тасаввуф сабоқлари. — Бухоро. БУДУ нашриёти, 2000.

47. Хожа Аҳмад Яссавий. Девони ҳикмат. Тўпловчи ва нашрга тайёрловчилар И.Ҳаққул, Н.Ҳасан. - Т.: Мовароуннаҳр, 2006. - 271 б.

48. Ҳусайн Воиз Кошифий. Фуғувватномаи султоний ёхуд жавонмардлик тариқати. Форс-тожик тилидан Н.Комилов таржимаси. - Т.: Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 1994. -112 б.

Турк, инглиз ва француз тилларидаги тадқиқотлар

1. Abdulbaki Golpinarli. Mesnevi ve Serhi. c. I. (Kultur Bakanligi Yayinlari) Ankara.1989.

2. Ahmed-i Yesevi: Hayati-Eserleri-Fikirleri. Hazirlayan Prof. Dr. Mehmed Seker Necdat Yilmaz. - Istanbul. SEHA. 1996. – 604 s.

3. Allworth E.A. The Modern Uzbeks (from the Fourteenth Century to the Present. A cultural history) Hoover Institution. Press.1995.

4. Akimushkin O. Bektashiya. «Encyclopedic Dictionary of Islam». Translated in English by Prof. Evgueny Torchenov. Moscow: Nauka, 1991, pp. 39-41.

5. Arberry A.J. Sufism. L. 1950.

6. Arberry A.J. Mysticism. Edited by P.M.Holt, Ann K. S. LAMBTON, Bernard Lewis. The Cambridge History of Islam. Vol 2B. Islamic society and civilization. University of Cambridge. Pp. 604-631.

7. Babajanov B, Kramer A, Paul J. Handlist of Sufi Manuscripts (XVIII- XXth centuries) in the Holding of the Oriental Institute, Academy of Sciences, Republic of Uzbekistan, Biruni Berlin: Das Arabische Buch, 2000 (by Th. Z.).

8. Babajanov B. A New Document concerning Rituals in the Yasawiyya Lineage: Risala-yi dhikr-i sultan al-‘arifon. SUFI SAINTS AND HEROES ON THE SILK ROAD. Review of the issue in Der Islam (81, 2004) and Turcica (35, 2004).

9. Baldick, Julian. Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia. London: I.B.Tauris. 1993.

10. Bodrogligeti, Andras J. E. The Impact of Ahmad Yasavi's Teaching on the cultural and political life of the turks of Central Asia. Turk Dili Arashtirmalari yilligi Belleten, 1987, Turk Tarih Kurumu Basim Evi-Ankara. 1992.

11. DeWeese, Devin A. "The Masha'ikh-i Turk and the Khojagan: Rethinking the Links Between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions" // Journal of Islamic Studies, 7:2 (1996) Pp. 180-207.

12. DeWeese, Devin A. A Neglected Source on Central Asian history: The XVIIth century Yasavi Hagiography. Manoqib al - Akhyar. Essays on Uzbek History, Culture, and Language. Edited by Bakhtiyar A. Nazarov and Denis Sinor with Devin DeWeese, Technical editor. Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies. Bloomington, Indiana. Uralic and Altaic Series, 156 Bloomington: RIFIAS 1993.

13. Fletcher, Josef Francis (Jr.): Studies on Chinese and Islamic Inner Asia. B.F.Maniz, ed. Aldershot, Eng.: 1995.

14. Kuprulu M.F. Turk Edebiyatinda Ilk Mutasavviflar. - (7. Baski) Ankara-1991.

15. Khaled Ahmed. Professor Annamarie Shimmel. Reprinted from the Muslim Observer. Posted 5.30.2003.

16. Knysch A.D. Islamic Mysticism. A short History (series: themes in Islamic Studies). Brill: Leiden-Boston-Koln, 2000. Pp. 358

17. Nicholson R.A. "A History Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism", in JRAS (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland L., 1906. Pp. 303-348.

18. Smith M. Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam. Cambridge, 1928.

19. Trimmingham J.S. The Sufi Orders in Islam. Oxford. 1971.

20. The Encyclopaedia of Islam. Vol. I. A-B. Leiden. J.Brill. London. Luzac & Co. 1960.

21. Zaehner R.C., Hindu and Muslim mysticism. London, 1960; 171, 197-180.

22. Zarcone T. Political Sufism and the Emirate of Kashgaria (End of the XIXth century): The role of the Ambassador Ya'qub Xan Tura. In Islamkudurliche Untersuchungen. Band

216. Muslim Culture in Russia and Central Asia from the XVIIIth to the Early XXth centuries. Pp.153-165. Vol.2: Inter-Regional and Inter-Ethnic Relations. / KS. Klaus Schwarz Verlag. Berlin. 1998.

23. Zarcone T. Saint Veneration in Xinjiang – From 1949 to the Present. Review of the issue in Der Islam (81, 2004) and Turcica (35, 2004).

INTERNET сайт материаллари

1. <http://www.sufism.ru>
 2. Andrej Stepanov, Sankt-Peterburg, 24.03.2000. WEB-server: <http://www.habib.da.ru>; <http://www.shabib.narod.ru>
 3. <http://www.alevibektasi.org/index.htm>
 4. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Статьи. <http://www.orientalstudies.ru>
 5. <http://www.unesco.kz>
 6. Ходжа Ахмет Ясави. <http://www.peoples.ru>
 7. Margaret Smith. Rabi'a Basri: The Mystic and Her Fellow-Saints, Last updated: May 9, 2004. www.khamush.com
 8. <http://home.infionline.net>
 9. <http://www.alumni.berkeley.edu>
 10. <http://www.kz/eng/yasevi>
 11. www.khamush.com
 12. <http://home.infionline.net>
 14. http://www.kz/eng/yasevi/plan_3_eng.html
- N.B.Nurmammedov. The mausoleum of Khoja Ahmad.
15. <http://www.orient.pu.ru>
 16. www.ibtbooks.com Muhammad Arif Zakauallah. The Cross and the Crescent: The Rise of American Evangelism and the Future of Muslims. The Other Press, Kuala Lumpur. 2004. P.269
 17. dkprintworld@vsnl.net Thomas Dahnhardt. Change and Continuity in Indian Sufism. D.K.Printworld, New Delhi. 2004, P.447.

ИҚТИБОСЛАР

I. МАРКАЗИЙ ОСИЕДА ТАСАВВУФ ТАРИҚАТЛАРИ

Тасаввуф истилоҳи, пайдо бўлиш ўрни ва вақти ҳақидаги қарашлар

[1] Arberry A.J. *Mysticism. The Cambridge History of Islam. Vol-2B. Edited by P.M.Holt...* pp. 604-605.; A.J.Arberry, *Sufism London, 1950, pp. 34-35; L.Massignon, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Paris, 1922, p.131. Тасаввуфнинг “Суф” сўзига боғлиқлиги ва унга таъриф берилган тадқиқотга қаранг: Fritz Meier. Meister und Schuler im Orden der Naqshbandiyya. Universitatsverlag C.Winter: Heidelberg. 1995. || Ушбу тадқиқотнинг русча таржимаси учун қаранг: Учитель и ученик в ордене Накшбандиййа. Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования) - Санкт-Петербург: 2001. с. 97.*

[2] Trimingham J.S. *The Sufi Orders in Islam. London. Oxford. N.Y., 1973. (Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в Исламе / Перевод с англ. А.А.Ставиской, под ред с предисл. О.Ф.Акимовича. — М.: 1989. С.15.*

[3] Arberry A.J. *Mysticism. Edited by P.M.Holt, Ann K.S.LAMBTON, Bernard Lewis. The Cambridge History of Islam. Vol 2B. Islamic Society and civilization. University of Cambridge. Pp. 604-631.*

[4] Nicholson R.A. “A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism”, in *JRAS, 1906. Pp. 303-48.*

[5] Хужвирий Шайх Али ибн Жуллаби Газнави. *Кашфу-лмажуб, - С. 36. Из истории суфизма: источники и социальная практика. -Т.: Фан, - С. 5.*

[6] Комилов Н. *Тасаввуф. 1-китоб, 1996. - Б. 7.*

[7] Ҳаққул И. *Тасаввуф сабоқлари. БухДУ: 2000. - Б. 26.*

[8] Massignon L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922; Arberry A.J, [Purification and the State of Excellence (192 pgs); Book 6: Forgotten Aspects of Islamic Worship, Part 1 (177 pgs); Book 7: Forgotten Aspects of Islamic Worship, Part 2.(217 pgs)

[9] Маҳмуд Аъсад Жўшон. Тасаввуф ва нафс тарбияси. - Т.: Чўпон. 1998; Усмон Турар. Тасаввуф тарихи. Таржимон ва нашрга тайёрловчи Н.Хасанов. - Т.: Маънавият. 1999; Маҳмуд Аъсад Жўшон. Ислоҳ, тасаввуф ва ахлоқ. Таржимон ва сўнгсўз муаллифи С.Сайфуллоҳ. - Т.: Истиқлол, 2000. - 240 б.; Муҳаммад Нуруллоҳ Сайдо Жазарий. Тасаввуф сирлари. 1-қисм. - Т.: Мовароуннаҳр, 2000; Умар Форук Сайдо Жазарий. Тасаввуф сирлари. 2-қисм. - Т.: Мовароуннаҳр, 2001; (Иккинчи қисмининг қайта тўлдирилган нашри ҳам 2004 йилда ф.ф.н. А.Тилолов томонидан (проф. Ҳ.Болтабоевнинг сўзбоши билан) амалга оширилди.

[10] Маҳмуд Аъсад Жўшон. Ислоҳ, тасаввуф ва ахлоқ. Таржимон ва сўнгсўз муаллифи С.Сайфуллоҳ. - Т.: Истиқлол, 2000.

[11] Усмон Турар. Тасаввуф тарихи. Таржимон ва нашрга тайёрловчи Н.Хасанов. - Т.: Истиқлол. 1999.

[12] Муҳаммад Нуруллоҳ Сайдо Жазарий. Тасаввуф сирлари. 1-қисм. - Т.: Мовароуннаҳр, 2000. - Б. 4.

[13] Қаранг: Муҳаммад Солиқ Муҳаммад Юсуф. Тасаввуф ҳақида тасаввур. - Т.: Мовароуннаҳр, 2004.

[14] Муҳаммад Солиқ Муҳаммад Юсуф. Тасаввуф ҳақида тасаввур. - Т.: Мовароуннаҳр, 2004. - Б. 30-31.

[15] Крымский А.Е. Очерк развития суфизма до конца III века гижри. - М.: 1895. - С. 42-76.

[16] Tholuck F.A. *Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica* Berolini. 1821.

[17] Browne E.Q. *Literary history of Persia*. V.1-4. Cambridge, 1951-1956. Macdonald D.B. *Derwishes*. E.I.V.1; Wensinck A.L. *The Muslim creed*. Cambridge, 1932; Dozy K. *Essai sur L'histoire de L'islamisme*. Zeyde. 1879.

[18] Hartman R. *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfanden des Sufismus*. *Der Islam*. Bd. VI, 1916; Horten Max. *Yndische. Stromunden in der islamischen Mistick*. Bd. 2.1-2. Heidelberg. 1927-1928.

[19] Massignon L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystics of Islam*, London, 1914; R.A.Nicholson. *Studies in Islamic mysticism* (Cambridge, 1921).

[20] Trimmingham J.S. *The Sufi Orders in Islam*. Oxf. 1971. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в Исламе / Перевод с англ. А.А.Ставиской, под ред. с предисл. О.Ф.Акимовича. - М.: 1989.

[21] Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – М: Наука: 1965. - С.77-421.

[22] Тримингэм Дж.С. Айни асар. - С. 17.

[23] Jo-Ann Gross. The Polemic of "official" and "unofficial" Islam: Sufism in Soviet Central Asia. P.531

[24] Бу ҳақда қаранг: О.А.Сухарева. Ислам в Узбекистане. С. 44-45. J.A.Gross... айни асар, pp. 531.

Тасаввуф тарихи ва намоёндалари ҳақидаги қарашлар

[1] Бу ҳақда қаранг: Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Том II. - М.- Л.: Наука, 1956.

[2] Glimpses of Sufism. Интернет маълумоти, адреси номмаълум. Ушбу мақола ҳиндистонлик профессор, доктор Саид Аҳмад Муиниддин Ҳабибий (р.а.) томонидан ёзилган. Ушбу мақоланинг салмоғи унча катта эмас, лекин тасаввуфни Куръон ва Ҳадисга боғлаб, унинг келиб чиқиши билан боғлиқ фикрларни ўртага ташлайди. У 1993 йил вафот этган ва Ҳайдарободга дафн қилинган.

[3] Пайгамбар (с.а.в.) билан бир вақтда яшаб, суҳбатида бўлганлар саҳобалар, саҳобаларни кўриб, улар билан мулоқотда бўлганлар тобеинлар, тобеинларни кўрганлар эса таъба тобеинлардир.

[4] Робот – манзил. Бу ҳақда қаранг: Тримингэм Д.Ж. Суфийские ордены в исламе. Примечания О.Ф.Акимускина. Гл. VI. Структура орденов. – С. 238. Хонақоҳ – Муршиднинг сўфийлар билан биргаликда зикр тушадиган хонаси, хужраси. Холва – яқка ҳолда ибодат қилинадиган хона (бу хона масжид ҳовлисида бўлган). Зовийа – шайх ва шогирд яшайдиган кичик кулба (шу ерда холва ҳам бўлган).

[5] Тримингэм Дж.С. Айни асар. - С. 18.

[6] Қисқа маълумот учун қаранг: Солиҳа аёллар. Мусанниф: Б.Умрзоқ, ношир: Д.Қўшоқов. -Т.: Мовароуннаҳр, 2003. -- 44 б.

[7] Translation by R.A.Nicholson. A literary history of the Arabs (Cambridge, 1941), 234. D.S.Margoliouth, The early development of Mohammedanism (London, 1914) P. 175.

[8] Ж.Тримингэм ушбу маълумотни Smith (Смис)нинг "Rabi'a" асаридан олган. Бу ҳақда қаранг: Smith M. Rabi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam. Cambridge, 1928.

[9] Ирбилли. Мадарис. – Б. 15-16. Бу ҳақда қаранг: Ҳасан ибн Аҳмад Ирбилли. Мадарис. Димишк, изд. Тауфик. Мухаммад Аҳмад Дахан. Дамаск, 1366 / 1939.

- [10] Қаранг: Sauvaget. Les perles. – P. 105-106.
- [11] Макризи. Хитат. IV. – С. 293-294.
- [12] Smith M. Robi'a... ; R. Nicholson. Studies in Islamic Mysticism. Cambridge, 1921. Massignon L. Essai sur les origins du lixique technique de la mystique musulmane, 2-d.ed. 1954.
- [13] Annemari Schimmel. Garten der Erkenntnis. Das Buch der vierzig sufi: ~Meister. Die DERICHS GELBE. REIHE.
- [14] Аннемарие Шиммел. Жонон менинг жонимда (Ислом оламида сўфий аёллар сиймоси). -Т.: Шарқ, 1999. – Б. 44-45.
- [15] Жалолиддин Румий. Маснавий. IV. 1518.
- [16] Фаридуддин Ағтор. Илоҳийнома. Насрий таржима, талқин, тафсир. Амалга оширувчи: Н.Комилов. - Т.: Ёзувчи, 1994.
- [17] Теософия – ибодат, риёзат билан худога етишиш ва ундан келган ваҳий туфайли у дунёни билиш мумкин деган диний таълимот.
- [18] Қаранг: Иброҳим Ҳаққул. Тасаввуф сабоқлари. – Бухоро.: 2000. – Б. 91-94.
- [19] Иброҳим Ҳаққул. Айни асар... –Б. 82-83.
- [20] Mysticism... -P. 607.
- [21] Mysticism... -P. 608.
- [22] Қаранг: Massignon. Mansur al-Khallaj.(Internet information)
- [23] Бу кўчирмалар куйидаги асарларда келтирилган. A.Nicholson, The idea of personality in Sufism (Cambridge, 1923, 32; "Mysticism", in T.Arnold; A. Guillaume (edd), The legacy of Islam (Oxford, 1931) -P. 217.
- [24] Аннемарие Шиммел. Жонон менинг жонимда (Ислом оламида сўфий аёллар сиймоси) - Т.: Шарқ НМК, 1999. – Б. 47-63.

Тасаввуф тариқатлари ва тараққиётига оид мувоҳазалар

[1] Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в Исламе / Перевод с англ. А.А.Ставиской, под ред. с предисл. О.Ф.Акимюшкина. - М.: 1989. (О.Ф.Акимюшкиннинг кириш сўзидаги фикрларига қаралсин.); Шу ҳақда яна қаранг: Доктор Абулхусайн Зарринқуб. Сўфийлар танқиди. ("Эрон тасаввуфидаги изланишларнинг давоми" китобидан, форс тилидан Олим Давлатпур таржимаси.) / СИНО. Эрон Ислом Республикасининг Ўзбекистондаги Элчихонаси хузуридаги маданият ваколатхонасининг нашри, 2002. 8-сон. -Б 10-13; 9-сон. - Б. 5-7.

[2] Arberry A.J. *Mysticism. The Cambridge History of Islam. Vol – 2*. Edited by P.M.Holt... Pp. 604-631. Ушбу фикрлар кейинроқ Арберри мисоли орқали ўз аксини топган.

[3] Суфии: Собрание притч и афоризмов. (Серия “Антология мысли”). Составление, пересказ текстов, предисловие словарь Лев Яковлева. - М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. - 640 с. (Шу китобга кирган: Идрис Шах. Суфизм. - М.: Клышников, Комаров и К^o, 1994. - С. 530- 621.)

[4] Маълумки, Туркияда тасаввуфнинг ривожланишида Хожа Аҳмад Ясавийнинг таъсири беқиёс. Чунки Юнус Эмро ва Хожи Бектош Вали Ясавий издошларидан саналади.

[5] Бу ҳақда қаранг: Каримов Э.Э. Ясавий ва ходжагон-нақшбандийа: история действительная и вымышленная. - Т.: Ўзбекистон, 2000. – С. 38. Рук. ИВАН Руз Инв. № 3061 / II. Л. 55 б.

[6] *Mysticism...* - P. 621.

[7] H.A.R.Gibb, *Mohammedanism*. London. 1949. - P. 156.

[8] Тримингэм Дж.С. ... - С. 41.

[9] *Mysticism...* - P. 621.

[10] Васити. Тийрак. – С. 47. (Тримингэм... – С. 51.).

[11] Аҳмад Фаззолийнинг укаси Абу Ҳамид бўлиб, Аҳмад Фаззолийдек машхур бўлмаган, гарчи динга берилган шахс сифатида эътироф этилса-да, ҳақиқий сўфий сифатини қабул қилмаган, (Тримингэм... Прим.).

[12] Қаранг: Н.Комилов. *Нажмиддин Кубро*. - Т.: 1996; *Тасаввуфий ҳаёт*. - Т.: Таржимон ва нашрга тайёрловчилар: И.Ҳаққулов, Азиза Бектош. - Т.: 2004.

[13] Румий ҳақидаги айрим Фарбдаги ишларга қаранг: Annamarie Schimmel. *Rumi...*; Mason, Herbert. *Seeking the Real in Misticism. Parts; 1-2*, Ne’matullahi Publication. Issue № 30-32. 2002. (Интернет маълумоти)

[14] Жалолоддин Румий. *Маснавийи маънавий*. 1-китоб. Ж.Камол таржимаси. - Т.: 2004.

[15] Жалолоддин Румий. *Ичиндаги ичиндадир: фалсафий-маърифий асар*. Таржимон У.Ҳамдам. Сўзбоши муаллифи ва масъул муҳаррир Н.Комилов. - Т.: Меҳнат. 2001.

[16] Қаранг: Жумаев Р. *Мавлоно Жалолоддин Румий*. - Т.: Янги аср авлоди. 2003. – 64 б.

[17] Тримингэм Дж... айни асар. – С. 59.

[18] Қаранг: Суфии: Собрание притч и афоризмов. - М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2001. – 640 с. (Серия “Антология мысли”). С. 556-576.

[19] Идрис Шохнинг тадқиқотларини кузатарканмиз, уни

тасаввуфнинг мураккаб жараёнларини очиб берувчи олим сифатида кўрамиз. (Унинг “Дарвишлар ҳақида эртақлар”, “Сўфийлар йўли” ва “Ахмоқлар донишмандлиги” асарларининг русча варианты интернет орқали топилди.) Олимнинг тадқиқотлари кўпроқ тасаввуфнинг ҳиссиёт, руҳият масалаларига таянгани сезилади. У 1996 йил оламдан ўтган.

[20] *Mysticism...* - P. 625.

[21] Қаранг: Абул Муҳсин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Баҳоуддин Балогардон. Форсийдан таржима, сўзбоши ва луғат муаллифи Маҳмудхон Маҳдум Ҳасанхон Маҳдум ўғли. - Т.: Ёзувчи, 1993.- 208 б. (Ушбу манба нақшбандийлик тариқати тўғрисида маълумот берувчи катта асар сифатида кўрилади); Фахруддин Али Сафий. Рашаҳоту айни-л-ҳаёт. Нашрга тайёрловчилар: М.Ҳасаний, Б.Умрзоқ, - Т.: Абу Али ибн Сино номидаги тиббиёт нашриёти, 2004. - 536 б.

[22] *Ibn Batouta. Voyages*, III, p.48-51. О.Ф.Акимускиннинг айтишича, Ибн Батуа Халилни чигатой кенас (князь)ларидан бири Ясагурнинг ўғли деб ҳисоблаб, унинг тарбиясида дарвишлар иштироки бўлганлиги ҳақида ҳеч нарса билмайди. (Тримингэм...айни асар, Примечания. Гл. II. - С. 224.);

[23] DeWeese, Devin A. “The Masha’ikh-i Turk and the Khojagan: Rethinking the Links Between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions”.// *Journal of Islamic Studies*, 7:2 (1996) pp. 180-207. || Ушбу ишнинг русча таржимасига қаранг: Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования) - Санкт-Петербург: 2001. - С. 228-229. Бу ерда нақшбандийликнинг яссавийликка боғлиқлиги тўғрисида баҳсли фикрлар мавжуд.

[24] *Encyclopedia of Islamic Doctrine. Book 1: Beliefs* (229 pgs); *Book 2: Remembrance of Allah and Prophet* (p.b.u.h.) (225 pgs); *Book 3: The Prophet(s): Commemorations, Visitation and His Knowledge of Unseen*. (191 pgs); *Book4: Intercession* (181 pgs); *Book 5: Self-Purification and the State of Excellence* (192 pgs); *Book 6: Forgotten Aspects of Islamic Worship, Part 1* (177 pgs); *Book 7: Forgotten Aspects of Islamic Worship, Part 2.*(217 pgs)

[25] *The Naqshbandi Sufi Way. History and Guidebook of Saints of the Golden Chain.* Kazi Publications, Inc. 3023 W. Belmont Avenue Chicago IL 60618, 1995.

[26] Комилов Н. Тасаввуф ёки комил инсон ахлоқи. 1-китоб. - Т.: Ёзувчи. 1996. - 272 б.; Комилов Н. Тасаввуф. 2-китоб. -Т.: Ўзбекистон, Ф.Ғулом номидаги АСН, 1999.; Комилов Н. Хизр чашмаси. Масъул муҳаррир: С.Олимов. - Т.: Маънавият, 2005. - 320 б.; Ҳаққул И. Тасаввуф сабоқлари. — Бухоро.: БухДУ

нашриёти, 2000. Ҳаққул И. Тасаввуф ва шеърят. - Т.: 1991.;
Ҳаққул И. Ирфон ва идрок. - Т.: Маънавият, 1998.; Ҳомидий
Ҳ. Тасаввуф алломалари. - Т.: Шарқ, 2004. - 208 б. (Ушбу китобда
кўплаб суфий алломалар ҳақида қисқача маълумотлар берилган).

II. ХОРИЖИЙ ТАДҚИҚОТЛАРДАН НАМУНАЛАР

Америкалик яссавийшунос Девин Ди Уис ("Маноқибу-л-ахёр" тўғрисида қисқа сўз)

Ўзининг ўнлаб йирик мақолалари билан жаҳондаги яссавийшунос олимлар сирасига кирувчи, исломишунос олим Девин Ди Уис нафақат хорижий олимлар ўртасида, балки Марказий Осиё, жумладан, туркий дунё яссавийшунослари орасида ҳам ўзининг изчил тадқиқотлари билан эътибор қозонган мутахассисдир.

У 1956 йилда АҚШнинг Индиана Полис шаҳрида туғилган. 1977 йили Индиана университетини "Тарих ва динлар тарихи" ихтисослиги бўйича тамомлаган. 1985 йили докторлик диссертациясини ҳимоя қилган. Йигирмадан ортиқ тадқиқотлар муаллифи бўлиб, уларнинг асосийлари яссавийлик ва унинг анъаналари ҳақида. Олимнинг "Машойиҳи турк ва хожагон: яссавийлик ва нақибандийлик анъаналари ўртасидаги боғлиқликни қайта англаш" мақоласи рус тилида "Суфизм в Центральной Азии" тўпламида проф. Ю.Брегел таҳрири остида 2001 йилда нашр қилинган. Айни тадқиқот юзасидан матбуотда икки баҳсли мақола (Эшонбобоев А. Хорижлик яссавийшунос. // Ўзбекистон адабиёти ва санъати. — 2004. 10 сентябрь.; Ҳаққулов И. Олдиндан оққан сувнинг қадри. // Ўзбекистон адабиёти ва санъати. — 2004. 1 октябрь.) чиқди.

Бунга қадар олимнинг "Ҳусайн Хоразмий: XV аср бошларида ўртаосиёлик мутасаввиф" мақоласи Ўзбекистонда "Тасаввуф тарихидан: манбалар ва социал амалиёт" тўпламида рус тилида эълон қилинган эди.

Девин Ди Уис тасаввуфнинг турли силсила ва йўналишлари бўйича илмий тадқиқот олиб борса ҳам Марказий Осиёдаги тасаввуфий қарашлар тарихи олимнинг асосий тадқиқот йўналишлари сирасига киради. У яссавийлик ва нақшбандийлик ўртасидаги илмий-амалий алоқаларга, мурид—муршид муносабатларига, тариқат вакиллари ўртасидаги рақобатчиликка, зикр тушиши жараёнидаги ҳолатлар ҳақида ўз қарашларини билдиради. У бугунги кунда ҳам сақланиб қолган яссавийлик анъаналари, уларнинг ўзгарган шакллари ва ўзидан кейин вужудга келган тариқатларга ботиний муносабати орқали таъсир этаётган ушбу тариқатга далилий фикрлар билан муносабат билдиради.

Девин Ди Уиснинг тасаввуф ва яссавийликка доир тадқиқотлари билан танишар эканмиз, яссавийлик тарихининг муайян бир даврида у нақшбандийлик билан ўзаро рақобатли муносабатга киришгани ва натижада нақшбандийлик Марказий Осиёни эгаллаб олганлиги ва нақшбандий жамоалари айрим масалаларда унинг таркибидан чиққанлигини тан олмасликлари тўғрисидаги олимнинг мулоҳазалари эътиборни тортади.

Яссавийлик ва нақшбандийлик ўртасидаги шажаравий боғлиқлик кўплаб манқабавий ҳамда тарихий манбаларда ўз аксини топган бўлиб, айрим мутахассислар нақшбандийликка алоҳида мустақил аҳамият бериб, унинг шаклланишидаги яссавийликнинг ўрнига етарли аҳамият бермайдилар. Чунки Яссавий мактабидан етишиб чиққан сўфий-шайхлар ўз муридларига жаҳрийлик руҳини сингдиришда, замонага мос равишда, кўпроқ ташқи - зоҳирий белгиларга аҳамият берган ҳолда иш кўрганлар. Бунинг натижасида XV асрда нақшбандийлик кенг миқёсда тараққий этиб, ўзининг янги таълимоти билан кўплаб сўфийларнинг етишиб чиқишига туртки бўлган. Олимнинг “Машойихи турк ва Хожжагон: Яссавий ва Нақшбандий анъаналари ўртасидаги боғлиқликни қайта англаш” номли мақоласи юқоридагиларни тасдиқлайди.

Ди Уис ушбу мақоласини ёзишда жуда кўп асарларнинг асл нусхаларидан фойдаланганлигининг гувоҳи бўламиз.

Жумладан, олим XIV аср ўрталарида ёзилган “Маслакул-л-орифин” асарига бирламчи манбалардан бири сифатида ёндашади. Америкалик олимнинг таъкидлашича, ушбу манбадан тасаввуфшунослар Ҳамид Алгар ва Юрген Паул хожагон ёки нақшбандийлик тарихини ўрганишда фойдаланмаганлар. Бироқ олим Юрген Паулнинг 1998 йилда нашр этилган “Баҳоуддиндан кейин биринчи авлоддаги Хожагон-нақшбандийлик таълимоти ва тузилмаси” номли катта мақоласида айни манбадан фойдаланганлиги, ҳатто ушбу манбанинг алоҳида тадқиқига бағишланган йирик мақоласи кейинчалик амалга оширилганлини гувоҳи бўламиз. Чунки Девин Ди Уиснинг юқоридаги мақоласи 1996 йил ёзилган, шунинг учун бу фикрни Ҳамид Алгар ва Юрген Паулнинг аввалги тадқиқотларига ишора деб қабул қилиш мумкин.

Девин Ди Уис тарихчи ва исломушунос сифатида яссавийлик ва нақшбандийлик тариқатлари орасидаги боғлиқликка тарихий ёндашув орқали муносабат билдирганлиги учун уларнинг асарларига шу ҳақда ёзилган ишларга адабий нуқтаи назардан баҳо бермайди. Бироқ олимнинг кенг қамровли тадқиқотлари шуни англа-тадики, у дунёдаги яссавийшунослар билан боғлиқ асарлар ва энг нуфузли дунё кутубхоналаридаги нодир нусха сифатида сақланаётган (ҳатто бизда топилмайдиган) манбалар билан таниш ва уларга ўз муносабатини билдириб улгурган.

Олим яссавийлик тариқати ва унинг издошлари фаолиятига нақшбандийлик ва унинг тариқати вакилларига доир асарлардан анча кенг фойдаланганлигини бизда мавжуд бўлган йирик мақолаларидан пайқасак бўлади.

Америкалик олим яссавийлик тариқатини ўрганиш асносида “зикри арра”нинг нақшбандийликдаги хуфия зикрга асос бўлганини қайд этади. Ушбу қарашлар олимнинг “Марказий Осиё тарихида эътибордан четда қолган бир манба; XVII асрда Яссавий шажараси, “Маноқибу-л-аҳёр” асарида ҳам ўз исботини топган. Ди Уиснинг таъкидлашича, “Маноқибу-л-аҳёр” асари 1626 йилда Ризвон тахаллусли Муҳаммад Қосим томонидан

тўлдирилган. Ушбу асар 1607 йилда вафот қилган “Хожя Девона Саййид Атоий” номи билан танилган шахс, яъни муаллифнинг отаси Саййид Жамолиддин Хоразмийга тегишли бўлган нақллар ва ҳолатини ўз ичига олади. “Маноқибу-л-аҳёр” олимнинг айтишича, Марказий Осиё тарихида муҳим манба ҳамда Яссавий тариқатида боғлиқ бўлган сўфий жамоалари ичидаги шажаравий адабиётга мисол бўла оладиган баҳоси йўқ асардир. Ушбу асар яссавийлик ва нақшбандийлик ўртасидаги шажаравий боғлиқликка доир қизиқарли маълумотлар беришлик билан бирга, “тақлидий ҳаракат” тўғрисида нақшбандийликнинг ҳукмрон тариқатга айланишини очиқ беради. Ди Уиснинг таъкидлашича, айтиш асар 1903 йилда тузилган Лондондаги India Office кутубхонасидаги форсий қўлёзмалар каталогидан ўрин олгандир. Ушбу асар билан бошқа бир хорижий олим Херман Эте ҳам танишиб чиққан бўлиб, асарнинг сарлавҳаси олим томонидан қайд этилмаган эди. Х.Эте унга “Мақомати Саййид Атоий” номи билан муносабат билдирган. Ди Уис 1983 йил India Office нусхасининг бир микрофильми билан танишиб чиққан. У 1988 йил Ҳиндистонда қўлёзма тўпламларини тадқиқ қилиш мобайнида Рампурдаги Ризо кутубхонасида бир мунча вақт ишлаган. Уша ерда қатор манбалар текшириляётган бир вақтда форсий манба — “Маноқибу-л-аҳёр” эътибордан четда қоляётган эди. Олим бу манба билан қизиқади ва India Office нусхасига солиштиради, натижада унинг муаллифи ва ёзилган санаси тўғри эканлигига амин бўлади. Олим ушбу мақоласида “Маноқибу-л-аҳёр”га қисқа, яъни ундаги ҳар бир мақомга шарҳлар бериб, унинг таркиби ва қимматини ёритиб бериш орқали муносабат билдирган.

Биз ўзбек яссавийшунослигининг айрим қирраларини бойитишини назарда тутиб, америкалик олим Девин Ди Уис томонидан амалга оширилган “Маноқибу-л-аҳёр” тўғрисида маълумот берувчи мақоласини ўқувчилар ҳукмига ҳавола қилмоқдамиз.

**Девин Ди Уиснинг тасаввуфга оид
тадқиқотларидан**

1. Devin DeWeese. "A Neglected Source on Central Asian history: The XVIIth –century Yasavi Hagiography. *Manaqib al-Akhyar*" ("Марказий Осиё тарихида эътибордан четда қолган бир манба: XVII асрда Яссавий шажараси Маноқибул-ахёр"). *Essays on Uzbek History, Culture, and Language*. Edited by Bakhtiyar A. Nazarov and Denis Sinor with Devin De Weese, Technical editor. Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies. Bloomington, Indiana.

2. Devin DeWeese. "The Masha'ikh-i Turk and the Khojagan: Rethinking the Links Between the Yasavi and Naqshbandi Sufi Traditions" ("Машоихи турк ва хожгаон: Яссавий ва Нақшбандий сўфий анъаналари ўртасидаги муносабатни қайта англаш"). // *Journal of Islamic Studies*, 7:2 (1996). Pp. 180-207.

3. Devin DeWeese. "Khojagani Origins and the Critique of Sufism: the Rhethoric of Communal Uniqueness in the *Manaqib of Khoja 'Ali' Azizgan Ramitani*" ("Хожгаоннинг келиб чиқиши ва Тасаввуф танқиди: Хожя Али Азизон Ромитоний маноқибидаги жамоавий бирликнинг риторикаси"). // *Islamic Mysticism. Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* / Ed. by Frederick De Jong & Bernd Radtke. Leiden-Boston-Koln: Brill, 1999. Pp. 492-519.

4. Devin DeWeese. "The Yasavi Order Persian Hagiography in Seventeenth-Century Central Asia" ("Ун еттинчи асрда Марказий Осиё форсий шажарасида яссавийлик тариқати"). Pp. 389-414. *The Heritage of Sufism. Vol III. Late Classical Persianale Sufism (1501-1750) The Safavid & Tughal Period*. Ed. by Leonard Lervisohn & David Morgan. One World. Oxford.

5. Devin DeWeese. "Yasavi Shayhs in the Timurid Era: Notes on the Social and Political Role of Communal sufi Affiliations in the XIVth and XVth centuries" ("Темурийлар давридаги Яссавий шайхлари: XIV-XV асрлардаги жамоавий сўфий алоқаларининг ижтимоий ва сиёсий ролига шарҳлар").

6. Devin DeWeese. "Yasavian Legends on the Islamization of Turkiston" ("Туркистонни исломлаштиришда Яссавий афсоналари"). *Aspects of altaic civilization III. Proceedings of the Thirtieth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference Indiana University, Bloomington, Indiana. June. 19-25, 1987. Edited by Denis Sinor. Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies. Bloomington, Indiana, 1990.*

7. Devin DeWeese. "The Politics of Sacred Lineages in XIXth-century Central Asia: Descent Groups Linked to Khwaja Ahmad Yasavi in Shrine Documents and Genealogical Charters" ("XIX аср Марказий Осиёдаги муқаддас силсилаларнинг сиёсати"). *Int. J. Middle East Stud.* 31 (1999), 507-530. Printed in the United States of America.

8. Devin DeWeese. "An "Uvaysi" Sufi in Temurid Mawarannah; Notes on Hagiography and the taxonomy of sanctity in the religious history of Central Asia" ("Темурийлар даврида Мовароуннаҳрдаги "увайсий" сўфийлар"). *Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies. Papers on Inner Asia. Yuri Bregel, Editor. Robert Dankoff, Devin De Weese, Peter Golden, Gyorgy Kara, Nazif Shahrani, Elliot Sperling Consulting Editors. №. 22 (Subseries: Central Asia) Bloomington, Indiana. 1993.*

9. Devin De Weese. "Sayyid Ali Hamadani and Kubrawi Hagiographical Tradition" ("Саййид Али Ҳамадоний ва Кубровий шажаравий анъанаси"). *The Legacy of Mediaveval Persian Sufism, ed. Leonard Lewisohn (London; Khanaqahi Nimatullahi Publications. School of Oriental and African Studies, 1992), pp. 121-158*

10. Devin DeWeese. "The Eclipse of the Kubroviah in Central Asia" "Марказий Осиёда кубровийликнинг юксалиши"). *Iranian Studies, 21/1-2 (1988). Pp.45-83.*

Девин Ди УИС

**Марказий Осиё тарихида эътибордан четда қолган
бир манба: XVII асрда Яссавий шажараси:
“Маноқибу-л-аҳёр”***

Марказий Осиёнинг шарқий ҳудудидаги тадқиқотчилар ўз тадқиқотларида собиқ иттифоқ республикаларида фақатгина архивлардаги қўлёзмалар ва тўпламларда сақланиб қолган тарихий манбаларни ўрганишда қийинчиликка ҳамда тўсқинликка тез-тез учраб турардилар. Истиқлол туфайли Марказий Осиё республикаларидаги илмий муассасалар ўзларида мавжуд бўлган қўлёзма меросларини осонликча дунёнинг кўп жойларига ёйишлигини таъминламоқдалар. Шунини айтиш керакки, Марказий Осиёнинг хоҳ у еридан, хоҳ бу еридан унинг тарихига оид ўрганилмаган (тахланиб ётган), лекин бой ва таҳсинга лойиқ манбаларни топишимиз мумкин. Айни манбалар анча вақтдан бери эътибордан четда қолиб келмоқда. Ушбу қисқа жараён объекти XVII асрдаги хоразмлик авлиёлар шажарасининг ҳисоботи бўлиб, гарчи ушбу манбанинг бир нусхаси тахминан юз йиллар аввал рўйхатга олинган бўлса-да, Марказий осийлик тарихчи ва

*Devin DeWeese. “A Neglected Source on Central Asian History: The XVIIth Century Yasavi hagiography. *Manoqib al -Akhyar.*” Essays on Uzbek History, Culture, and Language. Edited by Bakhtiyar A. Nazarov and Denis Sinor with Devin DeWeese, Technical editor. Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies. Bloomington, Indiana.

диншуносларнинг диққатидан четда бўлиб келди. Ушбу тадқиқот Марказий Осиё тасаввуфи тарихида муҳим манба сифатида тилга олинмаган.

“Маноқибу-л-аҳёр” асари ҳижрий 1036 (мил. 1626) йилда Ризвон тахаллуси билан танилган Муҳаммад Қосим томонидан тузилган. Ушбу асар 1016 (мил. 1607) йилда вафот этган Хожа Саййид Атойи номи билан танилган шахс, яъни муаллифнинг отаси Саййид Жамолиддин Хоразмийга тегишли бўлган нақллар ва ҳолатни ўз ичига олади. Ушбу асарнинг қаерда ёзилгани маълум эмас.

Умрининг ярми Ҳиндистонда ўтган Саййид Жамолиддин ўғиллари ва издошлари ёнида вафот этган. Бизда асар муаллифи ҳақида на сўнги маълумот бор, на Марказий Осиёга қайтганлиги борасида бирор фикр. Нима бўлганда ҳам ушбу асар, ишонаманки, мўғуллардан (хориж олимлари бобурийларни мўғуллар деб атайдилар - тарж.) кейинги даврда Марказий Осиё тарихидаги муҳим манбадир ҳамда Яссавий тариқатига боғлиқ бўлган сўфий жамоалар ичидаги шажаравий адабиётга мисол бўла оладиган баҳоси йўқ асардир. Жумладан, ушбу асар нақшбандийлик ва яссавийлик ўртасидаги боғлиқликка доир қизиқарли мисолни баён қиларкан, унда, бир томондан, яссавийликдаги русумнинг мустақиллиги ва яхлитлигини исбот қилишга доир тахминий ҳаракатга қаратилган бўлса, бошқа бир томондан эса, кейинги тариқатнинг ақидавий ва шажаравий намойишида кўрилган “тақлидий ҳаракат” орқали нақшбандийлик ҳукмронлиги ўз аксини топади. Ушбу асарни бу қисқа маълумот орқали фақат Марказий Осиё тадқиқотчиларига (қайта) таништириш кўзда тутилган.

1903 йилда чоп этилган Лондонда жойлашган India Office кутубхонасидаги форсий қўлёзмалар каталогининг 1-жилдида мавжуд бўлган айни асарнинг яхши бир баёни нусхасини Хермен Эте ҳам кўздан кечириб чиққан эди [1]. Унинг шу асарга муносабати орқали сарлавҳа нотўғри талқин қилинган. Ушбу India Office нусхаси охирига етказилмаган, гарчи қўлёзмадаги мавзунинг сарлавҳаси

тўғри эслатиб ўтилган бўлса-да, асарнинг ҳақиқий сарлавҳаси аниқ келтирилмаган. Хермен Эте унга келиб чиқиш ҳолатидан “Мақомоти Саййид Атойи” номи билан муносабат билдирган. Унинг тавсифига биноан асар айни шу сарлавҳа остида қисқа эслатма сифатида мувофиқлаштирилган эди. Асар форс адабиёти *Марказий Осиё ҳикоялари шарҳида* келтирилган, лекин ушбу икки маълумотдан ташқари Марказий Осиё силсиласига эътибор берилмаган [2]. Менинг бу асар устида олиб борган изланишларим 1983 йилда бошланган бўлиб, India Office нусхасининг бир микрофильмига асосланган [3]. Айни микрофильмни бир неча йиллар аввалги бир илмий анжуманга мақола тайёрлаш асносида яқиндан кўриб, танишиб чиққан эдим.

1988 йилнинг июлида бутун Ҳиндистон бўйлаб қўлёзма тўпламларини тадқиқ қилиш мобайнида Рампурдаги Ризо кутубхонасида қисқа вақт ишладим [4]. Ушбу кутубхонанинг каталогига олти жилдлик араб тилида ёзилган қўлёзмалар нашр қилинаётганда, форс тилида ёзилган тўплам номаълумлигича қолдирилмоқда эди. Фақатгина иккита катта жилднинг ичида бир қўлёзмагина келтирилган. Мен ушбу қўлёзмани текширар эканман, унинг тазкиралар қисмида “*Маноқибу-л-аҳёр*” номи билан келтирилган номаълум бир асарга дуч келдим [5]. Айни асар Ризвон тахаллуси билан аталган Муҳаммад Қосим ибн Хожа Девона Атойи Ҳусайнийга нисбат берилган эди ва ҳижрий 1036 йилда тўлдирилганлиги қайд қилинган эди. Бу қўлёзмалан маълум бўлдики, мен India Office нусхасида кўрган маълумотнинг айни ўзини ташкил қиларди [6]. Рампур нусхаси тўлдирилган бўлиб, India Office нусхасига яқинлигини тасдиқлайди. Рампур нусхасида сақланган 27,5 қаторнинг ҳаммаси India Office қўлёзмасида тушириб қолдирилган. Бироқ ушбу қаторлар ҳар ҳолда “*Маноқибу-л-аҳёр*”нинг тўғри номини беришлиги билан муҳим. Унда тўлдирилган сана (1036 (ҳижрий) йил) кўрсатилган.

Иккала нусха ҳам ўртача ҳажмдаги *насталиқ* ёзувида ёзилган. Рампур қўлёзмаси India Office нусхасига

қараганда яхшироқ ёзилган, лекин қайси томондандир яқин пайтларда ёзилганлиги билиниб туради. Қўлёзмаларнинг қерда тўлдирилганлиги ва бирор бир белги билан кўрсатилганлиги аниқ эмас. Икки қўлёзма Ҳиндистондаги тўпламларда сақланган бўлиб, улар айни ўша ерда кўчирилган. Кейинги тахминий фикрларга қараганда, асар Марказий Осиёда эмас, балки Ҳиндистонда ёзилганлиги кўпроқ маълум бўлмоқда. Асар муаллифини аниқ билмай туриб, отасининг фаолияти бутунлай Ҳиндистонга “тааллуқли” эканлигини маъқуллай олмаймиз.

Асар тузилиши қисқа *кириш* сўзи билан бошланади. (IO ff. 1b-6b, Raza ff. 1b-7a (Мақоланинг охиригача аслий ёзув сақланади: (IO - бу India Office, Raza - Ҳиндистондаги Ризо кутубхонаси. Бу икки қўлёзма саҳифалари бундан кейин шу тарзда келтирилади - тарж.) Муаллифнинг ёзишича, икки олдинги асарнинг қисқартмаси (иккаласи ҳам сақланиб қолмаган) Саййид Жамолиддиннинг икки издоши, яъни Аҳмад Мавлоно Дарвиш Тошкандий ва Қозижон Муҳаммад ибн Қозихон Бухорий томонидан муаллифнинг катта акаси Хожа Абу-л-Ҳасаннинг қистови билан тўлдирилган. Асарнинг кириш қисми асарни I *Муқаддима*га, 4 *мақом*га ва *хотима*га ажратиб турувчи режа билан тамомланади.

Муқаддима (IO ff. 6b-14b, Raza ff. 7a-18 a) авлиёлик маъносининг муҳокамаси, авлиёлар гуруҳи ва қароматларининг исботлари ҳамда таснифлардан иборат. Унда *валоят*нинг кўплаб таърифлари берилган бўлиб, дастлабки тасаввуфий асарлар ҳақида маълумот берилади. Чунончи, Ҳужвирий, Абу Язид Бистомий ва Абу Толиб Маккий, шунингдек, XIV-XV асрларда машҳур бўлган Жалолиддин Давоний ва Абу Али Журжоний шахслари ҳам қайд этилган. Шуниси аҳамиятлики, муаллиф икки гуруҳнинг авлиёлари ҳақида баҳс юритаётганда, Нақшбандий авлиёлик усули мажбуриятларининг очиқ-ойдин афзаллигини кўрсатади. “Узлатиян” - қайсики, узлатни ёқтириб,

нормал ижтимоий ҳаётдан қочувчилар, унинг (муаллифнинг - тарж.) фикрича, улар “ишратиян”га, мураккаб жараёнда ягоналикни тушунадиганларга мутлоқ тобеъ бўлишади. Ҳатто машҳур Нақшбанднинг “*хилват дар анжуман*” сўзлари кейинги авлиёлар гуруҳларига яхши бир фазилат бўлиб ўтган. Шунинг таъкидлаб ўтиш керакки, нақшбандийлик тариқатини намоеън этувчи ушбу асар ёзилган пайтда Марказий Осиёда сўфий таълимот борасида суҳбат ўтказилган эди. Кейинчалик ўтказилган авлиёлик ва уларга бағишланган баҳсларда машҳур сўфий таълимоти - қутбга ва ўзининг давомчилари силсиласига эътибор қаратилган (4 автод, 7 аброр, 40 абдол ва бошқалар); кароматларнинг қисқа тавсифи (мисол учун, Пайгамбар (с.а.в.) мўъжизаси ва авлиёлар каромати) эса кириш қисми билан тугалланади.

Хожа Муҳаммад Порсонинг “Фаслу-л-хитоб” асари намуна сифатида келтирилиб, унда кароматлар баён этилган. Бу Нақшбанднинг ҳаётийлигини тасдиқловчи, кенг, таъсирли мунозаралар келтира олувчи ҳамда унинг (нақшбандийликнинг - тарж.) бошқа тариқатларга аста-секин кириб боришини англатувчи Марказий Осиёдаги сўфиёна асардир. Бу ерда Яссавий издошларининг ҳеч қандай асари келтирилмаган, ҳатто “Маноқибу-л-аҳёр”да ҳам. Лекин Хожа Аҳмад Яссавийнинг жуда кам миқдордаги ҳикматлари ёзиб олинган, бироқ улар яққол Нақшбанд (жумладан, Баҳоуддин Нақшбанд таржимаи ҳоли ёки машҳур “*Рашаҳоту-л-айнил ҳаёт*”) аъёнлари остида ёзилган. Кириш қисмида келтирилган Саййид Жамолиддиннинг иккита йўқолган таржимаи ҳолидан ташқари ҳеч қандай Яссавий силсиласи ёки сўфийлик таълимотига доир асар матнда учрамайди.

Биринчи мақом (IO ff. 14b-30b, Raza ff. 18a-38b) Саййид Жамолиддиннинг манқабавий ва зоҳирий ҳаёт йўлига бағишланган бўлиб, Яссавий тариқатининг дастлабки вакиллари ҳақидаги бебаҳо материални ўз ичига олади. Бу ерда биз Саййиднинг туғилган ери

Вилоят-и Хоразм ва Хивақ (Хоразм вилояти ва Хива) эканлигини билишимиз мумкин. Бу қуйидагича берилади: *матлаи мардони ҳақ ва манбаи анвари мутлақ*. Саййид Жамолиддиннинг йўналиши “*Ҳазрати Қутбул-Худо Саййид Ота*”га бориб тақалади. Саййид Ота машҳур туркий шайхлар билан бирга фаолият кўрсатган [7]. Саййид Жамолиддиннинг отаси Саййид Подшоҳ Хожа *Парда-пўш* бўлиб, “*силсилаи жаҳрияи яссавия*”да ўз худудда маънавий устоз сифатида хизмат қилган. Саййид Жамолиддин тўрт ойлик бўлганда Шайх Исмоил “фитна”си содир бўлади; бу унинг таваллуд топган йилини аниқлашимизда қўл келади (яъни, унинг таваллуди 916 (мил. 1510-11) йил. Айни ўша йили сафавийлар қўшини Хоразмни Муҳаммад Шайбонийдан тортиб оладилар. Айни шу тартибсизликлар мобайнида Саййид Подшоҳ Хожа азобланган (қийноққа солинган) эди. Унинг ўғли отасининг муриди Хожа Бобонинг қарамоғида у ердан кетади. Ушбу киши ва унинг таъсири кейинроқ келтирилади. Асарда Саййид Жамолиддиннинг зоҳирий ҳаёт йўлига аҳамият берилади. Шунингдек, ушбу йўл Яссавий силсиласига мос келади.

Саййид Подшоҳ Хожа Саййид Исмоил Хожанинг фарзанди ва шогирди эди. Ўзи эса Саййид Қурайш Хожанинг ҳам отаси, ҳам маънавий устози Саййид Вилоят Хожа бўлган; унинг ўзи ҳам “Зарбахш” номи билан машҳур бўлган отасидан таълим олган. “Зарбахш” дейилишига сабаб, бир тошни ўзининг каромати билан олтинга айлантириб қўйган экан. Ўша сўнгги шайхнинг отаси яссавийлик тармоғи “асосчи”си Саййид Отанинг ўзидир. Айни топган маълумотимиз ушбу тадқиқотнинг энг муҳим тафсилотларини беради. Саййид Отанинг исмини Саййид Аҳмад деб атаганимиздан сўнг, шу нарса маълум бўладики, у машҳур хожাগон шайх Хожа Али Азизон Ромитонийнинг (736/1336 в.э.) тенгдоши ва дўсти бўлган экан. Айни асар Саййид Ота ва унинг уч шериги Узун Ҳасан Ота, Садр Ота ва Бобо Отанинг тошкентлик Занги Отанинг хизматига киришларини ёритади. Занги Ота Ҳаким Отанинг, Ҳаким Ота эса

Аҳмад Яссавийнинг муриди эди. Ушбу маълумот XVI асрнинг дастлабки йилларидаги машҳур Нақшбанд силсиласига бағишланган асарга очиқчасига асосланганлигини кўрамыз. Ушбу асар “Рашаҳоту-л-айнил ҳаёт” бўлиб, айна маълумот ҳақиқатан қайд этилган, лекин айна асарда Саййид Отанинг кейинги фаолиятини қамраб олувчи маълумот бошқа силсилавий манбаларга қараганда энг салмоқли ўринни эгаллайди. Унинг Занги Ота қўли остида ўтган илоҳий таҳсиллари натижасида ушбу тўрт ўртоққа ўз шайхлари ижозат берган. Саййид Ота Дашти қипчоққа, манғит ва татарлар юртининг энг олис масканларига бориб, у ерда ўзининг ажойиботлари ва кароматлари билан кўплаб ўзбек хонларига (*ахтар аз хонон-и узбакиях*) бошчилик қилди. Ўша пайтда улар (хонлар назарда тугилмоқда - тарж.) ҳамон даҳрий эдилар [8].

“*Улусоти узбак ва татар*” орасидаги кўплаб гуруҳлар унинг саъй-ҳаракатлари туфайли исломни қабул қилдилар. Кундан кунга ислом тез суратда кучая бошлади. Бу ерда муҳими шуки, муаллиф Саййид Ота ва ўзбек хонлари оиласи орасидаги яқин қариндошлик ришталарига урғу беришда давом этади. Чунки бу нарса унинг ўзбекларга “маънавий бошлиқ” бўлишлигининг натижаси эди. Унинг изоҳ беришича, қариндошлик ришталари никоҳ орқали жипслашади ҳамда муҳим сиёсий ва маросимий рол ўзбекларнинг қароргоҳларидаги Саййид Ота издошларининг зиммаларига юклатилади [9]. Муаллифнинг ёзишича, ушбу “тариқат” авлиё Саййид Ота давридан шу кунгача кучайиб келган. Қизиги шундаки, муаллиф ноаниқ “гуруҳ”лар орасида ўсиб бораётган нуфузга эга бўлиш учун рақобатга ишора қилади. Ушбулар орқали нақшбандий сўфий жамоалари очиқ-ойдин тилга олинади. Бу ерда биз Яссавий ва Нақшбанд жамоалари ўртасидаги давомли рақобатнинг бошқа кўринишини топишимизга шубҳа йўқ. Қуйидаги Саййид Ота ҳақидаги охириги машҳур ҳаётий тафсилот “Баҳоуддин Нақшбанд мақомати”да (яъни, “*Анису-т-толибин*”да) қайд қилинган. Муаллифнинг айтишича,

Саййид Ота Хоразмда вафот этган ва ўша ерга дафн қилинган. Унинг мақбараси ўша даврда муқаддас қадамжоларнинг маркази эди (*матафи ихлосмандани жиҳан аст*). Қабр устида от думидан (*парчам-ха-йи*) туг ўрнатилган. Муаллиф Саййид Отанинг хоразмлик издошлари ҳақида фикр билдириб, Саййид Усмон (бу зот XVI аср Хива силсиласига тўғри келиб, “*Тазкираи Тоҳир Эшон*”да келтирилган) ва Саййид Хусомиддинни эсга олади [10]. Иккинчи шайх Саййид Хусомиддин Қаттол билан битта одам бўлиши керак. Саййид Хусамиддин Қаттол Саййид Отанинг издошларидан бири бўлмиш Абул Ғози орқали танишдир. Абул Ғози айни давлатдаги Илбарслар ва Балбарслар томонидан “истило” қилинган вақтда хоразмлик қизилбошлилар кўшинининг сурғунига учраган [11]. Ушбу саҳифа Абул Ғози томонидан тасвирланган аниқ ҳодисотларнинг ҳеч қандай тасдиғини бермайди, лекин Хусомиддиннинг машҳурлигига урғу беради, яъни “катта ва кичик” вакилларга эга бўлган подшоҳларнинг кўшинлари ундан дастлабки байъатни излаб топган эдилар. Шунингдек, Саййид Ота тармоғидаги саййидларнинг овозли зикр (жаҳрий зикр ва зикри арра)га садоқатлари борлиги ҳам эсга олинади ҳамда у Саййид Отанинг маънавий ва зоҳирий тармоғининг мос келишлиги Саййид Подшоҳ Хожа “Пардапўш”га кўчганлигини айтади.

Биринчи мақомнинг мувозанати Марказий Осиёнинг яссавийлик (жаҳрийлик)дан бошланадиган йирик тариқатлари ва Саййид Жамолиддиннинг маънавий боғлиқлигига бағишланган. Бу ерда Яссавий силсиласи Саййид Отадан Занги Отага, ундан Ҳаким Отага, ниҳоят, Хожа Аҳмад Яссавий ва унинг икки дастлабки пирлари Арслон бобо ва машҳур шайх Юсуф Ҳамадонийга бориб тақалади. Кўплаб фикрлар *Рашаҳот*дан олинган, бироқ баъзи ҳолларда муаллифи сақланиб қолмаган номаълум ёзма манбалардан ёки яссавийлик тариқатига доир манқабалардан (эҳтимол, Саййид Жамолиддиннинг дастлабки икки таржимаи ҳолидан) олингандир.

Муаллиф қисқа қилиб, Саййид Жамолиддиннинг ҳеч қандай ном ва тафсилотларини келтирмасдан ҳамда нақшбандийлик силсиласига ўтмасдан аввал кубровийликка алоқадорлигига ишора қилади. Саййид Жамолиддиннинг боғлиқлиги аввалроқ эслатиб ўтилган кейинги тариқат “Ҳожа Бобо” орқали амалга ошган. Саййид отасининг азобли ўлиmidан сўнг Ҳожа Бобо қарамоғида етим бўлиб қолганди. Ушбу шайхнинг исми Ҳожа Абу-л-Ҳасан бўлиб, у Саййид Ота (гарчи, бирон бир силсилада кўрсатилмаган бўлса-да)нинг йўналишида эди ҳамда Хоразмданлиги маълум. Айтишларича, аслида Саййид Подшоҳ Хожанинг хизматида эди. Бироқ ёшроқ укаси Саййид Муҳаммад билан бирга шайхнинг рухсати билан Хоразмни тарк этади. Сўнгра “*вилояти Мовароуннаҳр ва Шош*”даги машҳур нақшбандий шайх хожа Убайдуллоҳ Аҳрорнинг хизматига киради. Ҳар икки ака-ука, аминмизки, Ҳожа Аҳрордан *байъат* қабул қилганлар ва илоҳиёт илмининг юқори даражасига етганлар. Ўшандан сўнг Ҳожа Аҳрор уларни Хоразмдаги Саййид Подшоҳ хожа ҳузурига қайтишларини буюради.

Ушбу мақомотнинг кейинги саҳифаларида Ҳожа Аҳрор Валий ва Нақшбанд силсилаларига доир қизиқарли тафсилотлар келтирилади ҳамда Ҳожа Абдулҳолиқ Гиждувоний ва Ҳожа Аҳмад Яссавийлар томонидан бунёд этилган *силсилаи хуфийя* (хуфий силсиласи) ва *силсилаи жаҳрийя* (жаҳрий силсиласи) да мавжуд бўлган хуфия ва ошкор зикр ажралиши аниқ кўрсатилади.

Ниҳоят, отасининг силсилага боғлиқлиги ҳақидаги ушбу таърифдан сўнг муаллиф Саййидга илм ва тарбия берган пирларни эслатади, унинг дадаси буюк, ҳисоби йўқ авлиёларнинг руҳига тобеъ бўлиб, унга эргашиб *увайсий* шогирд бўлган эди. Шогирдда увайсий сўфийларининг ғояларига рағбат бор бўлиб, бу тушунча исломнинг дастлабки асрларидан бошлаб маълумдир.

Иккинчи мақом (IO ff. 30b-47a, Raza ff. 38b-59a) Саййид Жамолиддиннинг ҳаётини қамраб олади. Шайх ҳаётидаги йирик саёҳатларини ва энг нуфузли, ўзи

алоқада бўлган шайхлар ҳаётини шарҳлаб беради. Мақомот Саййид Жамолиддиннинг устози Саййид Подшоҳ Хожанинг ўлими ва Хожа Бобонинг Саййид Жамолиддинга таълим бериши, Саййид Подшоҳ Хожа ўлимининг айрим силсилавий кўринишлари, бошқа сўфийларнинг ҳаётларидаги катта ҳодисотларнинг муқоясалануви билан ҳамда Хожа Бобонинг саҳродаги махлуқлар орасида ўтказган ҳаёти ҳақидаги ривоятлар билан бошланади. Шунга амин бўлдикки, Саййид Жамолиддин Хожа Бобонинг кўли остида ўн икки йил меҳнат қилган. У кейин саёҳатлари бошланмасдан аввал энг кичик укаси Саййид Муҳаммад билан алоқани давом эттириб, кейинчалик ўзи билан уни Ҳиндистонга олиб кетади. Унинг Марвга қилган ташрифи ва мажзуб сўфий Бобо Чўпон билан учрашувлари ҳамда Балхда Хожа Муҳаммад Порсонинг издоши Хожа Абдул Ходий ва таниқли фикҳ олими Мавлоно Саййид Туркистоний билан тасодифий учрашувлари ҳақидаги ҳикоялар ушбу мақомда ўз аксини топган. Бир тарафдан, унинг Бухорога сафари ҳам келтирилиб, унинг Хожайи Калон Даҳбидий ҳамда “Хожайи Жўйборий”лар билан танишганлиги айтилади. Уларнинг хонадонларида “аср подшоси” - Абдуллоҳон билан учрашади; хронологик кўрсаткичларнинг йўқлиги туфайли “Хожа Жўйборий”, яъни Хожа Исом (971/1563 в.э.) ва унинг ўғли Хожа Саъд (997/1567 в.э.) номаълумлигича қолмоқда. Саййид Жамолиддиннинг қанча вақт Марказий Осиёда яшаганлигини қамраб олувчи маълумот айни асарда келтирилмаган. Хронологиядан шу нарса маълум бўладики, у Бухородан ҳаж қилиш ниятида қайтгандан кейин Балхга сафар қилади. Муаллиф Пир Муҳаммад Хон (974/1567 в.э.), яъни Жонибек Султон ўғлини Балх ҳукмдори сифатида эслаб, унинг дадаси Жон Хожа (995/1587 в.э.), яъни Хожа Муҳаммад Порсо издоши билан алоқаси бўлганлигини қайд этади.

Иккинчи мақомнинг қолган қисми Саййид Жамолиддиннинг саёҳати ва Ҳиндистондаги ўрнашуви

ҳақида баён этади. Улардан бири Эрондаги сафавийлар давлати тузилмаси томонидан уюштирилган Марказий Осиё зиёратларининг ҳаж-қатновлари бўлса, бошқаси ярим аср кейинроқ Астраханнинг рус истилоси давридаги зиёратлар қатнови эди. Ҳиндистон Марказий осиелик зиёратчиларга Макка зиёратига кетиш йўлида бош хиёбон барпо этади. Ушбу мисол орқали Саййид Жамолиддиннинг орзуманд бўлган сафари аниқ аксини беради. Саййид Жамолиддин Балхдан жўнаб кетгандан сўнг Синддан (у ерда бир оз вақт қолиб кетган ва ниҳоят, ҳажни бошлашга жаҳд этади) кемада Ҳормуз ва Басра орқали ҳаж сафарини бошлайди. Унинг сафари ёмғир мавсуми (муссон)га тўғри келиб қолиб, улар кетаётган кема тўфонда ҳалокатга учрайди. Айтилишича, Саййид Жамолиддин ва тўрт ойлик Бадр Муҳаммад Хожа исми чақалоқ эсон-омон қирғоққа чиқиб олишган экан. Сўнг яна сафарларини давом эттириб, саҳролардан ўтиб, Аграга етиб борадилар. У ерда Шоҳ Акбарнинг бир амири томонидан яхши қабул қилиниб, эътибор топадилар. Лекин Саййид Жамолиддин ўз зиёратини давом эттириш мақсадида тезда Гужаратга саёхат белгилайди; муаллиф унинг Гужаратга кўчишини, биринчи Барода, ва ниҳоят, умрининг қолганини ўтказган Суратга боришини таъкидларкан, Акбарнинг ўғли шаҳзода Дониёлнинг буйруғи билан номаълум вақт Бурҳонпурда қолиб кетади. Бу учинчи мақомда ўрганилади. Бурҳонпурда ўрнашиб қолиши Дониёлнинг (Гужарат ҳам кирадиган) бир ҳудудга ҳукмдор ноиби бўлиб тайинланиши арафасида 1601 йилдан олдин ёки кейин амалга ошган.

Учинчи мақом асарнинг катта қисмини ташкил этиб (IO ff. 47a-102a, Raza ff. 59a-121a), ҳаётини тафсилотлар туркумини ҳеч қандай хронологияга таянмасдан ифода этади. Шунингдек, Саййид Жамолиддиннинг фаройиб хатти-ҳаракатлари ва кароматларини ифода этувчи ҳеч қандай ҳикояни ўзида мужассам этмайди. Етакчи сўфийларнинг номлари шунинг билан бирга кўплаб ҳикоялар учун хизмат қилган жойлар шунчаки жузъий

берилган. Улар ҳар ҳолда Саййид Жамолиддиннинг фаолияти ва суҳбатлари бир лаҳзалик таассуротлар билан танишишга имкон беради. Ушбу ҳаётини тафсилотли фикрлар орқали сўфий истеъдодини “айрибошлаш” нуқтаи назаридан Марказий Осиё ва Ҳиндистон ўртасидаги кенг боғлиқлик ҳақидаги баъзи фикрларга эга бўламиз. Биз Гужаратда саёҳат қилган Марказий осиелик шайхларнинг қатъий оқимини яссавийлик, нақшбандийлик ва бошқа силсилалар орқали топамиз ҳамда ўзга мўғул худудларини (бобурийлар назарда тугилмоқда - тарж.) учратамиз. Биз XII асрда яшаган асосий шайхлар хуросонлик сўфий шайх Аҳмад Жомнинг ҳали ҳануз кучли саналган издошлари ҳақида одатдаги маълумотни топамиз, яна кейинги ҳаётини тафсилотлардан Жўйборий ва Даҳбидий хожалар ва бошқа Марказий осиелик нақшбандий шайхлари ҳақидаги маълумотни учратамиз. Биз Саййид Жамолиддиннинг турли Хоразм шаҳзодалари (масалан, Шоҳ Қули Султон, Али Султон) Шоҳ Тахмаспнинг амирлари, Акбарнинг ўғиллари (асосан, Дониёл ва Султон Темур) ва амирлар (бу ерда Шир Хожа Саййид Атойи кўшилади) билан бўлган муносабати ҳақида ўрганамиз.

Бошқа ҳаётини тафсилотлар бизга айрим хронологиялар билан ёрдам беради, масалан, Саййид Жамолиддиннинг Абдуллоҳхон ҳукмронлиги даврида Бухорога келганлигидир. Бу нарса Пир Муҳаммадхоннинг Балх ҳокими бўлганлиги вақтининг эслатилишини, Саййид Жамолиддиннинг Марказий Осиёдан жўнаб кетишини 1560 йилларнинг бошларида содир бўлганлигини тасдиқлайди. Агар шундай бўлган бўлса, Аградан Гужаратга кўчиб ўтиши, 1573 йилда Гужаратнинг мўғуллар истилоси билан алоқадор бўлиши мумкинлигини мулоҳаза қилишимиз мумкин. Ҳиндистон қирғоқларида европаликларнинг кўпайиши бошқа кенг тафсилотни беради. Яъни бу Саййид Жамолиддиннинг ҳаж сафарига кейинги уриниши (ўзининг шоғирди ҳамда сўнгги биографи Охунд Мавлоно Дарвиш Тошкандий билан) ва Суратдан зудлик билан жўнаб кетиб, тўфонда кема ҳалокатига

учрашини ёритади. Ушбу зиёратчилар кемаси португалларнинг Гужаратдаги (Ўзлаштириб олган) ерлари, яъни *вилояти фаранг*нинг қирғоқларига келиб қолади ва ушбу кема ҳамда ундаги барча юкларни фаранглар қўлга киритадилар. Зиёратчиларнинг ўзлари эса яхши кутиб олинадилар ва Даман портига олиб борилади. Ниҳоят ўша ердан Сурат ҳокими Мирзо Дўст Муҳаммаднинг ҳузурига қайтариледи.

Саййид Жамолиддиннинг кароматидаги бир тафсилотда унинг Ҳиндистонда суюрғол ерларга эга бўлганлигининг шохиди бўламиз. Бахтга қарши кейинги тафсилотларда Саййиднинг қанча ерга эгаллиги ва унинг тузилишини аниқлаш мумкин бўлган тафсилот берилмаган.

Асарнинг *учинчи мақоми* анча бой, бироқ бирмунча тартибсиз ҳолда. Ушбу манбада замонавий ва шажаравий асарларнинг боғлиқлиги тўғрисидаги эътиборли таҳлиллар келтирилади.

Тўртинчи мақом (IO ff. 102a-116a, Raza ff. 121a-135b) бир қанча *шеър* ва *сўров (илтижо)*ларни ўз ичига олган Саййид Жамолиддиннинг “Муборак жумлалар” - “*Калимати қудсияҳ*”ининг қисқа таърифига бағишланган. Ушбу бўлимдаги кўплаб суҳбатлар Яссавий анъанавийлиги кўринишларини намоён этиб, ошкор зикр ва унинг жоизлигини англатади.

Ниҳоят, *хотима* Саййид Жамолиддиннинг ўлими тафсилотларини очиб беради. 1015 (мил. 1606-07) йили янги султон Жаҳонгирнинг илтимоси билан Аҳмадобод ва кейинроқ Бурҳонпурга қилган сўнгги саёҳатларидан сўнг Саййид Жамолиддин Суратга қайтиб келади ва сафар ойининг бешинчиси, жума оқшомида вафот этади (яъни, пайшанба кунини кечкурун 31 май 1607 йилга тўғри келади). У Суратдаги ўз хонақоҳига дафн этилади. Унинг қабри билан боғлиқ турли ажойиб тафсилотлар Саййиднинг мадҳига бағишланган тарихлар ва қасидалар туркуми мавжуд. Муаллиф яна тафсилотлар келтириб, асар *Хотимасининг* ёзилган вақтини 1036 (мил. 1626) йил деб беради.

“Маноқибу-л-аҳёр” бой манба бўлишига қарамай, Яссавий шажарасига оид мисоллардан бирмунча айри

ҳолда бўлиб, ўзидан кейинги асарларда қайд қилинмаган. Фақат дастлабки шажаравий асарлар оз истиснолар билан унинг муаллифлари томонидан нақшбандийлик манбаси сифатида қайд этилади.

“Маноқибу-л-аҳёр”нинг асоси нақшбандийлик назарияси тамойиллари таърифларининг ёйилишини ишлаб чиқади. Муаллиф нақшбандий гуруҳларининг рақобатчилигига ишора қилади. У отасининг маънавий шажарасини ўстириш учун увайсийликка мурожаат қилади. Асарда таъкидлаб ўтилган Саййид Атои “Ҳожа Бобо” ва унинг укасига Ҳожа Аҳрорнинг мурожаати шаҳодатнома-сида, биз Марказий Осиёдаги нақшбандийлик гуруҳларининг баҳсли муваффақиятдан мамнунликларига гувоҳ бўлмоқдамиз. Охирги нуқта Ҳожа Аҳрорнинг анъанавийлик жиҳатидан аниқланган сўфий тармоғига тегишли бўлган билимдонларга мурожаатидир. Ушбу мурожаат муайян қизиқишга чорлаб, дастлабки даврдаги оилага асосланган сўфий жамоаларидан (яъни характерли бўлган дастлабки Яссавий силсиласидан) ажралиб қолишликни бизга ёритиб беради.

Мен Марказий Осиёдаги кубровийлик шажарасига оид икки (“*Мифтоҳу-т-толибин*” ва “*Жиддату-л-ошиқин*”) асарларга асосланган, кубровийлик ҳолатидаги нақшбандийлик тариқатининг тақлидини ва рақобат кўринишини келтирган эдим [12]. Юқоридаги икки шажаравий асар “*Маноқибу-л-аҳёр*”дан 50-75 йиллар олдин келтирилган. Охирги асар нақшбандийлик таълимотининг устунлигини очиқ-ойдин Яссавий жамоалари, шунингдек, Марказий Осиё кубровийлиги таъсирида амалга ошганлигини тасдиқлайди. Ушбу муносабатда нақшбандийлик асослари ва таълимотига берилаётган урғунинг қабул қилинишига қарамай шарҳ беришга арзигулик. Таълимоти ва келиб чиқишига оид яссавийликка тегишли асарлардан нимадир қизганишлик билан (яссавийликдаги кўшимча малакавий услуб билан боғланган ошкор зикр) муҳофаза қилинмоқда.

Биз номаълум деб ҳисоблаётган ушбу бой материалли манбани бу ерда тўлиқ тадқиқ қилолмаймиз. Бизнинг

мақсад XVI-XVII аср бошлари мобайнидаги мўғул Ҳиндистонининг Марказий Осиё билан алоқаси ва унинг тарихига оид бой манба ҳисобланган “*Маноқибул-л-аҳёр*”га диққатимизни жалб қилиш эди. Ушбу асар ўзининг ижтимоий тарихдаги характерли кўриниши билан тарих ва хроникаларда камдан-кам учрайдиган шажаравий манба сифатида диққатга сазовордир.

Ҳар ҳолда, яссавийлик тариқатига номаълум бўлган нодир манба сифатида қимматлидир. Унда XVI асрда Марказий Осиёда диний ҳудуднинг кенгайиши, нақшбандийлик ғояларининг ўсиб бориши ўз аксини топади ва яссавийлик қонуниятлари кенг кўламда очиб берилади. Ҳамда яссавийликнинг собиқ шўро даврида “қайта кашф этилишини”, Яссавий меросининг муҳим, кам ўрганилган, ушбу асардагидек ҳамон тахланиб ётган манбаларнинг эҳтиёткорона таҳлилларини таъминлайди.

Француз тасаввуфшуноси Тьерри Заркон

Француз тасаввуфшуноси Тьерри Заркон ўзининг ўнлаб жиддий тадқиқотлари билан бугунги тасаввуфшуносларга маълум. У айрим тасаввуф тариқатларининг дунё бўйлаб ёйилиши ва янги-янги силсилалар ҳосил қилиши тўғрисида ҳам изланишлар олиб борган. У яссавийлик ва нақшбандийликнинг Ҳиндистонда тарқалишига доир “Ҳиндистонда туркий тасаввуф: яссавийлик ҳодисаси” (*Turkish Sufism in India: The Case of the Yasawiyya. In, Confluence of Cultures. French Contributions to Indo-Persian Studies. Pp.82-92. Monohar. Centre for Human Sciences, New Delhi. 1995* (Айни мақола 1993 йил Истанбулдаги “Dergah” журналида чоп этилган) деб номланувчи мақоласи алақачон хориж тасаввуфшуносларига маълум бўлган эди. Шунингдек, унинг Ҳиндистондаги чиштиийлик тариқатига Марказий Осиёдан етишиб чиққан яссавийлик ва қаландарийлик тариқати вакилларининг таъсири бўлганлиги тўғрисида маълумот берувчи “Ҳиндистондаги сўфий чиштиийлик тариқатининг дастлабки тараққий этиш даврида Марказий Осиёнинг таъсири” (*Central Asian Influence on the Early Development of the Chishtiyya sufi Order in India. The Making of Indo Persian Culture. Indian and French Studies. Pp. 99-116. Monohar. Centre DE Sciences Humaines. 2000*) деб аталувчи катта мақоласи диққатга сазовордир. Ушбу мақолада яссавийликка оид қизиқарли маълумотлар келтирилган.

Унинг тадқиқотларида Марказий Осиёдаги яссавийлик тариқатига, унинг асосчиси Хожа Аҳмад Яссавийга жаидлар ва собиқ иттифоқ вакилларининг ва ниҳоят мустақилликдан кейинги даврдаги муносабат масалалари

ҳам ўрин олган. Айни масалалар “Аҳмад Яссавий – янги Марказий Осиё республикаларининг қаҳрамони” (*Ahmad Yasawi heros des nouvelles republicues centraasiatiques. C.N.R.S., Paris, France. Pp. 297-321, 2000.*) деб номланувчи йирик мақоласида ўз аксини топган.

У нафақат Ҳиндистон ва Марказий Осиёдаги сўфий тариқатларнинг тадқиқи билан шуғулланди, балки Шарқий Туркистондаги айрим тариқат вакилларининг фаолиятини ёритиб берувчи “Сиёсий тасаввуф ва Қашғария амирлиги (XIX аср охири): элчи Ёқубхон Тўранинг роли” (*Political Sufism and the Emirate of Kashgaria (End of the XIXth century): The role of the Ambassador Ya'qub Han Tura. In Islamkundurliche Untersuchungen. Band 216. Muslim Culture in Russia and Central Asia from the XVIIIth to the Early XXth Centuries. Pp.153-165. Vol.2: Inter-Reginal and Inter-Ethnic Relations. Ed. A.Kigelgen, M.Kemper, A.J.Frank. F KS. Klaus Schwarz Verlag. Berlin. 1998*) номли мақоласи билан ҳам тасаввуфшунослар назарига туша олди.

Тиерри Заркон 1999 йил 13-14 октябрь кунлари Японияда ўтказилган “Россия ва Марказий Осиёда ислом ва сиёсат (XVII аср боши XX аср охири)” мавзuidaги халқаро анжуманда ўзининг “Хитой республикачилиги даврида (1911-1949) Жанубий Шинжондаги сўфий силсилалар” (*The Sufi Networks in Southern Xinjiang During the republican regime (1911-1949)*) деб номланган маърузаси билан иштирок этган эди. Унда 1994-1998 йиллар мобайнида Урумчи, Қашғар, Ёркент ва Хўтанда турли нақшбандий уйғур шайхлари билан олиб борилган суҳбатлар асосидаги фикрлар ўз аксини топган. Шунингдек, Фарғона водийсидан Шинжонга бориб, натижада, яссавийлик ва нақшбандийлик тариқатини ёйган бир қанча сўфий шайхларнинг фаолияти тўғрисидаги қизиқарли маълумотлар ҳам ўрин олган. Уларнинг сабъ-ҳаракатлари натижасида бир неча янги силсилалар: нақшбандий-ҳафийлик, нақшбандий-тақибийлик, нақшбандий-жаҳрийлик юзага келади. Ушбу силсилалар вакиллари Хитой мамурлари билан қандай муросага келганлиги тўғрисидаги маълумотлар айни маърузада очиб беришга ҳаракат қилинган.

**Тиерри Зарконинг тасаввуфга оид
тадқиқотларидан**

1. Zarcone T. "Turkish Sufism in India: The Case of the Yasawiyya" ("Ҳиндистонда туркий тасаввуф: ясавийлик ҳодисаси"). *Confluence of Cultures. French Contributions to Indo-Persian Studies*. Pp. 82-92. Monohar. Centre for Human Sciences, New Delhi. Institut Francaes De Recherche EN Iran, Tehran, 1995.

2. Zarcone T. "Central Asian Influence on the Early Development of the Chishtiyya sufi Order in India" ("Ҳиндистондаги сўфий чиштиийлик тариқатининг дастлабки тараққий этиш даврида Марказий Осиёнинг таъсири"). *The Making of Indo Persian Culture. Indian and French Studies*. Pp. 99-116. Monohar. Centre DE Sciences Humaines. 2000.

3. Zarcone T. "Political Sufism and the Emirate of Kashgaria (End of the XIXth Century). The Role of the Ambassador Ya'qub Khon Tora" ("Сиёсий тасаввуф ва Қашқария амирлиги (XIX аср охири): элчи Ёқубхон Тўранинг ролу"), *dans Muslim Culture in Russia and Central Asia from the XIVth to the XXth Centuries*, vol. 2: *Inter-regional and Inter-ethnic Relations*, (eds. A.von Kugelgen, M.Kemper, A.J.Frank), Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1998, pp. 153-165.

4. Zarcone T. *Saint Veneration in Xinjiang – From 1949 to the Present* ("Шинжон валийларига чуқур иззат-икром – 1949 йилдан бугунги кунгача"). *Review of the issue in Der Islam* (81, 2004) and *Turcica* (35, 2004).

5. Zarcone T. "Sufism from Central Asia among the Tibetans in the XVI-XVIIth Centuries" ("XVI-XVII асрларда тибетликлар орасидаги Марказий Осиё тасаввуфи"), *The Tibet Journal, Library of Tibetans Works and Archives, Dharamsala, India*, 1995, pp. 96-114.

6. Zarcone T. "The Sufi Orders in Northern Central Asia" ("Марказий Осиё шимолидаги тасаввуф тариқатлари"), *dans History of Civilizations of Central Asia, Vol. V, Development in Contrast: from the sixteenth to the mid-nineteenth century*, Paris, UNESCO Publishing, 2003, pp. 771-780.

Тьерри ЗАРКОН

Хитой республикачилиги даврида (1911-1949) Жанубий Шинжондаги сўфий силсилалар*

Шинжонда тасаввуф тарихи ва сўфий жамоаларининг XX асрдаги ҳолати ҳали ҳамон ўрганилмаган ва шу туфайли аниқ тадқиқотга эҳтиёж бор. Хитой ва Шинжондаги тасаввуфни XIX аср ўргаларигача ўрганишга муваффақ бўлган Жозеф Флечер ўзининг бир мақоласида нақшбандийлик тариқатининг сўнгги вакили Бузург Хожанинг издоши Амир Ёқуббек даври (1865-1878)да тасаввуфнинг сиёсий ва ижтимоий роли қандай бўлганлиги билан қизиқди. Мен Жозеф Флечернинг саволига Қашғар амирлигидаги тасаввуфга бағишланган бир мақолам билан жавоб бераман. Ушбу тадқиқотда мен тасаввуф ва авлиё диндорларнинг ҳолатларини ҳамда ҳукумат уларга қандай муносабатда бўлганлигини кўрсатдим [1].

1884 йилдан кейин Шарқий Туркистон Шинжон деб атала бошланди, лекин у ердаги сўфий жамоаларининг тақдири XX асрнинг дастлабки ўн йиллигида қандай бўлганлигини аниқлаш учун етарли материаллар йўқ. Тасаввуф адабиёти (китоблар, мемуарлар, шахсий

* Ушбу мақола муаллифнинг Японияда 1999 йил 13-14 октябрларда ўтказилган “Халқаро Россия ва Марказий Осиёда Ислом ва сиёсат (XVII аср боши – XX аср охири)” мавзuidaги халқаро конференцияда сўзлаган нутқининг ўзбекча талқини. Япония, Токио, Ничифутсукайкан (Франция ва Япония уйи), Япония ва Франциянинг Япониядаги элчихонаси кўмаги билан. Учинчи (III) сессия - Дин роли (Уламо) ва зиёлилар (Удаба).

маърузалар, газеталар ва ҳ.к.) кам учраганлиги учун бизга нафи тегмаяпти. Қачонки бирон бир адабиёт мавжуд бўлса ҳам уларни бугунги кунда коммунистик цензура туфайли нашр қилиш онда-сонда амалга ошмоқда [2]. Ёзма манбалар қанчалик муҳим бўлмасин, оғзаки маълумотларда айтилишича, 1949 йилдан аввал Шинжоннинг диний тарихида анча фаол бўлган сўфий шайхлар ўтган, бироқ ушбу шайхларнинг кўпчилиги анча кексайиб қолганлар. Республикачилик даврида тасаввуф тарихини ёзиш борган сари қийинлашиб бормоқда. Оғзаки хотиралар ёзилиб улгурмасидан йўқ бўлиб кетмоқда. Ушбу материалдаги асосий маълумотлар 1994-1998 йиллар мобайнида Урумчи, Қашғар, Ёркент ва Хўтанда турли нақшбандий уйғур шайхлари билан олиб борган учрашувларимдан олинган.

Тадқиқотнинг мақсади 1911 ва 1949 йиллар оралигида Шинжондаги йирик тариқатни кўриб чиқиш ҳамда унинг анча чигал даврдаги ижтимоий-сиёсий ҳолатини таҳлил қилишдан иборат.

Жанубий Шинжондаги (1911-1949) йирик сўфий силсилалар

Хитой Республикачилиги даврида Шинжондаги сўфий жамоалар ҳолатини ўрганиш икки мақсадни ўз ичига олади. Биринчиси, янги республикачилик даври (1911-1949)да Шинжондаги сўфийлик режаси ўзгарганлигидир. Йўқ бўлиб кетган сўфий силсилаларидан кейин янги вакиллари шўролар Фарғонасидан кела бошлади. XIX аср охири ва XX асрнинг дастлабки ўн йилликларида жанубий воҳаларда маскан топдилар. Ушбу янги вазиятнинг таҳлили ва ҳолатини яхшироқ англаб етишимизга имкон берадиган нарса фарғоналик шайхлар томонидан ўрнатилган Шинжондаги бугунги мавжуд йирик сўфий жамоаларидир. Иккинчиси, республикачилик даврида Шинжондаги сиёсий аҳвол ғоятда чигаллашиб кетган эди. мусулмонлар гоҳи-гоҳида ўзларининг тасарруфларида бўлган воҳаларда шариат қонунини ўрнатишга ва уларни бошқаришга имконият топардилар. Ушбу имконият айрим

сўфий шайхларга турли ҳокимият ва ўзгарувчан даврда сиёсий рол ўйнашга йўл очиб берди [3]. Бемалол айтиш мумкинки, мусулмонлар учун ислом ва сиёсат ўртасида ҳеч қандай чегара мавжуд эмас. Бироқ оз тафовутлар билан сиёсий майдонда рол ўйнаган шайхлар асрлар давомида қишлоқ жойлардаги издошларининг оилалари амал қилиб келган сиёсатнинг кенг қулоч ёзишини истамаганлар. Бузург Хожанинг ўрнини олган хожаларнинг сўнгиси ҳамда Қашғария ҳокимлигидан чиққан Ёқуббекдан кейин Шарқий Туркистон ва Шинжонда тасаввуф бошқа ҳеч қачон жиддий сиёсий рол ўйнамади [4].

Ҳар ҳолда ҳозирги кунгача воҳалардаги ҳаётнинг барча жабҳаларида тасаввуф ва сўфийлар жамоалари озми-кўпми давом эттирилиб яшаб келмоқда. Амир Ёқуббекка қайтадиган бўлсак, у нақшбандий ва қодирий шайхларининг давомчиси ҳамда авлиёлар мазорларининг серғайрат тарғиботчиси эди [5]. Бахтга қарши ушбу тариқатларнинг вазифалари, силсилалари ҳамда жўғрофий тақсимланиши ҳақида аниқ маълумотлар бизда йўқ. Ўн йил ичида Ёқуббекнинг ўлдирилиши ва Хитойнинг Қашғарни қайта истило қилган пайтда Шинжоннинг шимолига сургун қилинган Сотуқ Бугроҳон мақбараси қармоғида бўлган бир сўфий шайх ва воҳаларда ҳамон фаолият кўрсатаётган бир қанча сўфий хонақоҳларини ўрганишимиз мумкин бўлади [6]. Бахтга қарши ушбу маълумотлар чегараланган. Бошқа томондан, сиёсат исломга қарши бўлиб, Урумчи ва Жанубий Шинжонда тасаввуфни Хитой раҳбарлари йўлга қўйганди ва уларнинг фикрларича, тасаввуф Хитой ҳукумати томонидан ҳамон таҳдид сифатида талқин қилинмоқда эди. Айрим эшонлар (шайхлар) ва уларнинг издошлари қўлга олинди, қамоққа олинди. Бу ер республикачилик даврида Шинжонда мавжуд бўлган барча тариқатларни (нақшбандийлик, Ҳиндистон чиштилийи, жаҳрийлик, қаландарийлик ва ҳ.к.) кўриб чиқадиган жойлар эмас, лекин замонавий Шинжонда ўзининг асл ўрнини сақлаб қолган йирик сўфий жамоалари ва уларнинг тармоқлари анча диққатни ўзига жалб қилади.

Менинг мақсадим, асримизнинг (XX аср назарда тутиляпти - тарж.) бошларида Фарғонадан етишиб чиққан ва Шинжонда қайта мавқега эга бўлган икки сўфий оқимини кўрсатиб беришдир. Айтишларича, асрнинг дастлабки ўн йиллигидан бери Шинжон сўфийлари орасида юқори лавозимларни эгаллаб келаётган кишилар фарғоналик сўфийлар ва уларнинг издошлари экан. Мақтовга сазовор жойи шуки, фақатгина нақшбандий-хуфийлик ва нақшбандий-жаҳрийлик жамоаларига тегишли бўлган бу фарғоналик шайхлар, дастлаб Жанубий Шинжонда ва кейинчалик бугун Шинжон ерларида хонақоҳлар ташкил этдилар ва муридлар етиштирдилар. Ушбу силсилалар бугун ҳам мавжуд бўлиб, уларнинг вакиллари Қашғар, Ёркент, Хўтан ва Урумчидадир. Мен айтиш билан силсилаларнинг асосчилари тарихини кўпроқ ўргандим. Айтиш билан тадқиқотда фақатгина фарғоналик шайхлар томонидан ташкил этилган йирик сўфий оқимларга диққатингизни қаратмоқчиман [7]. Бу икки сўфий оқимида тасаввуф талқини ва тажрибасида юзага келган зиддиятли вазиятларни келтириб чиқарган бир муҳим фарқли томон мавжуд. Биринчи оқимни мен “Нақшбандийлик мадрасаси” деб номладим. Ушбу мадраса нақшбандий-хуфийликка тегишли бўлиб, улар фақатгина хуфия зикр билан машғул бўлганлар. Иккинчи оқимни эса “Нақшбандийлик хонақоҳи” деб номладим. Бу хонақоҳ нақшбандий-жаҳрийликка тегишли бўлиб, улар икки: ҳам хуфия, ҳам жаҳрий зикр тушганлар. Юқорида таъкидлаб ўтилган номлардан шу ҳолат англашиладики, биринчи оқимдаги Мадраса шайхлари, асосан, ҳам сўфийлар, ҳам уламолардан, иккинчи оқим эса ушбу шайхларнинг хонақоҳларига урғу берилаётганидан далолат беради. Шинжондаги ушбу икки тариқат шайхлари (яъни нақшбандий-хуфийлик ва нақшбандий-жаҳрийлик-тарж.) Андижон ва Намангандан бориб қолган муҳожирлар эдилар.

Фарғона ва Қашғария асрлардан буён иқтисодий ва диний муносабатлар ўрнатиб ривожланиб келмоқда.

Андижонлик савдогарлар Ҳиндистон йўлидаги энг муҳим савдо нуқтаси ҳисобланган Ёркентда ҳам тўхтаб ўтганлар ва ҳатто ўша ердаги карвонсаройларда тунаганлар [8]. Ёқуббек тарихнависи Мулла Муса Сайромийнинг айтишича, ўша шаҳарда Қашмир, Ҳинд, Афғон ва Бадахшон жамоалари истиқомат қилганлар(9). Бошқа тарафдан шуни таъкидлаш мумкинки, Хожа раҳбарлари 1759 йил хитойликлар томонидан қувғун қилинганларидан сўнг, Қашғардан Фарғонага — ўзларининг она ватанларига қочиб келадилар ҳамда Шарқий Туркистон билан мустаҳкам алоқани давом эттираверадилар. Бундан ташқари Қўқон Хонлиги Қашғарияни қайта қўлга киритишдаги муваффақиятсиз уринишларни ҳисобга олиб, хожа қатағонларига бир неча бор ҳарбий ёрдам қилди. Билъакс, XX асрнинг дастлабки 10 йили ичида мусулмонларнинг қатта бир қисми босмачилик (миллий озодлик - тарж.) ҳаракати: мағлубиятидан сўнг, шўроларнинг диний айбловларидан қутилиш мақсадида Фарғонадан қочиб келадилар(10). Мағлуб бўлган босмачи раҳбарлари Қашғарда бошпана қидирган бўлиб, одамларнинг айтишларича, Шинжон Республикасида, улар орасидан чиққан машҳур икки сўфий шайх ҳам бўлган.

1. Нақшбандийлик мадрасаси

Биринчи шайх Қамариддин, асли наманганлик бўлиб, 1926 йилда босмачилик ҳаракати бостирилгандан кейин Фарғонадан чиқиб кетган. У Марказий осиелик нақшбандий-хуфийлик вакили бўлиб, унинг тариқатдаги силсиласи Ҳиндистондаги нақшбандийлик ислоҳотчиси ва мужадиддий-нақшбандийлик тариқатига асос солган Аҳмад Сарҳиндийга боғланади. Қамариддиннинг сўфий оқими нақшбандий-тақибийлик бўлиб, Тақиб — отаси Салоҳиддиннинг лақаби эди. Салоҳиддин қачон оламдан ўтганлиги маълум эмас. У Ўшда вафот этган [11]. Қарғалик воҳасидаги беш йиллик истиқоматдан сўнг Қамариддин Ёркент яқинида доимий ўрнашиб қолади. У Макка зиёратига бориб, ўша ерда 1938 йил оламдан ўтади. Ёркент

муридларидан бири Шайх Айюб қори (Зиёвуддин Ёркандий 1952 йил вафот этган) туфайли муваффақиятга эришган. Айюб қори республикачилик даврининг сўнгги ўн йили ичида нақшбандий-тақибийлик тариқатини бошқариб келди ва Шинжоннинг барча ҳудудида ушбу тариқатни мустаҳкам ўрнатди [12]. Айюб қори республикачилик ҳукуматининг сўнгги давларида ва коммунистик Шинжондаги дастлабки йилларда Нақшбандий сўфийларининг тасаввурларидаги энг кучли, илмли шайх бўлган. Хатто ҳозир ҳам нақшбандий-тақибийлик тариқатига боғлиқлиги бўлган сўфийлар унинг номини юксак ҳурмат-эҳтиром ила ёдга оладилар. Мен уларнинг айримлари билан учрашиб, унинг (Айюб қорининг - тарж.) бир суратини қизганиб сақлаётганликларидан хабардор бўлдим.

Айюб қори 1945 йил Ёркентда “Чўнг мадраса” (“Қатта мадраса”) қурдиради. Айни мадраса Шинжондаги нақшбандий-хуфийликнинг биринчи сарчашмасига айланганди. Чўнг мадраса Шинжондаги энг аввалги ва нуфузли мадрасалар билан рақобатлаша олди, десак муболаға қилмаган бўламиз. Чунончи, Қашғардаги Хонлиқ мадрасаси билан Чўнг мадрасаси ўртасида тафовут мавжуд бўлиб, Чўнг мадрасада деярли фақат нақшбандий сўфийлари таълим олганлар [13].

Нақшбандийлик тармоғининг асослари бўлган ушбу йўналиш Шинжондаги йирик силсила нақшбандий-жахрийликдан фарқ қилади. Нақшбандий-тақибийлик шайхлари одатда мадрасаларда таҳсил олганлар, янада муҳими шуки, ушбу шайхлар мадрасалар ва хонақоҳлар билан муттасил равишда алоқада бўлиб келганлар. Улар “юқори тасаввуф”ни “оммабоп”, “қишлоқ” тасаввуфидан фарқлашни йўлга қўйдилар. Бу ҳақда бошқа бир мақоламда эшонлик хусусида сўз юритилган [14]. Ушбу сабабга кўра тақибийлик шайхлари араб тили, фикҳ, ҳадис ва бошқа диний билимларни жуда яхши эгаллаганлар. Қамариддиннинг дадаси Салоҳиддин Деобандда (Ҳиндистон)ги бир мадрасада таълим олган. У ерда гарчи чиштиий-сухравардийлик тариқатида ўз

фаолиятини бошлаган бўлса-да, отасидан мерос бўлиб қолган нақшбандийликка эътиқоди ўзгаришсиз қолганди [15]. Айюб қорининг бугунги кунда ҳаёт бўлган ҳалифаларидан, яъни 1940-1950 йиллар оралиғида Ёркентдаги катта мадрасада таҳсил олган Қамариддин издошининг фикрига кўра, мударрисларнинг катта қисми, яъни Айюб қорининг муридлари ва нақшбандийлик вакиллари Ҳиндистон мадрасаларида таҳсил олганликларини англашиб турувчи *Мавлавий* тахаллусини олиб юрганлар. Айюб қорининг иккинчи издоши, тақибийлик-нақшбандийлик оқимининг етакчиси ҳам ўн йил давомида Деобандда таҳсил олган [16]. Деобанд мадрасаларида ислом аъёнларининг икки асосий оқими синтезига, яъни интеллектуал таҳсил ҳамда маънавий тажрибага урғу берилган [17]. Унинг тасаввуф билан муносабати борлигини эътиборга олиб, шуни таъкидлашимиз мумкинки, Меткаф қайд этганидек, “Деобанд мадрасаларининг уламолари сўфий бошқарувини охириги пайтлардаги тасаввуфнинг энг характерли мактабидан, яъни ўрта асрлардаги авлиёлар мақбараларини паноҳгоҳ сифатида кўришдан ажратишни йўлга қўйдилар” ва “деобандликлар очиқ-ойдин нақшбандийлик тажрибаси таъсирида қолдилар” [18]. Тақибий-нақшбандийликнинг барча вакиллари аввал ҳам, бугун ҳам авлиёлар маросимларига ва бошқа барча оммавий сўфий тажрибаларига қарши чиқишган ва ҳамон қарши чиқмоқдалар. Деобандлик сўфийлар каби улар аъёнавийликка жуда яқин бўлган, лекин ваҳҳобийликка кескин қарши бўлган қатъий мистицизм (сўфийлик)ни тарғиб қилганлар. Чўнг мадрасанинг кутубхонаси Шайх Айюб қори томонидан ташкил этилган бўлиб, Деобанддан келтирилган ислом фикрига ва тасаввуфга оид китоблар билан тўла эди. Ушбу мадраса 1972 йил хитойликлар томонидан бузиб ташлангунга қадар сўфийларга илм маскани бўлиб келди, лекин тақибий-нақшбандийлик бутун Шинжонга, Фулжага, Урумчи ва Турфонга тарқалганди. 1941 йилда Айюб қори ички тақсимот учун бир қўлланма ёзган бўлиб, айти

китоб тақибий-нақшбандийлик тажрибаларини зукколик билан ёритади ҳамда ушбу йўналишнинг муфассал силсиласини беради [19]. Ушбу китоб тарихчилар учун жуда фойдалидир. Бу китоб Айюб қори томонидан икки-уч марта чоп этилган ва сўнги силсилалар билан тўлдирилган.

2. Нақшбандийлик хонақоҳи

Шинжондаги йирик сўфий тармоғи Фарғонадан етишиб чиққан нақшбандий-жаҳрийликка тегишли эди. Ушбу силсиланинг уч йўналиши бўлган. Улар биринчилардан бўлиб Қашғар ва Ёркентда қўним топган. Ўша вақтларда айни шаҳарлардан юқоридаги уч йўналишнинг иккитаси Шимолдаги Хўтан воҳаси ва Урумчига тарқалди. Машхур уч йўналишга асли наманганлик бўлган Мажзуб Намангоний (XIX аср бошларида вафот этган) томонидан асос солинган. Ушбу шайх 1833-1834 йиллари халифа Муҳаммад Хусайннинг муриди бўлган. Кейинчалик Самарқандда бўлган вақтларида нақшбандий-мужадидийликнинг тармоғи бўлган хусайнийликка бошчилик қилади [20]. Айни уч йўналиш, асосан, жаҳрий зикр ва эстетик рақс тажрибасига урғу берган, унинг афзаллиги шундан иборат эдики, уларнинг фаолияти мадрасага эмас, хонақоҳ усулига бағишланган эди [21]. Нақшбандий-тақибийликнинг хонақоҳлари мадрасага боғлиқ бўлган вақтда, нақшбандий-жаҳрийликнинг уч йўналишида хонақоҳлар бўлган эмасди. Шу кунгача айни нақшбандий-тақибийлик анъанаси ўша сирни мустақкам ҳимоя қилиб келмоқда. Улар қаерда бўлмасин, норасмий мадраса иложсиз айни сўфий йўналишининг бирон бир гуруҳига боғланган бўлади. Меъморий нуқтаи назардан шуни айтиш лозимки, “нақшбандий хонақоҳи”нинг уч тармоғидаги хонақоҳ тушунчаси нақшбандий-тақибийликдан фарқ қилади. Чунки нақшбандий-тақибийликда собиқ йўналишнинг рақслари намойиши учун улкан хонага зарурат бўлган. Ушбу хонақоҳ нақшбандий-тақибийликнинг тез-тез мажлис ўтказалиган жойларида соф рамзий маскан (бу маскан расмий

ибодатлардан кейин хонақоҳ сифатида фақат хуфия зикр тушиладиган одатий ибодатхона) бўлган. Бу нақшбандий-жаҳрийликдаги бир мустақил хона бўлиб, баъзан масжидга хизмат қилувчи қиблагоҳли катта уй бўлиб, зикр тушиш учун хизмат қилади. 1995-1997 йиллар Ўзбекистон ва Тожикистонга қилган илмий сафар давомида аввал ҳам, бугун ҳам Шарқий Туркистон ва собиқ иттифоқда бу ҳолатга ўхшаш нарсаларнинг гувоҳи бўлган эдим. Тошкентда ва Қўқонда нақшбандий-хуфийликдагилар хусусий хонадонларида - кўпроқ шайхларнинг уйларида тўпланишни ўз олдларига вазифа қилиб олганлар ва ўша ерларда ибодат қилганлар ҳамда худди масжиддаги каби хуфия зикрни амалга оширганлар. Бунга аксинча, нақшбандий-жаҳрийлик эса, мисол тариқасида, Андижонда ошкор зикр ва рақсга бағишланган махсус кенг мажлис залларида фаолият кўрсатишган [22].

Нақшбандий-жаҳрийликнинг биринчи икки йўналиши XIX асрнинг бошларида Қашғарда ва охиргиси XX асрнинг дастлабки ўн йиллигида Ёркентда ташкил топганлиги юқорида эслатиб ўтилганди. Биринчи йўналишга Қашғарда 1812 йилда вафот этган наманганлик муҳожир Игиши эшон томонидан асос солинган эди. У Мажзуб Намангонийнинг муриди бўлиб, у ҳақда ҳеч нарса билмаймиз. Унинг ўгли Тоҳирхон Хожа Қашғарда таваллуд топган (1997 йил вафот этган). Бухорода ўн йил таҳсил олгач, Қашғарга қайтиб, катта мусулмон гуруҳини, ажралган этник жамоалар; турклар, тожиклар ва дунганларни ўзига жалб қилган хонақоҳ ташкил этган. У Албейит мадрасасини тамомлаб, уни хонақоҳга боғламаган. Унинг муридларидан бири Абдул Карим (1998 йил вафот этган) ушбу тариқатни 1937 йил Урумчига олиб борган [23].

Нақшбандий-жаҳрийликнинг иккинчи тармоғи Мулла Ниёз эшон Ёркандий (1989 йил Ёркентда вафот этган) билан боғланади. У киши Мажзуб Намангоний томонидан нақшбандийликка ташаббус кўрсатиш учун юборилган шахсдир. У кейинчалик Амир Ёқуббек Бадавлат вақтида Ёркентга қайтиб келган. Қўшимча

қилиб шунини айтиш керакки, ошкор анъанага кўра, Мулла Ниёз эшоннинг дадаси Хожа Ниёз эшон асли Офоқ Хожага боғлангандир (Офоқ Хожа XVI асрда нақшбандийликка бошчилик қилган хожа сулоласининг асосчиси). Бу воқеа XIX-XX асрлардаги камдан-кам учрайдиган Фарғона сўфий йўналиши билан анъанавий Шарқий Туркистон сўфий йўналиши қўшилган вақтда содир бўлган. Ушбу тафсилот Мулла Ниёз Ёркентдаги оиласининг архивида сақланаётган силсила ҳужжатида очиқ-ойдин ифода этилган [24]. Мулла Ниёз эшоннинг куёви Хаста (1907 йилда Ёркентда вафот этган) соҳиби девон бўлган машҳур шоир эди [25]. Ушбу силсиланинг сўнгги шайхлари республикачилик даврида Хусайнхон эшон (1937-1950 в. э.) ва Тўхсун (1927-1997) деган кишилар бўлганлар [26].

Фарғоний нақшбандий-жаҳрийликнинг учинчи йўналиши Ёркентда Абдуллоҳ (1904 йилда Андижонда таваллуд топган, 1978 йилда Ёркентда вафот этган) томонидан асос солинган. Абдуллоҳ Фарғонадан Андижонга 1928 йил оиласи билан шўроларнинг босмачиларга қилган таҳдидида қочиб кетган. Унинг ўғли Убайдуллоҳ отаси Ёркентга етиб борганида етти ёшда эди. У 1921 йил Андижонда таваллуд топиб, 1993 йилда вафот этган. Убайдуллоҳ республикачилик ҳукмронлигида Шинжонда нақшбандий-жаҳрийликнинг асосий вакил шайхи эди. У 1938 йилдан то 1942 йилгача Шинжондаги энг машҳур мадрасада таҳсил олган ҳамда Қашғардаги Холиқ мадрасасида ҳам таҳсил олган бўлиб, отаси томонидан тасаввуфга ташаббус кўрсатган. У ерларда хатготлик ва анъанавий уйғур табобатини ҳам ўрганган. У нақшбандий-жаҳрийликка бағишланган ва Ислом фикҳининг баъзи кўринишларига атаб кўплаб асарлар ёзиб қолдирган. Бироқ ушбу китобларнинг ҳеч бири нашр қилинмаган, лекин фақатгина сирли равишда силсила вакиллари тарқатилган. Шунини айтиш жоизки, Убайдуллоҳ Айюб қори билан (XIX асрдаги иккинчи Шарқий Туркистон сўфий шайхи) сўфий қўлланмаларини ўз издошлари

учун нашр қилдиртирган. Қўшимча қилиб шуни айтиш керакки, Убайдуллоҳ тафсир, одоб ва ахлоқ ҳамда ҳатто табобатга оид китобларни ҳам нашрдан чиқарган [27]. Абдуллоҳ ва Убайдуллоҳ томонидан ташкил этилган хонақоҳ бутун Шинжонга, асосан, Хўтанга ёйилиб кетган эди.

3. Сўфийларнинг баъзи ҳолатларига доир фикрлар

1911 ва 1949 йиллардаги Шинжонда ўрнатилган сўфийларнинг баъзи чигалликларини кўрсатувчи ҳужжатлар кўп эмас. Қашғарнинг “Шарқий Туркистон ислом республикаси” (1933-1934) ва Фулжанинг “Шарқий Туркистон республикаси” тарихи Ясуши Синмен ва Линда Бенсонлар орқали бизга жуда яхши таниш [28]. Ушбу республикаларнинг фаолиятида ислом аниқ рол ўйнаган бўлса-да, унда ҳамон мавҳумлик бор ва етарли даражадаги тадқиқотга эҳтиёж сезилади. 1930 ва 1940 йиллар оралиғида Хўтан, Ёркент ва Янги Ҳисорда маскан топган Шарқий Туркистон мусулмонлари томонидан ташкил этилган бошқа кичик ислом амирликларининг тарихи ҳақида деярли ҳеч нарса маълум эмас. Ушбу турли амирлик ёки республиканинг шариатни асос қилиб, уларнинг орасида сўфийлар эгаллаган аниқ масканга даъвоим йўқ. Диққатингизни айрим сўфийларга бағишланган муҳим воқеаларга қаратишлик етарлидир.

Юқорида таъкидлаганимдек, сўфий шайхларнинг ҳаракатлари диний ва ижтимоий ҳаракатларнинг салмоғига қараганда фаол эмас. Биз ҳар доим шу нарсани унутмаслигимиз керакки, сўфийлик бошқаруви фақатгина уларнинг диний хоҳиш-истакларининг марказий нуқтаси эмас, балки бир сўз билан айтганда, оддий бошқарув холос. Ўз-ўзидан шуниси аёнки, сўфийлик бошқаруви шайхларининг даражалари юқорилаб бормоқда. XX асрнинг биринчи қисмида Шинжон мусулмонларининг сиёсий мақсади Хитой ҳукуматини йўқ қилиш ва воҳаларда асосий қонун - шариатга йўл очиш эди. Бу нарса кўплаб қисқа даврлик шариатга асосланган мустақил давлатларнинг эшонлари

томонидан кўтарилган исёнга сабаб бўлди, чунки шайх ва эшонларнинг ўзларига хос қудрати бор эди. Шунинг учун эшон сиёсий сардор ва баъзи ҳолларда *уруш ҳукмдори* бўлиб келган.

Каргаликдаги муайян эшон Абдуллоҳ Хожа сиёсатчи сифатида маҳаллий оқсуяк эшонга аниқ мисол бўла олади. Ўзининг мемуарида, каргаликлик бир уйғур Атаulloҳ Хожа юзлаб мижозларни ўзига жалб қилган хонақоҳга алоқаси борлигининг хабарини беради. Ислоннинг донгдор вакили сифатида у Каргаликдаги мусулмонлар галаёнида иштирок этган ҳамда бошқа таниқли диндорлар билан биргаликда 1933 йил Каргаликда қисқа умр кўрган маҳаллий ҳукумат ташкил этади. Кейинроқ ушбу ҳукумат Хўтан амирлиги томонидан бекор қилинади. Каргалик масжидида Эшон Атаulloҳ Хожа ва бошқа муваққат ҳукумат вакиллари шариатни воҳанинг ҳақиқий қонуни бўлишлигини хитоб қилиб эълон қилганлар [29]. Эшон Атаulloҳ Хожа ўз муридларига зоҳирий зикрдан таҳсил бергандан бери улар нақшбандий-жаҳрийликнинг маҳаллий тармоғига тааллуқли эди. Бахтга қарши унинг силсиласини билишга деярли имконимиз йўқ. У ўзининг воҳасидан ҳеч қачон чикмаган сўфий бўлинмалардаги мустақил шайхларнинг энг кўзга кўринган маҳаллий гуруҳларига тааллуқли бўлган бўлиши мумкин.

Шинжондаги нақшбандий-тақибийлик ҳақида маълумот берган Қамариддин билан боғлиқ куйидаги мисолни келтирамиз. У бир вақтда ҳам маънавий етакчи (муршид) ҳам ижтимоий маслаҳатчи лавозимларида фаолият кўрсатган. Қамариддин маълумотларга кўра, 1938 йил Каргаликда меъбус (муовин) бўлган. Ушбу воқеа дунгонларга қарши кўтарилган мусулмонлар галаёни вақтида амалга оширилган [30]. Маълумотларга қараганда, кейинчалик Қамариддин тутқунликда Хитойда вафот этган. Бошқа маълумотга кўра, Маккада оламдан ўтганлиги айтилади [31]. Қамариддин ўзининг “Мусулмон муовини” сифатидаги фаолиятлари учунми ёки эътиборли шайхлиги ҳамда Хитой маъмуриятига қилган таҳдиди туфайли қамоққа олинганми — бу бизга қоронғу.

Эътиборли шайхларнинг қамоққа олиниши республикачилик даврида умумий тажриба бўлиб туйилган. Бунга 1945 йил Қамариддинни тарбият этган (маънавий устозлик қилган) нақшбандий-тақибийликнинг янги бошлиғи Айюб қорини зиёрат қилиш ва унинг атрофида йиғилиш мақсадида воҳалардан Ёркентга келган эшонларнинг қамоққа олиниши мисол бўла олади. Юқорида таъкидлаб ўтганимдек, Айюб Қори, Шинжондаги йирик сўфий шайхлардан бўлган. Шубҳага ўрин йўқ, Хитой маъмурияти мусулмонлар ва сўфийлар фаолиятини ёпиқ ҳолда мунтазам кузатиб борган, айниқса, сўфийларнинг хилват жойларда қилаётган амалларига эътиборни қаратган [32].

Тарихдан маълумки, сўфий шайхлар нафақат шариятта асосланган амирликларда сиёсатчи, балки конституцион республикаларда ҳам фаолият кўрсатганлар. Мустақил фикрли ва ислоҳотчи сўфийларга конституцион тизимнинг ўзгариши самара бермади. Чунончи, усмонли амирлари пайтида турли шайхларнинг муовинликка кириш вақти Иккинчи Конституцион давр (1909-1923)га тўғри келди [33]. Ҳар ҳолда баъзи сўфийлар исломий институтлар орқали ушбу дин системасига яқин Конституцион давлат тузишга уринганлар. Бу воқеа шариятни йўлга қўйиш, яъни Шарқий Туркистон республикасини Фулжада жорий этиш учун 1945 йилда чиқиш қилган, ўша вақтдаги айти республиканинг диний ишлар вазири (диний нозири) юқори мартабали мулла, нақшбандийлик шайхи Абдул Муттали (тахминан 1966 йилда в. э.) бўлган эди [34]. Абдул Муттали Халифам нақшбандийлик тариқатига бир машҳур татар шайхи ва Фулжанинг нуфузли сўфийси Насуҳа домулла раҳномолигида кирган [35]. Абдул Муттали Халифамга, шариятни жорий қилишда ўша Республика Президенти, сўфийликка алоқаси бор Алихон Тўра кўмак берган [36].

Х У Л О С А

Ҳозир биз XIX аср охирида ва XX асрнинг биринчи ўн йиллиги мобайнида Шинжон тасаввуф тарихида

юқорида айтиб ўтилган фарғоналик нақшбандий шайхлар муҳим ўзгаришлар олиб келишини юқори даражадаги ишончли далил дейишимиз мумкин. Бу шундан далолат берадики, Шарқий Туркистон тасаввуфи қисман янги йўналишлар соясида қолиб кетмоқда эди.

Ҳақиқатга жуда тўғри келадиган нарса шуки, фарғоналик шайхларнинг Шинжонга келганларидан кейин олтмиш йилдан кўпроқ вақт ўтиб, айти сизга исмларини келтириб ўтган шайхлар (Абдуллоҳ, Қамариддин) ёки уларнинг издошлари (Айюб қори кабилар) Хитойдаги республикачилик вақтида энг донгдор, замонавий уйғур ва дунгон сўфий шайхлари сифатида танилганлар. Ушбу йўналиш шайхларининг бири томонидан нақшбандийлик хонақоҳига асос солинган. У оммавий ислом ва Шинжондаги анъанавий тасаввуф тажрибаларига яқинроқ бўлиб, Шинжондаги мадрасага асосланган нақшбандийлик (нақшбандий-тақибийлик)ка ҳам боғлиқлиги бордек эди. Лекин авлиё ва уларнинг қабрларини, зиёратгоҳларни ва бошқа оммабоп анъаналарни рад этарди. Охириги йўналишнинг қаттиққўллигини икки йўл билан тушунтириш мумкин. Биринчидан, нақшбандий-тақибийлик нақшбандий-муҷадидийликнинг жуда ҳам ортодоксал сўфий анъанасига тегишли ва ҳинд нақшбандийлари учун чиққан йирик китоб “Сарҳинди мактуботи”га чуқур ҳурмат эҳтиромда эди [37].

Иккинчидан, нақшбандий-тақибийлик очиқ-ойдин Деобанд ислоҳотчилигининг таъсири остида эди. Бу нарса ушбу силсила нақшбандий-жаҳрийликнинг издошлари соф ва ортодоксал тасаввуфни намойиш этганликларини ҳеч қачон билмасликлари учун сабабдир ҳамда улар билан ҳеч қандай алоқа ўрнатмаганлар. Асосан, келишмовчиликлар субъекти зикр тушиш тажрибаси эди.

Ушбу икки йўналиш Шинжонда ҳамон мавжуд. Улар 1949 йилги Хитой ҳукуматининг тазйиқи туфайли муҳим ўзгаришлардан тажриба орттирдилар ҳамда ўз анъаналарини сақлаб қолиш учун янги ҳукумат билан муроса қилишга мажбур бўлдилар.

НЕЪМАТУЛЛОҲИЙ ТАРИҚАТИ*

Ў, юрак, ишқнинг бир йўли бор:

Ишқ водийсида шоҳ ва гадо бирдир.

Ишқ йўлида икки ёқламаликни тарк этмоқ шарт.

Неъматуллоҳий сиз маҳкам тутувчи тариқатдир.

Шоҳ Неъматуллоҳ валийдир.

Барча сўфий тариқатлари сингари неъматуллоҳий тариқатининг келиб чиқиши Пайғамбар (с.а.в.) даврига бориб тақалади. Неъматуллоҳ сўзи XIV асрнинг охирида ушбу тариқатга асос солган ҳамда Эрондаги буюк сўфий устозлардан бири Шоҳ Неъматуллоҳ Валий номидан келиб чиққан.

Шоҳ Неъматуллоҳнинг ҳаётлари

Шоҳ Неъматуллоҳ 1330 милодий (731 хижрий) йил Суриянинг Алеппо шаҳрида таваллуд топган. Унинг дадаси Мир Абдуллоҳ ҳам сўфий устоз бўлиб, Пайғамбар (с.а.в.)га (маънавий) издош бўлган. Унинг оиласи Жанубий Эроннинг кўзга кўринган форс оилаларидан бири эди. Шоҳ Неъматуллоҳ ислом оламида сайр этиб, саноксиз устозлар билан учрашиб, ўз даврининг муҳим қарашлари билан танишиб, асосан, Ибн Арабийнинг фалсафий фикрларини ўрганди. У Ибн Арабийнинг “Фусусу-л-ҳикам” асарини анча кенг ўрганди, кейинчалик айтиш мумкин бўлганда бир қанча шарҳлар битди. Умри давомидаги биринчи саёҳатининг сўнгигача Маккада

* Ушбу мақола қуйидаги интернет сайтидан олинди. <http://www.darvish@nimatullahi.org>

Шайх Абдуллоҳ Вафойга мурид бўлган. Етти йил Шайх Вафой хизматида бўлгандан сўнг Ислоҳ оламидаги ўзининг иккинчи саёҳатини бошлади. Саёҳатининг иккинчи даврида Шоҳ Неъматуллоҳ дастлаб Мисрга ўрнашади, сўнг Трансаксонияга жўнайди ва Шаҳрисабзга жойлашади, сўнг айрим сабабларга кўра Шаҳрисабздан Ҳиротга жўнаб кетишга қарор қилади. Уша ердан Машҳадга саёҳат қилиб, сўнг Язд шаҳри яқинидаги Бафтда яшай бошлайди. Ундан кейин Кирман яқинидаги Кўҳбананда бир оз вақт туради. У ердан Кирманга бориб, ниҳоят умрининг сўнгги 25 йилини ўтказган Махан яқинида яшай бошлайди. Шоҳ Неъматуллоҳнинг Маҳандалик вақтида унинг доврўғи Эроннинг бутун вилоятларига ва Ҳиндистонга тарқалади. Шайх зиёратига кўплаб жойлардан одамлар келадилар. Шоҳ Неъматуллоҳ юз йилча умр кўради. У 1431 йил (834 ҳижрий) вафот этади ва Маҳанга дафн этилади.

Шоҳ Неъматуллоҳ таълимоти

Тасаввуф оламида Шоҳ Неъматуллоҳнинг саёҳаракатлари натижасида Эронда ислоҳ маданияти бойитилди. У кўплаб муридларига йўл-йўриқ кўрсатмоқ учун чорвачилик билан шуғуллана бошлади. Бу нарса муридларига ўрнатилган ўзини ўзи тарбия этиш йўлидаги усул эди. У қалбни тозалаш, жамият хизматида ўзидаги дунёвийликни сўндириш йўли ва бошқа инсонларга оқил, мулоим бўлишликни фаол равишда намойиш этди. Унинг раҳбарлиги остида муридлари халқ ичида яшашлик билан Яратганга тобеъ бўлишни ўргандилар. У оддий халқ (ҳатто сўфийлар) орасида кенг тарқалган наркотик моддалар истеъмол қилишни, бепарволик ва мудроқ тугувчиларнинг хатти-ҳаракатларини кескин рад этди. Шоҳ Неъматуллоҳнинг бошқа янги усули шу эдики, унинг кўрсатмасига биноан муридлари ўзгаларнинг диққатини тортадиган кийим киймасдан маълум бир касб эгаси бўлишлари шарт эди. Шайх нуқтаи назарича, сўфий ботинан тараққий топмоғи керак, улар ҳар қандай намойиш ёки шикоят (баҳона)дан холи

бўлишлари зарур, у “ранг-баранг-лик”дан узоқ бўлиши керак. Шоҳ Нейматуллоҳнинг кўрсатмасига кўра илоҳиёт хусусиятлари билан тарбия топган сўфий ўзига хос бир кийимга ёпишиб олмаслиги керакдир. Шоҳ Нейматуллоҳ нафақат барча изланувчи ва даъвогарларга олий ҳимматлилик эшигини очди, балки ўз издошлари ҳам бундан бебаҳра қолмадилар. Шунингдек, ўзининг софлик ва ҳақиқатгўйлик тамойил-ларини асос қилган ҳолда ўз даврининг барча мил-латларига, элатларига ва ўзга сўфий тариқатларига ҳурмат билан қаради. Шоҳ Нейматуллоҳ ўз муридларига тариқатни шариатдан ажратмасликка чақирди, чунки унинг эътиқоди бўйича ҳақиқатга ўша икки мақом боғлиқлиги орқалигина эришилади.

Нейматуллоҳий тариқатининг маънавий тамойиллари

Аниқки, нейматуллоҳий тариқати кенг тарқалиб оммавийлашиб кетди. Ушбу тариқатнинг шайхлари муваффақиятидан тариқат анъанаси ижтимоий ва маънавий ҳаётга сингиб кетишда давом этмоқда. Умуман олганда, нейматуллоҳий тариқатининг маънавий услуби Худони ёдга олиш (зикр), тафаккур, ўзни тарбия этиш (мухосаба), мушоҳада (мувоқаба) ва вирдлар асосига қурилиб, бу тариқатнинг муҳим ижтимоий ва ахлоқий кўринишидир. Улар хонаҳоқларни бошқариш учун хизмат қиладиган қоидалар ва йўл-йўриқдир. Улар куйидагилардан иборат:

1. Узлатни рад этиш, ўзгалар орасида ботинан ёлғиз бўлиш. Айрим истиснолардан ташқари, жумладан, муайян бир сўфий тиббиёт усули билан даволаниш мақсадида ва ўзини жисмонан тиклаш учун ёлғизликда вақтини ўтказиш мумкин бўлади.

2. Табиатдаги наркотик моддалардан фойдаланиш қатъиян маън этилади.

3. Бекорчилик важдан сўфийларни йироқ этиш ва ижодий фаолиятни талаб қилиш.

4. Оддий кийиниш, токи ҳеч бири диққат марказида бўлмасин ва ҳеч кимни ҳаяжонга солмасин.

5. Яратганнинг маҳлуқларини тафаккур қилишга ўзининг умрини бахшида этганларнинг эътиқоди ва хулқига илиқ ҳурмат кўрсатиш.

6. Тариқат устоз ва шайхлари барча муридларининг кетиб қолмайдиганларига, муносибларига ташаббус ва йўл-йўриқ кўрсатадилар.

7. Тариқатда жаҳрий зикрдан қалбан-ботиний зикр тушишни машқ қилишга ҳаракат қилиш.

8. Тариқат сўфийларининг ўзаро яқинлиги ва тенглиги талаб этилиб, тинчликка даъват қилинади. Жумладан, эркак ва аёлларнинг ўртасида ҳеч қандай фарқ кўрилмайди.

9. Тариқат устози ва шайхлари издошларидан на пул олади, на уларга беради. Муридлардан мунтазам тўлов талаб қилинмайди. Агар бирон бир киши улуш кўшиш нияти бўлса, бутун жамоага сарф этилади.

10. Хонақоҳларнинг маънавий ва махфий ишлари одатда Устоз томонидан тайин этилган шайхлар тарафидан бошқарилади. Агар ҳеч қандай шайх бўлмаса, бир шахс Устоз томонидан ушбу ишларни бошқаришга тайин этилади.

11. Хонақоҳ барча аъзоларга тегишли бўлган, даромад келтирмайдиган эҳсон (хайр-саховат) маскани. У муайян мамлакат томонидан қабул қилинган қонунларга мувофиқ иш юритувчи тариқат Устози ва шайхлари томонидан бошқарилади.

12. Айрим ҳолларда, яъни бирга таомланишда, Устоз ва шайх билан бирга сайрга чиқишда муайян шахслар уларга хизмат учун улар тарафидан, одатда ўзларининг тариқатдаги маънавий тараққиётларига кўра танланадилар. Нейматуллоҳий тариқати дарвишларининг мақсадлари маънавий камолотга эришиш учун ўзга кишиларга хизмат қилишдир.

13. Сўфийлар қачонки бир жойга борсалар ёки бирга яшасалар, уларнинг муносабатлари тенг ҳуқуқлилиқдан иборат бўлади. Жумладан, ҳеч қайси сўфий бошқа сўфийга буйруқ бериш ҳуқуқига эга эмас, ҳар бирининг кўмаги уларнинг (эркак ёки аёлнинг) қобилиятига боғлиқ.

Неъматуллоҳий тариқати тарихи

Шоҳ Неъматуллоҳдан кейин неъматуллоҳий тариқатининг устозлари XVIII асрнинг охиригача Ҳиндистонда яшай бошладилар. 1775 йил (ҳижрий - 1190) йил Саййид Маъсум Али Шайх Данконийнинг Эронга қайтиши билан Неъматуллоҳ тариқатининг маркази у ерга кўчирилган. Шоҳ Неъматуллоҳ Эронга кўчиб келгунга қадар тариқат сифатида қарор топган. Неъматуллоҳий тариқати сўфийларининг кўпчилиги эронликлар эдилар. Доктор Нурбахш устоз Мунис Али Шоҳ Дориясатайн оламдан ўтгандан кейин 1953 йил неъматуллоҳий тариқатининг устозига айланди. Сўнгги 35 йил ичида Доктор Нурбахш бутун Эронда юздан ортиқ хонақоҳ, кўплаб кутубхона ва музейлар ташкил этди. 1970 йиллари кўплаб америкалик ва европаликлар Эронга келиб неъматуллоҳий тариқатига кирдилар. Ўзларининг юртларига қайтганларида, уюшиб туришлари учун маскан эhtiёжини сездилар. Фикрнинг тасдиғи ўлароқ Эрондан ташқаридаги биринчи хонақоҳ 1975 йил Сан Франсискода ташкил этилди. Ўша вақтдан бери кўплаб хонақоҳлар АҚШда, Фарбий Европада, Африка ва Австралияда ташкил этилиб келмоқда. Айни хонақоҳларда яшовчи сўфийлар бир ойда бир марта улуш бериб турадилар, айни улуш хонақоҳга кетган ҳаражатлар учун ишлатилади. Агар ортиқча маблағ кузатиладиган бўлса, янги хонақоҳлар қуришга сафарбар қилинади. Доктор Нурбахш 1983 йилдан бери Англияда яшаб келмоқда. Унинг тасаввуфга оид ўнлаб китоблари нашр қилинган.

ИЗОҲЛАР

II. ХОРИЖИЙ ТАДҚИҚОТЛАРДАН НАМУНАЛАР

Девин Ди Уис

Марказий Осиё тарихида эътибордан четда қолган бир манба: XVII асрда Яссавий шажараси. (“Маноқиб-л-аҳёр”)

[1] *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, I (Oxford, 1903), cols. 268-270, №. 644

[2] *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey*, (London, 1953), p.987, 1315.

[3] D.D.Weese. "Ata'iyā Order", *Encyclopaedia Iranica*, vol. 2, pp. 904-905

[4] Мен Рампурдаги ушбу тадқиқотимга ғоятда яхшилик ва меҳмондўстлик билан кўмак берган Ризо кутубхонаси муассасавий директори Акбар Алихон Аршизодага ўз миннатдорчилигимни изҳор этаман.

[5] Imtiaz Ali Arshi, ed., *Fihrist-i makhtutat-i farsi*, vol. 2, pp. 123-171.

[6] Ушбу нусха *тазкиранинг* остида (№ 2378 рақам билан) келтирилган, лекин ушбу тазкиранинг кўрсатмаси “Сулуки Форси” № 724” қўлёзмасининг ўзида мавжуд.

[7] Муаллиф изоҳ беришда эҳтиёт бўлиши керак. Чунки Туронда ўзларининг силсилалари билан Саййидларнинг уч гуруҳи бор: Термиз саййидлари, “Саодати-и Саййид Атойи” ва Мирҳайдар саййидлари (Мир Ҳайдарнинг таъкидлашича, у ҳақиқатан Саййид Атойига қариндош).

[8] Ушбу саҳифалар Саййид Отанинг Олтин Ўрда Ўзбек хонига исломни тушунтиришдаги ҳамон оммабоп бўлиб келаётган эртақ (эхоларига)ка жуда ўхшайди.

[9] Мен ушбунини “Маноқиб-л-аҳёр” сарлавҳаси билан янги “The Descendants of Suyyid Ata and the Rank of *Naqib* in Central Asia”да келтирганман.

[10] MS Tashkent, Institute of Oriental Studies of Academy of Sciences of Uzbekistan, Inv. No. 855, ff. 67a-67b.

[11] C.F.P.I. Desmaisons, ed. And tr., *Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul-Ghazi Behadour khan* (St. Petersburg, 1871-74 repr. Amsterdam, 1970), text pp. 96-197, tr. - Pp. 211-212.

[12] "The Eclipse of the Kubroviyah in Central Asia," *Iranian Studies*, 21/1-2 (1988), pp. 45-83.

Тьерри Заркон

Хитой республикачилиги даврида (1911-1949)

Жанубий Шинжондаги сўфий силсилалар

[1] See: Th. Zarcone, "Political Sufism and the Emirate of Kashgaria (End of the XIXth century)". *The Role of the Ambassador Ya'qub Khan Tora, dans muslim culture in Russia and Central Asia from the XVIIIth-XXth centuries vol. 2; Inter-regional and Inter-ethnic Relations* (eds: A. Von Kukulgen, M. Kemper, A.J. Frank), Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 1998, pp 153-165.

[2] Гарчи айрим сўфий шайхлар ва уларнинг аъзолари хитойликлар томонидан расман ҳурмат-эҳтиром кўрсалар-да, уларнинг кўплари жавобгарликка тортилган ва доимий полиция назоратида бўлганлар. Ташвиқот адабиёти сўфийларни қолоқ ҳолатда қолган омилар ва жаллоблар сифатида айблайди.

[3] Ушбу ҳокимиятлардан энг муҳими соф исломий ва анъанавий "Хўтан амирлари ҳокимлиги" эди (1933); Исломий ва конституциявий Қашғар "Шарқий Туркистон ислом Республикаси" (1933-1934).

[4] See: Ho-Dong Kim, *The Muslim Rebellion and the Kashgar Emirate in Chinese Central Asia / 1864-1877*, Harvard Univ., 1986, p.119.

[5] See: Th. Zarcone, "Political Sufism and the Emirate of Kashgaria (End of the XIXth century)".

[6] See: Th. Zarcone, "La Qadriyya en Asia centrale et ou Turkestan oriental", *journal of the History of sufism*, (ids, A. Buchler, E. Ism, Th. Zarcone), Istanbul, Semurg Press, 1999, 1 (forthcoming).

[7] XX аср Шинжондаги барча тариқатларни атрофлича ўрганиш учун, яқинда нашр қилинадиган китобимга қаранг: *Islam and Sufism in the Oases of Eastern Turkistan (XIX-XXth centuries)*.

[8] (Айни асар).

[9] See: *Tarikh-i Aminiya*, Urumchi, 1988.; "Une route de saintete islamique entre l'Asie centrale et l'Inde": la voie Ush-Kashgar-Srinagar",

dans Inde-Asie centrale. Routes du commerce et des idées, Cahiers d'Asie Centrale; (ed. Th. Zarcone), Aix-en-Provence, № 1-2 1996, Ed. Edisud, pp. 227-254.

[10] See: Andrew D. Forbes, Warlords and Muslims in Chinese Central Asia. A political History of Republican Sinkiang 1911-1949.

[11] Нақшбандийлик тариқатининг тўлиқ силсиласи, "Islam and Sufism in the Oases of Eastern Turkistan (XIX-XXth centuries)" — "Шарқий Туркистон воҳаларида ислом ва тасаввуф" да таҳлилга тортилган.

[12] Коммунистик инқилоб сўнггидаги ушбу силсила ҳақидаги маълумот давомини қисқа эслатмаларимда ўқиймиз "La Resurrection des confreries d'Istanbul a Kashgar", Les Cahiers de l'orient, Paris, № 50, deuxième trimestre 1998 (53-71 бетлар).

[13] Бу қиёслаш Бухородаги ва татарлардаги бошқа сўфий мадрасалари билан амалга оширилиши мақсадга мувофиқ. Бу мадрасанинг фаолияти ҳақида қаранг: Islam and Sufism in the Oases of Eastern Turkistan (Th. Z.) - (Шарқий Туркистон воҳаларидаги Ислом ва тасаввуф (Т. З.).

[14] See: Un aspect de la polemique autour du soufisme dans le monde tatar au debut du XXe siecle. Mysticisme et confreris me chez Musa Jarallah. Bigi, in L'Islam de Russie (Россияда Ислом)да. Conscience communautaire et autonomie politiques chez les Tatars de la Volga et de l'Oural depuis le XVIIIe siecle, (eds, S.A. Dudoignon, D. Is'haqov and R. Mohammatshin), Editions Maisonneuve Larose, Paris, 1997.

[15] Ушбу силсиланинг сўнги шайхларидан бирининг ўғли билан шахсий мулоқот, Янги Ҳисор, 1998, октябрь.

[16] Айни фикрдан.

[17] Барбара Дели Меткаф, Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900, Princeton, Princeton Uneversity Press, date, 139. (Британия мустамлакасида Ҳиндистондаги исломнинг уйғониши).

[18] Айни асар, 157-159.

[19] Китоб махбау-л-асрор рисолаи дур, Ёркент, 1356/1941. (Чигатойча туркийда). Ушбу китобни ўрганиш учун катта бир боб бағишланган асарга қаранг: Islam and Sufism in the Oases of Eastern Turkistan.

[20] Мажзуб Намангоний ва унинг силсиласи ҳақида қаранг: Ikromiddin Ostonqulov, "Traditions orales et Literature chez les Qadiri de la vallee du Fergana aux XIXe-XXe siecles", Journal of Histori of Sufism, (eds. A. Buehler, E. Isin, Th. Zarcone), Simurg Press, 1-1999 (forthcoming-яқинда нашрдан чиқадиган китоб). Нақшбандий-хусайнийлик ҳақида қаранг: Anke von Kukulgen,

“Die Enfaltung der Naqshbandiya Mujaddiya in Mitteren Transoxianen vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: ein stuk Detektivarbeit”, Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18 th to the Early XXth Centuries, eds. A. Von Kukelgen, M. Kemper, A.J. Frank, Klaus Verlag, Berlin, 1998.

[21] Нақшбандий-жаҳрийлик Марказий Осиёда учраб туради, айрим ҳолларда эса бу фикр муболағадан ҳоли эмас. Қодирийлик ҳақида қаранг: Th. Zarccone, “La Qadiriyya en Asie centrale et au Turkistan oriental”.

[22] See: Fieldwork in Tashkent, Kokand and Andijon, 1995-1997.

[23] Тоҳирхон Хожанинг набираси билан шахсий мулоқотдан олинган. Қашғар, 1998, октябрь. Абдул Каримнинг муридидан олинган маълумотдан ҳам фойдаланилган. Урумчи, 1996, ноябрь ва 1998, октябрь.

[24] Ушбу қўлёзмаларни таҳлил қилиш учун қаранг: Т. Заркон. Шарқий Туркистон воҳаларида ислом ва тасаввуф.

[25] Неъматуллоҳон Убайдуллоҳ. “Девони Хастадин парчалар”, Булоқ, Урумчи, № 9, 210-230 бетлар.

[26] Тухсун эшон ўғли билан шахсий мулоқот, Ёркент, 1998, октябрь.

[27] Чунончи: Мунтахаб рисолаи жаҳрийлик, Ёркент; Ақоид ва жаҳрийлик, Ёркент, 1970; Табобатчилик рисоласи, Ёркент, ушбуга қаранг: Т. Заркон, Шарқий Туркистон воҳаларида Ислom ва тасаввуф.

[28] See: Yasushi Sinmen, “The Eastern Turkistan Republic, 1933-34,” (Шарқий Туркистон Республикаси). Journal of Asian and African Studies, 46-47 Sharpe, 1990; Linda Benson, The Ili Rebellion, New York, M. E.

[29] Abdurishit Khojamat, “Qarghiliq nahiyisining 1926 yildin 1936 yilghicha bolgan 10 yilliq tarikhidin aslima” [1926-1936 йиллар орасидаги Каргалик ноҳияси тарихининг 10 йиллиги кўчирмаси], Shinjang Tarikh Materiyallari, 12, 1983, 207-209, 227-229.).

[30] Ушбу давр ҳақида қаранг: Andrew D. Forbes, Warlords and Muslims in Chinese Central Asia., (Хитой Марказий Осиёсидаги уруш ҳукмдорлари ва мусулмонлар.)

[31] Нақшбандий-тақибийликнинг сўнгги шайхларидан бирининг кўёви билан шахсий мулоқот (Урумчи, 1996, ноябрь) ҳамда ушбу силсиланинг ўзга шайхининг ўғли билан ҳам бўлган (Янги Хисор – 1998, октябрь) суҳбатдан.

[32] Yusupi Abdurishit, “Yakanining On Yillik Tarixi Haqqida

Aslima” 1939 yildin 1949 yilgicha. (Бу ёзувлар 1939-1949 йиллардаги Ёркент тарихига тегишли). Shinjang Tarikhi Materiyalliri, 24, 1988.

[33] Қаранг: Th.Zarcone, Mystiques, Philosophes et Francs-maçons en Islam, Paris, Jean Maisonneuve Editeur, Librairie d’Amerique et d’Orient, 1993, 121-139.

[34] Бу киши ҳақида Форбес (Forbes)га қаранг: Warlords and Muslims in Chinese Central Asia, p.184.

[35] Бу ҳақда қаранг: “Olka qurulghandin keyenki Ili maagipi va maagipatchiliri”, Shinjang Tarikh Materiyalliri, Shinjang Khalq Nashriyati, 39, 1995, p.106. Абдул Муттали Халифам ҳақида маълумотни 1995 йил Шинжондан кетиб қолган бир муридидан олгандим. У ердан Олмаота ва Тошкентга келган (Тошкент, 1996, октябрь).

[36] Айни асар.

[37] Айюб қорининг китобидаги таҳлилларимга қаранг: “*Китоб манбау-л-асрор рисолиси*” дур. Ушбу китоб “*Шарқий Туркистон воҳаларида Ислом ва Тасаввуф*” да келтирилган.

“Die Entfaltung der Naqshbandiya Mujaddiya in Mitteren Transoxianen vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: ein stuk Detektivarbeit”, Muslim culture in Russia and Central Asia from the 18 th to the Early XXth Centuries, eds. A. Von Kugelgen, M. Kemper, A.J. Frank, Klaus Verlag, Berlin, 1998.

[21] Нақшбандий-жаҳрийлик Марказий Осиёда учраб туради, айрим ҳолларда эса бу фикр муболағадан ҳоли эмас. Қодирийлик ҳақида қаранг: Th. Zarcone, “La Qadiriyya en Asie centrale et au Turkistan oriental”.

[22] See: Fieldwork in Tashkent, Kokand and Andijon, 1995-1997.

[23] Тоҳирхон Хожанинг набираси билан шахсий мулоқотдан олинган. Қашғар, 1998, октябрь. Абдул Каримнинг муридидан олинган маълумотдан ҳам фойдаланилган. Урумчи, 1996, ноябрь ва 1998, октябрь.

[24] Ушбу қўлёзмаларни таҳлил қилиш учун қаранг: Т. Заркон. Шарқий Туркистон воҳаларида ислом ва тасаввуф.

[25] Неъматуллоҳхон Убайдуллоҳ. “Девони Ҳастадин парчалар”, Булоқ, Урумчи, № 9, 210-230 бетлар.

[26] Тухсун эшон ўғли билан шахсий мулоқот, Ёркент, 1998, октябрь.

[27] Чунончи: Мунтахаб рисолаи жаҳрийлик, Ёркент; Ақоид ва жаҳрийлик, Ёркент, 1970; Табобатчилик рисоласи, Ёркент, ушбуга қаранг: Т. Заркон, Шарқий Туркистон воҳаларида Ислом ва тасаввуф.

[28] See: Yasushi Sinmen, “The Eastern Turkistan Republic, 1933-34,” (Шарқий Туркистон Республикаси). *Journal of Asian and African Studies*, 46-47 Sharpe, 1990; Linda Benson, *The Ili Rebellion*, New York, M. E.

[29] Abdurishit Khojamat, “Qarghiliq nahiyisining 1926 yildin 1936 yilghicha bolgan 10 yilliq tarikhidin aslima” [1926-1936 йиллар орасидаги Қарғалик ноҳияси тарихининг 10 йиллиги кўчирмаси], *Shinjang Tarikh Materiyallari*, 12, 1983, 207-209, 227-229.).

[30] Ушбу давр ҳақида қаранг: Andrew D. Forbes, *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia.*, (Хитой Марказий Осиёсидаги уруш ҳукмдорлари ва мусулмонлар.)

[31] Нақшбандий-тақибийликнинг сўнгги шайхларидан бирининг кўеви билан шахсий мулоқот (Урумчи, 1996, ноябрь) ҳамда ушбу силсиланинг ўзга шайхининг ўғли билан ҳам бўлган (Янги Хисор – 1998, октябрь) суҳбатдан.

[32] Yusupi Abdurishit, “Yakanining On Yillik Tarixi Haqqida

Aslima” 1939 yildin 1949 yilgicha. (Бу ёзувлар 1939-1949 йиллардаги Ёркент тарихига тегишли). *Shinjang Tarikhi Materiyalliri*, 24, 1988.

[33] Қаранг: Th.Zarcone, *Mystiques, Philosophes et Francs-maçons en Islam*, Paris, Jean Maisonneuve Editeur, Librairie d’Amerique et d’Orient, 1993, 121-139.

[34] Бу киши ҳақида Форбес (Forbes)га қаранг: *Warlords and Muslims in Chinese Central Asia*, p.184.

[35] Бу ҳақда қаранг: “Olka qurulghandin keyenki Ii maaripi va maripatchiliri”, *Shinjang Tarikh Materiyalliri*, *Shinjang Khalq Nashriyati*, 39, 1995, p.106. Абдул Муттали Халифам ҳақида маълумотни 1995 йил Шинжондан кетиб қолган бир муридидан олгандим. У ердан Олмаота ва Тошкентга келган (Тошкент, 1996, октябрь).

[36] Айни асар.

[37] Айюб қорининг китобидаги таҳлилларимга қаранг: “*Китоб манбау-л-асрор рисолиси*” дур. Ушбу китоб “*Шарқий Туркистон воҳаларида Ислom ва Тасаввуф*” да келтирилган.

МУНДАРИЖА

Ҳамидулла Болтабоев. Хорижий тасаввуфшунослик саҳифаларидан лавҳалар (Сўзбоши ўрнида).....3

I. Қ. Исмоилов. МАРКАЗИЙ ОСИЁДА ТАСАВВУФ ТАРИҚАТЛАРИ

Тасаввуф истилоҳи, пайдо бўлиш ўрни ва вақти ҳақидаги қарашлар.....	5
Тасаввуф тарихи ва намояндалари ҳақидаги қарашлар.....	13
Тасаввуф тариқатлари ва тараққиётига оид мулоҳазалар.....	24
Фойдаланилган адабиётлар рўйхати.....	33
Иқтибослар.....	39

II. ХОРИЖИЙ ТАДҚИҚОТЛАРДАН НАМУНАЛАР

Америкалик яссавийшунос Девин Ди Уис (“Маноқибу-л-аҳёр” тўғрисида қисқа сўз).....	46
Д.Д.Уис. Марказий Осиё тарихида эътибордан четда қолган бир манба: XVII асрда Яссавий шажараси. “Маноқибу-л-аҳёр”.....	52
Француз тасаввуфшуноси Тиерри Заркон.....	67
Тиерри Заркон. Хитой республикачилиги даврида (1911-1949) Жанубий Шинжондаги сўфий силсилалар.....	70
Неъматуллоҳий сўфий тариқати.....	84
Изоҳлар.....	89

**ХОРИЖДА ТАСАВВУФ
ТАЪЛИМОТИНИНГ ЎРГАНИЛИШИ
(инглиз тилидаги манбалар асосида)**

**Талқин ва таржималар муаллифи
Қаҳрамон Исмоилов**

**Нашриёт муҳаррири Нодир Исматуллаев
Техник муҳаррир Бехзод Болтабоев
Мусаҳҳиҳа Камола Болтабоева**

**“MUMTOZ SO`Z”
масъулияти чекланган жамиятининг нашриёти.
Манзил: Тошкент, Навоий кўчаси, 69.
Тел: 241-60-33**

Босишга рухсат этилди 30.08.2008. Қоғоз ўлчами 84x108, 1/16.
Шартли босма тобоғи 6,0. Нашриёт-ҳисоб тобоғи 6,4. Адади 250.
Буюртма № 01-08. Баҳоси келишилган нархда.

**“MUMTOZ SO`Z”
масъулияти чекланган жамиятининг
матбаа бўлимида чоп этилди.
Манзил: Тошкент, Навоий кўчаси, 69.**