

O'ZBEKISTON RESPUBLIKASI OLIY TA'LIM, FAN VA  
INNOVATSIYALAR VAZIRLIGI  
TOSHKENT DAVLAT SHARQSHUNOSLIK UNIVERSITETI  
"MANBASHUNOSLIK VA TASAVVUF GERMENEVTIKASI"  
KAFEDRASI

**"TASAVVUF ADABIYOTI VA  
FALSAFASI XXI ASR KO`ZGUSIDA"**

*mavzusidagi xalqaro ilmiy-amaliy konferensiya  
maqolalari to`plami  
2023 yil 23 noyabr*

MINISTRY OF HIGHER EDUCATION, SCIENCE AND  
INNOVATION OF THE REPUBLIC OF UZBEKISTAN  
TASHKENT STATE UNIVERSITY OF ORIENTAL STUDIES  
DEPARTMENT OF "SOURCE STUDIES AND  
HERMENEUTICS OF SUFISM"

**"THE LITERATURE AND  
PHILOSOPHY OF TASAWWUF IN  
THE 21st CENTURY MIRROR"**

*articles of the international  
scientific-practical conference  
23 November 2023*



**O'ZBEKISTON RESPUBLIKASI OLIY TA'LIM,  
FAN VA INNOVATSIYALAR VAZIRLIGI**

**TOSHKENT DAVLAT SHARQSHUNOSLIK UNIVERSITETI  
“MANBASHUNOSLIK VA TASAVVUF GERMENEVTIKASI” KAFEDRASI**

**MINISTRY OF HIGHER EDUCATION, SCIENCE AND INNOVATION OF THE REPUBLIC OF  
UZBEKISTAN**

**TASHKENT STATE UNIVERSITY OF ORIENTAL STUDIES  
DEPARTMENT OF “SOURCE STUDIES AND HERMENEUTICS OF SUFISM”**

**МИНИСТЕРСТВО ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ, НАУКИ И ИННОВАЦИЙ РЕСПУБЛИКИ  
УЗБЕКИСТАН**

**ТАШКЕНТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ  
КАФЕДРА «ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ГЕРМЕНЕВТИКА СУФИЗМА»**

**“TASAVVUF ADABIYOTI VA FALSAFASI XXI ASR  
KO`ZGUSIDA”**

**mavzusidagi xalqaro ilmiy-amaliy konferensiya maqolalari to`plami  
2023 yil 23 noyabr**

**“THE LITERATURE AND PHILOSOPHY OF  
TASAWWUF IN THE 21st CENTURY MIRROR”**

**articles of the international scientific-practical conference  
23 November 2023**

**«СУФИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ В  
ЗЕРКАЛЕ XXI ВЕКА»**

**Сборник статьи международной научно-практической конференции  
23 ноября 2023 года**



**ТОШКЕНТ  
«ILM-ZIYO ZAKOVAT»  
2024**

УЎК 437.245  
КБК 89.47.23

*Mazkur ilmiy to'plam Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti "Manbashunoslik va tasavvuf germevntikasi" kafedrasining 2023-yil 20-oktyabr 2-sonli bayonnomasi bilan nashrga tavsiya etilgan.*

"Tasavvuf adabiyoti va falsafasi XXI asr ko'zqusida" [Matn]: – Toshkent: "Ilm-ziyo-zakovat", 2024. – 516 b.

**Nashrga tayyorlovchilar:**

**Ja'far XOLMO' MINOV,**

*falsafa fanlari doktori, TDSHU professori;*

**Zuhuriddin ALIMOV,**

*tarix fanlari bo'yocha falsafa doktori, TDSHU dotsenti;*

**Komiljon RAHIMOV,**

*tarix fanlari doktori, TDSHU dotsenti*

**Mas'ul muharrir:**

**Durbek SAYFULLAYEV,**

*siyosiy fanlari doktori, professor*

**Tahrir hay'ati:**

**Gulchehra RIXSIYEVA, Durbek SAYFULLAYEV, Zikrulla QODIROV,**

**Ja'far XOLMO' MINOV, Mirsodiq IS'HOQOV, Zuhuriddin ALIMOV,**

**Komiljon RAHIMOV, Nasriddin MIRZOYEV.**

Mazkur to'plamda "Tasavvuf adabiyoti va falsafasi XXI asr ko'zqusida" mavzuidagi Xalqaro ilmiy-amaliy konferensiya maqolalari jamlangan. To'plamdan joy olgan o'zbek, tojik, eron, turk, ozarboyjon va arab olimlarining ilmiy maqolalarida Tasavvuf falsafasi va adabiyotining Sharq va jahon sivilizatsiyasi rivojida tutgan o'rni, tasavvuf tarixi, falsafasi va adabiyotini o'rganishning hozirgi kundagi ilmiy-amaliy ahamiyati, tasavvuf tarixi, adabiyoti va falsafasiga oid muhim ilmiy va adabiy manbalar, tasavvuf falsafasining ontologik, gnoseologik va antropologik jihatlari, tasavvuf ta'limotining ta'rixiy taraqqiyot bosqichlari, tasavvuf she'riyatining o'ziga xos xususiyatlari va uning Sharq adabiyoti rivojidagi o'rni, ulug' mutasavvif olimlarning ilmiy merosi va falsafiy-irfoniy qarashlari haqida so'z yuritiladi. Tasavvuf tarixi, falsafasi va adabiyotini o'rganishning bugungi holati va istiqboli borasida muayyan tasavvur berish xalqaro iliy konferensiya naqolalarining amaliy ahamiyatini belgilaydigan omillardan biridir.

Ilmiy to'plam sharqshunoslar, tasavvufshunoslar, faylasuflar, tarixchilar, filologlar hamda manbashunoslik, tasavvuf germevntikasi, Sharq falsafasi va madaniyati yo'nalishlaridagi ilmiy tadqiqotchilar, magistr va bakalavr talabalar hamda keng o'quvchilar ommasiga mo'ljallangan.

*Mualliflar qarashlari va asarlar nomlaridagi imlo tahririyat nuqtayi nazaridan farqlanishi mumkin. Maqolalarning to'g'ri va aniqligiga mualliflar mas'uldir.*

ISBN 978-9910-661-07-5

"Ilm-ziyo-zakovat", 2024 y.

## SO‘Z BOSHI

**G.Sh. Rixsiyeva,**

*Toshkent davlat sharqshunoslik  
universiteti rektori, professor*

Hurmatli ilmiy anjuman ishtirokchilari!

Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti “Manbashunoslik va tasavvuf germenevtikasi” kafedrasida tomonidan tashkil etilayotgan “Tasavvuf adabiyoti va falsafasi XXI asr ko‘zgasida” nomli Xalqaro ilmiy-amaliy konferensiya O‘zbekiston Respublikasi Prezidentining 2020-yil 16-apreldagi “Sharqshunoslik sohasida kadrlar tayyorlash tizimini tubdan takomillashtirish va ilmiy salohiyatini oshirish chora-tadbirlari to‘g‘risidagi Qarorining “Sharq mamlakatlaridagi zamonaviy tendensiyalar, tarixiy jarayonlar, sharq xalqlarining madaniy aloqalari va merosini tadqiq qilish, tahliliy ma‘lumotlar tayyorlash hamda mazkur sohada ilmiy-ommabop adabiyotlar, darslik va monografiyalar chop etish bo‘yicha belgilangan vazifalariga asoslanadi.

Xalqaro ilmiy-amaliy konferensiya Sharq mamlakatlari tarixi, falsafasi va adabiyotini, islom falsafiy tafakkuri rivojida muhim o‘rin tutgan tasavvuf ta‘limotini o‘rganishda muhim bosqich hisoblanadi. Zero, zamonaviy sharqshunoslik va islomshunoslikda yangicha qarashlar shakllanayotgan davrda ilmiy tadqiqotlar oldidagi muhim masalalar – islom dinining Musulmon Sharqi va jahon sivilizatsiyasi rivojiga qo‘shgan ulkan hissasini e‘tirof etish, islom dinining asl insonparvarlik g‘oyalarini tadqiq etish, Sharq mutafakkirlarining jahon falsafiy tafakkuri rivojidagi o‘rnini belgilash, tasavvuf adabiyoti va falsafasining inson ma‘naviy-ruhiy tarbiyasi borasidagi mavqeyini o‘rganish kabi masalalar muhokama qilinadi. Negaki, tasavvuf adabiyoti va falsafiy tafakkuri tarixini jahon sivilizatsiyasi tarixining ajralmas qismi sifatida o‘rganish va ilmiy obyektiv tarzda talqin qilish bugungi globallashuv sharoitida muhim ahamiyat kasb etadi.

Konferensiya Musulmon Sharqi mamlakatlarida qariyb 1300 yil davomida ulkan falsafiy va adabiy-badiiy meros yaratgan tasavvuf ta‘limotining tarixiy jarayonlarini o‘rganish, tasavvuf ta‘limotining vujudga kelishi, shakllanish va rivojlanish bosqichlarining ilmiy-nazariy asoslarini tadqiq etish, tasavvuf adabiyoti va falsafasining jahon adabiyoti va falsafiy tafakkurining rivojidagi o‘rnini belgilash, xorijiy mamlakatlarda Markaziy Osiyo tasavvufi tarixi va falsafasini o‘rganilishining dolzarb masalalari bo‘yicha olib borilayotgan ilmiy izlanishlarni yanada jonlantirish, mazkur yo‘nalishlardagi muammolarning yangicha yechimlarini maslahatlashib izlash, yosh sharqshunos-

tasavvufshunos, sharqshunos-faylasuf, tarixshunos va manbashunos kadrlar tayyorlash ishini samarali yo‘lga qo‘yish, respublikamizda va chet eldagi tarixiy manbalar va ilmiy asarlarni o‘rganishning ilmiy-nazariy asoslarini yanada chuqurroq ta‘minlash, Sharq mamlakatlari ilm-fanining rivojlanish tarixiga oid yangicha qarashlarni ko‘rib chiqish hamda tahlil qilish, qo‘lyozma fondlaridagi xorijiy tillardagi asarlardan ilmiy tadqiqotlarni yanada rivojlantirishda foydalanish imkoniyatlarini kengaytirish; O‘zbekistonning Sharq va G‘arb mamlakatlari bilan hamkorlik aloqalarining tarixiy asoslarini o‘rganish va o‘zaro munosabatlarning istiqbollari belgilash kabi masalalarni atroflicha muhokama qilish va ular bo‘yicha amaliy takliflar ishlab chiqish vazifalarini ko‘zda tutgan.

Konferensiyada muhokama etiladigan masalalar asosida ilmiy to‘plam yaratish ko‘zda tutilmoqda. Konferensiya o‘z atrofida respublika va xalqaro miqyosda sharqshunos, islomshunos, tasavvufshunos, faylasuf, tarixchi va manbashunos olimlarni yagona maqsad atrofida birlashtiradi, ular o‘rtasida ilmiy hamkorliklarni yo‘lga qo‘yishga, davlatlar va xalqlar o‘rtasidagi do‘stlik aloqalarini mustahkamlashga xizmat qiladi.

Konferensiyada ko‘tarilgan yangi g‘oya va fikrlar, tarixiy fakt va ma‘lumotlar, yangicha qarash va yondashuvlar ilmiy monografiyalar hamda “Tasavvuf germenevtikasi”, “Tasavvufshunoslik asoslari”, “Tasavvuf falsafasi”, “Tasavvuf teologiyasi”, “Tasavvuf adabiyoti”, “Tasavvuf she‘riyati germenevtikasi”, “Tasavvuf psixologiyasi”, “Tasavvuf tarixi”, “Tasavvuf manbashunosligi” kabi fanlardan darslik, o‘quv-qo‘llanmalar yaratishda samara beradi.

Konferensiyada respublikamizdagi yetakchi sharqshunos, islomshunos, tasavvufshunos, faylasuf, tarixchi, manbashunos va adabiyotshunos olimlar bilan birga respublikamizdagi jahon tarixi, ijtimoiy-siyosiy institutlar va jarayonlar tarixi, xalqaro munosabatlar va tashqi siyosat tarixi sohasida tadqiqot olib borayotgan professor-o‘qituvchilar, yosh tarixchi olimlar, katta ilmiy xodim-izlanuvchilar, mustaqil izlanuvchilar, magistrantlar va iqtidorli talabalar ishtirok etmoqdalar.

Konferensiyada O‘zbekiston Respublikasi Oliy va o‘rta maxsus ta‘lim vazirligi tasarrufidagi oliy ta‘lim muassasalari hamda Fanlar akademiyasining ilmiy tadqiqot muassasalari olimlari, O‘zbekiston Respublikasi Tashqi ishlar vazirligi, O‘zbekiston Respublikasi Prezidenti huzuridagi Davlat boshqaruv akademiyasi, O‘zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi Din ishlari bo‘yicha qo‘mita, O‘zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi Millatlararo munosabatlar va xorijiy mamlakatlar bilan do‘stlik aloqalari qo‘mitasi, O‘zbekiston Respublikasi Prezidenti huzuridagi Strategik va

mintaqalararo tadqiqotlar instituti, O‘zbekiston Respublikasi Davlat xavfsizlik xizmati akademiyasi, O‘zbekiston Respublikasi FA Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti, Islom sivilizatsiyasi markazi, O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi va boshqa tashkilotlardan soha mutaxassislari qatnashib olingan. Bu hol ta’lim va fan integratsiyasining yorqin ifodasidir.

Shu bilan birga konferensiyada jahondagi yetakchi sharqshunoslik va islomshunoslik ilmiy markazlari tadqiqotchilari, jahon miqyosida tanilgan sharqshunos, islomshunos, tasavvufshunos, faylasuf va manbashunos olimlar, bir qator G‘arb va Sharq mamlakatlari, jumladan, arab mamlakatlari, Eron, Turkiya, Tojikiston va boshqa mamlakatlardan soha mutaxassislari qatnashmoqdalar.

Umid qilamizki, konferensiya tasavvuf tarixi, falsafasi va adabiyotini asl manbalar asosida haqqoniy o‘rganish va tadqiq etishda muhim amaliy ahamiyatga ega bo‘ladi.

Konferensiya ishiga muvaffaqiyat tilayman, qatnashchilarga omad yor bo‘lsin.

## **О ВЛИЯНИЕ НАКШБАНДИЯ В ЛИТЕРАТУРЕ И ФИЛОСОФИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

**Абдуджаббор Рахмонзода,**  
*Чрезвычайный и Полномочный Посол  
Республики Таджикистан в Республике  
Узбекистан, академик Национальной  
Академии наук Таджикистана*

Позвольте выразить огромную признательность Руководству Ташкентского государственного университета востоковедения за приглашение и участие в международной конференции на тему «Суфийская литература и философия в зеркале XXI века».

Мы уверены, что на этой конференции специалисты и ученые имеют хорошую возможность поделиться своими мыслями о великих традициях наших предков, о суфизме, о нынешних вызовах, о духовных кризисах, и других проблем современности.

Сегодняшний мир, как никогда, нуждается в знании и в духовности, которые содействуют взаимопониманию всех людей и всех народов. Путем разума и знания мы постигаем мир, оцениваем происходящие процессы и события. В этом смысле суфизм или ирфан (тасаввуф) есть знание, разума, познание себя и Бога, обретение мудрости и любви. Эти особенности объединили нас веками. Вот почему суфизм привлекает все большие внимание сторонников, и я уверен, еще долго будет оставаться в центре внимания многих поколений, исследователей философии, культуры и литературы народов Востока и других стран мира.

Течение суфизма зародилось в мусульманских странах и распространилось от Ближнего Востока до Центральной Азии и от Индии до Индонезии. Суфизм стал ярким явлением духовной Восточной культуры, оказывающим сильное воздействие на стиль мышления исламских народов. В науке суфизм трактуется как мистическое течение в исламе. В умах простых людей суфизм отождествляется с понятиями мудрствования. Философская сущность суфизма состоит в постижении мистического пути приближения к Богу и достижения Божественной истины.

Для народов Центральной Азии и Ирана изучение суфизма стало престижным, так как является частью их культуры и истории. Можно отметить, что в нашем регионе более распространенные течения

были Ходжагон, Яссавия, Кубравия, Накшбандия, Кадирия, а в Иране известные тарикаты считались Негматуллохия, Сухравардия, Захабия, Нурбахшия и другие. Каждые из этих направлений играли важную роль в формировании духовности человечества.

Начиная с IX века формируются небольшие суфийские группы, состоявший из наставников и учеников. Первыми очагами суфизма стали ханака. Позднее они служили местами жительства членов суфийских братств, а также играли роль своего рода клубов, в которых члены братств жили, молились, соблюдали посты, обменивались духовным опытом.

В Центральной Азии суфийские ордены появились в период между XI – XVII веков. Необычайно, глубокое влияние на формирование суфийской философии в Центральной Азии оказал Ходжа Ахмад Яссави. Он учился в Бухаре, где и приобщился к суфизму. Один из его наставников был известной личностью Юсуфа Хамадони, который под его влиянием Ахмад Яссави создал свою учение Яссавия. Это направление получило широкое распространение на северной части Центральной Азии. Великий поэт персидско-таджикской литературы Фаридаддин Аттор в своем произведении «Тазкират ул-авлия» называл Яссави – Пири Туркистан, то есть Туркестанским старцем. В тарикате Ходжа Юсуфа и Яссавия людям дает свободу действий. Для того чтобы постичь Всевышнего, надо быть истинным гуманистом.

Тарикат Ходжа Юсуф Хамадони и Яссави содержит в себе 8 принципов воспитания: *следить за дыханием, следить за шагом, путешествовать по родине, всегда находится в обществе, вспоминать проделанную работу, куда бы не пошел обязательно возвращаться, терпение, вспомнить пройденный путь.*

После нескольких лет под влиянием Юсуф Хамадони и Яссавия в Бухаре появилась школа другого известного теолога Ходжа Абдухалила Гиждувони.

Марально-этические принципы, утверждающие силу истинного ислама, лежали в основе религиозно-философской системы Ходжи Абдухалика Гиждивони. Учение, разработанное им, отличалось самостоятельностью и оригинальностью и успешно противостояло различным «еретическим» течениям в исламе. В его трудах «Рисолаи сахобия», «Рисолаи тарикат», «Васиятнома» и в других содержатся мысли о науке, религии, о человеке и его месте в обществе.

Другой яркой личностью своих времен был поэт и философ Пахлаван Махмуд. Удивительные достоинства Пахлавана Махмуда,



совместившего в себе поэтическое дарование, мужество и силу непобедимого борца, мастерство ремесленника и мудрость философа, снискали ему уважение и любовь современников. Он был членом суфийского ордена Джавонмарди (Футтувват). В его творчестве рубаи играют важную роль. Содержание его рубаи имели глубокие мысли и призывали человека к гуманизму, доброте, любви и мужеству.

Другим из представителей тариката в Центральной Азии является Шейх Нажмуддин Кубро. Воззрение Наджмиддина Кубро вообразили в себя нравственные принципы трудового народа. Неудивительно, что Кубравия была широко распространено среди ремесленников и крестьян.

Неоценимое влияние на формирование философии суфизма во всем мусульманском мире особенно в Таджикистане и Узбекистане оказал великий суфи Шейх Баховиддин Накшбанд, создав собственное учение, и стал основателем суфийского ордена Накшбандия в XV веке. В основу учения Накшбанди легло следование примеру Пророка и его сподвижников. Приоритетом ордена явилась утверждение принципа «факр».

Суфийское учение накшбандия в течении довольно короткого времени охватило своим влиянием весь Восток.

Орден накшбандия и сегодня оказывает огромное влияние на религиозную политику и положение мусульманского духовенства. Это направление продолжал Ходжа Ахрор Вали. В орден последователей Баховиддина Накшбанд его посвятил Шейх Мавлоно Якуб Чархи, которые является восьмым пиром в Центральной Азии.

К суфийским братствам принадлежали лучшие умы средневековья поэты и государи, ученые и философы, в том числе и современник Ходжа Ахрора великий таджикский поэт и философ Мавлоно Абдурахмани Джамии и великий узбекский поэт Мир Алишер Навои. Они писали уникальные научные работы, художественные произведения об истории и традициях суфизма, интерпретации значения пира и мурида, коротко писали биографии выдающихся наставников тариката и их творчества.

В свое время книги Мавлоно Абдурахмани Джамии «Нафахот ул-унс» (Дуновения обители святости), «Лаваих» (Вспышка света) и «Ад-дуррат ал-фахира» («Славная жемчужина») имели особое значение для изучения истории течения суфизма в мусульманском мире. Благодаря эти книги не только ученики поэта, а многие любители данного течения изучали эволюции развития суфизма в Мовареуннахре и Хоросана. После знакомства с Мавлоно Джамии и его творчества о тасаввуфе, Мир Алишер

Навои тоже станет муридом этого великого мыслителя. Его суфийское и философско-эстетическое мировоззрение было наиболее ярко отражено в поэме «Лисон ут-тайр» («Язык птиц»). Она было написана под впечатлением видного поэта Фаридуддина Аттора «Речи птиц». В основе суфийской концепции поэмы «Язык птиц» лежит понимание человека и прекрасной природы, как эманации божественного начала на Земле. А в книге «История пророков и мудрецов», «Жизнеописание Пахлавона Махмуда» и многих других произведениях Навои дает точные описания некоторых принципов тасаввуфа и их представителей.

Начиная с конца XII до начала XX века в персидско-таджикской литературе важную роль играет течение суфизма (тасаввуф) и в литературе появился новый термин «суфийская литература».

Усталость и переживания народа, измученного постоянными войнами и грабежами, привели к тому, что среди определенной части общества появились стремление к миру и спокойствию, мысли об единстве религиозных течений, и всеобщем мире. Суфии, которые считались сторонниками «любви и согласия» и «мира и спокойствия» к этим стремлениям относились с сочувствием. Они начали бороться против реакционных представителей религии и сыграли большую роль в распространении идеи еденного Суццево. В нем усилилось влияние философской мысли, в результате, чего появляется теоретический философский суфизм, основоположниками которыми были Шахобиддин Сухраварди и Мухйиддин ибн Араби.

После них суфийские поэты, часто обращались к их теории. Суфийская литература имела самую различную тематику и содержание. В ней ставились философские, нравственно-этические, исторические и многие другие вопросы. Для выражения своих идей и стремлений суфийские поэты использовали такие жанры, как газели, месневи, касиды и рубаи. Благодаря великим талантливым поэтам наставников Санои Газнави, Шайх Аттор, Джалолиддин Балхи, Ходжа Абдулло Ансори и их продолжателей, как: Саъдии Шерози, Ходжуи Кирмони, Хофизии Шерози, Абдуррахмони Джамии, Абдукадира Бедила, Соибии Табреси, Туграла, Зуфархон Джавхаризоды и многих других поэтов распространилась идея тасаввуфа в персидско-таджикской литературе. Они творили уникальные произведения, которые аллегорично олицетворяли образ Бога и духовные отношения человека к этой божественной истине.

Влияние суфизма можно увидеть в узбекской классической литературе. Тасаввуф проникает в творчество многих поэтов классиков,

как Лутфи, Мир Алишер Навои, Гулхани, Бобрахима Машраба, Вафои, Табиби, Махмур, Нодирой, Увайси, Огахи, Мукими, Фуркат, Анбар Отин и других. Они написали блестящие стихотворения и поэмы на тему ирфана, которые имеют большое значение в развитии узбекской суфийской литературы.

В целом, можно констатировать, что изучение истории суфизма – сложный процесс, и в настоящее время нужно правильно определять сущность изучения данного вопроса.

Возрождение традиции изучения суфизма в области светского образования и науки, их проведение в соответствии с сегодняшними запросами духовной и общественной жизни является важным моментом государственной политики наших стран.

В конце своего выступления, хочу выразить глубокую признательность организаторам данной международной конференции и желаю организаторам и участникам успехов и благополучия.

Спасибо за внимание.

## فتوت و جوانمردی در میان مشایخ خواجهگان نقشبندیه و اهمیت و ارزش آن در روزگار حاضر

دکتر مریم حسینی

استاد تمام زبان و ادبیات فارسی  
دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

### چکیده

طریقت خواجهگان که با عبدالخالق غجدوانی (م. 575 ق) در میانه قرن ششم آغاز شد در میانه قرن هشتم با روی آوردن بهاء الدین نقشبند (م. 197 ق) به روحانیت غجدوانی دوباره مورد توجه قرار گرفت و پس از وفات بهاء الدین نقشبند سلسله‌های شکل گرفت که به «نقشبندیه» معروف و مشهور شد و امروز با گذشت بیش از هفتصدسال از ظهور آن هنوز در برخی کشورها چون ازبکستان و تاجیکستان و هندوستان و پاکستان و ایران و عراق و ترکیه پیروانی دارد. این طریقت در طول حیات طولانیاش به شاخه‌ها و فرقه‌هایی انشعاب یافت که موجبات گسترش آن را فراهم آورد و در کشورها و سرزمینهایی دیگر جز سرزمینهای شرقی ادامه حیات داد. در این مقاله برخی موجبات گسترش طریقت خواجهگان و از پس آن نقشبندیه که نسب خود را به ایشان میرساندند بیان میشود و به این پرسش پاسخ داده میشود که آیا میتوان از منش و رفتار بزرگان طریقت نقشبندیه در عصر حاضر سود جست و اینکه کدام ویژگی پیروان این طریقت موجب شده تا نقشبندیه از مردمترین طریقتها به شمار آید و شعارهای ایشان نه تنها نظر صوفیان و اهل معرفت را به خود جلب کند، بلکه مردمان عوام و کسبه و اهل بازار نیز از طرفداران ایشان باشند و به همین گونه پادشاهان و وزرا و عالمان و دانشمندان بسیاری نیز هواداری ایشان کنند و یا در زمره پیروان این طریقت جای گیرند. این سلسله همواره پیروانی از طبقات مختلف اجتماع داشته‌است.

در این مقاله تلاش میشود تا برخی از ویژگی های انسانی طریقت مشایخ نقشبندیه نشان داده شود. باید گفت آنچه بر صدر تمامی آن خصوصیتها مینشیند اینکه بزرگان این طریقت در اندیشه یاری رسانیدن به مردمان بودند و در میان توصیه‌های ایشان به ذکر و عبادت، کمک و همدردی مستضعفان جای داشت و برخی چون علی رامینتی و عیبدالله احرار بارها مریدان خود را به دستگیری فرودستان توصیه کردند. خواجه علی رامینتی ذکر را هر عملی میداند که برای بهبود زندگی خلق باشد و در آن گذشت و ایثار را توصیه میکند. از جمله شعارهای ایشان یکی از کلمات قدسیه خواجه عبدالخالق غجدوانی است که فرموده است: «در شیخی را بند و در یاری را گشای، در خلوت را بند و در صحبت را گشای». از عبدالخالق در جای دیگر نقل کرده‌اند که گفت: برای ما شجره اهمیتی ندارد ثمره است که مهم است. «دست به کار و دل به یار» در طریق خواجهگان امری مقرر است.

پیروان طریقت نقشبندیه همه دارای شغل و حرفه بودند و از دسترنج خویش زندگی خود را میگذراندند. آنها دیگر صوفیانی را که با زندگی در خانقاه از درآمدهای آنجا معاش خود را تأمین میکردند خوش نمیداشتند. از شعارهای مهم دیگر عبدالخالقیان این است: آنچه برای ما مهم است خرقة نیست حرفه است.

بدون شک هنوز در دنیای امروز مهمترین شعارهای خانواده عبدالخالقیان و نقشبندیه از ارزش

بسیار برخوردار است. هوش در دم، نظر بر قدم، سفر در وطن و خلوت در انجمن از آن جمله است. یکی از اصول دیگری که بعدها بر آن افزوده شد از شعارهای جالب این گروه است: دل با یار و تن با بازار.

در قرن بیست و یکم ما هنوز نیازمند بسیاری از این شعارها هستیم. رفتارهای جوانمردانه‌ای که در مقابل ریاکاری قرار می‌گیرد و نیاز به اخلاص که از مهمترین واژه‌های بزرگان این سلسله است. بی شک بسیاری از پیامهای عارفان بزرگ میتواند نمونه و الگویی برای پیمودن طریقی انسانی در دنیای امروز باشد.

**واژه های کلیدی:** جوانمردی، نقشبندیه، خواجگان، قرن بیست و یکم.

## **CHIVALRY AMONG THE KHWAJAGAN AND MASHAIKHS OF NAQSHBANDI AND ITS IMPORTANCE IN THE PRESENT DAY**

**Dr. Maryam Hosseini**

*Professor of Persian language and Literature  
Alzahra University, Tehran, Iran*

### **Abstract**

The mystical way of Khwajagan, began with Abd al Khaliq Ghijduwani (d. 575 AH) in the middle of the 6th century. when Bahauddin Naqshband (d. 791 AH) turned to the Ghijduwani clergy, and after the death of Bahauddin Naqshband, the dynasty It was formed which became known as "Naqshbandiyya" and today, more than seven hundred years after its appearance, it still has followers in some countries such as Uzbekistan, Tajikistan, India, Pakistan, Iran, Iraq and Turkey. During its long life, this tariqa branched into branches and sects, which provided the reasons for its expansion and continued to exist in countries and territories other than the eastern territories.

In this article, some of the reasons for the expansion of the Khwajagan and the Naqshbandiyya who trace their ancestry to them are stated, and the question is answered whether it is possible to benefit from the feature and behavior of the elders of the Naqshbandiyya in the present era. What are the features of the followers of this tariqa that made Naqshbandiyya to be considered one of the most popular tariqas and their manner not only attract the attention of Sufis and people of knowledge, but also the common people, business people and the people of the bazaar are also their fans. and in the same way many kings, ministers, scholars and scientists support them or become the followers of this chain. This dynasty has always had followers from different classes of society.

In this article, an attempt is made to show some of the human characteristics of the Khwajagan and Naqshbandiyya. It should be said that what stands at the top of all those features is that the elders of this tariqa thought of helping the people, and among their recommendations there was a place to remember and worship, help and sympathize with the oppressed, and some such as Ali Ramitani and Obaidullah Ahrar were disciples many times.

They advised their Murids to solidarity with downtrodden. Khwaja Ali Ramitani considers dhikr as any action that is meant to improve people's lives, and he recommends forgiveness and self-sacrifice in it. Among their

slogans is one of the holy words of Khwaja Abd al Khaliq Ghijduwani, who said: “Close the door of being a sheikh and open the door of help, close the door of solitude and open the door of conversation. And in another place, he has said: For us the Shajara doesn’t matter, it is the fruit (thamara) that matters.”working hard and helping others in the way of Khwajagan it is a prescribed thing”.

Undoubtedly, in today’s world, the most important slogans of Abdul Khaliqian and Naqshbandiyya families are of great value. “Awareness while Breathing”, “Watching the steps”, “Journeying in the homeland”, “Solitude in the society”.

One of the other principles that was added later is one of the interesting slogans of this group: Heart with God and body with the marketplace. Another important slogan of Abdul Khaliqian is: For us what matters isn’t the Sufi cloak, (Khirqa), what matters is the craft (Hirfa).

Naqshbandis all had jobs and lived their lives according to their means. They did not like the Sufis who lived in the Khanqah and provided their livelihood from the income there.

In the 21<sup>st</sup> century, we still need many of these slogans. Chivalrous behaviors that are opposed to hypocrisy, and the need for sincerity, which is one of the most important words of this Silsila. Undoubtedly, many messages of and template for walking the human path in great mystics can be a model .today’s world

**Keywords:** Khwajagan, Naqshbandiyya, Chivalry, 21th century.

## ТАСАВВУФ: ГЛОБАЛ ЦИВИЛИЗАЦИОН ҲОДИСА

**Холмўминов Жаъфар Мухаммадиевич,**  
*Тошкент давлат шарқшунослик университети*  
*“Манбашунослик ва тасаввуф герменевтикаси”*  
*кафедраси профессори, фалсафа фанлари доктори(DSc)*

### АННОТАЦИЯ

Ушбу мақолада Ислом дини таркибида шаклланиб, унинг Ислом, Иймон ва Эҳсон каби қисмларидан учинчи қисмига тааллуқли бўлган ва Мусулмон Шарқида салкам 1300 йилдан буён тарихий тараққиёт босқичларини босиб ўтиб, мукамал бир диний-фалсафий таълимот сифатида шаклланган Тасаввуф ва унинг бугунги даврдаги аҳамияти ҳақида фикр юритилади.

Муаллифнинг фикрича, иррационал билиш усулига асосланган, аммо, шунингдек, рационал тафаккурни ҳам инкор этмайдиган, диний ва дунёвий тафаккур, интуитив ва ақлий билимни уйғунлаштирган ушбу диний-фалсафий таълимот Ер шарининг катта қисмида ўзининг салкам 1300 йиллик мавжудлиги давомида такомиллашиб бориш ва модернизациялашиш имкониятлари кенглигини исботлаб берган. Бу ҳолатни айниқса, ҳам Шарқ ва ҳам Ғарб дунёсида кенг тарқалган Мавлавия (Мавлоно Жалолиддин Румий асос солган) ва Нақшбандия (Хожа Баҳоуддин Нақшбанд асос солган) каби ирфоний тариқатлар мисолида ҳам кўриш мумкин. Шу жиҳатдан, Ер шари аҳолисининг салкам яримига ижобий руҳий-маънавий таъсир етказган, диний ва дунёвий илмларнинг ривожини, адабиёт ва санъатнинг юксалишига муносиб ҳисса қўшган тасаввуф таълимотини глобал цивилизация ҳодиса сифатида баҳолаш лозим, деган фикрни олға суради.

Муаллифнинг таъкидлашича, руҳий инқироз ва маънавий-ахлоқий таназзулга учраган бугунги давр инсонини учун Тасаввуфнинг ҳаётбахш ғоялари инсон руҳиятини муътадиллаштиришга, уни келажакка бўлган ишончини оширишга хизмат қилади. Шу нуқтаи назардан, уни фалсафий-психологик жиҳатдан жиддийроқ ўрганиш ва руҳий тарбия усулларида бири сифатида қўллаш яхши натижалар бериши мумкин, деган хулосага келади.

**Калит сўзлар:** *Ислом, ислом дунёси, дин, Ислом дини, шарият, тасаввуф, тасаввуф фалсафаси, тасаввуф таълимоти, тасаввуф илми, глобал, глобаллашув, ғоя, модернизм, Шарқ, Ғарб, таъсир, руҳий-маънавий тарбия, позитивизм, тараққиёт, камолот.*



## SUFISM: A GLOBAL CIVILIZATIONAL PHENOMENON

**Kholmuminov Jafar Muhammadiyevich,**

*Doctor of Philosophical sciences (DSc),*

*Tashkent State University of Oriental Studies,*

*professor of chair “Source studies and Hermeneutics of Sufism”*

*[jafarmuhammad@mail.ru](mailto:jafarmuhammad@mail.ru)*

### ANNOTATION

This article discusses the significance of Sufism, which was formed as part of the Islamic religion and belongs to the third part of Islam as “Ihsan”, and has undergone 1300 years of historical development in the Muslim East.

According to the author, this religious and philosophical teaching, based on an irrational way of knowing, but not denying rational thinking, combining religious and worldly thinking, intuitive and intellectual knowledge, has proven a wide range of possibilities for improvement and modernization in most of the Earth’s territory over time its existence. This situation can especially be seen in Sufi orders such as the Mawlawiya (founded by Maulana Jalaluddin Rumi) and the Naqshbandiya (founded by Khwaja Bahauddin Naqshband), which are widespread in both the eastern and western worlds.

From this point of view, he put forward the idea that the teachings of Sufism, which had a positive spiritual influence on almost half of the world’s population, contributed to the development of religious and secular sciences, and the rise of literature and art, should be assessed as a global civilizational event.

According to the author, for a modern person who has experienced a spiritual crisis and spiritual and moral decline, the life-giving ideas of Sufism serve to stabilize the human spirit and increase his confidence in the future. From this point of view, it is concluded that studying it more seriously from a philosophical and psychological point of view and using it as one of the methods of spiritual education can give good results.

**Key words:** *Islam, Islamic world, religion, Islamic religion, Sharia, Sufism, philosophy of Sufism, teachings of Sufism, Sufi science, globality, globalization, idea, modernism, East, West, influence, spiritual education, positivism, development, maturity.*

## СУФИЗМ: ГЛОБАЛЬНЫЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФЕНОМЕН

**Холмунинов Джафар Мухаммадиевич,**  
*доктор философских наук (DSc),  
профессор кафедры «Источниковедения и герменевтики суфизма»  
Ташкентского государственного университета востоковедения*  
[jafarmuhammad@mail.ru](mailto:jafarmuhammad@mail.ru)

### АННОТАЦИЯ

В данной статье обсуждается значение суфизма, сформировавшийся как часть исламской религии и относящийся к третьей части ислама как «ихсан», и прошедший 1300 летнего исторического развития на мусульманском Востоке.

По мнению автора, это религиозно-философское учение, основанное на иррациональном способе познания, но не отрицающее и рационального мышления, сочетающее в себе религиозное и мирское мышление, интуитивное и интеллектуальное познание, доказало широкий спектр возможностей совершенствования и модернизация на большей части территории Земли за время ее существования. Эту ситуацию особенно можно заметить в суфийских орденах, таких как Мавлавия (основанная Мауланой Джалалуддином Руми) и Накшбандия (основанная Ходжа Бахауддином Накшбандом), которые широко распространены как в восточном, так и в западном мире.

С этой точки зрения он выдвинул идею о том, что учение суфизма, оказавшее положительное духовно-духовное влияние почти на половину населения земного шара, способствовало развитию религиозных и мирских наук, подъему литературы и искусства, следует оценивать как глобальное цивилизационное событие.

По мнению автора, для современного человека, пережившего духовный кризис и духовно-нравственный упадок, животворные идеи суфизма служат стабилизации человеческого духа и повышению его уверенности в завтрашнем дне. С этой точки зрения делается вывод, что изучение его более серьезно с философско-психологической точки зрения и использование его как одного из методов духовного воспитания может дать хорошие результаты.

**Ключевые слова:** *Ислам, исламский мир, религия, исламская религия, шариат, суфизм, философия суфизма, учение суфизма, суфийская наука, глобальность, глобализация, идея, модернизм, Восток, Запад, влияние, духовное воспитание, позитивизм, развитие, зрелость.*

Тасаввуф таълимотини ўрганишдан олдин, табиийки, шундай бир савол туғилади: Тасаввуф таълимотини нима учун ўрганишимиз керак? Бу илм инсониятга, жумладан, бизнинг халқимизга нима берди?

Агар Мовароуннаҳр заминиди, айниқса, бугунги Ўзбекистон ҳудудида шаклланган тасаввуф тариқатлари – Ҳакимия (Ҳаким ат-Термизий), Кубравия (Шайх Нажмиддин Кубро), Хожагон (Хожа Абдулҳолик Ғиждувоний), Яссавия (Хожа Аҳмад Яссавий) Нақшбандия (Хожа Баҳоуддин Нақшбанд) каби Тасаввуф фалсафаси ва умуман, ислом тафаккури тарихида чуқур из қолдирган диний-фалсафий таълимотлар ҳисобга олинса, буюк аждодларимизнинг ушбу тафаккур тарзининг ривожига қўшган ҳиссаси нечоғлик улкан эканлиги ўз-ўзидан аён бўлади.

Ҳеч қандай муҳолиға эмас: бугунги кунда Ер шарининг Япониядан ери-Америкагача бўлган ҳудудлари оралиғида Тасаввуф таълимотиға фавқулодда қизиқиш билан киришиш жараёни бошланган. Бугунги кунда бу исломий тафаккур ва ҳаёт тарзи – Тасаввуф ва унинг илмий-бадий шакли, ҳаётбахш ғояларини мусулмонлар билан биргаликда турли дин ва миллат вакиллари ҳам ўрганишга бел боғлашган. Нега? Чунки тобора маънавий қашшоқлик, ахлоқий тубанлик ва руҳий инқирозлар гирдобига тушиб бораётган инсоният Тасаввуфнинг руҳий тарбия усулларидан фойдаланишга муҳтож бўлиб бормоқда. 2021 йил 18 июн куни Навоий давлат педагогика институти томонидан ташкил этилган “Бағрикенглик ва тинчликсеварлик контекстида ислом илмий-маънавий мероси” мавзусидаги халқаро илмий онлайн конференциясида иштирок этган таниқли рус исломшунос-тасаввуфшунос олими профессор А.Д.Кныш бизнинг “Тасаввуф эскирган таълимот ва бугунги даврга мос келмайди, шундай экан, уни ўрганишнинг ҳеч қандай ҳожати йўқ”, деган фикрлар ҳам бор. Сиз бу ҳақда нима дейсиз: Тасаввуфни ўрганиш керакми ё керак эмасми?” деган саволимизга “Шак-шубҳасиз, бу ҳеч қачон эскирмайдиган таълимот. Айниқса, бугунги давр инсони учун у жудаям керак”, дея жавоб берган эди.

Тасаввуф таълимотининг Мусулмон Шарқи халқлари маънавиятини шакллантиришдаги ўрни ё аҳамияти ҳақида сўз юритганда қуйидаги жиҳатларга алоҳида эътибор қаратишга тўғри келади: Тасаввуф таълимоти Мусулмон Шарқида рационал фалсафа турлари – Қадимги Юнон фалсафаси (Шарқ аристотелизми ва неоплатонизм) ва ислом теологияси – Калом фалсафаси (Мўътазилия, Ашъария, Мотуридия, Ботиния)дан сўнг фалсафий тафаккур оламида мутлақ иррационал

ҳисобланган учинчи йўналиш – *Ирфон фалсафасини* бошлаб берди ва хатто тўртинчи йўналиш – Ишроқ фалсафасининг шаклланишида ҳам (Шайх Шаҳобиддин Сухравардий таълимоти мисолида) фаол қатнашди. Шунингдек, маълум даражада рационал фалсафага ҳам таъсир кўрсатди (масалан, Ибн Синонинг “Ҳай ибни Яқзон”, “Рисола фил-ишқ”, “Рисолаи машриқия” каби асарлари мисолида).

Тасаввуф ўзига хос бўлган *динишунослик* тизимини ишлаб чиқди. Бунинг учун Қуръон, Ҳадис ва Тасаввуф илмлари пешволарининг қарашларидан унумли фойдаланди. Тасаввуф таълимоти шунингдек, яна бир қатор фан соҳаларига ҳам фаол тарзда кириб борган. Жумладан, *ислом тарихи* (тасаввуф тарихига оид юзлаб асарлар – табақотлар, тазкиралар, маноқиблар, мақомотлар мисолида. Жумладан, Суллабийнинг “Табақот ус-сўфия” номли табақоти, Атторнинг “Тазкират ул-авлиё”, Афлокийнинг “Маноқиб ул-орифин”, Жомийнинг “Нафаҳот ул-унс”, Навоийнинг “Насойим ул-муҳаббат” номли тазкиралари), *Қуръони карим тафсири* (ирфоний тафсирилар, жумладан, Мустамлий Бухорийнинг “Тафсири”и (бизгача етиб келмаган), Жомийнинг “Тафсир”-и (бизгача етиб келмаган), Хожа Абдуллоҳ Ансорийнинг ирфоний тафсири мисолида), *Ҳадис илми* (Тасаввуф таълимотига мос тушадиган ҳадисшунослик), *адабиётшунослик* (бадий характерга эга бўлган тасаввуфий асарлар, хусусан, ирфоний шеърятдаги рамзу мажозларни очиб берадиган шарҳнавислик мисолида. Масалан, “Шарҳи Шайх Маҳмуд Шабустарийнинг (678/1289 – 720/1321) “Гулшани роз” маснавийсига Шоҳ Неъматуллоҳ Валий томонидан “Равзаи атҳор”, Шамсиддин Муҳаммад Лоҳижий томонидан “Мафотех ул-эъжоз фи шарҳи “Гулшани роз” номли назмий шарҳлар битилган), *тилишунослик* (тасаввуфий сўзлар, истилоҳлар ва ибораларни изохлаб берадиган луғатшунослик мисолида), *педагогика* (устозлар (муршидлар)нинг шогирдлар (муридлар) учун ёзган қўлланмалари мисолида. Жумладан, Калободийнинг “Китоб ат-таъарруф ли мазҳаб ат-тасаввуф” асари), *этика* (муршид ва мурид ахлоқи, хонақоҳ ахлоқ одоби, устозлар, ота-она, ёши катта кишиларга ҳурмат ва эҳтиром, оила одоби, таълим олиш одоби, юриш-туриш одоби, муоамала маданиятига оид асарлар мисолида) каби фанларнинг такомиллашуви учун ҳам хизмат қилган. Масалан, Мустамлий Бухорийнинг “Шарҳи ат-таъарруф ли мазҳаб ит-тасаввуф” асарининг 3-рубъида (4 жилдликнинг 3-китоби) касб ҳунар ўрганиш, тавба, сабр, шукр, ихлос, тавозуъ ва ризо каби ахлоқий фазилатлар ҳақида ҳам ҳаётий, ҳам диний (тасаввуфий) нуқтаи назардан фикр юритилади. Жумладан, асарнинг “Касб-ҳунар таърифида” деб

номланган 23-бобида кучли мантикқа асосланган қуйидаги фикр келтирилади: “Аммо шайх раҳматуллоҳ (Абу Бакр Калободий – Ж.Х.) шундай дейди: “Менинг назаримда касб-хунар билан шуғулланиш банданинг Ҳақдан юз ўгиришига сабаб бўлмаслиги лозим. Яъни (киши касб-хунар билан шуғулланмоқчи бўлган киши аввал) ўз нафсининг ҳолатига қараши лозим.

Киши касб-хунар билан шуғулланмаган тақдирда унинг нафси Ҳақдан юз ўгирадиган ва махлуқларга юзланадиган бўлса, унга касб-хунар билан шуғулланиш худди намоз ўқиш каби фарз ҳисобланади”. [12]

Шунингдек, ўрта асрлардаги *эстетика* (сўфий диди, масалан, Шайх Нажмиддин Кубронинг ранглари хусусияти ва уларнинг сўфийнинг руҳий-маънавий ҳаётидаги ўрнига оид “Латойиф” назарияси), *психология* (муршид ва мурид психологияси, солиқ (тариқат йўловчиси) психологияси, ориф психологиясини тушунтириб берадиган асарлар мисолида. Масалан, маноқиблар ва мақомотларнинг аксарияти шунингдек, психология фанига оиддир.

Тасаввуф таълимотидаги “Ҳолол” ва “Мақомот” каби солиқ (сўфий) нинг йўл давомидаги руҳий ҳолатлари, ички кечинмалари, руҳият жилвалари (Шайх Атторнинг “Мантиқ ут-тайр”, Алишер Навоийнинг “Лисон ут-тайр” каби достонларидаги етти водий сафари) ҳам ўзига хос психология ҳисобланади), *социология* (сўфийнинг жамият, ижтимоий ҳаётдаги ўрни масалан, сўфийларнинг оила масаласига муносабатлари, хонақоҳ социологияси, таркидунёчилик (аскетизм; жамиятдан қочиш) ва жамият билан бирга бўлиш тамойили (масалан, Нақшбандиятариқатидаги “Дил ба Ёру даст ба кор”, “Хилват дар анжуман” – зоҳирда жамият билан бирга бўлиш, аммо ботинда Ҳақни эсдан чиқармаслик тамойили мисолида), *этнология*, *этнография* ва *аксиология* (хонақоҳнинг ўзига хос қонун-қоидалари, расм-русумлари ва маросимчилиги тасвирланган асарлар), *сиёсатишунослик* (масалан, Тасаввуф намояндалари Имом Муҳаммад Ғаззолийнинг “Насихат ул-мулук” (Подшоҳларга насихат), Хожа Самандар Термизийнинг “Дастур ул-мулук” (Подшоҳлар учун қўлланма) номли асарлари мисолида) фанлари ҳам Тасаввуф таълимотидан сезиларли даражада озиқланган.

Тасаввуф аслида Мусулмон Шарқининг ғайриараб халқлари томонидан яратилган диний-фалсафий таълимот бўлганлиги сабабли унинг кўзгусида асосан минтақанинг форсийзабон ва туркийзабон халқлари дунёқараши ва маънавий олами ўз аксини топган. Бунга Тасаввуфнинг илк намояндалари – Иброҳим Адҳам, Шақиқ ибн Иброҳим ва Ҳотам

ибн Унвои ва бошқаларнинг аҷамий халқларга мансуб бўлганликлари ва Тасаввуфнинг кейинги тараққиёт босқичларида муҳим ўрин тутган бир қанча тариқатлар ёки силсилалар, жумладан, Ҳақимия, Форсия, Адҳамия, Чиштия, Сўхравардия, Мавлавия, Қодирия, Кубравия, Хожагон, Яссавия, Нақшбандия, Бектошия, Нурбахшия, Заҳабия, Сафавия, Неъматуллоҳия, Ифтишошиянинг асосчилари хуросонлик ва мовароуннаҳрлик шайхлар эканлиги қатъий далил бўла олади.

Сўфиёна турмуш тарзи, Тасаввуф маросимчилигида халқнинг кундалик ҳаёти, унинг аҳволу руҳияси ўз ифодасини топган. Аслида Тасаввуфнинг баъзи бир хонақоҳ маросимлари оддий халқ маросимларига тақлид қилиш асосида вужудга келган. Афсуски, Тасаввуф бадиий адабиётининг яратилиши ва шаклланишида халқ оғзаки ижодиёти унсурлари мавжудлигига қарамай, бу масала Тасаввуф тарихига доир тадқиқотларда ҳалигача жиддий тарзда тадқиқ этилмаган.

Мансур Ҳалложнинг фожиали қисмати Тасаввуф аҳлини эҳтиёткорлик ва ҳушёрликка даъват этгандай бўлди. Сўфийлар Шайх Абўсаид Абулхайр ўртага ташлаган “Тасаввуфнинг биринчи қадами дафтари қаламдан воз кечмоқ ва илмни эсдан чиқармоқдир”, деган шиорига қарамай давр тақозоси билан ўзларини ҳимоя қилиш мақсадида Қуръони карим оятлари ва Ҳадиси шарифга асосланган Тасаввуф адабиётини яратишга киришдилар. Натижада, XI-асрдан бошлаб, Тасаввуфнинг фалсафий дунёқараши Шарқ бадиий адабиётига кўча бошлади. Абулмажд Санойи Ғазнавий шеърлари билан бошланган бу жараён кейинги 900 йил давомида бутун жаҳон адабиётига таъсир етказишга қодир бўлган Тасаввуф бадиий адабиёти яратилди. Хусусан, назмнинг маснавий, ғазал ва рубоий каби жанрлари тасаввуфий ғояларнинг хизматида бўлди. Ана шу жараёнда халқ оғзаки ижодининг эпик жанрлари тасаввуфий-бадиий адабиётнинг эпик жанрларини, халқ лирикаси эса тасаввуфий-бадиий шеърининг лирик жанрларини шакллантиришда муҳим омил сифатида хизмат қилди. Буни халқона оҳангдаги рубоиларини тасаввуфий ғоялар билан уйғунлаштирган Бобо Тоҳир Урён ижоди мисолида ҳам кузатиш мумкин.

Тасаввуф бадиий адабиётининг эпик жанрларига мансуб бўлган Шайх Атторнинг “Мантқиқ ут-тайр”, Мавлоно Жалолиддин Румийнинг “Маснавийи маънавий”, Мавлоно Абдурахмон Жомийнинг “Ҳафт авранг”, Алишер Навоийнинг “Ҳамса”, “Лисон ут-тайр” каби асарларида Шарқ халқлари асотирлари, афсона ва ривоятларидан олинган эпизодлар, қаҳрамонлар, персонаж ва образлар Тасаввуф ғояларини бадиий тарзда тушунтириш учун хизмат қилди. Шайх Атторнинг “Мантқиқ ут-тайр” ва

Навоийнинг “Лисон ут-тайр” тамсилий дostonларидаги Семурғ (аслида “Симурғ” – “Ўттиз қуш) тимсоли эроний халқларнинг Симурғ (“Авесто” ва паҳлавий манбаларда “Синмурв” ва “Синамурук” шаклларида учрайди) номли афсонавий қуш ҳақидаги асотири асосида яратилган.

Форсийзабон сўфий-шоирлар – Бобо Тохир Урён ва Мавлоно Жалолиддин Румий, туркийзабон сўфий-шоирлар – Хожа Аҳмад Яссавий ва Бобораҳим Машраб ижодиётида халқона тамсил ва тасвирлар, халқ оғзаки ижодиётига хос бўлган тафаккур ва мусиқа уйғунлигини мушоҳада этиш мумкин. Уларнинг сўфиёна ғазал ва рубоийларида халқ мақоллари, ибора ва таъбирларидан энг мужаз ва гўзал шаклларда фойдаланилган. Шарқ мумтоз шеъриятининг орифона-ошиқона лирикасидаги самимийлик, соддалик ва равонлик ҳам аслида халқ оғзаки ижодиётидан сарчашма олади.

Тасаввуф таълимоти Шарқ халқлари санъатининг турли соҳаларига ҳам сезиларли даражада таъсир етказган. Жумладан, мумтоз мусиқа саналадиган “Шашмақом”ни ушбу таълимот талқинларисиз англаб этиш амри маҳол.

Ўзбекистондаги тарихий обидалар архитектураси, нақш-нигорлари, тасвирлари, ранглари ҳам Тасаввуф фалсафасига бориб тақалади. Демак, Тасаввуф миллий меъморчилик ва тасвирий санъатга ҳам кириб борган экан. Камолиддин Беҳзод миниатюралари, Бойсунқур Мирзо кутубхонасида китобат қилинган хаттотлик намуналари ҳам Тасаввуф таълимоти билан уйғундир.

Минтақа халқлари Ислom дини ғояларини Тасаввуф талқинлари, юқорида зикр этилган Мусулмон Шарқи улуг алломаларининг маънавий мероси орқали ўзига сингдирган, олам ва одам моҳиятига Тасаввуф кўзгуси билан назар ташлаган. Зеро, Тасаввуф Калом илми билан бир қаторда Ислom динининг асл моҳиятини тушунтириш усулларидан бири бўлиб келган.

Юқорида айтиб ўтилганидек, бугунги Ўзбекистон заминида Тасаввуфнинг 5 та машхур тариқати яратилган ва амал қилган: Ҳакимия, Хожагон, Яссавия, Кубравия, Нақшбандия. Шунингдек, Қодирия, Маломатия, Қаландария каби тариқатлар ҳам кенг тарқалган.

Бу юртда Ҳаким ат-Термизий, Абу Бакр Варроқ Термизий, Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий, Абу Туроб Нахшабий, Абу Бакр Калободий, Мустамлий Бухорий, Хожа Абдулҳолиқ Ғиждувоний, Хожа Баҳоуддин Нақшбанд, Азизиддин Насафий, Хожа Аҳмад Яссавий, Шайх Нажмиддин Кубро, Хожа Муҳаммад Порсо Бухорий, Хожа Убайдуллоҳ Аҳрор Валий, Хожа Аҳмад Махдум Даҳбедий, Сўфи Аллоҳёр, Бобораҳим

Машраб каби ўнлаб улуғ мутасаввифлар яшаб, ижод қилган.

Тасаввуф Аҳли суннат ва жамоъатнинг фикҳий ва ақидавий мазҳаблари, айниқса, Ҳанафия, Шофеия, Моликия мазҳаблари, Ашъария ва Мотуридия калом мактаблари доирасида шаклланган таълимот сифатида ушбу фикҳий-ақидавий мазҳабларга эргашган мусулмонларнинг диний дунёқарашини шакллантириш ва юксалтиришда хизмат қилиб келган.

Бир томондан кўп маданиятли, бир томондан эса глобаллашув жараёнида ягона иқтисодий макон ва ягона маданиятга қараб кетаётган даврда, Тасаввуф таълимоти ислом дунёсида сокинлашиб, яққаланиб қолган. Исломшунос тадқиқотчилар тасаввуфнинг инқирозига икки омилни асосий сабаб қилиб кўрсатишади: тасаввуф аҳлининг Ислом жамиятига бўлган ишончининг йўқолиши; шариат аҳлининг ҳақиқий Ислом таълимотидан узоқлашиб, шариат буюрган ибодатларни адо этишда нуқсонларга йўл қўйиши. Шунингдек, номусулмон жамиятли Ғарбнинг тараққиёти мусулмон даврлардан кўплаб жиҳатларда устунлик қилишмоқда. Ушбу кўп маданиятли ва глобаллашув замонида, кўплаб мусулмонларнинг дунёқарашини прагматик кўриниш ола бошлади.

Прагматик дунёқараш капитализм ривожини фонида инсониятга ниҳоятда катта босим ўтказмоқда. Ғарб мамлакатларида “Фаровонлик жамияти” ўтган асрнинг саксонинчи йилларига қадар ўрнатилган бўлсада, инсониятнинг бахт-саодатга эришуви ҳақидаги секуляризм тарафдорлари ва прагматик сиёсатчилар илгари сурган ғоялари ўзини оқламаганини бугунги кунда ривожланган мамлакатлардаги суитситситлар, турли жиноятлар ва ахлоқий бузуқликлар кўрсаткичлари ўсиб бораётгани бунга яққол далилдир. Демократик жамиятларнинг асосий шиори бўлмиш “инсон ҳуқуқлари ва хоҳишлари олий қадрият” лиги натижасида ҳозирги кунда Ғарб мамлакатлари ўз қонунчилигига бир қанча инсонийликка зид бўлган ахлоқсизликларни ўз мамлакатларида легитимлаштириш га мажбур бўлмоқда. Швецарияда инсон яшашни истамаса уни ўз талаби асосида осон йўл билан ҳаётга нуқта қўювчи Сарко номли 3-д мосламалар (Insider.3 d-printed suicide pods are now legal in Switzerland) давлат томонидан рухсат берилган. Ғарб мамлакатлари, жумладан Нидерландия, Германия, Белгия, Люксембург, Канада, Колумбия каби иқтисодиёти барқарор ривожланган мамлакатларда кузатилиши (Nicola Davis “Euthanasia and assisted dying rates are soaring”. Guardian) демак, иқтисодий ривожланиш ва фаровон ҳаёт ҳар доим ҳам инсонга бахт олиб келмайди деган хулоса чиқаришга олиб келади. Бир сўз билан айтганда, капитализм инсониятга фойдадан ташқари катта зарар ҳам келтирмоқда.



XIX асрда яшаб ижод қилган рус файласуфи ва жамиятшуноси М.Бакунин инсон хоҳиш ва майлларининг эркинликликлари мавжуд ахлоқий кодекслар доирасида бўлса позитив анархизм, агар бунинг тескараси бўлиб унга ҳукумат ва жамият томонидан мақуullanса негатив анархизмга сабаб бўлади, дея таъкидлаган. Бакуниннинг неагтив анархизм қарор топганлигини Ғарбда инсоний фитрат ва табиатга бутунлай зид бўлган бир жинсли никоҳ, ўз жинсини ўзгартириш ҳукуқи, ўз жонига қасд қилишда ҳукуматнинг амалий ёрдами каби инсон эшитса сесканадиган тушунчалар бугун инсониятни иқтисодий ривожланиш қатори ушбу муаммоларни ҳам келажак авлод учун зудлик билан ҳал қилиш кераклигини кун тартибига қўймоқда. Ушбу рўй бераётган воқеалар фонида христиан оламида одамларнинг черковга бўлган ишончи кескин тушиб кетиб, айримлари динсизликни, катта қисми эса ислом динини ихтиёр қилаётгани айни ҳақиқат. Статистик маълумотларга қараганда, 2016 йилга қадар Ғарбий Европа аҳолиси исломни қабул қилиш кўрсаткичи сезиларли 11% ни ташкил қилган бўлса, ушбу кўрсаткич 2050-йилга қадар 16% дан кам бўлмаган ҳолатда етиб бориши башорат қилинган. Ушбу кўрсаткич миграция омилидан ҳоли эканлиги фактдир. Ушбу кўрсаткич иқтисодий фаровонлиги юқори Скандинавия давлатлари, Франция, Германия, Нидерландия, Белгия, Буюк Британия, Австрия, Шветсария каби давларда 12% дан юқори кўрсаткичдалиги фикримиз исботидир. Европа мамлакатлари нафақат исломни қабул қилиб ислом шариати буюрган амалларни адо этишга ўтмоқда балки, иқтисодиёти ва сиёсатига ҳам исломий ҳқумларни жорий этаётгани ҳақиқатдир. Ислом молияси атамаси бугунги кунда дунё бўйлаб иқтисодиётга кенг қилинаётган дастур ҳисобланади.

Дунё бўйлаб, хусусан, Европада шариатдан кейинги босқич – тариқат, яъни, тасаввуф (ботиний фикх)га [6] бўлган қизиқиш аввалгига қараганда сезиларли даражада ортган. Чор Россияси мустамлакаси ўзлимиз акс этган ўтмишимиз, қадриятларимиз ва тасаввуф илмига ўз хиссаларини қўшган буюк аждодларимизни унутаёзган вақтимизда ҳам дунё бўйлаб кўплаб тадқиқотчилар уларни ўрганиб, улар илгари сурган ҳақиқатларни англаб етиб, ўз халқига таништирганларида Мусулмон Шарқи хали уйқуда эди.

Ислом фалсафаси ва тасаввуф ҳақида тадқиқотлар олиб бораётган бир қанча шарқшунос олимлар тасаввуфнинг инсон руҳияти ҳар қачонгидан ҳам тарбияга, тасаллига муҳтожлигини таъкидлаб, тасаввуфни бевосита психология илмига ҳам боғлиқ эканлигини эътироф этишмоқда. Илм-фан ва техника тараққиёти инсониятга кўплаб қулайликлар берибгина

қолмай, кўплаб психологик муаммоларга ҳам сабаб бўлмоқда. Барча илмий ютуқлар ва тараққиётнинг фундаментал асоси бўлмиш инсон руҳияти учун фойдали бўлган ахлоқий кодекслар мажмуаси ҳисобланмиш дин унутилиб, моддий сари интилиш бугунги замон одами фитратига ўрнашиб, унинг олий мақсадига айланмоқда. Моддий манфаат учун кўплаб жиноятлар, мамлакатлараро эътибор берадиган бўлсак, урушлар, ядро қуролининг яратилиши, табиий ресурслар учун кураш кучайиши, турли геосиёсий ўйинлар, назарияларнинг барчаси инсониятни йўқ қилиш эвазига гегемон бўлишни мақсад қилиб олган маълум бир гуруҳлар туфайли инсониятнинг тинчи бузилган. Шундай вазиятда тасаввуфни ўрганиш ҳар қачонгидан ҳам муҳим вазифага айланиб қолмоқда. Аммо тасаввуф мураккаб ва чигалликларга эга бўлиб, исломнинг руҳий, ақлий, ахлоқий, ботиний фалсафасини ўзида мужассам этган. Унинг асосида ўз-ўзини ислоҳ қилиш, тарбиялаш, ривожлантириш ва ўзгаларга яхшилик қилиш орқали ажр умид қилиш ётади. [7]

Европа олимлари тасаввуфни ислом динининг алоҳида бир қисми сифатида талқин қилиб, “Sufism” (Германия ва Францияда ҳам шундай) атамасининг сўнгги “исм”(изм) қисми унинг алоҳида бир ғояга эга тарихий мактаб эканлигининг исботидир.[1,52] Мутафаккирлар “Тасаввуф исломнинг фундаментал ажралмас қисми бўлиб, Имон, Ислому, Эҳсон номли устунларининг Эҳсон қисмига тўғри келади. Имондан дин (қалам), Исломдан шариат, Эҳсондан эса тасаввуф вужудга келди”, [7,112] деган фикрни тасдиқлайдилар.

Инсон онги ва феъл-атвори бевосита ўзида кўплаб фактлар ва қадриятларни жам қилади. Улардан бири бўлмиш факт асосан илм-фандан, қадриятлар эса диний ва диний бўлмаган фалсафалар, хусусан, гуманизм ва экзистенциализмдан қувват олади.[11,5-22]

Рухият диний фалсафанинги ажралмас қисми бўлиб, қадриятларни белгилаб бергани учун инсониятнинг руҳий камолот бағишлайди. Шуни англаган ҳолда, 1884-йилда Бутунжаҳон Соғлиқни Сақлаш Ташкилотининг 37-Халқаро Ассамблеясида руҳий саломатликни ижтимоий ва маданий жиҳатдан инсон саломатлигининг асосий қисмларидан бири эканлиги белгиланган.[2,47-51]

Инсон руҳиятини ўрганиш Ғарбий Европанинги тиббиёт мактаблари илмий машғулотлари рўйхатига киритилган.[3] Рухий саломатлик нуқтаи назаридан, руҳият ушбу соҳада бошқа ўринларда “қалб”, “кўнгил” атамалари билан ҳам қўлланилади. Тадқиқотлар шуни кўрсатадики, инсон саломатлигига ёндашувнинг ушбу кўриниши бик

қанча позитив, баъзи ҳолларда негатив натижаларни фанга тақдим қилган. Ушбу тадқиқотлар шуни кўрсатадики, мазкур ёндашув инсон саломатлигига фойда келтириш кўрсаткичи зарар келтириши ёки ҳеч қандай фойда келтирмаслигидан анча юқоридир.[8] Тасаввуф нафақат мусулмон оламида, балки номусулмон оламида ҳам кенг ёйилган, Шарқдан Ғарбга томон ёйилиб бораётган ўзига хос маънавий шакли бўлиб, уни маънавий, руҳий фойдаси нуқтаи назаридан тадқиқ қилиш керак.[9]

Дарҳақиқат, “бугунги давр инсони, ривожланиш ва юксалишларга қарамасдан, маънавий қашшоқлик ва руҳий инқироздан азият чекмоқда. Ўзининг асл табиатидан тобора бегоналашиб бораётган инсоният Албер Камюнинг ўз онасини кўмаётган чоғда бамайлихотир сигарет чекаётган ва қаҳва ичишни хошлаётган (“Бегона” асари) Мерсосига ўхшаб бормоқда. Тасаввуфга ўхшаган маънавий ва фалсафий таълимотлар айнан ана шундай инқирозлар учун ўзига хос вакцинадир. Инсоният руҳий тушкунликка тушган, маънавий-ахлоқий инқирозга юз тутган бир шароитда Тасаввуфнинг ўз-ўзини назорат қилиш ва бошқариш, ўз хатти ҳаракатлари, хато ва камчиликларини таҳлил қилиб бориш, ўзидаги ёмон хислатлар билан курашиб, улардан қутилиш, ўзини маънавий-руҳий жиҳатдан такомиллаштириш ва юксалтириш, инсонпарварлик ва ҳаётсеварлик ғоялари билан кучли иммунитет ҳосил қилиб, келажакка ишониб яшаш ва интилиш каби ахлоқий-руҳий тарбия усуллари бугунги кунда янада муҳим аҳамият касб этиб бормоқда”.[4,24-25]

Тасаввуф илми ислом динининг асл моҳиятини очиб берадиган калитдир. Унинг Ислом моҳиятини чуқурроқ англаш ва идрок этишга қаратилган инсон тафаккури ва ҳис-туйғуларини ҳаракатга келтирадиган усуллари турли халқлар ва миллатларнинг тафаккур тарзи ва эстетик дидига мос тушганлиги туфайли охириги минг йил давомида Ислом дини жуғрофияси янада кенгайди. Бошқача таъбир билан айтганда, айнан Тасаввуф таълимотининг Мавлавия, Қодирия ва Накшбандиякаби айрим тариқатлари туфайли Ислом тафаккури дунё бўйлаб тарқалиб кетди.

Тасаввуф илми шунингдек, ислом динининг асосий манбаи булган Қуръони Карим ва Ҳадиснинг асл моҳиятини очиб берувчи таълимот ҳисобланади. Ваҳийлик тажрибалари билан феноменологик асосга эга бўлган сўфий тажрибаларини ўрганиш диний билим манбаларини илмий тадқиқ қилиш имконини беради.[5] Шу туфайли дунё бўйлаб кундан кунга клиник тажрибалардан тадқиқотларгача, нормал ва ғайритабиий идрок ҳодисаларини ва унинг оқибатларини ўрганиш руҳий саломатлик билан боғлиқ фанларнинг ажралмас қисмини ташкил

килади ва руҳий саломатлик фанлари тадқиқотчиларига суфийлик илми ва тажрибаларини ўрганиш учун қулай шароит яратиб беради.[8]

Тасаввуф инсонпарварлик ғоялари билан суғорилган ҳаётбахш бир таълимот сифатида бутун тарихи давомида ҳеч қачон радикал ва экстремистик оқимлар билан келишолмаган, ҳар қандай зулм, адолатсизлик, ноҳақлик, мутаассиблик, айирмачилик, иркчилик, миллатчилик, зўравонлик, тажовузкорлик, қон тўкиш ва уруш-жанжалларга қарши бўлиб келган. Шунинг учун ҳам бутун Ислом тарихида зуҳур этган турли экстремистик кайфиятидаги оқимлар Тасаввуф таълимотига душманлик кўзи билан қараб келган ва бундай оқимларнинг тасаввуфга бўлган салбий муносабатини бугунги даврда ҳам кузатиш мумкин.

Тасаввуф аждодларимиздан қолган табаррук маънавий меросдир. Уни авайлаб-асрашимиз, жиддий ўрганишимиз ва келажак авлодга етказишимиз лозим. Шундагина улуғ аждодларимиз номи ва мероси билан фахрланишга лойиқ бўла оламиз. Ислом дини ва Тасаввуф таълимоти моҳиятини германиялик, америкалик ёки россиялик шарқшунослардан ўрганиш замони аллақачон ўтиб кетди. Зеро ҳеч ким бизни ўзимизчалик яхши билолмайди ва англай олмайди. Тасаввуф эса маънавий борлиғимиз рамзларидан биридир. Бу илми Ҳаким ат-Термизи-ю Нажмиддин Кубро, Хожа Абдулҳолиқ Ғиждувони-ю Хожа Аҳмад Яссавий, Хожа Баҳоуддин Нақшбанд-у Хожа Аҳрор Валий, Мавлоно Абдурахмон Жомий-у Ҳазрат Алишер Навоий, Имом Раббони-ю Мирзо Абдулқодир Бедил каби улуғ мутафаккирларимиз олам аҳлига тушунтириб бера олган эканлар, биз ҳам ўз навбатимизда уни бани башарга етказишга масъулмиз.

Тасаввуфни эскирган, бугунги давр инсони учун керак бўлмайдиган илм, деб ўйлайдиганлар ҳали кўп. Бундай олиб қараганда, фан ва технологиялар юксак даражада ривожланиб бораётган бир даврда бундай билимлар ҳақиқатан ҳам керак эмасдай, эскириб қолгандай туюлади. Аммо аслида бундай эмаслигини ҳаёт ва воқеяликнинг ўзи кўрсатиб турибди. Негаки, бугунги давр инсони, ривожланиш ва юксалишларга қарамасдан, маънавий қашшоқлик ва руҳий инқироздан азият чекмоқда. Ўзининг асл табиатидан тобора бегоналашиб бораётган инсоният Албер Камюнинг ўз онасини кўмаётган чоғда бамайлихотир сигарет чекаётган ва қаҳва ичишни хошлаётган (“Бегона” асари) Мерсосига ўхшаб бормоқда. Тасаввуфга ўхшаган маънавий ва фалсафий таълимотлар айнан ана шундай инқирозлар учун ўзига хос вакцинадир. Тасаввуф шундай бир тафаккур тарзики, у замонлар ўтиши билан эскирмайди.

Чунки у инсон табиати билан, инсон руҳияти ва унинг ботин олами билан чамбарчас боғланган. Чунки, у инсонни эртанги кунга ишонтириб, унга руҳий куч ва мадад бағишлай оладиган фалсафадир. Шу нуқтаи назардан, Тасаввуф турли замон ва маконларда мавжуд бўла оладиган таълимотдир.

Тасаввуф маънавий мероси бутун Ер юзи мусулмон халқларининг муштарак маънавий мероси саналади. Қолаверса, бу маънавий мерос бутун инсониятга тегишли. Бугунги глобаллашув даврида кичик миллий маданиятларнинг қудратли давлатлар ва йирик маданиятларнинг кучли таъсири остида қолиб кетаётган пайтда, салкам 1300 йилдан буён жаҳон цивилизациясининг ривожига улкан ҳисса бўлиб қўшилган Тасаввуф таълимотини илмий жиҳатдан ўрганиш алоҳида аҳамият касб этади. Тасаввуф – бу исломий тафаккур ва ҳаёт тарзининг бир шакли сифатида минтақа халқларининг тарихий ва маънавий борлиғи, фалсафий ва бадий тафаккур тарзини ўзида мужассам этиб келган.

Тасаввуф таълимотива унинг намояндаларининг жаҳон цивилизацияси тараққиётига қўшган ҳиссаси ҳақидаги фактлар ва фикрларни узоқ давом эттириш мумкин, аммо шу қисқача тавсиф билан кифояланган ҳолда шундай хулосага келиш мумкинки, тасаввуф ҳақиқатан ҳам бутунжаҳон цивилизация ҳодиса сифатида ўрганиш ва ўргатишга лоиқ илм экан.

Бу ҳаётбахш ва инсонпарвар таълимотни Мўътазилия оқими тарафдорлари мутаассиб ва саводсиз деб, салафийлар бидъатчи деб, ваҳхобийлар ва ҳизб ут-таҳрирчилар эса кофир деб билишган ва доимий равишда унга нисбатан душманона муносабатда бўлишган.

2019 йилда Лондонда нашр этилган “Глобал суфизм” номли фундаментал тадқиқотда муаллифлар тасаввуф таълимотини бугунги давр инсони учун ўта муҳим маънавий омил сифатида баҳолашган. Мазкур тадқиқотда тасаввуфнинг ҳам жамият ҳаёти, ҳам инсоннинг руҳий олами учун зарурлиги, ушбу таълимотнинг тажрибаларини амалиётда қўллаш ижобий натижалар бериши мумкинлиги таъкидланади. Айниқса, муаллифларнинг тасаввуф таълимотининг Европа ва Америка китъалари маданияти ва санъатига кўрсатган таъсири, жумладан, жаз муסיқасининг келиб чиқишини тасаввуф таълимоти билан боғлаши Ғарб тадқиқотчиларида бу борада бутунлай янгича қарашларнинг шаклланишидан дарак беради.[10]

Шарқ маънавий меросининг ажралмас қисми ҳисобланган тасаввуф алломаларининг маънавий мероси ЮНЕСКО ташкилотининг ҳам доимий диққат марказида бўлиб келган. Жумладан, ЮНЕСКО томонидан 2005 йил буюк шоир ва мутасаввиф, Мавлавия тариқатининг

асосчиси Мавлоно Жалолиддин Румий хотирасига бағишлаб “Мавлавия самоъ маросими” йили, 2007 йил эса “Халқаро Мавлоно Румий йили” деб эълон қилинган эди.

“Румийнинг глобаллашуви Румийнинг америкалашуви (Америкада танилиши) билан синоним бўлса ҳам, бу бутунлай шундай эмас. Румий таълимоти, табиийки, муслмон мамлакатларида катта эътиборга эга. Туркияда, 1925 йилда Камол Отатурк дарвешлик ҳаракатларини тақиқлаб, «текя» (хонақоҳ)ларни ёпиб қўйганидан сўнг, Мавлавия тариқатига мансуб баъзи гуруҳлар Сурия ва Кипрга сургун қилинди, баъзи гуруҳлар эса 1960-йилларнинг охирига келиб бу тариқатнинг охиригисидай бўлиб кўринган бўлса-да, яширинча Истанбулда ўз фаолиятини давом эттирган. Бироқ, 1956 йилда сайёҳларнинг талабига биноан Кунияда айланма рақс(Мавлавия тариқати рақси – Ж.Х.)ни ўтказишга рухсат берилди. Мавлавия тариқати рақси диний эмас, фолклор намунаси сифатида тақдим этилган ва унинг чиқишлари дунёвий биноларда ўтказилишига рухсат берилган эди. 1960 йилда Мавлавия тариқатининг рақслари қатъий тақиқланди, уларнинг ўрнини эса замонавий ёшлар эгаллади. 1967 йилда истанбуллик сўфий мусиқачиларни ишга ёллашга қарши яна бир тазйиқ бошланди.

Сиёсатчилар ва сайёҳлик вакиллари бу воқеалардан фойдаланиб, сўфийлик маънавиятига ҳеч қандай алоқаси бўлмаган нутқлар қилишди. 1970 йиллардан бошлаб Кунияга сайёҳларнинг келиши кўпая бошлади. Мавлавий созанда Ергунер таъкидлаганидек, бу “сайёҳларнинг” баъзилари Мавлавия тариқати маросимлари ҳақида раққосаларга қараганда кўпроқ билишган. Румийнинг мақбараси борлигига ва турли Ғарб сўфийларининг даъволарига қарамасдан ХХ асрдаги Куния тасаввуф маркази эмас эди. Аксинча, бу ер ислом фундаментализмининг маркази ва 1980-90-йилларда эса Исломий фаровонлик партиясининг штаб-квартираси эди... Ҳозирги президент Ражаб Тоййиб Ердўғаннинг АКП (Адолат ва Тараққиёт партиясиде)даги кўплаб тарафдорлари ичида Нақшбандиясўфийлари ҳам бор. Ражаб Тоййиб Ердўған Румий вафотининг 741 йиллиги муносабати билан Кунияда қилган нутқида Румийнинг бағрикенглик ва биродарлик фалсафасини олқишлади». [10,29]

### **Хулоса**

Айни пайтда соғлом ақл билан тафаккур қилиб, бир ҳақиқатни тан олиш фурсати етиб келди: Тасаввуф ХХI асрга келиб, глобал маънавий-рухий ходиса сифатида ўзлигини намоён эта бошлади. Зеро, “бутунги

кунда Ер шарининг Япониядан Америкагача бўлган худудлари оралиғида Тасаввуф таълимоти фавқуллодда қизиқиш билан ўрганиш жараёни бошланган. Бугунги кунда бу исломий тафаккур ва ҳаёт тарзи – Тасаввуф ва унинг фалсафаси, бадиий адабиёти, ҳаётбахш ғояларини мусулмонлар билан биргаликда турли дин ва миллат вакиллари ҳам ўрганишга бел боғлашган. Нега? Чунки тобора маънавий қашшоқлик, ахлоқий тубанлик ва руҳий инқирозлар гирдобига тушиб бораётган инсоният Тасаввуфнинг руҳий тарбия усуллари билан фойдаланишга муҳтож бўлиб бормоқда”. [4,15]

Хулоса қилиб айтганда, инсоният тарихий тажрибаси Тасаввуф таълимоти эскирган матоҳ сифатида баҳолаш катта хато эканлигини кўрсатди. Зотан, иррационал билиш усулига асосланган, аммо, шунингдек, рационал тафаккурни ҳам инкор этмайдиган, диний ва дунёвий тафаккурни уйғунлаштирган ушбу диний-фалсафий таълимот Ер шарининг катта қисмида ўзининг салкам 1300 йиллик мавжудлиги давомида такомиллашиб бориш ва модернизациялашиш имкониятлари кенглигини исботлаб берган. Бу ҳолатни айниқса, ҳам Шарқ ва ҳам Ғарб дунёсида кенг тарқалган Мавлавия (Мавлоно Жалолиддин Румий асос солган) ва Нақшбандия (Хожа Баҳоуддин Нақшбанд асос солган) каби ирфоний тариқатлар мисолида ҳам кўриш мумкин.

### **Фойдаланилган адабиётлар:**

1. Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 52.
2. Basu S. How the spiritual dimension of health was acknowledged by the world health assembly - A report. *New Approaches Med Health*. 1995;3:47–51.
3. Br. J. *Psychiatry*. 1994, Oct; 165(4):441-6.
4. Жаъфар Холмўминов. Тасаввуф онтологияси. – Тошкент: “Yosh avlod matbaa”, 2021. – Б.24-25.
5. Iqbal M. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press; 1934.
6. Мухаммад Нуруллоҳ Сайдо ал-Жазарий. Тасаввуф сирлари . – Тошкент, 1999.
7. M. Amin Syukur, *Tasawuf Kontekstual Solusi Problem Manusia Modern* (Yogyakarta: Pustaka, 2003), 112.
8. Pargament K, Kronfol Z, Tice TN, Appel H. *Res Nurs Health. Pathways to postoperative hostility in cardiac patients: mediation of coping, spiritual*

struggle and interleukin-6. 1987 Dec; 10(6):391-8.

9. [S. Haque Nizamie](#), [Mohammad Zia Ul Haq Katshu](#), and [N. A. Uvais](#) “Sufism and mental health” [Indian J Psychiatry](#). 2013 Jan.

10. Francesko Piraino and Mark Sedgwick (Eds). *Global Sufism. Boundaries, Narratives, and Practices*. – HURST and COMPANY, London, 2019. – P.29.

11. Fulford KW. Religion and psychiatry: Extending the limits of tolerance. In: Bhugra D, editor. *Psychiatry and Religion: Context, Consensus and Controversies*. London: Routledge; 1996. pp. 5–22.

21. مستملی بخاری، امام ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد. شرح التعرف لمذهب التصوف. ربع اول. - تهران، ۳۴۳۱.



## HÂCE ABDÜLHÂLIK GUCDÜVÂNİ’NİN HAYATI, ESERLERİ VE ÖĞRETİSİ

**Kamilcan RAHİMOV**

*Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü Reyhan Birûni adında  
Şarkşinaslık Enstitüsü kıdemli araştırma görevlisi,  
Tarih Bilimleri doktoru (DsC),  
Nakşibendilik Dergisinin Genel editör yardımcısı  
kom\_rah@mail.ru*

### Özet

Bu araştırmada tasavvuf ilminin gelişmesi için büyük rol oynayan Hacegan silsilesinin kurucusu, Buhara’da Yedi Pirin ilki olarak bilinen Hace Abdülhalik Gucdüvani’nin hayatı ve eserleri incelenmiştir. Abdülhâlik Gucdüvâni’den küçük boyutlu birkaç eser kalmıştır. Makalede bu eserlerin hepsi sıralanmış olup, özellikle hacegan-nakşibendiyye tarikatının teorik ve pratik temelleri incelenmiştir. Yapılan çalışmalar sonucunda ülkemizin çeşitli kütüphanelerinde Abdülhalik Gucdüvâni’nin Vesaya eserinin 22 tane elyazması bulunduğunu tespit edilmiştir. Vasiyetname’nin yurtdışındaki elyazmalarının çoğunda onların intisap yerleri kaydedilmemiştir. Elyazmaların sadece iki tanesinde onların hangi şehirde kitabet edildiği hakkında bilgi bulunmaktadır. Tahran üniversitesi Hukuk Fakültesi kütüphanesindeki elyazmasında onun Buhara’da, Pakiştân’ın Lahor şehrindeki Şerani üniversitesi kütüphanesinde ise onun Herat’ta intisap edildiği tespit edilmiştir. Günümüzde Özbekistan dışında İran, Pakiştân, Türkiye ve Mısır gibi ülkelerin kütüphanelerinde de Vasiyetname’nin elyazması bulunmaktadır. Eserin Özbekiştân kütüphanelerinde bulunan elyazmaları içinde en eskileri XVI. yüzyılda yazılmış olup, eserle ilgili yaklaşık XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında neşredilen iki tane taş baskısı hakkında bilgiler mevcuttur. Taş baskılardan bir tanesi Hindîştân’da, ikincisi ise İran’da neşredilmiştir. 1993 yılında Vasiyetname eseri Özbekçeye ilk kez çevrilmiştir. 2009 yılında ise eser Türkçeye tercüme edilerek neşredilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** *Abdülhalik Gucdüvani, Vesaya, Hacegan-Nakşibendiyye Tarikati, Özbekiştân ve Yurtdışındaki Elyazmaları.*

### Abstract

In this research, the life and works of Hacı Abdulkhalik Gujduvani, who is known as the founder of the Khwajagan chain and the first of the Seven Sufis in Bukhara, who played a major role in the development of mysticism,

is examined. A few small works of Abdulkhalik Gujduvani remained. In the article, all of these works are listed and the theoretical and practical foundations of the khwajagan-nakshibandiyya sect are examined. As a result of the studies, it has been determined that there are 22 manuscripts of Abdulkhalik Gujduvani's *Vesaya* in various libraries of our country. In most of the manuscripts of the will abroad, their places of affiliation are not recorded. Only two of the manuscripts contain information about the city in which they were inscribed. In the manuscript in the library of the Faculty of Law of Tehran University, it was determined that it was affiliated in Bukhara, and in the library of Sharani University in Lahore, Pakistan, it was affiliated in Herat. Today, besides Uzbekistan, there are manuscripts of the *Vesaya* in the libraries of countries such as Iran, Pakistan, Turkey and Egypt. Among the manuscripts of the work in Uzbekistan libraries, the oldest one was written in the 16th century, and there is information about two lithographs about the work, which were published at the end of the 19th century and at the beginning of the 20th century. One of the lithographs was published in India and the second was published in Iran. In 1993, the *Vasiyetname* was translated into Uzbek for the first time, and in 2009, the work was translated into Turkish and published.

**Keywords:** *Abdulkhalik Gujduvani, Vesaya, the Sect of Khwajagan-Nakshibandiyye, Manuscripts in Uzbekistan and Abroad.*

## GİRİŞ

### Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni'nin Hayatı

Büyük sûfi ve düşünür, hâcegân-nakşibendîyye tarikatının kurucusu, hâcegân silsilesinin birinci piri, *Hâce-i Cihân* (Dünya sahibi) lakabıyla meşhur olan Hâce Abdülhâlik bin Abdülcemil Gucdüvâni yaklaşık 496/1103 yılında Buhara yakınındaki Gucdüvân kasabasında doğmuştur.

Kaynaklarda Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni'nin doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır, vefat senesi hakkında ise çeşitli tarihler – 575/1179, 615/1218, 616/1219 ve 617/1220 gösterilmiştir. Özellikle, Gucdüvâni'nin vefat senesi hakkında bilgi veren kaynakların en eskisi *Menâkib-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* eseri müellifi Fazlullah bin Rûzbihân onun 617/1220 tarihinde vefat ettiğini yazmış<sup>1</sup>. Ondan sonra yazılan eserler – Bedreddin bin İbrahim Sirhindî'nin (1594-1658) *Hazarat*

<sup>1</sup> Fazlullah bin Rûzbihân, *Menâkib-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni*, farsçadan Mahmud Hasani tercümesi, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, Önsöz, tercüme, sözlük ve açıklamalar müellifi: Mahmud Hasani, Özbekistan, Taşkent 2003, s. 48.

*el-kudus* (Temiz insanlar yeri) eserinde 616/1219 yıl<sup>2</sup>, Muhammed Talib Hüseyini Sıddıki’nin *Matlab ut-Talibin* ve Yarmuhammed Hâfız bin Osman Buhari’nin *Abvabı seb’a* (Yedi kapı) eserlerinde 615/1218 yıl<sup>3</sup>, Sulton Muhammad Doroshukuh’un (1615-1659), *Sefinet’ül-evliya* (Veliler gemisi) eserinde ise 575/1179<sup>4</sup> senesi Gucdüvâni’nin vefat senesi olarak gösterilmiştir. *Makâmât-ı Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni ve Hâce Ârif-i Rîvgerî* (Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni ve Hâce Ârif-i Rîvgerî makamları) esrei yazarı tarafından getirilen ilginç bir bilgi, Gucdüvâni’nin vefat senesi hakkında Fazlullah bin Rûzbihân tarafından getirilen 617/1220 yılının doğru olduğunu kanıtlamış gibi görünmektedir. Bu bilgiye göre, Kübreviyye tarikatı kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ (1145-1221) Moğolların Mâverâünnehir topraklarına baskın yapmasından biraz önce bu belayı önceden farkına varırken, bu belayı sadece Abdülhâlik Gucdüvâni’nin yok edebilmesini söyleyip, müridlerinden iki kişiyi onun huzuruna göndermiştir. Ancak müridler menzile ulaşmadan yolculardan onun kısa bir süre önce vefat ettiğini öğrenmişlerdir<sup>5</sup>. Ancak Buhara’nın hicri-kameri 616 yılın sonları – 617 yılın başlarında (1220 yıl Şubat-Mart aylarında) moğollar tarafından işgal edilmiş olması bu bilgilerin doğruluğuna şüphe uyandırmaktadır. Buna göre Necmeddîn-i Kübrâ yukarıda getirilen bilgileri moğollar baskını öncesinde değil belki daha da önceki dönemde söylemiş olabilir. Türk araştırmacı Necdet Tosun buna dayanarak, Gucdüvâni’nin 616/1219 veya 615/1218 yılında vefat etmiş olabilir diye tahmin ederken, *Abvabı seb’a* yazarı tarafından Gucdüvâni’nin vefat tarihini göstermek amacıyla *Hâce* kelimesi vasıtasıyla tarih – 615 sayısının çıkarıldığını hatırlatmıştır<sup>6</sup>. Ancak diğer bir durum yani Abdülhâlik Gucdüvâni sûfi hayatı ve faaliyetinin Hâce Yûsuf Hemedânî (440/1048-535/1140) ile bağlı olduğu Gucdüvâni’nin genellikle VII/XIII. yüzyıla kadar yaşamış olduğunu şüphe altında bırakmaktadır. Türk tasavvuf uzmanı Hasan Kamil Yılmaz, Yûsuf Hemedânî 535/1140 yılında vefat etmiştir ve yaklaşık seksen sene yaşamıştır, Gucdüvâni o zaman yirmi yaşta idi dediği görüşe dayanarak, onun vefat tarihi 595/1199 yılında olmuş olabilir demiştir<sup>7</sup>. İranlı araştırmacı Ali Asgar

<sup>2</sup> Bedreddin bin İbrahim Sirhindî, *Hazarat el-kudus*, farsça, 1. Cilt, elyazması, ÖzR FA Şerksınaslık Enstitüsü, env. №76, s. 91a.

<sup>3</sup> Muhammed Talib bin Taciddin Hasanhâce Hüseyini Sıddıki, *Matlab ut-Talibin*, farsça, ÖzR FA Ebû’r-Reyhân Birüni adlı Şerksınaslık Enstitüsü, neşre hazırlayanlar: Gulam Karimiy, Erkin Mirkomilov; sorumlu editör: Halim Torayev, Movarounnahr, Taşkent 2012, s. 23; Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yay, İstanbul 2007, 3. baskı, s. 53.

<sup>4</sup> Sulton Muhammad Doroshukuh, *Sefinet’ül-evliye*, farsça, taş baskı neşir, Munşi Naval Kişur matbaası, Lakhnav 1862, s. 76.

<sup>5</sup> *Makâmât-ı Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni ve Hâce Ârif-i Rîvgerî*, farsçadan Mahmud Hasani tercümesi, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, önsöz, tercüme, sözlük ve açıklamalar müellifi: Mahmud Hasani, Özbekistan yay, Taşkent 2003, s. 70.

<sup>6</sup> Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yay, İstanbul 2007, 3. baskı, s. 53.

<sup>7</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Zolotaya Silsilya*, Pervod s turetskogo: D. Kadirov, OOO İzdatelskaya grupp

Ma’iniyan, Hâce Yûsuf Hemedânî 515/1121 yılında Mâverâünnehir’e gelmiş ve yirmi iki yaşında olan Abdülhâlik’in onunla buluşmasını bundan sonra olmuştur diyerek, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’nin 493/1100 yılında doğmuş olduğunu tahmin etmiştir. O, bunlara dayanarak Gucdüvâni’nin 617/1220 yılında vefat ettiğini, yani yüz yıldan fazla yaşadığını doğru bulmayarak, Doroshukuh tarafından gösterilen 575/1179 senesini gerçeğe daha yakın olarak görmüştür<sup>8</sup>. Ancak yirmi iki yaşında olan Abdülhâlik’in Hâce Yûsuf Hemedânî ile ilk buluşması 515/1121 yılında Mâverâünnehir’de değil, belki ondan biraz önce Hamedan’da olduğu, Hemedânî ile birlikte onun birkaç halefleri, özellikle Abdülhâlik’in Semerkant’a gelmesi ise yaklaşık 504/1110 yılında ortaya çıktığı hakkında Abdülhâlik Gucdüvâni’nin kendisi tarafından getirilen bilgiler ise onun doğum tarihinin en az 482/1089 yılında olduğunu göstermektedir. Ancak kaynaklarda Gucdüvâni’nin hayatı özellikle onun Yûsuf Hemedânî ile buluşması tarihi hakkında bilgilerin o kadar da net ve gerçek olmaması bu konuda kesin sonuca varmaya engel olmaktadır. Modern özbek araştırmacıları, Gucdüvâni yaşadığı dönem olayları ve onun çağdaşları özellikle haleflerinin hayatına bakarak, onun 496/1103 yılında doğmuş olduğunu tahmin etmişlerdir<sup>9</sup>.

Kaynaklardaki bilgilere göre, Abdülhâlik Gucdüvâni’nin babası *ken-di döneminin imamı, zahir ve batın ilimlere sahip olan*<sup>10</sup> fakih, sûfî hayat sürdüren Abdülcemil, Mâlikî mezhebi kurucusu İmam Mâlik bin Enes (93/711-179/795) neslindedir, annesi Rum kralının kızıdır ve Rum diyarının Malatya şehri civarında yaşamıştır<sup>11</sup>. Yazarı Abdülhâlik Gucdüvâni olarak bilinen *Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî*, Fahrettin Ali Safi’ye ait *Reşahat ayn’ül Hayat* ve yazarı belli olmayan *Makâmât-ı Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni ve Hâce Ârif-i Rîvgerî* gibi eserlerde getirilen rivayetlere<sup>12</sup> göre, Abdülcemil’in 113 yaşında da çocuğu olmamıştı, Allah’tan bir çocuk

SAD, Moskva 2009, s. 88.

<sup>8</sup> Mevlana Fahreddin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi, *Reşahat aynü’l-hayat*, Mukaddime, tahrir, açıklama ve ekler müellifi: doktor Ali Aşğar Ma’iniyan, 2 Cilt, 1. Cilt, Nurani bağış fondu yayınevi, Tahran 2536/1977, editör önsözü, s. 49.

<sup>9</sup> Bk. Orif Usmon, Gucdüvâni öğretisi, editör: akademik M. M. Hayrullayev; t.f.n. Mahmud Hasani, Fan, Taşkent 2003, s. 5; Orif Usmon, Buhara-i şerifin yedi piri, ToshDSH yayınevi, Taşkent 2003 s. 18; Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, önsöz, tercüme ve açıklamalar müellifi: Mahmud Hasani, Özbekistan, Taşkent 2003, s. 5; Sayfulloh Sayfiddin, Büyükler halkası, altın silsile velileri, editör, A. Nazar, Noshirlik yog’dusi, Taşkent 2011s s. 11; Sadridin Salim Buhari, Bahâeddin Nakşibend veya yedi pir, düzeltilmiş baskı, hazırlayanlar: Samad Azimov, Salohiddin Gadoyev, Navroz yay, Taşkent 2017, s. 8. Ve diğerleri.

<sup>10</sup> Reşahat ayn’ül Hayat, 1. Cilt, s. 34.

<sup>11</sup> Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, *Makâmât-ı Yûsuf el-Hemedânî*, Çeviren, neşre hazırlayan ve önsöz müellifi Sayfiddin Sayfulloh, Nodirxon Hasan; sorumlu editör: İbrohim Haqqul, Yangi asr avlodi yay, Taşkent 2003, s. 13-14; Reşahat ayn’ül Hayat, 1. Cilt, s. 34; Makâmât-ı Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni ve Hâce Ârif-i Rîvgerî, s. 51-54; Metleb üt-talibin, s. 22-23.

<sup>12</sup> Makâmât-ı Yûsuf el-Hemedânî, s. 13-14; Reşahat ayn’ül Hayat, 1. Cilt, s. 34; Makâmât-ı Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni ve Hâce Ârif-i Rîvgerî, s. 51.

vermesini isteyerek dua ile hayat geçirdiği günlerde tahtından indirilerek, düşmanlarından kaçan Malatya kralı ile buluşmuştur ve kral onun öneri ve yardımıyla tahtını geri almıştır. Kral, yardımları nedeni ile ona evlenmek için kızını vermiştir. Sonuçta Allah onlara bir oğul evlat vermiştir<sup>13</sup>. *Reşahat ayn'ül Hayat* yazarına göre, Abdülcemil Hz. Hızır aleyhisselam ile sohbet etmiş ve Hızır (a.s) ona Hâce'nin doğumu hakkında haber vermiş, doğan çocuğa Abdülhâlik diye isim vermesini de söylemiştir<sup>14</sup>.

Burada Abdülhâlik Gucdüvâni'nin annesi ve ana tarafından soy kütüğü hakkında da bilgi vermeye çalışacağız. Yukarıda söylediğimiz gibi, kaynaklarda Gucdüvâni'nin annesi Rum kralının kızı olduğu kaydedilmiştir. *Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedâni* eserindeki kıssada gelen Malatya kralı ve onunla ilgili olayların yaşandığı dönem – XI. yüzyılın sonları XII. yüzyılın başlarında, günümüz Türkiye cumhuriyetinin orta ve doğu bölgelerinde Konya Krallığı (Rum krallığı, Rum Selçuklu devleti) mevcut idi. Tarihi kayıtlara göre, bu dönemde devlet yöneticisi olarak iki Selçuklu hükümdar I. Kılıç Arslan (485/1092-500/1107) ve I. Melikşah (500/1107-510/1116) hükümdarlık yapmış<sup>15</sup> ve her ikisi de Malatya için savaşlar yapmışlardır. Ancak I. Melikşah'ın sadece yirmi bir sene yaşamış olması<sup>16</sup> onun kendi kızını Abdülcemil ile evlendirmiş olan Rum kralı olma ihtimalini çürütmektedir. Buna göre, Abdülhâlik Gucdüvâni'nin annesinin babası (yani Gucdüvâni'nin ana tarafından babası) Rum diyarının selçuklu sultanı I. Kılıç Arslan olduğunu tahmin edebiliriz. I. Kılıç Arslan'ın babası Konya selçuklu devletinin kurucusu, 470/1077-479/1086 yıllarında hükümdarlık yapan I. Süleyman'ın vefatından sonra prensler ordu komutanları tarafından hapse atıldılar veya kovulmuşlardır. Sonuçta birkaç sene memlekette kargaşalar devam etmiştir. Tahtın varisi I. Kılıç Arslan sadece altı yıl sonra – 485/1092 yılında kendi taraf-  
tar güçleri yardımı ile tahtı geri almayı başarabildi<sup>17</sup>. O kendi hükümdarlığı döneminde yunanların Bizans ve türkmenlerin Dânişmendliler devleti ve Haçlı seferlerine karşı devamlı savaş yaparken, birkaç defa önemli yere sahip olan Malatya şehrini elden çıkarmış ve yine onu geri almıştır. Özellikle o son defa 498/1105 yılında Malatya'yı Dânişmendliler devleti elinden geri almış<sup>18</sup> ve kendi devletinin başkenti yapmıştır<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Makâmât-ı Yûsuf el-Hemedâni, s. 13-14.

<sup>14</sup> Reşahat ayn'ül Hayat, I. Cilt, s. 34.

<sup>15</sup> Bk. Boswort K. E, Musulmanskiye dinaştii, Per. s angl. P. A. Gryaznevicha, Nauka, Moskva 1971, s. 178.

<sup>16</sup> Bk. Muharrem Kesik, “Melikşah”, Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Cilt 29, Yıl 2004; Erdoğan Merçil, *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 2013, s. 112-113.

<sup>17</sup> Bk. Boswort K. E, Musulmanskiye dinaştii, s. 179.

<sup>18</sup> Demirkent, Işın, *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, s. 52-53.

<sup>19</sup> Mehmet Ali Hacıgökmen, “Türkiye Selçukluları Zamanında Konya'nın Devlet Merkezi Oluşu”, *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı 29, Yıl 2011, s. 240-241.

*Reşahat ayn'ül Hayat*'a göre, Rum sultanının kızıyla evlenmiş olan ulema Abdülcemil zamanının olayları nedeniyle kendi yakın insanları ile Rum'dan Mâverâünnehir'e gelmişler ve Buhara yakınlarındaki Gucdüvân'da meskûn olmuşlardır. Abdülhâlik burada doğmuştur<sup>20</sup>. Burada Abdülcemil'in kendi ailesi ile birlikte Mâverâünnehir'e göç etme nedeni olan *zaman olayları* kavramı o dönemde Konya selçuklu devletinde devam eden karmaşık politik durumu gösterdiğini tahmin edebiliriz. Ancak ilginçtir ki, sûfi hayatı benimseyen fakih Abdülcemil'in o dönemlerde huzursuzluk hakim olan kendi vatani Rum'dan ayrılarak aynen Mâverâünnehir'e göç etmiştir. Bize göre, bu göcün iki çeşit özelliği vardır. Yani, Abdülcemil savaş halindeki vatani Rum'dan göç etmiş, diğer taraftan da o dönemde sadece siyasi açıdan barış ve huzur içinde olan yere değil, aynı anda İslam dini ve tasavvufunun da önemli merkezlerinden biri olan Orta Asya'ya gelmiştir. IX. yüzyılda İslam ilimlerinin önemli merkezi haline gelen Buhara<sup>21</sup>, o dönemden itibaren hadis ve fıkıh ilimleriyle birlikte<sup>22</sup> sûfilik ilmi ve faaliyetini öğrenmek isteyen insanları da kendine çekmiştir<sup>23</sup>. Hâcegân silsilesi şeyhlerinin ilk hocası Hâce Yûsuf Hemedânî de bunun gibi nedenlerden dolayı kendi sûfi görüşleri ve öğretisini yaymak için doğup büyüdüğü vatani İran'ı (Hamedan şehri) veya eğitim gördüğü yeri Irak'ı (Bağdat şehri) değil aynen Orta Asya'yı seçmiş olabilir. Bunun dışında *Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî*'de Mâverâünnehir ve Horasan'daki Büyük Selçuklular devleti hükümdarı Sultan Sencer bin Melikşah'ın (1097-1153) Yûsuf Hemedânî'ye beslediği yüksek saygı ve iradeti hakkında da bilgiler kaydedilmiştir<sup>24</sup>. Bu bilgilere göre, Yûsuf Hemedânî gibi Abdülcemil'in de Orta Asya'ya gelmesinde mezkûr Selçuklu devleti hükümdarının ulema ve sûfilere gösterdiği ilgi önemli rol oynamış olabilir. *Reşahat ayn'ül Hayat* yazarı tarafından Abdülhâlik Gucdüvânî'nin imam olarak da ün kazanmış olan babası Abdülcemil'in farsça üslupla yazılan İmam-ı Abdülcemil kelimesi ile değil, belki türkçe üslupla yazılan *Abdülcemil İmam* şeklinde kaydedilmesi<sup>25</sup> de onun her şeyden önce türkçe konuşan halklar ve hükümdarlar arasında saygılı imam ve ulema olarak

<sup>20</sup> Reşahat ayn'ül Hayat, 1. Cilt, s. 34-35.

<sup>21</sup> Abu Bakr Muhammad ibn Ja'far an-Narşahi, *Ta'rih-i Buhara*, İstoriya Buhari, Pervod, kommentarii i primeçeniya Ş. S. Kamoliddina, Arheologotopografiçeskiy kommentariy, E. G. Nekrasovoy, SMIA-SIA, Taşkent 2011, s. 59; Asrorova L, Ebû Hafş Kebir Buhari ve hanefi fıkıhı, L. Asrorova, İslom üniversitesi, Taşkent 2014, s. 117.

<sup>22</sup> Muhammed Odil Ziyoyi, Muso Aziziy, “Sâmâniler hükümdarlığının sonlarına kadar olan dönemde Mâverâünnehir'de hanefi fıkıhının yayılma sebepleri”, İslam tarihi araştırmaları üç aylık bilimsel-araştırma dergisi farsça, Tahran 1391/2012 yıl Sonbahar, №7, s. 44-45.

<sup>23</sup> İmam Ebû Sa'd Abdülkerim bin Muhammed bin Mansur et-Taeimiy es-Sem'ani, *el-Ensab* (arapça), [Önsöz ve ekler muellifi Abdulloh Ömar el-Barudi, Medeni tedkikler merkezi] 5 Cild, 3. Cild, Beyrut: Dar el-cinan, 1408/1988. s. 13-24.

<sup>24</sup> Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî, s. 8-9.

<sup>25</sup> Reşahat ayn'ül Hayat, 1. Cilt, s. 34.

meşhur olduğunu göstermektedir.

Kaynaklar Abdülcemil İmam’ın Gucdüvân’da geçen hayatı hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Daha Malatya’da olduğu zamanlarda hayli yaşlanmış olan ulema Mâverâünnehir’e geldikten sonra da fazla yaşamamış gibi görünüyor. Çünkü kaynaklarda genç yaştaki Abdülhâlik’in ilk başta kendi evinde – döneminin meşhur ulemalarından biri olan babasından eğitim aldığı hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Abdülhâlik ilk eğitimini Gucdüvân’da almış, dokuz yaşında Kur’an’ı ezberlemiş ve on yaşında sûfilerin zikir toplantılarına da katılmaya başlamıştır<sup>26</sup>. Fahrettin Ali Safi’nin yazdıklarına göre, Abdülhâlik genç yaşta iken Buhara’ya gelerek burada eğitim görmeye başlamıştır<sup>27</sup>. Yazar onun ilk hocalarından biri döneminin önemli bilginlerinden olan İmam Sadreddin hakkında bilgi vermiştir<sup>28</sup>. Genç Abdülhâlik’ta sûfilîğe olan ilgi ve sûfî hayat yaşamaya olan çabası onun mezkûr hocası İmam Sadreddin’in huzurunda eğitim gördüğü dönemlerde daha da artmıştır. *Reşahat ayn’ül Hayat*’ta gelen bilgilere göre, Abdülhâlik tefsir derslerinin birinde hocası İmam Sadreddin’den “Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki O, haddi aşanları sevmez”<sup>29</sup> ayetindeki “gizlice dua etmek” anlamı hakkında soru sorarak: “Bende yüksek sesle dua veya zikir yaptığında bu olay diğer insanlara bilinir ve bu haddi aşmak sayılırsa, içinde gizlice dua veya zikir yaptığında ise şeytan ondan vâkıf olarak ona engel olursa, o zaman ne yapılmalı? dediği zaman hocası ona cevap vermede zorlanmış: “Bu ledün ilmidir<sup>30</sup>. Hak sübhanehu ve teâlâ isterse ehlullahtan<sup>31</sup> olan biri seni bulur, sana yol gösterir”, demiştir<sup>32</sup>. Abdülhâlik böyle insanla karşılaşmayı bekler ve sonunda bir gün Hz. Hızır (a.s) ile buluşmuştur<sup>33</sup>.

*Menâkib-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî* eserinde getirilen bilgilere göre, mezkûr buluşma şöyle gerçekleşmiştir: Abdülhâlik Cuma günlerinin birinde bahçesinin kapısı önünde otururken, yaşlı adam görünümünde olan Hızır (a.s) onun yanına gelerek, ondan: “Herhangi bir pire el verdin mi?” diye sormuş ve ondan: “Çok oldu böyle bir pir arıyorum” cevabını aldıktan sonra, ona evlatlık olarak alındığını, bundan sonra da ona bizzat kendisi eğitim

<sup>26</sup> Ergash Ochilov, Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî – cihan tarikatının kurucusu, Özbekistan edebiyeti ve sanatı gazetesi, 2003 y, №30, s. 3.

<sup>27</sup> Reşahat ayn’ül Hayat, 1. Cilt, s. 35.

<sup>28</sup> Aynı yerde.

<sup>29</sup> Kur’an-ı Kerim, A’râf suresi, 55. Ayet, Abdulaziz Mansur, Kur’an-ı Kerim manalarının tercümesi ve tefsiri, Taşkent İslam Üniversitesi yay, Taşkent 2012.

<sup>30</sup> **Ledün ilmi** – insanda özel eğitim ve okumaksızın Allah’tan gelen ilham ile oluşan bilim; Allah tarafından bizzat verilen ilmidir.

<sup>31</sup> **Ehlullah** [arapça اهل الله Allah ehli] – tasavvufta: ârifler.

<sup>32</sup> Reşahat ayn’ül Hayat, 1. Cilt, s. 35.

<sup>33</sup> Aynı yerde.

vereceğini bildirdi<sup>34</sup>. *Nefahâtü'l-üns* ve *Nesâimü'l-Muhabbet* eserlerine göre, Abdülhâlik bu teklifi kabul ettikten sonra, Hızır (a.s) ona havuza girerek, kalbinde “La ilaha illallah Muhammedün Resulullah” kelimesini tekrar etmesini buyurmuştur. Abdülhâlik böylece bu eğitimi almış ve bundan sonra da ona uymuştur<sup>35</sup>. *Reşahat ayn'ül Hayat* yazarı Hızır'ın (a.s) bu yöntemle Abdülhâlik'e vukûf-i adediye öğrettiğini yazmıştır<sup>36</sup>. Böylece kaynaklar Hızır'ın (a.s) Abdülhâlik'e *saboq* (özel ders okutmak) yöntemiyle eğitim veren hocaya dönüştüğünü, onun diğer hocası – *sohbet* (her zaman birlikte olmak) yöntemiyle eğitim veren ve hırka giydiren piri de Hâce Yûsuf Hemedânî olduğunu vurgulamıştır<sup>37</sup>.

Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni biyografisinde netlik kazanmamış olan diğer bir olay da, onun Hâce Yûsuf Hemedânî ile buluşma yeri ve zamanıdır. *Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî* eserindeki rivayete göre, Abdülhâlik yirmi iki yaşına geldiğinde Hızır (a.s) onu Hamedan'a Şeyh Yûsuf Hemedânî'nin huzuruna götürmüştür ve şeyh ona gönül (kalp) zikrini öğretmiştir. O anda Hızır (a.s) Yûsuf Hemedânî'ye Semerkant'a gitmesi gerektiğini söylemiştir. Bundan sonra Yûsuf Hemedânî on bir müridi özellikle Abdülhâlik Gucdüvâni ile birlikte Hamedan'dan Semerkant'a gelmiştir<sup>38</sup>. *Metleb üt-talibin* yazarı da Abdülhâlik'in Hızır (a.s) tarafından Yûsuf Hemedânî huzuruna götürüldüğü hakkında yazarken, Gucdüvâni'nin Yûsuf Hemedânî Mâverâünnehir'e geldiğine kadar onun hizmetinde bulunduğunu, Mâverâünnehir'e geldikten sonra ise Gucdüvân'a yerleştiğini söylemiştir<sup>39</sup>. Muhammed bin Ahmed bin Esad Buhari'nin XIV. yüzyılın ilk yarısında yazılan *Meslek el-ârifin* (Ârifler mesleği) adlı eserinde Abdülhâlik'in Yûsuf Hemedânî ile ilk buluşmasının Merv şehrinde olduğu hakkında bilgi vermiştir<sup>40</sup>. Ancak Gucdüvâni hakkında bilgi veren esas müellifler – Abdurrahman Câmî, Ali Şir Nevâî, Fazlullah bin Rûzbihân, Fahrettin Ali Safi'ler mezkûr buluşmanı Buhara'da olduğunu vurgulamışlardır. Müelliflere göre Abdülhâlik Gucdüvâni yirmi iki yaşında kendi öğretisini yaymak ve öğrencileri eğitmek amacıyla Buhara'ya gelen Hâce Yûsuf Hemedânî ile buluşarak, onun müridi olmuştur<sup>41</sup>.

<sup>34</sup> Menâkib-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, s. 18.

<sup>35</sup> Cami, Nuriddin Abdurahman, *Nefahâtü'l-üns min hezaratü'l-kuds* (farsça), [Tahrir, önsöz ve ekler muellifi Mahmud Abidi], Etteloot, Tahrân 2007. s. 383; Nevai Ali Şer, *Nesâimü'l-Muhabbet*, Mükemmel eserler, 20 Cild, 17. Cild, Neşre hazırlayan: S. Ganiyeva, M. Mirzaahmedova, Arapça ve farsçadan çeviren ve neşre hazırlayan, editör: S. Rafiddinov, Fan, Taşkent 2001. s. 254.

<sup>36</sup> *Reşahat ayn'ül Hayat*, 1. Cilt, s. 35.

<sup>37</sup> *Nefahâtü'l-üns*, s. 383; *Nesâimü'l-Muhabbet*, s. 254; *Menâkib-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni*, s. 18; *Reşahat ayn'ül Hayat*, 1. Cilt, s. 36; *Makâmât-ı Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni ve Hâce Ârif-i Rîvgerî*, s. 54.

<sup>38</sup> *Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî*, s. 13-14.

<sup>39</sup> *Metleb üt-talibin*, s. 23.

<sup>40</sup> *Meslek el-ârifin*, elyazma, ÖZR FA Şerhşınaslık Enstitüsü, env. №11683, v. 32a.

<sup>41</sup> *Nefahâtü'l-üns*, s. 383; *Nesâimü'l-Muhabbet*, s. 254; *Menâkib-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni*, s. 18; *Reşahat ayn'ül Hayat*, 1. Cilt, s. 35.



Kaynaklarda Abdülhâlik Gucdüvâni’nin ilk defa yirmi iki yaşında Yûsuf Hemedânî ile buluştuğu kaydedilmiş olsa da, bu buluşmanın hangi tarihte olduğu hakkında net bir bilgi verilmemiştir. Sadece *Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî* eserinde 1097-1153 yıllarında Mâverâünnehir ve Horasan coğrafyasında Büyük Selçuklu devletinde hükümdarlık yapan Sultan Sencer bin Melikşah 504/1110 yılında Semerkant valisi Kasım bin Cüki’ye mektup yazarak, o dönemde Semerkant’ta oturmakta olan Şeyh Yûsuf Hemedânî’nin 63 yaşa girdiği nedeniyle onun başkanlığındaki dervişlerin tekkede (hankah) yaşam giderleri için elli bin dinar gönderdiğini bildirmiştir<sup>42</sup>. Eserde getirilen 504/1110 tarihinin ne kadar doğru olduğu hakkında herhangi bir kanıtın bulunmadığını göz önünde bulundurarak, Abdülhâlik’in Hamedan’a Yûsuf Hemedânî huzuruna gitmesi ve Yûsuf Hemedânî’nin on bir müridi özellikle Abdülhâlik Gucdüvâni ile birlikte Hamedan’dan Semerkant’a gelmesi de Sultan Sencer’in yukarıda getirilen mektubunda kaydedilen tarihte olduğunu tahmin edebiliriz. Böylece Abdülhâlik Gucdüvâni yirmi iki yaşında tasavvuf şeyhi Yûsuf Hemedânî’yi kendisinin piri olarak kabul etmiş, onun müridlerinden biri olmuş ve onun müridliğinde seyr-u sülûk<sup>43</sup> yoluna adım atmıştır<sup>44</sup>. *Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî* eserinde getirilen bilgilere göre, Hemedânî Hızır (a.s) önerisi ile Abdülhâlik’e gönül (kalp) zikrini öğretmiştir<sup>45</sup>. Ancak Câmî, Abdülhâlik’in sadece Yûsuf Hemedânî ile buluştuktan sonra gönül zikri yaptığından haberdar olduğunu yazmıştır<sup>46</sup>. Kaynaklardaki bilgilere göre, Abdülhâlik Gucdüvâni Yûsuf Hemedânî’nin Mâverâünnehir’de bulunduğu sırada onun hizmetine girerek, ondan tarikat sırlarını öğrenmiştir<sup>47</sup>. Ancak *Reşahat ayn’ül Hayat*’a göre, Hâce Yûsuf Hemedânî ve onun meşayihleri cehri zikri benimsemiş olsalar da, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni Hızır’dan (a.s) gizli zikri öğrendiğinden dolayı hafi zikre emredilmiştir, Hâce Yûsuf Hemedânî de onu değiştirmeden “ondan nasıl talimat almış iseniz, öyle yapın” diye buyurmuştur<sup>48</sup>. Abdülhâlik Gucdüvâni kendisinden sonra da zikri gizli bir şekilde yapılmasını teşvik ederek, bu yöntemi daha doğru ve şeriata uygun bularak kullanmaya devam ettiği için, sonraki dönemlerde hafi zikir hâceler silsilesi ve hâcegân-nakşibendîyye

<sup>42</sup> Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî, s. 8.

<sup>43</sup> **Seyr-u sülûk** (arapça سير وسلوك yürüyüş, yol katetmek) – *tasavvufta*: Allah’a ulaşmak yolunda tasavvufun ilk makamı tövbe makamından vasl ve fena makamına kadar olan aşamaları geçmek şeklindeki Allah’a doğru yürümek ve Allah’a ulaştıktan sonra, Allah’a doğru hareket etmek. Seyr-u sülûk Allah’a ulaşmak amacıyla ruhi kamillîğe varmak için vücut aşamalarında geçmektir.

<sup>44</sup> Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî, s. 6-7.

<sup>45</sup> Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî, s. 7.

<sup>46</sup> Nefahâtü’l-üns, s. 383.

<sup>47</sup> Nefahâtü’l-üns, s. 383; Nesâimü’l-Muhabbet, s. 254; Menâkib-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, s. 18-19; *Reşahat ayn’ül Hayat*, 1. Cilt, s. 36.

<sup>48</sup> *Reşahat ayn’ül Hayat*, 1. Cilt, s. 36.

tarikatinın esas özelliklerinden biri haline gelmiştir.

Yûsuf Hemedânî Mâverâünnehir’den Horasan’a gittikten sonra Abdülhâlik Gucdüvâni bir ara riyazete ilgi duyarak, nefis terbiyesi ile uğraşmıştır ve sonuçta kerametler<sup>49</sup> gösterebilen veli<sup>50</sup> derecesine ulaşır, ancak kendi veliliği ve kerametlerini diğer insanlardan gizlemiştir<sup>51</sup>. Hâcegân-nakşibendîyye tarikatı kaynakları Gucdüvâni’nin velilik derecesini göstermek amacıyla onun her namaz ibadeti için Kâbe’ye gidip geldiği hakkındaki rivayetleri hatırlatmaktadır<sup>52</sup>.

Abdülhâlik Gucdüvâni hayatının sonraki dönemleri hâcegân silsilesinin yöneticiliğini yapmak ile ilişkilidir. Kaynaklarda getirilen bilgilere göre, Hâce Yûsuf Hemedânî vefatından önce, kendisinden sonra onun yerine sırasıyla Hâce Abdullah Baraki, ondan sonra Hâce Hasan Endaki, ondan sonra Hâce Ahmed Yesevî’nin halef olmalarını, Hâce Ahmed Türkiştân’a gittikten sonra da onun yerini Abdülhâlik Gucdüvâni’nin gelmesi gerektiğini vasiyet etmiştir<sup>53</sup>. Hemedânî’nin vasiyetine göre, Hâce Ahmed Yesevî belli bir zaman Buhara’da tarikat yöneticiliğini yaptıktan sonra, “gaybden gelen bir işaret ile” Türkiştân’a giderken tüm müridlerini Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’ye teslim etmiştir<sup>54</sup>. Bundan sonra Gucdüvâni tarikat liderliğini kendi eline almış, müridleri eğitmek ve seyru sülûkte onlara mürşidlik yapmakla ilgilenmiştir. *Reşahat ayn’ül Hayat* yazarı şöyle yazmıştır: “(O hazret) bir süre halkı *irşad* ve *davet* etmek (doğru yola davet ve yönlendirmek) makamında sabit kalarak, talibler ve sadıklara Hak yolunu göstermekle meşgul olmuştur”<sup>55</sup>.

Kaynaklarda Abdülhâlik Gucdüvâni öğretisinin Mâverâünnehir’den çok uzun mesafede olan Şam bölgesinde de yayıldığı hakkında bilgiler bulunmaktadır. Bu bilgilere göre, Şam bölgesinde insanların çoğu Gucdüvâni’ye mürid olmuşlardı ve onlar bu bölgede kendi pirlерinin öğretisini

<sup>49</sup> **Keramet** (*arapça* كرامت yücelik, sehavet) – velilerde görülen olağanüstü olay, onların uzak mesafeyi az zamanda katetmesi, havada veya su üzerinde durabilmeleri veya yürümleri, başka yerlerde oluşan olayları bilmeleri, diğer insanların kalplerinden geçen şeyleri de bilmeleri veya fikri okuyabilmeleri, gelecekte ortaya çıkacak olayları bilmeleri, yaptığı dualarının makbul olması, düşman, açlık ve susuzluktan korunmaları ve diğerleri bunlardandır.

<sup>50</sup> **Veli** (*arapça* ولی iyi arkadaş, dost; çoğulu **evliya** اولياء arkadaşlar, dostlar) – *tasavvufîta*: Allah’ın emir ve nehiyelerine tam uymak, Allah’ın zâtı ve sıfatlarını iyi bilmek, iki dünyaya ait tüm şeylerden vaz geçerek, sadece Allah’a gönül bağlamak, O’nu sevmek ve O’na yaklaşmakla seyru sülûk yolunda kamil insan derecesine ulaşan, kendisinden fani ve Allah’a baki olan veya kendisini tamamen unutarak sadece Hak müşahedatına (Allah’ı görmeye) meşgul olan, sonuçta “Hak velisi”, yani “Allah’ın yakın dostu olmak” makamına ulaşan, gayb ilminden haberdar olmak ve kerametler göstermek yetkisine sahip olan kişi.

<sup>51</sup> Nefahâtü’l-üns, s. 383; Nesâimü’l-Muhabbet, s. 254; Menâkib-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, s. 19; Reşahat ayn’ül Hayat, 1. Cilt, s. 36.

<sup>52</sup> Aynı yerde.

<sup>53</sup> Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî, s. 8; Reşahat ayn’ül Hayat, 1. Cilt, s. 14-19.

<sup>54</sup> Nefahâtü’l-üns, s. 383; Nesâimü’l-Muhabbet, s. 253; Reşahat ayn’ül Hayat, 1. Cilt, s. 18.

<sup>55</sup> Reşahat ayn’ül Hayat, 1. Cilt, s. 37.

yaymak için hankahlar kurmuşlardır<sup>56</sup>. Hâcegân-nakşibendîyye tarikatının suriyeli devamcısı Abdülmecîd Hânî (1847-1900) ise *el-Hadâ'iku'l-verdiyye* adlı eserinde Gucdüvânî'nin hatta bir süre Şam'da yaşadığını, bu bölgede kendi öğretisini yaymak için hankah yaptırdığını ve orada çokça mürid toplandığını yazmıştır<sup>57</sup>. *Arifname* eserinde Abdülhâlik Gucdüvânî'nin bir defa üç sene süren hac yolculuğuna çıktığı, bir süre onun teşvikleriyle çırağı (öğrencisi) Hâce Muhammed Ârif-i Rîvgerî'nin tarikat liderliğini yaptığı hakkında bilgi vermiştir<sup>58</sup>. Gucdüvânî hayatının son yıllarında olduğunu tahmin edebildiğimiz mezkûr yolculuk sırasında onun Şam bölgesine giderek, belli bir süre orada yaşamış olması ve hanakah yaptırarak kendi öğretisini yaymaya çalıştığını tahmin edebiliriz.

Abdülhâlik Gucdüvânî yaklaşık 575/1179 yılında doğduğu Gucdüvân'da vefat etmiştir ve burada defnedilmiştir.

Fazlullah bin Rûzbihân *Menâkib-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî* adlı eserinde Abdülhâlik Gucdüvânî'nin *irşada*<sup>59</sup> izin almış olan üç halifesi – Hâce Ahmed Sıddık, Hâce Evliyâ-i Kebîr ve Hâce Muhammed Ârif-i Rîvgerî hakkında bilgi vermiştir. Onun verdiği bilgilere göre, Hâce Abdülhâlik'tan sonra onun yerine Hâce Ahmed Sıddık geçmiştir. Diğer iki halife, mürşidliğe izin almış olsalar da, Hâce Ahmed Sıddık vefatına kadar ona saygı göstererek, irşada geçmeden baklemişlerdir. Onun vefatından sonra Hâce Evliyâ-i Kebîr ve Hâce Muhammed Ârif-i Rîvgerî aynı anda kendi müridlerini eğitime işine koyulmuşlardır<sup>60</sup>. Ancak *Reşahat ayn'ül Hayat* eseri müellifi, Abdülhâlik Gucdüvânî'nin kendi halifelerinden dördünü – Hâce Ahmed Sıddık, Hâce Evliyâ-i Kebîr, Hâce Selman Kermini ve Hâce Muhammed Ârif-i Rîvgerîleri “davet ve irşad makamına uygun” bulduğunu bildirmiştir. Yani Kaşifi, Gucdüvânî'den irşad izni alan halifeleri arasında yukarıdaki üç sûfinin dışında Hâce Selman Kermini'ni de saymıştır. Ona göre, mezkûr dört halifenin tümü mürşidlik yapmaya izin almış olsalar da, Gucdüvânî'nin vefatından sonra Hâce Ahmed Sıddık tarikat liderliğini üstlenmiştir. Onun vefatından sonra da onun müridleri Hâce Evliyâ-i Kebîr ve Hâce Muhammed Ârif-i Rîvgerî mürşidliği altına girmişlerdir. Hâce Selman Kermini ise Kaşifi'nin tahminlerine göre, Gucdüvânî vefat ettikten sonra Hâce Evliyâ-i Kebîr'in halifeleri

<sup>56</sup> Nefahâtü'l-üns, s. 383; Nesâimü'l-Muhabbet, s. 254; Menâkib-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî, s. 19; Reşahat ayn'ül Hayat, 1. Cilt, s. 36.

<sup>57</sup> El-Hânî, Abdülmecîd bin Muhammed, *el-Hadâ'iku'l-verdiyye fi hakâ'iki ecillâ'i'n-nakşibendiyye*, arapça, Abdurrazzak Abdullah tahriri ile, Oros, Erbil (Irak Kurdiştanı) 2002, s. 161.

<sup>58</sup> Hâce Muhammed Ârif-i Rîvgerî, *Arifname*, fars-tacik dilinden Sadriddin Selim Buhari ve İsrail Subhani tercümesi, editör Tilak Jora, Navroz yay, Taşkent 1994, s. 14.

<sup>59</sup> **İrşad** [arapça ارشاد doğru yola teşvik etmek] – *tasavvufta*: müridlerin (sâliklerin) seyr-u sülûk aşamalarını geçme süresinde onlara hocalık, rehberlik ve liderlik yapmak, mürşidlik.

<sup>60</sup> Bk. Menâkib-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî, s. 20.

veya hizmetçilerinden biri olarak devam etmiş olabilir<sup>61</sup>.

### **Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni'nin eserleri ve öğretisi**

Abdülhâlik Gucdüvâni'den küçük boyutlu birkaç eser kalmıştır. Eserlerinde hâcegân-naşibendiyye tarikatının Bahâeddin Nakşibend'e kadar olan zaman dilimindeki – *hâcegâniyye* aşamasındaki teorik temelleri özellikle on bir kuraldan sekiz tanesi, sûfî makamları<sup>62</sup> ve halleri<sup>63</sup> ve bu tarikattaki sûfilerin uyması lazım olan şartlar ve ahlak kriterleri beyan edilmiştir. Eserler şunlardan oluşmaktadır:

1. **Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî** (Hâce Yûsuf Hemedânî makamları). *Risâle-i Sâhibiyye* (Sâhibiyye risâlesi)<sup>64</sup> olarak da adlandırılmış bu eser Abdülhâlik Gucdüvâni'nin piri Hâce Yûsuf Hemedânî'nin hayatı, faaliyeti ve fikirlerine ayrılmış olsa da, eserde Gucdüvâni'nin nesebi, doğumu, hayatı ve faaliyeti özellikle sûfilik yoluna girerek, Hemedânî'ye öğrenci olması hakkında da bilgiler getirilmiştir.

2. **Vesâyâ** (Vasiyetname) **Âdâb-i tarikat** (Tarikat edebi). *Vasiyetname* ve *Risâle-i vesâyâ* (Öğütler risâlesi) adları ile de meşhur olan eser Abdülhâlik Gucdüvâni'nin Hâce Evliyâ-yı Kebîr ismiyle ün kazanmış olan halifesi için yazdığı öğütleridir ve eserde sûfilik tarikatında olması gereken edepler beyan edilmiştir.

3. **Ez guftari Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni** (Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni'nin söyledikleri). Kimliği belli olmayan yazar tarafından telif edilen eserde Abdülhâlik Gucdüvâni'nin seyr-u sülûk aşamaları ve şartları hakkında söyledikleri beyan edilmiştir.

4. **Rubailer**. Abdülhâlik Gucdüvâni güzel sûfî rubailer müellifi olarak meşhur olsa da, onların çok az kısmı – 15 tane rubai<sup>65</sup> diğer yazarların eserleri özellikle *Makâmât-ı Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* ve *Hâce Ârif-i Rîvgerî*<sup>66</sup> *Tezkire-i nakşibendiyye*<sup>67</sup> tezkireleri ve diğer eserlerin içerisinde bize kaadar

<sup>61</sup> Bk. Reşahat ayn'ül Hayat, 1. Cilt, s. 50-59.

<sup>62</sup> Makam (*arapça* مقام durmak yeri, yer) – salık seyr-u sülûk yolunda kendi çabalarıyla (veya bazılarının göre Allah'ın tevfiği) ulaşabilen derecelerden ve geçmesi gereken aşamaların hepsi.

<sup>63</sup> Hal (*arapça* حال durum) – seyr-u sülûk aşamalarını geçerken salikte kendisinin istemediği halde (veya bazılarının göre sûfinin kendi çabaları sonucunda) oluşan, mutluluk, hüzn, ümit, korku ve bunun gibi diğer anlak durumlardan biridir.

<sup>64</sup> Mezkûr eser 1953 yılında iranlı araştırmacı Said Nefisi tarafından neşre hazırlanmış, Risâle-i Sâhibiyye adıyla basılmıştır, Bk. Abdülhâlik Gucdüvâni, Risâle-i Sâhibiyye, farsça, Said Nefisi tarafından neşre hazırlanmıştır, Farhangi İnzemin dergisi, 1332/1953 y, №1, s. 70-101 (editör önsözü, s. 70-78).

<sup>65</sup> Ergash Ochilov, “Hâce-i Cihan rubailerini mucizesi, Nakşibendiyye öğretisi ve milli maneviyatımız”, Hâce Bahâeddin Nakşibend'in 690 Doğum Yıldönümüne cumhuriyet bilimsel-pratik sempozyum bildirileri, Buhara 2008, s. 57-58.

<sup>66</sup> Makâmât-ı Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni ve Hâce Ârif-i Rîvgerî, s. 54-55.

<sup>67</sup> Tohir Eshon, Tazkira-i nakşibendiyye, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni'ye ayrılmış bölüm, farsçadan Mahmud Hasani tercümesi, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, önsöz, tercüme, sözlük ve açıklamalar müellifi: Mahmud Hasani, Özbekistan yay, Taşkent 2003, s. 91.

ulaşmıştır.

Hâce Yûsuf Hemedânî çok sayıda müridler eğitmiş ve onlardan yukarıda sözünü ettiğimiz dördü – mezkûr silsileye sırasıyla önderlik yapan Endaki, Baraki, Yesevî ve Gucdüvâniler onun en önemli öğrencileri sayılmış iseler de, ilk iki öğrenci silsile liderliğini ellerine alan Yesevî ve Gucdüvâniler hâcegân öğretisini geliştirerek, bu silsileyi sûfilik faaliyetine dönüştürmeyi, yani kendi bağımsız tarikatlarına – *hâcegân-nakşibendîyye* ve kökleri hâcegân silsilesinden gelen *yeseviyye* gibi tarikatlar kurmayı başarmışlardır. Hâcegân-nakşibendîyye tarikatı kaynakları da aynen Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî'nin tarikatın kurucusu olduğunu vurgulamıştır. Özellikle tarikat teorisyeni Hâce Muhammed Pârsâ (749/1348–822/1420) *Faslü'l-hitâb* adlı eserinde “Onun (hazretin) [sûfilik faaliyeti] tarzı [tüm] tarikat için kanundur, tüm sûfilik tarikatlarınca onaylanmıştır”<sup>68</sup>, diyerek Gucdüvânî'nin sûfilik faaliyetinin hâcegân-nakşibendîyye tarikatı için temel faktör olduğunu vurgulamış, *Reşahat ayn'ül Hayat* eseri yazarı Gucdüvânî'nin “hâcegân zincirinin baş halkası”<sup>69</sup>, “hâcegân sınıfının kurucusu ve bu büyükler silsilesinin önderi”<sup>70</sup> diye anlatırken, onun mezkûr tarikat kurucusu ve ilk piri olduğunu hatırlatmıştır.

Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî kendi eserleri ve vaaz yaptığı toplantılarında kendi sûfilik faaliyeti örneğinde hâcegân-nakşibendîyye tarikatının aşağıdaki gibi teorik ve pratik temellerini ortaya koymuştur:

Şeriat ve sünnete sıkı tarzda uymak. Tasavvufun ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren sûfiler tasavvufun İslam şeriatına uygun olduğunu her zaman vurgulamışlardır. Özellikle, Orta Asya tasavvuf okulunun önemli şahsiyetleri, Buhara sûfilik okulundan çıkan büyük tasavvuf teorisyenleri Ebû Bekir Kelâbâzî (305/917-385/995) ve Müstemli Buhârîler (ö. 434/1043) sûfilik yolunun aynen şeriat ile başlanacağını vurgulamışlardır<sup>71</sup>. Hâcegân-nakşibendîyye tarikatı pirlерinin hocası Hâce Yûsuf Hemedânî de “Doğru yol Allah'ın resulü Hz. Muhammed'in (s.a.v) yoludur” diyerek, şeriata uymak sûfilîğin ilk şartı olduğunu söylemiştir<sup>72</sup>. Söylemeliyiz ki, bu öneri ve iddiaların amacı bir taraftan tasavvufun şeriata uygun olduğu hakkındaki şüpheleri kanıtsız olduğunu göstermekse, diğer taraftan gerçekten de şeriata

<sup>68</sup> Pârsâ Hâce Muhammed, *Faslü'l-hitâb*, farsça, önsöz, tahrir ve ekler müellifi Celil Misgerneçad, Üniversite neşri merkezi, Tahran 1381/2002, s. 696.

<sup>69</sup> *Reşahat ayn'ül Hayat*, 1. Cilt, s. 11.

<sup>70</sup> *Reşahat ayn'ül Hayat*, 1. Cilt, s. 34.

<sup>71</sup> Ebû Bekir Muhammed bin İshak el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezheb ehl et-tasavvuf*, arapça, neşre hazırlayan Ahmed Şemsiddin, Dor ul-kutub al-ilmîya, Beyrut, 1422/2001. s. 7, 31-35; Ebû İbrahim İsmail bin Muhammed el- Müstemli el-Buhari, *Şerh et-Ta'arruf li mezheb et-tasavvuf*, farsça, Muhammed Ravşan tahriri ile, 5 Rub, 1. Rub, Asotir yay, Tahran 1363/1984, s. 41, 51, 73, 90.

<sup>72</sup> *Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî*, s. 7.

uygun olmayan davranışlarda bulunan sahte sûfilerin gerçek tasavvufa alakası olmadığını ispatlamak olmuştur.

Abdülhâlik Gucdüvâni de geçmiş sûfiler ve kendi hocası izinden gidererek, tasavvufu İslam şeriatına uygun olduğunu göstermek amacıyla kendi devamcılarını şeriat ve sünnete sıkı uymalarını, bununla birlikte sahte sûfilerden uzak durmaya çağırmıştır. Gucdüvâni *Vesâyâ* eserinde şöyle demiştir: “Allah Teâlâ, Resulullah, baba-anne ve tüm meşayihlerin haklarını koru... Kur’an okumayı asla terk etme... tüm işlerinde Kur’an’a dayan... fıkıh ve hadis ilmini öğren... her zaman sünnete sarıl... geçmişteki büyük ulemaların yolundan yürü”<sup>73</sup>. Ayrıca, Gucdüvâni sahte sûfileri *taklitçi sûfiler* olarak hatırlatırken, şöyle demiştir: “taklitçi sûfilerden uzak durun, onlar din yolunun hırsızlarıdır ve müslümanları doğru yoldan saptıranlardır”<sup>74</sup>. Hâce Muhammed Pârsâ da Gucdüvâni öğretisini Muştafa (s.a.v) şeriatı ve sünnetine, ehl-i sünnet ve’l-cemaat’ın itikadına uygun olduğunu vurgulamıştır<sup>75</sup>.

**Seyr-u sülûk makamları.** Tasavvufun ilk dönemlerinden başlayarak seyr-u sülûkun – sûfinin kendi amacına ulaşmak için geçmesi gereken yolun aşamaları – makamların çeşitleri, sayısı ve sırası hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır, farklı dönemlerde yaşamış olan sûfilerin çoğu seyr-u sülûkte üç, dört, yedi, dokuz, kırk, yüz ve hatta bin tane makamın mevcut olduğu hakkında söylemişlerdir<sup>76</sup>.

Abdülhâlik Gucdüvâni öğretisinde seyr-u sülûk makamları, tasavvufun tarikatlara kadar olan döneminden farklı tarzda merkezi yere sahip olmasa da, sûfilüğün önemli şartlarından sayılmıştır. Gucdüvâni tarafından ortaya atılan

<sup>73</sup> Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, Âdâb-i tarikat, farsçadan Mahmud Hasani ve G. Muzaffar kızı tercümesi, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, önsöz, tercüme, sözlük ve açıklamalar müellifi: Mahmud Hasani, Özbekistan, Taşkent 2003, s. 97-98.

<sup>74</sup> Âdâb-i tarikat, s. 98.

<sup>75</sup> Faslı’l-hitâb, s. 696-697.

<sup>76</sup> Bk. Sühreverdî Ömer bin Muhammed, Avârifü’l-ma’ârif, arapça, Kasım Ensari tarafından neşre hazırlanmıştır, Tahran 1985, s. 189; Kâşânî Mahmud bin Ali, Misbah ul-hidaye ve miftah el-kifaye, farsça, Celaleddin Humai tarafından neşre hazırlanmıştır, Tahran 1944, s. 421; Şakîk-i Belhi Ebû Abdullah, Risâle-i âdâbi el-ibadet, farsça, arapçadan Nasrullah Purcavadi tercümesi, Maorif dergisi, 1366 (1987) y, 1. Sayı, s. 108; Hâkim et-Tirmizî Ebû Abdullah Muhammed bin Ali, Menazilü’l-ibad min el-ibade, arapçadan Abdulkahhar Şaşi tercümesi; Abdureşid karı Bahromov tahriri ile, Maveraünnehir, Taşkent 2003, s. 8-19; eş-Şeyh Ebû Talib el-Mekki, Muhammed bin Ali bin Atiyye, Kutü’l-kulub fi muamelat el-mahbub ve vasfu tarik el-mürîd ile makam et-tasavvuf, tahrir, önsöz ve ekler müellifi Mahmud bin İbrahim bin Muhammed er-Rizvani, 2 Cilt, Darü’t-türas, Kahire 1422/2001, s. 499-1166; İSFAHANİ, Ebû Mansur, Nehe’ül-hass, farsça, arapçadan Nasrullah Purcavadi tercümesi, İslam araştırmaları dergisi, ۱۹۸۸/۱۳۶۷, 1-2 sayı, s. 105-132; Es-Sülemi, Ebû Abdurrahman, Derecat el-muamelat, arapça, Ahmed Tahiri İraki tarafından neşre hazırlanmıştır, Sülemi eserleri koleksiyonu, 1 Cilt, Neşri dânişgahi, Tahran 1369/1990, s. 477-495; Ensârî, Abdullah bin Muhammed, Sad meydan, farsça, farsça risaleler koleksiyonu, 1. Baskı, Server Mevlai tarafından neşre hazırlanmıştır, Tus yay, Tahran 1372/1993; Ruzbehan Bakli Şirazi, Ebû Muhammed, Meşreb ul-ervah, arapça, Latif Mehrhoca tarafından neşre hazırlanmıştır, Kulyat el-edep, İstanbul 1973; Ebû Nasr es-Serrac et- Tusi, el-Lüma, arapça, tahrir, önsöz ve ekler müellifi Abdulhalim Mahmud ve Taha Abdalbaki, Dor ul-kutub el-hadise, Mısır, Maktabat ul-musanna, Bağdat 1380/1960, s. 68-104.

seyr-u sülûk makamları sisteminde de, ona kadar çoğu sûfilik öğretisinde olduğu gibi, tövbe (Allah’ın rızasına ulaşmak yolunda engel olacak tüm eylem ve faaliyetlerden vazgeçmek) seyr-u sülûkun ilk makamı – sûfilik yolunun başlangıç noktası sayılmıştır<sup>77</sup>. Hâcegân-nakşibendîyye tarikatı kurucusuna göre, insan tövbe ederek, sûfilik yoluna adım attıktan sonra bu yolda kendisine lider – şeyh bulup ona mürid olmak için ikinci aşama – *iradet* (müridlik) makamına ulaşır<sup>78</sup>. Bundan sonra sâlik kesin olarak belirlenmiş sırayla gelmeyen ve son noktası net olarak belirlenmeyen makamlar eşleşmesi – *zûhd ve takva, sabr ve rıza, muhabbet ve sedaket, tefviz ve teslim ve şükür ve tevekkül* aşamalarını geçer<sup>79</sup>. Gucdüvâni, seyr-u sülûk aşamaları geçilirken, *zikir* (Allah’ı anmak), *aklına geldiği fikirleri farketmek* (onları Allah, melekler, nefis veya şeytan tarafından gönderildiğini anlamak) ve *kalp sağlığını* (kalbi Allah’ın sevmediği şeylerden korumak) müridlik şartları olarak saymıştır<sup>80</sup>.

**Hafi zikir (gizli zikir).** Abdülhâlik Gucdüvâni *zikr-i elânî* veya *cehri zikri* (sesle yapılan zikir, açık zikir) benimseyen hocası Hâce Yûsuf Hemedânî’den<sup>81</sup> farklı olarak, içte yapılan zikir, gizli zikir ve gönül zikri anlamlarına gelen *hafi zikri* kendisi kurduğu tarikat vekilleri için Allah’ı anmanın temel yöntemi olarak belirlemiştir. *Ez guftari Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* eserindeki bilgilere göre, gönül zikri Ebû Bekir Sıddîk (r.a)’dan yüzyıllar sonra Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’ye gelmiştir<sup>82</sup>.

**Reşhalar.** Hâcegân-nakşibendîlik öğretisinin en önemli temel faktorlerinden biri olan *reşhalar* (damlalar) diye adlandırılan mezkûr on bir olayın ilk dördü – *hûş der dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan ve halvet der-encümen* Hâce Yûsuf Hemedânî tarafından ortaya atılmış olsa da<sup>83</sup>, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni bu dört reşhayı tamamen bir düşünceye dönüştürerek, kendisi de ek olarak daha dört reşha – *yad kerd, bâzgeşt, nigâhdâşt ve yâd dâşt* gibi reşhaları oluşturdu ve onların sayısını sekize yükseltti<sup>84</sup>.

**Sosyal açıdan aktif sûfilik.** Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni terk-i dünyaya karşı çıkararak, uzlet veya inzivaya çekilmeden de her zaman Allah ile olmak, seyr-u sülûk aşamasından geçmenin mümkün olduğunu vurgulamıştır. O, halvete sohbeti karşı koyarak, “şeyhlik kapısını kapat dostluk kapısını aç,

<sup>77</sup> Ez guftari Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, eser bölümlerinden parçalar, farsçadan Mahmud Hasani ve G. Muzaffer kızı tercümesi, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, önsöz, tercüme, sözlük ve açıklamalar müellifi: Mahmud Hasani, Özbekistan, Taşkent 2003, s. 112.

<sup>78</sup> Ez guftari Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, s. 113-114.

<sup>79</sup> Ez guftari Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, s. 116-121.

<sup>80</sup> Ez guftari Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, s. 114-115, 117-118.

<sup>81</sup> Reşahat ayn’ül Hayat, 1. Cilt, s. 36.

<sup>82</sup> Ez guftari Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, s. 115.

<sup>83</sup> Makâmât-ı Hâce Yûsuf el-Hemedânî, s. 12.

<sup>84</sup> Reşahat ayn’ül Hayat, 1. Cilt, s. 38.

halvet kapısını kapat sohbet kapısını aç”<sup>85</sup>, demiştir. Yine o, “insanlara yük olmamak gerekmektedir. Bu da helal çaba ve meslek olmadan olmaz”<sup>86</sup> diyerek, dilencilik ile insanların omuzuna yük olmamak gerektiğini, bunun için helal meslek ile uğraşmak gerektiğini vurgulamıştır. Gucdüvâni *Vesâyâ* adlı eserinde de tarikat vekillerini kendi helal çabalarıyla gün geçirmelerine, diğer insanlardan sadaka sormamalarını istemiştir<sup>87</sup>.

**Tarikatın edep kriteri.** Abdülhâlik Gucdüvâni hâcegân-nakşibendîyye tarikatında bulunan seyr-u sülûk makamları, zikir yöntemi ve reşhaların dışında kendi tarikat vekilleri için edep ve ahlak kriterlerine uygun kuralları da ortaya koymuş oldu. O, *Vesâyâ* adlı eserinde halifesi Evliyâ-i Kebîr örneğinde kendisinin tüm takipçilerine kariyer yapma ve hırsa kapanmamalarını, diğer insanlara saygılı davranmak, tarikatta ise meşayihler hizmetinde olmak, yolculuk yapmak, riyazet ve sema’ meclislerinde daha fazla bulunmamak gerektiğini teşvik etmiştir<sup>88</sup>.

## Vasiyetnamenin El Yazmaları

Elimizde bulunan en güncel bilgilere göre günümüzde dünyanın farklı ülkelerinde *Vesâyâ*’nın 44 tane elyazması bulunmaktadır ve onlar Özbekistan, İran, Pakistan, Türkiye ve Mısır gibi ülkelerin kütüphanelerinde korunmaktadır.

## BULGULAR

### Vasiyetnamenin Özbekistan’daki El Yazmaları

Abdülhâlik Gucdüvâni’ye ait eserin bize kadar ulaşan elyazmalarının çoğunluğu ana vatanı sayılan Özbekistan’da bulunmaktadır – biz günümüze kadar neşredilen kataloglar, araştırmalar ve kendi yaptığımız çalışmalarımız sonucunda ülkemizin çeşitli kütüphanelerinde *Vesâyâ* eserinin 22 tane elyazması bulunduğunu tespit ettik.

Burada söylemeliyiz ki, bu döneme kadar *Vesâyâ*’nın ülkemiz kütüphanelerinde bulunan elyazmalarının sayısı tespit edilmemiş ve listesi hazırlanmamıştır. Eserin ülkemizdeki elyazmaları hakkında yapılan bazı katalog ve çalışmalarda verilen bilgiler kapsamlı ve net değildir. *Vesâyâ*’nın Özbekistan’da bulunan elyazmaları hakkında ilk defa “Özbekistan Bilimler

<sup>85</sup> Muhammed bin Muhammed Pârsâ Buhari, Kudsîyye, Bahâeddin Nakşibend’in sözleri, farsça, önsöz, tahrir ve ekler müellifi: Ahmed Tahiri Iraki, Tahuri, Tahran 1354/1975, s. 54; Reşahat ayn’ül Hayat, 2. Cilt, s. 451.

<sup>86</sup> Reşahat ayn’ül Hayat, 2. Cilt, s. 457.

<sup>87</sup> Âdâb-i tarikat, s. 98-99.

<sup>88</sup> Âdâb-i tarikat, s. 100-99.



Akademisi Doğu Elyazmaları mecmuası”nın 1955 yılında neşredilen üçüncü ve 1987 yılında neşredilen on birinci ciltlerinde bilgiler verilmiştir ve burada eserin Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü-Reyhan Birûni adlı Şarkşınaslık Enstitüsü kütüphanesinde bulunan üç tane elyazması şöyle bilgilerle tavsif edilmiştir:

1. *İbtidâ-i câmiu’l-kelim* adıyla №3039/IV envanter numaraya sahip elyazma XIX. yüzyılın ilk yarısında intisah edilmiştir<sup>89</sup>.

2. *İbtidâ-i câmiu’l-kelim* adıyla №2572/XVII envanter numaraya sahip elyazma XIX. yüzyılın ilk yarısında intisah edilmiştir<sup>90</sup>.

3. *Vasiyetname* adıyla №3711/XV envanter numaraya sahip elyazma 1294/1877 yılında intisah edilmiştir<sup>91</sup>.

Biraz zaman geçtikten sonra 2003 yılında özbek şarkiyatçıları Mahmud Hasani ve Mavcuda Razzakova *Vasiyetname*’nin Özbekistan’da – Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebü’r-Reyhan Birûni adlı Şarkşınaslık Enstitüsü esas kütüphanesinde bulunan aşağıdaki 10 tane elyazması hakkında bilgi vermişlerdir:

1. *Vasiyetname-i âdâb-i tarikat* adıyla №500/II envanter numaraya sahip elyazma 1251/1835 yılında Buhara’da intisah edilmiştir.

2. *Vesâyâ-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №4354/II envanter numaraya sahip elyazma.

3. *Vasiyetname-i Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №5148/II envanter numaraya sahip elyazma.

4. *Vesâyâ-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №5501/IV envanter numaraya sahip elyazma.

5. *Âdâb-i tarikat* adıyla №5765/IV envanter numaraya sahip elyazma.

6. *Nasihatname-i Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №8991/V envanter numaraya sahip elyazma.

7. *Vasiyet-i Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №9212/III envanter numaraya sahip elyazma.

8. *Risâle-i Âdâb-i tarikat* adıyla №9351/II envanter numaraya sahip elyazma.

9. *Nasihatname-i Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №12284/XV envanter numaraya sahip elyazma.

10. *Risâle-i Vesâyâ* adıyla №12327 envanter numaraya sahip elyazma<sup>92</sup>.

<sup>89</sup> Sobraniye voštochnih rukopisey Akademii Nauk RUz pod redaktsiyey A.A. Semenova, Tom III, İzdatelstvo Akademii Nauk UzSSR, Tashkent 1955, s. 172-173.

<sup>90</sup> Sobraniye voštochnih rukopisey Akademii Nauk RUz pod redaktsiyey A.A. Semenova, Tom III, İzdatelstvo Akademii Nauk UzSSR, Tashkent 1955, s. 173.

<sup>91</sup> Sobraniye voštochnih rukopisey Akademii Nauk RUz pod redaktsiyey A.A. Semenova, Tom XI, İzdatelstvo Akademii Nauk UzSSR, Tashkent 1987, s. 328.

<sup>92</sup> Mahmud Hasani, Mavcuda Razzokova, Gucdüvâni Hakkında Risale ve Makaleler, ÖzC BA Ebü’r-Rey-

Burada söylemeliyizki elyazmaların bir tanesi yani *Vasiyetname-i âdâb-i tarikat* adıyla №500/II envanter numaraya sahip elyazma önce “Özbekistan Bilimler Akademisi Doğu Elyazmaları mecmuası”nın 1955 yılında neşredilen üçüncü ciltinde Muhammed b. Ahmed b. Es’ed Buhari’ye ait *Meslek-ül ârifîn* (Arifler mesleği) eserinin Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebü’r-Reyhan Birûni adlı Şerkşınaslık Enstitüsü’nde bulunan beş elyazmasının biri olarak kaydedilmiştir<sup>93</sup>. Mahmud Hasani ve Mavcudada Razzakova mezkûr elyazmanın aslında risâleler mecmuasından oluşmuş olduğunu, onun içinde Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’ye ait *Vesâyâ* eserinin de bulunduğunu tespit etmekle birlikte eserin mezkûr enstitüde bulunan diğer 9 elyazmasını bulmuşlar ancak onların intisap tarihi tespit edilmemiştir.

Diğer bir Özbek şarkiyatçısı Bahridin Umurzakov 2019 yılında neşredilen *Reşahat ayn’ül Hayat* adlı eserin metin incelemeleri hakkında hazırladığı monografisinde *Vesâyâ* eserinin Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü’r-Reyhan Birûni adlı Şarkşınaslık Enstitüsü Hamid Sulaymonov adındaki elyazmalar fondu ve Özbekistan Müslümanlar İdaresi kütüphanesinde de yaklaşık onun üzerinde elyazmalarının da bulunduğu hakkında (onların herhangi biri hakkında bilgi vermeden) bilgi verirken<sup>94</sup>, mezkûr eserin elyazmalarına ait diğer bir önemli hususa dikkat çekmiştir. O, büyük boyuta sahip olan *Reşahat ayn’ül Hayat* adlı eserin Abdülhâlik Gucdüvâni’ye ayrılan kısmında küçük boyuta sahip *Vesâyâ*’nın tam metninin de bulunduğunu hatırlatırken, Özbekistan’daki kütüphanelerde eserin 95 tane elyazması olduğu hakkında bilgi vermiştir<sup>95</sup>. Yani ülkemiz kütüphanelerindeki *Vesâyâ*’nın (çeşitli eserlerin içerisinde bulunan) elyazmaları dışında *Reşahat ayn’ül Hayat*’ın ülkemizdeki elyazmalarının içerisinde de bulunmaktadır. Ancak *Reşahat ayn’ül Hayat* yazarı *Vesâyâ*’nı ayrı bir eser olarak değil kendi eserinin bir kısmı olarak getirdiği için *Reşahat ayn’ül Hayat*’ın elyazmalarını *Vesâyâ*’nın elyazmaları sırasına eklemiyoruz.

Böylece, bizim bu çalışmamıza kadar “Özbekistan Bilimler Akademisi Doğu Elyazmaları mecmuası”, Mahmud Hasani ve Mavcudada Razzakova’nın *Guçdüvâni hakkında risale ve makaleler* adlı biyografisinde Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’ye ait *Vesâyâ* eserinin Özbekistan’da bulunan on üç elyazması

han Birûni adlı Şerkşınaslık Enstitüsü, Sorumlu editör ÖzC BA akademisyeni M. M. Hayrullayev, Fan yayınevi, Tashkent 2003, s. 10-11.

<sup>93</sup> Sobraniye voštochnih rukopisey Akademii Nauk RUZ pod redaktsiyey A.A. Semenova, Tom III, İzdatelstvo Akademii Nauk UzSSR, Tashkent 1955, s. 174.

<sup>94</sup> Bahridin Umurzakov, Fahrudin Ali Safi’nin hayatı, bilimsel mirası ve *Reşahat ayn’ül Hayat* eserinin karşılaştırmalı metinsel tetkiki, Monografi, sorumlu editör Prof. DR. S. R. Hasanov, Nurafshon Business, Toshkent 2019, s. 128-129.

<sup>95</sup> Bahridin Umurzakov, Fahrudin Ali Safi’nin hayatı, bilimsel mirası ve *Reşahat ayn’ül Hayat* eserinin karşılaştırmalı metinsel tetkiki, Monografi, sorumlu editör Prof. DR. S. R. Hasanov, Nurafshon Business, Toshkent 2019, s. 126-131, 174-178.

hakkında genel bilgiler verilmiş ancak bunlardan on tanesinin intisah tarihi tespit edilmemiştir.

Araştırmamız boyunca ilk olarak *Vesâyâ* eserinin mezkûr on üç elyazması hakkında yukarıda zikredilen çalışmalarda bulunan bilgilerin bazı eksik ve yanlışlarını doğruladık, diğer taraftan yukarıdakilere ek olarak eserin Özbekistan’daki kütüphanelerde bulunan diğer on tane elyazmasının da olduğunu tespit ettik.

Örneğin “Özbekistan Bilimler Akademisi Doğu Elyazmaları mecmuası”nın 1955 yılında neşredilen üçüncü cildinde *İbtidâ-i câmiu’l-kelim* adıyla №3039/IV envanter numaraya sahip elyazmanın tam isminin aslında *İbtidâ-i câmiu’l-kelim min cami’ Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* (Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’nin edindiği az kelime ile çok anlam ifade etmenin başlaması) olduğunu, *İbtidâ-i câmiu’l-kelim* adıyla №2572/XVII envanter numaraya sahip diğer bir elyazmanın isminin de *Vasiyetname-i Hazreti Hâce Gucdüvâni be Hâce Evliyâ-yı Kebîr* (Hazreti Hâce Gucdüvâni’nin Hâce Evliyâ-yı Kebîr’e Vasiyetnamesi) olduğunu tespit ettik. Bunun dışında tespit ettiğimize göre №2572/XVII envanter numaraya sahip elyazma 1283/1866 yılında Buhara’da intisap edilmiştir.

Özbekistan Bilimler Akademisi Doğu Elyazmaları mecmuası’nda	Bizim tarafımızdan yapılan düzeltmeler ve doldurulan şekli
1. <i>İbtidâ-i câmiu’l-kelim</i> adıyla №3039/IV envanter numaraya sahip elyazma XIX. yüzyılın ilk yarısında intisap edilmiştir.	1. <i>İbtidâ-i câmiu’l-kelim min cami’ Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> adıyla №3039/IV envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 21a-23b varaklarında bulunuyor) XIX. yüzyılın ilk yarısında intisap edilmiştir.
2. <i>İbtidâ-i câmiu’l-kelim</i> adıyla №2572/XVII envanter numaraya sahip elyazma XIX. yüzyılın ilk yarısında intisap edilmiştir.	2. <i>Vasiyetname-i Hazreti Hâce Gucdüvâni be Hâce Evliyâ-yı Kebîr</i> adıyla №2572/XVII envanter numaraya sahip elyazma (risâle 830 varaktan oluşan büyük mecmuanın 747b varakta bulunuyor) 1283/1866 yılında Buhara’da intisap edilmiştir.
3. <i>Vasiyetname</i> adıyla №3711/XV envanter numaraya sahip elyazma 1294/1877 yılında intisap edilmiştir.	3. Değişiklersiz.

Bunun dışında aşağıdaki sırayla *Vesâyâ*’nın Mahmud Hasani ve Mavcuda Razzakova tarafından Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebûr-Reyhan Birûni adlı Şerksınaslık Enstitüsü esas kütüphanesinde bulunduğu tespit edilen, ancak birinin dışında kitabet tarihi gösterilmeyen diğer 10 elyazmanın 8 tanesinin intisap tarihlerini tespit ettik, diğer 9 tanesinin de isimlendirilmesine netlik kazandırdık:

Mahmud Hasani ve Mavcuda Razzakova'ya ait Listede	Bizim tarafımızdan yapılan düzeltmeler ve doldurulan şekli
1. <i>Vasiyetname-i âdâb-i tarikat</i> adıyla №500/II envanter numaraya sahip elyazma 1251/1835 yılında Buhara'da intisah edilmiştir.	1. <i>Vasiyetname der âdâb-i tarikat-i Hazreti Hâce-i Cihan</i> adıyla №500/II envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 18a-19a varaklarında bulunuyor) 1251/1835 yılında Buhara'da intisah edilmiştir.
2. <i>Vesâyâ-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> adıyla №4354/II envanter numaraya sahip elyazma.	2. <i>Vesâyâ-i Hazreti Hâce-i buzurg Hâce Abdülhâlik el-Gucdüvâni kaddesallahu teâlâ ruhahu ve nevvera zerihahu be nisbeti Hâce Evliyayı Kelan kaddesallahu sirrahu</i> adıyla №4354/II envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 14a-18a varaklarında bulunuyor) 949/1542 yılında Buhara'da intisah edilmiştir.
3. <i>Vasiyetname-i Abdülhâlik Gucdüvâni</i> adıyla №5148/II envanter numaraya sahip elyazma.	3. <i>Vesâyâ-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> adıyla №5148/II envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 161a-170a varaklarında bulunuyor) 956/1550 yılında intisah edilmiştir.
4. <i>Vesâyâ-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> adıyla №5501/IV envanter numaraya sahip elyazma.	4. <i>Vesâyâ-i Hazreti Hâce-i buzurg Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni kaddesallahu teâlâ ruhahu ve nevvera zerihahu be nisbeti Hâce Evliyayı Kelan kaddesallahu sirrahu</i> adıyla №5501/IV envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 69a-70b varaklarında bulunuyor) 1108/1696 yılında intisah edilmiştir.
5. <b>Âdâb-i tarikat</b> adıyla №5765/IV envanter numaraya sahip elyazma.	5. <b>Âdâb-i tarikat Hazret-i Hâce Abdülhâlik rahmetullahi aleyh</b> adıyla №5765/IV envanter numaraya sahip elyazma ( <i>Telkin-i zikri Hazret-i Hâce Abdülhâlik</i> (99a varak) ve <i>Makâmât-ı Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> (99b-111b varaklar) gibi eserler ile aynı ciltte, 112a-115a varaklarda) 1001/1592 yılında Buhara'da intisah edilmiştir.
6. <i>Nasihatname-i Abdülhâlik Gucdüvâni</i> adıyla №8991/V envanter numaraya sahip elyazma.	6. <i>Nasihatname-i Hazret-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni kuddisa sirruhu</i> adıyla №8991/V envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 140a-141a varaklarında bulunuyor) 1243/1827 yılında intisah edilmiştir.
7. <i>Vasiyet-i Abdülhâlik Gucdüvâni</i> adıyla №9212/III envanter numaraya sahip elyazma.	7. <i>Vasiyetname</i> adıyla №9212/III envanter numaraya sahip elyazma ( <i>Reşahat ayn'ül Hayat</i> eserinde 89b-90b varaklarda) 1175/1761 yılında intisah edilmiştir.
8. <i>Risâle-i Âdâb-i tarikat</i> adıyla №9351/II envanter numaraya sahip elyazma.	8. <i>Risâle-i Âdâb-i tarikat</i> adıyla №9351/II envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 211a-217a varaklarda bulunuyor) intisah tarihi kaydedilmemiştir.

9. <i>Vasiyetname-i Abdülhâlik Gucdüvâni</i> adıyla №12284/XV envanter numaraya sahip elyazma.	9. <i>Vasiyetname-i Hazret-i Hâce-i Cihan der Âdâb-i tarikat</i> adıyla №12284/XV envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 328 varlığında bulunuyor) 1325/1907 yılında Sardari’de intisah edilmiştir.
10. <i>Risâle-i Vesâyâ</i> adıyla №12327 envanter numaraya sahip elyazma.	10. <i>Vesâyâ-i Hâce-i Cihan</i> adıyla №12327 envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 11b-15b varaklarında bulunuyor) 1275/1858 yılında intisah edilmiştir.

Yukarıda Bahridin Umurzakov’a dayanarak *Reşahat ayn’ül Hayat* eserinin Abdülhâlik Gucdüvâni’ye ayrılan bölümünde küçük boyutlu *Vesâyâ* eserinin tam metninin de bulunduğunu, Özbekistan’daki kütüphanelerde ise mezkûr eserin 95 elyazmasının bulunduğunu hatırlatırken *Reşahat ayn’ül Hayat*’ta *Vesâyâ* ayrı bir eser olarak değil, belki mezkûr eserin bir kısmı olarak getirildiği için, *Reşahat ayn’ül Hayat* eseri elyazmalarını *Vesâyâ* elyazmaları sırasına koymadığımızı bildirmiştik. Buna göre Mahmud Hasani ve Mavcudada Razzakova’ya ait listeden *Vesâyâ*’nın №9212/III envanter numaraya sahip elyazmayı yani *Reşahat ayn’ül Hayat*’ın içinde bulunan elyazmayı oradan çıkararak listeyi ondan dokuza indiriyoruz.

Araştırma yaparken Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’ye ait *Vesâyâ* eserinin günümüze kadar Özbekistan kütüphanelerinde tespit edilen on iki elyazması hakkında “Özbekistan Bilimler Akademisi Doğu Elyazmaları mecmuası” ve *Guçdüvâni hakkında risale ve makaleler* adlı biyografik çalışmada getirilen bilgileri düzeltmek ve eksiklikleri doldurmanın dışında eserin Özbekistan’da Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebû’r-Reyhan Birûni adlı Şerksınaslık Enstitüsü esas kütüphanesi ve Hamid Sulaymonov bölümü, Özbekistan Müslümanları İdaresi Kütüphanesi, Ebû Ali İbn-i Sina isimli Buhara İl haber-kütüphane merkezi Doğu Elyazmaları bölümü ve Buhara Devlet müze-rezervi “Belgeler” bölümünde bulunan diğer 10 tane elyazmayı tespit ettik.

Biraz önce Mahmud Hasani ve Mavcudada Razzakova’nın “Özbekistan Bilimler Akademisi Doğu Elyazmaları mecmuası”nda tavsif edilen *Meslek el-ârifin* (Ârifler mesleği) eserinin Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebû’r-Reyhan Birûni adlı Şerksınaslık Enstitüsünde bulunan beş elyazmanın bir tanesinde *Vesâyâ*’nın da bulunduğunu tespit ettiklerini hatırlatmıştık. Biz de bunlara ek olarak, “Özbekistan Bilimler Akademisi Doğu Elyazmaları mecmuası”nın 1955 yılında neşredilen üçüncü cildinde<sup>96</sup> Es’ed Buhari’ye ait *Meslek el-ârifin* eserinin elyazmaları olarak tavsif edilen №515 ve №1546/I

<sup>96</sup> Sobraniye voostochnih rukopisey Akademii Nauk RUz pod redaktsiyey A.A. Semenova, Tom III, İzdatelstvo Akademii Nauk UzSSR, Tashkent 1955, s. 174.

envanter numaraya sahip elyazmalarda mezkûr eserin dışında diğer eserler, özellikle Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni'ye ait *Vesâyâ* eserinin XIX. yüzyıl ilk yarısında intisah edilen elyazmaları da bulunduğunu tespit ettik. Mezkûr iki mecmuada bulunan *Vesâyâ*'nın elyazmalarına ait esas bilgiler şunlardır:

1. *Vesâyâ-i Şeyh uş-Şuyuh Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №515 envanter numaraya sahip elyazma (Muhammed b. Ahmed b. Es'ed Buhari'ye ait *Meslek el-ârifin* (200 varak) ve Muhammed b. Yahya b. Ali Cilani Lâhîcî'ye ait Şerh-i Gülşeni Râz (19 varak) eserleri ile aynı ciltte, 1a-4b varaklarda) 1221/1806 yılında Buhara'da intisah edilmiştir.

2. *Vesâyâ-i Şeyh uş-Şuyuh Hâce-i Cihan Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №1546/I envanter numaraya sahip elyazma (Muhammed b. Ahmed b. Es'ed Buhari'ye ait *Meslek el-ârifin* (212 varak) ve 1245/1830 yılında yazılan Ubeydullah b. Abdullah'a ait *Keşfu'l-Rumûz* (34 varak) eserleri ile aynı ciltte, 1b-5a varaklarda) 1249/1833 yılında intisah edilmiştir.

Ayrıca, bizim tespitimize göre Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü-Reyhan Birûni adlı Şarkşinaslık Enstitüsü esas bölümünde №12260/III ve №12555/VI envanter numaraya sahip elyazmalarda da *Vesâyâ*'nın XVI-XVII. yüzyıllarda intisah edilen iki elyazması bulunmaktadır. *Vesâyâ*'nın mezkûr elyazmalarına ait esas bilgiler şunlardır:

1. *Âdâb-i tarikat* adıyla №12260/III envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 71a-72b varaklarında bulunuyor) Burada tarih gösterilmemiş ancak elyazmadaki mühürlerde 1013/1604 senesi yazılmıştır.

2. *Risâle-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №12555/VI envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 97a-101b varaklarda bulunuyor) 999/1590 yılında Hindistan'ın Ahmedabad şehrinde intisah edilmiştir.

Ayrıca çalışmamız boyunca Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebü'r-Reyhan Birûni adlı Şarkşinaslık Enstitüsü Hamid Sulaymonov bölümünde de *Vesâyâ* eserinin aşağıdaki bilgileri içeren iki elyazması olduğunu tespit ettik:

1. *Vesâyâ-i Şeyh uş-Şuyuh Hâce-i Cihan Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* veya *Meslek ül-ârifin Hazret-i Hâce-i Cihan Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №5934 envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 1a-3b varaklarında bulunuyor) 1306/1888 yılında muhtemelen Fergana vadisi şehirlerinden birinde intisah edilmiştir.

2. *Vasiyetname* adıyla №1060/XIII envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 127b-130a varaklarında bulunuyor) 1260/1844 yılında Buhara'da intisah edilmiştir.

Bununla birlikte Özbekistan Müslümanlar İdaresi kütüphanesinde bulunan *Vesâyâ*'nın elyazmalarından birini de tespit ettik. Mezkûr elyazmaya ait

esas bilgiler şunlardır:

1. *Vasiyetname* adıyla №1726 envanter numaraya sahip elyazma (risâle mecmuanın 3a-7b varaklarında bulunuyor) 1268/1852 yılında intisah edilmiştir.

Bunun dışında Buhara’da – Ebû Ali İbn-i Sina isimli Buhara İl haber-kütüphane merkezi Doğu Elyazmaları bölümü ve Buhara Devlet müze-rezervi “Belgeler” bölümünde de Gucdüvâni’ye ait mezkûr eserin XVIII-XIX. yüzyıllarda intisah edilen aşağıdaki üç tane elyazmasını tespit ettik:

Ebû Ali İbn-i Sina isimli Buhara İl haber-kütüphane merkezi Doğu Elyazmaları bölümünde:

1. *Meslek el-ârifin (min Vesâyâ-i Şeyh uş-Şuyuh Abdülhâlik Gucdüvâni)* adıyla №135 envanter numaraya sahip elyazma. 1211/1796 yılında intisah edilmiştir.

Buhara Devlet müze-rezervi “Belgeler” bölümünde:

1. *Meslek el-ârifin (min Vesâyâ-i Şeyh uş-Şuyuh Abdülhâlik Gucdüvâni li’l-ârifin)* adıyla №26796/II envanter numaraya sahip elyazma. 1272/1856 yılında intisah edilmiştir.

2. *Vasiyetname-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №25690/II envanter numaraya sahip elyazma. 1233/1818 yılında intisah edilmiştir.

Araştırmamız boyunca ilk olarak Vesâyâ eserinin mezkûr on üç elyazması hakkında yukarıda zikredilen çalışmalarda bulunan bilgilerin bazı eksik ve yanlışlarını doğruladık, diğer taraftan yukarıdakilere ek olarak eserin Özbekistan’daki kütüphanelerde bulunan diğer on tane elyazmasının da olduğunu tespit ettik.

### Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü-Reyhan Birûni adlı Şarkşınaslık Enstitüsü Esas Kütüphanesinde

№	Envanter numara	Adı ve bulunduğu yer	İntisah tarihi ve yeri, katip
1	№500/II	<i>Vasiyetname der âdâb-i tarikat-i Hazreti Hâce-i Cihan</i> . Risâle mecmuanın 18a-19a varaklarında bulunuyor.	1251/1835 yılında Buhara
2	№515	<i>Vesâyâ-i Şeyh uş-Şuyuh Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> . Muhammed b. Ahmed b. Es’ed Buhari’ye ait <i>Meslek el-ârifin</i> (200 varak) ve Muhammed b. Yahya b. Ali Cilani Lâhîcî’ye ait <i>Şerh-i Gülşeni Râz</i> (19 varak) eserleri ile aynı ciltte, 1a-4b varaklarda.	1221/1806 yılında Buhara Fayzullah b. Abdullah Buhari

3	№1546/I	<i>Vesâyâ-i Şeyh uş-Şuyuh Hâce-i Cihan Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> . Muhammed b. Ahmed b. Es'ed Buhari'ye ait <i>Meslek el-ârifin</i> (212 varak) ve 1245/1830 yılında yazılan Ubeydullah b. Abdullah'a ait <i>Keşfu'l-Rumûz</i> (34 varak) eserleri ile aynı ciltte, 1b-5a varaklarda.	1249/1833
4	№3039/IV	<i>İbtidâ-i câmiu'l-kelim min cami'Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> . Mecmuanın 21a-23b varaklarında bulunuyor.	XIX. yüzyılın ilk yarısı
5	№3711/XV	<i>Vasiyetname</i>	1294/1877 yılında
6	№4354/II	<i>Vesâyâ-i Hazreti Hâce-i buzurg Hâce Abdülhâlik el-Gucdüvâni kaddesallahu teâlâ ruhahu ve nevvera zerihahu be nisbeti Hâce Evliyayi Kelan kaddesallahu sirrahu</i> adıyla. Mecmuanın 14a-18a varaklarında bulunuyor.	949/1542 yılında Buhara
7	№5148/II	<i>Vesâyâ-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> adıyla №5148/II. Mecmuanın 161a-170a varaklarında bulunuyor.	956/1550 yılında
8	№5501/IV	<i>Vesâyâ-i Hazreti Hâce-i buzurg Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni kaddesallahu teâlâ ruhahu ve nevvera zerihahu be nisbeti Hâce Evliyayi Kelan kaddesallahu sirrahu</i> . Mecmuanın 69a-70b varaklarında bulunuyor.	1108/1696 yılında
9	№5765/VI	<i>Âdâb-i tarikat Hazret-i Hâce Abdülhâlik rahmetullahi aleyh. Telkin-i zikri Hazret-i Hâce Abdülhâlik (99a varak) ve Makâmât-ı Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni (99b-111b varaklar) gibi eserler ile aynı ciltte, 112a-115a varaklarda.</i>	1001/1592 yılında Buhara Muhammed Said el-Hârisî
10	№8991/VII	<i>Nasihatname-i Hazret-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni kuddisa sirruhu</i> . Mecmuanın 140a-141a varaklarında bulunuyor.	1243/1827 yılında
11	№9351/II	<i>Risâle-i Âdâb-i tarikat</i> . Mecmuanın 211a-217a varaklarda bulunuyor.	.....
12	№12260/III	<i>Âdâb-i tarikat</i> adıyla. Mecmuanın 71a-72b varaklarında bulunuyor.	1013/1604 yılında
13	№12284/XV	<i>Vasiyetname-i Hazret-i Hâce-i Cihan der Âdâb-i tarikat</i> . Mecmuanın 329 varağında bulunuyor.	1325/1907 yılında Buhara Sardari Kari Abdullahhâce
14	№12555/VI	<i>Risâle-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> . Mecmuanın 97a-101b varaklarda bulunuyor.	999/1590 yılında Hindistan Ahmedabad
15	№12327/II	<i>Vesâyâ-i Hâce-i Cihan</i> . Mecmuanın 11b-15b varaklarında bulunuyor.	1275/1858 yılında



16	№2572/47	<i>Vasiyetname-i Hazreti Hâce Gucdüvâni be Hâce Evliyâ-yı Kebîr</i> : 830 varaktan oluşan büyük mecmuanın 747b varakta bulunuyor.	1283/1866 yılında Buhara
----	----------	---	--------------------------

**Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü-Reyhan Birûni adlı Şarkşinaslık Enstitüsü Hamid Sulaymonov bölümünde**

17	№5934	<i>Vesâyâ-i Şeyh uş-Şuyuh Hâce-i Cihan Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> veya <i>Meslek ül-ârifin Hazret-i Hâce-i Cihan Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> . Mecmuanın 1a-3b varaklarında bulunuyor.	1306/1888 yılında Fergana vadisi Ebd b. Hacı Taşmuhammed Nemengâni
18	№1060/XIII	<i>Vasiyetname</i> . Mecmuanın 127b-130a varaklarında bulunuyor.	1260/1844 yılında Buhara Mulla Muhammedi b. Mulla Muhammed Şerif

**Özbekistan Müslümanları İdaresi Kütüphanesinde**

19	№1726	<i>Vasiyetname</i> . Mecmuanın 3a-7b varaklarında bulunuyor.	1268/1852 yılında
----	-------	--	-------------------

**Ebû Ali İbn-i Sina isimli Buhara İl haber-kütüphane merkezi Doğu Elyazmaları bölümünde**

20	№135	<i>Meslek el-ârifin (min Vesâyâ-i Şeyh uş-Şuyuh Abdülhâlik Gucdüvâni)</i>	1211/1796 yılında
----	------	---	-------------------

**Buhara Devlet müze-rezervi “Belgeler” bölümünde**

21	№26796/II	<i>Meslek el-ârifin (min Vesâyâ-i Şeyh uş-Şuyuh Abdülhâlik Gucdüvâni li'l-ârifin)</i>	1272/1856 yılında
22	№25690/II	<i>Vasiyetname-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni</i> .	1233/1818 yılında

Gördüğümüz gibi *Vasiyetname*'nin Özbekistan kütüphanelerinde bulunan elyazmaları içinde en eskileri XVI. yüzyılda yazılmıştır. Örneğin Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü-Reyhan Birûni adlı Şarkşinaslık Enstitüsü esas bölümünde bulunan №4354/II envanter numaralı elyazma 949/1542 yılında, №5148/II envanter numaralı elyazma 956/1550 yılında, №12555/VI envanter numaralı elyazma 999/1590 yılında ve №5765/VI envanter numaralı elyazma 1001/1592 yılında intisap edilmiştir. Bunun dışında mezkûr bölümdeki №12260/III (1013/1604 y.) ve №5501/IV (1108/1696 y.) envanter numaralı elyazmalar XVII. yüzyıla, Ebû Ali İbn-i Sina isimli Buhara İl haber-kütüphane merkezi Doğu Elyazmaları bölümündeki №135 (1211/1796 y.) en-

vanter numaralı elyazma da XVIII. yüzyıla aittir.

*Vasiyetname*'nin Özbekistan'da bulunan elyazmalarının en büyük kısmı yani 13 tanesi XIX. yüzyılın farklı yıllarında intisah edilmiştir. Bunları Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü-Reyhan Birûni adlı Şarkşinaslık Enstitüsü esas bölümünde bulunan №515 (1221/1806 y.), №8991/VII (1243/1827 y.), №1546/I (1249/1833 y.), №500/II (1251/1835 y.), №3039/IV (XIX y. ilk yarısı), №12327/II (1275/1858 y.), №2572/47 (1283/1866 y.) ve №3711/XV (1294/1877 y.), Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebü'r-Reyhan Birûni adlı Şarkşinaslık Enstitüsü Hamid Sulaymonov bölümünde bulunan №5934 (1306/1888 y.) ve №1060/XIII (1260/1844 y.), Özbekistan Müslümanları İdaresi Kütüphanesinde bulunan №1726 (1268/1852 y.), Buhara Devlet Müze-Rezervi “Belgeler” bölümünde bulunan №25690/II (1233/1818 y.) ve №26796/II (1272/1856 y.) envanter numaralı elyazmalar oluşturmaktadır. Özbekistan Bilimler Akademisi Ebü-Reyhan Birûni adlı Şarkşinaslık Enstitüsü esas bölümünde bulunan №12284/XV (1325/1907 y.) envanter numaralı elyazma eserin XX. yüzyılda intisap edilen tek elyazmasıdır.

*Vasiyetname*'nin Özbekistan'da bulunan elyazmalarının çoğunda onların intisah edilen yerleri kaydedilmemiştir. Böyle olmasına rağmen mezkûr elyazmalar arasında intisah yeri kaydedilen dokuz eserden yedi tanesinde – Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebü'r-Reyhan Birûni adlı Şarkşinaslık Enstitüsü esas bölümünde bulunan №500/II (1251/1835 y.), №515 (1221/1806 y.), №4354/II (949/1542 y.), №5765/VI (1001/1592 y.), №12284/XV (1325/1907 y.) ve №2572/47 (1283/1866 y.) ve Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebü'r-Reyhan Birûni adlı Şarkşinaslık Enstitüsü Hamid Sulaymonov bölümünde bulunan №1060/XIII (1260/1844 y.) envanter numaralı elyazmalarda onların Buhara'da yazıldığını hatırlatılmış olması elyazmaların büyük kısmını Orta Asya'da intisap edildiğini tahmin etmek imkanını vermektedir. *Vasiyetname*'nin Özbekistan'da bulunan eski elyazmalarından №12555/VI (999/1590 y.) envanter numaralı elyazmada onun Hindistan'ın Ahmedâbâd şehrinde yazıldığı kaydedilmiştir.

### ***Vasiyetname*'nin yurtdışında bulunan elyazmaları**

Elimizde bulunan bilgiler göre günümüzde Özbekistan'ın dışında İran, Pakistan, Türkiye ve Mısır gibi devletlerin kütüphanelerinde de *Vasiyetname*'nin 22 tane elyazması bulunmaktadır.

Abdülhâlik Gucdüvâni'ye ait mezkûr eserin yurtdışındaki elyazmalarının büyük bir kısmı İran kütüphanelerinde bulunuyor – araştırmamız boyunca ülkedeki Tahran Üniversitesi kütüphanesi, Tahran Üniversitesi Hukuk Fakül-

tesis kütüphanesi, İran Parlamentosu kütüphanesi, İran Ulusal kütüphanesi, Malik Ulusal kütüphanesi, Ostani Kudsi Rezavi, Gavharşad Mesjidi, Ayetullah Gülpayegani ve Ayetullah Mar’aşî Necefi kütüphanelerinde bulunan *Vasiyetname*’nin aşağıdaki 13 tane elyazmasını tespit ettik:

1. Tahran Üniversitesi kütüphanesinde *Âdâb* adıyla №2464/18 envanter numaralı elyazma. XI/XVII. yüzyılda kimliği belli olmayan kâtip tarafından nešta’lik yazısıyla intisah edilmiştir. 4 varak (B. 1-4)<sup>97</sup>.

2. Tahran Üniversitesi kütüphanesinde *Nesâyih yâ Âdâb-i tarikat* adıyla №8573/12 envanter numaralı elyazma. 1261/1845 yılında Seyyid Ahmed Hirsuva isimli kâtip tarafından intisah edilmiştir. 1 varak<sup>98</sup>.

3. Tahran Üniversitesi kütüphanesinde *Risâle der Âdâb-i tarikat* adıyla №8632/2 envanter numaralı elyazma. 998/1590 yılında Muhammed b. Sultan Muhammed Şibirgânî isimli kâtip tarafından nešta’lik yazısıyla intisah edilmiştir. 5 varak (B. 120-124)<sup>99</sup>.

4. Tahran Üniversitesi Hukuk Fakültesi kütüphanesinde *Âdâb-i tarikat* adıyla №251/1 envanter numaralı elyazma. 1259/1843 yılında Abdullah Keşmiri Buhari isimli kâtip tarafından Buhara’da intisah edilmiştir. 5 varak (B. 36B-40B)<sup>100</sup>.

5. İran Parlamentosu kütüphanesinde *Âdâb ve tariki sultan-i meşayih Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №391/19 envanter numaralı elyazma. №391 envanter numaralı 37 tane Farsça ve Arapça eseri içeren mecmuadaki 19. eser<sup>101</sup>.

6. İran Parlamentosu kütüphanesinde *Vasiyetname-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni ki cihati ferzendi ma’naviyi hud Evliyâ-yı Kebîr farmuda* adıyla №16147/3 envanter numaralı elyazma. 1179/1765 yılında Zeynelâbidîn Şerif Nayini b. Ebulbakâ isimli kâtip tarafından nešta’lik yazısıyla intisah edilmiştir. 1 varak<sup>102</sup>.

7. İran Parlamentosu kütüphanesinde *Vasiyetname* adıyla №17920 envanter numaralı elyazma. XIII/XIX. yüzyılda kimliği bilinmeyen kâtip tarafından

<sup>97</sup> Muhammed Takî Dânişpejûh, Tahran Üniversitesi Merkezi kütüphanesi kataloğu (farsça), 9. Cilt, Tahran Üniversitesi Yayınevi, Tahran 1340/1961, s. 1204.

<sup>98</sup> Muhammed Takî Dânişpejûh, Tahran Üniversitesi Merkezi kütüphanesi ve arşivindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), 17. Cilt, Tahran Üniversitesi Yayınevi, Tahran 1364/1985, s. 164.

<sup>99</sup> Muhammed Takî Dânişpejûh, Tahran Üniversitesi Merkezi kütüphanesi ve arşivindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), 17. Cilt, Tahran Üniversitesi Yayınevi, Tahran 1364/1985, s. 164.

<sup>100</sup> Muhammed Takî Dânişpejûh, Tahran Üniversitesi Hukuk, siyasi ve iktisadi bilimler fakültesi kütüphanesindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), Tahran Üniversitesi Yayınevi, Tahran 1339/1960, s. 4-5.

<sup>101</sup> Muhammed Takî Dânişpejûh ve İlmi Anvari, Bahaaddin, Senato kütüphanesindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), 1 Cilt, İran Meclisi yayınevi, Tahran 1355/1976, s. 236.

<sup>102</sup> Seyyidsadık Huseyni Aşkuri ve Yusefbeyg Bobopur, İslam Konseyi Meclisi kütüphanesindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), 45. Cilt, İslam Konseyi Meclisi kütüphanesi, müzesi ve arşivi yayınevi, Tahran 1390/2011, s. 36.

nešta’lik yazısıyla intisap edilmiştir. 15 varak<sup>103</sup>.

8. İran Ulusal kütüphanesinde *Der zikri Vasiyetname-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni be Hâce Evliyâ-yı Kebîr ki farzandi ma’naviyi eşonand ve beyani sezdah kelime niz ez kelâmâti kudsiyâtî ishân est* adıyla №9338/5 envanter numaralı elyazma. İntisah tarihi ve kâtibi bilinmiyor. 13 varak (93b-105b)<sup>104</sup>.

9. Tahran Malik Ulusal kütüphanesinde *Nesayih* adıyla №4185/11 envanter numaralı elyazma. XI-XVII. yüzyılda kimliği bilinmeyen kâtip tarafından nešta’lik yazısıyla intisap edilmiştir. 2 varak (nakıs)<sup>105</sup>.

10. Meşhed Oştani Kudsi Rezavi teşkilatı kütüphanesinde *Vesâyâ-i Gucdüvâni* adıyla №10450/6 envanter numaralı elyazma. 999/1591 yılında Muhammed Tebrizi isimli kâtip tarafından nesih yazısıyla intisap edilmiştir<sup>106</sup>.

11. Meşhed Gavharşad Mesjidi kütüphanesinde *Âdâb-i tarikat* adıyla №807/3 envanter numaralı elyazma. 1059/1649 yılında kimliği bilinmeyen kâtip tarafından intisah edilmiştir. 4 varak. Genelde üçüncü risâle<sup>107</sup>.

12. Kum Ayetullah Gülpayegani kütüphanesinde *Vesâyâ-i Gucdüvâni* adıyla №17/92-3312/1 envanter numaralı elyazma. XII/XVIII. yüzyılda kimliği bilinmeyen kâtip tarafından nešta’lik yazısıyla intisap edilmiştir. 7 varak<sup>108</sup>.

13. Kum Ayetullah Mar’aşî Necefi kütüphanesinde *Âdâb-i tarikat ya Vasiyetname ya Reşahat* adıyla №12537/2 envanter numaralı elyazma. XIII/XIX. yüzyılda kimliği bilinmeyen kâtip tarafından nešta’lik yazısıyla intisap edilmiştir. 5 varak (B. 14-18). №12537 envanter numaralı mecmuadaki birinci risâle<sup>109</sup>.

Yaptığımız tespitlere göre Vasiyetname eserinin elyazmalarının bulunduğu

<sup>103</sup> Seyyidca’fer Huseyni Aşkuri, İslam Konseyi Meclisi kütüphanesindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), 49. Cilt, İslam Konseyi Meclisi kütüphanesi, müzesi ve arşivi yayınevi, Tahran 1391/2012, s. 119.

<sup>104</sup> Marziya Rağibiyan Muhammedrıza Muvehhidi, *Abdülhâlik Gucdüvâni’nin irfani görüşleri* (hâcegan tarikati kurucusu vasiyetnamesinin metin araştırmaları açısından tetkiki ve analizi), Edebiyat Tarihi altı aylık dergisi (farsça), Tahran Şehit Behiştî üniversitesi Edebiyat ve sosyal bilimler fakültesi dergisi, 11. sene, Tahran 1397/2018 yıl (güz-kış), №2. s. 61.

<sup>105</sup> Eraj Afşar ve Muhammed Takî Dânişpejûh, Oştani Kudsi Rezavi teşkilatına bağlı Melik ulusal kütüphanesindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), 7. Cilt, Muhammedbakır Hujjati ve Ahmed Munzevi ile birlikte, Neşri Huner, Tahran 1369/1990, s. 234.

<sup>106</sup> Necib Mayıl Hirevi, Oştani Kudsi Rezavi kütüphanesindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), 9. Cilt, Oştani Kudsi Rezavi yayınevi, Meşhed 1361/1982, s. 231-233.

<sup>107</sup> Mahmud Fazil, Meşhed Gavharşad camii kütüphanesindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), 3. Cilt, Gavharşad camii kütüphanesi yayınevi, Meşhed 1367/1988, s. 1094.

<sup>108</sup> Ali Sadrai Hubi ve Abufazl Hafiziyan Babuli, Ayetullah Gülpayegani genel kütüphanesindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), 7. Cilt, Mustafa Dirayati editörlüğünde, Meclis kütüphanesi yayınevi, Tahran 1388/2009, s. 4933; Ali Sadrai Hubi ve Abufazl Hafiziyan Babuli, Ayetullah Gülpayegani genel kütüphanesindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), 8. Cilt, Mustafa Dirayati editörlüğünde, Meclis kütüphanesi yayınevi, Tahran 1388/2009, s. 4934.

<sup>109</sup> Seyyidmuhammed Mar’aşî Necefi, Ayetullah ul-uzma Mar’aşî Necefi büyük kütüphanesindeki elyazma eserler kataloğu (farsça), 31. Cilt, Ayetullah ul-uzma Mar’aşî Necefi büyük kütüphanesi yayınevi, Kum 1382/2003, s. 589.

diğer bir yabancı ülke – Pakistan elyazmaları kütüphanesinde eserin XV ve XIX. yüzyıllarda intisap edilen aşağıdaki 4 tane elyazması bulunmaktadır:

1. Pakistan’ın Lahor şehrindeki Şerani üniversitesi kütüphanesinde *Vesâyâ-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №4673/2/1623 envanter numaralı elyazma. 847/1443 yılında Abdulhey isimli kâtip tarafından intisah edilmiştir<sup>110</sup>.

2. Pakistan’ın Lahor şehrindeki Şerani üniversitesi kütüphanesinde *Vesâyâ-i Hazret-i Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №4673/1623/7 envanter numaralı elyazma. 848/1444 yılında Herat’ta kimliği bilinmeyen kâtip tarafından intisah edilmiştir<sup>111</sup>.

3. Pakistan’ın Lahor şehrindeki Şerani üniversitesi kütüphanesinde *Vesâyâ-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №4685/2/1608 envanter numaralı elyazma. 865/1460 yılında kimliği bilinmeyen kâtip tarafından intisah edilmiştir<sup>112</sup>.

4. Pakistan’ın Karaçi şehrindeki Pakistan ulusal müzesinde *Vasiyetname-i Gucdüvâni* adıyla №N.M.1958\_212/2\_1 envanter numaralı elyazma. 1245/1829 yılında kimliği bilinmeyen kâtip tarafından intisah edilmiştir<sup>113</sup>.

Bununla birlikte Türkiye kütüphanelerinde bulunan *Vasiyetname* eserinin aşağıdaki 3 tane elyazmasını tespit ettik:

1. İstanbul’daki Valiyyüddin Efendi kütüphanesinde *Vasiyetname-i Abdülhâlik* adıyla №3229 envanter numaralı elyazma. Tarih ve kâtipi bilinmiyor. Mecmuadaki ikinci risâle (B.10-16)<sup>114</sup>.

2. İstanbul’daki Esad efendi kütüphanesinde *Vesâyâ-i Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №5/3702 envanter numaralı elyazma. Tarih ve kâtipi bilinmiyor<sup>115</sup>.

3. Tire ilçesindeki Necippaşa kütüphanesinde *Âdâb-i tarikat* adıyla №12/333 envanter numaralı elyazma. 1061/1651 yılında kimliği bilinmeyen kâtip tarafından intisah edilmiştir<sup>116</sup>.

Bunun dışında araştırmamız boyunca diğer bir yabancı ülke – Mısır’da da *Vasiyetname*’nin aşağıdaki 2 tane elyazmasının bulunduğunu tespit ettik:

1. Kahire’de Dârü’l-Kütübi ve’l-vesâik el-kavmiyye (Dârü’l-Kütübi’l-

<sup>110</sup> Ahmed Munzevi, Pakistan’daki farsça elyazmalar birleşik kataloğu (farsça), 4. Cilt, İran-Pakistan farsça araştırmalar merkezi, İslamabad 1363/1984, s. 2494.

<sup>111</sup> Ahmed Munzevi, Pakistan’daki farsça elyazmalar birleşik kataloğu (farsça), 3. Cilt, İran-Pakistan farsça araştırmalar merkezi, İslamabad 1363/1984, s. 1414.

<sup>112</sup> Ahmed Munzevi, Pakistan’daki farsça elyazmalar birleşik kataloğu, 4. Cilt, s. 2494.

<sup>113</sup> Ahmed Munzevi, Pakistan’daki farsça elyazmalar birleşik kataloğu, 4. Cilt, s. 2494.

<sup>114</sup> Tefik H. Subhani, Türkiye kütüphanelerindeki farsça elyazmalar kataloğu (farsça), 1. Cilt, Merkezi neşri danişgahi, Tahran 1373/1994, s. 583.

<sup>115</sup> Aliriza Karabulut, Ahmet Turan Karabulut, Dünya kütüphanelerindeki İslam medeniyetine ait eserler kataloğu, elyazma ve basmalar (arapça), 2. Cilt, Dar al-akaba, Türkiye Kayseri 1422/2001, s. 1550.

<sup>116</sup> Aliriza Karabulut, Ahmet Turan Karabulut, Dünya kütüphanelerindeki İslam medeniyetine ait eserler kataloğu, s. 1550.

Mısriyye) adlı kütüphanede *Vesâyâ-i Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* adıyla №20 envanter numaralı elyazma. Tarih ve kâtibi bilinmiyor. Mecmuadaki ikinci risâle (B.130-135)<sup>117</sup>.

2. Kahire’de Dârü’l-Kütübi ve’l-vesâik el-kavmiyye (Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye) adlı kütüphanede *Risâle fi âdâb-i tarikat* adıyla №25 envanter numaralı elyazma. Tarih ve kâtibi bilinmiyor. Mecmuadaki dördüncü risâle (B.6b-9b)<sup>118</sup>.

Gördüğümüz gibi, Pakistan’ın Lahor şehrindeki Şerani üniversitesi kütüphanesinde bulunan №4673/2/1623 (847/1443 y.), №4673/1623/7 (848/1444 y.) ve №4685/2/1608 (865/1460 y.) envanter numaralı elyazmalar *Vasiyetname* eserinin günümüze kadar gelen en eski elyazmalarıdır – mezkûr elyazmalar XV. yüzyılda yazılmıştır. *Vasiyetname*’nin İran’da bulunan elyazmalarından iki tanesi – Tahran üniversitesi kütüphanesindeki №8632/2 (998/1590 y.) ve Meşhed şehrindeki Oştani Kudsi Rezavi kütüphanesinde №10450/6 (999/1591 y.) envanter numaralı elyazmalar ise XVI. yüzyıla aittir. Eserin yurtdışında bulunan elyazmaları arasında İran’ın Gavharşad Mesjidi kütüphanesinde №807/3 (1059/1649), Tahran üniversitesi kütüphanesinde №2464/18 (XI/XVII y.), Melik ulusal kütüphanesinde №4185/11 (XI/XVII y.) ve Türkiye’nin Necippaşa kütüphanesinde №12/333 (1061/1651 y.) envanter numaralı elyazmalar XVII. yüzyılda intisah edilmiştir. *Vasiyetname*’nin XVIII. yüzyılda intisah edilen bir tane elyazması İran’ın Kum şehrindeki Ayetullah Gülpayegani kütüphanesinde №17/92-3312/1 envanter numara ile bulunmaktadır. *Vasiyetname* eserinin yurtdışındaki diğer elyazmalarının bir kısmı XIX. yüzyılda intisah edilmiş, diğerlerinin de kitabet tarihi bilinmiyor.

*Vasiyetname*’nin yurtdışındaki elyazmalarının çoğunda onların intisah yerleri kaydedilmemiştir. Elyazmaların sadece iki tanesinde onların hangi şehirde kitabet edildiği hakkında bilgi bulunmaktadır – Tahran üniversitesi Hukuk fakültesi kütüphanesindeki №251/1 (1259/1843 y.) envanter numaralı elyazmasında onun Buhara’da intisah edildiği, Pakistan’ın Lahor şehrindeki Şerani üniversitesi kütüphanesinde №4673/1623/7 (848/1444 y.) envanter numaralı elyazmasında ise onun Herat’ta intisah edildiği hatırlatılmıştır. Bunun dışında eserin Tahran üniversitesi kütüphanesinde №8632/2 (998/1590 y.) envanter numaralı elyazmasının Muhammed b. Sultan Muhammed Şibirgani, Meşhed’deki Oştani Kudsi Rezavi kütüphanesinde №10450/6 (999/1591 y.) envanter numaralı elyazmasının de Muhammed Tebrizi isimli kâtip tarafından nesih yazısıyla intisah edildiği mezkûr iki elyazmanın muhtemelen İran ve Horasan şehirlerinden birinde kitabet edildiği hakkında tahmin etmemize olanak sağlıyor.

<sup>117</sup> Farsça elyazma eserler kataloğu (arapça), 1. Cilt, Dârü’l-Kütüb, Kahire 1966, s. 236.

<sup>118</sup> Farsça elyazma eserler kataloğu, 1. Cilt, s. 223.

## Vasiyetnamenin Baskı ve Çevirileri

Şuan elimizde Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’ye ait *Vasiyetname* eserinin yaklaşık XIX. yüzyıl sonları ve XX. yüzyıl başlarında neşredilen iki tane taş baskısı hakkında bilgiler bulunmaktadır. Taş baskılardan bir tanesi Hindistan’ın Haydarabad şehrinde *Merâtib ul-vüsûl ve Risâle-i sülûki tarikayi nakşibendiyye müceddidiyye* eserleriyle aynı ciltte neşredilmiş, günümüzde İran’ın Tahran üniversitesi kütüphanesinde №1051714 envanter numarayla bulunmaktadır<sup>119</sup>. *Vasiyetname*’nin bize bilinen ikinci taş baskısı İran’da neşredilmiş, o da günümüzde İran ulusal kütüphanesinde bulunmaktadır<sup>120</sup>. *Vasiyetname*’nin harf dizme yöntemindeki ilk neşri de İran’da yapılmıştır – mezkûr eser 1982 yılında Necib Mâyil Hirevi tarafından neşre hazırlanmış, İran’ın Meşhed şehrindeki İmam yayınevinde Hâce Nasiriddin Tusi’nin Evsaf ul-eşraf eseriyle aynı ciltte neşredilmiştir<sup>121</sup>.

Özbekistan bağımsızlığını elde ettikten sonra geçmişte yaşamış çoğu ulemalar gibi Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’nin hayatı ve öğretisinin de geniş ve derinliğine öğrenmek ve eserlerini Özbekçeye çevirmek faaliyetleri başlamış oldu. Özellikle 1993 yılında *Vasiyetname* eserinin Özbekçeye yapılan ilk çevirisi Taşkent’te Edebiyat ve sanat yayınevinde basılmıştır<sup>122</sup>. Bir sene sonra 1994 yılında Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’ye ait mezkûr eserin Mahmud Hasani ve Gülbahar Muzaffar kızı tarafından Özbekçeye yapılan ikinci çevirisi Taşkent’te Nevruz yayınevinde neşredilmiştir<sup>123</sup>. Mezkûr tercüme 2003 yılında neşredilen *Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni* mecmuasında da yer almaktadır<sup>124</sup>. Bunun dışında Arif Osman da kendisinin hâcegân-nakşibendiyye tarikatı pirlere ayrılan *Buhara-i Şerifin Yedi Piri* eserinin *Gucdüvâni*’ye ayrılan kısmında *Vasiyetname* eserinin kısaltılmış tercümesini

<sup>119</sup> Nakşibendiyye tarikatı sülûki risâleleri (*Merâtib ul-vüsûl ve Risâle-i sülûki tarikayi nakşibendiyye müceddidiyye, Vasiyetname-i Hazreti Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni*) farsça, Taş baskı, Ahmed Sahib Müceddidi ve Gulam Ali Şah, Dekan: Mufid yayınevi, Haydarabad, Tarihsiz, Tahran üniversitesi kütüphanesi, env. №1051714.

<sup>120</sup> Merziye Ragibiyan, Muhammedrıza Muvehhidi, *Abdülhâlik Gucdüvâni’nin irfani görüşleri* (hâcegan tarikatı kurucusu vasiyetnamesinin metin araştırmaları açısından tetkiki ve analizi), Edebiyat tarihi altı aylık dergisi (farsça), Tahran Şehid Behiştî üniversitesi Edebiyat ve sosyal bilimler fakültesi dergisi, On birinci yıl, Tahran 1397/2018 yıl (kuz-kış), №2. s. 57, 69, 72.

<sup>121</sup> Hâce Nasiriddin Tusi, Evsaf ul-eşraf (farsça), Hallac’ın *Yedi bend* ve Gucdüvâni’nin *Vesâyâ* eserleri ile birlikte; Necib Mâyil Hirevi editörlüğünde, İmam, Meşhed 1361/1982.

<sup>122</sup> Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, *Vasiyetname*, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni hayatı, öğretisi ve *Vasiyetname* eserine ayrılan risâle; sorumlu editör: Hurşid Davron, Edebiyat ve sanat yayınevi, Taşkent 1993, s. 14-15.

<sup>123</sup> Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, *Vasiyetname*, farsçadan Mahmud Hasani ve Gülbahar Muzaffar kızı tercümesi, Hâce-i Cihan - Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, neşre hazırlayan tercümen ve açıklamalar müellifleri: Mahmudhon Mahdum Hasanhon Mahdum oğlu, Gülbahar Muzaffar kızı, Nevruz, Taşkent 1994, s. 14-18.

<sup>124</sup> Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, *Âdâb-i tarikat*, farsçadan Mahmud Hasani ve Gülbahar Muzaffar kızı tercümesi, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, Önsöz, tercüme, lûgat ve açıklamalar müellifi: Mahmud Hasani, Özbekistan yayınevi, Taşkent 2003, s. 97-101.

getirmiştir<sup>125</sup>. Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’ye ait mezkûr eserin daha kapsamlı ve mükemmel tercümesi Seyfiddin Seyfullah’a aittir – *Vasiyetname*’nin mezkûr şerkiyatçı uzman tarafından Özbekçeye yapılan tercüme 2018 yılında Gucdüvâni’ye ait diğer bir eser *Makamat-ı Yûsuf Hemedâni*’nin Özbekçeye yapılan tercümesiyle aynı ciltte neşredilmiştir<sup>126</sup>. Bir yıl sonra mezkûr tercümenin ikinci baskısı yapılmıştır<sup>127</sup>.

Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni’ye ait *Vasiyetname* eseri Türkçeye de tercüme edilmiştir. 2009 yılında İstanbul’da eserin Mahmud Esad Coşan tarafından Türkçeye yapılan tercümesi neşredilmiştir<sup>128</sup>.

## KAYNAKÇA

### Kitaplar

1. Boswort, K. E (1971) Musulmanskiye dinastii, Per. s angl. P. A. Gryaznevicha, Moskva: Nauka
2. Coşan, M.E Mehmed ve Kotku, Z. (2009) Abdülhâlik-i Gücdüvânî Hazretlerinin nasihatleri, İstanbul: Server yayınları
3. Davron, H. Sromlu Editör (1993) Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni hayatı, öğretisi ve Vasiyetname eserine ayrılan risâle, Taşkent: Edebiyat ve Sanat yayınevi
4. Hacıgökmen, M.A. (2011) Türkiye Selçukluları Zamanında Konya’nın Devlet Merkezi Oluşu, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı 29.
5. Hasanhon, M. M. M. ve Muzaffar kızı G. (1994) Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, Vasiyetname, Taşkent: Nevruz yayınevi
6. Hasani, M. ve Razzokova, M. (2003) Gucdüvâni Hakkında Risale ve Makaleler, Taşkent Fan yayınevi
7. Işın, D. (2014) Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları
8. Kesik, M. (2004) Melikşah, İstanbul: Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
9. Misgerneçad, C.(2002) Pârsâ Hâce Muhammed, Faslü’l-hitâb, Farsça, Tahran: Üniversite neşri merkezi

<sup>125</sup> Arif Osman, Buhara-i Şerifin Yedi Piri, Taşkent Devlet Şerkiyat Enstitüsü yayınevi, Taşkent 2003, s. 34-35.

<sup>126</sup> Abdülhâlik Gucdüvâni, *Makamat-ı Yûsuf Hemedâni* (Risâle-i Sahibiya), Vasiyetname [Metin]: risâleler, Abdülhâlik Gucdüvâni; tercüme ve önsöz müellifleri: S. Seyfullah, N. Hasan; sorumlu editör: Usmonhon Alimov; Özbekistan müslümanlar idaresi, Movarounnahr yayınevi, Taşkent 2018, s. 45-54.

<sup>127</sup> Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni, *Makamat-ı Yûsuf Hemedâni*, Vasiyetname [Metin]: risâleler, Hâce Abdülhâlik Gucdüvâni; tercüman ve önsöz müellifleri: S. Seyfullah, N. Hasan; sorumlu editör: Usmonhon Alimov; Özbekistan Müslümanları idaresi, NMİU, Özbekistan yayınevi, Taşkent 2019, s. 41-48.

<sup>128</sup> Mahmud Esad Coşan, Mehmed Zahid Kotku, Abdülhâlik-i Gücdüvânî Hazretlerinin nasihatleri, Server İletişim, İstanbul 2009, s. 47-52.



10. Osman, A. (2003) Buhara-i Şerifin Yedi Piri, Taşkent: Taşkent Devlet Şerqşinaslık Enstitüsü yayınevi
11. Semenova, A.A. (1955) Sobraniye voštochnih rukopisey Akademii Nauk RUz pod redaksiyey, Tom III, Tashkent: İzdatelstvo Akademii Nauk UzSSR
12. Seyfullah, S ve Hasan, N. (2018) Abdülhâlik Gucdüvâni, Makamat-ı Yûsuf Hemedânî (Risâle-i Sahibiya), Vasiyetname [Metin]: risâleler, Abdülhâlik Gucdüvân Taşkent: Movarounnahr yayınevi
13. Tosun, N. (2007) Bahaeddin Nakşibendi: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İstanbul: İnsan yayınları
14. Umurzakov, B. (2019) Fahrudin Ali Safi’nin hayatı, bilimsel mirası ve Reşahat ayn’ül Hayat eserinin karşılaştırmalı metinsel tetkiki, Monografi, Toshkent: Nurafshon Business
15. Yılmaz, H.K. (2009) Zolotaya Silsilya, Perevod s turetskogo: D. Kadirov, Moskva: OOO İzdatelskaya gruppa SAD
16. Ziyoyiy, M.O. ve Aziziy M. (2012), Sâmânîler hükümdarlığının sonlarına kadar olan dönemde Mâverâünnehir’de hanefî fikhının yayılma sebepleri, Tahran: İslam tarihi araştırmaları üç aylık bilimsel-araştırma dergisi Farsça

#### Sempozyum Bildirileri

1. Ochilov, E. (2008) Hâce-i Cihan rubaileri mucizesi, *Nakşibendiyye öğretisi ve milli maneviyatımız, Buhara Hâce Bahâeddin Nakşibend’in 690 Doğum Yıldönümüne cumhuriyet bilimsel-pratik sempozyum bildirileri*

**YANGI ASR BOSHLANISHIDA MOVAROUNNAHRDAN  
ANADO‘LUGA SO‘NGGI  
NAQSHBANDIY TAVAJJUHI (YUZLANISHI):  
SULAYMON HILMIY TUNAXON (Q.S.) MISOLIDA**

**Prof. Dr. Hasan Gumusho‘g‘li**

*(Yalova universiteti islomiy fanlari fakulteti)*

***Markaziy Osiyoning islomiy bilimlar nuqtai nazaridan ahamiyati;***

Muhim ahamiyatga ega bo‘lgan Movarounnahr diyoridagi Buxoro, Samarqand, Toshkent, Nasaf, Yassi kabi shaharlar Islom olamining davri boshlangandan keyin “Qiblat-ul ilmi val-adab” sifatida qabul qilindi. Musulmonlarning “Buxoroi Sharif” deb ehtirom ko‘rsatgan shahrida Naqshbandiyya silsilasidan yetti ulug‘ zot (yetti pir)ning istiqomat qilishi, Samarqandda Xoja Ahror Valiyning yashashi Movarounnahrda tasavvuf tushunchasining takomillashuvida alohida ahamiyat kasb etgan. Bundan tashqari, e‘tiqodda Imom Moturudiy va Nasafiy, hadisda Imom Buxoriy, tasavvufda eng ulug‘ pirlardan Shohi Naqshbandiy bilan bir qatorda boshqa ustozlardan bo‘lgan Abu Bakr al-Kalobaziy (vaf. 380/990), kalom va fiqh ilmida Abul Lays Samarqandiy, Abul Yusr Muhammad Pazdaviy (vaf. 493/1099) kabi yetuk olimlar islomiy ilmlarda “Oltin asr” deb atalgan davrga asos solganlar

***Movarounnahrning Anado‘lu bilan aloqalari;***

Usmoniylar hukmronligida tasavvuf va tariqat faoliyatining rivojlanishida Movarounnahr va Turkiston diyoridan kelgan shayx va ulamolarning xizmatlari katta bo‘lgan. Anado‘lu nafaqat Turkistondan kelgan turk qabilalari bilan turkiylashgan, balki islomiy ilmlar, xususan, aqida, fiqh va tasavvufga oid boy merosni ham qabul qilib olish natijasida islomiyliklashgan. Movarounnahrda qolgan meros natijasida dastlab Saljuqiylar, so‘ngra Usmoniylar davrida ulkan madrasalar qurilib, ahli sunnat e‘tiqodi, fiqh va tasavvufning sog‘lom ta‘lim olishi ta‘minlandi.

Markaziy Osiyoning Naqshbandiyyaga asoslangan tasavvuf tushunchasining Usmoniylar saltanatiga ta’siri xususida Bahouddin Naqshbandiyning hayotligida Anado‘luga uning xalifalari kelganligini ta’kidlash joiz. Bahouddin Naqshbandning xalifalaridan biri bo‘lgan Shayx Xoja Is’hoq ar-Rumiy tomonidan 783/1381-yilda Turkiyaning Manisa shahridagi Saruhon beklaridan Is’hoq Chalabiyya ajratilgan mol-mulk hisobiga asos solingan vaqfning Naqshbandiylarga tegishli ekanligi ham Naqshbandiyya tariqatining Anado‘luga kelishi ancha erta boshlanganligidan dalolat qiladi. Mazkur vaqf

nizomida dargohga Naqshbandiy xalifalaridan bo‘lgan Shayx Xoja Is’hoq ar-Rumiy tarafidan asos solingani va tariqatiga oid usul va odoblarga rioya qilinishi aniq belgilab qo‘yilgan. Fotih Sulton Muhammadxon Istanbuling fathida dushmanning qaqshatgich hujumlari qarshisida qolib ketganida, Naqshbandiyya shayxlaridan bo‘lgan Xoja Ubaydulloh Ahrordan (vaf. 895/1490) ma’naviy yordam so‘raganida u zot Istanbulning fathini qo‘llab-quvvatlagan.

XVII asrdan beri Movarounnahr o‘zining qadimiy madaniy ahamiyatini nisbatan yo‘qotgan bo‘lsa-da, bu hududning Moturidiy-Hanafiy va tasavvufiy-diniy tushunchasi va hayoti Islom olamida, ayniqsa Anado‘luda bugungi kungacha o‘z ta’sirini davom ettirib keldi. Naqshbandiyya tariqati shayxlarining Anado‘luga bo‘lgan qiziqishi keyingi asrlarda ham davom etdi, jumladan Mujaddidi alfi soniy unvoniga ega bo‘lgan Imom Rabboniyning (vafoti 1034/1624) o‘g‘li Xoja Muhammad Ma’sum (q.s.)ning xalifalaridan Muhammad Murod Buxoriy (q.s.) 1092/1681-yilda Istanbulga kelgan hamda ko‘plab ulamolar va davlat arboblari unga qo‘l berib bog‘langan.

1833-yilda Markaziy Osiyodan II-Sulton Mahmudga “Imom-ul muslimiyn va halifai ro‘yi zamin” (Musulmonlarning imomi va yer yuzining xalifasi) sifatiga molik ekanligini bildirish uchun sultonga Qur’oni Karim bilan birga Imom-i Rabboniy va uning o‘g‘li Muhammad Ma’sumning “Maktubot” asari yuborilgan. Usmoniylar Imom Rabboniyning avlodlariga katta ehtirom ko‘rsatgan, ayniqsa haj safari chog‘ida Usmoniylar davlatiga kelganlarga yordam ko‘rsatganlar. Misol uchun Imom-i Rabboniyning shogirdi Shayx Ahmad Fozil afandi 1890-yilda hajga ketayotganida Istanbulda davlat tomonidan mehmon qilingan va Qo‘qonga qaytishida II-Sulton Abdulhamidxon tarafidan yordam ko‘rsatilgan.

XIX asrda Usmoniylar imperiyasida dunyoviy fan ilmlari o‘qitiladigan maktablar ochilgandan so‘ng bu maktablarda Markaziy Osiyodan o‘quvchilar kelib, davlat tomonidan ularga zarur sharoit yaratilgan va yordam ko‘rsatilgan. 1326/1908-yilda shaxsan sultonning o‘zi Dorulfunun va Dorulmuallimdan ushbu maskanlarga talaba qabul qilish uchun zarur choralar ko‘rishni talab qilgan. Salohiddin ibn Mavlono Sirojiddin (q.s.) ukasi Omonxon Maxsumni 1894-yilda tib ilmini o‘rganish uchun Istanbulga o‘qishga yuboradi va tibbiyot bilim yurtini tamomlagach, uzoq muddat ona vatanida tabiblik qiladi.

Usmoniylar saltanatining og‘ir yillarida Buxorodagi majlisda bir ovozdan Anado‘luda boshlangan mustaqillik urushiga moddiy yordam berishga qaror qilingan. Yordam tariqasida to‘plangan 100.000.000 rubl (o‘n besh million) qiymatidagi oltin 1920-yilda Buxoro rahbarlaridan bo‘lgan Usmon Xo‘ja tomonidan Anado‘luga yetkazib berish uchun Rossiya g‘aznasiga topshirilgan.

O'sha davrda Rossiya yordami deb bilingan mablag'larning asosiy qismi buxorolik musulmonlar tomonidan yuborilgan edi. Biroq keyinchalik Rossiya o'ziga ishonib topshirilgan mablag'ning juda oz qismini bo'lib-bo'lib Turkiyaga jo'natgani ma'lum bo'lgan.

Usmoniylar saltanatining so'nggi davrlarida Istanbulda joylashgan oltin besh takkaning Naqshbandiylarga oid ekanligi Usmoniylarning Naqshbandiylarga bo'lgan e'tiborining dalilidir. Bu davrda Naqshbandiyya silsilasining o'ttiz birinchi vakili bo'lgan Muhammad Mazhar (vaf. 1301/1883) Hindiston va Turkiya bilan birga Qozon, xususan Markaziy Osiyodan ham ko'plab muridlari bo'lgan. Naqshbandiyya/Mujaddidiyya tariqati Muhammad Mazhardan keyin uning xalifasi bo'lgan va O'sh shahrida istiqomat qilgan Shayx Salohiddin ibn Mavlono Sirojiddin (1838/1910) (Salohiddin Soqib) tomonidan davom ettirilgan.

O'zbek millatiga mansub bo'lgan shayxlardan Salohiddin Soqibning otasi Ibn Mavlono Sirojiddin (vaf. 1295/1877) Qo'qon madrasalarida ustozlik qilgan Naqshbandiy shayxlaridandir. Salohiddin Soqibning katta bobosi ham shayxlardan bo'lib, Farg'onadagi Chimyon mintaqasida joylashgan madrasada ustozlik va shayxlik qilgan u kishining nomi Xoja Nazar Huvaydo bo'lib 1780-yilda Chimyonda vafot etgan. Shayx Salohiddinning bobosi Es-hon Hol Muhammad O'shiy ham otasi Xoja Nazar Huvaydodan ijozat olib, bobosining vatani O'shda dargoh ochib, irshod faoliyatini olib borgan. Bu zot 1272/1854-yilda vafot etgan va xonaqoh kiraveishiga dafn qilingan. Shu boisdan bu yerni Sarmazor qabristoni deb atalgan. Keyinchalik bayon qilindiganidek, Usmoniylar davrining oxirgi buyuk olimi va Naqshbandiy shayxi Sulaymon Hilmiy Tunaxon (q.s.) (vaf. 1888-1959) madrasada tahsil olgan yillarida Shayx Salohiddin ibn Mavlono Sirojiddinga bog'lanib, undan ijozat olgan.

Salohiddin Soqib bin Sirojiddin O'shiy haqida Devon (O'zbekiston Fanlar akademiyasi Beruniy qo'lyozmalar kutubxonasida R-13045), Maquloti Soqibiy (O'zbekiston Fanlar Akademiyasi Beruniy qo'lyozmalari kutubxonasida R-5347) va Ma'muloti Soqibiyya (Toshkent 1916) nomli uchta muhim asari mavjud.

### **Usmoniylarning oxirgi davri ulug'laridan va Naqshbandiyya/Mujaddidiyya shayxlaridan bo'lgan Sulaymon afandi (Hilmiy Tunaxon) hazratlari**

Usmoniylar imperiyasining bugungi Bolgariya hududida qolgan Silistra viloyati Ferhatlar qishlog'ida tug'ilgan Sulaymon Hilmiy Tunaxon (q.s.) (vaf. 1888-1959) boshlang'ich ta'limni otasi Usmon afandidan (vafoti 1845-1928) olgan. Xo'jazodalar nomi bilan mashhur oilaning ajdodlari Fotih Sul-

ton Muhammadxon tomonidan singlisiga uylangan va Tuna xoni deb nisbat berilgan Sayyid Idrisbekga borib taqaladi. Otasi kabi Xo‘jazoda taxallusini ishlatgan Sulaymon afandi keyinchalik Tunaxon familiyasini olgan, shuningdek, yoshligida vafot etgan o‘g‘li Foruqqa nisbatan “Abul Foruq” laqabi bilan ham mashhurdir.

1907-yili Istanbulga kelgan Sulaymon afandi Fotih nomli ilm maskanidagi Bafrali Ahmad Hamdi afandining dasrlariga qatnashib, 1914-yili undan birinchilardan bo‘lib ijozat olgan. Keyinchalik Sulaymoniyadagi Madrast-ul Mutaxassisin nomli madrasada tafsir va hadis yo‘nalishida ta‘lim olib, 1919-yilda mutaxassislik darajasini (doktorlik) olgan. Shuningdek, Sulaymon afandi Madrasat-ul Quzotda (Islom huquqi fakulteti) tahsil olib, uni imtiyozli diplom bilan tugatgan. Shunday qilib, Sulaymon afandi o‘z davrining oliy ta‘lim muassasalarida diniy ta‘limni tugatib, professor va qozi lavozimlariga erishgan.

Sulaymon Hilmiy Tunaxon (q.s.) yuqorida aytilganidek, madrasada talaba bo‘lgan yillarida Shayx Salohiddin ibn Mavlono Sirojiddin hazratlariga bog‘langan. Bobosi va otasi vositasi bilan Naqshbandiyya/Mujaddidiyya tariqatiga mansub bo‘lgan Salohiddin ibn Mavlono Sirojuddin Madinada yashab va u yerda vafot etgan Mujaddidiyya shayxi Muhammad Mazhardan ijozat olgan.

Asli Turkistonning O‘sh shahridan bo‘lgan Shayx Salohiddin hazratlari 1296/1879-yilda haj safarlarida Madinai Munavvaradagi Shayx Muhammad Mazharga qo‘l berib, u zotga xizmat qilgan. Haj safari chog‘ida Madinadagi Muhammad Mazhar hazratlarining dargohlarida qolgan Shayx Salohiddin (q.s.) ma‘naviy ilmlariga ega bo‘lishida u zotning xizmatida bo‘lish katta ta‘sir ko‘rsatganini aytib o‘tgan. U o‘zining bir she‘rida ma‘naviy ilm va hollarning namoyon bo‘lishini yetmish ikki shayxning suhbatini, Muhammad Mazhar hazratlariga xizmat va bir kam qirq yil joynamoz ustida bo‘lganligi bilan ifodalaydi. Hijoz safaridan qaytgach, Markaziy Osiyoda irshod vazifasini davom ettirgan Shayx Salohiddin Soqib 1314/1896 yilda tug‘ilgan o‘g‘liga shayxi Muhammad Mazharga bo‘lgan muhabbati tufayli uning ismini qo‘ygan.

Shayx Salohiddin ibn Mavlono Sirojiddin 1326/1908-yili yana bir boshqa haj ziyorati bilan Istanbulga kelganda Ramazon oyida Hazrati Sulaymon afandi bilan uchrashgan. O‘shanda ular Bursa shahrida chilla saqlaganlar. Sulaymon afandiga ijozat berib, ruhini imom Rabboniyning ma‘naviyatiga topshirgan Mavlono Salohiddin 1910-yili O‘shda vafot etgan.

Sulaymon Hilmiy Tunaxon Istanbulda bir muddat ustozlik qiladi, lekin 1924-yilda madrasalar yopilgach, u voizlik bilan shug‘ullanadi. Istanbuldagi

Sultonahmad, Sulaymoniyya, Yangijomiy, Shahzodaboshi kabi ko‘plab masjidlarda uzoq vaqt voizlik va irshod faoliyatlarini olib boradi. Madrasalar yopilganidan keyin besh yuzga yaqin ustozlar ishsiz qolganda, Sulaymon afandi diniy ta‘limning muhimligini ta‘kidlab, har bir muallim kamida ikki-uch nafar talabaga ta‘lim bersa, islomning umri uzayishi mumkinligini tushuntiradi. Buni qilmaganlarni diniy nuqtayi nazardan mas‘ul deb hisoblaydi. Ilmiy-ma‘rifiy va irshod faoliyati davomida katta to‘siqlarga duch kelgan, vaqti-vaqti bilan hibsga olinib, keyin esa mahkamalarda oqlangan.

O‘tmishdagi ulamo va shayxlarni hurmat bilan yodga olgan Sulaymon afandi Ayyub Sulton va Fotih Sulton Muhammad kabi zotlarni ziyorat qilib talabalariga ham ularni ziyorat qilishni tavsiya qilgan. 1957-yilda Hazrati Mavlono Rumiyni ziyorat qilish uchun qabrga ketayotganida: “Bugun seshanba, ziyorat yopiq” deyishadi, Shunda Sulaymon afandi: “Mavlono hazratlari mehmondo‘stdir. U mehmonlarni orqaga qaytarmaydi va bizni qabul qiladi,” - deb javob beradi va yo‘lida davom etadi. Ular ziyoratgohga yetib kelganlarida, ziyoratgoh mudiri uni hurmat bilan ta‘zim qilib: “Xush kelibsiz, ustoz hazratlari”, deydi. Yig‘ilganlar mudirdan Sulaymon afandini qayerdan tanishini so‘rashganda, u kishi: “Afsuski, bugungacha Hazrat bilan ko‘rishish nasib bo‘lmagan edi. Bu kecha ruhiy olamda Mavlono hazratlari paydo bo‘lib: “Tur o‘g‘lim, Najotiy tur, Hazrati Qutbul Aqtob Sulaymon Hilmiy Tunaxon afandi meni ziyorat qilish uchun kelmoqda. Meni ziyorat qilishiga yordam qil, dedilar”, - deb javob beradi.

### ***Sulaymon Afandining irshod va ta‘lim usuli***

Sulaymon afandining irshod va ta‘lim uslubining boshida ahli sunnat tamoyillariga rioya qilish bo‘lib, u barcha shogirdlarini Ahli sunnat val jamoat e‘tiqodiga sodiq qilib tarbiyalagan. Ilmni faqat Alloh roziligi uchun o‘qish va o‘rgatish kerakligini ta‘kidlagan Sulaymon afandi shogirdlariga shunday nasihat qilib: “Bolalarim! Bu ilmlarni o‘rganmoqchi bo‘lgan kishi doimo “Alloh roziligi uchun o‘qiyman, o‘qiganlarimni Muhammad (sav) ummatining farzandlariga ham o‘rgataman, shu tariqa botqoqqa tushib qolgan odamlarni qutqarishga harakat qilaman”, deb o‘ylashi va uning maqsadi hamisha shunday bo‘lishi kerak.” - degan.

Sulaymon afandi qisqa vaqt ichida madrasa ta‘lim tizimini yangilab, ko‘plab talabalarga ijizat beribgina qolmay, Naqshbandiyya tariqatining tartib va tamoyillari asosida shogirdlariga yo‘l-yo‘riq ko‘rsatib, madrasa va dargohni birlashtirdi. Sulaymon afandi litsey va universitet talabalarini ham shu usul bo‘yicha ta‘lim berib, tabib, huquqshunos, muhandislik kabi kasblarda ishlaydigan kishilarning yuqori darajadagi diniy ta‘lim olishini va tariqat ahli

bo‘lishini ta‘minladi. Sulaymon afandi muassasalarida boshlang‘ich bosqich talabalari uchun dastur doirasida ilmi hol, Qur‘oni Karim va tajviddan yetarli darajada o‘rgatilgandan so‘ng ba‘zi sura va oyatlarni yod olishga kirishiladi. Talabalarga arabcha o‘rgatishning ilk jarayonida *Amsila*, *Bino*, *Maqsud*, *Avomil*, *Izhor*, *Kofiya* va *Nur-ul izoh* kabi kitoblar o‘qitiladi. Keyingi bosqichlarda esa, nahv ilmiga doir Mulla Jomiyning *Sharhi Kofiya*, aqoid ilmiga doir *Amoliy*, *Aqoidi Nasafiy*, usuli fiqhga doir *Manor*, mantiq ilmiga doir *Isago‘jiy*, bayon ilmiga doir *Aloqa* va *Talhis*, Hanafiy fiqhiga doir *Muhtasar-ul Quduriy* kitoblari o‘qitiladi. Ta‘limning oxirgi bosqichi, ya‘ni takomul qismida esa Ali ibn Umar al Qazviniyning *Risolat-ush Shamsiyya*, Alloma Taftazoniyning *Sharh-ul Aqoid*, Mulla Husravning *Mir‘otul-Usul* va *Durar* nomli asarlari, faroiz ilmi, usuli hadis, qavoidi kulliy (Majallai Ahkomi Islomiy) darslari va Imom Rabboniyning *Maktubot* asaridan ham ba‘zi qismlar o‘qitiladi.

O‘z xizmatlarida moddiy manfaatni maqsad qilmagan va shogirdlarini ham xuddi shunday shurga ega bo‘lishga undagan Sulaymon afandi umrini odamlarga dinini o‘rgatish, irshod qilishga bag‘ishlagan va: “Bizning mol-dunyo, mansab, siyosat va janjal-to‘polon bilan ishimiz yo‘q. Biz istisnosiz har bir musulmonning farzandiga ta‘lim beramiz. Agar biror kimsa ortiga qaytgan bo‘lsa, xabar bersinlar”, deb aytgan.

### ***Sulaymon afandidan keyingi irshod va ta‘lim faoliyatlari***

Usmoniylarning oxirgi davr ulamosidan Naqshbandiyya/Mujaddidiyya shayxi Sulaymon afandidan keyin ta‘lim usulini uning shogirdlari tomonidan katta hassosiyat bilan davom ettirilgani kuzatilmoqda. E‘tiqod mazhabi sifatida ahli sunnatga, fiqhda esa to‘rt mazhabdan (Hanafiy, Shofe‘iy, Molikiy va Hanbaliy) biriga amal qilishni zarur deb bilgan Sulaymon afandining shogirdlari bu zotni Naqshbandiyya oltin silsilasining o‘ttiz uchinchi va oxirgi halqasi deb biladilar. Hamda uni murshidi komil sifatida ma‘naviy irshodining vafotidan keyin ham davom etayotganiga ishonadilar.

Sulaymon afandining shogirdlari “Qur‘on kursi”, “Talabalar uyi” va ta‘lim maskani nomi bilan davlat tomonidan rasman ruxsat berilgan muassasalarda faoliyatlarini davom ettirib, noqonuniy faoliyatlardan chetda turadilar. Ular o‘z muassasalarida qonunga xilof hech qanday faoliyatlarni yo‘q ekanligini ta‘kidlaydilar. Ular o‘zlari bergan ta‘lim-tarbiyani ushbu so‘zlar bilan izohlaydilar: “Biz talabalar uyida kam ta‘minlangan oilalarning farzandlarini o‘qitish, hayotda muvaffaqiyat qozonishlari, el-yurtiga foyda keltiruvchilar bo‘lib voyaga yetishishlari uchun harakat qilamiz. Biz marhumning (Sulaymon afandi) shogirdlari sifatida qonunlarga to‘la rioya qilgan holda bu burchimizni bajaramiz”.

Sulaymon afandining shogirdlari: “Bizning tamoyilimiz o‘zimiz yashayotgan davlat qonunlari asosida bizlarga berilgan vakolatlar doirasida xizmat qilishdir” deb, o‘z faoliyatlarini o‘nlab yillar davom etganiga e‘tibor qaratadilar. Shuningdek, ular turli sabablarga ko‘ra ularning muassasalariga nisbatan o‘tkazilgan tekshiruvlar, tergov va shunga o‘xshash holatlar bo‘lganligini, ammo, faoliyatlariga doir hech qanday jinoiy alomatlar topilmaganini ham urg‘ulab keladilar. Hamda faoliyat olib borayotgan davlatlarda ham u yerning qonunlariga ko‘ra amal qilib kelayotganliklarini bayon qilib keladilar.

Sulaymon afandining shogirdlari 1960-yilda G‘arbiy Yevropaga mehnat migratsiyasining boshlanganidan so‘ng ularga diniy ta‘lim berish uchun katta kuch sarfladilar. Ular Yevropa davlatlari bilan birgalikda Amerika, Osiyo, Afrika va Avstraliya kabi davlatlarga ham yoyilib ta‘lim va irshod faoliyatini amalga oshirdilar. Sulaymon afandi shogirdlarining xizmatlari islom olamining tahsiniga sazovor bo‘lish bilan birga G‘arb davlatlari, xususan Angliya va Germaniya davlatlarining yetakchilari tomonidan ham taqdirlangan. Buning bir ifodasi sifatida 2001-yilda Angliyaning hozirgi qiroli, o‘sha paytda shahzoda bo‘lgan Charlz ularning Londondagi Sulaymoniyya masjidi va madaniyat markaziga tashrif buyurib, talabalar va rasmiylar bilan uchrashgan. Shuningdek, 2023-yilda Germaniya Prezidenti Sulaymon afandining shogirdlari tashabbusi bilan Germaniya bo‘ylab barpo etilgan yuzlab masjid va ta‘lim muassasalari xususida Kyoln shahridagi markazni ziyorat qilib, ularni yuqori baholagan va faoliyatning rasman boshlanganiga ellik yil to‘lishi munosabati bilan ularni qo‘llashini bildirgan. 1980-yilda Nyu Yorkda Fotih nomli masjidini ochgan Sulaymon afandi shogirdlari keyingi yillarda AQSHning turli shaharlarida Birlashgan Amerika Musulmonlar Uyushmasi (United American Muslim Association ) nomi bilan masjidlar va islomiy ta‘lim muassasalari tashkil etib, musulmonlarga o‘z ibodatlarini va diniy ta‘limlarini ado etishlariga imkon yaratdilar.

Sulaymon afandi shogirdlari 1990-yillardan boshlab O‘rta Osiyo davlatlarida yotoqxona, pansionat kabi ta‘lim maskanlari ochdi va mintaqadan meros bo‘lib qolgan diniy an‘anaga muvofiq o‘quv-uslubiy ta‘lim tamoyillari yo‘nalishida ta‘lim berdilar. E‘tiqodda ahli sunnat, amalda hanafiy, tasavvufda esa naqshbandiya tariqatini asos olganlar. Sovet Ittifoqi parchalangani-dan keyin paydo bo‘lgan diniy ta‘limga bo‘lgan ehtiyojni qondirishda davlat boshqaruv organlari va diniy arboblardan hamkorlikda, rasmiy qonunchilik va qonunlarga rioya qilishga ahamiyat berishadi. Sulaymon afandi shogirdlari har xil radikal va ekstremistik fikr va harakatlardan uzoq, faoliyat yurutgan davlatlardagi diniy muassasalari bilan hamkorlik shartnomalari tuzib, o‘z faoliyatlarini qonuniy asosda amalga oshirishga harakat qildilar.



## XOTIMA

Usmoniylar imperiyasi avvalgi turk-islom davlatlarining diniy tushunchalaridan ta’sirlanib, bu mafkurani davom ettirgan. Avvalgi musulmon turk davlatlarida sunniy/hanafiylilik va so‘fiylik yo‘nalishidagi diniy tushuncha hukmron bo‘lganligi sababli, ko‘plab tariqat va shayxlar Usmoniylar imperiyasining hayotida chuqur iz qoldirgan. Shuningdek, ular orasida Markaziy Osiyodan kelgan Naqshbandiyya tariqatining o‘ziga xos ahamiyati bor ekanini ta’kidlash joiz.

Naqshbandiyya tariqatining asoschisi Bahouddin Naqshband hayoti davomida uning xalifalari Usmoniylar saltanatiga kelib, Anado‘luda ilk Naqshbandiylik takkalarini ochganligi ma’lum. Shu sababdan ham Usmoniylar saltanatining boshidan oxirigacha ahli sunnat mazhabiga mansub bo‘lib, uni himoya qilishda Sayyid Sharif Jurjoniy va Mulla Jomiy kabi asli Markaziy Osiyodan bo‘lgan Naqshbandiy olimlarining xizmati katta ekanligini aytish mumkin.

Naqshbandiyya tariqati Usmoniylar imperiyasida oxirgi davrgacha katta ahamiyatga ega edi. Naqshbandiyya-Mujaddidiyya tariqatining irshod faoliyatlarini O‘sh shahrida yashagan Salohiddin ibn Mavlono Sirojiddin (Salohiddin Soqib)dan ijozat olgan Sulaymon Hilmiy Tunaxon tomonidan davom ettirildi. Sulaymon afandi, Sulaymoniyyadagi Madra’st-ul Mutaxassisin nomli madrasada tafsir va hadis yo‘nalishida ta’lim olib, 1919-yilda mutaxassislik darajasini (doktorlik) olgan. Shuningdek, Sulaymon afandi Madrasat-ul Quzotda (Islom huquqi fakulteti) tahsil olib, uni imtiyozli diplom bilan tugatgan. Sulaymon afandi o‘z davrining oliy ta’lim muassasalarida diniy ta’limni tugatib, professor va qozi lavozimlarini egallagan va kamdan-kam uchraydigan ulug‘ shayxlardan biridir.

Sulaymon afandining shogirdlari u belgilagan tamoyillar asosida Qur’oni Karim, arabcha va islomiy bilimlarni o‘rgatish bilan birga Naqshbandiyya tariqatining uslub va tamoyillarini bajargan holda faoliyatlarini Turkiya va dunyoning boshqa mamlakatlarida ham olib bormoqdalar. Sulaymon afandi va uning shogirdlari xorijda olib borayotgan akademik tadqiqotlarda, xususan Yevropa, Amerika, Osiyo, Afrika va Avstraliya kabi mintaqalarda ta’lim va irshod xizmatlarini ko‘rsatib, o‘z faoliyatlarini dunyo bo‘ylab tarqatganliklari ahamiyatga molikdir. Sulaymon afandining shogirdlari tomonidan turli yoshdagi insonlarga ko‘rsatilayotgan ta’lim va ibodat xizmatlari islom olami bilan bir qatorda G‘arb davlatlarida ayniqsa, Angliya va Germaniyada ham tahsinga sazovar bo‘lgan.

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR

Abdurrahmân Molla Câmî. *Tercüme-i Nefahâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi, İstanbul: 1289.

Ahmed Lütfi Efendi. *Tevârih-i Âl-i Osman*. İstanbul: ts.

Akgündüz, Ahmet. *Arşiv Belgeleri Işığında Silistreli Süleyman Hilmi Tunahan*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1997.

B.O.A. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). *İrâde-i Dâhiliyye*: 2977.

B.O.A. Y.A. RES. 154. 59.

Bandırmalizâde Ahmed Münîb Üsküdârî. *Mecmûa-i Tekâyâ*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1307.

Çakmak, Emine Sevde. *Tunahan'ın Talim ve Terbiye Usulü*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2018.

Çalışkan, Ülkü. “Türk Kurtuluş Savaşında Sovyet Rusya'nın Mâlî ve Askerî Yardımları”, *Karedeniz Araştırmaları*, 9 (Bahar 2006), ss. 35-54.

Demirtaş, Hasan. “Nakşibendîlik'in Anadolu'da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi”, *Vakıflar Dergisi* 50 (Aralık 2018).

Emre, Mehmet. *Üstazım Süleyman Hilmi Tunahan (k.s.) ve Hatıralarım*, İstanbul: 2016.

Erol, Ali *Hatıratım*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.

Gümüšoğlu, Hasan. “Osmanlı Devleti'nin Ehl-i Sünnet Anlayışında Nakşibendiliğin Yeri ve Önemi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Güz 2021), 1310-1332.

Güner, Ahmet. *Tarikatlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991.  
[https://en.wikipedia.org/wiki/Suleymaniye\\_Mosque\\_\(London\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Suleymaniye_Mosque_(London)); <https://www.milliyet.com.tr/dunya/prens-charles-islami-kotuletmem-5274441>.  
23.09.2023

Hânî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Behçetü's-seniyye fî âdâbi't-tarîkati'l-aliyye* (Kahire. el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1319).

Hüdâ Derviş. *el-İslâmiyyûn ve Türkiye el-İlmâniyye, Nemûzecü'l-İmâm Süleyman Hilmi*, Kahire: 1998.

*Hüradam*, “İslâm Âleminin Büyük Kaybı”. 22 Eylül 1959.

İlıcak, Nazlı. “Tercüman, Kemal Kacar'a Sorulamayanları Sordu”. *Tercüman* (6 Aralık 1989).

Kanat Zhakenov. *Orta Asya'da Süleymancılık: Kazakistan Örneği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Kenan, Seyfi. “Amerika'da Müslüman Cemiyetlerin Doğuşu: New Yorklu Müslümanların Dinî-Sivil ve Eğitsel Kurumlaşma Süreci”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 11 (2004), 105-130

Kısakürek, Necip Fazıl. *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Toker Yayınları, 1970).

Madinabonu Moidinova. *Sâkıb Salâhaddîn’in Divan’ı ve Tasavvufi Görüşleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa: 2018.

Minzelevî, Muhammed Murad Kazanî Remzî. *Zeylû Reşahât*, Mekke: 1300.

Muhammed Murâd, *Silsiletü’z-zeheb*, İBB. AK. No: OE-Yz- 1336.

Öcal, Mustafa. “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 1986.

Ödemişli Ziya Sunguroğlu’nun Notları, İstanbul: 2011.

Öngören, Reşat. “Tunahan, Süleyman Hilmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2012.

Salâhüddîn Sâkıb, *Dîvan*, Özbekistan Fenler Akademisi Birûnî El Yazmaları Ktp. Nr: 13045.

Salâhüddîn Sâkıb, *Ma’mûlât-ı Sâkıbî*, Taşkent: 1908.

Seyyâh Mehmed Emin. *İstanbul’dan Asyâ-yı Vusât’ya Seyahât*, İstanbul: Kırkanbar, 1295.

Tabibzâde Mehmed Şükrü. *İstanbul Hankahları Meşâyihî*, İBB. AK. Yz. K.0075.

Taşköprizâde İsmâmeddin Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî ulemâi’d-devleti’l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1985)

Tosun, Necdet. “Orta Asya Evliyasından Salâhaddin Bin Sâkıb Siracüddin”, *Yüzakı Dergisi*”, 54 (Ağustos 2009).

Tosun, Necdet. “Selâhaddin Sâkıb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: 2019), EK-2/492;

Tunahan, <https://tunahan.org/silsile-i-sadat/ebul-faruk-suleyman-hilmi-k-s-silistrevi/>. Erişim: 02 Ekim 2023

Tunahan, Süleyman Hilmi. *Mektuplar ve Bazı Mesâil-i Mühimme Risalesi*, t.y. b.y.

VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), 582-2: 10/5; BOA (Başkanlık Osmanlı Arşivi). EV. VKF. 00001.00014.001.

[www.bundespraesident.de](http://www.bundespraesident.de), <https://www.cnnturk.com/dunya/almanya-cumhurbaskani-islam-almanyada-yeni-bir-vatan-buldu>. 17.09.2023.

Yalçınkaya, Alâeddin. *Türkiştan*, İstanbul: 2006.

Zhuldyz Zhorabek-Ali Rafet Özkan-Nagima Zhaulybaikyzy Baitenova, “Kazakistan’da Tasavvuf ve İslâm Sonrası Dönemde Tezahürleri” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2024, (35/1), ss. 81-91.

## ТАСАВВУФ МАНБАЛАРИДА АБРОРЛАР МАСЛАГИ

Олимжон Давлатов,

*Ижтимоий-маънавий тадқиқотлар институти директори,  
филология фанлари бўйича фалсафа доктори*

Аброр сўзи араб тилида “яхшилар” маъносида келишини биламиз. Аммо бу сўзнинг истилоҳий маъносини билиш учун лексик қатлами ҳақида ҳам тасаввур ҳосил қилиш лозим бўлади.

Араб тилининг изоҳли луғатлари ҳамда қатор тафсир китобларида мазкур сўзни “баррун” калимасининг кўплиги сифатида талқин қилишган. Аммо жуда кўп тафсир китобларида бу сўзга “баррун” ва “боррун” сўзининг кўплиги ўлароқ шарҳ берилган. Негаки, Қуръони каримда “аброр” сўзи баробарида “баррун” ва “боррун”нинг иккаласи ҳам қўлланилган. Роғиб Исфажоний эса, аброрни “боррун” сўзининг кўплиги деб ҳисоблаган.

“Баррун” сўзи араб тилида яхшиликни ёйиш маъносини билдиради. Бу сўз куруклик, биёбон, миқёсли текислик (бахру бар) маъносини ҳам билдирганини ҳисобга олган ҳолда оламга кенг ёйиладиган, кўпчиликка тегадиган манфаатли амалларга нисбатан қўлланилиши тавсия этилади.

Бу сўз Қуръони каримда 20 марта турли ҳолатларда қўлланилган. Жумладан, “аброр” сўзи олти марта, “баррун” уч марта, “биррун” саккиз марта, “бараратун” бир марта оятларда келтирилган. Ушбу оятларнинг тўрттасида (“Оли Имрон”, 3/198-оят; “Инсон”, 76/5-оят; “Инфитор”, 82/13-оят; “Мутаффифин”, 83/22-оят) аброрлар жаннат аҳли сифатида эсланган. “Мутаффифин” сурасининг 18-оятида келтирилишича, аброрларнинг номаи аъмоли жаннатнинг Иллийин деган равзасида сақланади. Бошқа бир оятда улул-албоблар тилидан аброрлар қаторида вафот эттириш сўраб дуо қилинган.

Айрим муфассирларнинг фикрига кўра, “барр” ё “бирр” бошқаларга нисбатан яхшилик қилиш маъносини билдиради. Бу сўз амалга оширувчи шахснинг кимлиги, вазият ва ҳолатга қараб турлича маъно касб этади. Жумладан, Аллоҳ таолонинг бандаларига қиладиган яхшилиги уларга лутф ва эҳсон қилиш, хатоларини кечириш, гуноҳларини афв этиш ҳисобланади. Бандаларнинг Аллоҳ таолога нисбатан қиладиган “барр”и (яъни яхшилиги) бандалик амаллари (тоат ва ибодатлар)ни бекам-кўст бажариш бўлса, ота-она сифатида фарзандларига қилинадиган яхшилиги уларга тарбия бериш ва моддий-маънавий жиҳатдан таъминлашдир. Фарзанднинг ота-онага қиладиган барри уларга меҳрибон бўлиш ҳамда

кўнгилларига озор етадиган амалларни тарк этишлик; сўзлашдаги барр – тўғрисўзлик ва беозорлик; ибодатдаги барр – шарт-шароитларини бекам-кўст ижро этишга интилиш ва ҳоказо.

Араб тилида “барр” ва “хайр” сўзларининг иккаласи “яхшилиқ” маъносини билдирса-да, уларнинг қўлланилишида бироз тафовут бор. Жумладан, “хайр” умумий маънодаги яхшилиқни ифода этса, “барр”да ният ҳам ҳисобга олинади. Бошқача қилиб айтганда, хайр деганда билиб ва билмай қилинган яхшилиқлар тушунилса, барр сўзи фақат яхши ният ва эзгу амал бўлган ҳоллардагина қўлланилади.

“Бақара” сурасининг 177-оятда берилишича, аброрларнинг уч асосий нишонаси бор, яъни улар мустаҳкам эътиқод, гўзал хулқ ва эзгу амаллар соҳибидирлар. Аброрлар яхши амалларни ўз хулқининг гўзаллиги ҳамда соғлом эътиқод соҳиблиги юзасидан бажо келтирадилар. Уларнинг амалларида бирор таъма ё илинж бўлиши мумкинмас. Элнинг манфаатини ўз манфаатидан устун қўйиш аброрликнинг муҳим шартларидандир. Тафсир аҳлининг фикрига кўра, барча ҳолатларда Аллоҳ таолога сўзсиз ва имон юзасидан итоат қилиш аброрликнинг нишоналаридан ҳисобланади. Бошқача қилиб айтганда, аброрлар барча ишларини Ҳақ таоло ризоси йўлига мувофиқлаштирган ҳолда яшайдилар. Аброрлик – Ҳақ таолога қурбат ҳосил қилувчи ҳамда унинг розилигига сабаб бўлувчи амаллар туфайли эришиладиган мақомдир.

Айрим манбаларда аброрлик билан тақводорликни маънодош тушунчалар сифатида таърифлашган. Абулбаракот Насафийнинг фикрига кўра, аброрлик солиҳ амалларни бажаришга интилиш ҳамда гўзал хулқлар билан зийнатланиш бўлса, тақводорлик – ёмон ишлардан парҳез қилиш ҳамда ёмон хислатлардан покланишдир. Бу икки тушунча бир-бирига қарама қарши эмас, балки бир-бирини тўлдирувчи ва мукаммаллаштирувчи ахлоқий мезонлар ҳисобланади.

Аброрликка тескари бўлган сифатлар – булар гуноҳ, фосиқлик, ота-онага оқ бўлишдир. Айнан шу сифатларни аброрлик тушунчасига тескари қўйишлиқ Қуръони каримнинг оятларининг мазмунидан келиб чиққан. Жумладан, Замахшарий “Кашшоф” асарида беришича, “таъовану ʼалал-бирри” сўзлари билан бошланадиган оятда бирр сўзи гуноҳ сўзига тазод ўлароқ қўлланилган.<sup>129</sup>

Тафсир китобларида аброрлар ҳақида бир-бирига яқин таърифлар берилган. Жумладан, Аллоҳ таолога итоат қилишни мукаммал тарзда адо этувчилар ва Уни ўзларидан хушнуд этувчилар (“Жомиъ ул-баён”,

<sup>129</sup> Замахшарий, Махмуд бин Умар, ал-Кашшоф. – Бейрут: “Дор ул-маърифат”, ж.1. – С. 284 (араб тилида).

“Тибён”), гуноҳлардан ўзини узоқ тутувчилар (“Мажмаъ ул-баён”, “Мажмаъ ул-бахрайн”), Аллоҳга, Унинг расулига ва қиёмат кунига бўлган имонлари басират кўзи билан мунаввар бўлганлар (“Ал-Мизон”), ўз имонига ҳар қандай ҳолатда содиқ қолувчи мўминлар (“Кашф ул-асрор”), эзгу амалларни фақат Аллоҳ таоло розилиги учун адо этувчи яхши инсонлар (“Тибён”), валийсифат зотлар (“Кашф ул-асрор”) ва шунга ўхшаш таърифлар аброрларнинг мақом ва мартабаси Аллоҳ таоло ҳузурида нақадар юксак эканлигидан гувоҳлик беради.

Ҳасан Басрийнинг ақидасига кўра, аброрлар ҳатто чумолига ҳам озор бермайдиган ҳалим инсонлар бўлади: “Аброр шундай бир кишидирки, бирор чумолига озор бермайди, шунинг баробарида зулмнинг бирор турига тоқат қилолмайди ва унга қарши аёвсиз курашади”. Хожа Абдуллоҳ Ансорий “Оли Имрон” сурасининг 198-оятининг тафсирида қайд қилишича, аброрлик – валийларнинг мақомидир.<sup>130</sup>

Тасаввуф манбаларида аброрлар тушунчасига турлича таърифлар берилган. Хужвирийнинг “Кашф ул-махжуб” асарида валийларнинг таърифига бағишланган алоҳида боб бор. Унга кўра, аброрлар мақом жиҳатидан ушбу иерархияда автодлардан куйироқ мақомдаги валийлар бўлиб, уларнинг сони еттитадан ошмайди: “Ҳақ жалла жалолаҳу даргоҳининг ясовуллари уч юздадирлар. Уларни ахёр дейдилар. Яна улардан қирқтасини абдоллар дерлар. Еттитасини аброрлар деб атайдилар; улардан тўрттаси автод деб аталур. Яна учтаси нақиб дейилади ва биттаси ғавсдир”.<sup>131</sup>

Хожа Абдуллоҳ Ансорий таснифига кўра, аброрлардан кейин автод ва абдоллар мақоми келади: “Нафсга қарши курашувчилар уч тоифадирлар: бири (нафс билан доим) курашда бўлади – улар аброрлардир; бири (нафсга қарши кураш лаззатини) топади – улар автодлардир; учинчи тоифа (нафс итидан) қутулгандир – уларни абдол дерлар”.<sup>132</sup> Бошқа бир асарда Ансорий аброрлар ҳақида сўзлаб, уларнинг сонини 40 та деб атайди: “Авлиёларнинг сони ҳамиша 360 кишидир. Қирқтаси аброрлар, ўттизтаси – автодлар, ўнтаси – нақиблар, учтаси – нажиблар, биттаси – ғавс эрур”.<sup>133</sup> Ансорийнинг ақидасига кўра, қачонки ғавс вафот этса, нажибларнинг бири унинг ўрнига ғавсликка ўтади ва шу тариқа бошқа тоифалардан пешволар юқори босқичга кўтарилади.

Абу Наср Саррож Қуръони карим оятларига таянган ҳолда аброрларни муқарраблар (Ҳақ таолонинг энг яқин бандалари) ва муттақийлар

<sup>130</sup> Хожа Абдуллоҳ Ансорий. Кашф ул-асрор. – Техрон: “Тоҳирий”, 1387. – С. 235. (форс тилида).

<sup>131</sup> Хужвирий, А. Кашф ул-махжуб. Санкт-Петербург, 1926. – С. 269 (форс тилида).

<sup>132</sup> Хожа Абдуллоҳ Ансорий. Сад майдон. Техрон: “Баҳор”, 1368. – С. 22 (форс тилида)

<sup>133</sup> Хожа Абдуллоҳ Ансорий. Табакот ус-сўфия. – Техрон: “Баҳор”, 1369. – С. 80 (форс тилида).

(тақводор зотлар)нинг ўртасидаги маънавий мақом деб ҳисоблайди.<sup>134</sup>

Фаридиддин Атторнинг “Тазкират ул-авлиё”сида Сарий Сақатий тилидан аброрлар ҳақида шундай таъриф берилган: “Аброрларнинг кўнгли оқибат (қиёмат кунидаги Ҳақ таоло ҳузуридаги ҳисоб)га боғлангандир, Муқаррабларнинг кўнгли эса собиқат (азал кунида Ҳақ таоло бандани нега яратгани ҳикмати)га боғлиқдир. “Аброрларнинг яхшиликлари – муқарраблар учун гуноҳдир” сўзининг маъноси ушбудир”.<sup>135</sup> Шайхи Олам Сайфиддин Бохарзийнинг куйидаги сўзлари ҳам аброрлар мақомининг талқинига ҳамоҳанг: “Ходим нимаики қилса, Аллоҳ учун қилади, Шайх нимаики қилса, Аллоҳ билан қилади. Шайх муқарраблар мақомидадир, ходим эса аброрлар мақомидадир”.

Хожа Насириддин Тусий инсонларнинг Ҳақ таоло ҳузуридаги мақом ва мартабаларини тўрт босқичга ажратади ҳамда аброрларни учинчи мақомда ўрин беради. Жумладан, аброрлар сифатида шундай дейди: “Улар шундай бир жамоатдирларким, мулку мамлакат ободонлиги ва ибодатдаги раиятнинг фаровонлиги учун ҳаракат қилурлар. Хулқдаги нуқсон ва қусурларни тузатишга кўп аҳамият берурлар”. Насириддин Тусийнинг таснифига кўра, аброрлар муқинлар (имони шак-шубҳадан буткул холи инсонлар) ва муҳсинлардан кейин, файз олувчилар (фоизийн)дан олдин турадиган тоифа ҳисобланади.

Алишер Навоийнинг “Тўла асарлар тўплами” таркибига кирган “Насойим ул-муҳаббат” асарининг шарҳ ва изоҳлар қисмида тариқат сўзига таъриф бериларкан, жумладан, шундай деб ёзилади: “Тасаввуфда 160 дан зиёд тариқат ва тариқат тармоқлари бўлган. Анъанага кўра, тариқат уч асосий таркибга ажратилган:

1. Тариқи ахёр – хайрли инсонлар йўли. Тариқи арбоби муомилот деб таърифланган ушбу йўлнинг асосини зуҳд, тақво ва ибодат ташкил қилган. Шу боис унга зоҳидлар ва обидлар йўли сифатида қаралган. Бу йўл – Ҳаққа етишишнинг узундан-узун йўли. Уни танлаганлар орасида мақсадга эришганлар ниҳоятда кам бўлган.

2. Тариқи аброр – яхши инсонлар йўли бўлиб, тариқи тасфия ва мужоҳада деб ҳам юритилган. Бу йўл – нафс ила курашиш, риёзат ва қалбни поклаш, ахлоқий комилликка эришиши йўли ҳисобланган. Хоҳ Ҳақ билан бўлсин, хоҳ халқ билан бўлсин, муносабат ва алоқада ихлос ҳамда тўғрилиқдан чекинмаслик ушбу йўлнинг бош талаби бўлган.

2. Тариқи шуттор – ошиқлар йўли. Унинг иккинчи бир номи – тариқи

<sup>134</sup> Бу ҳақда батафсилроқ қаранг: Азизиддин Насафий. Комил инсон китоби. Форс тилидан Н.Комилов, О.Давлатов таржимаси. // “Жаҳон адабиёти”, 2019. 1-5 сонлар.

<sup>135</sup> Фаридиддин Аттор. Тазкират ул-авлиё. / Нашрга тайёрловчи ва сўзбоши муаллифи А. Мадраимов. – Тошкент: Ғ.Фулум номидаги НМИУ, 2012. – Б. 281.

соирин. Бу – ишқ, муҳаббат ва жазба билан мақсадга эришиладиган йўл. Бу йўлга кирган киши ишқ ва жазба мақомига юксалгунга қадар жуда кўп мақомлардан ўтмоғи шарт бўлган. Чунки ушбу йўлда сайру сулук асосдир”.<sup>136</sup>

Манбаларда берилган таърифлар умумлаштирилганда, қуйидаги хулосаларга келишга имкон беради: Тасаввуфий атама ўлароқ шаклланган аброр тушунчасининг илдизи Қуръони каримдаги оятларга бориб тақалади. Илоҳий каломда турли шаклда 20 марта қўлланилган ушбу сўз жаннат аҳлининг сифатларидан бири, валийсифат зотларнинг таърифи, басират кўзи очик, қалби имон нури билан мунаввар зотларга нисбатан қўлланилган. Валилик назариясида эса аброрларнинг мақоми турлича даражада белгиланган. Умумий ҳисобда, аброрлар валийлар тоифасининг бири бўлиб, бошқа валийсифат зотлардан асосий фарқи – фақат ўз нафсининг тарбияси билан машғул бўлмай, балки дунёнинг ободонлиги ва эл-юрт фаровонлиги учун ҳам саъй-ҳаракат қиладилар. Аброрлар динни деб дунёдан, дунёни деб диндан воз кечмаган, балки дунё ашёларини тақвони мустаҳкамлаш учун восита ўлароқ қўллай билган инсонлардир. Аброрлар ҳеч қачон шайхлик даъвосини қилмаганлар, балки шайхларга ўз тақвосини камолга етказиш учун етарли шароит ва имкон яратганлар. Бу хулосалар Навоий ва Жомийнинг маслаги – аброрлар маслагига тўла-тўқис мос тушади, деган фаразимизни янада мустаҳкам қилади.

---

<sup>136</sup> Алишер Навоий. Тўла асарлар тўплами. Ж.10. Насойим ул-муҳаббат. – Тошкент: Ф.Ғулом номидаги НМИУ, 2012. – Б. 648.



**АБУ САЪД АБДУЛКАРИМ САМЪОНИЙНИНГ  
“МУЪЖАМУ-Ш-ШУЙУХ” АСАРИ ТАСАВВУФ  
ТАРИХИГА ОИД МАНБА СИФАТИДА**

**Алимов Зухриддин Исамутдинович**

*Тошкент давлат шарқшунослик университети  
Манбашунослик ва тасаввуф герменевтикаси кафедраси мудири  
тарих фанлари бўйича фалсафа доктор (PhD)*

**Аннотация:** Ушбу мақола Абу Саъд Самъоний қаламига мансуб “Ал-мунтахабу мин муъжами-ш-шуйух” тазкира усулида ёзилган асар ҳақида бўлиб, ўз даврида илм тасаввуф илмига хизмат қилган олимлар ҳаёти биографияси ёритилган. Бу асар тарихий асар ҳисобланиши ва ўз маълумотлари билан ишончли ва қимматбаҳо манба саналиши келтирилган. Мазкур асарда бир қанча манбалардан фойдаланилган бўлиб, ўз навбатида бу асардан ҳам кўп тазкирачи олимлар фойдалангани айтиб ўтилган. Самъоний маълумотларни тўплашда эътибор билан ёндашгани, асарни ягона қўлёзма нусхаси сақланиб қолгани ҳақидаги маълумотлар ва худди шу асар каби “Ал-ансоб” асари борлиги ҳақида ҳам маълумот берилган.

**Калит сўзлар:** Абу Саъд Самъоний, “Муъжаму-ш-шуйух”, қўлёзма, тазкира, адиблар.

Маълумки, Ўрта Осиё халқлари VIII IX асрларда илк ренессанс, уйғониш даврини бошдан кечирди. Шу даврда кўплаб қомусий олимлар етишиб чиқди. Халифалиқдан мустақил бўлган сомонийлар, қорахонийлар даврида ҳам илм ривожланди, кўплаб олимлар фаолият юритди. Ҳадис илмида ровийлар ҳолатини ўрганиш, уларни ишончли ва ишончсизлигини аниқлаш мақсадида санад, силсила каби терминлар урфга кирди. Шу жумладан уламоларни ҳаётини ўрганиб, тазкиралар тузиш, муъжам ва насаб китоблар ёзиш амалиёти юзага келди. Адабиёт тармоқларидан бири ҳисобланган тазкиранависликнинг ҳам пайдо бўлишига бир қанча омиллар сабаб бўлган. Ҳадис илмлари шаклланаётган вақтда, бир Ҳадис оғиздан-оғизга кўчиб, кейинги авлодга етарди. Шу вақтда Ҳадис силсиласида иштирок этган кишиларни биографияси қаттиқ тафтиш қилиниб, унинг ишончли киши эканига барча олимлар гувоҳлик берса, Ҳадис саҳиҳ, яъни ишончли ҳисобланарди. Шу аснода кишиларни ўрганиш ва китобларга номларини тушириш пайдо бўлди. Кейинчалик муҳаддислар, фақиҳлар, мутасаввиф олимлар ва

адиблар тазкиралари пайдо бўлди. Биз бугунги кунда ўтган маънавий даҳоларимизни билишимиз учун тазкира асарларининг роли жуда каттадир. Тазкирачилик бизга кўплаб илм аҳллари ҳақида маълумот беради ва бир асар иккинчисини тўлдириши ҳам кузатилади. Ўтган минг йиллик давр кўплаб истеъдодларни етиштирган бўлиб, бу шахслар ҳаёти ва ижодини ўқиб-ўрганишда асосий ишончли қўлланма бу тазкиралардир. Шундай экан, бугунги давр маънавий ҳаётида намуна ва ибрат қилиб олишга арзигулик аждодларимизнинг ҳаёт йўллари ва фаолиятини ўрганишда тазкира асарларни ўрни жуда ҳам улкандир.

Имом, улуғ Ҳофиз, замонасида тенгсиз, Машриқ муҳаддиси, Хуросон ҳофизи, Ислом тожи каби унвонларга сазовор бўлган Абу Саъд Абдулкарим ибн Муҳаммад ибн Мансур ибн Муҳаммад ибн Абдулжаббор ибн Аҳмад ибн Муҳаммад ибн Жаъфар ибн Аҳмад ибн Абдул-Жаббор ибн Фазл ибн ар-Рабиъ ибн Муслим ибн Абдуллоҳ ибн Абдул-Мужиб ас-Самъоний, ат-Тамиймий, ал-Хуросоний, ал-Марвазий, аш-Шофеъийдир. Қавомуддин (динни тутиб турувчи) лақабини олган.

Ҳижрий 506-йили (милодий 1113-йил) 21-шаъбон ойи душанба куни Хуросоннинг Марв шаҳрида дунёга келган. Аҳли илмлар сулоласида дунёга келган Самъоний ёшлигидан илмга қизиқиши кучли эди. У ҳали ёшлигидаёқ отаси вафот этиб, амакисининг қарамоғида қолди. Самъоний оилавий анъана соясида мустаҳкам диний илмга эга бўлди ва илмий тарбия топди. Ўша даврда Марв илм бешикларидан бири эди. Ёқут Ҳамавий гувоҳлик беришича, ўша даврда Марв шаҳрида ҳанафий ва шофеъий мазҳаблари бирдек ривожланган. Бу шаҳарда уч йил яшаган Ҳамавий: “Бу шаҳардан бирор айб топмадим. Агар мўғуллар босқини бўлмаганда, ўлгунимча шу ерда қолардим”, деган. Мадрасалар, олийгоҳлар ва олимлар билан тўлиб тошган шаҳар муҳитида Самъоний имом ва муҳаддис бўлиб етишди<sup>137</sup>.

Самъонийнинг илмий фаолиятида у яшаган даврда энг сара олимлар Марвда тўплангани бир омил бўлса, унинг сулолавий алломалар авлодидан эканлиги унинг қонида бўлган илмга қизиқиш иккинчи сабаб ҳисобланади. Самъонийнинг илмдаги манзили, ёзган ноёб асарлари, унинг оиласининг асрдош уламолар наздида тутган ўрни илк назардаёқ унинг нечоғли буюк олим бўлганини кўрсатади. Чиройли хулқ ва хислатлари ва шогирдларини жуда кўп бўлганлиги олимнинг улуғворлигини янада оширади. Самъонийга шогирд бўлган ҳамда устозлик қилган ва унинг яқин дўсти бўлган Дамашқ тарихчиси ал-Ҳофиз Абул-Қосим ибн Асокир шундай дейди: “Самъоний Мовароуннаҳрга

المنتخب من معجم شيوخ الامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني. الرياض. ٧١٤١هـ-٦٩٩١م. 137

борди ва у ернинг олимларидан таҳсил олди ва дарс берди, ўтган устозлар меросини мустаҳкамлади. У бугунги кунда ҳеч бир эътирозсиз Хуросон шайхидир. Мендан илм олди ва мен ҳам ундан илм ўргандим<sup>138</sup>”.

Абу Саъд Самъоний улкан илмий мерос қолдирган бўлиб, жумладан:

1. Ал-ахтору фи рукубил-бихар (денгиздаги хатарлар)
2. Адабут-толаб (илм талаб қилиш одоби)
3. Ал-имлау вал-истимла (ёзиш ва ёздириш илмлари)
4. Адабул-қози (қозининг одоби)
5. Ал-адабу фи истеъмалил-ҳасаб (насабни ифодалашдаги одоб)
6. Афанийнул-басатийн (турли бўстонлар)
7. Алфу ҳадисин ан миати шайхин (юз шайхдан минг ҳадис)
8. Ал-амолий (матнлар)
9. Ал-ансаб (насаблар)
10. Тариху Марв (Марв тарихи)
11. Тарихул-вафати лил-мутааххирийна минар-руват (мутааххирин ровийларнинг вафот этиш тарихлари)
12. Табйину маъодинул-маъоний (маъно маъданларининг баёни)
13. Тухфатул-ийдайн (икки ийд тухфаси)
14. Тақдимул-жифани илаз-зийфан (меҳмонларга таом тақдим қилиш)
15. Ар-расаил вал-васаил (рисолалар ва василалар)
16. Фазаилиш-Шом (Шом диёри фазилятлари)
17. Мақомул-уламо байна йадайил-умаро (олимларнинг амирлар олдидаги ўрни)
18. Фазоилу сурати Ясин (Ёсин сураси фазилятлари)
19. Солаватун-Набий (Пайғамбарга саловат айтиш)
20. Совмул-айямил-бийаз (оқ кунлар рўзаси)<sup>139</sup>

Ва яна ўнлаб асарлари мавжуд.

Абу Саъд Ас-Самъонийнинг бизгача етиб келган асарларидан дунёнинг турли фондларида 6 та нусхаси сақланаётган “Китоб ал-ансоб” асарини, ягона қўлёзмаси Дамашқ кутубхонасида сақланаётган “Таҳбир фи-л-муъжам ал-кабир” асарини, 2 нусхада сақланган ва Лейденда 1952 йили нашр этилган “Адаб ал-имлаъ ва-л-истимлаъ” асарини, ҳамда “Фазаил аш-Шом”, “Адаб ал-қози”, “ал-Исфар ан ҳукм ал-асфар”, “Зайд тарихи Бағдод” асарларини қайд этиш мумкин<sup>140</sup>.

Абу Саъд Самъоний кўплаб асарлар яратган, аммо унинг тазкира

<sup>138</sup> المنتخب من معجم شيوخ الامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني. الرياض. ٧١٤١هـ-٦٩٩١م.

<sup>139</sup> المنتخب من معجم شيوخ الامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني. الرياض. ٧١٤١هـ-٦٩٩١م.

<sup>140</sup> Алимов З. Historical geography and cultural history of the region al-Shash in the work “*Mu’jam al-shuyukh*” by Abu Sa’ad al-Sam’ani. International Journal of Multidisciplinary and Current Research. Vol.5 (Jan/ Feb 2017 issue)

жанрида ҳам бир нечта асарлари мавжуд. Тазкира жанрида яратган машҳур асари “Ал-Ансоб” ҳам тадқиқотчи олимлар томонидан ўрганилиб, танқидий нашрлари тайёрланган. Бизгача мазкур асарни 6 нусхаси етиб келган. Асосий ва тўлиқ нусхаси Истанбулнинг Кўпрулу кутубхонасида сақланади. Бу нусхадан Бейрутдаги танқидий нашрнинг аввалги олти томида фойдаланилган. Ўн икки томдан иборат танқидий нашр араб лигаси давлатларининг қўлёзмалар каталогида ДЖ2 №68 рақамида белгилаб қўйилган. Қўлёзма 915-ҳижрий, 1509-10 милодий йилда Ҳиротда Абдулмажид ибн Муҳаммад ал-Кирмоний томонидан чиройли насх хатида битилган ва 482 саҳифадан иборат. Фақат шу нусхада кўчирган котиб ва кўчирилган сана сақланиб қолган. Асарнинг иккинчи нусхаси Санкт-Петербург шарқшунослик институтида С-361 рақами остида сақланади 470 саҳифадан иборат. Қўлёзмани биринчи саҳифасидан кейин ўн варақ ва бир қанча жойлари тушиб қолган. Учинчи нусха Буюк Британиянинг Бодлеан миллий кутубхонасида №255, 23 рақам остида сақланади ва 603 саҳифадан иборат. Яна бир нусхаси Истамбулда Ая София кутубхонасида сақланади. Бу нусхадан Бейрут танқидий нашрининг кейинги олти томини тузишда фойдаланилган. Бешинчи нусха Дамашқдаги “аз-Зоҳирия” кутубхонасида сақланади. Олтинчи нусха эса Ҳиндистоннинг Ҳайдаробод шаҳрида жойлашган Усманийларнинг Даккан университети кутубхонасида 922, 97/1 рақами остида сақланади. Бу қўлёзма нусхаси 239 саҳифа ва ҳар саҳифада 33 қатор жойлаштирилган. Бу асарни Бейрут танқидий нашрини араб олими Абдурахман ибн Яҳё ал-Муаллимий ал-Яманий 1980-йилда амалга оширишни бошлайди. Биринчи олти томи тайёр бўлганда ал-Муаллимий вафот этади. Бу нашрни охириги олти томини унинг шогирдлари охирига етказиб қўяди ва шу тариқа “Ал-ансоб”нинг Бейрут танқидий нашри дунё юзини кўради<sup>141</sup>.

Абу Саъд Самъонийнинг яна бир тазкира жанридаги асари “Ат-тахбиру фил мўъжамил кабир” деб номланади. Мазкур асарнинг ягона нусхаси Дамашқдаги “аз-Зоҳирийя” кутубхонасида №529 рақами остида сақланади. Бу асарни 1985-йилда Боғдод университети магистранти Мунира Ножий Солим таҳқиқ қилиб Боғдодда нашр қилдирган. Қўлёзма нусхаси 147 саҳифадан иборат бўлиб, унвон ва колофон қисмлари сақланиб қолмаган. Шу сабабли бу асарнинг номи ва муаллифини аниқлаш қийин кечган. Ниҳоят тадқиқотчи олима узоқ изланишлардан сўнг бу асар Самъонийнинг “Ат-тахбиру фил мўъжамил кабир” асари

<sup>141</sup> Ш.С. Камалидинов. “Китаб ал-ансаб” Абу Саъд Абд ал-Карима ибн Мухаммада ас-Самъани как источник по истории и истории культуры Средней Азии. “Фан”, 1993.

эканини аниқлайди<sup>142</sup>.

Самъонийнинг яна бир тазкираси “Ал-мунтахабу мин мўъжаму-ш-шуйух” асарининг ёлғиз сақланиб қолган нусхаси Истанбул шаҳрида Султон Аҳмад III кутубхонасида 2953-рақам остида сақланади. Асарнинг бу нусхаси энг қимматли нусхалардан бири бўлиб, 647/1249-50 йилда хаттот Ибодуллоҳ Абу Бакр бин Абдулкофий бин Усмон ал-Ҳорисий томонидан насх хатида кўчирилган. Ушбу нусха 299 саҳифадан иборат бўлиб, ҳар бир саҳифа 21 қатор ёзувдан ташкил топган. Асарда ўрта асрлар шарқ оламига мансуб 1446 нафар алломалар ҳақида маълумот келтирилган бўлиб, уларнинг 600 дан ортиғи Ўрта Осиёга мансуб<sup>143</sup>.

Биз ўрганаётган асар “Ал-мунтахабу мин мўъжами-ш-шуйух” ҳам тазкира асари бўлиб, бу асарда ҳадис, фикх, адабиёт ва бошқа илмларда юксак даражага етган алломалар жамланган ва уларнинг таржимаи ҳоллари, ҳаёт ва фаолиятлари ёритилган. “Мунтахаб” сўзи араб тилида “сайланган, танланган ва саралаб олинган” деган маъноларни билдиради<sup>144</sup>. Бу асарнинг асли “Мўъжаму-ш-шуйухи Аби Саъдин ас-Самъоний” деб номланган ва ундан бир қисмини саралаб олингандан кейин “Ал-мунтахабу мин мўъжами-ш-шуйух” асари юзага келган<sup>145</sup>. Самъоний яшаган даврда Ҳадис тўплаш чўққисига чиққан давр эди, шу сабабдан Самъоний келтирган шайхлардан нечта Ҳадис ёзиб олганини ва китобларидан кўчириб олганини айтиб ўтган. Шу эътибордан бу асар кўпроқ муҳаддислар ҳаёти ёритилган тазкирадир.

Абу Саъд Самъоний мазкур асар муқаддимасида ўз услуби ҳақида шундай дейди: “Синчиклаб текшириб чиққанимдан сўнг, ватанда ва сафарда учрашган устозларимни таржимаи ҳолларини жамлашни ният қилдим. Уларни исмлари тартибини араб алифбоси ҳарфлари асосида тартибга келтирдим. Сўнг уларга аёл олималар таржимаи ҳолларини ҳам алфавит ҳарфлари асосида келтирдим. Асарда уларни хулқларини, ўзим улардан эшитган китоб ва жузларни ва улардан эшитган ҳадисларни келтирдим<sup>146</sup>”.

Ўзининг иккинчи тазкира китоби “Ал-ансоб” китобини беш юз эллигинчи йилда Самарқандда ёзган<sup>147</sup>. Шайхлар исмлари тартибини

التحبير في معجم الكبير للامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، منيره ناجي سالم، بغداد، ٥٩٣١هـ-٥٨٩١م.

<sup>143</sup> Алимов З. Абу Саъд Самъонийнинг “ал-Мунтахаб мин муъжам аш шуйух” асари Фарғона водийси тарихи ва тарихий географияси манбасиси сифатида. Водийнома. Андижон, 2016. № 1. 16-19-бетлар.

<sup>144</sup> Ан-наъим. Арабча-ўзбекча луғат. Тошкент. Абдулла Қодирий номидаги халқ мероси нашриёти, 2003 й. 813-бет.

<sup>145</sup> المنتخب من معجم شيوخ الامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، الرياض، ٧١٤١هـ-٦٩٩١م.

<sup>146</sup> المنتخب من معجم شيوخ الامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، الرياض، ٧١٤١هـ-٦٩٩١م.

<sup>147</sup> المنتخب من معجم شيوخ الامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، الرياض، ٧١٤١هـ-٦٩٩١م.

араб алифбоси тартиби бўйича келтирган. Исми Аҳмад бўлганини ва ундан кейин отасининг исми ҳам Аҳмад бўлганини биринчи келтирган. Отасининг исми машҳур бўлмаган ва куня билан танилган шайхларни асарни охирида келтирган. Ҳатто ўзининг исми ва отасининг исми бир хил бўлганларни бобосининг исми эътиборидан алифбо ҳарфлари асосида тартибга келтирган. Асарни охирида аёл устозларини ҳам келтирган. Шу ўринда Алишер Навоий қаламига мансуб тазкира асари “Насойиму-л-муҳаббат мин шамойимил футувват” тазкирасида ҳам ўттиз беш нафар аёл шайхлар келтирилганини эслаб ўтиш керак<sup>148</sup>.

Абу Саъд Самъоний “Ал-мунтахабу мин мўъжами-ш-шуйух” асарини “ал-Ансоб” асарида уч йил кейин ёзган. Шу эътибордан мазкур асарда тилга олинган устозларининг баъзилари “ал-Ансоб” асарида келтирилмаган. Кейинги уч йилда учрашган шайхлари исмлари фақат шу ноёб нусха “Ал-мунтахабу мин мўъжами-ш-шуйух”да келтирилгани асар қийматини янада оширади.

Тазкира ва таржимаи ҳол китобларида шайх ва устозларни насаб силсилаларини, куняларини, лақабларини келтириш зарур асослардандир. Чунки ўхшаш исмлар жуда кўп бўлган ўрта асрларда барча исм ва сифатларини келтиргандагина ажратиб олиш мумкин бўлган. Масалан, муаллиф мазкур асарни 739-рақам остидаги тазкирада Абу Ҳафс Умар ибн Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Исмоил ибн Луқмон Насафий сўнгра Самарқандий, Насафда туғилган, Самарқандда яшаган, деб келтирган. Ундан кейинги 740-тазкирада яна Абу Ҳафс Умар ибн Муҳаммад ибн Аҳмад Исфаҳоний исмини келтирган. Бу ерда куня, исм, отаси ва бобосининг исмлари ҳам бир хил, лекин ундан тепасига қараш билан фарқлаш мумкин. Насафийнинг бобосидан кейингиси Исмоил, Исфаҳонийнинг бобосидан кейингиси эса, Абул Ҳусайндир<sup>149</sup>.

Китобдаги яна бир муҳим асослардан бири устоз ва шайхларни туғилган ватанларини, яшаган жойларини, туғилган ва вафот этган вақтларини аниқ келтирилишидир. Самъоний бу масалага жиддий эътибор берган ва буни китоб муқаддимасида келтириб ўтган. Масалан, мазкур асарнинг 914-тазкирасида Абулфараҳ Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Муҳаммад ас-Саккок Хоразмийни келтирган. Абулфараҳнинг отаси Хоразмдан бўлганини, ўзи эса Марвда туғилганини, қози Абу Бақр Муҳаммад ибн Ҳусайн ал-Арсабандийдан таълим олганини, Самъонийнинг ўзи унинг “Амолий”сидан кўчирма олганини айтиб

<sup>148</sup> Алишер Навоий. Насомул муҳаббат. (Илмий-танқидий матн) / нашрга тайёрловчи, сўзбоши ва кўрсаткичлар муаллифи Ҳ.Ислохий. – Т.: «Movarounnahr», 2011. Б. 377-390.

<sup>149</sup> 1- المنتخب من معجم شيوخ الامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني. الرياض. ٧١٤١هـ-٦٩٩١م. 1- 81-бетлар.

ўтган. Абулфараҳни 541-ҳижрий санаси рабиул охирнинг янги ойи чиққан вақти пайшанба куни вафот этганини, жанозада қатнашганини ва “Жассин” қабристонига дафн этилганини аниқ келтирган<sup>150</sup>.

Самъоний ўз даврида машҳур бўлган “жарҳ ва таъдил<sup>151</sup>”, (Ҳадис ривоят қилган ровийларни адолатли ва забтли, яъни хотираси мустаҳкам, кам хато қиладиган, ишончли ровийларга ривояти зид келмаган кишини одил дейилади ва бу таъдилдир. Жарҳ эса, Ҳадис тўқийдиган, ёлғон гапирадиган, бир гуноҳи ҳаммага ошкор бўлган, инсонийлик сифатларидан холи, хотираси ёмон, эътиборсиз ва ривояти ишончли ровийларга зид келган ровийларга нисбатан ишлатилади.) илмидан ҳам фойдаланган ва ўз тазкирасини ишончлилигини таъминлаган. Тазкирада устозларини хулқ ва фазилатларини, оз ёки кўп яшагани ҳақидаги маълумотларни ҳам келтиришни асосий мақсадларидан бири сифатида қабул қилган.

Самъоний ўз тазкирасида катта аҳамият берган жиҳатидан яна бири устозлари ва шайхларнинг яшаган юрт ва шаҳарлари, улар сафар қилган мамлакатлар номларини аниқ келтиришдир. Масалан, 333-тазкирада Абул Музаффар Халаф ибн Абдурахмон ал-Маккий, ал-Хоразмийни келтирган. Унинг бобосининг отаси маккалик бўлганини, Халафнинг ўзи Хоразмнинг Рудон қишлоғида истиқомат қилганини, шу ерда фарзандлари туғилганини ёзган. Марв шаҳрига келиб, Қози Садид ва Имом Абул Фазл Кирмонийлардан илм олгач, Хоразмга қайтиб Хоразмшоҳ Отсиз ва унинг ўғли хизматида бўлганини келтирган. Самъоний айтади: “Мен Халаф ибн Абдурахмон билан биринчи марта 552-ҳижрий санада Хоразмда учрашдим ва иккинчи марта 561-йилда Марвда урашдим. Халаф минбарда туриб мен ҳақимда икки байт шеър айтди<sup>152</sup>”. Самъоний бошқа ўринларда ҳам шайхларидан қандай илм олганини, шайхларини қаерда туғилиб қаерда истиқомат қилганини, қайси шаҳарларда илм сафарида бўлганини, неча марта учрашганини, ҳатто туғилган ва вафот этган саналарини аниқ келтирган. Халаф ибн Абдурахмоннинг бобосининг отаси маккалик эканини ҳам кўрсатиб ўтган.

Тазкирада китобларни номларини, сифатларини ва улардан иқтибослар келтириш асарнинг муҳим асосларидан биридир. “Мўъжаму-ш-шуйух” асари бу китобда келтирилган манбалар ва иқтибослар эътиборидан ишочли ва муҳим тарихий асар ҳисобланади. **Чунки Самъоний иқтибос келтирган асарлар энг мўътабар манбалар**

<sup>150</sup> المنتخب من معجم شيوخ الامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني. الرياض. ٧١٤١ھ-٦٩٩١م.

<sup>151</sup> محمود طحان. تيسير مصطلح الحديث. الكويت. مركز الهدي للدراسة. ٥١٤١هجري

<sup>152</sup> المنتخب من معجم شيوخ الامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني. الرياض. ٧١٤١ھ-٦٩٩١م.

ҳисобланади ва ўз навбатида Самъонийдан фойдаланилган асарлар ҳам машҳур асарлардир. Самъоний фойдаланган асарларнинг қатга қисми бизгача етиб келмаган. Мазкур асарда Самъоний бир қанча “Амолий”, “Фаваид”, “ал-ажза” деб номланган бир қанча Ҳадис китобларидан фойдаланган. “Ат-таърих”, “ал-адаб”, “ал-луғат” каби турли фанларга оид адабиётлардан фойдаланилгани бу асарни муҳим тарихий асар эканини таъкидлайди. Қуйида Самъоний мазкур асарда фойдаланган манбалардан баъзиларини келтириб ўтамиз:

1. Ал-ажзоис-Сақафия. Қосим ибн Фазл ибн Аҳмад Сақафий.
2. Ахбори Макка. Муҳаммад ибн Абдуллоҳ ал-Азракӣй.
3. Ал-арбаъин. Муҳаммад ибн Аҳмад ибн Муҳаммад ал-Жорудий.
4. Ал-умм. Муҳаммад ибн Идрис аш-Шофеъий.
5. Тарихи Хоразм. Маҳмуд ибн Аббос ибн Раслон.
6. Саҳихул-Бухорий. Муҳаммад ибн Исмоил Бухорий.
7. Жомиъу-Термизий. Абу Исо Муҳаммад ибн Исо Термизий.
8. Сунан. Муҳаммад ибн Амр Марвазий.
9. Фазилатул-илм вал-уламо. Ҳибатуллоҳ ибн Абдул Ворис Шерозий.
10. Ал-қанду фи таърихи Самарқанд. Нажмиддин Умар ан-Насафий.

Бундан ташқари ўнлаб олимларнинг “Амолий”, “жуз”, “Фаваид”, “Ҳадис”, “Муснад” деб номланган асарларидан фойдаланган<sup>153</sup>. Булардан ташқари ўзининг устози Ҳофиз Дамашқ тарихчиси Ибн Асокир номи билан машҳур бўлган Абул Қосим Али ибн Ҳасан асарларидан кўп ўринларда иқтибослар келтирган.

Самъонийнинг “Мўъжаму-ш-шуйух” асари ўз бобида нодир ва муҳим китоблардан саналади. Шу жумладан ўзидан кейин яратилган кўплаб асарларга манба вазифасини ҳам ўтаган:

1. Ҳофиз Абул Фараж Ибн Жавзий ўзининг “Ал-мунтазам” асарида кўп ўринларда фойдаланган.
2. Ёқут Ҳамавий ўзининг “Мўъжамул-булдон” ва “Мўъжамул-удабо” асарларида фойдаланган.
3. Муҳаммад ибн Абдул Ғани ибн Нуқта ўзининг “Такмилату-л-икмал” ва “Ат-тақйид” асарларида фойдаланган.
4. Усмон ибн Абдурахмон Ибн Салоҳ “Табақоту-ш-шофеъийя” китобида фойдаланган.
5. Абу Закариё Яҳё ибн Шараф Нававий “Табақоту фуқаҳои-ш-шофеъийя” асарида фойдаланган.

Шу жумладан Муҳаммадибн Аҳмад Заҳабий, Муҳаммадибн Шокирал-Кутубий, Халил ибн Айбак ас-Содафий ва бошқа бир қанча тазкиранавис

المنتخب من معجم شيوخ الامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني. الرياض. ١٤١١هـ-١٩٩١م. ١٥٣



олимлар “Мўъжаму-ш-шуйух” асаридан фойдаланганлар<sup>154</sup>.

Самъонийнинг иккинчи тазкира китоби “Ал-ансоб” китоби ўн икки жилддан иборат бўлиб, бунда ҳам ғарбда Испаниядан шарқда Хитойгача бўлган ҳудудда яшаб ижод этган мусулмон дунёси олимлари ҳаёти ёритилган<sup>155</sup>. Самъонийнинг “Мўъжаму-ш-шуйух” асари бўлгани каби Ибн Асокирнинг ҳам “Мўъжаму-ш-шуйух”и бўлган. Самъоний ва Ибн Асокир замондош, тенгдош ва ўзаро дўстлик алоқаларига эга бўлганлар. Ибн Асокир “Мўъжаму-ш-шуйух”ини қарасак, Самъоний билан бир хил шайх ва устозларни келтирганини кўрамиз. Фақат Ибн Асокир шайхларни Самъонийнинг услубидан бошқача усулда келтирган. Масалан, шайхлари исмлари олдидан “ахбарана” яъни, “бизга хабар берди, ҳадис айтиб берди” калимаси билан бошлаган<sup>156</sup>. Самъоний шайхларидан “Ҳадис эшитдим” ёки “жузларидан ёзиб олдим” каби иборалар билан қисқача ифодалаган бўлса, Ибн Асокир кўпроқ айтилган Ҳадисни ўзини келтирган.

Хулоса ўрнида айтиш жоизки, Абу Саъд Самъоний ўз асарларида жуда катта илмий ва маънавий мерос қолдирган. Унинг бизгача етиб келган асарлари сони элликга етади, бизгача етиб келмаган асарлари қанча экани маълум эмас. Самъонийнинг кўплаб изланишлар олиб бориб, катта асарлар ёзиши биринчи навбатда ўзи яшаб турган муҳит билан боғлиқдир. Унинг даври илмий уйғониш даврига тўғри келган ва ўша даврда айнан Самъоний туғилган Марв шаҳри катта олимлар тўпланган илм марказларидан бири эди. Ёшлигиданоқ катта олимлар илмидан баҳраманд бўлган Самъоний дунё кезиб, бошқа илм марказлари ва катта олимлар илмини ҳам тўплай бошлайди. Ҳаёти мобайнида Самъоний сафар қилган шаҳару қишлоқлар географик жиҳатдан жуда катта масофани ташкил қилади. Бу ўша вақтда аёв ёки от ва туя билан босиб ўтилганини ҳисобга олинса, жуда ҳайратланарлидир. Минглаб устозлардан таълим олиш ва улардан олган илмларни китобларга жамлаш учун жуда кўп вақт керак бўлади. Шу маънода айтишимиз мумкинки, Самъонийнинг умри илм йўлида жуда баракали бўлган. Самъонийнинг мазкур “Мўъжамуш-шуйух” асари ўша даврда Ислом дунёсида кўзга кўринган барча олимлар ҳақидаги маълумотларни ўзида жамлаган, дейиш мумкин. Чунки Самъоний бир олим ҳақида эшитган бўлса, албатта бориб ундан илм олган. Ҳатто аёллар анча ёпиқ бўлган ўрта асрларда аёл устозлардан ҳам илм олган. Биз билган кўплаб

<sup>154</sup> المنتخب من معجم شيوخ الامام الحافظ ابي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني. الرياض. ٧١٤١هـ-٦٩٩١م.

<sup>155</sup> Ш.С. Камалиддинов. “Китаб ал-ансаб” Абу Саъд Абд ал-Карима ибн Мухаммада ас-Самъани как источник по истории и истории культуры Средней Азии. “Фан”, 1993.

<sup>156</sup> الامام الحافظ ابي القاسم علي بن حسن بن هبة الله الشافعي المعروف بابن عساكر. معجم الشيوخ. ١٢٤١-٢٠٠٢م. دار البشائر. دمشق.

тазкира китобларида бир неча юз кишини таржимаи ҳоли келтирилган бўлиши мумкин. Самъоний асарлари каби минглаб олимлар ҳаётини қамраб олган тазкиралар жуда камдир. Бизга минглаб олимлар ҳаёт йўллари тақдим қилган “Ал-мунтахабу мин мўъжами-ш-шуйух” асари чинакам тазкирадир. Самъонийга ўхшаган олимларнинг заҳматли меҳнатлари бўлмаганда биз бугунги кунда маънавий меросимиз бўлган аждодларимиз исмларини ҳам билолмасдик. Мазкур асарда Самъоний бир қанча адиблар ҳаётини ҳам ёритиб ўтган. Ўша давр олимларининг иқтидори жуда кучли бўлгани учун барча диний илмларни мукамал билиш билан бир қаторда, адабиёт ва шеърятга ҳам вақт топишган ва ижод қилишган. Ушбу асарда адибларнинг шеърятдан қисқа намуналар ҳам келтириб ўтилган. Бу олим ва адибларимизнинг ижод намуналари биз учун жуда қадрлидир.

## АЛ-ХАКИМ АТ-ТИРМИЗИ И ЕГО СУФИЙСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

**Гафарова Умеда Абдуллоевна,**

*доктор филологических наук,*

*директор Научно-исследовательского Института гуманитарных наук Худжандского госуниверситета им. академика Б.Гафурова*

*(Республика Таджикистан, г.Худжанд),*

*E-mail: umedagafari1@mail.ru*

*(Gaforova Umeda Abdulloevna,*

*Doctor of philology,*

*Director of Research Institute of Arts,*

*Khujand State University named after academician B. Gafurov*

*(Khujand, Sughd Region, Tajikistan),*

*E-mail: umedagafari1@mail.ru*

### АННОТАЦИЯ

Статья посвящена исследованию теории о святых одного из выдающихся персидско-таджикских философов-мистиков Хакима Тирмизи в его произведении «Хатм аль-аулия». В ней раскрываются особенности и детали его философского учения о святых (аулия), теоретической концепции о святости (вилаяте), стоянки (макамат) и т.п. Автор приходит к выводу, что мысли Хакима Тирмизи оставили глубокий след во всей последующей истории исламского мистицизма.

**Ключевые слова:** Хаким Тирмизи, «Хатм аль-аулия», аулия (святые), суфизм, стоянки (маназил), нафс (душа), гносис (ма’рифат), хикма, зикр (упоминание).

### ANNOTATION

The article is devoted to the study of the theory of saints of one of the famous Persian-Tajik philosophers-mystics Hakim Tirmizi in his work «Khatm al-Awliya». It reveals the features and details of his philosophical theory about saints (awliya), the theoretical concept of holiness (wilayat), parking (makamat), etc. The author concludes that the thoughts of Hakim Tirmizi left a deep imprint on the entire subsequent history of Islamic mysticism.

**Keywords:** *Hakim Tirmizi, «Khatm al-awliya», awliya (saints), Sufism, sites, (manazil), nafs (soul), gnosis (ma’rifat), hikma, dhikr (mentioned).*

Мухаммад ибн Али Абу Абдаллах аль-Хаким ат-Тирмизи является одним из крупнейших и величайших суфийских мыслителей, хадисоведов и правоведов Хорасана IX-X века. Согласно источникам, ал-Хаким ат-

Термизи родился в 205/820 и умер в 320/932 в Термезе и прожил 112 лет. Он родился в семье известного знатока хадисов Али ибн Хасана, который первоначально обучал сына хадисоведению. Ат-Тирмизи получил традиционное образование, начиная с 8 лет. Он посвятил свою юность изучению хадисов, религиозных наук и ханафитского права. В возрасте двадцати семи лет он отправился в Мекку, чтобы исполнить обязательный для мусульманина обряд паломничества, по дороге совершенствуя свои знания в общении с теологами и суфийскими наставниками. По пути он останавливался в Куфе, Багдаде и Басре, где занимался собиранием хадисов. Во время своих путешествий ат-Тирмизи ознакомился с рядом мистических трактатов, в том числе с сочинением сирийского суфия Ахмада ибн Асима ал-Антаки. Согласно источникам, он обучался под руководством нескольких иракских суфиев, в частности, Кутайба бин Сайид аз-Сакафи ал-Балхи, Хаса бин Умар бин Шафик ал-Балхи, Суфян бин Ваки, Абу Тураба ан-Нахшаби, Иахьи ал-Джалла и Ахмада ибн Хадравайхи. Кроме того, в судьбе ат-Тирмизи большую роль сыграла его жена, разделявшая его взгляды.

Среди учеников ат-Тирмизи стоит отметить Абу Бакра аль-Варрака, Абу Али Мансура ибн Абдулла ибн Халид ал-Зухли ал Хирави; Абу Али ал-Хасан ибн Али ал-Джурджани, Ахмада ибн Мухаммада ибн Иса, Мухаммада ибн Джафара ибн Мухаммада ибн ал-Хайсама, внёсших значительный вклад в продолжении его учения. Некоторые идеи ат-Тирмизи были переняты другим известным суфийским мыслителем Ибн Араби. Когда ат-Тирмизи наконец вернулся в Термез, он испытал полное духовное перерождение, которое подвигнуло его принять аскетический образ жизни и целиком и полностью предаться благочестивым размышлениям о своей участи в этом и будущем мире.

Примерно в 261/874 г. некоторые местные улама восприняли его рассуждения о любви к Богу и о «друзьях Божьих» (авлийа) как «ересь» и «подстрекательство к мятежу». Обвинители ат-Тирмизи - враждебно настроенные к нему ученые Термеза – сослались на несколько «еретических» цитат из двух его сочинений – «Печать друзей [Божьих]» (Хатм ал-аулийа) и «Изъяны богопочитания» («Илал ал-убудийа»), в которых он рассуждал о смысле мусульманских обрядов, о любви к Аллаху. Ат-Тирмизи был обвинен в подрыве устоев веры и морали и даже в притязаниях на пророчество. Правитель Балха вызвал его в свою резиденцию, дабы «испытать его веру». Спасаясь от гонений, ат-Тирмизи вынужден был перебраться в Балх, затем в 285/898 г. он переехал в Нишапур, где приобрел многочисленных

сторонников. Там он преподавал хадисы. Тем не менее ат-Тирмизи удалось полностью убедить правителя Балха в своей правоте. Более того, последний начал судебное разбирательство против его обвинителей и в конечном счете приказал изгнать их из Термеза. После этого правитель разрешил ат-Тирмизи возвратиться из ссылки в родной город.

В 269/883 г. его благочестивая жена увидела во сне, как ее муж примкнул к рангу сорока «искреннейших» (ас-сиддикун), т.е. наиболее приближенных к Богу рабов Божьих. Конец жизни ат-Тирмизи провел на родине, куда он вернулся после вынужденной эмиграции. Окруженный своими учениками, среди которых были Абу Али аль-Джурджани и Абу Бакр аль-Варрак, он до конца своих дней оставался приверженцем мистического суфизма. Он умер около 320/932 г., хотя точная дата его смерти до сих пор остается предметом научных споров (3, 980-981).

Ат-Тирмизи написал около 80 работ по хадисоведению, фикху и кораническим наукам, в которых рассматривается значение мистического опыта практикующих суфиев. Назовем некоторые из них: «Ал-амсал мин аль-китаби ва-с-суннати», «Будувву-ш-ша’ни Аби Абдаллах Мухаммад аль-Хаким ат-Тирмизи», «Джаваб китаб ар-ра’й», «Джаваб аль-масайль аллати са’алаху ахлу Сарахс анха», «Хатм ал-авлия’», «Ас-салату ва макасида», «Байан ал-фарк байна-с-садр ва-л-калб ва-л-фуад ва-л-лубб», «Китабу исбат ал-илал», «Китаб ар-рийазати ва адаби-н-нафс», «Ал-калам ало ма’на ла илаха иллаллах», «Маназил ал-курбати», «Навадир ал-усул фи ма’рифати ахбари-р-расул», «Китабул-ихтийатат» и др.

Среди них наиболее известным стал «Хатм ал-авлия’» («Печать святых»). Основу его теоретической концепции о святости (вилаяте) составляет понятие «хакк Аллах». Ат-Тирмизи делит святых на две группы: 1) авлия’у хакк Аллах; 2) авлия’у-ллах. Ат-Тирмизи делил авлия на тех, кто стремится неукоснительно соблюдать шариатские предписания и самосовершенствоваться (у ат-Тустари «стремящиеся», «ищущие»), и «истинных друзей бога» (авлия Аллах хаккан). Для группы авлия’у-ллах хаккан предписаны 10 стоянок (маназил), которые они должны преодолеть: 1) джабарут (великолепие); 2) султан (царствование); 3) джалал (величие); 4) джамал (красота); 5) азамат (могущество); 6) хайбат (импозантность); 7) рахмат (милосердие); 8) баха’ (блеск); 9) бахджат (ликование); 10) фарданийат (единственность).

*Преодолевая каждую стоянку, авлия’у-ллах хаккан достигает*

нового наиболее высшего статуса, приближающего его к самой последней стоянке фарданийат.

Ат-Тирмизи первым детально разработал учение о святых. Он выделил праведников (сиддикун), которые борются с плотской душой (нафс), опасаясь ее превосходства; «благородные великодушные» (ахрар кирам) в силу света близости и милости успешно противостоят нафсу, однако также могут подвергаться ее наущениям; сорок праведников (сиддикун) полностью охвачены любовью к Богу и имеют непосредственное общение с Творцом через сны, но не полностью освободились от влияния нафса. Полностью преодолеть ее влияние способен только «единственный» (мунфарид), статус которого достигает статуса пророков (анбийа’) и посланников (русул). Он стоит во главе иерархии святых, являясь «полюсом» (кутб), «печатью святости» (хатм ал-аулийа’). Святые — гаранты мирового порядка и правители мира. Ат-Тирмизи ратовал за признание за святыми возможности совершать чудеса (1, 159-160).

Его учение «о душе» (ее состояниях, «движениях»), о методах самосовершенствования и обуздания низменных инстинктов, о роли страдания как средства очищения свидетельствовали о глубоком знании психологии человека. В дальнейшем эти труды в восточноиранском суфизме были признаны классическими. Эти работы отражали потребность в систематизации мистической мысли. Ат-Тирмизи также был автором первой истории суфизма и сборника биографий суфиев. Однако эти работы известны только в цитатах его последователей.

Ат-Тирмизи считал, что высшим доступным человеку знанием является мистический «гносис» (*ма’рифат*), или «хикма»), который он отождествлял с «божественным светом», заключенным в сердцах людей. Он различал обычное знание (*’илм*), сводящееся к пониманию положений шариата, и «гносис», благодаря которому постигается тайный смысл самой «божественной сущности». Традиционное знание можно обрести в процессе обучения, в то время как *ма’рифат* – это дар Божий, которым отмечает избранных. Сфера и время применения *’илм* ограничены, а *ма’рифат* не имеет пределов. По мнению ат-Тирмизи, «гносис» дарован лишь тем людям, чьи помыслы устремлены к Богу и которые обладают душой, очистившейся от мирских привязанностей. Такими людьми являются суфии, обладающие «*аль-аулийа*», т.е. «святые», отличающиеся от прочих верующих.

После ат-Тирмизи в суфизме утвердилось представление об иерархии мистиков, признанных совершенными. В трактате «*Печать святых*» он

подробно рассматривает возможность достижения состояния просветления и святости, предлагая два пути – неукоснительного соблюдения требований *шари’а* и *тарики*, или же через Божественную благодать.

Ат-Тирмизи был первым среди суфийских мыслителей, кто подробно обосновал место святых подвижников, фактически уравнивая их в правах с «посланниками» (*русул*) и пророками (*анбийя*). Также ученый характеризует в своем произведении внутренние и внешние признаки авлия’у-ллах, с которыми Аллах общается непосредственно (*тахдис*). Для мухаддасов также имеются стоянки (*маназил*) и Бог дарует им от трети до половины дара пророчества (*нубуввата*). И лишь хатм ал-анбийя достойны наибольшего дара пророчества (4, 347).

В качестве внутренних атрибутов (*батинийя*) авлия’у-ллах ат-Тирмизи называет тахдис – Божественное откровение. При этом умиротворение сердец друзей Божьих указывает на божественность хадиса. В качестве внешних признаков авлия’у-ллах автор указывает на следующее:

1. Они заняты упоминанием Аллаха (*зикр*);
2. Они имеют право на правление и никто не в силах противостоять им;
3. Они отличаются мудростью;
4. Они владеют вдохновением;
5. Обижая их, люди сами накликают на себя беду;
6. Исполнимость их мольбы и чудеса, как ходьба по воде, разговор с Хизром;
7. Все люди восхищаются ими, за исключением завистников (4, 347).

Ат-Тирмизи был образованным человеком, имевшим представление о буддийских, христианских и манихейских учениях, влияние которых можно обнаружить в его трудах. Современники, отдавая должное широте его кругозора и глубине его познаний, называли его «Аль-Хаким аль-Тирмизи» – «мудрец из Термеза».

В дополнение к иерархии стадий мистического познания ат-Тирмизи разделил всех верующих на категории сообразно их близости к Богу. Обычные верующие попадают в категорию авлия ат-таухид – «[истинных] приверженцев Божественной единственности». Несмотря на их высокий статус, в них все еще остаются остатки желаний, проистекающих из порочных стремлений их низменной души. Над авлия ат-таухид ат-Тирмизи помещал четыре разряда «друзей Божьих», которые заслужили особое расположение со стороны Бога.

Первую категорию составляют так называемые «искренние» (садикун). Несмотря на свою любовь и преданность Богу, они все же не могут полностью отречься от мирских привязанностей. Поэтому каждый из них вовлечен в нескончаемую борьбу со своей низменной душой с целью избавиться от ее желаний и дьявольских наущений. «Искренние» стремятся добиться полного контроля над членами своего тела, которые являются орудиями низменной души. Они неукоснительно выполняют требования Божественного закона, однако сверхобязательные акты поклонения Богу они совершают лишь из страха перед своей низменной душой, которая стремится сбить их с Праведного пути. В конечном счете, они вынуждены просить Бога о милости в надежде на то, что это поможет им достичь большего совершенства. Их местонахождение предопределено в «Байт-ул-‘изза», тогда как «свободные и благородные» (ахрар кирам) находятся на седьмом небе в «Байт-ул-ма’мур» . Если «искренним» удастся достичь следующей стадии и примкнуть к рангу «свободных и благородных» (ахрар кирам), то Бог ниспосылает им свет Своей близости и милости. Он поселяется между сердцем и низменной душой подвижника, помогая ему тем самым бороться с порывами и желаниями, исходящими от нафс. Однако даже на этой высокой стадии совершенства низменная душа не утрачивает способности воздействовать на верующего своими наущениями. Только тот, кто сможет ее одолеть раз и навсегда, сможет подняться до следующего ранга «друзей Божьих» (2, 126).

В эту категорию входят сорок «искреннейших» (сиддикун). Сиддикун также не до конца освободились от влияния своей низменной души, однако они полностью охвачены любовью к Богу. От подвижников двух первых рангов они отличаются тем, что способны получать вдохновение непосредственно от Бога и видеть провидческие сны. Находясь на этой стадии совершенства, «сиддикун» постепенно усваивают десять добродетелей, которые соответствуют десяти основным Божественным атрибутам. Каждую из этих десяти добродетелей «друг Божий» приобретает, исполнив условия, присущие тому или иному Божественному атрибуту.

Подвижник, достигший десятой добродетели – Божественной единственности, - обретает статус представителя Бога на земле. Такого «друга Божьего» ал-Хахим ат-Тирмизи называл «единственным [в своем роде]» (мунфарид). Его положение ставит его почти на один уровень с пророками и конечно же выше остальных сиддикун. Мунфарид обладает многими качествами, присущими пророкам, включая способность



получать Божественные откровения через «провидческие сновидения» (4,333).

Из многочисленных идей ат-Тирмизи самой противоречивой было его учение о «печати святых» (хатм ал-аулийа), т.е. самом главном «друге Божьем», который завершает цикл святости. Некоторые исследователи, как А.Корбен, А.Д.Кныш и др. допускают, что Ат-Тирмизи вполне мог заимствовать эту идею у современных ему шиитских мыслителей, приписывавших статус последнего «мессии» и «избавителя» своему «скрытому» имаму, которого они помимо всего прочего считали проводником Божественной милости в этот мир. Эта шиитская концепция сформировалась в ответ на суннитское представление о Мухаммаде, как о «печати пророков» (т.е. в последнем звене в цикле пророчества, после кончины которого непосредственная связь между Богом и Его общиной напрочь прекращается) (2,127).

В своей книге он впервые в мусульманском мире писал о Логосе, используя для его обозначения слово *зикр*. Человеческое существо является ареной борьбы между духом /сердцем (рух /калб) и плотской душой (нафс). Плоть, сотворенная из праха, источник обмана и искушения. Ключевую роль в процессе творения играет свет, озаряющий человека на различных стадиях развития его природы, являющейся свидетельством договора между человеком и Богом. Только благодаря ему и возможно спасение человека, буруемого соблазнами плотской души.

Свет – залог возможности познания Бога. Дискурсивное знание при помощи разума (зихн) основано на понимании (фахм), исходит из чувственного познания и не в силах постичь то, что выходит за рамки опыта. Бог наделил каждого «врожденным разумом» (‘акл ал-фитра), благодаря которому опытное знание о мире переходит в «сердечное знание», очищающее природу человека, вытесняя низменные чувства и трансформируя их. Сердце очищается, словно зеркало от ржавчины, и становится способным внимать договору. В результате свет Божественного познания (ма‘рифат) и свет единобожия (таухид) сливаются в «свет уверенности (йакин) и любви к Богу» (1, 160).

Согласно учению ат-Тирмизи, Бог раскрывается человеку через три стадии:

1) закон (знание дозволенного и запретного) — ступень факихов, людей предания (ахл ал-хадис), людей мнения (ахл ар-ра’й) и разъясняющих (муфассирун);

2) творение (постижение божьей премудрости (хикма), состоящее из

знания порядка мироустройства (‘илм ат-тадбир) и овладения наукой о внутреннем (‘илм ал-батин) — степень мудрецов (хукама’);

3) Божественное познание (ма‘рифат), которое заключено в Божественном свете в человеческих сердцах. Оно отличается от обычного дискурсивного знания, которое приобретается в процессе обучения. Сущность познания — раскрытие (кашафа) реальности, о которой говорит язык веры, это обнаружение знания и веры через вкушение (завк) и непосредственность (мубашара) раскрытия. Таким образом, мистик способен проникнуть в истинную сущность вещей и познать Истинного Бога. Для обретения ма‘рифата необходимо очистить душу от мирского и сосредоточиться на Истинном. На это способны только святые (авлия) — избранники, которым милостью Бога дается этот дар.

Таким образом, вилаят по теории ал-Хакима ат-Тирмизи, это восхождение подвижников (сулуки солик) по стоянкам, соответствующим атрибутам Аллаха, использование которых придает духовную силу и могущественное влияние в мире, а также приближает их к рангу посланников и пророков. В своих трудах ат-Тирмизи не ставит друзей Божьих (авлия) выше пророков (анбийа), однако впервые среди суфийских мыслителей он подробно обосновал место святых подвижников, фактически уравнивая их в правах с «посланниками» (*русул*) и пророками (*анбийа*). Он заявил: «Пророчество (*аннубуввату*) нуждается в доказательстве, а святость (*ал-вилайату*) — само доказательство». Это и явилось нововведением в суфизме того времени и вызвало бурю негодования и недовольства среди его современников. Он подчеркивает свое превосходство над своими оппонентами, в числе которых были му‘тазилиты, философы и правоведы (*факехи*), и отвечает на их нападки резкими словами и выражениями, как например «глупец», «невежда», «безграмотный» и т.п. Более того ат-Тирмизи считает себя высшей личностью, прошедшей все стоянки святости и достойной титула «заместитель Пророка».

Таким образом, ал-Хаким ат-Тирмизи впервые в истории суфизма четко формулирует и описывает теорию о правдивости (*сиддикийат*)/вилайат и атрибутах «печати святых», которого он называет высшим заместителем Пророка. Ат-Тирмизи утверждал, что святость (*вилайа*) ограничена во времени, поскольку она, подобно пророческому дару (*нубувва*), отмечена печатью, которая должна проявиться при конце света. Идеи ат-Тирмизи изложены на основе коранических аятов, хадисов и личном суфийском опыте.

Духовное и интеллектуальное наследие ал-Хакима ат-Тирмизи,

сочетающее в себе не только элементы, присущие различным направлениям мусульманской мысли, но и следы неоплатонической и пифагорейской мысли, оставило глубокий след во всей последующей истории исламского мистицизма. Оно явилось началом систематизации исламского мистицизма. Влияние его учения ощущается в идейном наследии последующих мыслителей, в том числе выдающегося суфийского «святого» и проповедника «Абд ал-Кадира ал-Джилани и великого суфийского поэта и философа Ибн ал-»Араби.

### **Использованная литература:**

1. Башарин П. В., Аверьянов Ю. А. Суфизм среди таджиков/ Сборник: Таджики: история, культура, общество; Глава в коллективной монографии; Год издания: 2014;, 1980.
2. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. М.-СПб: Диля, 2014.
3. Ноджи Мухаммадриза. Фарханг ва тамаддуни исломи дар каламрави Сомониён.-Душанбе, 2011.
4. Хаким ат-Тирмизи, Абу Абуллах Мухаммад ибн Али ибн Хасан. Хатм ал-авлия. –Бейрут, б.г.

## ŞEYH FERİDÜDDİN MUHAMMED ATTÂR-I NİŞABURÎ

Prof. Dr. Nimet YILDIRIM

### ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ ÖZET

Attâr, Nişabur’da dünyaya geldi. Eczacılık ve tıp ile meşgul olduğu için “Attâr” lakabını aldı ve bu lakapla ün kazandı. Çocukluk ve gençlik devresi hakkında kaynakların verdiği bilgiler çok farklı ve yetersizdir. Ancak eserlerinden, gençliğinde bir taraftan aktarlıkla uğraştığı, diğer taraftan da öğrenim gördüğü, tasavvufî bilgiler edindiği anlaşılmaktadır. Kaynakların verdiği bilgilerden ve bazı şiirlerinden anlaşıldığına göre Attâr küçük yaştan itibaren ve özellikle kendisini tasavvufa verdikten sonra birçok seyahatlerde bulundu. Irak, Şam, Mısır, Mekke, Medine, Hindistan ve Türkiistan’a yaptığı bu seyahatlerden sonra Nişabur’a döndü ve orada inzivaya çekildi. Oldukça ileri bir yaşta iken Moğollar tarafından Nişabur’da şehit edildi.

**Anahtar Kelimeler:** Feridüddin Attâr, Fars Şiiri, Fars Edebiyatı.

#### FERİDÜDDİN ATTÂR

Fariduddin Attâr was born to a Persian family and he practised the profession of pharmacist and personally attended to a very large number of customers. All sources confirm that he was from Nishapur, a major city of medieval Khorasan. Attâr was probably the son of a prosperous chemist, receiving an excellent education in various fields. While his works say little else about his life, they tell us that he practised the profession of pharmacy and personally attended to a very large number of customers. The people he helped in the pharmacy used to confide their troubles in Attar and this affected him deeply.

Eventually, he abandoned his pharmacy store and travelled to Baghdad, Basra, Kufa, Mecca, Medina, Damascus, Khwarizm, Turkiistan, and India, meeting with Sufi Shaykhs - and returned promoting Sufi ideas. At the age of 78, Attar died a violent death in the massacre which the Mongols inflicted on Nishapur in 1221.

**Keywords:** Feridüddin Attâr, Persian, Poetry, Persian Literature.

#### 1. HAYATI

Şeyh Feridüddin Muhammed Attâr-i Nişaburî, Farsça şiir ve tasavvuf alanındaki başyapıt eserleriyle VI. yüzyıl sonları ile VII. yüzyılın en önde

gelen erdemli kişiliklerinden biridir. Çağdaş araştırmacılar araştırmalarıyla Attâr’ın tasavvuftaki manevi soy kütüğüne erişmeye çalışmaktadırlar. Saîd Nefisî’ye göre Attâr, Kübreviyye Tarikatı’nın bağlılarından ve Şeyh Necmüddîn-i Kübra’nın tarikat usullerine inanan, ona bağlı bir sufidir. Ancak onun bu görüşünü edebiyat otoritelerinden Bediüzzaman Furuzânfer kabul etmez. Mucmel-i Fasihi’deki kayıtlara göre, Attâr’ın tasavvuf silsilelerinde izlediği halkaları Şeyh Ebû Saîd Ebu’l-Hayr’a erişir. Abdülhüseyn-i Zerinkûb ile Muhammed Rıza Şefii-yi Kedkenî de bu görüşü kabul ederler. Ebû Saîd’in Nişaburlu oluşu, ününün o bölgelerde alabildiğine yaygın olması, Attâr’ın eserlerinde diğer tasavvuf uluları ve şeyhlere oranla ondan daha çok ve son derece saygı ve övgüyle söz etmesi Attâr’ın Ebû Saîd’e olan sevgisi, bağlılığı ve tutkunluğu ikisi arasındaki manevi bağların çok güçlü olduğunu açıkça göstermektedir.<sup>157</sup>

Kaynakların farklı tarihler vermesiyle birlikte 1142-1145 yıllarında dünyaya gelen Attâr’ın hayatının ilk yılları hakkında fazla bilgi yoktur. Ancak o dönemlere ait önemli bilgiler arasında; babasının Şadyah’ta aktarlık yaptığı, bu alanda son derece güçlü ve yetenekli olduğu, ölümünden sonra da oğlu Feridüddîn’in babasının mesleğini sürdürdüğü son derece güzel bir aktar dükkânı olduğu yer alır. Burada aktarlık, eczacılık anlamındadır. Bu konuda kesin bilgilerden biri de; Attâr’ın gençlik dönemlerinde tasavvuf konulu araştırmalarına başlamadan önce önemli ölçüde bir tıp bilgisi de gerektiren eczacılık mesleğini sürdürmüş olması, eczanesinde tabiplik de yapmış olmasıdır.<sup>158</sup> Bu konuda Hüsrevnâme ve Musîbetnâme adlı eserlerinde kendisi de bilgi vermektedir. Diğer eserlerinde de bu konuyla ilgili bilgilere yer veren Attâr’ın tıp öğrenimini kimden aldığı konusunda birbirinden farklı görüşler vardır

Şairin yine eserlerinde işaretlerde bulunduğu konulardan, onun özel hayatındaki değişimlerin tabiplik ve eczacılık yıllarında olduğu kesindir. O dönemlerinde edebiyat ve şiir konularında önemli bir birikim elde etmiş olan Attâr gönlü ve kafasındaki tasavvufi duyguları ve düşüncelerini son derece akıcı ve sade bir dilde eserlerinde manzum olarak aktarıyor, aynı zamanda eczacılık işini de yürütüyordu. Bu durum o çağların diğer sufîlerinde de yaygın olarak görülüyordu. Tasavvuf ile uğraşmaları onların sosyal hayatlarını ve iş hayatlarını asla olumsuz olarak etkilemiyordu.<sup>159</sup>

Sufî bilge, şair ve yazar Attâr’ın hayatı ile ilgili konulardan ilk söz eden

<sup>157</sup> Pürnamdariyân, Takî, “Attâr-i Nişaburî”, *Dânişnâme-yi Zebân ve Edeb-i Fârsi/DZEF* (ed. İsmâil-i Saâdet) Tahran 2005, IV, 644.

<sup>158</sup> Safâ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyyât Der Ârân*, Tahran 1371 hş., II, 858-59; Şahinoğlu, M. Nazif, “Attâr Feridüddin”, *DİA*, IV, 95.

<sup>159</sup> Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 859.

Abdurrahman-i Camî’dir. Camî de onu diğer bazı kaynaklarda kayıtlı olduğu gibi Şeyh Necmüddîn-i Kübrâ’nın müritlerinden olan “Harezmî” diye bilinen Şeyh Mecdüddîn-i Bağdadî’nin müritleri arasında saymaktadır.<sup>160</sup>

Devletşâh-i Semerkandî’nin kayıtlarına göre; Attâr fani bir dervişin halini gördükten sonra maldan mülkten ve ticaretten el çekmiş, o çağların en büyük sufi müşidi büyük şeyh Rüknuddîn Akâf’ın dergâhına gitmiş, elinden tövbe alarak tasavvuf yolundaki mücadelesine başlamış, birkaç yıl şeyhin ders halkalarında bulunmuştur.<sup>161</sup>

Attâr kaynakların ortak bilgileri ve bazı şiirlerinden anlaşıldığına göre bir süre tarikat sâliklerinin töresi gereği hayatının bir kısmını değişik yörelere yaptığı seyahatlerle geçirmiş, küçük yaştan itibaren ve özellikle kendisini tasavvufa verdikten sonra bu seyahatleri devam ettirmiştir. Attâr, Irak, Şam, Mısır, Mekke, Medine, Hindistan ve Türkiistan’a yaptığı bu seyahatlerden sonra Nişabur’a döndü ve orada inzivaya çekildi. Mekke’den Maverâünnehr’e kadar birçok bölgede ünlü şeyhler ve bilgelerle görüştü, bu seyahatlerinden birinde de Şeyh Mecdüddîn Bağdadî’yi ziyaret ederek onunla tanıştı ve elinden hırka giydi.<sup>162</sup>

Attâr’ın yaşlılık çağlarında “Mevlana” unvanıyla bilinen Celalüddîn Muhammed’in babası Bahaüddîn Muhammed oğlu ile birlikte Irak seyahatine çıktığında Nişabur’da şeyh Attâr’ı ziyaret etmiş, Şeyh de o zamanlar küçük bir çocuk olan Muhammed’e Esrârname’sinin bir nüshasını vermiştir.

Kaynakların verdiği bilgilerden ve bazı şiirlerinden anlaşıldığına göre Attâr küçük yaştan itibaren ve özellikle kendisini tasavvufa verdikten sonra birçok seyahatlerde bulundu. Irak, Şam, Mısır, Mekke, Medine, Hindistan ve Türkiistan’a yaptığı bu seyahatlerden sonra Nişâbur’a döndü ve orada inzivaya çekildi. Uzun yıllar devam eden bu inzivâ hayatı sonunda oldukça ileri bir yaşta iken Moğollar tarafından Nişâbur’da şehid edildi.<sup>163</sup>

## 2. ATTÂR’IN ŞİİRİ

Sufî didaktik şiir Mevlanâ Celaluddîn-i Rumî katında gerçek olgunluğa erişmeden önce Attâr’ın sözlerinde, bu dalın öncüsü Senaî’nin sözlerinde olmayan yeni bir coşku ve yeni bir heyecan elde etmiştir. Attâr katında didaktik sufi şiiri hem temsili kalıplar açısından dikkate değer yeni türler oluşturdu hem de gazel ve rubai gibi şiir türlerinden de sufi düşünce ve öğretilerin açıklanmasında yararlandı. Öyle ki; Şeyh’in Muhtârname’sindeki rubaile-

<sup>160</sup> Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 859-60.

<sup>161</sup> Razî, Emin Ahmed, *Tezkire-yi Heft İklim*, II, 748; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 860.

<sup>162</sup> Razî, *Tezkire-yi Heft İklim*, II, 748; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 861; Şahinoğlu, M. Nazif, “Attâr Feridüddin”, *DİA*, IV, 95.

<sup>163</sup> Şahinoğlu, M. Nazif, “Attâr Feridüddin”, *DİA*, IV, 95.

rinden bir kısmı ve divanındaki gazellerinden bazıları lirik anlamlar içer-  
meleriyle birlikte onun sufi öğretide yeni çeşitlilik arayışının tarzını göster-  
mektedir. Elbette onun bu çeşitlilik arayışı belli bir dereceye kadar daha  
sonraki dönemlerde kesinlikle onunla ilgisi bulunmayan bazı eserlerin onun-  
la ilişkilendirilmesine neden oldu. Bunun yanı sıra Attâr’ın bu didaktik şiiri  
Senaî’nin şiirinin tersine sade ve daha kolay anlaşılır sözlerden oluşmaktaydı.  
Hiçbir şekilde Hadîkatu’l-hakîka’nın bilimsel ve hikmet içerikli işaretlerine  
sahip değildi. Ancak tekellüften ve şairane sanatlardan uzak olması, o  
Nişaburlu sufînin sadece sufi şiiri için değil, bütün İran edebiyatı için önemli  
bir aşamayıydı. Gerçekte Attâr aracılığıyla İran şiiri saray ve medrese ehli-  
nin dar ve sınırlı alanından dışarıya çıktı, genel halk kesimleri, inançları ve  
duygularının geniş dünyasına adım attı. Attâr’ın mesnevileri genellikle iç  
içe geçmiş bir bakıma bir dereceye kadar Kelîle ve Dimne ile Hezâr u Yek  
Şeb tarzında kalıplarda kaleme alınmıştır. Bu kısa hikâyelerin bir kısmında  
hikâye kahramanları halk kesimlerinden çarşı pazar halkındandır: dilenciler,  
bekçiler, mezar kazıcıları, sakîler ve genellikle halk tabakalarının alt kesim-  
lerinden gelen sufîler.<sup>164</sup>

Attâr’dan önce eserlerinde zaman zaman -Attâr kadar olmasa da- bu sözü  
edilen halk kesimlerinden söz eden, onlara söz söyleme hakkı veren sadece  
Senaî’dir. Ondan önce Fars şiiri sadece saraylıların zevkine hitap eder tarzda  
bir şiirdi. Şiir, saray, hükümdar ve çevresindekilerin dünyalarını betimleme-  
kteydi. Gerçek anlamıyla toplumun bu alt kesimlerine bir tür kendine gelme  
ve kendi kıymetini bilme özelliklerini ilk kez veren de işte bu tasavvuf idi.  
Gerçekte de toplumun söz konusu kesimleri tasavvuf aracılığıyla ağızlarını  
açabilme ve bir şeyler konuşabilme cesaretini de işte buradan aldılar. Hâlbuki  
daha önceki dönemlerde onlar edebi eserlerde de görüldüğü gibi susmaya  
mahkûm kesimler olarak bilinmektedirler.<sup>165</sup>

Elbette bu kesimler ağızlarını açmaya ve edebi meclislerde söz söyleme  
hakkı kazanmaya başladıklarında günümüz deyimiyle sufîlerin sözlerine  
-özellikle de Attâr’ın görüşlerine- o çağların bütün sosyal adaletsizliklerine  
itirazlarını yükseltmeye başladılar ve bu itirazlar gitgide daha çok değişik  
alanlarda yansımaya başladı. Bu kesimlerden toplumun özellikle itiraz eden  
sözcüleri arasında Attâr özellikle kendisine hoşnutsuzluklarını açıkça be-  
lirtenleri “deli” ve “meczup” olarak adlandırıyor ve halka öyle tanıtıyordu.  
Sufîlerin “perişan” ve “ukela-yi mecanin” adlarıyla andıkları bu topluluklar  
gerçekte onların kendilerini suçlamalarından, takibe uğramalarından ve itira-  
zlarından koruyabilecekleri, arkasında korunacakları bir siper olarak görülüy-

<sup>164</sup> Zerrinkûb, Abdülhüseyn, *Coşucû Der Tasavvuf-i Îrân*, s. 256.

<sup>165</sup> Zerrinkûb, *Coşucû Der Tasavvuf-i Îrân*, s. 256-57.

ordu. <sup>166</sup>

Her durumda bu tür akıllı delilerin hikâyeleri Attâr’ın eserlerinde önemli ölçüde fazla ve dikkate değer miktardadır. Bu da onun eserlerinin avam halk kesimleriyle, onların yaşantıları ve birbirleriyle ilişkileri konusuna ne denli önem verdiğini göstermektedir. Gerçek şu ki; halk ve avam hikâyelerinin eserlere geçirilmesi ondan öncelerde başlamıştı. Ondan önceki çağlarda Unsurî ve Nizamî de halk arasında yaygın hikâyeleri manzum olarak kaleme almışlardır. Onların sanatı sadece yaygın halk hikâyelerini halk arasından saray çevresine ve medrese ehline taşımakla kalmamıştı. Ancak onlar halkın gerçek yaşantılarındaki sıkıntılarını ve zorluklarını eserlerindeki hikâyelerle tam da yansıtamamışlardı. İşte bu işi gerçek anlamda yapan da Attâr idi. <sup>167</sup>

Attâr, ilk kez tasavvuf konulu eserlerinde hikâyelerinin kahramanlarını hükümdarlar ve şehzadeler arasından seçmeyen, tam tersine diğer şairlerin eserlerinde ve şiirlerinde asla yer bulamamış olan, ilk kez onun şiirlerinde ortaya çıkan toplumun sade insanları arasından meslek sahipleri, dilenciler, deliler, normal hayat yaşayan insanlar arasından seçen ilk sufiydi. Normal halk kesimlerinin hikâyeleri şiirin konuları arasına girmeye başladığında hikâyelerin dili de –Unsurî ve Nizamî’nin hikâye dillerinin tersine- son derece sade, tekellüften, sanattan uzak bir dil halini aldı. Öylesine sadeleşti ki; Ferruhî gibi şairlerin sadelikleri bir tür tasannua bağlı bir sadelik olan “masnu tekellüfsüz” şiirlerinden de sade idi.

Acaba bütün bu anlattıklarımızla Attâr’ın bu asıl sanatkârlığı böylesine şairane sanatkârlık gösterisinden kaçışı olarak mı algılanmalı? Özellikle de onun için- hayatının sonuna kadar sanatkâr ve profesyonel bir şair olarak yaşamış olan Senâî’nin tam tersine- şiir sadece bir araçtı, bir hedef asla değildi. Bundan da öte bu konularda yazılan hikâyeler de onun bakış açısıyla birer araç olarak değerlendiriliyordu ve hedefleri de insanların sıkıntılarını, tasavvufi içerikli heyecanları ve coşkularını dillendirmektir.

Attâr’ın divanında yer alan kaside ve gazellerinden başka önemli sayıda rubaisi de günümüze kadar gelmiştir. Bu rubailerini bizzat kendisi daha büyük bir rubailer mecmuasından seçmiş ve mensur bir giriş bölümüyle Muhtârname adıyla düzenlemiştir. Eserin giriş bölümünde; bu rubailerini neden ve nasıl seçtiği konusundan söz ederken dostlarının istekleri üzerine bu yola gittiğini belirtir. Bu seçkiyi yaptıktan sonra da birçok rubaisini silerek ortadan kaldırdığı da söyler. Bu rubailer mecmuası “Elli Bab”tan oluşmaktadır. Bu mecmuasındaki rubailerin tamamı inceden inceye bir kategorizeye tabi tutulmamış olsa da çok sayıda olmaları, türleri ve olağanüstü

<sup>166</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 257.

<sup>167</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 257.



düşünceleri ve mazmunları içermesi açısından son derece önemli şiiirlerdir. Öte yandan şairin düşünceleri ve öğretilerinden bir kısmı da mesnevilerindeki ayrıntılı pasajlardansa bu sade, kısa ve özlü sözlerden oluşan rubailerinden hareketle anlaşılmaktadır.<sup>168</sup>

Attâr sufi bir şair olması gerekçesiyle rubai türü şiiire çok önem vermektedir. Muhtârname adıyla rubailerinin yer verdiği bir eser yazmış olması da bu ilgisini göstermektedir. Rubailerini “elle Bab” olarak düzenlemiş, her baba “Eskilerin mirası, Kalenderiyât, Hamriyyât...” gibi özgün bir başlık koymuştur. Bütün bu rubailer bir sufi ve bir ulu ârif’in kaleminden çıkmış olsa da hepsi tasavvufi şiiirler olarak değerlendirilemez. İçlerinde çok sayıda aşk ve felsefe konulu olanları da vardır. Rubailerini bizzat kendisi düzenlediği için Attâr’a ait olduklarında asla bir kuşku yoktur.<sup>169</sup>

Attâr’ın divanı ve rubailerıyla birlikte “Altılı Külliyyat”ını oluşturan tasavvufi mesnevileri arasında Esrârname’si yapısında uzun bir hikâyeye içerisinde kısa hikâyelerin çıkarılmadığı tek eseridir. Mantıku’t-tayr, Musîbetname ve İlâhîname adlı diğer mesnevileri hep bu tarz ile yazılmıştır. Bu da Fars hikâyeye yazımcılığının genel tarzıdır; Kelîle ve Dimne, Hezâr Efsâne, Sindbâdnâme ve Merzubânnâme’de de kullanılan tarzın aynısıdır. Avrupa edebiyatlarında bazı eserlerde de bu tarzın etkisi görülmektedir. Ancak Esrârname bu tarz dışında kalan bir eserdir. Her ne kadar içerisinde hikâyeler olsa da eserin tamamı bir tek bağımsız ve kapsamlı hikâyeden oluşmaz. Tasavvufi pasajlardan oluşur. Bu eserde anlatılan hikâyeler ve örnekler de bu pasajlardaki anlatımlarla ilgilidir. Bu açıdan bu eser Senâi’nin Hadîka’sına, Nizâmî’nin Mahzenü’l-esrâr’ına ve Mevlanâ’nın Mesnevi’sine benzemektedir. Ancak bu yönü bu mesneviyi diğerlerinden daha aşağı makama düşürmez. Bazı araştırmacılar bu eseri şairin diğer eserlerinden daha aşağılarda görseler de birtakım bilgiler de bu mesnevinin diğerlerinden daha üst makamda olduğunu söylerler.<sup>170</sup>

Bu manzume birbiri ardınca sıralanmış ve ayrıntılı olarak işlenmiş bir dizi tasavvufi öğütler ve düşüncelere yer veren “Yirmi iki Makale” ve “Bölüm”den oluşmaktadır. Şair asıl konuları anlatırken aralarda birtakım uzun ya da kısa hikâyeler ve hikâyeler ile bağlantılı özlü sözlere de yer verir. Bütün bu anlatımlarıyla şairin asıl hedefi genellikle okurlarının tensel arzularının yoğun baskısından koparmak, onları ruhsal dünyalarına doğru bir yolculuğa çıkarmaktır. Aşka teslim etmek iddialarını ve bu bağlamdaki “Neden?”, “Nasıl?” sorularını terk etmeğe yöneltmektir. Bütün bu eser boyunca ihlas ve samimiyet ruhu açık olarak görülmektedir. Sufilerin, Attâr’ın sözlerini “sülûk kamçısı” olarak adlandırmalarının gerekçesi de işte onun böylesine

<sup>168</sup> Zerrinkûb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 261; Şemîsa, *Seyr-i Rubâi*, Tahran 1374 hş., s. 82.

<sup>169</sup> Şemîsa, *Seyr-i Rubâi*, Tahran 1374 hş., s. 82.

<sup>170</sup> Zerrinkûb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 261-62.

aşk derdiyle, heyecanla dopdolu sözlerinin sülûk ehlinin gönüllerinde yaptığı derin etkidir.

Attâr’ın bir diğer mesnevisi Mantıku’t-tayr hakkında da şunu kesinlikle söylememiz gerekir: bu eserin kaynağı İmam Gazzalî’nin Risâletü’t-tayr’ından başkası değildir. Bununla birlikte hem eserin adı Kur’ân’dan Süleyman Peygamber’in Mantıku’t-tayr’ından alınmış hem de büyük bir ihtimalle kuşların bir araya toplanması ve birlikte karar vererek harekete geçmeleri de yine Kur’ân’dan alınmadır<sup>171</sup> Bu eserdeki ünlü Şeyh San’ân hikâyesi de gerçekte Gazzalî’nin Tuhfetü’l-Mülûk’unda yer alan Abdurrazzâk-i San’anî hikâyesinden alınmadır. Bunun aslı da muhtemelen hadis bilgini Abdurrazzâk’ın (ö. 827) bir deniz kıyısında yaşayan ve ilahi aşk ile kavrulurken sonunda yolu küfre düşen, ardından tövbe eden ve tövbesi kabul edilen bir âbit ile ilgili olarak aktardığı bir hadistir. Tövbe ve Tanrı’nın tövbe eden, yanlış yollardan dönenlerle ilgili son derece kapsamlı bağışlamalarını simgeleyen bu hadis çok sayıda başka yazarların eserlerinde de benzer şekillerde ya da biraz değiştirilerek aktarılmaktadır. Buna benzer anlatılan hikâyeler arasında İsrailiyât denilen hikâyeler de vardır. Bunların yaygınlaşmasının kaynağı da muhtemelen “İsrailoğullarından söz edin. Bunda sorun yoktur” şeklinde aktarılan bir hadisten güç almaktadır.<sup>172</sup>

Bunda sorun yoktur. Ancak muhtemelen Abdurrazzâk San’anî Müslim ile Ahmed b. Hanbel’in kendisinde hadis rivayet etmelerine karşın zayıf hadis aktarmakla bilinmektedir. Hadis bilginleri büyük bir ihtimalle genellikle onu ihtiyat için Abdurrazzâk hadisi diye sunmuşlardır. Her durumda Gazzalî’nin Tuhfetü’l-mülûk’unda hikâye böyledir ve Abdurrazzâk da hikâyenin kahramanı olmuştur. Elbette Attâr ve Gazzalî hikâyenin ahlaki yönüne değinerek, eğitime etkisi yönünde yararlı olduğu kanısını taşırlar. Bu konuda Mantıku’t-tayr ile Tuhfetü’l-mülûk’un rivayetlerini tarihsel kimlikleri açısından eleştirmek doğru olmaz.<sup>173</sup>

Buhari ve Müslim’de yer alan, aynı zamanda Gazzalî’nin İhyâ’sında da aktarılan şefaathadisi bu konuda oldukça önemlidir. Attâr büyük bir ihtimalle Gazzalî’deki bu aktarımdan oldukça etkilenmiş olmalıdır. Attâr’ın Gazzalî’den etkilenişini kabul etmek eserlerinin birçok yerinde görülür. Mantıku’t-tayr ve Şeyh San’ân hikâyesi yine Gazzalî’den etkilenişinin göstergeleridir. İlâhînâme’nin hikâyesi Gazzalî’den alıntı olmasa bile onun “zühd” algılaması Gazzalî’nin algılamasıyla tam örtüşür. Sözün özü; Attâr’ın

<sup>171</sup> “Kendisizle birlikte tesbih etsinler diye biz, dağları ve toplanıp gelen kuşları Davud’un emrine verdik. Onların her biri Allah’a yönelmişlerdi. Biz Davud’un mülkünü güçlendirdik, ona hikmet ve hakla batılı ayıran söz yeteneği verdik.”, Sad: 38

<sup>172</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 263.

<sup>173</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 263.

eserlerinin tamamında Gazzalî’nin aşk ve heyecanı açıkça görülür, bundan da öte onun felsefeden nefreti bile yer yer eserlerinde gözlenmekte ve Gazzalî’yi andırmaktadır. Bütün bunlardan yola çıkarak “Attâr, Farsça şiir söyleyen bir Gazzalî’dir” denilebilir.<sup>174</sup>

Attâr’a ait olduğu söylenen Pendnâme, Hüsrevnâme ya da Hüsrev ve Gül gibi diğer manzum eserler de oldukça asil eserler görünümündedirler. Pendnâme adı Attâr’ın diğer eserleri arasında yer almaz. Ancak onu Attâr’a ait olduğunda güçlü kanıtlar vardır. Tarzı da önemli ölçüde Attâr’ın tarzıdır. Bununla birlikte Hüsrevnâme ya da Hüsrev ve Gül mesnevisi konusunda; Attâr’ın diğer eserlerinin onlarda anılmasını ona ait olduğunun ölçütü ve kanıtı olarak kabul ederler. Bu eserde memduh ve muhatap olarak Saduddîn b. Rebîb’in gösterilmesi konusunda hem de şairin Esrârname, Musîbetname ve Makâmat-i Tuyûr gibi eserlerin ardından böylesine bir eğlence konulu eser yazmış olması konusu tartışmalıdır. Öte yandan eserlerini yazarken; Mantıku’t-tayr, Esrârname ve Musîbetname gibi eserlerini kaleme alırken aynı zamanda tıp ile de ilgilendiği, özellikle de eczanesinde beş yüz kişinin bulunduğu, her gün onların tedavileriyle de uğraştığı gerçeklerle bağdaşmamasının yanı sıra Hüsrevnâme’nin giriş bölümünde bu bilgiler yer almaktadır. Bütün bunlar da araştırmacıların bu eserlerin ona ait olup olmadığı konusunda net karar vermesini engellemektedir. Her durumda Rum hükümdarının oğlu Hüsrev’in Huzistan hükümdarının kızı Gül ile olan sevdasını konu alan bu hikâyenin genel yapısı açısından ahlaki ve tasavvuf öğreti ve ayrıntılarıyla da süslenmiş olarak Şeyh Attâr gibi ulu bir şairin eseri olması ihtimali zayıf olarak görülür.

175

Bunun yanı sıra Attâr’a ait diğer eserler arasında tasavvufi içeriklerinin yoğunluğuna karşın Attâr’a ait olduğu kuşku olan çok sayıda mesnevi vardır. Bazılarının Şeyh adına yazılmış olduğunda ise asla kuşku bulunmaz. Bunlar arasında ona ait olmadığı tartışmaya bile gerek duymayacak kadar açık olan Cevherü’l-lezzât, Lisanü’l-ğayb ve Muzhirü’l-acâyib gibi eserler de yer alır. Bu konuda Saîd Nefisî yeterince söz etmiştir. Bu konuda Berthels’in de özellikle bu eserlerin yazma nüshalarıyla ilgili olarak ilginç görüşleri vardır. Attâr’ın seyahatleri de belli ölçülerde abartılı olabilir. Kendi ifadelerine göre Muzhirü’l-acâyib adlı eserinden dolayı Semerkand’ta şiddetle azarlanmış, eserinin bir nüshası da Uluğ Bey Medresesi’nde yakılmıştır.<sup>176</sup>

### 3. ATTÂR VE TASAVVUF

Tasavvufa ilgisi çocukluk günlerine kadar uzanan Attâr büyük bir ihtimal-

<sup>174</sup> Zerrinkûb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 264-65.

<sup>175</sup> Zerrinkûb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 265.

<sup>176</sup> Zerrinkûb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 266.

le babasıyla birlikte katılmış olduğu sufi meclislerinde tasavvuf ile tanıştı ve tasavvuf melteminin esintileri o yaşlarda onun olağanüstü ruh yapısına derinden işledi. O, Tezkiretü’l-evliyâ’sını yazmasının sebeplerinden biri olarak çocukluk yıllarından beri sûfi çevrelere olan yakın ve yoğun ilgisini, kendisini hep derin anlamlı sözleriyle beslemiş olan derin aşkını gösterir.<sup>177</sup>

Attâr’ın tasavvuf terbiyesini kimden aldığı, irade hırkasını giyip giymediği kesin olarak bilinmemektedir. Babasının da şeyhi olduğu rivayet edilen Kutbüddîn Haydar ile Rüknüddîn Akâf ve Mecdüddîn el-Bağdâdî’nin müridi olduğu şüphelidir. Esrâr-nâme’sinin önsözünde aşırı derecede övdüğü Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’a (ö. 1049) mânen intisap ettiğini, sahip olduğu her devleti onun ruhaniyetinden aldığını, kendisini terbiye eden kişinin bu zat olduğunu söyler ve dolayısıyla “Üveysî” olduğuna işaret eder. Eserlerinden, devrindeki birçok mutasavvıf ve şeyhle tanıştığı, onlarla dostluk kurup eserlerini okuyarak kendisini tasavvuf merhalelerini aşmaya hazırladığı, bu gayretler sonunda irşat makamına ulaştığı anlaşılmaktadır. Bir tarikata girmediği kabul edilse bile iddia edildiği gibi o sadece tasavvufa meraklı veya sufimeşrep biri değildir. Tasavvuf erbabının sırlarını öğrenip makam ve hallerini incelemekle yetinmemiş, tasavvufu benimseyip içine girmiş, az da olsa seyr ü [sülûk](#) ile meşgul olmuş ve kendisinden sonra yaşayan pek çok mutasavvıf-şair ve edibe önderlik etmiştir. Bunlar arasında Mevlanâ, Mahmûd-i Şebüsterî, Sadî, Hâfız ve Abdurrahmân-ı Camî sayılabilir. Özellikle Mevlanâ’nın Attâr’ı âşıkların önderi sayması, tasavvuf yolunda kendisini küçük, onu büyük görmesi, eserlerinden büyük ölçüde faydalanması, hatta onu “ruh”, Senâî’yi de “ruhun iki gözü” olarak kabul etmesi, “Hallâc’daki nurun Attâr’ın ruhunda tecelli ettiğini” ve “Hallâc’ın ona mürebbi olduğunu” söylemesi şüphesiz bir sebebe dayanmalıdır.<sup>178</sup>

Tezkiretü’l-evliyâ’nın giriş bölümünde Attâr’ı şeriata derin imanıyla, tarikata sağlam inancıyla bağlı bir kişilik olarak görürüz. O, dinsel açıdan, insanların kurtuluşu açısından hem kendi sonundan hem halkın sonundan endişeli olarak görülmektedir.

Öyle anlaşılıyor ki Attâr hem Tezkiretü’l-evliyâ adlı eserini hem de tasavvufi kasidelerini ve gazellerini diğer işlerinin yanı sıra değişik dönemlerde kaleme almıştır. Nitekim Muhtarnâme’sindeki rubaileri de hayatının değişik zamanlarında yazmıştır. Ancak Divan’ını mı yoksa Tezkiretü’l-evliyâ’sını mı daha önce yazdığı konusunda kesin bilgi yoktur. Attâr’dan önce tasavvuf konusunda Senai, Hadîkatu’l-hakîka, Nizamî, Mahzenü’l-esrar ve Hakanî de Tuhfetü’l-İrâkeyn adlı eserlerini kaleme almışlardır. Attâr mesnevilerini

<sup>177</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF*, IV, 644.

<sup>178</sup> Şahinoğlu, M. Nazif, “Attâr Feridüddin”, *DİA*, IV, 95.

yaşlılık çağlarında kaleme almış olduğundan dolayı kendisinden önce bu konuda yazılmış eserlerin olduğu güçlü bir ihtimaldir. Öyle anlaşılıyor ki ilk mesnevisi Esrâr-nâme’yi, işte bu eserleri ve özellikle de Mahzenü’l-esrâr’ı örnek olarak yazmış, ardından da diğer mesnevilerini kaleme almıştır.<sup>179</sup>

Attâr, yaşadığı çağdaki hiçbir güç sahibine, hiçbir hükümdara bağlanmamış, o çevrelerle ilişki bile kurmamıştır. Eserlerinde muhatap aldığı kitleler kendisinin de Tezkiretü’l-evliyâ’sının giriş kısmında belirttiği gibi hem nesir ve hem şiir eserlerinde asıl amacı tasavvuf ve bilgiyi geniş kitlelere erişirmek, güzel özellikler, ahlak ve edebi yaygınlaştırmak olmuştur. Onun inancına göre hem bu dünyada hem de öteki dünyada insanların kurtuluşlarını sağlayacak olan da işte bu özelliklerdir.<sup>180</sup>

#### 4. ATTÂR’IN DİLİ

Attâr’ın kullandığı dil bütün eserlerinde anlamsal açıdan alabildiğine açık, sade, kolay anlaşılabilir ve çekicidir. Tezkiretü’l-evliyâ’da büyük sufi şeyhlerin biyografileri, sözleri ve tanıtımlarıyla ilgili bölümler ile muhatabın bizzat şairin kendisi olduğu bazı kasideleri ve gazellerinde özellikle duyguları ve ruhsal durumuyla ilgili yerler ve ortamlarda, Allah ve peygamber ile ilgili bölümler dışında tekellüf ve sanatlı cümlelere pek rastlanmaz. Tezkiretü’l-evliyâ dili açısından Fars dilinde yazılmış nesir eserlerin en güzel ve çekici örneklerinden biridir. Bütün mesnevilerini değerlendirdiğimizde genellikle sade, zor anlaşılır sözcükler ve tamlamalardan arınmış, zor anlaşılır ifadelerden, gramerik karmaşık yapılardan uzak ve akıcı bir dil görürüz. İşte bu yüzden de özellikle eserlerinin giriş kısımlarında şairin duyguları ve düşüncelerini ortaya koyduğu bölümler daha güzel ve çekicidir.<sup>181</sup>

Attâr’ın da Senaî’nin Seyrû’l-İbâd ve Hadîka’da tarzı olduğu gibi simgesel dil kullandığı doğrudur. Örneğin; bir tür simgesel bir anlatım ile konuları ele alan Mantıku’t-tayr’ını, insanoğlunun “kesret: çokluk” evreninden “vahdet: teklik” evrenine bir türlü göç yapmakta olduğunu değerlendirmek mümkündür. Her durumda Attâr’ın eserlerinde simgesel anlatım Senaî’nin eserlerinde kullanılan simgesel anlatımlardan daha kolay anlaşılabilir ve daha sadedir. Bunun temel sebebi de Attâr’ın daha çok geleneksel inançlara bağlı normal halk kesimleriyle ilişki kurması ve onların anlayacağı edebi sanatlar ve süslemelerden arı bir dil ile şiir söylemesi ve şiirlerini de daha çok o kesimleri muhatap olarak yazmasıdır. Muhatabı her zaman –ister tasavvufi şiirlerinde ister diğer şiirlerinde olsun- saraylılar, saray çevreleri, erdemli kişiler ve mektep medrese ehli olan Senaî gibi değildi.

<sup>179</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF, IV*, 644.

<sup>180</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF, IV*, 644-45.

<sup>181</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF, IV*, 645.

## 5. ATTÂR VE AŞK

Attâr’ın sadelik ve akıcılığı edebiyat çevrelerinin eleştirilere neden olan şiirine gelince; onun şiirinin şairlik tarzından öte bir şiir olduğu söylenebilir. O, şairliği kendisi için ne bir sanat dalı ne de itibar kaynağı olarak görüyordu. Musibetnâme adlı eserinin giriş bölümünde asıl amacının halini sergilemek olduğunu belirtir. Kafiyesi ve vezni şairlerce yaygın olarak bilinen ve kullanılanlar dışında da olsa onun için fark etmez. Kendisi de yine Musibetnâme’nin başlarında şöyle demektedir: “Şair saymayın beni; razı değilim buna ben” bütün bunlara karşın tekellüf amaçlı olmasa da zaman zaman şiirlerinde Fars şiirinin temel özelliklerinden “tezat ve tenasüp” sanatları gözetilmektedir. Ancak bu şiirlerinde en önemli olan özellik “tezat-tenasüp” değil, tasavvufi algılamaların sıcak, coşkulu ve hareketli bir şekilde onun şiirlerinde her türlü süslemeden ve sanattan arı olarak yansımalarıdır. Attâr’a göre gazelin konuları ve ana temaları farklı farklı olabilir. Ancak Attâr’ın divanına özel bir kalıp ve tarz veren özellikle de onun “Kalenderiyât” adı verilen şiirleridir. Bazı gazellerindeki “fırsatları ganimet bilmek” ve “ölüm düşüncesi” Hayyâm’ı hatırlatır. Diğer bazı şiirlerindeki “Yalnızlık” ve “doştlarından uzaklarda kalma” gibi duygu ve düşünceleri de şairin sırdaşı olmayanlara söylemek istemediği birtakım düşüncelerinin olduğunu göstermektedir. Umutsuz istekleri ve sonuçsuz arzuları ise Hayyâm’ın tarzını çağırıştırır. Aşk da ona göre kalenderce bir aşktır: çok tehlikeli olmasına karşın kaçınılmaz bir olgudur. Öyle bir olgu ki; “küfür” ve “din”in ötesinde fakihlerin “caizdir-caiz değildir” fetvalarının ötesinde bir olgudur.<sup>182</sup>

Bu gazellerin birçoğunda umutsuzluğa kapılmalarına rağmen sevgilinin peşinden gitmeye devam eden tertemiz yürekli âşıkların kişisel tecrübelerinin göstergesi olan yanış, yakılış ve gönül derdinin açıkça dillendirildiği görülür. Kendinden usanıp hayattan bıkmaya ona düşünsel inzivayı ruhani uzletle telkin eden tek düşünce değildir. Sözlerinde birtakım sınırlamalardan ve törelere bıkınlık duygusu da yer almaktadır. Bütün bunlar da sosyal hayatın bu tür olumsuzluklarından gönül bağı koparma belirtileridir. Korkusuzluk ve yüreklilikle heyecan dolu yüreğiyle bir meczup kendisini korkusuzca, çekinmeden kilise, kumar, zünnar gibi olumsuzluklara yaklaştırabilir; meyhaneler, manastırlar ve dergâhlardaki serüvenlerinden söz edebilir. Attâr’ın aşk ve âşıklık konusundaki bu ifade tarzları onun klasik dönem şairlerinin geleneklerine teslim olduğunun göstergesidir. Bundan da öte Gazneli dönemi klasik şairlerinden birinin ordudaki güzeller için söylediği şu beyitte olduğu gibi aşkını gizlemeden dillendirmektedir:

<sup>182</sup> Zerrinküb, *Coşucü Der Tasavvuf-i İrân*, s. 58-59.

Işıldatıp kıvrınca zülfünü o ordudaki güzelim  
Kölesi yapar sevdasıyla her an beni

Sufice bir aşk, katıksız Tanrısal kutsal aşk Attâr’ın bazı gazellerinde öylesine cilvelenir ki; hiçbir beşeri aşk ile karşılaştırma imkânı bulunamaz. Sadece “Eleşt Günü”nü tekrar tekrar anarak yetinmez, “Eleşt”in sarhoşları olarak aşk harabelerinden geçip geldik” sözlerini heyecan ve aşk ile dillendirir. Bütün varlık evrenini göz önünde bulundurarak zaman zaman şöyle söyler: “Gözümü açınca yüzünün ışıltısını gördüm. Ancak bu yüzün görülmesi değil ışıltıların görülmesidir. Yüzünü nasıl görebilirim ki gözlere görünmezsin ki sen?” Bütün bu sözlerine rağmen o sevgiliyi gönlün derinliklerinde görür: “A gönlümün içerisinde yaşayan sevgilim, ben senden habersizim sevgilim!” der. Bu ruhsal sesleniş ve bu ruhsal katıksız aşk duyuları Hallâc’ı dara çektiren anlayışın ta kendisi değil miydi? Attâr da Mevlana’nın dilinden Menâkıbu’l-ârifin’de aktarıldığı gibi Hallâc’ın ruhunun yıllar sonra ruhunda cilvelendiği kişi olarak anlatılmaktadır: “Senin aşkında ben benim, sen de ben ol. Kendimde kayboldum. Kendimi bulamadım ben”.<sup>183</sup>

O çağlarda kısıtlı ve sınırlı ortamlarında herkesin ortaya açıkça koyamayacağı bu tasavvufi tecrübeleriyle şairin zaman zaman özellikle gazellerinde simgesel dil kullanarak açıklaması ilginç değildir. Sözün tekfir ve azarlamaktan başka cevabı yoksa neden simgesel dille ifade edilmesin ki?! İşte bu yüzden onun bazı simgesel anlatımlı gazelleri anlaşılması zor olduğu için açıklamaya ve yorumlamaya ihtiyaç duymaktadır.

## 6. ATTÂR’IN ESERLERİ

Farsça edebiyatta hikâye yazarlığı yeteneği Attâr ile eş zamanlı dünyaya gelmiştir. Bu yetenek onun ilk kez gençlik yıllarında yazmış olduğu, dünyevi bir aşkın saf ve katıksız serüvenini konu alan Hüsrevnâme (Hüsrev ü Gül) adlı mesnevisiyle ortaya çıkmıştır. Attâr, hikâye yazımında Senâî’den daha başarılı ve daha öndedir. Gençlik yılları ve şairliğinin ilk dönemlerinde yazmış olduğu Hüsrevnâme’yi bir kenara bırakacak olursak eserlerinden hareketle şairliğinin tamamını üç farklı devrede ele alabiliriz.

Birinci devresinde şairliği, hikâye yazarlığının doruk noktalarda olduğu ve tasavvuf düşünceleri açısından hikâye tarzının bütün inceliklerinde başarılı oldukça dengeli bir şairle karşı karşıya olduğumuzu görürüz. İkinci devresinde genel olarak bakıldığında eserlerin yapısı ve yapısal özelliklerinden öte “vahdet-i vücûd” heyecanı daha çok görülür. Yaşlılık çağlarında ise İmam Ali’nin tasavvufi kişiliği ve üstün özellikleri konusunda son derece yoğun ve bazen de abartılı sözleri dışında fazla nitelikli sözleri ve yazılarına rastlanmaz.

<sup>183</sup> Zerrinküb, *Coştucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 260-61.

Attâr çok yenekli, çok çalışkan bir aktar, ulu bir şair ve büyük bir sufi olarak hayatın her alanında son derece aktif, hem aktarlık yaptığı dönemlerde hem de her şeyden elini çekip bir köşede tasavvuf ile uğraşırken çok değerli mesnevilerini, gazellerini, rubailerini, son derece değerli bir sufi ansiklopedisi niteliğindeki Tezkiretü'l-evliyâ'sını yazıyordu. Devletşâh bu konuda şunları söyler: “Şeyh'in mesnevileri dışında 40.000 beyitlik bir divanı, 12.000 rubaisi, tarikat ve tasavvuf önderlerini konu alan Tezkiretü'l-evliyâ'sı, bunlar dışında da birtakım risaleleri; 12 manzum eseri, 40 risalesi vardır. Manzum eserlerindeki şiirleri 100.000'i aşkın beyitten oluşur.”<sup>184</sup>

Şair Hüsrevnâme adlı mesnevisinde eserlerinin adını tek tek vermektedir. Devletşâh ve Attâr'ın kendi eserlerinde verdikleri bilgiler dışında çok sayıda eserde yer alan kayıtlara ve Hidâyet'in Riyâzu'l-ârifin'indeki bilgilerine göre şeyhin kitaplarının 114 tane olduğu belirtilir.

Attâr, Fars edebiyatının gerçekte en büyük sufi şairlerinden biridir. Onun yakıcı bir aşk ve iştiyakla söylediği sade ve albenili sözleri gerçeklik yolunun yolcularını bir aşk kamçısı gibi kamçılıyarak amaçları ve hedeflerine doğru hareket ettirir.

H. Ritter'in son araştırmaları bu kategorizeyi (Mantıku't-tayr, İlâhînâme, Musîbetnâme vb) adlı eserlerinden oluşan birinci grup eserlerin Attâr'a ait olduğu düşüncesini onaylamaktadır. Uştürnâme ve Cevâhiru'l-lezzât gibi eserlerin de aralarında yer aldığı ikinci grup eserlerinin kesin olarak ona ait olduğu söylenemez. Mazharu'l-acâyib gibi üçüncü gruptaki eserleri ise ya değiştirilmiş ya da Attâr'a ait olduğu söylenen eserlerdir. Bu gruptaki eserlerin başka bir Attâr'a ait olduğu bilgisi daha doğrudur.<sup>185</sup>

## 1. ESRÂRNÂME

Attâr'ın mesnevileri arasında Esrârnâme diğer mesnevilerine oranla irili ufaklı hikâyelere yer veren uzun bir hikâye içermez. Bu eserdeki konuların çoğu “züht”, “şeriat” ve şairin özellikle dünya görüşü ve tasavvuf anlayışı gibi ayrıntılardan oluşur. Öyle anlaşılıyor ki; Attâr bu eserde bütün görüşleri, düşünceleri ve inançlarını özet olarak aktarmış, daha sonra ayrıntılarını yazmak üzere diğer mesnevilerini planlamıştır.<sup>186</sup>

Özet olarak daha sonraları diğer mesnevilerinde ayrıntılı olarak işlenen bu konuların en önemlileri şunlardır: “Seyahat olgunlaştırır, erginleştirir. O halde insanın mekânsız bir yere, ezel ile ebedin aynı şeyler olduğu, geçmiş ile geleceğin birbirinden farkının olmadığı ortamlara yolculuğa çıkması gerekir... Bu yolculuklar da ancak katıksız ve tam bir aşk ile gerçekleştirilebilir.

<sup>184</sup> Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 861.

<sup>185</sup> Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 432.

<sup>186</sup> Pürnamdaryân, “Attâr-i Nişaburi”, *DZEF*, IV, 645.



Bütün evren, bütün felekler aşk ile yürümekte, aşk ile hareket etmekte, bu dünya vadisinde aşkın en olgun ve en erginini aramak için yapılmaktadır. Nitekim aynanın arkası silinip temizlendiğinde de arkasıyla önünün bir farkının olmadığı görülür. Aşk akıldan daha üstün ve daha tercih edilebilirdir. Din dünyasında “Neden?” ve “Niçin?”in hiçbir anlamı yoktur ve bu soruların sorulması hatadır. Felsefenin akıllı Mustafa’nın dininden habersiz ve nasipsizdir. Gerçek, ileri görüşlü olmaktır. Felsefeciler öteki dünyada sonlarının ne olacağını bilmezler. Bu evrende olanların hepsi bir soyut resimdir. Cennet de cehennem de senin hep yanındadır. Herkesin haşırdeki hali buradaki haliyle aynı olacaktır. Hakk’a vuslat, ancak mutlak yok olmakla mümkündür. Ayağına takılı kalmış bir kıl bile öteki dünyada insanın ayak bağı olup işini zorlaştıracaktır. Senin gerçeğin gizli ve uçsuz bucaksızdır. Tanrı sana verdiği her şeyi açık açık bütünüyle sana göstermekte, ancak kendinden hiçbir şeyi bir kıl ucu kadar şeyi sana göstermemektedir. Gözün bir kendi gerçek varlığına düşse kendi kendine şaşırıp kalırsın.”<sup>187</sup>

Bu eserde; onuncu makalenin sonunda Attâr; çok uzun yolları aştığını, upuzun yolculuklara çıktığını, ancak daha yolun başında ve ilk adımda olduğunu itiraf eder. Onun bu makalede ve daha sonraki bölümlerdeki tarzı üzüntü verici ve ümitsizliğe düşürücü haldedir. On ikinci makale ve diğerlerinde ölüm konusu Attâr’ı son derece uğraştırmakta ve endişelendirmektedir: “Canın varlığa değmez. Eğer varlık evreninde olmasaydık yokluktan uzak olacaktık. Asıl mutluluk yokluktadır. Öyleyse ölüm, üzüntü ve umutsuzluk kaynağı olmamalıdır. Eğer ölüm olmasaydı bu hayatın sonunda, burada yaşamak çok güzeldi. Bu dünyanın mutluluğunun sonu gamsız, varlığı da korkusuz ve yokluksuz değil.”<sup>188</sup> Attâr son makalesinin son bölümünde şiirin gücü, düşüncesinin gücü, tarzı ve geniş düşünce dünyasından söz eder.

Attâr’ın Esrârname’de işlediği konular ve dillendirdiği düşüncelerinden; yakınlarını, akrabalarını terk etme, dünyayı bir tarafa bırakma; bütün bunlarda gizli gerçekleri görüp anlama, gönlü aşk ateşiyle yanarak mutlak yokluğa “fena fillah”a erişmek için Hakk’a doğru bir fizikötesi yolculuğa çıkma, gizli gerçeğini keşfetme, din işlerinde akılla, felsefeyle “Neden?”, “Niçin?” sorularını sormama, kurtuluşu, kendinden geçme ve yok olmada, Hakk’ın kendisine egemen olmasında görme ve orada arama onun bütün mesnevilerinde kulaklara hoş gelen, güzellikleriyle yankılanan nağmelerdir.<sup>189</sup>

Esrârname’de Attâr’ın tarzı Mevlanâ’nın Mesnevi’sindeki tarzıyla aynıdır. Mevlanâ Mesnevi’de genel ve yaygın tarzıyla hikâyeler ve kıssalar boyunca anlatmak istediği konuları ve düşüncelerini dile getirir. Çoğu zaman hikâye

<sup>187</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF, IV*, 645.

<sup>188</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF, IV*, 645.

<sup>189</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF, IV*, 645.

içerisinde hikâye ya da iç içe hikâyeler anlatır. Ancak Attâr hikâye anlatırken daha çok yeri geldiğinde kendi düşüncelerini aralara serpiştirir. Her fırsatı kafasındaki konuları ve hedefleri yazmaya çabalayarak değerlendirir. Attâr’ın Esrârname’deki kahramanları diğer mesnevilerinde olduğu gibi halkın her kesiminden insan tipleridir: zahitler, sufiler, âşıklar, deliler, heyecan dolu yürekler, çarşı pazar insanları. Attâr eserindeki konuların önemli bir kısmını başka kaynaklardan almıştır. Bu eserler arasında Kur’ân, hadis kaynakları, tarikat şeyhlerinin sözleri ve hikâyeleri ile edebiyat kitapları ilk sıralarda yer alır.<sup>190</sup>

Yaygın bilinen rivayetlere göre bu önemli eserin bir nüshasını Şeyh, Nişâbur’da Mevlanâ’ya daha çocuk yaşlarında Attâr’ı babasıyla birlikte ziyarete gittiklerinde vermişti. Bu yüzden bu mesnevi Mevlanâ’nın özel ilgi duyduğu bir kitap olarak hayatında yer edinmiştir. Nitekim Mevlanâ onun hikâyelerinde sadece “Papağan ve tacir”, “Sivrisinek ve Yel” gibi hikâyeleri ondan almamış, ünlü eseri Mesnevi’yi yazarken önemli ölçüde Esrârname’nin tarzından yararlanmışır.<sup>191</sup>

Devletşâh’ın rivayetine göre Mevlanâ, Esrârname adlı eserini çocukluğunda bizzat kendisinden almış olduğu Attâr’a da yakın ilgi duymuş ve ona derinden, samimiyetle inanmıştır. Nitekim Mesnevi’sinde yer verdiği konular veya hikâyelerden yaklaşık otuz beş tanesinin Attâr’ın eserlerinden alınma olması da, Nişâbur’lu bu ünlü şeyhin Celâluddîn üzerindeki geniş ve derin etkisini açıkça göstermektedir.<sup>192</sup> Ahmed-i Eflâkî’nin, esrinin değişik yerlerindeki rivayetlerinden de Mevlanâ Celaluddîn’in öğrencileri ve müritlerinin; Attâr, eserleri ve özellikle de Musîbetname ile Mantıku’t-tayr’a özel bir ilgi ve saygı duyduklarından söz eder.<sup>193</sup>

Attâr’ın Esrârname’sinde dikkatimizi çeken ve en çok işlediği konulardan biri de aşktır. İster istemez doğrudan ya da dolaylı olarak Esrârname’nin değişik bölümlerinde dünyanın değersizliğine hayatın ve insanların vefasızlıklarına ve ölümden sonra yeniden dirilişe sık sık değinilmektedir. Attâr’ın ve babasının aktarlık mesleği, Esrârname’de derin bir teessürle aktardığı babasının ölümünün üzerinde bıraktığı derin etki ve belki daha başka etkenlerden dolayı Attâr’ın ölüm konusunda bu denli hassas olduğu söylenebilir. Babasının son demlerini yaşarken Attâr’ın ona sormuş olduğu sorular ve aldığı cevaplar onun hayat ve ölüm, nasıl bir hayat yaşanmalı gibi düşünceleriyle nasıl şaşkınlıştığını ilk mesnevisinin şu dizelerinde gözlemek

<sup>190</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 262.

<sup>191</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 262.

<sup>192</sup> Furûzânfer, *Ahvâl ve Âsâr-i Attâr*, s. 70-71.

<sup>193</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 273.

mümkündür: <sup>194</sup>

Sordum babama işte o anında ben:

“Naslısın?” cevap verdi: “Nasıl olurum oğlum ben?”

Şaşırıp kaldım; ne oldum şimdi bilmiyorum ben

Kalbim kayboldu, başka bir şey bilmiyorum ben

Bir şey söyle en son ne olur sen

Baksana şaşkın şaşkın dolaşıyorum top gibi ben

Cevap verdi bana: “A bilge oğlum benim

Tanrı’nın erdemıyla her konuda sanatkar oğlum benim

Gafletteydim, kendimce böbürlendim bir ömür

Ne söylerim; boş yaşamış, boş söz söylemişim bir ömür.

## 2. İLÂHÎNÂME

İlâhînâme Attâr’ın ikinci mesnevisidir. İlâhînâme’de Esrârname’nin tersine uzun ve kısa hikâyeler yer almaktadır. İlâhînâme’de de züht ve şeriat, tarikattan daha ön plandadır. Gerçekte İlâhînâme tarikata hazırlama ve tarikata giriş kapısında bir giriş bölümü bir eşik gibi değerlendirilebilir. Attâr’ın Esrârname ve İlâhînâme adlı eserlerinde bir taraftan züht ile şeriat arasında berzahta, diğer taraftan da aşk temelleri üzerine yükselen devrimci bir tarikat görülmektedir. Bu iki eserde Hallâc, Bâyezid, Ahmed-i Gazzalî ve Aynü’l-Kuzât’ın eserlerinde gördüğümüz tasavvufi konular ve öğretiler türünden bilgiler görülürken genel muhatap kitlesi ve didaktik öğreti sınırlaması Attâr’ı daha ihtiyatlı söz söylemeye zorlamakta, ayaklarını züht ve şeriat sınırlarından öteye daha az atmasını sağlamaktadır. <sup>195</sup>

Kendi ifadeleriyle otuz dokuz yıl sufi şairlerin biyografileri ve şiirlerini derlemeye çalıştığını, şairlik sanatını hiçbir kimseyi övmek için kullanmadığını belirtir. O da Uşturname adlı eserinde söylediği gibi İbn Arabî ve İbn Fâriz gibi Peygamber’i rüyada gördüğünü, bu rüya üzerine doğru yolu bulduğunu dile getirir. <sup>196</sup>

Attâr’ın İlâhînâme’sinde tarihsel rivayetler de vardır. Bütün bunlarla birlikte şair İlâhînâme’de hikâye kahramanlarının tarihsel kimlikleri ve boyutlarıyla ilgilenemez, onun adını bile hikâyede bir lakap olarak anar. İlâhînâme gerçekte hükümdar bir babanın her biri arzularına, isteklerine

<sup>194</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF*, IV, 648.

<sup>195</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF*, IV, 645.

<sup>196</sup> Browne, *Ez Senâi Tâ Câmî*, s. 194; Şahinoğlu, M. Nazif, “Attâr Ferîdüddin”, *DİA*, IV, 95.

erişme yolunda çabalayan altı oğluyula aralarında geçen karşılıklı konuşmaları konu almaktadır. Hükümdar oğullarının arzularını birtakım örnekler ve hikâyelerle anlatmaya çalışır. İsteklerinin dış görünüşleri ve fiziksel varlıklarıyla anlamsız olduklarını, iç dünyalarının farklı ve gerçek olduğunu anlatır. Bu çocukların arzuladıkları: “Periler Hükümdarının Kızı”, “Büyücülük”, “Cam-i Cem”, “Bengisu”, “Süleyman’ın Yüzüğü” ve “Kimya” öylesine akıcı ve etkileyici bir dilde anlatılır ki; çocuklar sonunda bu isteklerinin gerçekliklerini, kendilerini bu istek ve arzularına yönelten araçların ne olduğunu anlarlar. Şair bütün eserlerindeki tarzı gereği anlatımlarıyla ilgili yakından bağlantılı hikâyeler anlatır. Aynı zamanda çok sayıda tasavvufi, sosyal ve ahlaki anlatıyı oldukça uyumlu bir şekilde işler.<sup>197</sup>

Hikâyenin aslı benzeri hikâyelerden alınmış olabilir. Ancak anlatımın tasarlanması bizzat Şeyh’in kendi hayal ve zekâsının, yaratıcılık gücü ve hikâye dalındaki üstün başarısının ürünüdür. Kitabın kurgusu “zühd” temelleri üzerine yükselir; dünyadan ve dünyevi arzulardan, şehvetten ilişkileri kesmeyi ve uzak durmayı salık verir. Asıl hikâye alt başlıklarla başka hikâyelere de ayrılır, Şeyh’in Mantıku’t-tayr ve İlâhînâme gibi başka bir eserinde de yer alır. Hikâyesinin kahramanı “Düşünce Saliki” olan bu eser bu açıdan yeni ve ilginç özellikler taşır. Çünkü hikâyenin kahramanı ruhsaldır, fiziki değil. Acaba Attâr’ın kendisinin de Tezkiretü’l-evliyâ’sında bir örneğini aktardığı Bayezid’in miracı bu konuda ona örneklik yapmış olabilir mi? Bu mümkün olabilir ve H. Ritter’in sözleri bu konuda oldukça mantılı ve kabul edilebilir durumdadır. Ona göre; “şefaathadisi” insanların kıyamet günü şefaathadilemek amacıyla Adem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa gibi peygamberlere sığınmaları, onların da şefaathad için gelenleri birbirlerine göndermeleri ve sonunda hepsinin bu amaçla Hz. Muhammed’e yönlendirilmeleri şairin bu konudaki asıl ilham kaynağıdır.<sup>198</sup>

### 3. MANTIKU’T-TAYR

Attâr’ın bu alanında çok değerli eseri Mantıku’t-tayr’ın ana teması kuş hikâyeleridir. Gerçekte otuz kuş batınî erginlik yollarını aşama aşama geride bırakarak kendi nefislerini de aşarak benliklerini ortadan kaldırıp yok ederek sonunda nefislerinin fenasıyla erginliğin doruklarına ve son hedefleri olan Simorğ’a erişirler. Bütün bu çok tehlikeli ve çetin yolları aşmanın kendilerine sağladığı tek şey “Simorğ”, “Koknus” ve “Otuz Kuş”un kendilerini bilmeyi öğrenmiş olmalarıdır.<sup>199</sup>

Attâr, Mantıku’t-tayr’ını Muhammed-i Gazzalî’nin mensur Risâletü’t-

<sup>197</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 263.

<sup>198</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 264.

<sup>199</sup> Rypka, *Târih-i Edebiyyât-i İrân*, I, 432.

tayr’ı ile İhvân-ı Safâ’nın ünlü İnsan ve hayvan risalesini sentezleyerek kaleme almıştır. Mantıku’t-tayr Attâr’ın hikaye yazım tarzının en güzel örneğidir.<sup>200</sup>

Attâr diğer şairlerden daha kapsayıcı bir tarz ile düşüncesiyle “Zat-ı Mutlak”ı ararken tasavvuf ve vahdet-i vücuda çok özel bir önem vermektedir. İnsanoğlunun Tanrı’nın erginleşmiş mücevherine erişmek için kat etmesi gereken yol “fena yolu”dur. Yürümeyi sağlayacak güç aşktadır ve yürünmesi gereken, sonunda fenaya eriştirecek olan yol da “aşk yolu”dur. İnce tasavvuf düşüncesi alabildiğine heyecanlı bir yoldur. Bu konuda Mevlanâ, Senâî’nin yerini tutabileceğini, ancak Attâr karşısında kendisini mürit olarak gördüğünü söyler.

Mantıku’t-tayr işte bu sınırların geçilmesi ortamını hazırlar. Seçmenin simgesel örneklerini açıklama ve dillendirme tarzını öğretir ve bunun için de Attâr’a tasavvufun ince yolları, derin anlamlarını ve öğretilerini açıklama cesareti aşılar. Mantıku’t-tayr kendilerini kendi ülkelerinde yönetecek bir hükümdar arama sevdasına tutulmuş bir grup kuşun hikâyesini konu alır. Söz konusu kuşlar bir toplantılarında Hüdhüd’ü kendilerine hükümdar olarak seçerler. Uzun bir yola koyulurlar. Yol upuzun ve aynı zamanda ruhsal arınmayı sağlayan yedi çetin tehlikeli manevi makamı aşmayı gerektirmekte, yedi çok tehlikeli vadiden geçmektedir. Esrârname ve İlâhînâme’de egemen düşünce şeriatın güvenli ve esenlik dolu yoluna çağrı vardır ve bu yol akıl, inanç ve ibadet öğeleriyle kolaylıkla aşılabılır. Bu yol sonunda kutlu cennete eriştirir. Öteki dünyanın çetin azaplarından kurtarır. Tehlike dolu aşk yollarına, tarikatın inkâr ve kötü adlılık yollarına çağrı ise Mantıku’t-tayr ile başlar. Sonunda cennet olmayan, sevgiliyle görüşmeye götüren kendinden geçme ve sevgilide yok olmaya eriştiren bir yol. Tarikat yolu şeriat yolu gibi düz ve engelsiz değildir. Birtakım şartlara uyunca da Hakk’ın yardımıyla maksada erişirsin. Öyle bir yol ki tarikat yolu yüce himmet ve derin bir aşk ister. Simorğ’a erişmek için yola çıkan yüzbinlerce kuştan sadece otuz kuş Simorğ’a ağlayarak, sızlayarak ancak erişebilirler, o zaman Simorğ’a olan derin ve yoğun aşklarını da keşfederler. Diğer kuşların tamamı ona erişme yolunda yok olup giderler.

Attâr bu eserini kaleme alırken İbn Sina ile Ahmed-i Gazzalî’nin Risâletü’tayr adlı risaleleri, yine İbn Sinâ’nın Risâle-yi Ayniyye’sini, Sohreverdi’nin Safîr-i Simorğ’unun giriş bölümünü dikkate almış, bunların yanısıra Şahnâme, Kelîle ve Dimne, Resâilu İhvânî’s-Safâ gibi eserlerden yararlanmış, bütün bunlardan aldıklarını sentezleyerek Mantıku’t-tayr’ını ve ondaki olağanüstü kuşlar hikâyesini ortaya çıkarmıştır. Bütün bunlardan daha

<sup>200</sup> Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-i İrân*, I, 432-33.

da öteye adım atarak edebiyat dünyasında bu ana hikâye içerisinde onlarca kısa hikâyelerle en büyük tasavvuf kahramanlık anlatısını kaleme almıştır.<sup>201</sup>

Mantiku't-tayr'da “fena”nın ardından “beka”ya eriştikten sonra Attâr bu konuda kimsenin bir söz söylemediğini, bu konunun açıklanması ve yorumlanmasının oldukça zor olduğunu dile getirir. Ancak dostları yolculuğun bundan sonraki bölümlerini istediklerinde; “Bunu burada yazma imkânının olmadığını, bu konu için apayrı ve yeni bir kitabın yazılması gerektiğini” söyler. Attâr'ın bu sözlerinden iki önemli ipucuna ve önemli ölçüde bir tesbite erişilebilir: bunlardan biri Mantiku't-tayr'ın seyr ü süluk aşamaları açısından Esrâr-nâme ve İlâhînâme'den sonraki aşamalarda yer almakta olduğu; bir diğer konu da Musîbetnâme'nin de işte o dostlarının istediği önemli kitap olduğudur.<sup>202</sup>

#### 4. MUSİBETNÂME

Musîbetnâme genel temaları ve yapısı açısından Mantiku't-tayr gibidir. Ancak buradaki hikâyeler Mantiku't-tayr hikâyelerinden çok farklıdır. Musîbetnâme belki de ruhani bir yolculukta ğayb evreninden, feleklerden dünyaya dönüşü konu alan ilk tasavvuf konulu hikâyedir. Ardavirafnâme, Peygamber'in miracı, Senâi'nin Seyrû'l-ibâd'ı, Şemseddin Muhammed İltöğan Berdsirî'nin Misbâhu'l-ervâh'ı gibi fizikötesi yolculuklara yer veren eserler, II. yüzyıl sufilerinden Muhasibî'nin et-Tevehhüm adlı eserinde ruhun tenden ayrılmasından sonra başına gelenleri betimlediği eseri, Maarri'nin Risâletü'l-ğufrân'ı gibi bütün fizikötesi yolculuklarda seyahatler hemen hemen yerlerden göklere, dünyadan melekût evrenine doğrudur. Ancak Musîbetnâme'de hikâye Mantiku't-tayr'da o uzun yolculuğa çıkmış ve seyahat tecrübeleri olan, fena serüvenini yaşamış kuşların hikâyesidir. Fenadan sonra yeni bir hayata başlamış olan kuşlar Simorğ'un huzurundan ayrılıp yurtlarına dönerler. Bu kez Hak'tan halka doğru yeni bir seyahate başlarlar. Musîbetnâme'nin kahramanı, yani “Düşünce saliki” ya da “Gönül düşüncesi” gerçekte Simorğ'u görme onuruna erişmiş olan o otuz kuştur. Musîbetnâme'nin kahramanının gerçek bir kişilik olmadığı, büsbütün ruhani bir varlık olduğuna, onun öncesinden ruhsal erginliğe erişmiş biri olduğuna işaret etmektedir belki de. Bu erginliğini de halktan Hakk'a olan ilk yolculuğunda edinmiştir.<sup>203</sup>

Attâr'ın mesnevileri tasavvufi konuları yoğun ve ayrıntılı olarak kapsam alanlarına almalarının yanı sıra başka benzeri kaynaklarda asla rastlanamayacak çeşitlilik, ölçü ve yoğunlukta kısa ve uzun hikâyeler ile dopdoludur. Bu

<sup>201</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF*, IV, 646.

<sup>202</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF*, IV, 646-47.

<sup>203</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF*, IV, 647.

hikâyeler insan hayatının bütün boyutlarını, geleneklerini, görenekleri ve törel-erini, Attâr’ın yaşadığı çağlardaki insanların sosyal yaşantılarını, o çağlardan önceki ve sonraki çağlarda yaşamış insanların bu özelliklerini ayrıntılı olarak göstermektedir. Bu çok çeşitli tiplmeler açısından alabildiğine zengin hikâyeler-elerin kahramanları aktar, tabakçı, çöpçü ve ocakçıdan tutun şeyh, zahit, sûfi, hükümdar, vezir, mecnunlar, zavallılar... gibi son derece birbirinden farklı toplum kesimlerinden gelmektedirler. Bu hikâyelerin çoğu sosyal hayatın değişik kesitlerini yansıtan kısa hikâyelerdir. Attâr’ın bu hikâyeleri anlatırken kullandığı dil açık, sade, kolay anlaşılır, özlü, aynı zamanda muhatapların dikkatlerini etkili olarak çekme, tasavvuf içerikli konuları onlara aktarabilme amacını taşımaktadır. Ancak o zaman zaman söz konusu uzun hikâyeler ve kahramanlarının iç ve dış etkenlerle olan etkileşimlerini ve kişiliklerini de nitelemekte, hikâye tarzında ne denli usta bir şair olduğunu da göstermektedir. Söz konusu uzun ve oldukça etkili hikâyeleri arasında: İlâhînâme’de; “Sûfi Kadın”, “Ka’b’ın Kızı”; Mantıku’t-tayr’da “Şeyh San’ân” hikâyelerine yer verilebilir. Bütün bu hikâye anlatımlarında Attâr’ın diğer şairlere oran-la daha fazla yönelmesi ve onları öne çıkarması özellikle açıkça dikkatleri çeker. Sözü edilen bu deliller Attâr’ın Tanrı’ya, evrene, ve insanlara karşı itirazcı, eleştirel bakışı açılarıyla öne çıkan kuşkucu ruhunun birer simgeleri-dir. Kendi deliliklerinden kaynaklanan korkusuzluklarıyla gerçekleri ve hata-lara karşı itirazlarını dillendirirler. Aynı itirazları akıllılar daha iyi bilmek-tedirler. Ancak toplumsal tepkilerden, çağın egemen güçlerinin kendilerine karşı tutumlarından ya da öteki dünyada azaba çarptırılma korkusundan bu itirazlarını ortaya saçmaktan korkmaktadırlar. Attâr’ın hikâyelerindeki bu kahramanlar sadece Tanrı’ya ve hükümdarlara itiraz etmezler, zahitleri, dünya tapkınlarını da eleştiri ve itiraz oklarının hedefine koyarlar. Akıl ve akıllıca değerlendirmeler insanların sözlerini ve davranışlarını dünyada ken-di yararlarına ve başkalarının da beğenilerine sunacak şekilde düzenlemel-erini sağlayacaktır.<sup>204</sup>

Attâr’ın düşünceleri mesnevilerinde “züht”, “şeriat”, “aşk” ve “tarikât” olgularının birbirleriyle son derece uyumlu bir sentezle bir araya getirilmesi-yle dillendirilir. Esrârname ile İlâhînâme adlı eserlerinde zahidane öğretiler, anlatılar ve şeriat açık ara öne çıkar. Mantıku’t-tayr ile Musîbetnâme adlı mesnevilerinde ise daha çok tasavvufi ve sufi öğreti temellerinde bu daldaki tecrübeleri; Hallâc, Bâyezid-i Beştâmî, Ahmed-i Gazzâlî ve Aynu’l-Kuzât gibi büyük bilge ârifler ve sufilerin sufice bir aşk anlayışı temelleri üzerine yükselen devrimci yaklaşımları açıkça ve baskın olarak görülür. Bu anlayış şeyhin müritlerini simgesel seyr ü sülukundan alıkoyup mescitten çıkararak

<sup>204</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF, IV*, 647.

aşktan ortaya çıkan bir delilikle meyhaneye sürüklediği tasavvuf. İşte bu ve benzeri anlamlar ve düşünceler kendisinin oluşturduğu ve düzenlediği rubailelerinden oluşan Muhtârname'nin “Elli Bölüm”ünde olağanüstü bir güzellik ve akıcı bir dil ile anlatılmaktadır. Yine işte bu duyguları ve bu düşünceleri onun gazellerini yazmasının da asıl etken gücüdür. Attâr'ın eserlerinde ortak ve benzer temalara yer veren çok sayıda gazel-hikâyeler de yer almaktadır.<sup>205</sup>

Ahiret konusunda öngörülerini, bu doğrultuda dünya hayatını nasıl yaşamak gerektiğini dillendirmesiyle yorulmak bilmeyen bir koşuşturmayla gerçeğin peşinden koşmayı gerektirmektedir. Tarikat yoluna adım atmak istek, arzu insan ruhunda dertli olma ve aşkı gerektirmektedir. Böylesi bir dert gerekir ki insan bütün dünyevi bağılıklarından, bağımlılıklarından ayrılarak, koparak gerçeğin yolunda ilerleyebilsin. Çünkü dert sahibi olan kişi herkesten çok derman peşinde dolaşır. Hak derdini çeken kişidir bir tek Tanrı'yı arzulayan kişi. Gerçekte sırların kapıları da işte böyle kişilere açılır.<sup>206</sup>

Attâr'ın gerçek istediği, yolu yürümek ancak asla menzile varamamaktır. Muradına ermeme salikin gücünü artırmadıkça gönlü diri kalmaz (Mantuku't-tayr). Attâr'ın bir diğer önemli arzusu da zahitlik ve sadelikten el çekmektir. Zahidin bir derdi olmaz. Onun dünyayı terk etmesi ahireti kazanmak içindir. Dert insan teninde bir kıl ucu kadar diri bir şey bırakmamalıdır. Dertli kişi de baştan ayağa derdi olan âşık kişidir (Muhtârname). Ona göre dert aşk ehlinin göstergesidir. Dert ile birlikte olmayan aşk insani aşk olamaz. İnsani aşkın değeri derdiyle orantılı olarak değerlidir. Aşk yolu âşığın canından olup ortadan kalktığı an sona ermiş olur. Aşk yolunda canından ve imanından endişeli olan kişi âşık olamaz. Âşık küfürden de imandan da üstündür. Talep derdi aşk derdiyle ikizdir.<sup>207</sup>

Dertli aşk insanı her türlü kirlilikten, alçak insani özelliklerden ve dünyevi bağımlılıklardan arındırır ve kurtarır. Zahit dünyevi bağlarından elini çekse de insanlar arasında güzel özellikleriyle anılma isteği zihnini tırmalayan bir kötülük olarak kalır. Attâr'ın Şeyh San'ân hikâyesinin ana teması ve divanındaki diğer çok sayıdaki hikâyenin asıl konusu da işte bu düşüncesidir. Çok sayıda müridiyle birlikte Şeyh San'ân son derece yüce makamlara erişmiş ulu bir şeyhtir. Ancak sonunda tam erginliğin ve olgunluğun doruklarında iken Hristiyan bir kızın amansız ve tutkulu aşkı onu dinden çıkmaya kadar sürükledi ve herkesin kınama okları kendisine yöneldi. Onun bu aşkı, aşkıdan kaynaklanan küfrü sınaması, halkın kınamalarından asla çekinmemesi, iyi adının kötülenmesi, halk ile aralarındaki bağların kopmasını sağladı ve Hak

<sup>205</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburi”, *DZEF, IV*, 647.

<sup>206</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburi”, *DZEF, IV*, 648.

<sup>207</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburi”, *DZEF, IV*, 648.



<sup>208</sup> .ile arasındaki son perde olan örtüleri de kaldırmış oldu

Attâr’ın bu çok beğenilen mesnevileri arasında en önemlisi, en akıcı ve beğenileni, şairin mesnevilerinin tacı olarak kabul edilen eseri Mantıku’t-tayr’dır. Simgesel dilde kuşlar hikâyesini anlatan mesnevi 4.600 beyitten oluşur. Bu eserdeki kuşlar Hak yolunun yolcuları, Simorğ da bizzat Hak’tır. Seçilen kuşlar arasında Hüdhüd pir, mürşid ve rehber olmayı kabul etti. Her biri kendi hayatıyla ilgili birtakım mazeretler ileri sürse de onları yolun zorlukları ve mücadele konulu Şeyh San’ân gibi bazı hikâyeler anlatarak Simorğ’a varma yoluna çıkmada ikna ediyordu. Yol boyunca yedi engin vadiyi ve çok çetin zorlukları sülûkun “talep”, “aşk”, “marifet”, “istiğna”, “tevhid”, “hayret”, “fakr” ve “fena” aşamalarını yürürken yola çıkan kuşların çoğu çok değişik sebeplerle yıkılıp yok oldular. Bütün kuşlar içerisinden sadece otuz kuş kolsuz kanatsız, tüysüz teleksiz canlarını kurtararak Simorğ’un huzuruna vardılar. Onun huzurunda şaşkınlıklar içerisinden kalarak kendilerinin ne denli değersiz, küçük, zayıf ve güçsüz olduklarını, Simorğ’un ululuğu ve gücü karşısında ne denli hiç ve yok olduklarını anladılar. Bunun üzerinden uzun yıllar geçtikten ve yok olduktan sonra hükümdarın huzuruna kabul edildiler.<sup>209</sup>

## 5. TEZKİRETÜ’L-EVLİYÂ

Şeyh’in tek mensur eseri Tezkiretü’l-evliyâ kesin olarak kendisi tarafından yazılmış bu alandaki en önemli klasiklerden biridir. Nicholson’ın Muhammed Kazvinî girişiyile yayınladığı baskısı ve metni eski yazmalara dayanmaz. Özellikle 670-680 tarihli Türkiye ve Herat yazmaları ve Türkçe çevirileri değerlendirilerek bazı bölümleri yeniden düzenlenebilir. Tezkiretü’l-evliyâ büyük sûfi şeyhlerin makamları, sözleri ve biyografilerine yer veren, alanında oldukça önemli bir eserdir. Bu eserini yazmasının çok gerekçeleri olduğunu belirten Attâr bunlardan on beş kadarını kitabın giriş bölümünde dile getirmektedir. Bu gerekçelerin en önemlileri de nefislerin arındırılmasında söz konusu ulu şeyhlerin sözlerinin derin ve alabildiğine etkili oluşudur. Eserini yazarken kullandığı kaynaklar çok çeşitlidir. Şeyh’in hocalarını ve kaynaklarını belirtme töresi olmasa da önemli ölçüde Sülemî’nin Tabakâtu’s-sûfiyye, Kuşeyrî’nin Risâletü’l-Kuşeyriyye ve Hücvirî’nin Keşfü’l-Mahcûb’unu göz önünde bulundurmıştır. Eserdeki alıntılar ve ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Hâfız Ebû Nuaym’ın Hilyetü’l-evliyâ’sı ile Ebu Nasr Sarrâc’ın el-Lüma’ından da yararlanmıştı. Bunların yanı sıra bazı şeyhler konusunda bizzat onların kendi eserlerinden ya da onlarla ilgili yazılmış önemli eserlerden de yararlanmıştı. Bayezid ile ilgili olarak Sehlekî’nin

<sup>208</sup> Pûrnamdaryân, “Attâr-i Nişaburî”, *DZEF*, IV, 648.

<sup>209</sup> Safâ, Târih-i Edebiyyât, II, 863.

Risâletü'n-Nûr, Ulu Şeyh Ebû Abdullah b. Hafif ile ilgili olarak da Sîret-i Deylemî'yi ana kaynak almıştır.<sup>210</sup>

Bu eserlerdeki bilgileri almasının yanı sıra konuyla ilgili kendi araştırma sonuçlarını ve düşüncelerini de aktarmış, sözlü anlatıları ve rivayetleri de değerlendirmiştir. Tezkiretü'l-evliyâ bilindiği kadarıyla şairin hayatının son demlerinde ve muhtemelen Muhtârname'den önce kaleme alınmıştır. Buna karşın Attâr bazı mesnevilerinden onun hikâyelerinden ve bazı bölümlerinden de yararlanmıştı. Onun, velilerin kerametlerini aktarma konusundaki sade anlatımı ve inancı sadece saf ve arı gönüllü bir sufinin inanışlarını ve görüşlerinin varlığını değil, belki de bu hikâyelerde onun bakış açısını ve değerlendirmelerini de gösterir. Şunu da belirtelim ki; onun bu olağanüstü nitelikleri anlatmadaki amacı bir tek kerametler değildir. O, gerçekte fizikötesiliklerdeki simgesel nüktelere işaret etmektedir. Attâr'a ait olduğu söylenen eserlerin bir kısmında olduğu gibi onun asıl eserlerinde de yer yer kendisine ait olmayan cümleler dizeler ve sözler de görülür. Bunun yanı sıra Attâr'ın hayatı da hem onun yaşadığı çağın emirleri ve hükümdarlar ile ilgisinin ve herhangi bir bağının olmayışı hem de ya bilinmez ya da üstü kapalı olarak kalmıştır.<sup>211</sup>

Sonuç olarak Attâr'dan son derece önemli dopdolu ve yüklü bir edebi miras kalmıştır: onun sufilerin halleri ve biyografileriyle ilgili kaleme almış olduğu çok ünlü başyapıtı Tezkiretü'l-evliyâ dışında kasideleri, gazelleri ve seçkin rubailerine yer veren Muhtârname adlı eseridir. Bunun dışında onun kendisine ait olduğunda hiç kuşku bulunmayan bir dizi mesnevileri vardır: Esrârname, Musibetname, İlâhiname ve Mantuku't-tayr. Bu dört eser Attâr'ın en önemli didaktik-tasavvuf konulu yapıtlarıdır. Eğer Hüsrev ve Gül adlı eserin de ona ait olduğu kabul edilirse onun tasavvuf şiiri dışında manzum hikâyecilik alanında önemli bir kalem olduğu söylenebilir. Attâr'a ait olduğu söylenen mesnevilerinin sayısı oldukça fazladır. Ancak bunların bir kısmı Attâr'a ait olsa bile sufilik çağlarından önce kaleme almış olduğu eserler olarak kabul edilmektedir. Bunların bir kısmının ise Attâr'a ait olma imkânı asla bulunmamaktadır. Bu eserleri arasında İran tasavvuf tarihi açısından en önemli olanları onun dört mesnevisidir. Bu mesneviler didaktik-sufi içerikli olsalar da şairsel heyecan ve duygular açısından da ayrıca önemlidirler. Aynı zamanda bu eserler onun gerçek yetenek ve zevkini de göstermektedir.<sup>212</sup>

<sup>210</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 267-68.

<sup>211</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 268

<sup>212</sup> Zerrinküb, *Coşucû Der Tasavvuf-i İrân*, s. 258.

KAYNAKÇA

Browne, Ez Senâi Tâ Câmî, s. 194; Zerrinkûb, Costucû Der Tasavvuf-i Îrân, s. 263.

Eminî, Emîr Kulî, Ferheng-i Avâm, Tahran 1369 hş., İntişarât-i Dânişgâh-i Tehrân.

Encyclopedia Iranica (ed. Ehsan Yarshater) New York 1985-2011, I-XVII.

Enverî, Hasan, Ferheng-i A’lâm-i Sohen, Tahran 1387 hş., İntişarât-i Sohen.

Enverî, Hasan, Ferheng-i Şâirân ve Nivîsendegân-i Sohen, Tahran 1387 hş., İntişarât-i Sohen.

Furûzânfer, Ahvâl ve Âsâr-i Attâr, s. 70-71.

Pûrnamdariyân, Takî, “Attâr-i Nişaburî”, Dânişnâme-yi Zebân ve Edeb-İ Fârsî/DZEF (ed. İsmâil-i Saâdet) Tahran 2005, IV, 644.

Razî, Emin Ahmed, Tezkire-yi Heft İklîm, II, 748; Safâ, Târîh-i Edebiyyât, II, 860.

Rypka, Târîh-i Edebiyyât-i Îrân, I, 432.

Safâ, Zebihullâh, Târîh-i Edebiyyât Der Îrân, Tahran 1371 hş., II, 858-59;

Şahinoğlu, M. Nazif, “Attâr Ferîdüddin”, DİA, IV, 95.

Şemîsa, Seyr-i Rubâi, Tahran 1374 hş., s. 82.

.Zerrinkûb, Abdülhüseyn, Costucû Der Tasavvuf-i Îrân, s. 256

بررسی چپستی عبارت « روز واقعه » در غزلیات عرفانی حافظ

دکتر وحید ضیائی

شاعر، نویسنده، منتقد ادبی و مدرس ادبیات خلاق  
(ایران)

ایران، این کهن بوم و بر تاریخی از دیرباز نشانگانی از هنر و ادبیات با خود داشته است. چه از باستان و روایتگران شفاهی گویان‌نامش که قصه‌های اساطیری و داستان پهلوانی‌های ملتی عتیق را در ساز و آواز خود دشت به دشت و برزن به برزن حکایتگر بودند و چه دربارهای باشکوه سلسله‌های جهانشمول که در کنار زیست اجتماعی و سیاسی مردمان شادی طلب و سخت کوشش راز و نیاز شبانان و ستیز با گرگان و ددان واقعی و استعاری را در سرودهای رزمی و بزمی به زبان می‌آوردند. شعر اتفاق‌زبانی برخاسته از شور و شعور بود چه در بزم پادشاهان و سرود و داستان بار عام قدرقدرتان جهانگشا، چه عاشقانه‌های اعیاد بیشمار از تیرگان و مهرگان تا نوروز پیروز، که بهانه‌ای باشد در آیین عشق‌ورزی شباب ملتی که سپاس رویش گندم و پاس حقیقت دانه آفرین را همواره به جای می‌آورد. آنچه از شاهنامه‌های گذشته ایرانی به جا مانده با همه تاخت و تازها و فراز و فرودهای تاریخی بزم عاشقانه رزم جویان ایل‌طلبی ست که راستی عشق را در درستی گفتار جست و جو می‌کردند. شعر آمیخته متونی چون درخت آسوریک بوده و در آواز کودکان کوی و برزن مشق سخنوری را در مکتب فرهنگی غنی ارائه می‌کرده است. شعرهجایی موسیقی نشان باستان در همنشینی با عروض نظام مند عرب و به تأسی از عاشقانه‌های آغاز قصاد بلند عربی در ادوار بدوی‌اش، به کمال می‌گراید و محبوب چهارده ساله طناز شعر ایران، در مصاف روزگار غدار، خم به ابرو نیآورده و مشاطه ادب، فنون دلربایی را آموخته و آموزانده، به اوج غنایی خود در قرون هفت و هشت می‌رسد تا با ظهور شاعران بزرگی چون سعدی و حافظ و مولوی و سنایی و... جامه تازه دوز شعر ایرانی قالب غزل بگیرد و غزلبانوی شعر ایران، زیست عارفانه و عاشقانه خود را بعد همعنائی‌اش با دین و زبان جدید به مداومتی متعقلانه به مدارای هنر برساند. ایران، غزل بانوی مهتر خود را در جامعه‌ای پرورش می‌دهد که شناخت اجتماعی و گریز عاطفی نخبگان ادبی و فرهنگی دستپخت عرفان را، شیوه مدارا قرار داده‌اند، با خود و با جهان. عرفانی که پای در مهرپرستی و آیین بهی داشته و اکنون، دستی در واپسین هدیه آسمانی باری تعالی دارد که کتابی است خواندنی. کتابی که مابه‌های غیب نشانی از وحی منزل دارد و آیه‌های تو در توی لطف و قهر نشانش بستر فرهنگی به گستره شرق تا غرب عالم را عالمگیر کرده است. غزل ایرانی، اندیشه ناب عرفانی‌اش را در شهود آیات الهی جست و جو می‌کند و به رسم شاعران خوش فکر، ترکیبی آسمانی - زمینی می‌یابد. انگار که سری در آسمان‌ها و پای بر زمین دارد. چون نگاری سرو قد که مشاطه ابرها، مجعد گیسوان اندیشه‌اش را آذین می‌دهند و از خاک خونین سبز نشانش، باورهای عمیق را بارور می‌کند.

دوران حافظه تلخ محافظان فرهنگ ایرانی

شمانت روزگار و شنقصه [جور و تعدی بر رعایا/فرهنگ معین] مغولان، روزگار را بر مردم ایران تنگ کرده بود و در تواریخ چنین می‌آوردند که یک مغول 01 ایرانی را به صحرا می‌برد و یکان یکان گردن می‌زند و آنها را مجال آهی و حرکتی نمی‌بود. بیگانگان سر بر سریر حکومت

چندین هزار ساله، از طرفی بربریت یاسای چنگیزی شان را پیاده می‌کنند از طرفی و امदार حضرات خلیفه خود را غازی و محتسب و چه و چه می‌نامند. دوران حافظه تلخ محافظان فرهنگ ایرانی است و سخن از شعر نابی که در حافظ به پرده قبض و بسط می‌گراید و زبان‌آوری در کلمه رستاخیز می‌یابد چنانچه تا امروز ماندگار بوده و خواهد بود چنانکه در شعر و نثر هم‌عصری چون عبید زاکانی به طنز و هزل. روزگار غریبی است. روزگاری که همه دوران‌های استبداد زده تاریخ جهان سیاه را در سه دوره طلایی حکومت زر و زور و تزویر خلاصه می‌کند. شیراز محل تجمع و تاخت و تاز این سه وجه غالب تاریخ است که دوران جوانی و میانسالی و کهنسالی حافظ را نیز در بر می‌گیرد و چنین می‌شود که او حافظ حافظه تاریخی ایرانیان می‌شود.

قتل پدر به دست پسر و میل کشیدن چشم فرزند به دست پدر کمترین کار این دوره است و حافظ نیز روایتگر کلام یادگار این عصر. اینکه حافظ از شحنه و محتسب یا مست و لایعقل همه را اهل تزویر می‌داند بی‌جا نیست که بدترین حکومت‌ها را از آن خود داشته‌اند. دوره زرین حکومت ابواسحاق‌ها و امیر مبارزالدین‌ها و شاه شجاع هاست. یکی پدرکش و دیگری پسر کورکن و سومی ریاکاری که لقمه شبیه می‌خورد. حکومت زور با توسل به چماق داران حکم می‌راند. اما در جوانی حافظ است که سرخوش از وصال می و معشوق غمی هم اگر دارد به اندازه غم میانسالی نیست که شیخ مبارزالدینی به عرصه می‌آید که میخانه‌ها را می‌بندد و جام‌ها را می‌شکند و چنان علم خلیفه باوری بلند می‌کند که حد جاری آن خون راه می‌اندازد، اما شیخ در خلوت آن کار دیگر می‌کند و اوج غزلیات حافظ بزرگ که حمله به این ریاکاران صوفی مآب خرقة پوش است در این دوران به نگارش می‌رسد. از طرفی حکومت زرینی نیز از راه می‌رسد که ماجرا را در تاریخ عصر حافظ استاد غنی می‌توانید بیشتر بخوانید. غرض اینکه دوران حافظ دوران تجربه مثلث شوم حکومت‌های دروغین است که جای جای تاریخ ایران نشانی از آنها دارد. حافظ در زمانی می‌زید که زنی به امر همین شاه شجاع (ممدوح او) با جمع کنیزکان به طرز وحشتناکی همسرش را که حاکم اصفهان است به قصد خوش خدمتی به بیگانه می‌کشد و خود نیز فدای جاه طلبی‌اش می‌شود و مغولانه تکه تکه شده، خورده می‌شود! حافظ از زمانی سخن می‌گوید که رذایل اخلاقی چنان زیاد شده است که ریاکاری خدانشناسان، رندان تشنه لب را بی‌آب و تشنه می‌خواهد. دورانی که گاه و بیگاه حافظ بدان می‌تازد زبانی می‌خواهد قابل فهم عموم مردم. تا از شعر دستاویزی بسازد برای آگاهی وجدان گنگ مردم سرزمینش. زبانی آکنده با یادگارهای گذشته شعری، امید و آزادگی و بزم مدام را از شاهنامه بطلبد و خلوت و زهد و بی‌ریایی را از سنایی، سمفونی تصاویر و ارائه‌های شاعران همعصرش باشد و به دستی مهر و به دستی جام، به دستی خرقة و به دستی زنار، اندیشه‌ای نور و شعوری نار داشته باشد و خود بدین عارض باشد که: « هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم » تا « چراغ مصطفوی » با « شرار بوله‌بی » همچنان فروزنده باشد.

## دولت پاینده قرآن

حافظ برای امروزیان ادبیات خوان واحدهای بی‌رمق دانشگاهی، مجموعه‌ای از تلمیحات و استعارات و آرایه‌های عموماً ناب است که هر معانی دانی را به صرف داشتن بلاغت استادی می‌فریبد تا دانشمندی خود را در مجالس ادبی خودی نشان دهند و با مفروضات مدام کتب بلاغی بی‌دغدغه فهم ماهوی شعر حافظ – با توجه به فراز و فرودهای معنایی و خطوط مبهم استعارای اش – یوسفی گردد در بازار استادی و سخنوری.

از آنجا که حافظ خود در جای جای اشعارش به دست یازیدن به شور و شیوه قرآنی اشاره می‌کند و قسم به «قرآن در سینه‌اش» می‌خورد، بلاغیون، جست‌وجوی تلمیحات (یافتن اشارات شعری روشن و نهفته به آیات و احادیث و قصه‌ها و روایات) را بهترین و راحت‌ترین شیوه زیباشناسی از پایه‌های دبیرستانی تا دانشگاه و انجمن‌های ادبی دانسته و مجموعه این اشارات را می‌توان در مجلدی کوتاه جمع نمود - چنانچه درباره مثنوی معنوی انجام شده است - تا هنرجو یا دانش‌آموز یا دانشجو بتواند سریع و روشن با مجموعه این تلمیحات و اشارات آشنا شده و یک شبه با حفظ سطوری چند، عالم‌الحافظ گردد.

این شیوه دلالتی متظاهرانه شاید از عدم تفسیر و توضیح صریح و روشن و صحیح حافظ نشأت گرفته باشد که به تازگی شنیده شد در کتب درسی دبیرستان ابیاتی از حافظ که ناجور فهم دانش‌آموزی ست حذف گردیده یا خواهد گردید، تا نباشد که ابروی یار در نظر باشد و خرقة ای خدایی نکرده سخته!

البته نگاهی به توضیح و تفاسیر مشروح این کتاب‌ها هم که تفسیری غالباً عارفانه از همه انواع شعرانگی حافظ را در بر دارد نشانگر آن است که در برخورد با حافظ و در برخورد با دانش‌آموز - شهروند صداقت و صراحت لازم را نداشته‌ایم.

این در حالی ست که در آموزش ادبیات کهن، به مثابه پستوانه و گنجینه دانش بشری گذشتگان فرهیخته به نسل حاضر، هر گونه قصور یا تغییر رویه سلیقه ای می‌تواند ضربه ای به نظام فکری وارد آورده، قهر اکنون عموم مردم با ادب و ادبیات را به طلاق مداوم تبدیل کند. حافظ، جان هستی شعورمند ایرانی ست و آنچنان از خرد جمعی و عاطفه جهانی بهره برده که به جرأت می‌توان گفت هیچ گوینده ای چنین معجونی از زمین و آسمان به هم نیافته و نساخته است. او تنها حافظ «قرآن به چهارده روایت» نیست بلکه راوی و باز آفرین آن به چهارده و چند شیوه ارائه ای و بلاغی و استعاره‌ی ست. نکته ای که با غور در اشعار حافظ و آشنایی با جهان ذهنی او امکان تظاهر دارد.

غزل حافظ رودی ست که از ارس مغانه تا گلگشت مصلا جاری بوده تبدیل سنگواره به صنعت و رودابه به سودابه است: «به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید / که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها»

## به روز واقعه

عنوان «روز واقعه» برای خواننده ایرانی نامی آشناست و کمتر کسی ست که بخصوص در ایام محرم و صفر هر سال، از شبکه‌های مختلف این شاهکار سینمایی را به روایت استاد بهرام بیضایی ندیده باشد. اما برای نگارنده که سال‌ها متلمذ آستان شعر حافظ بوده است بی‌گمان این عنوان برگرفته از این بیت حافظ خواهد بود که: «به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید / که مرده‌ایم به داغ بلند بالایی» در غزلی به مطلع «به چشم کرده‌ام ابروی ماه سیمایی / خیال سبزخطی نقش بسته‌ام جایی».

اما اینکه معنای ضمنی این بیت چیست و روز واقعه کدام است و چه واقعه ای و چگونه و در هیکل ساختار شناسی شعر حافظ این ترکیب بدیع در کجا قرار دارد، پرسش‌هایی ست که پاسخ بدان ما را به کشف نکاتی نو در درک اشعار حافظ رهنمون می‌سازد.

معنای بیت چنانچه بهاء الدین خرمشاهی در حافظ‌نامه می‌آورد چنین است: «از آنجا که بر اثر داغ جوان زیباروی بلند بالایی از دنیا می‌روم، مناسب است برای آنکه یادگاری از بلند بالایی

او باشد تابوت مرا از چوب سرو که خود بلند بالای بوستان است بسازید»  
در اینجا روز واقعه قرینه روز مرگ قرار گرفته است و در حقیقت روز واقعه می‌تواند همان روز مرگ آدمی باشد. اما پرسشی که ذهن را آزار می‌دهد اینکه چرا باید روز مرگ آدمی – شاعر – روز واقعه یا مرگ، واقعه ای باشد که بر شاعر اتفاق می‌افتد؟ آیا مرگ عاشق بر آستان معشوق خود عین واقعه است؟ آیا لزوماً در داستان‌های عاشقانه، تراژدی مرگ مجنون و فرهاد و... به واقعه تعبیر می‌شود که نوعی همداستانی راوی با حکایت زندگی و مرگ عاشق و به نوعی همدردی با اوست؟ آیا جایگاه عاشق‌کش ایرانی این تفسیر را می‌طلبد؟  
حافظ به روایت و تفسیر حافظ شنیدنی تر و تفسیرمند تر است. پس جست‌وجوی عبارت روز واقعه در دیگر اشعار حافظ شاید کمکی به ما بکند: در غزلی دیگر حافظ می‌آورد: «به خاک پای تو ای سرو ناز پرور من / که روز واقعه پا وامگیرم از سر خاک» و در بیتی دیگر «چو کار عمر نه پیداست باری آن اولی / که روز واقعه پیش نگار خود باشم».  
چنانچه از این ابیات برمی‌آید روز واقعه در اندیشه حافظ روز مرگ شاعر یا روز اتفاقی به اندازه مرگ است که شاعر آرزو می‌کند نزد نگار خود باشد، یا بر بالین او بیارامد. این مرگ آگاهی به قول امروزی‌ها سابقه‌مند در شعر فارسی ست. اما آیا شاعران دیگری نیز این عبارت را استفاده نموده‌اند؟ غور در دواوین شاعران دیگر چنین نتایجی را خواهد داشت:

واقعه عشق را نیست نشانی پدید  
واقعه‌ای مشکل است بسته دری بی‌کلید – عطار

زیرا که رستخیز من اندر قیام اوست  
بر مرگ دل خوشست در این واقعه مرا – سعدی

یاری دو سه داشت دل رمیده  
چون او همه واقعه رسیده – نظامی

و شاید دو سه شاعر دیگر متأخر در سبک هندی که اشاره به روز واقعه یا واقعه به مثابه روز مرگ داشته‌اند. آیا واقعه همان اتفاق مرگ است که چون ناهنگام فرود می‌آید، واقعه خطاب می‌گردد؟

عرب گوید «وقع له واقع: حادثه ای بر او پیش آمد» و در المنجد آمده است: «واقعه: مؤنث الواقع: زد و خورد و جنگ، بلا و حادثه ناگوار، روز رستاخیز»  
حال ببینیم اگر منظور حافظ از روز واقعه روز مرگ است آیا تعبیر دیگری از مرگ و رحلت در شعر حافظ آمده است و اگر آمده به کدام عبارت و منظور:

روز مرگم نفسی مهلت دیدارم ده  
تا چو حافظ ز سر جان و جهان برخیزم  
یا  
فاتحه ای چو آمدی بر سر خسته ای بخوان  
لب بگشا که می‌دهد لعل لبیت به مرده جان  
یا

دل گفت فروکش کنم این شهر به بویش  
بیچاره ندانست که یارش سفری بود

چنانچه می‌بینیم مرگ و روز رحلت به تعابیر مختلفی در شعر حافظ حضور دارد اما تعبیر روز و واقعه انگار مایه ای متفاوت از آنچه گفته شده است، دارد. تعبیری که با رستاخیز نسبتی عمیق و روشن پیدا می‌کند و مرگ به روایتی رستاخیز جان‌ها و دل‌هاست. در اینجا است که ذهن قرآن پژوه اشاره را، شعله ای از سوره ای معظم از قرآن پیش می‌آید که «واقعه» نام گرفته شده است: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ / چون قیامت واقع شود- لَيْسَ لَوْفَعَتِهَا كَاذِبَةٌ / که در واقع، شدنش هیچ دروغ نیست، خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ/ گروهی را خوارکننده است و گروهی را برافرازانده...» آیه نود و شش سوره مبارکه واقعه اشاره به رستاخیز آدمی پس از مرگ دارد و به جایگاه آدمی پس از مرگ که نسبت به اعمالش در چه مقامی قرار بگیرد و چه پاداش و عقابی را پذیرا گردد. «عجیب واقعه ای و غریب حادثه ای» به قول حافظ که باری تعالی پس از وصف چگونگی اتفاق افتادن آن که کوه‌ها متلاشی می‌شوند و زمین‌ها می‌لرزند آدمیان را به سه گروه تقسیم می‌کند: السابقون، اصحاب میمنه و اصحاب شمامه.

### حدیث سرو و گل و لاله

قرآن کریم برای سه دسته از آدمیان در رستاخیز جان‌ها سه نوع حیات پیش بینی کرده است: الف) السابقونی که مقربند، و جنات نعیم مأواشان است. بر تخت‌ها دراز می‌کشند، و نوجوانانی (شاهدانی) جاودانی در طراوت بر گرد آنها می‌گردند، کوزه‌ها و قدح‌هایی از رودهای شراب بهشتی (کاس من معین) - شراب‌هایی مستانه و بی‌درد سر و خماری - بر طبق هاشان از انواع میوه و گوشت پرندگانی از هر نوع، همسرانی از حور العین (زنان سیه چشم) و اینان کسانی‌اند که به وادی السلام رسیده‌اند.

ب) اصحاب یمین: زیر سایه درختان آرمیده‌اند، آبی هموار و سایه ای دائم، درختانی خوشبو و خوش رنگ، میوه‌های فراوانی برای آنهاست، میوه‌هایی که تمام نمی‌شود، ممنوع نمی‌شود، همسرانی گرانقدر که آفرینشی نوین دارند و همه مروارید نسفته‌اند. اینان به همسرانشان عشق می‌ورزند همسرانی که فصیح و خوش زبانند.

ج) اما اصحاب شمال: در باد سموم و آب جوشانند در سایه ای از دود سیاه، متراکم و آتش زاء، نه سرد و نه مفید، دل سیری از درخت زقوم می‌خورند و آب جوشان بر سرشان ریخته می‌شود - می‌خورند و تبشیر و انذار در آیات بعدی و گواهی طلبیدن در صداقت آفرینش و الهی بودن حیات تا برسد به آیات پایانی که: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ/ این سخن سخنی راست و یقین است/ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ/ پس به نام پروردگار بزرگت تسبیح گوی»

خیال انگیز است و دقیق که بعد از سوره واقعه سوره شعراست و حافظ، این حافظ سلسله آیات قرآنی این تقسیم بندی را در جای جای استعارات شعری خود استفاده کرده است و ترکیبات بکار رفته او گاه دقیقاً با آیات بالا همذات پنداری می‌کنند. در سه غزلی که کلمه واقعه در آن اتفاق افتاده است ترکیباتی که نزدیک به همان اشارات قرآنی با باز آفرینی حافظانه بکار گرفته شده است انگار که جهان بهشتی و دوزخی حافظ همان جهان قرآنی در سینه اوست که به زیباترین شکل ممکن تعبیر شده است:



شب رحلت هم از بستر روم در قصر حورالعین  
اگر در وقت جان دادن تو باشی شمع بالینم  
جهان فانی و باقی فدای شاهد و ساقی  
که سلطانی عالم را طفیل عشق می‌بینم  
به مژگان سیه کردی هزاران رخنه در دینم  
بیا کز چشم بیماریت هزاران درد برچینم  
حدیث آرزومندی که در این نامه ثبت افتاد  
همانا بی‌غلط باشد که حافظ کرد تلقینم

ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود  
وین بحث با ثلاثه غساله می‌رود

اگر شراب خوری جرعه ای فشان بر خاک  
از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک

ز محرمان سر ابرده وصال شوم  
ز بندگان خداوندگار خود باشم

زمام دل به کسی داده‌ام من درویش  
که نیستش به کس از تخت و تاج پروایی

این تقسیم بندی‌ها را در جای جای شعر حافظ می‌توان یافت. تخت خالی روان و آتش‌های سوزان تا شراب‌های خوشگوار و شاهدان گل‌عدار. گویی غزلبانوی شعر حافظ زیبایی‌اش را از گلرخان سیه چشم قرآنی گرفته است و چهره‌های منفی شعر حافظ در ریاکاری و خواخواری و گران جانی نشانی از اصحاب شمال دارند «چه شود گر من و تو چند قدح باده خوریم / باده از خون رزان است نه از خون شماسست!» به نظر می‌رسد حتی تبعیت نامتعارف محور عمودی غزل‌های حافظ از منظر موضوع نشانگانی از ترکیب بندی سوره‌های قرآنی داشته باشد که گاه در یک سوره از چند موضوع سخن می‌گوید و در نهایت عتاب اصحاب کفر و تبشیر اصحاب دل، حدیث مکرر هر دوست که حافظ غزلی ندارد که به ناگاه بر شیخ و محتسب ریاکار نتازد و سخن از یار دل آزار دلنواز نگوید.

شاهدان شعر حافظ به سرشاری سرو قدان بهشتی روی آن جهانی‌اند «چو شاهدان چمن زیر دست حسن تواند / کرشمه بر سمن و جلوه بر صنوبر کن».  
و اینجاست که شاید حافظ از زبان رندانی چون خود می‌سراید که:  
لاله ساغر گیر و نرگس مست و بر ما نام فسق

داوری دارم بسی یارب کرا داور کنم.

**ЛУЧ «КОРАНА» В «РИСОЛАИ КУШАЙРИЯ»  
АБУЛ КАСИМА АЛЬ-КУШАЙРИ**

**Окилова Муътабар Ахмаджановна**

*кандидат филологических наук, доцент кафедры Персидского и  
китайского языков, факультета восточных языков  
ГОУ «ХГУ имени академика Бободжона Гафурова»  
Республика Таджикистан, город Худжанд  
E-mail: mutabar57@mail.ru*

«Рисолаи Кушайрия» Абул Касыма аль-Кушайри написано на арабском языке и переведено на фарси его учеником Абуали Хасан ибни Ахмад Усмани. Это произведение является пособием и назиданием для суфиев и учеников Кушайри.

В «Рисолаи Кушайрия» приведется краткое жизнеописание 83 представителей суфизма. В 55 заглавий рассматриваются разные теоретические вопросы суфизма, которые раскрывает важные сведения перед читателем и интересующих этого направления. Воспользуясь коранические аяты и хадисы как знаток Корана Кушайри даёт всестороннее толкование различным проблемам суфизма своего времени.

**Ключевые слова:** *Коран, «Рисолаи Кушайрия», мировоззрение и терминов суфизма, жизнеописание и сказания суфиев, хадисы.*

**RAY OF THE QURAN IN RISOLAI QUSHAYRIYYA BY ABUL  
QASIM AL-QUSHAYRI**

**Okilova Mutabar Ahmadjanovna,**

*Khujand State University named after Academician B. Gafurov,  
Candidate of Philology, Associate Professor of the Department of Per-  
sian and Chinese Languages, Faculty of Oriental Languages.  
Republic of Tajikistan, Khujand city  
E-mail: [mutabar57@mail.ru](mailto:mutabar57@mail.ru)*

**ABSTRACT**

“Risolai Qushayriya” by Abul Qasim al-Qushayri is written in Arabic and translated into Farsi by his student Abuali Hassan ibni Ahmad Usmani. This work is a manual and edification for Sufis and students of Qushayri.

“Risolai Kushairiya” contains a brief biography of 83 representatives of Sufism. 55 titles examine various theoretical issues of Sufism, which reveal

important information to the reader and those of interest in this direction. Using Quranic verses and hadiths as an expert on the Quran, Qushayri gives a comprehensive interpretation of the various problems of Sufism of his time.

**Key words:** Koran, “Risolai Kushairiya”, worldview and terms of Sufism, biography and tales of Sufis, hadiths.

پرتو «قرآن» در «رساله قشیری» ابوالقاسم قشیری  
دکتر عاقل او معتبر

دانشیار دانشکده زبان‌های شرق دانشگاه دولتی خجند به نام آکادمیک باباجان غفوراف

اندر این ره میتراش و میخراش،  
تا دم آخر دمی فارغ مباش!  
هر که می کوشد، اگر مردو زن است،  
گوش و چشم شاه جان بر روزن است.  
جلال الدین بلخی [5، 4].

«قرآن» کلام ربانی، معجزه جاویدانی، مفتاح سعادت ابدی انسان خاکی ست و می سزد، که آن را گشته و برگشته خو انیم، به درک نکته‌های نهفته آن سعی نمایم، تا به سعادت دارین واصل گردیم. گلستان ادبیات فارس و تاجیک از این سرچشمه جاویدانی شاداب گردیده، به اهل معنی گل‌های شکفتان و معطر هدیه می سازد، تا دماغ آنان را همیشگی از شمیم آن نکهت گوارا رسد. بزرگان علم و ادب باغبان این گلستان همیشه بهار بی خزانند و چکیده خامه آنان تشنه‌گان را از این سرچشمه حیات جاویدانی بهره ور می سازد. پرتو «قرآن» از قعر عصرها به آثار ادبی نور و ضیا بخشیده، معنی عالی زندگی را روشن می گرداند.

در تاریخ نثر عرفانی فارس و تاجیک چندین آثار معتبر مقام و جایگاه خاص دارند، که میان آنها «رساله قشیری» ابوالقاسم قشیری از جمله تالیفات مهم نثر صوفیانه به شمار می رود. این اثر را زین الاسلام ابوالقاسم عبدالکریم ابن هوزین قشیری به زبان عربی نوشته و شاگردش ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی آن را به زبان فارسی ترجمه نموده است. هر چند مؤلف با این کتاب در قلمرو ادبیات عرفانی فارس و تاجیک، خاصه نثر عرفانی شهرت تمام کسب نموده است، اما در مورد شخصیت و زندگی نامه او کمتر تحقیقات در ادبیات‌شناسی ما انجام یافته است و مرور به روزگار مؤلف می تواند قابل اهمیت باشد.

بر اساس نگاشته‌های سرچشمه‌ها ابوالقاسم قشیری در ماه ربیع الاول سال 673 هجری [799م.] در شهر استوا، که امروز با نام قچان معروف است، چشم به عالم هستی کشاده. نام اصلی او عبدالکریم بوده، کنیتش ابوالقاسم و بر اساس مقام بزرگ در عرفان اسلامی داشتن با لقب های امام، استاد، زین الاسلام معروف گردیده است. از آن سبب با قشیری معروف است، که خاندان او از قبیله‌های اعراب بنی قشیر بوده اند، که بعداً به منطقه خراسان آمده و همان جا سکونت اختیار نموده اند. از جانب مادر جد ابوالقاسم به خانواده سلمیان [محمد ابن سلیمان ابن احمد ابن محمد استوای سلمی - از محدث زمان خود] می رسید. ابوالقاسم قشیری در ایام کودکی از مهر و نوازش پدر محروم ماند و پرورش و تربیت او به عهده ابوالقاسم الیمانی - دوست نزدیک خانواده و اگذار گردید. قشیری مقدمه زبان و ادبیات عرب را نزد این دوست بزرگ پدر آموخته، دانش فراوان را

صاحب شد. از ایام خردسالی قشیری جوان صاحب عقل و هوش سرشار و ذکاوت عالی بوده، پیوسته در طلب آموزش دانش و خرد بوده است. بنا به اطلاع سرچشمه‌ها چون در زادگاه‌اش - قریهٔ قچان مشکلات زیادی در روزگار اجتماعی پیش آمد، ضرور شمارید، که از آن جا به شهر نیشابور کوچ بندد، تا آن جا علوم حساب را بیاموزد و شغل دیگری کسب نماید.

شهر نیشابور «... مرکز استان خراسان افزون بر مرکزیت سیاسی و نظامی و اهمیت آن در توسعهٔ حیات فرهنگی» در آن ایام یکی از مراکز علم و ادب زمان به شمار می رفت [6، 425] و آن جا دانش وران و صاحب نظران زیادی کنار هم آمده بودند. قشیری برابر ورود به این شهر با فاضلان زمان پیوند محکم برقرار نمود و در تکمیل دانش و معرفت اقدام کرد. در آن ایام شهرت و مقام علم و عرفانی ابوعلی حسن ابن علی نیشابوری، مشهور به ابوعلی دقاق خیلی بلند بود، که در اکثر تذکیرهای عرفانی راجع به کشف و کرامات وی سخن رفته است [2، 231-541، 8، 873-883; 1، 643]. این معروفیت باعث شد، که ابوالقاسم جوان به مجلس و درس‌های وی جلب شود. هر چند قصد اصلی ابوالقاسم در سفر نیشابور آموزش علم نبود و بیشتر دنبال آموزش کارهای مربوط به تأمین معاش به شمار می رفت، اما آشنایی و ورود به درس عرفان ابن صوفی نام آور زمان در روزگار او تغییرات کلی وارد کرد. جاذبه صحبت و ملاقات ابوعلی دقاق در وجود ابوالقاسم قشیری تأثیر پر فیض گذاشت، او دیگر نتوانست از آن ره بیرون آید و تمام عمر در تریقت ابوعلی دقاق قرار گرفت [4، 72]. از این لحاظ، آموزش علم حساب را ترک کرد و به تریقت روی آورده، راه معرفت کردگار را از دیگر روش‌های جامعه‌شناسی افضل دانست. در نوبت خود ابوعلی دقاق در وجود ابوالقاسم جوان نشانه‌های کمالات انسانی، فراست و ذکاوت بلند را کشف نمود، او را به عنوان مرید خویش پذیرفت. حتی این پیوند معنوی به جای رسیده، به ایجاد روابط خیشاوندی میان هر دو استاد و شاگرد سبب گردید. در نتیجه، ابوعلی دقاق دخترش را به عقد نکاح ابوالقاسم درآورد و در نتیجه رابطه‌های ایشان بیشتر از هر چیز تقویت یافتند.

شیوه‌ی کار قشیری به حدی جالب و قابل آموزش است، که با همه تبحر در علوم اسلامی همشیه در پی مطالعه و معرفت بوده، حتی در جریان تدریس اگر مشکلات در حل مسأله ایجاد میشد، آنها را همراه با دیگر طالب علمان بررسی می نمود. ناوابسته به این که در سال 854 ه.ق. [8701 م.] سن او به 38 رسیده بود، نزد یوسف ابن علی مغربی رفته، از او علم کلام می آموخت و در حل و فصل مسایل مربوط به نحو از دانش او استفاده می برد.

همسر قشیری ام البنین فاطمه نیز از زنان دانش ور و عارفهٔ زمان خود بود. البته، این بی سبب نیست، طوری در آغاز اشاره شد، او دختر یکی از صوفیان معروف زمان ابوعلی دقاق بوده، در دامن مکتب معارف پدر بزرگش به کمال رسیده است. هم زمان از ابونعیم اسفراینی، ابوالحسن علوی و ابو عبدالله حاکم و دیگر محدثان حدیث شنیده، خود شاگردان هم در این جاده تربیه نموده است [3، 94-05].

قشیری هنوز قبل از سفرهایش به بغداد و مکه در نیشابور مجلس‌های املائی حدیث برپا داشت. هر چند زمانی با سبب این سفرها و آواره گی‌های او مجالس مذکور برگزار نشدند، اما در سال 554 ه.ق. [6701 م.] پس از دو باره برگزینش به نیشابور مجالس مذکور را از نو برقرار نمود و تا پایان عمر به املائی حدیث و تدریس آن مشغول گردید.

ابوالقاسم قشیری دهم ربیع الاول سال 564 ه.ق. [6801 م.] در نیشابور از عالم درگذشت و طبق اطلاع سرچشمه‌ها مزار او در کنار قبر استادش ابوعلی دقاق نیشابوری قرار دارد [4، 84]. یکی از معروفترین اثر قشیری «لطائف الاشارات» می باشد، که تفسیر «قران» با شیوهٔ عارفانه بوده، به تعبیر استاد فروزانفر «با شیوهٔ دل انگیز و شیوا» به قلم آمده است. اثر دیگری

نیز به قلم او منصوب دانسته می شود، که «نحو القلوب» عنوان داشته، فراگیر بحث‌های مختصر در مورد قاعده‌های نحو عربی و تطبیق آنها بر مطالب عرفانی می باشد، که با زبان شیوا و ملیح نگاشته شده است. این کتاب هرچند مجموعاً شصت و یک قاعدرا دربر می گیرد، اما گاه در موردهای ضروری مؤلف تنها به یک اشاره قانع نشده، ضمناً چند قاعده یا نکته‌های دیگر را توضیح می دهد. هدف اصلی قشیری از نگارش این اثر آن بوده است، که طالبان معرفت از آغاز باید قاعده‌های زبان را از بر نمایند و این امر باعث می گردید، که لطائف کلام صوفیان و خود تصوف را معرفت نموده، از این راه به تدریج پیش روند.

«رساله قشیری» از منابع مهم شناخت عرفان و تصوف اسلامی است، که برای تالیف بسیار آثار در این روش چون سرچشمه خزمت نموده است. در مقدمه کتاب می آید: «این کتاب «رسالت» کتاب عزیز است و غور دارد، که از همه نوع علم در این کتاب است» [4، 31]. آن را یکی از شاگردان و هم مسلک مؤلف ابوعلی ابن احمد العثماني به فارسی ترجمه نمود، «تا فایده آن عموم باشد و هیچ صنف آدمی از آن بی بهره نباشد» [4، 58]. طوری که ناصر جان سلیموف در مورد سبب تالیف آن نوشته است: «رساله» به مبانی تصوف و ارکان آن تخصیص یافته، مؤلف مطالب خویش را در پرتو اقوال شیوخ و عرفای متبهر زمان زیور بسته است. علت نوشتن آن ظهور فساد در طریقت و انحراف صوفیان از ادب و سنن مشایخ پیشین و پیدا گردیدن مدعیان دور از حقیقت و دروغین بوده است» [7، 972]. زمان تالیف این اثر را میان سالهای 734-834 هجری [8501-9501 م.] مقرر نموده اند. قشیری آن را به عنوان نصیحت و دستور به صوفیان و شاگردان خود نوشته ارسال نموده است، چنان که می گوید: «به حکم وصیت خواجه امام ابوالفتوح، رحمه الله، آن چه گفت، نوشته آمد، تا ادای امانت او کرده باشیم و آن پنجاه و پنج باب است» [4، 21]. فصل نخستین اثر به بیان عقیده های صوفیان بخشیده شده است و فصل دوم خلاصه از فصل اول به شمار می رود. بعد از دو فصل رساله در شرح احوال مشایخ بابی آمده است، که جمعی در آن راجع به هشتاد و سه تن از اهل تصوف سخن می رود. ذکر صوفیان از ابراهیم ادهم شروع گردیده، تا به عبدالله احمد ابن عطای رودباری ادامه می یابد. اکثر مطالب این بخش رساله را قشیری شاید از مواد «طبقات الصوفیه» استاد خود ابو عبد الرحمن سلمی برگرفته است. هرچند این باب اثر قشیری مختصر است، اما از دید فراگیری مواد مهم در باب روزگار و اقوال و اطوار صوفیان از اهمیت برخوردار می باشد.

باب دیگر در شرح اصطلاحات و تعبیرات صوفیه به قلم آمده است. قشیری در این باب به توضیح پنجاه اصطلاح عرفانی پرداخته است. اما کار تفسیر اصطلاحات عرفانی در اثر قشیری با همین به انتها نمی رسد، بلکه او کوشیده است، که در قسمت‌های دیگر اثر از روی ضرورت به توضیح مفاهیم و اصطلاحات صوفیانه پردازد، که بی شک، کتاب مذکور از این جهت نیز به عنوان نخستین فرهنگنامه عرفانی خدمت می کند.

مدار بیان مؤلف را افکار و گفتار اهل تصوف تشکیل نموده است، که الله «... دل‌های ایشان معدن رازهای خویش کرد و مخصوص گردانید ایشان را به پیدا کردن انوار خویش بر ایشان. و ایشان فریاد [رس] خلقند... ایشان را از تیره گی‌های بشریت روشن گردانید و به درجه مشاهده رسانید، بد آن چه تجلی کرد ایشان را از حقیقت یگانگی خویش» [4، 81]. و از این جاست، که قشیری آنها را «خداوندان حقیقت» نامیده، قید می کند، که در زمان او از این طایفه نمانده اند. و آنان، که از اصل دین دور شدند، از معصیت نمیترسند، به غفلت ماندند، مایل شهوت شدند، در ناپاکی‌ها بی باک شدند و حقیقت قریب فراموش شد. در چنین شرایط لازم بود، که اهل حقیقت یاد کرده شود و از روزگار و افعال و افکار ایشان گفته شود، که باعث رستگاری راه گم زدهگان و

اصلاح اخلاق عامه گردد.

همین جهت مهم دستوری و نظری داشتن «رساله قشیری» باعث گردید، که خواندن آن میان صوفیان رواج تمام کسب نموده، مواد و باب‌های اثر به معاصران و پساوندان قشیری تأثیر فراوان گذاشته‌است. خاصه، تأثیر کلام قشیری در «رساله قشیری» در کتاب معروف عرفانی هم زمان او «کشف المحجوب» علی ابن عثمان هجویری و آثار نثری مولانا جلال الدین رومی، «تزکیرة الاولیا» شیخ عطار روشن هویداست. مجموعاً با فراگیر محتوای کلی «رساله قشیری» و ترجمه‌های فارسی آن می توان بر این نکته قائل شد، که نقش و مقام این اثر برای تشکل تذکره نویسی عرفانی و همچنین، ظهور فرهنگ‌های اصطلاحات صوفیانه قابل تأکید است. از این نگاه، می توان رساله‌ها را به عنوان یکی از سرچشمه‌های مهم تشکل انواع مختلف نثر عرفانی معرفی نمود، که در وسعت یک اثر چند نوع آثار مستقل صوفیانه تجسم یافته است.

در مقدمه این اثر وصف خداوند عالمیان آورده شده‌است. البته، هر یک عالم دین مبین اسلام، شاعر، نویسنده عنعنات حمد خداوندرا به اخلاص به جا می آورد، در وصف آفریدگار در آغاز اثر، قصه، مثنوی یا داستان خود سخن گفته، حمد ذات الهی را تا به قدر توان به جا می آرد و قشیری نیز این عنعنرا رعایت نموده‌است و به طور شایسته از الله یاد می کند:

الحمد لله الذي تفرد بجلال ملكوته، وتوحد بجمال جبروته وتعزز بعلو احديته، وتقدس بسمو صمديته، وتكبر في ذاته عن مضارعة كل نظير، وتتنزه في صفائه عن كل تناه وقصور [شكر پروردگاری، که به بزرگی ملکوت خود یگه است و با زیبایی قدرتش یگانه. و عزیز است با بلندترین حد احدیتش و پاک است با عظمت ابدیتش. و در ذاتش از شباهت هر هم شکل بالاتر است و در صفاتش از تمام نهایت و کوتاه].

له الصفات المختصة بحقه، واليات الناطقة بأنه غير مشبه بخلقه. فسبحانه من عزيز، لا حد يناله، ولا عد يحتاله، ولا أمد يحصره [او به حق خود صفت‌های خاص دارد و آیت‌های حرف زنده ی، که او به خلق خود مانند نیست. پس او پاک است از قویی، که نه حد او را کم می سازد و نه شمار او را حيله می کند و نه مهلت او را محدود].

ولا أحد ينصره، ولا ولد يشفعه، ولا عدد يجمع، ولا مكان يمسكه، ولا زمان يدركه، ولا فهم يقدره، ولا وهم يصوره. [و نه کسی بر وی یاری می دهد و نه پسر او را طرفداری می کند و نه شمار او را جمع می کند و نه جای او را نگاه می دارد و نه زمانی او را درمی یابد و نه فهم او را درک می کند و نه خیالی وی را تصور] [4، 51].

مترجم اثر به زبان فارسی شاگرد قشیری - ابوعلی حسن ابن احمد عثمانی در وصف استاد خود می فرماید: «... مصنف این کتاب «رسالت»، استاد امام، [رضی الله عنه]، از جمله بزرگان وقت خویش بوده‌است در علم معاملات، چنان که رجوی جمله باز وی بوده است و به همه زبان‌ها از انواع اهل علم محمود بود و مقبول جمله عالم و در جمله انواع علوم، که متداول است در میان خلق از فقه و کلام و اصول و معرفت حدیث و تفسیر قران و نحو و اربیبیت و نثر و نظم و غیر آن امام بود و در همه متبهر شده و تصانیف نیکو او را میسر شده - و در شرق و غرب منتشر و مقتدا. و امامان وقت، که بوده اند، از تصانیف او فایده گرفته‌اند و [به] خواندن و دانستن آن تفاخر نموده، اما حالت و سیرت او در معاملات و مجاهده و خبر دادن از معرفت و رسیدن در آن به نهایت حقیقت به درجه ی بوده‌است، که چشم‌ها بر مثل خویش ندید» [4، 11-21].

«رساله قشیری» دارای مندرجه مکمل بوده، از فراخی دانش، تصور و غور مؤلف در مسأله گزاشته شده گواهی می دهد. اگر به مختصات زبان اثر نگریم، در آن حفظ اصالت زبان نثر عصر 11-01- ساده بیانی، رعایت قالب جمله و عبارات به نظر می رسد. سبک تأیید اثر نثر

مرسل است، که به لحاظ تاریخی در این دوره رایج بود. قشیری، که زبان عربی و «قران» را خیلی خوب می دانست و اثر مذکور او نیز به زبان عربی بود، در موردهای ضروری برای تثبیت فکر از آیات قرعان و احادیث نبوی مثال می آرد. به این معنی این اثر را نوع تفسیر قران و حدیث می توان شمرد. در اثر 042 مورد کاربرد آیات قران به مشاهده رسید، که در سر تا سر «رساله قشیری» به شمار گرفته شدند. نویسنده در شرح 55 باب کتاب پیش از همه به «قران» تکیه می نماید، این است، که در مقدمه 64 باب از کلام ربانی آیات می آرد و سپس موضوع را مطرح می نماید، چنانچه در باهای ذیل این حالت به نظر می رسد:

1. باب 4 - توبه
2. باب 5 - مجاهدت
3. باب 7 - تقوی
4. باب 11 - خوف
5. باب 21 - رجا
6. باب 31 - حزن
7. باب 41 - گرسنگی و بیگذاشتن شهوت
8. باب 51 - خشوع و تواضع
9. باب 61 - مخالفت نفس و ذکر عیب او
10. باب 71 - حسد
11. باب 81 - غیبت
12. باب 91 - قناعت
13. باب 02 - توکل
14. باب 12 - شکر
15. باب 22 - یقین
16. باب 32 - صبر
17. باب 42 - مراقبت
18. باب 52 - رضا
19. باب 62 - عبودیت
20. باب 72 - ارادت
21. باب 82 - استقامت
22. باب 92 - اخلاص
23. باب 03 - صدق
24. باب 13 - حیا
25. باب 23 - حریت
26. باب 33 - ذکر
27. باب 43 - فتوت
28. باب 53 - فراست
29. باب 63 - خُلق
30. باب 73 - جود و سخا
31. باب 83 - غیرت

32. باب 93 - ولايت  
33. باب 04 - الدعا  
34. باب 14 - فقر  
35. باب 34 - ادب  
36. باب 44 - احكام سفر  
37. باب 54 - صحبت  
38. باب 64 - توحيد  
39. باب 74 - احوال ايشان وقت بيرون شدن از دنيا  
40. باب 84 - معرفت  
41. باب 94 - محبت  
42. باب 05 - شوق  
43. باب 15 - نيگه داشت دل مشايخ و ترك خلاف ايشان  
44. باب 25 - سماع  
45. باب 45 - رؤيا قوم 5 مراتبه  
46. باب 55 - در وصيت مريدان

از اين معاينه به نظر مي رسد، كه در «رساله قشيره» موضوعاتي مطرح شده اند، كه همگي به اصطلاح تصوف و زندگاني از روي دستورات قران بخشيده شده اند. در بررسي اين موضوعها نويسنده در پرتو كلام خداوند از نقطه عقايد اسلامي به مسأله نزديك مي شود و آيات قران را زيور ابتدای هر باب اثر خود مي سازد. گاهها نويسنده در يك باب از يك سوره و گاهها از چند سوره آيت مي آرد و فكر خود را ثابت مي نمايد. پس هم آوردن چند آيات براي تصديق معني كوشش قشيري را در بررسي مسأله نشان مي دهند و در حقيقت پي بردن ممكن است، كه او از معاني «قران» و آيات آن الهام گرفته، ريشه هاي نهال افكار خود را از گفتار خداوند شاداب گردانیده است، تا كه سبزو خرم گشته، رشدو نموع يابند و خواننده از ميوه آن معاني بهره مند گردد. کاربرد آيات قران در «رساله قشيره» به مقاصد ذيل است:

[ا] اوليا در مورد بيان و استنباط فكر خود به كلام الله رو مي آرند: «رويم را پرسيدند، كه: نخست فريضة، كه خداوند، عزه و جل، فريضة كرد بر خلق، چيست؟ گفت: شناختن، از بهر آن كه گفت: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» [جن و انس را جز براي پرستش خود نيافريده ام] [قران، ذاريات، 65]» [4، 91]. اين روش، چه نوع كه ذكر گرديد، در 64 باب اثر به نظر مي رسد. [ب] اهل صوفيه در چند مورد آيات قران را شرح و تفسير مي كنند: «حسن بسري گويد: معني اين آيت: «و ثيابك فطهر» [و جامه هاي ترا پاك ساز] [قران، مدثر، 4] اين است، كه خُلِقَ [نيكو] كن و نيكوخوي پيشه گير». [4، 881].

«و در قول خداي، عز و جل: «وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» [و نعمت هاي خود را چه آشكارو چه پنهان به تمامي بر شما ارزاني داشته است] [قران، لقمان، 02] گفته اند: نعمت ظاهر آن است، كه صورت نيكو آفريد و نعمت باطن خوي نيكو» [4، 981].

«قال الله تعالى: فَهَمُّ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ» [خداوند تعالي گفت: و آنان در بهشت خوشحال كرده شوند] [قران، روم، آيه 51] در تفسير است، كه اين سماع است» [4، 352].  
«و از مجاهد همي آيد اندر تفسير اين آيه:  
«فَهَمُّ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ»، [و آنان در بهشت خوش حال كرده شوند] [قران، روم، 51]، كه اين سماع بود از حورالعين، با آوازهاي خوش هميگويند» [4، 752].



«ذنون مصری را پرسیدند هم از قول خدای، عز و جل، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» [خدایی رحمان بر عرش استواء دارد] [قران، طه، 5]. گفت: ذات خویش اثبات کرد و مکان را نفی کرد و وی موجود است به ذات خود و چیزها موجودند به حکم او، چنان که خواست» [4، 22].  
«جریری گوید اندر معنی این آیت: كُوْنُوا رَبَّانِيْنَ [پرستندگان خدای باشید] [قران، آل عمران، 97]، شنونده باشید از خدای و گوینده باشید به خدای» [4، 262].

چه طوری که ذکر گردید، در «رسالة قشیریه» نمونه فراوان آیات قران در مورد شرح اصطلاح، یا مطرح نمودن مسأله آمده اند. گاه در موردی از 2-3 سوره آیات آورده می شود، که برای تثبیت معنی خزمت می نمایند: «... چنان که گفت: «إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى» [من با هر دو می شوم و می بینم] [قران، طه، 64]. و مع عام را به معنی علم و اهانت، چنان که گفت: «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» [سه کس با هم نجوا کنند، خداوند چهارمین آنهاست] [قران، مجادله، 7] [4، 32]; ذنون مصری را پرسیدند هم از قول خدای، عزه و جل، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» [خدای رحمان بر عرش استواء دارد] [قران، طه، 5]. گفت: ذات خویش اثبات کرد و مکان را نفی کرد و وی موجود است به ذات خود و چیزها موجودند به حکم او، چنان که خواست» [4، 42];

«ابوسعید خراز گوید: مستنبت آن بود، که دایم به غیب می نگرد و از وی غایب نباشد و هیچ [چیز] از او پوشیده نبود و قول خدای تعالی [دلیل است] بر این [آن جا که گفت: «لَعَلِمَةُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ» [حقیقت کار را از آنان درمی یافتند] [قران، نسا، 38]. و متوسم آن بود، که نشان داند [و] دانا [بود] بر آن چه اندرون دل بود به دلیلها و نشانهها. و خداوند تعالی می گوید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ» [در این عبرت هاست برای عبرتگیرندهگان] [قران، حجر، 57] ای، عارفانرا به نشانهها، که پیدا کنند [بر فریقین از اولیاء اعدای او] و متفرس به نور خدای بنگرد و آن سواطیع انوار بود، که در دل بدرخشند، معانی بد-آن نور ادراک کند و آن از خاسگی ایمان بود و آن گر و ه، که هر ایشان فراتر بود، ربانیان باشند، قال الله تعالی: «كُوْنُوا رَبَّانِيْنَ» [خداوند تعالی گفت: پرستندگان خدای باشید] [قران، آل عمران، 97]، یعنی عالمان باشند و حکیمان، اخلاق حق گرفته اند به دیدار و خلق و ایشان آسوده باشند از خیر دادن از خلق و نگرستن بد ایشان و با ایشان مشغول بودن» [4، 181].

«پیغامبر، صلی الله علیه [و سلم]، گفت، که: [لا و] آواز خوش نعمت است، که خدایی، عز و جل، کسی را دهد، حق، عز اسمه، می گوید: «يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» [در آفرینش هر چه خواهد، زیاده می کند] [قران، فاطر، 1]، گفته اند: آواز خوش [بود] و خداوند تعالی آواز منکر را نکویده است [چنان که] گفت: «إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» [به راستی، که بدترین آوازها آواز خزان باشد] [قران، لقمان، 91]. [4، 552].

در نمونه ذیل نیز پس هم 2 آیت آورده شده است، که برای تقویت یک فکر خزمت می نمایند: «خواب برادر مرگ است. [و] خدایی تعالی می گوید: «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ» [و او آن [خدای] است، که به شب قبز روح شما می کند] [قران، انعام، 06]. و دیگر جای می گوید: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» [خدای روح هارا نزدیک مرگ آنها قبز می کند و آن روح را]، که نمرده است، در خواب آن [قبز می کند] [قران، زمر، 24]» [4، 682].

در «رسالة قشیریه» چنین مشاهده می شود، که نویسنده علاوه به کلام خداوند در تقویت معنا از پیغامبر، صل الله علیه و سلم، حدیث روایت می کند. نمونه های زیاد از «رسالة قشیریه» به این مثال شده می توانند:

«قال الله تعالی: «أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ اللَّهَ يَرِي» [خداوند تعالی گفت: آیا ندانسته است، که خدای می

بیند؟ [قران، علق، 41]. عبدالله ابن عمر، رضی الله عنه، گوید، که: پیغامبر، صل الله علیه و سلم، گفت: شرم [و حیا] از ایمان است.

عبدالله ابن مسعود، رضی الله عنه، گوید، که پیغامبر، صل الله علیه و سلم، روزی یاران را گفت: شرم دارید از خدای، عز و جل، چنان که واجب است. گفتند: ما شرم می داریم [از خدای عزه و جل] والحمد لله. گفت: نه آن است، و لکن هر که شرم دارد از خدای تعالی به حق شرم، بگوی، سر نگاه دار و آن چه در اوست و شکم نگاه دارد و آن چه در اوست و یاد کن از مرگ و گور و هر که آخرت خواهد، [از] زینت دنیا دست بیدارد. و هر که این بکرد، شرم داشت از خدای تعالی به حق شرم» [4، 761]. چنین مثال‌ها در اثر خیلی فراوان کاربست شده‌اند.

و [تلمیحات قران نیز در «رساله قشیریه» خیلی زیاد به نظر می رسند. «تلمیح آن را گویند، که هنگام تألیف اشاره لطیف به آیت قران، یا حدیث پیغمبر، یا شعر معروف کنند، اما عین آن را نیاورند» [5، 51]. ابوالقاسم قشیری در بسیار موارد فقط به آوردن آیات قران اکتفا نمیکند، بلکه به قصه‌های قران و احادیث نبوی نیز رو می آرد، که برای ادای مقصد خزمت نموده اند. «احسن القصص» «قران»- قصه یوسف در چند مورد آورده شده‌است: مثلا، اشاره به دست بریدن زنان مصر، که به مجلس زلیخا آمده بودند:

«قال الله تعالی: «فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أُكْبِرْتَهُ وَقَطَعْتَ أَيْدِيَهُنَّ» [چون او را دیدند، بزرگش شمردند [از سبب حسن و جمال یوسف] و دست خویش ببریدند] [قران، یوسف، 13]. آن زمان نزدیک دیدار یوسف الم و درد دست بریدن نیافتند و ایشان ضعیفترین مردم بودند و گفتند: این آدمی نیست و او فرشته است و او فرشته نبود، این غفلت مخلوق بود از مخلوق، چه ظن بری بر آن، که او را از حضرت حق، تعالی، کشف افتد به شهود حق، تعالی، اگر از حس و علم به نفس خویش و ابنای جنس خویش غافل شود، چه عجب بود [4، 37]:

اشاره به رجوی زلیخا به یوسف:

و گویند در قول خدای تعالی اندر قصه یوسف، علیه السلام: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِه وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّه»، [و همانا، آن زن آهنگ او کرد. و اگر نه برهان پروردگار شرا دیده بود، او نیز آهنگ آن زن می کرد] [قران، یوسف، 42]، که برهان آن بود، که زلیخا جامه بر روی آن بت افکند [که در گوشه خانه بود]. یوسف، علیه السلام، گفت: چه می کنی؟ گفت: شرم دارم از وی. یوسف، علیه السلام، گفت: من به شرم اولی ترم از آفریدگار خویش. [4، 761].

در این مثال به قصه پیغامبران شعیب و موسی [ع] اشاره می رود: «و گویند در این آیت دیگر: «فَجَاءَتْهُ إِحْدَيْهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ» [یکی از آن دو زن، که شرمیده راه می رفت، نزد او آمد] [قران، قصص، 52]، گویند: دختر شعیب [پیغامبر]، علیه السلام، شرم داشت از موسی، علیه السلام، از آن، که وی را مهمان همی خاند [شرم می داشت، که نباید که موسی اجابت نکند]، صفت میزبان شرم بود و آن شرم کرم بود» [4، 761].

تلمیحاتی، که قشیری می آرد، یا پیش از، یا پس از یادکرد قصه مختسرن شرح نیز داده شده‌اند: «جنیدرا پرسیدند [که]: چون است، که مردم آرامیده بود، چون سماع بشنود، حرکت اندر او پدیدار آید؟ گفت: آن گه که خداوند تعالی فرزند آدمرا از پشت آدم [علیه السلام] بیرون آورد بر مثال ذره [و] به ایشان خطاب کرد [گفت: ا] «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» [آیا پروردگار شما نیستم؟] [قران، اعراف، 271]، خوشی سماع کلام خداوند تعالی بر ارواح [ایشان] ریخت، چون سماع شنوند، از آن یاد کنند، روح به حرکت اندر آید] [4، 252].

در مثال ذیل نیز اشاره به قصه یوسف می رود، که خیلی جالب است: «از جنید حکایت کنند، که گفت: پیش سری شدم روزی، مردی دیدم افتاده و از هوش شده، گفتم: چه بوده است او را؟

گفت: آیت بر خواندند، از هوش بشد. گفتم: بگوی، تا دیگر بار خوانند، بر خواندند و مرد با هوش آمد، مرا گفت: تو چه دانستی؟ گفتم: چشم یعقوب، علیه السلام، به سبب پیراهن یوسف [علیه السلام] بشد و هم به سبب پیراهن بود، تا چشم روشن شد، [وی را نیکو آمد و از من بپیسندید]». [4، 952]. نویسنده گاهی وابسته به واقعه یا سرگذشت از قصص «قران» به تفصیل حرف می زند و گاهی به یک جمله اکتفا می نماید، چنان چه:

«و از دلیل های این جمله، یکی نسّ قران است اندر قصّه آصف ابن برخیار سلیمان، علیه السلام، [آن که] گفت: «أَنَا أَيْتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتُدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ» [من پیش از یک مژه زدنت آن را نزد تو بیارم] [قران، نمل، 04] و آصف پیغامبر نبود» [4، 562].

«و آن چه در قران مجید گواهی دهد بر اظهار کرامات، که اولیاریاست، حق تعالی همی گوید اندر صفت مریم، علیه السلام، [که وی نه پیغمبر بود و نه رسول، هر گاه که ذکر یا] نزدیک او شد، طعام بود پیش او [و چنین گویند: تابستان میوه زمستانی بود و زمستان میوه تابستانی بود، ذکر یا] گفتم: این از کجا؟ مریم گفتم: از نزدیک خدایی تعالی و دیگر جای مریم را گفتم: «وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا» [درخت را بجنبان، تا خرماي تازه برایت فرو ریزد] [قران، مریم، 52] و این آن وقت بود، که رطب نبود.

و همچنین قصه اصحاب الکهف و عجایب ها، که ظاهر شد بر ایشان از سخن گفتن سگ با ایشان و چیزهای دیگر بر ایشان.

و دیگر قصه ذوالقرنین و تمکین حق تعالی اورا، که دیگرانرا نبود» [4، 762].

در مورد تلمیحات قران و احادیث نبوی در «رساله قشیری» می توان بررسی های علی حده به جا آورد.

«رساله قشیری» گرچند هزار سال پیش تصنیف شده باشد هم، در زمان ما اثر کهنه نیست، خاصه که این سخنان قشیری گویا به همزمانان ما نیز نگرانیده شده اند. او تأکید نماید، طایفه، که آنها را «خداوندان حقیقت» می نامد، از این پیشتر بیرفته اند و از آنها نام مانده است: «و اندر طریقت فترت پیدا آمد، لا بلکه یکسره مندرس گشت به حقیقت و پیران، که این طریقت را دانستند، برفتند و اندکی اند برنایان، که به سیرت و طریقت ایشان اقتدا کنند، ورع برفت و بست او برنویشته آمد و طمع اندر دل ها قوی شد و بیخ فرو برد و حرمت شریعت از دل ها بیرون شد و ناباکی اندر دین قوی ترین سبب دانند و دست برداشتند تمیز کردن میان حلال و حرام. ترک حرمت و بی هشتمی دین خویش کردند و آسان فراز گرفتند گذاریدن عبادتها و نماز و روزه را خوار فراز گرفتند و اسب اندر میدان غفلت همیتانند و همه میل گرفتند به حاصل کردن شهوت ها و ناباکی به فرا گرفتن حرام و نفع خویش نگاه داشتن بد آن چه از اصحاب سلطان فرا گرفتند و بد این بی حرمتی ها فرو نیامدند و بسنده نکردند و اشارت کردند به برترین حقایق و احوال و دعوی کردند، که ایشان از حد بنده گی برگزشتند و به حقیقت وصال رسیدند و ایشان قایمند به حق، حکم های وی بر ایشان همی رود و ایشان از آن محوند و به هر چه ایثار کنند و دست بدارند، خدای، عز و جلا را با ایشان عتاب نیست و آن چه کنند بر ایشان ملامت نیست و خویشان از آن همی شمارند، که اسرار اهدیت ایشان را پیدا کردند و ایشان را صافی گردانیدند از صفات بشریت و آن حکم از ایشان برخاست و از خویشان فانی گشتند و باقی اند به انوار صمدیت. گفتار و کردار ایشان نه به ایشان است و این غایت بی حرمتی و ترک ادب است» [4، 61]. و می خواهد از عرض طریقت گذشتگان - سالکان راه الله یاد نماید و در این راه از خداوند متعال مدد می خواهد، که راه به سوی آفریدگار خویش را شناسند و از آن منحرف نگردند.

قشیری می فرماید: «خواجه امام ابو الفتوح، رحمة الله، وصیت کرد و فرمود، که:

به دیگران وصیت کنند، که تا قدر این کتاب بدانند. گفت: باید هر که این کتاب دارد، به صدق و اخلاص و اعتقاد نیکو برگردد و در آن نظر کند، تا از آن فایده و منفعت ببیند. و اگر به غیر از این باشد، از فایده کتاب محروم ماند و از انفاس عزیزان برکت نبیند. از حق جل جلاله خواهیم صدق نیت و اصلاح سریرت و حسن عاقبت در دنیا و آخرت: اِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَرْؤُوفٌ لَطِيفٌ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ ماجدٌ کریمٌ. [هقیقتن، خداوند به بندگانش لطیف و بخشنده و رحیم و مجید و کریم است]» [4، 35].

پینویشت:

1. انصاری، خواجه عبدالله. طبقات الصوفیه. - خجند: ناشر، 4102. - 534 ص.
2. عطار، فریدالدین. تزکیرت الاولیا. - خجند: ناشر، 9002. - ج. 2. - 314 ص.
- 3 قشیری، ابوالقاسم. رساله قشیریه. - تهران: شرکت انتشارات علم و فرهنگی، 4731 ه.ش. - 538 ص.
4. قشیری، ابوالقاسم. رساله قشیریه. - خجند: معراج، 4102. - 323 ص.
5. موسی زاده، حاجی حسین. ماخذالمعانی از آیات قران. - خجند: نور معرفت، 4002. - 502 ص.
6. ناجی، محمد رضا. فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، دوشنبه: 1102. - 6921 ص
7. سلیموف ن. مرحله‌های اسلوبی تحول نصر در ادبیات فارس و تاجیک [عصرهای 31-01] خجند: نور معرفت، 2002. - 763 ص.
8. جامی، عبدالرحمان. نفحات الأئس من حضرات القدس. - دوشنبه: پیوند، 3102. - 568 ص.

جایگاه اندیشه صوفیان در تشکّل تفسیر نویسی  
(در مثال تفسیرهای فارسی قرآن مجید از عصرهای پنجم و ششم هجری)

نصرالدین اف فخرالدین عبدالمنان اویج

دکتر علم‌های فیلالاگی، پرفسور قسم زبان و ادب  
فکلته زبانهای شرق دانشگاه دولتی خجند  
به نام اکادمسیون باباجان غفوروف (خجند، تاجیکستان)

افکار بزرگان صوفیه و احوال و اقوال اهل تصوف در شکل‌گیری جهان بینی اسلامی و باروری تمدن شرق نقش سازنده دارد. تفسیر نویسی به قرآن مجید جزء مهم این روند بوده، بخش بسیار پرریار میراث علمی و فرهنگی مسلمانان به شمار می‌رود.

باید تأکید نمود، که در تشکّل تفسیر نویسی دانش‌های مختلف، از قبیل لغت، بلاغت، اسباب نزول، قرائت، فقه، اخبار و احادیث و غیره نقش بازیده اند. در این مورد ذکر تصوف، یعنی جهان بینی صوفیه و اندیشه و افکار بزرگان آن نیز مهم می‌باشد.

مسلم است، که صوفیان و عارفان از آغاز به تفسیر و تأویل آن آیت‌های قرآن مجید، که با جهان بینی آنان موافق بودند، اهتمام ورزیده اند و در اثبات اصالت‌های فکری خود پیوسته به آیات استناد جسته اند. همین نوع توجه آنان سبب گردید، تا نوعی از تفسیر با نام تفسیر اشاری و تفسیر صوفیانه عرض هستی نماید. در این زمینه تفسیرهای علی حده مدون گردید، که حقایق التفسیر ابو عبد الرحمن سلمی و لطائف الاشارات ابوالقاسم قشیری برجسته‌ترین نمونه آنهاست. در تفسیرهای کهن فارسی سده‌های پنجم و ششم هجری (XI-XII میلادی) هم این خصوصیت روشن‌پدیدار است. نقل اقوال و گفتار و بیان حالات و سوانح صوفیان در متن تفسیرهای این عهد خیلی زیاد به نظر می‌رسد و برای مفسران همچون سرچشمه خدمت نظررس نموده است. چنین خصوصیت پاره‌ای از متون تفاسیر کهن فارسی را همچون میراث منثور صوفیه بازشناسی می‌نماید. گذشته از این، در این دوره تفسیرهای خاصه عرفانی از جانب عبدالله انصاری و رشید الدین میبیدی به قلم آمدند، که در تاریخ تفسیر نویسی فارسی کهن‌ترین و جامع‌ترین تفسیرهای صوفیانه محسوب می‌گردند. این‌جا از دوره مذکور چند تفسیر مهم را با نقل شواهد از اندیشه و افکار و سوانح و احوال اهل تصوف معرفی مینمایم:

1. تفسیر خواجه عبدالله انصاری. خواجه عبدالله انصاری در مجالس خود به تفسیر اشاری و صوفیانه توجه خاصه ظاهر فرموده، آیت‌های مناسب با مشرب اهل تصوف را با جمله‌های مسجع، اشعار دلنشین و ذکر اقوال و احوال مشایخ تفسیر و تأویل عرفانی می‌نمود. این نوع تفسیر و تأویل‌های صوفیانه عبدالله انصاری در روزگار خود او مدون گردیده، به صورت موجز هم باشد، در بین صوفیان آن عهد مورد استقبال قرار داشت. امروز عین این تفسیر از بین رفته، قسمت اساسی اش در تفسیر کشف الاسرار میبیدی محفوظ مانده است.

2. کشف الاسرار و عدة الابرار رشید الدین میبیدی. مؤلف تفسیر ابوالفضل رشید الدین میبیدی از مفسران نامور اول قرن ششم هجری بوده، تحریر تفسیر خود را سال 025 (6211 میلادی) آغاز نموده است. او تفسیر عرفانی خواجه عبدالله انصاری را از روی لفظ و معنا در حدّ اعجاز، اما در غایت ایجاز میبیند، که در حصول غرض مسترشد و اطمینان صدر متامل مستبصر کافی نبود. پس، در آن بر بسط کلام میبپردازد و بین حقایق تفسیر و لطائف تذکیر جمع میفرماید [2، ج. 1، ص. 1]. مؤلف تفسیر از مجموعه آیات مجلس‌ها ساخته، در مجلس اول ترجمه دقیق، در مجلس دوم

تفسیر علمی و معمولی و در مجلس سوّم تفسیر عرفانی آنها را بیان میدارد. مجلس سوّم، که تحت عنوان النوبة الثالثة می آید، در علی حدگی تفسیر اشاری و صوفیانه کاملی میباشد. همین بخش تفسیر کتاب مذکور را همچون شاهکاری نثر صوفیانه معرفی مینماید. متن کامل این تفسیر در ده مجلد چاپ شده است [2] و در کشور ما گزیده مجلس سوّم آن با نام شکوفه های قرآنی انتشار یافته است [5]

نمونه ها: ابوبکر شبلی یک روز چون مبارزان دست اندازان همی رفت و میگفت: لو کان بینی و بینک بحرًا من نارٍ لخذتها - اگر در این راه صد هزار دریای آتش است، همه به دیده گذاره کنم و باک ندارم. دیگر روز او را دیدند، که می آمد سر فرو افکنده چون محرومی درمانده، نرم-نرم میگفت: المستغاث منک بک - فریاد از حکم تو، زنهار از قهر تو، نه با تو مرا آرام، نه بی تو کارم به نظام، نه روی آن که بازآیم، نه زهره آن که بگریزم.

گر بازآیم، همی نبینم جاهی،  
ور بگریزم، همی ندانم راهی.

گفتند: ای شبلی، آن دی چه بود و امروز چیست؟ گفت: آری، جغد، که طاووس نبیند، لاف جمال زند، لاکن جغدجغد است و طاووس طاووس [2، ج. 8، ص. 854].  
بشر حافی گفت: در بازار بغداد میگذشتم، یکی را هزار تازیانه زدند، که آه نکرد. آن گاه او را به حبس بردند. از پی وی برافتم، پرسیدم، که این زخم از بهر چی بود؟ گفت: از آن که شیفته عشقم. گفتم: چرا زاری نکردی، تا تخفیف کردندی؟ گفت: از آن که معشوقم به نظاره بود، به مشاهده معشوق چنان مستغرق بودم، که پروای زاریدن نداشتم. گفتم: و لو نظرت الی المعشوق الاکبر - و گر دیدارت بر دیدار دوست مهین آمدی، خود چون بودی؟ فز عقق ز عقتاً و مات - نعره ای بزد و جان نثار این سخن کرد. آری، چون عشق درست بود، بلا به رنگ نعمت شود. دولتی بزرگ است این، جمال معشوق ترا به خود راه دهد، تا در مشاهده وی همه قهری به لطف برگیری، و لکن:

زان مینرسد به نزد تو هیچ خسی،  
در خوردن غم های تو مردی باید [2، ج. 1، ص. 424-324].

عبد الله مبارک در عنفوان شباب که طالب علم بود در مرو حدیث می نوشت. قلمی بعاریت خواست از دانشمندی، و به آن حدیث نبشت. پس در مقلمه نهاد و فراموش کرد. از آنجا بعراق رحلت کرد، چون به عراق رسید قلم عاریتی در مقلمه یافت و دلتنگ شد و در وی اثر عظیم کرد، تا از آنجا به مرو بازگشت و آن قلم به صاحب باز داد. آن گاه بعراق باز شد [2، ج. 3، ص. 186-286].

3. تاج التراجم شاهفور اسفراینی. مؤلف تفسیر ابوالمظفر شاهفور ابن طاهر ابن محمّد اسفراینی (وفات 174 هجری، 8701 میلادی) از دانشمندان بلند نام عهد سلجوقی بوده، در نزد آنان، بخصوص نزد وزیر نظام الملک طوسی، مورد اعتماد و احترام بود. چندین اثر از خود به میراث گذاشت، که تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم از جمله آنهاست. تفسیر یاد شده در تاریخ نثر فارسی از منزلت بلند برخوردار بوده، یکی از اثرهای کامل بازمانده از سده پنجم هجری به حساب میرود. مفسّر در آن موردها، که تفسیر آیات به توضیح بیشتر اخلاقی و شرح افزونتر مفاهیم نیاز دارند، به احوال و اقوال صوفیان استناد می جوید. از این نگاه، پاره ای از متن تفسیر خاصه

با مطالب صوفیانه زینت یافته، به آن سیمای عرفانی می بخشند.

نمونه: فضیل ابن عیاض گوید، که متقی آن بود، که مردمان را همان خواهد، که خویشتن را خواهد. جنید گوید: بلکه آن بود، که مردمان را بهتر از آن خواهد، که خویش را. چنان که استاد من سری، رحمه الله، دوستی بر وی سلام کرد، روی فراهم کشید و بخندید. گفتم وی را: چرا کردی؟ گفت: از بهر آن که اندر خیر آمده است، که هر که بر مسلمانی سلام کند، خداوند تعالی صد رحمت میان ایشان قسمت کند، نود آن را دهد از ایشان، که خندان تر باشد و خوشروی تر و ده آن دیگر را دهد. پس، من خواستم، که وی از من خندان تر باشد، تا نود رحمت وی را باشد و ده مرا [1، ج. 1، ص. 56].

4. تفسیر التفاسیر سورآبادی. مؤلف تفسیر ابوبکر عتیق ابن محمد سورآبادی هروی از دانشمندان و مشایخ بزرگ عصر پنجم هجری میباشد. تفسیر او در روزگار مؤلف از اعتبار برخوردار بوده، در آثار مهم آن عهد، به مثل تاریخ بیهقی، السیاق عبد الغافر فارسی، مفتاح النجات احمد جام، وجوه قرآن حبیب تقلیسی و غیره از آن یاد شده است و مورد استفاده قرار گرفته است [8، ص. 821-431].

تفسیر سورآبادی در مایه و سازای آثار صوفیان نقش داشته، همچون منبع معتمد برای این طایفه خدمت نموده است. از جمله، احمد جام در آثار خود از آن به طور خاصه بهره برده است [4، ص. 301]. به دست آمدن یکی از کهن ترین نسخه های خطی این تفسیر در تربت شیخ احمد جام نیز این نکته را تأکید میبخشد [8، ص. 431]. سورآبادی ضمن بررسی های تفسیری به اندیشه و افکار و نقل اقوال و احوال صوفیان توجه ظاهر نموده است. این خصوصیت جای هایی از متن تفسیر او را همچون منبع عرفانی بازنمایی میکند.

نمونه: فضیل ابن عیاض گفتی: الهی، غزنی بک برک بی (یعنی: ای خدایم، مرا نسبت به تو، نیکوی تو نسبت به من، بفریفت)، که هر چند من معصیت بیش کردم، تو با من نیکویی بیش کردی. یحیی ابن معاذ الرازی گفت: الهی، غزنی بک سترک المرخی علی (یعنی، ای خدایم، مرا نسبت به تو، پرده کشی بامهت بر من، مغرور ساخت)، اگر به اول معصیت، که من بکردم، تو پرده به من بازدریدی، من نیز پیرامون معصیت نگشتمی. بوالفضل عابد گفتی: الهی، غزنی بک تقیدک تهدیدک بکرمک (یعنی، ای خدایم، مرا در برابر تو، تهدیدت را به کرمت مقید ساختنت، به فریب انداخت)، که گفت: بر بک الکریم (یعنی، ای انسان، تو را چه چیزی در برابر پروردگار کریمت به فریب انداخت - سورة انفطار، آیه 6) [7، ج. 4، ص. 7772].

5. لطائف العرفان درواجکی. این تفسیر با نامهای تفسیر زاهدی، لطائف التفسیر، تفسیر درواجکی، جوهر النقیس نیز یاد میشود و از مهم ترین تفسیرهای کهن فارسی قرآن مجید به حساب میرود. مؤلف آن امام ابو منصور احمد ابن حسن درواجکی است (وفات تقریباً 945 هجری، 4511 میلادی)، که املائی تفسیر خود را از سال 915 هجری، 5211 میلادی در بخارا آغاز نهاده است [8، ص. 751-951]. امام درواجکی ضمن تفسیر از سخنان عارفان بسیار اقتباس آورده، لوحه های زیادی از روزگار آنان را نقل فرموده است. در این زمینه، ذکر عارفانی چون حسن بصری، عبدالله مبارک، فضیل عیاض، سفیان ثوری، حکیم ترمذی، شبلی، حسین ابن فضل و غیره بیشتر به نظر میرسد.

نمونه: ابن المبارک، رحمه الله، به نزدیک هارون الرشید، رحمه الله، درآمد. او را گفت: مرا پندی بده. گفت: یا امیر المؤمنین، خدای تعالی میگوید اندر کتاب خود: - أ لم یعلم بانّ الله یری - نمیداند این آدمی، که هر چه میکند، من میبینم و میدانم. و از این معنی بود، که شبلی، رحمه الله، پیوسته مناجات کردی: - وا شقوانا، و ان عفا الیس قد علم الجفا - و گر رسوای ها هر چند بیمارزی،

آخر نبدانستی، که من بد کردم. من خود این خجالت کجا برم! [8، ص. 461-561].

6. روض الجنان ابو الفتوح رازی. نام پُرّه تفسیر روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن بوده، مؤلف آن ابو الفتوح حسین ابن علی رازیست (تولد تقریباً 084 هجری، 7801 میلادی - وفات تقریباً 455 هجری، 9511 میلادی). در این تفسیر پر بار ذکر افکار و نقل اقوال صوفیه خیلی بارز پدیدار است.

نمونه: حسن بصری در نزد رابعه ادویه شد، تا او را بپرسد از رنجی، که رسیده بود او را. گفت: یا رابعه چونی؟ گفت: چنانم، که او میدارد. گفت: چونت میدارد؟ گفت: چنان که میخواهد. گفت: چون میخواهد؟ گفت: چنان که در او برآزد. شرم نداری، او در حق تو آن گوید از نیکی، که در تو نبرآزد و لایق نباشد، تو در حق او آن میگوئی از بدی، که در او نبرآزد [6، ج. 3، ص. 63].

7. تفسیر بصائر یمینی. این تفسیر از جانب امام محمد ابن محمد نیشاپوری (تولد تقریباً 084 هجری، 7801 میلادی - وفات تقریباً 065 هجری، 4611 میلادی) تألیف یافته است. او در عهد سلطان سنجر سلجوقی و بهرامشاه غزنوی در کمال منزلت قرار داشت. غیر از تفسیر بصائر یمینی، آثاری چون مغازی، امّهات مهمات، قصص انبیا، صحیفه الاقبال، رأی آرای را تألیف نموده است [8، ص. 302-112]. از بین آثار او تفسیر بصائر یمینی از شهرت بیشتر برخوردار است. مؤلف تفسیر به نقل روایت ها از روزگار عارفان و استناد به گفته های آنان توجّه خاصه مبذول داشته است. از این رو، تفسیر مذکور از نقل احوال و اقوال صوفیان سرشار میباشد.

نمونه: گویند: سلطان محمود، انارالله برهانه، بر خواجه مقری قزوینی، رحمه الله، که در آن نوبت قطب اولیا بود و امروز در جوار نمازگاه کهن خاک او امان اهل آن خطّه است، قرآن میخواند و چون بدین آیت رسید، توقع داشت، که تفسیر آن بداند. پرسید، که - تعزّ من تشاء و تذللّ من تشاء (یعنی: کسی را که خواهی، عزیز میکنی و کسی را که خواهی، خار میسازی - سوره آل عمران، آیت 62) چه باشد؟ خواجه مقری جواب گفت، که تو را با هزار و هفتصد پیل و پنج هزار فرسنگ ولایت و صد هزار سوار بر من آرد و برای طلب بیشی و پیشی در مقام نیازمندی به دوزانو بنشانند و مرا با این گلیم پنجساله، که در دوش دارم، ملک قناعت دهد و در صدر آزادی بنشانند. سلطان محمود بدین سخن گریان شد و گفت: این مشرب بر من تیره کردی، پس از این آن ملک جویم، که تو داری [8، ص. 454].

شایسته تذکر است، که در عصرهای پنجم و ششم هجری، افزون بر تفاسیر یادشده، باز تفسیرهای ارزشمند دیگری، چون تفسیر قرآن مجید (معروف به تفسیر کمبرج)، تفسیری بر عشری از قرآن مجید، تفسیر ابونصر، تفسیر نسفی، تفسیر شنقشی و غیره به قلم آمده اند. این تفسیرها نیز شامل متون عرفانی و گزارشهای صوفیانه بوده، بررسی همه آنها مجال فراخ تر تحقیق را تقاضا مینماید. همانا، آن چه معرفی گردید، کافیهست، تا تفاسیر کهن فارسی را همچون سرچشمه های نادر عرفانی بشناسیم و جایگاه خاصه اندیشه و افکار صوفیان را در تشکّل تفسیرنویسی اعتراف نمایم.

### پینوشت:

1. اسفرائینی، ابو المظفر شاهفور ابن طاهر. تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم/تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی. -تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 5731.
2. میبیدی، ابولفضل رشید الدین. کشف الاسرار و عدة الابرار/تصحیح علی اصغر حکمت. -تهران: امیر کبیر، 1731-6731.
3. محمد ابن محمد نیشاپوری. تفسیر بصائر یمینی/با تصحیح علی رواقی. -تهران: بنیاد



- فرهنگ ایران، 5731.
4. نامقی، احمد جام. مفتاح النجات/تصحیح علی فاضل. -تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، 7431.
5. رشید الدین ابوالفضل میبدی. شکوفه های قرآنی (گزیده تفسیر کشف الاسرار میبدی)/انتخاب و توضیحات و تعلیقات از فخر الدین نصرالدین اف. -خجند: ناشر، 1102.
6. رازی، ابولفتوح حسین ابن علی. روض الجنان/تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح.-مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، 7041.
7. سوراآبادی، ابوبکر عتیق نیشاپوری. تفسیر سوراآبادی/تصحیح سعیدی سیرجانی.-تهران: فرهنگ نشر نو، 0831.
8. فخر الدین نصرالدین اف. ارزشهای ادبی در ترجمه و تفاسیر کهن فارسی تاجیکی (عصرهای X-XII).-خجند: ناشر، 2102.

## NURETTİN TOPÇU’DA AHLAK VE TASAVVUF ANLAYIŞI

**Ufuk Bircan,**

*Öğretim Üyesi, Ankara Hacı Bayram Veli  
Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*

Sorbonne’da felsefe alanında doktorasını yapmış olan Nurettin Topçu, sadece felsefe değil aynı zamanda sanat, eğitim, din ve ekonomi alanlarında da eserler vermiştir. Biz bu bildiriye onun din anlayışı içerisinde insanın nasıl kemâlata erebileceğini ele almaya çalışacağız. Topçu hem Batı hem de Doğu medeniyetini bilen biri olarak ahlak alanında verdiği eserleriyle Türk kültürüne yön veren önemli bir düşünürdür.

Topçu, yaşadığı çağda ahlaki nizamın bozulduğunu bu yüzden de yeni bir ahlak nizamı tesis etmenin gerektiğini ifade etmiştir. Bozulan ahlakın çizgisini ortaya şu maddelerle ortaya koymaya çalışmıştır:

1. Sebep ve netice arasında bağlantı kurmasını bilmiyoruz. ....Eğer böyle olmasaydı, bugün ahlâk sefaleti veya içtimai felaketler, ideoloji buhranları halinde karşımıza çıkan şeylerin vaktiyle tohumları millî bünyemize atılmakta iken farkında olur ve sebeplerini yok etmeye çalışırdık...

2. Aynı irade faciası yüzünden, hayatımızı her sahada istila eden sahtekârlıkları hadiselerin hakiki hallerinden ayırd edemiyoruz.

3. Neslimiz, kendi iradesinden, kendi varlığından bile o kadar şüpheli ki, hayat ve mukadderatı hakkında bir hüküm verebilmek için mutlaka bir üstün otoritenin kuvvetine sığınmak lüzumunu duyuyor. O da yetmezse ölümlerden yardım istiyor. (Hareket, II/1, Mart 1947; Son Havadis, 6 Nisan 1961; Ahlâk Nizamı, s. 13-19.)

Topçu, bu maddeler ışığında yeni ahlak nizamının öncelikle perde önündeki sahtekar yüzlere inanmamamız gerektiğini söyleyerek perdenin arkasındaki oyunları görmemiz ve görünenin arkasındaki sebepleri görmemiz gerektiğini ifade ederek sorumluluk duygusundan uzak kişilere tavır alınması üzerinde durmuştur.

Topçu, ahlakta irade meselesini isyan ahlakı terimi ile karşılamaktadır. Ahlakın kaynağına sorumluluğu koyan Topçu, cemiyetin nizamına itaati koyanları eleştirmiş ve sorumluluk duygusunu harekete geçiren bir kuvvet olarak ele almıştır. Bu öyle bir mesuliyettir ki içimizden gelen itme, sonsuzlukta huzur aradığı için ona atılmak isteyen bir iradedir. Ona göre bu mesuliyetin kaynağı, onun varlığının sebebi ise, nereden geldiğini bilmediğimiz, menfaatsiz, alakasız, sebepsiz, bize nüfuz eden âlemşümül ve mutlak bir merhamet duygusudur. Onun isyana yüklediği mana şu şekilde özetlenebilir: Ne

benliğimize ve nefsimize ait arzulara, ne içtimaî gayelere, ne de merhametten başka duygulara bağlı isyandır. Bizim isyanımızın ancak sonsuzlukta gayesini arayıcı olduğunu ve âlemşümül merhamet kaynağından doğduğunu söyledik. Nefsimizle hiç alakası olmayan ve bizi mesuliyetle hareket geçiren merhamet, isyan irademizin ilahi kuvvetidir. Bizim isyanımız anarşi değildir; ebedi ve âlemşümül merhamet nizamına bağlılıktır. Onda, gayesi olan ve kendisine ihtirasla çevrilmiş bulunduğu namütenahi kuvvete itaat vardır. Bu itaat, en mükemmel teslimiyettir. Her isyanda bu manada hem de bir itaat vardır.

Görüldüğü üzere Topçu, birbirine benzemeyen isyan ve ahlâk kavramlarını birleştirmiş isyanı, iradenin, sonsuza ulaşmak ve onunla birleşmek için önüne çıkan her engeli reddetmesine yönelik bir hareket olarak isyan ahlâkını ise, hedefe ulaşmak için sonlu ve geçici olan şeyleri reddeden sorumluluk bilinci şeklinde tanımlamıştır. Ona göre isyan hareketi, en veciz ifadesini Hallâc-ı Mansûr’un ene’l-hakk sözünde bulduğunu ifade etmiştir. (Hareket, III/27, Mayıs 1949; İradenin Davası, s. 70-75.)

Topçu, bizde ahlâk terbiyesinin yeni meydana çıktığını, Meşrutiyetten evvelki nesiller için ilim meselesi, felsefe meselesi, din meselesi, sanat meselesinin olduğunu söylemektedir. Ahlâk terbiyesi meselesinin az zamanda yapılan şekil inkılâplarının, millî benliğimizi tabaka tabaka soyarak bizden ayıran baş döndürücü inkılâpların neticesinde meydana çıktığının sebeplerini de şu şekilde izah etmektedir: Eski gidecek, yeni gelecek” diye millî tarihe hem azar azar, hem toptan veda edilmek istendi. ...İnsanın iç terbiyesi, olanca kahır kullanan bir zihniyet tarafından ihmal edildi. ...İmana dayanan ve ideal olan mesuliyetin yerine, ferdi hilekârlıkla korunmaya mahkûm eden ve kalbi tazyik içinde çürüten korku hayatımıza hâkim oldu...Mürebberler feragat örneği vermediler. Fedakârlık duygusu zekânın asla uzlaşmadığı bir gerilik halinde hareketlerimizi terk etti...Aşk ve imanın tahtı üzerine kurulmuş olmayan otoriteler, kendilerine demokrasi düşüncesinin fiskesi dokununca, arkalarında tam bir anarşi bırakarak yıkıldılar ...Genel olarak basın büyük çoğunluğunun yaşattığı ruhsuzluğun yanında memleketin gidişine mahsus bir edebi ideale sahip olmayışı bir Anadolu romantizminin doğmamış olması, ahlâki yapımızın desteksiz, hayatsız kalmasına sebep oldu.

Topçu, ahlakın bozulma sebeplerini bu şekilde saydıktan sonra ne gibi tedbirler alınabilir onlar üzerinde de şu şekilde durmuştur: Her şeyden evvel memlekette ilim esaslarına dayanan tarafsız ve tam bir tarih kültürünün geniş bir neşriyata bağlanması ve mekteplerde büyük önemle yer tutması lazımdır... Çocuklarımıza, basınımıza, radyomuza, sahnemize ve mektebimize; milletin, dini, sanatın, ahlâkın, konularına bağlı derin bir iç terbiyesi

vermek lazımdır ... Bize bir millet sahnesi, millet üniversitesi lazım. Sahne ve üniversitede halkı ileri bir seviyeye doğru yükseltirken aynı zamanda onunla kader ve hikmet beraberliği yapmalıdır. ... Cemiyetimizde idealist bir estetik davası açılmazsa, kalbimizin ufukları karanlıkta kalacaktır. Çocuklarımızda ve en fazla kızlarımızda büyük sanat terbiyesine ileri derecede önem vermeliyiz. ... Mesuliyet ve fedakarlık örnekleriyle nesle sunulmuş bir sosyal yardım telkinine muhtacız. XX. asır, soylar yardımlaşma asrıdır. (Kömünizme Karşı Mücedele, sy. 21, 1 Haziran 1951; Ahlâk Nizamı, s. 113-121.) Topçu, sıraladığı çarelerle, ahlak idealinin milli mukaddesatına sahip ve milletimizi daha üst seviyelere çıkarmak için maneviyatı güçlü şahsiyetler yetiştirmeyi amaçlamaktadır.

Topçu ruhi dünyamızın zirvesinin dini tasavvurlar, İslam dininin milletimizin kuruluşundaki rolünün büyük olduğunu dini hareketin gayesinin ruha kavuşmak bu hale ulaşabilmenin de duyulardan akla, akıldan kalbe ve ilhama yükselme sayesinde mümkün olduğunu belirtmiştir. Bu hayatta tecrübe, akla dayanmış bir merdiven ise aklın kanadı aşk olmak şartıyla, kalbe ve ilhama yükseltici kuvvettir. Böyle bir anlayışla insan yolcusunun ilimden felsefeye, felsefeden dine yükselmesi gerektiği açıktır. Ona göre din, akıl ve ilimle çatışmaz, çatışmanın bir sebebi bilgisizlik, diğer sebebi zümre menfaatleridir; bir nevi particilik hırslarıdır. O, Anadolu'nun perişan halinden kurtuluşunun reçetesi olarak manevi unsurlarının düzeltilmesini göstermektedir. Topçu, maddede, ruhta, dehada, sedada olsun, hak ile birleşen kuvvetin hak olduğunu cesaretin de bu kuvvetin parolası, imanımızın kaynağı olacağını belirtmiştir. Bizi zaaflarımızdan sıyıracak bir milliyet ideali düşünürken Allah'sızlıktan medet ummanın yanlış olacağını, garplılaşmayı hüner görmemenin gerektiğini vurgulamıştır. (Türk Yurdu, II/1, Nisan 1960; Kültür ve Teknik, s. 57-60.)

Topçu'ya göre tasavvufla şeriat, dinde birbirine paralel olan iki ayrı yol da değildir. Tasavvuf dinin özü ve çekirdeği, şeriatla onun meyveyi muhafaza eden kabuğudur. Ona göre İslam'da tasavvufun başlangıcından sofilik vardı. Sofilikte ilk olarak Peygamber'in asrında yaşamış olan Hasan Basri'yi görüyoruz. Sofilikte gaye, ahlâki temizlenme idi. Dini tatbikat zamanla yapıla yapıla, ahlâki temizlenme pratiğinin sonunda ilahi birleşmeye götürdüğünü gösterdi. Ahlâki temizlenme başlangıçta yalnız başına gaye idi. Zamanla tasavvufun evrimlenmesi sonucunda ilahi birleşme, ahlâki temizlenmeyi zorunlu olarak kendisi ile birlikte sürüklemek suretiyle, kendisini gaye olarak ortaya koydu. Bu deneme, insanın kendi varlığının kemaline ulaşabilmek için, kendi tabii şartlarının üstüne yükselmesi icab ettiğini kabul ettirdi. Mutasavvıf, kendisine Allah'ın lütfu olan tabiat varlıkları içinde, bunları ta-

biata bağışlarcasına, kendisinden itmek imtihanında başarı kazanmak isteyen insandır. Topçu, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile ilgili olarak, çeşitli dergilerde yazılar yazmıştır. Bunlardan birincisi, 1962 yılında Yeni İstanbul isimli dergideki, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî isimli yazısıdır. ikincisi 1968 yılında Mevlânâ’da Vahdet-i Vücut, üçüncüsü 1971 yılında, Tasavvufun Merhaleleri ve Mevlânâ’son olarak da 1974 yılında da, Mevlânâ’da Âlem ve İnsan isimli yazılar yazmıştır. O, bu yazılarını, kendi asrımızda milli kültürümüzde meydana gelmesi ümit edilen ve beklenen hareketlenmenin, kıvılcımın Mevlânâ’nın rehberliğinde olması gerektiğini ve onun önderliğine ihtiyaç duyduğunu belirtmek üzere kaleme almıştır. Kültür ve Medeniyet isimli eserinde, İslâm dünyasının ilminde aşk ve feragat, dininde ruh ve isyan getirecek ve insana ebedi olan dinin ruhunu her mevsime göre değişen şekil ve renklerle muhafaza etmenin sırrını öğretecek bir ıslah hareketine ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Ancak yapılması zorunlu olan bu ıslahat, dinin ruhu demek olan tasavvuf, ona uygun şekiller arayan şeriatın uzlaştırılması şeklinde olmalıdır. Ona göre hayatımızın yenilenmesi, fikirlerimizin birleşmesi ve ruhumuzun aydınlığa kavuşması ancak kâinatın aşk ile tanınması demek olan metafizikle mümkün olur. Çünkü bu, ruhlar âleminde yapılacak bir müdahale olacaktır. (Nurettin Topçu, Kültür ve Medeniyet, Dergah Yayınları, İstanbul 1998, s. 47, 53, 58)

Topçu’nun Mevlana’ya bakışını onun Mevlana ve Tasavvuf eserinden bir alıntı anlayabiliriz: “Yüzyılların katmerlendirdiği bir iskolaistik düşünüşten sonra Batı taklitçiliğinin açtığı hüsrân çukuruna yuvarlandığımız bir devirde kültürümüzün çıkış noktası Mevlânâ olmalıdır. Onda Müslüman Türk dünyasının bütün ruhu gizlidir. Felsefemizle güzel sanatlarımızı bu kaynaktan çıkarabiliriz. Onlarla birlikte ilimlerle ahlâkın kaynağı din olduğuna göre, Mevlânâ’da İslâm dininin gerçek ve içten anlayışını buluyoruz. O bize dinin statik olan kalıp tarafını değil, dinamik olan özünü tanıtıyor. Onda ruhun gayesi olan hürriyet, kalıpları kırıp Allah’a götüren en doğru yolu kendi içinde bulmaktır. Kayıtlardan kurtulan tam manasıyla hür adam, onun aradığı ideal insandır. Bu yol, İslâm’ın gerçek yoludur her taraftan insanlığımızı kuşatan bu karanlıktan bir aydınlığa çıkmak ihtiyacındayız. Bu aydınlığı, belki de insanlık tarihinde benzeri görülmemiş şekilde, Mevlânâ’da bulacağız. Biz, din yayımından ve öğretiminde, ahlâk dersinde, çocuk terbiyesinde Mevlânâ kültürünün en sağlam temel olacağına inanıyoruz”. (Topçu, Nurettin . Mevlânâ ve Tasavvuf, Dergah Yayınları, İstanbul 1998. Sayfa 113-114)

Nurettin Topçu’ya göre, Mevlana, Platon’un ideler öğretisi ile Sadreddin Konevi ve Muhyiddin-i Arabî’nin düşüncelerinden hareketle Allah ile kainatı bir ve aynı cevher, kabul eden vahdet-i vücud düşüncesini benimsemiş böy-

lece her şeyi Allah'tan ibaret görmüştür. O'ndan başka varlık yoktur. Gerçekte âlemde Allah'tan başka bir şey yoktur. Vahdet-i vücud, aşkın insanı alıp götürdüğü dünyalarla keşf olunan bir sır olduğu için anlatılamaz, ancak yaşanır. Topçu'ya göre Mevlânâ'da, tasavvuf ilahi varlığa iştirak sonucu gerçekleşen bir ahlaklanma veya ahlaki temizlenme yoludur. Dünyevi hevesler ile varlık vehimlerini tam bir teslimiyetle terk etmekten oluşan hazırlık safhası ile başlayan Allah ile birleşme yolculuğunun sonunda huzura ulaşılır, çokluk teklîge irca edilir. Bu şekilde başlayan yolculuk, birleşmenin ve ahlaki anlamdaki temizlenmenin gerçekleşebilmesi için insanın kendi varlığından hareket ederek onu aşip Allah'a ulaşmış olması gerekmektedir. Bu yolculuk, iradeli ve şuurulu bir teslimiyetle dünya ile ilgili olarak insanda bulunan her şeyi terk etmekle başlar, vecd ve istiğrak aşamasından sonra çokluk ortadan kalkarak amaç olan vuslatın meydana geldiği huzur safhasıyla neticelenmektedir.

Topçu'ya göre görünüşte vecd ve vuslat birbirine zıt olsa da, hakikatte vecd ile huzur birbirine zıt ve aykırı davranışlar değildir. Tasavvufun gayesi olan huzura, vecd yolu ile ulaşılır. Fakat huzurdan sonra, dervişte vecd yok olmaz bu huzur mertebesinin, dervişin huzura yükselmek için her defasında vecdin kanatlarını açmaya muhtaçtır. Vecd, onu tekrar huzura yükseltirken. Huzur zamanla gevşer, derviş vecdin kuvvetiyle havalanmak zorunluluğunu hisseder. Yunus Emre ve Mevlana vecd ve istiğrakın en mühim simalardır. Onlar Allah sevgisini, şiir halinde bize ulaştırmışlardır. Topçu, Yunus'u ahlaki değerleri ilke olarak zikretmesi ve Anadolu ahlakının esasını mayalayan derviş olmasını önemle vurgulamıştır. Yarınki Türkiye'nin kurucuları, yaşama zevkini bırakıp yaşatma aşkına gönül verecek, sabırlı ve azimli, lakin gösterişsiz ve nümayişsiz çalışan, ruh cephesinin maden işçileri olacaklardır. Bu ruh amelesinin ilk ve esaslı işi, insan yetiştirmektir. Hünerleri hep fedakârlık olan bu hizmet ehli gençler, hizmetlerinin mükâfatını da hizmet ettikleri insanlardan beklemeyecekler, Yunus'tan gelerek filizlenen ahlaki diriliş müjdesi, Anadolu'nun toprağından kaynayan bir kan, cemaat için harcanan emek, bin yıllık bir tarih, otoriteli bir devlet ve ebedi olduğuna inanmış bir ruh sayesinde mümkün olacaktır. (Topçu, Nurettin. Yarınki Türkiye. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972,14.) Yunus, Allah'ı arayan ve bütün hayat emellerini ona bağlayan bir neslin İslam dünyasında seferber olmasında önemli bir rol modelidir.

#### Kaynakça

Topçu, Nurettin. (1949). Dinde İrade, *Hareket*. II/26.

Topçu, Nurettin. (1949). İsyân Ahlâkı, *Hareket*, III/21, Mayıs.

Topçu, Nurettin. (1951). Ahlâk Davamız, *Komünizme Karşı Mücadele*, 21,1 Haziran.

Topçu, Nurettin. (1960). Kültür ve Teknik, II/1, Nisan. *Türk Yurdu*.

Topçu, Nurettin. (1961). Ahlâk Nizamı, *Hareket*, II/1, Mart.

Topçu, Nurettin. (1961). Son Havadis, *Hareket*, 6 Nisan.

Topçu, Nurettin. (1972). *Yarınki Türkiye*. İstanbul: Yağmur Yayınları.

Topçu, Nurettin. (1998). *Mevlânâ ve Tasavvuf*. İstanbul: Dergah Yayınları.

کاربرد آیات قرآنی در کتاب «طبقات الصوفیه» خواجه عبدالله انصاری

آچل اوا مهنر نسا الهام اونه  
دکترای علوم فیلولوژی، دانشیار گروه زبان تاجیکی و ادبیات، دانشکده زبانهای شرقی  
موسسه آموزشی دولتی دانشگاه دولتی خجند به نام آکادمیسین بوبوجون گفوروف  
ایمیل: ochilova.86@mail.ru  
(خجند، تاجیکستان)

## ИСПОЛЬЗОВАНИЕ АЯТОВ КОРАНА В КНИГЕ ТАБАКОТ УС-СУФИЯ» ХОДЖА АБДУЛЛАХА АНСАРИ»

**Очилова Мехринисо Илхомовна**  
*доктор филологических наук, доцент кафедры таджикского языка  
и литературы, факультета восточных языков  
ГОУ «ХГУ имени академика Бободжона Гафурова»  
E-mail: ochilova.86@mail.ru  
(Худжанд, Таджикистан)*

В течение многих веков Коран служил в развитии мировоззрения поэтов, мыслителей. Автор “Табакот-ус-суфия” Ходжа Абдуллах Ансари известен не только как поэт и писатель, но и как проповедник, суфий и учитель. В своё время (в течение жизни) положил значительный вклад в развитии учений хадиса и суфизма. Книга “Табакот-ус-суфия” посвящена вопросам сути шариата, учений Корана и хадиса, разных школ и течений ислама.

**Ключевые слова:** *Коран, “Табакот-ус-суфия”, Ходжа Абдуллах Ансари, обучение хадисов, суфизм, направления и указания шариата, разные течения ислама.*

## USE OF QURAN AYATS IN THE BOOK TABAKOT- US-SUFIYA” BY KHOJA ABDULLAH ANSARI”

For many centuries, the Koran served in the development of the world-view of poets and thinkers. The author of “Tabakot- us-Sufiyya” Khoja Abdullah Ansari is known not only as a poet and writer, but also as a preacher, Sufi and teacher. At one time (during his life) he made a significant contribution to the development of the teachings of hadith and Sufism. The book “Tabakot-us-Sufiyya” is devoted to the essence of Sharia, the teachings of the Koran and Hadith, different schools and movements of Islam.



**Key words:** *Koran, "Tabakot-us-Sufiya", teaching hadith, Sufism, directions and instructions of Sharia, different currents of Islam.*

کتاب مقدس قرآن و احادیث پیامبر اسلام محمد، صلی الله علیه وسلم، در طول قرن ها در تشکّل افکار و آرای حکیمان، شاعران و نویسندگان چون سرچشمه مهم خدمت نموده است. پرتو قرآن و احادیث نبوی را در آثار بزرگان علم و ادب فارسی مورد بررسی قرار داده، به نتیجه ای می توان رسید، که این سرچشمه خشک نشونده سعادت بشری برای علاقه‌مندان شعر و ادب پارسی همیشه مورد توجه و آموزش قرار گرفته، «...ادبیات‌شناس شناخته، پروفیسور عبدالمنان نصرالدین بسیاری از این نادرگان ادب فارسی را دل‌باخته قرآن خوانده است» [۳، ۶].

یکی از این بزرگان ادب پارسی خواجه عبدالله انصاری است، که به اتفاق اندیشه محققان تاریخ ادبیات و تصوّف همچون شاعر و نویسنده، محدث و مفسّر، واعظ و صوفی و فقیه و مدرّس صاحب‌نام با خلق آثار گرانمایه هم برای پی‌ریزی نثر مسجّع در ادبیات فارسی و هم جهت تنظیم عرفان عملی و نظری و همچنین در راستای تشریح معیار و مراهیل و مقامات معنوی انسان کارهای مهمی را انجام داده است. در کنار آموزش پیوسته، سفرها، مجادله و مناظره با مخالفان اندیشه و افکارش، او هم‌زمان جهت تأسیس خانقاه، حلقه و دایره‌های تدریس قرآن و حدیث و روش سلوک نقش باسزای خویش را گذاشته است.

آکادمیک ناصرجان سلیموف تأکید نموده بود، که «در شناخت تقریر سهم و مقام آثار انصاری در تاریخ نثر فارس، مخصوصاً نثر بدیم امکان دارد، که یک تدقیقات جداگانه و جامع به انجام رسانیده شود. زیرا مقام او در رشد و نموع نثر فارسم به سرحد اعتبارش در تصوّف قرابت دارد. تألیفات انصاری، که ادهای را خودش به قلم آورده و قسمت دیگر توسط شاگردانش تحریر شده‌اند، خیلی زیاد است» (۲، ۹۸۲). و نگارنده این سطرها در پژوهش خود راجع به انصاری و خصوصیت‌های بدیعی کتاب «طبقات الصوفیه» او بررسی‌هایی انجام داده‌ام.

آثار خواجه عبدالله انصاری از کمالات عارفی خبر می‌دهند، که او از درونمایه و رسالت تاریخی قرآن و حدیث، هستی معنوی حضرت محمد صلی الله علیه و سلم، ظهور تصوّف، اساسهای آن، امتیاز و تضاد طریقه‌ها، ماهیّت دستورات شرعی و فقهی امامان چهارگانه اهل سنت و جماعت، اصولهای کمالات عرفانی، پرورش مریدان، نشانه‌های عناصر خارجی دین و تصوّف آگاه است. در رابطه به این مسئله ذکر نمودن جایز است، که: نقش خواجه عبدالله انصاری در تنظیم آداب متصوّفه، تعیین و تشریح مقامات سلوک، درجه‌بندی مقامات، حضور شعر و بدیعیّت در ادب عرفانی خیلی بزرگ است. در رابطه به این نکته ذکر نمودن بمورد است، که: فخرالدین نصرالدین اف برحق است، که می‌نویسد: «عارفان و صوفیان، چون ابو عبد الرحمن سلمی، عبدالله انصاری، ابوالفضل میبودی، ابن عربی و چندی دیگر بیشتر بر تفسیر مطالب زهدی و کشف رموز و اشارات ذوقی آیات سعی نموده، توافق مشرب فکری خود را با آن ظاهر می‌ساخته‌اند» [۳، ۹۲]. بی‌گمان، کتاب «طبقات الصوفیه» نقطه عالی دانش عمیق و بینش وسیع خواجه عبدالله انصاری می‌باشد. چون این اثر در مجلس‌های وعظ و ذکر و تدریس شاگردان و مریدان تأکید و تشریح می‌یافت، شخصیت پیر هرات در نظر ما همچون حافظ تمام‌عیار جلوه‌گر می‌شود.

کیفیت کار خواجه عبدالله انصاری در بیان کتاب مذکور از جانب اکثر عارفان زمانش و بعداً از سوی مرید و مخلص میراث و شخصیت او عبدالرحمان جامی و تذکره‌نگاران دیگر یادرس گردیده است.

شاید اولین کاری، که خواجه عبدالله انصاری در حفظ و بیان زندگینامه اهل عرفان انجام داد،

طرح معادل فارسی «طبقات الصوفیه» ابو عبدالرحمان سلمی بود و این اثر در دوران منبعده رشد و نمو نگارشات مناقب و تذکره‌های عرفانی نقش مؤثر گذاشت.

کتاب «طبقات الصوفیه» با فراگیری اسناد فراوان، ذکر احوال و اقوال مشایخ زیاد، غنجایش نکته‌های مهم ظهور و انکشاف تصوّف در تاریخ ادبیات ما نظیر ندارد. این شاه‌اثر خزینه بهترین دردانه‌های ناب زبان فارسی تاجیکیست، که به واسطه آن کلمات بی‌شمار گویش مردم عصرهای ۴-۵ هجری در آن حفظ گردیده‌اند.

کتاب «طبقات الصوفیه» خواجه عبدالله انصاری در ردیف مناقب اصلی صوفیه به زبان فارسی محسوب می‌یابد. کتاب خواجه عبدالله انصاری «طبقات الصوفیه»، که از زمان تألیف آن نزدیک هزار سال گذشته است، نمونه جالب نثر عرفانی، به ویژه، مناقب صوفیان به شمار می‌رود. بنا به اطلاع سرچشمه‌ها کتاب مذکور به قلم یکی از شاگردان پیر هرات نوشته شده است. روش تألیف کتاب چنین صورت گرفته است، که خواجه عبدالله انصاری در مجلسهای وعظ و ذکر صوفیانه مبنای تصوّف، زندگینامه و آثار مشایخ، احوال و اقوال صوفیان را شرح و توضیح می‌بخشید و هر چه او می‌گفت، شاگردانش به لهجه مردم هرات روی کاغذ می‌آوردند.

شیخ الاسلام در مورد راه یافتن به حق رهنما را کتاب الله، حدیث و سنت می‌داند: «... وی پیغامبر و کتاب راه یافتندی، نه بردند و نه یافتند. کتاب باید و پیغامبر و پیغام، که حجت به این است بر خلق و آن کس، که از آن استغنا جوید به دلایل و شواهد و صنایع، به عقل مجرد، وی ملحد است و بیراه، که الله تعالی می‌گوید: و ان کان و من قبل و لقم ضلالین مبین (اگر چه پیش از این در گمراهی آشکار بودند) (قرآن، آل عمران، ۴۶۱) [۱، ۳۵۳].

خواجه عبدالله انصاری در مورد تعلیمات اسلامی به شاگردان مکرراً تأکید می‌نماید، که کلام ربّانی رهنمای سالکان طریقت و دوستان الله است، اعتقاد مریدان در راه ارشاد فقط و فقط به قرآن باید باشد: «قرآن سخن وی- حق و وعده وی راست و رسولان وی امین و سخن وی به حقیقت به زمین موجود به او پیوسته دائم و حجت وی به آن قائم. و امر و نهی وی محکم. الا له والخلق و الامر و (دانید، که آفرینش و امر به دست اوست) (قرآن، اعراف، ۴۵)، کلّ من عیند ربینا (همه چیز از نزد پروردگاران است) (قرآن، آل عمران، ۷). عیب وی پوشیده، ازل و ابد و غسته، خلق بر امید موقوف بر حکم نه: فه الحکم و لیلاه ربّ العالمینه (حکم از آن خدای پروردگار عالمها است) (قرآن، المؤمنون، ۲۱)، و هو احکم و الحاکماً (حکم کنندترین حکم کننده‌است) (قرآن، هود، ۲۱ و تین، ۸)، و هو اللطیف و الخبیر و (او لطیف و خبیر است) (قرآن، ملک، ۴۱)، و انّی لغفّار لمن تاب و امن و عمل صالحاً ثمّ اهتدی (او بر کسی، که توبه کرد و ایمان آورد و عمل صالح کرد، پس هدایت یافت) (قرآن، طه، ۲۸). وی بر گفته استوار و بر محال قادر و عقل در او عاجز و وی در ملک مالک و در حکم عادل و در قضا سابق و به حیرت خلق و معاملات ایشان عالم» [۱، ۴۵۳].

نظر به محتوای «طبقات الصوفیه» به ما روشن می‌سازد، که موضوع اثر به عرفان و اهل آن بخشیده شده، سرشار از نکات تعلیمات اسلامیست. انصاری در هر مورد برای تقویت فکر به آیات قرآن رو می‌آورد و فکر خود را با کلام الله استنباط می‌بخشد. مثلاً: «از وی پرسیدند، که: این حکایات چه منفعت کند مریدان را؟ جواب داد، که: الله، عزّ ذکره و، می‌گوید: «و کلاً نقص و علیک من انباء الرسل ما نُنبتُ به فؤادک» (قرآن، هود، ۰۲۱) می‌گوید، عزّ ذکره و، که: قصّه‌های پیغامبران و اخبار ایشان بر تو می‌خوانیم و از احوال ایشان ترا آگاه می‌کنیم، تا دل تو به آن ثابت باشد و قوت افزایش و چون بارو رنج به تو رسد و بر تو زور آرد، از اخبار و احوال ایشان شنوم و دراندیشی، دانی، که ایشان همه بارها و رنجهای اذیت‌ها به روی ایشان می‌رسید، در آن صبر می‌کردند و احتمال و توکل و ثبقت بر وی کردند؛ به آن دل ترا عزم و ثبات و قوت افزایش، تا صبر توانی کرد

و می‌گوید، عزو جله و، پیغامبر خویش را: «فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل» (همچنان که پیامبران اولزم صبر نمودند، صبر کن) (قرآن، آحاف، ۵۳)، «... و لا تكن كصاحب الحوت» (... و مثل صاحب هوت (یونس) (۱) نشو...) «(قرآن، قلم، ۸۴)» [۱، ۲۲].

هنگام پژوهش اثر «طبقات الصوفیه» در مورد علاقه آن با کلام ربّانی چنین نکات لازم به ذکر است:

- آیات قرآنی، که در اثر آمده‌اند، جدا و به جدول علی‌حده گرفته شد؛
- آیات اقتباس‌شده از روی ترتیب جای گرفتن سوره‌ها در قرآن آورده شد؛
- در جدول مذکور ترجمه آیات و صحیفه کتاب نشان داده شد.

این بررسی‌های آماری نشان می‌دهند، که در «طبقات الصوفیه» از ۳۶ سوره قرآن اقتباس آمده است:

۱) از بعضی سوره‌ها ۷-۸ آیات آمده است:

«بقره» ۷ آیات

«آل عمران» ۸ آیات

«انعام» ۱۰ آیات

«اعراف» ۱۰ آیات

«نحل» ۷ آیات

«حدید» ۶ آیات

ب) از سوره‌های «یونس»، «رعد»، «ابراهیم»، «شعرا»، «زخرف»، «جاثیه»، «مجادله»، «حشر»، «منافقون»، «تغابن»، «ملک»، «قلم»، «مودثر»، «عبس»، «غاشیه»، «فجر»، «لیل»، «تین»، «عادیات»، «عصر» یکتایی آیت اقتباس شده است.

و) سوره «اخلاص» کاملاً اقتباس شده است.

خواجه انصاری می‌گوید، تا برای تقویت فکر خود و بر مخاطب جا جا به کلام خداوند رو آورد: «و الله تعالى می‌گوید در محکم کتاب خود: «و من يطع الله والرسل فاولئك مع الذين نعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقاً» (هر که به خدا و پیامبر اطاعت کند، بی‌شک، آنها همراه به کسانیند، که خدا بر ایشان نعمت داده است، از جمله پیامبران، صدّیقان، شاهدان و صالحان است. آنها خیلی دوستان خوبند) (قرآن، نسا، آیت ۹۶)» [۱، ۲۲].

کاربرد آیات قرآنی در اثر به دو مقصد آمده است: نخست این که شیخ الاسلام انصاری در شرح مسائل نظری دین اسلام، تصوّف از قرآن سند می‌آرد، زیرا شرح عقاید دینی را تنها با کلام ربّانی تفسیر نمودن به مقصد موافق است. در باب علم و انواع آن سخن رانده، شیخ الاسلام در توصیف علم دین از قرآن استناد می‌جوید: «و دیگر علم حقیقت است و آن علم حیات است، علم خضر، علیه‌السلام، است: و علمناه و من لدوننا علماً (ما او را علمی از نزد خود آموزانیدیم) (قرآن، کهف، ۵۶)، علی ما لم تحط به خبراً (قرآن، کهف، ۸۶) (بر آن چه تو آن را نمی‌دانم). اما علم فقه را می‌گوید، عزّ و جلّ: لیتفقّها فی الدین (تا در دین فقیه گردند) (قرآن، توبه، ۲۲۱)، کونوا ربّانین (از جمله ربّانیه‌ها باشید) (قرآن، آل عمران، ۹۷)، فسلوا اهل الذکر (از اهل ذکر پرسید) (قرآن، نحل، ۳۴ و انبیا، ۷). و آن نسّ قرآن است با مقتضای آن یا قیاس» [۱، ۲۲].

گاه‌ها انصاری برای اثبات فکر خود پی هم از چند آیات قرآنی اقتباس می‌نماید: «و اما علم و عظمی را می‌گوید: فلولا كان من القرون الآیة (اگر ربّانین آنان را نمی‌داشتند) (قرآن، هود، آیت ۶۱). لو لا ینهمم الربّانیون، الآیة (اگر آن را باز می‌گردانیدند، آیت) (قرآن، مائده، ۳۶)، ... و لو ردّوه ... الآیة (و اگر رجوع می‌کردند) (قرآن، نسا، ۳۸)، و لو الی قومهم منذرین (به سوی قوم خویش

انذارکنان رفتند) (قرآن، احقاف، ۹۲).

اما علم تعبیر را می‌گوید: قال للذی ظنّ (به آن، که گمان داشت، گفت) (قرآن، یوسف، ۲۴)، اصل او ظنّ است و قیاس و خاطر، اما چون به بود حقیقت است، آن را می‌گوید: قد جعلها ربّی حقاً (پروردگارم آن را حقیقت کرد) (قرآن، یوسف، ۰۰۱).

اما علم طب را می‌گوید: علم الانسان ما لم يعلم (قرآن، علق، ۵)، و اصل او تجربت است و هلت و آن مباح است و نیکو و عفو.

و دیگر قسم از او مستحب است و نیکو و آن شناخت جهات و توروب است و روندگان را در برّ و بهر و آن را می‌گوید عزّ ذکرة و: «و هو الذی جعل لکم النجوم لتهتدوا بها فی ظلمات البرّ والبحر» (او آن خداست، که برایتان ذکر او عزیز است: او آن ذات است، که برایتان ستاره‌ها را آفرید. تا در تاریکیهای خشکی و دریا به آن راه یابید) (انعام، آیت ۷۹) [۱، ۲۳-۳۳].

ثانیاً، پیامبر اسلام و گفتار او در بسیار موارد به انصاری برای شرح مسئله، یا گفتار کمک می‌رساند، چنانچه انصاری می‌گوید: «کتاب باید و پیغامبر...» (۱، ۱۲). در چند موارد کلام الله از پیامبر اسلام محمد (ص) استناد می‌شود: «و مصطفی، صلی الله و علیه و سلم، گفت: ... وقتی قومی آمده بودند از یمن، قرآن می‌شنیدند، می‌گریستند و با دل‌های خوش و تازه می‌زاریدند. آن را می‌گوید عزّ ذکرة و: تری أعیونهم تفیض و من الدمع ممّا عرفوا من الحق (چشمانشان را می‌بینم، که از عشق ریزان می‌شود، از آن که از حق باخبر می‌شدند) (قرآن، مائده، ۳۸) [۱، ۱۵].

پیامبر آخرزمان محمد (ص) در رهنمایی اهل ایمان و اسلام کوشا بود و پیوسته به راه راستین سعادت جاویدانی مردم را تشویق می‌نمود. سخنان پیامبر اسلام برای تربیت عارفان و اهل تصوّف چون دستور راه خداوند خدمت می‌کنند: «و مصطفی، علیه‌السلام، گفته است فرا عبدالله مسعود: یا ابن مسعود! اندری ای و عروا الاسلام اوسقوا! قاله: قلت و: الله و رسوله و اعلم. قاله: الویلایت و فیلاّه و الحوبّ و فیه و البغض و فیه. (ای ابن مسعود، آیا می‌دانی، کدام بند اسلام محکّمتر است؟ گفت: گفتم: خدا و رسول دانانترند. فرمود: محبّت با خدای، در راه او دوست داشتن و در راه او بد دیدن)» [۱، ۳۲].

کتاب «طبقات الصوفیه» خواجه عبدالله انصاری، که تذکره صوفیان است و ذکر ۶۵۲ نماینده اهل عرفان را دربر می‌گیرد، وابسته به شرح احوال و آرای صوفیان شیخ‌الاسلام رو به کلام الله می‌آرد. اهل عرفان نیز مثل خواجه عبدالله انصاری در شرح مقصود رو به قرآن می‌آرند، از کلام خداوند به شرح و تقویت فکر خود اقتباس می‌آرند:

«اما سهل توستری گوید، که: و علّمن و من لدونّا علماً (ما از نزد خود به او علمی آموزانیدیم) (قرآن، آل عمران، ۸۱). او، که این داند، عارف است و این به وجود یابد و بامره العلمای الموتعلیمینه (به امر او به عالمان متألّم). و هوه بلاوسائط... (او به واسطه‌ها است) و لو ردّوه و (اگر آن را باز می‌گردانیدند...) (قرآن، نسا، ۳۸)» [۱، ۳۳]؛

«احمد ابن ابیلهواری گوید، که: شیخ بوتالیب گرگانی گوید: ار نه آئید، که گفت: ذکرأ کثیراً (ذکر بسیار) (قرآن، احزاب، ۱۴)، هرگز نگزارید، که زبان من گرد یاد تو گردید یادکرد را» [۱، ۸۵]؛ «شیخ بوبکر زقاق مصری می‌گوید: یعنی او دوستان خود را بگوشد و دیو بر ایشان مسلط نکنند. ما کان له و علیهم من سلطان... (تو بر آنها تسلطی ندارم) (قرآن، سبا، ۱۲)، الاّ عبادک منمهم المخلصین (...به جز بندگان اخلاصکار تو) (قرآن، ص، ۳۸)، انّ عبادی لیس لک علیهم سلطان الاّ من اتبعک من الغاوین (...به جز کسانی، که از گمراهان به تو پیروی نمودند) (قرآن، حجر، ۲۴)» [۱، ۵۶]؛

«شیبلی آن باز گفت، وی را گفتند، که: ما نیز همی‌گوییم، که الله. گفت: شما می‌گویید: الله نفس

بینفس (خدایا، نفسی به نفسی). من می‌گویم: الله حقاً بحق (خدایا، حقی به حقی)» [۱، ۷۷].  
«احمد عاصم گوید، که الله تعالی می‌گوید: انما اموالکم و اولادکم فتنه (بی‌شک، مال و اولادتان فتنه است) (قرآن، تغابن، ۵۱)» [۱، ۴۹].  
عالم ادبیات‌شناس نصرالدین اف فخرالدین برحق تأکید می‌نماید: «کلام ربّانی، مضامین قرآنی ... در مایعه و ساختن تفکر سخنوران چون منبع فیاض خدمت کرده‌اند» [۳، ۴۷۴].  
از این نقطه نظر اقتباسات قرآنی در کتاب «طبقات الصوفیه» خواجه عبدالله انصاری به مثابه چشمه حکمت زندگی جاویدانه آمده‌اند و جویندگان این چشمه حکمت راه به سوی سعادت ابدی دارند.

### پینوشت:

۱. انصاری، خواجه عبدالله. طبقات الصوفیه. با مقدمه و توضیحات آچیلوه م. خجند، ناشر، ۴۱۰۲.
۲. سلیموف ن. مرحله‌های اسلوبی تحوّل نثر در ادبیات فاسر و تاجیک (عصرهای ۰۱-۳۱). خجند، نور معرفت، ۲۰۰۲.
۳. قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی برگردان میرزا کامران، تهران، اسلامی ۱۷۳۱.
۴. نصرالدینوف ف. ارزشهای ادبی در ترجمه و تفاسیر کهن فارسی-تاجیکی. خجند، ناشر، ۲۱۰۲.

## ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ОСНОВАТЕЛЯ КУБРАВИЙА

**Хасанова Зебунисо Абдулатифовна, Усанов Равшан Тураевич,**  
*доценты Худжандского государственного университета имени  
академика Б. Гафурова,  
(город Худжанд, Республика Таджикистан  
e-mail: ravshan-usanov@mail.ru)*

**Бозорова Мадина Авазовна, Қодирова Наргис Маруфджоновна,**  
*преподаватели Институт точных наук и технологий  
Таджикистана, (город Худжанд, Республика Таджикистан*

### КУБРАВИЙА АСОСЧИСИНИНГ ҲАЁТИ ВА ИЖОДИЙ МЕРОСИ

**Калит сўзлар:** *жамоа, йўл, шайх, ҳадис, калом, мерос, битиклар, рисола, Қуръон, сўфийлик, Худо, руҳ, нур.*

Мақолада тасаввуфнинг ёрқин вакилларида бири Кубро ҳаёти ва ижодий мероси баён этилган.

Муаллифларнинг фикрича, Кубравия тариқатига XIII аср бошларида Хоразмда шайх Нажмиддин Кубро (1145-1221йй.) асос солган. Ундан тасавуф насл-насабларининг кўплаб “занжирлари” ёки ёрдамчи тартиблар келиб чиққан бўлиб, улар қоида тариқасида бугунги кунгача сақланиб қолмаган, аммо улар орденларни тарихий асослаш ва зикрлаш жараёнида муҳим аҳамиятга эга. Нажмиддин Кубро ўзидан форс ва араб тилларида тасавуфга оид асарлар қолдирган.

### ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ОСНОВАТЕЛЯ КУБРАВИЙА

**Ключевые слова:** *община, дорога, шейх, хадис, калам, наследия, сочинения, трактат, Коран, суфизм, Бог, душа, свет.*

В статье излагается жизнь и творческое наследие самый влиятельный мыслитель суфизма кубравийа.

По мнению авторов, кубравийа был основан в начале XIIIв. в Хорезме Шейхом Наджмуддином Кубро (1145-1221гг.) От него ведут свое начало многие «цепи» мистических генесологий или дочерние ордены, которые, как правило, не сохранились до нашего времени, но они важны для исторической классификации орденов, точно так же, как

и для их санад (обоснований) и радений зикра. И Наджмиддин Кубро оставил после себя большое количество произведений по суфизму на персидском и арабском языках.

## LIFE AND CREATIVE HERITAGE OF THE FOUNDER KUBRAVIYA

**Key words:** *community, road, sheikh, hadith, kalam, heritage, writings, treatise, Koran, Sufism, God, soul, light.*

The article describes the life and creative heritage of the most influential thinker of Sufism, Kubrawiyya.

According to the authors, Kubrawiyya was founded at the beginning of the 13th century. in Khorezm by Sheikh Najmuddin Kubro (1145-1221). From him originate many “chains” of mystical geneologies or subsidiary orders, which, as a rule, have not survived to this day, but they are important for the historical classification of orders, just like and for their sanad (justifications) and zeal of dhikr. And Najmiddin Kubro left behind a large number of works on Sufism in Persian and Arabic.

Суфизм, как особый способ приближения к истине, «использующий интуицию и эмоциональные способности, дремлющие и нераскрытые» [12, 15] в сакраментальной основе человеческого бытия, в эпоху средневековья был самым влиятельным теософским течением в Иране, Хорасане и Мавераннахре. Это мистико-аскетическое движение, вобравшее в себя элементы гностики, космогонии, космологии, софистики, мифологии, этики, культурфилософии и психологии, оказало огромное влияние на мировоззренческие и культуuroобразующие основы социальной жизни народов, проживавших в указанном регионе.

Ранний этап суфизма, по мнению российского исследователя О.Р. Акимушкина, приходится на VIII–X вв., в это время он, «отделившись от аскетизма, сложился в самостоятельное религиозно - философское нравственное учение. Но ни тогда, ни на дальнейших этапах своего развития (X - конец XIIв.; XIII - XV; XVI - XVIIвв.) суфизм не стал стройной, четко сформированной и строго определенной системой взглядов» [1,4].

Другими словами, именно хорасанская суфийская мистическая мысль не только в Иране, но и в Мавераннахре создала фундаментальную теоретическую и практическую основу для возникновения и формирования новых орденов суфизма и перехода к прагматическому

этапу развития этого течения в целом. Таким образом, крупнейший психологический и экономический кризис в мусульманской истории, обусловленный с монгольским нашествием, способствовал поискам более верного следования образу жизни благочестивых и праведников. В то же время XIII в. отмечен массовым возникновением суфийских общин или братств по всему мусульманскому миру, которые очень быстро становились формой распространения ислама, в частности на периферии. Каждое братство и орден, имея свою доктрину пути и свой разработанный метод мистического познания, сочетавший в той или иной мере активность и пассивность, придерживалась общемусульманских традиций наследования мистического знания [13, 14-16].

Это инструкционное оформление суфизма, которое произошло в эпоху Наджмуддина Кубро, стало причиной возникновения и формирования образовательных центров во главе с наставниками, обучавшими учеников особому тарику («путь», «дорога»), передаваемому по силсила («цепи»). Эти центры положили начало мистическим школам, переросшим постепенно в та'ифа («ордена»), характеризовавшиеся нередко почти не ограниченной властью наставников над членами братства. В отличие от более ранних суфийских объединений, ордена строились по иерархическому принципу.

По мнению большинства исследователей, кубравийа был основан в начале XIII в. в Хорезме Шейхом Наджмудином Кубро (1145-1221 гг.). От него ведут свое начало многие «цепи» мистических генеологий или дочерние ордены, которые, как правило, не сохранились до нашего времени, но они важны для исторической классификации орденов, точно так же, как и для их санад (обоснований) и радений зикра [12, 55].

На наш взгляд, орден кубравийа все же был создан самим Наджмудином Кубро в период его миссионерства в Хорезме, а его ученики и последователи «были благословлены им на дальнейшее распространение его школы».

Кубро, по мнению западных исследователей его идей, - непревзойденный теоретик, практик мистицизма, большой полемист. Согласно первоисточникам, его полное имя - Ахмад ибн Умар Абул Джаннаб ал-Кубра ал-Хиваки ал-Хорезми. Современный иранский исследователь Ахмед Пакетчи, опираясь на высказывание Юсуфа Заидана, заключают, что Кубро родился в 540 г.х. (1145 г.) в Хиве, одном из важных городов Хорезма. В арабских и персидских биографических источниках отсутствуют какие-либо сведения о детстве и периоде его учебы, тем не менее Юсуф Зайдан, на основании воспоминаний Кубро,



в своей книге «Распространитель красоты и победитель величия» («Равоих ал-джамол ва фавотех ал-джалол) предполагает, что он был из бедной семьи, из-за потери отца в очень раннем детстве был вынужден выполнять различную тяжелую работу [11,5].

Во всех первоисточниках к имени Кубро прибавляются псевдонимы «Нажмуддин» (т.е. «Звезда религии»), «Кубро» («Великий»), Абу Джаннаб («Сын Джаннаба»), «Валитараш» («Воспитатель святых») и др. Абдурахман Джами в «Дуновения дружбы с вершин святости» по этому поводу пишет, что Кубра звали Ахмед ибн Омар Хиваки (т.е. Хивинский), и было у него прозвище «Абу Джаннаб». Джами также отмечает, что почетный титул Кубро, мыслитель заслужил еще в молодости. Он был удостоен его за то, что одерживал победу и демонстрировал свое превосходство во время ученых диспутов и собраний. Вначале его называли «ат-тамат ал-кубра» (Коран, 79:34), что на арабском языке означает «большое несчастье» («величайшее бедствие»), но со временем первое слово (на арабском) перестало употребляться и осталась, как титул, только вторая половина – Кубро. Эта версия о его титуле – верная, так как согласуется со многими источниками, составленными его учениками и последователями, чьи свидетельства должны восприниматься в качестве достоверных. Его называли также «шейх вали тираш» («шейх – ваятель святых мужей») потому что, как утверждали очевидцы, каждый раз, когда его благородный взор касался лица какого-нибудь человека, тот неминуемо достигал степени святости. Подобное произошло и с одним иноземным купцом, который, прослышав о достославных деяниях Наджмуддина, посетил шейха. А шейх тогда находился в особом, чудотворном состоянии Духа» [4, 43,421].

Наджмуддин Кубро еще в юности начал изучать официальные науки и, согласно системе образования того времени, показал свои особые старания в области прослушивания хадисов. Именно по этой причине для совершенствования своих знаний, полученных на своей родине – в Хорезме, он стал путешествовать и прослушивать хадисы в различных странах исламского мира.

Анализ трудов мыслителей эпохи средневековья Ближнего и Среднего Востока, «Сайар» Захаби, «Табакат-уш-шафейиа» Таджиддина Субки и «Фароиз» Джувайни, показывает, что Наджмуддин Кубро прослушал хадисы в Нишапуре - от Абулма’али ’Абдулмун’им Фурави (587/1191), и Мухаммада ибн Умарибн’ Али Туси в Хамадане от Абула’ла Хасана ибн Ахмад Хамадани (569/1174) и Мухаммад ибн Бунаймана (573/1177).

В некоторых источниках упоминается, что он прослушал также хадисы от Абу ал-Макарама Ахмада ибн Мухаммада Лабана (597/1201) и Абуджафара Сайдалани (568/1173) в Исфахане и Абумухаммада Мубарака ибн Таббаха в Мекке [7].

Аннемари Шиммель тоже пишет о том, что в годы своего ученичества Наджмиддин Кубро «много путешествовал по мусульманскому миру» [14, 256], изучая хадисы, калам и углубляя свои знания по теории ислама у знаменитых богословов Востока, живших в Египте, Иране, Сирии. Так прибыв в Египет, он примкнул к суфийскому кружку персидского шейха Рузибихана ал-Ваззана ал-Мисри (ум. в 1189 г.), ученика Абу Наджиба Сухраварди, на дочери которого женился в 21 год. Через несколько лет Кубро приехал в Тебриз, где изучал богословие под руководством Абу Мансура Хафда.

Судя по вышеизложенному, мыслитель проявлял большой интерес к хадисам и каламу, методам интерпретации и аргументации своих наставников и учителей. Этот опыт пригодился ему в будущем.

Современем вектор познавательной деятельности Наджмуддина начал меняться. По сообщениям арабских источников, в результате духовных исканий Кубро оставил изучение хадисов и обратился к осмыслению теоретического и практического суфизма. Свою роль в этом сыграло его путешествие в Табриз, где вначале он обучался комментированию хадиса у Абдумансура Мухаммада ибн Асад Хафдаха Туси (571/1175), а затем стал участником суфийского собрания Баба Фараджа Табризи [10, 14].

По мнению большинства исследователей наследия Наджмуддина Кубро и первоисточников по суфизму Хорасана и Мавераннахра, этот мыслитель вступил на путь суфизма, прочитав в Хамадане трактат Абдулкасима Кушайри. Произошло это в 568г.х-1172-1173 г. Трактат Абдулкасима Кушайри, известного суфия из Нишапура, был посвящен анализу и изложению сущности мистического опыта, проблема которая очень привлекала и интересовала Кубро.

В возрасте 40 лет Наджмуддин Кубро прибыл в столицу Хорезма город Гургандж. Здесь он заложил основу своего ордена – братства «кубравийа». Это была его негативная реакция на теософскую концепцию мистического монизма Ибн Араби. Он собрал вокруг себя самых известных суфиев Хорезма и других городов Мавераннахра. В древе духовной генеалогии кубравийа, раскрывающей некоторые аспекты развития «сулуки Кубро» можно увидеть имена суфиев, учения и идеи которых оказали глубокое влияние на дальнейшее развитие и

распространение ордена кубравийа.

Согласно дошедшим до нас легендам, Наджмуддин Кубро обладал чудодейственными способностями. Он предсказывал события, в период пребывания в Хорезме предвидел большое бедствие, которое, по его мнению, придет с Востока и превратит цветущий край в руины: «Возвращайтесь на свою родину, ибо надвигается с Востока огонь смуты. Такого бедствия еще не знала история» [4, 424],-взывал Наджмуддин Кубро к своим ученикам. На что они ответили: «Помолись, наставник наш, ибо все знают, что молитвы Ваши всегда благосклонно принимались Аллахом». Но ученый скорбно сказал: «Это бедствие невозможно остановить даже молитвой» [4, 424].

Наджмиддин Кубро оставил после себя большое количество произведений по суфизму на персидском и арабском языках. По мнению Аннемари Шиммель, «Кубро был плодовитым писателем: его девятитомный комментарий к Корану на арабском языке был продолжен его учеником Наджм ад-Дином Дайа Рази, а затем другим выдающимся членом ордена Ала ад-Даула Симнани. Мистические трактаты Кубро о десяти ступенях посвящения для учеников были переведены на ряд языков мусульманских народов; вокруг них возникла также комментаторская литература. В книге о правилах поведения учеников образцами для подражания ему служили труды Сулами и Сухраварди» [14, 256].

Осуществить полную классификацию произведений Наджмуддина Кубро - задача достаточно трудная, но все же решаемая. Так, западные и восточные исследователи [14, 256] наследия Наджмуддина Кубро в первую очередь попытались определить аутентичность его трудов. Лучше всего эта попытка удалась иранскому исследователю А. Пакетчи, который классификацию трудов мыслителя начал с двух несомненно ему принадлежащих произведений.

Первая книга называется «Распространитель красоты и победитель величия» («Фаваих-ал-джамал ва фавотех-ал-джалал»). В ней Кубро приводит некоторые сведения о себе, и о своем учителе Аммаре Ясире Бидлиси [9, 212, 237].

Трактат «Основы десяти» («Ал- ашара») тоже признан как принадлежащий перу Наджмуддина Кубро. Многочисленные рукописи этого произведения имеются во многих библиотеках мира.

Еще два трактата Наджмуддина Кубро – «Блуждающий и испуганный от укора Порицатель и желающий побега с окончательным изгнанием» («Ал-хаиму-л-хаиф мин лавмату-л-лаим ут-талиб би талаб би калибаху»)

и «Этика аскетизма» («Адаб-ус-сулук»), также посвящены практике мистического «пути познания».

Из большого количества сочинений, приписываемых Кубро, специалистами доказана аутентичность следующих:

1. «Этика аскетизма» («Адабу-с-сулук»). Написана на арабском языке, посвящена конкретным методам и приемам, обучающим аскетизму. Состоит из трех разделов (мабхас): духовное путешествие; нравственные основы путешествия; проблемы бедствий при путешествии.

2. «Основы десяти» («Ал-усул ал-ашара»), очень содержательный короткий трактат, сыграл главное свою роль в истории развития суфизма. В тазкире по суфизму встречается и под другими названиями: «Ресалат аль-фераг», «Ресалат аль-палиб-аль-Хак», «Тарикатнаме» и др.

3. Комментарий Корана («Тафсири Кур’ан»), представляет собой оригинальный комментарий Корана в рамках суфийского категориального аппарата и суфийских ценностей. В некоторых источниках он упоминается как «Комментарии Наджмуддина» («*Ат-тавилат-ун-Наджмийа*»), а в арабских и персидских первоисточниках это сочинение так и называется - «Тафсири Кур’ан». По мнению большинства исследователей оно состояло из двенадцати томов [5].

4. «Сокровищница» («Ас-сафинат»). Сохранились и избранные из его комментариев. Часть из них приведена Наджмуддином Дая Рази в «Бахрул-хакаик».

5. Комментарий хадиса «Я был скрытым кладом» («Шархи хадиси «Кунту канзай махфийан»). Этот небольшой трактат Наджмуддина Кубро на персидском языке посвящен разъяснению хадиса Пророка «Я был скрытым кладом».

6. «Распространитель красоты и победитель величия» («*Фаваих ал-джамал ва фаватех ал-джалал*»), фундаментальное и важнейшее произведение Наджмуддина Кубро, зафиксировано под разными названиями, написано на арабском языке, состоит из 94 страниц и включает в себя 189 тем. Многочисленные рукописи этого произведения находятся в различных книгохранилищах мира, в том числе в библиотеке «Айа суфия» и «Файзуллах Эфенди» Стамбула, «Джаме ул-азхар» Каира.

7. «Блуждающий, и испуганный от укора Порицателя и желающий побега с окончательным изгнанием» («Ал-Хаим ул-хаиф мин лавмат ул-лаим ут-талиб биталаб ул-хариб бикалибаху»). Книга написана на арабском языке и содержит десять основных условий пути прохождения «сулука». По содержанию очень близка трактату «Распространитель

красоты и победитель величия». Главным объектом исследования являются пути познания и постижения Бога. В этих книгах автор обобщает свой индивидуальный опыт постижения Бога и показывает некоторую его оригинальность по сравнению с опытом других суфиев. Для сопоставительного анализа Наджмуддин Кубро в главе «Тарики мудджахида» («Методы очищения») приводит в качестве примера восемь условий Джунайда Багдади. К ним добавляет пункты, связанные с вопросами умеренности сна и умеренности в еде. Сравнительно с этой книгой, вопрос умеренности сна в «Распространитель красоты и победитель величия» представлен в очень усложненной форме.

Имеется целый список сочинений, приписываемых Наджмуддину Кубро. К ним относятся:

1. «Суфийская этика» («Адаб ус-суфийат»), где разъясняются семь правил поведения суфия. Каждый пир и муршид настаивали на соблюдении этих инструкций муридами.

2. «Покои праведных» («Саканат ус-салихин»). Хаджа Халифа приписывает его Наджмуддину Кубро, Брукельман поддерживает эту гипотезу Халифы [2, 787].

3. «Трактат о познании» («Рисалаи ма’рифат»). В списке аутентичных произведений Наджмуддина Кубро такой книги нет. По мнению А. Пакетчи, по всей вероятности, оригинал книги был написан на арабском, неизвестным автором и она была переведена на персидский язык и дополнена персидскими стихами [4, 424].

Данная книга ошибочно под именем Кубро была опубликована в 1958 г. в Ширазе [8].

4. «Путь праведников» («Маназил ус-саирин ва минхадж ус-саликин»). О том, что эта книга пригадлежит перу Кубро пишут Хансари в своем «Равзат уд-джаннат» [16, 304] и Мударис в «Рейханат ул-адад» [6, 144]. Название «Маназил-ус-саирин ва минхадж ус-саликин» дошло до нас благодаря указанной рукописи, как сочинение Наджмуддина Кубро вместе с «Каваид ул-аканд ва илзам ул-насиб» в литографированном издании, которое было осуществлено в Иране в 1333/1886г.

Кубро также считают автором трактатов «Рисалат-ас-сафинат» и «Ресалаи сакинат ас-салихин», где подробно рассматриваются вопросы мистицизма.

Среди трактатов, приписываемы Наджмуддину Кубро, числятся также: «Ресале-е-чахар арнан», «Насихат ал-хавас», «Сафат уль-адаб», «Рисале дар сулук», «Хедаят ат-талибин», «Тавалеи ат-танвир», «Серрул хадас», «Маназил ас-саирин» и «Адаб аль-муриддин» [2].

**Литература:**

1. Акимушкин О.Р. Суфийские братства: сложный узел проблем. – С. 4.
2. См.: Ассоир ал-хайр ал-вохид/ Ба кушиши Хусайн Бадриддин. – Техран, 1363.
3. См.: Brokelman. GAL, T.1. – С. 787
4. Джами А. Нафахату-л-унс. – С. 424.
4. Джами А. Дуновения дружбы с вершин святости. – С-43, 421.
5. См.: Захаби. Сийар. Т.22/С.112;Хаджи Халифа. Кашфу-з-зунун. Т.2/С.1181.
6. См.: Мударрис. Рейхана. Т.VI. – С. 144.
7. См.: Meier, Fritz. Ed. Die «Fawa’ihal-gamalwafawatihal-jalal» des Najmuddinal-kubra.-Wiesbaden, 1957; Его же Stambuler Handschri ftend reier persisfen Mystaker: Ainal Qudatal-Hamadani, Naqmad-dinal-Kubra, Naqmad-dinad-Daja. Derislam 24 (1937).
8. См.: Наджмуддин Кубра. Рисолаи маърифат. – Шираз, 1337 г.х.
9. Наджмуддин Кубра. Фаваих. – С.212, 237 и др.
10. См.: Пакетчи Ахмед. Аналитический обзор основ мистицизм Шейха Наджм ад-дина Кубра. – С.14.
11. См.: Сафархони Хасан. Введение. – С.5.
12. Трименгэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. – С.15.
- 13.См.:ХисматулинА.Исламскиймистицизмихваджаганнакшбандийа // Мудрость Суфиев. Мухаммад Парса Махдуми Азам. – СПб: Азбука, 2001. – С. 14-16.
14. См.: Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – С.256.
15. См.: Хансари. Равзат. – Т.1 – С. 304.

## الطرق الصوفية في بلاد ما وراء النهر ومراحل تطورها إعداد/

أ.د/ رفعت عبد الله سليمان حسين

(أستاذ اللغة والأدب الفارسي والطاجيكي والمخطوطات الإسلامية بكلية الآداب)

جامعة قناة السويس

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

قسم اللغات الشرقية وآدابها

تعتبر منطقة آسيا الوسطى إحدى المراكز الرئيسية لانتشار الصوفية في العالم الإسلامي. ولقد لعبت الصوفية في منطقة آسيا الوسطى دوراً مهماً في مقاومة الاستعمار القيصري والسوفييتي.

- أهم الطرق في آسيا الوسطى هي:

- النقشبندية ومركزها بخارى في أوزبكستان ونشأت في القرن الرابع عشر الميلادي.

- الكبراوية ومنتشرة في عدة مناطق في تركمانستان، وقد نشأت في القرن الثاني عشر

الميلادي.

- الياسوية ومركزها في مدينة ياسي (تركستان حالياً) في جنوب كازخستان، ونشأت في

القرن الثاني عشر الميلادي.

- القادرية ومركزها وادي فرغانة.

والفروق بين الطرق وبعضها بعضاً قليلة الواضح، فممارسات الطقوس متداخلة

ومتشابهة.

وتعتبر الطريقة النقشبندية أهم الطرق الصوفية في المنطقة، ولقد أسسها محمد بن بهاء

الدين نقشبند (7131- 9831م) في بخارى في وسط ثقافي ناطق بالفارسية.

- وترجع أسباب انتشارها إلى :

1- القدرة على التأقلم والتغير حسبما تقتضي الظروف السياسية والاجتماعية، كما أنها تتأقلم لغوياً حسب الموقع الجغرافي الذي توجد فيه، ففي آسيا الوسطى تتعامل بالفارسية الشائعة خاصة في طاجيكستان، وفي القوقاز تتعامل باللغات الثلاث المعروفة، الفارسية والتركية والعربية.

2 - اللامركزية الواسعة التي تسمح بقيام خلايا حرة الحركة لا ترتبط بمركز وإن اشتركت معه في شعائره وطقوسه. وعادة ما يرسل شيخ الطريقة خلفاء له يقومون بعملية التبليغ في المناطق النائية عن المركز كنواب يحملون صفته ويورثونها لأبنائهم. وهو ما يجعل انتشار الطريقة في هذه المناطق البعيدة عن المركز أشبه بالأغصان المستدقة الطول البالغة البعد عن جذع الشجرة الأصلي، وهكذا من جديد حتى تنتشر الطريقة.

3 - تلفظ النقشبندية أصحاب الأفكار الثورية وتمنع اندماجهم معها، في الوقت الذي تمزج داخلها عديداً من الطرق الصوفية الأخرى (كالياسوية والكبراوية). وتتسم النقشبندية بنظام مانع في الانتساب لعصبيتها يخضع المريدين الجدد إلى مراجعة، وفي كثير من الأحيان تكون تغذية الانتساب للطريقة على مستوى القبيلة والعشيرة، بما يحقق معرفة جيدة بتوجهات وميول المنتسبين الجدد.

4 - انشغلت النقشبندية في مراحل تاريخية مختلفة بمقاومة الأعداء الخارجيين كالبوديين

والقياصرة والسوفييت، لكنها لم تخض في أي فترة تاريخية حرباً على المستوى المحلي بينها وبين غيرها من الفرق والمذاهب الإسلامية.

5 – تختلف النقشندية عن غيرها من باقي الحركات الصوفية في تحفظها على دور المرأة، إذ لا تسمح بوجود خلايا ومجموعات صوفية نسائية أو وجود حلقات مشتركة للذكر والمناجاة كما تنهج إلى ذلك بعض الطرق الصوفية، كالطريقة الياسوية.

6 – تتجاوز النقشندية البعد العرقي في المراجعيات الدينية، فالمرید الطاجيكي يمكن أن يكون شيخه أوزبكياً، والعكس صحيح بغض النظر عن بعد المسافات الجغرافية التي تحول بينهما، كما تشترك النقشندية مع غيرها من الطرق في إعلاء قيمة الأضرحة وزيارات الموتى من شيوخ الطريقة.

مركزية شديدة: وللمقارنة مع ثاني أكبر الحركات تأثيراً في تاريخ المنطقة، فإن الطريقة القادرية تتسم بمركزية شديدة وهرمية في قيادة الحركة بطريقة تضمن توريث زعامة الطريقة من عائلة واحدة، وهو ما يحد من انتشارها بين القبائل الأخرى التي قد لا ترضى بزعامة بعيدة عنها جغرافياً وإن اقتربت بالطقوس والممارسات.

وقد تمكنت النقشندية من عبور مساحات جغرافية واسعة، فوصلت بشيوخ أنديجان ونامانجان في وادي فرغانة إلى تركستان الشرقية في غربي الصين اليوم، فتغلّبت على ما قبلها من موروثات صوفية، وصارت الطريقة الأكثر تأثيراً بين مسلمي الأيجور في الإقليم. وقد لعبت في هذا الإقليم الدور الذي لعبته في القوقاز حينما حملت هم الدفاع عن استقلال الإقليم ضد الطمع الاستعماري، وهو ما جعلها منذ القرن التاسع عشر في نظر السلطات الصينية حركة إسلامية سياسية استوجبت القمع، فتم اعتقال شيوخها وقتل شيخ الطريقة النقشندية يعقوب بك خواجه في عام 8781م وبدأ دور الصوفية في الوهن منذ ذلك التاريخ، إلى أن عاد إليها شيوخ الصوفية من فرغانة فراراً من البطش السوفييتي بعد انكسار ثورة البسماتشي الشعبية في عشرينيات القرن العشرين، وذلك قبل أن تتحول الصين إلى الشيوعية وتنتهج تجاه الصوفية ذات النهج السوفيتي فتدفعها إلى الهروب تحت الأرض.

وهكذا فإنه على خلاف الاعتقاد بأن الصوفية لا تمارس السياسة، إلا أن هناك مستويين لعبت خلالهما الصوفية دوراً سياسياً:

المستوى الأول: في الصراع مع الاستعمار وهو دور في سياسة المقاومة حققت به دوراً إيجابياً في الحركة التحريرية في المنطقة.

المستوى الثاني: المشاركة السياسية الداخلية، وهو دور محدود قام به أفراد متصوفون

أكثر مما قامت به جماعات صوفية بأكملها. ولعل أوضح الأمثلة على ذلك التعاون بين حزب النهضة الإسلامي في طاجيكستان ومفتى البلاد القاضي تورجان زاده الصوفي الأصل، الذي كان الرجل الثاني في قيادة الحزب، وذلك قبل أن تحدث بينهما القطيعة في عام 7991 بسبب قناعة تورجان زاده بالمشاركة مع السلطة بدرجة أكبر من قناعة الحزب. [لاحظ التناقض في الدور للصوفية التي يزعم أنها قاومت الاستعمار مع الدور الذي لعبته في قضية الشيشان والمطلوب القيام به الآن من محاربة الإسلام الأصولي بتعبيرهم، نحن لا ننكر أدوار مشرفة لبعض المجموعات الصوفية في التاريخ العام لكن هذا ليس بسبب المبادئ الصوفية، بل بسبب نقصان هذه المبادئ الصوفية عند هذه المجموعات، ولذلك حين تتعمق هذه المجموعات أكثر في التصوف تتخلى عن مصالح المسلمين وتسير في ركاب الغزاة!! الراصد] غير أن أهم الأدوار السياسية للصوفية في آسيا الوسطى هي محل نقاش في العاميين الأخيرين، ومن بين هذه النقاشات ما تهتم به بعض مراكز الأبحاث ودعم اتخاذ القرار. وكان أشهر هذه الأبحاث ما قدمه مركز نيكسون في مارس من عام



4002 في ندوة بحثت في كيفية استفادة واشنطن من الحركات الصوفية في المنطقة. وخرجت هذه الندوة بمجموعة مهمة من التوصيات أبرزها :

تدعيم النهوض الثقافي لشعوب آسيا الوسطى حتى تستدعي موروثاتها وتقاليدها ذات التفسيرات المحلية للإسلام (الصوفية) حتى لا تترك الأجواء الثقافية نهياً لانتشار أفكار مستوردة من خارج المنطقة (السلفية الشوق أوسطية).

ليس في مقدور الولايات المتحدة تدريب الأئمة المحليين في المساجد والمراكز الإسلامية لكن بإمكانها تدعيم التعليم العلماني في هذه المنطقة خصماً من حصة التعليم الديني. في مقدور الولايات المتحدة تقديم منح مالية لترميم ورعاية الأضرحة الصوفية، وكذلك العناية بالمخطوطات والتراث الثقافي للصوفية، على أن تقدم الولايات المتحدة الدعم والمنح لمؤسسات محلية في المجتمع المدني.

لا بد من نقل تجربة العلمانية التركية إلى المنطقة، لما لهذه التجربة من علاقة وثيقة بكل من الولايات المتحدة والناو. ولا بد في هذا الصدد من الاستفادة من التعاليم الأتاتوركية التي أثبتت نجاحها في مجتمع كان الدين يدير حركته.

الإيمان بأن مصير أيديولوجية التطرف والأصولية الإسلامية حسب مركز نيكسون إلى زوال وهزيمة، فالتجربة أثبتت أن الديمقراطية الغربية هزمت أيديولوجية الماركسية اللينينية رغم شعاراتها بالجنة الموعودة التي لم تتحقق. ولا شك أن الإسلام مختلف تماماً عن الشيوعية وبالتالي فالكلام عن هزيمته يعد من الهراء.

وإذا حاولنا البحث عن الطرق التي يمكن أن تسييس بها الأنشطة الصوفية في المنطقة بتمويل من الحكومات المحلية والولايات المتحدة وروسيا والصين يمكننا تلمس نوعين من الدعم:

الأول: يعتمد إغراق الأسواق بمؤلفات في الصوفية كتلك التي اندهش لها القراء الروس، حينما كانت كتب الصوفية تباع في كل مكان لمواجهة التفسيرات الثورية للإسلام بعيد الحرب الشيشانية الأولى (4991-6991). مع التساهل في تقديم مواد إعلامية متلفزة عن الطرق الصوفية ومشايخها والدور الذي تلعبه في خدمة الرقي الروحي والأخلاقي. فضلاً عن عرض لأضرحة الأولياء (القديسين في المصطلحات الغربية) من مشايخ الطرق وفصائل الزيارة (الحج في المصطلحات الغربية) إلى تلك القبور. وكذلك السماح بإقامة مراكز لممارسة الصوفية بدلاً من الأسلوب الذي يلتقي به أفرادها الآن في شقق ومساكن للمنتسبين.

والأهم تعيين أئمة المساجد وخطبائها من الصوفية بحيث يتم إعادة ترتيب الأدمغة التي “أفسدتها”، ما يسمونها بالأصولية. وهو وضع يعيد إلى الأذهان الأسلوب السوفييتي القديم الذي اعتمد على احتضان ما اصطلح على تسميته “بإسلام السلطة” مقابل ممارسات إسلامية تخضع للمراقبة والمتابعة الأمنية سميت في ذلك العهد بالإسلام السري أو “الإسلام الموازي”.

والثاني: يعتمد على التمويل المالي المباشر للطرق الصوفية، لتغذية نشاطها بل ودعم مالي لعمليات نشر الفكر الصوفي، وإن كان من الصعب تخيل أن يصل الدعم إلى مستوى التسليح، ففي القوقاز وبعد انتهاء الحرب الشيشانية الأولى (4991-6991م) وقعت اشتباكات بين السلفيين والصوفييين أدت إلى سقوط قتلى وجرحى (5) وهو الأمر الذي يتوقع أن تشهد منطقة آسيا الوسطى حين يتم تقوية الصوفية وتهميش الحركات الإسلامية ذات المشروعات السياسية المتهمه بالإرهاب. ولقد أعرب بعض الكتاب الصوفييين عن خطورة استخدامهم لمواجهة الحركة الإسلامية مشبهين ذلك بأنه “لعب بالنيران” (6) وتبقى مثل هذه المقترحات قيد الدراسة وإن تمت فإنها تتم في تكتم شديد قبل أن تبدو

جلية للعيان وقبل أن تتحول إلى ظاهرة!.

### الخاتمة

إن للطرق الصوفية في بلاد ما وراء النهر بدع محدثة ومنكرة، وقد اخترع كل شيخ لهذه الطرق ورداً وحزباً ليميز بها نفسه عن غيره، مخالفاً للكتاب والسنة، ولهذا أخذ يلتف حولهم المريرون معتقدون ان هذه الطرق الصوفية هي الطريق الأمثل الذي يوصلهم إلى الله، وفي الحقيقة ما هذه الطرق الصوفية إلا طرق مبتكرة محدثة. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.. عليه توكلت وإليه أنيب.

## TASAWWUF: GLOBALIZATION PROCESS AND ISSUES OF SPIRITUAL EDUCATION

**Dr. Muhammad Yusuf Khalid,**  
*Research Centre for Ahlisunnah Waljama’ah  
University College for Religious Education Seri Begawan  
Brunei Darussalam*

### Abstract

This paper attempts to discuss the globalization process of Tasawwuf and issues of spiritual education. Tasawwuf is the spiritual or the mystical aspect of Islam, therefore, it does not face many difficulties in the globalization process since Islam itself is a global religion. Tasawwuf is a controversial subject in Islam unlike theology and jurisprudence, perhaps because the focus is on the spiritual aspect of human being which is abstract, therefore, it is more challenging compared to theology which focuses on the mind and jurisprudence which focuses on the body. Tasawwuf makes the education process holistic and complete since these three subjects will cover the soul, the mind and the body. Tasawwuf generally is not a very popular subject among Muslims, unlike theology and jurisprudence. Thank you to the English language which has been contributing tremendously in making Tasawwuf a global discipline, and because of that Tasawwuf has become one of the most circulated Islamic subjects globally. Arguably, Sufi order is the most effective and well-organised spiritual institution, it is not only effective for those who have spiritual and mental problems such as drug addicts, but also for those who are normal but feel the need to focus and improve more on their spiritual life and come closer to Allah. Some of the findings of the paper are that most Sufi masters keep a low profile and do not actively promote Tasawwuf to the public, may be because for them Tasawwuf is only for those who are very serious to improve their spiritual life. And it is true that the majority of Muslims are not very serious in this matter. In other words, Muslims already have well-established spiritual education which is Sufi order, the problem is not so many are very interested in the subject.

**Key words:** *Tasawwuf, globalization, spiritual education.*

### INTRODUCTION

Tasawwuf as part and parcel of Islam had gone through the globalization process smoothly since Islam itself is a global religion, to some extent Islam spread in many parts of the world through Tasawwuf, for example in India,

South East Asia, China, North Africa, Central Asia and including in the West like Bosnia, Albania, Macedonia, Bulgaria, Kosovo and Portugal.

Tasawwuf is none other than the spiritual or mystical aspect Islam in a professional form. Tasawwuf always plays crucial role in introducing Islam to an individual or society in different cultures and places, in other words, Tasawwuf has been proven to be very effective and powerful in attracting the spiritual and emotional aspects of people, for example the works of Rumi “*Mathnawi*” which is regarded as the second Qur’an in Iran.

*“And We have sent you (O Muhammad SAW) not but as a mercy for the Alameen (mankind, jinns and all that exists)”* [al-Anbiya’ 21:107]

Intellectual education, physical education and spiritual education most of the time are not balance. Intellectual and physical educations are given priority while spiritual education is given less attention and sometimes totally ignored. From Tasawwuf perspective, spiritual education is the most important mainly because if the spiritual life is sound the intellectual and physical aspect of life can easily be managed, moreover Allah the merciful respects and values the spiritual life more compared to other education. But if the intellectual and physical education are good, they are not necessarily capable of managing the spiritual life well.

This paper attempts to explain and answer from Tasawwuf perspective a comment and three questions by a Japanese tourist who visited Kapitan Keling Mosque in Penang, Malaysia in 2018. The comment is, the Qur’an is beautiful book, the questions are 1. Why Muslims fight each other in a war? Maybe he was referring to the war in Yemen. 2. Why Muslims do not bother about the environmental issues? 3. Why so many people have converted to Islam?

## WE ARE FACING SERIOUS CRICIES IN SPIRITUAL EDUCATION GLOBALLY

Spiritual education from Islamic perspective is Tasawwuf, if we agree with the definition that Islam as a religion consists of three main parts namely Islam, Iman and Ihsan (body, mind and soul). Because some Muslims do not accept this divisions, instead, they prefer to name them as Islam, Iman and ethics. However, if we try to find complete information about spiritual education in Islam we can only find in books which use the title Tasawwuf in Arabic and Sufism in English. Books which carry the title Akhlak or Islamic ethics are very limited and the discussion also limited compared to Tasawwuf. Historically, Tasawwuf started with Zuhd or asceticism in Islam, where

imam Ahmad ibn Hanbal (780-855CE) wrote his book *al-Zuhd*. While Harith al-Muhasibi (781-875CE) who lived in the same time with imam Ahmad ibn Hanbal wrote his book on Tasawwuf *al-Ri’ayah Lihuquq Allah* which is among the few books imam Ghazali read before becoming a Sufi master.

*Ihaya ‘Ulum al-Din* by imam Ghazali (1058-1111CE) is one of the most influential books in Tasawwuf. Many Sufi masters refer to it for their writings or use it as text book in teaching Tasawwuf. The world is looking at Muslim society for spiritual education, but when Muslim society also faces spiritual crises, people look at the holy Qur’an for spiritual guidance. The Qur’an as the final revelation is believed by Muslims as the word of Allah sent down to the prophet Muhammad PBUH him about 1445 years ago. The comment by the Japanese tourist that the Qur’an is beautiful book is shared undoubtedly by many non-Muslims around the world. In other words, any non-Muslim who reads the Qur’an with open mind he or she will definitely find something interesting and challenging in it, especially when he compares the name of the prophets mentioned in the Bible with the name of the prophets mentioned in the Qur’an.

Another interesting aspect of the Qur’an is that it is preserved until the day of judgment, no human being can add or remove a word from it. Even if the whole copy of the Qur’an is burned or thrown into the sea the complete chapter of the Qur’an is very well preserved and memorized by Muslims. So, the comment of the Japanese tourist about the Qur’an is absolutely correct.

As for the first question why Muslims fight each other in a war? Despite having beautiful book. The answer is Muslims are normal human being make mistake and also do good deeds. It is clearly mentioned in the Qur’an that killing a person without valid reason is like killing the whole humanity, and helping a person to survive is like helping the whole humanity to survive. So, the Qur’an is perfect but Muslims are not.

As for the second question why Muslims do not bother about the environment? Perhaps because the issue is relatively new, in other words, the pollution caused by factories and other factors are new phenomena therefore, Muslims scientists have not yet come with serious attempts or solution to overcome the issue. Although they are joining many NGOs globally to improve the quality of the environment. The Qur’an clearly mentioned that “*Do not do mischief on earth*” the teaching is already there but the action to counter mischief behaviour is very slow.

As for the last question, why many people have converted to Islam? The answer is many people have found the correct answer in Islam especially which is related to spiritual issues. In other words, through Tassawuf Islam

provides satisfactory answer to many people especially those who are looking for spiritual fulfilment. This question is very much related to spiritual education. The first thing is they feel empty in side therefore, they look for something which can fill the vacuum. Spiritual education is no doubt a global issue and Tasawwuf had contributed great deal in this field, and will contribute more actively as life has become more challenging and complicated.

Islam had produced many Sufi masters in different parts of the world which directly or indirectly help the globalization process. In Africa shaikh Abd Kadir al-Jilani, Othman Dan Fodio, Ibn Arabi, shaikh Abd Kadir of al-Jeria, al-Sanusi of Libya. In Turkey Jalaluddin Rumi and Yunus Emry. In Uzbekistan imam al-Tirmizi and shaikh Bahauddin al-Naqshbandi. In India shaikh Ali al-Hujwiri, in Indonesia shaikh Hamza Fansuri, al-Raniri, Shaik Yusuf al-Makasari, shaikh Nuruddin al-Sumatrai, shaikh Arsyad al-Banjari, shaikh Abd Rauf Sinkel. In Malaysia Daud Fatani, in Egypt Shaikh Zu al-Nun al-Masri, Ibn Ataillah al-Sakandari. Now the influence of these masters through their works still give impact significantly in disseminating the knowledge and the skills of Tasawwuf among new Muslim generation.

It is high time for the Muslim ministers of education to put Tasawwuf together with other subjects in the public universities since Tasawwuf is very rich in terms of history, contribution, scientist, knowledge and skills. As far as Islamic spirituality is concerned, Tasawwuf is the most capable of explaining the issue and giving solution compared to other discipline like Islamic theology and Islamic jurisprudence. About 12 centuries ago Tasawwuf functioned very well in providing guidance to the Muslims as how to balance between this life and the next life. Counselling skill alone is not enough to overcome the social problems. Perhaps counselling skill plus Tasawwuf is the way forward in facing the issue of spiritual education.

## THE SILK ROAD, INTERNET AND ENGLISH LANGUAGE HELP GLOBALIZATION PROCESS

The Silk Road contributed tremendously in spreading the teaching of Islam together with Tasawwuf from the Middle East to China. The history and the civilization in the Silk Road are always fascinating and challenging at the same time, especially when we want to highlight the brief history of the region. The following quotations express nicely about the development in the Silk Road.

*“The Silk Road evokes images of places and peoples linked by the exchange of exotic goods and fabled treasures. This limited notion of com-*

merce, however, overshadows the fact that the Silk Road as a network of trade routes also spread religious ideas and beliefs. Communities of faith interacted, co-existed, competed, and influenced each other over long periods of time. These include local traditions that evolved in ancient China, the Middle East, Central Asia, and Korea and Japan, and the subsequent larger traditions that arose in the region — Judaism, Buddhism, Zoroastrianism, Christianity, and Islam — as well as the shamanistic and animistic traditions of various nomadic peoples stretching across Central Asia, some of which still are practiced today. The history of religions along the Silk Road is a remarkable illustration of how beliefs and indeed civilizations often reflect a broad pattern of synthesis, rather than clash”.

(<https://festival.si.edu/2002/the-silk-road/the-silk-road-crossroads-and-encounters-of-faith/smithsonian>) Retrieved on the 22<sup>nd</sup> .9.2023.

“The first Muslim expeditions to Central Asia were part of the general pattern of conquest and expansion of territory during the first centuries of Islam. The consolidation of these early attempts at conquest was continued under early Umayyad rule (661-750) and its successor, the Abbasid dynasty, which established its capital in Baghdad in 762. Muslim armies conquered territories beyond the river Oxus (Amu Darya), and by the end of the 9th century the Samanids emerged as the first of the local Muslim kingdoms in the area. The process of conversion and Islamization of Central Asia that accompanied this spread and diffusion of Muslim culture and influence lasted several centuries. As the Silk Road once again became a vital international artery of commerce and trade, Muslim travellers, preachers, mystics, and merchants acted as mediators of faith, enlarging the communities of Muslims in the various regions of Central Asia”.

(<https://festival.si.edu/2002/the-silk-road/the-silk-road-crossroads-and-encounters-of-faith/smithsonian>) Retrieved the 22<sup>nd</sup> .9.2023

As far as globalization process is concerned, Islam and has little issue since Islam is universal religion. (Q 21:107). Even without internet and English language Islam managed to penetrate the region and beyond, and as a new comer in the Silk Road challenged other belief systems and cultures.

Tasawwuf has profound and well establish teachings which can attract any new aspirant from out side Islam. Interestingly enough in Indonesia a Sufi master managed to combine two great and famous Sufi orders namely Qadiriyyah and Naqshabandiyah into one Sufi order known as TQN Tareqah Qadiriyyah Naqshabandiyah. Apart from giving spiritual services to the disciples the Sufi order also established special branch to cater and educate drug addicts after designing special syllabus for them based on the teaching of

Tasawwuf. Due to strict discipline and rigorous spiritual training, many drug addicts have recovered and stop taking drug.

In Indonesia Tasawwuf still contributes significantly in spiritual education especially through the Islamic school or madrasah under the supervision of Nahdatul Ulama or better known as NU which is the largest Islamic NGO Indonesia with 30 ++ million members.

Another meaning of Islam is peace, Tasawwuf represents the peaceful aspect of the religion of Islam. Peace with the Creator, with people and with one's self. The moment Tasawwuf is removed from Islam almost automatically we find terrorist in the name of Islam. Perhaps that is the reason why Stephen Schwartz wrote his book “*The two Faces of Islam*” the hard and the soft, after finding Tasawwuf in Islam.

The impact of spiritual education in Islam is as old as Islam itself. The foundation was introduced by the prophet Muhammad PBUH. and developed and improved by Muslim scholars especially during the second and the third Islamic centuries. Since that time Tasawwuf is just like Islamic theology and Islamic jurisprudence complete with historical development, principles, scholars, books, contribution, challenges and polemic.

Without Tasawwuf one cannot see completely the beauty of Islam and those who remove Tasawwuf from Islam have contributed indirectly in producing terrorist group in Islam. They rejected Tasawwuf arguing that the prophet Muhammad PBUH was not a Sufi, the term Tasawwuf is not mentioned neither in the Qur'an nor in the tradition of the prophet. The term or the discipline is new (Ibn Khaldun) but the essence of the teaching was practiced by the senior companions of the prophet Muhammad PBUH. The element of Tasawwuf was practiced by all messengers of Allah peace be up on them all. To reject Tasawwuf means rejecting 1/3 of the teaching of Islam, because when angel Gabriel came to ask questions to the prophet Muhammad PBUH. when angel Gabriel left, a companion asked the prophet who was that man? The prophet said: That was angel Gabriel who had come to teach you about your religion that is Islam, Iman and Ihsan. If Ihsan is not important in the religion of Islam angel Gabriel would have asked only about Islam and Iman. In other words, those who remove Ihsan from the religion of Islam have done big innovation (bid'ah) because the prophet Muhammad PBUH. accepted three parts to be disseminated to the whole humanity not two.

*“Umar ibn al-Khattab reported: We were sitting with the Messenger of Allah, peace and blessings be upon him, one day, a man appeared with very white clothes and very black hair. There were no signs of travel on him and we did not recognize him. He sat in front of the Prophet, rested his knees by*



his knees, and placed his hands on his thighs. The man said, “O Muhammad, tell me about Islam.” The Prophet said, “Islam is to testify there is no God but Allah and Muhammad is the Messenger of Allah, to establish prayer, to give charity, to fast the month of Ramadan, and to perform pilgrimage to the House if a way is possible.” The man said, “You have spoken truthfully.” We were surprised that he asked him and said he was truthful. He said, “Tell me about faith.” The Prophet said, “Faith is to believe in Allah, His angels, His Books, His Messengers, the Last Day, and to believe in providence, its good and its harm.” The man said, “You have spoken truthfully. Tell me about excellence.” The Prophet said, “Excellence is to worship Allah as if you see Him, for if you do not see Him, He surely sees you.” The man said, “Tell me about the final hour.” The Prophet said, “The one asked does not know more than the one asking.” The man said, “Tell me about its signs.” The Prophet said, “The slave-girl will give birth to her mistress and you will see barefoot, naked, and dependent shepherds compete in the construction of tall buildings.” Then, the man returned and I remained. The Prophet said to me, “O Umar, do you know who he was?” I said, “Allah and His Messenger know best.” The Prophet said, “Verily, he was Gabriel who came to teach you your religion.” Narrated by imam Muslim.

Based on this hadith Muslim scholars have written books on Tasawwuf starting from the third century Hijrah for example Yahya b. Muaz al-Razi (258H) “*Jawahir al-Tasawwuf*”, Harith al-Muhasibi (243H) *al-Ri’ayah Li Huquq Allah*, Abu Siraj al-Tusi (278H) *al-Luma’*, Abu Talib al-Makki (386H) *Qut al-Qulub*” and Abdul Karim al-Qushairi (465H) *al-Risalah al-Qushairiyyah*. These books regarded as the foundations of Tasawwuf and later on developed and simplified by other scholars like imam Ghazali and shaikh Abd Kadir al-Jilani.

The internet, the works of orientalisists on Tasawwuf and translation into English most of the important books on Tasawwuf also help globalization process. For examples, *al-Risalah Qushairiyyah*, *al-Hikam*, *Mathnawi*, *Kashf al-Mahjub*, *al-Gunyah Li Talib Tariq al-Haq*, *Ihya’ Ulum al-Din*, *Fusus al-Hikam*, *al-Futuh al-Makkiyyah*. *Qut al-Qulub*, *al-Luma’* and *Tazkirah al-Auliya* all of them have been translated which make Tasawwuf accessible to the public.

Imam Ghazali expressed his opinion about Tasawwuf and the Sufis succinctly after researching about the group of thinkers who were looking for God.

“I continued at this stage for space of ten years, and during these periods of solitude there were revealed to me things innumerable and unfathomable.

*This much I shall say about that in order that others may be helped: I learn with certainty that it is above all the mystics who walk on the road of God; their life is the best life, their method is the soundest methods, their character is the purest character; indeed, were the intellect of the intellectuals and the learning of the learned and the scholarship of the scholars, who are versed in the profundities of revealed truth, brought together in the attempt to improve the life and character of the mystics, they would find no way of doing so; for to the mystics all movement and all rest, weather external or internal, brings illumination from the light of the lamp of prophetic revelation; and behind the light of prophetic revelation there no other light on the face of the earth from which illumination may be received”.*(E.Book. *Deliverance From Error*: pp 22)

Imam Ghazali has huge followers in South East Asia due to his comprehensive view on Islam ranging from Islamic theology, Islamic jurisprudence, Tasawwuf and Islamic philosophy. Apart from that he was the follower of imam Shafi'e school of thought or mazhab, Ash'aria theology and his moderate ideas in Tasawwuf. Among his many books, *Ihya' Ulum al-Din* is the most influential where he combined three different disciplines in a book namely theology, jurisprudence and Tasawwuf. But when it comes to Sufi order, Muslims in South East Asia who follow Sufi order majority of them either join Qadiri Sufi order or Naqshbandi Sufi order or Qadiri Naqshbandi Sufi order.

The history of Tasawwuf in Indonesia is very interesting and the impact of Tasawwuf can still be felt strongly in many parts of the country. And some of common books used are *tanwir al-Qulub* by Muhammad Amin al-Kurdi and *Ihya' Ulum al-Din* by imam al-Ghazali as well as *al-Hikam* by Ibn Ataillah al-Sakandari. The following quotation explains how Tasawwuf plays role in .da'wah activities in Indonesia

*“It came on ships and boats. It travelled with spices and silk. Swords remained in the scabbards, there was hardly any bloodshed. The benefit of aligning with rising Muslim powers was obvious, but Sufis played an important role too”.*

(<https://www.trtworld.com/magazine/how-islam-came-to-dominate-indonesia-39182>) Retrieved on the 25<sup>th</sup> .9.2023

Now Indonesia with 270 million population, scholars still undecided as what exactly the main factor which brought Islam into Indonesia about 700 years ago. But one of the undisputable factors is the role of the Sufis and the Sufi orders whether they came from India or from Iran or Yemen. Arguably, If the image of the Indonesian Muslims is peaceful it is due the influence of

Tasawwuf.

The different between Tasawwuf and Sufi order (*al-Tasawwuf wa al-Tariqah al-Sufiyyah*) Tasawwuf is the discipline or knowledge and skill in spiritual education, while Sufi order is the organization of Tasawwuf. Tasawwuf can be obtained through reading books on Tasawwuf or attending lectures on Tasawwuf, but Sufi order must be joined and participate in the spiritual activities led by Sufi master especially collective remembrance of Allah. The first condition of Sufi order is one has to take *bai’ah* a kind of allegiance to the Sufi master in order to be accepted as a new disciple. No body can appoint himself as a Sufi master, in other words every single disciple has to go through rigorous spiritual training, if he succeeds in his struggle after many years he will be promoted as an assistant (*khalifah*) of the Sufi master. If he excels after many years he has a chance to be appointed as a Sufi master.

There are several recognized Sufi orders like Qadiriya, Naqshbandiya, Rifaiyyah, Tijaniyyah, Shaziliya which contribute in disseminating the teaching of Tasawwuf in different parts of the world. One can become knowledgeable in Tasawwuf without joining any Sufi order but cannot be appointed as a Sufi master. There is a different between knowing and experiencing, like reading book on football and playing football on the pitch.

## CONCLUSION

As far as globalization process is concerned, Tasawwuf faces no real problem. As for the issue of spiritual education, Muslims and Sufi masters should work together to promote Tasawwuf by highlighting the function in the area of spiritual education. Social problem is rampant nowadays and counselling alone is not enough counter it. Perhaps Islamic universities can play active and productive role in promoting the role of Tasawwuf in this era of globalization. Muslim scholars and Sufi masters need to repackage Tasawwuf in a such way to make it attractive and appealing to the new generation globally. Tasawwuf has attracted hundreds if not thousands Orientalist who have contributed in writing on Tasawwuf especially in English. Perhaps what has been said and written about Tasawwuf is enough, so what we need urgently is more on the role and the function of the Sufi order.

## BIBLIOGRAPHY

The Qur’an  
Hadith

Al-Ghazali, Muhammad b. Muhammad b. Muhammad. E. Book. *Deliverance from Error* (Al-Munqiz Min al-Dalal)

----- 2005. *Ihya Ulum al-Din. Ihya Ulum al-Din*. Dar Ibn Hazm: Beirut.

Jilani, Abd. Kadir. *Al-Ghunyah Li Talib Tariq al-Haq ‘Azza Wajalla*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah: Beirut.

Al-Muhasibi, Abu al-Harith Abu Abdillah b. Asad. Nd. *Al-Ria’ayah Li Huquq Allah*. Dar al-Maktabah al-‘Ilmiyyah: Beirut.

Al-Makki, Abu Talib. 2001. *Qut al-Qulub*. Maktabah Dar al-Turath: Cairo. Al-Jilani, Abdul al-

Al-Qushairi, Abdul Karim b. Hawazin. 2001. *Al-Risalah al-Qushairiyyah*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah: Beirut.

Al-Randi, Ibn ‘Abbad al-Nafari. 1988. *Shar Al-Hikam*. Maktabah al-Ahram: Cairo

Al-Razi, Yahya b. Muaz. 2002. *Jawahair al-Tasawwuf*. Maktabah al-Adab: Cairo

Stephen Schwartz. 2003. *The two Faces of Islam*. ANCHOR BOOKS: New York.

<https://www.trtworld.com/magazine/how-islam-came-to-dominate-indonesia-39182>

<https://festival.si.edu/2002/the-silk-road/the-silk-road-crossroads-and-encounters-of-faith/smithsonian>

## СРАВНИТЕЛЬНОЕ СУФИЕВЕДЕНИЕ: К ВОПРОСУ О КОРНЯХ СУФИЗМА

**Холмунинов Джафар Мухаммадиевич,**  
*доктор философских наук (DSc),  
профессор кафедры «Источниковедения и герменевтики суфизма»  
Ташкентского государственного университета востоковедения*  
[jafarmuhammad@mail.ru](mailto:jafarmuhammad@mail.ru)

### АННОТАЦИЯ:

Научные споры о учения, которая служила источником или участвовала на процесс возникновения и формирования доктрины Суфизма, которая развивалась во всем исламском мире и даже за его пределами в течение почти 1300 лет и известна как великое цивилизационное явление, оставившее человечеству бесценное религиозное, философское и литературное наследие, все еще продолжают. Востоковеды и исламоведы мира по-разному смотрят на этот вопрос.

В то время как некоторые европейские востоковеды стремятся проследить истоки суфизма до западной цивилизации – Древнегреческой философии и Христианства, некоторые исследователи прослеживают его корни до древней восточной цивилизации – Древнеиндийской философии – Ведических религий и Буддизма, Древнеиранских религии – Маздаизм, Зороастризм и Манахетизма. Другая группа восточных и западных востоковедов утверждают, что изначальным источником суфизма является Ислам.

Эта статья посвящена изучению и сравнительному анализу этих дискуссий. По мнению автора, каждое религиозное и философское учение в мире содержит мистические принципы, аналогичные учениям суфизма в исламе и философии Ирфана. Сравнительное исследование и анализ этих религиозных и философско-мистических учениях с исламским суфизмом дает возможность глубже изучить суть этих учений.

**Ключевые слова:** *Восток, Запад, востоковед, ислам, исламовед, суфизм, мистицизм, Ирфан, учения, религиозно-философское учение, философско-мистические школы, исследование, источник, корень, проблема, вопрос, влияние, взаимодействие, отношения, сходство, различие, оригинальность, сравнение, сравнительное исследование, анализ, «Сравнительное суфиеведение», древнегреческая философия, древнеиндийская философия, Буддизм, Зороастризм, Христианство, Манахетизм.*

## COMPARATIVE SUFI STUDIES: ON THE QUESTION OF THE ROOTS OF SUFISM

**Kholmuminov Jafar Muhammadiyevich,**  
*Doctor of Philosophical sciences (DSc),*  
*Tashkent State University of Oriental Studies,*  
*professor of chair “Source studies and Hermeneutics of Sufism”*  
[jafarmuhammad@mail.ru](mailto:jafarmuhammad@mail.ru)

### ABSTRACT:

Scientific debate and controversy about the doctrine that served as a source or participated in the process of the emergence and formation of the doctrine of Sufism, which developed throughout the Islamic world and even beyond its borders for almost 1300 years and is known as a great civilizational phenomenon that has left humanity with an invaluable religious, philosophical and the literary legacy is still ongoing. Orientalists and Islamic scholars of the world look at this issue differently.

While some European orientalists seek to trace the origins of Sufism to Western civilization – Ancient Greek philosophy and Christianity, some researchers trace its roots to the ancient Eastern civilization – Ancient Indian philosophy – Vedic religions and Buddhism, Ancient Iranian religions – Mazdaism, Zoroastrianism and Manakhetiism. Another group of Orientalists and European Orientalists argue that Islam was the original source of Sufism.

This article is devoted to the study and comparative analysis of these discussions. According to the author, some religious and philosophical teachings in the world contain mystical principles, analogical teachings of Sufism in Islam and the philosophy of Irfana. A comparative study and analysis of these religious and philosophical-mystical teachings with Islamic Sufism makes it possible to deeply study the essence of these teachings.

**Key words:** *East, West, orientalist, Islam, Islamic scholar, Sufism, mysticism, Irfan, teachings, religious and philosophical doctrine, philosophical and mystical schools, research, source, root, problem, question, influence, interaction, relationship, similarity, difference, originality, comparison, comparative research, analysis, “Comparative Sufi vision”, ancient Greek philosophy, ancient Indian philosophy, Buddhism, Zoroastrianism, Christianity, Manakhetiism.*

Учения, послужившие источником возникновения и становления суфизма, в целом споры о первых корнях суфизма уходят в далекое

прошлое. Большая часть сведений о нем основана на религиозной повествовании.

Например, Хусейн Вайз Кошифи, живший в XV веке, пишет о понятии «мистицизм» в своем труде «Футувватнаме»: «Некоторые говорят, что это слово возникло после возникновения ислама. Но, как оказалось, слово «мистицизм» существовало еще до ислама. В книге «Унс уль-Суфийя» упоминается, что первым человеком, получившим имя «суфий», был Шиш, один из детей Хазрата Адама Ато. Его одежда сшита из зеленого суфа (шерстяная ткань), а после Шиша тех, кто носит шерстяную одежду, называют «суфиями». Тех, кто считает себя принадлежащим к этой категории, называют людьми тасаввуфа (“ахли тасаввуф” – Дж.Х.)”.<sup>213</sup>

Основываясь на приведенных выше сведениях, литературовед профессор А. Абдуллоев считает естественным, что учение суфизма восходит к религиям до Ислама: основоположником был Шиш, сын Адама Ато. Поэтому, согласно этим сведениям, суфизм был наукой со своей историей еще до ислама, и он сочетался с религиозными и сектантскими представлениями тех времен и развивался.

Поэтому его влияние и некоторые его идеи, включая такие традиции, как ношение одежды из шерстяной ткани, неподдающийся похоти, выбор безбрачия, можно ясно увидеть в иудаизме, буддизме, зороастризме, монизме и христианстве. Ислам, молодой и современный по сравнению с этими религиями, формировал свои представления в основном на фоне этих религий, и поэтому естественно, что эти отношения связаны с древними мистическими представлениями, например, любить Бога, быть преданным свой путь, достичь своего видения, стремиться к суфизму и другим качествам. после обращения в ислам оно нашло свое вдохновение в этот период, а затем развивалось, приобретая новые краски и тона».<sup>214</sup>

Неоспоримым фактом является то, что процессы, подобные суфизму, были частью доисламских религий даже во времена Адама. Однако, исходя из этой ситуации, представление о том, что Суфизм в Исламе произошел от такой-то религии, является крайне упрощенным и безосновательным. Потому что религия, какую бы форму и содержание она ни имела, к какому бы периоду и народу или нации ни принадлежала, по своей природе имеет мистический сущность. В каждом религиозном учении существует ситуация работы на основе интуитивной познании,

<sup>213</sup> Комил инсон ҳақида тўрт рисола. / Форс тилидан Нажмиддин Комилов таржимаси. – Тошкент: “Маънавият”, 1997. – Б.184.

<sup>214</sup> Абдуллаев А. Тасаввуф ва унинг намояндалари. – Термиз, ҶооҶ. – Б. 10-9.

веры в события, которые невозможно познать путём рациональным мышлением.

Существование этой общности свидетельствует не о прямом родстве Суфизма с другими религиозными учениями, а о связи Ислама с другими религиями и религиозными учениями.

В первой половине XX века европейские востоковеды развернули споры об истоках, сформировавших Суфизм. Они часто пытались найти первоначальные корни этого редкого учения в западной религиозно-философской мысли, чтобы показать и доказать превосходство западной культуры над восточной цивилизацией.

Например, если Масингон (Massingon, L., *Teptes Inedito*) искал корни исламского Суфизма в греческой философии, то Мигель Асин Палакиос называет учение Суфизма «христианизированным (христианизированным) исламом». Или французский востоковед Карра де Во утверждает, что суфизм является исламским по форме, но христианским по своей сути.<sup>215</sup> Известный английский востоковед Р.Николсон, немецкий востоковед Ф. Толук и Ф. Кремер твердо поддерживал идею о том, что суфизм возник и развивался в рамках исламской религии без какого-либо внешнего влияния, тогда как венгерский востоковед И.Гольдциер предполагает, что на исламский Суфизм повлияли христианство, буддизм, монизм и зороастризм.<sup>216</sup>

Со второй половины XX века принципы ориентализма стал формироваться в ответ на европоцентристские идеи западных ученых. По мнению академика В.В. Бартольда, возрождение греческой культуры было в какой-то мере общим духовным явлением, характерным для европейского Ренессанса и мусульманской культуры. Для западных стран понятие Возрождения связано с избавлением от вандализма (невежества) и возвращением к развитию античного мира. А на Востоке, потому что не было перерыва в культурном развитии, не было и векового царства невежества. Поэтому на Востоке не было необходимости в Ренессанса.<sup>217</sup>

Идеи европоцентризма не обошли стороной и Суфизм. В результате исследования европейских востоковедов, пропагандирующие и продвигающие западную культуру и философию как первичную и превосходящую цивилизацию Восточную, дали мощный толчок развитию иранского суфиеведения с новой формой и содержанием.

В ходе этой идеологической борьбы группа иранских ученых, таких

---

<sup>215</sup> Carra de Vaux. *Gazali*. Paris, 1902.

<sup>216</sup> Гольдциер И. Лекции об исламе. – Брокгауз-Ефрон, 1912.

<sup>217</sup> Бартольд В.В. Учёные мусульманского «Ренессанса». //Соч. Т. VI. – Москва, 1966. – С. 617-618.



как Саид Нафиси, Бадеуззаман Фурузанфар, Джалалуддин Хумаи, Абдулхусейн Зарринкоб, Касим Гани, Манучехр Муртазаи, Сайид Джафар Саджади, Мохаммад Таки Пурнамдарьян, Мехди Мухаккик, Мухсин Джахангири и.т. серьезно занимались исследованием суфизма и связанных с ним вопросов, им в определенной степени удалось доказать, что суфизм является продуктом восточной и исламской цивилизации.

Интеллектуальный и идеологический конфликт между Востоком и Западом – очень сложный вопрос. Оно восходит к далекому прошлому, из истории, которую мы знаем и можем себе представить, ко временам Александра Македонского, а еще раньше ко времени триумфальных походов Древней Персидской Империи – Ахеменидов в Древнюю Грецию.

Неизвестно, что досталось древним иранцам от Древней Греции (естественно, речь не идет о материальных благах), однако, кроме войска Александра Македонского в Иран и Торонзамина, вышедшего из страданий нескольких сотен лет, в те времена, «Авесте», которая являлся самой уникальной жемчужиной духовного сокровища человечества, было ясно, что он от зависти сжег все оригинальные копии и отправил один или два экземпляра в Грецию.

Так как же можно говорить, что Древняя Греция, а через нее и весь западный мир, не вкусили «Авесту»? Если первый этап европейского Возрождения начался в Италии в 14 веке, то почему на несколько сотен лет раньше – первое Возрождение мусульманского Востока в IX-XII веках (в этом вопросе тоже есть некоторая неясность: во-первых, это Возрождение на самом деле начинается в 8-м веке, потому что интеллектуальное пробуждение и подъем в истории ислама фактически началось с этого века.

В этот период зародились философские школы в рамках исламского учения – Мутазилия, Ашарийя, Матуридийя – философия калам (исламская теология), суфизм и философия Ирфан (исламская теософия). Во-вторых, этот ренессанс относился не ко всем народам и странам Востока, а только к мусульманскому Востоку.) никому не приходит в голову, тем более западникам, первый этап периода великого подъема? Восток всегда признавал то, что он получал от Запада. Об этом можно узнать из философских трактатов Фараби и Ибн Сины, а также из комментариев Аль-Кинди и Ибн Рушда к трудам Аристотеля.

Но по какой-то причине западный мир пытается скрыть это, избежать, сделать неизвестным. Западный суфизм также стремится проследить свои корни в древнегреческой философии, особенно в неоплатонизме

и христианстве. Потому что, не секрет, таинства суфизма, его высокий духовность и духовный рост (возвышение, вознесение), философия, завораживающая умы, вот уже сотни лет удивляют народов мира. Однако ни для кого не секрет, что это учение вышло из истоков исламской мысли.

Иранские ученые также имеют разные мнения об истоках Суфизма. Например, Саид Нафиси пытается показать учения буддизма, зороастризма и спиритуализма как основные источники формирования Суфизма, в то время как такие ученые, как Абдулхусайн Зарринкуб, Сайид Джафар Саджади, Мухаммад Таки Пурнамдарян, Мехди Мухаккик, Мухсин Джахангири отрицают, что Суфизм питался от разных неисламских влияний и доказывает, что первоисточником Суфизма является только религия Ислам.

Саид Нафиси в своем известном исследовании «Сарчашмахойи Тасаввуф дар Иран» («Источники суфизма в Иране») делит Суфизм на три географических региона:

- иранский суфизм (хорасанский и мовароуннахрский Суфизм).
- Суфизм Ирака и Аравийского полуострова.
- Суфизм Египета, Шама и Испании.

Подход Саида Нафиси к истокам Суфизма можно условно назвать «географической теорией истоков Суфизма». Эта теория полностью отличается от взглядов всех восточных и западных ученых про истоки Суфизма. Его отличие в том, что Саид Нафиси не только делит Суфизм на три географические области, но и ищет для каждой из них отдельные истоки или источники формирования.

А такие фундаментальные исследования Абдулхусайна Зарринкуба, как «Джустуджу дар тасаввуфи Иран» и «Дунболайи джустуджу дар тасаввуфи Иран» не разделены на какие-либо географические регионы, другие религии и религиозно-философские учения в целом менее подвержены влиянию внешних факторов, первоначальные корни уходят только в религию ислама. Он говорит о едином, целом Суфизме. Подход Абдулхусайна Зарринкуба можно условно назвать «исламской теорией истоки Суфизма».

В советский период в отношении истоки суфизма пытались его максимально «глобализировать», связать его с восточными учениями, западной философией, христианством и Исламом. То есть, Суфизм есть зороастризм, буддизм и христианство. отражение неоплатонизма. Также пантеизм как философское учение своими корнями уходит в идейно-философские воззрения Ближнего и Среднего Востока –

Индии, Средней Азии, Ирана, Египта и других народов. Это первая средневековая философия, возникшая из индийского пантеизма и персидского дуализма и проникшая во все нормы исламской религии.<sup>218</sup>

Осман Нури Топбаш, один из крупных исследователей Суфизма в Турции, в своем крупном труде «Тасавуф» показывает Суфизм как исламское явление. Например, он говорит: «Суфизм, явивший истинный образ ислама... был средством духовного совершенствования для мусульман, а немусульман — для направления на путь истины».<sup>219</sup>

Арабские ученые также провели ряд ценных исследований, посвященных Суфизму. Например, учение Ибн аль-Араби невозможно представить без ценных исследований известного египетского ученого Османа Яхьи. В своих исследованиях про научное наследия Ибн аль-Араби он также подчеркивает, что его мировоззрение формировалось на основе ислама, а не христианства или древнегреческой философии.

Другой арабский ученый, Абдур Рахман Бадави, в своей монографии под названием «История исламского суфизма» подтверждает теорию о том, что Суфизм на самом деле является чисто исламским учением, но на этапах своего становления и развития он находился под влиянием внешних факторов.<sup>220</sup>

Шейх Мухаммад Садик Мухаммад Юсуф, из самых известнейших узбекских исламоведов и священнослужительей, оценивает Тасавуф как явление, возникшее непосредственно внутри исламской религии, и связывает его с верованиями, нравами и образом жизни сподвижников (сахобаи киром) и тех, кто им следовал (тобеъин): «Позже сподвижники (сахоба) сделали необходимые постановления и выводы из Корана и Сунны и следовали им. В то время люди, склонные к духовному совершенствованию, зикру и аскетизму, находили для себя доказательства из различных аятов и хадисов и применяли эти вещи в своей жизни.

В этом отношении четыре праведных халифа (хулафаи рошидин – Дж.Х.), Абу Зарр Гифари, Абдулла ибн Амр, Абу Дардо, Абдулла ибн Аббас, Абдулла ибн Умар, Салман Фарси, сподвижники Суффа, да будет доволен ими Аллах, и другие были выдающимися в этом отношении.

Поколение подчиненных, наряду со всеми другими науками, получило от сподвижников науку о духовном воспитании и самообладании.

Среди них были те, кто внес большой вклад в определение направления

<sup>218</sup> Қаранг. Из философского наследия народов Ближнего и Среднего востока. – Ташкент: “Фан”, 1972. – С.8.

<sup>219</sup> Усмон Нури Тўпбаш. Тасавуф. – Душанбе: Гурӯҳи нашриёти паёми “САБЗ”, 2014. – С.13.

<sup>220</sup> عبد الرحمن. تاريخ تصوف اسلامى. از آغاز سده دوم هجرى. / ترجمه محمودرضا افتخارزاده. - تهران: دفتر نشر اسلامى، ۵۷۳۱

Суфизма и его становление как науки. Среди них признаны и упомянуты Увайс Карани, Хасан Басри, Саид ибн Мусайиб, Джафар Садик и другие. Никто не мог отрицать, что их суфизм – самый правильный суфизм.

Среди ученых, изучавших историю суфизма и мистики, Абу Нуайм в своей книге «Хуллият аль-Аулия» привел биографии двухсот человек из подданных (тобеъин), прославившихся суфизмом.<sup>221</sup>

Таким образом, каково отношение между Суфизмом, который кажется «родственником» с буддизмом и древнеиндийскими религиями, зороастризмом и манахитством, христианством и древнегреческом философием, с Исламом, и какова связь между ними? Эта проблема породила три различные гипотезы в западном и восточном суфиеведении. Эти предположения включают:

- Ислам является первоисточником Суфизма или Суфизм является учением в рамках исламской религии;
- Суфизм является сектой и не имеет ничего общего с исламом;
- Суфизм – это учение, исламизированное историей.

По словам крупного иранского ученого Саида Нафиси, суфизм делится на три области, каждая из которых имеет свои уникальные корни:

- Египетский, алепский и испанский Суфизм. Источники: древнегреческая философия, христианство и иудаизм.
- Суфизм Ирака и Джазиры. Источник: Ислам.
- Иранский суфизм. Источники: древнеиранские и древнеиндийские религии.

Саид Нафиси считает, что сформировавшийся в Иране суфизм – это не религиозное учение, а орден (тарикат) и философия.<sup>222</sup>

На наш взгляд, если разделять Суфизм с географической точки зрения нужно и необходимо, то, учитывая его теоретические и практические особенности, его можно разделить на следующие регионы:

- суфизм Мовароуннахра и Хорасана (включая юго-западный Иран, Малую Азию (Турцию) и Восточный Туркестан);
- Аравийский полуостров и египетский Суфизм.
- Индо-мусульманский Суфизм.

Потому что сложившийся в Мовароуннахре и Хорасане Суфизм является продуктом общей историко-культурной среды. Кроме того, не следует забывать, что и Хорасан и Мовароуннахр – колыбель Суфизма, и что первые и даже величайшие представители Суфизма – дети этой земли, и что редчайшие образцы суфийской литературы были

<sup>221</sup> Шайх Мухаммад Содик Мухаммад Юсуф. Накшбандия. Вазифалар. Зикрлар. – Тошкент: “Nihol-nashr”, 2018. – С.13-14.

<sup>222</sup> عطار، فرید الدین. منطق الطیر. - تهران، ۰۴۳۱. - ص. ۶۷۲

написаны на языках народов Мовароуннахра и Хорасана – фарси (даритаджикский) и позже на тюрки (узбекский).

С другой стороны, суфизм, будь то в Хорасане, Моваруннахре, Ираке, Аравии и Египте, восходит к единому духовному источнику – Исламу. Его первоисточником, подлинной жемчужиной является Священный Коран, Хадиси Шариф и Сунна Посланника Аллаха. Шейх Джунайд Багдади говорит об этом: «Кто держит Слово Божие в правой руке, а Хадисы Пророка, мир ему, в левой, и ходит с этим светильником по пути своему, тот не попадет в беду». сомнения и мрак ереси».<sup>223</sup>

Поэтому нет необходимости дистанцировать Суфизм от религии Ислама и относить его к крайним неисламским учениям.

Нет нужды называть Суфизм «Исламским суфизмом». Потому что «неисламского суфизма» не существует. Правда, внутри каждой религии существовали религиозно-философские учения, сходные с Суфизмом и напоминавшие его мистико-философские воззрения, но они не назывались точно «Тасаввуфом». Еще одно соображение: где бы ни существовал Суфизм, какой бы нации он ни служил, на каком бы языке ни говорили и ни писали, его единственная цель и суть – создать Совершенного Человека.

По словам Саида Нафиси, «иранский Суфизм изначально состоял из тариката и не был связан с шариатом».<sup>224</sup> Например, в первых книгах, написанных великими представителями иранского Суфизма, не упоминались молитвы, обязанности и споры о шариате. Не могу согласиться с этим мнением. Ведь Суфизм, прошедший в начале стадии аскетизма и послушания, никак не мог быть связан с шариатом. Суфизм старался по возможности не отходить от шариата даже в свой самый суровый и напряженный период – период любовного суфизма («божественная любовь»). Однако нельзя не игнорировать индивидуальные случаи.

На самом деле в этот период появляются сообщения о том, что второе поколение суфиев – Баязид Бистоми и Мансур Халладж – были известными суфиями, проявившими презрение и пренебрежение к правилам шариата. Такая ситуация часто характерна для сторонников «Сукр» (пьянство, разврат) ветви Суфизма, основанной Баязидом Бистоми. Но, начиная с X века, в Суфизме нарастает принцип строгой приверженности Шариату и написания произведений против отклонения от Шариата. Примером этого являются «Китаб ат-Таарруф»

حضرت شیخ المشایخ جنید بغدادی. // فرید الدین عطار. تذکرة الاولیاء. / با مقدمه و تصحیح محمد استعلامی. - تهران، ۱۳۸۱. - ص. ۹۸

۲۲۴. - ص. ۵۰۱. تهران، ۱۳۴۳ - سرچشمه های تصوف در ایران. نفیسی، سعید.

Абу Бакра Калабади Бухари, «Шарх ат-Таарруф ли мазхаб ит-Тасаввуф» его ученика Мустамли Бухари, «Кимиёи саодат» и «Эҳёи улум ид-дин» Имама Мухаммада Газзали.

Известно, что «после смерти Хазрата Мухаммада Мустафы, мир ему и благословение Аллаха, в мусульманской общине произойдет раскол, особенно во времена халифа Османа, наметится тенденция сосредоточения внимания на богатстве, чествование родных и близких дорогими подарками. Ко времени халифата Уммавия росла дворцовая роскошь, роскошные украшения, одержимость золотом и серебром и накопление сокровищ. Другими словами, мирские дела и любовь к мирским благам стали заменять религиозное и послушание Богу».<sup>225</sup> Также усилились религиозно-сектантские и политические конфликты, а традиционными стали чуждые религии Ислама пороки, такие как предпочтение арабов над таджикам и тюркам. В результате «этот случай вызвал недовольство людей с сильной верой».<sup>226</sup> Они прекратили свою общественную деятельность и обратились к аскетизму и секуляризму, чтобы выразить свое несогласие не с Исламом, а с правительством халифата и нездоровым обществом. С середины VIII века нашей эры стали появляться слова «суфий» и «ханака».

Так вот, после того, как социальная ситуация не изменилась, количество этой категории людей увеличилось и суфийское движение стало процветать в разных регионах Халифата. Естественно, эти их действия не были приемлемы для дворянин и улемов. Они были на грани остановки суфийского движения и дискредитации суфиев перед людьми. Для реализации своих планов они хорошо использовали неопытность суфиев и отсутствие у них научных и теоретических знаний для защиты своих интересов. В результате некоторые слова и действия Мансури Халладжа («Аналхак») и ему подобных, безрассудных и высокомерных суфиев, толковались на «куфр» и «зиндика». Тогда улема пошли наказывать их по законам шариата.

После X века (нашей эры) суфии приобрели большой опыт и начали создавать научно-теоретическую, а затем литературно-художественную литературу на основе Священного Корана и Хадисов Пророка, чтобы защитить свои идеи и доказать, что они истинные мусульмане. Конечно, до этого периода было написано несколько научно-теоретических работ. Но это были первые упражнения в науке Суфизма, и они не могли осветить истинную суть этого направления.

<sup>225</sup> Комилов Н. Тасаввуф. Биринчи китоб. – Тошкент, 1996. – Б.5.

<sup>226</sup> Там же..

Таким образом, суфизм, породивший самые передовые идеи как реформаторский процесс в исламском мире, в начале своего существования определенно был тарикатом, т. е. руководством. Но это не повод говорить, что суфизм не возник на земле Ислама. Ведь согласно формуле, разработанной такими великими мистиками, как Ходжа Абдулла Ансари и Имам Мухаммад Газали, «Шариат есть Тарикат, а Хакикат есть Шариат».<sup>227</sup>

Во времена Хулафа-и Рашидина среди сподвижников сохранялись аскетические настроения. Особенно Умар ибн Хаттаб (ра) уделял большое внимание аскетизму и призывал людей, особенно чиновников, не быть поглощенными миром, даже в период, когда жизнь мусульманского общества была благополучной. Хазрат Умар запечатлен в источниках суфизма как яркий образ подвижничества и опеки. Его учение позже стало основой мистических воззрений, в частности, науки «Мухасабат ун-нафс» (исчисление души).

Сабит ибн Хаджадж передает: «Умар ибн Хаттаб сказал: «Считайте себя, пока вас не пересчитают (в Судный день), и взвесьте, пока вас не измерят (на весах деяний). Действительно, если вы не сделаете математику сегодня, завтра вам будет трудно. «Готовься» к «большому полю» (махшарга). В тот день все будет показано, и ничего, что угрожает, не будет скрыто» (рассказ Ибн Абу Дуныя). Во времена Усмана ибн Аффана (р.а.) большинство сподвижников вели аскетический образ жизни. Сам Хазрат Усман жил очень скромно, как и все, в простом доме.

Маулана Хусейн Ваиз Кошифи также подтверждает, что суфийские знаки существовали в раннеисламский период: «Суф» в словаре называется «шерсть», потому что они (суфии) носят шерстяные одежды. По сведениям, до первых суфиев эпохи ислама, Расулуллах (саллаллаху алейхи ва саллям) и первые халифы – Абубакр, Умар, Али носили туники (одежды) из этого платья. Аль-Джуллаби пишет об этом языком шейха Хасана Басри:

«Я видел семьдесят братьев-дервишей, которые все были в шерстяных туниках, и Сиддики Акбар (Абубакр) в уединении был одет в халат из ткани сурп, а также я видел мусульманина, закутанного в рваные и залатанные ковры. Умар бин Хаттаб, Али бин Абу Талиб и Хасан бин Хайян передают, что у шейха Увайса Карани был сухой залатанный тюрбан... В это время рассказывает имам Азам Абу Ханифа – и это повествование есть в «Тарих уль-Машайих» («История шейхов» – Дж.Х.) Мухаммада бин Али ат-Тирмизи упоминается в его книге – этот человек

انصاری، عبداللہ، صد میدان، - کابل، ۱۴۳۱ھ - ص. ۴. 227

тоже носил одежду из шерстяной ткани и хотел быть одиноким». <sup>228</sup>

Имеются бесчисленные свидетельства того, что суфизм – это учение, возникшее и сформировавшееся непосредственно внутри исламской религии. Пока же довольствуемся изложенными выше аргументами и соображениями.

---

<sup>228</sup> الهجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی. كشف المحجوب. / متن انتقادی و. ژوکوفسکی. - تهران: نشر اناصری، ۶۷۳۱. ص. ۵.



## MUMTOZ ADABIYOTDA RIND OBRAZINING BADIY TAKOMILI

**Olimjon Davlatov**

*Alisher Navoiy nomidagi xalqaro jamoat fondining ijrochi direktori,  
filologiya fanlari bo‘yicha falsafa doktori  
e-pochta: tamaddun1991@mail.ru*

### Annotatsiya

Maqolada rind obrazining Sharq mumtoz adabiyoti, xususan, fors va turkiy adabiyotdagi tadrijiy va badiiy takomili haqida so‘z boradi. Muallif dastavval *rind* so‘zining lug‘aviy va istilohiy ma‘nolariga e‘tibor qaratib, manbalarda bu so‘z *mayzada*, *avbosh*, *bezori* ma‘nolarida qo‘llanilganligini ta‘kidlaydi. Uning kuzatishlariga ko‘ra, rind fors mumtoz she‘riyatida dastlab o‘z asl ma‘nosida kelib, keyinchalik tasavvufiy ma‘no kasb etgan. Maqolada rind obrazi fors adabiyotida Sanoiy G‘aznaviy, Nizomiy Ganjaviy, Fariduddin Attor, Sa‘diy Sheroziy, Hofiz Sheroziy, turkiy adabiyotda Alisher Navoiy asarlari asosida tadqiq etilgan.

Muallifning fikricha, Hofiz Sheroziy tufayli rind timsoli fors mumtoz g‘azalchilikning markaziy obrazlaridan biriga aylangan. Hofiz she‘riyatida rind faqat lirik asarlarning qahramoni o‘laroq namoyon bo‘lsa, Alisher Navoiy mazkur obrazning lug‘aviy, badiiy-estetik, tarixiy, irfoniy-istilohiy ma‘nolarini o‘z asarlarida to‘liq namoyon eta olgan. Maqolada mazkur muammo Navoiy lirikasi, do‘stonlari va nasriy asarlari misolida tadqiq etilgan.

**Kalit so‘zlar:** *rind, obraz, tasavvuf, so‘fiy, avliyo, murid, shoir, pir, mutafakkir.*

## ARTISTIC IMPROVEMENT OF THE IMAGE OF RIND IN CLASSICAL LITERATURE

**Olimjon Davlatov,**

*Executive Director of the Alisher Navoi International Public Foundation,  
Doctor of Philosophy in Philological Sciences (Ph.D)*

### Abstract

The article discusses the gradual and artistic development of the image of Rind in classical oriental literature, in particular in Persian and Turkish literature. The author of the article first pays attention to the lexical and termino-

logical meanings of this word, noting that in the sources the word *rind* is used in the meanings of a hooligan, troublemaker and drunkard. He also points out that in Persian classical poetry the word was first used in its original meaning and then used in a mystical sense. The article examines the image of Rind in Persian literature based on the works of Sanoi Gaznevi, Nizomi Ganjavi, Fariduddin Attor, Saadi Sherozi, Hafiz Sherozi, in Turkic literature in the works of Alisher Navoi.

According to the author of the article, thanks to Hafiz Shirazi, the *rind* symbol became one of the central images of Persian classical poetry. In the poetry of Hafiz, the *rind* acts only as the main character of lyrical works, while Alisher Navoi managed to fully express the lexical, artistic, aesthetic, historical, epistemological and terminological meanings of this image in his works. In the article this issue is considered on the example of lyrics, poems and prose works of Navoi.

**Key words:** *rind, image, Sufism, mystic, saint, murid, poet, feast, thinker.*

### **Kirish**

Rind so‘zining etimologiyasi haqida aniq ma’lumot mavjud emas. Manbalarda bu so‘zining ko‘pligi arab tiliga xos bo‘lgan ichki fleksiyaga asosan amalga oshirilgan bo‘lsa-da (*rind* – ko‘pligi *runud*), mazkur so‘z arab olimlari tomonidan qo‘llanilmagani, uning dashtlabki namunalari forsiy tildagi ilmiy va adabiy manbalarda uchragani sababli, ko‘pgina olimlar bu so‘zni fors tiliga oid deb hisoblashgan.

Rindning lug‘aviy ma’nosi salbiy xarakterga ega bo‘lib, avbosh, sharobga mukkasidan ketgan mayzada, bezori ma’nolarini bildirgan. Tarixiy manbalarda *rind* so‘zi ayni shu ma’noda qo‘llanilgani ma’lum: “Ulug‘ martabali akobirlar hamda ilm-u irfon ahliga jafu qilib, obro‘larini to‘kdi, avbosh va *runud* (*rindlar*)ni qo‘llab-quvvatladi” [Ta’rixii Jahonkusho”, 1-jild, 88-bet]. “Jome’ ut-tavorix” asarining muallifi ham *rindni* ayni shu ma’noda qo‘llagan: “Qabih niyatli kishilar, avboshlar va *rindlar* isyon ko‘tardilar” [“Jome’ ut-tavorix”, 1-jild, 355-bet]. Biz ushbu maqolamizda mazkur obrazning fors va turkiy adabiyotlardagi o‘rni, badiiy takomili, mazmun-mohiyati va ma’no qirralarini tadqiq etishga harakat qilamiz.

### **Fors mumtoz she’riyatida *rind* obrazi**

Fors mumtoz she’riyatida *rind* so‘zi dashtlab *Sanoiy G‘aznaviy, Nizomiy Ganjavii, Fariduddin Attor*larning asarlarida uchraydi. Sanoiy G‘aznaviyning “Sayr ul-ibod ilal-ma’od” masnaviysida shubha va gumon ahlining sifatiga oid bobni quyidagi baytlar bilan boshlaydi:

*Ҳама султон, валеk бо риндон,  
Ҳама қозӣ, валеk дар зиндон* [Sanoiy, 328].

(Mazmuni: Barchasi sulton, lekin rindlar bilan birga, Barchasi qozi, lekin o‘zi zindonda).

Ushbu baytda sulton va rind timsollarining qarama-qarshi qo‘yilganligidan anglashiladiki, Sanoiy davrida rindlarni jamiyatning eng tuban qatlami deb hisoblashgan ekan. Shu sababdan, olamlar Podshohi – Alloh taoloning ulug‘ligi va buyukligi oldida o‘zini nochor va haqir, miskin va darvesh ekanligini anglaydigan oriflarni majoz yo‘sinida rindlar toifasiga mansub deb ham bilishgan.

Nizomiyning “Xusrav va Shirin” do‘stonida esa, rind – o‘z ishqini oshkor etishdan uyalmaydigan, mahubasiga teng emasligini bilgan holda muhabbat tarannumidan voz kechmaydigan oshiq sifatida namoyon bo‘ladi:

*На ринде будаам дар шиқи рӯят,  
Ки танбӯре ба даст оям ба сӯят* [Nizomiy, 313].

(Mazmuni: Yuzingning ishqida bir rind ham bo‘lolmadimki, Tanbur chalib sening ko‘yingga kelsam).

Nizomiyning do‘stonida g‘azalxon oshiq siyomosida ko‘rinish bergan rind timsoli Farididdin Attor g‘azalida gulxanning kulida isinib, sharobga mukasidan ketgan, taqvo va parhezkorlikdan tavba qilgan, qarigan chog‘ida ham bu odatini tark etmagan inson sifatida ko‘zga tashlanadi:

*Пир гаштиву басе кардӣ сулук,  
Табъи ринди гулханӣ дорӣ ҳануз* [Attor, 319].

(Mazmuni: Qariding, ko‘p riyozatlar chekding, Ammo haliyam gulxan atrofida may ichib o‘tiradigan rindning tabiati senda qolgan).

Sa‘diy Sheroziy asarlarida ham rind timsoli ayni shu ma‘noda qo‘llaniladi. Rindlik taqvo ahli uchun eng tuban ish hisoblangani sababli, taqvodorlar nazdida rindlar bilan hamsuhbat bo‘lish zindonda yotishdan ham og‘irroq jazodir. Axloq muallimi bo‘lgan Sa‘diy Sheroziy insoniylik mohiyatini uning xulqu atvori mezonlari bilan o‘lchab baho berganligi ma‘lum. Sa‘diy rindlarning sharob va aysh-ishrat yo‘lida mol-dunyodan ham, mansab va martabadan ham, obro‘-e‘tibordan voz kechgani, insonga xos bo‘lgan ma‘naviy qiyofasini yo‘qotganini mahkum etgan:

*Порсоро бас ин қадар зиндон,  
Ки бувад ҳамтавилаи риндон* [Sa‘diy, 58].

(Mazmuni: Rindlar bilan bir daʼsturxon atrofida o‘tirib, hamsuhbat bo‘lgan taqvoli insonning ahvoli zindonda mahbus bo‘lgan kishidan og‘irroq).

Sa‘diy Sheroziyning shogirdi Sayf Farg‘oniy esa, rindlikni donishmandlikka qarama-qarshi keltirib, rindning savodsizligi, omiligiga ishora qiladi. Shuning barobarida, irfon va tasavvuf ahli orasida odat bo‘lgan kasri nafs (nafsni tuban tutish, o‘zini past deb hisoblash) bayon uslubi yordamida bu holatidan iftixor tuyadi. Negaki, o‘zini jamiyatning tuban qatlami hisoblaydigan odamda takabburlik tuyg‘usi yot bo‘ladi. Ilm o‘rganishdagi eng katta xatar – takabburlik va manmanlikning avj olishi. Barcha farishtalarga uʻstozlik qilgan shayton bilimiga mag‘rurlanib, Alloh taologa isyon ko‘targan va buning natijasida ilohiy dargohdan quvilgan bo‘lsa, Qur‘oni karimda o‘ziga zulm qiluvchi va nodon (“Ahzob surasi”, 72-oyat) deya ta‘riflangan Odam Ato gunoh qilgan bo‘lsa-da, tavbasi tufayli gunohi kechirildi. Ma‘lum bo‘ladiki, Sayf Farg‘oniy talqinida rindlik – insonning insoniylik darajasini bilishi va bu holatda orlanmasligi, aksincha, g‘ururga ketmasdan, tuproqqa teng bo‘lish orqali abadiy saodatga erishish imkoni borligiga ishoradir:

*Ҳар-к ин газал бихонад, донад ки ман чу Саъдӣ,  
Вақте фақиҳ будам, имрӯз ринду оми [Farg‘oniy, 200].*

(Mazmuni: Bu g‘azalni o‘qigan kishi bilurkim, men ham Sa‘diy kabi bir zamonlar faqih edim, bugun esa avom bir rindman).

Fors adabiyoti tarixining mutaxassisleri haqli ravishda e‘tirof etganidek, rind obrazi Hofiz Sheroziy lirikasida to‘laqonli shakllanib, har tomonlama mukammal va serqirra timsol o‘laroq bu lirik merosning markaziy mavqeiga ega bo‘ldi. Bu haqda alohida tadqiqotlar amalga oshirilgani sababli, Hofiz Sheroziy she‘riyatining rind haqidagi eng asosiy qirralari haqidagi qaydlar bilan kifoyalanamiz.

Rindlik – riyokorlik va ikkiyuzlamachilikni butkul qoralaydigan, gunoh-u savobning oqibatiga umid bog‘lamasdan, ilohiy rahmat etagidan umid qo‘li bilan mahkam tutgan, oshiqligini pinhon tutmay, o‘z ayblarini ochiq-oshkora tan oladigan kimsadir. Hofiz ayrim she‘rlarida o‘zini rindlik tariqatidagi kishi sifatida e‘lon beradi:

*Нифоқу зарқ набахшад сафои дил, Ҳофиз,  
Тариқи риндиву ишқ ихтиёр хоҳам кард.*

(Mazmuni: munofqlik va riyokorlik ko‘ngilga safo va poklik bag‘ishlamaydi. Hofiz, endi rindlik va oshiqlik yo‘lini tutgaymen).

Hofizning talqiniga ko‘ra, ibodat va ilm o‘rganishdagi asosiy xavfi – ikkiyuzlamachilik hamda odamlarning ko‘ziga yaxshi ko‘rinish uchun ibodatda

va tavozeli bo‘lish ko‘ngil ko‘zgusini qoraytiradi. Yolg‘on obro‘dan ko‘ra badnomlikni afzal bilgan, mafsadga yetishish yo‘lida takabburlik va munfiqlik, hasad va riyodan voz kechgan oshiqqlar va rindlar maslagini tutish esa ko‘ngil safosiga sabab bo‘ladi. Nizomiy, Attor, Sa‘diy Sheroziy asarlarida salbiy ma‘noda kelgan rind Hofizning she‘riyatida ikki olamning balolarini chekishga qodir, ishqu oshiqlikda pok bo‘lgan ijobiy timsol o‘laroq gavdalanaadi. Bu timsol orqali Hofiz olam va odamning hikmati va mohiyatining asosi – insonning o‘zida ekani, ma‘rifatli insonning shijoati va jasorati tufayli bu olam obod bo‘lishi, haqiqat ko‘ziga tik qaray oladigan, bu yo‘lda o‘zining ham fosh qilishdan ham chekinmaydigan inson har qanday ehtiromga loy-iqligini juda ko‘p marta ta‘kidlagan.

Alisher Navoiygacha bo‘lgan turkiy she‘riyatda rind timsoli Hofiz Xorazmiy ijodini istisno qilganda deyarli ko‘zga tashlanmaydi. Navoiy ushbu shoir she‘riyatidan xabardor bo‘lmagan chog‘i, o‘z asarlarida u haqda ma‘lumot bermaydi. Navoiyning zamondoshi va ustozi Mavlono Lutfiyning devonida rind timsoli qo‘llanilgan biror baytni uchratmaymiz. Lutfiydan farqli o‘laroq, rind timsoli ham lug‘aviy va ham istilohiy ma‘nosida Navoiyning ijodida ko‘p marta qo‘llanilgan.

### **Alisher Navoiy ijodida rind obrazi**

Alisher Navoiy do‘stonlaridagi hikoyatlarning salmoqli qismini din peshvolari va so‘fiylar tashkil etadi. Ulardan ikkitasi – *Zindapil Ahmad Jomiy va Ibrohim Adham rind* sifati bilan eslanadi.

“Lison ut-tayr” dostonidagi Hudhudning qushlar bilan savol-javobida keltirilgan hikoyatga ko‘ra, *Ahmad Jomiy* qiyomat kuni Alloh taologa munajat qilib, “yo musulmonlarning gunohini mag‘firat et, yoki mening jussamni shunday katta qilib yaratki, do‘zax sar-basar men bilan to‘lsin”, deb yolvoradi. Haq taolo sevikli bu bandasining oliy himmati va karamini ko‘rib, yana yuz minglab osiy bandasini do‘zax olovidan qutqaradi:

#### **Rindi sohibhimmati oliyjanob,**

*Chun shafodatda bu nav’ etgay xitob.*

*Bu sifatkim zohir o‘lg‘ay qo‘shishi,*

*Anga loyiq haqdin o‘lg‘ay baxshishi.*

*Chun humoi himmati ochqay qanot,*

*Yuz tuman ming xalq topqaylar najot*

Rindlik sifati bilan yana bir ulug‘ avliyo – *Ibrohim Adham* ham eslanadi.

Balx hukmdori bo‘lgan Ibrohim Adham toju taxtni tark etib, darveshlikni ixtiyor etganini tasvirlash jarayonida Navoiy uchta bir-biriga qarama-qarshi bo‘lgan sifatlar – shoh, rind, pokboz (bor-yo‘g‘ini qimorga birayo‘la tikadigan qimorvoz sifati)ni unga nisbat bergan:

*Janda kiydi ko‘rguzub yuz ming niyoz,  
Yo‘lg‘a tushti shohi rindi pokboz.*

Bu uch sifatni bir kishi o‘ziga qanday jam qila olishini hikoyat davomida anglash mumkin: shohlikni tark etib, o‘tinchilik bilan shug‘ullangan Ibrohim Adham g‘ayb eranlarining dashtlabki imtihonidan o‘tolmaydi: ularning shohlik va darveshlik haqidagi savollariga “shohlik Balxda qolib ketdi”, deb javob beradi. Uch yildan keyingi imtihonda esa, nafaqat Balx, balki o‘zini ham butkul unutvorgani, fano maqomiga ko‘tarilgani uchun avliyolarning shohi bo‘lib, Ka‘ba sori safarga chiqadi. Buning xulosasi sifatida Navoiy quyidagi baytlarni keltiradi:

*G‘ayr yodi ko‘nglida to bor edi,  
Parda yanglig‘ mone‘i asror edi.  
Ko‘nglidin bikkull chu zoyil bo‘ldi ul,  
Parda qo‘pg‘och peshgahg‘a topti yo‘l.  
Bu fanog‘a kimki topti dashtas,  
Oni derlar pokboz, ey bulhavas.*

Shayx San‘onning sadoqatli muridi ham *rind* sifati bilan eslanganini hisobga olsak, Ahmad Jomiy va Ibrohim Adhamning rindligini tariqat ahli, so‘fiy, orif, ma‘rifat sharobidan sarmašt solik ma‘nosida tushunishimizni taqozo qiladi.

Xuddi shunday sifatlashni *Abdurahmon Jomiyning* misolida ham ko‘rishimiz mumkin. “Farhod va Shirin” dostonida Jomiy *rindlar sarxayli (Keturgil, soqiy, ul jomi kiromiy Ki, tutsun rindlar sarxayli Jomiy, - “Farhod va Shirin”, 7-bob)* deb vasf qilingan bo‘lsa, “Layli va Majnun” dostonidagi quyidagi sarlavhadan Navoiy o‘z ustozini Zindapil Ahmad Jomiy hamda Ibrohim Adham kabi tasavvuf tariqatidagi rindlarning peshvosi va rahnamosi deb bilgani hamda bu atamani unga istiloh o‘laroq qo‘llagani oydinlashadi:

*“Valoyat sipehrining axtari jahontobi va hidoyat ma‘danining gavhari se-  
robi va nazm avjining mehri falak ehtishomi va maoniy jomining rindi softy  
oshomi ya‘ni Mavlono Nuriddin Abdurahmon Jomiy madhida nukta surmak*

va aning durdi jomin sumurmak. (“Layli va Majnun”, 6-bob).

Navoiy boshqa bir zamondoshi – **Sayyid Hasan Ardasher** haqida so‘z yuritarkan, ham “Majolis un-nafois” tazkirasida va ham “Holoti Sayyid Hasan Ardasher” asarida uning rindligiga alohida urg‘u beradi. Masalan, “Majolis un-nafois”da o‘qiyimiz: “Rindlig‘i chog‘ida visoqi rind va xarobotiylarning majmai erdi va bu ishni kishi andin yaxshiroq-qilmadi. Ul vaqtda bu qit‘ani deb erdikim:

*Chi xush boshad sabuhi bo dilorom,  
Labolab az qadah har dam kashidan  
Chu g‘uncha har du dar yak pirahan tang,  
Baham pechidanu darham kashidan.*

(Mazmuni: Dilorom yor bilan sabuhiy chog‘i har damda limmolim qadahdan may sipqorish, g‘uncha barglaridek bir ko‘ylak ichida, bir-biriga chirmashish naqadar yaxshi!)”

“Holoti Sayyid Hasan Ardasher”da esa, ota masobasida bo‘lgan bu zotning rindlik ayyomidagi asosiy fazilatlarida haqida so‘z yuritiladi. Navoiyning guvohlik berishicha, yoshlik ayyomida Sayyid Hasan Ardasherining uyi hamma vaqt mayxo‘rlarning panohi va maishatgohi bo‘lgan. Uning may ichishdagi mahorati, mast bo‘lmasdan hamma bilan yaxshi munosabatda va e‘tiborli bo‘lishi, xushsuhbatligi va ochiqqo‘lligi bilan Boysung‘ur mirzo, Husayn Boyqaro kabi maysevar temuriy mirzolarining ko‘nglidan joy olgani alohida ta‘kidlangan.

Shunisi e‘tiborliki, asarlarida mayxo‘rlikni mudom qoralagan Navoiy, garchi orada «ko‘p vaqtini ta‘yinsiz o‘tkazur erdi», degan jumlaning qisqirib o‘tsa-da, lekin Sayyid Hasanni bu ishda aybdor qilib, mazammat etmaydi, aksincha, uning rindlik qoida-qonunlarini bajo keltirgani, hariflariga g‘oyat mehribon va g‘amxo‘rlikini, futuvvatini ta‘kidlab o‘tadi. Jumladan, Sayyid Hasan Ardasherining boshqa rindlar orasida mumtoz etadigan quyidagi xislatlarni batafsil sharhlab keltiradi: *saxoyi zotiy (tug‘ma ochiqqo‘llik) 2) shafqati mufrif (haddan tashqari shafqatli bo‘lish), 3) lutfu tavozu’ va adab; 4) tahammul va burdborliq (chidam va bardosh); 5) ko‘ngul yumshoqligi va ta‘sirchanlik; 6) zotiy betakallufluq (tug‘ma samimiylilik); 7) o‘zgalar holidan xabardorlik va e‘tibor ko‘rsatish.*

Navoiy bu xislatlarni sharhlar ekan, oddiy odamlar bunday ulug‘vor ishlarni uddasidan chiqolmasligi, aslida bu valiy zotlarga xos bo‘lgan xislatlar ekanini ta‘kidlab yozadi:

*Bu ish erur valoyat ahli ishi,  
Qila olmas bu ishni o‘zga kishi.*

Ma’lum bo’ladiki, shoir riyosiz rindlarning sarxushlik majlislarini ma’qullamagan bo’lsa-da, ammo butunlay inkor etmagan ham: johil odamlarning mayzadaligi, atrofdagilarga ozor berishi axloqiy tanazzulga olib kelsa, darvesh-rindlarning mayxo‘rligi, Iloh yodida sarxush bo’lishlari beozor va «axloqu shariat» doirasida edi. Har holda, buni ham Hirot jamiyatining axloqi va muhitini aks ettiradigan va ayni paytda rasmiy shariatga zid belgilaridan hisoblanadi.

“Hayrat ul-abror” do‘stonining o‘n to‘rtinchi maqolatida Navoiy “jahlmayi”ning ofati va tavbaning sharofatini atroflicha talqin etib, fikrining isboti sifatida Maymana ismli yahudiy rind hayotidan hikoyat keltiradi. Mazkur hikoyat qahramoni tom ma’noda har kuni tavbasini sindirib, gunohidan tavba qilmaydigan darajaga yetgan, o‘z insoniy qiyofasini butkul yo‘qotgan betayin bir mayzada bo‘lib, ilohiy inoyat tufayli mustahkam tavbaga erishgani bayon etiladi.

“Mahbub ul-qulub” asari birinchi qismining o‘ttiz to‘qqizinchi faslida Navoiy rindlarning ma’naviy qiyofasini chizadi. Uning talqiniga ko‘ra, zohiran o‘zlarini bexud, beparvo qilib ko‘rsatuvchi, botinan esa mutafakkir va zakiy bo‘lgan, dunyoning nobarobarligidan, adolatsizliklardan zada kishilar sifatida alohida ajralib turadigan rindlar barcha yovuzliklarning boshi hisoblangan takabburlik, hasad va riyokorlikdan mutlaqo begona, ruhiyat hurligi va qalb pokligiga erishgan rindlar sharob va mayxo‘rlik qilsalar-da, o‘z gunohlariga iqror va ilohiy rahmatdan umidvor bo‘lganliklari uchun soxtakor va kazzob zohidlardan yaxshiroq:

*Rindeki, fano jomini tortar payvašt,  
Dunyo bila oxiratqa ermas pobast.  
Haq rahmati umidi bila tun—kun mast,  
Ko‘p ortuqroqki, zohidi zarqparašt.*

Lirik asarlaridagi rindona bayt va g‘azallar Navoiyning bu toifaga munosabatini yanada yorqinroq anglashga ochqich bo‘lib xizmat qilishi mumkin.

Qator g‘azallarida Navoiy ham Rindi Sheroz – Xoja Hofiz kabi o‘zini rindlarning maslakdoshi deb e’lon qiladi. Ko‘ngil safosi, ro‘stlik va to‘g‘rilik ziyosi, haqiqat va haq so‘zning gadosi bo‘lish rindlikni jozib va maftunkor bir maslakka aylantirgan. Biror madrasada ta’lim berilmaydigan muhabbat - ko‘nglini turli bahs va mujodaladan xoli qilgan rindlarning hayotiy saboqlaridir:



*Ishq sirrin rindi durdiyakash bilur, yo ‘q ahli dars  
Ulcha avroq uzra sabt o‘lmas ne bilgay Mavlaviy  
 (“G‘aroyib us-sig‘ar”, 650-g‘azal).*

Navoiy vasf etgan rind – maoniy jomidan sarmašt, ruhiyatning olis manzillariga riyosiz qadam qo‘ygan bir zot. Uning qalbida fanolik tuyg‘usi mustahkam o‘rnashgan bo‘lib, olam va odamning bor-yo‘qligiga e‘tibor qilmasdan, mangu Iloh haqida mudom tafakkur etmoq, butun vujudi bilan o‘zini Haq rizoligiga topshirmoq, ojizlik va gunohkorligini yashirmasdan, botin olamini ko‘ringanidan go‘zalroq qilib obod aylamoqni shior etgan. Ishqu oshiqlik, ma‘rifat va muhabbat yo‘lidagi sobitlik tufayli rindlikni o‘ziga qismat deb qabul qilgan hamda bu qismatga rizo va taslimiyat bilan boshini egib, o‘zgalar nasihatiga parvo qilmaydi:

*Azaldan chunki qismim rindliqdur,  
Qil emdi pandni, ey porso, bas (“Navodir ush-shabob”, 222-g‘azal)*

Albatta, lirik asarlarida rind o‘zining asl ma‘nosida qo‘llanilgan holatlari ham mavjud. Jumladan, quyidagi maqta‘da Navoiy madrasadagi faqih va mayxonadagi rindni bir qatorda qo‘yib, Haqning yodida bo‘lgan madrasadan ham, mayxonadan ham forig‘ bo‘lishi, madrasa va mayxona ahli agar Uning yodi va zikridan g‘ofil bo‘lsalar, ikkalasi ham g‘aflat va gumrohlik bobida eng tuban safda turishini ta‘kidlaydi:

*Faqih-u Ka‘ba, rind-u maykada, xushdur Navoiykim,  
Sening yoding bila mundin erur ozodu andin ham  
 (“Navodir ush-shabob”, 398-g‘azal)*

Ayrim g‘azallarda rind so‘fiy, piri dayr – komil inson huzurida fano bo‘lish ta‘limini oladigan tariqatdagi solik ma‘nosida ham qo‘llaniladi. Bunday baytlarda “komil ulkim, nuqsin inbot aylagay” prinsipiga amal qiladigan rindlar riyokor va soxta muridlarga qarama-qarshi qo‘yiladi:

*Shayx ila ahli riyovu dayr piri birla rind  
Kim, fano ichra keraktur pirning irshodi ko‘p.  
 (“Badoye‘ ul-vasat”, 67-g‘azal)*

Umuman olganda, Hofiz Sheroziy g‘azallarida rind obrazi *porso (taqvodor), mašt, oshiq, nazarboz (go‘zallik oshuftasi), tashnalab, xarobotiy, balokash,*

*jahonso‘z (olamga o‘t qo‘yuvchi), badnom, qallosh (yo‘qsil), sabuhiyzada (mayzada), sharobxor, besomon (parishon), pokboz, louboli (beparvo), qalandar, shohidboz (go‘zallar shaydosi)* sifatlari bilan eslanadi. Navoiyning she‘riyatida esa, Hofizga ergashgan holda, *xarobotiy, muflis, durdkash, mayxora, durdoshom, louboliy, muqammir (qimorvoz), qalandarvash* kabi sifatlarni qo‘llanilishi barobarida, *vafopesha, mehrandesha, farzona, beriyo, boxabar, pokboz, sohibhimmat, olijanob, niyozmand* kabi rindlarning go‘zal ma‘naviy olamidani darak beruvchi sifatlarni ham nisbat berilgan. Ma‘lum bo‘ladiki, Navoiy uchun rindlarning yashash tarzidan ko‘ra, ularning botiniy olami, axloqi va dunyo ishlariga munosabati muhmiroq sanalgan va ularni aynan shu xislat sohibi bo‘lganliklari uchun qadrlagan.

### Xulosa

Yuqoridagi fikrlarni umumlashtirib, quyidagi xulosalarni bayon etish mumkin:

1. Rind so‘zining etimologiyasi haqida aniq to‘xtamga kelinmagan. Manbalarda rind so‘zi arabcha ko‘plik shakli bilan keltirilganiga qaramasdan, ushbu atama dastlab fors tilidagi tarixiy manbalarda qo‘llanilgani bois, uni forsiy so‘zlar sirasiga kiritish maqsadga muvofiq.

2. Rindning asosiy lug‘aviy ma‘nosi mayzada, avbosh, bezori bo‘lib, tarixiy manbalarda ayni shu ma‘noda qo‘llanilgan.

3. Fors mumtoz she‘riyatida rind obrazi dastlab Sanoiy G‘aznaviy, Nizomiy Ganjaviy, Fariddin Attorlarning asarlarida uchraydi. Ushbu shoirlar rind so‘zini o‘zining asl ma‘nosida qo‘llaganlar.

4. Sayf Farg‘oniy va Sa‘diy Sheroziy lirikasidan boshlab rind timsolida ma‘no evrilishi hodisasi kuzatiladi. Sa‘diy axloq muallimi sifatida rindlarni kishilik jamiyatining eng tuban qatlami sifatida talqin qilgan bo‘lsa, Sayf Farg‘oniy g‘azallarida tasavvuf she‘riyatida qo‘llaniladigan *kasri nafs* usuli yordamida rindlik ma‘naviy kamolot yo‘lini anglatishning vositasi o‘laroq ko‘zga tashlanadi.

5. Hofiz Sheroziy tufayli rind timsoli fors mumtoz g‘azalchilikning markaziy obrazlaridan biriga aylangan bo‘lsa, Navoiy sharofati bilan bu timsol o‘zbek she‘riyati arsasiga ko‘chdi. Hofiz she‘riyatida rind faqat lirik asarlarning qahramoni o‘laroq zuhur etsa, Navoiy ushbu obrazning lug‘aviy, badiiy-estetik, tarixiy, irfoniy-istilohiy ma‘nolarini to‘liq o‘z asarlarida namoyon etadi. Uning ta‘rifida rind – so‘fiy, rind – avliyo, rind – mayzada, rind – oshiq, rind – murid, rind – ustoz, rind – shoir, rind – mutafakkir, rind – podshoh. Bu talqinlarning umumlashtiruvchi xususiyatlari – riyosizlik, to‘g‘rilik, o‘z

gunohi va xatolari bilan mashg‘ullik. Ayniqsa, Navoiyning rindlar ma’naviy olami haqidagi mushohada va umumlashmalari keyingi davr mumtoz she’riyatning tahlil qilishda nazariy asos vazifasini o‘tashi shubhasiz.

*Ilova*

### Alisher Navoiy ijodida qo‘llanilgan rind obrazining manbalari

<i>Tr</i>	<i>Matn</i>	<i>Manba</i>
1	Rindlar sarxayli mendurmen bugun dayr ahlig‘a, Maykada tufrog‘idin masnad manga basdur sanad.	<i>G‘aroyib us-sig‘ar,</i> <i>124-g‘azal</i>
2	May ichki, xalq gunohin yumoqqa abri karam Yog‘ar mahalda emas rindu porso malhuz.	<i>G‘aroyib us-sig‘ar,</i> <i>284-g‘azal</i>
3	Labing shavqida ko‘nglum har ne borin boshidin qo‘ydi, May istab rindi muflis ayladi dastorini marhun.	<i>G‘aroyib us-sig‘ar,</i> <i>439-g‘azal</i>
4	Mayg‘a Navoiy etti ko‘ngul shishasini zarf, Bu bo‘ldi rindliq aro aning zarofati.	<i>G‘aroyib us-sig‘ar,</i> <i>621-g‘azal</i>
5	Ishq sirrin rindi durdiykash bilur, yo‘q ahli dars Ulcha avroq uzra sabb o‘lmas ne bilgay Mavlaviy.	<i>G‘aroyib us sig‘ar,</i> <i>650-g‘azal</i>
6	Yana bo‘lmisham oshiqu zor ham, Xarobotiyu rindu xammor ham.	<i>G‘aroyib us-sig‘ar,</i> <i>tarje‘band, 5-bob</i>
7	Masjidqa necha ahli riyodek yetayin, Yo rind kibi azimati dayr etayin. Maqsud topilsa yaxshi, yo‘qsa netayin, Boshimni olib qay sari emdi ketayin.	<i>G‘aroyib us-sig‘ar,</i> <i>95-ruboiy</i>
8	Rindi mayxora qadah tuttki, zohid hargiz, Qilmadi buyla karam arzi karomot aylab.	<i>Navodir ush-shabob,</i> <i>60-g‘azal</i>
9	Gar Navoiy volihingdur, qovmag‘il, ey mug‘bacha, Oni ham bu dayr aro bir rindi durdoshom tut.	<i>Navodir ush-shabob,</i> <i>70-g‘azal</i>
10	Xarobot aro, ey xush, ul rindi sarmast Ki, ollinda olam vujudi adamdur.	<i>Navodir ush-shabob,</i> <i>134-g‘azal</i>
11	Dayr pirining muridimenki, har yon qilsa azm, Rindlardin may ko‘tarmakka meni mumtoz etar.	<i>Navodir ush-shabob,</i> <i>159-g‘azal</i>
12	May ichra g‘arqadurmen to boshimda may havosidur, Qani rindeki may uzra tamoshoiy hubob aylar.	<i>Navodir ush-shabob,</i> <i>185-g‘azal</i>
13	Azaldan chunki qismim rindliqdur, Qil emdi pandni, ey porso, bas.	<i>Navodir ush-shabob,</i> <i>222-g‘azal</i>
14	Faqihu—Ka‘ba, rindu — maykada, xushdur Navoiykim, Sening yoding bila mundin erur ozodu andin ham.	<i>Navodir ush-shabob,</i> <i>398-g‘azal</i>
15	Demakim, dayr ichra ne oshub edi sharhin degil, Rindlar g‘avg‘osin aytay yo surohiy g‘ulg‘ulin.	<i>Navodir ush-shabob,</i> <i>448-g‘azal</i>
16	Navoiy xirqasin ta‘n etma, ey rindi xarobotiy Ki, maxmur o‘lsa, uldur vajh mayg‘a qilg‘oli marhun.	<i>Navodir ush-shabob,</i> <i>456-g‘azal</i>
17	Gar farog‘at mulki istarsen may ichkim, bo‘lmadi G‘amsiz o‘lmoqliqda shah rindi qadahpaymoycha.	<i>Navodir ush-shabob,</i> <i>542-g‘azal</i>

18	Xonaqah ahlig'a, ey zohid, meni o'xshatmakim, Zuhd eli bor o'zga, rindi ouboli o'zgacha.	Navodir ush-shabob, 549-g'azal
19	Kelsa tong yo'q goh piri dayru gahi mug'bacha, Rindkim kunji xarobot o'lg'oy aning maskani.	Navodir ush-shabob, 588-g'azal
20	Chun xarobot ichra kirding mast bo'lkim, mug'bacha, Mahrami bazm aylamas juz rindi durdoshomni.	Navodir ush-shabob, 610-g'azal
21	Yanaki nutq ilayu ruh ila yeturdi anga Fuyuzi orifi Jomiyu rindi Sheroziy.	Navodir ush-shabob, 650-g'azal
22	Muhtasib har sari may to'kmakka borsa shahr aro, Rindlar ham aylabon payravlig'u hamdastlig',  Mayi ko'l o'lg'och, tortibon barcha qirog'inda cho'kub Kaf sochib har sari buxtidek qilurlar mastlig'.	Navodir ush-shabob, 37-g'azal
23	Ey xush ul rindki, mug' dayrini qildi maskan, Yetsa ham mug'bachalar ishqida yuz ofat anga.	Badoye' ul-vasat, 8-g'azal
24	Ka'badin dayr sari chek menikim, Rind o'lur kirsar porso anda.	Badoye' ul-vasat, 26-g'azal
25	Tuttgart, ey rindi xarobot, manga sog'arkim, Ruh bodangg'avu tan eski safolingg'a fido.	Badoye' ul-vasat, 31-g'azal
26	«Kim ayo rindi vafu peshavu mehr andisha, Kelib ich bir qadahu chekma xumor ichra azob».	Badoye' ul-vasat, 42-g'azal
27	Rindlar, iflosdin g'am yo'q, to'kilgan bodadin Aysh etarsiz, chunki mug' dayrig'a kirdi muhtasib.	Badoye' ul-vasat, 51-g'azal
28	Ey xush ul rindi xarobotiki, mast o'lg'on zamon Dahrg'a hukmin surub, gardung'a istig'no qilib.	Badoye' ul-vasat, 53-g'azal
29	Shayx ila ahli riyovu dayr piri birla rind Kim, fano ichra keraktur pining irshodi ko'p.	Badoye' ul-vasat, 67-g'azal
30	Chun xarobot ichra mast o'ldum ichib, ey mayfurush, Rindlar birla solib g'avg'o meni rasvo qadah.	Badoye' ul-vasat, 105-g'azal
31	Bodai la'ling uchun azmi xarobot etgali Rindlar ichra erur qadrim biyik, shonim aziz.	Badoye' ul-vasat, 201-g'azal
32	Meni bir jom ila o'z'luk xumoridin xalos aylang, Guruhi rindlarkim, sokini dayri fanodursiz.	Badoye' ul-vasat, 204-g'azal
33	Ne qahring o'tidin emin faqih soyimi dahr, Ne rahmatingdin novmid rindi durdno'sh.	Badoye' ul-vasat, 242-g'azal
34	Biravni rindi xarobot anglakim, bo'lg'ay Bir ilgida kaduyu birda jom men yanglig'.	Badoye' ul-vasat, 299-g'azal
35	Ey xarobot ahli, rasvo ko'nglum itmish bu taraf, Kelmisham topib surog' — ul rindi badnomim kerak.	Badoye' ul-vasat, 332-g'azal
36	Rind emasmen dayr aro, gar jomi Jamdin o'tsa so'z, May gadolig' qilg'ali sing'an safolimni desam.	Badoye' ul-vasat, 413-g'azal
37	Rindlig'din zohidi xushk o'ldi ul oy ro'zada, Garchi zuhd ahlin xarobot ichra qildi ko'bako'.	Badoye' u-vasat, 509-g'azal
38	Ne maykim tutsa piri dayr, olib rindona sipqorkim, Emastur rind ulkim, so'z der aning durdu sofinda.	Badoye' ul-vasat, 549-g'azal
39	Azalda rind xushhol o'ldi maydin Vale xilvat aro zohid tumushti.	Badoye' ul-vasat, 582-g'azal

40	Ey xush ul rindki, to kelgayu ketgay bir dam, Bo‘l mag‘ay dayri fano ichra o‘zidin xabari.	<i>Badoye’</i> <i>586-g‘azal</i>	<i>ul-vasat,</i>
41	Ne rind o‘lsa soching kufrida yetar zunnor, Jahon yuzidagi din ahlig‘a aning marasi.	<i>Badoye’</i> <i>602-g‘azal</i>	<i>ul-vasat,</i>
42	Rindlar, tavbam ne tongkim, umr o‘tub isyon bila, Do‘st oliy dargahig‘a azm aylar chog‘ edi.	<i>Badoye’</i> <i>629-g‘azal</i>	<i>ul-vasat,</i>
43	Harzagard o‘ldi shohidi ra‘no, Lek jonso‘z rindi farzona.  Ul pariy rost uylakim ko‘palak Bu bir, ammo nechukki parvona.	<i>Badoye’</i> <i>56-qit‘a</i>	<i>ul-vasat,</i>
44	Kir xarobot ichrayu bo‘l rindlar vobastasi, Xonaqahda bo‘lg‘ucha ahli riyog‘a mubtalo.	<i>Favoyid</i> <i>32-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>
45	Fano mayxonasig‘a sol meni, ey rindi orifkim, G‘amimni o‘ksutur dayri fano, mayxona andin ko‘p.	<i>Favoyid</i> <i>67-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>
46	Mastu rasvomen xarobot ichra ko‘rdung, ey rafiq, Bo‘l mag‘ung bo‘lsang meningdek rindi durdoshom, ket.  Kelmas ergach rindlar bazmig‘a, ketmak istama, Gar ketar bo‘lsang ichib, dog‘i tutub bir jom, ket.	<i>Favoyid</i> <i>78-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>
47	Gar desangkim, tushmasin xirqangg‘a rasvolig‘ o‘ti, Bo‘l mayin rindi xarobotiy bila hamroh, qayt.  Dayr piri ilgidin zunnor belga bog‘labon, But qoshinda qilmas ersang sajda, beikroh qayt.  Rindu ra‘nolig‘ agar ko‘nglung tilar bu ko‘y aro, Juz fano yo‘qtur sanga, topilmas ul dilxoh, qayt.	<i>Favoyid</i> <i>79-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>
48	Ey Navoiy, chun sabo‘kashsen, qadam ur tezkim, Rindlarni qilmasun nogah mukaddar intizor.	<i>Favoyid</i> <i>157-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>
49	Rindlar tavbamni sindirmoqqa bu taqrib emas, Boda nafiyidinki, har dam qilu qolim bordur.	<i>Favoyid</i> <i>175-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>
50	Dayri fano mayli qildi rindi xarobot, Kim, kecha anda ne shahnadur, ne asadur.	<i>Favoyid</i> <i>198-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>
50	Shayxda yo‘q rindliq, zohidda yo‘q rasmi vafo, Dayr piri har suluk irshodida keldi to‘kuz.	<i>Favoyid</i> <i>205-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>
51	Ey zamon ahli, fusunu g‘adringiz ne aybkim, Ham zamondek doim afsunsozu g‘addor erdingiz.  Rindlar bas tiyradur, siz xonaqahg‘a tushkali, Ey xush ul kunkim, muqimi ko‘yi xammor erdingiz.	<i>Favoyid</i> <i>207-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>
52	Qaysi rindeki riyo zotida yo‘qtur bitta‘b, Ko‘runur jomi fano tortsa behad matbu‘.	<i>Favoyid</i> <i>288-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>
53	Rind bo‘lg‘ay ikki olam o‘ynag‘ay bir dav ila, Bo‘l mag‘ay lekin xaroboti fano qalloshidek.	<i>Favoyid</i> <i>324-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>
54	Xush ul rindiki, borg‘ay kulbadin gulshang‘a borg‘andek, Baqo mulkiga chun dorul-fanodin intiqol o‘lg‘ay.	<i>Favoyid</i> <i>581-g‘azal</i>	<i>ul-kibar,</i>

55	Xusho mayxonakim, Jamshid ila jomidin afzundur, Malomat dayrining har qaysi rindi durd oshomi.	Favoyid ul-kibar, 630-g'azal
56	Rindliqdin osru shokirmenki, taqvo daftarin Qildilar chun sharh, ul xayl ichra otim yo'q edi.	Favoyid ul-kibar, 635-g'azal
57	Rindlar xidmatidin komim bu Ki, fano kasbig'a qilsam iqdom.	Favoyid ul-kibar, Tarji'band, 1-band
58	Dayr eshigida edi bazmi g'arib, Rindlar barchasi masti mayi nob.	Favoyid ul-kibar, Tarji'band, 10-band
59	K-ey xumor ilgida rindi ojiz, Seni maxmurlug' etmish betob.	Favoyid ul-kibar, Tarji'band, 10-band
60	Rindlar bazmig'acha kom chekay, Ul xarobot elidin jom chekay.	Favoyid ul-kibar; Soqiy- noma, 26-band
61	To fano dayri fazosig'a kiray, Rindlar bazmi arosig'a kiray.	Favoyid ul-kibar; Soqiy- noma, 32-band
62	Shohlar shohu sarafrozi uchun, Rindlar shohi Abulg'ozu uchun.	Favoyid ul-kibar; Soqiy- noma, 32-band
63	Biri Iso nafaslik rindi Sheroz, Fano dayrida mastu louboli.	Favoyid ul-kibar, 18-qit'a
64	Rindi muqammirdek etib lola shayn, Tosi aro jola bo'lub ka'batayn <sup>13</sup> .	Hayrat ul-abror; 18-bob. Avvalgi hayrat
65	Ul terikim, rind qilur jur'adon, Mushki Xo'tan ayladi anda nihon.	Hayrat ul-abror. 48-bob. O'n to'rtinchi maqolat
66	Kim erur ushbu ishi qalloshliq, Rindu qalandarvashu avboshliq.	Hayrat ul-abror. 50- bob. 15-maqolat
67	Bani Isroiliyi Rindning o'zluqidin tavbasi uyi irtifoqi qasam qofi toshlari bila falakka chiqqoni va may selobi ul binoni yiqqoni.  Bor edi Rindi Bani isroiliy, Boda uchun maykadalar soili.	Hayrat ul-abror. 51-bob.
68	Rind ichiga tushubon tobi shavq, Ashk bo'lub jismiga girdobi shavq.	Hayrat ul-abror. 51-bob.
69	Keturgil, soqiy, ul jomi kiromiy Ki, tutsun rindlar sarxayli Jomiy. Chu riri dayr may qildi havola, Icharmen gar erur gardun riyola.	Farhod va Shirin. 7-bob.
70	Valoyat sipehrining axtari jahontobi va hidoyat ma'danining gavhari serobi va nazm avjining mehri falak ehtishomi va maoniy jomining rindi softiy oshomi ya'ni Mavlono Nurid- din Abdurahmon Jomiy madhida nukta surmak va aning durdi jomin sumurmak <sup>1</sup> .	Layli va Majnun, 6-bob
71	Subh rindi chu qildi mayli sabuh, Rohi mehr anga toza ayladi ruh <sup>10</sup> .	Sab'ai sayyor. To'rtinchi iqlim musofirining sux- anguzorligi
72	Boda ichmak, rindu mast o'lmag'ni ham, Tark etib din, butparast o'lmag'ni ham.	Lison ut-tayr, 79-bob. Shayx San'on hikoyati

73	Dedi sohib dardi rindi boxabar: — «K-ey hamiyatda to‘nguzlardin battar.  Shayxkim pir erdiyu, sizlar murid, Borchag‘a irshodidin behbud umid.	<i>Lison ut-tayr, 79-bob. Shayx San‘on hikoyati</i>
74	Tengri dargohida rindi pokboz, Kechau kunduz to‘kar erdi niyoz.	<i>Lison ut-tayr, 79-bob. Shayx San‘on hikoyati</i>
75	Yondi Shayxu rindi bolodast ham, Ul guruh ichra balandu past ham.	<i>Lison ut-tayr, 79-bob. Shayx San‘on hikoyati</i>
76	Janda kiydi ko‘rguzub yuz ming niyoz, Yo‘lg‘a tushti shohi rindi pokboz.	<i>Lison ut-tayr. Ibrohim adham hikoyati</i>
77	Rindi sohib himmat onda chun yetar, Ul surukni bir gadog‘a bazl etar.  Rindg‘a himmat bila bo‘lsa karam, Naqdi anjumdur anga xarji diram	<i>Lison ut-tayr. Hudhud javobi.</i>
78	Rindi sohib himmati oliy janob, Chun shafobatda bu nav‘ etgay xitob.  Bu sifatkim zohir o‘lg‘ay qo‘shishi, Anga loyiq haqdin o‘lg‘ay baxshishi.  Chun humoi himmati ochqay qanot, Yuz tuman ming xalq topqaylar najot	<i>Lison ut-tayr. Ahmadi Jomiyning qiyomatdagi shafotlari</i>
79	Rindi xarobatiyki, may ichmak bila o‘tar avqoti, hubobdek boda havosi boshida, surohidek bosh qo‘yar yeri sog‘ar qoshida.	<i>Mahbub ul-qulub, 19- fasl. Xarobot ahli zikrida</i>
80	Va mutaaxxirindin ikki olamni bir dov bila o‘ynag‘on muqammir shevalar pokbozi va ishq dayri fanosida haqiqat bodasidin mast rindlar hamrozi shamsul millati vad-din Xoja Hofiz Sheroziy- dur.	<i>Mahbub ul-qulub, 10- bob Ishq haqida</i>
81	Jurm e‘tirofig‘a uzr — tavfiq nishonasi va zuhd g‘ururidin takab- bur — shayton fasonasi. Bu zuhd shayxi xudpisand ishi, ul uzr rindi niyozmand ishi.	<i>Mahbub ul-qulub, 63-tanbeh</i>
82	Xarobat ahlig‘a rindliq va mastlik yigitlikda dilpazir va munojot ahlig‘a porsolig‘ benazir.	<i>Mahbub ul-qulub, 105-tanbeh</i>
83	Rindlardin bir aningdek yo‘q erur ogoh rind, Shoh edi rind ahlig‘a, balkim erdi shohi rind.	<i>Holoti Sayid Hasan Ardasher</i>
84	Vahki, yana o‘t solur jonima bir hurvash, Na‘lbar-u dog‘so‘z, rindvash-u jur‘akash.	<i>Mezon ul-avzon. Munsar- rih bahri</i>

## Adabiyotlar

Атомалик Жувайний. Таърихи Жаҳонкушо. – Тоҳрон: Суруш, 1368. 1-жилд, 88-бет (форс тилида)

Рашидиддин Фазлуллоҳ Ҳамадоний. Жомеъ ут-тавориҳ. – Тоҳрон: Интишороти “Иқбол”, 1338. 1-жилд, 355-бет (форс тилида)

Санои. Осори мунтахаб. – Душанбе: “Адиб”, 328-бет (тожик тилида)

Низомий Ганжавий. Хусрав ва Ширин. – Техрон: “Арбоби қалам”, 1394, 313-бет (форс тилида)

Фаридиддин Аттор. Девон. – Техрон: “Килк”, 1389, 319-бет (форс тилида)

Саъдий Шерозий. Куллиёт. Интишороти Ноҳид, 1375, 558-бет (форс тилида)

Сайф Фарғоний. Девон. – Техрон: “Ибн Сино”, 200-бет (форс тилида)

Ҳофиз Шерозий. Девон. – Тошкент: “Тамаддун”, 2013. – 620-бет (тожик тилида)

Алишер Навоий. Тўла асарлар тўплами. – Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги НМИУ, 2011. Ж.1. Ғаройиб ус-сиғар. (ўзбек тилида)

Алишер Навоий. Тўла асарлар тўплами. – Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги НМИУ, 2011. Ж.2. Наводир уш-шабоб (ўзбек тилида)

Алишер Навоий. Тўла асарлар тўплами. – Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги НМИУ, 2011. Ж.3. Бадоеъ ул-васат. (ўзбек тилида)

Алишер Навоий. Тўла асарлар тўплами. – Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги НМИУ, 2011. Ж.6. Ҳайрат ул-аброр. (ўзбек тилида)

Алишер Навоий. Тўла асарлар тўплами. – Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги НМИУ, 2011. Ж.8. Лисон ут-тайр. (ўзбек тилида)



## **НАПРАВЛЕНИЕ В НАЧАЛЕ НОВОГО ВЕКА НАКШИБАНДИЙСКОГО ТАРИКАТА ОТ МАВЕРУННАХРА ДО АНАТОЛИИ**

В примере с Сулейманом Хильми Тунаханом (к.с).

**Проф. Др. Хасан Гумушоглу**

*(Факультет исламских наук Университета Ялова)*

### **Важность Центральной Азии с точки зрения исламских знаний;**

Важные города, такие как Бухара, Самарканд, Ташкент, Насаф, Яссы в регионе Маверуннахр, были приняты как «Киблат-уль-илми валь-адаб» после начала эры исламского мира. Особое значение в совершенствовании концепции суфизма в Мавераннахре имели резиденция семи дворян (семи пиров) из серии Накшбандия в городе, почитаемом мусульманами как «Бухарай Шариф», и резиденция Ходжи Ахрара Вали в Самарканде. Кроме того, Имам Матуруди и Насафи по вере, Имам Бухари по хадисам, Абу Бакр аль-Калобаз (ум. 380/990), который был одним из величайших учителей суфизма наряду с Шахи Накшбанди, по науке речи и фикха Абул Лаис Самарканди. Такие выдающиеся ученые, как Абул Юср Мухаммад Паздави (ум. 493/1099), заложили основу периода, называемого «Золотым веком» в исламских науках.

### **Отношения Маверуннахра с Анатолией;**

В развитии суфизма и Тариката под властью османов велика заслуга шейхов и ученых из Мавераннахра и Туркестана. Анатолия была не только тюркизирована тюркскими племенами из Туркестана, но и исламизирована в результате получения богатого наследия исламских наук, особенно веры, фикха и суфизма. В результате наследия, оставленного Мавероуннахром, сначала в период Сельджуков, а затем в период Османской империи были построены огромные медресе, а народ получил хорошее образование в области сунны, юриспруденции и мистицизма.

Что касается влияния среднеазиатской концепции суфизма, основанной на Накшбандии, на Османскую империю, следует отметить, что еще при жизни Бахауддина Накшбанди его халифы приезжали в Анатолию. Признаком Накшбанди является и тот факт, что вакф, основанный шейхом Ходжой Исхаком ар-Руми, одним из халифов Бахауддина

Накшбанда, в 783/1381 году из активов, выделенных Исхаку Чалаби из Сарухан-беев Манисы, Турция, также принадлежит Накшбанди. что прибытие ордена Накшбандия в Анатолию началось гораздо раньше. В регламенте этого фонда четко указано, что дарга была основана шейхом Ходжой Исхаком ар-Руми, одним из халифов Накшбанди, и что следует следовать обычаям и манерам его ордена. Во время завоевания Стамбула завоеватель Султан Мухаммад-хан столкнулся с вражескими атаками, и когда он попросил духовной помощи у Ходжи Убайдуллы Ахрора (ум. 895/1490), одного из шейхов Накшбандии, он поддержал завоевание Стамбула.

Хотя Моваруннахр утратил свое древнее культурное значение с 17 века, матуриди-ханафитские и суфийские религиозные концепции и жизнь этого региона продолжают влиять на исламский мир, особенно в Анатолии, до сегодняшнего дня. Интерес шейхов тариката Накшбандийа в Анатолии продолжался в последующие столетия, в том числе Мухаммада Мурада Бухари (к.с.) одного из халифов сына Имама Раббани Муджаддиди Альфи Сани (умер в 1034/1624) Мухаммад Масума. Он приехал в Стамбул в 1681 году и к нему присоединились многие ученые и государственные деятели.

В 1833 году, чтобы сообщить султану Средней Азии Махмуду II о том, что он носит титул «Имам-уль Муслимийн ва халифаи рой замин» (Имам мусульман и халиф Земли), был отправлен Священный Коран, и Мактубат Имама Раббани и его сына Мухаммад Масума. Османы проявляли большое уважение к потомкам Имама Раббани, особенно они помогали тем, кто приезжал в Османское государство во время паломничества. Например, ученик Имама Раббани, шейх Ахмед Фазиль Эффенди, был принят государством в Стамбуле в 1890 году, когда он направлялся в хадж, и султан Абдулхамид-хан II помог ему вернуться в Кохан.

После открытия в Османской империи в XIX веке светских научных школ в эти школы приезжали студенты из Средней Азии, и государство обеспечивало им необходимые условия и поддержку. В 1326/1908 году сам султан потребовал от Дарулфуна и Дарулмуаллима принять необходимые меры для приема студентов в эти места. В 1894 году Салахиддин ибн Мавлана Сироджиддин (к.с.) отправил своего брата Амона-хана Махсума в Стамбул изучать медицину, и после окончания медицинской школы он долгое время работал врачом на родине.

В трудные годы Османской империи собрание в Бухаре единогласно решило оказать материальную поддержку войне за независимость,

начавшейся в Анатолии. Собранные в качестве помощи 100 000 000 рублей (пятнадцать миллионов) золота было передано в 1920 году российскому казначейству одним из руководителей Бухары Усманом Ходжой для доставки в Анатолию. Тогда основную часть средств, так называемую российскую помощь, отправили бухарские мусульмане. Однако позже стало известно, что Россия направила в Турцию очень небольшую часть вверенных ей средств.

Тот факт, что шестьдесят пять заведений, расположенных в Стамбуле в последний период Османской империи, большая часть принадлежат Накшбанди, является доказательством внимания османов к Накшбанди. В этот период Мухаммад Мазхар (ум. 1301/1883), тридцать первый представитель династии Накшбандия, имел много мюридов из Индии и Турции, а также из Казани, особенно из Средней Азии. Тарикат Накшбандия/Муджаддидийа после Мухаммада Мазхара продолжил шейх Салахиддин ибн Мавлана Сироджиддин (1838/1910) (Салахиддин Сакиб), который был его халифом и проживал в Оше.

Ибн Мавлана Сиражиддин (ум. 1295/1877), отец узбекских шейхов Салахуддина Сакиба, является одним из шейхов Накшбанди, преподававших в медресе Кокана. Прадед Салахуддина Сакиба также был одним из шейхов, он был учителем и шейхом в медресе, расположенном в Чимянском районе Ферганы. Дед шейха Салахиддина Эшон Хал Мухаммад О’ши также получил разрешение от своего отца Ходжи Назара Хувайдо и открыл даргах в Оше, на родине своего деда, и вел иршадскую деятельность. Представители этого тариката умерли в 1272/1854 году и были похоронены у входа в Ханако. Именно поэтому это место и называли Сармазорским кладбищем. Как будет объяснено позже, последний великий ученый османской эпохи и шейх Накшбанди Сулейман Хильми Тунахан (кр.) (ум. 1888-1959) связался с шейхом Салахиддином ибн Мавланой Сироджеджином во время его учебы в медресе и получил его разрешение.

Есть три важные работы о Салахиддине Сакибе бин Сиражиддине Ошие, Диван (R-13045 в Библиотеке рукописей Беруни Академии наук Узбекистана), Макулати Сакиби (R-5347 в Библиотеке рукописей Беруни Академии наук Узбекистана) и Мамулати Сакибия (Ташкент, 1916).

Его Святейшество Сулейман Эфенди (Хильми Тунахан), один из покойных великих османов и шейхов Накшбандия / Муджаддидия.

Сулейман Хильми Тунахан (кр.) (ум. 1888–1959) родился в деревне Ферхатлар области Силистра, которая сейчас является частью Османской империи. Он получил начальное образование у своего

отца Усмана Эфенди (ум. 1845–1928). Предки семьи, известной как Ходжазады, восходят к Сайиду Идрисбеку, который был женат на сестре Фатих Султан Мухаммадхана и был назван Туна-ханом. Как и его отец, Сулейман Эфенди, использовавший прозвище Ходжазаде, позже взял фамилию Тунахан и также известен под прозвищем «Абул Фарук» в честь своего сына Фарука, который умер в молодом возрасте.

Сулейман Эфенди, приехавший в Стамбул в 1907 году, посещал занятия Ахмада Хамди Эфенди из Бафры в месте знаний имени Фатих и в 1914 году одним из первых получил от него разрешение. Позже он получил образование в области толкования и хадисов в медресе Мадраст-уль-Мутахасисин в Сулеймании, а в 1919 году получил степень специалиста (доктора). Также Сулейман Эфенди учился в Медресат-уль-Кузат (факультет исламского права) и окончил его с отличием. Таким образом, Сулейман Эфенди получил религиозное образование в высших учебных заведениях своего времени и достиг должностей профессора и судьи.

Как упоминалось выше, Сулейман Хильми Тунахан (к.с.) был вступлен к шейху Салахиддину ибн Мавляне Сираджиддину, когда он еще был студентом медресе. Салахиддин ибн Мавлана Сираджуддин, принадлежавший к тарикуту Накшбандийа/Муджаддидийа по линии своего деда и отца, получил разрешение от Муджаддидия шейха Мухаммада Мазхара, который жил в Медине и умер там.

Шейх Салахиддин, родом из Оша Туркестан, служил шейху Мухаммаду Мазхару в Медине Мунаввара во время его паломничества в 1296/1879 году. Шейх Салахиддин (мир ему и благословение Аллаха), который останавливался у даргаха Хазрата Мухаммада Мазхара в Медине во время хаджа, сказал, что пребывание у него на службе оказало большое влияние на его духовные знания. В одном из своих стихотворений он выражает проявление духовных знаний и ситуаций беседой семидесяти двух шейхов, служением Хазрату Мухаммаду Мазхару и почти сорокалетней молитвой. После возвращения из поездки в Хиджаз шейх Салахиддин Сакиб, продолжавший служить проводником в Средней Азии, назвал своего сына Мухаммадом Мазхаром, родившегося в 1314/1896 году, из-за любви к шейху Мухаммаду Мазхару.

Шейх Салахиддин ибн Мавлана Сираджиддин встретил Хазрата Сулеймана Эфенди в месяц Рамадан, когда он приехал в Стамбул с очередным паломничеством в 1326/1908 году. В то время в городе Бурса держали чиллу. Мавлана Салахиддин, давший разрешение Сулейману Эфенди и вверивший свою душу духовности к имаму Раббани, Мавлана

Салахиддин умер в 1910 году в Оше.

Сулейман Хильмий Тунахан некоторое время работал учителем в Стамбуле, но после закрытия медресе в 1924 году стал проповедником. Он долгое время проповедовал и руководил во многих мечетях Стамбула, таких как Султанахмет, Сулеймания, Йениджами, Шехзадабаши. Когда после закрытия медресе около пятисот учителей остались без работы, Сулейман Эфенди подчеркнул важность религиозного образования и объяснил, что, если бы каждый учитель обучал хотя бы двух-трех учеников, жизнь ислама могла бы быть продлена. Он считает ответственными с религиозной точки зрения тех, кто этого не делает. В ходе своей научной и просветительской деятельности он сталкивался с большими препятствиями, время от времени подвергался арестам, а затем оправдывался судом.

Сулейман Эфенди, который с уважением вспоминает ученых и шейхов прошлого, посетил Айюба Султана и Фатиха Султана Мухаммеда и рекомендовал своим ученикам также посетить их. В 1957 году, когда Хазрат Мавлана Руми собирался навестить могилу, они сказали: «Сегодня вторник, паломничество закрыто». Он не отвергает гостей и принимает нас», — отвечает он и продолжает свой путь. Когда они подошли к святыне, настоятель святыни почтительно поклонился ему и сказал: «Добро пожаловать, Хазрат». Когда собравшиеся спросили директора, откуда он знает Сулеймана Эфенди, он ответил: «К сожалению, до сегодняшнего дня у меня не было возможности встретиться с Хазратом. Сегодня вечером Хазрат Мавлана появился в духовном мире и сказал: «Вставай, сын мой, вставай. Спаситель Хазрат Кутбул Актаб Сулейман Хилми Тунахан Эфенди приходит навестить меня. Они сказали: «Помогите ему навестить меня».

Метод руководства и обучения Сулеймана Эфенди.

В начале руководства и метода обучения Сулеймана Эфенди была приверженность принципам Ахль ас-Сунна, и он воспитывал всех своих учеников, чтобы они были верными вере Ахль ас-Сунна валь Джамаат. Сулейман Эфенди, подчеркивавший, что знания следует изучать и преподавать только ради Аллаха, советовал своим ученикам: «Дети мои! Человек, желающий изучить эти науки, должен всегда думать: «Я буду учиться ради Аллаха, я буду учить тому, чему научился, детей уммы Мухаммада (мир ему и благословение Аллаха), и таким образом я постараюсь спасти народ, попавший в болото», и его цель всегда такая должно быть». - сказал.

Сулейман Эфенди не только в короткие сроки обновил систему

образования в медресе, не только допустил большое количество учеников, но и руководил своими учениками, основываясь на правилах и принципах тариката Накшбандия, и объединил медресе и даргу. Таким образом Сулейман Эфенди обучал студентов старших классов и университетов и гарантировал, что люди, работающие в таких профессиях, как врачи, юристы и инженеры, получили религиозное образование высокого уровня и стали членами тариката. В учреждениях Сулеймана Эфенди в рамках программы для учеников начальной школы после достаточного обучения знаниям, Священному Корану и таджвиду, они начинают заучивать некоторые суры и аяты. На первом этапе преподавания арабского языка студентам преподаются такие книги, как Амсила, Бина, Максуд, Авамиль, Изхар, Кафия и Нуруль-Изах. На следующих этапах преподаются Шархи Кафия Мулла Джами по науке Нахв, Амали по науке Акида, Акид Насафи по Менару, Усули фикх по Менару, Исагоджи по логике, Алака и Талхис по повествовательной науке, Мухтасар-уль Кудури по ханафитскому фикху. На последнем этапе образования, то есть в эволюционной части, Али ибн Умар аль-Казвини «Рисалат-уш Шамсийя», «Шарх-уль-Акид» Алламы Тафтазани, «Мир» атуль-Усул» и «Дурар» Муллы Хусрава, «Фараиз илми», «Усули хадис», «Каваиди» Также преподаются уроки куллия (Маджаллай Ахками Исламия) и некоторые части Мактубата Имама Раббани.

Сулейман Эфенди, который не стремился к материальной выгоде в своих услугах и поощрял своих учеников иметь такое же сознание, посвятил свою жизнь обучению и наставлению людей о своей религии и сказал: «Наша работа с богатством, карьерой, политикой и скандалами — нет. Мы даем образование каждому ребенку мусульманина без исключения. Если кто-то повернул назад, дайте ему знать».

### **Просветительская деятельность имени Сулеймана Эфенди**

После Сулеймана Эфенди, шейха Накшбандия/Муджадидия последней эпохи османских ученых, можно заметить, что его ученики с большой чуткостью продолжали этот метод образования. Ученики Сулеймана Эфенди, считавшие необходимым следовать Ахль ас-Сунне как школе веры, и одному из четырех мазхабов (ханафитского, шафиитского, маликитского и ханбалитского) в юриспруденции, считают этот тарикат тридцать третье и последнее звено золотой цепи Накшибандия. Они также верят, что будучи идеальным муршидом, его духовный наставник продолжает работать даже после его смерти.

Ученики Сулеймана Эфенди продолжают свою деятельность в

учреждениях, официально утвержденных государством под названиями «Курс Корана», «Дом студентов» и образовательном центре, и держатся подальше от незаконной деятельности. Они утверждают, что в их учреждениях нет никакой незаконной деятельности. Предоставляемое ими образование они объясняют такими словами: «Мы стараемся воспитывать детей из малообеспеченных семей в студенческом доме, чтобы они смогли добиться успеха в жизни и вырасти полезными стране. Как ученики покойного (Сулеймана Эфенди), мы выполним этот долг в полном соответствии с законами».

Ученики Сулеймана Эфенди говорят: «Наш принцип – служить в пределах данных нам полномочий, исходя из законов страны, в которой мы живем». Они также подчеркивают, что в отношении их учреждений по разным причинам проводились проверки, расследования и подобные дела, но никаких криминальных признаков в их деятельности обнаружено не было. А в странах, где они работают, заявляют, что соблюдают законы этой страны.

После начала трудовой миграции в Западную Европу в 1960-х годах ученики Сулеймана Эфенди приложили большие усилия, чтобы дать им религиозное образование. Вместе со странами Европы они распространились в Америку, Азию, Африку и Австралию и вели просветительскую деятельность. Заслуги учеников Сулеймана Эфенди были высоко оценены исламским миром, а также отмечены наградами лидеров западных стран, особенно Англии и Германии. В качестве примера можно привести в 2001 году нынешний король Англии, тогдашний принц Чарльз, посетил мечеть и культурный центр Сулеймании в Лондоне и встретился со студентами и официальными лицами. Также в 2023 году президент Германии посетил центр в городе Кёльне, посвященный сотням мечетей и учебных заведений, основанных учениками Сулеймана Эфенди. В 1980 году ученики Сулеймана Эфенди, открывшего мечеть Фатих в Нью-Йорке, в последующие годы основали мечети и исламские учебные заведения под названием Объединенная американская мусульманская ассоциация в различных городах США, что позволило мусульманам осуществлять свою деятельность, молитвы и религиозное образование.

Ученики Сулеймана Эфенди с 1990-х годов открывали такие учебные заведения, как общежития и пансионаты в государствах Центральной Азии, и в соответствии с религиозной традицией, унаследованной от региона, их обучали и воспитывали в направлении методов и принципов Ахль аль-Сунна в акида, Ханафитского мазхаба и тариката

Накшбандия в суфизме. Они придавали важность сотрудничеству с органами государственной власти и религиозными лицами, в соответствии с официальным законодательством и законами, особенно в удовлетворении потребности в религиозном образовании, возникшей после распада Советского Союза. В результате ученики Сулеймана Эфенди старались осуществлять свою деятельность на легальной основе, заключая соглашения о сотрудничестве с религиозными учреждениями соответствующих государств, вдали от всякого рода радикальных и экстремистских мыслей и движений.

## ВЫВОД

Османская империя находилась под влиянием религиозных концепций предыдущих тюрко-исламских государств и продолжила эту идеологию. Поскольку религиозное понимание суннитских/ханафитских и суфийских линий преобладало в ранних мусульманских тюркских государствах, многие тарикаты и шейхи оставили глубокий след в жизни Османской империи. Следует также отметить, что среди них свое значение имеет тарикат Накшбандия из Средней Азии.

Известно, что Бахауддин Накшбанд, основатель тариката Накшбандийа, еще при его жизни его халифы приехали в Османскую империю и открыли первые заведения Накшбандия в Анатолии. По этой причине можно сказать, что ученые-накшбанди из Центральной Азии, такие как Сайид Шариф Джурджани и Мулла Джами, принадлежали к тарикату Ахль Сунна с начала и до конца Османской империи.

Тарикат Накшбандия имела большое значение в Османской империи до последнего периода. Руководящую деятельность тариката Накшбандийа-Муджаддийа продолжил Сулейман Хильми Тунахан, получивший разрешение от Салахиддина ибн Мавляны Сироджиддина (Салахиддина Сакиба), жившего в Оше. Сулейман Эфенди учился в медресе Мадрас-уль-Мутахассисин в Сулеймании в области тафсира и хадисов и получил докторскую степень в 1919 году. Также Сулейман Эфенди учился в Медресат-уль-Кузат (факультет исламского права) и окончил его с отличием. Сулейман Эфенди – один из редких великих шейхов, получивших религиозное образование в высших учебных заведениях своего времени и занимавших должности профессора и судьи.

Ученики Сулеймана Эфенди преподают Священный Коран, арабский язык и исламские знания на основе определенных им принципов и осуществляют свою деятельность в Турции и других странах мира,



следуя методам и принципам тариката Накшбандия. Важно, чтобы Сулейман Эфенди и его ученики распространяли свою деятельность по всему миру, предоставляя образовательные и консультационные услуги в области академических исследований, проводимых за рубежом, особенно в таких регионах, как Европа, Америка, Азия, Африка и Австралия. Образование и молебны, которые ученики Сулеймана Эфенди оказывали людям разных возрастов, получили высокую оценку не только в исламском мире, но и в странах Запада, особенно в Англии и Германии

## ИСТОЧНИК

Abdurrahmân Molla Câmî. *Tercüme-i Nefahâtü’l-üins*, trc. Lâmiî Çelebi, İstanbul: 1289.

Ahmed Lütü Efendi. *Tevârih-i Âl-i Osman*. İstanbul: ts.

Akgündüz, Ahmet. *Arşiv Belgeleri Işığında Siliştreli Süleyman Hilmi Tunahan*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1997.

B.O.A. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). *Îrâde-i Dâhiliyye*: 2977.

B.O.A. Y.A. RES. 154. 59.

Bandırmalizâde Ahmed Münîb Üsküdârî. *Mecmûa-i Tekâyâ*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1307.

Çakmak, Emine Sevde. *Tunahan’ın Talim ve Terbiye Usulü*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2018.

Çalışkan, Ülkü. “Türk Kurtuluş Savaşında Sovyet Rusya’nın Mâlî ve Askerî Yardımları”, *Karedeniz Araştırmaları*, 9 (Bahar 2006), ss. 35-54.

Demirtaş, Hasan. “Nakşibendîlik’in Anadolu’da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi”, *Vakıflar Dergisi* 50 (Aralık 2018).

Emre, Mehmet. *Üstazım Süleyman Hilmi Tunahan (k.s.) ve Hatıralarım*, İstanbul: 2016.

Erol, Ali *Hatıratım*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.

Gümüšoğlu, Hasan. “Osmanlı Devleti’nin Ehl-i Sünnet Anlayışında Nakşibendiliğin Yeri ve Önemi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Güz 2021), 1310-1332.

Güner, Ahmet. *Tarikatlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991.

[https://en.wikipedia.org/wiki/Suleymaniye\\_Mosque\\_\(London\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Suleymaniye_Mosque_(London)); <https://www.milliyet.com.tr/dunya/prens-charles-islami-kotuletmem-5274441>. 23.09.2023

Hânî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Behçetü’s-seniyye fî âdâbi’t-tarîkati’l-‘aliyye* (Kahire. el-Matbaatü’l-Meymeniyye, 1319).

Hüdâ Derviş. *el-İslâmiyyûn ve Türkiye el-İlmâniyye, Nemûzecü'l-İmâm Süleyman Hilmi*, Kahire: 1998.

*Hüradam*, “İslâm Âleminin Büyük Kaybı”. 22 Eylül 1959.

İlıcak, Nazlı. “Tercüman, Kemal Kacar’a Sorulamayanları Sordu”. *Tercüman* (6 Aralık 1989).

Kanat Zhakenov. *Orta Asya’da Süleymancılık: Kazakistan Örneği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Kenan, Seyfi. “Amerika’da Müslüman Cemiyetlerin Doğuşu: New Yorklu Müslümanların Dinî-Sivil ve Eğitsel Kurumlaşma Süreci”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 11 (2004), 105-130

Kısakürek, Necip Fazıl. *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Toker Yayınları, 1970).

Madinabonu Moidinova. *Sâkıb Salâhaddîn’in Divan’ı ve Tasavvufî Görüşleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa: 2018.

Minzelevî, Muhammed Murad Kazanî Remzî. *Zeylû Reşahât*, Mekke: 1300.

Muhammed Murâd, *Silsiletü’z-zeheb*, İBB. AK. No: OE-Yz- 1336.

Öcal, Mustafa. “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 1986.

*Ödemişli Ziya Sunguroğlu’nun Notları*, İstanbul: 2011.

Öngören, Reşat. “Tunahan, Süleyman Hilmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2012.

Salâhüddîn Sâkıb, *Dîvan*, Özbekistan Fenler Akademisi Birûnî El Yazmaları Ktp. Nr: 13045.

Salâhüddîn Sâkıb, *Ma’mûlât-ı Sâkıbî*, Taşkent: 1908.

Seyyâh Mehmed Emin. *İstanbul’dan Asyâ-yı Vusât’a Seyahât*, İstanbul: Kırkanbar, 1295.

Tabibzâde Mehmed Şükrü. *İstanbul Hankahları Meşâyihî*, İBB. AK. Yz. K.0075.

Taşköprizâde İsâmeddin Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fi ulemâi’d-devleti’l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1985)

Tosun, Necdet. “Orta Asya Evliyasından Salâhaddin Bin Sâkıb Siracüddin”, *Yüzakı Dergisi*”, 54 (Ağustos 2009).

Tosun, Necdet. “Selâhaddin Sâkıb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: 2019), EK-2/492;

Tunahan, <https://tunahan.org/silsile-i-sadat/ebul-faruk-suleyman-hilmi-k-s-silistrevi/>. Erişim: 02 Ekim 2023

Tunahan, Süleyman Hilmi. *Mektuplar ve Bazı Mesâil-i Mühimme Risalesi*, t.y. b.y.

VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), 582-2: 10/5; BOA (Başkanlık Osmanlı Arşivi). EV. VKF. 00001.00014.001.

[www.bundespraesident.de](http://www.bundespraesident.de), <https://www.cnnturk.com/dunya/almanya-cumhurbaskani-islam-almanyada-yeni-bir-vatan-buldu>. 17.09.2023.

Yalçınkaya, Alâeddin. *Türkiştan*, İstanbul: 2006.

Zhuldyz Zhorabek-Ali Rafet Özkan-Nagima Zhaulybaikyzy Baitenova, “Kazakistan’da Tasavvuf ve İslâm Sonrası Dönemde Tezahürleri” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2024, (35/1), ss. 81-91.

## “ЛИСОН УТ-ТАЙР”ДА НАҚШБАНДИЯТАРИҚАТИ ҒОЯЛАРИ ТАЛҚИНИ

Султонмурод ОЛИМ,

филология фанлари доктори,

Тошкент амалий фанлар университети профессори,

Ўзбекистон Республикасида хизмат кўрсатган маданият ходими

### Аннотация

Маърузада Алишер Фоний(Навоий)нинг “Лисон ут-тайр” достонида тасаввуфнинг Нақшбандиятариқати ғоялари талқини тадқиқ этилади. Амалда бу дoston форс-тожик шоири Фаридиддин Атторнинг “Мантиқ ут-тайр” достонига таржима-назира тарзида битилган. Аммо “Лисон ут-тайр”даги ана шу Нақшбандияғоялари талқини айнан унинг доминанта асардан асосий фарқларидан бирини ташкил этиши исботланади.

### Калит сўзлар

Аттор, “Мантиқ ут-тайр”, Фоний (Навоий), “Лисон ут-тайр”, Нақшбандия, доминанта, таржима, назира.

### Аннотация

В докладе анализируется толкование идей суфийского ордена накшбандия в поэмы “Язык птиц” (“Лисан ут-тайр”) Алишера Фани (Навои). Фактически это произведение было написано как перевод-подражание на поэму “Речь птиц” (“Мантик ут-тайр”) персидско-таджикского поэта Фаридиддина Аттара. Однако толкование идей ордена накшбандия показывает именно одной из разниц между поэм Фани и Аттара.

### Ключевые слова

Аттар, “Речь птиц”, Фани (Навои), “Язык птиц”, накшбандия, доминанта, перевод, подражание.

Нақшбандияҳақида гап кетганда, айниқса, Навоийнинг бирор-бир достони айнан ана шу тариқатга алоқадорлиги жиҳатидан таҳлил этилаётганда, табиийки, биринчи галда “нақиш” деган сўзнинг ҳар қандай маънода ишлатилган ўринларига диққат қилинади. Шу маънода “ЛТ”да ҳам бот-бот “нақш” калимасига дуч келамиз. Хусусан, “Чин шаҳри сифати ва Симурғ пари тушканининг кайфияти” деган 19-бобда “нақиш” калимаси кўп учрайди.

Машриқзаминда бир “Чун” деган шаҳар – борлиги, унинг Эрам гулзоридан ҳам хушроқлиги, суви беҳишт анҳоридан ҳам дилкашроқлиги айтилади-да, Симурғнинг бу шаҳар устидан учиб ўтгани-ю, шунда унинг бир пари ўша ерга тушиб қолгани қаламга олинади. Тунги парвозда тушиб қолган пар ҳақида “ЛТ”да, жумладан, мана бу байтларни ўқиймиз:

Рангу нақш ул парда ғоятдин фузун, –

Ким онинг шаҳрида сўз бўлғай узун.

Тонгласи чун келмиш эл ўз ҳолиға,

Боқиб ул пар ранг ила ашколиға.

Ҳар киши боғлаб тахайюлдин қалам,

Қилмиш ул пар нақшдин тарҳи рақам.

Борчанинг нақшу хаёл андешаси,

Бу иш андин бўлмиш ул эл пешаси.

Бир кишини қилмиш ул нақшу хаёл,

Нақшу тасвир амрида соҳибкамол.

Оти – Моний, хомаси – мўъжизнамой,

Санъати наззораси ҳайратфизой.

Буйла нисбатлардин аҳли маънавий,

Чинда дерлар “коргоҳи Монавий”.

Ул пар эмди гўйиёким Чиндадур,

Хурдек ул мулки хулдойиндадур.

Бу эмиш ул пар зуҳурининг иши,

Мундин ортуқ фаҳм қилмайдур киши (Б. 26 – 27).

Бундан сал ўтиб, яна “нақш” сўзи ишлатилган байтга дуч келамиз:

Беадад нақш ўлди ул пар ҳолидин,

Ноқил ул пар соҳиби афъолидин (Б. 27).

Хўш, нега “нақш” сўзи бунчалар кўп тилга олиняпти? Нақшбандияга бевосита алоқаси – борми бунинг? Йўқ. Чунки “ЛТ”нинг ёзилишига асос бўлган “МТ”нинг Симурғ ҳақида гап бошланган бобида ҳам бу кушнинг бир пари Чинга тушиб қолгани тасвирида “нақш”га кўп дуч келамиз:

Ҳар касе нақше аз он пар баргирифт,

Ҳар кй дид он нақшкорй дар гирифт.

...*Гар нагаштй* нақши пари ў аён,

Ин ҳама ғавғо набудй дар чаҳон.

Ин ҳама осори сунъ аз фарри ўст,

Нақшҳо чумла зи нақши парри ўст.

Бу байтларда Симурғ паридан Ер юзида нақшкорлик бошлангани, оламдаги ғавғолар ҳам мазкур пар чизган нақшлар орқали аён бўлгани,

нарсаларнинг бари ана шу пар нурию нақшидан пайдо бўлгани сўзланади.

“Нақш” сўзини кетма-кет қўллашни Фоний бу ерда салафи – Аттордан олган. Аттор “МТ”ни милодий 1177/78 йили ёзиб тугаллаган. Нақшбанд эса ундан икки аср кейин яшади. Демак, “ЛТ”дан келтирилган бу байтлардаги “*нақш*” сўзи такрорлари Аттор достони таъсирида битилган ва уларда Нақшбандияга бевосита алоқадорлик – йўқ. Хўш, билвосита-чи? “ЛТ”даги бобнинг “МТ”даги бобдан бир фарқи – шуки, Навоий ана шу Чинга тушган пар туфайли бир кишининг қалами мўъжиза кўрсатадиган бўлгани ҳақида “*коргоҳи Монавий*” деб атайди. Ўша Симурғдан тушиб қолган бир парнинг намоён бўлиши Монийни шу қадар мўъжизакор қилди. Бу билан шоир, ахир, Симурғ – Аллоҳнинг рамзи ва Симурғнинг пари – Аллоҳнинг Ердаги зуҳури бўлса, Ҳақнинг сирларидан воқиф бўла бошлаган инсоннинг қўли ҳам Моний каби соҳибхунарга айланиши – мумкин, демоқчи. Ахир, “ЛТ”да ана шундай пинҳонаю ошкора ишоралар орқали шоир зимдан Нақшбандиянинг: “*Дил – ба ёр-у, даст – ба кор!*” (“*Кўнгил Аллоҳда-ю, қўл ишда бўлсин!*”) шиори сари етакламаяптими тафаккуримизни? Хулоса қилишга ҳали шопилмаймиз. Чунки “ЛТ”да “*нақш*” сўзи кетма-кет нақшланиб келадиган боблар – яна бор.

Асарда бошдан охир Фақру фано водийсига етиш орзуси қаламга олинган. Чунки фанодан кейин солиқ бақога – Аллоҳ васлига мушарраф бўлади. Кушлар Ҳудҳуд раҳнамолигида Фақру фано водийсига ҳам етишади. Ана шу 7-водий “*адоси*”га бағишланган муҳим бобда яна “*нақш*” сўзи ёрдамга келади. Фақру фано водийсида денгиз юз кўрсатади, унга минг-минг олам фарқ, шу сув узра кучли шамол турганида эса минг-минг нақш мавжланади:

Баҳрнинг кўлоки тушқан чоғда авж, –

Ким аён айлар туман минг нақш мавж (Б. 175).

Кетма-кет бу мавжлар фано топиб, яъни йўқолиб, ўрнига яна кўп янги-янги тўлқинлар пайдо бўлаверади:

Дам-бадам бу нақшлар топиб фано,

Фош ўлур минг мавжи гуногун яно (Б. 175).

Чунки бу мавжларда ҳақиқий вужуд – йўқ, улар вужудини йўқотган, бу маконда денгизнинг ўзидан бошқа барча нарса нобуд бўлади. Ахир, Аллоҳнинг вужуди – гўёки чеку чегарасиз бир денгиз. Мавжлар эса – унинг хилқатидан бир нишона, холос. Ҳудҳуд Фақру фано водийсини таърифлашда давом этар экан, бу дунёда жамики одамлар – у аллома бўладими, ё авомми, пайғамбар (а.) бўладими ё авлиё, бари – Аллоҳнинг

мавжи янглиғ англаниши – керак, дейди. Шу ўринда яна “*нақш*”га эҳтиёж сезилади:

Борчасининг нақши келди орият  
Фони-ю, онда бақодин йўқ сифат.  
Баҳр таҳрики, чу мавж айлаб аён,  
Нақш мунча зоҳир айлаб ҳар қаён (Б. 176).

Агар денгиз тўлкини тўхтаса, бу мавжлардан ҳеч вақо қолмайди. Демак, Ҳудҳуд, Ҳақдан бошқа ҳеч нарса, ҳеч ким боқий эмас эканми, ҳамма ўзини фано айламоғи – керак, демоқчи. “МТ”нинг Фақру фано водийси тасвирида ҳам “*нақш*” сўзи тилга олинади:

Баҳри кулли чун ба чунбиш кард рой,  
Нақшҳо дар баҳр кай монад ба чой.  
Ҳар ду олам нақши ин дарёт бас,  
Ҳар ки гўяд нест ин савдот бас (Б. 214).

Демак, нақш масаласи – “МТ”да ҳам бор. Шунинг учун “ЛТ”даги “нақш” талқинлари салафнинг таъсири ва бу ҳали Нақшбандияга боғланмагандек. “ЛТ” мутолаасини давом эттирганимиз сари бу фикримиз ўзгара боради. “Фақру фано водийсининг адоси” бобидан кейинги ҳикоят – Шайх Абулаббос Қассобнинг (милодий 921 йили вафот этган) фано даражасига етгани ҳақида. Унинг хонақоҳига бир куни бир девонаваш дарвеш кириб келади-да: “Менга обдаста тўла сув келтиринглар, таҳорат қилмоқчиман”, – дейди. Шайх бу гапни эшитиб, унга обдаста келтириб беришларини буюради. Аммо дарвеш обдастани синдиради. Яна келтиришларини сўрайди. Келтиришади, синдиради. Бу кўп такрорланади. Охири, хонақоҳда биронта обдаста қолмаганини билдиришади. Шунда дарвеш: “Шайхларингизга айтинлар, соқолини келтирсин!” – дейди. Шунда Шайх ўрнидан туриб, йиллар мобайнида ювиб-тарагани соқолини ҳовучлаганча ўша девона дарвеш олдига боради. Дарвеш бу қадар ўзликдан кечиш, фано даражасига етишни кўриб, Шайхнинг оёғига йиқилади. “Солики фоний”, яъни Абулаббос бу дарвешга назар солиб, унинг ўзлигидан асар ҳам қолдирмайди. Бу иши билан у нуқсонли дарвешни камолга еткаради. Бошқача айтганда, мисни олтинга айлантиради. Ана шунда шоирга яна “*нақш*” сўзи керак бўлади:

Рангу нақшу лавндин чиқмай киши,  
Мумкин эрмас мундоқ этмаклик иши (Б. 178).

Киши ранг, нақш ва бўёқдан, яъни ўзлигидан чиқмай туриб, бундай иш қилиши мумкин эмас, дейиляпти. Нақш ҳам бу ерда “ўзлик”нинг белгиси бўлиб келяпти. Ўзликдан қутулиш учун нақшдан ҳам Мосуво

бўлиш – керак. Бу Хожа Баҳоуддин тахаллуси бўлмиш “Нақшбанд” сўзининг “нақшни боғлаш” маъносини “нақшдан қутулиш” тарзида ҳам талқин этиш учун имкон беради. Бу бир тахмин эмас. Чунки шу байтдан кейин шоир ҳикоятни:

Фонийё, мундоқ фано Ҳақдин тила.

То бақо топқайсен ул ифно била (Б. 178), –

деган лирик хулоса билан яқунлайди-да, “Хожа Баҳоуддин Нақшбанд сўзи фанойи комил мақомида” деган бобни бошлайди. Олдинги 6 водий таърифларидан кейин 1 тадан ҳикоят келтираётган эди. Аммо Фақру фано водийси таърифидан кейин шоир бу тартибни бузади: кетма-кет 4 та ҳикоят келтиради. Шулардан иккинчиси – Нақшбанд ҳақида. Водийлар таърифидан кейин бир неча ҳикоят келтириш – Атторда бор. “МТ”нинг фақат Маърифат водийси таърифидан сўнггина 1 та ҳикоят, қолган водийлар таърифидан кейин, албатта, бир неча, ҳатто, баъзан 7 – 8 тадан ҳам ҳикоят – мавжуд. Фоний ҳар бир водий таърифидан кейин 1 гина ҳикоят билан чекланишни маъқул кўради. Аммо Фақру фано водийси – бошқа гап, бунда у бевосита салафи – Атторга эргашади. Чунки Фақру фано – солиқнинг (демак, шоирнинг ҳам) бош мақсади бўлган водий. Лекин энди дostonда бу ҳикоятлар шоирона маҳорат билан бир-бирига боғланади. Бари Фақру фанони тушунтиришга бағишлангани учун улар мазмунан-ку бир-бирига вобаста. Бироқ энди шоир бу ҳикоятларни услубан ҳам бир-бирига мослайди.

Фонийда Нақшбандияғояларининг тарғиби бир томон бўлса, Баҳоуддин Нақшбанд сиймосининг таърифи – бир томон. Ҳикоятда, жумладан, ўқиймиз:

Хожайи олий сифоти аржуманд,

Шаҳ Баҳо ул-Ҳақ ва-д-дин Нақшбанд –

Чун бу иқлим узра бўлди тахтгир,

Тузди йўқлук кишвари узра сарир (Б. 254).

Шоир Баҳоуддин ҳазратни, энг олий сифат, энг боэҳтиром Хожа, Ҳақ, яъни Худо ва диннинг баҳоси, ҳатто, шоҳ, деб таърифляпти. Унинг бу иқлим (Фақру фано водийси) тахтини эгаллагани, йўқлик мамлакатига шоҳ бўлгани, яъни фанога эришган энг зўр киши эканини айтади. Нақшбанд эришган комил инсонлик даражаси – Фоний учун бир буюк орзу эди. Баҳоуддин ҳазрат ҳикоятда шу қадар бир камтар инсон – комиллик рамзи сифатида таърифланади. Ул зоти шариф бир куни бир кўтир итни кўриб қолиб, ўзини шундан ҳам кам олган экан. “Чунки итда вафо қилишдан бошқа нарса йўқ, аммо менда жафодан бошқа нарса намоеън бўлмайди”, – дейди. Кейин ит шайхнинг олдидан ўтиб кетади.



Шунда Баҳоуддин унинг изига қараб: “*Мен ортиқ эканманми, ё бу из!*” – деган савол қўяди. Сўнг ўзига ўзи: “*Эй инсофсиз, ахир, бу – вафо аҳли оёғидан нишон, сен бўлсанг вафосизлик сари этак судрайсан!*” – дея ер ўпиб, кўзларини ана шу изга суртади. Бу ерда Хожа Баҳоуддин бутунлай ўз вужудини унутган бир комил инсон тимсоли янглиғ тасвирланади. Шоир буни, фано қадахидан май ичиш, дея қаламга олади:

Буйла ошом эттилар жоми фано,  
Қолмоғондин сўнг асар ўздин яно (Б. 255).

Ҳикоят охиридаги 2 байтда қизик бир гап айтиб ўтилади:

Ҳақ вужудидин бақое топмайин,  
Жоми ваҳдатда ликое топмайин,  
Чун фано хайлиға дохил бўлдилар,  
Боқийи мутлаққа восил бўлдилар (Б. 179).

Баҳоуддин Аллоҳ вужудидан бақо, ваҳдат, яъни Тангри билан бирлик жомиди бир-бирини кўришсиз ҳам фано аҳлига айланади, шу тариқа унга мутлақ боқийлик насиб этади. Нақшбанд бу ҳикоятда шоир орзу қилган пир янглиғ тасвирланяпти. Фоний наздида ул зоти шариф – тириклайин ана шу фанога ва сўнг бақога етган инсонлардан. Солик учун бу – бир меърождек бир олий шараф. Чунки Баҳоуддин Ҳаққа етган – тасаввуфда энг олий босқичга кўтарилган. Бундайлар ҳақида Малик Орипов шундай ёзади: “Ҳақиқат – бу тариқатнинг, сулук йўлининг энг юқори босқичи ва сўфийликнинг олий даражаси ҳисобланади. Бу босқичга камдан-кам солиқлар эришадилар ва улар ўз мартабаларига кўра буюк шахслар – авлиёлар ҳисобландилар. Бундай шахслар Худо билан вақтинча, бир лаҳзагина эмас, балки, ҳамиша... мулоқотда бўлиш имконига эгадирлар. Улар ҳақиқат васлига етганлар – восиллар деб ҳам аталадилар. Бундай шахслар моддий, ҳиссий дунё таъсирларидан, орзу-ҳаваслардан ўз қалбларини бутунлай тозалаганлар, уларнинг қалбларида ҳақиқатдан бошқа ҳеч нарса йўқдир. Шунинг учун бу тоифадаги кишилар аҳли фано деб ҳам аталадилар. Фано (бақосизлик, йўқлик) ғояси сўфийнинг дунёвий сезгиларидан, иштиёқлардан қутулиш ва маънавий абадийлик – бақо сифатига эришганлигининг ифодасидир. Унда инсон қалбининг ҳақиқат билан боғланиши, бевосита мулоқотда бўлиши кўзда тутилади”.

Хуллас, бу – “ЛТ”да Нақшбандияталқинининг бир жиҳати, холос. Достонда эса Нақшбанд камолга еткарган тариқат билан боғлиқ яна бир муҳим йўналиш – бевосита Нақшбандияғоялари тарғиби ҳам бор. Кўпчиликдан ажралиб турмаслик одобига қатъий амал қилиш шундай ғоялардан бири ҳисобланади. “ЛТ”да тавсирланишича, қушлар жой, иззату ҳурмат талашиб жанжал кўтаришади. Чунки улар тузган базмда

адолат йўқ эди – ҳар ким ўз обрўй-эътиборига лойиқ жойини топмаган эди. Шунда қушлар бир доно, одил шоҳга эҳтиёж сезишади. Токи у ҳақни барҳақ қилиб, ҳар кимга ўз мавқеига яраша жой тайин этса. Шу маҳал Худхуд шоҳ қуш, яъни Симуруғдан дарак беради. У билан қушлар ўртасида бўлиб ўтган кўп савол-жавобу сўйланган дилгир ҳикоятлардан кейин бу жамоа Симуруғни излаб, қанот қоқишга тушиб кетишади. Бироқ яна ҳар ким ўз билганича учар, кучлироғи илгарилаб кетиб, ожизроғи ортда қолар, хуллас, улар пала-партиш, бебошларча ҳаракат қилар эди. Жамоага мақсад сари бир тану бир жон бўлиб учишларида сардорлик қиладиган, бу йўлнинг пасту баландини яхши биладиган бир бошлиқ керак бўлиб қолади. Қушлар, ҳеч иккиланмай, Симуруғдан хабар бериб, уларни мақсад сари йўллаган Худхуддан раҳбар бўлишни илтимос қилишади. Аммо, гарчи бунда, чиндан, ўзининг энг муносиб қуш эканини билса-да, Худхуд раҳбарликка кўнмайди. “*Майли, мен билганимча йўл кўрсатай, лекин, бошлиқ бўл, десангизлар, қўрқаманки, орамизда фарқ юзага келиб қолади*”, – дейди. Бу гап моҳиятан Хожа Баҳоуддин айтган: “*Қачон бу бандалиг хожалиг била рост келур?!*” – деган фикрнинг айнан ўзи. Худхуд ҳам, худди Нақшбанд каби, бошқалардан ажралиб туриш, боз устига, уларга хўжайинлик қилишни ўзига эп кўрмайди. Бу – ўзлигини енгган одамдангина чиқадиган, камтарликнинг буюк намунаси бўлгулик бир гап. Қушлар, ноилож қуръа ташлаб, бошлиқ тайинлаш фикрига келишади. Қарангки: “*Яхши ният – ярим давлат*”, – деганларидек, қуръа ҳам келиб Худхудга тушади.

“ЛТ”даги Нақшбандияғоялари талқини билан боғлиқ яна бир нуқта – Арастунинг шогирди ҳақидаги ҳикоят. Унда шоир ошиқлик йўлида илмни ташлаб кўйган ёш соҳиби истеъдод йигит ҳаётидан лавҳа келтириш орқали зимдан: “*Дил – ба ёр-у, даст – ба кор!*” – шоирини илгари суради.

Навоий ижодини фақат тасаввуф фалсафаси билан чеклаб қўйиш ярамайди. Чунки бадий адабиёт намунаси тасаввуф таълимотига оид илмий рисола билан айнан нарса эмас. Бадий асар илмий рисоладан кўра серқатламоқ мазмун ва талқинларга имкон беради. Шунга қарамай, тасаввуфни адабиёт, хусусан, шеърятсиз тасаввур қилиб бўлмагани каби, мусулмон оламида тасаввуф ривож топган даврлар сўз санъатини ҳам бу таълимотдан айри ҳолда хаёлга келтириш мумкин эмас. Шу маънода Навоий ҳам – моҳиятан тасаввуфий бадий адабиёт вакили. Сўфиёна сўз санъатида, демакки, бобокалон шоиримиз ижодида ҳам, инсон – бу дунёда қафасдаги қушдек гап, деб қаралади. Ўзликдан қутулганидан кейингина у қафасдан озод бўлган қушга айланади,

чаманга – ёр васлига етади. Ўзликдан кечмай туриб, мақсадга етмоқнинг ҳеч иложи – йўқ. Бу ғоя Навоийнинг кўп асарларида бош масала янглиғ қаламга олинган. “Фавойид ул-кибар” девонининг 2-ғазали мақтасида эса шоир буни очик-ойдин айтиб қўя қолган:

Ўздин қутул, Навоию, мақсадга етки, қуш  
Етмас чаманга, бўлса қафас ичра мубтало.

Тасвирланишича, кишининг ўзлиги – қушнинг қафасидек нарса. Умумий тарзда, тасаввуфий адабиёт моҳиятида инсоннинг ана шу ўзлигидан қутулиши йўллари бадий ифодалаб бериш вазифаси ётади, десак, хато бўлмас. Хўш, унда тамоман қушлар сиймолари асосида битилган “ЛТ” достонида бу масала қандай ёритилган? Асарда шоир пир рамзи бўлмиш – Худхуд тилидан унинг “*Қушларга кўнгул бериб, бу йўлга* (Симурғни излашга, яъни тасаввуф йўлига. – С. О.) тарғиб этгани” деган бобда бу дунёни “*ғарибистон*” дейди, Қушларни эса “*бу ғарибистонда муқим бўлган*” деб ҳисоблайди:

Бу ғарибистон аро бўлгон муқим,  
Кўнглунгиздин кетгон ул нозу наъим (Б. 29).

Байтда Худхуд қушларни муқимликда – бир жойда ўтириб қолганликда айблайди. Чунки унинг мақсади – қушларни олий ниятли сафарга даъват этиш. Аммо бу сафар – ҳаддан зиёд машаққатли. Ана шу азобу уқубатларни бошдан кечириш орқали жисм худди руҳ каби софланади. Шу тариқа нафс енгилга боради. Шох, яъни Симурғ васлига етилади. Жон абадий яшаш бахтига муяссар бўлади. Жисм худди руҳдай покланса, васлга етилади (*Қаранг:* Б. 29 – 30). Бунда “*муқимлар*” – қушлар. Гарчи улар уча олса ҳам, аммо ҳали олий мақсад сари сафар қилаётгани – йўқ.

Худхуд “*сафар*” ҳақида сўзляпти. Умуман, тасаввуфда Аллоҳ васлига етказадиган йўлга кирганларни “*сафарга отланганлар*” дейиш – бор. Нақшбандиядаги “*Сафар дар ватан*” шиори ҳам бекорга пайдо бўлган эмас. Шундай экан, дostonдаги Худхуд кўзда тутаётган сафарга муносабатда ана шу “*Сафар дар ватан*” шиорига алоқадорлик – мавжудми? Бир қарашда, ҳеч қандай вобасталик йўқдек кўринади. Лекин шоир усталик билан бу ерда ана шу масаланинг, таъбир жоиз тугилса, уруғини сепиб ўтади. Бу уруғ эса дostonнинг кейинроғида униб чиқади ва ўз ҳосилини беради ҳам.

Хуллас, Худхуд қушларга тарғибни бошлаб юборади. Худхуд кўп қушларга – Тўти, Товус, Булбул, Қумри, Каклик, Тазарв, Кабутар, Шохбоз, Шунқорга номма-ном мадҳгўйликлару махсус насиҳатлар қилади. Бир нарсани эътиборга олиб қўяйлик: тарғибда алоҳида-

алоҳида ваъзлар бағишланган қушлар ичида Товуқ йўқ. Товуқ асарга кейин – керак ўрнида киритилади. Бу масалани кўя турайлик-да, аввал Худхуд узр айтаётган қушларнинг сўзларини бир-бир таҳлил қилайлик. Аввало, қушлар учишади, бир оздан кейин эса бу риёзатга чидаш беролмай, узрхоҳликни бошлашади. Ҳаммасининг мантиғида шу нарса – борки, аввалги ҳаёти ёмон эмас эди. Маишат яхши эди, роҳат бор эди. Лекин Худхуд буларнинг барини “ғафлат” деб атаб, ҳақиқий бахт – Симурғ шоҳ васлига етиш эканини айтади ва уларни бу йўлда машаққатдан қайтмасликка ундайди. Бу билан қандай хулосага эга бўламиз? Албатта, ҳамма ҳам баҳоли кудрат яшаяпти, ҳаммининг ҳам ўзича хурсанд бўладиган жиҳати, ўзига яраша иззат-хурмати – бор. Хўш, унда бу қанақасига ғафлат бўлди экан? Ғафлатлиги шундаки, инсон мавжуд ҳолатигагина кўниб ўтириши керак эмас. Унда ҳеч қандай тараққиёт юз бермайди. Тинимсиз равишда олий бахт сари интилиш – лозим. Симурғни излаш – ана шундай олий бахтга талпиниш. Олий бахтни излаш асносида эса инсон, албатта, машаққату риёзатни бошдан кечиради ва худди ана шу машаққату риёзатлар кишини тарбиялайди, ундаги кўп ёмонликлар бартараф бўлади, у покланади ва камолга етади. Шунинг учун, Навоийлар наздида, одам тинимсиз меҳнату машаққатни бўйнига олиб, олға интилиши – керак, деган қоида – бор. Иккинчи бўлиб Товус узр айтади:

Ҳар кишини қилди Ҳақ бир иш учун,

Нўш учун – бирни-ю, бирни – ниш учун (Б. 40).

Худо бировни ичиш учун яратган, бошқани – ниш уриш, яъни чақиш учун. *Шу сабаб, демоқчи Товус, ҳар ким тақдирига кўниб юраверсин, берганига шукр қилиб.* Бундан зиёд бахтни излаб, машаққат чекиб юришга не ҳожат? Фоний худди ана шундайларни қўзғамоқчи, жойидан силжитмоқчи. Товуснинг бу мақтанчоқлигию баҳонасига Худхуд мана бундай жавоб беради:

Ноз ила ҳусн ўлди шоҳидлар иши,

Дарду меҳнат бирла хуштур эр киши (Б. 40).

Ноз билан ҳусн, яъни Аллоҳ шундоқ ҳам насиб этган жиҳатлар билан мақтаниш – шоҳидлар, яъни аёлларнинг иши, дейди Худхуд. Эркак киши эса дарду меҳнат билан яхши кўринади. Булар – шунчаки диний, тасаввуфий, адабий-бадий талқинлар эмас, балки шоирнинг ижтимоий қараши. Қумрининг узридан ҳам “ЛТ”да Нақшбандиямасаласини ёритишга боғлиқ талқин топса, бўлади. Қумри ўзининг чамандан чиқмаган бир ўтроқ қуш эканини, бундай дашту водий сайрига тайёр эмаслигини айтади:

Мен қушедурмен чамандин чиқмағон,  
Дашту водий сайридин торикмағон (Б. 44).

Сафар борасида бу қушнинг майдони – жуда тор, у боғдан асло  
чиқмаган:

Заъфу ожизлик шиор ўлғон манга,  
Шоҳу барг ичра қарор ўлғон манга.  
Не совуғ кўргон жаҳонда, не исиф,  
Не ирик бошимға келган, не қотиғ.  
Боғдин боғ ичра кўргузгон сафар,  
Шохлардин барг аро қилғон мафар (Б. 44).

Энди Қумрининг қандай қушлигига бир диққат қилайлик. “Ўзбек тилининг изоҳли луғати”да бу қуш ҳақида шундай ёзилади: “Каптарлар туркумига мансуб, қафасда ҳам урчийдиган сайроқи қуш”. Демак, бу қуш хонакилиги, ҳатто, қафасда ҳам урчийвериши жиҳатидан хунармандларга ўхшайди, негаки хунарманд ҳам – санъаткор (Қумри сайроқи бўлгани каби), лекин ўта хонаки. Ана шу тоифа одамларни ҳам олий маънавий камолот сари бошлаш – керак. Нақшбандиянинг мақсади шу эди. Чунки, Қумри каби, бу табақа ҳам ғафлатда бундан кўра уларнинг мақсади аслий йўлида жон қурбон қилгани – яхшироқ (*Қаранг*: Б. 44). Худхуд Қумрини йўлга, яъни Симуру сари парвозга тарғиб қилиб келтирган мана шу ҳикояти – янада эътиборли. Унда бевосита касб-хунар масаласи кўтарилади, бу Нақшбандиятариқатининг бош ғояларидан эди, десак, бўлгудек. Ҳикоя қилинишича, бир беҳунар боғбон бор эди. Пайванд(улаш)ни ҳам, парваришни ҳам билмасди. Буни кўрган ақлли кишилар унга бу бефойда ишдан воз кечишни насиҳат қилишди. Кулоқ солмади. Охири, ток бутаётганида уни илон чақиб, ўлдирди (*Қаранг*: Б. 45).

Бу содда ҳикоятда ҳеч нарса ношоён қолган эмас. Худхуд Қумрини бекасбликда – меҳнат қилмасликда айблайди. Номигагина боғбон эди у одам. Аҳли ҳуш бир неча бор унга: “*Бу беҳосил ишингни ташла, бир фойдалиқ ишга машғул бўл!*” – деб маслаҳат берган. Демак, Худхуд Симуру сари парвозга чорлаши билан ақлли кишиларнинг ўша дангаса деҳқонни ҳосиллик ишга даъват қилиши ўртасида нима фарқ – бор? Бир бадий асар сифатида бу рамзларга ўралган фикрлар бевосита ҳаётий маъною мазмун касб этмаяптими? “ЛТ”ни худди ана шу ҳаётий нуқтайи назардан талқин қилганда ҳам, унинг дунёвийлиги келиб чиқади. Бу дунёвийлик эса, умуман, Навоий учун назарий, фалсафий асос бўлган Нақшбандиянинг асл мағзи ҳисобланади.

Кабутар узрининг маъносидан маълум бўладики, шоир уни

беғайратлик тимсоли сифатида тасвирлайди. Чунки Кабутар – одамларнинг қўлига қараб қолган қуш. Шунинг учун Худхуд унга: “*Сенчалик беғайрат қуш – йўқ. Шунинг учун қушлар – аҳволингга ҳайрон*”, – дейди. Демак, бу ерда тадрижийлик – бор: аввал, яъни Қумрига жавобда беҳунарлик қораланган эди, энди беғайрат киши танқид қилиняпти. Чунки ҳунар эгаллаш учун ҳам, ахир, инсонда ғайрат бўлиши – зарур. Беғайрат киши ҳақида Кабутарга айтилган ҳикоят – яна шунинг учун ҳам аҳамиятлики, ўша пайтларда техника ҳали бизда у қадар тараққий этмаган, беғайрат беҳунар, дангаса, бефарқ одамлар ҳам кўп бўлган бўлса, ажаб эмас. Худхуд тилидан Фоний тиланчилик қилиб кун кўрадиган бу беғайрат кимсанинг одамлардан мушт еб юрганини танқид қилади. Нақшбандияҳам ҳунар кишиларига мўлжалланган ва ҳам одамларни касбу корга чорлаган эди. Ҳикоятлар зимдан шу вазифани бажаради.

“ЛТ”да у қуш билан бу қушнинг узри ўртасида, бир қарашда, ҳеч бир фарқ – йўқдек: униси ҳам, буниси ҳам – ҳозир яшаб турган ҳаётидан рози, йўл машаққати уларга ёқмайди – шу. Лекин юзаки қарагандагина шундай кўринади. Аслида эса ҳар бир қушга шоир бошқа-бошқа масалани баҳона қилдиради. Энг муҳими, бу баҳоналар орасида даражама-даража ўсиб боришни сезиш – жуда осон. Энди, мана, Кабки дарийга келдик. Айтишича, у тоғларда ҳамиша Тангри зикри билан машғул. Дунёдан этак силкиган – дарвеш. Таркидунё қилган. Бу билан у: “Мен шундоқ ҳам тасаввуф йўлидаман”, – демоқчи. Лекин қандай тасаввуф тариқатида у? Худди шу Нақшбандияэмасми тасаввуфнинг жамики дунё ишидан қўл силкийдиган йўлларига қарши бориб, уни янги, бугунги тил билан айтганда, дунёвий тарафга буриб юборган? Мана, Кабки дарийнинг айтганлари:

Мен қушедурмен – кўҳистон манзилим,  
Онда Тангри ҳамдига зокир тилим.  
Даҳр эли ошубидин силкиб этак,  
Тоғ этогинда топиб орому так,  
Чун бўлиб толеъ рафиқ-у, бахт – ёр,  
Қуллайи узлатни айлаб ихтиёр,  
Тоғ ганжи чун манга бўлди мафар,  
Не муносиб ҳолима мундоқ сафар?! (Б. 47).

Худхуд (аслида, шоир) Кабки дарийни бемақсадликда, олий ният сари интилмаганликда айблайди, шунчаки узлатга чекиниб, нуқул зикр тушиш билан шуғулланишни бемаънилик ҳисоблайди:

Ҳарзагардесен – югурмаклик ишинг,

Пўя тоғу қулла узра варзишинг.  
Қаҳқаҳа ҳар лаҳза айлаб бежихат, –  
Ким мажонин шевасидур бу сифат.  
Гавҳари маъники, мазкур айладинг,  
Номуносиб амр мазбур айладинг.  
Сен ким-у, маъни – ким, эй мажҳули маст,  
Жаҳл бирла мастлиғдин худпараст!  
Гавҳари маъни соридин урма дам,  
Ўзни бу ёлғонға қилма муттаҳам (Б. 47).

Кабки дарий Худхуд бошлаган сайрни “беъмани” деган эди:  
Гавҳари маъни ҳамоно улдурур,  
Сайри бемаъни манга бу йўлдурур (Б. 47).  
Худхуд эса, аксинча, унинг йўлини “бемаъни” санайди:  
Ким эрур ул маҳз бадгавҳарлиғинг,  
Айни бемаънилиғу абтарлиғинг, –  
Ким ҳамул ёлғонға бўлғунг мубтало,  
Келгуси ондин бошингға юз бало (Б. 47 – 48).

Худхуд Кабки дарийга намуна қилиб, қалбаки гавҳарлар ясаб сотувчи бир қаллоб ҳақида ҳикоят келтиради. Демак, шоир бундай узлатга чекиниб, тоат-ибодатнинг ўзи билангина машғул бўлаверишни “сохталик” ҳисобляпти. Чунки Аллоҳ васлига етиш учун бу буюк мақсад сари ҳаракат – даркор. Тазарвнинг узрида ўз гўзаллигини пеш қилиш, шу билан мақтаниш бор. У ўзини “маҳбуб” санайди. Худхуд унга жуда қаттиқ танбеҳ беради:

Сенки, хотунлар кибисен, худписанд,  
Етгуси зотингға эрликдин газанд.  
Эр кирар эр сониға ҳиммат била,  
Эр эмас фаҳр айлагон зийнат била.  
Эрга хулқу феъл эрур зебу жамол,  
Янгғи заркаш ҳулласидур эски шол (Б. 49).

Баҳонада эркак киши учун чирой эмас, ҳиммат зийнат экани айтиляпти. Асардан узиб олинганда ҳам, бу – бир ажиб ҳикмату панд. Навоий мазкур ҳикматни бошқа асарларида ҳам кўп айтган. Энди бир нозик масалани эслатайлик: шоир дostonда ҳамма қушларни эркак киши сифатида тасвирляпти. Тазарвга насиҳат тарзидаги ҳикоятда Муқбил ва Мудбир деган икки ўртоқ ҳақида сўз боради. Муқбил тариқатга, яъни тасаввуф йўлига кирган эди. Мудбир эса айш-ишратни севарди. Бир шаҳарга етиб борганларидан кейин Муқбил фақр аҳли, Мудбир эса айш аҳли томон йўл солди. Муқбилнинг ташрифидан хабар топган шох

унинг ҳузурига зиёратга келди. Мудбир эса айш ора бир кишини ўлдириб қўйди ва уни жиноятчи сифатида шоҳ ҳузурига олиб келишди, шоҳ уни ўлимга маҳкум этди. Бу билан Худхуд тасаввуф йўлига тарғибини яна давом эттиряпти. Ҳикоятда тасаввуф йўлини тутган Муқбилнинг шоҳ ҳурматига сазовор бўлгани айтилган эди. Кейинги қуш – Қарчиғай узрида шунга боғлиқлик – бор: Қарчиғай шоҳлар қўли ҳамишаги оромгоҳи экани, не-не ҳукмдорлар унга дон сочгани ҳақида гапиради:

Зотима шаҳлар қўли оромгоҳ,  
Тўъма ҳар кун еткуруб оллимға шоҳ.  
Қайси қуш қасдиға очсам пару бол,  
Насри тойир бўлса, махласдур маҳол.  
Шаҳлар оллинда топиб бу эътибор,  
Шавкатим – Симурғча би-л-феъл бор.  
Шаҳ қўли тахтимдур-у, бошимда – тож,  
Йўқ – манга Симурғ сори эҳтиёж (Б. 51).

Худхуд ов қуши бўлмиш Қарчиғайни ғурур қўлида пастликда, жаҳолат ва ғафлат босганликда айблаб, аслида, шоҳга ҳам, овчига ҳам қул эканини таъкидлайди. Сен нодонсан, нафс кўйига тушганинг учун буни билмай, алжираяпсан, дейди. Ҳикоятда овга ўргатилган айикнинг чеккан азобларию тақдирининг итларга ем бўлиш билан тугагани ҳақида гап бориб, Худхуд Қарчиғайга, сен ҳам ўша айик қабисан, қабилда писанда қилади. Қарчиғай-ку, шоҳлар ҳузурда эрка қушлигини пеш қилган эди. Кейинги қуш – Шунқор эса ундан ҳам юқорироқ даражаси билан мақтанади: “Мен қушлар подшоҳиман. Тож – бор бошимда, барча қушларга нисбатан қодирроқман, бошида тожи бор қушнинг яна бир шоҳ излаб юришига нима – ҳожат?” – демоқчи бўлади:

Хуб эмас бир шаҳ қўюб бошиға тож,  
Ўзга шаҳға зоҳир этмак эҳтиёж.  
Шоҳлиғ ойиниға рожеъ бўлай,  
Невчун ўзга шоҳға тобеъ бўлай? (Б. 53).

Маълумки, “ЛТ”даги қушлар жанжали ўзи мансабу даража талашишдан чиққан эди. Узрлар айтаётганда ҳар бир қуш Худхудга худди ана шу жамиятдаги ижтимоий мавқеидан келиб чиқиб, яъни баъзилари, ҳатто, мансабию даражасини пеш қилиб, баҳоналар кўрсатади. Тенгсизлик шу тарика жамиятда қанчалар кишилар ўртасида фарқни келтириб чиқаришига урғу бериб борилади. Умуман, тенглик ғояси яширин тарзда, Худдонинг олдида ҳамма – баробар, Аллоҳга етган кишигина ўзини юқори даражага эришдим, деб ҳисоблаши – мумкин, ундан бошқа мансабу даражаларнинг бари – ўткинчи, ёлғончи, жаҳолат



меvasи, деб тарғиб қилиняпти.

Биз адабиётни ижтимоиётга айлантириш касалидан энди-энди кутулмоқчимиз. Лекин агар бадий асарда ижтимоий масалалар Навоийнинг “ЛТ”и даражасида бадийлик билан йўғрилиб кетган бўлса, бундай ижтимоиётни қўллаб-қувватлаш – керак. Умуман, тасаввуфий адабиётда шоҳ – бош масалалардан. Унга ҳамиша дарвешлик зид кўйиб келинади. Шу даражага бориладики, ҳақиқий дарвешлик – шоҳликдан ҳам устун. Чунки дарвеш – ўз-ўзига шоҳ. Шоҳ эса – бундай бахтдан бебахра. Шунинг учун Навоий Худхуд тилидан, бундай шоҳлик ҳақиқий шоҳ – Симурғ олдида гадоликдек гап, дейди. Чунки Ердаги шоҳ билан бори олам шоҳи бўлмиш Аллоҳ ўртасида қанчалар фарқ бор, бу шоҳ – у шоҳдан қанчалар йироқ:

Ул шаҳу сен шаҳ эрур беҳад йироқ,  
Буйла шаҳлиғдин гадолиғ яхшироқ (Б. 53).

Шундан кейин энди жамиятдаги бошқа тоифалар тимсоли янглиғ тавсирлар кетади. Бургут ўзини “тоғ қаҳрамони” ҳисоблайди, қаҳридану савлатидан бошқа қушлар қўрқинини пеш қилади, қулону кийикларни овлашини ва шу билан озикланишини айтади. Оч ҳолда қандай қилиб мен учиб ўтаман, дер экан, сўзларини мана бундай тугатади:

Мени бу йўлда қанот кўп солди тут,  
Қорин оч ўлғач, йиқилиб қолди тут (Б. 55).

Худхуд йўли – катъий: у бундай жасоратни “қаҳрамонлик” деб билмайди, унингча жонидан кечиб, йўлга равона бўлган киши – қаҳрамон:

Паҳлавону қаҳрамон ул бўлди, ул, –  
Ким кечиб жонидин эткай азми йўл (Б. 55).

Ҳикоятда “беҳунарлик фанида соҳибҳунар” бир “паҳлавони зўргар” ҳақида сўз боради. У чоштгоҳ ўн ботмон, кечқурун яна шунча овқат ерди. Мамлакатда “бузуғлуғ” бошланиб, эл бошқа юртга кўчиб кетишга мажбур бўлади. Орадаги йўл бўйлаб дашту биёбон – ҳеч бир обод жой топилмайди ва ҳалиги паҳлавонсифат овқатхўр, қорнини тўйғазолмай, ҳалок бўлади. Паҳлавонлик овқат ейишда эмас, чидам билан машаққатлардан ўта олишда синалади, дейилмоқчи. Ҳолбуки, бу машаққатли йўлни ёш болалару мункайиб қолган кексалар ҳам эсон-омон босиб ўтади.

Куф доим вайроналарда кун кечириб, ўша ердан бирор ганж топиш умидида яшаётган бир қуш эканини баҳона қилади. Худхуднинг унга жавоби – тайин: ганж – ғам-ғусса келтирувчи бир нарса. Билиб туриб ўзингни шундай балога гирифтор қиласанми? Шундан кейин

Худхуд Куфга соддагина ҳикоят айтиб беради. Бир девона кеча-кундуз вайроналарни кезиб, бузук уйларнинг у ер-бу ерини ковлаб, ганж излар эди. Охири бир кун ниятига етиб, бойликка эришди: бир хонадан қирқ хум ганж топди. Буни кўриб, шу заҳоти ҳушидан кетиб қолди. Шу пайт нохост бир аблаҳ одам келиб қолди ва ҳалиги девонага тиг тортиб, ганж узра унинг қонини тўқди. Девонанинг излагани ганж эди. Охири ўша ганж узра ўз қони тўқилди. Ҳумойнинг узри – янада қизиқ. У ўзининг бахт қуши экани, сояси, ҳатто, гадони ҳам шоҳ қилиши мумкинлиги билан мақтанади. *Ўзим шоҳларга тахти шараф келтирадиган қуш бўлсам-у, яна ўзга бир шоҳни, яъни Симуруғни излаб юрганимнинг нима маънисини – бор?* Мана, Ҳумойнинг мантиғи. Аввало, дейди Ҳудхуд унга жавобан, бу – бир афсона. Лекин, рост бўлиб чиқди ҳам, дейлик. Хўш, сенинг соянги билан биров шоҳ бўлса, бунинг сенга не нафи – бор? Барибир, даштда қолиб кетган суяклар, қақшаб қолган сўнгаклар билан тирикчилик қилиб, кун кўрасан. Сен ўз хаёлингга ўзинг асир бўлибсан. *Бунга заввосни мисол келтиради. У савдогарлардан ҳақ олиб, денгизга шўнғийди ва у ердан садафлар топиб чиқади. Лекин олиб чиққан дурларига ўзи эга бўлолмади, фойдани ўша пул бериб, уни ишлатган бойлар куриб кетади.* Фаввос-ку, озгина ҳақ олади. Бироқ сен шоҳга соя солиб, унинг тахтга ўтиришини таъминлаганинг билан, бундан ўзингга ҳеч нарса тегмайди-ку. Суяк излаб, кунинг ўтятипти. Ақлинг бўлса, бу беъмани гапни қўй, дейди Ҳудхуд Ҳумойга. Ўрдак ўзининг ҳаёт тарзидан келиб чиқиб: “Сувдан айрилиб яшай олмайман, сувни тарк этиб, Симуруғ сари учсам, бу худди балиқни сувдан ажратгандек бўлади-қолади, доим сувда бўлганим учун мен покдомонман, мақсадимни фақат ана шу сувдагина топаман, шунинг учун бошқа ёққа сайр қилиб, парвоз этишимга не – ҳожат?” – дейди. Ҳудхуднинг жавоби – мана бундай: “Ақлингни сув ювиб кетибди, бўлмаса, сувни ҳам “жойнамоз” дейсанми, покдомон бўлсанг, яна сувга шўнғишинг – нима учун? Туну кун сувга чўмганинг билан, пок бўлолмайсан-ку. Шунинг учун, мана, олдинда фано денгизи турибди, ўшанга шўнғигин.

Олдинги кушлар узрлари, уларга Ҳудхуднинг жавоблари, ҳаётий далил сифатида келтирилган ҳикоятлар, бир қарашда, Нақшбандияга алоқаси йўқдек кўринади. Лекин шоир ана шу Ҳудхуднинг Ўрдакка жавобида баҳри фанони – асл мақсадни эслайди. Энди ҳикоятга қулоқ солайлик. Ҳинд денгизида бир савдогар доим сузар эди. У бир мамлакатда, ҳатто, ўн кундан ортиқ турмас эди ҳам – фойда кетидан қувиб, мамлакатма-мамлакат юргани-юрган эди:

Тутмайин бир мулкда ўн кун мақом,

Айлагач савдо су(в)га айлаб хиром (Б. 60).

Унинг умри сафар билан ўтар эди:

Йиллар айлаб эрди бу янглиғ сафар,

Бахрни онглаб ҳар офатдин мафар (Б. 60).

Шоир бундай сафарни инкор қилади. Чунки олий мақсадга элтмайдиган сафарнинг нима кераги бор? Бинобарин, Худхуд давом этади:

Макка атрофин су(в) ичра айланиб,

Фарз адо этмай, яқин етгач ёниб.

Халқ дебким: “Бўл мушарраф ҳажга ҳам»,

Майл бермай ул тараф ҳирси дирам (Б. 61).

Бу савдогар пулу молнинг кетидан шунчалар қувганки, ҳатто, сув йўли билан Маккага яқинлашиб борганида ҳам ҳаж фарзини бажармаган. Хўш, оқибатдан келайлик. Натижа шу бўлдики, ўша тожир кучли тўлқин пайти ҳалокатга учраб, бир балиққа ем бўлиб кетди:

Токи бир кун тушти дарё узра мавж,

Кемага ер – гаҳ ҳазиз-у, гоҳ авж.

Бўлди тожир лужжайи савдода ғарқ,

Лек бўлди кемаси дарёда ғарқ.

Бермади дарё хаёли ҳажга йўл,

Токи бир болиққа бўлди тўйма ул (Б. 61).

Худхуд фақат бу дунё ғамида бўлган кишининг сафарини қоралапти, мақсадга элтмайдиган, ҳатто, мусулмончиликнинг фарзи бўлган ҳаж шартини адо этишдан ҳам шахсий манфаатини – молу мулк йиғишни устун кўрган тожирни ҳалокат кутаётганини Ўрдакка уқтиради.

Дунёда қанот қокмасдан учадиган қуш ҳам бўладими? Бу саволга айнан “ЛТ”дан жавоб излаш – мумкин. Достонда сафар масаласи бекорга келиб-келиб Ўрдак мисолида қўйилмайди. Кейинги қуш Товуқ узрида ҳам сафар масаласи кўтарилади ва Худхуднинг Товуққа жавобида у янада муфассалроқ, аниқроқ, кучлироқ қилиб шарҳланади. Шу ерда шоир маҳоратини намойиш этадиган бир жиҳатга диққат қилайлик. Ўрдак – ҳам уча оладиган, ҳам сувда сузадиган қуш. Шу пайтгача келган қушлар сайр маъносида Ўрдакчалик икки тарафлама кучга эга эмас эди. Улар фақат уча олади. Бу сузади ҳам. Сузиш ҳақида гап кетганда, шунини эслайликки, Ернинг сув қисми – қуруқликдан кўп. Лекин Ҳинд денгизида сузиб юрадиган савдогарга ўхшаб, Ўрдак хоҳласа, сув узра ҳам кўп сафар қила олади. Аксинча, узр айтган достондаги энг сўнги қуш – Товуқнинг эса сафар имконияти тамоман чекланган. Хуллас, узр айтган қушларнинг энг ўтроғи – хонанишини шу. Товуқ на эплаб

уча олади, на сузади. Бу борада у – дostonдаги узр айтган қушларнинг хаммасидан кўра ожизроқ. Шоирга Товуқнинг худди ана шу жиҳати – керак. Такрор бўлса ҳам, Нақшбандиясафар имкониятлари чекланган, иш билан банд, аксари хонанишин кишилар ўртасида тарқалган тариқат эканини эслайлик. Бундай одамлар сафар кетидан қувса, дўконда – савдо, устахонада – хунар, хужрада – мутолаа чала, далада – зироат қаровсиз қолиб кетади. Товуқ ҳам – шундай. У – сафар имконияти ўта чекланган бир қуш.

Қушлар ичида энг сўнг узр айтган икки қуш – Ўрдак билан Товуқ ўртасида тазод китобхоннинг диққатини кучайтиради, масалани янада ёрқинлаштиради. Қолаверса, Товуқ орқали шоир нозик йўл билан Атторнинг “МТ” идагиталқинни ўзи эътиқод қилган Нақшбандия тариқати ғоялари сари буриб юборади. Қандай қилиб? Товуқнинг қушлик хусусияти ўзи – камроқ. Ихчам эмас. Эплаб учолмайди. Хонаки. Эркин ҳам эмас. Тор бир товуқхона ва ёки нари борса, бир ҳовли доирасидагина айланади. Бошқа қушлар эса учгани-учган. Қаердан ризқ унса, ўша ердан топасиз уларни. Лекин иккинчи тарафдан қараганда-чи? Бошқа қушлар кун бўйи учиб, ўзига ризқ йиғади, жилла қолса, болаларни боқиш ташвишини қилади. Ризқ топишда Товуқ бошқа қушлардан қолишмайди. Фойда келтириш жиҳатидан Товуқ – кўп қушлардан устун. Меҳнатқаш, йўқ жойдан йўндириб, ризқ топади. Тер тўкиб, дон излайди. Яна у тор имкониятдан фойдаланади. Ана шу жиҳатлари билан Товуқ хунармандга, дўкондорга, шаҳарлик аҳолига, ўтроқ деҳқонга ўхшамайдими? Улар, худди Товуқ каби, торгина чекланган майдонда – дала ё дўконда, хужра ё устахоначада ўтириб олиб, ризқ топишмайдими, ўзларигаю одамларга фойда келтиришмайдими? *Хўн, бу гапларнинг мавзуга қандай дахли – бор?*

Албатта, “ЛТ” реалистик адабиёт намунаси эмас. Шоир уни ёзиш орқали жамиятдаги турли тоифа кишилар сиймоларини мажозий тимсоллар воситасида кўрсатиб беришнигина мақсад қилмаган. Бироқ шунга шароит туғилиб қолса, таносиб санъатининг пири бўлган Фоний бадийликнинг бундай тап-тайёр имкониятини қўлдан чиқармаслиги – тайин. Шунинг учун бу ерда Товуқ бекорга танланмаган. Яна бир гап: узр айтган қушлар “ЛТ”да “МТ”даги билан айнан эмас. Фаридиддин Аттор дostonида Худхудга Товус, Бат, Кабк, Хумой, Боз, Бутимор, Буф, Саъва – жами 8 қуш узр айтади. Кейин ҳамма қушлар биргалашиб ҳам узрхоҳлик қилишади. “ЛТ”да қушларнинг тури, тартиби, миқдори ҳам ўзгариб кетади. Қиёсланг: Тўти, Товус, Булбул, Қумри, Кабутар, Кабки дарий, Тазарв, Қарчиғай,

Шунқор, Бургут, Куф, Ҳумой, Ўрдак ва Товук. Демак, “Мантиқ ут-тайр”да 8, “ЛТ”да эса 14 қуш узрхоҳлик қилади. Навоий ҳар бир қушни табиатидан келиб чиқиб гапиртиради ва Ҳудхуд ҳам шунга мос жавоб қайтаради. “ЛТ”даги қушлар тартибида гап – кўп. Ўрдак билан Товукнинг кетма-кет келиши, кўриб ўтилганидек, бекорга эмас.

Шоирнинг бадиий асарларида ҳам, илмий-тадқиқий асарларидаги каби, кучли мантиқ ва қатъий изчиллик – бор. Ҳар қандай ўта руҳий ҳолати тасвирини ҳам шоир тафаккурий-мантикий мутаносибликка бўйсундириб ифодалайди. Чунки шоирнинг мақсади ва уни рўёбга чиқариш учун зарур вазифалари – муайян, аниқ ва тиник. Бу “ЛТ”да ҳам кучли намоён бўлган. Хўш, Товукнинг энг охирга олинишидан кўзлаган муайян мақсади нима эди? Бу саволга дoston матнининг ўзи жавоб беради. Гапни Товукнинг узридан бошлайлик. Аввало, “Товук” дегани билан шоир Хўрозни кўзда тутган. Чунки асарда ҳамма қушларнинг ҳам умумий номи тилга олинади-ю, лекин гап, аслида, эркаклар ҳақида кетаётгани сезилиб туради. Барча қушлар асар бошида эр кишилар рамзи ўлароқ қаламга олинган (уларнинг бари кейин ҳақиқий солиқларга айланади ва биронтасининг ҳам номи айтилмай, “бир қуш” деб кетилаверади). Иккаламизга ҳам Худо тож ато қилди, дейди Товук Ҳудхудга. Лекин сенга қушларга раису пешволикни, менга субҳу шом элни тоатга – намозга чорлаш насиб этди. Товук узрининг энг муҳим қисми энди келади:

Улки махлуқ этти сунъи важху тайр,

Бизга таскин (!) рўзий этти, санга – сайр (Б. 61).

Яратганнинг ўзи Товукқа бир жойда сокинликни берди-ю, Ҳудхудга – сайрни (*Қаранг*: Б. 61). Эрлик бобида ҳам Хўроз омадли келди: Худо унга бир неча чиройли келин бериб қўйибди. Шундай экан, Аллоҳ ҳар тарафларга сайр қилмаганмизни кечиради, биз – киммиз-у, Симурғ ёки Қоф тоғини (*Симурғ Қоф тоғида деб тасаввур қилинади. – С. О.) орзу этиш – қаёқда, дейди Товук*:

Тутти ҳар ён сайр қилмоғдин маоф,

Ул ким-у, Симурғ бирла кўхи Қоф? (Б. 61).

Товук учолмаслигини баҳона қиляпти. Ҳудхуднинг жавоби – тайин:

Деди Ҳудхудким: “Бу сўз беважҳ эмас,

Гар киши бу сўзни холидин демас.

Бор онингдек қушки, очмай болу пар,

Сидра шохи устида айлар мақар (Б. 61).

Ҳудхуд Товукнинг фикрини инкор этиш учун Сидра<sup>1</sup> деган дарахт устида канотларини қоқмай, кимирламай ўтирадиган

бир кушни мисол қилиб келтиради. Шу ўринда Шарқ адабиётида хамсанавислик анъанасини бошлаб берган Шайх Низомий Ганжавий ҳақида “Насойим ул-муҳаббат...”даги бир воқеани келтириш – ўринли. Жаҳоннинг буюк бадийат дурдоналаридан бўлмиш “Хамса”ни ёзиш учун Низомий 30 йил қалам тебратиб, заҳмат тортишдан ташқари, тасаввуфда “риёзат” деб юритиладиган руҳни равнақ топтиришнинг энг олий машаққатларини ҳам чеккан: бир дарахтнинг устида кам эмас-кўп эмас – 4 марта нақд 40 кеча-кундуздан чилла ўтирган. Тахмин қилиш – мумкинки, жами 160 кеча-кундуз бир дарахтнинг устида қимирламай ўтириб, у ёзилажак “Хамса”сининг тарҳини обдон пишитган.

Осмоннинг 7-қаватида ва жаннатда ўсадиган сидра дарахти устида сокин қуш ҳам бекор ўтиргани – йўқ:

Келди хилватгоҳи онинг анжуман,

Сайр этар, лекин ери доим ватан (Б. 87).

Мана шу биргина байтдаёқ Нақшбандиятариқатининг мавжуд 11 шиоридан айримлари тилга олинади. Биринчидан, сидра дарахти устидаги қуш “Хилват дар анжуман” шиорига амал қиляпти. “Хилват дар анжуман”лиги шундаки, у махсус тарзда хилватни кўзлагани – йўқ. Бошқа қушлар келиб, атрофига қўнса, марҳамат, қўнаверсин. Анжуманда, яъни кўпчилик ичида ҳам у хилват қилаверади. Иккинчидан, бир жойда қимирламай ўтиргани билан, у қалбан сайр этипти, демак, “Сафар дар ватан” шиорини амалга оширяпти. “Сафар дар ватан”лиги – у ўзининг ботиний парвозини элга ошкор этмайди:

Аршпарвоз ўлди-ю, сидранишин,

Элга зоҳир айламай парвоз ишин (Б. 87).

Бу қуш бир лаҳза ҳам Симурғдан айри эмас. Демак, у – Нақшбандиядаги “Қуш дар дам” қоидасига ҳам содиқ:

Эрмас ул Симурғдин айру даме,

Васлидин қўнглига ўзга оламе (Б. 87).

Шоир бу ерда Нақшбандиятариқати ғояларини илгари сураётганига бевосита ишора ҳам қилади:

Етмайин жониға ҳажридин газанд,

Суврати васлида ҳар дам нақшбанд (Б. 87).

Бу байт: “Унинг (Симурғнинг. – С. О.) ҳажридан жонига шикаст етмайди, шакли эса унинг васлида доим нақшланиб туради” , – деб насрийлаштирилган. “Нақшбанд” сўзида бевосита тариқатга ишора ҳам борлиги матн остида маълум қилинади . Шоир Худхуд тилидан айтмоқчики, Симурғ (яъни Аллоҳ) сари парвоз этишни бевосита қанот қоқиб, чиндан ҳам учиш, деб тушунманг. Мана,

сидра дарахтига қўниб ўтирган қуш. У қимирламайди ҳам, хилватга ошкор чекингани ҳам – йўқ. Лекин шу туришида у анжуманда хилват ҳам қияпти, ўтирган жойида сайр этяпти ҳам. Чунки унинг бирор дами – лаҳзаси ҳам Симурғдан айри эмас. Ахир, Симурғнинг васли – унинг кўнглида. Зотан, Аллоҳга интилиш кўнгил орқали кечади. Шунинг учун парвозини элга ошкор кўрсатиши шарт эмас. Чунки бу парвоз инсоннинг з о ҳ и рида эмас, ботинида рўй беради. Сидра дарахти устида ўтирган қушнинг бошида тожи бор, васл жилва қиладиган жой эса – унинг меърожи. Бундай васлдан у мамнун, шунинг учун ўз ҳолини пинҳон тутди:

Боши узра мавҳибат – тожи онинг,  
Жилвагоҳи васл – меърожи онинг.  
Васлдин мамлу, вале дам асрабон,  
*Файрдин ҳолини мубҳам* асрабон.  
Васл юз минг дурридин кўнглида жўш,  
Лек ўлуб оғзи садаф янглиғ хамўш (Б. 87).

Бу ерда бекорга “меърож” сўзи тилга олинаётгани – йўқ. Симурғ васлига етиш учун 7 водийдан ўтиш – керак. Қушларнинг Симурғ сари парвозлари, аслида, Муҳаммад пайғамбар(с. а. в.)нинг меърожларидек Аллоҳ васлининг орзуси янглиғ қаламга олинган. Меърож кечасида Расулulloҳ (с. а. в.) осмоннинг 7-қаватида сидра дарахтини кўради. Навоийнинг “Садди Искандарий” достонида руҳ ул-амин, яъни Жаброил(а.)нинг сидра дарахти шохига кўнганига ишора – бор:

Чу товус ўлуб шохи олийнишин,  
Бўлуб сидра шохида руҳ ул-амин.

Динимиз тарихидан биламизки, меърож кечасида Жаброил (а.) пайғамбаримиз (с. а. в.) билан бирга эди. Яна “ЛТ”га қайтилса, ана шу тасвирлардан кейин Худхуд Товукни уришиб беради:

Ул қуш эрмассен сен, эй хорижнаво,  
Ҳарзагарду ҳарзагўю беҳаё!  
Фиску муфрит кеча-кундуз варзишинг,  
Бежихат ғавфоу қичқирмоқ ишинг.  
Юз ямонлиғ бирла шанъат айлабон,  
Яхшиларға ўзни нисбат айлабон.  
Суслуғлар бирлаким қилдинг аён.  
Демагил ўзни “хурўс”, эй мокиён! (Б. 87 – 88).

Албатта, Товуқ Симурғ сари парвозни бўйнига олмас экан, унинг иши фиск, ноўрин қичқириш, ёмонликлар қилса ҳам, уни “яхшилиқ” деб ўйлаб юришдан нари эмас. Лекин Симурғ сари учиш учун қанот

қоқиш шарт эмас, чунки бу парвоз қалбан амалга ошади. Шунинг учун Товукнинг баҳонаси –бекор. Мана, Нақшбандиянинг аҳоли кенг қатламларига ниҳоятда мослиги, қулайлиги. “ЛТ”да бошқа қушлар узридан кейинги Худхуд жавобига ҳаётӣ далил сифатида 1 тадан ҳикоят келтирилади. Негадир, Товукқа жавобдан кейин ҳикоят – йўқ . Лекин Худхуднинг жавобидаёқ сидра дарахтида ўтирадиган қуш ҳақида сўз боргани учун шоир жавоб билан ҳикоятни сингиштириб юборган кўринади. Бу жавоб орқали Навоӣ достонда тасаввуфнинг Нақшбандиятариқатини ёқлаётганини очиқ-ойдин ошкор этади. Шунинг учун у алоҳида – бошқа жавоблардан ажралиб туради: ундан кейин ҳикоят келтирилмайди. Худхуд Товукни ҳарзагардлик, яъни ҳар ерда юргувчиликда ва ҳарзагўйлик, яъни ҳар маҳал қичқираверишда айблайди. Бу танқидда ҳам “Назар бар қадам” ва “Хуш дар дам” шиорларига ишора –борлигини сезиш қийин эмас. Чунки инсон ҳар бир қадамини назорат қилиб, билиб босса, ҳар бир дами, яъни нафасидан боҳабар бўлса, ўз-ўзидан, ҳар гапни айтавермайди, яъни Товукқа (Хўрозга) ўхшаб бемаҳал қичқиравермайди.

Навоӣ ўзининг “Муҳокамат ул-луғатайн” рисоласида ёзган асарлари ҳақида бир-бир сўзлаб келиб: “Чун “ЛТ” илҳони била тараннум тузупмен, қуш тили ишорати била ҳақиқат асрорин (!) мажоз сувратида (!) кўргузупмен”, – дейди. Бу нима дегани? Аввало, “ҳақиқат асрори” бирикмаси “Аллоҳнинг сирлари” деган маънони беради. Лекин бу ерда ишқи ҳақиқийга ишора ҳам – бор. Тасаввуфдаги охирги босқич – ҳақиқат. Бу – “Аллоҳ васлига етиш” дегани. “Мажоз суврати” дейиш билан буни шоир қушлар мисолида тасвирлаганини қайд этипти. Бу – мажозий ишққа ҳам ишора. Демак, асардаги қушларнинг учишини, айнан уларнинг қанот қоқиб, чиндан ҳам, қандайдир кенг водийлар узра парвоз этиши, деб тушунмаслигимиз керак. Қушларнинг водийларни учиб ўтиши баҳонасида шоир солиқ қалби – руҳининг Аллоҳга етиш борасидаги даражаларни назарда тутган. Бундай даражалар эса руҳни ботинан камолга етказа бориш орқали қўлга кира бошлайди. Товукқа жавобда Худхуд, зоҳиран энг учолмайдиган қуш ҳам ботинан, яъни қалбан Симурғ сари парвоз айлаши – мумкин, демоқчи. Симурғни излаш – кўнгил орқали кечадиган жараён, деб уқтириляпти.

Худди ана шу Аллоҳга қалб орқали етиш нуқтасига Нақшбандияда ниҳоятда жиддий эътибор берилди. Худхуднинг Товукқа жавобида сидра дарахти устидаги қушнинг парвозини элга зоҳир айламагани Нақшбандиядаги хуфия зикр, ботинни сиртга чиқармаслик, зоҳир юзидан ҳамма, яъни эл қатори қўлни ишга банд қилиб ҳам, тариқатга



машғул бўлиш мумкинлиги назарга олинган. Демак, хунарманд ўз дўконидан чикмай туриб ҳам, сулукка машғул бўлиши – мумкин. Унинг: “Мен дарвешман!” – деб, халқдан ажраб кўринишига ҳеч қандай ҳожат – йўқ.

Хуллас, шоир “ЛТ”да ҳам Аллоҳни ва оламни билиш борасида тасаввуфнинг нақшбандиёна йўлига таянган, бу аниқ-таниқ қилиб битиб ҳам кетган. У ўз достонида моҳиятан кубравия тариқати шайхларидан бўлмиш Маждиддин Бағдодий кўлида таълим олган шоиру авлиё – Фаридиддин Атторнинг “МТ”ига содиқ қолинган ҳолда “ЛТ”да кўп ғоялар зимдан Нақшбандияғояларига мослаб талқин этилади. Ҳолбуки, бу маснавий – Навоийнинг назира дostonлари ичида салафнинг асарига энг яқини. Шунинг учун ўзбек шоирининг қушлар парвозини Нақшбандияга буриб талқин этиши “ЛТ” билан “МТ” ўртасидаги энг муҳим тафовутлардан бирини келтириб чиқарган. Яна шуни ҳам айтиш керакки, Навоий “Хамса”даги барча дostonларида у ё бу даража, у ё бу баҳона, у ё бу шаклда Нақшбандиятариқати ғояларини шарҳлаган, талқин қилган, тарғиб этган. Демак, шоир 6-дostonи бўлмиш “ЛТ”да ҳам ўзининг бу ғоявий-мафкуравий қарашига содиқ қолган.

“ЛТ” – Нақшбандияғояларининг моҳиятини тушуниш учун дастурлик қиладиган бадий асарлардан бири. Бу жиҳатдан дoston – нафақат адабиёт, натаҳо туркий сўз санъати, балки, тасаввуф, умуман мусулмон Шарқи маънавияти тарихи учун ўзига хос ўрин тутадиган ноёб бадий ёдгорлик. У Нақшбандияни тасаввуф назарияси ва амалиёти доирасидан кўра кенгроқ майдонга – бевосита ҳаётий воқеликка олиб чиққани билан ҳам аҳамиятли. Бу ғоялар – моҳиятан тасаввуф билан бевосита шуғулланмайдиган, ҳатто, дунёда шундай таълимот борлигидан тамом беҳабар кишилар, масалан, Фарб одамлари учун ҳам фойдали ва мароқли. Адабиётнинг адабиётлиги – шунда.

## YENİ BİR ASRA GIRERKEN TÜRKİSTAN’DAN ANADOLU’YA NAKŞİBENDÎ TEVECCÜHÜ SÜLEYMAN HIL- MI TUNAHAN (K.S.) ÖRNEĞİ

**Prof. Dr. Hasan GÜMÜŞOĞLU**

*Yalova Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi*

### Orta Asya’nın İslâmî İlimler Açısından Önem

İslâm hâkimiyetine girmesinden sona, Buhara, Semerkant, Taşkent, Nesef ve Yesi gibi önemli şehirlerin ön plana çıktığı Mâverâünnehir, “Kıbletü’l-İlmi ve’l-Edeb” (ilimin ve edebın kıblesi) kabul edilmiş özellikle Buhara, Kubbetü’l-İslâm olarak ifade edilmiştir. Müslümanların “Buhara-ı şerif” diyerek hürmet gösterdikleri şehirde, Nakşibendiyye silsilesinden yedi zatın (Yedi pırlar) bulunması Buhara’ya özellikle tasavvuf açısından ayrı bir ehemmiyet kazandırmıştır. Ayrıca itikatta İmam Mâtürîdî, hadîste İmâm Buhârî, tasavvufta Ebû Bekir el-Kelebâzî (öl. 380/990), kelâm ve fıkhıta Ebu’l-Leys es-Semerkandî, Ebu’l-Yusr Muhammed Pezdevî (öl. 493/1099) başta olmak üzere pek çok âlim, Türkistan’da İslâmî ilimlerde “Altın Çağ” olarak isimlendirilen bir devrin yaşanmasına öncülük etmişlerdir.

### Mâverâünnehir’in Anadolu İle İlişkileri

Osmanlı’nın tasavvuf ve tarikat faaliyetlerinin gelişmesinde Mâverâünnehir ve Türkistan bölgesinden gelen şeyh ve âlimlerin büyük hizmetleri olmuştur. Anadolu, Türkistan’dan gelen Türk boylarıyla Türkleştiği gibi aynı zamandan oranın akâid, fıkıh ve tasavvuf başta olmak İslâmî ilimlerle alakalı zengin mirasını da tevarüs etmek suretiyle İslamlaşmıştır. Mâverâünnehir’den tevarüs edilen bu miras neticesinde Anadolu’da, önce Selçuklu daha sonra da Osmanlılar zamanında sağlam medreseler inşa edilerek Ehl-i Sünnet itikadının, fıkıh ve tasavvufun sağlam bir şekilde tedrisi sağlanmıştır.

Orta Asya’nın Nakşibendî esaslı tasavvuf anlayışının Osmanlı’ya etkisi konusunda ise Bahâeddîn Şâh-ı Nakşibend’in hayatında halifelerinin Anadolu’ya geldiğini belirlemek gerekir. Şâh-ı Nakşibend’in halifelerinden Şeyh Hâce İshak er-Rumî’nin Saruhan Beyi İshak Çelebi’nin Manisa’da kendisine temlik ettiği emlak üzerinde 783/1381 senesinde kurduğu vakfın Nakşibendîlere ait olması, Nakşibendiyye tarikatının Anadolu’ya gelişinin oldukça erken dönemlerde olduğunu göstermektedir. İlgili vakfın vakfiyesinde Bahâeddîn Şâh-ı Nakşibend’in halifelerinden Şeyh Hâce İshak er-Rumî tarafından tesisi edildiği ve tekkede Nakşibendiyye tarikatının usûl ve âdâbının icra edileceği açık bir şekilde yer almaktadır. İstanbul’un fethi sırasında kâfirlerin şiddetli

saldırıları karşısında sıkıştığında Fatih Sultan Mehmed Han, Nakşibendiyye şeyhlerinden Hâce Ubeydullah Ahrâr’dan (öl. 895/1490) manen yardım istemiş, o da Fatih’in imdadına yetişerek İstanbul’un fethine destek vermiştir.

Mâverâünnehir, on yedinci asırdan itibaren nispeten eski kültürel önemini kaybetmekle birlikte, o bölgenin Mâtürîdî-Hanefî ve tasavvufî din anlayışı ve yaşayışı başta Anadolu olmak üzere günümüze kadar İslâm âleminde etkisini sürdürmüştür. Nakşibendiyye tarikatının şeyhlerinin Anadolu’ya ilgisi sonraki asırlarda da devam etmiş, Müceddid-i Elf-i Sâni İmâm-ı Rabbânî (k.s.) (öl. 1034/1624) Hazretlerinin oğlu Hâce Muhammed Ma’sûm’un (k.s.) halifelerinden Muhammed Murad Buhârî 1092/1681 senesinde İstanbul’a gelmiş, ulemâ ve devlet ricalinden pek çok zevat kendisine intisap etmiştir.

1833 yılında Orta Asya’dan Sultan II. Mahmud’a “İmâmü’l-müslimîn ve halife-i rûy-i zemîn” (Müslümanların imamı, yeryüzünün halifesi) olarak tebaiyetlerini bildirmek üzere gelen heyet, padişaha Mushaf-ı şerif (Kur’ân-ı Kerîm) ile beraber İmâm-ı Rabbânî’nin ve oğlu Muhammed Ma’sûm’un Mektûbât-ı Şerifelerini arz etmişlerdir. Osmanlıları sultanları, Nakşibendiyye tarikatına ve İmâm-ı Rabbânî hazretlerine karşı devamlı büyük sevgi ve saygı içerisinde olmuşlardır. Söz gelimi İmâm-ı Rabbânî’nin torunlarından Şeyh Ahmed Fâzıl Efendi’nin 1890 yılında hacca giderken İstanbul’da devlet tarafından misafir edilmiş ve Hokand’a dönerken Sultan II. Abdülhamid Han kendisine büyük yardımda bulunmuştur.

Mâverâünnehir Hanlarının ve halklarının Osmanlı’nın atalarının o bölgeden gelmeleri ve hilafet makamına sahip olmaları sebebiyle Osmanlılara karşı büyük sevgi ve saygıları olmakla birlikte Mâverâünnehir ile ilişkiler yeterli seviyede gelişmemiştir. Osmanlı’da on dokuzuncu asırda dünyevî ilimlerin tahsil edildiği mekteplerin açılmasından sonra Merkezî Asya’dan bu mekteplerde okumak üzere öğrenciler gelmiş ve devlet bunlara gerekli kolaylığı gösterip yardımda bulunmuştur. Padişah 1326/1908 senesinde Dârülfünûn ve Dârülmualim’den söz konusu bölgelerinin öğrencilerin kabulü için gerekli tedbirlerin alınması istemiştir. İleride kendisinden bahsedeceğimiz Salâhuddîn b. Mevlânâ Sirâcüddîn (k.s.) kardeşi Amanhan Mahsum’u 1894 senesinde tıbbiye okumak üzere İstanbul’a göndermiş ve o da tıbbiyeden mezun olduktan sonra memleketinde uzun müddet doktorluk yapmıştır.

Osmanlı’nı sıkıntılı yıllar yaşadığı dönemde Buhara Meclisi oybirliği ile Anadolu’da başlayan Milli Mücadele’ye mali yardımda bulunma kararını almıştır. Yardım kampanyasında toplanan 100.000.000 ruble (on beş milyon) civarındaki altın, 1920’de Buhara Cumhurbaşkanı Osman Hoca tarafından Anadolu’ya teslim etmek üzere Rus Hazinesi’ne teslim edilmiştir. Söz konusu dönemde Rusya yardımı olarak bilinen paraların büyük kısmını Buhara

Müslümanlarının gönderdiği bu yardımdan oluşmaktaydı. Bununla birlikte Rusya'nın kendisine emanet edilen meblağın çok azını onu da taksitler halinde Türkiye'ye gönderdiği bilinmektedir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul'da altmış beş tekke ile en çok tekkenin Nakşibendî tarikatına ait olması Nakşiliğin Osmanlı'da büyük rağbet gördüğünün en önemli delillerindedir. Bu dönemde Nakşibendî silsilesinin otuz birinci halkasını teşkil eden Muhammed Mazhar'ın (öl. 1301/1883), Hindistan ve Türkiye'nin yanı sıra Kazan başta olmak üzere Orta Asya'da da pek çok müridi bulunmaktaydı. Nakşibendiyye/Müceddidiyye tarikatı Muhammed Mazhar'dan (k.s.) sonra onun halifesi olan ve Oş şehrinde ikamet eden Salâhuddîn İbn Mevlânâ Sirâcuddîn (Selâhaddîn Sâkıb) (1838/1910) tarafından devam ettirilmiştir,

Özbek şeyhi Salâhuddîn Sâkıb Hazretlerinin babası İbn Mevlânâ Sirâcuddîn (öl. 1295/1877) (k.s.), Hokand medreselerinde müderrislik yapan önemli bir Nakşibendî şeyhidir. Selâhaddîn Sâkıb Hazretlerinin dedesinin babası Ferhana/Çimyan'da bulunan dergâhından hem şeyhlik yapan hem de dinî ilimler öğreten Hâce Nazar Hüveydâ-i Çimyanî 1193/1780 senesinde Çimyan'da vefat etmiştir. Şeyh Salâhuddîn'in dedesi İşân Hâl Muhammed Oşî (Ûşî) ise babası Hâce Nazar Hüveydâ'dan irşad salahiyeti alarak dede yurdu olan Oş'ta hângâh inşa ederek irşad vazifesini sürdürmüş ve 1272/1854 senesinde vefat etmiştir. Onun söz konusu hângâhın girişine defnedilmesinden sonra o mezarlık “Sermazer Kabristanı” ismiyle anılmıştır. İleride açıklanacağı şekilde Osmanlı'nın son dönem büyük âlimi ve Nakşibendî şeyhi Süleyman Hilmi Tunahan, (k.s.) (öl. 1888-1959), medresede talebelik yaptığı yıllarda Şeyh Salâhuddîn b. Mevlânâ Sirâcuddîn'e intisap edip ondan icazet almıştır.

Salâhuddîn Sâkıb b. Sirâcuddîn Ûşî'nin (k.s.) ulaşabildiğimiz kadarıyla, *Dîvân* (Özbekistan Fenler Akademisi Birûnî El Yazmaları Ktp. Nr: 13045), *Mâkûlât-ı Sâkıbî* (Özbekistan Fenler Akademisi Birûnî El Yazmaları Ktp, Nr. 5347) ve *Ma'mûlât-ı Sâkıbî* (Taşkent 1916), isminde üç tane önemli eseri bulunmaktadır.

Osmanlı'nın Son Dönem Âlilerinden ve Nakşibendiyye/Müceddidiyye Şeyhlerinden Süleyman Efendi (Hilmi Tunahan) Hazretleri

Osmanlı Devleti'nin bu gün Bulgaristan topraklarına kalan Siliştre vilayetinin Ferhatlar köyünde dünyaya gelen Süleyman Hilmi Tunahan, ilk tahsilini babası Osman Efendi'de (öl. 1845-1928) yapmıştır. Hocazâdeler olarak tanınan ailenin ataları, Fâtih Sultan Mehmed Han tarafından kız kardeşi ile evlendirilen ve Tuna Hân'ı olarak nasp edilen Seyyid İdris Bey'e dayanır. Babası gibi Hocazâde lâkabını kullanan Süleyman Efendi, daha sonra “Tunahan” soyadını almış ve küçük yaşta vefat eden oğlu Fâruk'a nispetle de *Ebü'l-Fâruk* künyesiyle tanınmıştır.

1907’de İstanbul’a gelen Süleyman Efendi, Fatih dersiamlarından Bafralı Ahmet Hamdi Efendi’nin ders halkasına katılmış ve 1914 senesinde ondan birincilikle icazet almıştır. Daha sonra Süleymaniye Medreselerinden Medresetü’l-Mütehassisîn’in tefsir ve hadis kısmında ihtisasını (doktorasını) yaparak 1919’da birincilikle mezun olan Süleyman Efendi ayrıca *Medresetü’l-Kuzât*’ta (İslami Hukuk Fakültesi) okuyup onu da derece ile bitirmiştir. Süleyman Efendi, devrinin en yüksek eğitim kurumlarında dinî ilimlerini tamamlarak hem dersiam (profesör) hem de kâdî (yüksek hâkim) olma ehliyeti elde etmiştir.

Süleyman Efendi, Fatih’te medrese tahsiline devam ederken yukarıda ifade edildiği gibi Nakşibendiyye şeyhi Salâhüddîn Sâkıb b. Mevlânâ Sirâcüddîn’e intisap etmiştir. Dede ve babası vasıtasıyla Nakşibendiyye/Müceddidiyye tarikatına intisabı olan Salâhüddîn b. Mevlânâ Sirâcüddîn, aynı zamanda Medine’de yaşayan ve orada vefat eden Müceddidiyye şeyhi Muhammed Mazhar’dan icazet almıştır. Aslen Türkiştân’ın Oş şehrinde olan Şeyh Salâhüddîn Hazretlerinin 1296/1879 yılında yaptığı haccı esnasında Medine-i Münevvere’de bulunan Şeyh Muhammed Mazhar’a (k.s.) intisap edip onun hizmetinde bulunmuştur. Hac esnasında Medine bulunan Muhammed Mazhar Hazretlerinin dergâhında kaldığını ifade eden Şeyh Salâhüddîn (k.s.), onun hizmetinde bulunmanın kendinin manevî ilimlere ulaşmasında büyük tesirini olduğunu belirtir. O, bir şiirinde kendisinde manevî ilim ve hallerin zahir olmasının yetmiş iki şeyhin sohbeti, Muhammed Mazhar Hazretlerinin hizmeti ve kırk seneden bir yıl eksik seccade üzerinde kalmakla zahir olduğunu ifade eder. Hicaz seferinden döndükten sonra Orta Asya’da irşad hizmetlerine devam eden Şeyh Salâhüddîn Sâkıp 1314/1896 senesinde dünyaya gelen oğluna şeyhi Muhammed Mazhar’a olan muhabbeti sebebiyle onun ismini verip tarih düşmüştür.

Başka bir hac seyahati esnasında 1326/1908 yılında İstanbul’a gelen Salâhüddîn b. Mevlânâ Sirâcüddîn, Süleyman Efendi Hazretleriyle ramazan ayında buluşup onunla beraber Bursa Uludağ’da erbain çıkarmışlardır. Süleyman Efendi’ye icazet verip kendilerinde vaki olan tecelliyatın büyüklüğünden dolayı onu İmâm-ı Rabbânî’nin (k.s.) rûhâniyetine teslim eden Mevlânâ Salâhüddîn, 1910 yılında Oş’ta vefat etmiştir.

Süleyman Hilmi Tunahan, İstanbul’da bir müddet dersiam olarak vazifeye yapmış ise de medreselerin kapatılması üzerine vaizlik vazifesi almıştır. Uzun müddet İstanbul’un Sultanahmet, Süleymaniye, Yenicami, Şehzadebaşı gibi pek çok camide vaaz ve irşat vazifesinde bulunmuştur. 1924 yılında medreselerin kapatılmasıyla beş yüz civarındaki müderris açıkta kalınca Süley-

man Efendi, dinî tedrisatın zarurî olduğuna dikkat çekerek her müderrisin fahri olarak en azından ikişer üçer talebe yetiştirmesi durumunda İslâm’ın ömrünün en az bir nesil uzayacağını, bunu yapmayanların ise dinen mesul olacaklarını açıklamıştır. İrşad ve tedris hayatı boyunca büyük manilerle karşılaşan Süleyman Efendi, bazen tutuklanıp işkenceye maruz bırakılmasa da sonunda çıkarıldığı mahkemelerde beraat etmiştir.

16 Eylül 1959 tarihinde âhirete intikal eden Süleyman Hilmi Tunahan’ın (k.s.), vefatı dolayısıyla Hüradam isimli gazetede kaleme alınan yazıda onun İslâm’a olan hizmetleri hakkında şu ifadeler yer verilmiştir:

“Yurdun dört bucağında yüzlerce Kur’ân kursu açıp Türk çocuğuna İslâm akidesini öğreterek beşeriyete en nâfiz birer uzuv olarak yetiştirmesi, hizmetlerinin en başında gelenlerdendir. Bugün on binlerce Türk yavrusu, açtığı Kur’ân kurslarında, kafa ve gönüllerine İslâm ruhu sokularak yetiştirilmektedir.”

Geçmiş ulema ve meşâyihî rahmet ve hürmetle anan Süleyman Efendi, Eyüp Sultan ve Fatih Sultan Mehmet Han başta olmak üzere pek çok zatı bizzat ziyaret edip dua ettikleri gibi talebelerinden de söz konusu zevatı ziyaret etmelerini istemiştir. O, 1957 yılında Hz. Mevlana’yı ziyaret etmek üzere türbeye giderken “Bu gün Salı türbe kapalıdır” denilince “Mevlâna Hazretleri, misafirperverdir. Misafirlerini geri çevirmez. O bizi kabul eder” diyerek yoluna devam etmiştir. Türbeye gelindiğinde türbenin müdürü hürmetle eğilerek: “Buyurunuz Efendi Hazretleri” diyerek karşılamıştır. Orada bulunanlar müdüre Süleyman Efendi’yi nereden tanıdığını sorduklarında şu cevabı vermiştir:

“Maalesef, bu ana kadar Efendi Hazretleriyle müşerref olmamıştım, ancak bu gece mana âleminde Hz. Mevlâna zuhur ettiler ve buyurdular ki: “Kalk evladım, Necati kalk. Kutbülaktap Süleyman Hilmi Tunahan Efendi Hazretleri beni ziyarete geliyor. Beni ziyaret ettirmek üzere hazır ol” ...”

### Süleyman Efendi Hazretlerini İrşad ve Tedris Usûlü

Süleyman Efendi’nin tedris ve irşad usulünün başında Ehl-i Sünnet’in esaslarına riayet yer almış ve bütün talebelerini Ehl-i Sünnet ve Cemâat itikadına bağlı olarak yetiştirmiştir. Süleyman Efendi, dinî ve manevî derslerin yanında talebelerinin her türlü ihtiyacıyla ilgilenmiş, onların hem beden hem de dinen sağlıklı olmaları için büyük çaba sarf etmiştir. Bu sebeple Süleyman Efendi’nin müesseseleri, nazari bilgilerin yanında nefis terbiyesinin ve manevi eğitimin yapıldığı yani bir nevi medrese ile tekkenin cemedildiği modern kurumlar olarak değerlendirilebilir. İlmin sadece Allah rızası için okunması ve okutulması gerektiğine ifade eden Süleyman Efendi,

talebelerine şöyle nasihatte bulunmuştur: “Evlatlarım! Bu ilimleri okumak isteyen bir kimsenin dâima ‘Ben Allah rızası için okuyacağım. Okuduklarımı da ümmet-i Muhammed’in evladına okutacağım. Bu suretle batağa düşmüş insanları kurtarmaya çalışacağım’ diye düşünmeli ve gayesi hep böyle olmalıdır.”

Süleyman Efendi medrese eğitim sistemini tecdid ederek kısa zamanda pek çok talebeye icazet vermekle iktifa etmeyip talebelerini aynı zamanda Nakşibendî tarikat usûl ve erkânına göre irşad ederek medrese ile tekkeyi birleştirmiştir. Süleyman Efendi ayrıca lise ve üniversiteye giden talebeleri bu usule göre okutarak doktorluk, avukatlık ve mühendislik gibi mesleklerde çalışacak olan kişilerin yüksek seviyede dinî eğiti alarak tarikat ehli insanlar olmasını sağlamıştır. Onun tedris sistemine başlangıç seviyesindeki öğrenciye, ilmihal, Kur’ân-ı Kerîm ve tecvid yeterli derecede öğretildikten sonra bazı sure ve aşırılar ezberletilmektedir. Talebenin Arapçaya başlatıldığı seviye de *Emsile, Bina, Maksûd, Avamil, İzhâr, Kâfiye ve Nûru’l-izah* kitapları okutulur. Üçüncü merhalede ise, nahiv ilmine dair Molla Câmî’nin *Kâfiye Şerhi*, akaide dair *Emâlî, Akâid-i Neseî, Usul-i fıkha dair Menâr*, mantığa dair *İsagoji*, ilm-i beyâna dair *Alaka ve Telhis*, Hanefî fıkhiyla alakalı olarak da *Muhtasaru’l-Kudûrî*, okutulur. Son merhale olan *Tekâmülde* ise Ali b. Ömer el-Kazvînî’nin *er-Risâletü’s-Şemsiye*, Allâme-i Tefâtânî’nin *Şerhü’l-Akâid*, Molla Hüsrev’in *Mirâtü’l-usûl ve Dürer* isimli eserleri, ferâiz ilmi, usûl-i hadis, kavâid-i külliye (*Mecelle-i Ahkâm-ı İslâmiyye*) dersleri ve İmâm-ı Rabbânî’nin *Mektûbât*’ından bazı kısımlar okunmaktadır.

Hizmetlerinde dünyevî bir maksat taşımadığı gibi talebelerinin de aynı şuurda olması için gayret eden Süleyman Efendi, hayatını insanlara dinini öğretmeye ve onları irşad etmeye adanmış ve şöyle demiştir: “Bizim para, pul, mevki, makam, siyaset, politika, kavga ve gürültüyle işimiz yok. İstisnasız her Müslümanın çocuğunu da okuturuz. Birtek fert geri dönmüş ise haber versinler.”

### Süleyman Efendi’den Sonra İrşad ve Tedris Faaliyetleri

Osmanlı’nın son devir âlimlerinden Nakşibendî/Müceddidî şeyhi Süleyman Efendi Hazretlerinin tedris usûlünün ondan sona talebeleri tarafından büyük bir hassasiyetle devam ettirildiği görülmüştür. İtikadî mezhep olarak Ehl-i Sünnet, fıkhıta ise dört mezhepten (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî) birine bağlı kalmayı zarurî gören Süleyman Efendi’nin talebeleri, Süleyman Efendi’nin Nakşibendiyye Altın Silsilesinin otuz üçüncü ve son halkasını teşkil eden mürşid-i kâmil olarak manevî irşad tasarrufunun vefatından sonra da devam ettiğine inanmaktadırlar. Süleyman Efendi Hazretlerinin itikatta Mâtüridî, amelde Hanefî ve tasavvufta Nakşibendî olmasında Osmanlı’dan

tevarüs eden geleneğin yanında Özbek asıllı Şeyh Selâhüddin b. Mevlânâ Sirâcüddîn’in tarikat silsilesinin büyük tesiri olduğu söylenebilir. Zira o, Nakşibendiyye tarikatında sülûk ve vuslat yolları olan sohbet, rabıta, zikir ve hatm-i hâcegâna büyük bir ehemmiyet vermiştir. Süleyman Efendi’nin talebelerine ve mensuplarına “Süleymancı” denilmekte ise de bunun uydurma bir tabir olduğu ve “Süleymancılık” diye bir din, bir mezhep veya bir tarikat mevcut olmadığını belirtmek gerekir. İtikatta Mâtürîdî, amelde Hanefî, tari-katta Nakşibendî olan Süleyman Efendi, talebelerini de aynı esaslar istika-metinde yetiştirmiştir. Bu itibarla “Kur’ân kursları, Süleyman Efendi’ye ait bazı ruh çizgileri taşımakla birlikte İslâmî talim ve terbiye ocağı olmaktan başka bir şey olmadığı ve bu ocaklarda “Süleymancılık” diye ifade edilebil-ecek hususi bir doktrin bulunmadığı” ifade edilmiştir.

Süleyman Efendi’nin talebeleri, “Kur’ân kursu”, “Talebe yurdu” ve okul adı altında devletin resmen izin verdiği kurumlarda faaliyetlerini sürdürerek illegal bir konumda olmamaya dikkat etmişlerdir. Onlar müesseselerinde kanunlara muhalif bir hareketin olmadığını belirtmişlerdir. Onlar verdikleri eğitimi şu ifadelerle açıklanmışlardır: “Bu yurtlarda biz, fakir aile çocuklarının öğrenim imkânı bulması, hayatta başarılı olması, memleket ve millete faydalı biçimde yetişmesi için çalışıyoruz. Merhumun (Süleyman Efendi) talebeleri olarak, kanunlara tam riayetle bu vazifemizi yerine getiriyoruz.”

Süleyman Efendi’nin talebeleri, “Bizim ilkemiz; yaşadığımız memle- ketin kanunlarının bize verdiği imkânlar nispetinde hizmet etmektir” di- yerek faaliyetlerinin onlarca senedir devam ettiğine işaret etmişleridir. Aynı şekilde çeşitli vesilelerle müesseseleri hakkında teftiş, hukukî inceleme ve takibat yapılmakla birlikte suç teşkil edecek bir unsur bulamadığına dikkat çekmişler ve buldukları ülkenin kanunlara uygun olarak faaliyet göster- diklerini açıklamışlardır.

Süleyman Efendi’nin talebeleri 1960 yılından itibaren Batı Avrupa’ya işçi göçünün başlamasıyla birlikte onlara dinî eğitim verilmesi konusunda büyük gayretleri olmuştur. Onlar Avrupa’nın yanı sıra Amerika, Asya, Af- rika ve Avusturalya gibi yerlere yayılarak dünya geneline ulaşan bir talim ve irşad faaliyeti yürütmüşlerdir. Süleyman Efendi’nin talebelerinin hizmetleri İslam dünyasının yanı sıra başta İngiltere ve Almanya olmak üzere batılı devletlerin yetkililerinin de takdirini kazanmıştır. 2001’de o zaman prens olan günümüz İngiltere kralı Charles, Londra’da onlara ait Süleymani- ye Camii ve Kültür Merkezi Vakfını ziyaret edip öğrenciler ve yetkililerle görüşmüştür. 2023 senesinde Almanya Cumhurbaşkanı Süleyman Efendi’nin talebelerine bağlı Almanya genelinde yüzlerce cami ve eğitim kurumlarının Köln’de bulunan merkezlerini ziyaret ederek Almanya’da resmen faaliyete



başlamalarının ellinci yılı münasebetiyle onları takdir edip faaliyetlerine desteklerini açıklamıştır. 1980 yılında New York’ta Fatih Camii’ni açan Süleyman Efendi’nin talebeleri sonraki yıllarda United American Muslim Association adı altında ABD’nin farklı şehirlerinde cami ve İslâmî eğitim kurumları tesis ederek Müslümanların ibadetlerini yerine getirme ve dini eğitimlerini almalarına imkân sağlamışlardır.

Süleyman Efendi’nin talebeleri, 1990’lı yıllardan itibaren Orta Asya’da bulunan devletlerde yurt ve pansiyon gibi eğitim kurumları açarak bölgenin tevarüs ettiği dinî geleneğe uygun olarak itikatta Ehl-i sünnet, amelde Hanefî, tasavvufta ise Nakşibendî tarikatının usûl ve esasları istikametinde tedaris ve irşad faaliyetinde bulunmuşlardır. Onlar, özellikle Sovyetler Birliği’nin dağılmasından sonra ortaya çıkan din eğitimi ihtiyacının karşılanması noktasında devlet yetkilileri ve dinî önderlerle işbirliği içerisinde, resmî mevzuat ve kanunlara riayet ederek faaliyette bulunmaya önem vermişlerdir. Süleyman Efendi’nin talebeleri aldıkları tarikat terbiyesinin bir sonucu olarak her türlü radikal ve aşırı düşünce ve hareketlerden uzak bir şekilde söz konusu devletlerin dinî kurumlarıyla işbirliği sözleşmesi yaparak faaliyetlerini hukukî zeminde yürütme gayretinde olmuşlardır.

## SONUÇ

Osmanlı’nın kendinden önceki Türk-İslam devletlerinin din anlayışından büyük oranda etkilenip bu anlayışı devam ettirmiştir. Önceki Müslüman Türk devletlerinde, Sünnî/Hanefî ve sûfî meşrep bir din anlayışı hâkim olduğundan Osmanlı’nın dinî hayatında pek çok tarikat ve şeyhin derin etkileri olmakla birlikte Orta Asya’da gelişen Nakşibendiyye tarikatının özel bir yeri vardır.

Nakşibendiyye tarikatının kurucusu Bahaeddin Nakşibend’in hayatında halifelerinin Osmanlı’ya geldiği ve Anadolu’da ilk Nakşî tekkelerinin açıldığı bilinmektedir. Bu sebeple Osmanlı’nın başından sonuna kadar Ehl-i sünnet mezhebine mensup olup onu müdafaa etmesinde Seyyid Şerif Cürcânî ve Molla Câmî gibi Orta Asya kökenli Nakşibendî âlimlerin büyük etkisinin olduğu söylenebilir.

Nakşibendî tarikatı Osmanlı’da son döneme kadar büyük rağbet görmüştür. Nakşibendiyye-Müceddidiyye tarikatının irşad faaliyetleri, Oş şehrinde yaşayan Salâhuddîn İbn Mevlânâ Sirâcuddîn’den (Selâhaddîn Sâkıb) icazet alan Süleyman Hilmi Tunahan tarafından devam ettirilmiştir. Süleyman Efendi, Süleymaniye Medreselerinden Medresetü’l-Mütehassisîn’in tefsir ve hadis kısmında ihtisasını (doktorasını) yaparak 1919’da birincilikle mezun olmuştur. O, ayrıca *Medresetü’l-Kuzât*’ta (İslami Hukuk Fakültesi) okuyup

onu da derece ile bitirerek devrinin en yüksek eğitim kurumlarında dinî ilimlerini tamamlayarak hem dersiam (profesör) hem de kâdî (yüksek hâkim) olma ehliyeti olan nadir âli ve şeyhlerden birisidir.

Süleyman Efendi Hazretlerinin talebeleri, onun belirlediği esaslar istikametinde talim ve irşad faaliyetlerini sürdürüp Kur’ân-ı Kerîm’i, Arapça ve İslâmî ilimleri öğretmenin yanında Nakşibendî usul ve erkânını yerine getirerek hizmetlerini Türkiye’nin yanı sıra dünya geneline yaymışlardır. Yurt dışında yapılan akademik çalışmalarda özellikle Süleyman Efendi ve talebelerinin Avrupa, Amerika, Asya, Afrika ve Avusturalya gibi bölgelerde tedris ve irşad hizmetinde bulunarak faaliyetlerini dünya geneline yaydıklarına dikkat çekilmiştir. Süleyman Efendi’nin talebelerinin her yaşta insana yönelik verdikleri eğitim ve ibadet hizmetleri İslam dünyasının yanı sıra başta İngiltere ve Almanya olmak üzere batılı devletlerin yetkililerinin de takdirini kazanmıştır.

#### KAYNAKÇA:

Abdurrahmân Molla Câmî. *Tercüme-i Nefahâtü’l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi, İstanbul: 1289.

Ahmed Lütfi Efendi. *Tevârih-i Âl-i Osman*. İstanbul: ts.

Akgündüz, Ahmet. *Arşiv Belgeleri Işığında Siliştrelî Süleyman Hilmi Tunahan*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1997.

B.O.A. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). *İrâde-i Dâhiliyye*: 2977.

B.O.A. Y.A. RES. 154. 59.

Bandırmalizâde Ahmed Münîb Üsküdârî. *Mecmûa-i Tekâyâ*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1307.

Çakmak, Emine Sevde. *Tunahan’ın Talim ve Terbiye Usulü*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2018.

Çalışkan, Ülkü. “Türk Kurtuluş Savaşında Sovyet Rusya’nın Mâlî ve Askerî Yardımları”, *Karedeniz Araştırmaları*, 9 (Bahar 2006), ss. 35-54.

Demirtaş, Hasan. “Nakşibendîlik’in Anadolu’da Ortaya Çıkışının Belgesi: Şeyh Hâce İshak er-Rumî Vakfiyesi”, *Vakıflar Dergisi* 50 (Aralık 2018).

Emre, Mehmet. *Üstazım Süleyman Hilmi Tunahan (k.s.) ve Hatıralarım*, İstanbul: 2016.

Erol, Ali *Hatıratım*, İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2011.

Gümüšoğlu, Hasan. “Osmanlı Devleti’nin Ehl-i Sünnet Anlayışında Nakşibendiliğin Yeri ve Önemi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Güz 2021), 1310-1332.

Güner, Ahmet. *Tarikatlar Ansiklopedisi*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1991.

[https://en.wikipedia.org/wiki/Suleymaniye\\_Mosque\\_\(London\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Suleymaniye_Mosque_(London)); <https://www.milliyet.com.tr/dunya/prens-charles-islami-kotuletmem-5274441>.  
23.09.2023

Hânî, Muhammed b. Abdillâh. *el-Behçetü’s-seniyye fî âdâbi’t-tarîkati’l-aliyye* (Kahire. el-Matbaatü’l-Meymeniyeye, 1319).

Hüdâ Derviş. *el-İslâmiyyûn ve Türkiye el-İlmâniyye, Nemûzecü’l-İmâm Süleyman Hilmi*, Kahire: 1998.

*Hüradam*, “İslâm Âleminin Büyük Kaybı”. 22 Eylül 1959.

Ilıcak, Nazlı. “Tercüman, Kemal Kacar’a Sorulamayanları Sordu”. *Tercüman* (6 Aralık 1989).

Kanat Zhakenov. *Orta Asya’da Süleymancılık: Kazakistan Örneği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Kenan, Seyfi. “Amerika’da Müslüman Cemiyetlerin Doğuşu: New Yorklu Müslümanların Dinî-Sivil ve Eğitsel Kurumlaşma Süreci”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 11 (2004), 105-130

Kısakürek, Necip Fazıl. *Son Devrin Din Mazlumları* (İstanbul: Toker Yayınları, 1970).

Madinabonu Moidinova. *Sâkıb Salâhaddîn’in Divan’ı ve Tasavvufî Görüşleri*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Bursa: 2018.

Minzelevî, Muhammed Murad Kazanî Remzî. *Zeylû Reşahât*, Mekke: 1300.

Muhammed Murâd, *Silsiletü’z-zeheb*, İBB. AK. No: OE-Yz- 1336.

Öcal, Mustafa. “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1, 1986.

*Ödemişli Ziya Sunguroğlu’nun Notları*, İstanbul: 2011.

Öngören, Reşat. “Tunahan, Süleyman Hilmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2012.

Salâhüddîn Sâkıb, *Dîvan*, Özbekistan Fenler Akademisi Birûnî El Yazmaları Ktp. Nr: 13045.

Salâhüddîn Sâkıb, *Ma’mûlât-ı Sâkıbî*, Taşkent: 1908.

Seyyâh Mehmed Emin. *İstanbul’dan Asyâ-yı Vustâ’ya Seyahât*, İstanbul: Kırkanbar, 1295.

Tabibzâde Mehmed Şükrü. *İstanbul Hankahları Meşâyihî*, İBB. AK. Yz. K.0075.

Taşköprizâde İsâmeddin Ahmed Efendi. *eş-Şakâiku’n-Nu’mâniyye fî ulemâi’d-devleti’l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1985)

Tosun, Necdet. “Orta Asya Evliyasından Salâhaddin Bin Sâkıb Siracüd-

din”, *Yüzakı Dergisi*”, 54 (Ağustos 2009).

Tosun, Necdet. “Selâhaddin Sâkîb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: 2019), EK-2/492;

Tunahan, <https://tunahan.org/silsile-i-sadat/ebul-faruk-suleyman-hilmi-k-s-siliştrevi/>. Erişim: 02 Ekim 2023

Tunahan, Süleyman Hilmi. *Mektuplar ve Bazı Mesâil-i Mühimme Risalesi*, t.y. b.y.

VGMA (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi), 582-2: 10/5; BOA (Başkanlık Osmanlı Arşivi). EV. VKF. 00001.00014.001.

[www.bundespraesident.de](http://www.bundespraesident.de), <https://www.cnnturk.com/dunya/almanya-cumhurbaskani-islam-almanyada-yeni-bir-vatan-buldu>. 17.09.2023.

Yalçınkaya, Alâeddin. *Türkiştan*, İstanbul: 2006.

Zhuldyz Zhorabek-Ali Rafet Özkan-Nagima Zhaulybaikyzy Baitenova, “Kazakistan’da Tasavvuf ve İslâm Sonrası Dönemde Tezahürleri” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2024, (35/1), ss. 81-91

## ЗАРДУШТИЙЛИК ДИНИ ВА ТАСАВВУФ ТАЪЛИМОТИДА БЕҲИШТ ВА ДЎЗАХ МАСАЛАСИ

**Мирсодиқ Исҳоқов,**  
*тарих фанлари доктори,*  
*Тошкент давлат шарқшунослик университети профессори*

### Аннотация

Мақолада Авеста ва зардуштийликка оид ёзма манбаларда ўлим, жон, рух ва унинг тақдири, жаннат ва дўзах, эзгу амаллар учун нариги дунёда ажру мукофотлар ёки бу дунёдаги ёмон амаллар учун бериладиган жазо масалаларининг ифодалари таҳлил қилинган. Шу билан бирга зардуштийлик жаннат ва дўзах ғоясини динлар тарихида биринчи бўлиб ишлаб чиққан, деган фикрни асослашга ҳаракат қилинади. Мақолада Зардуштийлик дини ва Ислом дини таркибида шаклланиб ривожланган тасаввуф таълимотида беҳишт ва ва дўзах масаласи қиёсий равишда таҳлил қилинади.

### Асосий қисм

Мазда Ясна – пайғамбари номи билан зардуштийлик деб аталган дин исломгача Марказий Осиё ва Ўрта Шарқ халқларининг асосий диний дунёқараш тизими бўлган. Бу дин ибтидосида бутун инсониятга борлиқнинг эзгу асосларини яратган худо Ахура Мазда эди, деган хабарни (пайғом)ни келтирган зот Пурушасп ўғли Заратуштра, яъни Зардушт эди. Зардушт Ахура Мазданинг якка-ягоналиги, унинг парвардигорлиги, аждодлар сиғиниб келган кўплаб маъбуд ва маъбудалар ҳам аслида унинг яратганлари, яъни олам узра ва самоларда неки бўлса, барчасининг яратувчиси Ахура Мазда, У олий Ҳақиқат, ўзи эса ўз ҳақиқатининг ўзаги, мояси – Ҳақ деган даъво билан ўртага чиқди. Қабилаларни, уруғ-аймоқларни турли-туман *яралмиш ва яратилмиш нарсаларга* сиғинишдан қайтариш, уларни фақат Олий Оқил, Шариф зот Маздага сиғинишга чорлаш Зардуштнинг ҳаётий мақсадига айланган эди. Бу ҳодиса уч минг йиллик қадимиятда инсоният маънавияти оламида фавқулодда тафаккур инқилоби эди.

Ахура Мазданинг эзгу олами аслида буюк бир орзу, утопия эди. Зеро, одамлар кўз ўнгида эзгуликнинг ҳар бир унсури билан юзма-юз ҳар кадамда ёвузлик ҳам бор эди. Ахура Мазданинг мутлақ эзгу Ҳақ борлиғи зиддида Аҳриман ёвузликларининг яхлит ва бутун моҳиятини ифодаловчи шайтоний Ёлғон дунёси мавжуд эди. Агар Ахура Мазда бандаларига

раво кўрган олам фақат эзгуликлардан иборат бўлса, Ахримандан содир бўлувчи ёвузликлар қандай изоҳланади? Бу масала зардуштийликда жаҳон динлари назариёти ва амалиётида учраб турадиган теодицея ҳодисасини юзага келтирди. Яъни, Ахура Мазда эзгу яратмишларининг ҳар бирига қарама-қарши қўйилган бадкирдорликлар, барча ёмонликлар ёвузликлар ибтидоси Ахриман томонидан деб тушунтирилди. Демак, Эзгу дунё билан бақамти ва қоришиб ёвузликлар мудом давом этаверади. Ахура Мазда уларни бартараф этишга, эзгу борликни Ахриманнинг Ёлгон дунёси ёвузликларидан қутқаришга қодир эмасмиди? Шубҳасиз, У бунга қодир эди. Бироқ, Ахура Мазда бу йўлни тутмади. Эзгу борликни ёвузликлардан ҳимоя қилиш вазифасини умуман инсонга, қолаверса, Ҳақ йўлидаги ҳар бир шахс зиммасига қўйди. Зардушт даъватини қабул қилиб, Маздага сиғинишни, Уни Ахура деб, яъни мушарраф зот деб улуғлашни ўзига шиор қилган Маздапарастлар учун, авестача айтганда ашабон – Ҳақпарастларнинг ҳар бири учун эзгу оламни ёвузликлардан ҳимоя қилиш тарихда биринчи марта индивидуал масъулиятга айланди.

Айрим инсон, унинг эътиқоди, ёмонликка қарши курашда унинг индивидуал фаоллиги эзгу оламни асрашда ҳал қилувчи омил сифатида қўйилган экан, зардуштийлик жаҳонда биринчи бўлиб инсон қадрининг фалсафий ечимига етиб борган таълимот эди, десак хато бўлмайди.

Фараз қилайлик, Ахура Мазда яратган мутлақ эзгу олам азал ва абад турганда эди, ёвузлик аралашиб, унга қарши кураш бўлмаганда эди, тараққиёт (тарих фалсафаси тили билан айтганда *прогресс*) бўлармиди? Албатта йўқ. Демак, саноксиз ёвузликлар мужассами Ахриманнинг кирдикорларига ҳаётда ўринбор экан, айна уларга қарши бутун эзгуликлар олами, эзгу Мазда йўлини танлаган ҳар бир Ҳақпараст(ашабон)нинг мурасасиз индивидуал кураши тарих локомотиви ҳаракатининг қувват манбаига айланди.

Эзгуликка қарши ёвузлик жазосиз қолмайди. Бу ғоя, аввало Зардушт ўз таълимоти моҳиятини тушунтириш мақсадида яратган қўшиқларининг бир қатор бандларида, баъзан ишорат билан, баъзан очиқчасига таъкидланади. Демак, Зардуштнинг ўзиёқ, ёвузликлардан мутлақ ҳоли эзгу олам яратилганига гувоҳлик бермайди. Аксинча, ёвузлик жазосиз қолмаслигига қайта-қайта ишоратлар қилади. Зардушт Гоҳларининг Ясна наски 30-ҳоитийси (Ахунавад Гоҳнинг 3-қўшиғи) 11-бандида бундай дейилади:

Сиз, эй, мардум, Мазданинг иродасини қалбан,  
Ақлан қабул этсангиз, шунда сизга муносиб  
Бўлғай беҳиштий роҳат, муртадга дўзах – азоб.

Заратуштра ушбу Гоҳ бандини “эй, мардум” деб ҳитоб билан бошламоқда. Зеро, сўзнинг ўзак қисми “мард” ўлимни эслатиб турувчи, дунёнинг омонатлиги ҳақлигига ишорат бўлиб, яшашдан мақсад ёвузлик ва эзгулик ўртасида инсон эзгулик томонини танлашга даъват қилинмоқда. Бу инсонни огоҳлантирувчи бонг эди. Ушбу бандда Зардушт Гоҳдаги ҳаётини танлов мазмунини хулосалаб, демоқдаки, ким агар Мазданинг (тўғрироғи Заратуштра келтирган дин ва ахлоқий-фалсафий таълимотни) тўғри англаб, уни Ҳақиқат деб тан олса, албатта жаннатий бўлишини, аксинча бу Ҳақиқатни англамаса, англаб эса рад этса, ўзининг жаҳолат ва ёлғон дунёсида қолса, дўзах азоб-уқубатларида абадий қолажагини таъкидламоқда. Шу фикр Авестада беҳишт ва дўзах ғоясининг ёрқин ифодаларидан биридир. Тадқиқотчилар ушбу лавҳанинг параллелини Ригведанинг Агни (Олов маъбуди)га бағишланган алқовлари 4.2.15 банди билан қиёслашади. Ригведада ҳам инсоннинг ўз ҳаёти давомидаги эзгуликлари ва ёвузликларига бир томондан ажр, иккинчи томондан жазо муқаррарлиги ғояси бор деб хулоса қилишади. Ҳар икки манбанинг мазкур бандлари олдидан эзгулик ва ёвузликнинг ибтидоси, келиб чиқиши ҳақидаги фикрларда ҳам умумийлик бор деб таъкидлашади. Ригведа ёвузликни енгишнинг, даф қилишнинг воситасини хайру эҳсон, қурбонликларда деб қараса, Авестада Мазданинг иродасига бўйсиниш, диннинг эзгулик йўлида қоим бўлиш, эътиқодда қалбан ва ақлан мустаҳкам бўлиш талаб қилинган. Шу масала атрофида яна бир параллель Аҳмонийлар салтанатининг илк ҳукмдорлари номидан қояларга ўйиб ёзилган ёдгорликларда акс этган бу дунё ва нариги дунё масаласида кузатилади. Нақши Рустам қоясидаги Доро I нинг понасимон ҳарфлар билан ўйдирган битиги 45-56 сатрлари Авеста Гоҳларининг 3- кўшиғи, 11-банди, Ригведанинг 4.2.15-20 бандлари билан ҳамоҳанг деб ҳисобланади.

Авеста ва Веда адабиётидаги бу ўхшашликларнинг тарихий асосларини умуморий даврлари билан боғлиқ, деган фикрлар билдирилади. Яъни нариги дунёда беҳиштий роҳат-фароғат ёки дўзахий азоб-уқубат тасаввурларининг илдизлари авестой ва Ведалар жамиятлари учун бир, деган хулосаларга мойиллик билдирилади. Бироқ, Авестада акс этган ижтимоий муносабатлар Ведалардаги уруғчилик жамоалари тизимидан анча илғор ва юқори. Бунда мулкӣ ва ижтимоий табақаланиш, давлат бошқаруви куртаклари, зодагонлар ва авом, ижтимоий тобе қатлам, хунармандчилик билан кун кўрувчи касб эгаларининг мустақил хўжалик тури атрофида бирлашуви ва бошқалар Ведаларда кузатилмайди

. Заратуштра ҳам айни шу қадимий ғояни Мазда Ясна учун қонунийлик даражасига кўтарган. Шу билан бирга қайд этиш лозимки, Авеста нариги дунё ғояси билан бир қаторда унда беҳишт ва дўзахга лойиқлик масаласини муайян даражада аниқ ишлаб чиққан.

Зардушт Гоҳларининг Ясна наски бўйича 51-ҳоитийси 13-бандида дўзах масаласи бир мунча аниқ ифода топган ва *даужангха* (айнан маънода “ёмон ҳаёт”) ибораси билан берилган:

Ҳақ йўлини тутмайин имонда адашган ўшал нобакор  
Ниятда ёвуз эди, сўзда доимо фахш, амалида – бадкирдор,  
Чинват кўприги узра қалтираб охир, дўзахга бўлур дучор.

Бу парчадан кўриниб турибдики, ёвузлик уч бирлик зардуштийлик ахлоқий фалсафий қондаси асосида яшамаган, аксинча, нияти бузуқ, сўзда коски, қиладиган иши ёмонлик бўлган, ва энг муҳими, Ҳақ дин – Мазда Яснага кирмаган, Аҳриман ёлғонларига учиб куфр йўлини танлаган инсоннинг жойи нариги дунёда дўзах бўлади.

Авеста беҳиштни тўрт қабат қилиб, заминдан осмон сари йўналтириб тасвирлайди. Булар мутаносиб равишда Эзгу ният учун, эзгу сўз учун, эзгу амал учун аталган. Тўртинчи қабатда майитнинг руҳи абадий мукофот уйи, Гранўдманига етади ва роҳат-фароғатда бўлади. Шу каби, дўзах ҳам тўрт поғона қилиб кўрсатилади. Бироқ дўзах тубсиз қронгги чуқурлик, ер ости зулмат дунёси. Биринчи қабат ёвуз ният учун, иккинчи қабат ёмон сўз учун, учинчиси – ёмон амал учун. Уч босқич (ёки қабат) дўзахдан кейин тубсиз чуқурликда ва зулмат ичида майитнинг руҳи Ёвуз руҳ билан юзма-юз бўлади. Ёвуз руҳ унга энг ифлос таомлар буюртиради, заҳар заққум ичиради. Ёвуз одам руҳи дўзахнинг мазкур тубида барча зарарқунанда ваҳший ҳайвонлвр, илон, чаён ва бошқа газандалар орасида абадий қолади. Дўзахнинг бу қадар дахшатли таърифи зардуштийликнинг назарий ва амалий ривожини асосида муъбудлар томонидан “тўлдирилиб”, янада таъсирлироқ қилишга мўлжаллаб бойитиб борилгандир. Ҳолбуки, мил. III асрда яшаб, сосонийларнинг Вараҳран I ҳукмронлиги даврида Эроннинг бош зардуштий диндори Кирдер гуноҳкорлар учун дўзах азоби, чин имон учун беҳишт роҳатлари борлигига ишониш лозимлигини ўргатган. Бироқ беҳиштнинг ва дўзахнинг даражалари, қабатлари ҳақида ҳеч нарса демаган. Муъбади мубадон Кирдер *дин (даена)* сўзини таърифлаб, уни имонли майитларнинг *рувон (руҳ)*ларининг нариги дунёда беҳиштга етакловчи ҳамроҳлари деб кўрсатади.



*Шуниси қизиқки, зардуштийлик адабиётининг баъзи намуналарида дўзах масаласи беҳишт сингари абадий қилиб эмас, балки гуноҳлар учун жазолари ўтаб бўлингач, фрашукерети, яъни покланиш рўй бериб, озод бўлиш умиди қолдирилган жой сифатида таърифланади.*

Авестада кўрсатилишича, охиратда рустохез, қиёмат қоим кун, майитлар тирилганда Зардушт уруғидан уч нафар ҳодий зотлар – осушиятлар дунё юзига келиб, бандаларнинг гуноҳларини худодан сўраб олишар ва барча руҳларни беҳиштга олиб киришар эмиш. Шунга ўхшаш маъно “Датестони менуги хирад” номли зардуштийлик рисоласида муаллиф Манушчеҳр ёзадики, дўзахдан озод бўлган руҳлар уч кун эриб турган қайноқ маъданга солиниб, покланганлик синовидан ўтказилади. Шундан кейин жазо ҳам тўхтайтиди, олам покланади, беҳиштий абадий давр бошланади.

Бироқ бошқа манбаларда дўзах бу қадар умидбахш эмас. Масалан, зардуштийликнинг ўзига хос энциклопедияси, мил. 9-асрда динни унутулишдан сақлаб қолишга уриниш маъносида муъбадлар томонидан тузилган “Денкард” (“Дин амаллари”) номли китобда дўзах ўта чуқур ер остида, зулмат қўйнида, тор-танқис, ўз бағрида барча ёвузликларни сақловчи даҳшатли жой каби таърифланади. Унга тушган руҳларга ҳеч қандай нажот йўқ. Масалан, зардуштий муъбуд, олим Арда Виразнинг “Арда Вираз намаг” номли асарида дўзах таърифи катта ўрин берилган. Унда муаллиф ўзи “саёҳат” қилган нариги дунё манзараларини баён этар экан, гуноҳкорларнинг тўрт қабат дўзахга тушган руҳлари аҳволини таърифлайди. Булар – Ёвуз ният, Ёмон сўз, Ёмон амаллар қабатлари в улардан кейин тўртинчиси – дўзах деб кўрсатилади. Дўзах қабати зараркунанда заҳарли жониворлар, ваҳший ҳайвонлар билан лиқ тўла... Барча ёвузликларнинг манбаи ва универсал моҳиятини ўзида жамлаган Ахриман ўша дўзах тўрида. Атрофида унинг чексиз турлитуман қиёфалари бўлмиш девлар. Девлар сафини Мазда Ҳақиқатини тан олмаган, зардуштийликни қабул қилмаган, фикри, сўзи, амали ёвуз “икки оёқли қашқирлар”, яъни имонсиз одамлар тўлдириб туради.

“Арда Вираз намаг” да дўзахнинг яна баъзи хусусиятларига берилган таърифлар учрайди. Масалан, 32-бандда дўзахнинг уч хили ҳақида гап боради. Биринчи галда ҳаместагон номли “манзил” қайд этилад. Аммо бу манзилнинг аниқ ўрни кўрсатилмайди. Бу ҳақда турли фикрлар билдирилган. Масалан Д.Н МакКензи ер билан осмон оралиғи, дейди. Бизнингча бу арасоат бўлса керак. Иккинчиси дўзах (дауж ваҳу “ёмон ҳаёт”). Ниҳоят дўзахдан ҳам даҳшатлисис дружаскан номли қабат бўлиб, зулматнинг тубида жойлашган ва унда энг катта дев, Эзгу Ҳақиқатнинг

душмани бўлмиш Ёлгон яшайди.

“Ясна” наскининг 46-ҳоитийси 11-бандида ёвуз кавийлар, караплар мардумни ўзларининг ҳукмларига бўйсиндириб, эзгу оламни ҳалокат томон судрайдилар. Бу эса дўзахдир ва унда гуноҳлари учун азоб чекадилар. Улар (кавийлар, караплар ва уларга эргашганлар) Чинват кўпригига етганда абадий Ёлгон қаърига тушадилар, дейилади. Бу ўринда Ахриманиниг бутун ёвузлик моҳияти Аҳура Мазданиниг Ҳақ дунёсига қарши Ёлгон дунё сифатида умумлаштирилган.

“Дотестоне Менўги хирад” номли зардуштийлик пандномасида гуноҳкор банда дўзахга тушганда Визарш исмли дев етакчилигида ўзининг даенасини (динини, яъни виждонини) бадбашара аёл қиёфасида кўради. Аёл гуноҳкорнинг ҳаёт чоғи қилган гуноҳларини юзига солиб, энди жазосини тортиши муқарраир эканини айтади. Зардуштийлик тасаввуридаги оламнинг яралиши ҳақидаги “Бундахишн” номли китобда (27-боб) дўзах қоронғилиги, ундаги қўланса хид шу қадар қуюқ ва қалинки, уни қўл билан ушлаш, қирқиб бўлақларга бўлиш мумкин, деб таърифланади.

Тўлиқликка даъво қилмайдиган мазкур тафсилотларнинг ўзиёқ зардуштийликда беҳишт ва дўзах масаласи бир қатор ожиз нуқталарга эга эканини кўрсатади. Аввало жаннат (беҳишт) таърифи мукамал барқарор нуқтага келмаган. Дўзах таърифида ҳам изчил бир шакл йўқ: кимдир дўзахни нурдан мутлақ махрум ер ости зулмат макони деса, кимдир унинг қабатлари тўртта ва сўнгги тўртинчи қабати энг “олий” ёвуз руҳнинг макони, дейди. Кимдир эса дўзах азоби гуноҳкорлар поклашига ва улар дўзахдан қутилишларига ишонтирмоқчи бўлади, яна биров нариги дунёда покланиш тугагач, дўзах ҳам беҳишт ҳам бўлмайди, дейди ва ҳоказо. Бу каби қарашларни қиёс юзасидан муқаддас ислом дини ақийдалари билан солиштириш ўз навбатида мустақил тадқиқот масаласидир. Бу ўринда жаннат ва дўзах масаласида баҳсларнинг айрим нуқталарига тўхтаб ўтиш ислом дини буларнинг ечимини пухта ишлаб чиққанини кузатиш имконини беради. Жумладан, ислом дини жаннат ва дўзах Аллоҳ томонидан яратилган ва абадий деб ўргатади. Бу масалада ханафия мазхаби асосчиси Имоми аъзам Абу Ханифа (р.а.) жаннат ҳам, дўзах ҳам азал яралмиш, абадий ва йўқликка юз тутмасдирлар, деб уқтиради. Абу Ханифа яна таъкидлаб айтадиларки, “кимки жаннат билан дўзах аҳолиси уларга киргач, уларнинг иккови ҳам йўқ бўлиб кетади, деб ишонса, кофир бўлади. Чунки у жаннат ва дўзах аҳолисининг абадийлигини инкор этган бўлади”. Бироқ, адашган фирқалардан жаҳмийлар “жаннат ва дўзах ва уларнинг аҳллари абадий

эмас, улар йўкликка маҳкумдирлар”, дейишади. Ушбу қарашларни Насафий кескин қоралайди: “буларнинг (жаҳмийларнинг) этиқоди китоб, суннат, ва ижмоъи умматга муҳолифдир. Бунинг ботил эканида асло шубҳа йўқ”,. – дейди.

Шу ўринда сохта салафийлар пири Ибн Таймия ва унинг издоши Ибн Қаййим ал-Жавзия ашъарийларни жаҳмийликда айблайдидлар. Бироқ уларнинг ўзлари жаҳмийлардан қолишмаган ҳолда “дўзах ва жаннат ўткинчи, абадий эмас, бир куни келиб, йўқ бўлиб кетади”, деб таърифлашади. Афтидан, бундай қарашларнинг илдизи илк ўрта асрларда кенг тарқалган зардуштийликдаги дўзахнинг абадий эмаслиги ҳақидаги тасаввурларнинг таъсири ислом даврида айрим оқимлар фаолиятида акс этган кўринади. Бироқ ислом дини бу масалада Қуръони Карим ва Ҳадиси шарифга таянган ҳолда қатъий нуқталарни белгилаган.

Дўзах ва жаннатнинг интиҳоси ҳақидаги фикрларнинг раддиясига қаратилган кўплаб асарлар ҳам яратилган. Масалан, мазкур Ибн Таймияга раддия сифатида Амир Санъоний томонидан ёзилган “Рафъ ул-астор ли ибтоли адиллати-л- қоилийна бифаноъин нор” асарини келтириш мумкин. Унда муаллиф жаннат ҳам, дўзах ҳам ўз аҳли билан абадий эканини далиллар билан исботлаган. Айниқса, Ибн Таймиянинг “Агар дўзахда чексиз азоб мавжуд деб фараз қилинса, у ҳолда (Аллоҳнинг) раҳмати йўқ экан, деган хулоса чиқади” каби сўзлари куфрга далолатдир, дейди. Бундан чиқадики, Ибн Таймия Аллоҳнинг раҳматига адашганлар ҳам ҳақли бўлишлари керак, демокчи. Бу даъво ҳар қандай адашган фирқалар, оқимлар ва бошқаларга йўл очиб беришга, ислом оламини парчалашга уринишдан бошқа нарсa эмас.

Шу ўринда ислом маънавияти ва маърифати такомилига улкан ҳисса кўшган тасаввуф таълимотларида жаннат ва дўзах масаласидаги қарашлар ҳақида ҳам қисқача тўхтаб ўтиш жоиз дедик. Масалан, тасаввуфшунос олим Жаъфар Холмўминов сўфий алломаларнинг жаннат ҳақидаги қарашларини тасаввуф таълимотининг йирик назариётчиларидан бири Ибн Арабийгача ва ундан кейинги босқичларга бўлишни таклиф қилади ва биринчи босқичда сўфий олимлар ўртасидаги баҳс-мунозаралар ҳали илмий ва адабий асарларда ўз аксини тўлиқ топмаган, дейди. Ж.Холмўминовнинг фикрича, Ибн Арабий теологик-фалсафий мактаби, ўз навбатида, буюк мутасаввиф Ҳаким ат-Термизий таълимоти таъсири остида шаклланди.

Мавзуимиз муносабати билан Ибн ал-Арабийнинг жаннат ҳақидаги қарашини келтириш ўринлидир. Мутафаккирнинг фикрича жаннат икки хил: бири ислом ақидалари асосида талқин қилинадиган, иккинчиси

эса, маънавий-ирфоний тарзда намоён бўладиган жаннатдир. Тасаввуф учун айна иккинчиси мақсад қилиниши лозим. Зеро, ирфон аҳлининг мақсади жаннат экан, жаннатни улар хоҳлашлари етарли эмас, билакс, жаннат ҳам уларни хоҳлаши муҳим саналади. Бунинг асосий шарти эса ирфоний-маънавий ҳол сўфийнинг жисмониятидан устун турмоғидир, Зардуштийликда айна шу ҳол Ҳақ йўлидаги ашабоннинг эзгу ўй, эзгу сўз ва эзгу амалда мукамаллиги ва қоимлиги билан белгиланган. Икки маънавий оламнинг ушбу мутлақ сиддиклик ғоялари ҳамоҳанглигида узоқ аждодларимизнинг маънавий такомил босқичларидаги тафаккур муштраклиги хайратомиздир.

Хулоса ўрнида айтиш мумкинки, Мазда Ясна – зрадуштийлик диний, фалсафий, ахлоқий таълимоти жаҳон динлари орасида биринчи бўлиб нариги дунё ғоясини ишлаб чиққан. Эзгу амаллар учун мукофот қилиб нариги дунёда беҳишт, ёмон амаллар учун эса жазо – дўзах муқарралигини асослаган. Шу билан бирга бу ғоялар ислом динида ақидавий, тасаввуф таълимотларида эса ўзига хос маънавий-ирфоний трансформатив янгиланиш босқичларидан ўтган.

### **Фойдаланилган манба ва адабиётлар:**

<https://the-world-is-enough.com/dnevnik-puteshestvij/puteshestvie-v-iran-naqshe-rostam-nekropolis-persian-kings.html>

Исҳоқов М.М. Авеста. Зардушт “Гоҳ”ларининг маъно ўгирмалари ва герменевтик талқини. Тошкент: 2022. -304 б.

Авеста. Видедот китоби. М.Исҳоқов таржимаси. ТДШУ, 2007;

Avesta “Videvlot” kitobi. Toshkent. “Mumtoz so‘z”, 2017.

J. Kellens “L’ame entre le cadaver et le Paradise”/ *Jornal Asiatique*, 283, 1995. – P.19-56.

Ф.Жинью. Четыре надписи мага Кирдара. Париж. 1991.

F.Gignouse. *Le livre d’Arda Viraz*. Paris, 1984.

Чунакова О.М. Зороастрийские тексты: Дотестони менуги хирад; Бундахишн; Шаяст на шаяст. М.: Главная редакция восточной литературы. – 1997.

Авеста. Священное писание зороастризма: Избранные гимны; Из Видевдата. Переводы и комментарии И.М.Стеблин-Каменского. М.: - 1993.

Muhammad bin Ibrohim Attor. *Tazkirat ul-Avliyo*. Muhammad Istilojiy nazshrga tayyorladi. Tehron. – 1967.

Ibn al-Arabiyy. *Al-Futuhot al-Makkiya*: [https://uz.wikipedia.org/wiki/Ibn\\_Arabiyy](https://uz.wikipedia.org/wiki/Ibn_Arabiyy)

## HÂCEGÂN-NAKŞİBENDİYYE TALİMATININ TEMELLERİ

**Hâce Abdulğafur Rezzâk Buhari**

*Hâce Bahâeddin Nakşibend camii Baş imam-hatibi,  
Buhara Mir-i Arab Medresesi muderrisi*

### Özet

12.yüzyılda *Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî* tarafından kurulan ve devamcıları tarafından geliştirilen, 14.yüzyılda tarikatın yedinci piri *Hâce Bahâeddin Nakşibend* döneminde uç noktasına ulaşan *Hâcegân-Nakşibendîyye* tasavvuf tarihindeki en mükemmel ve ileri sufilik talimatlarından biridir. Üç temel: 1) şeriat ve sünnet; 2) zikr-i hafî; 3) on bir raşha’ya (*hûş der-dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen, yâdkerd, bâzgeşt, nigâhdâşt, yâddâşt, vukûf-ı zamânî, vukûf-ı adedî, vukûf-ı kalbî*) dayanan talimat, Merkezi Asya’da sufiliğin yeni ve ileri bir türü – sosyal faal sufiliğin gelişimi ve yayılmasında önemli konuma sahipti. *Hâcegân-Nakşibendîyye* tarikatındaki mürid yetiştirmenin merkezi ve mükemmel usulü tarikatın içten güçlü olmasına, hızlıca ve geniş coğrafyaya yayılmasına yol açtı.

Bu makalede yazar *Hâcegân-Nakşibendîyye* tarikatının *Guçdüvânî*’den *Nakşibend*’e kadar yaşayan kurucularının tasavvuf doğrultusundaki görüş ve gayelerini analiz ederek *Hâcegân-Nakşibendîyye* talimatının temelleri ve neticesi, terbiye usulü üzerine ulaştığı sonuçları özetlenerek beyan etmektedir.

**Anahtar kavramlar:** *tasavvuf, sufilik, Hâcegân-Nakşibendîyye tarikatı, Hâcegân-Nakşibendîyye talimatı, zikr-i hafî, raşhalar, sosyal faal sufilik.*

*Hâcegân-Nakşibendîyye* tarikatı köklü tarihe dayanan Merkezi Asya tasavvuf ekolü geleneğinin devamcısı olarak yerel kökenlere sahiptir. Bir diğer deyişle, Merkezi Asya’da *Hâcegân-Nakşibendîyye* tarikatı ortaya çıkana kadar olan dönemde de tasavvuf süreçleri yaşanmış, 12.yüzyıldan itibaren İslam Dünyasının çeşitli ülkeleri, örneğin, *Maveraünnehir*’de ortaya çıkmaya başlayan sufilik tarikatları, özellikle, *Hâcegân-Nakşibendîyye* tarikatının oluşumunda temel olarak hizmet etmiştir. 8.yüzyılın ortalarında İslam dünyasının diğer büyük merkezlerinin yanı sıra Merkezi Asya’da da ortaya çıkan tasavvuf sufilik tarikatları, özellikle, *Hâcegân-Nakşibendîyye* tarikatına kadar *zahitlik dönemi* (8-9.yüzyıllar), *sufilik ekolleri ve akımları dönemi* (9–11.yüzyıllar) olarak adlandırılmış iki dönem yaşandı. Sufilik faa-

liyetinin gerçekleşmesinde insanları İslam şeriatı çerçevesinden çıkmamak, terk-i dünyacılık ve köşenişinliği inkar etmekle beraber toplum hayatında faal iştirak etmek ve çalışmaya teşvik etmek gibi özellikler bu dönem Merkezi Asya tasavvufunun diğer sufilik ekollerinden farklı kılan önemli özelliklerden sayılır. 8-9.yüzyıllarda bölge tasavvufine ait olan önemli özellikler 12-14. yüzyıllarda ortaya çıkan Hâcegân-Nakşibendîye talimatına da yansımıştır.

*Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî* (tahmini 496/1103–575/1179), genellikle, Hâcegân-Nakşibendîye tarikatı, örneğin, Hâcegâniyye aşamasının kurucusu olarak işbu tarikatın şeriat ve sünnete katı riaye edilmesi, tövbe ve iradet ile başlayan seyr-i suluk makamlarını aşması, zikr-i hafî ve sekiz raşha’dan (*hoş der dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, hilvet der-encümen, yad-kard, bazgeşt, nigahdaşt, yaddaşt*) oluşan ilk temellerini ortaya çıkarttı [5:97-98; 2:112-121; 13:11,38]. Ondan sonra tarikat önderliğine üstlenen *Hâce Muhammed Ârif Rîvgerî* (tahmini 560/1165–660/1262), *Hâce Mahmud İncir Fağnevi* (tahmini 7/13.yüzyılın başları – 685/1286), *Hâce Ali Râmîtenî* (tahmini 591/1195–721/1321), *Hâce Muhammed Baba Semâsî* (tahmini 7/13.yüzyılın ortaları – 736/1335) ve Seyyid Emîr Külâl (tahmini 680/1281–772/1370) de Gucdüvânî talimatının temelini devam ettirmişse de, *Hâce Mahmud İncir Fağnevi* döneminden itibaren zikr-i hafî yerini zikr-i cehri almıştır. Hâcegân-Nakşibendîye tarikatındaki bu süreç *Hâce Bahâeddin* Nakşibend dönemine kadar devam etmiştir [1:54]. Nakşibend faaliyeti ile Hâcegân-Nakşibendîye tarikatının Hâceganiyye dönemi sona ermiş, Nakşibendîye dönemi başlamıştır.

*Hâce Bahâeddin* Nakşibend ilk olarak *zikr-i hafî*’yi yeniden uygulamıştır [1:54; 13:97-98], Yûsuf Hemedânî ve Abdülhâlik Gucdüvânî tarafından ortaya konulan sekiz *raşha*’ya yeni üç raşha (*vukufi zamani, vukufi adedi, vukufi kalbi*) ekleyerek, sayısını on biri çıkartmıştır [1:84-86; 13:47-50]. *Hâce Bahâeddin* terk-i dünyacılık ve köşenişinliği inkar ederken, insanlar ile faal münasebette olmayı, meslek ile meşgûl olmayı ve aynı zamanda bir saniye .[bile Allah’ı unutmamayı teşvik etti[1:77; 9:252; 3:27

Hâcegân-Nakşibendîye tarikatının Gucdüvânî’den Nakşibend’e kadar geçmiş önderlerinin tasavvuf hakkındaki görüşleri ve gayelerini analiz ederek Hâcegân-Nakşibendîye talimatı temelleri ve neticeleri, hem de tarikat-taki terbiye usulüne yönelik ulaştığımız sonuçları umumlaştırarak aşağıdaki bölümlerde beyan edeceğiz:

### 1. Hâcegân-Nakşibendîye Talimatının Temelleri

Şeriat ve Sünnet. Hâcegân-Nakşibendîye tarikatının tüm pirleri tasavvufun İslam şeriatına uygun olduğunu kanıtlamak için devamcılarını şeriat

ve sünnete katı riaye etmeye teşvik etmiştir. Örneğin, *Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî* tüm işlerde şeriat ve sünnete dayanmak gerektiğini söyler [5:97-98], *Hâce Ârif Rîvgerî* tasavvufun ilk şartı şeriat demiştir [6:11], Seyyid Emîr Külâl ise şeriata riaye etmek tarikatın temeli olduğunu ileri sürmüştür. [7:135-136]. *Hâce Bahâeddin* Nakşibend tarikat üyeliğine şeriat ve sünnete riaye ederek erişildiğini bildirmiştir [1:78].

Zikr-i hafî. Abdülhâlik Gucdüvânî kendi tarikatı üyelerine Allah’ı anmanın genel usulü olarak “gizli zikir”, “içten zikir”, “gönül zikri” anlamlarını veren *zikr-i hafî*’yi belirlemiş ise de, Hâcegân silsilesinin üçüncü piri *Hâce Mahmud İncir Fağnevi* döneminden ta silsilenin altıncı piri Seyyid Emîr Külâl dönemine kadar “aşıkâr zikir”, “dışarıda zikir”, “sesli zikir” anlamlarını veren *zikr-i cehri* kullanılmıştır [1:54]. Ama *Hâce Bahâeddin* Nakşibend *zikr-i hafî*’yi yeniden uygulamıştır [1:54; 13:97-98].

Raşhalar. Hâcegân-Nakşibendîyye tarikatının “raşhalar” (damlalar) diye adlandırılmış on bir kuralı yani *hoş der dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen, yadkerd, bazgeşt, nigahdaşt, yaddaşt, vukufti zamanî, vukufti adedi, vukufti kalbi* kurallarından ibaret olup, “Reşehât eyne’l-hayat”ın yazarı Fahrettin Ali Safi ilk sekizi *Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî*, son üç tanesi *Hâce Bahâeddin* Nakşibend tarafından ortaya çıkarıldığını beyan etmektedir [13:38]. Bir çok araştırmacılar, örneğin, O. Akimuşkin, H.İ.Sori oğlu, A. Hismatulın, A. Kniş, C.A.Subhan ve A.Şimmel’ler Kaşifi’ye dayanarak on bir kuralın ilk sekizi Gucdüvânî tarafından ortaya konulduğu görüşündedirler [17:54; 11:21; 22:19; 19:252; 20:130; 23:282]. Türk araştırmacıları U.Turar ve H.K.Yılmaz’lar ise on bir kuralın tümü Gucdüvânî tarafından oluşturulduğunu söylerler [16:109-110; 21:222]. Halbuki, Gucdüvânî’nin kendisi “Makamat-i Yûsuf Hemedânî” eserinde söz konusu kurallardan ilk dördü *hoş der dem, nazar ber-kadem, sefer der-vatan, halvet der-encümen*’in *Hâce Yûsuf Hemedânî* tarafından öğretildiğini hatırlatmıştır[4:12]. Özbek bilim adamları O. Usman ve M. Hasani’ler bu görüşe göre, kuralların ilk dördü *Hâce Yûsuf Hemedânî*’ye, sonraki dördü *Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî*’ye, son üçü ise *Hâce Bahâeddin* Nakşibend’e ait olduğunu söylerler [15:20-21; 5:7-8]. Kuralların kısaca özeti şöyledir:

1. *Hoş der dem* (Her nefeste Allah’ın yadı ile olmak). Kurala göre salık’ın içinden çıkan her nefes *dem* (nefes) huzur (hayal ve dikkatin Allah’a yönelmesi) ve hoş (Allah’ın yadı ile olmak) yüzünden olup, ona *gaflet* (Allah’ı unutmak) olmaması gerekir. Sa’diddin Kaşgari’ye göre “*hoş der dem*” bir nefesten ikinci nefese *gaflet* ile değil, huzur ile geçmek gerekir, bendenin aldığı her nefesi Hak Subhanahu ve Teala’dan *gafil* (Allah’ı unutmuş) olmaması gerekir [13:38-40].

2. *Nazar ber-kadem*, (Her adıma dikkat etmek). Sa’diddin Kaşgari’ye göre, salığın nazarı (dikkatı) her türlü şeylere yönelmemeli ve gereksiz şeylere odaklanmamalı, yürüdüğünde gözü (dikkatı) atılan adımına yönelmelidir [13:40-41].

3. *Sefer der-vatan* (Yerinde durduğu halde sefer etmek). Kurala göre salık insan ruh aleminde sefer eder, yani insana ait özelliklerden ayrılır, meleklerle ait özelliklere sahip olur, eleştirilen özelliklerden halas olur, övülen özellikleri meslek edinir [13:41-42].

4. *Halvet der-encümen* (İnsanlar arasında halvet). İlk önce belirtelimki, halvet zahiri (dış) ve batini halvet olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kurala göre salık Allah’ın diğer bendelerinden, diğer insanlardan farklılık göstermemek için zahiri (insanlar gözünde görülen) mesleklerden biriyle meşgul olmalı. Abdülhâlik Gucdüvânî’nin halifelerinden biri *Hâce* Evliya-i Kebir bu doğrultuda şöyle demektedir: “Halvet der-encümen”de zikir ile meşgul olma ve gark olma öyle bir düzeye ulaşır ki, zikrin kalp hakikatını tamamen kapsadığından kişi pazara (kalabalık mekana) girdiğinde bile hiç bir ses, gürültü duymaz” [13:42-43].

5. *Yadkerd* (Anmak). Dilde ve ya kalpte zikretmek anlamında olan bu kural sufilerin en önemli emellerindedir. Zikir dilde ve kalpte zikir etmek gibi iki türe ayrılmaktadır [13:43-44]. Hâcegan tarikatında Abdülhâlik Gucdüvânî döneminde *zikr-i hafî* (gizli zikir, kalpte zikretmek) örf oldu. Abdülhâlik Gucdüvânî’den sonra *Hâce* Mahmud İncir Feğnevi döneminden itibaren *zikr-i cebr* (açık zikir, dilde zikretmek) yaygın oldu [13:59]. *Hâce Bahâeddin* Nakşibend dönemine kadar dilde zikretmek mevcuttu, fakat *Hâce Bahâeddin* yasaklamış ve neticede sadece *zikr-i hafî* gelişmiştir. Günümüzde de aralarında kalpte zikretmek geleneği korunmuştur.

6. *Bazgeşt* (Dönüş). Bu kurala göre salık her ibadetinden sonra zikir edenin acizliği ve kusurlara sahip olduğunu beyan etmek için Allah’a geri dönmesine işaret olarak Allah dışında herşeyi reddetmek amacıyla: “İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî” (“Allahım! Maksadım sensin, gayem senin rızânı kazanmaktır”), demektedir [13:44-45].

7. *Nigahdaşt* (Korumak). Bu kurala ilişkin çeşitli görüşler sunulmuştur. Tasavvufun temel rükünlerinden olup, anlamı kalbi düşünce ve fikirlerden korumaktır. Bir diğer deyişle nigahdaşt düşünce ve fikirleri kontrol etmekten ibaret olup, Allah’ı düşünmekten başka hiç bir şeye dağılmaması için aynı anda bir kaç defa tayyibe kelimesini tekrarlamaktır. Ubeydullah Ahrar’ın tarifine göre “düşünce ve fikri korumak demek, salığın gönlüne hiç bir fikir gelmemesi demek değildir, akar suya düşen küçük bir çöp su akışına engel olamayacağı gibi gönüle gelen her fikir de salığın düşüncelerinin sadece



Allah’a yönelmesinde engel olamayacaktır” [13:46].

8. *Yaddašt* (Hafizada tutmak). Ubeydullah Ahrar’ın tarifine göre, *yaddašt* saf ve ulu Allah’tan haberdarlığın devam etmesi ve Allah’a sevgi vasıtasıyla Hak Subhanahu Şuhudunun (Allah’ı görmenin) galip gelmesinden ibarettir [13:46-47].

9. *Vukufi zamani* (Vakitte vakıflık). Kurala göre salık her zaman kendi halinden vakıf olması lazım. Salığın “vukufi zamani” kuralına riaye etmesi anlara dayalı bir şekilde belirlenmiştir (yani salık her anda kendi halinden vakıf olması gerekir) huzur (düşünce ve fikrin sadece Allah’a yönelmesi) ile alınacak ve ya zorlukla alınacak her nefesi anlayacaktır[13:47].

10. *Vukufi adedi* (Sayıdaki vakıflık). *Hâce Bahâeddin* Nakşibend’e göre kalben zikrde sayıya riaye ederek dağınık olan düşünce ve fikirleri bir yere toplayabilmektir [8:29]. Yahut “vukufi adedi” ilm-i ladunninin birinci aşamasıdır [11:99; 13:48]. Zikr edici her nefeste üç, beş, yedi ve ya yirmi bir kere zikr indirir.

11. *Vukufi kalbi* (Kalben vakıflık). Bu düşüncenin iki anlamı vardır: ilki zikr eden kalp zikr anında Hak Teala’dan haberdar olması lazım; ikincisi, zikr eden kişi kendi kalbinden haberdar olması lazım. *Hâce Bahâeddin* Nakşibend kalptaki vakıflığın her iki türüne dikkat etmiş ise de, zikrin birinci türünü daha önemli bilmiş ve lazım görmüştür. Çünkü zikrden beklenen amaçın kendisi de kalben vakıflıktır [8:34-35; 13:50]. Bir diğer deyişle, kalpteki vakıflık kalbin Allah’tan vakıf olması ve dikkatin sadece O’na yönelmesidir.

## 2. Hâcegân-Nakşibendîyye Talimatının Neticesi: Sosyal Faal Sufilik

Hâcegân-Nakşibendîyye tarikatı temsilcileri Merkezi Asya tasavvufunun tarikatlara kadar olan dönem geleneklerini devam ettirerek, terk-i dünyacılığa karşı mücadele esnasında sosyal sufiliği teşvik ettiler. Üyelerinin çoğu toplumun faal kesimi üyelerinden oluşan tarikat uzlet ve köşenişinliği sapmadan daima Allah’ın yadı ile olmak, seyr-i suluk aşamalarını aşmak mümkün olduğunu öğretiler. Tarikat kurucusu *Hâce Abdülhâlik* Gucdüvânî “Şeyhlik eşiğin kapat da dostluk eşiğin aç, halvet eşiğin kapat da sohbet eşiğin aç” [8:54; 14:451], demesiyle *halvet* – insanlar ve toplumdan uzaklaşarak köşenişinliğe yoğunlaşmayı uygunsuz görürken, *sohbet* – insanlar ve toplum içinde olmayı karşı koyar. İki asır geçince Gucdüvânî gayelerini yeniden canlandırarak geliştirmeye çalışan *Hâce Bahâeddin* Nakşibend şöyle demektedir: “Bizim yolumuz sohbet [yoludur]. [Zira] halvet şöhret getirir, şöhret ise afet. İyilik kalabalık halk içinde ortaya çıkar, kalabalık halk ise sohbet sonucunda oluşur” [1:77; 11:142; 9:392].

Hâcegân-Nakşibendîyye tarikatının kurucuları bu gayeyi geliştirip,

müridlerinin başkalarının sadakaları veya maddi desteklerine göz dikmek-sizin kendi emekleriyle geçinmeleri ve meslekle meşğul olmalarını teşvik etmişler. Örneğin, *Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî* sadakaya dayalı geçinme-  
kle insanlara yük olmamak gerektiği, yerine helal emek ile meşğul olmak gerektiğini bildirmektedir [14:457]. *Hâce Bahâeddin* Nakşibend ise *dest be kar-u, dil be yar* (elin işte, gönlün yarda olsun) kuralını ortaya koymakla [14:457] bir taraftan terk-i dünyacılığı ve köşenışinliğe yoğunlaşmadan yahut meslekle meşğul olarak da Allah'ın yadı ile olubilineceğini, bir diğer deyişle sufi olmak için elbette meslekten vaz geçip uzlete çekinmek şart olmadığını öğrettiyse, ikinci taraftan müridlerini faal iktisadi faaliyet ile ilgilenmeye teşvik etti.

Ayrıca işbu tarikat üyelerinin büyük kısmı ehl-i meslek idiler. Örneğin, *Hâce Mahmud İncir Fağnevi* inşaatçılık [13:59; 12:24], *Hâce Ali Râmîtenî* dokumacılık [9:385; 3:255; 13:62,70-71;12:25], *Hâce Muhammed Baba Semâsî* bağcılık [13:73; 12:26], *Seyyid Emîr Külâl* çömlekçilik[13:75; 12:27], *Hâce Bahâeddin* Nakşibend ise kumaş dokumacılığı, kumaşa desen basmacılığı [1:25; 3:15; 10:78] ve tarımcılık [1:55] ile geçinmişlerdir.

### 3. Hâcegân-Nakşibendîyye Tarikatında Talim ve Terbiye Usulü

Hâcegân-Nakşibendîyye tarikatında müridin mürşid nezareti altında seyr-i suluk aşamalarından geçmesi şahsi tecrübeye *mürakebat* – Allah'ı anmakta engel olacak uygunsuz şeylerden saklanmak; *riyaziyat* – nefsi elde tutmak ve kalp temizliğine ermek amacıyla bu dünya rahat ve feragatı ve lezzetlerinden kaçınmak; *teveccüh* - mürşid ile doğrudan münasebet çerçevesinde tüm hayal ve dikkatini mürşide yöneltmek; *rabita* – mürşide gönül bağlamakla ruhi ilişki kurmak; *sohbet* – daima mürşid ile beraber olmakla teorik ve pratik bilimler almak; *hizmet* – insanlara ve mürşidlerine hizmet etmek ile gerçekleşir [18:188; 22:44-45, 65, 68; 24:311-325, 332-334; 21:226, 285-286]. Tarikat pirleri yani mürşidlerin her biri, genelde, çok sayıda müridleri arasından dördünü halife – müridleri irşad etmeye yani terbiye etmeye haklı yardımcı seçip, onlara irşad yani mürşidlik ruhsatını verirlerdi. Hâcegân-Nakşibendîyye tarikatında mürid yetiştirmenin bu tarz merkezi ve mükemmel usulü tarikatın içten güçlenmesini temin etmiş ise, her mürşidin kendinden sonra dört mürşid bırakması ve bu usulün durmaksızın devam etmesi tarikatın hızla ve geniş coğrafyalara yayılmasında esas faktörlerden biri olarak hizmet etmiştir.

### Sonuç.

Sonuç olarak, 12.yüzyılda *Hâce Abdülhâlik Gucdüvânî* tarafından kurulan, devamcılar tarafından geliştirilen ve 14.yüzyılda tarikatın yedinci

piri *Hâce Bahâeddin* Nakşibend döneminde tamamen olgunlaşan Hâcegân-Nakşibendîyye talimatı 12-14.yüzyıllarda Merkezi Asya’da İslam şeriatı ve sünnetine uygun olan, terk-i dünyacılık ve köşenişinliğe karşı çıkan, insanları toplum hayatında faal iştirak etmeye, örneğin, meslek ile meşgûl olmaya teşvik eden, toplumda vatanperverlik, emekseverlik, insanperverlik, barış ve refahta yaşamak gayelerini yükseltici Hâcegân-Nakşibendîyye Sufilik tarikatının ortaya çıkmasına neden oldu. Çoğu durumda saf İslam dini çerçevelerinden uzaklaşan bazıda ise tamamen zıt olan, terk-i dünyacılık vasıtasıyla sosyal passivliği yahut mutaassıplık vasıtasıyla toplumun barışı ve refahına tehdit etmeye teşvik eden bazı tarikatlar ve akımların sahte ve bölücü gayelerine muhalif olarak ortaya çıkan Hâcegân-Nakşibendîyye talimatı Merkezi Asya’da mutedil İslam’ın gelişiminde büyük rol oynadı.

### Kaynakça

#### Tarihi Eserler:

#### Özbekçe:

<sup>1</sup>. Abul Muhsin Muhammad Boqir Ibn Ali. Bahouddin Balogardon (Maqomoti Xoja Bahouddin Naqshband) / Tahrir hay’ati: A. Rustam va boshqalar; Forsiydan tarjima, so’zboshi va lug’at muallifi Mahmudxon Maxdum Hasanxon Maxdum o’g’li. – Toshkent: “Yozuvchi”, 1993. – 208 bet.

2. Az Guftori Xoja Abdulxoliq G’ijduvoniyy (asar boblaridan parchalar) / Fors tilidan Mahmud Hasaniy va G.Muzaffar qizi tarjimasi // Xoja Abdulxoliq G’ijduvoniyy [So’zboshi, tarjima, lug’at va izohlar muallifi: Mahmud Hasaniy]. – Toshkent: “O’zbekkino”, 2003. – 128 b. B. 112-121.

3. Navoiy, Alisher. Nasoyim ul-muhabbat. Mukammal asarlar to’plami. Yigirma tomlik. O’n yettinchi tom /Nashrga tayyorlovchilar: S.G’aniyeva, M.Mirzaahmedova. Arabcha va forsha matnlarni tarjima qilib, nashrga tayyorlovchi va mas’ul muharrir: S.Rafiddinov. – Toshkent: “Fan”, 2001. – 520 bet.

4. Xoja Abdulxoliq G’ijduvoniyy. Maqomoti Yusuf Hamadoniyy [Tarjimon, nashrga tayyorlovchi va so’zboshi mualliflari: Sayfiddin Sayfulloh, Nodirxon Hasan; Mas’ul muharrir: Ibrohim Haqqul]. – Toshkent: “Yangi asr avlodi”, 2003.

5. Xoja Abdulxoliq G’ijduvoniyy. Odobi tariqat / Fors tilidan Mahmud Hasaniy va G.Muzaffar qizi tarjimasi // Xoja Abdulxoliq G’ijduvoniyy [So’zboshi, tarjima, lug’at va izohlar muallifi: Mahmud Hasaniy]. – Toshkent: “O’zbekiston”, 2003. – 128 b. B. 97-101.

6. Xoja Muhammad Orif ar-Revvari. Orifnoma // Fors-tojik tilidan Sa-dridin Salim Buxoriy va Isroil Subhoni tarjiması; Mas’ul muharrir Tilak Jo’ra. – Toshkent: “Navro’z”, 1994. – 16 b.

Rusça:

7. Шихаб ад-дин б. бинти Амир Хамза. Житие Амира Кулала (Макамат-и Амир Кулал). [Пер. с персид. О. М. Ястребовой] // Мудрость суфиев / Пер. с персид. О. М. Ястребовой, Ю. А. Иоаннесяна, Б. М. Бабаджанова. — СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. — 448 с. С. 27-271.

Farsça:

8. پارسای بخاری، خواجه محمد بن محمد. قدسیه (کلمات بهاءالدین نقشبند) / مقدمه و تصحیح و تعلیق از احمد طاهری عراقی. – تهران: طهوری، 4531. – 891 ص.

[8. Parsai Buhari, Hoca Muhammed bin Muhammed. Kudsiye (Bahaeddin Nakşibend’in dedikleri) [Önsöz, tahrir ve ilaveler Ahmet Tahiri Eraki’ye ait]. – Tahran: “Tahuri”, 1354/1976. –s.198]

9. جامي، نورالدين عبدالرحمان، نجات الانس / با مقدمه و تصحیح: محمود عابدي، تهران، اطلاعات، چاپ چهارم، 2831. 4121 ص.

[9. Cami, Nurettin Abdurrahman bin Ahmad. Nafahatu’l-uns min hazaratu’l kuds [Tahrir ve önsöz Mahmud Abidi’ye ait]. Dördüncü baskı. – Tahran: “Et-teloot”, 1382/2003. – s. 1215]

10. سلطان محمد داراشكوه. سفينة الاولياء. چاپ سنگی. – لکهنو: مطبع منشی نول کشور، 2681.

[10. Sultan Muhammed Daraşukuh. Safinatu’l-evliya / Taş baskısı. – Lakhnav: Munşi Naval Kişur matbaası, 1862.]

11. صلاح بن مبارک بخاری. انيس الطالبين و عدة السالكين / به تصحیح و مقدمة خليل ابراهيم صارى اوغلى؛ به كوشش توفيق صبحانى. – تهران: كيهان، 1731.

[11. Salah bin Mubarak Buhari. Anisa’t-talibin ve uddata’s-salikin [Tahrir ve önsöz Halil İbrahim Sari oğlu’ya ait; Tefvik Subhani tarafından neşre hazırlanmıştır]. – Tahran: “Kayhon”, 1371/1992.]

21. محمد طالب بن تاج الدين حسن حواجه الحسينى الصديقى. مطلب الطالبين / فرهنگستان علوم جمهوری ازبکستان، انستیتوی شرق شناسی ابو ریحان بیرونی؛ تصحیح غلام کریمی و ایرکین میرکاملوف؛ زیر نظر حلیم تورایف. – تاشکند: ماوراءالنهر، 2102. – 673 ص.

[12] Muhammed Talip bin Tacettin Hasanhoca Siddiki. Matlabu’t-talibin / Özbekistan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Ebu Reyhan Biruni adındaki Şarkiyat Enstitüsü; neşre hazırlayanlar: Gulam Kerimi, Erkin Mirkamilov;

[editör: Halim Torayev. – Taşkent: “Maveraünnehir”, 2012. – s.376  
31. مولانا فخرالدين على بن حسين واعظ كاشفى. رشحات عين الحيات / با مقدمه و تصحيحات  
و حواشى و تعليقات دكتور على اصغر معينيان. در 2 جلد. جلد اول. – تهران: بنياد نيكوكارى  
نورانى، 6352. – 163 ص.

[13. Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi. Reşehât eyn el-hayat[  
Giriş, tahrir, yorum ve ilaveler doktor Ali Asğar Ma’iniyan’a ait]. 2 ciltlik.  
1.cilt. – Tahran: “Nurani” hayriye vakfi yayınevi, 2536/1977. – s.361]  
41. مولانا فخرالدين على بن حسين واعظ كاشفى. رشحات عين الحيات / با مقدمه و تصحيحات  
و حواشى و تعليقات دكتور على اصغر معينيان. در 2 جلد. جلد دوم. – تهران: بنياد نيكوكارى  
نورانى، 6352. – 487 ص.

[14. Mevlana Fahrettin Ali bin Hüseyin Vaiz Kaşifi. Reşehât eyn el-hayat[  
Giriş, tahrir, yorum ve ilaveler doktor Ali Asğar Ma’iniyan’a ait]. 2 ciltlik.  
2.cilt. – Tahran: “Nurani” hayriye vakfi yayınevi, 2536/1977. – s.784]

#### Bilimsel Kaynaklar:

##### Özbekçe:

15. Orif Usmon. Buxoroi şarifning yetti piri. – Toshkent: Toshkent Davlat  
Sharqshunoslik İnstituti nashriyoti, 2003. – 172 b.

16. Turar Usmon . Tasavvuf tarixi. – Toshkent: “İstiqlol”, 1999. – 180 b.

##### Rusça:

17. Акимушкин О. *ал-Гидждувани* // Ислам. Энциклопедический  
словарь. – Москва: Наука, 1991. – 315 с. С. 54.

18. Акимушкин О. *Накибандийа* // Ислам. Энциклопедический  
словарь. – Москва: Наука, 1991. – 315 с. С. 187-188.

19. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история / Пер. с  
англ. М.Г.Романов. – СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. – 464 с.

20. Субхан Дж. А. Суфизм: Его святые и святыни: Введение в изучение  
суфизма со специальным отношением к Индии и Пакистану / Пер. - М.;  
СПб.: Диля, 2005. – 256 с.

21. Хасан Камиль Йылмаз. Тасаввуф и тарикаты. Перевод с турецкого  
А. Урманова. М.: ООО «Издательская группа «САД», 2007. – 300 с.

22. Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика: (На  
примере братства Накшбандийа). – СПб.: Центр «Петербургское  
Востоковедение», 1996. – 208 с.

23. Шиммель, Аннемари. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ.

Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. – М: ООО «Садра», 2012. – 536 с.

Türkçe:

24. Necdet Tosun, Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, 3. baskı.

## МУСИҚА – ИНСОНИЙЛИКНИ ИЛОҲИЙЛИК БИЛАН ТУТАШТИРУВЧИ КЎПРИК

**Исақова Замирахон Рухитдиновна,**  
*фалсафа фанлари доктори (DSc), профессор в.б.*  
*Наманган давлат университети, Ўзбекистон*

**Аннотация.** Мақолада мусиқанинг ирфоний тафаккур тараққиётидаги ўрни тадқиқ этилиб, тасаввуф ва мусиқа муштараклиги манбалар асосида ўрганилган ҳамда мусиқанинг ўзига хос жихатлари манбалар асосида фалсафий-ирфоний таҳлил этилган.

**Калит сўзлар:** *борлик, мусиқа, дин, ирфон, ориф, руҳ ва тана, гармония, самоъ, илҳом, қадрият.*

## МУЗЫКА – МОСТ, СВЯЗЫВАЮЩИЙ ЧЕЛОВЕЧНОСТИ С БОЖЕСТВЕННОСТЬЮ

**Исакова Замирахан Рухитдиновна,**  
*доктор философских наук (DSc), и.о. профессор*  
*Наманганский государственный университет, Узбекистан*

**Аннотация.** В статье исследуется роль музыки в развитии ирфанического мышления, изучается общность суфизма и музыки, а также на основе источников анализируется специфические аспекты музыки.

**Ключевые слова:** *бытие, музыка, религия, гнозис, мудрость, душа и тело, гармония, самаъ, вдохновение, ценность.*

## MUSIC – IS THE BRIDGE LINKING HUMANITY WITH DIVINITY

**Isakova Zamirakhan Rukhitdinovna,**  
*Doctor of Philosophy, acting professor*  
*Namangan State University, Uzbekistan*

**Annotation:** The article examines the role of music in the development of mystical thinking, studies the commonality of Sufism and music, and analyzes specific aspects of music on the basis of sources.

**Keywords:** *being, music, religion, gnosis, wisdom, soul and body, harmony, sama, inspiration, value.*

**Кириш (Introduction).** Мусиқа коинот сирларининг биридир. Сўз билан таърифлаб ва тасвирлаб бўлмайдиган инсоний туйғу ва кечинмалар оҳангларда гўзал ифода топади. “Тиб қонунлари”да “Гўдакнинг танаси чиникиши учун икки нарса зарур: бири, уни аста қимирлатиб тебратиш, иккинчиси, онанинг кўшиғи (алла)дир. Биринчиси боланинг танасига, иккинчиси руҳига тегишлидир” [1.118.] дейилган. Мусиқа инсон онги ва руҳиятида эзгуликка интилиш туйғуларини уйғотади. Мусиқа оҳангида теран фалсафий ғоя, инсон, борлик, коинот ўртасидаги боғлиқлик, умр мазмунини англаш мужассамдир. Мусиқа юксак маънавий мақомларга кўтарилиш, барча оламлар Яратувчиси Аллоҳга етишиш воситасидирки, мусиқа инсон танаси, жони ва руҳига кучли таъсир этади (инсон мусиқа таъсирида худди онадан янги туғилгандек бўлади, тозаради, покланади).

### **Мавзуга оид адабиётларнинг таҳлили (Literature review)**

Диний эътиқоднинг пайдо бўлиши башарият тарихида янги саҳифа очилишига туртки бўлган бўлса, кейинроқ кашф этилган мусиқа инсоният руҳий-маънавий оламининг тадрижий тараққиёти давомийлигини таъминлаган [2.7.]. Минг йиллар мобайнида дин ва мусиқа авлоддан-авлодга ўтиб, инсон қалбининг энг сирли нуқталарига етиб бориш, унга тасалли, таскин, ғоялар бериш, борлиқнинг ўзига хос уйғунлигини англашга кўмак берган. Ҳар икки кашфиёт ҳозирга қадар ўзаро боғлиқ ҳолда мавжуд бўлиб, турли қарашлар таъсирида ижобий (эркинлик, мафкура, ибодат маросимлари) ёки салбий (тазйиқ, чеклов, тақик) муносабат билдирилган [3.43.]. Шунга қарамай, оҳанг ва уйғунлик кўнгил тубининг энг нозик жойларигача етиб борган 4.231.]. Қадимги юнон мусиқаси (юнонча *mousiche* – музалар санъати сўзидан олинган бўлиб, созлар ижросидаги куй санъати деган маънони англатади) нинг “самовий уйғунлик” назарияси [5.65.]да илгари сурилган осмон жисмларининг тўрт фалаги (куёш, юлдуз, сайёра, галактика), тўрт моддий унсур (ер, сув, олов, ҳаво), уд асбобининг тўрт тори (ҳодд, зир, масна, маслас), инсоннинг тўрт (иссиқ, совуқ, хўл, қуруқ) мижози, инсоннинг тўрт йўлдоши (жон, дин, иймон, нафс) табиатнинг тўрт унсури (ҳаво, сув, олов, тупроқ) орасидаги ўзаро мутаносиблик мавжудлиги [6.24-25.] Шарқ мусиқий тафаккури ривожига катта таъсир кўрсатган.

Абу Наср Форобий “Мусиқа ҳақида катта китоб” асарида товушлар пайдо бўлиши, мусиқий куйлар гармонияси вужудга келишининг математик принципларини очиб берган. Мусиқани инсонга ҳузур-ҳаловат бахш этадиган, эҳтиросни кўзгаб, жўшқинлик бахш этадиган, фикрлашга, тафаккур қилишга мажбур этадиган турларга ажратган [7.332-333.].



Абу Райҳон Беруний мусиқа, оҳанг ва шеърни уйғунликда кўрган: “Оҳанглар рухга (қалбга) тартибга туширилган, шаклга киритилган бўлгандагина кучли таъсир қилади: чунки рух (қалб) тартибга кирган нарсани тезроқ қабул қилади ва шунинг учун ҳам у шеърга туширилган нарсани осон илғайди ва шу сабабли у шеърга кўпроқ интилади, чунки шеър низомли (тартибли)дир, аммо у мусиқа билан оҳанглаштирилган шеърларга янада кўпроқ майл қўяди, негаки (бунда) шеърнинг тартиби оҳанг мутаносиблиги (гармонияси) билан уйғунлашган бўлади [8.273.].

Ибн Сино мусиқанинг келиб чиқишини инсон нутқидаги оҳанг билан боғлаб, мусиқани инсон кайфиятига тақлид [9.96.] деб таърифлаган: хиссий идрок этиладиган нарсалар ичида ўз табиати ва жадаллигига кўра ёқимли ва ёқимсиз туйғулар уйғотадиган объектлар мавжуд; товушлар эса табиатан ёқимли ёки ёқимсиз бўлмайди, яъни, бизда ёқимли ёки ёқимсиз сезгини товушнинг ўзи эмас, балки уни пайдо қилиш усули уйғотади [10.171.].

IX-XII асрларда тасаввуф таълимоти Шарқ халқлари маданияти, маънавиятининг барча соҳаларига кириб борган, жумладан, “самоъ” [11.162.] мажлислари ҳам. Мусиқа илми ҳақидаги илк фалсафий қарашларда мусиқанинг илоҳий олам билан уйғунлиги ҳақида илгари сурилган масалалар Шарқ фалсафаси, жумладан, ирфон фалсафаси эътиборидан четда қолмай, мусиқанинг борлиқ билан уйғунлиги янги талқини илгари сурилган. Муҳаммад Хоразмий, Абу Наср Фаробий, Аҳмад Фарғоний, Абу Али ибн Сино, Паҳлавон Маҳмуд, Умар Хайём, Мирзо Улуғбек, Алишер Навоий, Заҳириддин Муҳаммад Бобур, Абдурахмон Жомий, Нажмиддин Кавкабий, Дарвиш Али Чангийнинг мусиқага оид рисолаларида ижрочилик санъати, мусиқа илми ва тарихи, чолғу созларининг тузилиши, ижро услублари, санъаткорлик қонун-қоидаларига маълумотларни баён этилган. Илк тасаввуфий-ирфоний адабиётларда ҳам сўфийларнинг мусиқа, самоъ, нашид, кўшик, куйга муносабати таҳлил этилган.

Мусиқа инсонийликни илоҳийлик билан туташтирувчи кўприк [12.37.] бўлиб мусиқа ҳеч нарса билан ўлчаб, солиштириб бўлмайдиган беқиёс илоҳий таъсир кучига эгадир [13.1.]. Мусиқа тасаввуф маросими сифатида Е.Бертельс [14. 123.] тадқиқотларида таҳлил этилган. Тасаввуфнинг мумтоз мусиқага таъсири муаммоси А.Хисматулин [15.145-153.], К.Эрнст [16.196.], С.Наср [17.119.], М.Т.Степанянц [18..225-229; 124-127.], А.В.Смирнов [19.127.], И.Р.Насыров [20.139-142.] тадқиқотларида ўрганилган.

Мусиқанинг Шарқ фалсафасида тутган ўрни, мумтоз мусиқанинг пайдо бўлиши, ривожланиши, таракқиёти, сўфийликда мусиқанинг

моҳияти, Шарқ халқлари мумтоз муסיқасига оид тадқиқотлар мавжуд. Ҳинд суфий муסיқачиси Ҳазрат Иноятхоннинг тасаввуф ва муסיқага бағишланган асарларида муסיқанинг инсон руҳиятига таъсири ва илоҳий табиати тадқиқ этилган [21.].

### **Тадқиқот методологияси (Research Methodology)**

Тадқиқотнинг услубий асосини илмий билишнинг объективлик (холислик), тарихийлик, мантиқийлик, ворисийлик, системалилик, герменевтика, интерпретация, қиёсий таҳлил усуллари ташкил этади.

### **Таҳлил ва натижалар (Analysis and results)**

Муסיқа Аллоҳнинг инъомидирки, ориф қалбида илҳом чашмаларининг кўзи очилади ва оҳанглар сўфийнинг қалбига нур бўлиб куйилиб, ҳеч ким эшитмаган ва ҳеч ким илғамаган оҳанглар уйғунлиги кашф этади [22.396.].

Муסיқа “қалб математикаси” [235.] бўлиб, ақл руҳдан қувват олса, руҳ қувват беради. Муסיқа инсон руҳини юксакликка кўтаради [24.29.]. Муסיқани кўз билан кўриб бўлмаса ҳам, инсон қалбининг тубигача, кўринмас “нукта”сигача етиб борадики, олмосни фақат олмос билан синдириш мумкин бўлгани каби, муסיқа инсон руҳини юксалтириш учун жисмоний ва ақлий тебранишларни буткул ўчиришга қодирдир [25.131.] (оломон маданиятининг шовкин-суронли муסיқаси ёшларнинг жисмоний, ақлий ва руҳий тебранишларини буткул ўчириб, манкуртга айлантиргани каби). Тебранишлар инсон руҳини юксакликдан тубсизликка тушириши, шу онда яна тубсизликдан юксакликка кўтара олади [26.165-166.]. Ҳақиқий муסיқани энг истеъдодли инсон ҳис эта олади.

Инсон томонидан басталанган муסיқа илоҳий муסיқанинг акси, андозасидир. Зеро, борлиқнинг Яратувчиси, борлиқни ҳаракатлантирувчи Аллоҳдир. Муסיқа ҳам Аллоҳнинг инъомидирки, ориф қалбида илҳом чашмаларининг кўзи очилади ва оҳанглар сўфийнинг қалбига нур бўлиб куйилиб, ҳеч ким эшитмаган ва ҳеч ким илғамаган оҳанглар уйғунлиги кашф этадики, муסיқани орифнинг ғизоси [27.396.] дейдилар.

Муסיқа инсоннинг Аллоҳга бўлган буюк муҳаббатининг ўзига хос ифодаси бўлиб, инсон қалбидаги илоҳий ишқ муждаси куй, ашула воситасида ифодаланган. Шайх Авҳадуддин Кирмоний дейди:

“Алар дер эрмишларки, рубоб уни беҳишт эшигининг сариридир, Агар андин қалбимизга хушнудлик етса, жиҳат будур” [28.302.].

Рух латиф ва нозик, товушларда ҳам латифлик, назокат борки, руҳ ўз

табиатига яқин нарсаларга интилади, яъни тана овқат билан, руҳ оҳанг билан тирик. Ҳақиқатни теран билишга даъво қилувчи шифокорлар ва файласуфлар бу ҳақда кўп бахс юритганлар ва мусиқада оҳангдорлик ҳақида асарлар ёзганлар. Кимдир “мен овоз, оҳанг, мусиқадан сира завқ олмайман” деса, ёлғончи ва мунофиқ ёки одамзодга ҳам, ҳайвонга ҳам ўхшамаган бир махлукдир. Кўшиқ ва мусиқага қарши чиқиб, маъно этувчилар ўзларига зулм ва зарар етказган бўладилар. Зеро, мусиқа икки дунё (бу дунё ва охират) уйғунлигини яратадиган илоҳий неъмат бўлса, “самоъ” Аллоҳга етиш йўлидаги бошланғич нуқтадир.

Борлиқдаги нарса ва ҳодисалардан завқланиш, нафис ҳис-туйғуларга фарқ бўлиш, атроф-муҳит жозибасидан ҳайратланиш, инсоният яратган мўъжизалардан ҳаяжонланиш, атрофида бўлаётган воқеликни англаш ва унга мос муносабат билдириш инсон руҳияти билан боғлиқдирки, мусиқа ва оҳангнинг инсон руҳиятига таъсири ранглар асосида изоҳланган: до – қизил, фа – оч қизил, ре – сариқ, ми – ҳаво ранг, си – кўк, соль – жигар ранг, ля – яшил ранг тимсолидир [29.45.]. Мусиқанинг бадий (танани ҳаракатга ундайдиган), илмий (ақлни жалб қиладиган), ҳиссий (туйғуларни уйғотадиган), илҳомий (ижодга йўналтирадиган), самовий (хурлик, эркинликка эриштирадиган) турлари мавжуд [30.57.].

Мусиқа такрорланмас фусункорлик, гўзаллик, қалбга яқинлик, руҳий озуқа, маънавий юксакликда намоён бўлади. Мусиқа бошқа санъат турларидан ҳам юксакроқ қийматга эга бўлиб, унда олий қадрият, илоҳий уйғунлик мужассамдир. Мусиқий анъаналарнинг ўзига хослиги турли халқлар мусиқий анъаналари билан синтезлашиши ҳамда сўфиёна мусиқанинг “муҳаббат тили” билан “сўзсиз” тимсоллар орқали сўзлаб башарият қалбини забт этиши (ҳар бир миллат ва элатнинг ўз тили ва мусиқаси бор, лекин сўфиёна мусиқа тил ва миллат танламайди, барчага бирдек маъқул келади)да акс этади. Бу мусиқанинг инсониятни бирлаштириб, яхлитликка олиб келадиган кучли ассоциатив омил [31.85.] эканини кўрсатадики, мусиқа инсоннинг руҳий ва ижтимоий ҳаётини қамраб олувчи ва ўзаро бирлаштирувчи ўзига хос гўзаллик оламидир.

Мусиқанинг инсон руҳиятига кучли таъсир кўрсатиши эътиборга олинса, маънавий тарбия воситаси сифатида инсон учун зарур бўлган қадриятларни “ҳис этиш” ва инсоннинг “инсонийлашуви”, маънавий-руҳий юксалиши, камолот сари интилишига замин яратади. Мусиқа инсонни ўзликни англаш, ҳаёт, ўлим, келажак, ўтмиш, одам, дунё ҳаёти, ўлимдан кейинги ҳаёт, борлик, яралиш ва Яратувчи билан “сўзсиз” мулоқотга чорлайди. Мусиқанинг бошқа санъат турларидан устунлиги

улардан кенгроқ имкониятга эга экани, бетакрорлиги, бепоеънлигидадир. Муסיқанинг ўзига хос хусусияти шундаки, борлиқнинг ягона муסיқий субстанцияси ҳақида тафаккур қилинади, муסיқий борлиқ олий қадрият сифатида баҳоланади, оҳанг физик ҳодиса сифатида тушунилади, тебранувчи жисмнинг тебраниши ҳосиласи деб билинади, оҳанглар ранг-баранг идрок этилади, оҳанг ва коинот ўртасидаги боғлиқлик англашилади, вақтни тартибга солувчи ритм билан боғлиқлик тасаввур этилади.

Муסיқанинг ирфоний таҳлилидан кўзланган амалий мақсад бугунги кундаги глобал ўзгаришлар, маънавий инқироз ва ахлоқий таназзулнинг ечимига ирфон фалсафаси, муסיқанинг ирфоний таҳлили орқали тўғри ёндашишдир. Бунинг сабаби муסיқанинг ирфоний билишдаги аҳамияти ҳамда муסיқанинг сўфийлик амалиётининг мураккаб тизимининг муҳим бўғини экани билан изоҳланади. Муסיқа олий қадрият мақомига эга [32.17.].

Муסיқанинг Шарқ фалсафий тафаккури ривождаги беқиёс ўрнини тадқиқ этиш натижасида ёш авлод онгида кўп асрлик маънавий қадриятларга бўлган эҳтиром шаклланиши ва етказиб берилишига эришилади.

### **Хулоса (Conclusion)**

1. Муסיқада теран фалсафий ғоя, инсон, борлиқ, коинот ўртасидаги боғлиқлик, умр мазмунини англаш мужассамдир.

2. Агар қўшиқ ва соз шариат аҳкомларига зарар етказмаса, шаръийдир. Лекин агар қўшиқ ва сўз (самоъ) ахлоққа зид, нопок, тубан ҳис-туйғу ва эҳтиросларини уйғотса, ношаръий (ҳаром)дир.

3. Сўфиёна қадриятлар учлигининг таркибий қисми уйғунлик (гармония) бўлиб, уйғунлик оламнинг универсал тамойили сифатида тушунилади. Биз кўриб турган олам коинот уйғунлигини ифода этадики, мутаносиблик ва мувозанат қонуни, турли йўналишларга интилиб, янги сифат, сокинлик ва сукутга интилиш ва манбага айланага олиб боради.

4. Муסיқанинг ирфоний-фалсафий қиймати шундаки, ориф муסיқа оламида борлиқнинг бутун моҳиятини “кўриш” имкониятига эга бўлади. Муסיқа санъат тури сифатида бутун олам муסיқаси (оҳанг, маром, тембр, уйғунлик, шакл)нинг чексиз ифодаси бўлса, ориф ана шу муסיқани чуқур англаш ва идрок этиш, борлиқнинг бир бутунлиги ва “бутун олам уйғунлиги”ни ҳис этиш салоҳиятига эгадир.

## Таклифлар (Recommendations)

1. Ирфон соҳиблари учун мусиқа маънавий камолотга эришиш воситаси бўлиб, “самоъ” мажлислари руҳни тарбиялашга қаратилган. Бугунги кунда ҳам инсон мусиқанинг чексиз гўзаллигини маънавий тараққиётига кўра баҳраманд бўлиб, мусиқанинг илоҳий моҳиятини теранроқ англаш учун маънавий-руҳий юксалишга интилиши лозим

2. Унутилаётган мумтоз мусиқа ва замонавий мусиқа ўртасида пайдо бўлган “чукур” қайта тикланиши ҳаётий зарурат, чунки инсон руҳи майинлик, юмшоқлик, тиниқлик, софлик, поклик, тинчлик, осойишталик билан барқарор бўлади. Буларнинг акси эса инсон руҳининг ёвузлашиши ва беқарорлашувига сабаб бўлади.

## Адабиётлар рўйхати (References)

1. Абу Али ибн Сино. Тиб қонунлари. Таржимонлар А. Расулев, К. Мирзаев, У.И. Каримов, А. Муродов. 1-китоб. – Тошкент: Шарқ, 1983. – Б. 118.

2. Клюев А.С. Философия музыки. 2-е изд., испр. и перераб. СПб: Астерион, 2010. – С. 7.

3. Коломиец Г.Г. Ценность музыки: философский аспект. Изд 2-е. – Москва: Издательство ЛКИ, 2007. – С. 43.

4. Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4. – Москва: Мысль, 1983. – С. 231.

5. Шабанова Ю. Философия и музыка. – Днепр: 2017. – С. 65.

6. А.В.Мачинский. К вопросу о музыкальном строе древнеегипетских инструментов. №2. – СПб: 1975. – С. 24-25.

7. Аль-Фараби. Философские трактаты. – Алма Ата: 1972. – Б. 332-333.

8. Абу Райҳон Беруний. Қадимги халқлардан қолган ёдгорликлар. – Тошкент: Фан, 1968. – Б. 273.

9. Эстетика. Словарь. – Москва: Политиздат, 1989. – С. 96.

10. Абу Али ибн Сина. Избранные произведения. Т. I. – Душанбе: Ирфон, 1980. – С. 171.

11. Самоъ эшитиш деган маънони англатади. Инсонга чинакам завқшавқ берадиган ҳар қандай мусиқа, кўшиқ, оҳанг, куй самоъ деб аталади. Бу ҳақда яна қаранг: Имом Абу Ҳомид Муҳаммад ибн Муҳаммад ал-Ғаззолий. Ихёу улумид-дин. I-китоб. – Тошкент: Мовароуннахр, 2003. – Б. 212.

12. Тўраев Б.О. Махдуми Аъзам (ҳаёти ва илмий-маънавий мероси). – Тошкент: Инновацион ривожланиш нашриёт-матбаа уйи, 2020. – Б. 37.

13. Президент Шавкат Мирзиёевнинг “Шарқ тароналари” ўн иккинчи халқаро мусиқа фестивалининг очилишига бағишланган тантанали маросимдаги табрик сўзи. Халқ сўзи газетаси, 2019 йил 27 август. – Б. 1.

14. Бертельс Е.Э. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. – Москва: 1965. – С. 123.
15. Хисматуллин А.А. Суфийская ритуальная практика: На примере братства накшбандийа. СПб: 1996. – С. 145-153.
16. Эрнст К. Суфизм. – Москва: 2002. – С. 196.
17. Наср С. Исламское искусство и духовность. – Москва: 2009. – С. 11.
18. Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. – Москва: 1987. – С. 225-229; Степанянц М.Т. Исламским мистицизм – Москва: 2009. – С. 124-127.
19. Смирнов А.В. Великий шейх суфизма: Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби. – Москва: 1993. – С. 127.
20. Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). – Москва: 2009. – С. 139-142.
21. Хазрат Инайят Хан. Мистицизм звука. – Москва: 2004.
22. Али ибн Усман аль-Джуллаби аль-Худжвири. Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец. Пер. с английского А.Орлова. Издание первое. – Москва: Единство, 2004. – С. 396.
23. Лосев А. Музыка как предмет логики. – Москва: 2012. – С. 5.
24. Суханцева В.К. Музыка как мир человека (от идеи Вселенной к философии музыки). – Киев: Факт, 2000. – С. 29.
25. [Царлино Д.](#), Установления гармонии (Le istituzioni armoniche). Перевод О. П. Римского-Корсакова // Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения, под ред. В. П. Шестакова. – Москва: 1966. – С. 131.
26. [Ломанов М.](#) Элементы симметрии в музыке. – Москва: Музгиз, 1970. – С. 165-166.
27. Али ибн Усман аль-Джуллаби аль-Худжвири. Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец. Пер. с английского А.Орлова. Издание первое. – Москва: Единство, 2004. – С. 396.
28. Алишер Навоий. Насойим ул-мухаббат мин шамойим ул-футувват. Мукаммал асарлар тўплами. 17-жилд. – Тошкент: Фан, 2001. – Б. 302.
29. Раъс Ю., Нинайнинский Е. О художественных возможностях синтеза музыки и цвета // Музыкальное искусство и наука. Сборник статей. – Москва: 1970. – С. 45.
30. Богомоллов А. Г. Метафизика звука в западноевропейской культуре. Москва: МАКС Пресс, 2012. – С. 57.
31. Коломиец Г.Г. Ценность музыки: философский аспект. Изд 2-е. – Москва: Издательство ЛКИ, 2007. – С. 85.
32. Иброхимов О. Мақом ва макон. – Тошкент: 1996. – Б. 17.

## **РУШДИ НАСРИ ИРФОНЌИ-АХЛОҚЌИ ДАР АСРИ XIV**

**Нигматов Нумонджон Исломович,**

*доктор философии (PHd),*

*учитель кафедры грамматики арабского языка факультета восточных языков Худжандского государственного университета имени Б.Гафурова, (Таджикистан). E-mail: numonjon\_91@mail.ru*

**Nigmatov Numonjon Isломovich,**

*doctor of philosophy (PHd),*

*on the specialty of philology, Associate Professor of the department of Arabic grammar attached to the faculty of Oriental languages under the SEI “Khujand State University named after academician Bobojon Gafurov”.*

*E-mail: numonjon\_91@mail.ru*

**Калидвожаҳо:** *ирфон, ахлоқ, асри XIV, они ҷавонмардӣ, насри ахлоқӣ, нухашиносӣ, сарчаиша, осори мансур.*

Дар мақола муаллиф роҷеъ ба осори ирфонӣ ахлоқӣ маълумот меорад. Мутобиқи кӯшишҳои муҳаққиқ дар асри XIV осори ирфониву ахлоқӣ рӯ ба рушд гузоштааст. Натиҷаи пайгириҳо муаллифро бар он андеша меорад, ки омӯзиши ин гуна осор метавонад роҳро барои дарки осори суҳанварони асри XIV, ҳамвор намояд. Муҳтаво ва мавзӯи осори ирфонӣ-ахлоқӣ равшан месозад, ки бахши муҳиме аз насри ахлоқии форсу тоҷик маҳз дар ҳамин гурӯҳи осор маҳфуз мебошад. Муаллиф ба ин назар аст, ки ҳанӯз ҷои наشري муътамад ва интиқодии осори ирфонӣ-ахлоқӣ ҳолӣ аст. Метавон бо таъя ба дастхатҳои истифоданашудаи онҳо дар наشري матни мусаххаҳои ин зумра осор қадами устувортар гузошт.

## **РАЗВИТИЕ МИСТИКО-НРАВСТВЕННОЙ ПРОЗЫ В XIV ВЕКЕ**

**Ключевые слова:** *мистика, этика, XIV век, нравственная проза, переписчик, источники, проза.*

В статье автор предоставляет информацию о нравственно-мистических произведениях. Согласно исследованиям, в XIV веке развивался интеллектуально-нравственные произведения. Результаты исследования приводят автора к мнению, что изучение подобных произведений может открыть путь к пониманию произведений ораторов XIV века. Содержание и тематика философско-этических произведений

дают понять, что в этой группе произведений сохранена важная часть персидско-таджикской нравственной прозы. Автор считает, что еще есть место достоверным и критическим публикациям философско-нравственных произведений. Опираясь на их неиспользованные рукописи, можно сделать более стабильный шаг в публикации исправленного текста таких произведений.

#### XIV رشد نثر عرفانی اخلاقی در عصر

عصر XIV در تاریخ ادبیات فارس و تاجیک درخشندگی خاصه دارد. در این عهد تألیف آثار منثور رو به رشد گذاشته است. مهم ترین آثاری، که در این عهد به قلم آمده اند آثار اخلاقی هستند. میتوان آثار اخلاقی دوره مذکور را به سه گروه تقسیم بندی نمود:

(ا) آثار خاصه اخلاقی

(ب) میراث عرفانی اخلاقی

(ت) فتوتنامه ها

آنچه بیشتر به موضوع ما ربط دارد، آثار عرفانی اخلاقی است، که در محور این گونه آثار مسائل اخلاق و عرفان قرار دارد.

مؤلفان این گونه آثار مسئله اخلاق را در محور بحث خود قرار داده، که شایسته آموزش است. این جا مهم ترین آنها را معرفی مینماییم.

**آداب السفره.** رساله یکی از کوتاه ترین نگاشته های علاء الدوله سمنانی است. این رساله پیرامن آدابی که سالک باید هنگام خوردن و آشامیدن رعایت کند، بحث میکند. رساله در آغاز عصر XIV تألیف یافته است. زیرا مؤلف در آداب هشتادم «آداب السفره» چنین مینگارد: «هشتادم باید، که پای چپ در آن جا نهاده... چنان که در «ما لایب منه فی الدین» ذکر رفت، به جای آرد» [7، 21]. علاء الدوله «ما لایب منه فی الدین» را سال 6031/307 تألیف نموده است. از این سند دیگر روشن میگردد، که تألیف «آداب السفره» بعد از سال 6031/307 صورت گرفته است.

رساله، چنان که قید شد، کوچک بوده، فراگیر 08 آداب خوردن و آشامیدن است. مطلب ها برای نصیحت مریدان با جمله های کوتاه و مفید انشاء شده است. نمونه: «باید، که هر کس از پیش خود خورد. باید که در لقمه دیگری ننگرد. لقمه در جانب راست دهن نهد. آهسته خاید، الا کسی که دندان ندارد، معذور دارند» [7، 9].

از این رساله تا کنون دو نسخه شناخته شده است. یکی نسخه کتابخانه دار الکتب قاهره شماره 452 بوده، نسخه دیگر در ضمیمه تذکره کجی ضبط گردیده است [7، 52].

**طرب المجالس.** یکی از کتب ممتاز عرفانی اخلاقی اوایل عصر XIV است. در محور بحث رساله مسائل اخلاق و عرفان و حکم و مواظ قرار دارد. مؤلف کتاب امیر حسینی هروی است (وفات 9131/917)، که با «امیر حسینی» یا «حسینی سادات» اشتها پیدا نموده است. مؤلف کتاب، گرچندی بیشتر عمر خویش را در اواخر عصر XIII گذرانیده است، کتاب فوق الذکر را بنا بر تأکید دولتشاه سمرقندی، «...در آوان پیری گفته» [6، 712]. میتوان از این سند چنین خلاصه برداشت، که «طرب المجالس» در اوایل عصر XIV به قلم آمده است. از امیر حسینی سادات تألیفات دیگر نظمی و نثری، چون «نزهة الارواح»، «روح الارواح»، «صراط المستقیم»، «سی نامه»، «کنز الرموز»، «زاد المسافرین»، «پنج گنج»، «دیوان قصاید و غزل» باقی مانده است [8،



3، 557-657؛ 6، 712]. از بین آثار او «طرب المجالس» در موضوع اخلاق عرفانی و حکمت و مواعظ است.

کتاب در پنج قسم طرح ریزی شده، هر قسم آن به چند فصل دیگر تقسیم بندی گردیده است. عنوان قسم های پنجگانه کتاب به قرار ذیل است:

قسم اول: در بیان خلق و امر (هشت فصل)؛ قسم دوم: در اصناف ذریه آدم (دوازده فصل)؛ قسم سوم: فضیلت و شرف انسان (چهارده فصل)؛ قسم چهارم: در اخلاق حمیده (نه فصل)؛ قسم پنجم: اوصاف ضمیمه (دوازده فصل).

کتاب با نثر آمیخته با نظم به قلم آمده است.

قسمت چهارم و پنجم کتاب ربط بیشتر به موضوع بحث ما دارد. همان گونه، که اشاره شد، قسمت چهارم نه فصل را در بر دارد، که به قرار ذیل است: فصل اول: در بیان علم؛ فصل دوم: در بیان حلم؛ فصل سوم: در بیان حیا؛ فصل چهارم: در بیان جد؛ فصل پنجم: در بیان عفو؛ فصل ششم: در بیان صدق؛ فصل هفتم: در بیان عدل؛ فصل هشتم: در بیان شفقت؛ فصل نهم: در بیان تواضع. مؤلف در قسم پنجم کتاب از «اوصاف ضمیمه» (دوازده فصل) یاد میکند و اخلاق ضمیمه را، چون هوا، عجب، کبر، حسد، بغض، حرص و شهوت، بخل، اسراف، طمع، ریا و عمل بیان کرده، «مبدأ و منشأ هر یک از کجا است و اصل و فرع آن را به رمز و اشارت...» [51، 161] بازگو مینماید.

از این کتاب نسخه های متعددی در کتابخانه های با نفوذ جهان محفوظ است. از جمله در کتابخانه آستان قدس رضوی شماره 344/6، 077/7، 593؛ کتابخانه مشهد شماره 019؛ کتابخانه سپهسالار شماره 303/5، انستیتوت شرقشناسی به نام ابوریحان بیرونی اکادیمی فنهای جمهوری اوزبکستان شماره 001/3، کتابخانه دانشگاه استنبول شماره 532، کتابخانه ملی تاجیکستان شماره 66/1 و غیره [01، 7، 536-636].

این کتاب بار نخست در لاهور (سال 6431) و بار دوم در کنار «اشعة اللغات» در تهران سال 1313/4391 چاپ سنگی شده است [01، 7، 536].

سال 2531 باشد، «طرب المجالس» با اهتمام علیرضا مجتهد زاده با مقدمه گران بهایی در اساس پنج نسخه خطی به زیور طبع آراسته گردیده است.

اوراد الاحباب و فصوص الآداب. مؤلف کتاب ابو المفاخر یحیی ابن احمد باخرزی است، که به «ابو المفاخر باخرزی» (وفات 637/6331) مشهور است. ابو المفاخر باخرزی یکی از نویسندگان و متصوفان عصر XIV است. کتاب از دو بخش عبارت بوده، بخش اول «اوراد الاحباب» و بخش دیگر «فصوص الآداب» عنوان گرفته است.

بخش اول «اوراد الاحباب» مشتمل بر بیست فص است، که در آن مهم ترین اذکار و اوراد شب و روز آمده است.

در بخش دوم، یعنی «فصوص الآداب»، همان گونه که از نامش معلوم است، مهم ترین آداب و اخلاق در آن درج گردیده است و آن شامل چهل فص است. دستورات اخلاقی، چون آداب مسافرت، آداب لباس، آداب صحبت، آداب خدمت، آداب طعام خوری در کتاب مندرج است. این آداب با گرایش صوفیانه شرح و توضیح یافته اند، که شایسته توجه میباشد. نثر کتاب روان و ساده بوده، خواننده به آسانی میتواند به کنه اندیشه های مؤلف برسد.

چند نسخه از این کتاب تا امروز در کتابخانه های بانفوذ جهان حفظ میشوند، که مهم ترین آنها به قرار ذیل است: نسخه کتابخانه دولتی آسیای مرکزی تاشکند، شماره 120571؛ کتابخانه نافذ پاشا، شماره 553؛ کتابخانه ایاصوفیه، شماره 2974 [01، 7، 031].

جلد دوم کتاب، که «فصوص الآداب» عنوان دارد، بار اول از جانب دانشمند معروف - ایرج افشار (تهران، 5431) و بار دوم نیز با اهتمام دانشمند مذکور (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 3831) به نشر رسیده است.

**مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة.** یکی از کتب ممتاز نوشته شده در عصر XIV میباید، که به قلم عارف و نویسنده مشهور این عصر عزالدین محمود ابن علی کاشانی (وفات 5331/537) متعلق است. موضوع محوری کتاب اخلاق و تصوّف است، که در بین آثار نوشته شده در عصر XIV مقام خاصی را داراست.

مؤلف «کشف الظنون» [4، 2، 8711-7711]، «نفحات الانس» [3، 555]، «تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی» [21، 241] کتاب را ترجمه ای از «عوارف المعارف» دانسته اند. مؤلف در این خصوص با صراحت بیان نموده، که دوستان او با زبان عربی آشنا نبودند و به کلام مشایخ طریقت خلوص و اعتقاد داشتند. از مؤلف خواهش نمودند، تا کتاب «عوارف المعارف» را به زبان فارسی ترجمه و تلخیص نماید [9، 7-8]. اما عزالدین کاشانی ترجمه کتاب را کار خطیر پنداشت و به تصریح خودش «معانی این کتاب را از فراید الفاطش عاطل کردن، همان مثال است، که رابطه حیات ارواح از اجساد بریدن و باطل کردن» شمارید. سپس چنین نوشته: «...تا روزی این خاطر وارد شد، که در این فن مختصری به پارسی از سخن مشایخ صوفیان با ضمایی چند از اندیات و فتوحات، که از غیب در اثنای آن سانح شود، تألیف کنم. چنانکه اکثر اصول و فروع کتاب «عوارف المعارف» را شامل و متناول بود و دیگر فواید و عواید در او مجموع و حاصل» [9، 8]. پس، باید کتاب را ترجمه با تحریر و تکمیل «عوارف المعارف» دانست. در کتاب بعضی مطالب «عوارف المعارف» به پژه گی، بعضی با حذف و تلخیص آمده است. یا مؤلف در موردی دیگر مطالب های باب و فصلها را پیش یا قفا میگذارد، که این از خصوصیت های سبک تألیف کتاب است.

کتاب شامل ده باب بوده، هر باب آن در خود ده فصل را جای داده است. عنوان بابها به طریق ذیل است:

باب اول: در بیان اعتقادات متصوّف؛ باب دوم: در بیان علوم؛ باب سوم: در معارف؛ باب چهارم: در بعضی اصطلاحات صوفیان؛ باب پنجم: در مستحسانات؛ باب ششم: در آداب؛ باب هفتم: در اعمال؛ باب هشتم: در بیان اخلاق؛ باب نهم: در بیان مقامات؛ باب دهم: در بیان احوال. باب ششم و هشتم کتاب به موضوع ما بیشتر ربط دارد. در باب ششم آداب صحبت، آداب معیشت، آداب مرید، آداب شیخ، آداب سفر، آداب طعام خوردن، آداب لباس پوشیدن، آداب خفتن و غیره با گرایش صوفیانه مورد بحث قرار گرفته است.

باب هشتم، که «در بیان اخلاق» عنوان دارد، شامل ده فصل زیرین میباید: فصل اول: در بیان حقیقت خلق؛ فصل دوم: در صدق؛ فصل سوم: در بذل و مواسات؛ فصل چهارم: در قناعت؛ فصل پنجم: در تواضع؛ فصل ششم: در حلم و مدارات؛ فصل هفتم: در عفو و احسان؛ فصل هشتم: در بشر و طلاق وجه؛ فصل نهم: در مزاح و نزول با طباع؛ فصل دهم: در تودّد و تآلف. از موضوع و فهرست این دو باب روشن است، که مسائل اخلاقی در آنها مطرح است. از این رو، میتوان کتاب را حامل فواید و دستورات اخلاقی و عرفانی دانسته، آن را به گروه متون اخلاقی و عرفانی شامل نمود.

نسخه های خطی کتاب در کتابخانه های با نفوذ جهان حفظ و نگهداری میشود، از جمله در کتابخانه مجلس شورا (2 نسخه)، انستیتوت شرقشناسی به نام ابوریحان بیرونی جمهوری اوزبکستان، نسخه شخصی اسماعیل آشتیانی (در ایران) و غیره [01، 8، 394-494].

کتاب با اهتمام استاد جلال الدین همایی در اساس سه نسخه قدیم ترین با مقدمه ای گران وزن به نشر رسیده است.

**روضه الناظر و نزهة الخاطر.** اثر از جانب عبد العزیز کاشانی - پسر عبد الرزاق کاشانی (وفات 537/531) تدوین یافته است [01، 6، 374]. کتاب در سه بخش تقسیم بندی شده است، که به طریق ذیل میباشد:

بخش اول: مدایح، افتخارات و حکم و آداب؛ بخش دوم: حکایت های گوناگون؛ بخش سوم: متفرقات.

با تکیه به اسناد در «کشف الظنون» آمده، میتوان گفت، که کتاب در آداب و اشعار و حکم بوده است. حاجی خلیفه تأکید داشته، که کتاب خیلی بزرگ حجم بوده است [4، 1، 339]. تلخیص کتاب سال 5731/777 با خامه عبد العزیز کاشانی روی کار آمده، آن در خود اشعار فارسی و عربی را جای داده است و «این تلخیص برای وزیر محمد ابن صاحب سعد الدین در سه بخش، هر یک چند باب و چند فصل ساخته شده است» [01، 6، 374]. منابع از شرح های این کتاب نیز خبر داده اند [01، 6، 374؛ 705].

**نخیره الملوك.** کتاب از جمله تألیفات مشهور و مفصل میر سید علی همدانی (417-413/687-4831) به شمار میرود. اخلاق و عرفان موضوع محوری رساله میباشد. چنانکه در مقدمه کتاب ذکر مینماید، کتاب را با التماس گروهی از ارادتمندان تألیف نموده است: «از ملوک و حکام اهل اسلام و اماجد و اشراف نوع انام، که در اصطلاح اهل دین اهتمام مینمودند و آیینۀ دل از غبار انجاس و ادناس آسام میزدودند، کسر الله تعالی فی الدنيا امثالهم و حسن فی العقبی مآلهم و منالهم، به سبب عقد محبت و رابطه مودت، که به این ضعیف داشتند، از این فقیر هر وقت التماس تذکره مفید میکردند و باعث عزم در ابراز آن معنی متردد میبود و هر نوع از حوادث اواصف و مصارف صوارف مانع آن میگشت، تا در این مدت به موجب التماس عزیزى این عزم متجدد گشت و به مقتضای آن التماس این مختصر تحریر افتاد» [61، 31-41].

کتاب از ده فصل عبارت بوده، مهم ترین فصل های آن چنین است: «در مکارم اخلاق و حسن خلق و وجوب تمسک حاکم و پادشاه به سیرت خلفای راشدین»؛ «در حقوق والدین و زوج و زوجه و اولاد و عبید و عقارب و اصدقاء»؛ «در احکام سلطنت و ولایت و امارت و حقوق رعایا و شرایط حکومت و خطر عهده آن و وجوب عدل و احسان»؛ «در شرح سلطنت معنوی و اسرار خلافت انسانی»؛ «در بیان امر معروف و نهی منکر و فضایل و شرایط و آداب آن»؛ «در بیان حقایق شکر نعمت و ذکر اصناف انعام و افضال حضرت صمدیت»؛ «در بیان حقیقت صبر بر مکاره مصائب دنیوی، که آن از لوازم امور ولایت و سلطنت است»؛ «در مذمت تکبر و غضب و حقیقت آن و ختم کتاب».

کتاب با زبان شیوا و روان به قلم آمده، در آن کلمات عربی فراوان استفاده شده اند. در موارد زیادی احادیث نبوی و آیات قرآنی مشاهده میشود، که مؤلف برای تثبیت عقاید خویش از آن استفاده کرده است. جای جایی کتاب نظم مشاهده میشود، که از ایجادیات مولوی، سنایی، نظامی، سعدی و غیره میباشد. نسخه های متعددی از این کتاب در کتابخانه های جهان محفوظ است. از جمله، در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره 864، 4311، 0524، 4764؛ کتابخانه ملی تهران شماره 792/7؛ کتابخانه عمومی پنجاب لاهور شماره 5952؛ کتابخانه سلطنتی برلین آلمان شماره 151؛ کتابخانه دانشگاه برلین شماره 023، 123، 223، 323؛ لیبدن شماره 7591، 8591، 9591، 0691؛ کتابخانه سلیمانیه شماره 1782، 2782؛ کتابخانه دانشگاه حقوق تهران و کتابخانه وینه شماره 01؛ موزه بریتانیا شماره 744؛ کتابخانه ملی فرانسه شماره 601؛ موزه کابل شماره 79؛

کتابخانه دانشگاه الگره شماره 866، خانه موزه کمال خجندی (1 نسخه) نگهداری میشود [01، 6، 554-754؛ 5، 79-89؛ 71، 5-81].

ارزش علمی و ادبی کتاب باعث گردیده، تا آن در تاجیکستان و بیرون از کشور چندین مراتبه نشر گردد. سال 5091 در لاهور چاپ سنگی کتاب با سعی حاجی ذوالفقار صورت گرفت. سال 0791 از جانب دانشمند ایرانی سید محمود انواری نشر گردید. در تاجیکستان «ذخیره الملوک» بار نخست از جانب رجب عصا زاده و حاتم عصا زاده (کولاب، 1991) تحت عنوان «شمه ای از «ذخیره الملوک» چاپ گردید. سال 3991 مختصر ده باب کتاب از جانب حاتم عصا زاده به زیور طبع آراسته شد. متن پُرّه کتاب سال 8002 در تهیه عصا یوف ح. و توردی یوف ق. (دوشنبه: عرفان، 8002) پیشکش خواننده تاجیک گردید.

در پایان بررسی آثار اخلاقی عرفانی به چنین نکته ها همچون خلاصه اشاره نمودن ممکن است:

ا) قسمی از آثار اخلاقی دوره مذکور را آثار عرفانی اخلاقی تشکیل میدهند. در این گونه آثار بیشتر مسائل نظری اخلاق صوفیان مورد بررسی قرار گرفته اند؛

ب) مصطلحات صوفیه همیشه به شرح و تفسیر و توضیح و تأویل نیاز دارد. پس، در این زمینه به کتاب و رساله های ناآموخته روی آوردن از اهمیت خالی نیست. بخشی از آثار عرفانی اخلاقی عصر XIV میتواند در این گونه موارد در صف آثار مهم قرار گیرند. همچون مثال میتوان باب چهارم کتاب «مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة» عزالدین کاشانی، که «در بعضی اصطلاحات صوفیان» عنوان دارد و فصل ششم «کتاب فتوت» شمس الدین آملی را، که «در اصطلاحاتی، که فتیان آن را استعمال کنند» نامگذاری شده است، ذکر نمود؛

ت) قسمی از آثار عرفانی اخلاقی عصر مورد نظر در تاجیکستان و بیرون از آن تصحیح و نشر گردیده اند. اما در نشر آنها تمام نسخه های موجوده استفاده نگردیده اند. آن نسخه هایی، که در فصل مذکور به آنها اشاره رفت، میتواند در متنشناسی و تصحیح و نشر نوبتی آثار عرفانی اخلاقی کمک گر باشند.

### پینوشت:

1. افصحزاد، علی مردان اف. ا.، دادعلی شایوف ج. دردانه های نشر. -دوشنبه: ادیب، 9891. 234-ص.
2. باخرزی، یحیی. اوراد الاحباب و فصوص الآداب / ی.باخرزی. - تهران: انتشارات دانشگاه تهران، 3831. -893 ص.
3. جامی، عبدالرحمان. نفحات الانس / ع.جامی. -کلکته، 8581. -047 ص.
4. حاجی خلیفه. کشف الظنون / ح.خلیفه. - ج. 1-2. - بیروت: دارو احیاء تراث العربی. بدون سال نشر.
5. ریاض، محمد. احوال و آثار میر سید علی همدانی / م.ریاض. -پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، 0731. -465 ص.
6. سمرقندی، دولتشاه. تذکرة الشعراء / تهیه مخلصه نورالله یوا. - خجند: ناشر، 5102. -445 ص.
7. سمنانی، علاء الدوله. مصتفات فارسی سمنانی / ع.سمنانی. - تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 3831. -074 ص.

8. شمیسا، سیروس. سبک شناسی نثر س. شمیسا. تهران: میترا، 7731. -023 ص.
9. کاشانی، عز الدین محمود بن علی. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة / ع. کاشانی. تهران: هما، بدون سال نشر.
01. منزوی، احمد. فهرستواره کتابهای فارسی / ا. منزوی. -ج. 1-01. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، 2831.
11. نصرالدین، عبد المّان. کلیات آثار / تهیة فخرالدین نصرالدین اف. -ج. 1-7. - خجند: ناشر، 3102.
21. نفیسی، سعید. تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی / س. نفیسی. -ج. 1-2. تهران: میهن، 4431.
31. نیگمت اف نعمانجان. ”طرب المجالس“ - // فصلنامه علمی-ادبی کمال خجندی. -خجند: ناشر، 8102. -شماره 2 (41). - ص. 421-621.
41. نیگمت اف نعمانجان. ”مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة// فصلنامه علمی-ادبی کمال خجندی. -خجند: ناشر، 8102. -شماره 4 (61). -ص. 921-231.
51. هروی، میر حسینی. طرب المجالس / م. هروی - به اهتمام علی رضا مجتهد زاده. -مشهد: دانشگاه مشهد، 2531. -462 ص.
61. همدانی، میر سیّد علی. ذخیره الملوک/تهی گران اسایوف ح. ، توردی یوف ق. -دوشنبه: عرفان، 8002. -273 ص.
71. همدانی، میر سیّد علی. ذخیره الملوک / - به تصحیح و تعلیق سید محمود انواری. -تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، 8531. -288 ص.

## БАҲОУДДИН НАҚШБАНД ГЕРМЕНЕВТИК ҚАРАШЛАРИНИНГ ФАЛСАФИЙ ТАҲЛИЛИ

Наврӯзова Гулчехра Нигматовна,  
*Бухоро муҳандислик-технология институти  
“Ижтимоий фанлар” кафедраси профессори,  
фалсафа фанлари доктори*

**Аннотация:** Мақолада Нақшбандия таълимотининг асосчиси Баҳоуддин Нақшбанднинг герменевтик қарашлари фалсафий таҳлил этилган. Унинг Шарқ герменевтикаси тараққиётидаги хизматлари манбалар асосида тадқиқ этилган. Унинг герменевтикага оид қарашлари Ғарб олимлари билан қиёсланган. Мукаммал билишга оид маслаҳатлари, билишнинг ижмолий-қисқа ва тафсиллий тўлиқ мартабалари ҳақидаги фикрлари ва тушуниш босқичларига оид тасаввуфий қарашлари асосланган.

**Аннотация:** В статье философски анализируются герменевтические взгляды Бахауддина Накшбанда, основателя учения Накшбанди. На основе источников изучается его вклад в развитие восточной герменевтики. Его взгляды на герменевтику сравнивают с взглядами западных ученых. Основан на его советах о совершенном познании, его взглядах на коллективно-краткий и наводящий на размышления полный путь познания, а также на его мистических взглядах на стадии понимания.

**Annotation:** The article philosophically analyzes the hermeneutical views of Bahauddin Naqshband, the founder of the Naqshbandi teachings. Based on sources, his contribution to the development of Eastern hermeneutics is studied. His views on hermeneutics have been compared with those of Western scientists. Based on his advice on perfect knowledge, his views on the collectively concise and thought-provoking complete path of knowledge, and his mystical views on the stage of understanding.

XIX асрнинг охирларида фалсафий герменевтика В.Дильтей орқали «Ҳаёт фалсафаси» билан қўшилди. «Тарихий тафаккурни» танқид қилиб, Дильтей тарихни тушунишнинг асосий муаммоси уни интуитив ҳолда ҳис қилишда эканлигини исботлашга ҳаракат қилди. «Жамиятга тегишли далилларни билишни фақат ички ҳолатимиздан ўтказиб, фақат

Ўз ҳолатимиздек қабул қилиш асосида тушунишимиз лозим. Муҳаббат ва нафрат орқали, тарихий дунёни ҳиссиётларимизнинг иштиёқли ўйини орқали мушоҳада этамиз. Табиат биз учун соқовдир, у бизга бегона, у биздан ташқаридадир. Жамият бизнинг дунёмиздир»[1,9], деб таъкидлайди Дильтей. Дильтей фикрича, «ҳаёт» бу рухий жараёндыр, уни инсон ўйлайди, ҳис этади, хоҳлайди. «Ҳаёт», «изтироб» бу ҳиссиётнинг доимий оқимидир, хоҳишлар, қабул қилишлар, тасаввурлар ва ҳоказолардыр, биз уларни ақл орқали била олмаймиз, тафаккурнинг рационал категориялари ёрдамида тушуна олмаймиз. Бу ерда энг зарури ички рухий тажрибадыр, онг далилларини интуитив ҳолда изтиробдан ўтказишдыр.

Тасаввуф ҳам ботин фалсафаси, руҳ ва унинг ҳаракати ҳақидаги таълимот бўлганлиги учун герменевтика бу таълимотни ўрганиш услуби бўла олади. Шунингдек мутасаввифларни олам маъно-моҳиятини тушуниш ва англашга оид фикрлари Шарқ герменевтикасининг нодир намуналаридир.

Шарқда Ғарбда бўлгани каби қадимдан диний матнларни тушуниш, талқин этиш услуби сифатида герменевтика мавжуд бўлган. “Авесто” матни, Конфуций ҳикматлари, Будда ўғитлари, ҳинд эпосларининг моҳиятини тушунишга интилиш қадимдан мавжуд бўлган. Бизнинг фикримизча, Шарқда тушуниш ва талқин этиш санъати Ғарбдан кўра узоқроқ тарихга эга ва аввалроқ вужудга келган.

“Шарқ фалсафий герменевтикаси VII – VIII асрларда (ҳижрий I-II асрлар) Арабистон ярим ороли, Ироқ, Эрон, Кавказ ва Марказий Осиё ҳудудларида методология сифатида кенг тарқалган”[2,27] деган ғоя ислом фалсафий герменевтикасига тааллуқли бўлиб, Қуръон, ҳадисларни тафсири ва шарҳларни назарга олади. Лекин исломгача ҳам мавжуд бўлган диний манбалар фақат Ғарбга эмас, балки Шарқда ҳам тафсир этилганлиги, уларни тушуниш, маъносини англаш учун кўп асарлар ёзилганлигини эътиборга олсак, юқоридаги иқтибоснинг етарли далил ва асосга эга эмаслиги намоян бўлади.

Шарқ фалсафий герменевтикаси (ҳуқуқий) асосга эга бўлиб, икки йўналишда, яъни ақлий (рационал) ва нақлий (иррационал) ривожлантирилди. Тафсир илмини шартли равишда илмий, фикҳий, адабий тарзда 3 турга бўлиб, буларнинг ҳар бири тадқиқ масаласида яна 3 тоифага бўлганлар: Илмий— 1) Нақлий (мантни ўзгартирмасдан етказиш ёки англантиш, бу хусусан, Қуръони Каримни тафсир қилувчилар, муҳаддислар илмида кўринади); 2) Ақлий (мантни ўз тафаккури билан бойитувчилар, ижтиҳодчилар илми); 3) Ирфоний (бунда асосан орифлар,

мутасаввуфлар шарҳлари мисол бўлади) [3,27-29], дегани билан тадқиқотчи тасаввуфга оид тушуниш ва талқин этишни тафсир илми таркибига киритиб, уни фикҳий ва адабий гуруҳга эмас, балки илмийга киритмоқда. Ирфоний герменевтика илмий тафсир бўлиб, унга орифлар ва мутасаввифларнинг шарҳлари киради. Лекин мутасаввифларнинг адабий тафсирдаги хизматлари ҳам катта эканлигин унутмаслик лозим.

Матн герменевтика методларига мувофиқ барча нарса ва ҳодисаларга нисбатан кўлланилади. Матнни тушуниш учун жуда кўп тавсия, услублар тақлиф этилган. Масалан, Гадамер матнни тушуниш учун ишончимизни енгиб ўтиши, ҳиссий туйғуларимизни чеклаб, матнни англашга қаратиш лозимлигини таъкидлаган. Шлейермахер герменевтик доира ғоясини илгари сурган. Булардан анча илгари 1318-1389 йилларда яшаган Нақшбандия тариқатининг асосчиси Баҳоуддин Нақшбанд ҳам матнни тушунишга доир ўзига хос тавсиялар берган. Матнни тушуниш деганда Баҳоуддин Нақшбанд уни ҳар томонлама ўрганиш, “матн”га яхлит, тизимли ёндашишни зарур деб, махсус қоидаларни ишлаб чиққан. Уларга амал қилиб, тушунган ва англаган нарсаларга мукамал билим деб таъриф берган.

“Сиз мукамал билим билан тўлиб уни эгаллашга интилмоқдасиз, лекин тўғри билим билан тўлиш учун, аввало бўшалмоқ керак”, [4,181] дейди Баҳоуддин. Инсон билимларни тўла эгаллайман, деб иш бошлашидан аввал унинг жисми ва руҳиятига маълум озуқа сифатида кирган бор билимларидан холи бўлиши ва сўнгра янги билимни олиши керак. Баҳоуддин Нақшбанд фикрича матнни тушуниш жараёнига инсон холис, пок бўлиб кириши лозим. Бу ғоялар Гадамернинг матнни ўрганишдан олдин ҳосил бўлган матн тўғрисидаги тушунчани инобатга олиб, “Ҳамма дастлабки фикрлар олиб ташланиши зарур, бу энг умумий талабдир” [5,317] деган фикрига мосдир.

Дарҳақиқат, агар инсон танасини маълум бир кўза билан қиёсласак ва бу кўзани соф, мусаффо сув билан тўлдирмоқчи бўлсак, аввало, унда мавжуд барча сув ва бошқа нарсаларни бўшатиб, покиза қилишимиз лозим. Баҳоуддин Нақшбанд буни амалга ошириш учун қуйидаги тавсияларга амал қилиш лозим, деган фикрни билдиради:

1. “Ҳеч қачон, қанчалик ўрганмоқ, ўқимоқ истаги кучли бўлмасин шиддатига берилманг. Ўқиш, ўрганиш шиддат ҳолатида сезилмайдиган йўл-йўриқдир” [6,181].

2. “Ҳеч қачон сиз ички тажриба деб номлайдиганларингизга таянманг. Қачонки сиз унинг чегарасидан чиқсангиз, шунда тушуна биласиз, билимни оласиз. Улар (ички кечинмалар) фақатгина бу ерда сизни



адаштириши учундир”.

3. “Агар сизни юборган бўлмасалар билимни излаш учун ҳеч қачон саёҳат қилманг. Билиш учун саёҳат исташ – синовдир, йўл-йўриқ эмас”.

4. “Маълум инсон ёки жамият энг олий деб ўзингизни ишонтирманг, чунки бу ҳиссиёт эътиқоддир, аммо факт эмас. Эътиқод чегарасидан чиқиб фактга томон боринг”.

5. “Сизнинг фикрингизча, устозингиз томонидан сизни танқид этилганда ҳеч қачон руҳий тушкунликка тушманг. Шунингдек, сизни мақтаганда хурсанд бўлишдан ҳам ўзингизни сақланг. Бу ҳиссиётлар йўл кўрсатгичлар эмас, балки тўсиқлардир”.

6. “Юввош, итоаткор, тақдирга тан берган, шу билан бирга моддий нарсаларга ҳасис бўлган кишини ҳеч қачон қўлламанг ва изидан борманг, чунки бундай одам моддий нарсалардан қоникади, қаноат ҳосил қилади, мамнун бўлади. Агар сиз ҳасис бўлсангиз, яхши фазилат бўлганлиги учун эмас, тузатувчи машқ сифатида саҳийликни тажриба қилинг”.

7. “Сизни ўраб олган муҳит таъсирида вужудга келган барча ишонч ва эътиқодлар, қачондир сиз учун муҳим ва аҳамиятли бўлган бўлсаларда, лекин аҳамиятсиз арзимас, арзимайдиган бўлиши мумкинлигини англашга тайёр бўлинг. Улар фойдасиз бўлиб қолиши ва аслида сиз учун тузоқ эканлиги билиниб қолиши, маълум бўлиши, сезилиши мумкин”.

8. “Сизнинг баъзи ишонч ва эътиқодларингиз тўғри, лекин сафарингиз даражаларига мос равишда уларнинг аҳамияти ва мазмуни ўзгариши ва бу йўлда бўлмаганлар учун қарама-қаршидай туюлиши кўриниб қолиши, билиниб қолиши, намоён бўлиши мумкинлигига тайёр тулинг”.

9. “Эсда тутингки, билимларни ўзлаштириш, ўзига қабул қилиш ва кашф бошда шундай характерга эга бўлмайдикки, сиз “Бу қабуллаш” ёки “Бу кашф” – деб айта олсангиз”.

10. “Бир вақтда барча нарса ва ҳодисаларга бир хил усул, йўл, тарика, тарз, йўсинда баҳо беришга ҳеч қачон ўзингизга ижозат, руҳсат, изн берманг, қўйманг. Бир иккинчисидан олдин, илгари бўлиши лозим, керак”.

11. “Агар сиз жуда кўп одамлар ҳақида ўйласангиз, меъеридан ортик фаолият ҳақида ўйлайдиган бўласиз. Агар сиз жуда кўп ўзингиз ҳақида ўйласангиз, сиз одамлар ҳақида хато ўйлайдиган бўласиз. Ва агар сиз жуда кўп китоблар ҳақида ўйласангиз, бошқа нарсалар ҳақида тўғри ўйламайдиган бўласиз. Биртасини бошқасини тузатиши учун восита сифатида фойдаланинг”.

12. “Сизга китоблар керак ва машқлар керак эмас, деб ўйлаганингизда, ўзингизнинг шахсий фикрингизга асосланманг, таянманг. Сиз машқларга

мухтожсиз-у, китобларга эмас деган ишончу эътиқодингизга камрок таянинг”.

13. “Шубҳани ҳайдаш учун сизнинг қувватингиз етмайди, ожизлик қиласиз. Шубҳа ва эътиқодларингизни ўрганиш даражасига мос шубҳа кетади. Агар сиз бу йўлни қолдирсангиз яъни ундан кетсангиз, бу шунинг учунки сиз ундан эътиқодни олишга умид қилган эдингиз. Сиз ўз-ўзингизни билишни эмас эътиқодни излайсиз”.

14. “Ҳеч қачон т а р б и я в а қ о б и л и я т н и аралаштирманг. Одамлар “яхши”, “ўзини тутиб олган”, “нафси тийиқ”, “ўз нафсини тийган”, “сабр қаноатли” деб айтадигандай бўлиш ҳолатига эришмасангиз, сиз қамишга ўхшайсизким, ҳаракат қилдирганда ёзмасдан тура олмайсиз”.

15. “Ҳақиқат соҳасидаги тушуниш ва билиш уларнинг ижтимоий соҳадаги ҳақиқатдан тубдан фарқ қилади. Йўл ҳақида нимаики оддий тарзда сиз тушунасиз, бу тушуниш эмас, балки онгсиз, англамаган иммитатор-таклидчилар ўртасида тарқалган бу йўл ҳақидаги ташқи тахминдир, аммо йўлни тушуниши эмас”.

“Матн”ни тушунишга оид Баҳоуддин Нақшбанднинг ба маслаҳат ва тавсиялари уни бу масалага нақадар жиддий ёндашаганлигидан далолат беради.

“Ҳазрат Баҳоуддин Нақшбанддан сўрайдилар: “Сайру сулукдан мақсад нима?”. Айтадилар: “То маърифати ижмой (қисқа билим) тафсилий (тўлиқ)га айлансин учун, яъни солиқ, хабарчидан қисқагина қабул қилинган нарсани тафсил (тўлиқлик) йўли орқали таниб олсин ва далилу ҳужжат мартабаси орқали аёнлик мартабасига ета олсин” [7,84].

Демак, Баҳоуддин Нақшбанд инсоннинг асосий мақсади маърифатли бўлиши, яъни тушуниш деб бу жараёни икки даражада бўлиб таҳлил қилмоқдалар. Булар:

1. Ижмой – қисқа, мухтасар, далилу ҳужжат мартабаси.

2. Тафсилий – мукамал, тўлиқ аёнлик мартабаси.

Демак, Баҳоуддин Нақшбанд тафсилий билим ижмой билишдан бошланади деб биладилар. Йўл юрувчисига мухтасар тарзида маълум бўлган ишонч-ижмой маърифат бўлиб, йўл юриш даврида, покланиш жараёнида аста – секин далилу ҳужжатлар мартабасига етади ва ижмой маърифатнинг тафсилини билиб бориб, аста-секин кашф ва аёнлик мартабасига етади. Яъни шу моҳият унга тўла намоён бўлади. Демак, тушуниш учун ҳиссий ва ақлий билиш зарур экан. Тушуниш дастлаб, қуйи ва зарурий босқич бўлган ҳиссий ва ақлий билишдан бошланиб, охириги ва юқори босқичи иррационал билиш орқали натижага эришади, деб ҳисоблайди Баҳоуддин.

Баҳоуддин Нақшбанднинг матни маъносини англашга доир ғоялари йирик мутасаввуф Жалолиддин Румийнинг фикрлари билан уйғундир. Румий бу мазмунда шундай ёзган эди:

Ҳарфи Қуръон бидон, ки зоҳир аст,  
Зери он ботине баче коҳир аст.  
Зери он ботин яке ботин дигар,  
Хира гардад андар ў фикру назар.  
Зери он ботин яке ботин сеюм,  
К-андар ў гардад хирад жумла гум.  
Ту зи Қуръон, эй писар, зоҳир мабин,  
Дев одамро набинад жуз ки тин.  
Зоҳири Қуръон чу шахси оддист,  
Ки нуфусаш зоҳиру жонаш хафист[8,12].

Мазмуни: Қуръоннинг ҳарфи, билгилким, бу ҳали зоҳир бўлиб, унинг ичида ботиний маънолар олами ётади. Биринчи ботиннинг тагида иккинчи маъно ётади ва уни тушунишда фикру назар хиралик қилади. Иккинчининг тагида учинчи ботиний моҳият ётадики, уни тушунишда ақлу хирад умуман ожизлик қилади. Ўғил, сен Қуръоннинг фақат зоҳирини кўрма, унинг зоҳири оддий кишининг танасидек бўлиб, унинг ичида жони, руҳи яширинган. Яъни сен унинг асл моҳиятини билишга интилгин.

Баҳоуддин Нақшбанднинг фикрича, тушуниш сулук вақтида ижмой маърифатдан тафсилийга ўтиб, далилу бурҳонлардан кашфу аёнга ўтиши вақтида унинг аҳамияти ва шарҳи ҳақидаги дастлабки тушунчалар ўзгаради ва унга аён бўлган нарса бу йўлга кирмаганлар учун пинҳон бўлганлигидан унинг фикри бу йўлда бўлмаганлар учун қарама – қаршидай туюлиши мумкин. Киши, Баҳоуддин Нақшбанд фикрича, бу ҳолатга тайёр бўлиб, шу қарама - қаршилиқ жараёнида унга нисбатан айтиладиган фикрларга тушунадиган ҳолатда бўлиши керак. Беҳуда Мансур Халлож, Машраблар дорга осилмади, чунки улар шариат босқичидан жуда юксалиб, ҳақиқатга етганларида уларнинг фикрларини шариат аҳли “ҳақиқат”-га зид, қарама-қарши, “куфр” деб жазо берди. Демак, маърифатга етиш жараёнида инсон маънавий юксалиш даражаси, оддий бу йўлда бўлмаганлар учун меъёрдан чиқишдек туюлади. Шунинг учун буларни кўпинча “девона” деб ҳам айтганлар, уларнинг устидан кулганлар. Лекин, тушуниш даражасига етган кишилар, бу сўзлардан юксалганлари учун буларга аҳамият ҳам

бермаганлар. Баҳоуддин Нақшбанд устозлари Ҳазрат Азизон номи билан машҳур Хожа Али Ромитани беҳудага айтмаганларки, Хожа Абдулҳолик Гиждувоний шогирдларидан бирортаси бўлганида Мансур Ҳаллож асло дорга осилмас эди. Бу иқтибос хожагон – Нақшбандиятаълимотида матнни тушуниш, маъносини англаш, моҳиятига етиш жуда яхши йўлга қўйилмаганлигидан далолат беради.

Маърифатли бўлиш жараёнида “матн”ни тушуниш сайру сафар даражасига мос равишда ўзгариб бориб, биринчи моҳият 2, 3, ... то асл, абсолют моҳиятга томон боради. Нисбий ҳақиқатдан аста секин абсолют ҳақиқатни англайдилар.

Тушуниш учун Баҳоуддин ва тасаввуф аҳли фано босқичининг аҳамиятини кўрсатганлар. Фано вақтида 70 минг хижоб кўтарилади деганлар Баҳоуддин. “Ҳар бир фано босқичи солиқ олдида янги бир уфқ очади ва бу уфқлар даражаси фано даражасига боғлиқдир. Биринчи босқич – (даража) фано, иккинчи босқич – фано-и фано, учинчи босқич фано-и фано-и фаноидир. Шу ҳолда ҳар янги уфқ очилганда бир фано сўзи аввалгиларга қўшилади. Ҳар бир фано босқичи ўзидан кейинги босқичнинг сояси ва қобиғидир, у эскириши билан ечилиб, янгиси кийилади. Бу ҳолни йиқилган уй ўрнига янгисини қуриш ёки эскиб тўзиб кетган кийимни бошқаси билан алмаштиришдек хаёл қилиш мумкин. Баъзан эса солиқ бундай босқичларни устма-уст оша олади. Кўпинча у бу даражаларнинг бирида турибоқ мақсадга етганини тахмин қилади. Лекин мазкур босқич фақатгина бир соядир, унинг юқориси ва янада юқориси бордир. Аммо фано-и фано демак – шуурнинг йўқ бўлиши демак эмас. Шуурнинг йўқ бўлиши сарҳушлик ҳолидир” [9,325]. Гадамер ҳам тушуниш бу уфқларнинг қўшилишидир деган ғояни илгари сурган.

Моҳиятни тушуниш учун Нақшбанд мушоҳада, муроқаба ва яқинни ҳосил бўлишига махсус эътибор берган.

Му р о қ а б а - орифларнинг руҳий камолот йўлларида биринчисидир. «Билгинким, муроқаба муштоқ бўлишдир. Муроқаба тараққаба-интизор бўлмоқ сўздан олинган. бунда солиқ-Ҳақ йўлидан бораётган киши ўзига хос ҳайъат билан ўтириб ва Оллоҳдан келадиган файзга интизор бўлади. Шунинг учун уни муроқаба деб атайдилар» [10,71]. Демак, муроқаба-муштоқлик, интизорлик бўлиб, Оллоҳдан келадиган файзга мунтазир бўлиб туришга айтилар экан. Нақшбанд муроқаба ҳақида яна шундай деган: «Муроқаба Ҳаққ йўлидан бораётган кишининг доимо аҳадият яккаю ягона Оллоҳ жамолининг нозирини бўлиши, ундан ўзга нарсаларни нутиши, йўқ деб ҳис этиши ва фано ҳолатида бўлишидир» [11,66;12,78]. Бошқача қилиб, тагин у таъкидлайди:- «Яратувчига доимий назар

қилиш билан одамларни унутиш-мууроқабадир», “ёки айтамыз давому-л-назари ила-л холиқи би-нисийни руъяти-л махлуқи” - яралганларни кўришни унутиш билан яратувчига доимий назар қилиш, яъни бу йўлда юрувчи доимо Тангри жамолига нозир (назар қилувчи) бўлиши керак. Унутиш, йўқлик ва фано рақамини барча махлуқотларнинг пешонасига битиши лозим. Нақшбанд таъкидлайдилар: “Мууроқабанинг давомийлиги нодир ҳолдир. Биз бунинг ҳосилини топганмизки, бу нафсга қаршилиқдир” [13,66].

Орифлар руҳий камолот йўлларида иккинчиси деб ҳазрат Баҳоуддин Нақшбанд м у ш о ҳ а д а ни кўрсатган. М у ш о ҳ а д а ҳақида у шундай дейди: - “Мушоҳада – воридоти ғайбия дурки қалбга нузул этур» [14,66;15,79]. Бу таърифнинг мазмунини тушуниш учун «Воридоти ғайбия»ни тушуниш керак. «Воридоти ғайбия»-ғайб оламидан қирувчи ҳолатдир. “Нузул” юқоридан тушиш маъносини англатади. Ҳазрати Баҳоуддин Нақшбанд м у ш о ҳ а д а га берган таърифни шундай изоҳлаш мумкинки, бу бизга кўринмас оламда бўлган ҳолат-(ёмон - ё яхши) нинг қалб га тушади [16,153-184].

Баҳоуддин Нақшбанд айтар эдилар: “Солиқнинг барча ишлари яқин (ишонч) асосига қурилган бўлиши зарурки, то натижа яқин (ишонч) орқали зухурга келсин” “Маърифати тафсилий” (тўлиқ билим) солих ва толиблар мақсадининг сўнгги поғонаси бўлиб, бу поғона мазкур сифат орқали ҳосил бўлади. Толибда аҳлуллоҳ (авлиёлар) ҳақиқатига нисбатан бўлган ҳусни ақида (чиройли эътиқод) яқин (ишонч) сиз ҳосил бўлмайди, эътиқод эса арзимаган нарса билан ўзгаришга учрайди” [17,84]. Лекин яқинни ҳосил бўлиши учун ҳижоб, пардаларни йўқотиш лозим. Бу ҳақида Баҳоуддин Нақшбанд шундай айтганлар:

Гарчи ҳижоби ту берун аз ҳад аст,  
Ҳеч ҳижобат чун пиндор нест [18,95].

Мазмуни:

Сенинг ҳижобинг (яъни ҳақиқатни тўсиб турган пардалар) жуда кўп бўлсада,

Лекин гумон, шубҳа энг ёмон ҳижобдир.

Бошқа жойда айтганлар:

“Тааллуқ ҳижоб асту беҳосили” [19,73].

Мазмуни:

Тушунишга энг катта тўсиқ боғланишлардир ва сен ҳосилсизсан.

Демак, инсон учун бутун боғланишлар – моддий, маънавий, касбий ва ҳ.к. матнни тушуниш учун тўсиқ бўлиб, ундан узилгандагина киши эркин фикрлай олади ва тафаккур куллигидан қутилади.

Муҳаммад ибн Муҳаммад ал Бухорий Нақшбанднинг «Аврод» асарига ёзилган шарҳлар ҳам Шарқ герменевтикасининг тараққиётида муҳим рол ўйнайди. «Аврод»га ёзилган биринчи шарҳ XV асрда яшаган йирик мушорих Али бин Аҳмад ал Ғурийнинг «Канз ал ибод фи шарҳ ал Аврод» («Аврод шарҳи — ибодат аҳли учун хазина») сидир. Ғурий ўз даврининг машҳур шарҳловчи олими бўлган. У Баҳоуддин Нақшбанднинг «Аврод»и билан бирга суҳравардия тариқатининг асосчиси Шаҳобиддин Абу Ҳафс Умар ас Суҳравардий (ваф.632/1234) нинг «Аврод»ига ҳам шарҳ ёзган. Унинг «Канз ал ибод фи шарҳ ал Авроди» икки асарга ёзилган шарҳдан иборат. Ҳазрат Баҳоуддин Нақшбанд «Аврод»ига берилган шарҳлардан яна бири «Ал ижобатул раббония ли шарҳи ва манофиъ ул Вирди Нақшбанди ли Шайх ал-Ақбар Саййид Муҳаммад Баҳоуддин ал-Ҳусайний ал-Ҳасаний ал-Увайсий ал Бухорий ан Нақшбанд» («Шайхи Ақбар Саййид Муҳаммад Баҳоуддин Ҳусайний Ҳасаний Увайсий Бухорий Нақшбанднинг «Вирди Нақшбанд»и фойдалари ва шарҳига Парвардигорнинг ижобати») деб номланади. Рисоланинг 4бетидан 19бетигача Баҳоуддин Нақшбанднинг «Вирд»и ёзилган бўлиб, у ҳақида ва асосий тушунчалар шарҳи фозил аллома, ҳақиқатда комиллик даражасига етган, қудватул орифийн, муршидус соликийин, суннат осорларини яқин нурлари билан тирилтирувчи Мавлоно Шайх Муҳаммад Амин Курди Ирбилий (вафоти ҳижрий 1332 йилнинг 12 раббиулаввал оyi) томонидан ёзилган. Бу шарҳ Қоҳирада ҳижрий 1332 йилдан кейин «Саодат» матбаасида чоп этилгандир, чунки муаллиф ҳақида «марҳум» деган ибора қўлланилган.

Рисоланинг биринчи «Фасл ли фазоили дуо»сида, Муҳаммад Амин бу шарҳни ёзишдан мақсадларини билдирган. У буни Мисрдаги Нақшбандия тариқати учун ёзганини айтади ва таъкид этади: «Сақловчиларнинг аъзами бўлган, маърифатнинг банду баста, шариф ҳасаб насабнинг соҳиби Саййид Шайх Муҳаммад Баҳоуддин муридлар учун вирдлар таълиф (таъкид бизникиГ.Н.) қилдилар»[20,3]. Бу сўздан маълум бўладики, Ҳазрат Баҳоуддин Нақшбанд муридлар учун бир эмас, балки кўп вирдлар ёзган экан. Таълиф этган деб айтилиши, вирдларнинг муаллифи Баҳоуддин Нақшбанднинг ўзи эканлигини кўрсатади.

Биринчи фаслда Баҳоуддин Нақшбанднинг бу вирдларни ёзишдан мақсади қуйидагича кўрсатилган: «Бу вирдларни муридларга шунинг учун ёздиларки, то уларнинг қалблари Оллоҳга жазм бўлсин, то уларни бошқа ишлар билан машғул бўлишдан сақласинлар»[21,3]. Демак, мақсад муридлар қалбини Тангридан ўзга барча машғулликлардан сақлаб, фақатгина унга жазм этишдир. Муҳаммад Амин ёзадики, Баҳоуддин Нақшбанд «таълиф этганларнинг энг яхшиси бу «Вирди Кабир» бўлиб уни «Вирди Нақшбандия деб номлаганлар»[22,4]. Демак, Мисрдан келган манбада келтирилган «Вирди Нақшбанд» «Вирди Кабир» бўлиб, у Баҳоуддин Нақшбанд ёзган барча вирдларнинг энг яхшиси сифатида таърифланган.

«Вирди Кабир» «Аллоҳумма анта Маликул Ҳаййюл Қайюмул Ҳаққул Мубин» деб бошланади. Мушорих «Малик»—ҳамма нарсани Оллоҳнинг тасарруфида эканлигини англатишини кўрсатади, деб ёзади. “Ҳай” Оллоҳнинг абадий ҳаёт билан сифатланганини кўрсатади ва Оллоҳнинг фано бўлмайдиган, ўлмайдиган зот эканлигини англатади. “Қайюм” – Оллоҳнинг ўзи-ўзига қоим эканлиги, ниманики истаса, ўзи ижро этишини билдиришини ёзади. “Ҳаққ” – Оллоҳнинг собитлиги бўлса, “Мубин” – унинг шундай зотлигини кўрсатадики, ҳидоят қилишни истаган шахсларга тўғри йўлни ёритади.

Шарҳлар “Вирди Кабир”нинг ҳар бир бети пастида бетларда берилгандир. Жами 188 сўз ва сўзлар бирикмасига шарҳлар ёзилган. Шарҳлар аниқ, қисқа тарзда берилган[23,68-83]. Муҳаммад Порсонинг “Рисолаи қудсия” асари ҳам Баҳоуддин Нақшбанднинг сўзлари ва уларга берилган шарҳу тафсирлардан иборат.

Демак, биринчидан, Баҳоуддиннинг “матн”ни тушуниши ва талқин учун зарур деган қуйидаги ғоялари, бизнинг фикримизча аҳамиятлидир:

1. Тушуниш шиддат билан эмас сабр-қаноатга амал қилган даражада аста-секин, тадрижий юзага келишадиган жараён.

2. Инсон тор доирадаги ички тажрибаси асосида ҳосил бўлган билимлар доирасидан чиқиб, кенг тафаккур қилиш ҳолатига етишганда асл моҳиятни тушунади.

3. Инсон ҳолатига уйғун равишда саёҳат билим учун керак бўлиши мумкин, лекин бу асосий йўл, восита эмас. Асосий талаб “Сафар дар ватан” –ўзлигида сафардир.

4. Тушуниш учун эътиқод эмас, факт муҳимдир.

5. Тушуниш холис жараёндир, унда риё бўлмаслиги лозим.

6. Билиш жараёнида тор доирадаги боғланишлар асосида вужудга келадиган эътиқодлар тўсиқдир. Тушуниш учун олам миқёсида кенг тасаввур ва тафаккур этиш лозим.

7. Тушуниш жараёни ижмойи (мухтасар)ликдан тафсилийга томон боради. У далил ва ҳужжатлар босқичидан аёнлик даражасигача юксалади.

8. Тушуниш жараёни ҳис-туйғу, ақл-идрок билан бошланиб, фаҳму фаросат, интуиция, илҳом ва кашф орқали натижага эришади. Тушуниш ҳиссий, ақлий билишдан иррационал билишгача бўлган жараёни ўз ичига олади.

9. Тушуниш учун билишнинг бирор услуб ва шаклини абсолютлаштириш мумкин эмас. Макон, замон, биродарлик жамиятга мос, уйғун равишда меъёрига хос услуб ва шакллари танлаш лозим.

10. Тушунишнинг мезони яқиннинг (аниқ ишончли) ҳосил бўлишидир.

11. Тушуниш учун зарур бўлган яқин ҳосил бўлишда мушоҳада, мувоқабанинг алоҳида ўрни бор.

Иккинчидан, Баҳоуддин “Аврод” асарига ёзилган шарҳлар ва Муҳаммад Порсонинг “Рисолаи қудсия” асари Нақшбанд таълимотининг ўз даври учун қай даражада аҳамиятли эканлигидан далолат беради.

Учинчидан, Фарбада фалсафий герменевтика вужудга келмасдан олдин XIV асрларда Баҳоуддин Нақшбанд асл моҳиятини тушуниш услуб ва воситалари яратиш билан Шарқ фалсафий герменевтикасининг ривожига муносиб ҳисса қўшган. Тушуниш ва талқин этиш фалсафаси бўлган герменевтикани Баҳоуддин тасаввуфий маънодаги Ҳақиқатга этиш, асл маъно-моҳият оламига кириб бориш ва маънони қидириш жараёни сифатида таҳлил этган.

Тўртинчидан, Нақшбанд фикрича, тушуниш жараёнида инсон ўз ўзини англайди ва ҳақиқатга етади. Баҳоуддин тушунишга яхлит, тизимли жараён сифатида қарайди. Чунки бутун олам ягона илоҳий моҳиятга эга бўлиб, унинг қисмларида тажаллий этади. Бу жараён нисбий ҳақиқатларни тушуниш ва ундан абсолют, асл ҳақиқатга этишга томон боради.

Бешинчидан, тушунишда ҳиссий ва ақлий жараён ролини инкор этмайди, лекин унга тўла этишда иррационал асосни зарурий деб баҳо беради. Демак, Баҳоуддин Нақшбанд тушуниш ғояси иррационал таълимотдир.

### **Фойдаланилган адабиётлар рўйхати:**

1. Гадамер Г. Истина и метод. Москва: Прогресс, 1988. 700 с.
2. Жабборов Шукур. Шарқ фалсафий герменевтикаси. Фалсафа ва ҳуқуқ. 2004 №1 27-29 бет.



3. Жабборов Шукур. Шарқ фалсафий герменевтикаси. Фалсафа ва ҳуқуқ. 2004 №1 27-29 - бет.

4. Идрис Шах. Мыслители Востока. Санкт-Петербург: “Лориэн”, 1994. 181-184 бет.

5. Гадамер Г. Истина и метод. Москва: Прогресс. 1988. с.700. 6. Идрис Шах. Мыслители Востока. Санкт-Петербург: “Лориэн”, 1994. 181-184 - бет.

7. Абул Мусин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Мақомоти Хожа Баҳоуддин Нақшбанд. Тошбосма. 126 б.

8. Одилов Н. Мирозрение Джалолиддина Руми. Душанбе: Дониш, 1974. 126 с.

9. Ғавсул Аъзам Эрвосий ҳикматларидан / “Нақшбандия шайхларининг муқаддас сўзлари” китобидан / Ғойиблар хайлидан ёнган чироқлар. Тошкент: Ўзбекистон, 1994. 328 б.

10. Абдурахим Нақшбанди. Шажарайи таййибайи машойихи Нақшбандия– мужаддия. Тошбосма. 77 б.

11. Абул Мусин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Мақомоти Хожа Баҳоуддин Нақшбанд. Тошбосма 126 б.

12. Салоҳиддин ибн Муборак. Анис ат-толибин ва уддат ус-соликин. Тошбосма. 156 б.

13. Абул Мусин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Мақомоти Хожа Баҳоуддин Нақшбанд. Тошбосма. 126 б.

14. Абул Мусин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Мақомоти Хожа Баҳоуддин Нақшбанд. Тошбосма. 126 б.

15. Салоҳиддин ибн Муборак. Анис ат-толибин ва уддат ус-соликин. Тошбосма. 156 б.

16. Наврӯзова Г. Нақшбандиятасаввуфий таълимоти ва баркамол инсон тарбияси. Т.: Фан, 2005. 203 б.

17. Абул Мусин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Мақомоти Хожа Баҳоуддин Нақшбанд. Тошбосма. 126 б.

18. Абул Мусин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Мақомоти Хожа Баҳоуддин Нақшбанд. Тошбосма. 126 б.

19. Абул Мусин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Мақомоти Хожа Баҳоуддин Нақшбанд. Тошбосма . 126 б.

20. Ирбили Шайх Муҳаммад Амин Курди. Ал-ижобатил-раббония ли шарҳ ва манофеъ Вирди Нақшбанди Шайхил Акбарил Саййид Муҳаммад Баҳо-уд-дин ал-Ҳусайни ал Ҳасани ал-Увайси ал-Бухори Нақшбанд. Қоҳира: 1322. 33 б.

21. Ирбили Шайх Муҳаммад Амин Курди. Ал-ижобатил-раббония ли шарҳ ва манофеъ Вирди Нақшбанди Шайхил Акбарил Саййид

Муҳаммад Баҳо-уд-дин ал-Ҳусайни ал Ҳасани ал-Увайси ал-Бухори Нақшбанд.- Қоҳира: 1322. 33 б.

22. Ирбили Шайх Муҳаммад Амин Курди. Ал-ижобатил-раббония ли шарҳ ва манофеъ Вирди Нақшбанди Шайхил Акбарил Саййид Муҳаммад Баҳо-уд-дин ал-Ҳусайни ал Ҳасани ал-Увайси ал-Бухори Нақшбанд.- Қоҳира: 1322. 33 б.

23. Наврӯзова Г. Нақшбандия тасаввуфий таълимоти ва баркамол инсон тарбияси. Т.: Фан, 2005. 203 б.

**ТАСАВВУФДА УСТОЗ-ШОГИРД АНЪАНАСИ:  
САЙИД БУРҲОНИДДИН МУҲАҚҚИҚ ТЕРМИЗИЙ ВА  
МАВЛОНО ЖАЛОЛИДДИН РУМИЙ**

**Жаъфар Холмўминов,**

*Тошкент давлат шарқшунослик университети  
“Манбашунослик ва тасаввуф герменевтикаси”  
кафедраси профессори, фалсафа фанлари доктори (DSc)  
jafarmuhammad@mail.ru*

**Шерали Турсунов,**

*Термиз агротехнологиялар ва инновацион ривожланиш институти  
“Математика, табиий ва гуманитар фанлар” кафедраси ассистенти*

**Аннотация:** Ушбу мақолада тасаввуф одобиди муҳим ўрин тутган муршид ва мурид ўртасидаги муносабат масаласи, яъни, устоз-шогирд анъанаси тасаввуф таълимотининг икки буюк намояндаси – Сайид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий (561-638/1165-1240) ва Мавлавия тариқатининг асосчиси Мавлоно Жалолиддин Румий Балхий (Муҳаммад ибн Муҳаммад ибн Ҳусайн ибн Аҳмад Балхий Румий, 604-672/1207-1273) мисолида кўриб чиқилади.

**Калит сўзлар:** *Тасаввуф, Сайид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий, Шамсиддин Аҳмад Афлокий, “Маноқиб ул-орифин”, Мавлоно Жалолиддин Румий Балхий, мушид, мурид, устоз, шогирд.*

**TRADITION OF TEACHER-STUDENT IN SUFISM:  
SAYID BURKHANIDDIN MUHAQQIQ TERMIZI AND MAULANA JALALIDDIN RUMI**

**Jafar Kholmuminov,**

*Doctor of Philosophical sciences (DSc),  
Tashkent State University of Oriental Studies,  
professor of chair «Source studies and Hermeneutics of Sufism»  
jafarmuhammad@mail.ru*

**Sherali Tursunov,**

*Assistant at the Department of Mathematics,  
Natural Sciences and Humanities  
Termez Institute of Agricultural Technology and Innovative Development*

**Abstract:**

This article examines the relationship between the murshid and the murid, that is, the tradition of teacher and student, which occupies an important place in Sufism, in the guise of two great representatives of Sufism - Seyyid Burhaniddin Muhaqqiq Termizi (561-638/1165-1240) and Maulana Jalaluddin Rumi Balkhi (Muhammad ibn Hussein Ibn Ahmad Balkhi Rumi, 604-672/1207-1273).

**Key words:** *Sufism, Sayyid Burkhoniddin Muhaqqiq Termizi, Shamsiddin Ahmed Afloki, “Manokib ul-arifin”, Maulana Jalaluddin Rumi Balkhi, murshid, murid, teacher, student.*

**ТРАДИЦИЯ УЧИТЕЛЯ-УЧЕНИКА В СУФИЗМЕ:  
САЙИД БУРХАНИДДИН МУХАККИК ТЕРМИЗИ И  
МАУЛАНА ДЖАЛАЛИДДИН РУМИ**

**Холмунинов Джафар Мухаммадиевич,**  
*доктор философских наук (DSc),  
профессор кафедры «Источниковедения и герменевтики суфизма»  
Ташкентского государственного университета востоковедения,  
jafarmuhammad@mail.ru*

**Турсунов Шерали Юнусович,**  
*ассистент кафедры «Математика,  
естественные и гуманитарные науки»  
Термезский институт агротехнологии и инновационного развития*

**Аннотация:**

В данной статье рассматриваются взаимоотношения муршида и мюрида, то есть традиция учителя и ученика занимающие важное место в суфизме, в облике двух великих представителей суфизма – Сеййида Бурханиддина Мухаккика Термизи (561-638/1165-1240) и Мауланы Джалалуддина Руми Балхи (Мухаммад ибн Хусейн ибн Ахмад Балхи Руми, 604-672/1207-1273).

**Ключевые слова:** *Суфизм, Сайид Бурхониддин Мухаккик Термизи, Шамсиддин Ахмед Афлоки, «Манокиб уль-арифин», Маулана Джалалуддин Руми Балхи, муришид, мюрид, учитель, ученик.*

Тасаввуф таълимоти нафақат илоҳиётшунослик (теология), фалсафа ва ҳикмат, адабиёт ва психология каби илмларни бойитишга хизмат

килган, балки шунингдек, педагогика тарихида “Муршид ва мурид одоби” номли мактабни, яъни ўзига хос “устоз – шогирд” анъанасини ҳам яратган. Тасаввуф тарихидаги ана шундай занжирли “устоз – шогирд” анъанасининг энг ёрқин намуналаридан бирини Баҳоуддин Валад (Мавлоно Жалололиддин Румийнинг падари бузруквори) – Саййид Муҳаққиқ Термизий (Баҳоуддин Валаднинг шогирди, Мавлоно Румийнинг устози) – Мавлоно Жалололиддин Румий – Султон Валад (Румийнинг фарзанди, шогирди ва тариқатининг давомчиси) ўртасидаги устозлик ва шогирдлик муносабатларида мушоҳада этиш мумкин.

Шамсиддин Аҳмад Афлокийнинг “Маноқиб ул-орифин”да берган маълумотларига қараганда, Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий ўзининг пири комили – Баҳоуддин Валадга нисбатан доимо юксак ихлос ва муҳаббат билан қараган ва умрининг охиригача устози ва унинг хонадонига содиқ қолган. Бу садоқат уни ҳеч қачон тарк этмаган. Шунинг учун бўлса керак, у устозидан ўрганган ирфоний билимларни омонатдек сақлаб, бир куни келиб унинг фарзанди аржуманди – Жалололиддин Муҳаммад(Румий)га етказишни фарзи айн деб ҳисоблаган. Шунинг учун у Қунияга, ёш Жалололиддин Муҳаммад дийдорига ошиқади. Шамсиддин Аҳмад ал-Афлокий берган маълумотга қараганда, “Бурҳониддин келган пайтида Мавлоно Лоранда шаҳрида, қисқа муддатли хилватда ўтириб, оғир фикрий меҳнатдан бироз фориф бўлган ҳолда ўзига ёруғ йўл изларди. Ҳар ҳолда, Бурҳониддиннинг мактублари Мавлонони Қунияга қайтарди. Бурҳон зукко ва ёқимтой гўдак ўрнида камолга етган донишмандни кўриб, мафтун бўлди”. Шамсиддин ал-Афлокий бу ҳақда ёзади:

بزرگان ترمذ در فراق حضرت سيد زاريا كردند. با چند يارى همدم قدم در راه نهاده قطع مسافت شيب و فراز ميكرد. چون بدار الملك قونيه رسيد، از تاريخ شيخ سالى گذشته بود و در آن هنگام مگر حضرت خداوندگار بسوى شهر لارنده رفته بود و حضرت سيد چند ماه در مسجد سنجاري معتكف شده با درويش خدمتكار مكتوبى متضمن بانواع حكم بجانب مولانا فرستاد كه البته عزيمت فرمايد و در مزار والد خود اين غريب سوخته را دريابد كه شهر لارنده جاي اقامت و ادامت نيست كه از آن كوه در قونيه آتش خواهد باريدن. چون مكتوب سيد بمطالعه اشرف مولانا رسيد از حد بيرون رفته کرده و بعد شادان شد و مكتوب را بر ديده ها مالیده بوسها داد و گفت

شعر (مجتث)

هزار سال ببايد كه تا بباغ هنر  
ز شاخ دولت چون تو گلى ببار آيد  
بهر قران و هر قرن چون توئى نبود  
بروز كار چو تو كسى بروزگار آيد

و بزودی مراجعت نموده چون بشهر رسید بتعجیل تمام برخاست و بزیارت سید رفت. حضرت سید از در مسجد بیرون دوید بخداوندگار استقبال نمود، همدیگر را در کنار گرفته". هر دو بیخود گشتند. غریو و نعره ها از نهاد یاران برخواست. بعد ازان حضرت سید از هر علمی که استفسار فرمود انواع جوابها داد. سید برخاست و زیر پای خداوندگار را بوسه ها دادن گرفت و بسی آفرینها کرد و گفت که در جمع علوم دینی و یقینی از پدر بصد درجه گذشته. أما پدرت را هم علم قال بکمال بود و هم علم حال بتمام داشت. بعد الیوم می خواهم که در علم حال سلوک کنی و آن علم انبیاء و اولیاء ست و آن را علم لدونی خوانند که و آتیناه من لدنا علما. عبارت از آنست و آن معنی از حضرت شیخ بمن رسیده است و آن را نیز هم از من حاصل کن تا در همه حال ظاهرا و باطنا وارث پدر باشی و عین او گردی. بر هر چه اشارت فرمود، مطاوعت نموده حضرت سید را بمدرسه خود آورد و نه سال تمام خدمت سید را بندگیها نمود».

Мазмуни: “Термиз улуғлари Ҳазрати Саййид (Саййид Бурҳониддин) фироқида оҳ-нолалар чекдилар. (Саййид Бурҳониддин) бир неча яқин дўстлари билан йўлга чиқиб кўзлаган манзили сари ошиқарди. Қуния дорулмулқиға етганида Шайхнинг оламдан ўтганига бир йил бўлган ва ўша пайтда Ҳазрати Худовандгор (Мавлоно Румий) Лоранда томонга кетган эди. Ҳазрати Саййид бир неча ой давомида Санжорий масжидида эътикоф тутди. Сўнг Мавлонога турли ҳикматли маъно-мазмунларга тўла бир мактуб битиб, унда албатта унинг қайтиб келишини ва волидининг мозори ёнида бу куйган ғарибни топишини, Лоранда яшаш ва қолиб кетиш жойи эмаслигини, у (ердаги) тоғдан Қуния устига (вулқонли) олов отилишини тайинлаб, бир дарвеш ходим орқали Лорандага жўнатди. Мавлоно мактубни ўқигач, аввалига қаттиқ изтиробга тушди, сўнг хурсанд бўлиб, мактубни кўзларига суртди ва ўпди. Сўнг деди:

Шеър (мазмуни):

*Ҳунар боғида сендек бир гулнинг давлат шохида униб-ўсиши учун минг йил керак бўлади.*

*Ҳеч бир замон ва ҳеч бир асрда ҳеч ким оғир кунда етиб келишда сенга тенг бўлмайди.*

(Мавлоно Румий) зудлик билан йўлга тушиб, шаҳарга етиши биланок Саййид (Бурҳониддин Муҳаққиқ) ҳузурига шошилди. Саййид масжид эшигидан ташқарига отилиб Худовандгор(Мавлоно Румий)га пешвоз чиқди. Улар кучоқ очиб кўришишди ва ҳушдан кетишди. Бу манзарани кўрган дўст-биродарлар дод-фарёд чекишди. Сўнг Ҳазрати Саййид қайси илмдан сўрамасин, барчасига жавоб берди. Саййид (Бурҳониддин Муҳаққиқ) ўрнидан туриб Худовандгор(Мавлоно)нинг оёқларини ўпа бошлади ва офаринлар айтиб, деди: “Барча диний ва яқиний

(аниқ ҳужжат ва аниқ далил-исботларга асосланган илм) билимларда отангдан юз фоиз ўтибсан. Аммо отанг ҳам илми қол(исботлаш йўли билан моҳиятини тушуниш ва тушинтириш мумкин бўлган илм)ни, ҳам илми ҳол(тасаввуф илми; ботиний (интуитив) илм; фақат эътиқод йўли билан моҳиятини тушуниш ва билиш мумкин бўлган илм)ни мукаммал эгаллаган эди. Эртадан бошлаб илми ҳолга қадам қўйишингни истардим. Бу илм анбиё ва авлиёнинг илми бўлиб, “илми ладуний” (ғайб илми) деб аташади. Ва бу илм менга Ҳазрати шайхимдан етган, сен эса уни ҳам мендан олиб ҳам зоҳиран ва ҳам ботинан отангнинг вориси бўлмоғинг ва айнан унга ўхшамоғинг лозим”. Саййид нимани буюрса, (Мавлоно) ўша вазифани бажариб, уни ўз масжидига олиб борди ва тўққиз йил давомида унинг хизматида бўлди”.

Эронлик машҳур румийшунос олим Бадеъуззамон Фурўзонфар Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизийнинг “Маъориф”га ёзган муфассал муқаддимасида асар Баҳоуддин Валад – Муҳаққиқ Термизий – Мавлоно Жалолиддин Румий ўртасидаги устоз-шоғирдлик (муршидлик-муридлик) муносабатларини очиқ бериши билан ҳам катта аҳамият касб этишини таъкидлаб ўтади:

«چهارم: آنکه سید برهان الدین محقق یکی از بزرگان و اقطاب سلسله مولویه بشمار می رود و مدت نه سال مولانا بهدایت وی سلوک می نموده بلکه بموجب اشارات سلطان ولد و روایات فریدون سپهسالار و افلاکی وی مولانارا بفقیر دلالت کرده و بحلقه درویشان درآورده است»

Мазмуни: “Тўртинчи(дан): шуки, Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Мавлавия силсиласининг буюклари ва қутбларидан ҳисобланади ва тўққиз йил давомида Мавлоно унинг ҳидояти билан сулук йўлига кирган, Султон Валад (Мавлононинг ўғли – Ш.Т.) ишоралари, Фаридун Сипаҳсолор ва Афлокий нақлларидан шуни билиш мумкинки, у (Муҳаққиқ Термизий – Ш.Т.) Мавлонони фақр (тасаввуф йўли)га чорлаб дарвешлар доирасига киритган”.

Румий тўққиз йил давомида Муҳаққиқ Термизий таъбири билан айтганда, “илми ладуний”, яъни тасаввуф илмини ўрганди. Яъни, болалик чоғида тасаввуф ҳақидаги илк билимларни бу гал Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий ҳузурда қайта такрорлаб олгач, бу илмга оид билимларини оширди. Бу давр ичида “Бурҳониддин, Мавлоно билан ишлашни Баҳоваладдан ўрганган нарсаларини ўртага ташлашдан бошлади. Албатта, бу билимларнинг асосий қисмини Мавлоно ҳам биларди. Шунинг учун ҳам Бурҳон Мавлонога Шомга бориб бир неча йил маълумотини мукаммаллаштириб келишни тавсия қилди. Шундай қилиб, уни Ҳалабга жўнатди, ўзи ҳам Қайсариягача унга ҳамроҳ бўлди.

Бундан сўнг 9 йил давомида гоҳида узоқдан, гоҳида эса яқиндан унга раҳнамолик қилиб турди”.

«بعضی گویند در ان وهلت مرید سید شد و بعضی گویند که در بلخ در عهد پدر خود بهاء ولد مریدش کرده بود و سید برسم لآل و آتابک دم بدم حضرت خداوندگار را بر دوش بر میگرفت و می گردانید».

Яъни: “Баъзилар (Мавлоно Румий) ўша пайтда Саййидга мурид тушди, десалар, баъзилар (Жалолоддин Румий) отаси Баҳовалад даврида Балхдаёқ унинг муриди бўлган эди, Саййид унинг тарбиячиси сифатида ҳар замон Худовандгорни елкасига кўтариб юрар эди, дейишади”.

Бу маълумотдан Румийнинг Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизийга бўлган ихлос ва эҳтироми болалик чоғиданоқ шаклланганлиги аниқланади. Муҳаммад Истеъломий тавсифи билан айтганда, “Мавлоно гўдаклик чоғида Баҳовалад унинг баъзи бир таълим вазифаларини текширишни Бурҳониддинга топширарди, Румда ҳам ўша кунларни эслаб, Бурҳониддинга топширадиган янги вазифалар бор, дер эди.”

Бадеъуззамон Фурўзонфар Румийнинг Бурҳониддин Муҳаққиқ ҳузурида тўққиз йил давомида таълим олганини бўлажак мутафаккир дунёқарашининг шаклланишида ўта муҳим омил бўлганини алоҳида таъкидлайди:

"همین نکته یعنی تبعیت مولانا از برهان الدین محقق در مدت نه سال امریست خطیر که مارا بتحقیق در کلمات و مواظبوی و ادار می سازد چه بهر حال تاثیر مصاحبت نه ساله پیری کاردان که در علوم نقلی و کشفی بغایت رسیده بود در مریدی مستعد و جذاب معانی مانند مولانا انکار ناپذیر است".

Мазмуни: “шу масала, яъни Мавлононинг тўққиз йил давомида

Бурҳониддин Муҳаққиқга эргашганлиги ўта нозик бир масала бўлиб, бизни унинг (Бурҳониддин Муҳаққиқнинг – Ш.Т.) сўзлари ва ваъзларини тадқиқ этишга ундайди. Ҳар ҳолда, нақлий ва кашфий илмларда етук бўлган тажрибали бир муршид (устоз, раҳнамо – Ш.Т.)нинг Мавлонога ўхшаган истеъдодли ва маъноларга ошифта бир мурид билан ўтказган тўққиз йиллик суҳбатларининг таъсирини инкор этиб бўлмайди”.

“Маноқиб ул-орифин” муаллифи Шамсиддин Аҳмад Афлокийнинг ёзишича, Мавлоно отаси вафотидан сўнг Шомга борди. Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий уни то Қайсариягача кузатиб борди, лекин ундан кейин Мавлонога ҳамроҳ бўла олмади. Мавлоно Ҳалаб шаҳрига бориб, зоҳирий билимларни ўрганишга киришди. Бу пайтларда Дамашк



ва Ҳалаб шаҳарлари исломий билимларнинг муҳим марказларидан ҳисобланиб, Марказий Осиё ва Эроннинг кўпгина уламолари мўғул хужуми натижасида шу шаҳарга кетган ва ўша ерда муқим бўлиб қолган эдилар. Румий Ҳалабдан сўнг Дамашққа борди ва тўрт йил у диёрда илм ўрганиш билан шуғулланди. Афлокийнинг ёзишига қараганда, “Ҳазрат Мавлоно Дамашққа келиши билан шаҳар уламолари ва улуғлари, ким бўлишидан қатъи назар уни кутиб олдилар ва Муқаддасия мадрасасидан жой бериб, унинг хизматида бўлдилар. У ниҳоят жиддий риёзат чекиб дин илми билан машғул бўлди”. Мавлононинг Шайх ул-акбар Муҳйиддин ибн ал-Арабий билан бўлган эҳтимолий мулоқоти ҳам шу шаҳарда рўй берган бўлиши мумкин.

Мавлоно жами етти йил Дамашқ ва Ҳалабда яшаб, сўнг Қунияга қайтди. Қунияга етгач, “фақиҳлар ва шариат уламолари уни пешвоз олдилар, Мавлонони ўзига яқин тутган ботин аҳли эса унинг қайтишини муҳим воқеадай қабул қилдилар. Аммо Бурҳониддин Муҳаққиқнинг иши ҳануз поёнига етмаган эди. Бурҳониддин Мавлонодан илми қол захираси ҳали илми ҳол ғалвиридан ўтиб соф бўлмаганлигини, акс ҳолда Мавлоно мадраса кибру ғуруридан қутулмаслиги ва ўзининг таъбири билан айтганда, “бу ерда нахв (грамматика) эмас, махв бўлмоқ лозим” деган ҳикматнинг тагига етмай, Хуросону Шомда олган билимларини ҳеч бир мадрасада ўқитилмайдиган бир илм – “фикҳи фикҳу нахви нахву сарфи сарф” билан боғланмасдан қолиши мумкинлигини биларди. Бурҳон ўзининг донишманд муриддини чилла ўтириш, сукут ва узоқ хилватга ҳидоят этиб, уч чилладан сўнг бироз хотиржам бўлди. Мавлонода ғурур ва худбинликдан асар қолмаган эди”. Қайсарияга етиб келгач, Бурҳониддиннинг олдига келди ва унинг шогирдлари қаторига қўшилди. Маълумки, тасаввуф тариқатларидан бирида шайх ҳузурида таълим олган ва маънавий-руҳий камолотга эришган шогирд аста-секин муршидлик – шайхлик даражасига эришган. Мавлоно Румий ҳам Муҳаққиқ Термизий ҳидоятлари билан бу даражага эришди, аммо бу қандай юз берди: тариқат одобида маълум ва расм бўлган қоидалар асосида шайхлик хирқасини расман кийдими ёки йўқми? Ушбу жумбоқ ҳалигача ўз ечимини топгани йўқ. Жумладан, эронлик румийшунос олим Муҳаммад Истеъломийнинг фикрича, Румий тасаввуф илмидаги устози Саййид Муҳаққиқ Бурҳониддиннинг таълими ва кўрсатмаларига қатъий амал қилиши натижасида “энди ўзи бошқа солиқларга муршид бўлиш даражасига етганди. Мавлоно ҳаёт йўлининг бу нуқталарида Бурҳон унга муршидлик хирқасини кийгизиш маросимини барпо этганми, йўқми, афсуски, бу ҳақда қўлимизда ҳеч қандай манба қўқ. Фақат шуни

биламизки, Мавлоно ўзининг қобилияти ва Бурҳониддин ўзининг химмати билан бу зохирий расму одоблар даражасидан юқорирок турганлар”. Шом сафаридан сўнг “Бурҳониддин ҳидояти билан ўтирган чилладан кейин ҳам Мавлоно муридлари ва дўстларининг илтимосига кўра фақиҳлигу мударрислик ва раҳнамолик курсида ўтирар, хануз ҳам отаси узоқ йиллар давомида босган йўллардан борарди. Аммо Саййид Бурҳон Муҳаққиқнинг ишора ва иршодларига таяниб, идроки унга сенинг сўзингдан ёруғроқ, шиддатлироқ шундай бир шуъла чиқиши, бу шуълани ёқиб юборадиган бирон кишининг келиш фурсати яқинлашмоқда, дерди. Унинг дарсу баҳслари ҳижрий 642 (м.1244) йилгача давом этди. Мавлоно суҳбатларининг мундарижаси фикҳнинг турли масалаларига оид эди”. У тўққиз йил Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий ҳузурида бўлди. 1230 йилда Румга қайтди, Бурҳониддин Муҳаққиқ эса Қайсарияда қолди ва ўша ерда вафот этди. Афлокийнинг ёзишича, Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий вафот этаётган пайтда бу рубоийни ўқийди:

*Эй Дўст, қабулам куну жонам биситон,  
Мастам бикуну аз ду жаҳонам биситон.  
Бо ҳарчи дилам қарор гирад бе Ту,  
Оташ ба ман андар зану онам биситон.*

Мазмуни: *Эй Дўст, мени қабул қилиб, жонимни ол,  
Мени маст этиб, икки дунёимни ол.  
Нимаики Сенсиз кўнглим қарор топса  
Менга ўт қўйиб, ўша нарсани мендан ол.*

Машҳур турк румийшунос олими Абдулбоқий Гўлпинорли тўғри таъкидлаганидек, балки Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Румийга бир куни келиб Шамс Табрезийдек бир киши келишини (исмини зикр этмасдан) хабар бергани учун “Саййиди сирдон” – сирларни бигувчи саййид деган лақаб олгандир. Мавлавийларнинг энг қадимги маноқиби – “Рисолаи Сипаҳсолор”да эса у “Фахр ул-мажзубин” – мажзубларнинг ифтихори номи билан тилга олинади. Шу лақабнинг ўзиданоқ бу куйган орифнинг башарий даражадан юксакроққа кўтарилганини кўрсатади.

Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий вафот этгач, Мавлоно деярли беш йил давомида (1240-1244) ажодларидан қолган анъанага кўра мадрасада фикҳ ва дин илмларидан дарс беришга киришди. Ҳар куни

тўрт юзга яқин шариат илми толиблари унинг дарсида ҳозир бўлардилар. Шунингдек, ўша замон фақиҳлари ва дин пешволари одати бўйича зикр уюштиришар, халқни художўйлик ва илм-маърифат ўрганишга ундашарди.

Мавлоно Жалолиддин Румий отасининг энг билимдон ва садоқатли шогирди, ўзининг болалик чоғидан меҳрибонлик кўрсатиб келган устози – Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизийни бир умр катта ихлос ва улкан эҳтиром билан эслайди. “Маснавийи маънавий”да бир неча ўринда Муҳаққиқ Термизийга ишора этиб ўтар экан, уни нурга менгзайди:

Нур бўл Бурҳон Муҳаққиқ сингари.

Румий яна бошқа бир машҳур асари – “Фиҳи мо фиҳи” китобида отаси Баҳовалад, муршиди Шамс Табрзий ва халифаси Салоҳиддин Зарқўб билан бирга Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқни ҳам эслаб, ундан ҳам баъзи ҳикоялар келтиради. Ғазалларидан таркиб топган “Девони кабири Шамси Табрзий”нинг бир неча байтларида ҳам Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизийни улуғлайди. Румийнинг кўнгил олаmidан жой олган бу чуқур ихлос ва эҳтиромнинг сабаби битта: Саййид Муҳаққиқ Термизийнинг устозлик мақоми ва Румийга ирфон ва инсонийликдан берган сабоқларидир.

Шак-шубҳасиз, Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ ёш Жалолиддин Муҳаммаднинг бир куни келиб тасаввуф таълимотининг буюк бир вакили сифатида шаклланишида улкан ҳисса қўшган. Бошқача таъбир билан айтганда, Саййид Бурҳониддин Муҳаққиқ Термизий Румийни Ирфон деб аталмиш ботиний-фикрий оламнинг остонасига етаклаб борган ва Румийни юксакликка чорлаган сўнгги устози – Шамс Табрзий билан бўладиган мулоқотларга тайёрлаган улуғ мураббий вазифасини ўтаган.

## МОВАРОУННАХРДАГИ ЗОҲИДЛИК МАКТАБЛАРИ (VIII–IX АСРЛАР)

**Комилжон РАҲИМОВ,**  
ЎзР ФА Абу Райҳон Беруний номидаги  
Шарқшунослик институти етакчи илмий ходими,  
тарих фанлари доктори  
[kot\\_rah@mail.ru](mailto:kot_rah@mail.ru)

VIII асрда ислом дунёсининг бошқа йирик маданий марказлари қаторида Мовароуннаҳрда ҳам тасаввуф вужудга келди. Мовароуннаҳрда ҳукмрон мазҳаб мақомини эгаллаган суннийлик-ҳанафийлик бу ўлкада сўфиёна қарашлар ва турмуш тарзининг шаклланишида ўрин тутган муҳим омиллардан бири бўлиб хизмат қилди. VIII–IX асрларда Мовароуннаҳр тасаввуф тарихининг биринчи даври – зоҳидлик даврини бошидан кечирди. Бу даврда мавжуд бўлган Мовароуннаҳр зоҳидлик мактаби камида Марв, Бухоро, Қашқадарё ва Самарқанд тармоқларига эга бўлган. Ушбу мактаб вакиллари фаолиятида *зуҳд* ва *вараъ* ғоялари энг асосий ўрин тутган. Мовароуннаҳр зоҳидлик мактабида бошқа, жумладан, Хуросон ва Басра зоҳидлик мактабларидан фарқли равишда *ташқи зуҳд* (жисмоний зуҳд) – жамиятдан бутунлай узилиб, ашаддий таркидунёчиликка берилишдан кўра *ички зуҳд* (кўнгилдаги зуҳд) – одамлар орасида ижтимоий фаол ҳаёт кечири туриб қалбан зоҳидлик қилиш унсурлари кўпроқ учрайди. Мовароуннаҳр зоҳидлиги илмий-назарий характерга ҳам эга бўлиб, ушбу минтақадаги зоҳидлик ҳаракати асосчилари тасаввуфга бағишланган илк асарларни яратишди. Марказий Осиё зоҳидлик даври тасаввуфнинг кейинги ривожига муҳим ўрин тутди.

**Калит сўзлар:** *тасаввуф, зоҳид, зоҳидлик, Мовароуннаҳр тасаввуфи, Мовароуннаҳр зоҳидлик мактаби.*

Ислом дунёсида дастлаб зоҳидлик ҳаракати кўринишида VIII аср ўрталарида вужудга келган тасаввуф ўз тарихий тараққиёти жараёнида зоҳидлик даври (VIII–IX асрлар), сўфийлик мактаблари ва оқимлари даври (IX–XI асрлар) ҳамда сўфийлик тариқатлари даври (XII асрдан кейин) деб номланувчи уч даврни босиб ўтди. Тасаввуф тарихининг VIII–IX асрларда кечган илк – зоҳидлик даврида Мадина, Басра, Кўфа ва Хуросон зоҳидлик мактаблари билан бир вақтда Мовароуннаҳр зоҳидлик мактаби ҳам фаолият кўрсатди.

Мовароуннаҳрда ҳукмрон мазҳаб мақомини эгаллаган суннийлик-ҳанафийлик бу ўлкада сўфиёна қарашлар ва турмуш тарзининг шаклланишида ўрин тутган муҳим омиллардан бири бўлиб хизмат қилди. Шунингдек, Мовароуннаҳр диёрида мавжуд бўлган турли конфессиялар ва ақидавий оқимлар ҳамда ғозийлар ижтимоий қатлами ҳам бу ўлкадаги зоҳидлик ҳаракати ва қарашларининг шаклланиши ва такомиллашишида маълум ўрин тутди.

Мовароуннаҳрда зоҳидликнинг том маънодаги ғоявий-ижтимоий ҳаракат сифатида шаклланиши ва ёйилишида Марв муҳити алоҳида ўрин тутган бўлиши мумкин. Манбаларда мовароуннаҳрлик илк зоҳидлардан бири сифатида Марв шаҳридан етишиб чиққан олим, таниқли муҳаддис Абдуллоҳ ибн Муборак ал-Ҳанзалий ат-Туркий ал-Марвазий (118/736–181/797) тилга олинади. Зоҳидларга хос вараъ ва саҳо (саховат)да машхур бўлган ушбу сўфий, бошқа зоҳидлик мактаблари вакиллари билан фарқли равишда, таркидунёчиликка эмас, балки ижтимоий фаол турмуш тарзига асосланган зоҳидлик тарафдори бўлган. Абдуллоҳ ибн Муборак тасаввуфга бағишланган илк асарлардан бири «Китоб аз-зуҳд»ни ёзди. Ҳаёти Марв ва унинг атрофи билан боғлиқ бўлган Фузайл ибн Йез (107/725–187/802) Абдуллоҳ ибн Муборакдан кескин фарқли равишда ислом уламолари табақаси вакили эмас, балки олдинга қароқчилик қилиб, кейинчалик тавба қилган ва зоҳидликни ихтиёр этган кишилар жумласидан ҳисобланади. Шу сабабли бўлса керак, унинг зуҳдида тавба, вараъ, хавф, ҳузн ва ризо ғояларининг устунлиги кузатилади. Марвлик яна бир зоҳид Абу Наср Бишр ибн Ҳорис ал-Марвазий (ваф. 227/841) ўзининг зоҳидлик фаолиятида вараъга катта эътибор берган. У ўзидан «Китоб ат-тасаввуф» номли асар қолдирган. Ҳаёти Марв билан боғлиқ яна бир сўфий Ҳотим Асамнинг (ваф. 237/851) зоҳидлик фаолиятидаги таваккул, маърифат, зуҳд ва риёзат катта ўрин тутган. Бироз кейинги даврда яшаган марвлик зоҳид Абу Ҳомид Дўстон (IV/X а.) ҳаётида таъзим ва у туфайли юз берадиган ғалаба кузатилади.

Марв муҳитида шаклланган зоҳидлик таълимоти Мовароуннаҳрнинг бошқа йирик маданий, илмий ва диний марказларига ҳам ёйила бошлади. Марвлик зоҳид Абдуллоҳ ибн Муборакнинг бухоролик шогирди Хушном аш-Шаъроний аз-Зоҳид (II/VIII а.) Бухорода устози Абдуллоҳ ибн Муборакнинг таълимотини тарғиб қилиб, Мовароуннаҳр зоҳидлик мактабининг Бухоро тармоғига асос солди. IX асрга келиб Бухоро зоҳидлигида Марв муҳити билан биргаликда Ироқ ва Шом зоҳидлик ва сўфийлик мактаблари таъсири кўрина бошлайди. *Абу Муҳаммад Исо ибн Мусо ал-Ғунжор (ваф. 185/801)* Кўфа зоҳидлик мактаби

намояндаси Суфён Саврий (ваф. 161/777) ҳузурида ҳам таълим олиб, Бухорога ушбу ўлкалар тасаввуфи унсурларини олиб келади. Абдуллоҳ ибн Муборакнинг бухоролик издошларидан бўлган *Абу Умар Ҳафс ибн Мансур ал-Пайкандий ал-Фағиштий (III/IX а.)*, Имом Бухорийнинг (194/810–256/870) устозларидан бўлган Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ибн Салом ал-Пайкандий (ваф. 225/839), Имом Бухорийнинг яна бир устози Абу Исҳоқ Аҳмад ибн Исҳоқ ас-Сурморий аз-Зоҳид (ваф. 242/856) ва бошқалар ҳам Бухоро зоҳидлик ҳаракатининг таниқли намояндаларидан бўлган. Бу даврда Бухорода яшаб ўтган яна бир машҳур сўфий – Абу Абдуллоҳ Ҳошид ибн Абдуллоҳ ас-Суфий ал-Обид ал-Бухорий (ваф. 246/860) Бухорога Яқин Шарқ ўлкалари, жумладан, Шом ва Ироқ муҳити таъсирини олиб келган бўлиши мумкин. Ҳошиднинг зоҳидлик фаолиятида *нафсга* қарши курашиш асосий ўринлардан бирини тутган.

Сўфийлик манбалари мовароуннаҳрлик яна бир машҳур зоҳид – Қашқадарё воҳасининг Нахшаб шаҳридан етишиб чиққан Абу Туроб Нахшабий (ваф. 245/834) тўғрисида кўпроқ маълумот беради. Хуросоннинг Балх ва Ироқнинг Басра шаҳарларида сўфийлик таълимини олган Абу Туроб Нахшабий ўзининг зоҳидлик фаолиятида *футувват, таваккул, зуҳд* ва *вараъ* ғояларини тарғиб қилган. Эътиборлиси шундаки, ундаги футувват ғояси футувватни ўзининг бош ғояларидан бири сифатида танлаб олган ва уни кенг тарғиб қилган Нишопур сўфийлик мактаби вакиллари фаолиятидан олдин вужудга келган. Абу Туроб Нахшабий Мовароуннаҳр зоҳидлик мактабининг яна бир тармоғи – Қашқадарё тармоғига асос солганлиги тўғрисида тахмин қилиш мумкин. Зеро, ушбу сўфийдан сўнг мазкур диёрда зоҳидлик ҳаракатининг кенг ёйилганлиги кузатилади. Қашқадарёлик машҳур зоҳидлардан яна бири Абу Абдурахмон Муоз ибн Яъқуб ан-Насафий ал-Косаний (III/IX а.) бўлиб, у нафақат ўз шахсий ҳаёти билан *зуҳд* ва *вараъ* намуналасини кўрсатган, балки зоҳидлар учун масжид, работ ва бошқа иншоотлар бунёд этган. IX асрда Қашқадарёда яшаб ўтган бошқа бир зоҳид Аскар ибн Ҳусайн ан-Нахшабий (ваф. 245/860) ҳам Абу Туроб Нахшабий изидан бориб, ўз зоҳидлик фаолияти воситасида *футувват, таваккул, зуҳд* ва *вараъ* ғояларини тарғиб қилган.

Мовароуннаҳр зоҳидлик ҳаракати Марв ва Бухородан сўнг IX асрда Қашқадарё воҳаси билан бир замонда Самарқандда ҳам кенг ёйилади. Самарқандлик илк машҳур зоҳидлардан бўлган Абу Закариё Яҳё ибн Муҳаммад ал-Варағсарий (ваф. 230/846) Самарқанддан беш фарсах узоқликдаги Варағсар работининг *волийси* (қаровчиси, раҳбари) бўлиб, ушбу работдаги хонақоҳда ибодат билан машғул бўлган. Самъоний

самарқандлик машхур муҳаддис Абу Муҳаммад Абдуллоҳ ибн Абдурахмон ас-Самарқандий ад-Доримийни (181–255/798–870) ҳам обид ва зоҳид кишилар қаторида санаб ўтган. Бу даврда Самарқандда Абу Муҳаммад Абдурахмон ибн Муоз ал-Бурнамадий аз-Зоҳид (III/IX а.) номли яна бир зоҳид яшаган.

VIII–IX асрларда Мовароуннаҳрда кечган зоҳидлик ҳаракатининг асосий жиҳатларини умумий тарзда кўриб чиқиш натижасида Мовароуннаҳр зоҳидлик мактабининг куйидаги тармоқлардан иборат бўлганлиги тўғрисида дастлабки хулосага келиш мумкин:

Марв тармоғи. Асосий вакиллари: Абдуллоҳ ибн Муборак Марвазий (118/736–181/797), Фузайл ибн Йез (107/725–187/802), Бишр ибн Ҳорис Марвазий (ваф. 227/841), Ҳотим Асамм (ваф. 237/851), Абу Ҳомид Дўстон (IV/X а.). Асосий ғоялари: *зуҳд, вараъ, сахо, тавба, хавф, ҳузн, ризо, ихлос, таваккул, маърифат, риёзат, таъзим, галаба.*

Бухоро тармоғи. Асосий вакиллари: Хушном Шаъроний (II/VIII а.), Жулвон ибн Самура Понабий (II/VIII а.), *Исо ибн Мусо Фунжор (ваф. 185/801), Ҳафс ибн Мансур Пайкандий (III/IX а.),* Аҳмад ибн Исҳоқ Сурморий (ваф. 242/856), Ҳошид ибн Абдуллоҳ Бухорий (ваф. 246/860). Асосий ғоялари: *зуҳд, вараъ, сидқ, риёзат.*

Қашқадарё тармоғи. Асосий вакиллари: Абу Туроб Нахшабий (ваф. 245/834), Муоз ибн Яъқуб Косаний (III/IX а.), Аскар ибн Ҳусайн Нахшабий (ваф. 245/860). Асосий ғоялари: *зуҳд, вараъ, таваккул, футувват.*

Самарқанд тармоғи. Асосий вакиллари: Яҳё ибн Муҳаммад Варағсарий (ваф. 230/846), Абдуллоҳ ибн Абдурахмон Доримий (181–255/798–870), Абдурахмон ибн Муоз Бурнамадий (III/IX а.). Асосий ғоялари: *зуҳд, вараъ.*

Кўриб ўтганимиздек, VIII–IX асрларда асосан тўрт марказ – Марв, Бухоро, Қашқадарё ва Самарқанд диёрларида шаклланган ва ривожланган Мовароуннаҳр зоҳидлик мактаби вакиллари фаолиятида *зуҳд* ва *вараъ* ғоялари энг асосий ўрин тутиши билан биргаликда, *тавба, таваккул, ризо, хавф, ҳузн, ихлос, риёзат* ва *маърифат* ғоялари, шунингдек, бошқа зоҳидлик ва сўфийлик мактабларида кам учрайдиган *таъзим, сидқ* ва *сахо* ғоялари тарғиб қилинган.

Мовароуннаҳр зоҳидлик мактабини бошқа, жумладан, Хуросон ва Басра зоҳидлик мактабларидан ажратиб турадиган муҳим жиҳатларидан яна бири шуки, унда зоҳидларнинг асосий қисмини аҳолининг ижтимоий фаол қатламлари вакиллари, жумладан, ислом уламолари – муҳаддис ва фақиҳ даражасига эга бўлган имомлар, қозилар ва бошқалар ташкил

этган. Шу сабабдан бўлса керак, унда *таиқи зуҳд* (жисмоний зуҳд) – жамиятдан бутунлай узилиб, ашаддий таркидунёчиликка берилишдан кўра *ички зуҳд* (кўнгилдаги зуҳд) – одамлар орасида ижтимоий фаол ҳаёт кечира туриб қалбан зоҳидлик қилиш унсурлари кўпроқ учрайди.

Мовароуннаҳр зоҳидлигини нафақат бошқа ўлкалардаги зоҳидлик ҳаракатларидан ажратиб турадиган, балки улардан маълум маънодаги устунлигини ҳам таъминлайдиган яна бир муҳим жиҳати унинг илмий-назарий характерга ҳам эга эканлигидир. Ушбу минтақадаги зоҳидлик ҳаракати асосчилари тасаввуфга бағишланган илк асарларни яратишди.

Буларнинг барчаси, ўз навбатида, VIII–IX асрларда Мовароуннаҳрда бошқа зоҳидлик мактаблари, хусусан Хуросон зоҳидлик мактабидан алоҳида бўлган мустақил зоҳидлик мактаби шаклланганлиги ва фаолият кўрсатганлигидан далолат беради.

## ФҲЙДАЛАНИЛГАН МАНБАЛАР ВА АДАБИЁТЛАР

1. Абу Абдурахмон ас-Суламий. Табақот ас-суфия (араб тилида) [Ахмад аш-Шарбос таҳрири остида]. – Қоҳира: «Дор уш-шуъаб», 1419/1998. – 180 б.
2. Абу Бакр Муҳаммад ибн Джа‘фар ан-Наршахи. Та’рих-и Бухара. История Бухары. Перевод, комментарии и примечания Ш. С. Камолиддина. Археологическо-географический комментарий Е. Г. Некрасовой. – Ташкент: SMIA-SIA, 2011. – 600 с.
3. Абу Бакр Муҳаммад ибн Исҳоқ ал-Калобозий. ат-Таъарруф лимазхаб аҳл ат-тасаввуф (араб тилида) / Нашрга тайёрловчи Ахмад Шамсиддин. – Байрут: Дор ул-кутуб ал-илмия, 2001. – 232 б.
4. Абу Нуайм ибн Абдуллоҳ ал-Ҳофиз ал-Исфаҳоний. Ҳияят ал-авлиё ва табақот ал-асфиё (араб тилида). 1–10 жилдлар. – Байрут: «Дор ул-фикр», 1416/1996. – 3998 б.
5. Ансорий Ҳиравий, Шайхулислом Хожа Абдуллоҳ. Табақот ас-суфия (форс тилида) [Таҳрир, изоҳлар ва иловалар муаллифи Абдулҳай Ҳабибий]. Кобул: Давлат матбааси, 1341/1962. – 738 б.
6. Арберри А. Дж. Мистики ислама. [Перевод с английского: М. О. Авдейчик, В.А.Литновская]. – М: Сфера, 2002. – 272 с.
7. Асророва Л. Абу Ҳафс Кабир Бухорий ва ханафий фикҳи / Л. Асророва. – Тошкент: Ислом университети, 2014. – 280 б.
8. Аттот Нишопурий, Фаридиддин Муҳаммад ибн Иброҳим. Тазкират ул-авлиё (форс тилида) [Муҳаммад Истеълумий таҳрири остида]. – Техрон: «Зуввор», 1382/2003. – 919 б.



9. Аҳмад ибн Али ал-Хатиб ал-Бағдодий. Таъриху Бағдод (араб тилида) [Мустафо Абдулқодир Ато томонидан нашрга тайёрланган]. 10-жилд. – Байрут, 1417/1997.

10. Бартольд В.В. Сочинения. Том 2. Часть 1. Общие работы по истории Средней Азии [Ответственный редактор тома: Б. Г. Гафуров. 1-я часть II тома подготовлена к изданию В. А. Ромодиным и Б. Я. Стависким]. – М.: Изд-во Восточной литературы, 1963. – 1020 с.

11. Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – Москва: «Наука», 1965. – 527 с.

12. Жомий, Нуриддин Абдурахмон ибн Аҳмад. Нафаҳот ул-унс мин хазарот ал-кудс (форс тилида) [Таҳрир ва сўзбоши муаллифи Махмуд Обидий]. Тўртинчи нашр. – Техрон: «Эттелоот», 1382/2003. – 1215 б.

13. Ибн Муллам. Табақот ал-авлиё (араб тилида) [Нуриддин Шариба томонидан нашрга тайёрланган]. – Байрут, 1411/1991. Б. 178.

14. Имом Абу Саъд Абдулкарим ибн Мухаммад ибн Мансур ат-Тамимий ас-Самъоний. ал-Ансоб (араб тилида) [Сўзбоши ва иловалар муаллифи Абдуллоҳ Умар ал-Борудий. Маданий тадқиқотлар маркази] 5-жилдлик. 1, 2, 3, 4 ва 5-жилдлар. – Байрут: Дор ул-жинон, 1408/1988. – 2926 б.

15. История Востока. В 6 т. Т. 2. Восток в средние века / Гл. редкол. : И90 Р.Б. Рыбаков (пред.) и др.; [Отв. ред. Л.Б. Алаев, К.З. Ашрафян]. — М.: Вост. лит., 2002. – 716 с.

16. Камалиддинов, Шамсиддин. «Китаб ал-ансаб» Абу Са‘да Абдулкарима ибн Мухаммада ас-Сам‘ани как источник по истории и культуры Средней Азии. – Т: «Фан», 1993. – 182 с.

17. Кеннет Л. Хонеркамп. *Суфийские основы традиционных этнических диспутов в Узбекистане // Ўзбекистоннинг ислом цивилизацияси ривожига қўшган ҳиссаси (Таълим, фан ва маданият бўйича ислом ташкилоти – ISESCO томонидан Тошкент шаҳрининг 2007 йилдаги Ислом маданияти пойтахти деб эълон қилинганлигига бағишланган халақаро конференцияга йўлланган маърузалар ва табриklar тезислари тўплами)* [Масъул муҳаррирлар: Б. А. Абдуҳалимов, З. И. Мунавваров]. – Тошкент – Самарқанд: Имом Бухорий республика илмий-маърифий маркази нашриёти, 2007. Б. 63-64.

18. Кньш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история / Пер. с англ. М.Г.Романов. – СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2004. – 464 с.

19. Макдисий, Абу Абдуллоҳ Мухаммад бин Аҳмад. Аҳсан ат-тақосим фи маърифат ал-ақолим (форс тилида) [Араб тилидан Али Нақий Мунзавий таржимаси]. 2 жилдлик. – Техрон: Муаллифлар ва

таржимонлар компанияси, 1361/1982. – 728 б.

20. Махбуб Махдавиён. *Сомонийлар даврида фалсафа ва каломнинг ривожланиши шарт-шароитлари* // «Ислом тарихи ва цивилизацияси» журнали (форс тилида). – Техрон. 1385/2006 йилнинг баҳори ва ёзи. №3. Б. 17-50.

21. Муин ал-фуқаро, Аҳмад ибн Маҳмуд. Таърихи Муллозода дар зикри мазороти Бухоро (форс тилида) / Сўзбоши, таҳрир, изоҳлар ва иловалар муаллифи Аҳмад Гулчин Маоний. – Техрон: Эроншунослик тадқиқотлари маркази, 1370/1991. – 112 б.

22. Муминов А. К. Ханафитский мазҳаб в истории Центральной Азии / под редакцией С. М. Прозорова. – Алматы: Қазақ энциклопедиясы, 2015. – 400 с.

23. ал-Мустамлий ал-Бухорий, Абу Иброҳим Исмоил ибн Муҳаммад. Шарҳ ат-Таъарруф ли-мазҳаб ат-тасаввуф (форс тилида). 5 рубълик. 1, 2, 3, 4 ва 5-рубълар. Муҳаммад Равшан таҳрири остида. Техрон: «Асотир». 1363–1366/1984–1987. – 2332 б.

24. Муҳаммад ибн Аҳмад Заҳабий. Таърих ал-ислом ва вафиёт ал-машоҳир ва-л-аълум (араб тилида) [Умар Абд ус-Салом Тадмарий томонидан нашрга тайёрланган]. – Байрут, 1411/1991. Б. 119.

25. Муҳаммад Одил Зиёий, Мусо Азизий. *Сомонийлар ҳукмронлигининг охирларига қадар бўлган даврда Мовароуннаҳрда ҳанафийлик фикҳининг ёйилиши сабаблари* (форс тилида) // «Ислом тарихи тадқиқотлари» уч ойлик илмий-тадқиқот журнали. – Техрон, 1391/2012 йил кузи. №7. Б. 31–57.

26. Навоий, Алишер. Насойим ул-муҳаббат. Мукамал асарлар тўплами. Йигирма томлик. Ўн еттинчи том /Нашрга тайёровчилар: С. Ганиева, М. Мирзааҳмедова. Арабча ва форсча матнларни таржима қилиб, нашрга тайёрловчи ва масъул муҳаррир: С. Рафиддинов. – Тошкент: «Фан», 2001. – 520 б.

27. Порсо, Хожа Муҳаммад. Фасл ал-хитоб (форс тилида) [Сўзбоши, таҳрир ва иловалар муаллифи Жалил Мисгарнежод]. Техрон: «Университет нашри маркази», 1381/2002. – 1019 б.

28. Резван Е. А. *Гази* // Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва: Наука, 1991. С. 52.

29. Ульрих Рудольф. Ал-Матуриди и суннитская теология в Самарканде [Перевод с немецкого Людмилы Трутановой; под ред. Олега Лукина]. – Алматы: Фонд «XXI век», 1999.

30. Усмонов, Иброҳим. *Мовароуннаҳр тариқатларида ақидавий қарашлар* // Илмий-таҳлилий ахборот: Ўзбекистон Республикаси

Вазирлар Маҳкамаси ҳузуридаги Тошкент ислом университетининг илмий-таҳлилий ахбороти. – Тошкент: «Тошкент ислом университети» нашриёт-матбаа бирлашмаси, 2017. – №3. Б. 4–11.

31. Шамсиддин Камолиддин. Саманиды. Из истории государственности Узбекистана в IX–X вв. – Саарбрюккен: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2012. – 464 с.

32. Шиммель, Аннемари. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Раппопорт. 2-е изд., испр. и доп. – М: ООО «Садра», 2012. – 536 с.

33. Шихобиддин Абу Абдуллоҳ Ёқут ибн Абдуллоҳ ал-Ҳамавий ар-Румий ал-Бағдодий. Муъжам ал-булдон (араб тилида). 5 жилдлик. 2-ж. – Байрут: «Дору Содир», 1397/1977. – 549 б.

34. Қушайрий, Абдулкарим ибн Ҳавозан. Рисолайи Қушайрия (форс тилида) [Араб тилидан Абу Али Ҳасан ибн Аҳмад Усманий таржимаси (XI а.); Бадиуззамон Фурӯзонфар таҳрири остида]. – Техрон: «Илмий-маданий нашриёт», 1361/1982. – 835 б.

35. Ҳудуд ал-олам мин ал-машриқ ила-л-мағриб (форс тилида). Манучеҳр Сутуда томонидан нашрга тайёрланган. Техрон: Тахурий кутубхонаси. 1983.

36. ал-Ҳужвирий ал-Ғазанавий, Абу-л-Ҳасан Али ибн Усмон ал-Жуллобий. Кашф ал-маҳжуб (форс тилида) [В. Жуковский таҳрири остида; сўзбоши муаллифи: Қосим Ансорий]. Бешинчи нашр. – Техрон: «Тахурий», 1376/1998. – 607 б.

37. Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums. Band 1. Leiden: E.J.Brill, 1967. 939 s.

## HALK ŞİİRİNDE İSLAM: YUNUS AMRE’NİN ESERLERİNDE TASAVVUF VE DİN

**Prof.Dr Galib Sayilov,**  
TÜDB (Türk Dünyası Bilimler Akademisi)  
Yönetim Kurul Başkanı  
AMEA Folklor İnstitunun aparıcı elmi işçisi  
qalibsayilov@mail.ru

### Özet

Halk edebiyatında ve şiirin yazımı öncesinde şiirsel anlatım kalıplarının ve kılavuzlarının oluşturulması süreci, etnokültürel geçiş anlambiliminin paradigmalarından biridir. Milletimiz oldukça kadim ve zengin bir sanat yelpazesine sahiptir. Zengin olduğu kadar sade ve bilge olan Alvan sanatının yelpazesi yüzyıllara dayanır. Şiir kültürümüzün kökleri de ilk uygarlıkların derin katmanlarına kadar uzanır. Yazılı oluşumdan önce şiir ve şarkı metinleri de vardır. sözlü olarak yaşadı ve yalnızca insanların ritmiyle yaşam ruhsatı aldı. İnsanlar üzgün olduklarında ve mutlu olduklarında şiirsel metinler söyleyip seslendirdiler. Böylece zamanımıza kadar gelen destansı ve lirik şarkılardan, alkış ve beddualardan, halkımızın sanatsal değerlerinden söz etmek mümkündür.

**Açar sözcükler:** *folklor, metnler, keder, sevinc, hayat*

**Professor Galib Sayilov,**  
ANAS Institute of Folklore  
qalibsayilov@mail.ru

### Islam in folk poetry: religion and folklore in the activity of Yunus Emre

#### Summary

In folk literature, as well as in pre-writing poetry, the process of formation of patterns and sizes of poetic expression is one of the paradigms of the semantem of ethnocultural transition. Our people have a very ancient and rich spectrum of art. The spectrum of colorful art, as simple and wise as it is rich, has its origins beyond centuries. Our poetic culture also has its roots in the deep layers of early civilizations. Before the written formation, the texts of poems and songs also lived orally, receiving only a life card with the rhythm of people. People performed and executed cheerful poetic texts in their joyful

times and the sad poetic texts in their bad moments. Thus, one can talk about the epic and lyrical songs, applause and curses that have come down to our time, about the artistic values of our people, which are considered primary.

**Keywords:** *folklore, texts, sad, joy, life.*

## Giriş

Eski Türk şiirinin temel kaynaklarından bahseden I.V. Stebleva, Orkan-Yenisu anıtlarında izlerini aramış, bu örneklerdeki bölümlene sistemiyle birlikte metne özel bir işlevsellik kazandıran şiirsel yapılardan söz etmiştir (1, s. 65-109).

Erken kültürel dönemin şiirsel dizisi, birincil türlerden sonraki şair dönemiyle karakterize edilir. Ritmik bir gelişim geleneğine sahip olan Orta Çağ Türkleri, Ozan enstitüsünün tarihsel artzamanlılık içinde üstlendiği işlevleri, yeni süper etnonun bağımsız olarak oluşması ve büyük bir evrim aşamasından geçmesi için gerekli en küçük ulusal-etnik değerden başlayarak oluşturmuş ve tamamlamıştır. , şövalyelik ve dağcılığın en büyük destansı olayına kadar.(2, s. 12-13) Ozan Enstitüsü, repertuarında, Oğuz destancılığının olay örgüsünden başlayarak sonraki tüm aşamalarında öncü bir konum almış ve senkretizm, insani değerlerin ifade edilmiş biçimi, etnosun tarihsel kaderi, sanatsal metnin şiirsel niteliği vb. gibi destan çalışmaları için gerekli boyutlar korunmuştur. Ancak çağın ve zamanın diyalektiği şairin dönemini tarih arşivine atmak zorunda kalmıştır. Yeni nesil sanatın inancı, daha sofistike, şiirsel boyutların gelişiminin dinamiklerine uygun bir şekilde ortaya çıktı. Ozan kültürü sanatı sayılar ve basit boyutlarla kendini gösterdiği gibi, aşk sanatı da tarihsel ve ideolojik yönlerini ortaya koymuştur. İslam dini artık yayılmaya başlamıştı. Kültürel tipler bu ilahi eğilime karşı koyamadı. İslam'a yönelik baskılar uzun sürmedi, ancak gelenek ve görenekler ayakta kalmaya çalıştı. Bu nedenle şirki bırakıp geleneksel kültürü yaşatan büyükler, İslam kanunlarını takip ederek ataların olumlu geleneklerini şiirsel bir ortamda geliştirmeyi başarmışlar, bilim adamları tarihin yaratıcılığını karanlık bir köşeye atmamışlardır. Kültürlerini İslam kanunları çerçevesinde yaşatmayı başarmışlardır.

Ahmed Yesavi, Rumisi, Harakanisi, Molla Qasimi ve son olarak Yunus İmre, Türk dünyası tarihini aydınlık yarınlara taşıdı. Ömer Şirvani gibi sufistler Allah'a aşık olma fikrini yarattılar. Elbette Kuran'a, Allah'ın ilmine ve Allah'ın Resülü Muhammed'e başvurarak yaşadılar.

Fuad Köprülü, «Türk Saz Şairleri» adlı eserinde Anadolu âşık ekolünün oluşumundan ve ünlü isimlerinden söz etmiş, «bu ekol çevresinde çok sayıda Anadolu saz şairi ve halk şiiri sanatçısının toplandığını» kaydetmiştir

(3, s. 66). ). Akademisyen A. Nabiyev’e göre, tarihi kirlenmeden sonra bile burada tasavvufun ve tasavvuf toplantılarının yüceltilmesi güçlüydü. 13. yüzyılın sonu ve 14. yüzyılın başında tasavvuf şiiri Yunus Amra’nın şahsında mükemmelliğe ulaştı. Anadolu âşık ekolü hem biçim, hem içerik hem de işçilik açısından yeni bir gelişme aşamasını yaşamaya başladı. Yunus Amra’nın getirdiği yeni içerik ve fikirler bu ekolün öncü yönleri oldu. İslam’ın esasları dikkate alınarak halk şiiri formlarından yararlanılarak Yunus Amra’nın şiirine özel bir güç verildi. İlahi güzelliği yüceltmek, ilahi güzellikleri yüceltmek gibi fikirler dünyaya aldanması ve Allah’a kavuşmanın mutluluğu şiirlerinin üne kavuşmasına neden oldu.

Her şiirsel olayın kendi nedenleri vardır. Yunus Amra’yı ve onun yeteneğini (evlAllah) yaratan faktörler de dikkat çekmektedir. 13. yüzyıl Osmanlı tarihini pek çok çalkantılı olayla meşgul etti. Baba İsak isyanı yaşandı ve Türk milletinin kanlı tarihlerinden biri oldu. Bu dönemde Anadolu büyük bir ekonomik ve siyasi bunalım içindeydi (4, s. 234). Anadolu tarihinin böylesine çalkantılı bir döneminde, farklı mezheplerin nüfuz mücadelesi verdiği bir dönemde Anadolu âşık mezhebinin gelişim yolunu Yunus Emre yönlendirdi ve onu korudu. onu tüm mezhep değerlerinin etkisinden kurtarıp benzersiz hale getirmiş, gelişerek ilerlemeyi başarmış, yaratıcılığıyla aslında tasavvuf dünya görüşünün şiirsel düşüncede güçlü ifadesini tamamlamasının yanı sıra Anadolu âşık okulunun oluşumunu da tamamlamıştır. milli-manevi ve ahlaki değerler doğrultusunda.

Yunus Amre Kafkasya’nın tanınmış bir şairidir. Onu sadece tanımakla kalmadılar, onu büyük bir sevgiyle andılar. Aslında bu aşk, kullar dairesinde Allah’a olan sevgisinin tezahürüydü. Azerbaycan’da iki yerde bulunan Yunus Amre’nin türbesi bunun açık bir örneğidir. Her iki mezar da Azerbaycan’ın kuzey kesimindedir. Bu dini ve mezhepsel bir bakış açısından kaynaklanmaktadır. Çünkü Yunus’un vaazları ve vizyonu bu bölgelerin tasavvuf görüşleriyle aynıydı. Hatta bazı topluluklar onu şeyh olarak görüyordu. Türkoloji araştırmacıları bu ünlü âşığın hayatına ve yaratıcılığına kayıtsız kalmadı. Onun mirasını derinlemesine araştıran Gordlevski Yunus, şöyle konuştu: Amra’nın Şirvanlı Malla Kasım’dan faydalandığını, Molla Kasım’ın kendisini usta olarak gördüğünü bile belirtmektedir. Modern Azerbaycan’ın kültür merkezi olan Şirvan’da şiir kültürünün de kadim ve zengin olduğu bilinmektedir. Molla Kasım ve Bu zenginlikte çağdaşlarının da payı vardır. Şiirin gelişim tarihindeki rollerinden dolayı bahsettiğimiz şairlerin mirası bu önemin derecesini daha da artırmıştır.

Yunus Amra’nın bir şiirindeki iki mısra, Molla Kasım’ın kişiliğine dair fikirlere açıklık ve kesinlik kazandırmaktadır:

Derviş Yunus, bu şiiri çarpık söyleme,  
Bir Molla Kasım seninle dalga geçmeye geliyor.

Elbette bu dizeler dil açısından Hasanoğlu'nun gazeli kadar değerlidir, çünkü bu tür örneklerden dilimizin o dönemdeki şiirsel durumu ve olanakları hakkında bilgi edinebiliriz.

Yukarıda bahsettiğimiz ayetlere geri dönelim. Görünüşe göre metni ilk kez okuyan Gordlevsky bir hata yaptı. Seygal, sözü siğil gibi okudu ve ondan sonra bu konuya girenler, etkili bir bilim adamı olduğu için Gordlevsky'nin hatasını tekrarladılar. Bu sözleri çarpık söyleme, sinirlendirirsin Molla Kasım, “gelir” sözünün hiçbir anlamı yoktur. Seigal iki şekilde okunabilir. Birincisi şiirlerinizi okşuyor, yani modern terimlerle düzeltiyor, ikincisi Derviş Yunus'un kendi kendini derlemesi, size öğretecek bir üstadınızın olduğunun göstergesi. Bu aynı zamanda Yunus'un mütevası bir sanatçı olduğunu da gösterir, yani başka bir şaire olan saygısını ve onurunu ifade etmenin bir yolu olabilir.

Yazılı edebiyatımızın oluşmasından önce, edebî-estetik normlara dayanan ve onun oluşumuna edebî zemin hazırlayan bir erken dönem klasik Türk şiiri vardı. İslam edebî-estetik kuralları çerçevesinde oluşturulan bu şiir, hem şekil hem de fikir-içerik yönleriyle Türk halk şiirinden farklılık göstermektedir. Ancak Yunus Amre'nin yaratıcılığı bu iki şiirsel formülü birleştirmeyi başarmış, geleneksel halk şiirine İslam kültürünün şiirsel ruhunu da katarak şiirde iki kültür dönemini anlatmış ve yeni bir edebiyat ortamının temellerini atmıştır.

Bu büyük adam ve sanatçının doğum tarihi ve yeri de tartışmalıdır. Çünkü o aslında bütün Türk dünyasının kayasıydı. Eserlerinde ayrımcılıktan ziyade bütünleşme vardı. Onun her yerde olduğu düşüncesi şiirlerinden de anlaşılmaktadır. Ağırıklı olarak hayvancılık ve çiftçiliğe yönelmiş, bir zamanlar bu mesleklerin faydalarını anlatan şiirler yazdırmış, daha sonra içindeki enerji onu Türk coğrafyasını gezmeye sevk etmiştir. Her adımda Yunus var. Sevgi ve şefkat bu isteği ortaya çıkarmıştır. Yunus Emre'nin mezarı Anadolu dahil tüm Türkiye topraklarında bulunmaktadır. Geçtiği milletleri ve vadileri anlatırken Azerbaycan anlamına gelen “Yukarı Topraklar” tabirini kullanır.

İslam'a gönülden bağlı bir sanatçı, dış görünüşten ziyade iç sevgiyi tercih eder. İnsanların görünüşünü pek takdir etmiyor. Biçimden çok içeriğe odaklanır. Çünkü o birlik-beden, hakikate giden yolun kalplerden geçtiğini ispatlamış, İslam ahlakı ve İslam kültürü onu tüm dünyaya duyurmuştur.

Aşk şiirinde İsmail-Hüsna'yı ilk kez şiirsel bir biçimde anlatan ve teşvik eden Yunus Emre'dir.

Yarab, Settarul-uyub, sana soruyorum ümmetim,  
Ey Hayy ve Keffaruz-Zunub, sana soruyorum ümmetim

Ayrıca namaz kıldı ve binbir farklı ibadeti yerine getirdi.  
Ben kendimi suçladım ve size soruyorum ümmetim.

Topluluğumu kurtarmak için bağlılığımı artırdım,  
Senin yüzünden yetim kaldım, sana yalvarıyorum ümmetim.  
Ailemi istemiyorum, dünya umurumda değil.  
Ümmetimi özlemeyeceğim, sana yalvarıyorum ümmetim.

Yunus Amra'nın şiiri muhteşemdir çünkü onun şiirini hissetmeden, heyecan duymadan okumak mümkün değildir. ilahiler söyleniyor Yunus'un şiir halısı, İslami desenlerle süslenmiş, İslami renklerle boyanmış, İslami ip-liklerle dokunmuş mükemmel bir şaheserdir.

Turi-Sina'nın hakkı için, Mekke ve Mina'nın hakkı için,  
Şehri-Medine hakkı için senden rica ediyorum ümmetim.

İnsanlığın onuru, insanlığın nuru Muhammed s.a.v. Yunus'a, dualarını şiire çevirebilecek, hiçbir küfüre izin vermeyecek, teraziyi bekleyecek, ilahî mesajı bozmadan ilahi söyleyebilecek akıl ve akıl verildi.Şairlerin Kur'an-ı Kerim'deki icatları elbette onaylanmadı.Yunus Efendi bütün gururunu ayaklar altına alıp Allah'a sığındı, diliyle ve kalbiyle sadece Allah'ı zikretti. Bu Allah'ın ona bir lütfudur.Bu nedenle Yunus'un şiiri okunduğunda kalpler huzur bulur, beyinler dinlenir, kırgınlıklar kaybolur.Bazı modern dindar insanlar bu tür şeyleri okurken «iyi» görünmüyorlardı.Neyden?Sebepleri kendi düşüncelerinin, dünya görüşlerinin ve cehaletlerinin ötesine geçmez.Ebeveynleri nedir?Sanki bu tür şiirleri okumakla insanın kalbi «ölmüştür», bu çok saçma ve asılsız bir görüştür. Kur'an'ı, şeriatı bilmeyen, Yunus gibi üstadları okuyup iman edenlerin sayısı, İslam'a davet edenlerin yasak ve korku yoluyla uyguladıkları yöntemle değil, daha çoktur.

Sen Ahad'sın, Sen Samad'sın, verecek hiçbir şeyi olmayan,  
Yunus'a yardım edin, sizden rica ediyorum ümmetim.

Bazen bir şeyhle bağlantısı varsa Yunus'u ve talebelerini suçluyor, şirk anlarının yaşandığını iddia ediyorlar.Evet, her ilimin başı Allah ve Resülü'dür. Ancak insanları o Movla'ya yönlendiren, (tabii ki Allah dilerse) O'na yön-



lendiren bir öğretmene ve bir âlime bağlı olmak gerekir. Aksi takdirde kişi, doğruluk ve hakikat yerine batıl ve batıl yoluna gider. Bu anlamda Yunus’un da bir şeyhi vardır.Şiirlerinden anlaşılan şeyhi ve hocası Mevla’dır, elçisidir. Böyle bir bilimsel yöntem bunun açık delilidir: “İlim cahilin elinde ise” , hataya yol açar, bir bilim adamının elinde olursa kurtuluşa götürür.” Oturarak, ayakta dünyadan bahsediyor.Yunus gibi birini suçlamak, onu şirkle itham etmek benim açımdan çok yanlış bir inançtır.fikir.

Bazen Yunus’u ve onun haleflerini Kur’an-ı Kerim’den başkasının eserini okumakla suçlayan zihniyeti açıklamak için Yunus ve haleflerinden bir örnek vermek isterim:

Suyun dibindeki mahi ile,  
Çöllerde ahu ile  
Bir derviş gibi “yahu” ile  
Sana Movlam diyeyim.

Yunus’u derviş sananlara bizzat efendimiz açıkça bilgi veriyor.”Derviş gibi” ifadesi onun münzevi olmadığına açık bir örneğidir.Allah’ın ipine sarılmış ve sünneti yaşamıştır.Onun birçok yerde mezarını gösteren, birçok coğrafyada onun adının dünya dışı olarak geçmesini sağlayan zihniyet, Marksist öğretinin kalıntılarıdır.

İsa gökтейken,

Musa ile Tur Dağı’nda,  
Elinde bir asayla

Sana Movlam diyeyim.

Kur’an okumayan, okumayan bir insan Allah’ın bu ilmini nasıl işitebilir ve bilebilir?İşte Yunus, medresede eğitim görmüş, İslam’ın bu peygamberlerini yeterince anlatabilen bilgin bir insandı.

Büyük Eyüp’le ilgili sorun,  
Yaşlı Yakup’la  
Muhammed Mahbub’la birlikte...  
Sana Movlam diyeyim.

Şair, profesyonelliği ve yetkinliğinin bir sonucu olarak İslam peygamberlerinin ruh halini ve durumunu tasvir etmektedir.Yunus Amra, şiirlerinde sürekli olarak İslam’ın son din olduğunu ve insanlığın dini olduğunu dile getirmektedir.

Bugün dünyada teşvik edilen çok kültürlülük ve hoşgörü politikasının ilk tohumlarını Resûlullah’ın tebliğinde, daha sonra da Yunus Amre gibi

sanatçıların yaratıcı üslubunda görebiliriz. Avrupa'nın kendine ait olduğunu düşündüğünüz çok kültürlülük kavramı ve diğer kültürlerle ve inançlara hoşgörü göstermeyi ifade eden hoşgörü kavramı, 12. ve 13. yüzyıllarda Yunus dedelerimiz tarafından ortaya atılmıştır. Neros tarafından, Napolyonlar ve Hititler bugün kendi adlarına ortaya çıkmak istiyorlar (ama Azerbaycan'da bir söz var diyorlar, horozun kuyruğu görünüyor) kirliliği ortaya çıktı. kültür faşizmin beşiği olduklarını unutmuyor mu? Dedelerimiz ve Yunus dedelerimiz 800 yıl önce bize hümanizmin ilkelerini bıraktılar. Ey Avrupalılar Sevgi Goydemir'in de belirttiği gibi Yunus Emre, Avrupa toplumunda hümanist bir statü kazanmıştır. İnsanı seven ve yücelten, Allah'ın en mükemmel yaratısı olan, insanı bu dünyadaki en sevgili varlık olarak bilen ve onu Allah yolunda görmek isteyen, insanın zaafını ve günahlarını takdir eden, yeri dolduramaz, tarafsız olan, İnsanlarla ilişkilerinde faydasız olan, öfkelerini ve tutkularını kalp kırarak değil, kalpleri yükselterek dizginleyen, kendisine borçlu olan; Hakikat suyuyla ruhları sevindiren insan, hümanist olamaz.”

kavga etmeye gelmedim  
Benim işim aşk içindir  
Doştun evi kalptir,

Gönüller yapmaya geldim” dedi şair, dünyaya ve dünya insanlarına aşk dersi verdi ve gitti. Işıklar içinde yatsın. İna Lillahi ve İna İleyhi Rajiun!, getirdiğiniz zalim politikadan utanın!

#### Edebiyat:

1. Стеблева И. В. Развитие тюрских поэтических форм. - М., 1971.
2. Пospelов Г. Н. Теория литературы. - М., 1978.
3. Rəfilim. Ədəbiyyat nəzəriyyəsi. - B., 1958.
4. Türk Tarihi. - İstanbul, 1974.
5. Nəbiyev A. Estetik düşüncədən milli ideologiyaya. / “Azərbaycan” qəzeti, 27 may 2002.
6. Köprülü F. Türksaz şairləri. - Ankara 1962.
7. Yunus Əmrə. Güldəstə. - B., 1990.

## ҲАҚНИ АНГЛАШ – ЎЗЛИКНИ АНГЛАШНИНГ ОЛИЙ БОСҚИЧИ

**Юнусова Гуландом Самиевна,**  
*БухМТИ профессори,  
фалсафа фанлари доктори (DsC)*

Жаҳон илмий-фалсафий мероси тараққиётида маънавий мероснинг такрорланмас хазинаси ҳисобланган мутафаккирларнинг маънавий-ахлоқий, илмий-фалсафий қарашлари, хусусан, инсон ва унинг ижтимоий моҳиятига оид таълимотлари доирасида илмий тадқиқотлар олиб борилмоқда. Зотан, умуминсоний маънавий мероснинг ўзи гносеологик аҳамиятга эга бўлган илмий маънавий концепциялардан иборат. Бу концепциялар жаҳон илм-фани соҳасида олиб борилаётган фалсафа тарихининг ўчмас нодир маънавий мероси ҳамда фундаментал таълимотларнинг негизи ҳисобланиб, назарий жиҳатдан такомиллашиб бораётган диний-фалсафий йўналишда аждоқлар қолдирган илмий, диний, фалсафий ва тарихий манбаларидан унумли фойдаланиш масаласи муҳим илмий тадқиқот мавзусига айланди. Айнан мана шу маънавий субстанция умуминсоний таълимотлар асосида ривожланган инсон моҳиятининг замонавий фалсафий таҳлилини тадқиқ этишнинг долзарблигини сақлаб қолмоқда.

Мамлакатимизда мустақиллик йилларида амалга оширилаётган илмий, маънавий, маданий соҳалардаги ислохотлар натижасида жаҳонга машҳур алломаларимиз, мутафаккирларимиз илмий-маънавий меросини, уларнинг диний-ирфоний таълимотларини ўрганишга алоҳида эътибор қаратилди. “Буюк адиб ва мутафаккирларимизнинг нодир мероси, ибратли ҳаёти ва ижтимоий фаолиятини ҳар томонлама чуқур ўрганиш ва тарғиб этиш, ёшларимизни ўзликни англаш, миллий ва умуминсоний қадриятларга хурмат руҳида тарбиялаш зарур”. Бу вазифаларни бажаришда тасаввуф таълимотини айниқса, қодирия таълимотининг асосчиси Абдулқодир Гийлонийнинг антропологик, гносеологик, аксиологик қарашларидаги комил инсонни тарбиялашда позитив таъсир кўрсатувчи ирфоний-фалсафий ғояларини ёшлар онгига сингиришда муҳим илмий ва ижтимоий аҳамият касб этади.

Дунёда мутасаввифнинг маънавий меросида инсон моҳиятини ўрганиш бўйича қатор, жумладан, куйидаги устувор йўналишларда тадқиқотлар олиб борилмоқда: инсон маънавий инқирозининг олдини олиш, эгоцентризм потенциал сабабларини бартараф этиш;

инсонлар орасида меҳр-оқибат, бағрикенглик, ўзаро ҳурмат ҳиссини шакллантириш; миллий-маънавий мерос заҳираларини бойитиш; инсон маънавий тараққиёти тарихида алоҳида шахсларнинг тутган ўрнини тадқиқ этиш; тасаввуф таълимоти тарихини янада бойитишда Марказий Осиё мутасаввифлари илмий маънавий меросининг фундаментал аҳамиятини очиб бериш.

Қадимги юнон файласуфи Сукрот таъкидлаган “Ўзингни англа” ғояси кейинчалик ривожланиб келиб баркамол инсон тарбиясининг бош мезони ҳисобланган.

Айтиш жоизки Шарқ фалсафий таълимотларида тафаккурдан олий билиш усули – фаросат илми ҳақида ҳам бирмунча маълумотлар мавжуд. Масалан, биз маълумот бераётганимиз янги манба Гийлоний қаламига мансуб “Футуҳ ал-Ғайб” асари Абдулқодир Гийлонийнинг ўғли Абдуразоқ таълиф этган 80 ваъз тўплами бўлиб, мазкур асарнинг қўлёзма нусхаси бугунги кунда Абу Райҳон Беруний номидаги ЎзРФА ҳузуридаги қўлёзмалар фондида сақланаётганлиги хусусида монографиямизда маълумот берганмиз. Ушбу асар араб тилида бўлиб, асарнинг инглиз тилидаги таржимаси бизга хорижда таҳсил олган талабамиз орқали етиб келди. Асарнинг 10-маърузасида фалсафанинг интуитив билиш бобига тааллуқли “Фаросат илми” хусусида қимматли маълумотлар берилган.

“...Фаросат илми бу Аллоҳ берган қалб кўзи билан нима тўғри ва нима эгрилигини, нима яхши ва нима ёмонлигини илғай олиш илмидир. Бу илмни Аллоҳ таоло ўзи суйган бандаларига бергай. Бинобарин, сенга бирор юмуш топширилса бу ишни қанчалик тўғри эканлигини обдон мушоҳада қил, сўнгра хулоса чиқар! Ёхуд ўзингга шундай савол бер: “Бу Аллоҳнинг буюрганими?!” Дарҳақиқат, бу Парвардигорнинг синови ва қудратининг нишонасидир. Сен бу савдода зийрак тур ва атрофингда нималар бўлаётганини билишга интил. Дарҳақиқат, бу дунё ишларини ҳаммаям тушунавермайди, ҳамма бандасигаям аён эмас. Бу савдонинг моҳияти ва маъноси фақат У танлаган ва саралаган маърифат соҳибларигагина – Авлиё ва Абдолларга аёндир. Шундай экан, кайфиятингни шу йўсин мосла, зеро синов қайда-ю, бунинг ажри қайда билмайсан, шунчаки Аллоҳ таолонинг пухта ўйлаган ва бир тизимга солинган режаси асосида тегирмон айланмоқда...”

Манбадан олинган иқтибосни шундай шарҳлаш мумкин: илми ва ҳиссий билиш даражаси юқори бўлган инсонларда фаросат илми кучли бўлади. Бундай инсонлар – хос инсонлар бўлиб, уларни бугунги кунда олимлар ва орифлар деб аташ мумкин. Чунки ҳар қандай илм билан

англаш мушкул бўлган ҳақиқатни фаросат ёхуд интуитив билиш орқали англаш мумкин. Бундай қобилияти бор бўлган инсонлар мудом огоҳлик мақомида бўладилар, уларни ғафлат махв эта олмайди. “Тегирмон айланмоқда” ибораси орқали мутасаввиф табиат ва жамият ўз қонунияти асосида алмашилиб, айланиб туради, фақат бунинг моҳиятини англаш оддий инсонлар учун эмас, бу танланганлар йўлидир.

Шу маърузанинг давомида Гийлоний таъкидлайди: “...Буюрилганга итоат қилиш икки хилдир. Бири, эҳтиёжингга яраша нафсингни қондириш, шахвоний майллардан воз кечиш, гуноҳларни ювиш ва амалларни адо этишда намоён бўлади. Иккинчиси, ички илоҳий амрларни бажаришдир. Шариатда вожиб бўлмаган ёхуд манъ қилинмаган нарсалар ҳам бор. Бу мубоҳдир. Бунда мўмин бирор ташаббус кўрсатмай балки фатво ни кутади. Қачонки, фатво огоҳ бўлса шунда у уни адо этади...”

Инсон камолотида энг аввало унинг билим, кўникма ва малакаси иш берса, буларнинг асосида хотира, онг, тафаккур ва дунё ётади. “Кўп йиллик илмий кузатиш ва тадқиқотлар шуни кўрсатадики, инсон ўз умри давомида оладиган барча информациянинг 70 фоизини 5 ёшгача бўлган даврида олар экан. Боланинг онги асосан 5-7 ёшда шаклланишини инобатга оладиган бўлсак, айнан ана шу даврда унинг қалбида оиладаги муҳит таъсирида маънавиятнинг илк куртаклари намоён бўла бошлайди. Халқимизнинг «Қуш уясида кўрганини қилади», деган доно мақоли, ўйлайманки, мана шу азалий ҳақиқатни яққол акс эттиради”. Демак, инсон бутун умри давомида кўллаши мумкин бўлган ахборотнинг асосий қисмини ҳали ҳаётда ўзи мустақил фикрлай олмайдиган вақтида олар экан. Натижада хотираси инсон улғайганга қадар унинг камолотига хизмат қилади.

Инсоннинг хотираси нафақат ўтмишда ўтган аждодларимизнинг маънавий меросини ўрганиш, қайта тиклаш ёхуд ўзлаштириш учун балки, келажакда хато қилмасдан тўғри йўлни танлай олиш учун муҳимдир.

Ануширвон подшолиги даврида ҳақимлар ичидан 23 та энг сарасини танлаб, улардан биртадан ҳикмат айтишни буюради ва бу 23 ҳикматни ёзиб ўз ёнида қўйди ва шуларга амал қилиб машҳур бўлди. Улардан биринчиси шундай мазмундадир: “Ўзингизни танинг, токим Худони танирсиз, илму адабни кўп ўрганинг, узоқда бўлса ҳам илм талабида бўлинг, илмдан бирор молни устунроқ қўйманг, охират йўли озигини тахланг, охиратни бу дунё учун сотманг”. Бу ҳикматдан маълум бўладики, барча ишнинг аввали ўзликни таниш, англашда экан. Бунинг учун илм ва адабни ўрганиш лозим, илм барча нарсадан, молу дунёдан ҳам устун

экан. Ўзликни англаш охиратни озиғини тўплашни боши бўлади. Чунки инсон ўзлигини англаганда ўз аслини, илоҳий моҳиятини, руҳини, қалбини ва сиррини англайди ва шунга муносиб амаллар қиладики, у охират учун озуқа бўлади. Ўзликни англаш бу дунё охират учун зироат майдони эканлигини, бу дунёдаги амаллар, экилган уруғлар каби охират учун ҳосил беришини англайди. Ўзликни англаш инсонни Худони билишга ёрдам беради, чунки инсон илоҳий сифатни эгаллаши даражаси билан Аллоҳни таниш, билиш, англаш учун маърифати ҳам ошади.

Ўзликни англаш ғафлат уйқусидан туриш, огоҳлик мақомига етиш, қалб уйғониши, қалб юмшашидир. Булар барчаси хотира билан боғланган. Хотира тушунчаси тасаввуфий луғатларда ўй, фикр, хаёл сифатида талқин этилади. Хотира қалбда пайдо бўладиган туйғу, ҳис, маънавий хитоб, иймон ва виждон саси, оҳанги ҳам дейилади. “Кашфул-махжуб” китобида Хужвирий ёзадики, сўфийлар хотир деганда кўнгилда туғилган дастлабки фикр ё хаёлнинг иккинчи бир хотир ила тез зойил бўлиши туфайли қалбда янги бир маънонинг юзага чиқиши ва хотир соҳибининг уни йўқотишга қодирлигини назарда тутган. Чунки хотир Ҳақдан, малақдан, нафсдан ва шайтондан ҳосил бўлади деган ғоя сўфийлар назарияларида мавжуд. Тасаввуфда Аллоҳдан келадиган хотирга “хотири Ҳақ”, малақдан келадиганига “кашф ва илҳом”, нафсдан келадиган “ҳажовуз”, шайтонга дахлдориға “васаваса” дейилган. Олий идрок соҳиблари – шайх ва мурид, ориф ва ошиқ, дарвеш ва мискинлар хотири Ҳаққа тобе кишилардир. Нафс даъватлари ва шайтон овози буларни тўғридан чалғита олмайди.

Нақл қилинишича, Хайрун Нассож аталмиш зотнинг кўнглида, устодинг Жунайд дарвозанинг олдиға турибди” деган хотир туғилибди. Лекин буни у дилидан йироқлаштирибди. Шунда илк хотирни кўллаб-қувватловчи яна бир чорлов эшитилибди. Нассож бунга ҳам аҳамият бермабди. Навбатдаги даъватдан сўнг у ташқарига чиқибди. Қарасаки, Жунайд Бағдодий дарвоза ёнида турганмиш. Шунда Жунайд унга: “Эй Хайр, шайхларнинг суннاتини жойига қўйиб илк хотирга тобе бўлсайдинг, мени шунча куттириб қўймасдинг”, деган эканлар. Демак, хотирга илк келган маълумот чин маълумот бўлиб, унга амал қилган ҳолда иш тутиш инсонни тўғри қарор қабул қилишиға, қилаётган амалларида тўғри йўл тутишиға олиб келади.

Тафаккур - мия ёрдамида объектив оламнинг тушунчалар, муҳокамалар, назарияларда инъикос этишнинг фаол жараёнидир. Бошқача айтганда, тафаккур воқеликнинг инсон миясида мавҳумлашган,

умумлашган акс этишидир. У аввало, ижтимоий тараққиёт маҳсули. Чунки, тафаккур кишиларнинг ижтимоий ишлаб чиқариш жараёнида пайдо бўлади ва воқеликнинг моҳиятини очиб беришни таъминлайди. Бунда мавҳумлаштириш, таҳлил қилиш, умумлаштириш каби усул ва йуллар орқали воқеликнинг моҳияти тушунча, ғоя, назария кабиларда акс этади.

Инсон хотираси мураккаблиги, самарадорлиги жихатидан машина хотирасидан анча устун туради. Кибернетик машинанинг «электрон мияси» иссиқ, совук, намлик, силкиниш, тебраниш каби таъсирларга чидамсиз бўлгани ҳолда, инсон мияси эса уларга ниҳоятда тез мослашади. Инсон мияси тежамли ишлаш билан бирга, жуда пухта системадир. Кибернетик машинанинг бирон механизми носоз бўлса, бутун машина ишлаш фаолиятини йўқотади.

Инсон онги ижтимоий муносабатлар доирасидагина пайдо бўлади ва ривожланади. Буларнинг барчаси кибернетик қурилманинг «ақли», «хотираси» мазмунига хос эмас. Демак, юқоридагилардан маълум бўлишича, инсон ақли кибернетик қурилмани яратди, уни такомиллаштирмоқда. Инсон яратган машиналар инсон онгининг ўрнини боса олмайди, ундан устун ҳам тура олмайди. Чунки инсоннинг ўзи бундай ақлли машиналарни яратди ва уни бошқаради. Машина инсонсиз дунёга келиши мумкин бўлмаганидек, усиз ўлик бир нарсадир.

Гийлоний инсонларни билиш ва тафаккур қилиш қуввати даражасига қараб авом, хос, асл ва ҳақиқий инсонлар дейди. Тафаккурни Гийлоний “инсон борлиғида жузъий жой олган тафаккур илми” деб изоҳлайди. Бундан маълум бўладики, Гийлоний инсон борлигини бир бутун деб унинг бир бўлаги, жузъини тафаккур илми, тафаккур қила олиш қувватлари демоқда. Бизга маълумки, инсонни фикрлаш қуввати инсон танасининг бош қисмида жойлашган мия фаолияти билан боғлиқ. Инсон ўз фикрини баён этиш учун унга нутқ қобилияти берилганки, бу ҳам танадаги тил билан боғлиқ. Ўз фикрини ёзиб қолдириш учун қўл ёрдам беради. Тафаккурдаги ғоялар ҳам тана ёрдамида амалга ошади.

Демак, инсон ўз тафаккур қуввати билан оламни англаш, унга таъсир этиш, уни бошқариш қувватига эга экан, бу жараёнда инсон учун иккинчи бир имконият мавжудки, англаш жараёни такомиллашган сайин у Яратганга яқинлашиб боради ва комилликка эришади. Зеро буюк мутафаккир Абу Али ибн Сино Яратганга мурожаат этиб, билимларининг ошиб бориши, янги фан қирраларини ўзлаштириб бориши Ҳаққа яқинлашиш омили эканлигини эътироф этган.

## ТАСАВВУФ ТАРИҚАТЛАРИ ВА УЛАРНИНГ ИНСОН РУҲИНИ ПОКЛАШДА ИЖОДИЙ ФОЙДАЛАНИШ МУАММОСИ

**Машарипова Гуларам Камиловна,**

*Тошкент тўқимачилик ва енгил саноат институти профессори,  
фалсафа фанлари доктори*

**Аннотация.** *Мақолада тасаввуф тариқатларидан: Муҳосибия, Маломатия, Тайфурия, Жунайдия, Нурия мактаби, Қодирия тариқати, Сухравардия, Мавлавия, Кубровия, Чиштия, Нақшбандия, Бектошия ва уларнинг инсон руҳини поклашда ижодий фойдаланиш ҳақида маълумот берилди. Шунингдек, тасаввуфда қалб, руҳ, ақл ва нафс деб аталадиган маъноларни аниқ билиб олиш, бу нарсаларнинг ҳар бирининг ҳақиқатини англаб етиш ва уларни бир-биридан ажратиб олиш илмий жиҳатдан таҳлил қилинди.*

**Калит сўзлар:** *тасаввуф, тариқатлар, муҳосибия, маломатия, тайфурия, жунайдия, нурия мактаби, қодирия тариқати, суҳравардия, мавлавия, кубровия, чиштия, Нақшбандия, бектошия, қалб, руҳ, ақл, нафс.*

**Аннотация.** В статье представлены сведения о сектах суфизма: Мухасибия, Маломатия, Тайфурия, Джунайдия, Школа Нурия, Кадирия Тариқат, Сухравардия, Мавлавия, Кубравия, Чиштийя, Накшбандия, Бектошия и их творческом использовании в очищении души человека. Также в суфизме проводился научный анализ, чтобы ясно понять значения так называемых души, духа, ума и души, осознать истину каждой из этих вещей и отделить их друг от друга.

**Ключевые слова:** *Суфизм, ордена, учет, Маломатия, Тайфурия, Джунайдия, школа Нурия, секта Кадирия, Сухравардия, Мавлавия, Кубравия, Чиштийя, Накшбандия, Бектошия, душа, дух, разум, душа(нафс).*

**Abstract.** The article presents information about the sects of Sufism: Muhasibiya, Malomatiya, Taifuriya, Junaidiya, Nuria School, Qadiriya Tariqat, Suhrawardiya, Mawlaviya, Kubraviya, Chishtiyya, Naqshbandiya, Bektoishiya and their creative use in purifying the human soul. Also in Sufism, scientific analysis was carried out to clearly understand the meanings of the so-called soul, spirit, mind and soul, to realize the truth of each of these things and to separate them from each other.



**Keywords:** *Sufism, sects, accounting, malomatiya, Taifuriya, Junaidiya, Nuria school, Qadiriya sect, Suhrawardiya, Mawlawiya, Kubraviya, Chishtiyya, Naqshbandiya, Bektoshiya, soul, spirit, mind, soul.*

Ҳеч қандай муҳолиға эмас: бугунги кунда Ер шарининг Япониядан Америкагача бўлган худудлари оралиғида Тасаввуф таълимотини фавқулдда қизиқиш билан ўрганиш жараёни бошланган. Бугунги кунда бу исломий тафаккур ва ҳаёт тарзи – Тасаввуф ва унинг фалсафаси, бадий адабиёти, ҳаётбахш ғояларини мусулмонлар билан биргаликда турли дин ва миллат вакиллари ҳам ўрганишга бел боғлашган. Нега? Чунки тобора маънавий қашшоқлик, ахлоқий тубанлик ва руҳий инқирозлар гирдобига тушиб бораётган инсоният Тасаввуфнинг руҳий тарбия усулларидан фойдаланишга муҳтож бўлиб бормоқда [1, 15-б.].

Тасаввуф ва мутасаввуфлар тарихини ўрганган олимлардан Абу Нуъайли ўзининг «Ҳулятул Авлиё» китобида тобеъинландан тасаввуф ила машҳур бўлган икки юз кишининг таржимаи ҳолини келтирган. Табаъа тобеъинлар авлодида Фузайл ибн Иёз ва Иброҳим Адҳам бошлиқ кўплаб сўфийлар етишиб чиқдилар. Аста-секин руҳий тарбия устозлари ҳам етишиб чиқа бошлади. Уларнинг атрофларида ўз шогирдлари ва ўз жамоалари ҳам пайдо бўла бошлади. Бора-бора улар бошқалардан ажралиб турадиган ўз белгиларига ҳам эга бўлдилар. Ҳар бир тариқатнинг устози ўз шогирдлари томонидан шайх дея эътироф қилинади [1, 29-б.].

Ҳар бир шайх ўз тариқатининг Қуръон ва Суннатга мувофиқ эканини, Пайғамбар саллаллоҳу алайҳи васаламнинг ўзларидан олинганини исботлаши керак эди. Шунинг учун ҳар бир шайх ўз устозини ва устозининг устозини руҳсатларини исботлаб, силсиласини Расулulloҳ саллаллоҳу алайҳи васалламгача етказар эди.

Энди тасаввуф таълимотининг баъзи машҳур тариқатларига тўхталиб ўтсак.

**Муҳосибия.** Ушбу тариқатнинг асосчиси Ҳорис бинни Асъад Муҳосибийдир. У ризога эътиқод қўйганди. Ризо аслида мақом маъносини англатиб, икки хил бўлади: бири Худонинг инсонлардан ризолиги бўлса, иккинчиси инсонларнинг Худодан ризолигидир. Худонинг инсонлардан ризолигининг маъноси шуки, одамлар ҳамиша Худога муҳаббат йўлида яхши амалларни бажаришга интилин; инсонларнинг Худодан ризолиги бўлса, уларнинг Худога таслим бўлиш ва унга ҳамиша хизмат қилишидир. Шунинг учун ҳам инсон ризоси билан Худо ризолиги орасида узвий боғлиқлик мавжуд. Шу сабабли

ризо сабр ва бардош асосига қурилган илоҳий муҳаббатдир. Бу муҳаббат соҳиби ҳаётдаги оғирлик ва енгилликни, хушлик ва нохушликни илоҳий бир жилва деб қабул қилади ва у сабабли турмушдаги барча қийинчиликларни бамайлихотир қабул қилади ва ўтказди. Ризо зухд ёки нафс инкоридан устун туради. Зероки, ризонинг сарчашмаси Худога ишқдир. Муҳосибий тасаввуфда ризони ҳол ва мақом билан чамбарчас боғлиқ, деб изоҳлайди. Муҳосибий шунингдек, ўз-узани, нафсини назорат қилиш, ўз-ўзига ҳисоб бериш (тахаллуси шунга асосланади)ни солиқнинг муҳим фазилати деб билган [2, 56-б.].

**Маломатия.** Бу тариқатнинг пайдо бўлиши тарихи ислом вужудга келган илк даврлар билан боғлиқ. Унинг маркази Нишопур шаҳри ҳисобланади. Бу таълимотга дастлаб буюк машойихлардан Абу Ҳафс Нишопурий, Ҳамдун Қассор, Абу Усмон Ҳирийлар асос солишган. Шу боисдан ўша даврларда бу оқимни «Ҳамдуния» ёки «Қассория» оқими деб аташ ҳам одат тусига кирган. Мазкур тариқат асосчиларининг бош назариясига кўра ҳар бир сўфий ўз фазилатлари ва одамларга қилган яхшиликларини пинхон тутмоғи, ўзини айбдор ва гуноҳкордек кўрсатиб юрмоғи даркор. Тоқим кишилар улардан Бирон нуқсон ёки ғалат қилдирсин, яъни ҳар бир маломатий ўзининг олий хислати ва элга қилган хизматидан худбинлик ва ғурурга берилмаслиги лозим. Уларнинг ақидасича, Аллоҳ кишининг барча яхшиликларини кўриб туради. Шунинг учун бу сифатлар ўзгаларнинг назарига тушиши ёки бўлмаси халққа кўз-кўз қилиниши шарт эмас. Маломатийлар мўъминларнинг ўзаро адоватда бўлиши, мазҳаб талашиб, низоъ пайдо қилишига қарши эдилар. Шунинг учун халқ улардан айб қидириб, камситиб, «маломат» қилсалар ҳам, бу тоифа вакиллари ҳеч ким билан муноқашага боришмас, «маломат қилувчи»лардан асло кўрқмас ва ранжимас эдилар [2, 58-б.].

Маломатийлар асли ўз нафсларининг маърифати деб билишади ва маърифатни эса, рабий маърифатининг восиласи ҳисоблашган, шунга амал қилишган. Улар ибодатни банда билан ҳақни боғлаб турадиган ришта, деб билишган. Шунинг учун улар қанчалик маломатга қолсанг, шунча ғурур ва фирибдан йироқ бўласан, деган ақидага суянишган. Маломатий ички туйғуларни ташқарига чиқазишмас, зухд, риёзат ва кароматни изҳор этмоқни жоҳиллик, риё, деб билишган. Аксарият тадқиқотчилар маломатийларни энг инсондўст, адолатпеша, маърифатпарвар, Ҳаққа Яқин аҳл, деб таърифлашган.

**Тайфурия.** Шарқда энг кўп тарқалган сўфиёна таълимотлардан бири тайфуриядир. Унинг асосчиси ўнлаб машойихларнинг устоди, метиндек ирода соҳиби, буюк шайх, «султон ул-орифин» Боязид Бистомийдир. Бу

таълимотнинг асосини суқр, яъни кўпроқ халқдан узоқлашиб, хилвату узлатда, гўшанишинликда фаолият кўрсатиш ташкил қилади. Демак, тайфурия тарафдорлари узлатга чекиниб, зикр тушиб, ҳақ ёди билан яшашни тарғиб этганлар. Мазкур таълимот моҳият эътибори билан жунайдия оқими назариясига зиддир. Боязид Бистомийнинг ақидасича, суқр (мастлик) хушёрликдан (саҳвдан) устундир. Зероки, суқрда инсонийлик сифати кўтарилиб, илоҳийлик ғалаба қилади, яъни нафс фаносига ҳаққа яқинлашади. Аммо аксарият тасаввуф донишмандлари, жумладан, Заҳириддин Муръаш бу таълимотга танқидий нуқтаи назардан ёндошган.

**Жунайдия.** Бу тариқатнинг асосчиси машхур шайх Жунайд Бағдодийдр. Жунайдия тасаввуфда мастлик – суқр ҳолатидан хушёрлик – саҳвни устун қўйиб, хушёрлик табиий ҳолат, мастлик эса ғайритабиий руҳий ҳолатдир, деб таъкидлаган. Бу тариқат тарафдорлари ислом ақидаларига яқин, мўътадил йўл тутганлари учун олимлар Жунайд Бағдодийни сўфизмда мўътадиллик таълимотининг байроқдори деб аташади. Абу Наср Саррож, Абуали Даққоқ, Абулқосим Қоширий каби машхур машойихлар жунайдия тариқатининг тарафдорларидандир. Кейинги асрлардаги исломий аҳкомлардан узоқлашишни истамаган қодирия, Нақшбандия каби бир қатор тариқатлар намоёндаларига ҳам жунайдия таълимоти талаблари қўл келган.

**Нурия мактаби.** Шарқда анча кенг тарқалган ва фаол тасаввуф мактабларидан бири Нурия мактабидир. Унинг асосчиси Хуросонлик шайх Ҳусайн Аҳмад Нурийдир. Бу тариқат тарафдорларининг ақидасича ҳар бир ориф фақат ўзгаларнинг манфаати ва осойишталигини ўйлаб ҳаёт кечирмоғи зарур. Зероки, бошқаларнинг ҳимоясини деб, уларга хизмат қилиб, фақирона яшашга ружу қилмоқ инсонни кибру ҳаводан асрайди, нафсни чегаралаш имкониятини яратади.

**Қодирия тариқати.** Ушбу тариқатга машхур шайх Абдулқодир Гелоний (Ғавсул Аъзам, Қутбул Аъзам) асос солган. Қодирия таълимотининг асосини қалбий риёзат ташкил этади. Бу таълимотнинг кўп жиҳатлари шофеия ва ҳанбалия мазҳаблари дунёқарашига яқин. Абдулқодир Гелоний ҳанбалия суннийларидан бўлиб, «Шайхи Машрик» номи билан ҳам шуҳрат топганди. Уларнинг қарашлари билан шиалар назарияси ўртасида жиддий зиддият мавжуд эди. Шунинг учун Қодирия тариқати издошлари Сафавийлар даврида Бағдодга ҳижрат қилдилар. Улар ҳамиша яшил либос кийиб юришган, яъни бу тариқат рамзи яшил ранг бўлган. Қодирия сўфийлари Мовароуннаҳр, Туркистон, Эронда кўп учраган.

**Сухравардия.** Ушбу тариқатнинг асосчиси Шаҳобиддин Абуҳафс Умар Сухравардийдир. Унинг асосини ибодат, зухд ва мужоҳадат, умуман, ирфоний маърифат ташкил этади. Сухравардия силсиласининг Ҳиндистонда Баҳоуддин Закариё Мўлтоний ривожлангандир. Ҳозир ҳам Покистон, Ҳиндистон ва Афғонистонда сухравардия таълимотининг давомчилари бор.

**Мавлавия.** Шарқда анча машҳур ва кенг тарқалган мавлавия тариқатининг муассиси Жалолиддин Муҳаммад Балхий (Румий)дир. Унинг асосини осмонийжисмларнинг рамзи бўлмиш рақсу самоъ ташкил қилади. Мавлавийлар устозлари атрофида мусиқа жўрлигида завқ-шавқ билан гир айланиб рақс тушиб, кўшиқ айтадилар, зикр тушадилар. Шунинг учун уларни “тавоф этувчи” – “чарх уриб айланувчи дарвешлар” дейишган. Улар шиддатли ҳаракат ва рақс жараёнида ўзидан кетишни Ҳаққа етиш они, деб билишган. Мавлавия асосан Усмонли Туркиясида авж олган, равнақ топган. Улар чўкка қалпоқ кийиб юришга одатланган. Ҳозир ҳам Туркиянинг Кунё шаҳридаги Мавлавий мақбарасидан куй таралиб туради.

**Кубровия.** Бу тариқат Ўрта Осиёда пайдо бўлиб, унга Шайх Нажмиддин Кубро Хоразмий асос солган. Мазкур таълимот негизини ҳуфя зикр ташкил қилади. Улар Қуръонни Ҳуфя ўқиб ўрганиш тарафдори эдилар. Кубровиялар бошқа тасаввуф тариқатларида бўлганидек, узлатда, гўшанишинликда бўлишни, таркидунёчиликда тарғиб қилганлар. Улар Ўрта Осиё халқлари маънавий-ижтимоий-сиёсий ҳаётида сезиларли роль ўйнаган. Мажидиддин Бағдодий, Саъдуддин Ҳамавий, Бобо Камоли Чандий, Сайфиддин Бохарзий, Нажмиддин Розийлар машҳур кубровия шайхларидан ҳисобланадилар. Шуни ҳам алоҳида таъкидлаш керакким, Кубровия тарафдорлари жавонмардликни ўзларининг муҳим фазилатларидан бири деб билишган [2, 58-б.].

**Чиштия.** Тасаввуфшуносликка доир адабиётларда Иброҳим Адҳам, Муйниддин Чиштийлар бу таълимотнинг дастлабки асосчилари, деб уқтирилади. Бу тариқат асли Ҳирот атрофларида пайдо бўлиб, сўнгра Ҳиндистонда кенг тарқалган. Чиштияларнинг таълимотига кўра Аллоҳ барчани тенг яратгани учун бандалари баробар яшамоғи зарур. Шунинг учун дардмандларга дармон бўлмоқ, очларни тўйдирмоқ олижаноб инсоний фазилатдир. Уларнинг ақидасича ҳар бир мўмин дарёдек сахий, офтобдек нурпош, заминдек таъзим-тавзуъда бўлмоғи даркор. Зероки, Аллоҳ ана шундай бандаларни севади. Тенглик ана шу инсонпарварлик тарғиб этгани учун оддий меҳнаткашлар Чиштияларга кўп эргашдилар. Бу ҳаракатнинг пешвоси Муйниддин Чиштий (XII аср)

Ҳирот яқинида туғилиб, Бухоро ва Самарқанд мадрасаларида ўқиган. Сўнг Бағдодга ҳижрат қилиб, машҳур шайх Хожа Усмон Хоруний ҳузурда 20 йил хизмат қилади ва унинг қўлидан хирқа киядир. Шундан сўнг Ҳиндистонга бориб, тасаввуфда ўз мактабини яратади.

**Нақшбандия.** Бу таълимотнинг асосчиси бухоролик Баҳовуддин Муҳаммад Нақшбанддир. Нақшбандийлик ўз таълимоти асосини Абдуҳолик Гиждувонийнинг ҳуфя зикр ҳақидаги фикридан олган. Уларнинг ақидасича, ҳар бир сўфи фаол инсон бўлмоғи, Бирон-бир касб-кор билан шуғулланиб қўл кучи билан топилган ризку рўзи эвазига кун кечирмоғи лозим. Шунинг учун ҳам нақшбандийлар «дил ба ёру даст бакор» шиорини олға суриб, гўшанишинлик, таркидунёчиликни қатъиян рад этишган. Нақшбандийликда муриднинг шахсияти ва тарбиясига, вазифа ҳамда масъулиятига алоҳида эътибор беришган. Шу сабабли бу таълимот Ўрта Осиё, Эрон, Афғонистон, Туркия ҳатто Кавказ каби минтақаларда кенг тарқалган. Унинг асосчиси «Баҳовуддин Балогардон» лақаби билан кенг халқ оммаси орасида дин ва маънавиятнинг буюк арбоби сифатида шуҳрат топган.

**Бектошия.** Кичик Осиёда вояга етган Ҳожи Бектош Валий (XII аср) бу тариқатга асос солган. Бектошийлар Алига муҳаббат қўйиб, шиаларнинг 12 имомини ардоқлаб, Аллоҳ, Муҳаммадга эътиқод қўйиш, шаръий таом ва шаробларнигина тановул этиш, аҳду паймонда собитқадам бўлишга риоя қилишган. Бектошийлар махсус дарвешлар манзилгоҳларида истиқомат қилсаларда мол-мулклари кўп бўларди. Бектошийлар манзили-дайрини муршид (бобо) назорат ва идора қилиб турган. XIX асрга қадар бектошийлар Туркия сиёсатида кучли таъсирга эга эдилар. Зероки, улар мамлакатадаги асосий сиёсий оқим яничарларни қўллаб-қувватлар эди. 1826 йили Яничарлар корпуси тор-мор этилгач бектошийлар фаолияти ҳукумат томонидан таъқиқлаб қўйилди. Натижада бу тариқат тарафдорлари ўз қароргоҳларини Албанияга кўчирадилар. Аммо бектошийлар ҳамон яширин фаолият олиб боришар эди. Иккинчи жаҳон урушидан сўнг эса мамлакатда бектошийлар янада жонланишди [3, 58-б.].

Тасаввуф психологияси инсоннинг руҳий ҳолати, кайфияти, унинг эътиқодий имкониятлари билан боғлиқ бўлган мураккаб ва зиддиятли жараён. Одам ва олам, инсон ва коинот ўртасидаги муносабатлар бу руҳий драматизмнинг ўзгинаси, бошқа нарса эмас. Қалб билан вужуд, руҳ билан моддият ўртасидаги аёвсиз зиддият ўзига хос психологик жараён. Инсон моҳияти эса ана шу драматизм оқимида кўзга ташланади. Тасаввуф психологияси осмону замин, одаму олам ўртасидаги руҳий

мулоқотнинг маънавий инкишофи ҳисобланади [4, 7-б.].

Тасаввуфда қалб, рух, ақл ва нафс деб аталадиган маъноларни аниқ билиб олиш катта аҳамият касб этади. Бу нарсаларнинг ҳар бирининг ҳақиқатини англаб етиш ва уларни бир-биридан ажратиб олиш ҳам осон иш эмас [3, 35-б.].

Ушбу тўрт нарсага қисқача таъриф берсак:

### **1. Қалб**

“Қалб” лафзи икки хил маънода ишлатилади. Биринчиси – инсоннинг чап кўкрагига жойлашган, конус шаклидаги махсус жисм. Уни “юррак” деймиз. Тасаввуфда қалб дейилганда ўша аъзо кўзда тутилмайди.

Иккинчиси – Роббоний, руҳоний ва латиф нарса бўлиб, унинг аввалги қалбга боғлиқлиги мавжуд. Уларнинг орасидаги алоқа худи сифатнинг сифатланган нарса билан алоқасига ўхшайди. Ана ўша латиф нарса инсоннинг ҳақиқатидир. Идрок, билим ва маърифат ўшандандир. Хитоб, итоб, иқоб ва талаб ҳам ўшангадир.

Тасаввуфда “қалб” дейилганда мазкур латиф нарса англонади. У ҳақида сўз борганда унинг сифати ва аҳволи ҳақидагина бўлади, ҳақиқати ҳақида сўз юритилмайди.

### **2. Рух**

Бу лафз ҳам худди қалб каби икки хил маънони ифода этади.

Биринчиси, жисмоний қалб ичидаги латиф жисм бўлиб, асаблар орқали баданнинг барча тарафларига тарқалади. Табиблар рух ва унга боғлиқ нарсалар ҳақида сўз юритганларида айнан ўша рух ҳақида гапирган бўладилар.

Рух, унинг моҳияти ва унга тегишли бошқа нарсалар Аллоҳнинг иши, банданинг иши эмас. Банда қанчалик мақтанмасин, илми оздир.

“Сизга жуда оз илм берилгандир. Жумладан, ақли, идроки ҳам муҳдуддир. У ақли, идроки доирасидаги ишлар ила шуғулланиб, ундан ташқаридаги нарсалар хусусида беҳуда бош қотирмаслиги керак. Булар қаторига рух масаласи ҳам киради. Ҳозиргача инсоннинг рух ҳақида бирор нарса билиш учун қилган барча ҳаракатлари беҳуда кетди. Рух ҳақида ҳеч нарса била олмади. Инсон рух ҳақида билган бирдан-бир нарса Аллоҳ юборган ваҳий, холос” [3, 36-б.].

### **3. Нафс**

Бу лафз ҳам бир неча маъноларда ишлатилади. Тасаввуфда нафс лафзи икки маънода ишлатилади.

Биринчиси, инсондаги ғазаб ва шаҳват қувватини жамловчи маънодир. Ҳа, аҳли тасаввуф нафс деганда кўпроқ ёмон сифатларни ўзида жамловчи нарсани кўзда тутадилар. Шунинг учун ҳам уларнинг

истилоҳида, нафсга қарши мушоҳада қилиш, уни синдириш кабилар тез-тез учраб туради.

Бундай нафсни ўзига хос исми бўлиб, у “ан-Нафсул Амморат ул биссуъи” – “ёмонликка амр қилувчи нафс” деб аталади.

Аллоҳ таоло “Юсуф” сурасида: “Ва ўз нафсимни оқламайман.

Албатта, нафс, агар Роббим раҳм қилмаса, ёмонликка ундовчидир. Албатта, Роббим мағфиратли ва раҳмли зотдир”, деб таъкидлаган (53-оят).

Иккинчиси, аввал зикр қилинган инсондаги латиф жисм бўлиб, у инсоннинг жони ва ўзини англатади. У ҳолатга қараб турли васфларга эга бўлади.

Гоҳида, “Фажр” сурасида зикр қилинган васфда бўлиши мумкин. Аллоҳ таоло ўша сурада яна марҳамат қилиб:

“Эй, хотиржам нафс! Роббимга сен Ундан, У сендан рози бўлган ҳолда қайт!. Бас, бандаларим ичига киргин! Ва жаннатимга киргин” деган (27-30-оятлар).

Бундай нафс шахватлар ила курашда ғолиб бўлиб, сокинлик касб қилган нафсдир. У мутмаинна – хотиржам нафс деб аталади.

Гоҳида, “Қиёмат” сурасида зикр қилинган васфда бўлиши мумкин.

Ўша сурада Аллоҳ таоло марҳамат қилиб:

“Ва маломатчи нафс билан қасам”, деган (2-оят).

“Маломатчи нафсдан” мурод тақводор мўмин кишининг нафсидир. Чунки у ўз эгасини доимо маломат қилиб (тергаб) туради. Гуноҳ иш қилса, “Нима учун гуноҳ қилдинг? Аллоҳдан қрқмайсанми? Охиратда нима деб жавоб берасан?” деб, маломат қилади.

Савоб иш қилса, “Бу оз-ку, кўпроқ қилсанг бўлмайдими? Қанча кўп савоб иш қилсанг ўзингга фойдаку”, деб маломат қилади.

Тасаввуфнинг машҳур намоёндалари Имом Ҳасан Басрий, яхши одам доимо ўз нафсини маломат қилиб туради, фожир одам нафсини итоб қилмай юраверади, деганлар.

#### **4. Ақл**

Бу лафз ҳам турли маъноларда ишлатиладиган лафзлардандир. Тасаввуфда ўша маънолардан иккитаси ишлатилади.

Биринчиси, нарсаларнинг ҳақиқатини идрок қилиш бўлиб, илмнинг сурасидан иборат бўлади.

Иккинчиси, илмларни идрок этувчи билимдир [3, 38-б.].

#### **5. Тасаввуф таҳзийби ахлоқни-ахлоқни сайқаллашни йўлга қўядир.**

Бунда мусулмон банданинг ахлоқи Қуъон ва ҳадис таълимотлари асосида қандай бўлиши кераклиги ўргатилади ва уни йўлга қўйишни татбиқ этади.

6. Тасаввуф тазкиячун, нафсни – нафсни покизалашни ҳам йўлга кўяди.

Бу ҳам ҳар бир мусулмон учун фарз амал бўлиб, унинг ҳақиқати ва сатбиқоси тасаввуф орқали бўлади.

7. Тасаввуф тавба, истиғфор, дуо, зуҳд, тақво ва шугша ўхшаш маъноларнинг ҳақиқатини англаб етишга ёрдам беради ва уларни ҳаётга қандай татбиқ қилиш бўйича дарслар ва кўргазмали тажрибалар олиб боради.

8. Тасаввуф мўмин-мусулмонларга нафл ибодатларни йўлга қўйиш бўйича ҳам дарслар беради.

Хулоса сифатида айтиш жоизки, тасаввуф тариқатлари турли номлар билан аталиб, ҳар бирининг ҳаққа етишишдаги йўллари турлича бўлишига қарамадан, уларнинг ўз олдига қўйган мақсадлари биттадир. У ҳам бўлса инсоннинг ўзини жисмоний ва руҳий (тасаввуфда кўпроқ руҳий тарбияга эътибор қаратилади) тарбиялаш орқали Ҳаққа интилишидир. Уларнинг мақсади бир ва улар бир-бирини тўлдириб борганлар ва ўзаро алоқадордирлар. Энг олий мақсад эса Ҳаққа етишишидир.

### **Адабиётлар:**

1. Холмўминов Ж. Тасаввуф онтологияси. Монография. - Тошкент: “Yosh avlod MATBAA”, 2021.

2. Шарифхўжаев М., Давронов З. Маънавият асослари. – Тошкент: Тми, 2005.

3. Ҳомиджон Ҳомидий. Тасаввуф алломалари. – Тошкент: “Шарк” НМАК, 2004.

4. Комилов Н. Тасаввуф, - Тошкент, 1997.

5. Холмўминов Ж. Қиёсий тасаввуфшунослик. Монография. – Тошкент: “Yosh avlod MATBAA”, 2021.



## İRFAN GELENEĞİNDE VÜCUT-MAHİYET TARTIŞMASI

**Deniz Hasaebi,**

*Arařtırma Gevlisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü  
Enstitüsü*

İrfan kavramı genellikle doęu kültüründe kullanılan ve “tasavvuf” kavramına yakın bir anlam tařır. Tasavvuf yerine irfan kavramının kullanılma sebebi, Batı Asya coęrafyasında tarihsel süreçte ortaya çıkan sahte ya da yanlış temelli irfan erbabının “tasavvufu” řeklinde nitelendirilmesinden dolaydır. İrfan geleneęi sıkı sıkıya İslam temellere baęlı bir gelenektir. Hadis, usul, fıkıh ve tefsir gibi ilim dallarından beslenerek hareket etmektedir. İrfan geleneęi oryantalist düřünürlerin iddiasının tersine felsefi usuller ve kaideler ile uyumlu bir yol izlemiřtir. Aklın ortaya koyduęu önermeleri ve düřünce yöntemini reddetmeyen ariflerden birçoęu kendi felsefi sistemini üretmiř ya da önceki felsefe sistemlerinden birini benimsemiřtir. İbn Sina, Farabi, Sühreverdi (řeyh İřrak) ve Sadruddin řiraz (Molla Sadra) gibi filozoflar hem felsefi hem de irfan yolu kat etmiř kiřilere örnek olarak gösterilebilir. Bu filozofların nihai gayesi Allah’ı ve alemi gerçek bir řekilde tanımak olduęundan ortaya koydukları eserlerde İslam irfanının kokusu gelmektedir.

İslam irfan geleneęi İbn Arab’de dahi felsefi ve akli istidlal özellięini korumuřtur. İrfan řemsiyesi altında birçok alanda farklı görüřler ortaya atılmıřtır. Felsefe ve irfanın ortak paydası olan “varlıęı varlık olmak bakımından incelemek ve tanımak” evvelde ve ahirdeki nihai amaçtır ancak varlık konusundaki tartıřma temelde birbirine zıt olan iki görüřte toplanmıřtır. Varlıęın itibar ve mahiyetin asıl olduęu görüř Aristoteles bařta olmak üzere birçok filozof tarafından ima edilmiřtir fakat ilk defa ayrı bir mevzu olarak řeyh İřrak tarafından ortaya atılmıřtır. Varlıęın itibar olmasının anlamı, alemi zihinsel ve dıřsal (zihne nazaran dıřsal) řeklinde ayırdıęımızda varlık denilen kavramın tamamen zihn olduęunu iddia etmektir. Bařka bir ifade ile varlık dıřsal olarak herhangi bir gerçeklięe sahip deęildir. Yalnızca zihinsel bir gerçektir. Dıřsal nesnelere ortak olarak istinta ettięimiz varlık kavramı zihinseldir. Mahiyetler ise dıřsal gerçeklięi olan řeylerdir. Bir nesneyi tanımlayıp sınırlandıran mahiyetler o nesnenin dıřsal olarak kendisi olmasını saęlayan řeydir. Bununla beraber mahiyetlerin zihinsel olması da mümkündür nk cins, tür ve fasıl gibi külliler de birer mahiyet belirten kavramlardır ve zihinsel bir gerçeklięe sahiptirler. Mahiyetler konusunda Orta aę’da kull-i tabii (doęal tümel) tartıřması mevcuttur. Bu tartıřmada insan, hayvan, yüzük ve tař gibi doęal tmelerin dıřsal bir gerçeklięi olduęu

iddia edilmiştir. Bu gerçekliğin somut elle tutulan bir gerçeklik olması mümkün olmadığından nesnede içkin olarak bulunduğunu iddia eden Aristocu bir tavır söz konusu iken bu mahiyetlerin nesneye göre aşkın ancak zihinsel de olmayan bir idea aleminde var olduğunu iddia eden Platoncu tavır da mevcuttur (Paksüt, 1982, s.1). Burada önemli olan husus her iki düşüncede de mahiyetin asıl olarak zikredilmesidir. Varlığın bir anlamda unutulup mahiyetler üzerinden kurulan metafizik sistemlerinin temelinde bu iki büyük filozofun mahiyetçi anlayışları yatmaktadır (Heidegger, 2000, s.67).

Bildirinin kalan kısmında varlık-mahiyet konusunu ayrı bir başlık olarak ilk kez zikreden Şeyh İşrak'ın iddiasını ve Molla Sadra'nın ona cevabını özetleyeceğiz. Şeyh İşrak'a göre varlık yalnızca bir mefhumdur ve zihin dışında bir gerçekliği yoktur. Varlık kavramını zu-hu (ذو-هو) şeklinde haricî olan bir şeye yüklemek mümkündür ancak hu-hu (هو-هو) şeklinde bir yüklem gerçekleşmesi mümkün değildir. Örneğin “Ağaç mevcuttur” önermesindeki mevcut kavramı ağaca yüklendiğinde herhangi bir tutarsızlık söz konusu olmazken “ağaç vücuttur” önermesi tutarlı değildir. Şeyh İşrak'a göre bu durumun temel nedeni ağaç mahiyeti ve varlık dışarıda aynı zatı işaret etmektedir (٣٧٣١, s. 64-72). Başka bir ifade ile varlığı/vücudu dışarıda müstakil olarak göstermek imkansızdır. Dış dünyadaki nesnelere her birinin bir mahiyeti olduğundan, bu nesnelere varlık mefhumu/kavramı yüklenebilmektedir. İstilahî bir şekilde beyan etmek istersek varlık kavramının zihin dışında herhangi bir mısdağı yoktur.

Şeyh İşrak dış alemdeki gerçekliklerde mahiyetin zatî bir şart olduğunu savunmuştur. Çünkü mahiyetler, şeylerin ne'liğini belirler ve şeyler arasındaki farkı oluşturan temeldir. Herhangi bir dışsal nesnenin mahiyete sahip olmama durumu söz konusu değildir. Dışarıda kitap olarak isimlendirilen nesnenin kitaplık mahiyetine sahip olmadan var olması söz konusu değildir. Fakat kitap, kitaplık mahiyetini kaybedip başka bir mahiyete sahip olabilir. Bu durumda o nesnenin mahiyeti değişmiş olacaktır.

Nesnelere eklenebilen vahdet/birlik, imkan, mevcudiyet, cevheriyet vb. sıfatlar dışsal olarak nesneden gayri varlıklara mı sahiptir yoksa dışarıdaki nesneye eklenen zihinsel kavramlar mıdır? Zihinde var olan mahiyetlere zait (zata eklenen) olan bu kavramların dışsal gerçekliklerinin olmadığını iddia ederek, dışarıda yalnız nesnenin var olduğunu ve nesnenin gerçekliğini mahiyetin oluşturduğunu savunmuştur. Nesneye ait olan vücut sıfatının da diğer sıfatlar kabilinden olduğunu düşünen Şeyh İşrak buradan şu sonuçları çıkarır:

1. Vücut/varlık mefhumunun kendisine ait bir mısdağı yoktur çünkü bütün sıfatlar gibi mevcudiyet sıfatı da dışarıda gerçekliğini mahiyetin oluşturduğu nesneye eklenmiştir. Bir mefhumun mısdağının olmaması ise onun dışsal bir

gerçekliğinin olmadığını gösterir.

2. Dış alemdeki nesnelere hiçbir zaman bütünüyle yok olmazlar. Belirli illetlerin nesnelere ilişmesi sonucunda bir mahiyetten başka bir mahiyete dönüşüm söz konusudur ancak tamamen yok olmak mümkün değildir. Bu nedenle bütün nesnelere bir mahiyete sahiptir.

3. Dışsal nesnelere için mahiyete sahip olmak zorunludur. Ancak mahiyet zatı gereğince caiz’ul ademdir. Caiz’ul adem olan şey yok olması mümkün olan demektir. Bir şeyin yok olması mümkün ise o, varlık değildir çünkü varlık yokluğun tam olarak zıttıdır. Eğer vücut/varlık dış alemdeki nesnelere asıl gerçekliğini oluşturuyor olsaydı vücut kavramının mısradaki olan bu nesnelere caiz’ul adem özelliği var olamazdı. Başka bir ifade ile zihnin dışındaki dünyayı dolduran gerçeklikler vücut kavramının birer mısradaki olduğu kabul edildiğinde bir çelişki söz konusudur çünkü dışsal olan nesnelere mahiyete sahip olduğu yukarıda gösterildi ve mahiyetin de caiz’ul adem özelliğine sahip olduğunu biliyoruz. Vücut kavramının mısradaki dış alemde ademin/yokluğun hakiki zıttı olmak zorundadır. Dışsal olarak böyle bir nesne mevcut olmadığından varlık kavramı yalnızca zihinsel bir gerçekliktir (٤٧٣), s. 71-78).

Şeyh İşrak mahiyet ve vücudun ortak bir mısradaki olamayacağı hususunda bir delil sunmamıştır. Bu durumun apaçık bir hakikat olduğunu savunmuştur. Özet olarak Şeyh İşrak Sühreverdi’ye göre dış alemi dolduran gerçeklikler mahavidir ve vücut kavramının dışsal bir mısradaki yoktur.

Molla Sadra bu iddianın tam olarak tersini savunmuştur. Mahiyetler olarak algıladığımız dışsal gerçekliklerin birer yanılğı olduğunu ve mahiyetler yalnızca zihinsel bir varlığa sahip olduğunu iddia etmiştir. Bununla beraber vücut/varlık kavramının dışsal olarak mısradaki olduğunu ve tüm gerçekliği oluşturan şeyin varlık olduğunu savlamıştır (٢٨٣١, صدر المتألهين, s.49). Bu konu hakkında Molla Sadra’nın birçok istidlal getirdiği bilinmektedir. Bunlar arasından diğerlerine nazaran daha kolay olan istidlali açıklayacağız.

Mahiyet ya da ıstılahî tabirle kull-i tabiî (doğal tümel) “la bi’şart” özelliğine sahiptir. “La bi’şart” olmanın anlamı ise zatî olarak var olması ya da yok olmasının zaruri olmadığı anlamına gelir. La bi’şart kelime anlamı olarak hiçbir şartı olmayan anlamındadır. Bu bağlamda la bi’şart özelliğine sahip olan şeyler dışsal ya da zihinsel olabilir ve bu durum hiçbir şekilde bir zaruret durumu oluşturmaz. Aynı şekilde teşahhus (şahıs/tekil olma) ya da külli olmak da la bi’şart özelliğine sahip olanlar için mümkündür. Daha sade ifade etmek istersek mahiyetler hem dışsal olabilir hem de zihinsel, hem zatî olarak tekil bir nesne olabilir hem de külli ve hem zatı gereğince var olabilir hem de yok olabilir. Örneğin insan dediğimizde dışarıda işaret ederek tekil bir varlığa

işaret edebiliriz aynı zamanda külli/tümel bir insan kavramından da bahsedebiliriz. Bu insan için varlık ve yokluk eşit mesafededir. Var olma ile yok olma arasında herhangi bir zaruri ilişkisi yoktur. Bu zıt özellikleri taşımak mahiyetin la bi’şart özelliğini taşımasından dolayı herhangi bir tenakuz meydana getirmez. “Felsefi ifade ile mahiyetin sahip olduğu haysiyet mevcudiyet, hariciyet ve teşahhus değildir” (عبدالرسول, ۷۹۳۱, s.83). Bununla beraber dış alemi dolduran tüm gerçeklikler mevcut, dışsal ve tekil olmak zorundadır. Eğer dış alemdeki nesnelere hakikatini mahiyet olarak düşünürsek tenakuz oluşmaktadır. Çünkü mahiyet zati gereğince zorunlu olarak mevcut, harici ve müteşahhis değildir ancak gerçeklik bu üç özelliğe zorunlu olarak sahiptir. O halde dış gerçekliğin bu üç özelliğe hem zorunlu olarak hem de zorunlu olmayarak sahip olması gerekir ki bu bir tenakuzdur. Tenakuz ise mutlak anlamda yanlıştır. Sonuç olarak dış alemdeki gerçekliğin aslı mahuvi nitelikte değildir (صدر المتألهين, ۱۹۳۱, s.862). Gerçeklik zati bakımından mevcut olduğuna göre aynı zamanda vücut/varlık kavramının da mısdağıdır. Çünkü bir şey için var olmak zati bir özellik ise o şey yokluğun mutlak olarak zıttıdır. Bir şey yokluğun mutlak olarak zıttı ise varlık kavramının mısdağı olmak zorundadır. Böylece vücut kavramının dış alemde mısdağı olduğu ispatlanmış olur. Molla Sadra’ya göre tüm gerçeklikler varlık kavramının mısdağıdır ve mahiyetlerin tamamı zihinsel varlıklardır (صدر المتألهين, ۵۷۳۱, s.184).

### Kaynakça

Paksüt, F. (1982). *Platon ve Platon Sonrası*. Ankara: İdea Yayınları.

Heidegger, M. (2000). *Introduction to Metaphysics*, (Çev. Gregory Fried and Richard Polt). London: Yale University Press.

شیخ اشراق. (۳۷۳۱). مجموعه مصنفات ج ۲. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

شیخ اشراق. (۴۷۳۱). مجموعه مصنفات ج ۳. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدر المتألهين. (۲۸۳۱). الشواهد الربوبية. تهران: بنیاد حکمت اسلامی.

عبدالرسول عبودیت. (۷۹۳۱). درآمدی به نظام حکمت صدرائی (جلد اول): هستی شناسی و

جهان شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

صدر المتألهين. (۱۹۳۱). شرح و تعلیقه صدر المتألهين بر الهیات شفا ج-۲. تهران: بنیاد حکمت

اسلامی.

صدر المتألهين. (۵۷۳۱). مجمعه رسائل فلسفی صدر المتألهين. تهران: حکمت.

## МАКТАБИ ЗОҲИДИИ ОСИЁИ МАРКАЗӢ ВА ШОҲАҲОИ ОН (АСРҲОИ VIII-IX)

**Комилчон РАҲИМОВ,**

*ходими калони илмии Институти  
шарқшиносии ба номи Абурайҳон*

*Берунии Академияи илмҳои*

*Ҷумҳурии Ўзбекистон, доктори*

*илмҳои таърих (DSc)*

*kom\_rah@mail.ru*

Тасаввуфе, ки дар дунёи ислом аввал дар намуди ҳаракати зоҳидӣ дар нимаҳои асри VIII бавучудода, дар ҷараёни тараққиёти таърихии худ се давр: даври зоҳидӣ (асрҳои VIII–IX), даври мактабҳо ва шоҳаҳои тасаввуф (асрҳои IX–XI) ва ҳам даври тариқатҳои сӯфия (пас аз асри XII)-ро аз сар гузарондааст. Дар давраи ибтидоӣ-зоҳидии асрҳои VIII–IX-уми таърихи тасаввуф дар баробари макотиби зоҳидии Мадина, Басра, Кӯфа ва Хуросон мактаби зоҳидии Осиеи Марказӣ низ фаъолият намуд.

Мазҳаби ҳокими сунниву ҳанафии Осиеи Марказӣ дар ин диёр барои ташаккул додани нигоҳҳои сӯфиёна ва тарзи ҳаёт аз авомили муҳим ба шумор меравад. Инчунин дар Мовароуннаҳр конфессия ва шоҳаҳои ақоиди мавҷуд ва қишри иҷтимоии ғозӣ низ дар ташаккули ҳаракат ва нигоҳҳои зоҳидӣ ва тақомули онҳо ҷойгоҳи маълум дошт.

Дар ташаккул ва паҳншавии зоҳидӣ чун ҳаракати томи ғоявӣ-иҷтимоӣ дар Осиеи Марказӣ муҳити Марв мумкин аст, ки мавқеи алоҳидаро дошта бошад. Дар манбаъҳо номи яке аз зоҳидони нахустини Осиеи Марказӣ аз шаҳри Марв олим ва муҳаддис Абу Абдурахмон Абдуллоҳ ибн Муборак ибн Возих ал-Ҳанзалӣ ат-Туркӣ ал-Марвазӣ (118/736–181/797) ба забон оварда шудааст. Ӯ дар вараъ ва саҳо (саховат), ки ба зоҳидон хос аст, машҳур буда, фарқи он аз намояндагони мактабҳои зоҳидӣ дар он аст, ки на ҷонибдори тарки дунё, балки тарафдори тарзи ҳаёти фаъоли иҷтимоӣ буд. Абдуллоҳ ибн Муборак бахшида ба тасаввуф асари аввалини худ «Китоб аз-зуҳд»-ро навишт. Фарқияти Фузайл ибн Йёз (107/725–187/802), ки ҳаёти ӯ ба Марв ва атрофи он вобастааст, аз Абдуллоҳ ибн Муборак дар он аст, ки Ӯ намояндаи табақаи уламои ислом набуда, аз ҷумлаи шахсоне, ки пеш ба роҳзанӣ машғул буда, пасон тавба карда, зоҳидиро ихтиёр кардаанд, ба ҳисоб меравад. Шояд аз ҳамин сабаб дар зуҳди ӯ ғояҳои тавба, вараъ, хавф, ҳузн ва ризо бештар

намоён мегарданд. Боз як зоҳиди марвӣ Абу Наср Бишр ибн Ҳорис ал-Марвазӣ (ваф. 227/841) дар фаъолияти зоҳидии худ ба вараъ эътибори зиёд додааст. Ӯ аз худ «Китоб ат-тасаввуф» ном асарашро боқӣ гузошт.

Боз як сҲфӣи дигари Марв Ҳотим Асам (ваф. 237/851) мебошад, ки дар фаъолияти зоҳидии ӯ таваккул, маърифат, зуҳд ва риёзат мавқеи калон дорад.

Дар ҳаёти зоҳиди дигари марвӣ Абу Ҳомид Дӯстон (асри IV/X), ки баъдтар зистааст, таъзим ва ба туфайли ӯ ғалаба ба назар мерасад.

Дар муҳити Марв таълимоти зоҳидӣ ташаккул ёфта, ба дигар марказҳои бузурги маданӣ, илмӣ ва динии Осиёи Марказӣ паҳн шуд. Шогирди бухороии Абдуллоҳ ибн Муборак Хушном аш-Шаъронӣ аз-Зоҳид (а. II/VIII) таълимоти устоди худро дар Бухоро тарғиб намуда, ба мактаби зоҳидии Бухоро асос гузошт. Дар асри IX дар ҳаракати зоҳидии Бухоро дар баробари муҳити Марв таъсири мактабҳои зоҳидӣ ва сӯфиёнаи Ироқ ва Шом низ намудор гашт. Абу Муҳаммад Исо ибн Мусо ал-Бунҷор (ваф. 185/801) дар ҳузури намояндаи мактаби зоҳидии Кӯфа Суфён Саврӣ (ваф. 161/777) таълим гирифта, унсурҳои тасаввуфии ин сарзаминро ба Бухоро овардааст. Аз ҳамқадамони бухороии Абдуллоҳ ибн Муборак Абу Умар Ҳафс ибн Мансур ал-Пайкандӣ ал-Фағиштӣ (а. III/IX), аз устодони Имом Бухорӣ (194/810–256/870) Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ибн Салом ибн ал-Фараҷ ал-Пайкандӣ (ваф. 225/839) ва Абу Исҳоқ Аҳмад ибн Исҳоқ ас-Сурморӣ аз-Зоҳид (ваф. 242/856) ва дигарон низ намояндагони шинохтаи ҳаракати зоҳидӣ дар Бухоро буданд. Боз як сӯфӣи машҳур Абу Абдуллоҳ Ҳошид ибн Абдуллоҳ ас-Сӯфӣ ал-Обид ал-Бухорӣ (ваф. 246/860), ки дар ҳамин давр дар Бухоро ҳаёт ба сар бурдааст, тахмин меравад, ки таъсири муҳити кишварҳои Шарқи Наздик, аз ҷумла Шому Ироқро ба Бухоро овардааст. Дар фаъолияти зоҳидии Ҳошид мубориза бар зидди нафс дар маркази диққат аст.

Манбаҳои сӯфиёна доир ба боз як зоҳиди машҳури Осиёи Марказӣ – Абу Туроб Нахшабӣ (ваф. 245/834), ки аз шаҳри Нахшаби воҳаи Қашқадарё будааст, маълумоти зиёд овардааст. Абу Туроб Нахшабӣ, ки дар шаҳрҳои Балх, Ироқ ва Басраи Хуросон таълими сӯфиёнаро гирифтааст, дар фаъолияти зоҳидии худ ғояҳои футувват, таваккул, зуҳд ва вараъро тарғиб намудааст. Боиси эътибор он аст, ки дар он ғояи футувват аз тарғибгарони мактаби тасаввуфии Нишопур пештар ба вучуд омадааст. Тахмин меравад, ки Нахшабӣ ба мактаби зоҳидии маркази Қашқадарё асос гузоштааст. Зеро баъд аз ӯ дар ин сарзамин васеъ паҳн шудани ҳаракати зоҳидӣ маълум шудааст. Боз як зоҳиди номвари қашқадарёӣ Абу Абдурахмон Муоз ибн Яъқуб ан-Насафӣ ал-

Косонӣ (а.III/IX) буда, на фақат бо ҳаёти шахсии худ намунаҳои зуҳд ва вараъро нишон додааст, балки барои зоҳидон масҷид, работ ва дигар иншоотҳоро бунёд кардааст. Зоҳиди дигар Асқар ибн Ҳусайн ан-Нахшабӣ (ваф. 245/860) дар асри IX дар Қашқадарё ҳаёт ба сар бурдааст, бо роҳи Абу Туроб Нахшабӣ рафта, бо воситаи фаёолияти зоҳидии худ ғояҳои футувват, таваккул, зуҳд ва вараъро тарғиб намудааст.

Ҳаракати зоҳидии Осиёи Марказӣ баъд аз Бухорову Марв дар асри IX баробари воҳаи Қашқадарё дар Самарқанд низ ба таври васеъ паҳн шудааст. Зоҳиди аввалини машхури самарқандӣ Абу Закариё Яҳё ибн Муҳаммад ал-Варағсарӣ (ваф. 230/846) волии (роҳбари) работи Варағсари Самарқанд буда, дар хонақоҳи ин работ бо ибодат машғул будааст. Самъонӣ дар қатори обид ва зоҳидон муҳаддиси шинохтаи самарқандӣ Абу Муҳаммад Абдуллоҳ ибн Абдурахмон ас-Самарқандӣ ад-Доримино (181–255/798–870) ҳам ном бурдааст. Дар ин давр дар Самарқанд Абу Муҳаммад Абдурахмон ибн Муоз ал-Бурнамадӣ аз-Зоҳид (а.III/IX) ном боз як зоҳид зиндагӣ кардааст.

Дар натиҷаи баррасии чиҳатҳои асосии ҳаракати зоҳидӣ дар Осиёи Марказӣ дар асрҳои VIII–IX, ба чунин хулоса омадан мумкин аст, ки дар Осиёи Марказӣ чунин кишрҳои мактаби зоҳидӣ мавҷуд будаанд:

**Шоҳаи Марв.** Намояндагони асосии он: Абдуллоҳ ибн Муборак Марвазӣ (118/736–181/797), Фузайл ибн Иёз (107/725–187/802), Бишр ибн Ҳорис Марвазӣ (ваф. 227/841), Ҳотим Асам (ваф. 237/851), Абу Ҳомид Дӯстон (а.IV/X). Ғояҳои асосии онҳо: зуҳд, вараъ, саҳо, тавба, хавф, ҳузн, ризо, ихлос, таваккул, маърифат, риёзат, таъзим, Қалаба.

**Шоҳаи Бухоро.** Намояндагони асосии он: Хушном Шаъронӣ (а.II/VIII), Ҷулвон ибн Самура Понабӣ (а.II/VIII), Исо ибн Мусо ӯнҷор (ваф. 185/801), Ҳафс ибн Мансур Пайкандӣ (а.III/IX), Аҳмад ибн Исҳоқ Сурморӣ (ваф. 242/856), Ҳошид ибн Абдуллоҳ Бухорӣ (ваф. 246/860). ғояҳои асосии онҳо: зуҳд, вараъ, сидқ, риёзат.

**Шоҳаи Қашқадарё.** Намояндагони асосии он: Абу Туроб Нахшабӣ (ваф. 245/834), Муоз ибн Яъқуб Косонӣ (а.III/IX), Асқар ибн Ҳусайн Нахшабӣ (ваф.245/860). ӯояи асосии онҳо: зуҳд, вараъ, таваккул, футувват.

**Шоҳаи Самарқанд.** Вакилони асосии он: Яҳё ибн Муҳаммад Варағсарӣ (ваф.230/846), Абдуллоҳ ибн Абдурахмон Доримӣ (181–255/798–870), Абдурахмон ибн Муоз Бурнамадӣ (а. III/IX). ӯояҳои асосии онҳо: зуҳд, вараъ.

Чи тавре ки дида баромадем, дар асрҳои VIII–IX асосан дар чор марказ – Марв, Бухоро, Қашқадарё ва Самарқанд дар фаёолияти

намояндагони мактаби зоҳидии рушдѐфтаи Осиѐи Марказӣ ғояҳои зуҳд ва вараъ мавқеи асосӣ дошта, ғояҳои тавба, таваккул, ризо, хавф, ҳузн, ихлос, риѐзат ва маърифат, инчунин, ғояҳои таъзим, сидқ ва саҳо, ки дар мактабҳои зоҳидӣ ва сӯфигӣ кам вомерӯанд, тарғиб шудаанд.

Қиҳати фарқкунандаи мактаби зоҳидии Осиѐи Марказӣ аз мактабҳои зоҳидии Хуросон ва Басра дар он аст, ки қисми асосии зоҳидонро намояндагони қишри ғаъоли иҷтимоии аҳоли, аз ҷумла уламои ислом – имом, қозӣ ва дигарон, ки соҳиби дараҷаи муҳаддис ва фикҳ шудаанд, ташкил кардааст. Бо ҳамин сабаб дар он зуҳди беруна (зуҳди ҷисмонӣ) аз ҷамъият тамоман канда шуда, аз тарки дунѐ дида, зуҳди дохилӣ (зуҳди дил) дар байни одамон бисёртар вомерӯад. Боз як қиҳати муҳими ҳаракати зоҳидии Осиѐи Марказӣ аз дигар қойҳо дар он аст, ки ба характери илмиву назарӣ соҳиб аст, ки ин бартарияти онҳоро таъмин менамояд.

Асосгузори ҳаракати зоҳидии ин минтақа бахшида ба тасаввуф асарҳои аввалини худро офаридаанд.

Ҷамаи ин, дар навбати худ аз он далолат медиҳад, ки дар асрҳои VIII–IX дар Осиѐи Марказӣ мактабҳои зоҳидӣ аз мактабҳои зоҳидии дигар, хусусан мактаби зоҳидии Хуросон бо ташаккул ва ғаъол будани мактаби зоҳидии мустақили худ фарқ доштааст.



## “КИТОБ УЛ-МЕЪРОЖ” АСАРИДА ТРАНЦЕНДТ ВА ИНСОН МАСАЛАСИ

Қодиров Давронбек Ҳошимович,  
ф.ф.ф.д (PhD), доцент, Бухоро давлат университети

### Аннотация

Ушбу мақолада X-XI асрларда яшаган мутасаввиф Абулқосим Қушайрийнинг “Китоб ул-меърож” асарида баён қилган инсон камолотининг юксалиши тўғрисидаги фалсафий қарашлари баён қилинади. Шунингдек, мутафаккирнинг сўфийлар уружи, яъни маънавий юксалишига доир тасавури таҳлил этилади.

**Калит сўзлар:** *меърож, тасаввуф, уруж, юксалиши, комиллик, сайр, макон, сулук.*

### Аннотация

В данной статье рассматриваются философские взгляды мистика Абулқасима Кушайри, жившего в X-XI веках, о возвышении человеческого совершенства, которые описаны в его произведении «Китаб аль-Мирадж». А также анализируется воззрения мыслителя о суфийском урудже, т.е. духовном восхождении.

**Ключевые слова:** *Мирадж, суфизм, урудж, вознесение, совершенство, сайр, пространство, сулук.*

### Abstract

This article discusses the philosophical views of the mystic Abulqasim Kushayri, who lived in the X-XI centuries, about the rise of human perfection, which are described in his work «Kitab al-Miraj». It also analyzes the thinker's views on the Sufi Uruj, i.e. spiritual ascent.

**Keywords:** *Miraj, Sufism, urudj, ascension, perfection, sair, space, suluk.*

Инсон камолоти ва комиллик босқичларида юксалиши тўғрисидаги тадқиқот мавзуси исломий тасаввуф доирасида бўлиб, сўфийлар меърож ходисасини ҳам ўзига хос тарзда талқин этишган. Имон моҳиятини меърож тамойилига асосланган ҳолда кўриб чиқиш бу масалага оид фундаментал мерос билан ботиний назар (эзотерик) ўртасидаги фарқни тушунтириб, тасаввуфдаги баъзи асосий эътиқодларнинг ривожланиши нуқтаи назаридан уларга таъсир қилган энг муҳим омилларни ёритиб беради.

Абулқосим Қушайрийнинг “Китоб ул-меърож” ёки “Ал-Меърож” асари ушбу масалани тадқиқ этиш учун асос бўлиб ҳисобланади. Қушайрийнинг ушбу асарни яратишига унинг ҳаёти ва кечинмалари, ўша давдаги диний ва сиёсий вазият ҳам муҳим рол ўйнаган. Қушайрий яшаган даврда Нишопур муҳим маданий марказ бўлиб, унинг атрофидаги интеллектуал муҳит, ўша даврда ҳукмрон бўлган фикр ва қарашлар мутафаккир ғояларининг ривожланишига таъсир кўрсатган.

Шундан келиб чиққан ҳолда, сўфийларнинг ўзлари ёзган асарларга асосланиб, уларнинг меърож масаласида эътиқодларини кўриб чиқиш, ушбу ғоя билан боғлиқ меросни Шарқ фалсафаси тарихи доирасига ўрганиш муҳим. Умуман олганда, тасаввуф адабиётларида акс этган уруж ғояси кўпгина ташқи жиҳатлари билан яҳудий, насроний, футухий ва бошқа яқин эътиқод анъаналарига ўхшашлигини кўриш мумкин.

Қушайрий меърожни ёритишдан олдин ислом меросида тизимли шакллантирилган ғояларни таҳлил қилишга киришган. У сўфийларни бир-бирига боғлаб турган ва пайғамбар с.а.в. билан тугайдиган “силсилату ан-насаб ас-суфий” - сўфийлик насаби силсиласидаги Ҳасан Басрий, Робия Адавийя ҳамда уларнинг салафлари ва замондошларининг қарашларини келтирган.

“Китоб ул-меърож” асари мисрлик олим Али Ҳасан Абдулқодир томонидан ҳадислар китоби сифатида тайёрланиб, 1964 йилда Қоҳирада нашр этилган. Тадқиқотчи китобнинг муқаддимасида асарни нашр этишдан мақсади Меърож мўжизасининг тасаввуфдаги аҳамияти, муаллиф ҳаёти ва ижоди ҳақида маълумот бериш билан изоҳлайди. Муқаддиманинг охириги икки саҳифасида у тадқиқот учун асос қилиб олган асар нусхалари ҳақида баён қилади [1,21]. У асардаги оят ва ҳадислар таржимасини ҳам эътибордан четда қолдирмайди.

Асар мазмунига кўра, меърож тушунчасининг луғавий талқинларини келтириб, тасаввуф олимларининг исро ва меърож ҳақидаги фикрларини баён қилади, шунингдек, меърожнинг жисмонанми ёки руҳан содир бўлганлиги ҳақидаги ривоятларни очиқлайди. Қушайрий асарда Идрис, Иброҳим, Илёс, Мусо, Исо (а.с.)нинг меърожлари тўғрисида ҳам баён этиб, авлиёларнинг ҳам меърожи ҳақида гапиради. Китоб сўнгида мутафаккир Боязид Бистомийнинг меърожи тўғрисидаги ривоятни келтиради. Шунингдек, у олимларнинг меърож борасида икки тоифага бўлинганини таъкидлайди. Улардан биринчи тоифа, меърожни инкор этиб, буни ақлан имконсиз деб даъво қиладиганлар ва иккинчиси, меърож бир рўё сифатида кўрилган, дейдиганлар.

Қушайрий асарда меърож рўёда кўрилган деган кишиларнинг

қарашлари ва унинг таъвилларини ҳам баён қилади. Турлича талқин этилиб, изоҳланадиган меърожда Муҳаммад с.а.в. Ҳақни кўрганми ёки йўқми деган масала муҳокама қилинади. Шу билан бирга, асарда меърож тўғрисида айрим сўфийларнинг қарашлари ҳам баён этилган.

Сўфийларнинг меърожи пайғамбар с.а.в. меърожининг мероси бўлиб, у солиқнинг сулукдаги саёҳатида содир бўлади. Сайру сулук инсоннинг борлиқ мартабаларидаги саёҳатидир. Бу саёҳат инсондан бошланиб, Ҳаққа руҳий юксалиш, яъни уруж ёки меърож бўлади, сўнгра такрор дунёга қайтилади. Яъни, солиқнинг нозили ёки ружуъ содир бўлади. Тасаввуфда уруж (юксалиш) ва нузул (иниш) атамалари моҳиятан мажозий маънога эга. Зеро, Аллоҳ йўналиш ва макондан пок. Бу атамалар кенг қамровли бўлмаганлиги ва маъноси торлиги сабабли қўлланилган. Аслида меърожни мўъжизавий тарзда “бошқа ўлчамга ўтиш” дейиш тўғри бўлади. Пайғамбар с.а.в.нинг кўтарилишлари ҳам бошқа оламга саёҳат ҳисобланади. Сўфийлик йўли (ат-тариқ ус-суфий) ғояси дастлаб Ҳаққа олиб борувчи йўлни билдирган бўлса, Қушайрийнинг хизмати билан ўша даврда умумэътироф этилган тушунчага айланди.

Тасаввуфий асарларда ҳам кўпгина сўфийлар ўзларининг меърожлари ҳақида маълумот берганлар. Бироқ, сўфийларнинг фикрича, пайғамбар ҳам тана, ҳам руҳи билан юксалган ва меърожга чиққан; сўфийлар эса бу сафарни фақат руҳлари билан амалга оширадилар.

Боязид Бистомий ўзининг меърожларидан бирини - малакут оламидан ошганлиги, унга жаннат ва дўзахни кўрсатганлари, аммо ўзининг уларга ҳеч қачон эътибор бермаганлигини тавсифлайди. У оламда кўрган барча пайғамбарларга салом берганини, бироқ, пайғамбар с.а.в.ни кўрмаганини айтади. Бунга сабаб унинг руҳи атрофида мингта нурдан парданинг борлиги дейди. Ундан чиққан нурлар қарийб барча нарсани ёқиб юборадигандек кучли эди, деб таъкидлайди [2,63]. Боязид Малакут, Жабарут оламларидан кечиб ўтиб, Курсига етиб боради. Нур денгизларидан ўтади ва денгизларнинг энг буюги Арши Раҳмон етиб боради. Худодан унга нидо келади: Менинг олдимга кел! Менинг олдимга кел! Қудсий тўшак устига ўтир ва санъатимдаги латоифни кўр.

Алоуддавла Симноний “Сирбол ул-бол ли-завия-л-ҳол” (Ҳол эгалари ақлининг сири) асарида ўзининг меърожини таърифлар экан, қалбининг аввал ер, ҳаво, сув ва оловга саёҳат қилганини, кейин эса сайёралар бўйлаб саёҳат қилишни бошлаганини айтади. Ойга келиб, ундан ахволини сўраганида, Ой: “Мен нуримни Қуёшдан оламан ва ўша нурни Ерга етказаман”, деб жавоб беради. Симноний: “Нега сен гоҳ ҳилол, гоҳида тўлин ой шаклида бўласан?” деб сўраганида, Ой шундай жавоб

беради: “Ер баъзан мен билан Қуёш орасига кириб, ёруғликни тўсиб қўяди ва мен қуёш нуридан улуш ололмайман (бу пайтда хилол каби кўринаман)” [3,247].

Имом Раббоний Аҳмад Сирҳиндийнинг фикрича, сайру сулукда, яъни руҳий меърожда коинотни тарк этиш мумкин. Пайғамбар с.а.в. Меърожда коинотни тарк этиб, бу дунёнинг замон ва макон (вақт ва фазо) чегараларидан халос бўлган. Юнус балиқнинг қорнида бўлганида, Нуҳ алайҳиссалом тўфонни бошдан кечираётганида жаннат аҳлини жаннатга, дўзах аҳлини эса дўзахга кираётганини кўрган. Бу сафарда Имом Раббонийнинг ўзи ҳам бу мулкнинг замон ва макон чегараларидан қутулиб, фаришталарнинг Одам алайҳиссаломга сажда қилган онини кўрганлигини айтади.

Имом Раббоний сайру сулук чоғида ўзининг юксалиши ва инишини тавсифлар экан, Алининг маънавияти ёрдамида илоҳий исмлардан ўз тарбиячиси исмига кўтарилиб, у ердан Баҳоуддин Нақшбанднинг руҳонияти ёрдамида Ҳақиқати Муҳаммадия мартабасига, сўнгра Умар, Алоуддин Аттор, Абдулқодир Жайлоний ва пайғамбар с.а.в. руҳониятларининг ёрдами билан юксак мақомларга кўтарилганлигини айтади. Кейин нузулга тушиб, Чиштиёйя, Кубравия ва Сухравардия машойихларининг мақомларидан файз олгани, инишнинг охириги нуқтаси бўлган қалбга келганида, у ерда тамкинни топмасдан олдин яна бир юксалиш билан аввалгидан ҳам юксак даражага эришгани ва яна қалбга тушиб, тамкинга эришганини баён қилади.

Ҳар бир солиқнинг учта юксалиши бор:

1. Мабдаи таайюнга, яъни ўзи боғланган илоҳий исм соясига қадар;
2. Ўзи боғланган илоҳий исмнинг аслигача;
3. Илоҳий исмнинг асладан ҳам юксакларга қадар.

Меърож ривояти сўфийлар орасида жуда машҳур бўлганлиги ҳам бежиз эмас. Тасаввуф назариётчиси Абулқосим Қушайрий меърож қиссаларининг турли вариантларини ва машҳур тасаввуф шайхларининг Қуръоннинг тегишли оятларига шарҳларини тўплаган. Қушайрий “Китоб ул-меърож” асарида Исро ва Меърож ҳақида уламолар ҳукми, бу борадаги олимларнинг ихтилофлари, меърож ҳақидаги сохта ривоятлар, меърож ҳақиқати бўйича уламоларнинг мазҳаблари, унинг руҳ ва жисм томонидан амалга оширилганлиги борасидаги таҳлил, меърожнинг даврига оид тадқиқот, меърожнинг Аллоҳнинг юқорида эканлигига далолат қилмаслиги, пайғамбардан бошқа инсонларда меърожнинг содир бўлиши ёки бўлмаслиги тўғрисидаги фикрлар фарқи, валийлар меърожи, меърож кечасида пайғамбарга хос бўлган хусусиятлар, Идрис,

Иброҳим, Илёс, Мусо ва Исо пайғамбарлар меърожи оид хабарлар, Меърожнинг Маккадан эмас, Байтул Муқаддасдан бошланишининг сири, тасаввуф шайхларининг бу масаладаги сўзлари, Нажм сураси биринчи оятларининг тафсири, меърож ҳақидаги саҳиҳ ва тўқилган ҳадислар ва Абу Язид Бистомийнинг меърожи ҳақида баён қилади.

Қушайрий пайғамбар с.а.в. меърожини шундай тасвирлайди: “У тунда нафси ва руҳи билан саёҳат қилди” [1,187]. Бу тунги сайр унинг сири эди, чунки сир руҳдаги нарсани билмайди ва руҳ кўрган нарсани билмайди. Сир ва тана ўзларидаги нарсанинг моҳиятини англамайди. Ҳар бир инсон Ҳақнинг шоҳиди бўлиб, унга воситасиз ва инсоний вужудиятсиз эриша олади.

Қушайрийнинг фикрига кўра, басиратнинг ўрни (маҳаллу) кўз, уларнинг бирлиги эса кўрувчи – ройи, ҳиднинг ўрни бурун, уларнинг бирлиги ҳид сезувчи – шомм бўлганидек, худди шундай мушоҳаданинг маҳалли сир, муҳаббатнинг маҳалли руҳ ва маърифатнинг маҳалли қалбдир. Шу сабаб мушоҳада қилувчи, муҳиб ва ориф киши банда (абд) ҳисобланади. Шундай экан илоҳий ҳукм ҳам унга қайтади. Буларнинг ҳар бир қисми маъносига кўра бир-бири билан боғлиқдир. Муҳаббат бўлган қисми шоҳидга эга бўлмагани каби кўриш идроки (идрок ул-басар) бўлганда эшитиш идроки (идрок ус-самъ) бўлмайди.

Қушайрий Ҳақ меърож тўғрисидаги барча эътирозларни “сара” – “тунги сайр” калимаси ўрнига “асра” – “тунги саёҳат” сўзини ишлатгани билан бекор қилади деб таъкидлайди. Зеро, илоҳий қудрат ва рубубиятга ажабланиб (хайрон) ҳам бўлмайди, ундан таажжубланиб (хайратга тушиб) ҳам бўлмайди. Сўфийлардан Нурий айтадики, “Ҳақ қалбларга қаради ва Муҳаммад а.с.нинг қалбидан уни кўпроқ истайдиган бирор бир қалбни кўрмади. Ва тезроқ уни кўриш (руъят) ва у билан суҳбатлашиш (муколамат) истагида Меърож билан унга икром кўрсатди” [1,188].

Воситийдан меърожнинг ҳикмати ҳақида сўралганида, Худо ҳабибининг ҳолини убудият маҳалли, яъни бандалик масканидан азалият маҳалли – абадийлик масканига, азалият маҳаллидан эса рубубият маҳалли раббонийлик масканига кўтаришни истаганини айтади. Бундан кўринадики, Қушайрий меърожни учта масканга бўлади:

1. Убудият;
2. Азалият;
3. Рубубият.

Қушайрий меърож воқеаси орқали аслида Ҳақ йўлидаги тасаввуф таълимотини баён қилади. У бир мақомдан иккинчисига солиқни юксалтириб, Ҳақиқатга юзланишида ўз иродасининг тўғрилигини,

ўзгалардан ажралганлигини, илоҳийликка етишиш йўлини, шоҳидлик мақомини акс эттиради.

Хулоса қилиб айтадиган бўлсак, мутафаккир инсон комиллиги даражалари чексизлигига ишора қилиб, ҳар бир шахс ахлоқи воситасида юксалишга, яъни Ҳаққа қўтарила олади деган ғояни илгари суради.

#### Адабиёт:

1. القشيري. كتاب المعراج. القاهرة، دار الكتب الحديثة، 4691. 3-12 ص.
2. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî, Mebde' ve Me'âd, Karaçi 1968, s. 63.
3. ركن الدين علاء الدولة السمانى. رسالة سربال الببال لذوي الحال. القاهرة، دار المعارف، 7891. 742 ص.

## НАҚШБАНДИЯТАРИҚАТИДАГИ АЙРИМ РАШҲАЛАРНИНГ ПСИХОЛОГИК ШАРҲИ

**Алимов Хўжагелди Мустафоевич,**

*Ўзбекистон халқаро ислом академияси “Дин психологияси ва педагогика” кафедраси доценти, психология фанлари доктори*

Бешинчи рашҳа “ёдкард” деб аталади ва тил ёки дил зикри билан боғлиқ масаладир. “Зикрдин мақсад улдирким, кўнгил ҳамиша муҳаббат ва таъзим ваъзи била Ҳақ суҳонаҳу ва таъолога огоҳ бўлсун”[3.42] (Ҳазрати Эшон Убайдуллоҳи Аҳроф). Бу рашҳа ҳақида Мавлоно Саъиддин Кошғарий шундай фикрни билдирган эканлар:”Зикр таълим беришнинг йўли шуки, шайх аввал дили билан “ло илоҳа иллаллоҳу Муҳаммадур расулулоҳ” дейди. Мурид эса диққатини жамлаб, кўнглини шайхнинг рўпарасида тутуди, кўзини очиб, оғзини маҳкам юмади, нафас олмай, эҳтиром ва эҳтирос билан юқоридаги зикрни айтишга бошлайди. Бу зикрни тили билан эмас, балки кўнгли билан айтади. Ҳибси нафас (нафас олмасдан)да чидасин ва бир нафасда нафас олмасдан уч марта айтсин, токи зикр халовати кўнглига етсин...”[1.13]. Мазкур рашҳада иккита муҳим психологик жиҳат кузатилаяпти. Биринчиси диққат концентрацияси бўлса, иккинчиси эҳтирос. Зикр айтилаётганда диққатимиз атрофга сочилмаслиги, калимаи тоййиба маъносида жамланиши лозим. Диққат концентрацияси соф психологик тушунча бўлиб, унга тасаввуфий маъно сингдирилаётганлигининг гувоҳи бўлаяпмиз. Диққатни бир нуқтада жамлаш малакасини ҳар бир солиқ ўзида шакллантириши ва ривожлантириши лозим. Бу муршиднинг кўрсатмалари ва доимий машқ орқали қўлга киритилади. Диққатнинг ўзи аслида бутун руҳий ҳолатни бир нуқтага жамлаган ҳолда маълум мақсадга йўналтиришдир. Тасаввуф психологиясида бу масала ҳали чуқур ўрганилмаган.

Кейингиси эҳтирос масаласи. Бу ҳам соф психологик масала. Ҳар қандай инсон ўзи бажараётган амалга нисбатан эмоционал-ҳиссий муносабатини билдирмасдан қолмайди. Баъзи амалга нисбатан салбий, баъзисига ижобий муносабат кўрсатади. Зикрни эҳтирос билан айтиш деганда зикрга нисбатан катта ижобий муносабат билдирган ҳолда завқ-шавқ билан айтиш назарда тугилади. Бу ҳолат солиқ ўзининг эмоционал-ҳиссий оламини ҳам тарбияламоғи лозимлигини англатади. Солиқ эмоционал-ҳиссий оламининг тарбияси тасаввуф психологиясининг марказий муаммоларидан биридир.

Бу ерда яна бир масалага эътибор қаратиш лозим. У ҳам бўлса, маълум амалиётни бажариш миқдорлари билан ихлос ўртасидаги алоқа масаласи. Бу тасаввуф психологиясидаги тадқиқ қилинмаган муаммо ҳисобланади. 3, 7, 40, 99, 100, 777, 76000 ва ҳ.к. миқдорларни доимий такрорлаш инсон эътиқодида маълум ҳолатларни чақириши муаммоси келажакда ўрганилиши лозим бўлган муаммолардан биридир.

Олтинчи рашха “бозгашт” деб аталиб, бунда “ёдқард”дан кейин, яъни калимаи тоййиба зикр этилгандан сўнг “Парвардигорим, менинг мақсудим сенсан” деган сўзни айтиб қўйишдир. “...бу калимаи бозгашт нафий этгувчидир ҳар ховотирениким, яхши ва ямондин келур, то анинг зикри холис бўлсун ва онинг сирри мосуводин фориғ ойланур. Ва агар мубтадий бадояти зикри калимаи бозгаштда ўзидин сидк мавжуд топмаса, керакким, они тарк этмасун, онинг учунким, даража-бадаража сидқнинг асарлари зоҳир бўлур”[ 3. 43]. Бундан кўзланган мурод тўғрисида шундай дейилган:”Бу бозгашт калимаси яхши ёки ёмон фикрларни одамдан ҳайдовчидир, у зикрни холис қилади, зикрни ўзга нарсалардан озод этади. Зикрни бошловчи бу бозгашт сўзларини айтаётган пайтда чин дилдан бўлмаётганини сезса ҳам, бироқ уни айтишни тарк этмасин, бора-бора у ҳақиқатга айланиб, таъсир зоҳир бўлади...”[1.13]. Бозгаштда камида иккита психологик ҳолат кўзга ташланади: биринчидан, ёдқарднинг мустаҳкам ва мукамал бўлишлиги учун, иккинчидан, фикрни ортиқча ўйлардан тозалаш учун. “Бозгашт” шундай бир усулки, бунинг ёрдамида зикр айтилаётганда диққатни жамланади, фикрда ўзга нарсалар қолмайди. Бу ўз-ўзига таъсир кўрсатиш (самовнушение) ҳисобланади. Яна бир психологик жиҳати шундаки, “бозгашт” ихлос билан айтилмаётганлигини солиқ сезиб қолаганда ҳам, зикрни тўхтатмаслик қондасининг мавжудлиги. Миқдорнинг ўзи агар такрорлайвергач, маълум руҳий ҳолни чақириши мумкин.

Еттинчи рашха “нигоҳдошт” бўлиб, (“Нигоҳдошт” – ул иборатдур муруқабайи ховотирдин, ондоғким, бир дамда неча мартаба “калимаи тоййиба”ни ойтурким, ховотири ғайриға ташқари кетмас”) калимаи тоййибани бир нафасда неча марта айтса ҳам, шу давр мобайнида хаёлни бошқа нарсаларга юбормаслик тушунилади. Бу рашха ҳақида Саъдудин Кошғарий шундай деб ёзади:”...бу калиманинг маъносида айтадики, бир соат, икки соат ёки ундан кўп вақт, имкони борича, ўзини хаёлу фикрлардан асрасин, шундан сўнггина бошқа нарса ҳақида фикрласин”[1.13]. Хаёл инсон диққатини бошқа томонга чалғитадиган жараёндир. Зокир эса имкон қадар ташқи муҳитдан ажралиши,



диққатини калимада жамлаши, турли туман дунёвий нарсалардан холос этиши лозим бўлади. Хаёлни бошқа нарсалардан сақлаш малакасини машқ орқали ривожлантириш мумкин. Айтишларича, Хожа Убайдуллоҳ Ахрорнинг дўстларидан бири мавлоно Қосим кун чиқишдан то чошгоҳгача кўнглини ўзга нарсалардан пок тута олар экан.

Соликларнинг шайтоний ва нафсоний хаёллардан қутилишда турли хил тоифаларга бўлинишлиги тўғрисида Ҳазрат Баҳоуддин Нақшбанд шундай деган: “...баъзилари шундай бўладилар, яъни хаёлга келаётган нарсани келмасидан аввал кўрадилар ва қайтара оладилар. Баъзилари эса хаёлга киргач, ҳали у маҳкам ўрнашмай туриб, қувиб юборадилар. Бу эса унчалик фойда бермайди. Агар унинг чиқаётган манбаи ва оқиб келаётган сабабини аниқласалар фойдадан холи бўлмайди” [1.87].

Саккизинчи рашҳа “ёддошт” бўлиб, “... ундан мақсад Ҳақ субҳонаҳу ва таолони доимо завқу шавқ билан ёдда тутиб, огоҳ бўлишдир” [1.14]. Маълум маънода, бу ҳолат “Баъзи ҳақиқат аҳлининг назарида у шундай бир мушоҳададурки, Ҳақ субҳонаҳу муҳаббати кўнглини тамоман ўзига камраб олади” [1.14]. Бу ёддоштнинг ҳосил бўлишининг белгисидир. Бу инсон ўз диққатини бошқара бошлаганини кўрсатадиган муҳим психологик ҳолат.

“...ёддошт иборатдур зикрда такаллуф этмакдин; ва бозгашт иборатдур Ҳақ субҳонаҳу таъоло(ға) ружуъ этмакдинул важҳ билаким, ҳар мартаба калимаи тоййибани ойтур, онинг изидин кўнгулда андиша килур” [1.44] (Ҳазрати эшон Убайдуллоҳи Ахрор).

Тасаввуфшунос олим, филология фанлари доктори Ориф Усмон кейинги рашҳалар ҳақида шундай деб ёзади: “... яна куйидаги кўшимча қоидалар ҳам ҳазрати шоҳ Нақшбанд томонидан ишлаб чиқилган ва Нақшбандиясулукига асос бўлган: вуқуфи ададий, вуқуфи замоний ва вуқуфи қалбий” [2.10].

Тўққизинчи рашҳа “вуқуфи ададий” бўлиб (“Зикри қалба ададни риоя этмак пароканда бўлган ховотирларни жамъ этмак учун турур” (Ҳазрат Баҳоуддин Нақшбанд), бу ҳақда Нақшбанд ҳазратлари шундай деганлиги маълум: “Вуқуфи ададий” (тоқ айтиш) илми ладунийнинг бошланғич поғонасидир” [1.84]. Ориф Усмон ёзади: “Вуқуф” – тасаввуфий истилоҳ бўлиб, “билим”, “таълимот” маъноларини англатади” [2.18]. Бунда маълум санокларда зикр қилиниши қоида назарда тутиляпти. Маълум ададдаги зикр саноғи айтилганда солиқ руҳида қутилмаганда ўзгариш ясайди. Нима учун айнан бу миқдорда ўзгаришнинг пайдо бўлишини тушунтириш қийин. Бу ерда фалсафадаги “Миқдор ўзгаришларининг сифат ўзгаришларига ўтиш” қонуни ишга тушади, яъни санокларнинг

миқдори маълум чегарага етгач, инсонда сифат ўзгариши кузатилади. У бошқачароқ одамга айланиб қолади. Тасаввуф аҳли ададга риоя қилиш солиқни паришонхотирликдан сақлашлигини айтишган.

Ўнинчи рашха “вуқуфи замоний” деб номланади ва ундан мурод солиқ ҳар доим ўз ҳолидан хабардор бўлиб туриши лозим. “...вуқуфи замониким, йўл юргувчиларнинг коргузорандаси турур, ул турурким, банда ўз аҳволига воқиф бўлсунким, ҳар замонда онинг сифати ва ҳоли не турур: мужиби шукр турурму ё мужиби узр (Баҳоуддин Нақшбанд)”[3.45]. Бунда калимани бир нафасда уч марта айтиш шарти қўйилади. Агар ҳисоб йигирма бирдан ошганда ҳам бирорта сифат ўзгариши кузатилмаса, ишни янгидан бошлашга тўғри келади. “Нафас олмаслик шартлардан биридир. “Ло илоҳа иллаллоҳ”ни ўнг томондан бошлайди, дилгача етказди ва чап томондан чиқариб юборади. Субҳдан аввал, шомдан сўнг хилватда ва халқдан узоқда машғул бўлинади” (Баҳоуддин Нақшбанд)[1.86]. Бу қоидада солиқ ўз умрини мушоҳада қилади: фойдали ишлар билан ўтдими ёки зарарли ишлар билан ўтдими? Яъни солиқ умр деб аталган неъматдан қандай фойдаланганлиги тўғрисида тафаккур қилиши назарда тутилади. Бундай тафаккур соф психологик ҳодисадир.

Ўн биринчи ахлоқий қоида “вуқуфи қалбий” деб аталади. “...вуқуфи қалбий иборат турур кўнгулнинг жаноби Ҳақ субҳонаҳу таъолоға огоҳ ва ҳозир бўлмағидин, бир важҳеким, кўнгулда Ҳақ субҳонаҳу таъолодин бошқа ҳеч бойисти ва хости бўлмасун”[3.47] (Ҳазрати эшон Убайдуллоҳи Аҳрор). “Вуқуфи қалбий жазаба таъсирини ўзида ҳис қилиш ва бу таъсирнинг қалбдан ўрин олиши учундир. Зикрда ададга риоя қилиш диққатни жамлаш учундир, чунки назар паришондир”[3.86]. Бу ерда ҳам диққат деб аталган психологик ҳодиса ҳақида гап кетаяпти. Маълумки, диққатнинг учта тури бор. Биринчиси, солиқнинг ихтиёрисиз, ташқи муҳитнинг таъсирида пайдо бўладиган диққат. Иккинчиси – солиқнинг инон-ихтиёри билан содир этиладиган диққат. Бунда солиқ ўз ирода кучига таяниб, диққатини мажбуран маълум объектга қаратади. Учинчиси – (бу энг юқори даражадагиси) диққатдан кейинги диққат бўлиб, бунда солиқ калиманинг мазмуни мушоҳадаси билан дунёдан узилиб, ўзини мажбурламасдан, объектга сингиб кетади. Фикримизча, гап айнан мана шу сўнгги даражага етиш ҳақида фикр юритилаяпти. Баҳоуддин Нақшбанд ҳазратлари шундай деб ёзади: “...нафй (инкор) пайтида башарият вужуди унтилади, исбот пайтида эса Илоҳият жазабасидан ҳосил бўлган тасарруфлар таъсири ёрқин ҳис этилади”[3.86]. Бу ўринда эса хотиранинг унтилиши ва эслаб

колиш жараёнлари ҳақида фикр юритилаяпти.

Шундай қилиб, биз юқорида тасаввуф психологиясига хос бўлган муҳим махсус методологик қоидалар тўғрисида ўз фикрларимизни баён этдик. Мазкур психологик қоидаларга таянган ҳолда тасаввуф оламига кирилса ёки тасаввуф таълимоти тадқиқ қилинса бу йўлларда хато кетишлар бўлмаслиги аниқ.

### **Хулосалар**

1. Нақшбандиятарикати томонидан ишлаб чиқилган раҳшаларнинг психологик жиҳатдан талқин қилиниши тасаввуф таълимотини янги материаллар билан бойитади.

2. Ҳар қандай тасаввуфий матнларни шарҳлашда психологик ёндашув ўша матнларнинг кенг қамровли тушунилишига олиб келади.

3. Тасаввуфий тушунчалар билан психологик тушунчалар ўртасидаги алоқаларни (масалан, тасаввуфдаги ҳол билан психик ҳолат ўртасидаги) тадқиқ қилиш тасаввуф психологиясининг истиқболли ривожини белгилайди.

Тавсиялар: 1. Чет давлатларда ривожланаётган “Тасаввуф психологияси” фанини бизда ҳам фан сифатида шаклланиши учун Шарқшунослик университети ва Ислоҳ академияси ўқув режаларига киритиш.

2. “Тасаввуф психологияси” фанининг долзарб йўналишларида илмий-тадқиқотлар олиб боришнинг истиқболли режасини ишлаб чиқиш.

### **Фойдаланилган адабиётлар рўйхати**

1. Абул Муҳсин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Баҳоуддин Балогардон/Таҳрир ҳайъати: А.Рустам ва бошқ. Форсийдан тарж. Сўзбоши ва луғат муаллифи Маҳмудхон Маҳдум Ҳасанхон Маҳдум ўғли. – Т.: Ёзувчи, 1993. – 208 б.

2. Усмон Ориф. Шайх Абдуҳолиқ Ғиждувоний. (Масъул муҳаррир С.Рафиддинов). Илмий-оммабоп рисола. – Т.: “Мовароуннаҳр”, 2003. – 68 бет.

3. Рашаҳоту айнил-ҳаёт (“Обиҳаёт томчилари”): тарихий-маърифий асар.- Т.: Абу Али ибн Сино номидаги тиббиёт нашриёти, 2004. – 536 бет.

## “NASOYIMU-L-MUHABBAT”DA FANO MOHIYATI TALQINI

**Qahhorova Shahnoza Abdimuminovna,**

*filologiya fanlari nomzodi, dotsent,*

*Qarshi shahri, Xalqaro innovatsion universitet, Ijtimoiy-gumanitar fan-*

*lar kafedراسi mudiri,*

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4798-7220>*

*E-mail: [qahhorova7331@gmail.com](mailto:qahhorova7331@gmail.com)*

Alisher Navoiy ijodida “fano” va “foniy” mavzusi o‘zining muhim tasavvufiy, adabiy-estetik mohiyatiga ega. Bu tushunchalarning ma’no qirralarini to‘laligicha ochish uchun islom tasavvufiga doir ilmiy-adabiy manbalar qatorida ijodkorning barcha she’riy, nasriy asarlarini, jumladan, tazkira va manobqlarini atroflicha tadqiq etmoq lozim. Negaki, fanoning badiiy-tasavvufiy mohiyati nihoyatda serqirra ekanidan shoirning aynan bir asarida fano timsolining adabiy-estetik, irfoniy mohiyati to‘la ochib berilmagan. Qolaversa, navoiyshunos A.Razzoqov ta’kidlaganidek, “Alisher Navoiy ijodiga xos eng xarakterli xususiyat ma’lum bir falsafiy, axloqiy yoki ijtimoiy masalaning faqatgina bir she’r doirasidagina talqin etilmay, balki o‘zining butun asarlari miqyosida u yoki bu ko‘rinishda qayta-qayta ishlanishidir”. [6,246] Shubhasiz, fano – ana shunday masalalardan.

Ta’kidlanganidek, fano mavzusi – keng va chuqur bir ummon misoli. Bu ummonga sho‘ng‘igan g‘avvos – solik baqo durrini qo‘lga kiritadi. Hazrat Navoiyning tazkiralarda fanoning talqin qilinishi ayni mavzuning lirik va liro-epik asarlaridagi talqinlaridan yondashuv nuqtai nazari bilan farqlanadi. Lirik asarlarda va do‘stonlarida fano xususida so‘z borganda, asosan, muallifning subyektiv qarashlariga, ya’ni fano muallif nazdida qanday ma’no-mohiyatga, talqinga ega ekaniga guvoh bo‘lganimiz holda tazkiralarda, xususan, “Nasoyimu-l-muhabbat”da bu tushunchaning obyektiv talqinini ko‘rishimiz mumkin. Ya’ni tazkirada aniq tarixiy shaxslar, avliyo zotlar, ulug‘ so‘fiylar hayot yo‘lida ro‘y bergan, shaxsan ular bilan sodir bo‘lgan voqea-hodisalar berib boriladiki, sinchiklab e’tibor qilinsa, bu yuksak martabali zotlarning aksariyatida fano maqomidagi turfa hollar ro‘y berib turgani yaqqol anglashiladi. Bunga tazkiraning ilk sahifalaridayoq shohid bo‘lamiz. Masalan, asarda ilk o‘rinda zikr etilgan Shayx Uvays Qaraniy haqida o‘qir ekanimiz mana bu tasvirga duch kelamiz: “Uhud urushida Payg‘ambar s.a.v.ning muborak tishi shahid bo‘lg‘onin eshitib, mutobaat uchun o‘ttiz ikki tishin ushotti. Har birinki, ushotur erdi, der erdiki, shoyad bu tish emas erdi ekin. Yana birni ushotur erdi. To mundoq qilib, barcha tishlarin ushotti” [1,99]. Uvays Qara-

niyning ushbu lavhadagi holi – *fano fir-rasul* ekanini xulosa qilish mumkin. *Fano fir-rasul* – Rasululloh s.a.v.ni juda sevmiq va u kishida foni bo‘lmoq. U zotni molidan, hatto jonidan ham ko‘proq sevmiqdir.

Navoiy “Nasoyim ul-muhabbat” muqaddimasida “Nafohot ul-uns” haqida so‘z yuritarkan, asar haqida “ishorat ahli tiliga vobasta va ul tillar vuqufidin bahravarlar va ul iboratu ishoratdin boxabarlar ul alfozdin o‘z qobiliyatlarini xurrida va ishtig‘ollari muqobalasida naf‘lar toparlar va fayz elturlar” deya ta’riflaydi [1,91]. Bu shuni ko‘rsatadiki, “Nafohot”ning tarjimasini bo‘lmish “Nasoyim” ham ishorat tili bilan yozilgan. Fano va baqo, shubhasiz, ana shu ishorat tilini anglashdagi kalit tushunchalardan.

Fano lug‘aviy jihatdan *o‘lmoq, halok bo‘lmoq* ma’nolarini anglatadi. Istilohda esa, so‘fiy ko‘zidan “g‘ayri naqshi”ning o‘chishi fano deyiladi. Fano-da, Islom tasavvufiga ko‘ra, bandada yo‘qlik holi yuz berib, o‘z sifatlarini tark etadi va o‘rnini Allohning sifatlarini egallaydi. Ya’ni, banda inson sifatida tashiydigan sifat va fe’l-atvorini tark etadi, kamolga yetib yetuklashadi. Yomon sifatlar va axloqlar o‘rnini ilohiy sifatlar yoki Allohda mukammal bo‘lgan ilohiy odatlar egallaydi. Ya’ni fano komil Alloh taoloning sifatlarini va axloqida yangilanish va yuksalish masalasidir.

Fano – banda o‘zining insoniy borligini unutib, xulq-atvori va xatti-harakatlarida ilohiy amrlarni shaxsiy xohish-istaklaridan ko‘ra afzal ko‘rishi va u o‘z nafsidan foni, lekin Alloh huzurida qoim bo‘lishini anglatadi.

Fano va baqodan ilk bor bahs yuritgan kishi Abu Said Xarrozdir.[5,61] Buni Navoiy “Nasoyim ul-myhabbat”da ham ta’kidlagan [1,132]. Abu Nasr Sarroj “Al-Luma” asarida “fano”ga shunday ta’rif beradi: “Fano – bandalik ishlaridan butkul uzilmoq va baqo – ilohiy mushohadada boqiy qolmoq erur... Ba’zi kishilar muhaqqiqlarning fano to‘g‘risidagi so‘zlaridan ishtibohga tushib, bashariyat fanosi yemak-ichmakni tark etmoqdan hosil bo‘ladi, negaki jism kuchsizlanganida bashariy sifatlar undan ketadi va inson ilohiy sifatlar bilan sifatlanadi, deb o‘ylaydilar. Bu gumrohlar bashariylik va bashariy axloq o‘rtasida tafovutni bilmabdilar. Oq rangdan oqlik va qora rangdan qoralik sifati ketmaganidek, bashariy tabiat insondan ketmas. Haqiqat nurining qudrati sababidan tabdil va o‘zgarishga duch keladigan narsa bashariy axloqdir” [2,61] “Alisher Navoiy: qomusiy lug‘at”ning ayni o‘rnida ushbu asar Abu Said Xarrozga tegishli ekani yangilish ko‘rsatilgan. Fanoga doir yuqoridagi fikrlarni Sarrojning “Al-Luma” asarida o‘qish mumkin. [4,375]

Albatta, fano xususidagi fikrlarning ildizi “Qur’oni karim”ga tutashadi. Fano xususida “Qur’on”da shunday deyiladi: “(Yer) yuzidagi barcha jon-zot foni. Buyuklik va karam sohibi bo‘lgan Parvardigoringizning Yuzi

– O‘zigina boqiy mangu qolur (ar-Rahmon: 26-27)”.

Ba’zi so‘fiylar fano va baqoni insonning “holatlari” (ahvoli) deb atasalar, boshqalari ularni “bekat” (maqomot), “yo‘l” (manozil), “maydon” va hokazo deb atashadi, ya’ni ma’naviy sayohatning bosqichlarini ko‘rsatish uchun ierarxik tartiblashadi. Bu to‘g‘rida avvalgi fasllarda ham munosabat bildirdik.

Fano va baqo insonning qarama-qarshi holatlari juftligini tashkil qilgani uchun ular boshqa qarama-qarshi holatlar juftlari, masalan, mastlik (sukr) va hushyorlik (sahv), kengayish (bast) va qisqarish (qabz), yig‘ilish (jam‘) va ayriliq (tafriqa) kabilar bilan chambarchas bog‘liqdir. Masalan, Jebejio‘g‘luning tasavvuf lug‘atida qabz fanoning ilk sababi sifatida ko‘rsatib o‘tiladi.[3,184]

Ibn Arabiy “fano” so‘ziga falsafa nuqtai nazaridan yetti ma’no beradi va shu nuqtai nazardan baholaydi. Unga ko‘ra, fano bandani Allohga yetaklaydi. Bunda banda nafsining barcha istaklarini tark etadi va o‘zini Allohning irodasiga topshiradi. Mutasavviflar fikricha, “fano”, “o‘zluqdan kechish” Allohning fazlu rahmatidandir. Solik o‘zining fanoga yetganini bilmasa, bu fanoning oliy bosqichi hisoblanadi. Chunki har qanday holatda so‘fiyning Haq jamoli mushohadasiga sho‘ng‘iganligi “baqo” va “davom”dir. Zero, so‘fiy fanofilloh bo‘lsa, unga o‘q va xanjar urilsa ham sezmaydi. Bunga misol tariqasida “Lisonu-t-tayr”ning XII bobida hazrat Ali raziyalloh haqida keltirilgan mana bu hikoyatni keltirish mumkin:

*Bir g‘azoda naql mundoqdurki shoh,  
Yebdur o‘q zahmiki otmish kiynaxoh.  
Yer tutib paykon so‘ngakka o‘yla rust,  
Kim chekordin bo‘lmayin chiqmoqqa sust.  
Chun Nabig‘a arz etibdurlar oni,  
Bo‘yla debtur ul hidoyat maxzani.  
Kim ul etgon chog‘da ehromi namoz,  
Oni tortarg‘a bo‘lunguz chorasoz.  
Ondakim ul zaxmning paykoni bor,  
Zo‘r aylang onchakim imkoni bor.  
Oncha istig‘roqdindur bahravar,  
Kim ul ishtin bo‘lg‘usidur bexabar.  
O‘ylakim hukm etti ul sham‘i xudo,  
Qildilar ul ishni fath etti xudo.  
Shah namozining salomin chun dedi,  
Zaxmda ne dardu ne paykon edi.*

Inson o‘zlugidan xalos bo‘lib, Haq taologa bog‘lanib tirilishi sababli oriflar “fano”ni “baqo”ning boshlanishi sifatida ko‘radilar. Imom Muhammad

G‘azzoliyga ko‘ra, orif fanoda moddiy olam idrokidan ajralib, haqiqat olamini idrok qilishga kirishadi.

Mutasavviflarning ba‘zilari “fano”da insoniy sifatlar ilohiylashishini ta’kidlaydilar. Unda avsofi zamima – barcha tuban sifatlardan xalos bo‘lib, baqoda avsofi mahmuda – eng oliy sifatga erishiladi. Orif mangu haqiqatga yetgach, barcha ashyoni, hatto o‘zligini ham unutadi.

Tasavvuf ahli fanoni o‘rgatish va o‘rganish mumkin bo‘lgan bir ilm deb bilgan. Buni Boyazid Bis‘tomiyning mana bu so‘zlari isbotlaydi: “men Abu Alidin fano ilmini tavhidda o‘rganur erdim. Ul mendin “Al-hamdu” va “Qul-hu-volloh”ni” [1,123].

Fano bir sirdir, ya’ni so‘fiylar o‘zlarining fanoga erishganlarini aksar hollarda o‘zgalardan sir saqlaganlar. Jumladan, Abdulloh Mahdiy Bovardiy q. s. xususida berilgan lavhada bu anglashiladi: Mahdiy “bir kun temurchilik qilur erdi va temurni ko‘rada qizdirib erdi. Nobiynoye o‘tub borur erdi, eshit-tiki, bu oyatni o‘qurkim, “o‘sha kunda Haq – sobit (yolg‘iz) Rahmon uchun bo‘lur” (al-Furqon: 26). Qizig‘an temur ilgidin tushti va hol anga mutag‘ayyir bo‘lub, bexud ilig urub, ul qizig‘ temurni ilig bila yerdin ko‘tardi. Shogird bu ishni ko‘rub, behush bo‘lib yiqildi. Shogirdqa dedikim, sanga ne bo‘ldi? O‘z ilgida ul qizig‘an temurni ko‘rdi, dedi: chun mening sirrim oshkor bo‘ldi, qutuldim. Do‘konni barham urdi va bu yo‘lg‘a kirdi” [1,125]. Ushbu lavhada Mahdiyning fanofillohga yetgani – unda fano holi ro‘y berganda Olloh va Uning kalomidan o‘zga nimaiki bor bo‘lsa, barchasini unutishi, yolg‘iz Uning mushohadasiga g‘arq bo‘lishi hamda bu holini o‘zgalardan sir saqlagani ma’lum bo‘ladi.

“Nasoyim ul-muhabbat”da mavt masala haqida bir qancha o‘rinlarda munosabat mavjud. Xususan, Hotam Asamm q. s. shunday deydi: “har kim bu yo‘lg‘a kirar, to‘rt o‘lumni o‘ziga tutmak kerak: Mavti abyaz – va ul qorin ochlig‘idur va mavti asvad va ul xalq izosig‘a sabr qilmaqdur va mavti ahmar – va ul nafs muxolafatidur va mavti axzar – va ul xirqag‘a yurunlar tikmakdur” [1,128]. Tasavvufda fano darajasiga yetgan, o‘lmasdan burun o‘lish sirini o‘rgangan, tamkin ahli, lazzat va zavqlardan o‘zini xalos qilgan mahv ahlining ahvoli alif harfiga o‘xshatiladi.[3,97]

Xulosa qilib aytganda, keng va chuqur bo‘lgan fano mavzusi Navoiyning “Nasoyim ul-muhabbat” tazkirasida ham o‘z talqinlariga ega. Biz yuqorida to‘rt yo‘nalishda bu xususda fikr yuritdik. Bizningcha, ushbu tasnif nafaqat tazkiradagi fano talqinlarini, balki umuman fano mohiyatini tizimli tushunishda yordam beradi.

### Foydalanilgan adabiyotlar

1. Алишер Навоий. Holoti Sayyid Hasan Ardasher. Holoti Pahlavon Muhammad. Nazm ul-javohir. Nasoyim ul-muhabbat... TAT. J. 10. — Toshkent, Gʻafur Gʻulom nomidagi NMIU, 2013.
2. “Алишер Навоий: қомусий луғат” / Масъул муҳаррир: Ш.Сирожиддинов. 2 жилдлик.— Тошкент: Sharq, 2016. Ж.2.
3. Ethem Sebecioğlu. Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü. Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
4. Наси Байрам Башер. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî'nin tasavvuf anlayışı. — Istanbul, 2009. — S.125.; Lüma' fi târihi't-tasavvufi'l-İslâmî, haz. Kamil Mustafa Hindâvî, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001. — S.385;
5. Neşet Bodur. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî ve tasavvufî görüşleri. Doktora tezi. — Ankara, 2018.
6. Razzoqov A. Navoiy ijodida Arastu obrazining tasavvufiy talqini // “Sharq-u Gʻarb: Navoiy va Gyote” mavzuidagi xalqaro ilmiy-nazariy konferensiya materiallari. — Toshkent: “Nurafshon business”, 2023.



SHAYX FARIDIDDIN ATTOR: ISMI,  
TAXALLUSI VA KUNIYASI

Mahmadrajabov Fazliddin Davlatboy o‘g‘li,  
TDSHU “Mumtoz filologiya va adabiy manbashunoslik” kafedراس  
o‘qituvchisi

**Annotatsiya:** Fors mumtoz adabiyotining yirik namoyandalaridan hisoblangan Shayx Fariduddin Attor (milodiy 1146-1221/qamariy 540-618) haqidagi ma’lumotlar, undan deyarli bir asr oldin yashab o‘tgan Sanoyi haqidagi ma’lumotlardan kamroqdir. Shu maqsadda, quyida Shayx Attorning ismi, taxallusi va kuniyasi haqida fikr-mulohazalar keltiriladi.

**Аннотация:** Сведений о шейхе Фаридуддине Аттаре, считающемся одним из великих представителей персидской классической литературы, меньше, чем сведений о Санойи, жившем почти за столетие до него. Для этого ниже приведены комментарии к имени, прозвищу и кунья шейха Аттара.

**Abstract:** Information about Sheikh Fariduddin Attar, who is considered one of the great figures of Persian classical literature, is less than information about Sanoyi, who lived almost a century before him. For this purpose, below are comments about Sheikh Attar’s name, nickname and kunya.

Shayx Farididdin Attorning ismi ko‘plab tarixchi va tazkiranavislar fikricha “Muhammad” bo‘lgan. Bu gap o‘zining aytganlariga mos bo‘lib, uning o‘zi ham bu borada o‘zining “Musibatnoma” asarida shunday deydi:

آنچه آنرا صوفي آن گوید بنام  
ختم شد آن بر محمد و السلام  
من محمد نامم و این شیوه نیز

ختم کردم چون محمد ای عزیز (مصیبت نامه، تهران، ص 723)

*Ānچه ān rā sufi-ye ān guyad be nām*

*Xatm šod ān bar Mohammad vassalām*

*Man Mohammad nāmam-o in šive niz*

*(Xatm kardam čun Mohammad ey aziz (Musibatnāme, Tehrān, s. 326*

Shuningdek, “Mantiq-ut tayr” asarida Hazrati rasuli akram (s.a.v.) madhida ham shunday deydi:

از گنه رویم نگردانی سیاه

حق همنامی من داری نگاه (منطق الطیر، تهران، ص 62)

*Az gonah ruyam nagardāni siyāh*

*Hay-e hamnāmi-ye man dāri negāh (Mantey-ot teyr, Tehrān, s. 26)*

“Asrornoma” asarida “Otasining o‘limi va otasi uning haqqiga duo qili-shi” haqidagi hikoyatda shunday deydi:

بآخر دم چنين گفت آن نکوکار

خداوندا محمد را نکودار (اسرارنامه، تهران، ص 391)

*Be āxardam čonin goft ān nekukār*

*Xodāvandā Mohammad rā nekudār (Asrār-nāme, Tehrān, s. 193)*

o‘z asari- (1244-1323) (ابن الفوطي) Demak, shubhasiz tarixnavis Ibn Fuvati .ismini “Said” hisoblagan gap to‘g‘ri va ishonchli emas (تلخيص مجمع الآداب) da

Muhammad Avfining (1171-1242) aytishicha uning kuniyasi “Abu Homed” bo‘lgan va bu gapni uning Shayx Attor bilan zamondosh bo‘lganligi uchun, kuniyasini “Abu Toleb” deb aytganlarning fikridan avzaltroq deb hisoblash mumkin.

Uning laqabi “Farididdin” bo‘lgan va bu borada hech qanday shak-shubha yo‘q. chunki, Avfi, Fuvati va boshqa barcha u haqida yozganlar mana shu laqabni keltirganlar. Attor devoni qo‘lyozmasining oxirida hijriy 682-yilgi daʼxtatda ham bu laqab mavjud. Bundan aniq bo‘ladiki, birinchi yarmida .o‘zi vafot etgan hijriy VII asrda va undan keyin, ushbu laqab bilan tanilgan

Bundan tashqari, Shayx Attor o‘zining qasida, g‘azal va masnaviyalarida gohida o‘zini “Farid” sifatida eslaydi. Bu esa, uning laqabi hisoblangan “Farididdin”ning qisqartmasi ekanligi shubhasiz. Chunki ba’zi bir muhaddis va tarixnavislar “ad-din” so‘zidan foydalanishda ehtiyot bo‘lish uchun laqab oxirida kelgan “din” qo‘shimchasini tushirib qoldirardilar.

Shayximiz o‘zining ko‘plab qasida, g‘azal va boshqa asarlarida o‘zini “Attor” deb ham tilga oladi. Zamondoshlari va boshqalar ham uni shu nom bilan taniganlar. Bu nom shu qadar shuhrat topganki, boshqa nom va laqablar uning soyasida qolib, hattoki unitila yozgan. Marhum alloma Muhammad Qazvini (1877-1949) “Tazkirat-ul avliyo” muqaddimasida uning dori sotuvchi bo‘lgani va odamlarni davolaganini aytgan. Bunday odamlarni “Attor” deb atashgan va hozir ham shunday ataydilar.

Aytganimizdek shayximiz “Attor” va “Farid” nomlarini g‘azal va qasidalarida taxallus sifatida, masnaviyalarida o‘ziga xitob tarzida keltiradi. Ba’zida esa bir joyda biroz masofada har ikkalasini ham keltiradi. Bundan ko‘rinadiki, u vazn taqozosiga ko‘ra yoki o‘zining xohishiga qarab o‘zini atashda gohida “attor” va gohida “farid” so‘zlaridan foydalangan. Lekin avval “Farid” va umrining oxirlarida “Attor” taxallusida bo‘lgan deb o‘ylashimiz kerak emas. Chunki har ikki taxallusning masnaviyalarida kelishi rad qilib bo‘lmas dalil hisoblanadi.

Shayx Attor otasining ismi keng tarqalgan gap bo‘yicha “Ibrohim” va kuniyasi “Abubakr” bo‘lgan. Ibn Fuvati uning ismini “Yusuf” deb yozgan va Attor devoni qo‘lyozmasining oxirida esa “Mahmud” ismi kelgan. Shunday ekan, Attorning ismi va nisbati borasidagi Ibn Fuvatining gaplarini to‘g‘ri deb bo‘lmaydi. Lekin, rivoyatlar soni keng tarqalgan ismni har qancha qo‘llab quvvatlamasin, devon qo‘lyozmasining yozilgan yili shayx vafotidan bor yo‘g‘i oltmish besh yil farq qilgani uchun u devonni ham kuchsiz manba deb aytolmaymiz.

### Foydalanilgan adabiyotlar:

1. بديع الزمان فروز نفر. شرح احوال و نقد و تحليل آثار شيخ فريدالدين عطار نيشابورى. 1691
2. ديوان قصائد و غزليات عطار نيشابورى، طبع طهران، 0491
3. دولت شاه سمرقندى. تذکره الشعراء. قرن 51 ميلادى. 9102
4. محمد عوفى. تذکره لباب الالباب. تهران. 2102
5. بديع الزمان فروز نفر. رساله در تحقيق احوال و زندگانی مولانا جلال الدين محمد مشهور به .مولوى، طبع دوم، طهران، 6391

**MA'RIFATLI JAMIYAT QURISHDA  
XOJA AHROR VALIY MUROSAGA OID QARASHLARINING  
AHAMIYATI**

**Raxmatova Xolidaxon Xolikovna,**  
*Buxoro davlat pedagogika instituti  
Ijtimoiy fanlar kafedrasi dotsenti,  
falsafa fanlari nomzodi*

Xoja Ahror ma'naviy merosida jamiyatdagi insonlar bir-biri bilan murosayu madorada yashashining nazariy va amaliy tomonlarini o'rganib, asosiy e'tiborni insonning o'zini-o'zi anglashi, o'z qadrini bilishi masalasiga qaratgan. Buning uchun inson o'z tana istaklarining me'yorini bilishi va shunga munosib, nafsini jilovlab amal qilishi kerakligini ta'kidlaydi.

Insonni o'z-o'zini tanishi, anglashi, eng avvalo inson zotining o'z mohiyatini bilishidir. Bu inson ma'naviyati, sha'ni, qadr-qimmat, obro'-e'tibori, or-nomusi orqali namoyon bo'ladi. O'z-o'zini anglash insonga hayotining ma'no-mazmuni, maqsadini tushunishga yordam beradi. Inson, eng avvalo “Men kimman?”, “Bu yorug' dunyoga nima uchun keldim?”, “Menga ato etilgan buyuk ne'mat-hayotimni nimalarga safarbar etmog'im lozim?” degan savollarga javob izlab, o'z-o'zini anglashi va jamiyatda o'z o'rnini topishi lozim. Hazrat Alisher Navoiy, “El netib topqay menikim, men o'zimni topmasam”, “O'z vujudingni tafakkur aylagil, har na istarsen o'zingdan istag'il”, kabi o'gitlari bilan insonni o'zligini anglashga chorlagan. O'z-o'zini anglash jarayonining avvalida inson o'zini hayvon emas, o'simlik emas, tosh-kesak, jonsiz ma'dan emas, balki Hazrati inson ekanligini anglashi lozim. Falesdan “Eng go'zal narsa nima?”, deb so'rganlarida, u “Odam, chunki u Tangrining mahsuli”, deb javob bergan. Demak, inson butun mavjudotlar ichida eng go'zali ekan, chunki Tangri uni o'ziga monand qilib, mukammallik darajasida yaratgan.

Odam hayvonot olamidani ongi, tafakkur qila olishi, nutqi, mehnat qilish va mehnat qurollarini yarata olishi, ijod qudrati bilan ajralib turadi. Insonni insonligi, uning hayvondan tub farqi ayni o'z-o'zini anglashdadir, ya'ni o'zini kimligi yoki nimaligi, nimalarga va qanday ishlarga qodirligini bila olishidan boshlanadi. O'z-o'zini anglash jarayonida bilish ob'ekti ham, sub'ekti ham insonning o'zi bo'ladi. Inson o'z-o'zini anglash jarayonini quyidagi shakllari mavjud: Birinchi, dastlabki shakli – o'z-o'zini his qilish, ya'ni kishi o'zini, o'z jismini qurshab turgan dunyodagi predmetlar, hodisalardan farqini biladi. Ikkinchi shakli – odam jamiyatdagi o'z o'rni, bu jamiyat a'zosi, aniq faoli-

yat egasi, ma’lum ijtimoiy guruhga mansubligini bilishdir. Uchinchi, yuqori shakli – o‘zini fuqaro sifatida anglashi, o‘z ishlari uchun mas’ullikni his qilishi, o‘z faoliyatini nazorat qilishi, o‘z-o‘ziga baho beradigan, o‘z-o‘ziga hisob beradigan shaxs darajasiga yetishidir.

Demak, inson o‘zi va atrofdagilari bilan murosayu madorada bo‘lishi uchun o‘zini anglashi kerak. Xoja Ahrorning fikricha, “odami nusxai jomi’a turur, ondog‘kim, malakiy sifatleri bor turur va sab’iy va bahimiy sifatlardan ham xoliy ermastur.”(1, 344) Xoja Ahror Valiy bu iboralari bilan insonda ilohiy sifatlardan birga hayvoniy salbiy illatlar borligini ham ta’kidlab, insonni “nusxai jami’”, ya’ni borliqdagi bor narsalarni o‘zida jam’ etgan nusxa, deganlar. Ayniqsa, inson jamiyatda yashar ekan, u doimo xalq dardi bilan yashashi va uning dardiga darmon bo‘lmog‘i kerakligi naqshbandiylik g‘oyasi ikkinchi Renessans davri mutafakkirlarining qarashlarida asosiy g‘oya hisoblangan. Bu haqda Amir Temur o‘z tuzuklarida “Millatning dardiga darmon bo‘laylik” degan da’vatni ilgari surgan bo‘lsa, mazkur ma’noni o‘zida mujassam etgan quyidagi misralarni Hazrat Alisher Navoiy yozgan:

To hirsu havas xirmani barbod o‘lmas,  
To nafsu havo qasri baraftod o‘lmas.  
To zulmu sitam joniga bedod o‘lmas,  
El shod o‘lmas, mamlakat obod o‘lmas.

Alisher Navoiy necha yillar davomida saltanat osoyishtaligi ham uning chodiri to‘siniga uya qo‘ygan g‘urrak tuxumlaridek omonatdir deb, hisoblagan. Agar saltanat muhofaza etilmasa, hirsu havas, zulmu sitam, isyonu g‘avg‘o kasridan yerga tushib chilparchin bo‘lmog‘i, shubhasiz, degan ma’noda bu misralarni yozgan edi. Ulug‘ shoir doimo jamiyatda tinchlik, osoyishtalik, murosayu madora o‘rnatishga harakat qilish kerakligining tarafdori va jonkuyari bo‘lgan.

Xoja Ahror Valiyning murosa falsafasiga doir asosiy g‘oyalaridan bo‘lgan qalbni asrash, yomon hamsuhbatlardan uzoqlashish, yaxshi hamsuhbatning inson kamolotiga oid g‘oyalari hozirgi kunda barkamol avlod tarbiyasi uchun ularning ongi va qalbini turli ma’naviy tahdidlar: diniy ekstremizm va fundamentalizm, ommaviy madaniyat, korrupsiya, odam savdosi, boqimandalik, giyohvandlik kabi illatlardan asrashda yordam beradi.

Xoja Ahror borliq masalasi bo‘yicha gapirar ekanlar mavjud, bor narsalar haqida fikr yuritganda jonsiz, jonli mavjudotni tilga oladilar. Ularni borligini inkor etmaydilar, lekin ularning ilohiy mohiyatini anglash uchun ularga me’yoridan ortiq bog‘lanmaslik kerak, deyдилar. U kishi aytadi: “Dunyoning

hammasi ortiqchadir; magar besh narsasi (ortiqcha emas): jonni saqlab turadigan non; tashnalikni ketkazadigan suv; satri avrat bo‘ladigan libos; amal qiladigan ilm; unda yashaydigan maskan.”(2, 59)

Xoja Ahrorni dunyodagi narsalardan besh narsa inson uchun zarur deganidan shunday fikrga kelish mumkinki, u kishi quyidagilarni inson uchun muhim degan:

1. Inson tanasi me‘yorida ishlashi, ya‘ni u banda sifatida o‘zining haqqini ado etishi uchun zaruriy miqdordagi oziq-ovqatni me‘yorida iste‘mol etishi kerak, chunki u nurga aylanadi va quvvat bo‘ladi.

2. Inson tanasi sog‘lom bo‘lishi uchun uni zaruriy miqdordagi suyuqlik bilan ta‘minlash lozim.

3. Inson jamiyatda xizmatda bo‘lishi, insonlar bilan munosabatda kirishi, issiq-sovuq havodan himoyalaniishi uchun zarur kiyim-kechak, ya‘ni libos kerak.

4. Amal qiladigan ilm, ya‘ni ilmeki, insonni holatini yaxshilash, jamiyatdagi o‘z o‘rnini topish va o‘zgalarga ezgulik qilishga yordam beradi, keraklidir.

5. Inson yashash, ilm olishi, kamol topishi uchun zarur bo‘lgan maskan – uy-joy, maktab, o‘quv va kasb-hunar o‘rganadigan, mehnat qiladigan joylar zarur.

Mazkur fikrlardan kelib chiqib, mutasavvif borliqning ilohiy mohiyatidan kelib chiqib, borliqqa me‘yor darajasida munosabatda bo‘lish murosali hayot kechirishning asosiy shartlaridan biri ekanligini ta‘kidlaydi.

Xoja Ahror takror-takror yozadi: “Maskani agar baland – yaxshi yoki boshqacha bo‘lib, o‘ziga kifoya qilsa juda ulug‘ ish bo‘ladi, yeyish agar oyoqdan qolmaydigan miqdorda bo‘lsa, qanoat bisyor yaxshidir. Kiyinish agar issiq-sovuqdan asraydigan miqdorda bo‘lsa, yetarlidir.”(2,62) Ko‘z ko‘rish uchun, quloq eshitish uchun bo‘lgani kabi, qalbning sifati Haqdan ogoh bo‘lishdir va unda g‘ayr – nafs istaklari bo‘lmasligi lozim. Dilni ogohlik holatida asrashda nafas olishning ahamiyatini Xoja Ahror ta‘kidlaydi. Darhaqiqat, nafas olish insonni butun olam quvvatlari bilan bog‘laydi.

Dilni Haq muhabbati qamrab olsin, deydi Xoja Ahror. “Bu nosutiy mone‘lardan uzilish muqaddimasisiz muyassar bo‘lmagay”,(2,69) bu esa qalbg taalluqli ma‘rifatsiz hosil bo‘lmasligini Xoja Ahror ta‘kidlab, “eng muhim ish shulki, dil nimaga payvaŕta ekanligini bilsinlar.”(2,69) Bahoud-din Naqshband Naqshbandiya ta‘limotiga kiritgan “Vuqufi qalbiy” – qalbdan ogoh bo‘lish rashhasi Xoja Ahror Valiy tomonidan yanada mukammallashtirilganligi va qalb holati insonni murosali, rizo, musolaha, ixtilot holatiga kirishiga yordam beradi.

Xoja Ahror Valiy “Risolayi Volidiya” asarida so‘zda, fe’lda, holda Payg‘ambarimizga ergashmoqlikni yozib, quyidagilarni vasiyat qilganlar: (3) Kim murosayu madorada yashasa, shahid umrini kechiribdi. Chunki odamlar bilan murosayu madora qilib yashash – payg‘ambarlar va siddiqlarning go‘zal axloqidir. Kim odamlar bilan yumshoq, halim, xushmuomala bo‘lsa, Olloh ham unga yaxshi munosabatda bo‘lib – jahannamni unga harom aylaydi. Shuning uchun Rasululloh sollallohu alayhi va sallam xushfe’l, yumshoq muomalali kishi edilar. Sahobalar bu dunyo haqida gapirsalar tinglardilar, tasdiqlardilar, oxirat haqida gaplashsalar, suhbatlariga qo‘shildilar, taomlar haqida suhbatlashsalar ham hazrati Payg‘ambarimiz sollallohu alayhi va sallam chetda qolmasdilar.

Mutasavvif “Risolayi Volidiya” asarini bir hadis sharhiga bag‘ishlab yozganlar. Asarda ushbu Hadisi Sharifni keltiradilar: Nechukkim, hazrati nabiy sollallohu alayhi va sallam aytdilar: “Kimki bilgan ilmlariga amal qilsa, Alloh taolo uni bilmagan ilmlariga voris (sohib) qilib qo‘yadi”. So‘ng hazrati Xoja: “Bas, bu amrni bajo keltirmoq bul faqirga vojib bo‘ldi, chunki hazrati otam mening dunyoga kelishimga sabab bo‘lganlar”,(4,13) - deya izhori adab qiladilar. Risoladagi dono diniy, falsafiy qarashlar zamirida hadislar mazmuni yotadi.

Hozirgi davrda ma‘rifatli shaxsni tarbiyalashga katta e‘tibor berilmoqda. Ma‘rifatli shaxs fahmu farosatli bo‘lib, jamiyatda murosayu madora bilan yashaydi. Xoja Ahror Payg‘ambarimizni ma‘rifatli komil inson deb bilganlar va risolada ma‘rifatga erishish uchun Payg‘ambarimizning so‘ziga, fe’liga, ish–amallariga tobe’ bo‘lmoq, u kishidan o‘rganmoq kerakligi haqida quyidagi misralarda yozadilar:

Bil nabiyg‘a ta‘baiyyat qilmoq,  
Qaysi ishlarda kerak, so‘zuma boq.  
Qavli – yu fe’li – yu holi – durur ul,  
So‘z bu – dur, ish bu – dur – u bu – dur yo‘l.

“Risolayi Volidiya”dagi “So‘zda nabiy sollallohu alayhi vassalamga tobe’ bo‘lish shundayki, so‘zda uning shariatiga xilof nima narsa bo‘lsa, uni aytmaydi, masalan, g‘iybat, yolg‘on hamda birorta musulmonga aziyat beruvchi so‘z va boshqalar” degan lavhani o‘qigan inson xayotiga, beixtiyor, “haqiqiy musulmonning qo‘lidan ham, tilidan ham musulmonlar ozor topmaydilar” hadisi kelishi turgan gap. Bu hadis murosa bilan yashash uchun da‘sturil amal bo‘lib xizmat qiladi. Gunohlar odamlar o‘rtasida ziddiyatlarni kuchaytirib, nizolarni keltirib chiqaradi. Shuning uchun ham Xoja

Ahror odamlarni yomon, gunoh ishlardan qaytarishni fazilat deb biladilar.

Insonlar orasidagi murosali munosabat qalb holatiga bog‘liq. Qalbni poklashda zikr – Olloh va uning ne‘matlarini yodlash amaliyotining ahamiyati kattadir. Xoja Ahror “Zikri dil” haqida fikr yuritib, Olloh zikri dilda bardavom, doimiy bo‘lishi kerakligini uqtiradi. Mutasavvif risolada bu dunyoning o‘tkinchi ekanligi, molu – dunyo, boylik, yil, kun hammasi bir kun ko‘ngildan mahv bo‘lishi, shuning uchun, ko‘ngil va fikrni zikr ila munavvar etmoq kerakligini quyidagi misralarda ifodalaydi:

Har nafasni dami oxir bilibon,  
Anda bu nav’ taalluq qilibon,  
Zikri mazkurga bo‘lg‘il mashg‘ul,  
Bu yo‘sinliqki, degumdur sanga yo‘l.(4,35)

Xoja Ahror Valiyning yuqorida qayd etilgan jamiyatda barqarorlikni ta‘minlashda tasavvufiy murosaning o‘rniga doir g‘oyalari hozirgi davrda Yangi O‘zbekistonda Uchinchi Renesans poydevorini yaratishda dasturilmaldir.

Xulosa qilib aytganda, Xoja Ahror Valiyning aql–zakovati, murosas falsafasiga doir ilmi, muqaddas islom dini va falsafasi, naqshbandiya tariqatining rivojiga katta hissa qo‘shgan piri murshid sifatida hozirgi kunda ham ibrat maktabidir.

### **Foydalanilgan adabiyotlar:**

1. Faxriddin Ali Safiy. Rashahot: (Obi Hayot tomchilari). – Tabdil va so‘ngso‘z muallifi M.Hasaniy. – T.: Abu Ali ibn Sino nomidagi tibbiyot nashriyoti, 2003. 344-bet.
2. Xoja Ubaydulloh Ahror. Fiqroti Ahroriyya. / Tabarruk risolalar. Nashrga tayyorlovchi, tarjimon, so‘z boshi va izoh mualliflari – M.Hasaniy, B.Umrzoq, H.Amin. T.: Adolat, 2004.
3. Xoja Ubaydulloh Ahror. Risolai Volidiyya (Otaga atalgan risola)/Tarjimonlar: M.Hasaniy, D.Rajabova. Toshkent: Yangi asr avlodi, 2004. – B. 8.
4. Xolmo‘minov Ja‘far. Vahdat ul-vujud falsafasi va Naqshbandiya ta‘limoti (Ibn-al-Arabiy, Xoja Muhammad Porso, Xoja Ahror Valiy va Mavloni Abdurahmon Jomiy qarashlari asosida). Monografiya. / Mas‘ul muharrir: N.Jo‘raev. – Toshkent: “Yangi nashr”, 2020. – 324 bet
5. Mirzo Kenjabek. Dunyoning murshidi. T. 2004. 13 – b.
6. Raxmatova X.X. Important features of socio-ethical views of Khoja



Ahror Vali. Frontline Social Sciences and History Journal, Frontline journals, uk, Volume 02 Issue 01, 2022 r 43-53

7. Raxmatova X.X. Mavlono Jaloliddin Rumi va Xoja Ahror Valiy qarashlarining uyg‘unligi. QarDU xabarlari. Ilmiy-nazariy, uslubiy jurnal, maxsus son (Ijtimoiy fanlar)302-305 b.

## YANGI O‘ZBEKISTON YOSHLARI DUNYOQARASHIDA CHISHTIYA VA NAQSHBANDIYA – MUJADDIDIYA TARIQATLA- RINING TARBIYAVIY AHAMIYATI

**Qosimbek Razzoqov,**  
*JizPI “Ijtimoiy fanlar” kafedrası o‘qituvchisi.*

**Annotasiya:** Maqolada tasavvuf ta’limoti, Chishtiya tariqati va naqshbandiya tarixi, tariqat namoyandalarining ijtimoiy qarashlarida insonparvarlik, vatanparvarlikka oid fikrlari keltirib o‘tilgan.

**Kalit so‘zlar:** *Tasavvuf, tariqat, nafs, Chishtiya, avliyo, shayx, insonparvarlik, vatanparvarlik, pokizalik, shaffoflik.*

## ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ ТАРИКАТА ЧИШТИЯ И НАКШБАНДИЯ - МУДЖАДДИДИЯ В МИРОВОМ ВИДЕНИИ НОВОЙ МОЛОДЕЖИ УЗБЕКИСТАНА

**Косимбек Раззоков,**  
*Джизакский политехнический институт.*  
*E-mail: dialektika2017@mail.ru*

**Аннотация:** В статье упоминаются учение суфизма, история тариката Чиштия и Накшбандия, взгляды представителей тариката на гуманизм и патриотизм.

**Ключевые слова:** *Суфизм, тарикат, нафс, Чиштия, святой, шейх, гуманизм, патриотизм, чистота, прозрачность.*

## EDUCATIONAL SIGNIFICANCE OF THE PRINCIPLE OF CHISHTIYA AND NAQSHBANDIA - MUJADDIYAH IN THE WORLD VISION OF THE NEW YOUTH OF UZBEKISTAN

**Razzoqov Qosimbek,**  
*Jizzakh Politechnic Institute.*  
*E-mail: dialektika2017@mail.ru*

**Annotation:** The article mentions the teachings of Sufism, the history of the Chishtiya and Naqshbandia principle, the views of the representatives of the principle on humanism and patriotism.

**Keywords:** *Sufism, principle, nafs, Chishtiya, saint, sheikh, humanism, patriotism, purity, transparency.*

Yangi O‘zbekiston strategiyasi – fuqarolarning mamlakat ijtimoiy-siyosiy hayotidagi ishtirokini kengaytirish, ularning orzu-intilishlarini ro‘yobga chiqarish, ilg‘or tashabbuslarini amalga oshirish, hayotiy muammolarin hal etish, turmush darajasini yuksaltirish, mustaqil ravishda o‘z moddiy farovonligini oshirish uchun etarli va zarur sharoitlarni yaratish deganidir.

Binobarin Tasavvuf ta‘limoti ham asrlar davomida xalqimizning ma‘naviyatini boyitishga xizmat qilib kelgan. Insonning ruhiy – axloqiy poklanishi, ilohiy muhabbat bilan yuksalib borish bu ta‘limotning asosiy g‘oyalari. Shu bois tasavvuf chuqur insonparvarlik g‘oyalari bilan omuxta bo‘lib, haqiqat talabida yurgan odamlar qalbiga yo‘l topdi, odamlarning poklik, abadiy hayot, ko‘ngil hurriyati haqidagi orzularini ifodalab keldi. [1.Pp. 102]

Hazrati Alisher Navoiy bobomiz dunyoni kamolot maydoni, poklanish imkoni [2.B. 4] deb ta‘kidlagan.

Tasavvuf ta‘limotida dunyoni diniy talqin etishda, avvalo Alloh buyurgan amallarni bajarishga intilish asosiy o‘rinni egallaydi. Ammo ayni vaqtda tasavvuf ta‘limotida amal va e‘tiqoddan tashqari, odob, axloq, insonparvarlik, mehru shafqat kabi g‘oyalar borki, jamiyatimiz uchun ular doimo zarur bo‘ladi. Tasavvuf ta‘limoti, mafkurasi bag‘rida turli oqimlar, ya‘ni tariqatlar mavjudligini ham ta‘kidlash kerak bo‘ladi.

Demak, tariqat ahli uch narsada, ya‘ni holat, qadam, lutfu karamda boshqalarga ibrat bo‘lishlari kerakligi alohida ta‘kidlangan. Bunday holat – o‘rinsiz gaplardan, o‘zini haromdan tortishni, behuda ishlarga qadam qo‘ymaslikni, lutfu karam ila foydali ishlar qilishni, ochiq chehrali, muruvvatli bo‘lishni talab etadi. Tariqat yo‘liga kirgan har bir murid dunyo maishatidan, nafs balosidan, jismoniy rohat-farog‘at, kibru havo, quruq shon-shuhrat, g‘aflat va jaholatdan voz kechib, ruhiy dunyosini poklashi, butun irodasi va fikr-xayolini bir yerga jamlab, ezgu maqsad sari yo‘naltirishi lozim bo‘lgan. [3.B. 29]

Ana o‘shandey tariqatlar O‘rta Osiyo, Eron va Sharq mamlakatlarida keng avj olgan. Jumladan, Kubraviya, Suhravardiya, Mavlaviya, Chishtiya, Bektoshiya, Qodiriya, Naqshbandiya [4.B. 14]kabilalar.

A.Zohidov tadqiqotlarining birida, tasavvuf ildizlari xususida to‘xtalib: “...yassaviylik, qodiriylilik, chishtiylilik, naqshbandiylik tariqatlarining paydo bo‘lishida qadimgi buddaviylikdagi orifiy “ruhiy kamolotga erishish” an‘anasi mavjudligini nazardan soqit qilmaslikni ta‘kidlaydi”. Buddaviylikdagi insonparvarlik g‘oyasi, keyinchalik butunlay qadimgi, o‘rta asrlar va yangi zamon falsafiy fikrlarning markaziy mavzularidan bo‘lib keldi [5.B. 48-49].

Binobarin, yoshlarimiz uchun insonparvarlik, bag‘rikenglik va tavba kabi mavzular xususida biz o‘rganayotgan ushbu tariqatda markaziy o‘rin tutadi.

Mazkur tariqat namayondasi Muiniddin Chishtiy asli xurosonlik bo‘lib, o‘n besh yoshida otasi vafotidan so‘ng tasavvufga kirib, Samarqand, Nishopur, Bag‘dod kabi shaharlarda sayohat qildi. Nishopurda shayx Usmon Horuniyga intisob etgan. Sayohatlari chog‘ida ko‘pgina mashhur mutasavviflar bilan uchrashganligini yuqoridagi manbalarda ta‘kidlab o‘tdik. Keyinchalik esa Hindistonga ko‘chib borib, u yerda irshod vazifasini bajardi. Hindistonda juda katta obro‘-e‘tiborga ega bo‘lib, o‘ziga xos ko‘rinishga ega bo‘lgan bir tariqatni bunyod etdi. Mazkur tariqat vakili sifatida “Oftobi mulki hind” [6.B. 122] (hind o‘lkasining oftobi) taxallusini ham oldi. Qolaversa ushbu tariqat asosan Hindiston va Pokistonda keng tarqaldi. Keltirib o‘tilgan mamlakatlarda Islomning tarqalishida juda katta xizmat qildi.

Muiniddin Chishtiy tavbaning uch turini aytib o‘tgan.

1. “O‘tmishning tavbasi” bunda inson o‘tgan gunohlariga chin ko‘ngildan tavba qilishi va uning o‘rnini to‘ldirish uchun shariat belgilagan qoidalarga amal qilishi lozimligini bildiradi. “Ko‘ngildan tavba qilsin va bandalariga ko‘ra o‘zini isloh qilsin. Aks holda shariatda faqat og‘zaki tavbaning ma‘nosi yo‘q.

2. “Tavbaning o‘zi” mo‘minning holatini Allohga itoat qilish va Rasululloh sollallohu alayhi vasallamga itoat qilish namunasiga moslashtirishni bildiradi.

3. “Kelajakdagi tavba” bu degani, u kelajakdagi hayotida Alloh taologa haq ibodatga va Rasululloh sollallohu alayhi vasallamning o‘gitlariga to‘liq sodiq bo‘lish uchun Yaratganga ahd qilishi kerak. Demak, inson tavba qilgandan so‘ng, yangi ruhiy hayotga kiradi va o‘tmishdagi gunohlar bilan ifloslangan hayotdan ajralib chiqadi.

Bundan tashqari mazkur tariqatni o‘rganish asnosida quyidagi uch asosga alohida e‘tibor berish lozim, bular quyidagilarni tashkil etadi.

1. Dengiz singari jo‘mard bo‘lish. Bu fikrga munosabat bildirish shaklini ikki xil tarzda ko‘rib chiqsak bo‘ladi. Avvalo, dengiz o‘z tabiatiga ko‘ra mavjlanish, keskin harakatlanish kabi tug‘yoniy ko‘rinishlarga ega hisoblanadi. Biz bilamizki, faylasuflar Xudoni ham shu yo‘sinda o‘rganib, uni Sababi avval, birinchi turtki beruvchi yoki Javhar deb ta‘riflaganlar. Garchi, Aflotun va uning izdoshlari Xudoni mutloq ruh deb, inson va olamda ruh birlamchi asos ekanligi tan olinsada, biroq bu ruhni o‘zidan o‘tkazib emas, balki “ob‘ektiv borliq” sifatida, bir asbob sifatida chetdan turib hissiz qarab chiqish ko‘zga tashlanadi. Tasavvuf inson haqidagi bu qarashlarni qabul qilgan. Shu kabi insonning ikki asos - jism va ruhdan iboratligi, inson jismida to‘rt unsur - suv,

olov, havo va tuproq xususiyatlari jamlangani qayd etiladi. Inson o‘z ruhi bilan farishtalarga, jismi bilan esa tabiatga, ya’ni hayvonlarga borib taqaladi.

Bundan tashqari Qur’oni Karimning “Nur” surasi 45-oyatida: “Alloh barcha jonivorlarni suvdan yaratdi. Bas, ulardan ba’zilari qorni bilan yuradir, ba’zilari ikki oyoqlab yuradir, ba’zilari esa to‘rt (oyoq) bilan. Alloh O‘zi xohlagan narsani yaratur. Albatta, Alloh barcha narsaga qodirdir” [7.Б. 29], – deya qayd etilgan.

Inson tanasini ko‘p qismini suv tashkil etadi. Agar biz biron insonni fe‘l atvoriga zid gaplarni gapirib, uning jahlini chiqaradigan bo‘lsak, uning tana qismidagi suvlar mavjlanib, turli salbiy holatlarni yuzaga chiqarishi mumkin. Bunday holatlarni oldini olish uchun esa, inson o‘zining tabiatiga ko‘ra o‘z ustidan muntazam ishlasa undagi hatti-harakatlar ijobiylik tomon yo‘naladi. Sodda qilib aytganda, mazkur tariqatdagi jo‘mardlik ko‘proq insonlarga nisbatan, bir-biriga oqibatli bo‘lishlikni, mardlikni nazarda tutadi. Mardlik hissi bo‘lmagan insonda hattoki, inson tugul ona yurtiga ham mehr hissi mavj urmaydi. Ikkinchidan, dengiz tarkibi suvdan iborat bo‘ladi. Shu o‘rinda, Xoja Abdulxoliq G‘ijduvoniyan so‘rashdi: “Suv qanday (tarzda) oqur?”. Marhamat etdilarki: “Do‘st yordami bilan...” [8.Б. 122]. Demak mazkur tariqatda insonlarni bir maqsad yo‘lida, birgalikda, hamohanglikda ish tutishini nazarda tutadi.

2. Quyosh kabi mehrlil bo‘lish. Bilamizki, quyoshda shunday bir xislat borki uni insonlarga nisbatan qiyoslamaslikning imkoni yo‘q. Quyosh hech qachon o‘z nurini xoh boy bo‘lsin, xoh kambag‘al birdek sochadi. Ammo inson zoti borki, qo‘lidan keladigan ishini, hattoki birgina maslahatli so‘zini ham kezi kelganda ayta olmaydi. Shuning uchun mazkur tariqat vakillari ko‘proq o‘z faoliyatlari davrida quyosh kabi yo‘l tutishni o‘zining da‘sturi amaliga aylantirdi.

3. Tuproqdek kamtarin qalbli bo‘lish. Insonning yaratilish tarixida ham tuproq bejizga tanlanmagan. Allohning naqadar buyuk zot ekanligi uning inson zotini tuproqdan yaratgani ham misol bo‘la oladi. Insonning tabiatida kamtarinlik tuproq kabi bo‘lishi kerak. Biz yerga nimani eksak, tuproq o‘shani biz o‘n karra ko‘p tarzda etishtirib beradi. Chishtiya tariqati vakillari ham o‘z faoliyatlarida bunga erisha oldilar.

Chishtiya tariqatida “Futuhni” ya’ni futuh-“fath”dan olingan bo‘lib, bu so‘z shuningdek, “kushoyish va qo‘lga kiritish” ma’nolarini ham anglatadi. Nizomiddin Avliyo shartiga binoan, “futuhni” – faqat oyoq-qo‘lidan ayrilgan yoki mustaqil biror ish qilishga qodir emas yoki boquvchisi va maoshi bo‘lmagan kishilargina olishi mumkin sanalgan. Shuning uchun, aytishlaricha, Avliyo o‘z qazosi oldidan xonaqoh omborxonalaridan bor donlarni

g‘ariblarga bo‘lib tarqatishni buyurgan. Va u zoti pok muridi va xodimlaridan bu xayrli ishning to‘g‘ri bajarilishini nazorat qilib turishlarini so‘ragan [9.Pp. 298]. Demak, xonaqohlarda ham ayni holatdagilar uchun kuniga xayr-sadaqa qilinib, muxtojlariga tarqatilgan. Bordiyu, bu borada biror inson nopoklikka yo‘l qo‘ygudek bo‘lsa, u atrofdegilar bundan xabardormi yo yo‘qmi, baribir o‘z qilmishidan aziyat chekadi.

Yuqoridagi fikrimizni to‘ldirish uchun quyidagi manbani keltirish joizdir. “Hadisi qudsiy”da marhamat qilinganidek: “Avvalu ma halaqa-l-lohul aqla – Alloh yaratganlari ichidagi ilk narsa – ong” jonzotlar ichida faqat insonga nasib etgan. Pirovardida bunday oliy mukofotning ma‘naviy mas‘uliyati insonning o‘z zoti xususiyatiga bo‘lgan sadoqati bilan belgilanadi. Aql ne‘matiga nisbatan sadoqat esa, diniy va dunyoviy ilmlarni egallashga intilishdan ibtido oladi. Shunday ekan biz yangi O‘zbekiston yoshlariga diniy va dunyoviy ilmlarni o‘rganishida ularni axloqiy-ma‘naviy jihatlarini to‘g‘ri yo‘lga solish bilan birga insondagi nafs tushunchalarini ham atroflicha tushuntira olishimiz kerak.

Inson hayotida bu o‘zaro ters jihatlar ikki taraflama sodir bo‘lishi mumkin: botiniy-qalban va zohiriy-jismonan. Jismoniy nopoklikni suv bilan yuvish mumkindir, ammo qalban nopoklikni esa faqat ko‘z yoshi bilan. Aslida bu ikkala tushuncha yuz berishida nafs ta‘ziyqining qay darajada inson aql-zakovati va imon e‘tiqodiga bog‘liq ekanligi hal qiladi. Mazkur tariqat vakillari ko‘proq suyanadigan manba – Suhravardiyning “Avoriful maorif” [6.B. 123] asaridir.

Shuningdek, dilozorlikka qo‘l urish Xudoni tanigan kishining ishi emas. Chunki, -“Inson, - Shayx Nizomiddin Avliyo so‘zlari bilan aytganda, - Tangriga bo‘lgan muhabbat orqali o‘z zotiga nisbatan mehr muhabbat va bag‘rikenglik tuyg‘usini tuyadi”[10.Pp. 14]. Inson hayoti davomida doimo yaxshilik sari odimlashi kerak. O‘shanda uning hayot yo‘llari yorug‘ va nurafshon bo‘ladi. Qolaversa, inson insoniyatga ezgulik ulashgan sari o‘ziga va borliqqa bo‘lgan muhabbati olovlanib boraveradi. Shu bobda G‘azzoliyning quyidagi fikri ahamiyatli: “Insonning o‘zini sevishi va ardoqlashi ham Allohga bo‘lgan muhabbatdan nishona, negaki, o‘zini sevish - o‘z kamoloti uchun kurashish demakdir” [11.B. 51]. Demak ko‘rinib turibdiki, insonning o‘zga bir kishiga qilgan yaxshi amali ham Allohga bo‘lgan muhabbati nishonasidir.

Chishtiya tariqatining insonparvarlik g‘oyalariga Nizomiddin Avliyoning o‘z shogirdi Xusrav Dehlaviy bilan bo‘lgan vaqtda Ibrohim alayhissalom hayotiga oid bir voqeani eslab, shunday hikoya qiladi: “U zot hech qachon bir o‘zlari taom emas, agar mehmon bo‘lmasa, hatto uydan tashqari chiqib biror kimsani izlashga tushar ekanlar. Bir kuni ularning huzuriga majusiy

e’tiqodidagi kimsa kelganida, Ibrohim alayhissalom o‘z odatlariga ko‘ra, mehmonni taom bilan siylashga negadir ikkilanibdilar. Shu chog‘ daf’atan Xudoi taolodan vahiy kelibdi: - Ey Ibrohim, bu nima degan gapki, Biz jon bergan bandadan sen taomni darig‘ tutsang!” [12.Pp. 229]

Shayx uzoq umr ko‘rganligi uchun o‘z hayotida uch Dehli sultonlari davrida yashaganida ham u saroy sahovatlariga daxlsiz bo‘lgan. Barcha davrlar uchun eng ulug‘ “hind-musulmon so‘fiysi” sifatida tan olingan Nizomiddin Avliyoning bemisl fazilatlarini uning muridi Amir Xusrav Dehlaviy tomonidan maxsus “qavvali” kabi qo‘shiq janrida yozilgan she‘rlarda kuylangan.

Xullas, tasavvufda inson a‘molining ahamiyati shu qadar muhim sanalganki, hatto Baroniyning “Tarixi Feruzshohiy” asaridagi ta‘kidga qaraganda, “Shayx Nizomiddin Avliyo faoliyatining o‘rganilishi va uning targ‘ibi, Dehli shahri aholisi orasida jinoyatlarni kamayishiga sabab bo‘lgan” ekan [13.B. 158].

Shu boisdan ham, mazkur tariqat bilan yaqindan tanishish, o‘rganish asnosida insonda, ayniqsa yoshlar tarbiyasida ahamiyatli tomonlari namoyon bo‘ladi. Chunki hozirgi kunda yangi O‘zbekistonda ham yoshlar tarbiyasiga katta e’tibor berilmoqda. Bugungi kunda olib borilayotgan keng ko‘lamli islohotlarning ma‘no-mazmuni avvalo oliy qadriyat bo‘lgan inson manfaatlarini ta‘minlashdek ustuvor vazifalarni amalga oshirishda, mazkur tariqat namoyandalarining axloqiy qarashlari bizga ma‘naviy ko‘mak beradi.

Naqshbandiya xojagon tariqati negizida paydo bo‘lib, Yusuf Hamadoniy, Abduxoliq G‘ijduvoniy, Ahmad Yassaviy qarashlarini omuxta etdi, ularga yangi ruh berib rivojlantirdi. XV—XVIII asrlarda savdo va hunarmandchilik bilan shug‘ullanadigan shahar aholisi hamda ko‘chmanchi chorvador aholi orasiga keng yoyildi. Naqshbandiya ta‘limotining asosida “ko‘ngil xudoda bo‘lsin-u, qo‘l ish bilan band bo‘lsin” (“dil ba yoru, da‘st ba kor”) shiori yotadi. Naqshbandiyada pir-u muridlik qoidalari, sirdan turib e’tiqod qo‘yish, imon mustahkamligi, Haq taologa sidqidildan itoat etish, ixlos va ma‘naviy kamolot asosiy o‘rin egallaydi. Rasm-rusumlar, odatlarni ko‘r-ko‘rona ado etish, riyo, soxta dindorlik qoralanadi. Axloqiy poklik, qanoatli, sabrli bo‘lish, ixtiyoriy faqirlik bilan Allohga intilish yuksak fazilat hisoblanadi.

Ushbu tariqatda shuningdek odamning qadr-qimmati, mansab va martabasi uning boyligi bilan emas, ma‘naviy komilligi bilan o‘lchanadi. Naqshbandiyada hunar, kasb egallab, o‘z mehnati bilan halol luqma yeb yashash talab qilinadi, tilanchilik, darbadarlik bilan kun kechirish sufiy uchun isnod sanaladi. Qul, xizmatkor saqlash, o‘zganing mehnatidan foydalanish ham man etiladi. Demak, Naqshbandiya tariqatining yuqoridagi shiori tarkidunyaoychilikka, tekinxo‘rlikka qarshi qaratilgan. Naqshbandiyada manman-

lik, sufiy, shayxman deb kerilish, odamlar diqqatini o‘ziga qaratish kabilar qoralanadi. Tariqatda asosiy talab — qalbni dunyo g‘uborlaridan tozalash, o‘z nafsni bilan kurashib ruhda charog‘onlik topish, qallda Alloh nomlarini naqshlab borish usullari ishlab chiqilgan. Zikri xufiya (yashirin zikr tushish) shunga xizmat qilgan. “Tashqaridan xalq bilan, ichkaridan Haq bilan bo‘lish”, har bir nafasni Xudo yodi bilan chiqarish, qadamni savob ishlar, ezgu amallar sari qo‘yish, yurt kezib, aziz-avliyolar qabrini ziyorat qilish, g‘ofillarni hushyor etish, har qanday holatda qalb ogoxligiga erishish - asosiy ma’naviy tarbiya usuli hisoblangan.

Naqshbandiyada pir va murid orasidagi ma’naviy orifona suhbatga katta e’tibor qilingan. Naqshbandiyaga ko‘ra, suhbat - anjuman ichra bo‘lish, bilmaganni bilib olish, yuksalish, karomatlar sir-u asrori, ilohiyot olami nurlaridan baxramandlik bo‘lsa, buning aksi - xilvat esa kishini bilimdan, ma’rifatdan mahrum qiladi.

Xulosa o‘rnida aytish lozimki, Chishtiya va Naqshbandiya tariqatlarining tasavvuf tarixi taraqqiyotida tutgan o‘rni, mavqei, ilmiy-nazariy g‘oyalari, tariqatlarning hayotbaxshligi, tariqat vakillari hayoti va faoliyati, uning ahamiyatga molik tariqatlar ekanligidan dalolat beradi deb o‘ylayman. Bundan tashqari insonning o‘zini o‘zi nazorat qilib borishi, olgan bilimlarini dilda mustahkamlashi, umrning har bir damini savobli ishga, har bir nafsni ma’naviy kamolot uchun sarflash lozim hisoblanadi. Va shu narsa aniqki, mazkur tariqatlar bo‘yicha izlanishlar davom etsa, uning salohiyati, ko‘lami va kelgusi taraqqiyoti bo‘yicha manbalar yana ham boyib boraveradi.

#### FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO‘YXATI:

1. International journal of issn: 2615-8140 orange technologies Vol.3 No.3 (2021): ijot.
2. Xoji Ahmadjon Bobomurod. Komil insonlar yo‘lidan. Toshkent. “Movarounnahr”, 2003.
3. Aziziy. Farididdin Attor (badia); tarjimon Habibulloh Zayniddin; mas’ul muharrir Ahmad Muhammad. –Toshkent: “Hilol-nashr”, 2012.
4. Aliqulov H. Jaloliddin Davoniy. – T.: O‘zbekiston, 1992.
5. Bu haqda qarang: Ismoilov S. “Naqshbandiylik-jahonshumul tariqat. –Toshkent. “Mumtoz so‘z”. 2016.
6. Turar Usmon. Tasavvuf tarixi. –T.: “Istiqlol”, 1999.
7. Shayx Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Qur’oni Karim va o‘zbek tilidagi ma’nolar tarjimasini. – Toshkent: Hilol-nashr, 2017.
8. Yo‘ldosh Eshbek. Bahouddin Naqshband Buxoriy. “Nasaf” nashriyoti, Q.: 2010.



9. Contemporary Relevance of Sufizm. Indian council for cultural relations. Published by Himanchal Som. New Dehli 1999.
10. Sufis and Sufizm. Edited by Neeru Misra Manohar. 2004.
11. Комилов Н. Тасаввуф ёки комил инсон ахлоқи. Биринчи китоб. –Т.: Ёзувчи, 1996.
12. Contemporary Relevance of Sufizm. Indian council for cultural relations. Published by Himanchal Som. New Dehli 1999.
13. Низомиддинов Н. “Ҳиндистонда тасаввуф тарихи ва адабиёти”. –Т.: 2014.

## TARIQATLAR TARIXINI O‘RGANISHDA SFRAGISTIK MATERI- ALLARNING O‘RNI

**Amonov Mexrojiddin Uzbekovich,**

*Imom Buxoriy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi katta ilmiy xodimi,  
tarix fanlari bo‘yicha falsafa doktori (PhD)*

**Annotatsiya:** Maqolada bevosita Zarafshon vohasida faoliyat olib borgan tariqat murshidlarining sakkiz burchak, aylana, to‘rtburchak, bargsimon, oval shakldagi muhrlari haqida so‘z yuritiladi. XV-XIX asrlarda Zarafshon vohasida faoliyat olib borgan tariqat shayx-murshidlariga tegishli muhrlar – irshodnoma yoki tariqat xonaqohlariga tegishli yer-mulklarning vaqf hujjatlariga bosish uchun ishlatilgani bayon etilgan.

**Tayanch so‘zlar:** *Silsila, irshodnoma, qo‘lyozma, muhr.*

**Аннотация:** В статье говорится о восьмиугольных, круглых, прямоугольных, листовидных, овальных печатях муршидов Тариката, работавших непосредственно в Зарафшанском оазисе. Особое значение имеют редкие исторические документы-руководства, связанные с историей секты. В статье анализируются наставления, которые пиры секты давали своим ученикам.

**Ключевые слова:** *Силсила, иршаднама, рукопис, мухр.*

**Abstract:** The article talks about octagonal, circular, rectangular, leaf-shaped, oval-shaped seals of the murshids of the Tariqat who worked directly in the Zarafshan oasis. Rare historical documents-guidelines related to the history of the sect are especially important. The article analyzes the instructions given by the pirs of the sect to their students.

**Key words:** *Silsila, irshodnoma, manuscript, seal.*

Tarixiy manbalar esa, o‘z navbatida, Markaziy Osiyo tarixida muhim siyosiy, iqtisodiy va madaniy hayotida muhim rol o‘ynagan. Bu planda Markaziy Osiyoda yaratilgan qo‘lyozmalar muhim qiziqish uyg‘otishi tabiiydir. Markaziy Osiyoda yaratilgan qo‘lyozmalarga bosilgan muhrlarni tadqiq etish orqali, aksariyat qo‘lyozmalarga muhrlar bosilganligini va bu muhrlar qo‘lyozmani qaysi bilim dargohiga yoki kutubxonaga (madrasa yoki xonaqohga) kim vaqf tomonidan qilgani haqida muhim ma’lumotlarga ega bo‘ldik.

Sfragistika – (yunon. – muhr) yoki sigillografiya (lot. sigillum – muhr), muhrlarni tarixiy manba sifatida o‘rganadigan fan. Muhrlar deb qattiq materi-

alga (tosh, metall, suyak va boshqalar) o‘yilgan qolip va muhr izlariga ataladi (tilla, kumush, qo‘rg‘oshin, qog‘oz va boshqalar). Muhr, shuningdek, sopol, qo‘rg‘oshindan tayyorlanadi, uning silindr shaklidagilarini ham uchraydi.

Muhr – kutubxona timsoli. Odatda qo‘lyozma varaqlaridagi muhrlar orqali qo‘lyozma egasi kim bo‘lganini aniqlash mumkin. Agar ayni bir muhr bir qancha kitoblarga qo‘yilgan bo‘lsa, bu kitoblar shu shaxs kutubxonasiga tegishli bo‘ladi. Bu orqali shaxsiy kutubxonalarni aniqlash ancha qulay.

Rasmiy qog‘ozlarga bosiladigan turli shakldagi muhrlar – bu hujjat aynan o‘sha korxonaga yoki shaxs tomonidan kelayotganiga guvohlik beradi. Sfragistik yodgorliklar yordamida davlatchilik institutlari faoliyatining ayrim jihatlari haqida qimmatli ma‘lumotlar olish hamda muhrdagi yozuv va suratlarida o‘sha davr voqealari aks etganini ko‘rish mumkin. Shu sababdan muhr biron bir davrdagi tarixiy voqeani kompleks o‘rganishda qimmatli manbadir. Muhr yordamida hujjat mualliflari aniqlanadi. Muhr ustalari tomonidan mohirlik bilan o‘yilgan muhrlar ko‘p hollarda san‘at asariga tenglashtiriladi.

Arab yozuvidagi muhr va uning aksi – bu shunday tarixiy manbalardan biriki, tarixchilar uni hali to‘liq baholay olmadilar, bu hali “ochilmagan qo‘riq”dir. Bu muhrlar nafaqat yuz minglab hujjatlarga, balki O‘zbekiston hududida saqlanayotgan minglab qo‘lyozmalarga ham bosilgan.

Hozirgi kunda musulmon sfragistikasi alohida soha sifatida shakllanmoqda va so‘nggi yillarda bu borada qator tadqiqotlar [10] yozildi. Muhrlar alohida ko‘rsatilgan kataloglar ham chop etildi. “Islamic Seals Database ([www.cbl.il/islamicseals](http://www.cbl.il/islamicseals))” musulmon muhrlari ma‘lumotlari bazasi (Chester Bitti (Dublin) kutubxonasining maxsus saytida) yaratildi. Turin universitetida Kale qo‘lyozmalar xazinasi katalogida [14] (katalogirum seriyasida) muhrlar uchun maxsus o‘rin ajratildi. Shuningdek, O‘zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi Imom Buxoriy xalqaro ilmiy-tadqiqot markazi tomonidan tayyorlangan “Imom Buxoriy xalqaro markazi manbalar xazinasi qo‘lyozmalar katalogi”da [11] ham ana shunday muhrlar uchun o‘rin ajratilgani alohida ahamiyatga molik.

Sfragistika bo‘yicha tadqiqot olib borgan G‘.Qurbonov [12] O‘zbekiston tarixida birinchilardan bo‘lib muhrlar katalogini tuzadi. Tadqiqotida Buxoro muhrlarini batafsil tasnif qilib, ayrim hollarda aynan muhrning o‘zini yoxud hujjatlarga bosilgan muhr aksini kiritgan. Kitobda rus va sovet sharqshunolarining muhrlar borasidagi tadqiqotlari haqida ham ma‘lumot keltirilgan.

Bevosita muhrlar yoki muhr akslari borasida qator ilmiy ishlar sirasiga A.Divayev, P.Axmerovning “*Ahmad Yassaviy muhrlari tavsifi*” (“Opisaniye pechati Axmeda Yasevi”) [2] tadqiqotini ham keltirish mumkin. A.Xolidov Sharq qo‘lyozmalari katalogi (Sobraniye vo‘stochnykh rukopisey Akademii

nauk Uzbekskoy SSR.) yordamida [18] Porso muhri tushirilgan 57 ta qo‘lyozma aniqlagan. Keyingi izlanishlarda A.Xolidov tomonidan e‘tiborga olinmagan yana 81 ta qo‘lyozma aniqlangan [13].

Tarix fanlari doktori Sh.Ziyodov “XV-XX asr boshlarida Markaziy Osiyoda kutubxonachilik tarixi (qo‘lyozma manbalar va ulardagi muhrlar tahlili asosida)” [4] O‘zbekiston Respublikasi Fanlar akademiyasi Abu Rayhon Beruniy nomidagi Sharqshunoslik instituti fondida saqlanayotgan qo‘lyozmalarda 23 ta vaqf va 62 ta kitob savdosi borasidagi qaydlar, shuningdek, Sidqiy Xondayliqiy tomonidan 48 nafar qozi va qozi avlodlari, 34 nafar muftiy va muftiy avlodlari, 13 turdagi mudarris va qorilarga taalluqli, 86 xususiy shaxsga va 4 amaldorga oid jami 185 dona muhr yasalgani, XV-XX asrlarda Markaziy Osiyo kutubxonalarida saqlangan 2605 ta qo‘lyozmada 1652 turdagi muhr izlari bo‘lgani ochib berilgan. Aynan shu muhrlar yordamida Zarafshon vohasida naqshbandiylik tariqatida faoliyat olib borgan Xoja Muhammad Porso hayoti va ilmiy-ma‘naviy merosi tadqiq etilgan. Unga tegishli madrasa, masjid va kutubxona tarixi yoritilgan. Tadqiqot natijasida Muhammad Porso kutubxonasi, naqshbandiya tariqatining davomchilari – nazariyotchi shayxlari haqida muhim ma‘lumotlar taqdim etilgan.

Tadqiqotchi Sh.Ziyodov muhrlar tadqiqiga oid monografik tadqiqot sifatida tayyorlangan “O‘rta Osiyo sfragistikasiga oid materiallar (Toshkent. XIX oxiri – XX asr boshlari) muhrlar katalogi”ni [5] ham e‘lon qildi.

Izlanish natijasida bevosita Zarafshon vohasida faoliyat olib borgan tariqat murshidlarining sakkiz burchak, aylana, to‘rtburchak, bargsimon, oval shakldagi muhrlari aniqlandi.

1. *Xalifa Mulla Xudoyberdi ibn Mulla Abdurasul sufi*. Oval. 30x24 mm. // Silsilai naqshbandiya. Qo‘lyozma. Buxoro muzey qo‘riqxonasi fondi inv: № 11475/II. 1 varaq.

2. *Mulla Muhammad Solih xalifa ibn Mulla Muhammad Rasul sufi*. Ov. 30x24 mm. // Silsilai naqshbandiya. Qo‘lyozma. Buxoro muzey qo‘riqxonasi fondi inv: № 13101/II. 1 varaq.

3. *Xoja Abdulkarim Ahmadi*. Dumaloq. 24 mm. // Silsilai naqshbandiya. Qo‘lyozma. Buxoro muzey qo‘riqxonasi fondi inv: № 11475/II. 1 varaq.

4. *Yahyo xoja ibn Eshon Musoxon xoja Sarmejiy*. Ov. 27x17 mm. // Irshodnoma (G‘oyibnazar maxzum ibn Muhammad Sobir maxzum). Qo‘lyozma, forsha, nasta‘liq. 1299/1880. Muallif shaxsiy kutubxonasida.

5. *Jaloliddin xoja ibn Eshon Yahyo xoja*. Ov. 25x15 mm. // Irshodnoma (G‘oyibnazar maxzum ibn Muhammad Sobir maxzum). Qo‘lyozma, forsha, nasta‘liq. 1299/1880. Muallif shaxsiy kutubxonasida.

6. “*G‘ulomi xosi islom, Shayx Abul Fath. 1299*”/1880. “*Bismillah, va bil-*

*lah, va minalloh, va ilalloh, va a‘lalloh, faliyatavakkalun*” (Allohning ismi bilan va Alloh bilan va Allohdan va Allohga va Allohning o‘ziga mo‘minlar tavakkal qilsinlar). Olti burchak 45x45 mm. // Vaqf hujjati. 1305/1887-yil. Qo‘lyozma. Muallif shaxsiy kutubxonasida.

7. *Abul Fath. 1280/1863. Ov. 15 mm. // // Vaqf hujjati. 1305/1887-yil. Qo‘lyozma. Muallif shaxsiy kutubxonasida.*

8. ... *ki gavhari daryoi obu ast, Bahrul lutf islomi din ba mavj ast* (Islomning lutfidin bahravar bo‘ldi, Daryo suvining gavharga to‘lgani kabi). To‘rtburchak. // Irshodnoma. Abul Fath. XIX asr o‘rtalari. Qo‘lyozma. Muallif shaxsiy kutubxonasida.

9. *Chu nuri adl Abul Hay ..., Jomi islom Eshon Abul Hasan ast* (Abul Hay – Eshoni Islom shayxning o‘g‘li Abul Hasan ko‘z nuridur). Du. // Sharhi muraqqa‘us solihin” [Burhoniddin Qilichning “Porso-darveshlar uchun libos” asari sharhi] hoshiyasida. Muallif shaxsiy kutubxonasida.

10. *Ba ismi Alloh, ba ismi Vohid. Qul huvallohu ahad. Muhammad Habibulloh 1334/1915. Du. Muallif shaxsiy kutubxonasida.*

11. *Qozi xoja ibn Salohiddin xoja. Ol.b. // Sayid Shodmon xoja naqshbandiy shajarasi. Qo‘lyozma. M.Ubaydullayev xonadonida saqlanadi.*

12. *Abdurasul xoja a‘lam Qarshiy ibn Muhammad Vafo xoja. Al-Mutavakkil a‘lalloh. Du. // Sayid Shodmon xoja naqshbandiy shajarasi. Qo‘lyozma. M.Ubaydullayev xonadonida saqlanadi.*

13. *Eshon mulla Sayid Shodmon xoja naqshbandiy ibn Sayid Homid xoja. Aylana oval // Sayid Shodmon xoja naqshbandiy shajarasi. Qo‘lyozma. M.Ubaydullayev xonadonida saqlanadi.*

14. *Sayid Shodmon xoja naqshbandiy ibn Sayid Homid xoja. Ov. // Sayid Shodmon xoja naqshbandiy shajarasi. Qo‘lyozma. M.Ubaydullayev xonadonida saqlanadi.*

15. *Mulla Shodmon xoja o‘roq naqshbandiy. 1338/1919. Ol.b. // Sayid Shodmon xoja naqshbandiy shajarasi. Qo‘lyozma. M.Ubaydullayev xonadonida saqlanadi.*

16. *Muhammad Tohir xoja sudur ibn Qozi Ismoil xoja naqshbandiy. Ov. // Sayid Shodmon xoja naqshbandiy shajarasi. Qo‘lyozma. M.Ubaydullayev xonadonida saqlanadi.*

17. *Xalifa Ahmad xoja ibn Muhammad Sodiq xoja naqshbandiy. Ov. // Sayid Shodmon xoja naqshbandiy shajarasi. Qo‘lyozma. M.Ubaydullayev xonadonida saqlanadi.*

18. *Eshon Mansur xoja o‘roq naqshbandiy. 1338/1919. Ol.b. // Sayid Shodmon xoja naqshbandiy shajarasi. Qo‘lyozma. M.Ubaydullayev xonadonida saqlanadi.*

19. *Eshon Mansur xoja o‘roq naqshbandiy*. 1338/1919. Ol.b. // Sayid Shodmon xoja naqshbandiy shajarasi. Qo‘lyozma. M.Ubaydullayev xonadonida saqlanadi.

20. *Mulla Rahmatulloh xoja*. Ol.b. // Sayid Shodmon xoja naqshbandiy shajarasi. Qo‘lyozma. M.Ubaydullayev xonadonida saqlanadi.

21. *Abu Sa‘id Sufi inb Muhammad Badal Marhumiy*. Silsila. Elektron. Ov.

21. *Abulqosimxon al-mutavakkil bi ar-rohman*. 1322/1903. To‘rtburchak. // Toyloqlik Sherozxon Hayotxon o‘g‘li xonadonida saqlanadi. Qo‘lyozma. Xonadonida saqlanadi.

22. *Fayzulloh ibn Muhammad Ibrohim*. 21X21 mm. // Toyloqlik Ibrohimxon xonadonida saqlanadi.

23. *Sayid Akram xoja ibn Sayid Husayn xoja* 131./1892-1901. Ol. B. 30X30 mm. // Irshodnoma. Qo‘lyozma. S.Qayumova xonadonida saqlanadi.

Muhr tutish huquqiga ega bo‘lgan shaxslar muhrni o‘z darajalariga qarab yozdirgan hamda martabaciga qarab hujjatning oxiriga yoki boshiga bosilgan.

Ba‘zi muhrlardan foydalanib goho hukmdorlar yoki avlod shajarasi hamda silsila nasabnomasini bilib olish mumkin. Masalan, Ashtarxoniylar hukmdori Subhonqulixon (vaf. 1702) muhrida sakkiz ota-bobosi ro‘yxati berilgan [3: – B. 32-36]. Mullo Xudoyqulga tegishli irshodnomadagi muhrda o‘ttiz ikkita sohibi silsilalar nomi yozilgan hasabnomasi o‘rin olgan [9].

Xulosa qilib, muhrlar ham turlicha yasalgan, ayrimlari, juda jozibador ishlangan bo‘lsa, ba‘zilari esa umuman sodda bo‘lganini aytish mumkin. Shu bilan bir qatorda XV-XIX asrlarda Zarafshon vohasida faoliyat olib borgan tariqat shayx-murshidlariga tegishli muhrlar – irshodnoma yoki tariqat xonaqohlariga tegishli yer-mulklarning vaqf hujjatlariga bosish uchun ishlatilgan. Muhrlarning nodir yozma manbalarda ham uchrashi, tariqat pirlarining o‘zlariga taalluqli kutubxona fondi bo‘lganidan dalolat qiladi.

## FOYDALANILGAN MANBA VA ADABIYOTLAR

1. Vaqf hujjati. Qo‘lyozma. 1305/1887-yil. Muallif shaxsiy kutubxonasida.

2. Диваев А.А., Ахмеров П.Н. Описание печати Ахмеда Ясеви. Известия общества археологии истории и этнографии при Императорском Казанском университете. – Казань, 1896. Т.ХІІІ. – С.530-537.

3. Жувономардиев А. Нодир саҳифалар. – Тошкент, 1977. – Б. 32-36.

4. Зиёдов Ш.Ю. “XV-XX аср бошларида Марказий Осиёда кутубхоначилик тарихи (қўлёзма манбалар ва улардаги муҳрлар таҳлили

асосида). Тар.ф.д., – Тошкент, 2022. – 272 б.

5. Зиёдов Ш. Материалы по среднеазиатской сфрагистике (Ташкент. XIX-начало XX вв.)» Монография. – Самарканд: МИЦАИ, 2020. – 160 с.

6. Irshodnoma. Qo‘lyozma. Samarqandlik S.Qayumova xonadonida saqlanadi.

7. Irshodnoma. Qo‘lyozma. Toyloqlik Sherozxon Hayotxon o‘g‘li xonadonida saqlanadi.

8. Irshodnoma (G‘oyibnazar maxzum ibn Muhammad Sobir maxzum). Qo‘lyozma. 1299/1880. Muallif shaxsiy kutubxonasida.

9. Irshodnoma. Qo‘lyozma. Qo‘lyozma, fors tilida. 1315/1896. Muallif shaxsiy kutubxonasida.

10. Иванов А.А. Мусульманская сфрагистика: состояние и перспективы изучения // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. Выпуск 1. Наука 1/2. – М.: 1989. – С.236-246.

11. Имом Бухорий халқаро маркази Манбалар хазинаси Қўлэзмалар каталоги. Лойиҳа раҳбари Ш. Зиёдов. – Самарқанд. Имом Бухорий халқаро маркази нашриёти. – 2018. – 686 б.

12. Курбанов Г. Материалы по среднеазиатской сфрагистике. Бухара. XIX — начало XX вв. – Т.: 2006.

13. Muminov A., Ziyodov Sh. L’horizon intellectuel d’un erudit du XVe siècle: nouvelles decouvertes sur la bibliothèque de Muhammad Parsa // Cahiers d’Asie centrale, vol. 7 (1999). – P.77-98.

14. Roberto Tottoli, Maria Luisa Russo et Michele Bernardini. Catalogue of the Islamic Manuscripts from the Kahle Collection in the Department of Oriental Studies of the University of Turin Istituto per l’Oriente C.A. Nallino & UMR7528 Mondes iranien et indien. – Rome, 2011. – 549 p. (Series Catalogorum IV-dir. M. Szuppe).

15. Sayid Shodmon xoja naqshbandiy shajarasi. Qo‘lyozma. M.Ubaydullayev xonadonida saqlanadi.

16. Silsilai naqshbandiya. Qo‘lyozma. Buxoro muzey qo‘riqxonasi fondi inv: № 13101/II. 1 varaq.

17. Silsilai naqshbandiya. Qo‘lyozma. Buxoro muzey qo‘riqxonasi fondi inv: № 11475/II. 1 varaq.

18. Халидов А.Б. Рукописи из библиотеки Мухаммада Парса // Петербургское востоковедение, выпуск 6. – Санкт-Петербург, 1994. – С.506-519.

## АЛИШЕР НАВОИЙ ИЖОДИДА ҲАЛЛОЖ ОБРАЗИГА МУНОСАБАТ

Алишер РАЗЗОҚОВ

филология фанлари бўйича фалсафа доктори  
ТошДУТАУ докторанти  
[alisherrazzoqov@mail.ru](mailto:alisherrazzoqov@mail.ru)

**Аннотация.** Мазкур мақолада тасаввуф оламида кўплаб баҳсу мунозаларга сабаб бўлган, машҳур сўфий Ҳусайн Мансур Ҳаллож образининг Навоий ижодидаги талқинлари хусусида сўз юритилади. Мақола Мансур Ҳаллож тарихи ва тақдирига холисона илмий ёндашувни, Алишер Навоийнинг унга муносабатини ўрганишни ўз олдига мақсад қилиб қўйган. Мақолада қўйилган масалани ўрганиш учун тасаввуф тарихи ва назариясига доир классик манбалар, таъкиралар, шунингдек, Навоийнинг ҳам насрий асарларидаги Мансур Ҳаллож сиймосига доир талқинлар методологик асос қилиб олинган.

**Калит сўзлар:** *Мансур Ҳаллож, тасаввуф, тавҳид, бадиий адабиёт, Алишер Навоий, бадиий образ, тимсол.*

**Abstract.** This article talks about the interpretations of the image of the famous Sufi Husayn Mansur Halloj in Navoi's work, which has caused a lot of controversy in the world of Sufism. The article aims to study the objective scientific approach to the history and fate of Mansur Halloj, Alisher Navoi's attitude towards him. To study the issue raised in the article, the classical sources of the history and theory of Sufism, interpretations, as well as interpretations of the character of Mansur Halloj in Navoi's prose works were used as a methodological basis.

**Key words:** *Mansur Halloj, sufizm, tavhid, artistic literature, Alisher Navoi, artistic image, symbol.*

Маълумки, Алишер Навоий ижодини ҳам тасаввуф адабиётининг ажралмас бир қисми деб бемалол айтишимиз мумкин. У тасаввуф назарияси ва амалиётига доир бирор рисола ёзмаган бўлса ҳам, аммо унинг барча асарлари бу таълимотнинг умумбашарий, ахлоқий-таълимий ва фалсафий асосларидан илҳомланиб ёзилгани шубҳасиздир. Шунинг учун ҳам Навоий асарларини таҳлил ва талқин қилишда тасаввуф тарихи, фалсафасини четлаб ўтиш имконсиз. Шоир асарларида, лирик девонларида бир қатор тасаввуфий образлар, рамзлар туркумини яратди.



Булар орасида тасаввуф тарихидаги шахслар асосида ишланган образлар кўплаб учрайди. Шулардан бири Хусайн Мансур Ҳаллож образидир.

Тасаввуф тарихида “Мансур Ҳаллож” номи билан танилган Абул Муғис Ал-Ҳусайн бин Мансур ал-Байзовий (858 – 922) ўзининг бахсу мунозаларга сабаб бўлган ҳаёти ва ижоди, тасаввуфий қарашлари билан нафақат тарихда, балки ўзидан кейинги тасаввуф адабиёти мавзундарижасининг бойишига ҳам катта таъсир кўрсатди. Айнулқуззот Ҳамадоний, Аҳмад ал-Ғаззолий, Рўзбехон Бақлий, Санойй, Агтор, Жалолиддин Румий, Аҳмад Яссавий сингари сўфий иждокорлар Мансур Ҳаллождан катта илҳом олдилар. Шундай бўлса-да, Алишер Навоий тасаввуф адабиётининг бир намоёндаси ўлароқ ўз асарларида Ҳаллож шахсиятига кўп ҳам мурожаат қилмаган. Тасаввуфий тазкираси “Насойим ул-муҳаббат” ва “Маҳбуб ул-қулуб”даги маълумотларни истисно қилмаганда лирик асарлар мажмуаси “Ҳазойин ул-маоний” куллиётида эса Ҳаллож номини бир ўриндагина тилга олган, холос. Навоийнинг Ҳалложга муносабатини ўрганган айрим олимларнинг фикрига кўра, “Алишер Навоий асарларини синчиклаб кўздан кечирилса, улўғ шоир ҳеч бир ўринда Мансур Ҳаллож шаънига ортиқча мақтов сўзлари айтмаганлиги ва унинг маслагини очиқ-ойдин қўлламаганлиги равшанлашади. Кучли ва фавқулудда бир маънавий-рухий, фикрий-ижодий ҳодиса ўлароқ кўзга ташланиб турувчи таъсирнинг йўқлиги аниқ, албатта. Буни Навоийнинг “Анал-ҳақ” ғоясини очиқ-ойдин қўллаб-қувватламаганлиги ёки унинг талқини ва тарғиботига алоҳида аҳамият бермаганлигидан ҳам билиш мумкин” [9, 60 – 61]

Агар бир Алишер Навоий таниш бўлган, мурожаат қилган тасаввуфий асарларга қарайдиган бўлсак, бунинг сабаби бир қадар ойдинлашади. Жумладан, Жомийнинг “Нафаҳот ул-унс” асарида Ҳаллож ҳақида Шайхулислом (Абдуллоҳ Ансорий)нинг қуйидаги сўзлари келтирилади: “Машойихга, шариатга ва илмга эргашганим учун ҳам уни қабул қилмадим, аммо рад ҳам этмадим, сиз ҳам шундай қилинг, уни ўз ҳолида қолдилинг, бетараф бўлинг” [4, 169]. Дарҳақиқат, тарихда ислом уламолари Ҳаллож ҳақида тўрт гуруҳга ажралганини кўриш мумкин: бир қисмлари уни ҳақли деб билиб, ҳимоя қилганлар, қарашлари билан ўртоқлашганлар; бир қисмлари уни кофир ва зиндик деб ҳисоблаб, кескин рад этганлар; бошқа бир қисмлари унинг ҳолини узрли санаб, унга ачинганлар; тўртинчи гуруҳ эса у ҳақида бирор ҳукм чиқаришдан қочиб, сукут сақлашни афзал билганлар. [8, 380]. Англашиладики, бу мавзуда Навоий ҳам қайсидир маънода бетараф қолишни афзал билган, аммо бутунлай эмас. Агар шундай бўлмаганида “Лисон ут-тайр”

достонининг куйидаги байтида унинг тавҳиддаги ҳоли дуруст эканини таъкиламасди:

Бўлди чун Мансур тавҳиди дуруст,

Ким “Анал-ҳақ!” эрди алфозида чуст [2, 223].

Шоирнинг Ҳаллождаги бу ҳолатига нисбатан хайрихоҳлигини Хужжатул-ислом Имом Ғаззолийнинг “Анал-ҳақ” сўзига доир талқинидан ҳам англаса бўлади. Ғаззолий бу сўзнинг айтилган мақоми ва ҳолининг аҳамиятига ишора қилиб, бу мавзуни тажалли ва фано тушунчалари билан тушунтиради ва куйилаги мисолни келтиради: бир жомга ичимлик куйиларкан, жом ва ичимликнинг ранги бир-бирига қоришади, шунда жом ҳақида эмас, фақат ичимликнинг борлиғи ҳақида сўз юритилади. Қалбида Аллоҳ тажаллисини кўрган бир валий баъзан тажалли ери бўлган қалбни кўрмас, фақатгина унда тажалли этган Ҳақни кўрар ва шунда “Анал-ҳақ” дер. Бундан мақсад валийнинг ўз борлигини йўқ санаб, Ҳақнинг борлигини тилга олмоқдир [8, 379].

Навоийнинг Ҳалложга бўлган ижобий муносабатининг бошқа сабаблари ҳам бор, албатта. Чунки кўпгина манбалар Мансур Ҳалложнинг айнан ўша машхур “Анал-ҳақ” сўзи учун қатл этилмаганига ишора қилади. Масалан, Хужвирийнинг “Кашфул-махжуб” асарида ундан нега юз ўгишганлиги шундай очикланади: “Шайхларнинг уни (Ҳалложни – А.Р.) тарк этишлари, унинг дини ва мазҳабига таъна қилиш, уни бу жиҳатдан рад этиш учун эмасди. Бунинг тамоман аксича бу ҳолат унинг дунёвий ҳоли ва ўзини тутиши билан боғлиқ эди. Ҳаллож илк бошда Саҳл бин Абдуллоҳнинг муриди эди. Изн олмасдан ундан айрилди ва Амр бин Усмонга боғланди. Сўнгра изнсиз уни ҳам тарк этди, Жунайдга боғланди, аммо Жунайд бунинг учун уни қабул қилмади, бу сабабдан барчаларни уни тарк этдилар. У муомала ва ўзини тутиши туфайли тарк этилди, асл ва асос эътиборидан тарк этилмаганиди. (Агар шундай бўлмаганда) кўрмайсанми, Шиблий унинг ҳақида “Мен ва Ҳаллож – иккимиз бир эдик, мени телбалигим кутқарди. Уни эса ақли бошига етди” дейди. Агар Ҳалложнинг дини ва диёнати таъна қилинган бўлсайди, Шиблий “Мен ва Ҳаллож – иккимиз бирмиз...” демасди. Муҳаммад бин Ҳафиф “Ҳаллож раббоний бир олимдир” деган [6, 158].

Нақшбандия тариқати алломаларидан Хожа Муҳаммад Порсо ҳам “Фаслул-хитоб” асарида бир қатор тарихий манбаларга, фактларга таяниб, унинг ҳақидаги уйдирмалар асоссиз экани, уни қатл қилишга уламолар ҳам, сўфийлар ҳам фатво бермаганлигини исботлаган: “Мутақаддимин ва мутаххирин (аввалги ва кейинги) машойихлар Хусайн бин Мансурни шаҳид бўлганлигига иттифоқ қилганлар.

Мутааххириннинг иттифоқи эски ихтилофни ўртадан кўтаради. Ихтилоф саҳиҳ бир ижтиҳод юзасидан воқеъ бўлганда муҳолифларнинг фикри инобатга олинади. Аммо бундай нарса йўқ. Унинг ҳақида асли маълум бўлмаган жуда кўп бўҳтонлар тўқилган. Басират соҳиби бўлган илм аҳллари уларга аҳамият бермайдилар. Расулуллоҳ соллаллоҳу алайҳи васаллам номидан тўқилган кўплаб ҳадисларга муҳаддислар қандай эътибор бермаган бўлсалар, Ҳаллож ҳақидаги уйдирмаларнинг ҳам ҳақиқат нуқтаи назаридан бирор қиймати йўқдир. Масалан, саййид ут-тоифа Жунайд Бағдодий қуддуси сиррухунинг Ҳалложнинг қатли этилишига фатво бериши ҳақидаги ривоят ишонарли тарих билан илм соҳибларининг назарида далили бўлмаган очиқ бўҳтон эканлиги собитдир. Чунки Ҳусайн бин Мансур зулқадданинг 6-санасида, ҳижрий 309да чоршанба куни Бағдодда Тоқ дарвозасида шаҳид бўлган. Жунайд Бағдодий эса 297-ҳижрий санада шанба куни вафот этган. “Табақотул машойих” китобида ҳам айтилиши шундай қайд этилган. Улуғ олимлар у фатвони Жунайдга нисбат берилишини катта бир бўҳтондан бошқа нарса эмаслиги айтганлар. Айти шаклда олим бир имом, фақиҳ Муҳаммад бин Довуд бин Али ал-Аҳбарий аз-Заҳирийнинг Ҳаллож қатлига фатво бергани ҳақидаги ривоят ҳам очиқ бир бўҳтондир. Чунки бу ривоятнинг асли йўқдир. Таҳқиқ аҳли Муҳаммад бин Довуд аз-Заҳирийнинг Ҳусайн бин Мансурнинг бошига бу иш келмасидан ўн икки йил бирун вафот этганлигини аниқлаганлар” [5, 59]. Ҳужвирий эса юқорида тилга олинган асаридан Ҳаллож номига тўқилган бўҳтонларнинг сабабларни янада ойдинлаштириб шундай ёзади: “Бағдод ва унинг атрофида мулҳидлардан бир жамоат кўрдим, Ҳалложга боғлиқлик даъвосида эдилар, унинг сўзларини ўзларининг зиндиқликларига далил қилардилар ва ўзларига “Ҳалложий” исмини берардилар”. [6, 160]

Қолаверса, турк тасаввуфшунос олими Сулаймон Улудағнинг таъкидлашича, Ҳаллож яшаган даврда ва ундан олдин ҳам тасаввуфий қарашлари учун бирор кишининг қатлга ҳукм этилмагани “Анал-ҳақ” сўзининг ўша даврда ҳам ўлим жазосига сабаб бўлмаганини кўрсатади. Бундан ташқари Ҳаллождан кейин ҳам тасаввуф адабиётида бу ибора қабул қилиниб, тез-тез қўлланди, тасаввуф шоирлари теран бир жўшқинлик ичида бу сўзни такрорлашдан буюк бир рухий лаззат туйдилар, энг муҳофазакор доиралар ҳам бу иборани қўллаган мутасаввифларни кофирга чиқармадилар. [8, 379].

Навоий Ҳаллож образини яратар экан, унга, асосан, Хожа Абдуллоҳ Ансорий нуқтаи назарига кўра ёндашади. Унинг талқинига кўра, Ҳаллож тушган ҳолат бошқа кўп сулук аҳли – сўфийларга ҳам кашф

бўлган, аммо улар ҳам эътидол – мўътадилликни афзал билганлар, ҳам адаб сақлай олганлар ва ўқувчига ҳам шундай йўл тутишни, бундай даъвода бўлиб, жонини хатарга қўймасликни маслаҳат беради:

Кўп сулук аҳлига кашф ўлуб бу ҳол,  
Ҳам адаб асрабдурур, ҳам эътидол.  
Сен доғи бу даъви изҳор айлама,  
Нафсни муставжиби дор айлама [2, 224].

Алишер Навоий Абдуллоҳ Ансорийнинг бу мавзудаги нуқтаи назарини “Маҳбуб ул-қулуб” асарининг “Зикр шарҳида” номли бобида қуйидагича тушунтиради: “Бу дарё (“ла илаҳа иллаллоҳ” зикрига ғарқ бўлиб, ўзни унутиш – А.Р.)ға кирган гавҳари мақсуд тиласа дам асрамоқ керак ва бу ҳарамга йўл топқон маҳрамлик тиласа дам урмамоқ керак. Шоҳ розин асрамоқда тилин тиймағаннинг боши борибдур ва ғайрат ва сиёсат тиғи анинг ниҳодидин замор чиқорибдур. Бу май ичгандин кайфият изҳори кўнгли бетоблиғидиндур ва бу бода мастлиғининг шароблиғидиндур... Муқарраби Ҳазрати борий Хожа Абдуллоҳ Ансорий (қуддиса сирруху) дедиким, ул такаллумғаким Мансур дам урди, мен ҳам урдум. Ул ошкор этти ва мен ёшурдум. Менким ёшурдум, тождорлиғ манқариб бўлди. Ул ошкор этти, дорға тож бўлмоқлик насиб бўлди. Ул ҳануз хом эрди ва бу маънидин хуруш қилури беҳангом эрди. Эшитгувчи ибо этти ва анга етти ва улча етти. Мен ул сўзни анжуманда гуҳор этармен ва изҳорида исрор ва такрор этармен ҳеч кас манга нима дей олмас ва демаским, сўзумнинг агарчи маъниси улдур, аммо суврати ул эмаским, суврат аҳли сувратга назар солурлар ва маъни аҳли маънидин баҳра олурлар” [2, 493].

Яъни инсон ҳар қанча ҳақиқат майидан маст бўлиб, тўлиб-тошмасин, у барибир мўътадилликни сақлай билиши, сирларни ошкор қилмаслиги керак. Чунки, тасаввуф ғоялари омма учун эмас, хослар учундир. Бу масалада Ҳусайн Воиз Кошифий ўзининг “Футувватномаи султоний” асарида шундай таълим беради: “Агар тариқатнинг рукни – устунни нима деб сўрасалар, хос сўзни хос жойда хос кишиларга айтиш деб айт” [10, 16]. Навоийдан аввал яшаб, ижод қилган Сайид Қосимийнинг ушбу байтлари ҳам юқоридаги қарашларни тўла қувватлайди:

Агар сен марди раҳсен сақлагил дам,  
Чу Мансур урмағил оламини барҳам [7, 153].  
Дам урма то тилингни кесмасунлар,  
Бошингни дор узра осмасунлар [7, 157].

Ҳазрат Навоий эса ўз ғазалларида бу ғояни янада мукаммаллаштиради, унинг қуйидаги байтида Мансур Ҳалложнинг номи тилга олинмаса-да,

аммо унинг ҳолатига ишора борлиги шубҳасидир:

Ҳақ сиррини ҳар кимга баён этма, Навоий,

Таън айламагай, билмас улус англаса ногаҳ [1, 531].

Навоий “Лисон ут-тайр” достонида Ҳалложга бўлган муносабатини янада яққолроқ акс эттирган: Ҳаллож пайғамбар соллаллоҳу алайҳи васалламнинг меърожлари ва ундаги ҳодисалар ҳақида тафаккурга бериларкан, набий алайҳиссалом шундай буюк мақомда Ҳақ таолодан нега фақат уммат осийларининггина гуноҳларидан ўтишни сўради, фақат шу билангина кифояланди, биратўла азалу абадгача бўлган адашганларнинг ҳам гуноҳини бағишлашни тиласа бўлмасмиди, деб ўйлайди. Аммо пайғамбар алайҳиссалаом унга аён бўлиб, бунинг сабабини ўзлари изоҳлайдилар. Аввало у зот саллоллоҳу алайҳи васаллам Ҳалложга “фузул” – кўп гапируви, эзма ва “Анал-ҳақ” деб лоф урувчи деб таъна қиладилар:

К-эй фузул айвонида ўлтурғучи,

Лофи ваҳдатдин “Анал-ҳақ!” урғучи [2, 225].

Пайғамбар алайҳиссалом меърожда “қоба қавсайн” мақомида эканлар, менликларини тамоман унутганлари, ўртада нелар бўлиб ўтган бўлса, барчаси Ҳақ таолонинг хоҳиш-иродаси билан амалга ошгани, меърожга кўтарган ҳам, уммат гуноҳини истаган ҳам, бағишлаган ҳам аслида Унинг Ўзи эканлигини бас, шундай экан, бу ҳолатда “мен” демокликка сўз ҳам бўлиши мумкин эмаслигини англатадилар:

Билмадингим, ул сифат олий буруж,

Ким мен айлаб эрдим ул оқшом уруж.

Онда менликнинг хаёли йўқ эди,

Балки бу лафз эҳтимоли йўқ эди.

Элтган ул эрди, бошлағон ҳам ул,

Истағон ҳам ул, бағишлағон ҳам ул.

Асарда пайғамбар алайҳиссалом лафзларидан сўзланган изоҳда айтилишича, Ҳаллож “аналҳақ” деркан, бу сўзнинг ўзида ҳам “менлик” даввоси борлигига ишора қиладилар, ҳолбуки, тавҳидда “менлигу сенлик” бўлмайди, Ҳақ таоло иккиликдан пок зот:

Сен ажаб кўтахназарлик айладинг,

Бўйла ерда бебасарлик айладинг.

Ким онингдек водийи Тавҳид аро,

Гулшани тажрид ила тафрид аро.

Ҳамл қилдинг менлику сенликка йўл,

Бу иккилик васфидин пок эрди ул.

Навоий тасвирлаган бу лавҳанинг манбасини ҳозирча бирорта

тасаввуфий тазкира ёки маноқибда учратмадик. Аммо шоир мазкур хикоят орқали тасаввуфдан ҳам айри, масаланинг ақидавий моҳиятига ҳам урғу беради, яъни: “...авлиёлардан бирортаси, ким бўлишидан қатъи назар, анбиё алайҳиссаломларнинг бирортасидан афзал бўла олмайди... Агар ҳамма авлиёлар битта набий билан солиштирилса, набий улардан устун чиқади ва мартабаси юқори бўлади...” [3, 328]. Бу қоида кейинчалик тасаввуф назариясига ҳам жорий қилиниб, валийлар ҳар қандай олий ҳолда бўлсалар ҳам, пайғамбар алайҳиссаломда булар энг олий даражада мужассамдир. “Фаслул-хитоб” асарида англатилганидек, Ҳазрати Мустафо соллаллоҳу алайҳи вассаллам Ҳақ ҳузурида ҳеч бир набий ва валийда бўлмаган фанога истиғроқ ҳолида бўлганлар [5, 32].

Хулоса шуки, Ҳазрат Алишер Навоий ўз асарларида бошқа сўфий ижодкорлар сингари Мансур Ҳаллож шахсияти ва ҳолатини очиқчасига мақтамаган, тарғиб қилмаган ҳатто ғазалларида номини ҳам тилга олмаган бўлса-да, аммо уларда унинг тасаввуфдаги ўрни, маслагига доир ўз қарашларини баён қилган, деб айта оламиз. Навоийнинг Ҳаллож сиймосига энг очиқ муносабати унинг “Лисон ут-тайр” достонида акс этган бўлиб, бу хикоят ҳажман кичик бўлса-да, ҳали кўплаб талқинларга манба бўла олади.

#### Фойдаланилган адабиётлар:

1. Алишер Навоий. Тўла асарлар тўплами. 10 жилдлик: 4-жилд. – Тошкент: Ғ.Ғулом номидаги НМИУ, 2011.
2. Алишер Навоий. Тўла асарлар тўплами. 10 жилдлик: 9-жилд. – Тошкент: Ғ.Ғулом номидаги НМИУ, 2011.
3. Муҳаммад Анвар Бадахшоний. “Ақидатут-Таҳовия” шарҳининг талхйиси. Шайх Муҳаммад Содик Муҳаммад Юсуф таржимаси. Тошкент: Nilol-nashr, 2014.
4. مولانا نورالدين عبدالرحمن جامي. نفحات النس من حضرات القدس. کلکتہ: مطبع ليسي، ۸۵۸۱.
5. خواجہ محمد پارسا. فصل الخطاب بوصول الاحباب. تاشکند، مطبع غلامی، ۱۳۳۱.
6. سيد علی بن عثمان هجوري. كشف ال محجوب. با اهتمام حاجی محفوظ احمد قادری رضوی مصطفوی. لاہور، ۵۳۴۱.
7. Сайид Қосимий. Ҳақиқатнома / Муборак мактублар. – Тошкент: Адабиёт ва санъат, 1987.
8. Uludağ S. Hallac-ı Mansur // Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Cild 15. – Ankara : TDV, 1997. S. 377 – 381.
9. Ҳаққул И. Навоийга қайтиш. – Тошкент: Фан, 2007.

10. Хусайн Воиз Кошифий. Футувватномаи султоний ёхуд жавонмардлик тариқати. Н.Комилов таржимаси. – Тошкент: Халқ мероси, 1994.

## АБДУЛҚОДИР ГИЙЛОНИЙ - ТАСАВВУФ АДАБИЁТИ НАМОЯНДАСИ

Г.С.Юнусова

*БухМТИ Ўзбек тили ва адабиёти  
кафедраси мудири, ф.ф.д.*

Мамлакатимизда мустақиллик йилларида амалга оширилаётган илмий, маънавий, маданий соҳалардаги ислохотлар натижасида жаҳонга машҳур алломаларимиз, мутафаккирларимиз илмий-маънавий меросини, уларнинг диний-ирфоний таълимотларини ўрганишга алоҳида эътибор қаратилди. “Буюк адиб ва мутафаккирларимизнинг нодир мероси, ибратли ҳаёти ва ижтимоий фаолиятини ҳар томонлама чуқур ўрганиш ва тарғиб этиш, ёшларимизни ўзликни англаш, миллий ва умуминсоний қадриятларга ҳурмат руҳида тарбиялаш зарур”. [1] Бу вазифаларни бажаришда тасаввуф адабиётининг ўрни беқиёсдир.

Ислом дунёсининг машҳур шайхи, қодирия тариқатининг муассиси бўлган бу зоти шарифнинг ҳаёти ва фаолияти борасида кўплаб фикр-мулоҳазалар баён қилинган. Уларнинг бир қанчаси эса баҳслидир. Бу эса буюк шайхнинг жуда машҳурлиги ҳамда, ҳаёти ва фаолияти турли даврларда, турли шахслар томонидан ҳар хил талқин этилганлигидандир. Абдулқодир Гийлонийнинг таржимаи ҳоли келтирилган кўпгина асарлар учун инглиз шарқшунос олими Олворт [2, 8] махсус рўйхат тузган.

Тарихий манбаларда берилган маълумотларга кўра, Абдулқодир Гийлонийнинг форс илоҳиётчиси, мутасаввиф сифатида талқин қилинишига, унинг ўзи яшаган даврда қодирия тариқати асосчиси сифатида эмас, балки 13 фандан сабоқ берувчи мударрис сифатида танилганлиги сабаб бўлган. Бу ҳақда куйидагича маълумот берилган: “Ўз даврининг улуғ олимларида таҳсил кўриб, ислом дини асослари ва тасаввуф таълимотини пухта эгаллайди. Бағдод шаҳрида мадраса барпо этиб, ўттиз уч йил давомида толиби илмларга сабоқ беради. Ғавсул Аъзам разияллоҳу анҳу ўз мадрасаларида ўн уч қисм илмга дарс айтур эрдилар. Чунончи, илми тафсир, илми ҳадис, илми мазҳаб, илми усул, илми ахлоқ, илми фикҳ...” [3, 7]

Гийлоний мақбараси Бағдодда бўлиб, исломдаги муқаддас жойлардан бири ҳисобланади. Бу шайхнинг келажак авлод учун ибрат олса арзигулик ишлари кўп ва хўбдир.

Абдулқодир Гийлонийнинг ижтимоий-ахлоқий, фалсафий қарашлари акс эттирилган асарларининг айрим тошбосма ва қўлёзма нусхалари



сақланган. Муस्ताқил Ўзбекистонда олиб борилаётган бунёдкорлик ишлари натижасида ушбу асарларнинг бир қисми таржима этилди ва илм аҳли қўлига етди. Илмий жамоатчиликка маълум бўлган Абдулқодир Гийлонийнинг асарлари қуйидагилар:

**1. “Ал-Ғунятун ли толиби тариқил ҳақ”** (“Ҳақ йўлини истовчи учун бой ва мукаммал манба”). Ушбу манбада инсонни камолотга етакловчи 10 хислат талқини берилган бўлиб, унда комилликнинг асосида бағрикенглик, қалб поклиги, кечиримлилиқ, камтарлик, тавозеъ каби фазилатлар Қуръони карим оятлари ва ҳадислардан намуналар орқали очиб берилган. Шунингдек гўзал ахлоқ ва гўзал табиатлилиқ хусусида алоҳида тўхталган.

**2. “Тухфатул қодирия”.** *Асар араб тилида ёзилган бўлиб, ёзилиши санаси 1321 милодий йил, кўчирилиши санаси 1856 йил эканлигини аниқладик. Ушбу асар унвон варағида «Қасидаи Ғавсия» номи билан битилган бўлиб, унинг қолган қисмида 90 та манқабат, 1 та Курсийнома ва Исми Аъзам баёни берилган.*

**3. “Қасидаи Ғавсия”.** *Қасида жанри илк мартаба араб адабиётида қўлланган ва кейинчалик форс ва туркий адабиётларига кириб келган. Қасида сўзининг лугавий маъноси қасд қилмоқ бўлиб, ёзишга қасд қилмоқ маъносини англатади. Унинг қофияланиш шакли маснавийникига ўхшаш бўлиб, 19 байтдан 45 байтгача ҳажмда ёзилган. Туркий тилда ёзилган илк қасида XI асрда Юсуф Хос Ҳожибнинг «Баҳор мадҳи» қасидасидир. Қасидалар икки хил кўринишида бўлиб, биринчи хили бировга аталган, ёки бирор бир тарихий воқеанинг васфи берилса, иккинчи хили қасидаи ҳолия бўлиб, унда асар муаллифи ўзининг хислатлари, аҳволи баён этилади.*

«Қасидаи Ғавсия» бир қисми сулс ёзувида, асарнинг қолган қисми настаълик ёзувида битилган. Абдулқодир Гийлоний «Қасидаи Ғавсия» да ўзи ва қароматлари, шунингдек Ҳақ таоло назаридаги мавқеи хусусида маълумотлар берган. Демак, ушбу асар қасидаи ҳолиядир. Асар араб тилида битилган бўлиб, ҳар бир мисра остида форсий забонда изоҳи битилган. Ҳажман 26 байт, 52 мисра бўлиб, қасиданинг мақтаъсида шоир номи зикр этилган.

**4. “Девоне Ғавсул Аъзам”.** Асар форс тилида ёзилган бўлиб, у Мулла Мир Алим Хожа исмли котиб томонидан кўчирилган. Юзида мавжуд манбада кўчирилиш санаси 1324х.й.х. (1906 йил м.й.х.) деб кўрсатилган. Асарнинг ёзилиш санаси эса ноаниқ. Биздаги нусханинг айрим бетлари, жумладан, 1-3, 15-16, 40-46 йўқолган. Асар форс тилида Муҳйи таҳаллуси билан битилган ғазаллардан таркиб топган. Ғазалларнинг мавзуи орифона,

ошиқона бўлиб, унда қиёмат, савоб, гуноҳ, жаннат, дўзах каби тушунчалар изоҳи истиора ва ўхшатишлар орқали ифодаланган. Асар охирида қодирия тариқатининг машҳур маросимларидан бири “Хатми ёздаҳум” нинг қоидаси берилган.

**5. “Сиррул-асрор фима йахтажу илайхил-аброр” [10,224]** (“Азиз ва пок кишилар тоифасининг эҳтиёжларига аталган сирларнинг сири”). Асарда инсон ҳаётида вужуд поклиги билан бирга қалб поклиги масаласига алоҳида эътибор берилади. Мусулмонлар учун фарз бўлган Ҳаж зиёрати бандани гуноҳларидан покланишига сабаб бўлса, унинг қалби учун муҳим бўлган шарт сифатида тариқатдаги Ҳаж баёни хусусида қимматли фикрлар билдирилган.

Мазкур асар муқаддима ва 24 фаслдан иборат бўлиб, тасаввуф ва ҳаёт, унга амал қилиш ва бу йўлга мансуб кишининг руҳонияти, аҳамият бериши керак бўлган жиҳатларга тўхталган. Асар яна шуни билан ҳам аҳамиятлики, унда фалсафанинг асосий категорияси борлиқ, инсон борлиғи, билиш фалсафаси, илмлар ва уларнинг таснифи батафсил баён этилган. Унда жуда кўплаб оят ва ҳадислар келтирилган.

**6. “Мактуботи Гийлоний”** Ушбу асар “Сиррул асрор”нинг мантикий давомидир. Гийлонийнинг «Мактуботи Гийлоний» асари мактублардан иборат булиб, у бобларга, боблар фаслларга, фасллар эса нақлларга бўлинади.

«Мактуботи Гийлоний» асари ҳанузгача кимга аталгани ҳақида маълумот йўқ. Фақат айрим маълумотларга кўра Аҳмад Рифоъийга ёзилганлиги тахмин этилади. Лекин бу асардаги исталган бир мактубни ўқиган киши уни бир кишига эмас, балки бутун инсониятга қарата ёзилган бўлиб, яъни шу инсониятни яхшиликка, эзгуликка даъват этаётганини илғаши мушкул эмас.

**7. “Ҳизб-ул-фаҳр-ил-кабир-бил-Жилани” (Жилонийнинг фахрли буюк хизби)** Шарқшунослик институти араб қўлёзмалари фондида (Москвадаги ФА бўлимида) шу номли асар мавжуд бўлиб, у №3523 рақами остида сақланаётганлиги ҳақида маълумот берилган. [12, 176]

**8. “Авроди Шайхи Абдулқодир Жилоний”** Ҳақиқат даражасига юксалган шайхлар ўз муридларига илоҳий файзларни қабул қилиш йўллари ўз авродлари орқали очиб берганлар.

Қодирия таълимотининг асосчиси Саййид Абдулқодир Гийлоний (1079-1165йй.) маънавий меросида Девони Ғавсул Аъзам асари алоҳида аҳамиятга эга. Айниқса комил инсонни тарбиялашга позитив таъсир кўрсатувчи ирфоний-фалсафий ғояларини ёшлар онгига сингдиришда муҳим илмий ва ижтимоий аҳамият касб этади.

Хулоса қилиб айтганимизда:

- Абдулқодир Гийлоний тасаввуф таълимотини мукаммал ўзлаштирган XI- XII асрда маълум ва машҳур бўлган шахсдир.

- Абдулқодир Гийлоний қодирия деб номланган тасаввуфий таълимот ва тариқатнинг асосчисидир.

- Абдулқодир Гийлоний қолдирган бой маънавий мероси диний-фалсафий аҳамиятга эга бўлганлиги туфайли фалсафа тарихи соҳасида муҳим манбалар саналади.

### **Фойдаланилган адабиётлар:**

1. Мирзиёев Ш.М. “Буюк алломалар, адиб ва мутафаккирларимиз ижодий меросини кенг ўрганиш ва тарғиб қилиш мақсадида ёшлар ўртасида китобхонлик танловларини ташкил этиш тўғрисида”ги Қарори //Халқ сўзи. 2018 йил 15-май.

2. Бу ҳақда қаранг: Ahlwardt, Verz. D. Arab. Handschr., nr. 100072-100092. Иқтибос юқоридаги асардан олинди – Б. 8.

3. Муҳаммад Сиддиқ Рушдий. Авлиёлар султони. Нашрга тайёрловчи Икромиддин Остонакул ўғли Оққўрғоний. - Тошкент: Камалак 1995. – Б. 7.

4. Қаранг: Шайх Абдулқодир Гийлоний. Сиррул асрор. Мактубот. Таржимон О.Жўрабоев. - Т.: Мовароуннаҳр, 2005. 224 – б.

5. Арабские рукописи института востоковедения. -Ч.1. Краткий каталог / Под ред.А.Б.Халидова.-М.:Наука, 1986. -С.176.

6.G.Yunusova METHODS OF TEACHING THE UZBEK LANGUAGE IN HIGHER EDUCATION. Theoretical & Applied Science.–2018

7. G.Yunusova The viewpoints of Abdulkadig Giloni about the” human” and” man conceptions Journal of Contemporary Issues in Business and Government 27 (2), 5525-5532.

## **ИСЛАМ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ: ИЗДАНИЯ ПЕРЕВОДОВ КОРАНА, ИССЛЕДОВАНИЯ, ВОПРОСЫ ГЕРМЕНЕВТИКИ**

**Э.А. Ахунджанов,**  
*доктор исторических наук,  
профессор кафедры  
«Источниковедение и герменевтика  
суфизма» ТГУВ*

Впервые русский читатель получил возможность познакомиться со священным Кораном в 1716г., когда он был издан по указу Петра I в переводе дипломата и врача, знатока европейских языков Петра Постникова. Хотя Постников и не знал арабского языка, но большой интерес к священному Писанию сделал его первым переводчиком Корана на русский язык. Дело в том, что перевод он осуществил не с оригинала, а с французского перевода Андре дю Рие, который сам весьма вольно обращался с текстом оригинала. Второе издание перевода, также как и первое, было сделано на основе работы того же дю Рие и вышло в свет в 1787 г. Переводчик Михаил Верёвкин хорошо владел французским и немецким языками. Именно с текстом этого перевода Корана был знаком А.С.Пушкин, генетическая связь которого с Востоком влекла неоднократно прочитать текст. Как известно, под его впечатлением Пушкин написал цикл стихотворений под названием «Подражения Корану». Текст третьего издания Корана на русском языке был сделан уже с английского перевода, автором которого был Джордж Сайл. Переводчиком выступил некто Алексей Колмаков, снабдивший русский текст подробными пояснениями. Это произошло в 1792 году. В 1864 году выходит в свет четвертое издание текста Корана в переводе на русский язык К. Николаева. Его источником послужил французский текст Альбина де Биберштейн-Казимирского. Данный перевод выдержал несколько переизданий.

Первый перевод Корана с языка оригинала был произведен Ф.Богуславским, специалистом-востоковедом, окончившим факультет восточных языков. В противовес существенным неточностям в переводе К. Николаева, он написал свои пояснения к русскому тексту. При жизни Ф. Богуславского его работа не была издана, и увидела свет только в 1995 году. Наиболее популярным из всех переводов времен до октябрьского переворота и последовавших десятилетий был перевод Корана на русский язык профессора Казанской духовной семинарии Гордия

Саблукова 1878 года, переизданный в 1907 и 1991 годах в городе Казани. Профессор знал множество языков, в числе которых был арабский, в сферу его интересов входило и востоковедение. После долгих лет популярности перевода Гордия Саблукова в 1963 году выходит в свет наиболее авторитетное издание Корана на русский язык в переводе востоковеда-арабиста, академика Игнатия Юлиановича Крачковского, автора популярнейшего среди востоковедов автобиографического труда «Над арабскими рукописями» и капитального исследования «Арабская географическая литература». Игнатий Юлианович работал над переводом Корана с 1921 по 1930 годы и доработками русского текста занимался практически до конца жизни. При жизни автора перевода его труд так и не был опубликован. Игнатий Юлианович, как тонкий знаток арабского языка и как подлинный ученый, не взял на себя ответственность назвать свой труд над текстом Корана переводом Корана. Это тонко прочувствовал другой, последующий переводчик священного Писания мусульман на русский язык, наш современник Иман Валерия Порохова, вместе с мужем-сирийцем доктором Мухаммедом Аль-Роша, окончившая Институт Азии и Африки МГУ имени М.В. Ломоносова и аспирантуру при нем, невестка шейха, верховного муфтия Сирии, который называл её своей дочерью. Во вступлении ко второму изданию своего труда «Коран. Перевод смыслов и комментариев», который увидел свет в 1995 году (первое издание осуществлено в 1991 году), она пишет: «Какой высокой культурой духа, какой безупречной нравственностью обладал выдающийся русский арабист академик И. Ю. Крачковский, когда он не позволил печатать свой высокопрофессионально выполненный перевод текста Корана на русском языке под заголовком «Коран». Кто, как не он сам, сознавал, что его перевод не был переводом Писания, не был тем самым Словом, которое по самому естеству своему призвано проникать в душу, жить и возвышать ее. И можно ли говорить о переводе Писания средствами традиционной методики? ...Перевод Писания - это не только и не столько перевод на другой язык словарно-языковых единиц в их грамматическом оформлении, сколько передача смысла Слова, его уникальной значимости не только в Писании в целом, но и в его конкретном словесном оформлении, в частности. Так как единственное предназначение Писания - служить руководством для людей через полное осмысление ими его заповедей, то именно передача смысла несомненно служит критерием первого порядка в оценке достоинства перевода. Безусловно, - продолжает Валерия Порохова,- в пределах возможного

соблюдается требование максимального сохранения приближенности языкового оформления перевода к оригиналу, но никоим образом не за счет утраты точности передачи смысла, придания ему некоторой двусмысленности ввиду широкой семантики словарного эквивалента. Во избежание этого практически все значимые зарубежные переводы разумно сопровождают текст перевода Писания внутрискобковым текстом (см. английское издание Библии, американское издание Корана и т. д.), который, с одной стороны, уточняет смысл выбранной языковой единицы, с другой служит связующим элементом для гармоничной увязки смысла. Так как, к величайшему сожалению, восприятие Господнего Слова и поныне остается у нас чудовищно узким и несовременным ввиду утраты тех навыков абстрактного мышления, которые позволяют постичь рафинированную философию Корана, его вневременной, внепространственный модус, я обращаюсь к той методологии и той целевой установке перевода Писания, которая помогла сделать его понятным западноевропейскому сознанию, одухотворить и влить в Ислам сотни крупнейших ученых, постигших его истины. Здесь другом переводчика должен стать дух Писания, которым он неминуемо преисполняется и из которого черпает силы. Верным другом становится и среда, которая добровольно впитала в себя этот дух и следует Слову. Рифмованный текст Корана, исполненный поэтики и гармонии звука, приводящих в восхищение всякого, вкус имеющего, предъявляет переводчику требование поэтического дара, тонкого осмысления медитативных нот мекканских сур, торжественного пафоса хвалебных мединских, чувственного описания Неба и Ада, трогательной передачи мгновений сомнения, нерешительности, отчаяния Пророка, вызванного невежественностью и недоверием к нему его соплеменников. Академик И. Ю. Крачковский признавал и глубоко чувствовал это. Он, как никто, прекрасно понимал, какие ограничения касательно перевода Корана жизнь навязала ему и, оставаясь бесконечно порядочным ученым, не позволял публиковать свой перевод как Писание.»

Спустя четверть века после выхода в свет труда Валерии Пороховой «Коран. Перевод смыслов и комментариев» к её примеру последовал азербайджанский ученый-востоковед, знаток арабского языка, Эльмир Кулиев, выпустивший свой труд в 2019 году под названием «Смысловой перевод Священного Корана». Он последовал методике Елены Пороховой, снабдив издание и смысловым переводом каждого оята, и арабским текстом священного Писания, и тафсиrom-комментарием. Наряду с трудом Иман Валерии Пороховой в 90-х годах XX века

вышел в свет перевод Корана на русский язык ученика академика И.Ю. Крачковского Теодора Шумовского, который постарался совместить научный анализ текста с принятыми традиционными трактовками. Его работа отличается тем, что это пока единственный поэтический перевод Корана. В 1995 году вышел перевод текста Корана на русский язык, который получил достаточно большое распространение в России. Его автором стал Магомед-Нури Османов (1924-2015), профессиональный востоковед, специалист по персидскому языку. При работе над переводом Османов консультировался с российскими востоковедами и использовал широко известные в мусульманском мире тафсиры Корана. В 2002 году вышел перевод литературоведа Чингиза Гасан-оглы Гусейнова под названием «Суры Корана, расставленные Ибн Гасаном по мере ниспослания их Пророку». В своей работе он расположил главы не по общепринятому порядку, и даже разбил некоторые главы на несколько отдельных. Перевод осуществлялся не с арабского языка, а на основе русских, турецких и азербайджанских переводов. В 2008 году Советом муфтиев России за смысловой перевод Корана с комментариями был награждён Сулейман Магомедов заместитель муфтия Духовного управления мусульман Чеченской Республики. Весьма популярным в последнее десятилетие стал изданный в 2012 году перевод Корана на русский язык московского имама Шамиля Аляутдинова. Издание включает в себя также собственные комментарии Аляутдинова к Корану. Деятели русской культуры, русская философская мысль и русское богословие всегда с глубоким пониманием относились ко всем монотеистическим религиям, в том числе к исламу, исходя из того, что вера в единого Бога и Его праведный суд - одни и те же во всех Откровениях. Так, А. С. Пушкин под впечатлением от прочитанного в переложении Михаила Веревкина во время работы над своим циклом стихов «Подражания Корану» писал в ноябре 1824 года своему брату Льву Сергеевичу «Я тружусь во славу Корана». Литературовед и текстолог В.Томашевский, анализируя поэтический цикл Пушкина, отмечает следующее: В «Подражаниях он не ограничивается текстом выбранного места из Суры, просто перерабатывает оригинал, добавляя мотивы из разных сур, отвечающие событиям его личной и творческой жизни, вводит и новые темы, отсутствующие в Коране, религиозная символика превращается в аллегорическое покрывало, за которым ясен подлинный смысл, для Пушкина «Подражания» были только предлогом для разработки собственных лирических тем. Критик В.Г. Белинский выразился весьма высоким

слогом!» «Подражания» Пушкина вполне передающие дух исламизма и арабской поэзии - блестящий алмаз в поэтическом венце Пушкина. Ф.М. Достоевский о «Подражаниях» ... «Разве тут не мусульманин, разве это не самый дух Корана, меч его, простодушное величество и грозная сила её?» Петр Анненков: „... Аль Коран служил Пушкину только знаменем, под которым он проводил собственное религиозное чувство...» Николай Черняев: «Коран дал первый толчок к религиозному возрождению Пушкина и поэтому имел огромное значение в его внутренней жизни». Лев Толстой видел в исламе древнее учение, в котором по его убеждению нашли отражение нравственные принципы, общие для всего человечества. тКонец XIX века ознаменовался в России выходом в свет исследования одного из крупнейших русских философов, профессора Санкт-Петербургского университета Владимира Сергеевича Соловьева «Магомет Его жизнь и религиозное учение». Из содержания работы В. Соловьева русский читатель впервые познакомился с личностью Пророка Мухаммада, оценкой в мире его нравственного характера и жизненного подвига, перипетиями его биографии, значением его учения и всемирно- исторической миссии. В Предисловии своего труда Вл. Соловьев пишет: << Если видеть во всемирной истории дело случая, результат внешнего механического сцепления мелких факторов, тогда, конечно, Мухаммед не имел никакой миссии, но единственно только потому, что с этой точки зрения вообще никто никакой миссии иметь не может. Если же признавать в истории внутренний смысл и целесообразность, тогда, без сомнения, такое огромное мировое дело, как создание ислама и основание мусульманской культуры, должно иметь провиденциальное значение, и миссия Мухаммеда не может быть отнята у него; а способ, каким он получил ее, совершенно согласуется с психологическим опытом и историческими аналогиями» (Моисея и Христа). Ознакомление русского читателя с мусульманской тематикой продолжалось. В 1903 г. востоковед Н.И.Гродеков выпустил в переводе с английского на русский язык комментарии положений мусульманского права шейха Бурхануддина Али Маргинани «Хидая» /1152/. Консультантом переводчика выступил ташкентский казий Мухитдин Ходжа. Еще в 1888г с немецкого языка была переведена книга Л. Кремера «Мусульманское право», в 1893г. книга И. Гадри „ Ислам и его влияние на жизнь его последователей», в 1911 году в переводе с турецкого П. Цветкова была издана книга «Шариат и суд». В начале XX столетия к изучению ислама с научных позиций приступают русские ученые-туркестановеды. Целый ряд статей в газете «Туркестанские



ведомости» и «Трудах» Туркестанского кружка любителей археологии печатает по исламу Н.П.Остроумов. Открывает эту серию его статья «История текста Корана» /1900/ и книга «Коран и прогресс. По поводу умственного пробуждения современных российских мусульман» /1902/. Впоследствии Н.П.Остроумов объединяет свои опубликованные статьи под общим названием «Исламоведение» и издает их в трех выпусках: «Аравия - колыбель ислама» /1910, №1/, «Коран. Религиозно-законодательный кодекс мусульман»/1912, №3/, «Шариат» /1912, В 1908 г. туркестановед В.П.Наливкин издает свой «Конспект лекций по истории ислама и по мусульманскому праву». В 1920–е годы в Ташкенте издаются востоковедческие исследования академика В.В. Бартольда «Ислам», «Мусульманский мир», «Культура мусульманства». Среди крупных исследований, изданных на русском языке в советское время, работы профессора Е. Э. Бертельса «Суфизм и суфийская литература», И.П. Петрушевского «Ислам в Иране» (1966г.), монография О.П. Большакова «История халифата» энциклопедический словарь «Ислам», книга Ф. Роузенталя «Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе» (1978г) А. Меца «Мусульманский Ренессанс» (1966г.). Наши дни отмечены двумя знаменательными монографиями по исламу, вышедшими в свет на русском языке - в Баку в 1919 году вышло глубокое исследование Людмилы Самедовой «Коранические мотивы в западно-европейской и русской литературе». А в издательстве нашего университета в 2022 году не менее капитальное исследование профессора А.А.Курбанмамадова «Суфизм в зеркале эстетики».

## ТАСАВВУФ – РУҲИЙ МЕЪЁРГА ЭРИШИШ ҲАҚИДАГИ ИЛМ

**Саломова Ҳакима Юсуповна,**

*Бухоро давлат университети “Ислом тарихи ва манбашунослиги.Фалсафа” кафедраси профессори,  
фалсафа фанлари доктори  
ORCID –orcid.jrg  
Id: 0009-0003-5061-8669*

Тасаввуфда меъёрнинг мазмуни энг аввало, ислом дини манбаи бўлган Қуръони Каримнинг оят ва сураларида ўз аксини топган моддий ва маънавий оламдаги меъёр моҳиятига асосланади. Ислом оламининг буюк намоёндалари – Абу Ҳомид Ғаззолий ўзининг “Ихё Улум Ад-Дин”, “Ал-Кустас ал-Мустақим” асарларида, Ибн Арабий “Аль-футухат аль-Маккия”, “Фусус аль-ҳикам” асарида, Жалолиддин Румий “Маънавий Маснавий”, “Ичиндаги ичиндадур”, Шайх Нажмиддин Кубро “Рисолаи Нажмиддин”, Шаҳобиддин Сухравардий “Аворуф ул-маориф” китобида руҳий борлиқдаги меъёр ва унинг мезонлари, ички руҳий меъёрни такомиллаштирувчи омиллар ҳақида фикр юритадилар [1]. Меъёр тасаввуфда “Тангри белгилаб берган ҳад”, “ҳад”, “Ҳақ илми”, “гўзаллик”, “тамкин”, “Комил инсон”, “эътидол”, “ҳалол”, “мезон”, “мақом”, “манзил”, “доира”, “олам интизоми”, “мукамаллик”, “мунтаха”, “ал-миқдор ал-лозим”, “ақл”, “камол”, “буюк интизом”, “мустақим-тўғри йўл”, “Ҳақ яратган тартибот” каби тушунчалар орқали ифодаланади. “Тасаввуф – нафсининг барча истакларини ва завқларини тарк этмоқдир” [2.54], “Тасаввуф - ақлдан устун турувчи илм [3.20-22]; Тасаввуф – ёмон ахлоқдан парҳез қилиш орқали илоҳий сифатлар нурига етишдир (ибн Арабий); “...тасаввуф икки ишдир: бири – Оллоҳ буюргандек тўғри юрмоқ, тўғри турмоқ (мусулмонларга Оллоҳ фарз қилган жамики амалларда); иккинчиси – кўпчиликдан четлашмоқ (узлат), яъни ношаръий ишларда халқдан узоқлашмоқ” [4.18]. Бу таснифлар инсон олдига ҳаётда оқилона яшаши учун лозим бўлган қайтариқлар, чекловлар, мумкин бўлмаган ҳаракатлар ҳамда мумкин бўлган фаолият, ҳаракатлар, эзгуликлар, одоб қоидаларини равшанлаштирган қоидаларни англатади. Тасаввуф – бу энг аввало Комил Инсон ҳақидаги таълимотдир, бу инсоннинг руҳий меъёрга эришиши ҳақидаги ҳамда беқарор ўзгарувчан ҳолатдан барқарор ҳолатга (тамкин) ўтувчи, ривожланиш, такомиллашиш даражаларига етакловчи таълимотдир. Инсоннинг ўз маънавий оламини шакллантириш ва бошқариш унинг

Ўзидан катта матонат, ҳалол меҳнат ва ирода талаб этади. Тасаввуф айнан инсон қалбини эзгуликка етакловчи таълимотдир. Тасаввуф – инсониятга сабр-тоқатнигина эмас, оқилона яшаш меъёрини ўргатадиган таълимот. Тасаввуф пиллапоялари – шариат, тариқат, маърифат ва ҳақиқатдан иборат. Тасаввуфнинг ҳар қисмида меъёр алоҳида мазмунга эга бўлиб, ҳар бир пиллапоядан ўтган сари унинг мазмуни ҳам бойиб бораверади. Инсон сифат жиҳатдан хилма-хил: талаввун, зоҳид, фано, тажридин, обид, ориф, тамкин ва ҳ. ҳолатларда-хилма хил сифатда бўлиши мумкин. Талаввун–турли товланадиган, турли сифатларда намоён бўлиш, талаввундаги инсон халқ тилида изоҳлаганда ундайларни “илон ёғини ялаган киши” деб айтишади[5.19]. Инсондаги ички сифатлар муомалада, амалиётда намоён бўлади.

Суратинг олий мунаққаш, сийратингдур худнамо,  
Олам аҳли туф десун суратки, сийратдан эмас.[6.207]

Инсондаги ички сифат, ички юқори меъёрга кўтарила олмас экан, у кишилар ўзларини не куйларга солмасин барибир комил инсон-тамкин аҳли бўла олмайдилар. Бундан шундай хулосага келиш мумкинки, инсон ички руҳий меъёрида меъёрнинг сифат ва миқдор моментлари бир қаторда мазмун ва шакл, айниқса мазмун кўпроқ доминантлик қилади. Руҳий меъёрнинг юқори босқичига чиқишда меъёрнинг таркиби сифатида мазмун юқори ўринда туради. Инсонда холислик сифатлари, яъни моддий икир-чикирларлардан воз кечиш орқали шаклланадиган сифат, кейин мухлислик, яъни чин юракдан Аллоҳга берилиш, кейин фано яъни моддий сифатларнинг йўқолиб, улар ўрнига илоҳий сифатларнинг келиши рўй бера бошлайди. Холис сўзи –“ўз манфаатини кўзламайдиган, тама қилмайдиган”[7.329] маънони англатади.

Аслида табиий, моддий сифатлар йўқолмайди, балки илоҳий сифат уни диалектик инкор этади, бошқача ибора билан айтганда илоҳий сифат устунликни, доминантликни “қўлга” олади. Инсонда илоҳий сифатлар қатъийлаша боради.

Мўмин - ички руҳий узвий меъёрлар занжирининг илк поғонасида бўлса, расул, набийлар - узвий меъёрлар занжирининг юқори поғонасида бўлади. Буни қуйидаги чизма орқали ифодалаш мумкин:

Азизиддин Насафий шариат аҳлининг бу фикрига ҳикмат аҳлининг қуйидаги фикрини антитезис сифатида келтиради: “Ҳикмат аҳли [файласуфлар] ҳам уруж бундан юқори бўлмайди, деб айтадилар, аммо буни чегара деб ҳисобламайдилар... Одамнинг софлиги ва билими ортиб борган сари унинг руҳи қайтиб борадиган мақоми ҳам юқори бўлаверади. Демак, бу мақомларнинг ҳар бирига инсон мушарраф бўлиши мумкин

ва ҳеч кимнинг мақоми олдиндан бергилаб қўйилган эмас. Ҳар кимнинг мақоми - унинг маърифати ва сафосига берилган мукофотдир ва кимки кўпроқ маърифатли ва сафоли бўлса, унинг мақоми баландроқ бўлаверади”[8.50]. Мутафаккирнинг келтирган мазкур фикрида диний ва фалсафий меъёр [билиш меъёри] ифодаланган, маънавий рухий борлиқдаги меъёрларнинг узвий тизими ҳақида фикр юритаётганини англаш унча қийин эмас. Ҳақиқаттан ҳам, донишманд инсоннинг ўз сифатларидан ҳеч кўнгли тўлмайдди. У ўзини ҳали комиллик сифатларини тўлиқ эгаллай олмадим, деб ҳисоблайди ва илоҳий сифатларга эришиш йўллариини излайди, унга интилиб кўпайтириш иштиёқида яшайди.

Файласуф онтология масаласига таважжуҳ зоҳир этиб, оламдаги ҳеч бир нарсанинг аввалу ва охири йўқлиги ҳақида ҳикмат аҳли тилидан қуйидаги фикрни келтиради: “Ҳикмат аҳлининг фикрича, ҳеч бир нарсанинг ибтидо ва интиҳоси йўқ, агар нарсаларнинг интиҳоси бўлса, демак, уларнинг ибтидоси ҳам бўлиши керак. Яъниким, Ой доирасининг якун топиши билан ашёлар ўз тақомилига эришади ва ўз тақомилига эришган ҳар бир ашё ниҳоя топган бўлади. Ҳар бир янги доирадан бошлаб янги ибтидо бошланади ва у тақомилига эришиш учун даражама - даража интилади” [8.51]. Носир Хисравнинг “Офокнома” асаридаги тўрт хил нафснинг моҳиятини [9.50] ёритишда қуйидаги чизмадан фойдаланиш фикримизни ифодалашни осонлаштиради деб ҳисобладик:

Аммора	Лаввома	Мулҳима	Мутмаъина
1. Жаҳл	Зухд	Илм	Ҳаёлик
2. Ҳашм	Тақво	Ҳикмат	Тўла сабр
3. Бўғз	Ранж	Имон	Таслим
4. Қаҳр	Инсоф	Дониш	Ризо
5. Кина	Закот	Вафо	Эҳсон
6. Кибр	Ихлос	Меҳр	Адл
7. Ҳасад	Ҳаж	Рақс ва само	Шафқат
8. Бухл	Савм (рўза)	Важд (шавк)	Авф
9. Нифок	Сало (ибодат)	Ҳалолат	Паноҳ
10. Ғийбат	Жиҳоз	Сўзининг мақбуллиги	Қаноат
Аммора нафс-Кофирлар нафси	Лаввома нафси – мўминларнинг нафси	Мулҳима нафс-Авлиё оллоҳлар нафси	Мутмаъина – бу анбиё-оллоҳларнинг нафси
Фалсафа нуқтаи назаридан қаралганда биз рухий меъёрнинг узвий тизими кўрамиз:			
	Ш а р и а т	Т а р и қ а т	Ҳ а қ қ а т
	Рухий меъёрнинг узвий тизими		
Меъёрсизлик	Рухий меъёрнинг илк босқичи	Рухий меъёрнинг ўрта босқичи	Рухий меъёрнинг юқори босқичи

Носир Хисравнинг рухий меъёр мезони бўлган Ҳақ кундаги тарозуси

борасидаги фикри Ғаззолийнинг фикри билан “кесишади”. Ғаззолий таъкидлайдилар: “...руҳи инсонийким, ҳақиқати дилдур, ани ҳам эътидоли бордурким, яхши ибодат ва риёзатким, ани шариат бирла билгали бўлур. Токи шариат руҳи инсонийни эътидолида сақлар ва анинг сихатлигига сабаб бўлур”[10.75]. Инсоннинг руҳий меъёри жараёндаги меъёрдир, шу сабабли унинг ўз чегараларидан чиқмаслиги учун шариат пойдевордир. Бу меъёрни сақловчи омиллардан бири ўз нафсини тийиш бўлса, иккинчиси қаноатдир. Шариат руҳий меъёрнинг илк босқичи. Юқоридаги чизмада бизнинг руҳий меъёрнинг узвий тизими ҳақидаги моҳият ифодаланган. Руҳий меъёрнинг юқори босқичига ҳамма ҳам ета олмайди.

Тасаввуфда меъёр бўйича олиб борган илмий тадқиқотларимиз куйидаги янги натижалар хулосасига олиб келди:

1.Инсон сифатлари: “би-т-таб”, “иқтисаб”, ташқи ва ички сифатлар, илоҳий сифатлар, замима ва ҳамида сифатлар, комиллик сифати (Ғаззолий); ярим фаришта, ярим махлук, томчи ва сел, меҳрли ва меҳрсиз, ожиз ва қудратли, илоҳий, малак сифат, тубан сифатлар (Румий) руҳий оламини ташкил этади. Жон Стэйнкбек фикрича, барча урушлар инсоннинг фикрловчи ҳайвон сифатида тубанлашиб бораётганлигининг аломатидир.

2.Бизнинг таснифимизга кўра: *маънавий – руҳий меъёр инсоннинг ички мувозанати; вазмин босиқлиги; ақлнинг ҳиссиётдан устуворлиги (доимо устун бўлишида); ижобий сифатларининг кўплиги ҳамда уларнинг барқарорлиги; фаолиятининг оқилона самарали намоён эта олиши; инсоннинг индивидуал шахсий қадр-қимматини ҳамда ички ва ташқи оламининг уйғунлиги, мутаносиблиги, ягоналигини билдиради.*

3.Маънавий-руҳий меъёр инсонгагина хос. У тинимсиз ўзгаришда, ривожланишда бўладиган меъёр.

4.Руҳий меъёр ўзининг илк ривожланиш, тараққиёт босқичида “сирпанувчан”, “ўзгарувчан” характерга эга бўлган бўлса, жараённинг энг юқори пиллапояларида барқарор, қатъий характерга эга бўлади.

5.Руҳий меъёрга етишган инсон – Комил инсон. Фалсафа нуқтаи назари бўйича мақомот – руҳий меъёрнинг узвий тизимидир. Комил Инсон қандай инсон деган саволга қуйидагича жавоб беришади: Комил Инсон ғоясининг тамал тошини қўйган Ибн Арабий: “Инсони Комил оламни муҳрини сақловчи”, Форобий Комил инсонни “Донишманд, файласуф, мустақил ақл соҳиби” деб атаса, Ибн Сино: “Комил инсон – дунёвий ва диний билимларни чуқур эгаллаган, сурати ва сийрати саранжом, одоб ва адабда бенуксон, файзу кароматда сероб, руҳи Мутлоқ руҳга

туташ, қалби эзгу туйғуларга туташ зотдир”, деб ёзади. Инсонийлик ҳадди-чегарасига етган инсонни Азизиддин Насафий “Комил Инсон” деб атади. “Махсус уйғунлашган инсон” ёхуд “Саховатли зикна” деб Баҳоуддин Нақшбанд уқтирадилар.

Комил Инсон бор экан, олам тартиблилиги, мувозанати сақланади, чунки у айнан олам мувозанати, тартиблигини сақлаш учун қайғуради. Демак, Худо қўлида қурол бўлган инсон ўзида борлиқдаги руҳиятдаги жавоҳирларни йиғиб, синтезлай олади. Комил Инсон Худо қўлидаги қурол бўлган пайтидаёқ, илоҳий жилोलаниш унга ўтади, демак, Инсони Комил ҳам боқий, ҳам фоний оламдаги энг юксак ижобий сифатларни ўзида мужассамлай олади. Инсонда Оллоҳ сифатлари “шимилса”, у комилликка ўта бошлайди. Комил Инсон – олам эгаси, уларда олам юраги уради. Комил Инсон – ўзлигини унутиб, ўзлигидаги “мен”ни ҳайдаган инсон. Олам Комил Инсон мавжудлиги учун ҳам сақланади.

6. Нафс – инсонни маънавий руҳий меъёрдан чиқарувчи; қаноат, сабр – маънавий руҳий меъёрга киритувчи омиллардир.

7. “Энг бахтсиз инсон тангри белгилаб берган ҳадларни бузиб ўтган киши”[11.14 ] (Шамс Табризий, Жалолиддин Румий, Юсуф Ҳамадоний, Шайх Нажмиддин Кубро, Аҳмад Дониш). Ҳаётнинг моҳияти – мувозанат ва хотиржамликни бир маромда сақлай олишдир. Бунинг учун ҳамма нарса меъёрида бўлиши керак. Эҳтиёжимиздан ошган ортиқчалик моддий оламга ҳам, маънавий оламга ҳам зарар етказиши мумкин. Айнан худди шу фикрни бир неча аср олдин Юсуф Ҳамадоний томонидан ёзилган “Инсон ва коинот ҳақида рисола” (“Фи аннал – кавна мусаххарун лил-инсон”) жажжи рисоласида биз оқилона эҳтиёжнинг табиат борлигидаги меъёрларга зарар етказмаслигини учратамиз: “... Сен табиат борлигида яшайсан, коинотдан фойдаланасан, коинотдага ҳар бир зарра, ҳар бир жонивор-у, наботот, ҳар бир сув, ҳар бир олов, ҳар бир тупроқ “сен истаган ҳожатинг миқдорида ва мақсадинг ҳаддига мувофиқ бўлса фойдалидир.”[12.209]. Демак, барча экологик компонентларни меъёридагина ишлата олишимиз шарт, бу **биринчи қонун; иккинчидан:** “...Булардан ҳожатинг доирасида ишлатсанг, сенга фойдалидир. Лекин ҳожатдан ортиб кетса, сени ўлдиради, маҳв этади, ҳалок қилади”[13.209]. Коинотнинг табиат борлиги деб аталадиган қисми ўзига кўпол, меъёрсиз, “ҳожатидан ортиғи” билан муомала қиладиганлардан албатта ўч олади. Мазкур жажжи рисолада умумбашарий муаммо кўтарилиб, уни ҳал қилиш омиллари ҳам, ҳартомонлама кўрсатилган, деган хулосага келишимиз учун тўла асос бор. Буюк мутафаккир назаридан эҳтиёжларнинг хилма-хиллигига жиддий

эътибор берилганлигини ҳам, айниқса, оқилона эҳтиёж (ҳожатинг доирасида – С.Ҳ.) га алоҳида урғу берилгани таҳсинга лойиқдир. Экологик инқирозлар, экологик хатолик ва тангликлардан қутилишнинг асосий йўли: *“...Сен амал қилишинг керак бўлган йўл – уларнинг миқдор ва даражасининг салоҳияти ҳақида мулоҳаза юрийтишинг керак, ундан зарурий ва фойдали бўладиган миқдорини белгилаб, қабул қилиб, зарар кўрсатувчи ва ҳалок этувчи ва ҳалок этувчи ортиқчасини ташлашинг керак”*[13.210].

Жаҳонда рўй бераётган экологик инқирозлар сабаби инсониятнинг табиий, оқилона эҳтиёжидан чиқиб кетгани эмасми? Зарурий эҳтиёж ёхуд оқилона эҳтиёж ҳар қандай камчилик ва ортиқчаликдан холи бўлган эҳтиёждир[14107]. Оқил инсонлар ўз нафс ўлчовини биладилар. Ортиқча сувни исроф қилиб ишлатамиз, ортиқча машиналар ишлаб чиқараямиз, ортиқча фреонлар ишлаб чиқариб, озон туйнугини ҳосил қилдик... Табиат ҳамда унинг неъматларини ортиқча истеъмол қилдик. Нега ҳайвонот ва ўсимлик олами меъёрга риоя қилиб яшайди-ю, инсоният борлиқнинг олтин қонуни бўлган меъёрни бузиб яшайди?

#### Фойдаланилган адабиётлар:

1. Абу Ҳомид Газали. Воскрешение наука о вере. Перевод в арабского, исследование их комментариев В.В.Наумкина.М., Наука. 1980. 376 с.; 3.Смирнов А.В. Великий шейх суфизм. М. Наука. Восточная литература. 1993.330 с.; Мавлоно Жалолиддин Румий. Ичингдаги ичиндадур.Т.:”Янги аср авлоди”. 2017.200 б.; Ибн Арабий. Фусус аль-ҳикам. Бейрут. 1980.; А.В.Смирнов. Великий шейх суфизма.М.: ”Наука”.1993. С.141.; Жалолиддин Румий. Маснавийи маънавий (Форсийдан Ўзбекистон халы шоири Жамол Камол таржимаси.Т.: “MERIYUS”. 2010. 846 б.
2. Усмон Турар. Тасаввуф тарихи. Т.:Истиқлол. 1999. 180 б.
3. Комил Йилмаз. Тасаввуф ва тариқатлар. Истамбул. 1977.248 б.
4. Имом Ғаззолий. Охиратнома. “Эй, фарзанд...”рисоласи. Т.: “Ёзувчи”. 1994.130 б.
- 5.Ҳ.Ю.Саломова., Г.Н.Наврүзова. Тасаввуф ва унинг нақшбандийа тариқатида меъёр. Бухоро.БухООЕСТИ. “Муаллиф” нашриёти. 66 бет.
6. Бобораҳим Машраб. Меҳрибоним қайдасан? Т.: Ғафур Ғулом номидаги адабиёт ва санъат нашриёти. 1990. 416 б.
7. Ўзбек тилининг изоҳли луғати. 2-том.Т.: 1981.675 б.
8. Насафий Азизиддин. “Зубдат ул-ҳақойиқ” (Н.Комилов таржимаси). Тафаккур журнали.1995.№3/4. 45-56 бетлар.

9. Носири Хисрав. Офокнома// “Садои Шарк”.1991.№11. (45-56 бетлар).
10. Зайниддин Муҳаммад Ғаззолий. Кимиёи саодат. (“Дил ҳақиқати”) Т., “Камалак”. 1994.
11. Абдулҳаким Шаърий Жузжоний. Шайх Нажмиддин Кубро ва унинг рисолаи ҳақида бир оғиз сўз. Кўнгил кўзим билан кўрганларим//”Ҳаёт ва қонун”.1995.№4. 14-20 бетлар.
12. Юсуф Ҳамадоний. Рисола (Фи аннал-қавна мусаххарун лил-инсон). Истамбул, Кўпркли кутубхонаси, Ф.А.Пошо,№ 853. 209а – 212б.
13. Ўша китоб.
14. Х.Ю.Саломова. Меъёрнинг фалсафий моҳияти ва амалий аҳамияти. Бухоро.:”Дурдона” нашриёти.2018.198 бет.
15. Абу Ҳамид ал-Газали. Ал-кустас-ул-Мустақим-“Правильные весы”. в.кн.: Абу Ҳамид ал-Газали. Воскрешение наук о вере. Главная редакция Восточной литературы. Изд. “Наука” 1980. стр.319.
16. Жалолиддин Румий.Ҳикматлар. Т.:”Шарк”.2008.272 б.
17. Ахмад Яссавий. Девони ҳикмат. Ҳикмат. 8–Том. Т.: Ғафур Ғулом номидаги нашриёт-матбаа бирлашмаси.1992. 258 б.



## **ГЛОБАЛЛАШУВ ЖАРАЁНИДА ТАСАВВУФ ТАЪЛИМОТИ РУҲИЙ-МАЪНАВИЙ ТАРБИЯ ВОСИТАСИ СИФАТИДА**

**Шарипова Ойгул Турсуновна,**  
*фалсафа фанлари доктори (DSc),  
Бухоро Давлат университети “Ислом тарихи ва манбаишунослиги,  
фалсафа” кафедраси доценти*

Инсоният тарихида доимо маънавий-руҳий тарбияга эътибор қаратилиб келинган. Ҳаёт давом этар экан бу ҳеч қачон тугамайдиган жараёндир. Айниқса ҳозирги глобал жамиятда бу масъулият ҳар қачондагидан долзарбдир. Коммуникация воситаларининг такомиллашганлиги, глобал онгнинг вужудга келганлиги ёш авлод тарбиясига ҳар қачондагидан ҳам жиддий эътибор бериш кераклигини тақозо этади. Бу борадаги воситалардан бири дунёвий аҳамиятга эга бўлган тасаввуфий тариқатлардан бири хожагон тариқатидир. Маълумки мазкур тариқат асосчиси Хожаи Жаҳон унвонига сазовор бўлган улуғ инсонпарвар мутафаккир Абдулхолиқ Ғиждувонийдир. Хожагонлик тариқати асосида Нақшбандиятариқати вужудга келган.

Ўзбекистон Республикасини Президенти Ш.М.Мирзиёвнинг 2017 йил 11 июлдаги ф-4988 сонли “Абдухолиқ Ғиждувоний таваллудининг 915 йиллигини ва Баҳоуддин Нақшбанд таваллудининг 700 йиллигини нишонлашга тайёргарлик кўриш ва уни ўтказиш тўғрисида”ги фармойишда бутун умрини инсоният маънавий-руҳий камолоти йўлига бағишлаган буюк ватандошимиз Хожаи Жаҳон номи билан маълум ва машҳур Абдухолиқ Ғиждувоний ҳамда Баҳоуддин Нақшбанд ҳаёти ва фаолиятини, улар қолдирган бой илмий-диний ҳамда маънавий-маърифий меросининг инсонпарварлик моҳиятини чуқур ўрганиш, шу восода халқимизни, айниқса, ўсиб келаётган ёш авлодни миллий ва умуминсоний қадриятлар руҳида тарбиялаш зарурлиги таъкидланган. Янги Ўзбекистонда ривожлантиришнинг “Тараққиёт стратегияси”даги устивор йўналишлар тизимида маънавий меросимизга бўлган эътибор, янгича ёндашувни талаб этмоқда. Шу маънода хожагон таълимотига оид қатор қимматли янги манбалар таржима этилди. Ушбу манбаларни илмий-фалсафий таҳлил этиш натижасида уларни муносиб баҳолаш ва илмий муомалага киритилди.

Ҳозирги глобал жамиятда инсон қалби ва онги учун кураш кетаётган бир паллада тасаввуфнинг илғор ва бунёдкор ғояларини ўрганиш, уларни ҳаётга тадбиқ этиш бизга катта масъулият юклайди. Инсонни инсон деган

номга муносиб бўлиш руҳида тарбиялайдиган тасаввуф таълимотига ва унинг йирик вакиллари ҳаёти ва ижодига давлатимиз раҳбарининг кўрсатаётган алоҳида эътибори туфайли қадамжолари обод этилиб, уларнинг маънавий меросини, азиз-авлиёларнинг таълимотларини кенг ўрганиб, тарғиб этиш масаласига алоҳида эътибор қаратилган.

Миллий қадриятларни, урф-одатларни, тарихий, маданий - маърифий меросни тиклаш улуғ мутафаккирларимизнинг таълимотларини ўрганиш, илмий - назарий жиҳатдан таҳлил қилиш шу асосда туғилган фикр ва мулоҳазаларни ёшлар онгига сингдириш, Ўзбекистонда тарбия ишларини тўғри йўлга қўйиш учун дунёвий таълим ютуқларини жорий этиш билан бирга маънавият оламининг муқаддас китоби ва рисоалари, тасаввуф илмининг намояндалари асарларидан илмий равишда кенг фойдаланиш лозим. Мамлакатимизда маърифий исломни ривожлантириш, буюк алломалар қадамжоларини обод қилишга қаратилган эътибор халқаро миқёсда тан олинмоқда. Хусусан Ислом ҳамкорлик ташкилотининг Таълим, фан ва маданият масалалари бўйича ташкилоти – ISESCO томонидан Бухоро шаҳри 2020 йилда Ислом маданияти пойтахти, деб эълон қилинди. Жуда улкан тарбиявий - маърифий, инсонпарварлик моҳиятига эга бўлган улуғ мутасаввифлар таълимотини ўрганиш, ўз миллий маънавиятини доимо ривожлантиришга эътибор берадиган Ўзбекистонимиз халқи олдида турган муҳим вазифалардан ҳисобланади. Шу мақсадда тасаввуфий ирфоний таълимотнинг буюк асосчиларидан бири сифатида Хожаи Жаҳон Абдуҳолиқ Гиждувоний таълимотини ўрганиш жуда муҳим аҳамият касб этади.

Хожаи Жаҳон – Хожа Абдуҳолиқ Гиждувоний XII асрнинг II чораги XIII асрнинг бошларида яшаб ўтган, хожагон-Нақшбандиятасаввуфий тариқатининг асосчиси ҳисобланади. Абдуҳолиқ Гиждувоний дунёқарашининг шаклланишида Хожа Юсуф Ҳамадонийнинг ўрни ва роли катта бўлган. Абдуҳолиқ Гиждувоний “Мақомоти Юсуф Ҳамадоний”асрида устозига нисбатан “илҳом бағишловчи”, “ҳидоят қалами”, “шафқатли хожа”, “валийлик сарвари”, “ҳидоят куббаси”, “ҳамадонлик муршид”, “шайхлар шайхи”, “тариқат сайёҳи”, “ҳақиқат денгизининг ғаввоси”, “пайғамбарларнинг хожаси”, “ғайб сирларининг кашшофи”, “азиз шайх”, “йўли пок шайх”, “буюк шайх” [1,34] каби таърифларни берганлигининг ўзи унинг хожагон-Нақшбандиятариқатининг асосчиси сифатидаги дунёқарашининг шаклланишида ва тариқат ривожига ўзига хос катта рол ўйнаганлигининг намунаси ҳисобланади;

Хожа Абдулхолик Ғиждувоний тасаввуфий қарашларини “Рисолаи тариқат”, “Рисолаи саҳобия”, “Васиятнома”, “Мақсад ас соликин”, “Мақомоти Хўжа Юсуфи Ҳамадоний” ва “Рисолаи шайх аш шуоҳ ҳазрати Ҳожа Абу Юсуфи Ҳамадоний”, “Аз гуфтор Хожа Абдухолик Ғиждувоний” каби асарларида баён этган. Шунингдек, “Мақсад ас соликин” асарининг ҳошиясига номаълум муаллиф томонидан ёзилган “Аллоҳнинг маҳбуби бўлган Хўжа Абдухолик Ғиждувоний ҳақида ёднома” номли манбада ва бошқа юқорида номлари тилга олинган асарларда Ғиждувонийнинг орифларга ва бутун хўжагонларга айтган ўғитлари сақланган.

Инглиз шарқшунос олими Ж.С.Тримингэм ўзининг “Ислондаги сўфийлар мазҳаби” номли асарида “Абдухолик Ғиждувоний асос солган тасаввуфий тариқат замон, вақтларнинг вайрон қилувчи таъсирларига қарамасдан, ҳозир ҳам Хожайи Жаҳоннинг муридлик, таълим ва соф тартибу таомил ҳақидаги даҳолик осору изини (печать гения) йўқотолмади. Мусулмонлик нуқтаи назаридан Ғиждувоний туркларни сунна билан алоқаларини мустаҳкамлашда жуда катта хизмат қилди. Ҳозирги пайтда унинг маънавий издоши Баҳоваддин Нақшбанднинг мақбараси Ўрта Осиё, Кичик Осиё, Кавказ ва Ҳиндистон мусулмонларининг зиёратгоҳига айланган” [2,61-62].деган фикрларни баён этган.

Хожаи Жаҳон маънавий мерослари асосида улуғ зотлар тарбияланиб етишганлар. Жумладан, Хожа Аҳмад Сиддик, Хожа Авлиёи Кабир, Хожа Ориф Ревгарий, Хожа Баҳоуддин Нақшбанд ва бошқа кўплаб кишилар у зотдан маънавий файз олиб келганлар. Силсилада омонатни — шайхлик ижозатини халифалари Хожа Ориф Ревгарийга топширганлар. Шу маънода олганда Абдухолик Ғиждувоний маънавий мероси Янги Ўзбекистонда Учинчи Ренессанс пойдеворини қраётган ёшларимизнинг баркамол бўлиб улғайишларида хизмат қиладиган маънавий хазиналардан биридир.

*Хожаи Жаҳон – Абдухолик Ғиждувоний бош фалсафий мавзу, энг олий қадрият ҳисобланган инсонни ҳам буюк олам, ҳам кичик олам. руҳий-маънавий жиҳатдан замон ва маконга боғлиқ бўлмаган “Олами акбар”, яъни улкан руҳий - равоний дунёнинг кичик шаклдагисидир, одам жисмий-жасадий томондан “Олами асғар”, яъни бутун жисмоний табиий оламнинг кичиклаштирилган ҳолда ўз ичига қараб олган майда олам деб атаган. Энг мураккаб асрор жумбоқлардан бири инсоннинг ўзи ҳисобланади. Худони ва оламини билиш учун одам биринчи навбатда ўзини билиб олмоғи лозим. Одам мураккаб мавжудот бўлиб, икки*

жихатдан – жисмий, жасадий ва руҳий-равоний томонлардан иборат. Жисмоний томони уни қуйига, пастга тортади, руҳий-равоний жихати эса уни юқорига, юксакликка жалб этади. Инсонлар Нурий ва Норий одамларга тақсимлаганлар. Нурий одамлар ҳаётда, яшашда ўзининг ҳақиқий, абадий томони, руҳий, яъни илоҳий томонига эътибор бериб, жисмоний-жасадий томонини чегаралайди. Норийлар ўтга, оловга ўхшайдиган одамлар бўлиб, улар турли хил нафсга берилган, қахру ғазабни намоён этиб, турлича ҳирсларга берилган, ҳасадгўй, бахил ва чексиз орзу-ҳавасга берилгандирлар

Инсоннинг энг биринчи вазифаси, бурчи маънавий поклик бўлмоғи лозим. Инсоннинг ахлоқий томони унинг қалби-дилидадир. Инсоннинг виждони унинг қалбида Худо садосидир. Виждон ўз аслий амалиётлари жихатидан алоҳида шахс ёки бирон жамоат иши бўлмасдан инсон қалбидаги Ҳақ Таолло садоси, илоҳий овоздир Абдуҳолиқ Гиждувонийнинг инсон моҳияти ҳақидаги фикрлари ҳамма замонлардагидек, ҳар бир кишининг инсон деган номга муносиб бўлиб тарбияланиши борасида қадрлидир

Ҳар бир тарихий давр дунёкарашида, дунёни ҳис эталишида рационал ва иррационаллик мавжуддир, улар олам ва инсонни карама-карши нуктаи назардан билишга ёрдам беради. Хожагон тасаввуфий тариқатининг таълимотида, тариқат одобиди барча амаллар, ўғитлар ақлий ва ноақлий, яъни дискурсив ва интуитив билишнинг ўзаро боғлиқлиги, ақлий билиш, яъни фалсафий, ақлий, тафаккурий билишнинг интуитив яъни қалбий, ботиний, рўёга асос бўлиши эътироф этилади. Инсон деган номга муносиб бўлиб жамият ҳаётида фаолият кўрсатиш ҳам диний, ҳам дунёвий нуктаи назардан фарз эканлиги,- инсон ақл, заковат, кучли ирода, ҳиссиёт, сезгилар, нутқ соҳиби сифатида жамиятни бошқариши, инсон руҳий жихатдан боқий яшаш учун бу дунёдаги ҳаётдан фойдаланиши лозим, маънавий жихатдан юксалиши, тараққий этиши кераклиги, инсон хилват, холи, кимсасиз жойда яшаш эмас, жамиятда бўлиб, покланиш, софланиш воситаси билан руҳий бойлик, мангу ҳаётга ўтиш мумкинлиги каби ғоялар маънавий меросида таъкидланган. [3,20]

Барча мусулмонларнинг вазифаси ижтимоий ҳаётда барча инсонларга, айниқса бева-бечораларга меҳрибонлик қилиш, муҳтожларга ҳар томонлама кўмаклашиш, уларнинг оғир ҳаётини енгиллаштириш, ожизу заифларга шафқатли, ғамхўр бўлиш, эҳсонли бўлишни, яшашида яхшилик қилишни, хайрли аъмолни содир этишни ўз олдига асосий маънавий-ахлоқий мақсад қилиб қўймоғи лозим.[4,13] Доимо жамиятга хизмат қилиш, уларнинг оғирини енгил қилиш қўлдан келмаса, зарар

хам келтирмаслик; барчага яхшилик қилиш, хайрли амолли бўлиш йўли билан маънавий-ахлоқий ҳаётни юксалтириш, ҳақиқий инсоний фазилат эканлиги [5,7] кабилар буюк мутасаввиф тариқатининг маънавий негизи ҳисобланади. “Хожа Абдуҳолик Гиждувоний айтибдурларки, “халқдин оғирликни кўтармак керак ва бу муяссар бўлмас магар ҳалол касб била. “Даст ба қору, дил ба ёр” деган сўз хожагон тариқатларида амри муқаррар (яъни бажарилиши шарт иш) турур” [6,30-31] .

Абдуҳолик Гиждувоний рубойларида хожагонлик тариқатининг мазмун-моҳияти, одоби ўз аксини топган бўлиб, унда: инсон деган номга муносиб бўлиб жамият ҳаётида фаолият кўрсатиш ҳам диний, ҳам дунёвий нуқтаи назардан фарз эканлиги, инсон ақл, заковат, кучли ирода, ҳиссиёт, сезгилар, нутқ соҳиби сифатида жамиятни бошқара олиши, инсон руҳий жиҳатдан боқий яшаш учун бу дунёдаги ҳаётдан фойдаланиши лозимлиги, ватанпарвар, тинчликсевар бўлиши, маънавий жиҳатдан юксалиши, тараққий этишига эътибор бериши, инсон хилват, холи, кимсасиз жойда яшаш эмас, жамиятда бўлиб, покланиш, софланиш воситаси билан руҳий бойлик, мангу ҳаётга ўтиш мумкинлиги каби ғоялар илгари сурилади.

Хожагон тариқатининг “Даст ба қору, дил ба ёр” шиори инсонни жамият ҳаётида фаол бўлишга ундайдиган бунёдкор таълимотдир.. Абдураҳмон Жомий ва Алишер Навоий айтганиларидек, Хожа Абдуҳолик Гиждувоний асослаган камолот йўли , яъни “алрнинг равиши тариқатда хужжатдир, барчага мақбулдир.[7,63] Демак, Хожаи Жаҳон Ҳаққа нозил бўлиш, руҳни камол топтириш ва комил инсон даражасида юксалишнинг ўзига хос йўлини кашф этган. .Хожагон тариқати камолот йўлидир. Хожагонларнинг комил инсонни тарбиялашдаги йўли-меъёрдаги йўлдир. ва бу йўл доимо шариат ва суннатга уйғун бўлиб, бидъатдан йироқдир. Хожагонлик йўли ҳушёрлик йўли бўлиб, “Хуш дар дам” рашҳасига асосланади. У мастлик, беҳудликни инкор этиб, фанодан бақогача инсонни камолотга етаклаш, аввало шариат ва суннатга қаттиқ риоя қилиш лозимлигини айтган.

Хожагон-Нақшбандиятаълимотининг энг муҳим асосларидан бўлмиш «рашҳалар» («томчилар») деб аталувчи ўн бир қоидадан илк тўрттаси *хуш дар дам, назар бар қадам, сафар дар ватан* ва *хилват дар анжуман* Хожа Юсуф Ҳамадоний томонидан айtilган бўлса, Хожа Абдуҳолик Гиждувоний унга яна тўрт рашҳа - *ёдқард, бозгаиш, нигоҳдошт* ва *ёддошт* рашҳаларини қўшди ва уларнинг сонини саккизтага етказди. Хожа Абдуҳолик Гиждувоний таркидунёчиликка қарши чиқиб, хилватга чекинмасдан туриб ҳам Худонинг ёди билан

бўлиш, сайру сулук боскичларини босиб ўтиш мумкинлигини уқтирди, «Одамларнинг бўйнига юк булмаслик керак. Бу эса ҳалол касб-корсиз амалга ошмас».[8,457]. Демак, хожагон тариқати ижтимоий фаоллик ҳақидаги таълимотдир..

Хожагон-нақшбандия тариқати вакиллари Марказий Осиё тасаввуфининг тарикатларгача булган даври анъаналарини давом эттириб, таркидунёчиликка қарши кураш асносида ижтимоий фаол суфийликни тарғиб этишди. Аъзоларининг асосий қисмини аҳолининг ижтимоий фаол катламлари вакиллари ташкил этган мазкур тариқат узлат ва гўшанишинликка берилмасдан туриб ҳам доимо Худонинг ёди билан бўлиш, сайру сулук боскичларини босиб ўтиш мумкинлигини уқтирди. Демак, хожагон-нақшбандия таълимоти ҳосиласи: ижтимоий фаол суфийликдир.

Хожагон-Нақшбандиятариқатида муриднинг муршидназорати остида сайру сулук боскичларини босиб ўтиши шахсий амалиётда *мувоқабат* - Худони эслашга ҳалал берадиган номаъқул нарсаларни ўйлашдан сақданиш ва *риёзат* - ўз нафсини жиловлаш ва қалб поклигига эришиш мақсадида ўзини бу дунё роҳат-фароғатлари ва лаззатларидан тийиш, муршид билан бевосита муносабат доирасида эса *таважжух* – бутун уй-хаёл ва диққат-эътиборни муршидга қаратиш, *робита* – муршидга кўнгил боғлаш орқали у билан руҳий алоқа ўрнатиш, *суҳбат* – доимо муршид билан бирга бўлиш орқали ундан назарий ва амалий билимлар олишга даъват этадилар. Демак, хожагон-нақшбандия тариқатида таълим-тарбия усулида нафақат диний, балки дунёвий илмларни ҳам ўрганиш га даъват этилади.

Хожагон-нақшбандия суфийлари мўътадил ва ўртамиёна бўлиб, чиллада ўтириш ва хилватда ўтириш каби одатларни «хилват дар анжуман» ва «сафар дар ватан» каби қоидапар билан алмаштирганлар. Хожагон-нақшбандия тариқати пешволари оддий турмуш тарзини тутиш ҳамда бекорчиликдан сақланиш каби хусусиятлар билан ажралиб туришган. Бу эса, ўз навбатида, хожагон-нақшбандия тариқатининг кенг тарқалиши омили бўлиб хизмат қилди.

Хожагон-Нақшбандиятариқати нафақат ўзининг таркидунёчиликни қораловчи ва ижтимоий фаол сўфийликни тарғиб қилувчи таълимоти, инсонпарварлик, ватанпарварлик ва меҳнатсеварлик ғоялари билан, балки ушбу таълимот ва ғояларнинг шаклланиши, такомиллашиши ва кенг ёйилишида муҳим ўрин тутган буюк намояндалари билан ҳам машхурдир. Ушбу тариқат тарихи шухрати Марказий Осиёдан анча узоқларга қадар бориб етган, бутун ислом оламида донг таратган

буюк шахслар - шайхлар, муршидлар, пирлар тарихи ҳамдир Юкорида зикр қилганимиздек, Хожагон-Нақшбандиятариқати тарихи бир неча босқичга бўлиниб, тариқатнинг асосчиси Хожа Абдухолиқ Ғиждувоний давридан тортиб, еттинчи раҳбари Хожа Баҳоуддин Нақшбанд давригача бўлган вақтни ўз ичига олувчи босқични *хожагония* босқичи, Хожа Баҳоуддин Нақшбанд давридан бошланган иккинчи босқичини эса *Нақшбандия* босқичи деб аталади. Ушбу тариқат Хожаи Жаҳондан кейин ҳам ривожлантирилди. Тариқати вужудга келган даврлардан бошлаб ушбу тариқат бағридан кўплаб шайхлар етишиб чиқиб, уларнинг катта қисми ушбу тариқат ёки унинг турли маҳаллий тармоқларига раҳбарлик қилдилар. Бироқ тариқатнинг Хожа Абдухолиқ Ғиждувонийдан то Хожа Баҳоуддин Нақшбандгача бўлган шайхларидан етти раҳбари «Хожагон силсиласининг етти пири» номи билан алоҳида улуғландилар

Хожагон тариқати шахс руҳий хусусиятларини инобатга олиб, камолот йўлини белгилаган сулукдир. Бу йўл бошида Абдухолиқ Ғиждувонийда хуфия зикр бўлса, Маҳмуд Анжир Фағнавийдан Амир Қуллол давригача хуфия ва жаҳрия зикр бирга бўлган. Хожагон мактаби солиқларни бағрикенглик руҳида тарбиялаган мактабдир. Бағрикенглик самоёга бўлган муносабатида ҳам, яъни “инкор ҳам этмаслик, қабул ҳам қилмаслик”да, “ёмонларга ҳам яхши муносабатда бўлиш, шу орқали уларни тарбиялаш,” аёлларни ҳурмат қилиш, тенг муносабатда бўлиш, валийликка етишган аёлларга юксак ҳурмат бажо келтириш, барча дин вакиллари хурмат қилиш кабиларда намоён бўлади..

Хожагон нафс тарбиясига алоҳида эътибор бериб, нафс фано сарҳадига етиши, тамкин даражасига олиб келишини кўрсатганлар. Бандаликка энг олий даража сифатида қаралган. Банда ихтиёри тўла илоҳий ихтиёр билан уйғун бўлган. Бунда Ҳақ ризолигига эришиш асосий мақсад ҳисобланган. Хожагонлар инсонга барча жисмоний , ақлий, нафсоний, руҳий қувватларни бошқара олиш, ҳамда ўз-ўзини англаш ва ўзининг микроолами-олами асғарида олами акбарни – макрооламини, яъни илоҳийликни жойлаштиришнинг энг афзал йўллари топанлар. “Назар бар қадам” рашҳаси асосида қўл ва оёқ қувватини жисмонан ва маънан тўғри йўналтира олганлар..Хожагонлар тариқатида бошқа тариқатлардан фарқли жисмонан сафар, маънан, руҳан сафарга айланттирилган. Хожагон тариқати инсондаги хотирани тасниф этиб, уни шайтоний, нафсоний даражадан поклаб, малакий ва охирида раҳмоний даражасига юксалтириш йўллари кашф этиб, “ёдкард”, “бозгашт”, “нигоҳдошт”, “ёддошт” рашҳалари натижасида бунга эришиш мумкинлигини кўрсатди.

Хожагон тариқати вақт қадриятига махсус эътибор бериш орқали “Хуш дар дам” раҳҳасида ҳар он нафасни асраш, инсонни бутун мавжудотга нур таратувчи, зиё сочувчи маконга айлантиришни тарғиб этди. Хожаи Жаҳоннинг 10 нур таълимоти шарофати билан инсон қалбида 10 нурни мужассам этиш мумкинлигини кўрсатди. Комил инсон қалбида иймон, ислом, тавҳид, маърифат, ҳидоят, ёдкард, бозгашт, нигоҳдошт, ёддошт, шайх нурлари тажаллий этиб, бутун мавжудотга илоҳий ишқ ила мушоҳада назар, муносабат қила оладиган бўла олади. Хожагон тариқати руҳий камолотга эришиш мақомлари орқали комил инсон даражасига етиша олиш мумкин деб, инсонларни ҳидоят йўлига бошлаганлар. Инсонпарварликка асосланган таълимот сифатида барча эътироф этган таълимот. Хожагонлик тариқатида юқорида келтириб ўтилган фалсафанинг барча онтология, аксиология, праксиология, эвристик, мантик, этика-эстетика, танаталогия, геранталогия каби масалаларига оид фикрлар ўз аксини топганлиги баробарида гносеология масаласига ҳам махсус эътибор берилиб, билишнинг қуйи ва юқори даражаси билан олий даражаси диалектикаси, яъни рационал ва интуитив билиш алоқадорлигига махсус эътибор берилади. Тариқатдаги бошдан оёқ ифодаланган барча моҳият ушбу жараённинг ёрқин ифодасидир.

Хулоса қилиб айтганда, инсон руҳиятининг сир-саноати чексизлиги фикр, ғоя, истеъдод, яратувчанлик, ижодкорлик каби ҳодисаларнинг изоҳсиз, ҳеч бир рационал далилсиз мавжудлиги, уларнинг моҳиятини англаш мушкуллиги, муаммога ирфоний ёндашиш зарурлиги, бунинг учун носоғлом руҳиятнинг давоси Қуръон мутолааси эканлиги таъкидланади. Инсон тана ва руҳ бирлигининг ҳосиласи бўлиб, инсон руҳияти тарбияси доимий бўлиши, Яратувчини таниш ва англаш, яхши инсонлардан тарбия олиш, ҳалол меҳнатга ўрганиш, ҳалол луқмани истеъмол қилиш, китоб мутолааси билан машғул бўлиш, ёмон одамлардан узоқ бўлиш, жамиятда фаол бўлиш каби фикрларни хожагонларнинг одоб йўли дейиш мумкин.

Хожаи Жаҳон – Абдуҳолик Гиждувоний асослаган Ориф Ревгарий, Маҳмуд Анжир Фағнавий, Хожа Али Ромитаний, Муҳаммад Бобо Самосий, Ҳазрат Саид Амир Кулол ва бошқа муршидлар томонидан давом эттирилган, Баҳоуддин Нақшбанд асослаган Нақшбандиятаълимотининг тамал тоши бўлган хожагон тариқати яратган таълимот Учинчи Ренессанс пойдеворини қураётган Янги Ўзбекистон ёшларини баркамол қилиб тарбиялашда ғоя ва амаллари билан ниҳоятда қадрлидир.



Фойдаланилган адабиётлар:

1. Хожа Абдухолиқ Гиждувоний.Мақомоти Юсуф Ҳамадоний., Тошкент: “Янги аср авлоди”, 2005йил, -Б. 34.
2. Дж.С.Тримингэм. Суфийсикие ордена в исламе. Перевод с английского на русский язык А.А.Ставиской. Москва. “Наука” –С. 61-62.
3. Хожа Абдухолиқ Гиждувоний. Васиятнома.тарж. С.Сайфуллоҳ.Н.Ҳасан, “Mavoraunnahr”?2018. –Б. 54.
4. Абдулхолиқ Гиждувоний. Мақсад ас-соликин ЕзФАШИ, Бухоро маркази. Инв. № 2080; Б:13.
5. Болтаев М.Н. Хожа Абдулхолиқ Гиждувоний - инсондўст ҳаким, рифъат шайх. Бухоро,1994. - Б.7.
6. И. Султон. Баҳоуддин Нақшбанд абадияти. – Тошкент: ЎзР ФА. “Фан”. 1994. –Б. 30-31.
- 7.. Навоий А. Насойимул муҳаббат мин шамойил ул футувват –Т.: Ғ.Ғулом номидаги бадиий адабиёт нашриёти, 1968. – Б.63;
8. Рашахот айн ал-хаёт. 2-ж. – Б. 457.

## TASAVVUF TA'LIMOTIDA MA'NAVIY YONDASHUVNING AYRIM MASALALARI

**Xakimov Alisher Olimjonovich**

*falsafa fanlari bo'yicha falsafa doktori (PhD), dotsent  
Muhammad al-Xorazmiy nomidagi Toshkent axborot texnologiyalari  
universiteti “Gumanitar fanlar” kafedrasi mudiri*

Tasavvuf falsafasi va germenevtikasi islom falsafiy tafakkurining asosiy yo'nalishlaridan biri hisoblanadi. Ular islom falsafiy rivojining aniq va muhim qismidir. Islom dini va madaniyatining ruhi, tamal asosi bo'lgan tasavvuf ilmi, ya'ni islom tasavvufi o'z tarixi, shakllanishi va takomillashish jarayoniga ega. Mashoyixi izom va avliyoyi kiromlarni haqiqat manziliga yetaklagan islomiy tasavvuf – e'tiqod, axloq, fikr, adabiyot, san'at, falsafa, boringki, hayotning turli-tuman jabhalaridan chuqur joy olib keldi[1,3].

Tasavvuf islomning ma'naviy yondashuvini o'rganuvchi, insonning ruhiyatini rivojlantirishga yo'naltirilgan falsafiy tizimdir. Bu, Alloh bilan yaqinlashish, insonning ruhiyati va uning o'z-o'zini tarbiyalash, ma'naviy qarashini oshirishga qaratilgan. Tasavvuf, shar'iy va aqliy bilimlar orasida boshqa, o'zining shaxsiy tajriba va ma'lumotlariga tayanadi. Tasavvuf, islom dini ichidagi ma'naviyat va ruhiyatning oliy darajada ifodalaydigan shakli sifatida ta'riflanadi. Bu insonning ruhiy, ma'naviy jihatlarini taraqqiy rivojlantirish, shaxsiy jasoratni oshirishni maqsad qiladi. Tasavvufiy fikrlar va amallar orqali insonlar o'zlarini yaqinroq his qilishga intiladi.

- Shar'iy (Shari'at): Shar'iy, qonunlari va ahkomi bo'yicha umumiy nom. Bu, islomda amal qilish, huquq, ijtimoiy va siyosiy tizimning ayrim asoslarini o'z ichiga oladi. Shar'iyning asosiy manbalaridan biri Qur'on va Hadislar (Muhammad (s.a.v.)ning so'zlari va amallari)dir.

- Aqliy (Aqliy) bilimlar: Aqliy (yoki aqliy) bilimlar, insonning aql va fikr faoliyatiga oid ilmiy tadqiqotlar va nazariyalar bo'yicha faoliyat sohasidir. Bu, falsafa, mantiq, psixologiya, kimyo, fizika, matematika va boshqa ilmiy tizimlar orqali insonning dunyoviy va ma'naviy madaniyatini o'rganishga qaratilgan.

Har biri bu bilim sohalari o'z mahsulotlariga ega bo'lib, ma'naviyat, qonunlar va aqliy tushunchalar bo'yicha insonning ma'lumot va tajribalarini tajriba qilishga imkon beradi. Bu sohalarda tajriba va ma'lumotlar, insonning dunyoviy va tajraibaviy hayoti bo'yicha erkin fikrlarini va qarorlarini shakllantirishda muhim ahamiyatga ega.

Germenevtika falsafiy tadqiqot va ma'lumotlarni o'qish, tarjima qilish va o'ziga xos tafsilotlarini tahlil qilishning nazariyasi va metodologi-

yasidir. Germenevtika falsafiy tadqiqotlarning, ma'lumotlarni o'qishning, tarjima qilishning va o'ziga xos tafsilotlarini tahlil qilishning nazariyasi va metodologiyasi haqida o'rganilgan. Germenevtika kelib chiqish nazariyasini va metodologiyani tahlil qilish, va ularni nazariyot va amaliyot to'g'risida o'z fikrlarini bildirishga yordam beradi. Germenevtika, aslida, matnlar, ma'lumotlar, voqeliklar va madaniyatning tushunchasini o'rganishga oid falsafa turi bo'lib, ma'lumotlar va matnlar o'rnini o'qishda tafsilotlarini o'rganishda o'z metodologiyasiga ega. Bu metodologiya tafsilotli tarjima va tushunchalarni o'rganish, matnlarni nashr etish, o'qib chiqish va tahlil qilish jarayonlarini o'z ichiga oladi. Bu metodologiya, matnlarni tahlil qilishda dastlabki ma'noni, keyinchalik tafsilotlarni va o'zini tushuntirishni muhim deb biladi. Ular matnlardagi tarixiy, madaniy va ijtimoiy kontekstni tushuntirishga intiladi. Germenevtika ma'lumotlarni o'qishning va tarjima qilishning aniq jarayonlarini yuzaga chiqaradi va matnlarni tahlil qilishda o'ziga xos usullarni qo'llab-quvvatlaydi.

Germenevtika asosan tafsilotlar va ma'lumotlarni o'qishning nazariyasi sifatida bog'langan, lekin hozirda matnlar, matn interpretatsiyasi, va madaniy tushunchalar tavsiflanishiga oid umumiy nazariyalar bo'lib boradi. Bu metodologiya, tafsilotlar va ma'lumotlarni o'qish va tahlil qilish jarayonlarini o'rganishga yordam bera olish uchun nazariyalar va amaliy vositalarni o'z ichiga oladi. Germenevtika, o'z tafsilotlar va ma'lumotlarni o'qishning va tarjima qilishning o'ziga xos metodologiyasini rivojlantirayotgan va o'z metodologiyasiga muhtoj falsafiy tadqiqotning muhim bo'lmish qismini tashkil etadi. Germenevtika, matnlar va ma'noni tushuntirishning asosiy masalalari bilan shug'ullanadi. Bu falsafiy tizim, aniq bo'lmagan yoki o'zgaruvchan ma'lumotlarni tushuntirishda qanday tadqiqotni olib boryapti. Germenevtika tasavvufiy matnlarni o'qish va ulardagi ma'nolarni tahlil qilishda amal qilinadi.

Islomda tasavvuf va germenevtika, ma'naviy fikrlashni o'rganish va shakllantirishda muhim ahamiyatga ega. Ularning o'zaro bog'liqligi orqali, islomiy amaliyot va ibodatning o'rtasida munosabatni oshirishga yordam bera olishadi. Jahon falsafiy tafakkurida, tasavvuf va germenevtika islomiy tafakkur va falsafa mavzularini o'rganishning o'zbek uslublarini namoyon qilishga yordam bera olishadi. Bu, jahonning boshqa falsafiy tafakkurlari bilan taqqoslash va o'zaro fikrlashda ko'proq imkoniyatlar ochadi. Ular, insonning ma'naviy dunyosini o'rganish va o'zini yaxshi tushunish, shuningdek, o'z o'rnini jahon tafakkur tarixida o'rganishga erishishda muhim ahamiyatga ega. Islomning ruhoniy o'zining uning tafakkur va fikrlashda ko'proq imkoniyatlar yaratishga yordam bera olishi mumkin.

Islomda tasavvuf va germenevtika (ma'noni tarjima qilish va tafsirlash)

haqida o‘rganish muhimdir, chunki bu mavzular islomiy nazariyada o‘z-o‘zini o‘zgartirmoqda va ma‘rifatni chuqurroq o‘rganishga olib keladi. Bu mavzular islom fikrlarini tushunish va amal qilishda tushuncha beradi.

Tasavvuf islomning ma‘naviy yondashuvlaridan biri sifatida xizmat qiladi. Tasavvuf, ma‘naviy ravishda yaxshi inson bo‘lish, o‘z nafsini tanish va oltinga olib borishga qaratilgan jihatidan qarashlar to‘plamidir. Tasavvuf ta‘limotida kalb - inson tafakkurida aks etgan xakikatdir. Vokea-xodisalarni idrok qilish, bilim olish, ma‘rifatga intilish, xitob qilish xam kalbga xos xususiyat xisoblanadi[2]. Tasavvuf islom dinining ma‘naviy, boshqaruvchi va odatlaridan farqli ravishda, shakllangan rivojlanishini qo‘llab-quvvatlaydi. Sufizm, Alloh bilan shaxsiy munosabat, o‘z nafsini tuzatish va insoniyatga yorqinlik va muhabbat bilan murojaat qilishga fokuslanadi. Tasavvufda “nafs” deb atalayotgan narsa, insonning ichki o‘zini tushunish va olg‘a yo‘naltirishga oiddir. Bu, insonning o‘z qadrlarini, xohishlarini va kuchini boshqarishga intilishini anglatadi. Tasavvufiy amallar, zikr (Allohni eslash), fikr (o‘z o‘zini tahlil qilish), muraqaba (o‘zini nazorat qilish), samarqand (tavakkal qilish) kabi amallar orqali insonni o‘z nafsini tuzatish va olg‘a yo‘naltirishga yordam beradi. Tasavvufiy ustozlar, sheyxlarni va tariqat (Sufiy tariqatlari) buyrug‘larini hisobga olgan holda, murshid (ruhoniy yo‘lda rahbarlik qiluvchi ustoz) o‘zining talabalariga boshlang‘ich ma‘naviy yo‘ldoshlik berishda muhimoq ahamiyatga ega bo‘ladilar. Bu, talaba uchun olg‘a yo‘nalishi va o‘z nafsini tuzatishda yordam beringan shakl bo‘lib, u talabaning ma‘naviy rivojlanishida katta ahamiyatga ega bo‘ladigan yo‘ldir. Tasavvuf, insonni o‘z ma‘naviy yuksalishiga yo‘l qo‘ymoqda yordam bera olishi uchun amal qiladigan amallar to‘plamidir. Bu yo‘lda inson, o‘z nafsini tuzatib, olg‘a yo‘naltirish va insoniyatga yorqinlik va muhabbat bilan murojaat qilishni o‘rganadi. Bu esa, insonni yaxshi inson qiladigan va yuqori ma‘naviy doirada rivojlanayotgan bir shakl sifatida tasavvufning ahamiyatini bildiradi.

Shularni o‘rganish, insonning islomiy ma‘rifatini chuqurlashtirish, insonlik huquqlarini hurmat qilish va amaliyoti islomiy tuyg‘ular bilan birlashtirishda yordam beradi. Bu esa islomiy fikrlashni amalda olib borish va insonning o‘zini yaxshi yo‘lga qo‘yishda yordam beradi.

#### Adabiyotlar:

1. Usmon Turar. Tasavvuf tarixi. T. Istiqlol. 1999 y. 180-bet.
2. Saidakbarova N. Tasavvuf ta‘limotida barkamol shaxs tarbiyasining psixologik xususiyatlari. Central Asian Research Journal for Interdisciplinary Studies (CARJIS). <https://cyberleninka.ru/article/n/tasavvuf-talimotida-barkamol-shahs-tarbiyasining-psihologik-hususiyatlari>.

## “ПОРСОИЯ ТАСАВВУФИЙ ТАЪЛИМОТИНИНГ ЎШЛАР ТАРБИЯСИДАГИ АҲАМИЯТИ

Гуламова Мунишхон Маҳмудовна,  
*фалсафа фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD)*  
Бухоро Давлат университети  
“Ислом тарихи ва манбашунослиги, фалсафа” кафедраси  
ўқитувчиси

Хожа Муҳаммад Порсонинг асл исми шарифи Муҳаммад бин Маҳмуд ал-Ҳофиз ал-Бухорий (ваф.1419.й.) [1,93] дир.

Хожа Муҳаммад Порсо ўзининг исми шарифини “Рисолаи қудсия” асарида Хожа Шамсиддин бин Муҳаммад бин Маҳмуд ал-Ҳофиз, ал-Бухорий [2,Б3] шаклида келтирган. Мутасаввиф ўзининг “Фасл-ул-хитоб” (Қатъий қарор) асари муқаддимасида Муҳаммад бин Муҳаммад бин Маҳмуд ал-Ҳофизи ал-Бухорий [3,С2] , деб ёзади.

Манбаларда Баҳоуддин Нақшбанддан кейин муршидлик Муҳаммад Порсога ўтганлиги ҳақида маълумотлар келтирилган [4,84] , Муҳаммад Порсо Баҳоуддин Нақшбанддан кейин мазкур тариқатнинг назарийгисини ҳисобланган. [5,87]. Хожа Баҳоуддин Нақшбанддан сўнг Хожагон-Нақшбандиятариқати икки йўналишга ажралиб кетди. Биринчи йўналиш Хожа Алоуддин Аттор орқали Хожа Яъқуб Чархий (ваф. х.к. 851 й.)га, ундан Хожа Убайдуллоҳ Аҳрори Валий (ваф. х.к. 895 й.)га бориб тақалса, иккинчи йўналиш Хожа Муҳаммад Порсо орқали унинг ўғли – Абу Наср Порсо (ваф. х.к. 865 й.)га, ундан Низомиддин Хомушга, ундан эса Ҳазрати Жомийнинг муршиди – Шайх Саъдиддин Кошғарий (ваф. х.к. 860 й.) га етиб, кейинги даврларда порсоия, аҳрория, хилватия, кумушхонавия ва мужаддия каби бир қанча тармоқлар ва шўьбаларга бўлиниб кетди. Кейинги даврларда вужудга келган Нақшбандиябилан боғлиқ бирор-бир шўьбанинг силсилаи шарифида Хожа Муҳаммад Порсонинг исми учрамасада, тарихий ва тасаввуфий манбаларда Нақшбандиятаълимотининг йирик вакили, Хожаи Бузург (Баҳоуддин Нақшбанд)нинг халифаси, “Порсоия” тармоғининг асосчиси, сифатида тилга олинади. Порсоия таълимоти Нақшбандиятаълимотининг шабоҳчаси сифатида Мовароуннаҳр ва Хуросонда ўз ихлосмандларига эга бўлган. Чунки, Нақшбандиятаълимотининг кейинги ривожини Хожа Муҳаммад Порсодан бошланади. Ўз даврида Абдурахмон Жомий, Алишер Навоийлар ҳам Порсоиянинг ихлосмандлари бўлганлар, ўзларини Нақшбандиятариқатига мансуб деб ҳисоблаганлар. Хожа

Муҳаммад Порсонинг ўзларига устоз деб билганлар асарларида ҳурмат билан у кишининг номларини тилга олганлар. Алишер Навоий “Ҳайратул аброр” достонининг “Хожа Муҳаммад Порсодин ҳаж аҳли дуо истидоъ қилмоқ ва ўғил Хожа Абу Наср анинг истидоъси билан қилмоғи” ҳақидаги мисраларида унинг маънавий қиёфасини, ҳориқулудда (нооддий) ҳолатларини юқори даражада ифодалайди. Бу унинг Хожа Муҳаммад Порсога ва Нақшбандияларга бўлган ҳурматини ҳам ифода этади “Порсо” лақаби у кишига ўзига хос бир маъно ва ўзига хос бир тарзда келганлиги таъкидланган. Шу маънода, Хожа Муҳаммад Порсога “Порсо” тахаллусини Баҳоуддин Нақшбанд ихтиёр қилганликлари манбаларда келтирилади: “Рашоҳот айн-ул-ҳаёт” асарида: “Мабодийи аҳволдаким, Ҳазрати Хожа Муҳаммад Порсо Баҳоуддин Нақшбанднинг мулозаматларини оғоз этдилар, бир кун риёзат ва мужаҳодот асносида Ҳазрат Хожанинг уйларига келиб эрдилар. Эшикдан ташқарида мунтазир турдилар. Иттифоқан, Ҳазрати Хожанинг ходималаридин бир канизак ташқаридин ичкари кирди. Ҳазрат Баҳоуддин ондин сўрадилар: “Ташқарида ким бор турур?”. Ул ойтибдур: “Бир жавоне порсоким, эшикда мунтазир турибдур. Ҳазрат Хожа ташқари чиқдилар ва Хожа Муҳаммадни кўриб ойдиларким: “Сиз Порсо (тақводор, парҳезкор, дарвеш) экансиз”. Ул кундан сўнғачаким, бу лафз Ҳазрати Хожанинг муборак тилларига жорий бўлди, алсинаи афвоҳга тушуб, хизмати Хожа Муҳаммад бу лақаб билан бирла машҳур бўлдилар” [6,86 -деган маълумот ўз аксини топган. Мазкур маълумот Хожа Муҳаммад Порсонинг Баҳоуддин Нақшбанд билан бўлган илк учрашувлари ва у кишида Порсо (тақводор, парҳезкор, дарвеш) тахаллусини (китобларда “лақаб” деб келган) эга бўлганликларини англаш мумкин. У кишининг сийрати Баҳоуддин Нақшбандда биринчи учашишдаёқ парҳезкор, тақводор инсон эклигини англаган дейиш мумкин. Шу маъно унинг таълимотининг асосларини ҳам ташкил этган. Тасаввуфнинг марказий муаммоларидан бири бу нафс. Шу жиҳатдан нафсни таниш ва уни тарбиялаш йўллари турлича бўлган. Хожа Муҳаммад Порсонинг ҳам ўзига хос концепцияси бўлган бу “Порсоия” таълимотининг назарий асосларидан бири ҳисобланган. Хожа Муҳаммад Порсо шундай ёзади: “Нафсни адашишдан тўғрилашнинг табиий бир сурати йўқ. Нафснинг зарурат чегарасида туриши, нафснинг тўғрилигини билиш, нафснинг ўз чегарасида сақлашни билиш билан бўлади. Аммо бу ишлар илми чигалдир. Нафсни ўша чегарада ушлаб туриш мушкул ишдир. Бошланғичларга (тариқат йўли бошида турган солиқ, инсон) бу ишлардан хабардор бўлиши улуғ пирнинг иршоди,

йўл кўрсатиши ва мураббийнинг ёрдамисиз узридир. Чунки, солик (йўл юрувчи) ҳали ҳануз нафснинг сифатларидан тўлалигича ажралиб холи бўлиб олгани йўқ. Унинг муҳаббат назари нафсига қаратилишда давом этиб, кўп насибани ўзининг ҳаққи деб билади ва ўзининг ҳаққи деб ўйлаган нарсага интилишда давом этади. Бу йўлда муридга танбех бериш, унинг хатоларига ҳиммат билан чора топиш устоз Пирнинг вазифасидир” [7,66] . Шу билан бирга у ўзининг “Нафс ҳаққи ва насибаси” концепциясини илгари сурган. Бунда: биринчидан, устози бўлмаган шогирднинг ўз нафсини танимаслиги, муҳаббат назари нафсига тобеъ бўлиши, нафсининг ҳаддини сақлаб билмаслиги “узри” ҳисобланади. иккинчидан, нафс офатлари илмини билиш, нафсни риёзат билан чиниқтириш, йўл қўйган хатоларига чора топиш, танбех бериш тарбиялаш устознинг вазифасидир. Шу билан бирга, мурид, устоз топгунга қадар ўз нафсини тарбиялашда тўққизта қоидани ўзига лозим тутиши кераклигини таъкидлайди[8,68] .

Уларнинг тўртаси зоҳирда. Булар:

уммат ва миллат наздида улуғ шарафга эга бўлган очлик. Зоҳирий оч бўлган кишининг хотираси тез, ҳамма нарсага қобилиятли ва тандуруст бўлади. Очкўз бўлмайди ва ибодатга мойил бўлади. Очлик бу нафсни ўзига бўйсундириш, қалбни Ҳақ итоатига тўлдиришдир.

1. Сафар – бу машаққат, сафар нафсни хор қилади. Нафсни ислоҳ этади.

2. Сукут – тариқат аҳллари ўз сўзларида маъзун ва муздадирлар, яъни руҳсат берилганлиги ёки мажбур бўлганлари учунгина гапирадирлар. Сукутларида эса уятчан ва бечорадирлар. Сукутнинг шарти шуки, ботил учун сукут қилмасин, сўзламокнинг шарти ҳақдан бошқа нарсани сўзламасин.

3. Узлат – ҳаётдан қочиш, турмушдан ажралиш, одамлардан бешиш эҳтиёжи эмас, балки маълум муддат ўз устида ишлаш, зикр ибодат билан машғул бўлиш руҳий камолот ҳосил қилишдир.

4. Бешта қоида ботинда:

1. Сидқ – Аллоҳнинг яхши амаллар эвазига мукофот бериш тўғрисидаги ваъдалари ва ёмон амаллар эвазига жазо бериш тўғрисида огоҳлантиришларини тан олиш ҳамда кўнгилда, тилда амалда тўлиқ тасдиқлаш.

2. Таваккул – ўзини топшириш, яъни банданинг ўз тақдирида юз берадиган барча воқеа ва ҳодисалар, яхши ва ёмон ишларни Аллоҳдан деб билиш, ўзининг Аллоҳ томонидан белгиланган тақдирига рози бўлиш, ўз тақдири билан боғлиқ барча нарсаларни Аллоҳнинг ҳукмига топшириб қўйиш.

3. Сабр – чидам, сабот, бардош. Тасаввуфда ўз ихтиёри билан нафсни тийиш, ёкмаган нарса содир бўлса ҳақдан қўрқиб ундан умидвор бўлиб ўзини тутиш. Нафс сабр билан жиловланади, тоатида ҳаловат топиш ҳам сабр билан боғлиқдир.

4. Қасд – ироданинг бирлашиши, ғазабдан холи пок тутиш, дилнинг истиғроқ холи.

5. Яқин – тўла ишонч.

Демак, Хожа Муҳаммад Порсо ўзидан олдин ўтган пиру-муршидлар ишларини давомчиси бўлиб қолмай улар каби Нақшбандияга янгиликлар олиб киришга ўз концепцияларини ишлаб чиқишга ҳам эътибор қаратдики, бу билан Нақшбандиянинг босқичларга чиқа олди. Мавқеи кенгайди, оддий инсонлар хонадонидан подшоҳлар саройигача кириб борди.

Хожа Муҳаммад Порсо маънавий мероси бошқа тасаввуф намояндлари меросига қарганда сермахсуллиги ва илмий назарий моҳияти билан фарқ қилади. Чунки, Хожа Муҳаммад Порсо асарлари кўп жиҳатдан тасаввуф ва унинг қоидлари, назарий масалаларига бағишланганлиги билан ажралиб туради. Зеро, унинг асарлари нафақат Нақшбандиятариқати ва тасаввуф назарияси атрофида балки, ислом фалсафаси, ирфон фалсафаси, Қуръон ва ҳадис илмлари, ислом тарихи масалаларини ҳам қамраб олган. Бу унинг Нақшбандиятаълимотининг “Порсоия” шаҳобчаси муршиди ва таълимоти асосчиси эканлигига шубҳа қолдирмайди.

Хожа Муҳаммад Порсо фалсафанинг онтология, гносеология, антропология, аксиология ва праксеология масалаларини тасаввуфий ва қисман Нақшбандиянуқтаи назаридан ҳал қила туриб, кишилиқ жамиятини маънавий-ахлоқий ривожлантиришнинг йўлларини аниқлашга ҳаракат қилади. Шунингдек, бу изланишларнинг натижаларини ҳаётга тадбиқ этиш методларини ишлаб чиқади. Тарихан Марказий Осиё халқлари юксак маънавий-ахлоқий руҳда тарбияланиб, адолат ва инсонпарварликни намоён этувчилар сифатида кўплаб халқларга намуна бўлганлар. Бу йўналишда нақшбандийларнинг ҳам беқиёс ҳиссаси бор. Шу билан бирга, бу асарлар орқали Нақшбандиятариқати ва таълимоти ирфоний жиҳатдан мустаҳкамланиб, ўзига хос нақшбандиёна ғоялар билан бойитилди ва ривожлантирилди. Унинг умумисломий ва умумтасаввуфий таълимот даражасига кўтарилишига асос бўлиб хизмат қилди. Хожа Муҳаммад Порсо асарлари форс ва араб тилида аралаш ёзилганлиги билан ҳам ажралиб туради. Бу Марказий Осиё ижодкорлари орасида камдан-кам



учрайдиган ҳолатдир. Иккинчидан, Хожа Муҳаммад Порсо араб тилида тасаввуф фалсафасининг истилоҳларини тушуниш қийин бўлганлиги сабабли форс тилида изоҳлаб содда раван тилда тушунтиришни афзал кўради.

Хожа Муҳаммад Порсодан жуда бой шахсий кутубхона сақланиб қолган. Унинг машҳур кутубхонаси ҳақида бир нечта мақолалар чоп этилган. Исломшунос Ш. Зиёдов ва А.Мўминовлар ҳаммуаллифликда ёзган “Хожа Муҳаммад Порсо кутубхонаси борасидаги янги маълумотлар” мақоласида унинг кутубхонасида сақланган қўлёзмалар сони 57 тадан 120 тага етказилгани айтилади. Ундан ташқари А. Мўминов, Е. Некрасова ва Ш. Зиёдов билан биргаликда 2009 йилда чоп этилган мақолада[9,117-122] қўлёзмалар сони 144 тага кўпайгани эълон қилинган. ал-Мотуридийнинг асарлари ҳам асосан шу кутубхонада сақланган. Бухоролик шоир ва олим Садриддин Салим Бухорий бу кутубхона тўғрисидаги энг қизиқ маълумотни келтирган. Унинг ёзишича, “Бухоро шахридаги Хожа Нуробод кўчасида назарноил мақбара бор. Мақбара ичида туғ кўтарилган. Лекин бу ер бирор авлиё қабри ёки қадамжойи эмас. Бу ерда ҳазрат Хожа Муҳаммад Порсонинг кутубхоналари бўлган экан. Дунёда китоб ҳурмати учун ҳеч бир жойда туғ кўтарилмаган”.[10,292]

Хожа Муҳаммад Порсо тасаввуфий мероси ҳам тасаввуф ва тариқатлар тўғрисидаги билимларимизни оширишда хизмат қилади. У илгари сурган ғояларга эргашган унинг эзгуликка хизмат қилишини англаган одам ўз-ўзидан халқ дарду-ташвишларини енгиллаштиришга бел боғлайди, фикрни-фикрсизликка, илм-маърифатни-нодонликка ва жаҳолатга қарши кураш сифатида ишлатади. Адолат иймон ва эътиқод кучига ишонади. Қалбида шу ишонч ғолиб бўлган одамлар жамиятимизда кўпайса ижтимоий муаммолар камайиб, энг муҳими диний билимсизлик, маҳдудлик ва чалғишлар ёш авлод онгидан тезроқ барҳам топишига эришиш тезлашади.

### Фойдаланилган адабиётлар рўйхати

1. Фахруддин Али Сафий. Рашоҳот айну-л-ҳаёт. Худойберган Бекмуҳаммад таржимаси.- Тошкент: Абу Али Ибн Сино, 2004.-Б.93.
2. Хожа Муҳаммад Порсо. Рисолаи қудсия. Бухоро марказий АРМ Шарқ қўлёзмалари бўлими. инв. 121/ VIII.-Б.3.
3. Порсо Ходжа Муҳаммад. Фасл ал-хитоб ли васл ал-ахбоб. Ташкент, 1331г.л.к. - С. 2

4. Фахруддин Али Сафий. Рашоҳот айну-л-ҳаёт. Худойберган Бекмуҳаммад таржимаси.- Тошкент: Абу Али Ибн Сино, 2004.-Б.84.
5. Фахруддин Али Сафий. Рашоҳот айну-л-ҳаёт. Худойберган Бекмуҳаммад таржимаси.- Тошкент: Абу Али Ибн Сино, 2004.-Б.87.
6. Фахруддин Али Сафий. Рашоҳот айну-л-ҳаёт. Худойберган Бекмуҳаммад таржимаси.- Тошкент: Абу Али Ибн Сино 2004.-Б.86.
7. Муҳаммад Порсо. Фаслу-л-хитоб. Қўлёзма. Таржима Н.Б. –Бухоро: Когон, Нақшбандиятариқати музейи фонди. Инв.42. 1331.-Б.-Б.66.
8. Муҳаммад Порсо. Фаслу-л-хитоб. Қўлёзма. Таржима Н.Б. –Бухоро: Когон, Нақшбандиятариқати музейи фонди. Инв.42. 1331.-Б.-Б.68.
9. Раззоқова М. Яъқуб Чархий-Нақшбандиятариқатининг йирик вакили.// Шарқшунослик. 1998. 8-сон. –Б. 117-122.
10. Салимов С. Ҳикматдир дунё.-Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги нашриёт матбаа ижодий уйи, 2011.-Б.292.

## КУМУШХОНАВИЙ ҒОЯЛАРИДА РУҲ ВА НАФСНИНГ ЎЗАРО МУНОСАБАТИ ТЎҒРИСИДА

**Гуламова Мавжуда Ташпулатовна,**  
*Абу Али ибн Сино номидаги Бухоро*  
*давлат тиббиёт институти*  
*Тиббий кимё кафедраси доценти*  
*E-mail: [gulamovamavjuda@mail.ru](mailto:gulamovamavjuda@mail.ru)*

**Аннотация.** Мақолада Кумушхонавий ғояларида руҳ ва нафснинг ўзаро муносабати масаласи ўрганилган. Кумушхонавийнинг фикрича, нафс билан доимий алоқада бўлган руҳ материя томонидан турли йўллар билан пардаланган. Бу пардаларнинг ҳар бир очилганда, руҳ асл ҳолатига қайтади. Бу деразалардан сизиб чиқаётган ёруғлик билан нур мунаввар ва шаффоф бўла бошлаб, барча пардалар кўтарилгандан кейин руҳ бутунлай нурга айланади.

Кумушхонавий ўзининг тасаввуф соҳасида ёзган “Жамиул-усул” ва “Рухуъл орифин” асарларида бошқа мавзулар сингари, руҳ ва руҳнинг табиати, нафс билан абадий кураш усуллари айтиб ўтган.

Кумушхонавий руҳларни: дўзахийлар, жаннатга кирадиганлар, фазли чексиз Аллоҳ хузуридаги руҳларга бўлган.

**Калит сўзлар:** *Қуръон, инсон саломатлик, жасад, ақл, руҳ, қувват, нафс, тасаввуф, яхши, ёмон.*

## О СООТНОШЕНИИ ДУХА И ДУШИ В ИДЕЯХ КУМУШХАНАВИЯ

**Гуламова Мавлюда Ташпулатовна,**  
*Бухарский государственный медицинский институт*  
*имени Абу Али ибн Сины*  
*доцент кафедры “Медицинской химии”*  
*E-mail: [gulamovamavjuda@mail.ru](mailto:gulamovamavjuda@mail.ru)*

**Аннотация.** В статье рассматривается вопрос взаимоотношения души и похоти в идеях Кумушханави. Кумушханави считает, что душа, находящаяся в постоянном контакте с похотью, различными способами окутывается материей. Каждый раз, когда эти занавеси открываются, душа возвращается в исходное состояние. При свете, просачивающемся из этих окон, свет становится ярким и прозрачным, а после того, как все

шторы подняты, на душе становится совсем светло.

В своих произведениях «Джамиул-усул» и «Рухуль Орифин», написанных в области суфизма, Кумушханави затрагивал природу души и похоти, методы вечной борьбы с эго, а также другие темы.

Души Кумушханы делятся на тех, кто находится в Аду, тех, кто входит в Рай, и тех, кто находится в присутствии Бога Милостивого.

**Ключевые слова:** *Коран, здоровье человека, тело, разум, дух, сила, эго, мистика, добро, зло, похоть.*

## ON THE RELATIONSHIP OF SPIRIT AND SOUL IN KUMUSHKHANAVI'S IDEAS

**Gulamova Mavjuda Tashpulatovna,**

*Bukhara named after Abu Ali ibn Sina*

*State Medical Institute*

*Associate Professor of the Department of Medical Chemistry*

*E-mail: [gulamovamavjuda@mail.ru](mailto:gulamovamavjuda@mail.ru)*

**Abstract.** The article examines the issue of the relationship between soul and soul in Kumushkhanavi's ideas. Kumushkhanavi believes that the soul, which is in constant contact with the soul, is veiled by matter in various ways. Each time these curtains are opened, the soul returns to its original state. With the light leaking from these windows, the light becomes bright and transparent, and after all the curtains are lifted, the soul becomes completely light.

In his works «Jamiul-usul» and «Ruhu'l Orifin» written in the field of Sufism, Kumushkhanavi mentioned the nature of the soul and soul, the methods of eternal struggle with the ego, as well as other topics.

The souls of Kumushkhana are divided into those who are in Hell, those who enter Paradise, and those who are in the presence of God, the Most Gracious.

**Key words:** *Qur'an, human health, body, mind, spirit, power, ego, mysticism, good, bad.*

Инсон саломатлиги билан дунё миқёсида Жаҳон соғлиқни сақлаш ташкилоти (ЖССТ) шуғулланади. Бутунжаҳон саломатлик куни ҳар йили 7 апрель, бутунжаҳон рухий саломатлик куни – 10 октябрь кунлари нишонланади[1]. Дарҳақиқат, жамият тараққиётида унинг келажагини таъминлайдиган ёш авлоднинг соғлом ва баркамол бўлиб вояга етиши асосий вазифалардан бири ҳисобланади.

Рухнинг соғлом бўлиши тўғрисидаги тушунчалар халқимиз орасига

секин-аста кириб бормоқда, чунки руҳий муаммолар тушкунлик, стресс, хавотир бизни тобора кўпроқ кундалик ҳаётимизда безовта қиляпти. Вақтида мутахассисга мурожаат қилишни унутамиз ёки эътибор бермаймиз. Аслида эса, саломатликка путур етмасдан туриб, саломатликни сақлаш керак. Бу жисмоний саломатликка ҳам, руҳий саломатликка ҳам тегишлидир.

Руҳ саломат бўлгандагина инсон ўзини тўлақонли соғлом ҳис қилиши ва тўлақонли ижтимоий фаол бўлиши мумкин. Демак, саломатлик деганда, фақат жисмоний эмас, руҳий томондан ҳам ўзимизни яхши ҳис қилишимиз керак. Шундагина ўз фаолиятимизни яхши олиб боришимиз, «мен»имизни бир маромда сақлаб туришимиз, хулқ-атворимизни атрофда бўлаётган воқеаларга қарамасдан яхши тутишимиз мумкин бўлади[2].

Таъкидлаш жоизки, инсон танаси бир мўъжиза бўлиб, саломатлик эса, улуғ неъматдир. Бизнинг мақсадимиз руҳни инсон танасидаги вазифасини ўрганишдир. Инсон жасад, ақл ва руҳдан иборат. Тана учун руҳий озуқа керак. Руҳ Аллоҳ неъматларидан бири бўлиб, жамики мавжудот руҳ билан тирик, руҳ бўлмаса, тириклик ҳам бўлмайди. Дарҳақиқат жисмимиз руҳимиз туфайлигина ҳаракат қилади. Агар руҳ чиқиб кетса, ҳаракатдан тўхтаيمиз. Руҳни ким кўрган? Унинг қаерда бўлишини ким билади? Абу Али ибн Сино таъкидлаганидек, “Улуғ Тангри юракнинг икки бўшлиғидан чап бўшлиғини руҳга ўрин ва унинг вужудга келиш жойи қилиб яратди, руҳни нафсоний қувватлар учун улов қилиб яратдиким, у (қувватлар) руҳ воситасида гавданинг турли аъзоларига тарқалади. Нафсоний қувватлар, биринчидан, руҳга тааллуқли бўлиб, иккинчидан, (руҳ) воситаси билан бадан аъзоларига ёйилади. Аллоҳ руҳни хилт (модда)ларнинг латиф ва буғ қисмидан яратди. У файзи илоҳий билан вужудга келур”[3:71]. Демак руҳ газсимон буғсимон модда бўлиб, юракда жойлашган. У қонга қўшилиб тананинг барча аъзоларига тарқалади. Баъзи калом олимлари ҳам бир турли модда — нозик ва шаффоф жисм (жисми латиф) деб қарашган.

Инсоннинг руҳий ҳолати деганда, унинг қалби, қалбининг Аллоҳ таоло билан боғланишидир. Улуғларнинг айтишларича, инсон танасини икки нарса кўтариб туради. Бири руҳий қувват, иккинчиси жисмоний қувватдир.

Тасаввуфий тушунчага кўра, руҳ эзгуликдир. Нафс ёмонлик манбаидир. Фаришта қалбга тақвони сингдирар экан, агар шайтон ёвуз бўлса, унга таъсир қилиб, юрак орқали доимий равишда бошқа аъзоларга зарар етказди.

Аҳмад Зиёуддин Кумушхонавийнинг фикрича, нафс билан доимий алоқада бўлган рух материя томонидан турли йўллар билан пардаланади. Бу пардаларнинг ҳар бир очилганда, рух асл ҳолатига қайтади. Бу деразалардан сизиб чиқаётган ёруғлик билан нур мунаввар ва шаффоф бўла бошлайди. Барча пардалар кўтарилгандан кейин рух бутунлай нурга айланади. Кумушхонавий рух, рухнинг табиати, унинг ўзликни тан олишдаги аҳамияти, қалбни тозалаш йўллари ва усуллари хам ўрганган. У ўз-ўзига қарши курашда бўлган рух турли хил пардалар билан яширинган бўлади деб, ҳар бир парда кўтарилганда, унинг ҳақиқий оламидан рухга бир дераза очилиб, рух шаффофланиб маърифатланади, дея таъкидлайди. Кумушхонавий фикрича, барча пардалар кўтарилиб, деразалар очилганда рух ердаги илоҳий нурга айланади. Шу сабабли қалб ўз табиатига қарши курашда ўз-ўзини тан олиши мумкин.

Кумушхонавий ўзининг тасаввуф соҳасида ёзган “Жамиул-усул” ва “Рухуъл орифин” асарларида бошқа мавзулар сингари, рух ва рухнинг табиати, нафс билан абадий кураш усулларига эътиборини қаратган.

Ҳар бир инсонда рух ва унинг табиати қандай? Лексикада рух инсоннинг нима билан яшаётгани, танаси жонланадиган рух бир неъматдир. Лексик рух кенг маънода, яъни қон, мурда, кўз, улуғворлик, қадр-қиммат, ҳақиқат деган тушунчаларни ўзида мужассам этган. Тасаввуфий маънода рух ва нафс тушунчалари шахснинг маънавий камолотида жуда муҳим ўрин тутаяди. Комил инсон бўлишда ва Аллоҳ билан учрашишда нафс билан курашаётган рух ғалаба қозониши керак. Бундай даражага етишишда рух покланиши учун тўсқинлик қиладиган табиатини билиш керак. Кумушхонавий фикрича, ҳақиқат аҳли рух, қалб ва нафсни бир хил маънода қўллаган. Рух илоҳий ҳаётнинг кўриниши сифатида нафис танага, яъни қолипга ишониб топширилган. Рух буғ шаклидаги нозик жавҳар бўлиб, унга ҳаёт, туйғу, ҳаракат ва ирода кучи юкланган. Файласуфлар уни ҳайвон руҳи деб айтган. Инсон рух (жон) ва танадан иборат. Тананинг талабларини қондиришда рух қалбдан олган нури билан юксалади. Инсон бу икки тана ва рухнинг таъсири остидадир.

Кумушхонавий Ибн Аббосга тегишли бир ривоятни келтиради. Нафс билан рух ўртасида куёш нурларидек чакнашлар бор. Рух ақл ва фикрдир. Рух ҳиссиётлар ва ҳаётийлик. Уйқуда рух эмас, нафс олинади. Ўлимда рух ҳам нафс ҳам олинади. Лекин одам илоҳий зохирлар олдида ҳар соатда ўлим ва ҳаёт даражаларига бир сонияда эришади. Рух ўзининг мавжудлигини турли йўллар билан кўрсатадиган жавҳардир. Уйқу ҳолатида рух тананинг ташқарисидан кесилади, тананинг ички

қисмидан кесилмайди. Ўлим пайтида эса, рух ҳам ташқаридан, ҳам ичкаридан кесилади. Демак, уйқу-тўлиқ бўлмаган узилиш.

Кумушхонавий ҳайвоний рух ва инсоний руҳни руҳи аъзам деб айтган. Файласуфларнинг таъриф беришича, инсоний рух “сўзловчи рух”-“нафси нотиқа” дейилади. Ҳайвоний рух амр олаמידан келиб чиққан ҳазилдир. Солиҳларнинг фикрича, нурли модда ва маънавий ҳақиқат бўлган бу ҳазилнинг мазмун моҳиятини тушунтиришга ақл ожизлик қилади.

Инсоний рух Аллоҳга бўйсунди ва Унинг сифатларини мушоҳада этади. Тана руҳни қоплайди ва хиралашади. Танадаги турли кучлар ва турли сезгилар уни Аллоҳнинг зотини билишдан сақлайди. Руҳни тўсади ва Роббилари назаридан кўр қилиб қўяди. Агар инсон бу ҳис туйғуларга ва кучларга қизиқмаса, у Аллоҳни шахсан танийди, жаннат мулкининг амалларини тушунади ва Парвардигорига бўйсунди.

Инсоний рух инсонни илм олишга, тафаккур қилишга ундайди. Иймонни нур билан суғоради. Виждонни уйғотади. Ахлоқий меъёрлар ва одоб қоидаларига бўйсундишга ундайди.

Аллоҳнинг инсонга ато этган олий неъматини – “тафаккур” қобилияти ҳам инсоний руҳда қарор топгандир. Тафаккур инсонда болалик давридан таълим ва тарбия билан шаклланади. Унинг шаклланишида маърифатнинг ўрни бекиёсдир. Инсонда фикр тарбияси Аллоҳнинг маърифати ва расулulloҳнинг маънавияти билан камол топади. Ким маърифатни дўст тутса ва суннатга амал қилса саодат топади. Ким маърифатдан юз ўгирса ҳайвоний рух уни зарарли иллатлар сари етаклайди[4].

Ҳайвоний рух танадаги юрак бўшлиғидир. У артерия орқали тананинг ҳамма аъзоларига тарқалади. Энг олий рух раббонийлик нуқтаи назардан илоҳий зотнинг тимсоли бўлган инсоний руҳдир, ҳеч ким уни тополмайди, ҳеч ким билан учрашмайди. Нима бўлганини фақат Аллоҳ билади. Бу Аллоҳ таоло ўз нуридан яратган биринчи ақл ва Муҳаммад (с.а.в.)нинг руҳидир. Аллоҳ ўз суратида яратган биринчи танадир. У энг буюк халифа ва нурли жавҳардир. Бу жавҳар жиҳатидан нафс дейилса, нур (равшанлик) жиҳатидан биринчи ақл деб айтилади. Инсоний рух ҳайвоний рух устидан ғалаба қозонса, шахс камолга етади[5:43].

Кумушхонавий руҳларни бошқа нуқтаи назардан даражаларга ажратган. Шунга кўра, руҳлар учга бўлинган:

1. Аллоҳ душманларининг руҳлари - дўзахийларнинг руҳлари.
2. Авлиёларнинг руҳлари-жаннатга кирадиганларнинг руҳлари.
3. Пайғамбарларнинг руҳлари - улар фазли чексиз Аллоҳ ҳузуридадир.

Кумушхонавий руҳ масаласида бўлгани каби нафси ҳам Шозилий айтганидек, даражаларга бўлади:

1. Озод бўлгани учун сотилмайдиган нафс.
2. Қул бўлгани учун сотиладиган нафс.
3. Ўзбошимчалик туфайли сотилмайдиган нафс.

Озод бўлган сотилмайдиган нафс пайғамбарларнинг нафси. Исталган вақт бозорга олиб келинган ва сотиладиган нафс мўминларнинг нафси. Ўзбошимчалик туфайли сотилмайдиган нафс кофирларнинг нафси [5:43].

Кумушхонавийнинг фикрича, нафси бошқа нуқтаи назардан учга бўлиш мумкин:

1. Оддий одамларнинг нафси - ёмонликка буюрувчи нафс.
2. Махсус кишиларнинг нафси - безовта қилувчи нафс.
3. Қалби гўзал кишиларнинг нафси - қалби пок, Аллоҳ таоло ҳар қандай ёмон қувватлардан ҳимоя қилувчи нафс[5:43].

Кумушхонавийнинг фикрича, руҳ танага қўйилган нафис бўлиб, яхши одатларнинг марказдир. Бундан ташқари, тана моғорига қўйилган касиф нафс ёмон одатлар жойидир. Руҳ ва нафс худди фаришта ва шайтонга ўхшайди. Шу сабабли руҳ нафсга нисбатан шарафли ҳисобланади. Нафс ўзининг хунук, нопок истаклари ва йўлни тўсовчи майллари билан қалбнинг ҳақиқий оламига етиб борадиган ва унинг юксалиш йўллари тўсовчи ва қорайтирувчи касифдир[6:201].

Тасаввуф илмида нафс сўзи кўпинча банданинг ёмон сифатларини ифодалайди. Нафс ҳаракатлари инсоннинг ҳақорат қилинган хатти-ҳаракатлар ва ахлоқларидир[7:259].

Жалолидин Румий ўз ҳикматларидан бирига нафсга шундай изоҳ берадилар: “Ақл қўзичок, нафс бўри, иймон эса чўпондир. Иймон кучли бўлмаса нафс ақлни еб битиради”[8].

Нафс инсонни ёвузликка олиб келадиган, қалбни барча лаззатларидан воз кечишга, уни ўз тамойилларидан бири сифатида қабул қилган сўфийлар фикрига кўра, нафсга муҳолифат, барча ибодатларнинг боши курашларнинг мукамаллигидир. Бундан ташқари, Худога бошқа йўл йўқ. Ким нафси кули бўлса, унга итоат этса, у ҳалок бўлади. Ким нафсга қарши курашса у нажот топади[7:100,260].

Қуръони каримнинг Юсуф сураси 53-оятда аммора нафс - ёмонликка буюрувчи нафс жиҳати таъкидланган. Ҳадис шарифларда келтирилишича Аллоҳ йўлида ўз нафси билан курашган мужоҳид таърифланади[8:296-297]. Бундай курашда энг катта жиҳод ўз нафсига қарши жиҳоддир[9:511].



Шунинг учун ҳам гўзал хулқ-атворга эришиш ва ҳақиқий иймонга эришишда нафс билан курашиш лозим. Рухни поклаш ва рухнинг қалб устидан ҳукмронлиги катта аҳамиятга эгадир.

Хулоса қилиб айтганда:

1. Нафс ва рух тушунчалари тасаввуфда чуқур ўрганилиб, юксак қадрланган. Кумушхонавий тасаввуф аҳли фикрига қўшилиб, шахснинг маънавий камолотида, тавбадан кейин рух тарбияси туришини айтган.

2. Аҳмад Зиёуддин Кумушхонавий ўзининг “Жомиуъл-усул” номли тасаввуфий асаарида рух ва нафснинг табиати ҳақидаги ажойиб маълумотларни келтирган. Унинг фикрича, рух ва нафс мисоли фаришта ва шайтонларнинг сифатлари ҳолатига ўхшайди.

3. Кумушхонавий рух буғ шаклидаги нозик жавҳар бўлиб, унга ҳаёт, туйғу, ҳаракат ва ирода кучи юкланган, деб таъкидлайди.

4. Кумушхонавий рухларни Аллоҳга яқинлигига кўра, уч турга бўлган. Булар, Аллоҳ душманларининг рухлари - дўзахийларнинг рухлари; авлиёларнинг рухлари-жаннатга кирадиганларнинг рухлари; Пайғамбарларнинг рухлари-улар фазли чексиз Аллоҳ ҳузуридадир.

5. Кумушхонавий нафсни Шозилий сингари, даражаларга бўлади. Булар: озод бўлгани учун сотилмайдиган нафс; кул бўлгани учун сотиладиган нафс; ўзбошимчалик туфайли сотилмайдиган нафс.

6. Кумушхонавий нафсни яна бошқа нуқтаи назардан учга бўлади: оддий одамларнинг нафси - ёмонликка буюрувчи нафс; махсус кишиларнинг нафси - безовта қилувчи нафс; қалби гўзал кишиларнинг нафси - қалби пок, Аллоҳ таоло ҳар қандай ёмон қувватлардан ҳимоя қилувчи нафс.

7. Кумушхонавий инсоннинг энг ашаддий душмани унинг нафси, унга қарши кураш энг катта жиҳод эканлигини тушунтиради. У комил инсон бўлишда нафснинг покланиши учун кураш муҳимлигини таъкидлайди.

#### ИҚТИБОСЛАР:

1. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: URL: <http://mymedical.uz/salomatlik/salomatlik-tushunchasi-haqida/> (дата обращения: 10.03.2021).

2. <https://kun.uz/news/2021/10/31/ruh-salomatligi-jamiyatda-jiddiy-eti-bor-qilinmaydigan-muammo-haqida-suhbat> (дата обращения: 18.03.2022).

3. Абу Али ибн Сино, Юрак дорилари// Т.: “Фан”, 1966, -Б.71.

4. <https://tarjumon.uz/insoniy-va-hayvoniy-ruh-haqida-%D2%93azzoliy-fikrining-sharhi/>

5. Bekir Köle Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi The Journal of International Social Research Cilt: 9 Sayı: 43 Volume: 9 Issue: 43 Nisan 2016 April 2016

6. Gündüz, İrfan (2013). Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn Hayatı- Eserleri- Tarikat Anlayışı ve Hâliyye Tarîkatı, İstanbul: Seçil Ofset. pP. 201-202

7. Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (2010). Keşfü'l-mahcûb, ter. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları. pP. 259

8. Турк тилидан Гўзал Мирзаева таржимаси @JaloliddinRumiy.

9. Gümüşhanevî, Ahmed en-Nakşibendî el-Hâlidî (2007). Câmiu'l-usûl ve Eki, ter. Hüsameddîn Fadıloğlu, İstanbul: Milsan Basın Sanayi. pP. 296-297

## **HAKIM TERMIZIYNING DINIY VA DUNYOVIY TA'LIMOTIDA ILM-MA'RIFAT G'OYALARI**

**Xaitov Lazizbek Azamatovich**

*BuxDU “Islom tarixi va manbashunosligi,  
falsafa kafedراسi dotsenti, falsafa fanlari bo'yicha falsafa doktori(Phd)  
E-mail: falsafa.phd.1991@mail.ru*

**Annotatsiya:** Mazkur maqolada buyuk vatandoshimiz Hakim at- Termiziy diniy va dunyoviy ta'limotida ilm- bilim, o'qish va o'rganish asosida hosil bo'lishi ta'kidlangan. Mutasavvifning “Ma'rifat ul asror” (“Sirlar ma'rifati”), “Navodir al usul”, “Al-Amsol Minal kitob vas sunna”, “Masala fi-l-farq bayn al ilm va-l-fiqh”, “Masoil at-ta'bir” (“Ta'birlar masalasi”), “Kitob al-huquq” (Huquq kitobi) kabi asarlarida ilmning paydo bo'lishi, ilmning nur ekanligi tadqiq etilgan.

**Kalit so'zlar:** *ilm, ma'rifat, bilim, hikmat, Hakimiyya ta'limoti.*

**Аннотация:** В данной статье подчеркивается, что религиозные и светские учения нашего великого соотечественника Хакима ат-Тирмизи формируются на основе знаний, чтения и обучения. “Марифат уль асрар” (“Просвещение тайн”), “Навадир аль усул”, “Аль-Амсал Минал китаб вас сунна”, “Масала фи-ль-фарк байн аль-илм ва-ль-фикх” мистика. В таких произведениях, как “Масайл ат-табир” (“Вопрос толкований”), “Китаб ал-Хукук” (Книга Закона), изучаются возникновение знания и тот факт, что знание есть свет.

**Ключевые слова:** *знание, просвещение, знание, мудрость, учение Хакими.*

**Annotation:** In this article, it is emphasized that the religious and worldly teachings of our great compatriot Hakim al-Tirmizi are formed on the basis of knowledge, reading and learning. “Marifat ul asrar” (“Enlightenment of Mysteries”), “Nawadir al usul”, “Al-Amsal Minal kitab vas sunna”, “Masala fi-l-farq bayn al-ilm wa-l-fiqh” by the mystic. In such works as “Masail al-ta'bir” (“The Question of Interpretations”), “Kitab al-Huqq” (“The Book of Law”), the emergence of knowledge and the fact that knowledge is light are studied.

**Key words:** *science, enlightenment, knowledge, wisdom, Hakimiyyah teaching.*

Insonga berilgan ulug‘ ne‘matlardan biri bu-ilmidir. Ilm insonning kamolot va mukammallikka erishuvida zaruriy vositalardan biridir. Ilm muammosi tasavvuf ta‘limotining markaziy mavzularidan biri bo‘lib hisoblanadi. Tasavvuf ta‘limotining bir qator namoyandalari ilm, bilim va ularning tasnifi bilan maxsus tarzda shug‘ullanib, qimmatli fikrlarini qoldirishgan. Hakim Termiziy ham ilm va uning tasnifi haqida qimmatli fikrlarni yozib qoldirgan.

Al-Hakim at-Termiziy (820-932) islom tarixida eng ko‘p va ulkan ma‘naviy meros qoldirgan kam sonli shaxslardan biridir. Mutassavif islom olamida ilmu fan rivojlangan davrda dunyoga keldi va o‘zining noyob asarlari bilan bir necha asrlar davomida o‘zidan keyingi olimlar ijodiga ta‘sir etib qoldi. Mutassavifning to‘liq ismi Abu Abdulloh Muhammad ibn Ali ibn al Hasan ibn Bashir al-Hakim at-Termiziy bo‘lib, U Hakimiya ta‘limotining asoschisidir. Hakim at-Termiziy o‘z asarlarida islom tarixi, ta‘limoti, tasavvuf nazariyasi, hadis ilmi, axloq-odob, turli tariqatlar haqida beqiyos muhohazalarini bayon etgan. Tarix fanlari doktori U. Uvatov ana shu bebaho merosni mukammalroq tahlil qilishga harakat qilib, quyidagicha xulosaga kelgan: “Binobarin uning asarlari jamiyatning muayyan ehtiyojlaridan kelib chiqib, xilma-xil uslub va yo‘nalishda yaratilganini ko‘ramiz. Ayni vaqtda u o‘z ta‘limotining yangiligini ham bilardi va shu bois o‘sha davr ilmiy doiralari miqyosida o‘ziga xos o‘rinni egallab, shu paytdagi bilim nazariyalari o‘rtasida o‘z maqomiga ega bo‘lishga alohida e‘tibor bilan qaradi. Shunga ko‘ra ham asarlarining aksar qismiga yozgan muqaddimasida bilish nazariyasi va turli bilimlar haqida jiddiy tarzda g‘oyalarni ilgari surgan”

Hakim Termiziy “Kitob bayon al-ilm” (“Ilm bayonida kitob”), “Ilm al-avliyo” (“Avliyolar ilmi”) “Al-ilm”, “Kitob al-huquq” (“Huquq kitobi”) “Kitob al-hikma ilm al-botin” (“Hikmat va botin ilmlari kitobi”) “Ma‘rifat ul asror” (“Ma‘rifat sirlari”) kabi asarlarida ilmning nazariy asoslarini tahlil etib, bu borada mutasavviflarning ilmga bergan ta‘riflari va qarashlarini tadqiq etib, o‘z fikrlarini bayon etgan. Alloma ilmning barcha yo‘nalishdagi vakillari bilan bahsga kirishar ekan, har bir ta‘limotdan islom tafakkuri uchun foydali jihatlarni rivojlantirishga harakat qilgan. U insonga tug‘ma aql berilganligi, aql-idrokdan to‘g‘ri foydalana olishi uchun bilim va ma‘rifat kerakligi, bu insonni ezgulik sari yetaklashini asoslab berishga harakat qilgan. Olim inson qalbini ilohiy sir deb bilib, qalbni ilm o‘zgartirishini ta‘kidlab, tasavvuf-bu ilmdir degan g‘oyani yoqlab chiqqan. U ma‘rifat ilm, uni egallash, o‘qish, o‘rganish negizida hosil bo‘lishini, tasavvufning ilm maqomini olishini izohlab bergan.

Mutasavvif o‘zining “Ma‘rifat ul asror” (“Sirlar ma‘rifati”) asarining yettinchi bobi, to‘qqizinchi faslida ilmga quyidagicha ta‘rif bergan: “Ilmning

asli banda va Alloh taolo, uning buyrug‘i va qaytarig‘i o‘rtasidagi belgi. Uning ko‘rinishi solih amal. Ilmning ziddi jaholat, ya‘ni nodonlikdir” [1:69].

Ta‘rifdan ko‘rinib turibdiki, mutasavvif ilm-solih amalda namoyon bo‘lishini, qilinayotgan amal qancha solih bo‘lsa ilm shuncha yuksalishini izohlagan. Zero, ilm bo‘lmagan joyda, solih amallar bajarilmaganda, ilm-jaholatga ya‘ni nodonlikka yetaklashini, jaholat zulmatligi, u o‘z sohibini ohiri berk ko‘chaga yetaklashini ta‘kidlagan.

Mutasavvifning yuqorida keltirilgan fikrlari bugungi kunda respublikamizda ma‘naviy-ma‘rifiy sohada “jaholatga qarshi ma‘rifat” shiori ostida olib borilayotgan islohotlarimizga to‘liq hamohangdir.

Hakim Termiziy o‘zining “Masoil at-ta‘bir” (“Ta‘birlar masalasi”) asarida ilm haqida “Kimki bilimni saxovatidan bahra olishga sazovor bo‘lsa, ul Allohga yaqin kishidir. Ilm tanholikda do‘st, zero, ilm odamlarga hamisha sherikdir. U har qanday sharoitda yo‘lchi yulduz, do‘stlar davrasida bezak, bilim jannatga eltuvchi rahnamodir” deb hisoblaydi. [5:266].

Hakim Termiziy asoslagan Hakimiya ta‘limotining shakllanishida Xoris Muhosibiy (vaf.857) qarashlarining ta‘siri bo‘lgan. Muhosibiy qalamiga mansub “Kitob al ilm” risolasi Hakim Termiziyning “Kitob ul bayon al-ilm” asarining yuzaga kelishida ilhom manbai bo‘lib xizmat qilgan. Shundan Hakim Termiziy: “Tasavvuf-bu bilim”, “Ilm-bu nurdir”, “Nur-Haqni nohaqdan ajratadi”, “Nur-sodiq qulini iymonga yetaklaydi”, “Nur-Alloh tomonidan banda qalbiga joylashtirilgan”, “Qalblarni munavvar etuvchi narsa - Alloh nuri” deb xisoblaydi.

“Kitob al-huquq” (Huquq kitobi) asarida Hakim at-Termiziy ilmni quyidagicha izohlaydi. “Ilm bu nurdir. Insonlar Alloh taolo oldida qanchalik mas‘uliyat his etsa, shunchalik ma‘rifatga ega bo‘ladi. Inson qalbi yovuzlikdan qanchalik tozalansa, ilm yanada mukammal bo‘ladi va nur taratadi”. Mutafakkir qaerda nur bo‘lsa, u joydan albatta zulmat chekinishini ta‘kidlab, ilm olishga katta e‘tibor berishga chaqirgan.

Alloma ilmning hayotdagi o‘rnini belgilashda shu bilan cheklanib qolmaydi. Bu borada o‘z fikrlarini yanada chuqurlashtirib shunday deb yozadi: “Alloh taolo, eng avvalo, ilmni yaratgan. Ilmdan esa donishmandlik (hikmat) ni vujudga keltirgan. Donishmandlikdan bo‘lsa adolat (adl) ni va haqq (haqiqat)ni paydo qilgan”.

U “Masala fi-l-farq bayn al ilm va-l-fiqh” (“Ilm va fiqh o‘rtasidagi farqlar masalasi”) kitobida “Bilim narsalarning namoyon bo‘lishi (tajallisidir)” degan xulosaga keladi. Ilm narsalar mohiyatining kashfiyoti tarzida talqin etilib, (“Ma‘rifat al-ilm billoh” -“Allohni bilim bilan tanish” g‘oyasi ilgari suriladi. Bunday qarash o‘sha davr uchun chinakam fikriy kashshoflik, yangilanish

edi. Keyingi asrlarda olimlar jumladan, Fariduddin Attor (1146-1221) ham Hakim Termiziy asos solgan hakimiya ta’limotining yo’li ilmga asoslanganligini ta’kidlagan. [6:402-412]. Bugungi zamon tadqiqotchilari alloma asarlarini, merosini o’rganar ekanlar Hakim Termiziy tanlagan yo’lni mazhab [5:5]. -yo’l, ilm yo’li deb hisoblaydilar. Bu ilm yo’li Hakimiyya nomini olganligi, uning tarafdorlari, izdoshlari shogirdlariga “Hakimlar” unvoni berilganini yoritadilar. Yangi davr sharqshunos olimlari allomaning o’n ikki nafar shogirdi haqida ma’lumot berganlar. Shulardan biri avliyolar muallimi nomini olgan Abu Bakr Varroq Termiziy bo’lsa, ikkinchisi qalblar josusi laqabiga sazovor bo’lgan Hasan ibn ali – Jurjoniyydir. [2:55]. Ular faoliyatlarini amaliyotga muridlar tarbiyalashga qaratishgan.

Hakim Termiziy “Al-Amsol Minal kitob vas sunna” asarida Olimning ilmiga amal qilmasligi va boshqalarga o’rgatmasligi masalasini tahlil qiladi.

Mutafakkir fikricha.... ilm o’rganib, unga amal qilmaydigan va odamlarga ham o’rgatmaydigan inson xuddi ko’p mol-dunyo berilgan kishiga o’xshaydi. U kishi berilgan shuncha dunyoni yer ostiga yashirib qo’yib, undan o’ziga ham, boshqalarga ham sarf qilmaydi. Bu boylikdan o’zi ham, boshqalar ham manfaat olmaydi. Qiyomat kuni bunday boylik o’sha kishiga balo bo’ladi.

Shuningdek, bu holatda xashak ustiga yotib olgan itga o’xshaydi. Hashak ko’p, ammo uni it o’zi ham yemaydi, uni yemoqchi bo’lgan chorvani hurib haydaydi. Ilmiga amal qilmagani, boshqalarga o’rgatmagani, o’zi ham amal qilib, jannatga yo’l olmagani, boshqalarni ham to’g’ri yo’lga yo’llamagani uchun bu ilmi ikki dunyoda ham unga manfaat bermaydi.

Hakim Termiziyning yuqorida zikr qilgan fikrlari keyingi davr olimlari merosida o’z aksini topgan. Jumladan: Abdulqodir Giyloniy (Jiyloniy 1079-1166) “Ilm misoli danak, amal esa uning mag’zidir” -deb uqtiradi. Mag’zsiz danak puch bo’lgani singari, amalsiz ilm ham hech qanday tahsinga sazovor bo’lmaydi. Ilm-hikmatdir, ilm egallashdan maqsad ham undan ezgu maqsadlarda foydalanishdir. Inson olgan ilmlarini o’z hayoti va faoliyati(praksiologiya)da namoyon etishi lozim. Zero o’rganilgan va egalangan ilm insonning to’g’ri faoliyat olib borishidagi asosiy vositalardan biridir. Inson egallagan bilimiga amal qilmasdan, o’z ilmini boshqalarga o’rgatmasdan, behuda amallarga sarflasa u hech qanday maqtovg va hurmatga loyiq bo’la olmaydi degan. [3:26].

Darhaqiqat, ilmga amal qilmaslik ko’p salbiy oqibatlarini keltirib chiqarishi mumkin. Chunki olim bo’la turib, ilmini xor qilish-yeb turgan nonini oyoq osti qilish bilan barobardir. Shunday naql bor: “Olim bo’lish oson, odam bo’lish qiyin”. Bu narsa ilmiga amal qilmagan olimga nisbatan berilgan halqning bahosidir.

Hakim Termiziy “Al-Amsol Minal kitob vas sunna” asarida ilmiga amal qiladigan, ilmuni boshqalarga o‘rgatadigan olimlarni ta’riflaydi. “.....Olimlar bamisoli xushbo‘ylik sotadigan attordir. Uning yonidan o‘tsang, xushbo‘y hidni tuyasan, agar u bilan birga o‘tirsang, uning atridan olasan, agar u bilan hamsuhbat bo‘lsang, uning xushbo‘y ta’midan bahramand bo‘lasan. Uyingga ham shu holda qaytasan” deb ta’kidlaydi. [4:247]. Hakim Termiziy, olimlar hurmatga, tahsinga sazovordir, chunki ular insonning hayoti davomida to‘g‘ri, ezgu maqsadlar sari faoliyat yuritishiga sababchi bo‘ladilar deb hisoblaydi. Zero, olim bo‘lganlar (al-ulamo)- nafsni taniganlar, ularni aldashni umid qilish uchun shaytonning bu o‘rinda (quvvati) oz va xordir deb ta’kidlab, insonlarni foydali bilimlar beradigan olimlarga yaqin bo‘lishga chaqirgan.

Hakim Termiziy ma’rifat ahlining ilmlari haqida fikr yuritib, bunday ilmlarni uch xil bo‘ladi deb ko‘rsatadi:

birinchisi: ma’rifat axlining g‘alaba vaqtida aytadigan ilmlari. Uni bilish ibrat, ishorasi esa izzatdir;

ikkinchisi: ma’rifatdan bahramandlik to‘xtagan vaqtda aytadigan ilmlari. Bu eng zaif ilmdir;

uchinchisi: ma’rifatga erishgan vaqtda aytgan ilmlari bo‘lib, ma’rifat axliga ilmning avvali va oxirida yaraydi.

Hakim Termiziy asarlaridagi ilm va hikmat ( donishmandlik) so‘zlari ma’nodosh sifatida ishlatilgan. Alloma Islom-ilm, iymon- ilm, tavhid-ilm, ma’rifat-Alloh ilmi deydi. Uning fikricha, ilm mutolaa davomida shakllansa, ma’rifat Allohdan uning bandalariga berilgan buyuk ne’matdir.

Hakim Termiziy “Navodir al usul” asarida Alloh taolo bandalarni turli toifa qilib yaratgani, ularga zarur bo‘lgan ilmni bergani, ular ilm bilan Allohni tanib, Unga ibodat qilishlarini ta’kidlagan. Uning fikricha, Alloh huzuridagi ilm-dengizdir. Alloh bu dengizdan rasullarga daryo ato etadi, rasullar bu daryodan ulamolarga anhorni beradilar, ulamolar esa ommaga kichik ariqni ulashadilar. Mutafakkir dunyo iztiroblariga berilib, o‘zini ojiz, notavon, xo‘rlangan deb bilgan kimsalarni qattiq tanqid qilib, “.....Alloh senga ilm, aql, hidoyat berdi, sen uning taqdiriga rozi bo‘l, qismatingdan nolima o‘zingning yomon nafsingdan o‘pkalan” deydi. Zero, Allohni tanigan banda zinhor umidsizlikka tushmaydi, taqdirdan nolimaydi, banda qismatdan emas, o‘zining yomon nafsidan o‘pkalashi lozim deb hisoblaydi.

Hakim Termiziy “Navodir al usul” asarida “Qalb va nafs tanada sherikdirlar. Qalb - ma’rifat, aql, ilm, fahm, zehn, farosat, xifz va xayot kuchidan quvvat oladi. Har bir ilm qalbdagi joyiga ko‘ra darajasi yuqoriroq bo‘ladi” deb hisoblaydi.

Hakim Termiziy asarlari sahifalarida singdirilgan ilm haqidagi donish-

mandona hikmatlar va ular tashigan g‘oyalar, ilgari surgan muddaolar donolik namunalari bo‘lib, insonlarni hamisha ezgulik sari da‘vat etadi.

Foydalanilgan adabiyotlar:

1. Абу Абдуллох Мухаммад ибн Али Хаким Термизий. Маърифатул асрор. (Сирлар маърифати). / Таржимон: Абдулхамид Мухаммад Турсунов. - Тошкент: Мовароуннахр, 2017.– Б.69.
2. Абу Абдуллох Мухаммад ибн али Хаким Термизий., Мўминларнинг ибодатдаги даражалари (Манозил ул-ибод мин ал-ибода). / Таржимон Абдуқаххор Шоший. – Тошкент: “Movarounnahr”, 2017. – Б.55.
3. Абдулқодир Жийлоний. Раббонийликни англаш. 1-китоб.-Т., 2005. 26-бет
4. Орифлар тасаллиси. Хаким Термизий асарларидан сайланма. / Таржимон: И.Усмонов ва бошқ. – Тошкент: “Movarounnahr”, 2018.– Б. 247.
5. С.Турсунов. Б. Муртазов. Термизийларнинг илмий тафаккури. Т. “O`zbekiston”, 2016. – Б.266.
6. Фаридуддин Аттор, Тазкират ул-авлиё. - Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги нашриёт-матбаа ижодий уйи. 2013. – Б.402-412.



**FARIDIDDIN ATTORNING TASAVVUFIIY-IRFONIIY  
ASARLARINING GERMENEVTIK TADQIQI**

**Nargiza Shoaliyeva,**

*O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi*

*“O‘zbek tili va mumtoz sharq adabiyoti” kafedrasida dotsenti,*

*filologiya fanlari nomzodi*

*nshoaliyeva74@mail.ru*

**Annotasiya:** Maqolada tasavvuf adabiyoti va uning ba’zi vakillarining faoliyati, ular ijodining bugungi kundagi ilmiy-badiiy ahamiyati haqida ma’lumotlar keltirilgan hamda Shayx Attor Nishopuriy she’rlaridagi tasavvufiy mavzular yoritilib, uning irfoniy tushunchalari baytlar misolida tahlilga tortilgan.

**Kalit soʻzlar:** *Shayx Attor, irfon, adabiyot, tasavvuf, she’r, inson, din, adabiyot, ijod, misra, bayt, g‘azal.*

**Аннотация:** В статье приводятся сведения о суфийской литературе и деятельности некоторых ее представителей, научном и художественном значении их творчества в наши дни, освещаются темы суфизма в стихах шейха Аттара Нишапури, а также анализируются его мистические концепции на примере стихов.

**Ключевые слова:** *Шейх Аттар, ирфан, литература, суфизм, поэзия, человек, религия, литература, творчество, стих, бейт, газель.*

**Abstract:** The article provides information about Sufi literature and the activities of some of its representatives, the scientific and artistic significance of their work today, highlights the themes of Sufism in the poems of Sheikh Attar Nishapuri, and also analyzes his mystical concepts using the example of poetry.

**Key words:** *Sheikh Attar, Irfan, literature, Sufism, poetry, person, religion, literature, creativity, verse, bayt, ghazal.*

Inson ruhiy kamoloti masalasi sharq mutasavvif olimlarining bosh mavzusi sifatida badiiy ijodda tarannum etilgan. Xususan, so‘fiyona qarashlari bilan tanilgan nishopurlik mashhur mutafakkir shoir Fariduddin Attordir. Mutasavvuf alloma o‘zining yashash tarzi, oshiqona misralari bilan sharq tasavvuf ta’limotini rivojlanishiga va so‘fiyona tushunchalarini nazariya sifatida badiiy ijodga olib kirishga hamda keng targ‘ib etihga samarali ta’sir ko‘rsatgan. Jumladan, alloma shunday yozadi:

عزم آن دارم که امشب نیم مست  
پای کوبان کوزه دردی به دست  
سر به بازار قلندر در نهم  
پس به یک ساعت ببازم هر چه هست  
تا کی از تزویر باشم خودنمای  
تا کی از پندار باشم خودپرست  
پرده پندار می‌باید درید  
توبه زهاد می‌باید شکست  
وقت آن آمد که دستی بر زخم  
چند خواهم بودن آخر پای‌بست  
ساقیا در ده شرابی دلگشای  
هین که دل برخاست غم در سر نشست  
تو بگردان دور تا ما مردوار  
دور گردون زیر پای آریم پست  
مشتری را خرقة از سر برکشیم  
زهره را تا حشر گردانیم مست  
پس چو عطار از جهت بیرون شویم  
بی جهت در رقص آییم از الست

*(Bu tun yarim kechasi, qo`llarimda dard ko`zasini olib, xuromon aylab, qalandarlar bozoriga borurman, so`ngra bir soatga boy beray har narsamni, qachongacha yolg`ondan o`zni ko`rsatish, qachongacha fikrlar xudxohlikda, bu fikrlar pardalarini yirtish kerak, zohidning e`tiborini sindirish kerak, qo`lni urdim, qandoq bo`lishni xohlash vaqti keldi, soqiy dilkash sharobni ber, ko`ngil turgan paytda g`am boshga qo`ndi, sen aylantir davrni, toki biz mardlarcha davri gardunni oyog`ostiga keltiraylik, Mushtariydan hirqasini tushuraylik, Zuhrani butgul mašt qildiraylik, keyin Attor kabi jihatdan tashqariga chiqib, azaldan(boshidan) bejihat raqs tushaylik!)*

Attor ilgari surgan va ijodida tarannum etgan g`oyalar faqat din, mazhab yo imonga bog`liq bo`lmasdan, balki keng ma`noda bir butun inson kamolotiga qaratilgan irfoniylar fikrlardir. O`zgaga yaxshilik qilish, o`zingga yaxshilik qilish bilan teng ekanligiga ishonch, o`ziga ravo ko`rganni o`zgaga ravo ko`rish bu insoniylik va ma`rifat vobastaligidagi tasavvuf maslagi ekanligini ash`orida tarannum etgan. Darhaqiqat, alloma kuylagan yetuklik oshyonida balandparvoz “semurg`lar” (komil inson obrazi – muallif) parvarish va tarbiya topgan. Attor o`zi ham shunaqa balandparvoz “semurg`lar” dan Rumiylar ta`biri bilan aytganda, tasavvufning ruhidir:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او  
ما از پی سنایی و عطار می رویم  
هفت شهر عشق را عطار گشت  
ما هنوز اندر خم یک کوچه ایم

*(Attor ruh edi va Sanoiy uning ikki ko‘zlari, Biz Attor va Sanoiy ketidan borarmiz)*

*Attor ishqning yeti shahrida yurdi, Biz hali bir ko‘cha burilishidamiz)*

Ma‘lumki, tarix uzra hech qaysi mazhab, maslak va din tasavvuf va-killaridek qurbonlik va shahidlar bermagan bo‘lsa kerak, qanchadan qancha tasavvuf buyuklarini dorga osilgan, jallodlar qo‘lida necha boshlar kesilib, vujudlar maydalanib, ko‘ydirilgan va nobud qilingan. Bu donishmand pirlarning ilm va ogohlik, ziyo va nur yo‘lida qanchalar qon berganligini tarix sohididir.

Haqiqiy tasavvuf vakillari ilimli, dono, teran tafakkur, kuchli fikr va irfon sohiblari bo‘lish bilan birga, o‘zidan kecha oladigan, ta‘b va didga ega, hoyu havas, nafs, shahvat, g‘azab, xashm, hirs, nafs istaklardan parhez qila oladigan barkamol insonlar bo‘lishgan. Ular zotida nafsga qarshi turadigan yuqori darajadagi kuch va quvvat bo‘lgan. Ul zotlar bu dunyoni va uning matohini arzimas, o‘tkinchi deb bilishgan. Bunday zotlar yaxshilikni do‘zax olovidan qo‘rqib yoki savob uchun va yohud jannatga kirish uchun emas, balki bu dunyoda faqat ezgulikni barpo qilish uchun amalga oshirganlar. Qilgan yaxshiliklarida ta‘ma bo‘lmagan yoki birovdan rag‘bat va mukofot kutmaganlar. O‘z manfaatini degan tushuncha ular uchun begona bo‘lgan. Ular nazdida, o‘z manfaatini o‘ylagan odam, nafsga erk bergan odam hisoblangan. Tasavvuf ahli bo‘lgan bunday zotlar yaxshilikni, ezgulikni oshig‘i bo‘lib, o‘zini ham atrofni ham yaxshilikka, go‘zallikka to‘ldirish bilan ovora bo‘lganlar, ayni paytda yaxshilikni savdoga qo‘ymay, yaxshilik javobini ham kutmay, yomonlikdan hazar qilib, unga yaqin ham bormaganlar, gar yomonlik kelsa, yaxshilik bilan javob qaytarganlar.

Tarixdan ma‘lumki, bunday husni xulqqa ega bo‘lmagan o‘z davri kishilari Boyazid Bastomiy, Abusayid Abulxayr, Abulhasan Xaraqoniy, Sanoiy, Attor, Rumi va boshqalar maslagini tushunmay va yoki noto‘g‘ri talqin etib, tuhmatlar qilishgan. Bu kabi bahs va munozaralar esa asrlararo hali hanuz davom etib kelmoqda. Bu haqida qanchadan qancha kitoblar yozilgan, yozilmoqda, lekin bu muhtasham metafizik jarayonni tahlillash amri mahol bo‘lsa kerak, chunki haq va haqiqatga erishishni o‘rgatmaydilar, o‘qitmaydilar va u nasldan naslga qoladigan jarayon emas, haqqa yetish darajasiga shaxs(banda) o‘zi kamol topib yetishi mumkin bo‘lgan jarayon. Chunonchi Shayx Farididdin Attor ham shunday zotlardan biri edi. U aytadi:

هر که از ساقی عشق تو چو من باده گرفت  
بی‌خود و بی‌خرد و بی‌خبر و حیران شد

(*har kim sening ishqing soqiysidan men kabi sharob olsa, bex,ush, beilm, bexabar va hayron bo`lar*)

Buyuk forsiyo`y shoir, olim va orif Fariddin Abuhomid Muhammad ibn Abubakr Ibrohim Nishopuriy (1145-1221) (فرید الدین العطار)ning laqabi Farid edi, o`zi she`rlarida ko`proq Farid deb qayd qilgan:

این چه شورست از تو درجان ای فرید  
نعره زن از صد زفان هل من مزید

(*Bu nima bedodlik!/? sendan jonda ey Farid, yuz til bilan faryod qil hal min mazid*)

Eronlik mashhur adabiyotshunos Sayid Nafisiy ham uni kubraviya tariqatining davomchisi bo`lgan, deb hisoblaydi. Shunga qaramay, Attor tariqat sulukida Shayx Rukniddinning muridi sanaladi. Aslida u uvaysiy bo`lib, mashhur so`fiy Mansur Xalloyning ruhidan tarbiya topgan. Alisher Navoiy Jaloliddin Rumiylardan bu haqda: “Shayx Mansur Xalloy nuri yuz ellik yildin so`ngra Shayx Fariddin Attor ruhiga tajalli qildi va uning murabbiysi bo`libdir”, — deb yozadi. Ayni paytda, Attor Jaloliddin Rumiyning kelajagini bashorat qilib, unga o`zining “Asrornoma” kitobini hadya etgan.

Alisher Navoiyning Attorga ixlos-e`tiqodi baland bo`lgan, 12 yoshida “Mantiq ut-tayr”ni yod olgani, bir umr uning ijodidan ta`sirlanib, hayotining so`nggida unga “tarjuma rasmi bila” javob aytgani — “Lison ut-tayr”ni yaratgani shundan dalolatdir. Bu do`stonda Navoiy Attorni — Qaqnus, o`zini esa Qaqnus bolasiga o`xshatgan edi.

Attor otasidan farmakologiyani o`rgangan, tabib bo`lib ham ishlagan, shuning uchun uni Attor deb atashgan. Chunki Attor bir vaqtning o`zida dori sotuvchi va tabobat bilan shug`ullanuvchi kishini(hakimni) aytilgan. Ammo bir muncha vaqt o`tgach, hayotidagi muhim voqea tufayli u tasavvufga murojaat qildi va uning hayot yo`li butunlay o`zgartirdi.

Rivoyatlarda aytilishicha, bir kuni Fariduddin do`konida ishlayotgan edi, bir darvesh do`koniga kirib, “Alloh roziligi uchun menga biror narsa berasanmi?” deb so`radi. Darvesh bu gapni bir necha bor takrorlaydi; Lekin Attor unga parvo qilmaydi va Darvesh uning loqaydligini ko`rib, Attordan qanday o`lishni xohlaysan?

Bunga javoban Attor Darveshga aytadi: Xuddi dunyoni tark etayotganingdek!

Darvesh aytadi: Men kabi o`la olasizmi?

Attor javob berdi: Ha.

Darvesh Attorning ijobiy javobiga duch kelgach, darrov yotib qo‘lidagi yog‘och kosani boshi ostiga qo‘yadi va Allah deb o‘ladi. Bu voqeadan keyin Attor ko‘p o‘zgaradi va hayot yo‘lini butunlay o‘zgartirib, tasavvufga yuzlanadi.

Bu voqeadan keyin Shayx Nishopuriy ilm olish maqsadida Hindiston, Iroq, Suriya, Misr va Makkaga sayohat qilib, haj amallarini ado etadi. So‘ng o‘z shahri Nishopurga qaytib, usha yerda qoldi. Attor shayx Majididdin Bag‘dodiyning shogirdi edi.

Ammo Attorning shuhrat qozonishining sababi tabobatdagi ephilligi yoki darveshligi va jun chopon kiyganligi emas, balki ravon qalami, taffakkuri va mangu she‘riyatidir. Uning “Mantiq ul-tayr”dagi o‘ziga xos allegorik uslubi, “Tazkirat ul-avliyo”dagi jozibali nasri uning so‘zlariga ko‘ra, podshohlar va hokimiyat egalarining maqtovlari bilan ifloslanmagan g‘azal va she‘rlari, go‘zal “Masnaviy” shaklida yozgan ma‘naviy saboqlari uning nomini jahon uzra abadiylashtirdi.

Attorning she‘riy va nasriy asarlari mavjud. U juda sermahsul shoir bo‘lib, undan 50 ming baytdan ortiq she‘riy asar qolgan. She‘rlar devoniga g‘azallar, qasidalar va ruboiylar kiradi, she‘riy devoni, “Muxtornoma” ruboiylar to‘plami, “Mantiq ut-tayr”, “Xusravnoma”, “Asrornoma”, “Ilohiynoma”, “Musibatnoma”, “Bulbulnoma”, “Ushturnoma”, “Javhar uz-zot”, “Mazhar al-ajoyib” do‘stonlari bo‘lib, ayniqsa “Tazkirat ul-avliyo” tazkisasi mashhurdir.

Farididdin Attor – forsiy so‘z san‘atidagi zabardašt ruboiynavislardan biri hisoblanadi, uning «Muxtornoma»si 5000 ta ruboiyni o‘z ichiga oladi. Albatta, ularning barchasi bizgacha yetib kelmagan. Asarning Eronda chop etilgan so‘nggi nashrida, ilovalar bilan qo‘shib hisoblaganda, 2279 ta ruboiy berilgan. Kitob mavzularining ko‘lami va ularning rang-barangligi o‘ziga xosdir. Jumladan, oshiqning xarakteriga hamohang tarzda shoir ichki olami-dagi ruhiy g‘alayonlar quyidagi misralarda o‘z ifodasini topgan:

گفتم دل و جان در سر کارت کردم  
هر چیز که داشتم نثارت کردم  
گفتا تو که باشی که کنی یا نکنی  
کان من بودم که بی قرارت کردم

*(Aytdim, dil va jonni ishing boshiga qo‘ydim, bor narsamni senga baxsh etdim, aytdi, sen kim bo‘libsanki, baxshlasang yoki baxshlamasang! Seni beqaror qilgan, U men edim)*

So‘fiyona ruh va mazmunga yo‘g‘rilgan bu ruboiylar, bir so‘z bilan aytganda, Ollohni ulug‘lash, ilohiy ishqni avj pardada kuylash, insonlik mohiyatini anglash, kamolot yo‘lida parda bo‘lgan jism, nafs va dunyoni mazam-

mat qilish, ma’shuqa ta’rif-tavsifi, visol umidi-yu ayriliq azoblari tasviriga bag’ishlangandir.

“Asrornoma” Attor Nishopuriyning ilk asarlaridan biridir. Nizomiyning “Maxzan-ul asror”, Sanoiyning “Hadiqa al-haqiqa” va Xoqoniyning “Tohfa al-roqiyin” asari ta’sirida yaratilgan. Asar 22 maqoladan va 3305 baytli ajoyib masnaviydan iborat. Attor asarda bayon uslubi, o’zidan oldingilardan so’zining ravonligi va soddaligi bilan ajralib turadi va jamoatchilik qalbini zabt eta oldi.

Attor bu asarida insonning qadr-qimmatini va mavqei hamda ishqning aqldan ustunligi va shu kabi masalalarni o’ziga xos nafislik va go’zallik bilan tartibga solingan. Bu masalalar birinchi marta Attor tomonidan ko’tarilgani yo’q, lekin uning nozik va betakror ifodasi bu ma’noda yangi darcha ochdi.

خرد گنجشک دام ناتمامیست  
ولیکن عشق سیمرخ معانیست  
خرد دیباچه دیوان راغست  
ولیکن عشق دری شب چراغ است  
خرد نقد سرای کایناتست  
ولیکن عشق اکسیر حیاتست

Shayx Attor aql va ishqni solishtirar ekan, ishq-muhabbatni ustun qo’yib, ular borliqni qamrab olgan deb biladi. Uning fikricha, koinotning harakatlantiruvchi kuch ham bu ishqdir. Ishq abadiy va azaliy savollarga javobdir. Donolik butun kuchga, ta’sir va nazoratga ega bo’lgani bilan ham uning natijasi ishqqa yetib boradi. Shu borada Rumi deydi:

این محبت هم نتیجه‌ی دانش است  
کی گزافه بر چنین تختی نشست

*(Muhabbat ham donolik natijasidir, qachon faqir bu taxtga o’tirgan!?)*

Umiman olganda tasavvuf adabiyoti vakillari o’zlarini ishq bayrog’i ostida ko’radilar, chunki ishq vahdati adolatdan ko’ra yuksakroqdir, chunki ishq vahdatida hech narsa bo’linmaydi, seniki yoki meniki degan tushunchani uzi yo’q! Ishq bayrog’i ostida inson faqat vahdatga erishadi, ishqqa yetgan odam esa menligidan kecha olgan insondir. U inson go’zallikka, hunarga, yaratishga muhtalo bo’lib, barcha san’at asarlari, barcha halloqiyat ham ishq to’lqinidan dunyoga keladi. Bu ishqdirki, insonlarni birlashtiradi, vahdatga, birlikka, kuch-qudratga, ya’ni Xudoga olib boradi. Shayx Attor ham bezavol asarlarida aynan ishq va vahdatni targ’ib qiladi va o’zi ham ilohiy ishqqa yetgan zot edi va buni biz uning “Mantiq ut-tayr” do’stonida yaqqol ko’ra .olamiz

Attor ijodi ishq bilan sug’orilgan ulkan ummondir. Bul ummondan necha zotlar bahramand bo’lib, o’z hayotlarida Haq oshiqclariga, ijodlarida esa otash

ichra ruhi taskin topgan Qaqnusga aylandilar. Bu esa Haq oshiqlarining yo‘li bo‘lgan Komillik yo‘lidir.

#### Foydalanilgan adabiyotlar:

1. Attor Shayx Fariduddin. Mantiq ut-tayr. Forsiydan Jamol Kamol tarjimasini. – T.: Fan, 2006.

2. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. - М.: Наука, 1965. – С 523

3. Истеъломий Муҳаммад. Илоҳий ишқ кўйчиси (Жалоллиддин Румий ҳақида). Ўзбек тилига Ж. Муҳаммад таржимаси. - Техрон: 2001. – 88б.

4. Комилов Н. Тасаввуф. Биринчи китоб. – Т.: Ёзувчи, 1996. – 270 б.

5. Комилов Н. Тасаввуф. Иккинчи китоб. – Т.: Ёзувчи, 1999. – 189 б.

6. Ҳаққул И. Ирфон ва идрок. – Т.: Маънавият, 1999.

7. عطار نیشابوری (۷۸۳۱)، منطق الطیر، به کوشش عزیزالله علیزاده، تهران: فردوس، ص. ۴۳

[sptth .8://www.kojaro.com/figures/191103-attar-neyshaburi-biography/](http://www.kojaro.com/figures/191103-attar-neyshaburi-biography/)

9. <https://ganjoor.net/attar/mosibatname/mbkhsh40/sh7>

[https://ganjoor.net/attar/divana/ghazal-attar/sh256 .10](https://ganjoor.net/attar/divana/ghazal-attar/sh256)

## SHARQ MUTAFAKKIRLARI FAOLIYATINI TADQIQ ETISHDA AKADEMIK IBROHIM MO‘MINOVNING ROLI

**Ibodova Nasiba Komilovna,**

*falsafa fanlari bo‘yicha falsafa doktori (PhD)*

*Buxoro tabiiy resurslarni boshqarish instituti*

*O‘zbek tili va adabiyoti, xorijiy tillar kafedrasi dotsenti v.b*

*E-mail – [ibotovanasiba58@gmail.com](mailto:ibotovanasiba58@gmail.com)*

Bashariyat tarixini kuzatsak, ilk falsafiy g‘oyalar dastlab Misr, Bobil, Hindiston, Xitoy, O‘rta Osiyo va boshqa Sharq mamlakatlarida paydo bo‘lib, so‘ngra G‘arbga yoyilganligini ko‘ramiz. Bu o‘lmas g‘oyalar shu hududlardagi ma‘naviy-ma‘rifiy taraqqiyot va ijtimoiy munosabatlar hamda tafakkur tarzini o‘zida ifodalagan.

O‘rta Osiyodagi qadimgi falsafiy g‘oyalar qadimiy turkiy yozuvlar, tan-griga e‘tiqod tamoyillarida va zardushtiylik dinining muqaddas kitobi “Avesto”da o‘z ifodasini topgan. Bu kitobning yaratilganligiga 2700 yildan ortiq vaqt o‘tgan bo‘lib, unga ko‘ra, olamning yaratilishi asosida yorug‘lik va qorong‘ulik, ezgulik va yovuzlik o‘rtasida kechadigan azaliy va abadiy kurash yotadi. Ezgulik yovuzlik ustidan, yorug‘lik qorong‘ulik ustidan, yaxshilik yomonlik ustidan g‘alaba qilishida ezgulikka, haqiqat va adolatga, insoniylik va mehr-muruvvatga tayanib tarannum etiladi, chunki, ezgulik bor joyda yumshoqlik qattqlikni, sokinlik harakatni, sekinlik tezlikni, oddiylik murakkablikni, zaiflik zo‘rlilikni, adolat zulmni yengadi, deyilgan. [1,13]

Sharq xalqlari olamning asosi to‘rt modda: yer, suv, havo va olovdan iborat deb bilganlar, shuning uchun ularni qadrlash kerak, degan xulosaga kelganlar. Ularning to‘rt unsur haqidagi naturfalsafiy qarashlari Yaqin va O‘rta Sharq mamlakatlariga ham tarqalgan. Ayni shunday tasavvur qadimgi Misr, Bobil, Lidiya mamlakatlari xalqlarida mavjud. Yunonistonning ilk falsafiy maktabi hisoblangan Milet maktabining vakillari ham o‘z g‘oyalarini Sharqdan olganligi fan olamida ma‘lum. Bu fikr ko‘pgina falsafiy g‘oyalar Markaziy Osiyodan Kichik Osiyoga, undan Yunonistonga yoyilganligini isbotlaydi. Yunon falsafasining O‘rta Osiyoga kirib kelishi Aleksandr Makedonskiy (Iskandar Maqduniy)ning bosqinchilik yurishlari davriga to‘g‘ri keladi.

O‘rta Osiyodagi qadimgi falsafiy tushunchalarning ifodasini “Avesto” g‘oyalarida ham ko‘rish mumkin. Miloddan avvalgi 2-1 asrlarda eng qadimgi madaniyat markazlari Termiz, Samarqand, Sig‘noq, Quva, Buxoro hududlarini o‘ziga qamrab olgan joylarda Kushonlar saltanati qaror topgan va bu joylar aholisi buddaviylik dinini qabul qilgan. Buddha ilgari surgan fi-



krlarga asoslangan falsafiy g‘oyalar bu hududda yashovchi xalqlarning dunyoqarashiga, tafakkur tarziga juda kuchli ta’sir o‘tkazgan. Biroq “Avesto”da ilgari surilgan g‘oyalar xalqning ongidan chuqur o‘rin egallaganligi sababli tarixiy xotirada saqlanib qolgan, buning tasdig‘ini hozirgi kungacha ayrim urf-odatlarining saqlanib qolganligida ko‘rish mumkin.

VII-VIII asrlarda arablar O‘rta Osiyoni egalladi. Bu davrda tibbiyot, matematika, astronomiya, tabiatshunoslik fanlaridagi yirik kashfiyotlarni falsafiy asoslashga diqqat qaratilgan. Birgina matematika sohasida juda katta kashfiyotlar amalga oshirilishining o‘ziyoq o‘sha davrda ilm-fanga e’tibor kuchli bo‘lganligini isbotlaydi. Muhammad Xorazmiy tomonidan o‘nlik sanoq sistemasining va algebraik hisobning kashf etilishi hisoblash madaniyatining tubdan o‘zgarishiga olib keldi. Bu falsafaning yaratuvchilari Abu Rayhon Beruniy, Ibn Sino, Mahmud Zamaxshariy, Yusuf Xos Hojib, Abu Homid G‘azzoliy, Umar Hayyom kabi zabardašt allomalar edi.

IX-XII asrlarda Movarounnahrda hukm surgan somoniylar, qoraxoniylar, g‘aznaviylar va xorazmshohlar saltanatlari ilm-fan rivojiga keng yo‘l ochganligi sababli, bu davrlarda fan va madaniyat o‘zining yuksak cho‘qqisiga ko‘tarildi. Bu o‘lkada voyaga yetgan olim va fozillar butun hind, eron va arab mamlakatlarida ham katta obro‘ qozonishgan. IX asrda Bag‘dodda ilm-fan markazi “Bayt-ul-hikmat” (“Bilimlar uyi”) tashkil etilgan va unda Muhammad Xorazmiy, Yahyo ibn Mansur Marvaziy, Ahmad Farg‘oniy, Xabash al-Marvaziy, Xolid ibn Abdumalik al-Marvarudiy, Abul Abbos al-Javhariy singari o‘z davrining eng peshqadam olimlari fan bilan shug‘ullanganlar. Xalifa Ma‘mun hukmronlik qilgan davrda Xorazmda “Ma‘mun akademiyasi”ga asos solingan, bu ilm o‘chog‘ida Beruniy, Ibn Sino, shuningdek, matematik olim Abu Nasr Arroq, faylasuf olim Abu Sahl Masihiy kabi zamonasining zabardašt ulamolari ilmiy izlanishlar olib borishgan. Bu davrlarda ilm-fanning deyarli barcha yo‘nalishlari taraqqiy etdi, tabiiy fanlar bilan bir qatorda falsafa ham jadal rivojlandi. Xorazmiy va Farg‘oniy matematika va astronomiya ilmida olamshumul kashfiyotlar qildi. Abu Nasr Forobiy esa 160 dan ortiq falsafiy asar yozgan. Platon, Aristotel, Ptolemey, Galen, Epikur, Zenon, Yevklidning asarlarini arabchaga tarjima qilgan, bu asarlarga taqrizlar va sharhlar yozgan. Abu Bakr Narshaxiy tarixiy jarayonlarni falsafiy tahlil qilgan, Beruniy va Ibn Sino tabiatshunoslik falsafasiga oid yuzlab risolalar yozishgan. XI asrga kelib falsafiy-axloqiy g‘oyalar Mahmud Qoshg‘ariyning “Devonu lug‘atit turk”, “Javohiri-nahv”, “Turk tili sintaksisi asoslari” nomli arab tilida yozilgan asarlarida, Yusuf Xos Hojibning turkiy tilda bitilgan “Qutadg‘u bilig” va Ahmad Yugnakiyning “Hibat ul-haqoyiq” asarida rivojlandi.

Bu davrlarda barcha fanlar islom dini doirasida rivojlanganligi bilan bir qatorda islom dinining arkonlarini tadqiq etishga bag‘ishlangan maxsus tadqiqot yo‘nalishi ham vujudga keldi. Islom ta‘limotiga hissa qo‘shgan Imom Buxoriyning “Al-Jome‘ as-Sahih” asarida va Imom Termiziyning “Sunani at-Termiziy” asarida islom dinining tarbiyaviy-axloqiy qimmatini yuksaklikka ko‘tarildi va shu asosda ular islomiy axloq falsafasini rivojlantirishdi. Kalom ta‘limotini mantiqiy tahlil etgan mutafakkir Abu Mansur Moturidiy islomiy odob qoidalari, shariat qonunlari, ma‘naviy-axloqiy kamolot sirlariga oid asarlar yozib kishilarni yaxshilikka, ro‘stgo‘ylikka, sabr-qanoatga, sharm-hayoga, oliyhimmatlikka, vatanparvarlikka chorladi. U insonning iroda erkinligi haqidagi dastlabki falsafiy g‘oyani ilgari surgan.

Islom falsafasi mo‘g‘ullar istilosi davrida jiddiy inqirozni boshidan kechirdi. Mo‘g‘ullar fan va madaniyat ravnaqiga salbiy ta‘sir ko‘rsatdi. Mo‘g‘ullar zulmi va talon-tarojlaridan xalq qashshoqlashdi. Olimlarning ilm-ma‘rifat bilan shug‘ullanishlariga imkon qolmadi. Olim va fuzalolar arab mamlakatlari boshpana izlab chiqib ketishga majbur bo‘lishdi. XIII asrning 2-yarmi va XIV asrning boshlariga kelib mamlakatda urush-janjallar bosilib, xalq asta-sekin o‘zining qaddini ro‘stlay boshlashi bilan fan va madaniyat ham yana jonlana boshladi. Ilm-fan va ma‘rifat o‘choqlari mo‘g‘ullar istilosi davrida Movarounnahr va Xurosondan janubga, Dehli sultonligi, janubiy Eron, Kichik Osiyo, Suriya va Misrga ko‘chgan bo‘lsa, endi madaniyat va ma‘rifat o‘choqlari yana o‘lkamizga qaytib kela boshladi. Bu davr ma‘naviyatiga Jaloliddin Rumiyning (1207-1272) “Masnaviyi-ma‘naviy”, Sa‘diy Sheroziyning (1219-1293) “Guliston” va “Bo‘ston” asarlari, Xusrav Dehlaviyning (1253-1325) “Xamsa” do‘stonlari jiddiy ta‘sir ko‘rsatadi. Bu mutafakkirlarning falsafiy asarlari inson va olam, inson va axloq, inson va xudo munosabatlarini tahlil etishga bag‘ishlangan. Bu asarlar butun Movarounnahr va Xurosonga yoyilib, ulardagi g‘oyalar forsiy va turkiy tilda falsafiy asarlarning vujudga kelishiga turtki bo‘lgan. Xorazmda Pahlavon Mahmudning (1247-1326) falsafiy ruboiylari, Nosiriddin Rabg‘uziyning “Qissasul anbiyo” asari, Bahoddin Naqshbandning insonni faol harakatga chorlovchi hayotbaxsh falsafiy g‘oyalari maydonga keldi. Bu ta‘limotlarda voqelikning zohiriy va botiniy mohiyati, nafs va me‘yor, insof va sadoqat, e‘tiqod va toqat, mardlik va juvonmardlik, saxiylik va oqibat singari muammolarniig zamiriga yetish va boshqa dunyoviy, axloqiy, ma‘naviy va ilohiy masalalar ko‘tarilgan.

Islom falsafasining keyingi davri O‘rta Osiyoda temuriylar hukmronligi davri bilan boshlanadi. Bu davrdagi saltanat hukmdori Amir Temur ilm-fan rivojlanishi uchun keng imkoniyatlar yaratdi, ilm-fan, adabiyot va san‘at bilan shug‘ullanadigan kishilarga homiylik qildi. Bu davrda tasavvuf falsafasi,

tabiatshunoslik falsafasi, mantiq falsafasi va axloqiy ta’limotlar keng rivojlanadi. Bu falsafaning taraqqiyotiga iudaizm (musaviylik), xristianlik (isaviylik), buddizm (buddaviylik) va boshqa diniy ta’limotlar ta’sir ko‘rsatgan. Islom falsafasida kalom ta’limoti, tasavvuf tariqatlari ham nazariy, ham amaliy yo‘nalishda rivojlandi. Umuman, O‘rta Osiyoda kalomning Moturidiy yo‘nalishi, tasavvufning yassaviylik, kubroviylik va naqshbandiya tariqatlari keng yoyildi.

O‘rta Osiyolik faylasuflar jahonda birinchi bor musiqa falsafasiga asos solishgan. Forobiy musiqa ohanglarini notaga solish, ya’ni musiqani o‘lchash usulini kashf etdi. Abu Ali ibn Sino inson ruhiyatini davolashda musiqadan foydalanish yo‘llarini ishlab chiqdi. “Shashmaqom” tom ma’nosida musiqa falsafasi, ya’ni fikrning, g‘oyalarning musiqa ohanglari vositasida ifodalanishidir. Naqshbandiya tariqati vakillari tariqat maqomlarini musiqaga solib kishilar ongiga singdirishgan. Mahdumi A‘zam “Risolayi samoiya” asarida musiqani insoniylik bilan ilohiylikni tutashtiruvchi vosita sifatida ta’riflaydi. Haqiqatan ham sharq musiqasida fikr musiqa asboblari ohangida ifodalalanadi. Shu jihatdan ham O‘rta Osiyoda yaratilgan falsafiy g‘oyalar ko‘proq ma’naviy-ruhiy shaklda namoyon bo‘ladi.

Bu yo‘nalishda Abu Rayhon Beruniy, Samarqandda Temur saroyida voyaga yetgan Ibn Arabshoh, mag‘ribdan olib kelingan olim Ibn Xaldun singari zabardast jamiyatshunos mutafakkirlarning asarlari jahonga tanilgan.

XV-XVI asrlarda O‘zbekiston falsafiy fikrlari taraqqiyotining cho‘qqisida Alisher Navoiy falsafasi turadi. Navoiy “Munojot”, “Mahbub ul-qulub”, “Lison ut-tayr”, “Xazoyin ul-maoniy” kabi asarlarida abadiylik, azaliylik va mangulik haqida so‘z yuritadi. “Azaliylik” va “abadiylik” Allohgagina xos xususiyatdir, azaliylik - vaqtda boshlanmasligi, ya’ni azaldan mavjudligini, abadiylik esa bundan keyin ham hech qachon yo‘q bo‘lmasligini, boqiyligini, “mangulik” esa azaliylik va abadiylikni o‘ziga qamrab oluvchi vaqtda boshlanishi ham, oxiri ham yo‘q xususiyatni anglatadi, deydi. Navoiy islom diniga ixlos bilan e’tiqod qo‘ygan musulmon sifatida foniy va boqiy dunyo haqida, oxirat haqidagi g‘oyalarga ishongan, shu sababli u, ayrim tadqiqotchilar ta’kidlaganidek, faqat ratsionalist bo‘lib qolmay irratsionalizmga ham moyil bo‘lgan. Navoiyni panteist bo‘lgan degan fikr ham o‘rinli emas, chunki u hamma narsaning sababi xudodan degan g‘oyaga qat’iy ishongan. U o‘zining o‘lmas badiiy ijodi bilan insonning ezgu niyatlarini, orzu-umidlarini tarannum etuvchi shunday bir go‘zal va mukammal, mehr-muhabbatga boy bo‘lgan o‘ziga xos ma’naviy dunyoni yaratdiki, bu dunyoning jozibasidan butun insoniyat ruhiy ozuqa olmoqda va kelajakda ham u komil inson tarbiyasi uchun buyuk ibrat bo‘lib xizmat qiladi.

O‘zbekiston falsafasi sharq falsafasining tarkibiy qismiga kiruvchi va o‘zbek xalqining o‘ziga xos tafakkur tarzining ifodasidir. Uning tarixiy asoslari qadimgi madaniyat bilan chambarchas bog‘liq.

O‘zbekiston Respublikasi milliy istiqlolni qo‘lga kiritgach, falsafa fani oldida yangi vazifalar paydo bo‘ldi. Bu vazifalarga falsafa fanini kommunistik mafkura asoratlaridan tozalash, jamiyat taraqqiyotining yangi davrdagi qonuniyatlarini falsafiy tahlil etish, milliy istiqlol g‘oyasining ilmiy-nazariy asoslarini ishlab chiqish, respublikada shakllanayotgan huquqiy, demokratik, fuqarolik jamiyatining rivojlanish xususiyatlarini ochib berish va boshqa masalalar kiradi.

O‘zbekistonning Birinchi Prezidenti I.A.Karimov 1998-yilda “Tafakkur” jurnali bosh muharririning savollariga javoblarida yangi jamiyatni bunyod qilishda milliy mafkura va u tayanadigan milliy falsafaning roliga katta baho berar ekan, “g‘oyaga qarshi faqat g‘oya, fikrga qarshi faqat fikr, jaholatga qarshi faqat ma‘rifat bilan bahsga kirishish mumkin” [2, 3] - deydi va shundan kelib chiqib, milliy istiqlol g‘oyasining asosiy tamoyillarini ishlab chiqish faylasuflar oldida turgan muhim vazifa ekanligi ta’kidlandi. 1999-yil 10-iyunda O‘zbekiston faylasuflari milliy jamiyati tashkil topdi. Bu jamiyatning asosiy vazifasi, nazariy va amaliy tadqiqotlarni olib borishda hamda mazkur tadqiqotlarning natijalarini keng ommalashtirishda, respublikada shakllanayotgan huquqiy demokratik davlat va fuqarolik jamiyatida milliy istiqlol g‘oyasining hayotiy ehtiyojga aylanishida barcha ziyolilarning birdamlik ruhidagi ishtirokini ta’minlashdan iborat, deb belgilangan. I.Karimovning faylasuf olimlar bilan uchrashuvi (2000 y. 6-aprel)da milliy istiqlol g‘oyasining asosiy tamoyillarini ishlab chiqish uchun faylasuflar milliy jamiyatining ishchi guruhini tuzish va bu guruh a’zolariga mazkur vazifani bajarish topshirildi. Shu tarzda “Milliy istiqlol g‘oyasi: asosiy tushuncha va tamoyillar” risolasi dunyoga keldi. Faylasuflar milliy jamiyati bugungi kunda bir qancha falsafiy kitob va risolalarni nashr etdi, jahon faylasuflarining mumtoz asarlarini tarjima qilishga kirishdi, turli ilmiy anjumanlar tashkil etdi. Jamiyat respublikada falsafa fani sohasidagi tadqiqotlarni muvofiqlashtirish, jadallashtirish, jamiyat manfaatlari yo‘nalishiga burish borasida katta tashkiliy ishlarni amalga oshirdi.

Uning O‘rta Osiyo xalqlari madaniy merosiga qiziqishi bugungi avlod uchun katta maktab bo‘lib xizmat qiladi. [3,29] Atoqli faylasuf S.Shermuhammedovning alloma to‘g‘risidagi yuqorida keltirilgan fikrlari xolis va haqqoniyatga to‘la mos. Akademik Ibrohim Mo‘minov umri va ilmini fan rivoji, xususan, falsafa fanining rivojiga bag‘ishlagan va bu yo‘lda fidoyilik ko‘rsatgan zahmatkash olimlarimizdan biri. U kishining shaxs, zi-

yoli, olim, o‘z xalqini chin dildan sevadigan inson, millatparvar ekanligini nafaqat kitoblari, qoldirgan boy ilmiy merosi, balki u insonni yaqindan bilgan kishilar ham e’tirof etishadi.

Ibrohim Mo‘minov fan, madaniyat va falsafa ilmiga katta hissa qo‘shdi. Bu fikrimizni uning to‘rt jildli tanlangan asarlari tasdiqlaydi. [4, 30] Allohning asarlari mavzu-mundariyasi kuzatilsa, xalqparvar, millatining ertangi kuni uchun qayg‘uradigan bir ziyoli inson qiyofasi ko‘rinadi. Olimning ilmiy-falsafiy kuzatishlari zamirida soxta shiorlarga ko‘milgan, zulm ostida yashayotgan xalqqa qaratilgan achchiq haqiqatlar ko‘zga tashlanadi. Faylasuf haqiqiy tarixni xalqqa yetkazish, uni o‘zining mard, tanti, oliyjanob, din va davlat homiysi bo‘lgan ulug‘ zotlari, shoirlari, tarixchilari, ularning noyob ilmiy merosi bilan yaqindan tanitishni o‘z oldiga maqsad qilib qo‘ygan edi. U o‘z zimmasiga yuklatilgan mana shu tarixiy vazifani uddaladi, xalqiga munosib farzand sifatida o‘z davrining qahramonlaridan biri bo‘lib qoldi.

Biz Ibrohim Mo‘minovning qadr-qimmatini kamsitmay, uning faoliyatiga munosib va xolisona baho berishimiz, faylasufning ilmiy faoliyatidagi ikki yoqlamalik ustunlik qiluvchi ijobiy va qisman chegaralangan tomonini ko‘ra olishimiz zarurdir. Alloma boshlab bergan o‘zlikni anglashga qaratilgan hatti-harakatlar bugun muhim ahamiyatga ega. Millatning ertasi aql-salohiyati baland, barkamol avlod bilan bog‘liq ekan, yoshlarga dunyo andazalariga mos bilim berish davrning eng muhim vazifasi bo‘lib qolmoqda. Qayd etish lozimki, olim ayrim o‘rinlarda vaziyat taqozosi bilan bir yoqlama fikrlar bildirishga majbur bo‘lgan. Lekin shunday qaltis vaziyatlarda ham u tarixiy va ilmiy haqiqatlarni soxtalashtirishdan imkon qadar tiyina olgan. Halollik va ilm-fanga hurmat tuyg‘usi olimning muhim fazilati ekanligi va uning davriy taloto‘plardan omon-eson olib o‘tishini Ibrohim Mo‘minov hayoti va faoliyati misolida ko‘rish mumkin.

Olimning ilmiy qiziqishlari kengligi uning davr siyosatini puxta bilishi bilan birga, mustaqillikka bo‘lgan ishonch, tarixiy haqiqatlarning yuzaga chiqishiga bo‘lgan ichki sezgi, o‘z tarixini chuqur bilgan va uni yuksak qadrlagan shaxs ekanligidan dalolat beradi. Fitrat, Qodiriy, Cho‘lpon singari jadidlardan keyin tarix maydoniga chiqqan Ibrohim Mo‘minov garchi sho‘ro tuzumi, mustabid siyosat bilan murosa qilgandek ko‘rinsa ham, amalda imkon qadar tarixiy haqiqatlarni xalqqa yetkazishga intilgan, millatga o‘zini tanitishga uringan. Totalitar tuzum davrida mana shu ishga qo‘l urishning o‘zi ulkan jasorat edi.

Ibrohim Mo‘minovning hayoti va faoliyatini o‘rganish muhim ahamiyatga ega. I. Mo‘minovning tarjimayi holini va ilmiy asarlari mazmun-mohiyatini milliy mustaqillik mafkurasi nuqtayi nazaridan qayta xolis baholash zarur.

Olimning asarlarini birlashtirib turuvchi bir kuch, uning asarlari o‘rtasidan kesib o‘tuvchi bir qizil chiziq bor, bu xalqsevarlik va adolatparvarlik hissidir.

Ibrohim Mo‘minovning ko‘plab falsafiy g‘oyalari, uning O‘rta Osiyoda va undan tashqarida yashab ijod etgan ajdodlarimiz-mutafakkirlarning dunyo-qarashlari to‘g‘risidagi qimmatli fikrlari hozirgi mustaqillik sharoitida ham o‘z ahamiyatini yo‘qotgani yo‘q, balki yurtimiz milliy istiqloli ma‘naviy asolarini mustahkamlash ishiga samarali xizmat qilmoqda. [5, 34]

Alloma iloji boricha, O‘zbekistonda ilm-fan rivojiga ko‘proq hissa qo‘shishga harakat qilish bilan birga, o‘z atrofida fanga sadoqat bilan xizmat qiladigan ziyolilarni to‘play oldi. Shakllangan kuchli jamoa esa yurtimizda falsafa fanining rivoji uchun kerakli ilmiy xodimlar, yetuk mutaxassislar, olimlarni yetishtirib berdi.

Insonning shaxs sifatidagi qiyofasi eng avvalo, oilada namoyon bo‘ladi. O‘z yaqinlariga bo‘lgan munosabati orqali inson shaxsiyati, tiynati, fe‘l-sajiyasi, tabiatiga baho beriladi. Olimlik va odamlilik rutbasini yonma-yon tuta olgan I.Mo‘minov sulolasi havas qilsa arzigulik. Ziddiyat va qarama-qarshiliklarga to‘la, siyosiy hushyorlik avjiga chiqqan, tilimiz va dinimiz asoratga solingan bir davrda ham olim xalqqa xizmat qilishni uddalay olgan zakiy inson bo‘lganligini tarix isbotlab turibdi.

Umuman, Mo‘minovlar sulolasida 50 dan ortiq fan doktorlari va nomzodlari bo‘lib, ulardan 1 nafari akademik, 2 nafari O‘zR FA muxbir a‘zosi, 6 nafari Beruniy nomidagi Davlat mukofoti sohiblari, 3 nafari O‘zbekistonda xizmat ko‘rsatgan fan arbobi, 2 nafari respublikada xizmat ko‘rsatgan maorif xodimlaridir. Mana shularning o‘ziyoq olimning ilm-fanga e‘tibori nihoyatda yuksak bo‘lganligini ko‘rsatadi, uning shaxsiyati, ilmiy salohiyati to‘g‘risida ma‘lum bir xulosalar chiqarishga asos bo‘ladi.

#### Adabiyotlar:

1. Ҳомидов Ҳ. “Авесто” файзлари. Т.: 2001. – Б. 96.
2. “Тафаккур” журнали 1998 йил 2-сон. – Б. 3-10.
3. С.Шермухамедов И.Мўминовнинг ҳаёти ва фаолияти ҳақида // Ўзбекистонда ижтимоий фанлар №12. 1998. – Б. 29.
4. С.Шермухамедов И.Мўминовнинг ҳаёти ва фаолияти ҳақида // Ўзбекистонда ижтимоий фанлар №12. 1998. – Б. 30.
5. Жалолов А.Иброҳим Мўминов – аллома, арбоб ва инсон. // Ўзбекистонда ижтимоий фанлар №12. 1998. – Б. 74.

## AQOID ILMIDA “KAROMAT” TUSHUNCHASI

**Ortiqova Mavluda Nurmahammadovna,**  
*Xalqaro Innavatsion Universiteti o‘qituvchisi*

**Annotatsiya:** Aqida ilmining bahsli masalalaridan biri bo‘lgan valiylarning karomati haq ekanligi, Alloh o‘zi sevgan taqvodor do‘stlari (bandalari)ga izzat-ikrom sifatida ehtirom etishi, inoyati karomatdir. Karomat egasi bo‘lish esa valiylarning eng asosiy va dastlabki belgisidir.

**Kalit so‘zlar:** *Valoyat, karomat, valiy, aqoid, mo‘jiza, karomati jibbily, karomati kasbiy, avliyo.*

Islom aqidasi har bir musulmon kishi uchun o‘rganilishi va e‘tiqod qilinishi lozim bo‘lgan masalalarni o‘z ichiga olib, bu ilmni o‘rganilishidan ko‘zlangan asosiy maqsadlardan biri, diniy aqidalarni qat‘iy dalillar bilan isbotlash va bu aqidalarga bo‘lgan shubhalarni aritish hisoblanadi. Aqoid ilmida ana shunday bahsli masalalardan biri valiylarning olloh tomonidan yuborilgan karomat sohibi bo‘lishi aqidasi. Bu borada valiylar va ularning sohibkaromat ekanliklarini o‘rganib yetarlicha isbotlab bera olgan va bu bilan aqida ilmiga o‘z hissalarini qo‘shgan ba‘zi olimlarning izlanishlariga e‘tibor qaratsak. Bunday manbalarning avvalida esa Sa‘duddin Taftazoniyning “Sharh al-Aqoid-an Nasafiya” asariga murojaat qilamiz. Asarda ushbu xususda shunday bayon qilinadi: “Valiylarning karomatlari haqdir. Bunda karomat uzoq masofani qisqa muddatda bosib o‘tish, muhtoj paytda oziq-ovqat va kiyim-kechaklarning paydo bo‘lishi, suv ustida yurish, havoda uchish, jonsiz va tilsiz narsalarning gapirishi, kelgan musibatni qaytarish, dushmanlarni daf qilish kabi narsalar valiylarda g‘ayri oddiy yo‘l bilan zohir bo‘ladi” [1.I.57b]. Asarda dastlab “Valiy” tushunchasiga ta‘rif beriladi: “Valiy bu allohni va uning sifatlarini mumkin bo‘lgan darajada biluvchi, toatlarda doim qoim bo‘luvchi, gunohlardan uzoq bo‘luvchi, shahvatlar va lazzatlarda harom amal qilishdan saqlanuvchi bandadir” [1.I.57b] S. Taftazoniy fikrlariga ko‘ra karomatlar haqiqatiga dalil, egasidan ko‘p to‘xtovsiz zohir bo‘lishi va u yerdan uzoq bo‘lganlar tomonidan uni inkor qilish mumkin bo‘lmasligidir. Xususan, o‘xshash ish va tafsilotlari bittadir, deydi. Asarda karomatni va uning juda aqlga sig‘maydigan qismlarining ba‘zi tafsilotlarini ochib beruvchi gapni keltirgan. Ya‘ni, karomat aql bilan qabul qilinmaydigan holatligini aytadi. Shundan so‘ng alloma “Uzoq masofani qisqa muddatda bosib o‘tish” karomatini dalillash uchun Qur‘oni karimda Maryam (r.a.) va Sohibi Sulaymon (a.s) dan karomat zohir bo‘lganini keltiradi: “Sohibi Sulaymon (a.s.)

bajargan ishi karomat kabidir. U mashxur Osif ibn Barhiyodir. U Bilqis taxtini chekka dushman hududidagi uzoq masofadan keltirgan. Sharh daliliga Maryam (r.a.) misolida, Oli Imron surasi 37- oyatni keltiradi: “Zakariyo har gal (Maryamning) oldiga-masjidga kirganida, oldida rizq turganini ko`rar edi. U: “Ey, Maryam, bu narsalar senga qayoqdan keldi?”- deb so`rsa, (Maryam): “ Bular Alloh huzuridan”, - deb javob berar edi.” “Suv ustida yurish” xususiyatini “Ko`plab avliyolar haqida naql qilingan”, - deb izohlaydi. Havoda uchish” jumlasini “ Sahoba Jafar ibn Abu Tolib, Luqmon as-Saraxsiy va ulardan boshqalar haqida naql qilingan” , - deb sharhlaydi. “Jonsiz va tilsiz narsalar gapirishi” haqida , “Jonsiz narsaning gapirishi ,rivoyat qilingani kabi , Salmon va Abu Dardolarda yog`och tovoq bo`lgan. U esa madh qilgan va uning tasbihini u ikkisi eshitganlar”, deydi. “Tilsiz jonivor esa, “Ashobul-Kahf itining gapirishi kabidir” deb sharhlaydi. “Kelgan balolarni daf qilish va dushmanlardan yetadigan ofatlarga kifoya qilish ” bunga esa Umar ibn Xattob (r.a.) haqidagi rivoyat misol bo`ladi. U Madina shahrida masjid minbarida edi. Uning qo`shini esa “Nahovand” jang maydonida bo`lgan. Boshqa joyda bo`la turib qo`shini amirini tog`ning orqadagi dushman pistirmasidan ogohlantirib “Ey, Soriya, toqqa, toqqa” degan va uzoq masofadan soriya Umar (r.a.) gapini eshitgan”, - deb, keltiradi. S.Taftazoniy yana sahoba Xolid ibn Valid (r.a.) ning zahar ichib , undan zaharlanmaganligi haqidagi rivoyatni keltiradi. Yuqoridagi dalillarni keltirib alloma valiylar va ularning sohibkaromat ekanliklari haqidagi fikrni asoslab beradi. Valiylarning karomatini yo`q deb tan olmaydigan ba`zi oqim vakillariga bu ayni haqiqat ekanligini dallillash uchun Abu Muin Nasafiyning “Tabsiratul adilla” asaridagi aniq ma`lumotlarni ham ko`rishimiz mumkin. “Ahli haq ko`plab xabarlar , mustafiz hikoyalar vorid bo`lganligi sababli karomatning sobit ekaniga hukm qilishadi. Xabar va hikoyalardan biri –Sulaymon (alayhissalom) ning hamrohlari ko`z ochib yummasdan Bilqisning taxtini olib kelgani xabari; yana biri – Madinada minbarda o`tirgan Umar (r.a.) Nahovanddagi qo`shinni ko`rib: “ Ey, soriya , toqqa, toqqa deganlari. Soriya esa salkam besh yuz farsah masofada turib bu ovozni eshitgani va toqqa chiqib, u yerdan dushmanga pistirmadan hujum qilgani. Bu esa g`alabaga sabab bo`lgani; Xolid ibn Valid (r.a.) zahar ichsa-da , zarar ko`rmaganligi; Umar (r.a.) ning Nil daryosi borasidagi xabarlar shular jumlasidandir. Tobein va solihlardan behisob karomatlar rivoyat qilingan (ko`rilgan). Ularni inkor qiluvchi kishi, umumiy ma`noda , ko`rinib turgan narsani rad qiluvchilar qatoriga kiradi. Mutazaliylar ularni inkor etishadi. Chunki bid`atlarining shumligi sabab karomatni man qilishadi. Imondan chiqishdan qo`rqib, ibodatlarda va gunoh-ma`siyatlardan tiyilishda qattiq jiddu- jahd qilishlariga qaramay, mazhablarining botilligi, e`tiqodlarining fo-



sidligiga karomatlarini man etishlari yetarli , boshqa dalil kerak emas. Ularning : “Avliyolar qo‘lida karomatning zohir bo‘lishi anbiyo (alayhissalom) larning mo‘jizalari botil bo‘lishini keltirib chiqaradi” , degan da‘volari haqni botildan, to‘g‘rini fasoddan ajratadigan mezon bo‘lmish aqlga ko‘ra ish tutmasdan , o‘ylamasdan gapirish. Chunki tafakkur qilgan kishi valiyning har bir karomati (valiyning) nabiyasi (alayhisallom) ning mo‘jizasi ekanini biladi. Albatta , karomatning zohir bo‘lishi bilan u kishining valiy ekani bilinadi. Uning valiy ekani aqidasi haq ekaniga dalildir. Mo‘jiza bilan karomat aralashib ketishi mumkin emas. Mo‘jiza risolat (payg‘ambarlik) da‘vosi ortidan namoyon bo‘ladi. Agar avliyo risolat da‘vo qilsa, o‘sha vaqtdayoq valoyatdan tushadi. Mo‘jiza sohibi mo‘jizasini yashirmaydi. Aksincha, uni oshkor qiladi. Karomat sohibi esa imkon qadar karomatini yashiradi ko‘pincha unga suyanmaydi, ishonmaydi.”

Ko‘rinadiki, har ikkala asarda ham valiylarning karomati bor haqiqat. Berilgan ma‘lumotlar, namunalar deyarli o‘xshash. Aqoid ilmining yana bir yirik manbalaridan bo‘lgan “Al Fiqh al- akbar” asarida ham shunga o‘xshash ma‘lumotlar beriladi: Payg‘ambarlarning mo‘jizalari, avliyolarning karomatlarini haqdir. Ammo Allohning dushmanlari – Iblis, Fir‘avn, Dajjol kabilarda bo‘lgan va bo‘ladigan mo‘jiza ham va odatdan tashqari ishlarni karomat ham deb atamaymiz. Bularni biz ularning hojatlarini chiqarish deb ataymiz. Chunki Alloh dushmanlarini dunyoda g‘ururda, oxiratda azobda qolishi uchun hojatlarini ravo qiladi. Ular bu bilan mag‘rurlanib , kufri tug‘yonda haddan oshib ketadilar.” Yuqoridagi fikrlarning ma‘naviy davomi va mo‘jiza bilan karomatning bir-biridan farqi , ularni aralash emasligini bayon etish uchun SHayx Muhammad Sodik Muhammad Yusufning “Aqoid darsligi”dan quyidagilarni keltiramiz: “Mo‘jizalar payg‘ambarlar uchun sobitdir va karomatlar avliyolar uchun haqdir. Ammo Alloh taoloning dushmanlari uchun bo‘ladigan, masalan, Iblis, Fir‘avn va Dajjol kabilardan sodir bo‘lganligi va (bundan keyin) bo‘lishligi xabarlarda rivoyat qilingan narsalarni mo‘jiza ham, karomat ham demaymiz. Lekin o‘sha narsalarni ular uchun qazoi-hojat deymiz. Chunki Alloh taolo dushmanlarining ham hojatlarini ularga istidroj va uqubat uchun ro‘yobga chiqaradi. Ular bundan aldanib qoladilar va tug‘yonu kufirda ziyodalashaveradilar.

Bunday narsalarning barchasi joiz va mumkindir. Mo‘jizalar payg‘ambarlar uchun sobitdir va karomatlar avliyolar uchun haqdir. Mo‘jiza – ismi foil bo‘lib, lug‘atda “ojiz qoldiruvchi” degan ma‘noni bildiradi. Shariatimiz istilohida esa: “Payg‘ambarlarning haqiqatdan ham Alloh taolo tomonidan yuborilgan elchilar ekanligiga dalil-hujjat sifatida ro‘y beruvchi va boshqalarni ojiz qoldiruvchi ish-mo‘jiza deyiladi.” Alloh taolo o‘zining yuborgan

payg`ambarlariga ularning payg`ambarliklarini tasdiqlash uchun xilma-xil mo`jizalar bergan. Masalan: Muso alayhissalomning hassalari ajdarga aylanib u zotning haqiqiy payg`ambar ekanliklarini tasdiqlagan bo`lsa, Iso alayhissalomga og`ir kasallarni bir nafasda tuzatish, murdalarni tiriltirish kabi mo`jizalar berilgan. Payg`ambarlarning ulug`i, oxirgi zamon payg`ambari Muhammad Mustafo sollallohu alayhi va sallamga o`tgan payg`ambarlarga berilgan mo`jizalarning deyarli barchasi va yana o`zlariga ham alohida mo`jizalar berilgan. O`sha mo`jizalarning eng ulug`i, to qiyomatgacha boqiy turadigan Qur`oni karimdir. Karomat esa “izzat-ikrom”, “qadr-qimmat”, “oliyanoblik” kabi ma`nolarni bildiradi. Istelohda esa, “Alloh taoloning o`zi sevgan bandalariga qilgan izzat-ikromi karomat deyiladi”. Valiy lug`atda “yaqin”, “do`st” kabi ma`nolarni bildirib, ko`plikda “avliyo”deyiladi. Demak, valiy ollohning yaqin do`stlari, shuning uchun ham ularda inson ishonishi qiyin bo`lgan g`ayri oddiy xususiyatlar zohir bo`lishi, ya`ni karomat hosil qilishi tangrining do`stlariga bergan inoyati ekan. Bunday karomatlarining ham bir-biridan farq qiladigan turi mavjud deyiladi. “Karomat ikki xil bo`ladi: 1. Jibilliy (tug`ma, tabiiy)

2. Kasbiy (erishiladigan, mehnat bilan topiladigan) Jibilliy karomatga dalil; Alloh taolo al-Isro surasining 70-oyatida shunday xabar bergan; “Darhaqiqat, biz Odam bolalarini aziz - mukarram qildik va ularni barru-bahrda – quruqlik va dengizda (ot-ulov va kemalarga) chiqarib qo`ydik, hamda ularga halol pok narsalardan rizqu-ro`z berdik va ularni o`zimiz yaratgan juda ko`p jonzotlardan afzal, ustun qilib qo`ydik. Masalan, Kasbiy karomatga dalil; Alloh taolo Hujurot surasining 13-oyatida quyidagicha xabar bergan; “Albatta sizlarning Alloh nazdidagi eng hurmatlirog`ingiz, taqvodorrog`ingizdir”. Bu karomat esa faqat taqvodor mo`minlarda hosil bo`ladi (chunki ular bu karomatni mo`minlarga xos e`tiqod va harakatlar bilan topadilar). Yana bir boshqa manbalarda esa karomatni kavniy va ilmiy kabi turlaydilar.

Karomati kavniy: qisqa fursatlarda ro`y beradigan favqulodda g`ayritabiiy hodisalar, masalan, havoda uchish, suv ustida yurish, uzoq yo`lni bir fursatda bosib o`tish kabi. Karomati ilmiy: ilm, irfon, ma`rifat, ibodat va taqvo, ma`naviy kamolot orqali yuzaga kelgan turli shakllardagi g`ayritabiiy hodisalar. Bunga esa bir qator tasavvuf shayxlarida zohir bo`lgan karomatlarini aytish mumkin. Karomatning g`ayri oddiy ishlarga nisbatan qo`llanishi esa majozidir. Zero Alloh taolo ana shunday g`ayri oddiy ishlarni taqvodor mo`min uchun izzat-ikrom sifatida zohir qiladi. Karomatning zohir bo`lish hikmati esa valiyning dunyoda zuhdga bo`lgan azmu qarorini kuchaytirish hamda uni nafsu-havodan qaytarishidir. Demak, payg`ambarlarga ularning payg`ambarliklarini tasdiqlash uchun berilgan odatdan tashqari, o`zgalarni

ojiz qoldiruvchi ish – mo’jiza deyiladi. Alloh taoloning O’z do’stlariga qilgan izzat-ikromi – karomat deyiladi. Alloh taoloning dushmanlari tarafidan sodir bo’lgan g’ayri oddiy ishlarni masalan, Iblisning bir lahzada mashriq mag’ribga borib kishilarni vasvasaga solishi, odam bolalarining qonlarida aylanishi, qiyomatga yaqin chiqadigan Dajjolning birovni o’ldirib tirlitirishi kabi g’ayri oddiy ishlarining barchasi mo’jiza ham, karomat ham deyilmaydi. Chunki mo’jiza va karomatlar faqatgina Alloh taoloning do’stlariga beriladigan narsalardir. Lekin o’sha narsalarni ollohni dushmanlari uchun qazoi-hojat deymiz. Chunki Alloh taolo dushmanlarining ham hojatlarini ularga istidroj va uqubat uchun ro’yobga chiqaradi. Ya’ni o’sha g’ayri oddiy ko’ringan narsalar kofiru fojirlar uchun qazoi-hojat bo’ladi. Chunki Alloh taolo o’z dushmanlarining razilona istaklarini ham ularning oxiratdagi uqubatlari uchun bu dunyoda darajama-daraja amalga oshirishlariga imkon beradi. Anglashiladiki, karomat allohning taqvo va ibodatda qoim bo’lgan, o’zini dunyoning o’tkinchi havas va nafslaridan yiroq tutgan, ruhiy va ma’naviy kamolotga erishgan yaqin do’stlariga yuborgan ehsoni. Karomat ato etilgan ollohning do’sti esa shubhasiz, valoyatga erishgan valiydir. Chunki valiylikning ilk belgisi karomatdir.

#### Foydalanilgan adabiyotlar:

1. Palvanov U. “Sa’duddin Taftazoniy va uning “Sharh al-aqoid an-Nasafiya” asari”, “Toshkent Islom universiteti” nashriyot –matbaa birlashmasi. T-2015. 63-64.b
2. Nasafiy A.M. “Tafsiratul adilla”, Movarounnahr T.-2018.
3. Muhammad S.M.Y “Aqidatut tahoviya sharhining talhiysi” hilol nashr.T-2021.359 b.
4. Tafsir, Oli Imron surasi . 2012. 54-b.

**XI ASRDA BUYUK SALJUQIYLAR DAVLATI (1038-1157) DA  
TASAVVUF ILMI RIVOJIGA HISSA QO‘SHGAN  
MUTASAVVIFLAR FAOLIYATI**

**THE ACTIVITY OF MUTASAWWIFS WHO CONTRIBUTED TO  
THE EVOLUTION OF TASAWWUF IN THE GREAT SELJUK  
SULTANATE  
(1038-1157) DURING THE PERIOD OF THE 11<sup>th</sup> CENTURY**

**Rajapov Pirnazar Sardor o‘g‘li,**  
*O‘zbekiston xalqaro islom akademiyasi tayanch doktoranti*

**Annotatsiya:** Ushbu maqolada XI asrda Buyuk Saljuqiylar davlati (1038-1157) da tasavvuf ilmi rivojiga hissa qo‘shgan Abulqosim Qushayriy, Imom G‘azzoliy, Abdulvohid Ismoil, shayx Abdulloh Ansoriy va Abu Ali al-Formadiy kabi buyuk mutakallimlar ilmiy faoliyati ochib berilgan. Shuningdek, Saljuqiylar davlatining mo‘taziliy e‘tiqoddagi vaziri Amidulmulk Kunduriyning ash‘ariylarga qarshi faoliyati natijasida “Ikkinchi Mihna” fitnasi sodir bo‘lishi hamda Abulqosim Qushayriyning ash‘ariylik aqidasi himoya qilish yo‘lidagi harakatlari, shu bilan birga, tasavvuf va kalomni bir-biriga uyg‘unlashtirib, Islom tafakkurida yangi yo‘nalishga asos solgan Imom G‘azzoliyning tasavvuf va kalom ilmiga oid asarlarining qisqacha mazmuni yoritib berilgan.

**Kalit so‘zlar:** *Buyuk Saljuqiylar davlati, tasavvuf, kalom, Abulqosim Qushayriy, Imom G‘azzoliy, Abdulvohid Ismoil, shayx Abdulloh Ansoriy, Abu Ali al-Formadiy, ash‘ariylar, Amidulmulk Kunduriy, “Ikkinchi Mihna” harakati.*

Afrikadan tashqari deyarli butun Islom olamiga hukmronlik qilgan saljuqiylar davrida siyosiy barqarorlik ta‘minlandi. Saltanat sarhadlari bo‘ylab madrasa, kutubxona va zoviyalar qurilib, ularga vaqflar ajratilishi natijasida ilmfan va madaniyat taraqqiy etdi.

To‘g‘rulbey (1040-1063), Alp Arslon (1063-1072), Malikshoh (1072-1092) va Sanjar (1118-1157) kabi saljuqiy sultonlar olimlarga hurmat ko‘rsatib, butun mamlakat bo‘ylab ilm-ma‘rifatni yoyishga harakat qilganlar. To‘g‘rulbey fath etilgan shaharlarga kirgach, birinchi navbatda olimlar va shariat peshvolarini ziyorat qilardi. Sulton Alp Arslon davrida esa madrasalar mamlakatning chekka hududlarigacha yoyildi. U shaxsiy tushumining bir qismini kambag‘allarga, 1/10 qismini esa olimlarga xayr-ehson qilardi [11:43]. Malikshoh esa o‘zi tashkil qilgan madrasalar va ilmiy-madaniy

muassasalardan tashqari har yili olim va mutasavvufarga 300 ming dinor (oltin) mablag‘ ajratardi [4:255; 5:67].

Islom olamining buyuk mutakallim, faqih, mufassir, muhaddis va mutasavviflarining aksariyati Saljuqiylar davrida yetishib chiqdi. Jumladan, tasavvuf ilmi yuqori darajaga ko‘tarildi. Ushbu ilmni o‘rganishga bo‘lgan e‘tibor yanada kuchayib, hatto oddiy xalq vakillarining ham tasavvufiy ruhdagi majlislarda ishtirok etishga rag‘bati oshgan.

Abulqosim Qushayriy (376/986-462/1072) Ustuvo<sup>229</sup> shahrida tug‘ilgan [9:204]. Qushayriy “Zaynulislom” nomi bilan tanilgan bo‘lib, tasavvuf, kalom, hadis, fiqh, tafsir, usul, adabiyot va lug‘at ilmlari bo‘yicha zamonasining mashhur olimlaridan edi. Qushayriyni ko‘proq mutasavvif sifatida e‘tirof etishadi. U “Risolayi Qushayriya” asarida so‘fiylikning sunniylik ta‘limoti asoslariga zid emasligini isbotlashga harakat qilgan. Shuningdek, uning “Tafsiri kabir” kitobi mashhur tafsir asarlaridan hisoblanadi.

Olim yashagan davrda ash‘ariylik ta‘limotiga qarshi fitna avj olib, mazkur fitna tarixda “Ikkinchi Mihna” yoki “Mihna al-Ash‘ariya” nomini olgan [9:208]. Ash‘ariylikka ixlos qo‘ygan olim 436/1045-yil imom Ash‘ariyning ahli hadis ekani va sunniylik aqidasi ergashgani to‘g‘risida fatvo berdi. Ushbu fatvoning to‘liq matnini Tojuddin Subqiy “Tabaqot ash-shofe‘iya al-kubro” asarida keltirib o‘tgan [10:374].

Ikkinchi Mihna harakati 1053-yil Amidulmuluk Kunduriyning Saljuqiylar davlatiga vazir bo‘lishi bilan boshlanib, 1063-yilgacha davom etgan. Fiqhiy jihatdan hanafiy, e‘tiqodda esa mo‘taliziy bo‘lgan Kunduriy To‘g‘rulbeydan bid‘at ahliga minbarlardan la‘nat aytilishiga ruxsat olgan. Shofe‘iyilarga nafрати bo‘lgan Kunduriy la‘nat aytiladigan bid‘at ahllari safiga ash‘ariylarni ham kiritgan edi. Ish shu darajaga bordiki, Imom Ash‘ariy va ash‘ariylarni kofirga chiqarganlar ham bo‘ldi [9:208-209]. Imom Qushayriy boshliq bir guruh ash‘ariy olimlar To‘g‘rulbeydan ash‘ariylarga qarshi haqsiz da‘volar bekor qilinishini talab qilishsa-da, To‘g‘rulbey vaziri Kunduriyning ash‘ariylar haqidagi noto‘g‘ri ma‘lumotlariga asoslanib, ash‘ariy olimlar talabini rad etadi. Natijada Imom Qushayriy 446/1054-yil bu zulmni butun Islom olami ulamolariga bildirish maqsadida “Shikoyati ahli-sunna bi hikoyati ma nalahum minal-Mihna” maktubi (risolasi) ni yozgan [3:200-201; 8:473-475].

Mashhur mutakallim, faqih va mutasavvif Imom G‘azzoliy (450/1058-505/1111) Xurosonning Tus shahrida dunyoga kelgan. U Islom ilmlarining deyarli barchasida so‘z sohibi bo‘lgan. G‘azzoliy yoshligida Nishopur Nizomiyasi bosh mudarrisi Juvayniydan mantiq, usul, fiqh va kalom il-

<sup>229</sup> Bugungi kunda Eron Islom Respublikasining Turkmaniston bilan chegara qismida joylashgan Quchan shahriga to‘g‘ri keladi.

mlari bo‘yicha tahsil olgan. U Islomning boshqa diniy e‘tiqod va falsafiy ta‘limotlardan ustunligini isbotlashga harakat qilgani uchun “hujjatul-Islom” nomini olgan [6:139-140]. Imom G‘azzoliy 34 yoshida Bag‘dod Nizomiyasiga mudir bo‘lgan. Bir muddat Nishopur Nizomiyasida mudarrislik ham qilgan [2:165-166]. Hayotining so‘nggi yillarini tug‘ilgan joyi Tusda o‘tkazgan. Uyi yaqinida takka va madrasa qurdirib, yana ta‘lim berishda davom etgan. Lekin ig‘vogarlar Xuroson hokimi Sanjar (490/1097-511/1118) ga uni Abu Hanifaga qarshi faoliyatda ayblab, olimning bahs-munozaraga kelishini talab qilishsa-da, bahs-munozarada ko‘zlagan maqsadlariga erisha olishmagan [7:396].

Tasavvuf va kalomni bir-biriga uyg‘unlashtirib, Islom tafakkurida yangi yo‘nalishga asos solgan G‘azzoliy Islom ilmlari bo‘yicha 100 yaqin asar yozgan [2:165-166]. Uning tasavvufga oid 4 jildlik “Ihyou ulumid-din” asari asrlar davomida ahli ilmlar e‘tiborini o‘ziga qaratib kelgan. Qolaversa, o‘zining hayoti va asosiy e‘tiqodiy masalalar yoritilgan “al-Munqiz minad-dolal hamda o‘sha davrda tobora qizg‘inlashib, ildiz otib borayotgan botiniylik ta‘limoti qarashlariga qarshi xalifaning xohishiga binoan jarh yo‘li bilan yozgan raddiyasi (“al-Mustazhiri fir-raddi alal-botiniya”), “Hujjatul-haq fir-raddi alal-botiniya”, “al-Qistos al-mustaqim” nomli asarlari ham diqqatga sazovor. Shuningdek, uning falsafaga oid qarashlari aks etgan “Faysalut-tafriqa baynal-Islom vaz-zindiq”, “Maqosidul-falosifa”, “Tahofutul-falosifa”; shofe‘iy fiqhiga oid “al-Mustafo fiy usulil-fiqh”, “Bayon al-qavlayn”, “Xulosat ar-rasoil ila ilmilm-masoil”, “Bosit”, “Vosit”, “Vojiz”, “al-Xulosa”; tasavvufga oid “al-Maqsad al-asno”; kalomga doir “Qavoidul-aqoid”, “Il-jamul-avom an ilmilm-kalom” nomli asarlari ham muhim ahamiyatga ega [2:165-166]. G‘azzoliyning Islom aqidasi botil e‘tiqodiy ta‘limotlardan himoya qilish yo‘lidagi sa‘y-harakatlari va bu borada faylasuflarni ham tanqid ostiga olgani uning Islom olamiga tanilishi hamda qarashlarining keng omma tomonidan qabul qilinishiga sabab bo‘ldi.

“Ikkinchi Shofe‘iy” nomi bilan tanilgan Abdulvohid Ismoil (vaf. 1108) Omul Nizomiyasida mudarrislik qilgan. Olim fiqh va tasavvufga oid 40 ga yaqin asar yozgan bo‘lib, uning asarlari XIII asrda ham mazkur sohalarga doir muhim adabiyotlar sifatida foydalanilgan. Ayniqsa, uning “Kitob bah-rul-mazhab”, “Kitob Kofiya” asarlari diqqatga sazovor [2:167].

Shayx Abdulloh Ansoriy (vaf. 1087) buyuk xanbaliy faqih, hadisshunos va mutasavvif bo‘lib, “Zammul-kalom”, “Manozil as-soirin”, “Zod ul-ori-fin”, “Manoqibi Ahmad Xanbal”, “Munojot”, “Kitobul-asror” va “Nasihah” asarlarini yozgan [2:168].

Buyuk mutasavvif Abu Ali al-Formadiy (vaf. 477/1084) Abulqosim Qu-

shayriyga shogird hamda do‘st bo‘lgan. Hatto Imom G‘azzoliy bir muddat Formadiydan ta‘lim olgan [2:168-169].

Xulosa qilib aytish mumkinki, insoniyat tarixining har bir davrida muassab toifalar yuzaga kelib, o‘zlarining radikal ruhdagi g‘oyalarini targ‘ib qilishi aqidaviy ixtiloflarni keltirib chiqargan. Natijada zamonasining muassavif va mutakallimlari adashgan toifalar g‘oyaviy xurujlaridan sof Islom aqidasi himoya qilish uchun ularga raddiya mazmunida asarlar yozishgan. Shu taxlit aqida va tasavvuf ilmlari muttasil ravishda metod o‘zgarishi jarayonlariga yuz tutgan va har bir davrning turli xil murakkab sharoitlariga muvofiq mazmunda kitoblar yozilgan. Jumladan, XI asr o‘rtalarida Buyuk Saljuqiylar davlati vaziri Amidulmulk Kunduriy ash‘ariylarga qarshi “Ikkinchi Mihna” fitnasini avj oldirgach, Abulqosim Qushayriy ash‘ariylik ta‘limoti himoyasi yo‘lida harakat qildi. Shu bilan birga, olim “Risolayi Qushayriya” asarida so‘fiylikning sunniylik ta‘limoti asoslariga zid emasligini bayon qilgan. Shuningdek, Imom G‘azzoliy esa tasavvuf va kalomni bir-biriga uyg‘unlashtirib, Islom tafakkurida yangi yo‘nalishga asos soldi hamda botiniylik talimotiga raddiya ruhida bir qator asarlar yozdi.

#### FOYDALANILGAN MANBA VA ADABIYOTLAR:

1. Cihan Piyadeoğlu. Büyük Selçuklular döneminde Horasan (1040-1157) // Doktora tezi. – İstanbul, 2008. – 383 s.
2. İ.Kafesoğlu. Büyük Selçuklu imparatoru Sultan Melikşah. – İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1973. – 201 s.
3. Kadir Özköse. Klâsiklerimiz/III: “er-Risâle” (İmam Abdülkerim el-Kuşeyrî) // Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, C.2, sayı: 4, 2000. – S. 199-214.
4. Osman Turan. Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti. – İstanbul: Turan, 1969. – 478 s.
5. Sadriddin Abulhasan Husayniy. Axbor ad-davlat as-Saljuqiyya (السلجوقية) (الدولة أخبار). – Lohur: Panjob universiteti nashriyoti, 1933. – 245 b.
6. Selim Özarslan. Selçuklularda kelim ilmi ve kelim alimleri // I.Uluslararası Selçuklu kültür ve medeniyeti kongresi, C.2. – Konya, 2001. – S. 137-145.
7. Sevim Tekeli. Büyük Selçuklu İmparatorluğunun uygarlığa katkıları // Erdem, C.9, sayı 25, 1996. – S. 393-421.
8. Süleyman Uludağ. Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevazin // Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. C.26. – Ankara: TDVY, 2002. – S. 473-475.
9. S.Yılmaz, M.S.Kaya. Selçuklu sultanı Tuğrul bey döneminde etkin bir

âlim: Abdülkerim el-Kuşeyrî ve Şikâyetü Ehli’s-Sünne başlıklı risalesi // SDÜİF Dergisi, sayı 40, 2018. – S. 203-216.

10. Tojuddin Subqiy. Tabaqot ash-shofe’iya al-kubro (طبقات الشافعية الكبرى), III jild. – Qohira: Darul-ihya al-kutub al-arabiya, 1992.

11. Yahya Akyüz. Türk Eğitim Tarihi. – Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2008. – 529 s.



## ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ – ВАЖНЫЙ ФАКТОР ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ АРАБСКОГО ОБЩЕСТВА

Юлдашева Хилола Абдулхаевна,  
кандидат филологических наук, доцент ТГУВ

**Аннотация:** Литература, как искусство слова, олицетворяет духовные ценности и культурное наследие общества. В арабском мире литературное образование имеет длительную и богатую историю, являясь неотъемлемой частью арабской культуры и образа жизни. Данное исследование обращает внимание на значимость литературного образования в контексте духовного развития арабского общества. В течение многих веков арабские народы производили богатую и разнообразную литературу, которая оказывала глубокое влияние на их культуру, образ жизни и мировоззрение. Арабская литература, начиная с появления Корана и классической арабской поэзии, и до современных произведений, играла роль не только в сохранении и передаче культурных ценностей, но и в стимулировании интеллектуального развития общества.

**Аннотация:** Адабиёт сўз санъати сифатида жамиятнинг маънавий кадриятлари ва маданий меросини ўзида мужассам этади. Араб дунёсида адабий таълим араб маданияти ва турмуш тарзининг ажралмас қисми бўлиб, узоқ ва бой тарихга эгадир. Ушбу мақолада араб жамиятининг маънавий ривожланиши шароитида адабий таълимнинг аҳамиятига эътибор қаратилган. Араб халқлари асрлар давомида араб маданияти, турмуш тарзи ва дунёқарашига чуқур таъсир кўрсатган бой ва хилма-хил бадиий асарлар яратдилар. Араб адабиёти Қуръони Карим ва мумтоз араб шеъриятининг пайдо бўлишидан тортиб замонавий асарларгача нафақат маданий кадриятларни сақлаш ва етказишда, балки жамиятнинг интеллектуал ривожланишини рағбатлантиришда ҳам муҳим рол ўйнади.

**Ключевые слова:** *Образование, литература, адаб, инсан аль-камил, исламская идентичность, арабская идентичность.*

Литературное образование является важным фактором духовного развития арабского общества и играет решающую роль в формировании коллективного сознания и культурной идентичности арабской нации. Изучение литературы и искусства позволяет людям осознать свою историю и культурное наследие, развивает критическое мышление, воображение и творчество. Оно также прививает ценности красоты,

духовности и терпимости и дает молодому поколению интеллектуальную и культурную основу, позволяющую противостоять вызовам эпохи с подлинно гуманистических позиций.

Литературные произведения передают социальную действительность, реагируют на политические события и идейные трансформации. Таким образом, литература участвует в формировании коллективного сознания нации и определении ее идентичности. Поэтому в арабском мире необходимо уделять особое внимание преподаванию литературы, поощрению чтения и творческого письма. Инвестиции в литературное образование — это инвестиции в будущее нации и ее цивилизационное развитие в долгосрочной перспективе.

В условиях современной глобализации были созданы значительные художественно-просветительские произведения в арабских странах. Эти произведения, воспринимаемые разнообразными духовными угрозами, выполняют важную роль в воспитании новых поколений как всесторонне развитых, высокоморальных личностей.

В IX веке в арабо-исламской культуре оформилось направление, означающее воспитание через литературу «похвального образа поведения», унаследованного от предков. Оно называлось адаб. Адиб — это литератор, взявший на себя обязанность заниматься совершенствованием наиболее деятельной части общества<sup>230</sup>. Культура адаба означала выработку свода светских правил, которым должны следовать люди, находящиеся на государственной службе, приближённые к власти и желающие сделать успешную карьеру, то есть судьи, учителя, чиновники и другие. Это определяло форму и содержание «адабной» литературы. Её основу составляли сочинения на моральные темы, собрания изысканных стихов, прозаических отрывков, шуток, анекдотов, которые помогают вести лёгкую, непринуждённую беседу. Характерной чертой адаба является подчеркивание взаимосвязи между понятиями «илм и адаб» с тематическим акцентом на практическое сочинительство и писательство, важность передачи знаний через произведение адаба научной и художественной литературы<sup>231</sup>. В ней отражались представления о достойном, благовоспитанном и совершенном человеке. Не зря одной из центральных проблем в исламском образовании является проблема формирования совершенного человека — инсан аль-камил, именно в ней реализовывалась исламская нравственная идентичность<sup>232</sup>.

<sup>230</sup> حسين، طه. تاريخ الآداب العربية. مصر: دار المعارف. (١٩٤١م). ص ٥.

خفاجي، عبد المنعم. دراسات في الأدب العربي الحديث. الجزء الثاني. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. (١٩٩١م). ص ٢٢

<sup>232</sup> Абд Ал-Карим Ал-Джили. «Совершенный человек» в мистическом знании предшественников и

В суфийской философии Инсан аль-камил – совершенный человек – знаменитый концепт, проецирующий идею универсального развития человека. Истоки этой идеи кроются в исламской религии. Идея универсальности в философии заложена в творческой деятельности человека, благодаря которой человек проникает в универсальные структуры мира и овладевает ими, превращая всеобщие законы в предмет своего сознания и воли. И в философии, и в суфизме – совершенный человек – это духовно-нравственный человек, достигший гармонии с Богом, а значит, с самим собой. Стать совершенным человеком можно только благодаря процессу образования и познания<sup>233</sup>. Поэтому трактаты по этикету, или манерам и правилам поведения, занимали важное место в арабо-исламской культуре. Эти произведения детально описывали правила поведения и взаимодействия в различных социальных ситуациях, отражая нормы и ценности арабского общества. Такие трактаты помогали образованным людям и аристократам приобретать уверенность в себе и соблюдать социокультурные стандарты. Известные трактаты этого вида включают произведения Аль-Джахиза, Ибн аль-Мукавфы и аль-Мубашшира.

Например, Аль-Джахиз (776–868 гг.) был одним из величайших арабских литераторов своего времени и является автором таких трактатов, как «Китаб аль-хайаван» (Книга о животных) и «Китаб аль-букхала» (Книга о жадности)<sup>234</sup>. В своих произведениях он не только описывал поведение животных и человека, но и обсуждал нормы этикета и поведения в различных обстоятельствах. Аль-Джахиз выделял важность вежливости, уважения и сдержанности в общении.

А также трактат Аль-Мубашшир (864–931 гг.) «Китаб адаб аль-муфаррид» (Книга этикета для индивида) содержит советы о правильном поведении в обществе, включая темы, связанные с культурой, религией, повседневной жизнью и взаимоотношениями<sup>235</sup>.

Эти трактаты были важными для формирования социокультурных норм и ценностей в арабо-исламском обществе. Они подчеркивали важность уважения, вежливости, благородства и соблюдения традиций в общении с другими людьми. Эти произведения также отражали арабскую

---

последователей. Глава 60: «Совершенный человек», или Мухаммед (благословит его Аллах и приветствует), как олицетворение справедливости творения (пер. с арабского О.И. Нисифоровой) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2010. – №4. – С. 85

<sup>233</sup> Аль-Газали Абу-Хамид. Воскрешение наук о вере. («Ихйя улум ад-Дин»). Избранные главы / Пер. В.В. Наумкина. – М: Наука, 1980. – С. 307.

<sup>234</sup> أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ط٣ دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (مصر). ٤٠٢. ٣١ ص

<sup>235</sup> يمان ناصر، قصيدة النثر العربية المتغيرة والاختلاف، ط١ مؤسسة الانتشار العربي،

ص 31. 2007. (انانبل) توريب

удаль и стремление к уровню высоких нравственных стандартов. Например, известный арабский поэт Абу Таййиб ал-Мутанабби в своих произведениях передает глубокий смысл человеческой жизни, пропагандирует справедливость и моральные ценности. Например, его стихи говорят о важности соблюдения духовных норм и нравственных ценностей, что делает его произведения невероятно ценными для духовного развития арабской молодежи.

Долго ли будешь скрывать наготу свою в рубище,  
Жить, прозябая в безвестности из году в год?  
Смертен как все, ты умрешь, но позорно, от старости.  
Чести не знает, кто прячется, трусит и ждет.  
С верой в Аллаха воспрянь же, отринув смятение.  
Привкус опасности сладок, как сотовый мед.<sup>236</sup>

إلى أيّ حين أنت في زيّ مُحرمٍ      وَحَتَّى مَتَى فِي سِيفَةٍ وَإِلَى كَمْ  
وَإِلَّا تَمُتَ تَحْتَ السُّيُوفِ مُكْرَمًا      تَمُتَ وَتُقَاسَ الذَّلَّ غَيْرَ مُكْرَمٍ  
فَتَيْبٌ وَاثِقًا بِاللَّهِ وَثَبَّةً مَاجِدٍ      يَرَى الْمَوْتَ فِي الْهَيْجَا جَنَى النُّحْلِ فِي الْفَمِ<sup>237</sup>

В первой части стихотворения, которая обращает внимание на скрытость и невозможность жить под «рубищем» (метафорический образ скрытия своей настоящей личности), можно увидеть отражение идеи честности, прозрачности и подлинности, которые часто ценятся в арабской культуре.

Вторая часть стихотворения, где говорится о неизбежности смерти и отказе от чести для тех, кто прячется и ждет, может подчеркнуть важность действия, участия в жизни и неотложности осуществления своих устремлений. Это также связано с арабской идентичностью, которая часто оценивает решимость, стойкость и бесстрашие перед вызовами. Конечно, стихотворение также включает в себя религиозные оттенки, как, например, веру в Аллаха. Духовная вера и религиозные ценности имеют глубокое значение в арабской культуре и идентичности, и это стихотворение может подчеркнуть их важность в контексте личной эволюции и развития.

Хотя стихотворение не является прямым описанием арабской идентичности, оно может быть интерпретировано через призму духовных, моральных и религиозных ценностей, которые играют существенную роль в формировании и поддержании арабской

<sup>236</sup> <https://www.islamrf.ru/news/culture/c-news/13419/>

<sup>237</sup> <https://www.aldiwan.net/cat-poet-Mutanabi>

идентичности. Как мы видим, литературное образование играет роль моста между прошлым и будущим в арабском обществе, позволяя сохранить ценности и культурные традиции, а также вдохновлять на новые идеи и образы.

Классические произведения обогащают лексический запас и языковые навыки молодых арабов. Так классика становится живой связующей нитью между поколениями, воспитывая лучшие качества в арабской молодежи.

Например, в произведениях Аль-Мутанаббий молодые читатели находят образцы высокой поэтической речи:

Вещает так, как я, лишь подлинный араб,  
Всяк убедится в том, услышав стих единый.  
Слова соперников отличны от моих  
Как лепет женщины – от языка мужчины.  
Я – жемчуг, дар морей. Меня далек изъян,  
А ты – державный меч. На грани – ни щербины.  
Ужели зрячего нам должно уверять,  
Что тьма крошечная черней небесной сини?

أَتَيْتُ بِمَنْطِقِ الْعَرَبِ الْأَصِيلِ  
وَكَانَ بِقَدْرِ مَا عَايَنْتُ قَيْلِي  
فَعَارَضَهُ كَلَامٌ كَانَ مِنْهُ  
بِمَنْزِلَةِ النِّسَاءِ مِنَ الْبُعُولِ  
وَهَذَا الذُّرُّ مَأْمُونُ التَّشْطِي  
وَأَنْتَ السَّيْفُ مَأْمُونُ الْفُلُولِ  
وَأَلَيْسَ بِصَحْحٍ فِي الْأَفْهَامِ شَيْءٌ  
إِذَا احْتِاجَ النَّهَارُ إِلَى دَلِيلٍ<sup>238</sup>

Также важно приобщать учащихся к чтению современной арабской литературы, отражающей актуальные проблемы общества. Романы египетского писателя Алаа аль-Асвани, такие как «Дом Якобяна», ярко отражают острые социальные и политические противоречия в сегодняшнем египетском обществе. Он показывает, как молодые люди стремятся к переменам, реформам и лучшей жизни, а также как они сталкиваются с препятствиями и вызовами на этом пути. Его романы не только предоставляют читателям глубокое понимание социальной и политической динамики, но и подталкивают к размышлениям и обсуждениям актуальных проблем. Читая и анализируя его произведения,

<sup>238</sup> <https://www.islamrf.ru/news/culture/c-news/13419>

молодые арабы учатся критически мыслить, задумываться над такими острыми темами, как коррупция, бедность, гендерное неравенство. Обсуждение романов Асвани помогает формировать активную гражданскую позицию у молодёжи.

С учетом изложенного можно отметить, что литературное образование играют ключевую роль в формировании и сохранении арабской идентичности и культурного наследия. Через литературу передаются ценности, традиции, идеалы и история, которые являются основой национальной идентичности. Работы классических и современных арабских авторов становятся мостом между прошлым и будущим, а также инструментом для вдохновения, самовыражения и интеллектуального развития арабской молодежи. Литературное образование и творчество являются незаменимыми инструментами для сохранения культурной идентичности, воспитания поколений, способных к культурному диалогу и вдохновенных внести свой вклад в будущее арабского общества.

#### Литература:

1. Абд Ал-Карим Ал-Джили. «Совершенный человек» в мистическом знании предшественников и последователей. Глава 60: «Совершенный человек», или Мухаммед (благословит его Аллах и приветствует), как олицетворение справедливости творения (пер. с арабского О.И. Нисифоровой) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. – 2010. – №4. – С. 85

2. Аль-Газали Абу-Хамид. Воскрешение наук о вере. («Ихйя улум ад-Дин»). Избранные главы / Пер. В.В. Наумкина. – М: Наука, 1980. – С. 307.

3. حسين، طه. تاريخ الآداب العربية. مصر: دار المعارف. (١٩٥٩م). ص 5.

4. أحمد درويش، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي، ط3، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (مصر) 4002. ص 31

5. يمان ناصر، قصيدة النثر العربية التغيرات والاختلاف، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت (لبنان)، 7002. ص 13

[91431/swen-c/erutluc/swen/ur.frmalsi.www//:sptth .1](http://91431/swen-c/erutluc/swen/ur.frmalsi.www//:sptth .1)

[85742/emalsi-bo-esv/ur.gadmalsi//:sptth .2](http://85742/emalsi-bo-esv/ur.gadmalsi//:sptth .2)

## АЛОУДДИН АТТОР ДУНЁҚАРАШИНING ҒОЯВИЙ МАНБАЛАРИ ВА УНИНГ (МУРШИД) ЕТАКЧИЛИК ҒАОЛИЯТИ ТАҲЛИЛИ

Эркин Раҳматов,

*Самарқанд давлат университети таянч докторанти*

**Аннотация:** Нақшбандийлик таълимоти ривожда тариқатда ғаолият олиб борган Алоуддин Аттoр каби мутасаввиғларнинг ўрни бекиёсдир. Мақолада Алоуддин Аттoрнинг таълимот шаклланиши ва тарихини китобат қилиниши, тариқат пирларининг ҳикматлари, таълимоти тамойилларини ёйишдаги ўрни очиб берилган. Унинг таълимот ғояларининг ривожда етакчилик қилгани ёритилган.

**Калит сўзлар:** *Нақшбандия, таълимот, тариқат, Аттoр.*

**Аннотация:** Роль таких суфизма, как Алауддин Аттoр, работавших в тарикате, бесподобна в развитии учения Нақшбанди. В статье раскрывается роль Алауддина Аттoра в становлении и истории учения, мудрости пиров тариқаты, распространении принципов его учения. Подчеркивается, что он взял на себя инициативу в разработке вероучительных идей.

**Ключевые слова:** *Нақшбандия, учение, тариқат, Аттoр.*

**Abstract:** The role of such Sufists as Alauddin Attar, who worked in the Tariqa, is incomparable in the development of the teachings of Naqshbandi. The article reveals the role of Alauddin Attar in the formation and history of the teaching, the wisdom of tariqa pirs, and the dissemination of the principles of his teaching. It is emphasized that he took the initiative in developing doctrinal ideas.

**Key words:** *Naqshbandiya, teaching, tariqa, Attar.*

XIV-XV асрларда ижтимоий-маънавий ҳаётда тариқатларнинг таъсири кучли эди. Хусусан, Нақшбандия тариқатининг халқчил ҳамда ижтимоий-иқтисодий ҳаётга яқин ғоялари халқни жипслаштиришга, хунармандчиликнинг ривожланиши учун муҳим ижтимоий-мафкуравий омил сифатида ўз мавқеига эга эди. Тариқатнинг ижтимоий келиб чиқиши, табақаси, тили ва миллатидан қатъий назар Мовароуннаҳр ва Хуросон ўлкаларидаги халқларни бирлаштирди. Ўзида инсонпарварлик, маърифатпарварлик, яқдиллик, ахлоқий поклик, беозорлик,

бағрикенглик, ҳалол меҳнат қилиш каби юксак ғояларни жамлаган бу мўътадил тариқат оддий фуқародан тортиб, подшоҳларга қадар ўз таъсирини кўрсата олган эди.

Амир Темур ва темурий шаҳзодаларнинг Нақшбандия тариқатига ихлоси ва Баҳоуддин Нақшбанд ҳамда шогирдларига ишончи ушбу тариқатнинг кенг тарғиб бўлишига имкон яратган эди. Темур тузукларидаги “Яна тажрибамдан кўрдимки, агар давлат дину тартиб асосида қурилмас экан, тўра-тузукка боғланмас экан, ундай салтанатнинг шукуҳи, қудрати ва тартиби йўқолади. Бундай салтанат яланғоч одамга ўхшарким, уни кўрган ҳар бир кимса назарини олиб қочади. Ёхуд касу нокас тап тортмай кириб чиқадиган томсиз, эшиги-тўсиғи йўқ уйга ўхшайди. Шунинг учун ҳам мен ўз салтанатим биносини дини ислом, тўра ва тузук асосида мустаҳкамладим. Ҳар бир шаҳарда масжидлар, мадрасалар учун йўл устига работлар бино қилишни, дарёлар устига кўприклар қуришни буюрдим” [4: – Б. 44] - ушбу фикрлар темурийлар салтанати учун муҳим тамойил сифатида амал қилгани юқоридаги фикримизни далиллайди. Нақшбандия тариқати тарбия ва покланишга қаратилган сўфиёна тажрибалар инсон камолотининг бекаму-кўстлигини, руҳий-маънавий юксалиш йўлларини кўрсатиб берди. Баҳоуддин Нақшбанд ўз шогирдларини (муридларини) шу даражада содиқ қилиб тайёрладикки, улар ушбу тариқат ғояларининг умрбоқийлигига муносиб ҳисса қўшдилар.

Профессор Ж.Холмўминов фикрига кўра, “Хожа Баҳоуддин Нақшбанддан сўнг Хожагон-Нақшбандиятариқати икки йўналишга ажралиб кетди. Биринчи йўналиш Хожа Алоуддин Аттор орқали Хожа Яъқуб Чархийга (ваф. х.қ. 851 й.), ундан Хожа Убайдуллоҳ Аҳрор Валийга (ваф. х.қ. 895 й.) бориб тақалса, иккинчи йўналиш Хожа Муҳаммад Порсо орқали унинг ўғли – Абу Наср Порсога (ваф. х.қ. 865 й.), ундан Низомиддин Хомушга, ундан эса Ҳазрати Жомийнинг муршиди – Шайх Саъиддин Кошғарийга (ваф. х.қ. 860 й.) етиб, кейинги даврларда Аҳрория, Хилватия, Кумушхонавия ва Мужаддия каби бир қанча тармоқлар ва шўъбаларга бўлиниб кетди”. [10: – Б.11].

Хожа Алоуддин Аттор (1400.18.3 Денов) нақшбандийлик тариқатининг йирик вакилларида бири ҳисобланади. У ўз даврида бошланғич таълимни Бухоронинг машхур мадрасаларида олган. Унинг Баҳоуддин Нақшбанд ҳузуридаги таҳсили илмга бўлган тиришқоқлиги Баҳоуддин Нақшбанднинг назари эътиборини тортган. Бу унинг кейинчалик Баҳоуддин Нақшбанднинг қизларига уйланиб куёв ҳамда биринчи халифасига айланишига сабаб бўлган. Алоуддин Аттор устози



Баҳоуддин Нақшбанддан тариқат илмларини чуқур ўрганган. Шариат тариқат, маърифат даражаларига эришган йирик муршид сифатида шаклланган. Унинг дунёқараши аввало Бухоронинг илм ва маърифатга масканлик муҳити, Бухоро мадрасаларидаги диний ва дунёвий илмлар айниқса, Қуръон, ҳадислардан олган сабоқлари ғоявий асос сифатида ўз таъсирини кўрсатди. Алоуддин Аттор шу маънода умрининг охиригача нақшбандийлик таълимоти соф эътиқоддаги таълимот эканлигини химоя қилишда ва тарғиб қилишда муҳим рол ўйнади.

Хожа Муҳаммад Порсо “Рисолаи қудсия” асарида Алоуддин Атторнинг “агар умр боқий бўлса, иншоаллоҳ, улуғ хожа (Баҳоуддин Нақшбанднинг) тариқатини жорий этгумдир” [7: – Б. 20] деган фикрини келтиради. Хожа Муҳаммад Порсонинг “Рисолаи қудсия” (“Қудсий калималар ҳақида рисола”) асари Хожа Алоуддин Аттор таклифи билан ёзилган. Фахриддин Али Сафийнинг “Рашоҳати айн ул-ҳаёт” (“Оби ҳаёт томчилари”) китобида ёзилишича, унинг тўлиқ исми Муҳаммад ибн Муҳаммад ал Бухорий, асли Хоразмдан эди. У ҳали мадрасани тугатмасданок Ҳазрати Хожани ўзига пир тутиб, унинг сулукига киради. Ҳазрати Хожа уни эъзозлаб, домодликка қабул қиладилар. Аттор бир умр Ҳазрати Хожа билан бирга бўлиб, у кишининг ишорати билан кўп кишиларни ўз тарбиясига олади. У Ҳазрати Хожа вафотидан 11 йил ўтгач, 802 ҳижрий /1399 йилда вафот этади [2: – Б. 6].

Яъни, Нақшбандия таълимотини Ҳазрати Хожа вафотларидан кейин яна 11 йил давомида бирлик асосида минглаб шогирдларни ҳамжихатликда бирлаштириб, ҳалоллик йўлини танлаб, эзгу амаллар қилишига бош бўлди. Таълимот марказини Чағониёнга олиб ўтилиши билан тариқат сарҳади ва аъзолари сафини анча кенгайтirdи.

Асар анча олдин ёзиб бошланган, ҳар хил сабаблар билан орқага сурилган ва оқибатда 804/1401 йилдагина ёзиб тугатилган [4: – Б. 7]. Демак, у Ҳазрати Хожа вафотидан 13 йил, Хожа Алоуддин Аттор вафотидан 2 йил кейин ёзилган. “Рисолаи қудсия” ёзилаётган вақтда “Мақомат” ҳали ёзиб тугатилмаган эди. Муҳаммад Боқир эса Хожа Муҳаммад Порсо асаридан фойдалангани ҳақида шундай ёзади: “Бу зикр (хотира)лар Ҳазрати Эшоннинг ишончли кишилари, чунончи, Хожа Алоуддин Аттор ва қутб ул-авлиё, яъни жаноби ҳазрати Хожа Муҳаммад Порсо... тилларидан бевосита ёки бевосита эшитилган ёки нақл қилган мўтабар китобларидан олиниб, бу “Мақомат” га киритилди [4: – Б. 8].

Хожа Муҳаммад Порсонинг “Моқомати Хожа Алоуддин Аттор” рисоласида баён қилинишича Алоуддин Аттор Баҳоуддин Нақшбанд

вафотидан кейин Чағониённинг Дехнав қишлоғига (1389-1396й.) кўчиб келган.

Алоуддин Атторнинг энг катта хизматлари Баҳоуддин Нақшбанд билан бирга юриб унинг айтган қудсий калималарини йиғиб, китоб тартиб бериши билан изоҳланади. Жумладан, “Мақомат” асарининг кўп қисми Алоуддин Аттор тилидан олинганини ўзи сўзлаб берган. Бу услуб Муҳаммад Боқирнинг “Мақомати Хожа Нақшбанд” асарида “Хожа Алоуддин айтмишлар” деб сақлаб қолинган. Алоуддин Атторнинг тасаввуфга доир кўплаб сўзлари ва ирфоний қарашлари Хожа Муҳаммад Порсо меросида ўз ифодасини топган.

Алоуддин Аттор ва Муҳаммад Порсонинг Баҳоуддин Нақшбанд ғоялари, ирфоний сўзлари, Нақшбандия тариқати тамойилларининг кейинги даврларга етиб келишида, тариқатнинг ривожланиши, оламшумул тариқатга айланишидаги хизматлари беқиёсдир. Чунончи, Баҳоуддин Нақшбанд ҳар иккала шогирдларининг қобилияти, салоҳиятини юксак баҳолаган. Уларни доим ўз ёнида олиб юрган. Ҳамиджон Ҳомидий ўзининг “Тасаввуф алломалари” китобида “Баҳоуддин Нақшбанд Бухорога қайтиб келгач олим шогирдлари Муҳаммад Порсо ва Алоуддин Аттор билан бирга Хуросон, Эрон ҳамда ироқ орқали Ҳажга жўнайди. Улар йўлда Балх, Марв, Ҳирот, Нишопур Бағдод ва Дамашқ каби кўплаб шаҳарларда бўладилар: Бистомий, Жунайд Бағдодий, Мансур Халлож, Абу Абдулло Мағрибий сингари машҳур сўфий-машойихлар, Марв сўфизми таълимотининг алломалари мақбараларини зиёрат қилади: “анал Ҳақ” лик ижодкорига катта хурмат кўрсатган” [9: – Б. 179], деб таъкидлайди.

Шунингдек, Хожа Муҳаммад Порсо ва Алоуддин Аттор унинг маърузаларини, ҳикматли сўзларини ёзиб тўплаб юрган. Ўтмишда яратилган “Ҳазрат Баҳоуддин Нақшбанд мақоматлари”га кирган барча гаплар, устознинг фикрлари, унинг даҳоси хусусидаги кўплаб ривоятлар шу манбалардан олинган ёки уларга унга таяниб ёзилганлигини уқтиради. Демак, бевосита Баҳоуддин Нақшбанднинг қудсий суҳбатлари, калималари, унинг қарашлари асосида шаклланган дунёқараш Нақшбандия тариқатининг ривожиди кейинчалик таълимот даражасига кўтарилишида Муҳаммад Порсо ва Алоуддин Аттор хизматлари аҳамияти катта бўлган.

Тадқиқотчи, М. Бузруков фикрига кўра, “Темурийлар даври Самарқанд илмий-маънавий муҳитида тасаввуф намояндаларининг тутган ўрни” номли Ўзбекистон тарихи ихтисослиги бўйича амалга оширган тадқиқот ишида Алоуддин Атторнинг Самарқанддаги фаолияти борасидаги баъзи

маълумотларни келтирган. Бунда: Сўнгги калом вакили, “мутакаллим” деб тан олинган. Саййид Шариф Журжоний Самарқандда яшаган вақтда Баҳоуддин Нақшбанддан сўнг тариқатни бошқарган Алоуддин Аттор билан танишиб, бирга фаолият юритган.

Ушбу танишув алломада тасаввуф таълимотига алоҳида аҳамият билан қараш ҳиссини уйғотди ва у Хожагон-Нақшбандиятариқатини қабул қилди. Хожа Аҳрорнинг тоғаси Иброҳим Шоший “Ва оларнинг иттифоқлари билан Хожа Алоуддин Аттор мулозаматлариға бориб, ул мажлиси олийда бу нисбати шарифни истифоза этдилар. Манбаларда Иброҳим Шошийнинг қуйидаги сўзлари келтирилган: “Эгу Темур мадрасасида бўлур эдим. Саййид Шариф ҳамул жойда бўлур эрдилар. Совуққишда вақти саҳар пиёда қафш била Алоуддин Аттор мулозаматлариғ асоҳиби “Ҳидоя”нинг авлоди мадрасасига келур эрдилар. Мани ҳам ҳамроҳ қилур эрдилар. Куб ўлтурдук, то фурсатеким, кирмаклик ижозати бўлур эрди. Бу ҳикоя Хожа Аҳрорга бағишланган барча мақоматларда келтирилган [3: – Б. 85].

Бу маълумот Самарқанд илмий-маънавий муҳитини ёритишда уч жиҳатдан ўта муҳим ҳисобланади. Биринчиси, шуки, ундан Баҳоуддин Нақшбанднинг энг етук шогирди, унинг вафотидан сўнг тариқатга раҳбарлик қилган Алоуддин Атторнинг Самарқандда яшаганини англаш мумкин. Лекин бу жиҳат унга бағишланган тадқиқотларда ёритилмаган. Иккинчиси, хожагон-Нақшбандиятариқатининг раҳбари бўлган Алоуддин Аттор Соҳибқироннинг пойтахтидаги соҳиби “Ҳидоя” авлодининг мадрасасида дарс берганлиги. Учинчи жиҳати Амир Темурнинг энг йирик олими, унинг мажлисларида энг юкори ўринда ўтирадиган олимнинг Алоуддин Атторхузурига борганда, ижозат бермагунча унинг ҳузурига кирмасдан кутиб туришидир. Бу ҳам тасаввуф вакилларининг ўша давр жамиятида тутган нуфузини кўрсатади. Амир Темур ва унинг ворислари давридаги Самарқанд мадрасалари ҳақидаги тадқиқотларда Алоуддин Аттор маълум вақт фаолият кўрсатган “Соҳиби Ҳидоя”нинг авлоди мадрасаси ҳақида бирор бир маълумот учрамайди. Демак, тадқиқотчи М. Бузруков маълумотларига таяниб айтиш мумкинки, Алоуддин Аттор нафақат муршидлик балки, даврнинг ўзига хос бўлган йирик мадрасаларда дарс ҳам берган деган хулоса чиқаришга имкон беради. Демак, Алоуддин Аттор темурийлар даврида шахзодларнинг эътиборига тушган ва Баҳоуддин Нақшбанднинг халифаси сифатида ҳам пиру-муршидлиги, замонасининг энг муҳим илмларини эгаллаган олим даражасида мударрислик қилган. Бу Алоуддин Атторнинг нуфузи унинг илмий

салоҳиятини ҳам кўрсата оладиган, унинг серкирра фаолиятидир. Аксарият тадқиқотларда Баҳоуддин Нақшбанд ўзидан кейин Хожа Муҳаммад Порсога муршидлик ўтишини ишора қилганлиги ҳақидаги маълумотлар учрайди. Бироқ, Баҳоуддин Нақшбанд вафотидан сўнг муршидлик у кишининг куёви Алоуддин Атторга ўтади. Бу ҳолат ўзига хос тадқиқотларни талаб қилади. Фахруддин Али Сафийнинг “Рашоҳот айн ул-хаёт” китобида бу ҳақида қуйидаги маълумот келтирилган: Баҳоуддин Нақшбанд: “Сўз ул турурким, Ҳижознинг йўлида тамом айтиб эрдим, ҳар ким бизни орзу қилса, Муҳаммад Порсога назар қилсун” [8: – Б. 84] ...“Улчаким бизда бор эрди тамомисини олдинг”, энди омонатни сен қабул этасан. Ҳаққи ва омонатиким, Хожагон хонадонларининг хулафоларидин бу заифга етушуб эрди ва улчаким бу йўлда касб этиб турур, ул омонатни сизга топшурдим” [8: – Б. 87].

Эронлик олим Абдулҳусайн Зарринкўб Баҳоуддин Нақшбандни Хожагон тариқатининг буюк ислоҳотчиси ва унга маълум даражада янги усулларни кирита олган шахсият сифатида юксак баҳолайди ҳамда бу тариқатни унинг халифалари – Хожа Алоуддин Аттор ва Хожа Муҳаммад Порсо фаолиятлари натижасида Мовароуннаҳрда ривож топганини таъкидлаб ўтади [1: – Стр. 192]. Ҳозирги Сурхондарё вилоятининг Денов туманидаги Намозгоҳ маҳалласида Хожа Алоуддин Атторнинг сўнгги қўним топган манзилгоҳлари халқнинг муқаддас зиёратгоҳларидан бири айланган. Манбаларда у кишининг тўлиқ исми шарифи Муҳаммад ибн Муҳаммад Хоразмий ҳам деб келтирилади. Алоуддин Аттор асли хоразмлик бўлиб оталари Хоразмда атторлик савдоси билан машғул бўлган. Бироқ Алишер Навоий у кишини Муҳаммад ибн Муҳаммад Бухорий эканлигини ёзади. Алоуддин Аттор Хоразмда туғилган. Бухоро мадрасаларига ўқишга келиб шу ерда муқим бўлиб, Баҳоуддин Нақшбанд сулукига кирган. Алоуддин Аттор Нақшбандиясилсиласининг 17-муршиди саналади. У ўзининг кўплаб салоҳиятли шогирдлари билан инсонларни тўғри йўлга бошлаб Нақшбандия тариқатининг эзгуликка ундовчи ғояларини тарғиб этган. Юқорида тилга олинган қабристон “Шайх Аттор Валий” ёки “Остона Бува” номи билан ҳам халқ орасида маълум. Ушбу маконда Алоуддин Атторнинг ўғиллари Ҳасан Аттор ва набираси Хожа Юсуф Аттор ҳам дафн этилган. Алоуддин Аттор таклифига биноан Яъқуб Чархий Деновга келганлиги ва у бу ерда устозининг васиятига кўра Нақшбандиятариқатининг тарғиботи ва муридлар тарбияси билан шуғулланган.

Манбаларда келтирилишича, Алоуддин Аттор Чархийга яқиндагиларни “суҳбат” билан узоқдагиларни китоб воситасида

тарбиялаш лозимлигини васият қилган. Алоуддин Аттор Ҳасан Аттор, Низомуддин Хомуш, Яъқуб Чархий, Ҳисомуддин Порсо, Мавлоно Абу Саид, Абдуллоҳ Исфаҳоний, Шайх Умар Мотуридий, Шариф Жузжоний сингари шайхларнинг етишиб чиқишида муҳим рол ўйнаган. Тожикистонлик нақшбандшунос олим А. Муҳаммедходжаевнинг “Идеология нақшбандизма” асарида Алоуддин Аттор “Хожа Абдуллоҳ Исфаҳоний, Мавлоно Низомуддин Хомуш, Хожа Ҳасан Аттор, Баҳоуддин Нақшбанднинг қизлари, Хожа Юсуф Аттор, Хожа Ҳасан Атторнинг ўғли Хожа Иброҳим Шоший шунингдек, ўз даврининг йирик олими файласуфи Шариф Жузжоний каби шогирдларни тайёрлаганини” [б: – Б. 70] уқтиради. ”Устоз шогирд-анъаналари давомида Хожа Аҳрор Валий Ҳиротдан Яъқуб Чархий ҳузурларига бориб сулукни чуқур ўрганади. Ҳисордан Самарқандга қайтаётганда Хожа Аҳрор Валий Чағониёнда бир муддат қолиб Хожа Муҳаммад Аттор билан учрашган. Алоуддин Аттор вафотидан кейин унинг ишларини шогирдлари ва авлодлари давом эттирганлар. У кишининг ўғиллари Ҳасан Аттор Мовароуннаҳр ва Хуросонда жуда катта нуфуз ва обрўга эга бўлган. Фахруддин Али Сафийнинг “Рашаҳот айнул-ҳаёт” номли асарида у кишини “Отасининг валийлик дарахти самараси” деб таърифлаган. Темурий шахзода Шоҳрух Мирзо у кишини жуда ҳурмат қилган доимо кутиб олиш учун ўзи чиққан ва унга от совға қилган. Сурхондарёнинг Денов туманида “Саййид Оталиқ” мадрасаси бор. Бу мадраса Алоуддин Атторга атаб қурилгани боис уни “Саййид Оталиқ” деб номлашган.

Мадраса Алоуддин Аттор авлодлари томонидан 26 йил мобайнида қурилиб, унга уста Аҳмад Бухорий бошчилик қилган. Пойдеворининг чуқурлиги 5,5 метр, шимоли-жанубга томон чўзилган тўғри тўртбурчак тарҳли (46×64 м), бурчакларига гулдасталар ишланган. Ҳовли (40×29,5 м) атрофида олди чуқур равокли, икки қаватли хужралар жойлашган. Пастки қаватдаги хужралар ҳажми 4,75×2,75 метр ва юқорисидаги хужралар ҳажми 2,75×2.25 метр, томи балхи гумбазли бўлган. Пештоғи ва ички хоналарида миёнсарой равоқларида ганчқори безаклар ва ички бўртма қобирғасимон, муқарнас нақшлар сақланган. Хужра деразаларига ганчдан панжаралар ишланган. Мирзо Кенжабекнинг айтишича, Русиядаги октябрь инқилобидан олдин мадрасада 400 га яқин талаба илм олган ва 33 нафар мударрис сабоқ берган. Шўролар тузуми даврида мадраса ёпиб ташланган. Хожа Алоуддин Аттор сағанаси XV асрга оид, бўлиб, аввал зиёратгоҳда фақат Валийнинг қабри ва ўғли, набирасининг қабри бўлган, кейинчалик бу жой катта қабристонга айланган. Алоуддин Аттор мақбараси совет йилларида очиқ осмон

остида тўртбурчак шаклида пишиқ ғиштдан қурилган катта сағана бўлган. Олимларнинг тахмин қилишича, сағананинг ичида Алоуддин Атторнинг турмуш ўртоғи ва бошқа кишининг ҳам қабри бўлиши мумкин. Мустақиллик йилларида азиз-авлиёларнинг илмий мероси, зиёратгоҳларига катта эътибор қаратилганлиги муносабати билан 2000-йил Денов тумани ҳокими ва маҳаллий аҳоли томонидан ҳашар йўли билан қабр ёнига мақбара қурилган. 2019-2020 йилларда маҳаллий ҳомийлар томонидан эски мақбара бузиб ташланиб, қабр устига пишиқ ғиштдан квадрат шаклда усти кулоҳи гумбаз билан ёпилган ҳашаматли мақбара қурилган. Қабр мақбаранинг ертўла қисмига олиниб, тепасига рамзий қабр қўйилган. Мақбарага ганчкорлик усулида жуда чиройли безаклар берилган. Ҳозирги кунда ҳам Алоуддин Атторнинг авлодлари яшаб келмоқда. Улардан Муҳаммад Содик ва Муҳаммад Мунир Ҳиндистонда яшаб, муридлар тарбияси билан шуғулланадилар. Ҳозирги кунда ҳам Алоуддин Атторнинг авлодлари Денов тумани Номозгоҳ маҳалласида, Тожикистоннинг Ҳисор водийси ва Афғонистонда ҳамда Тошкент вилоятида ҳам истиқомат қилади.

Алоуддин Аттор тасаввуф намояндаси тариқат шайхи, муршид сифатидаги фаолияти тасаввуф ва тариқат айниқса, Нақшбандия тариқатининг ёйилишида муҳим аҳамият касб этди. Умуман тасаввуф ҳақидаги фикрларнинг хилма –хиллиги уни ўрганиш Алоуддин Аттор сингари тариқат муршидлари фаолиятини билиш орқали ўрганиш ўзига хос аҳамият касб этади. Биринчидан, тасаввуфни тахлия, яъни холи бўлмоқ, қалбни бўшатмоқ ва яхши, мақталган ахлоқдир, дейдилар. Иккинчидан, тасаввуфни тасфия, яъни руҳни ағёр – бегонадан тозалашдир, деб айтадилар. Учунчидан, тасаввуф хузуъ, яъни нафсни жиловлаш, хоксорлик ва жонсипорлик намунасини кўрсатишдир дейдилар. Тўртинчидан, тасаввуф даъвони тарк этиш ва маъноларни халқдан яширишдир дегувчилар бор. Яъни, киши то даъводан воз кечмаса, маънога етмас ва то ўз маъноларини яширин тутмаса, тасаввуфдан баҳра топмайди. Бешинчидан, тасаввуфни (яна) ибодат хуснига ишорат, деб таърифлайдилар. Олтинчидан, тасаввуф нафсни хор тутиш ва амрни азиз тутишдир, дейдилар. Еттинчидан, тасаввуф барча адабдир ва кимки фақр (дарвешлик) одобидан бирига ўзини вобаста этмаса, тасаввуфдан фақат номгина билади, холос дейдилар” [5: – Б.18]. Демак, тасаввуф алломаларининг мақомлари уларнинг фаолиятлари ибрат намунаси бўлиши билан ахлоқий қийматга эга ҳисобланади.

Нақшбандийлик таълимотида комил инсон тарбияси уч аср мобайнида шаклланган тамойиллар асосида амалга оширилган. Бу тамойиллар

ҳалол меҳнат қилиб, ўзгаларнинг оғирини енгил қилиш ғояларига асосланган. Натижада, “Дил ба ёру даст ба қор” бунёдкорлик ғояси шаклланган. Бу инсондаги жисмоний, нафсоний, ақлий, ижтимоий-сиёсий, маънавий-маърифий манфаатларни уйғунлаштирган ҳолда камол топишига хизмат қилган.

## FOYDALANILGAN MANBA VA ADABIYOTLAR

1. Абдулхусайн Зарринқўб. Дунболэ-йэ жустужу дар тасаввуф-э Ирон. – Тэхрон: Амир-э Кабир, 1383. (Иқтибос қуйидаги манбадан олинди: Ж.Холмўминов. Хожа Муҳаммад Порсо Бухорий. Ҳаёти ва фалсафий-ирфоний мероси. – Тошкент: “Tafakkur tomchilari”, 2020. – Б.21.).
2. Абдул Муҳсин Муҳаммад Боқир ибн Муҳаммад Али. Баҳоуддин Балогордон (Маноқиб) – Тошкент: “Ёзувчи”, 1993.
3. Бузруков М. Темурийлар даври Самарқанд илмий-маънавий муҳитида тасаввуф намояндларининг тутган ўрни. Тарих фанлари бўйича фалсафа доктори (PhD) дисс... – Самарқанд, 2023.
4. Зиёев Ҳ. Буюк Амир Темур салтанати ва унинг тақдири. – Тошкент: “Маънавият”, 2008.
5. Кошифий Хусайн Воиз. Футувватномаи султоний ёхуд жавонмардлик тариқати. – Тошкент, 1994.
6. Муҳаммедходжаев А. Идеология нақшбандизма. – Душанбе: “Дониш”, 1991.
7. Фалсафа комусий луғат (Тузувчи ва масъул муҳаррир Қ. Назаров). – Тошкент: “Шарқ”, 2004.
8. Фахруддин Али Сафий. Рашоҳот айну-л-хаёт. Худойберган Бекмуҳаммад таржимаси. – Тошкент: “Абу Али Ибн Сино”, 2004.
9. Хомидий Ҳ. Тасаввуф алломалари. – Тошкент: “Шарқ”, 2004.
10. Холмўминов Ж. Хожа Муҳаммад Порсо Бухорий. Ҳаёти ва фалсафий-ирфоний мероси. – Тошкент: “Tafakkur tomchilari”, 2020. – Б.21.

## ИНСОНИ КОМИЛ КИСТ?

Начмиддин Рашидов

(Термиз)

Мо аз таърихи пайдоиши мафҳуми “Инсони комил” ҳаминро таъкид менамоем, ки аз сӯфиён аввалин шуда ба ин масъала Мансури Ҳаллоҷ эътибор дода буд. “Ҳаллоҷ мегӯяд, ки Худо инсонро ба сурати хеш офаридааст.”<sup>239</sup>

“Инсони комил”ро намояндагони макотиби фикрии мухталиф, вобаста ба ҷаҳонбиние, ки нисбати Олам ва Инсон доранд, таърифҳои гуногунро додаанд.

Кист он Инсони комил?

Ба тариқи ҷавоб дар аввал чанд порча аз китоби “Тасаввуф”и олими тоҷик М.Ҳазратқулов меорем: “...*ҳамаи ашё нисбат ба инсон бадан аст ва инсони комил ҷони ҳама ашё ба ҳисоб меравад.*”<sup>240</sup>

Ҳадафи асосии сӯфия “Инсони комил” аст.

Ба таъбири Азизиддини Насафӣ, “*Инсони комил касест, ки ҳам қавлаш, ҳам феълаш ва ҳам ахлоқаш нақӯст ва аз лиҳози маърифат ба ҳадди камол расидааст...*”. Шариат дар назари солиқ гуфти анбиёт ва тариқат амалу рафторашон. Ҳар фарде, ки гуфтаи анбиёро тасдиқ кунад, аҳли тариқат аст ва дараҷаи камолоти маънавияш болотар аз ҳар ду бошад, аҳли ҳақиқат ё Инсони комил ё худ валист. Пас: *Инсони комил гояти вуҷуд аст ва ҳама чиз аз вуҷуди ӯ вобастагӣ дорад.*

Яке аз муҳаққиқони Тасаввуф ҳамин маъниро хеле мувофиқ шарҳ дода менависад: *Инсони комил касест, ки ба дараҷаи камолот ва вораствагӣ расида бошад.* “Вораста” гуфта касеро гӯянд, ки ӯ ҳамаи алоқаҳои дунявӣ ва ҳамаи разилиҳои халқиро дур андохта, ҳамаи бандҳои тааллуқотро гусаста, аз марзи сифатҳои ҳайвонӣ берун ҷафта, камали фазилати ахлоқиро зоҳир гардонад.<sup>241</sup>

Аз назари таҳқиқӣ ва бино ба маълумоти адабиёти тасаввуфӣ, Инсони комил дар тамоми олам...зиёд буда,... агар ба марҳалаи олии камол расад, ӯро “қутб” гӯянд. Ҷояи ҷаҳди ҳама солиқон расидан ба ҳамин дараҷаи қутбист.<sup>242</sup> Дар навбати аввал, инсонҳои комил пайғамбарон, саҳобаҳо ва авлиё маҳсуб мешаванд.

М.Ҳазратқулов дар китобаш “Тасаввуф” тасдиқ менамояд, ки:

<sup>239</sup> М.Ҳазратқулов. Тасаввуф. – С.79.

<sup>240</sup> Ҳамон китоб. – С.80.

<sup>241</sup> М.Ҳазратқулов. Тасаввуф. – С.81-82.

<sup>242</sup> Ҳамон китоб. – С.82.



“Вали” мақом ё дараҷаест, ки дар он кас ба Вучуди Мутлақ (Аллоҳ таоло) иртиботи наздике пайдо мекунад ва амалан дар байни ӯ ва олам пардае боқӣ наместонад...Баъди “бақо” ёфтаи ӯ тамоми низоми дунёро мушоҳида ва дарк мекунад ва ба дараҷаи “қутб” мерасад. Валиён бо роҳи мушоҳидаю (чидду ҷаҳди мурид ба зӯҳду тақво ва сабру риёзат) кашфу мушоҳида ( мушоҳида ё худ кашфи маърифати холиқ бо дидаи қалби сӯфӣ) ҳақиқати азалиро дарк мекунад ва аз асрори олами ғайб бохабаранд.<sup>243</sup>

Ба ақидаи баъзе сӯфиён, миқдори авлиё ба 356 нафар мерасад, ки агар яке аз дунё бигзарад, дигаре ба ҷойи ӯ меояд. Ҳамаи онҳо роҳи махсусро тай кардаанд, дар маротибу табақоти муайяне дар силсилаи маротиби тасаввуфӣ ҷой гирифтаанд. Зинаи аз ҳама поёнтарин он “чихилтанон” ном дорад, баъди он “ҳафттанон”, “панҷтанон”, “сетанон” меоянд ва охири “қутб” аст. Вақте “қутб” аз байн равад, аз сетанон яке ба ҷойи ӯ меояд, аз панҷтанон яке ба ҷойи сетанон мегузарад ва ба ҳамин тариқ, гузариш то охири мартаба идома меёбад.

Авлиё ё валиён дар баъзе масъалаҳо ба анбиё шабоҳат доранд. Аз рӯи тасдиқи баъзе олимон, ҳар пайғамбар валист, аммо ҳар вали пайғамбар нест.

...Ҳамин тавр, солики роҳи тариқат зимни зиндагии иҷтимоияш ба камолоти ахлоқию маънавӣ расида, вақте ба тафаккури абстракцияш вучудӣ насабаҷро чун олами сағир дарк мекунад, ки аз ҷиҳати мантиқию маънавӣ олами кабир ва Худоро низ дарк намояд. Аз ин рӯ, *акмал (комилтар)и ҳамаи мавҷудотро Инсонии комил мефонанд*”.

Азизиддини Насафӣ фармудааст: *“Бидон, ки инсонии комил он аст, ки дар шарият ва тариқат ва ҳақиқат тамоми бошад ва агар ин иборатро фаҳм намекуни ва ба иборати дигар бигӯям: бидон, ки инсонии комил он аст, ки ӯро ҷаҳор ҷиз камол бошад: ақволи (ғуфтори) нек ва афъоли нек ва ахлоқи нек ва маъриф... Ҷумлаи соликон, ки дар сулуканд дар ин миёнанд ва қори соликон ин аст, ки ин ҷаҳор ҷизро ба камол расонанд. Ҳар кӣ ин ҷаҳор ҷизро ба камол расонид, ба қамолӣ худ расид. Эӣ басо кас, ки дар ин роҳ омаданд ва дар ин роҳ фуру рафтанд ва ба мақсад нарасиданд ва мақсуд ҳосил накарданд*”.<sup>244</sup>

Ба қавли Насафӣ: *“Инсонии комил ҳеҷ тоате беҳтар аз он надид, ки оламро рост кунад ва ростӣ дар миён халқ пайдо кунад ва одот ва русуми бад аз миён халқ бардорад ва қоида ва қонуни нек дар миёни мардум биниҳад... Инсонии комил...ҳеҷ қоре баробари он надид ва ҳеҷ*

<sup>243</sup> Ҳамон китоб. – С.83-84.

<sup>244</sup> Азизиддини Насафӣ. Инсонии комил. – С.5.

тоате беҳтар аз он надонист, ки роҳат ба халқ расонад ва ҳеҷ роҳате беҳтар аз он надид, ки бо мардум чизе гӯяд ва чизе кунад, ки мардум чун он бишаванд, бо он кор кунанд, дунёро ба осонӣ бигзаронанд ва аз балоҳо ва фитнаҳои ин олами эмин бошанд ва дар охираат растагор шаванд ва ҳар кӣ чунин кунад, вориси анбиёст аз ҷиҳати он, ки илм ва амали анбиё мероси анбиёст...”<sup>245</sup> Аз назари ин олими сӯфӣ, мақсади асосӣ ва охиринаи Инсони комил хидмат ба халқ, нишон додани роҳи дурусту боамн ба мардуми замон аст.

Инсони комил номҳои зиёде дорад, аз ҷумла: пешво, ҳодӣ, маҳдӣ, доно, болиғ, комил, мукаммал, имом, халифа, қутб, соҳиби замон, ҷоми ҷаҳоннамо, оинаи гетинамо, иксири (эликсири) азим, Исо, Хизр, Сулаймон ва ғайра.

Дар сийрат ва сурати инсонҳои комил илоҳигарӣ ва инсонигарӣ муҷассам аст. Ин неъматест, ки Холиқи олам ба ивази тақвоу тоат ва меҳнати зиёде ба онҳо ато намудааст. Аз ин лиҳоз, омӯхтани ҳаёти чунин одамоне калитест дар роҳи шинохтани Парвардигор, омӯзиши илми раҳмонӣ ва тарбияи хулқи ҳамида. “Пас, инсони комил дар бартари марҳалаю мартаба анбиё ва авлиё аст”<sup>246</sup>

Ҳамаи нависандаю шоирони машҳури форсизабон дар доираи ҷаҳонбинию илму идроки худ нисбати “инсони комил” ба ин ё он шакл албатта фикри арзандае гуфтаанд. Масалан. Унсурулмаолии Кайковус мефармояд: “... се чиз аст аз сифоти мардум, ки ҳеҷ наёбӣ, ки бар худ гувоҳӣ диҳад, ки ин се чиз маро нест доно ва нодон, бад-ин се чиз хушнуданд, агарчи ин се чиз Худои Таъоло кам касро додааст. Ва ҳар касро ин се чиз бувад, аз хосағони Худои Таъоло бувад, аз ин сегона, яке хирад аст ва дуввум ростӣ ва савум мардумӣ. Ва чун ба ҳақиқат ниғаҳ кунӣ, (ба) даъво кардани халқ ба хираду ростӣ ва мардумӣ, даъво ба дурӯғ намекунанд, зеро ки ҳеҷ часаде нест, ки ин се сифат андар ӯ нест”<sup>247</sup>

Албатта ин гуфтаҳо нисбати мавқеи Мавлоно дар ин масъала хеле заифанд. Оиди назари Мавлоно Рум доир ба “инсони комил” бо чанд иқтибоси дар зер омада аз рисолаи олими Тоҷикистонӣ Фирдавси Аъзам кифоят мекунем. “Беҳтарин таърифи инсони комил, таърифест, ки мутафаккири шаҳир Муртазо Мутаҳҳарӣ (олими Эронӣ) ироа додааст..., ки *Инсони комил касест, ки “қаҳрамони ҳамаи арзишҳои инсонӣ аст ва дар ҳамаи майдонҳои инсоният, қаҳрамон аст”*... ва вучуди мубораки ҳазрати Паёмбар (с)ро чун далели ошкор меорад, “ки дар тамоми

<sup>245</sup> Ҳамон китоб. – С.7.

<sup>246</sup> М.Ҳазратқулов. Тасаввуф. – С.83.

<sup>247</sup> Унсурулмаолии Кайковус. – С.201.

чанбаҳои инсонӣ комил буданд. Он чаноб (с) дар майдони ибодат қаҳрамон буданд, дар майдони чанг ҳам қаҳрамон буданд, дар майдони оиладорӣ ҳам назире надоранд ва ғайра”.<sup>248</sup>

Фирдавси Аъзам тасдиқ мекунад: “Инсони комил”-и Румӣ, касест, ки халифа ва ҷонишини Худо дар рӯйи замин ба шумор меояд ва воситаи ғайри Илоҳӣ ҳам ҳаст ва шарҳи зеринро овардааст:

“1. Инсони комил, халифаи Худованд дар замин аст... ба ин маъно, ки чун Худованд зотест дорандаи сифоти камол ва ба гунаи беинтиҳо, аз ин рӯ, инсони комил, ки ҳамон инсонест ороста ба сифоти камолӣ, дар воқеъ ҷилвае аз ҷилваи Ҳаққро менамояд. Ин ки Худованд ҳазрати Одам (а)-ро халифаи худ дар рӯйи замин медонад ба чӣ маъност? Халифа яъне ҷонишин ва ноиб, ва ба чӣ касе ноиб мегӯянд? Ноиб касест, ки манубро нишон медиҳад. Мануб яъне касе ки ноиб аз ӯ ҷонишинӣ мекунад. Мавлоно ин мақомро дар дараҷаи аввал азони Паёмбари акрам (с) ва сипас анбиёи илоҳӣ доништа ва пас аз эшон мутааллиқ ба ақтоб(қутбҳо) медонад. Аз дидгоҳи ӯ, мақоми хилофати ҳазрати расули акрам (с) ба унвони мазҳари тамом ва аълои инсони комил, мақомест, ки бартар аз он қобили тасаввур намебошад:

Зодаи сонист Аҳмад дар ҷаҳон  
Сад қиёмат буд ӯ андар аён.

Байни вай ва Ҳақ фосила ва ҷудой нест...Яъне партоби ӯ, ҳамон партоби Худост, дидани ӯ ҳамон дидани Худост. Яъне, вақте инсон ба дараҷае аз камол бирасад, ки ҷуз Худо набинад, дар воқеъ, тамоми ҳаракату саканоташ худой мешавад; ҳеҷ ҳаракат ва сукуне аз ӯ, ба худаш тааллуқ надорад, ҳама аз Худост. Аз ҳамин ҷост, ки Мавлоно мегӯяд, мо набояд байни ҳазрати Паёмбар (с.а.в.) ва Худо ҷудой андозем:

Чун ҷудо бинӣ зи Ҳаққ ин хочаро,  
Гум кунӣ ҳам матну ҳам дебочаро.

Албатта пурвозеҳ аст, ки Мавлоно дар ин ҷо аз ҳаракату саканоти он чаноб (с) сухан мегӯяд, ки ҳама худой ва аз Худост ва аз ҳамин рӯ набояд ҷудой бибинем, на ин ки мақоми зоти парвардигор ва зоти он чаноб (с) манзури ӯ бошанд, ки бе тардид ин куфр аст.

Мақоми хилофат, дар дараҷаи баъдӣ, барои соири паёмбарони илоҳӣ низ собит аст:

<sup>248</sup> Фирдавси Аъзам (Ҳўчаев). Инсони комил аз дидгоҳи Мавлоно. – Душанбе, 2010 (аз интернет). (Натиҷаи сўҳбати муаллиф бо мунаққиди тоҷик Сайидиҷонуси Истаравшанӣ).

Чун Худо андар наёяд дар аён,  
Ноиби ҳаққанд ин пайғамбарон.  
На, ғалат гуфтам, ки ноиб бо мануб,  
Гар ду пиндорӣ, қабех ояд, на хуб.

Меғӯяд, ноиб, ки паёмбаронанд ва мануб, ки зоти Ҳақ таъолост-ро набояд ду пиндорем.

Ҳамчунин, барои авлиёи Худо низ чунин ҷойгоҳеро қоил аст... Ин ҷо Мавлои Рум, дар воқеъ, ба мақоми хилофати авлиёи илоҳӣ ишора дорад, ва тоату ҳамди валии комилро тоату ҳамди Худованд мешуморад:

Чун маро дидӣ, Худоро дидаӣ,  
Гирди Каъбай сидқ баргардидаӣ.  
Хидмати ман, тоату ҳамди Худост,  
То напиндорӣ, ки Ҳаққ аз ман ҷудост.  
Чашм некӯ боз кун, дар ман нигар,  
То бибинӣ нури Ҳаққ андар башар.  
Боязид он нуктахоро хуш дошт,  
Ҳамчу заррин ҳалқааш дар гӯш дошт.

2. Инсони комил, восита дар файз аст: ...аслан вучуди мубораки ҳазрати Расули ақрам (с)-ро воситаи файзи илоҳӣ ва илллати офариниши мосиваллоҳ медонад, ки агар он ҷаноб (с) намебуд, офаринише набуд. Маъноии ҳадиси маъруфи “Лавлока ламо халақтул-афлок” (Агар ту намебудӣ, ҳеч коинотеро намеофаридам) низ ҷуз ин намебошад:

Осмонҳо бандаи моҳи вайанд,  
Шарку Мағриб ҷумла нонхоҳи вайанд.  
З-он ки “лавлок” аст бар тавқеъи ӯ,  
Ҷумла дар инъому дар тавзеъи ӯ.  
Гар набудӣ ӯ, наёбидӣ фалак,  
Гардишу нуру маконии малак.  
Гар набудӣ ӯ, наёбидӣ бихор  
Ҳайбату моҳиву дурри шохвор.  
Гор набудӣ ӯ, наёбидӣ замин  
Дар даруна ганчу берун ёсамин.  
Ризқҳо ҳам ризқхорони вайанд,  
Меваҳо лабхушки борони вайанд.

Пас, хулоса ин шуд, ки “Инсони комил” аз дидгоҳи Мавлоно, касест, ки аввалан, халифа ва ноиби Ҳаққ дар рӯйи замин аст ба ин эътибор, ки чун инсони комил инсонест, ки ба ҷое расида, ки ҷуз Худо намебинад, аз ин рӯ, тамоми вучудаи ҳикоятгари Ҳақ мешавад. Ва сониян, инсони комил воситаи файзи илоҳӣ мебошад. Ва яқинан, ҳуди Мавлавӣ низ, аз ҷумлаи афродест, ки дар натиҷаи тайи мароҳили сайру сулук ба мақома расида, ки ҷуз авлиёи барҳаққи илоҳӣ ба он намерсанд. Бархе аз бузургони водии ирфон бар ин боваранд, ки агар Мавлоно худ дар ин водӣ қарор надошт, маҳол буд аз ӯ Маснавӣ, ин асари бебаҳо суруда шавад”.

Хулоса, назари дар боло омадаи Мавлоноро бо байти ҳудаш ҷамъбаст мекунем:

Чун қабули Ҳақ бувад он марди рост,  
Дасти ӯ дар корҳо дасти Худост.<sup>249</sup>

Дар асоси навиштаҳои боло, нишонаҳои Инсони комилу анбиёву валӣ як аст:

Вақте Инсони комилро бубинӣ, албатта, номи Парвардигор ба ёдат меояд;

Ҳар ҷое ки Инсони комил бошад, як фазои орому осудаю покизагӣ ва исломӣ ҳукмфармо мешавад;

Аз сӯҳбати Инсони комил кас роҳат мекунад ва чизе меомӯзад. Ӯ фақат роҳи дурустро ҳидоят мекунад;

Инсони комил очизу хоксор пеши Холиқаш аст;

Аз гуфтори Инсони комил фақат бӯйи адолат меояд;

Дар ҳузури Инсони комил ва аз сӯҳбаташ кас оромӣ ҳис мекунад ва беихтиёр ӯро эҳтиром менамояд;

“Шакли зоҳирии Инсони комил, ки ҷилвагари ахлоқи зебои Пайғамбар(с) мебошад, ҳамсӯҳбатро оромиву осоиш бахшида, ӯро фарқи олами маънавӣ ва зикри Аллоҳ таъолою рӯзи қиёмат менамояд.”<sup>250</sup>

Инсони комил ниғаҳдорандаи асрори илоҳӣ аст. Ӯ муқаррабии худро ба Холиқаш ва онро, ки байни ӯ ва дунё парда бардошта шудааст, пинҳон нигоҳ медорад. Риёкорӣ ба ӯ хос нест. Инсони комил дар роҳи ризои Худо амал мекунаду ифшо кардани онро лоиқ намедонад, чунки он риёст;

---

<sup>249</sup> Сайид Иброҳим Ҳикмат. Қуръон дар “Маснавӣ”. Қисми 12. – Душанбе, 2007. – С.152.

<sup>250</sup> У.Н. Топбаш. Тасаввуф – аз имон ба эҳсон. – С.292.

Инсони комил айбу нуқсонро чувтучӯ накарда, баръакс, пинҳон мекунад;

Ҳар як рафтори Инсони комил санчида ва андешида шудааст ва ғайра.

Агар пайғамбарон як саду бисту чор ҳазор нафарро ташкил диҳанд ва авлиё дар як давраи муайян се саду панҷоҳу шаш нафар бошаду зуд-зуд зиёд шавад, пас, ҳамроҳи саҳобагон ва дигарон миқдори инсонҳои ба камолот расида ҳам кам нест.

Баъзе аз пешвоёни ҷамъият монанди Чингизхон, А.Линколн, Наполеон Бонапарт, Адолф Гитлер, Мао Се Дун, Пётри I, Сталин бешубҳа, шахсиятҳои шинохтаи дунёанд, аммо онҳоро ба қатори инсонҳои комил дохил намудан наметавонем. Дар ин маврид бояд ба масъалаи нақши рӯҳ дар камолоташон ва муқарраби онҳо ба даргоҳи Холиқи мутлақ эътибор диҳем. Ин одамон ба талабҳои комили ҷавобгӯ нестанд. Онҳо пешвоёни як ҷамъиятанд, шахсиятҳои камолёфтаанду инсонҳои комил не ва аз назари тасаввуф онҳоро дохил ё бузург гуфтаан ҳам ғалат аст.

Унсурлмаъолии Кайковус дар “Қобуснома”-аш овардааст: “... ҳақимон аз мардумӣ ва хирад сурате сохтанд (ба алфоз, на ба часад), ки он сурат(ро) тану ҷону ҳавос ва маонӣ бувад ва гуфтаанд: Тани он (сурат) ҷавонмардист ва ҷони вай ростӣ ва ҳавосаш дониш ва маонияш сафо, пас сурат бубахшиданд ба халқ. Гурӯҳеро тан расид ва дигар на ва гурӯҳеро тану ҷон ва ҳавос ва гурӯҳеро тану ҷон ва ҳавосу маонӣ. Аммо он гурӯҳ, ки насиби эшон тан расид, он қавм айёронанд ва сипохиён ва бозориёнанд, ки мардумии эшонро ном ҷавонмарди ниҳоданд. Ва он гурӯҳ, ки эшонро тану ҷон расид худованди маърифати зохиранд ва фуқарои тасаввуф, ки мардумии эшонро маърифат ва вараъ (зухд, тақво) ном ниҳоданд. Ва он гурӯҳро, ки эшонро тану ҷон ва ҳавос расид ҳукамову анбиё ва асфиё (анд), ки мардумии эшонро донишу фузунӣ ниҳоданд. Ва он гурӯҳ ки эшонро тану ҷон ва ҳавосу маонӣ расид, рӯҳониёнанд ва аз ҷамъи одамиён пайғамбаронанд...”<sup>251</sup>

Ба сифати мисоли инсонҳои комил баъди пайғамбарону саҳобагону авлиё ва дигарон, ба фикри банда, бузургоне монанди Мавлонои Румӣ, Алишери Навоӣ, Бобораҳим Машраб, Шайх Фаридадини Аттор, Мавлоно Абдураҳмони Ҷомӣ, Эмом Бухорӣ, Исо ат-Тирмизӣ, Ҳақимат Тирмизӣ ва бисёре аз монанди онҳо маҳсубанд, ки, бешубҳа, ба қатори авлиё дохиланд.

Оё дар Қуръони Мачид барои инсони комил мақомот ва камолоте баён шудааст? Фирдавси Аъзам дар “Инсони комил аз дидгоҳи Мавлоно” (дар боло ёдовар шуд) ба ин савол чунин ҷавоб додааст: “Қуръон вижагиҳои

<sup>251</sup> Унсурлмаъолии Кайковус. Қобуснома. – С.204.

инсони комилро дар оятҳое чанд баён мекунад. Ба муҳимтарини онҳо феҳрествор ишора мекунам:

1. Такво: “Ҳамоногиромитарини шумо дар назди Худо парҳезкортарини шумост”;

2. Илм: “Оё касоне ки медонанд ва касоне ки намедонанд, баробаранд?”;

3. Кӯшой: “Худованд кӯшоёнро бар як чо нишастаҳо бо подоше бузург баргарӣ бахшидааст”;

4. Ибодат: “Ононро дар ҳоли рукӯъ ва сучуд мебинӣ, дар ҳоле ки аз Худо талаби фазлу ризоят мекунанд, аз чехрахшон асари сачда намоён аст”;

5. Истиғфор: “Сахаргоҳон аз Худо талаби омурзиш металабанд”;

6. Ороста будан ба сифоте чун ҳилму бурдборӣ ва адами такаббур: “Бандагони хосси Худованди раҳмон ҳамонҳое ҳастанд, ки бо оромиш ва бе такаббур бар замин роҳ мераванд ва ҳангоме ки ҷоҳилон ононро мухотаб созанд, ба онҳо салом мегӯянд (ва бо бе эътиной ва бузургворӣ мегузаранд)...”

*Хулоса, Инсони комил аз дидгоҳи Қуръон, касест, ки ба вазоифи фардӣ ва иҷтимоии худ амал мекунад; ҳам аҳли ибодат аст ва ҳам аҳли хидмат.*

Олими Эронӣ Муртазо Мутаҳҳарӣ дар “Ирфони Ҳофиз” тасдиқ менамояд, ки: “Назарияи Инсони комилро аввал бор боз Муҳйиддин (Ибн ал-Арабӣ – Н.Р.) иброз карда, яъне, ин таъбир аз Муҳйиддин аст ва илло маъно аз Муҳйиддин нест. Баъд аз Муҳйиддин урафои дигаре омаданд ва дар ин замина китоб навиштанд, мисли “Алинсон алкомил”и Насафӣ ва як нафари дигар ҳам “АлИнсон алкомил” навиштааст ва дар таъбирҳои фарангиҳо(аврупоӣҳо) ҳам, инсони комил, абармард ва назоири инҳо, аз ҳамин ҳарфҳои урафо гирифта шуда, вале инсони комили урафо бо инсони комили ҳукамои илоҳӣ ва бо инсони комили уламои имрӯзӣ, он ҳам мактабҳои мухталиф аз замин то осмон фарқ мекунад.

Ин ки маноти(матлаб, мақсад) инсони комил чист ва камоли инсон дар чист, масъалаи хеле ҷолибест, ки ин ҷо бояд мактабҳои мухталифи фалсафӣ (аъам аз илоҳӣ, моддӣ, қадим ва ҷадид) ва ирфонӣ бо ҳам муқоиса шавад ва масъалаи бисёр ҷолибе аз об дармеояд...

Масъалаи дигар, масъалаи ақл ва ишқ дар маърифат аст, ки ин ҷо боз тарафи ихтилофи урафо ҳукамои илоҳӣ ҳастанд. Оё камоли воқеии инсон дар чист? Ҳукамо дар посух мегӯянд: Ҳадди аксари камоли инсон ва Инсони комил он аст, ки инсон нусхае бошад илмӣ аз маҷмӯи

чаҳон. Пас инсон бо илм комил мешавад. Вақте инсон файласуф шуд ва яке тасавури саҳеҳ ва чомеъ аз кулли олам ва аз низоми олам дошт, ақлаш ба камол расида ва чавҳари инсони ҳам ҳамон ақл аст... Вале урафо ҳаргиз ба чунин ҳарфе мӯътақид нестанд, ки вақте ақли инсон камол ёфт, инсон камол пайдо карда, ҳаргиз камоли инсонро дар камоли ақлаш намедонанд, (балки) камоли инсонро дар ин медонанд, ки инсон ба тамоми ҳақиқати вучудааш сайр кунад ба сӯйи Ҳақ, то ба қавли инҳо – бирасад ба Ҳақ”.<sup>252</sup>

Муҳйиддин, ки дар боло ёд кардем, дар баъзе манбаъҳо бо номи Ибн ал-Арабӣ ёд мешавад, Масалан, М.Ҳазратқулов дар китобаш “Тасаввуф” тасдиқ менамояд, ки “...ӯ (Мансури Ҳаллоҷ) маншаи инсони комилро тарҳ рехт. Баъдҳо пояи ин андеша бо кӯшиши Ибни Арабӣ дар “Фусусулҳикам” ва Абдулкарими Гелонӣ дар “Инсони комил” устувортар қад барафрохт”.<sup>253</sup>

Дар роҳи ба комилӣ расидани инсон донишу илм, боигарӣ ё вазифа роли ҳалқунанда надорад. Ин ҷо покизагии қалб, тақво ва, дар навбати аввал, камолоти рӯҳӣ бо лутфу марҳамати Холиқи якто муҳим аст. Ба ин дараҷа ё мақом касе хоҳад расид, ки ӯ муқарраби Илоҳӣ гардад ва Парвардигори бузургвор ӯро дӯст дорад ва аз лутфу раҳматаш баҳрааманд гардонад.

Тарбия ва ба камол расидани инсон аз давру замон ва муҳити атроф низ, албатта, вобаста аст, аммо дар ҳолати умумӣ “камолот” дар остонаи болотаре ҷой дорад ва ба иродаи Холиқи мутлақ тобеъ аст.

Барои амиқтар таҳлил намудани ин масъала ҳаёту фаъолияти инсонҳои комил, хусусан, пайғамбарон, асҳоб ва авлиёро бояд омӯзем.

Саволе ба миён меояд, ки оё бо илми дунявӣ ба камолоти инсонӣ расидан имконпазир аст? Албатта, олим то дараҷае баланде аз асрори олами атроф, ин ё он предмет ё ҳодисаи олами материалӣ огоҳӣ меёбад. Аммо ин ба камолоти илмӣ маҳсуб аст, на камолоти инсонӣ ё рӯҳӣ.

#### Манобеъ ва адабиёт:

1. Азиддини Насафӣ. Инсони комил (аз интернет).
2. М.Ҳазратқулов. Тасаввуф. – Душабе: “Маориф”, 1988.
3. Нажмиддин Комилов. Тасаввуф. Тавҳид асрори. Иккинчи китоб. – Тошкент, 1999.
4. Сайид Иброҳим Ҳикмат. Қуръон дар “Маснавӣ”, қисми 1 2. – Душанбе, 2007.

<sup>252</sup> Мургазо Мутаҳҳарӣ. Ирфони Ҳофиз. Қисми 9 (аз интернет).

<sup>253</sup> М.Ҳазратқулов. Тасаввуф. – С.79.



5. Унсурулмаолии Кайковус. Қобуснома. – Душанбе: “Маориф”, 2016.

6. Усмон Нурӣ Топбаш. Тасаввуф – аз имон ба эҳсон. – Москва: “Паёми сабз”, 2014 (аз интернет).

7. Фирдавси Аъзам (Хӯчаев). Инсони комил аз дидгоҳи Мавлоно. – Душанбе, 2010 (аз интернет). (Натиҷаи сӯҳбати муаллиф бо мунаққиди тоҷик Сайидюноси Исторавшанӣ).

“MASNAVIYI MA’NAVIY” ASARIDA IRFON VA  
FALSAFA UYG‘UNLIGI

**Madina Mardonova**

Tayanch-doktorant,  
Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti  
Tashkent, Uzbekistan

**Annotatsiya:** Kishi borki ozini yashashda maqsadini hayoti ma’no-mazmunini topishga harakat qiladi. Aynan shu yo‘lda sharqning buyuk farzandi zamon va makon tanlamas faylasuf jaloliddin Rumi biz uchun yo‘lchi yulduz bolib o‘zligimiz tomon qadam tashlashimizda yordamga shay. Quyidagi maqolada Rumiyning ijodiy asaridagi falsafa va irfonning ko‘plab jabhalarining o‘xshash tomonlarini ko‘rsatib o‘tilgan qisqa fikrlar bilan tanishish mumkin.

**Kalit so‘zlar:** “*Sharhi du bayti Masnaviy*”, “*Naynoma*”, “*Ar-risolat un-noyiya*”, “*Masnaviyi sharif*”, “*Ma’naviyat dengizi*”, “*Tasavvuf qomusi*”, “*Dunyoning kitobi*”, *ruh dialektikasi*, “*Javohir ul-asror va zavohir ul-anvor*”, *inson mayllari*, “*Tasavvuf qomusi*”, *Haqiqat taronasi*, *haq madhi*, *kubraviya*, *sufiylar*, *falsafiy-irfoniy manzuma*, *Tarbiya*, *xulq-atvor*, *Rumi ta’limoti*, “*Masnaviyi ma’naviy*”, *Tasavvuf ilmi*, *sog‘lom ruh*, *Tasavvuf maktabi*, *inklyuzivlik*, *uyg‘unlik va xilma-xillik*.

**Abstract:** There is a person who tries to find the meaning of his life in his life. It is on this path that the great child of the East, the philosopher Jalaluddin Rumi, who does not choose time and space, is ready to help us step towards our identity as a guiding star. In the following article, you can familiarize yourself with brief thoughts that show the similarities of many aspects of philosophy and lore in Rumi’s creative work.

**Key words:** “*Sharhi du bayti Masnavi*”, “*Naynama*”, “*Ar-risolat un-noiya*”, “*Masnaviyi sharif*”, “*Sea of Spirituality*”, “*Encyclopedia of Sufism*”, “*Book of the World*”, *dialectics of the soul*, “*Javahir ul-asrar va zavahir ul-anvar*”, *human inclinations*, “*Encyclopedia of Sufism*”, *Taron of Truth*, *Hymn of Truth*, *Kubraviya*, *Sufis*, *philosophical-mystical poem*, *Education*, *behavior*, *Rumi’s teachings*, “*Masnavii Ma’ spiritual*”, *Sufism*, *healthy soul*, *school of Sufism*, *inclusiveness*, *harmony and diversity*.

**Аннотация:** Есть человек, который пытается найти в своей жизни смысл своей жизни. Именно на этом пути великий человек Востока, философ Джалалуддин Руми, не выбирающий время и пространство, готов помочь нам сделать шаг к нашей идентичности как путеводной

звезды. В следующей статье вы сможете ознакомиться с краткими мыслями, показывающими сходство многих аспектов философии и фольклора в творчестве Руми.

**Ключевые слова:** «Шархи ду байти Маснави», «Найнама», «Ар-рисолат ун-нойя», «Маснави шариф», «Море духовности», «Энциклопедия суфизма», «Книга мира», диалектика души, «Джавахир ул-асрар ва завахир ул-анвар», наклонности человека, «Энциклопедия суфизма», Тарон Истины, Гимн Истины, Кубравия, Суфии, философско-мистическая поэма, Образование, поведение, учение Руми, Маснави духовный, Суфизм, здоровая душа, школа суфизма, инклюзивность, гармония и разнообразие.

Sharq olamining ulug‘ mutafakkiri Mavlono Jaloliddin Rumiyning “Masnaviyi ma’naviy” asarining ma’no qatlamini ochishga bag‘ishlangan sharhlar ko‘plab bitilgan. Chunki “Masnaviyi ma’naviy” majoziy uslubdagi qiziqarli va soda hikoyalardan iborat bo‘lsa ham, ularning haqiqat qatlamini oshkor etish va idrok etish oson kechmaydi. Shu ma’noda aytish mumkinki, mazkur asarning ko‘plab sharhlari yurtimizda mutaasiblik va firqachilik kabi ma’naviy illatlarni anglab yetish va tushunib yetishda kitobxonlarga yaqindan yordam beradi<sup>254</sup>. Shubhasiz mavlononing ijodidagi eng yorqin durdona bu uning yuqorida tilga olingan olti kitobdan iborat durdonasi “Masnaviyi ma’naviy” kitobi hisoblanadi. “Masnaviyi sharif”, “Ma’naviyat dengizi”, “Tasavvuf qomusi”, deb dong taratgan bu asar bemalol “Dunyoning kitobi” deb atash mumkin. U Haqiqat taronasi, haq madhi, Insonning komil yo‘riqnomasidir. Masnaviyning bir tomonlama va ikki tomonlama tariflari juda ko‘p. Ya’ni falsafiy va irfoniydir. Shu o‘rinda Abdurahmon Jomiyning sharhlarini eslab o‘tish joizdir. “Sharhi baytayni Masnaviy”- Bu asarda “Masnaviyi ma’naviy” ibtidosidan birinchi va ikkinchi baytlar sharh etiladi. Sharhnoma hajman kichik- “Kulliyot”da uch varaq,<sup>255</sup> bosma holda esa 9 betdan <sup>256</sup> iborat bo‘lib, “Sharhi du bayti Masnaviy”, “Naynoma”, “Ar-risolat un-noyiya” nomlari bilan ham zikr etilgan. Qayd etish lozimki, “Masnaviyi ma’naviy”ning birinchi sharhlari ham 15 asrda, Turkiya yo Eronda emas, balki Rumiyning asl vatani-Movarounnahrda Huroson zaminida yozilgan. Rumiyning nay va nayiston qissasi hususidagi baytlarining birinchi sharhini naqshbandiya tariqatining mashxur shayxlaridan biri Mavlono Yakubi

<sup>254</sup> Ruštamjon Rahmatullozoda. “Masnaviyi ma’naviy” 1-kitob, 4-juz. “HILOL NASHR”. Toshkent, 2018. –b.2.

<sup>255</sup> Ja’far Xolmuminov. Jomiy va Vahdat-ul vujud ta’limoti/J. Xolmuminov: Ma’sul muharrir: N. Komilov. –T.: O’ZBEKISTON milliy ensiklopediyasi, 2008. –B.57.

<sup>256</sup> O’sha asar-B.59.

Charhiy boshlab bergan. Ko‘p o‘tmay Mavlono Jaloliddin Rumiya yuk-sak ehtirom va e‘tiqod bilan qaragan kubraviya sufiylarining murshidi Xoja Abdulvafo Xorazmiy o‘z shogirdi Kamoliddin Husayn Xorazmiyni “Masnaviyga” sharh yozishga undaydi va Jomiy hali yosh bo‘lgan paytlarda Kamoliddin Xorazmiy “Masnaviy”ga sharh yozishni boshlab, unmgga “Javohir ul-asror va zavohir ul-anvor” deb nom qo‘yadi. Ammo u faqat “Masnaviy” ning uch daftarini sharhlaydi holos.<sup>257</sup> Jomiy olim va orif shaxs sifatida bu ishga qo‘l urib, “Masnaviy” ibtidosini sharhlaydi va unga ilova etib, falsafiy-irfoniy manzuma bitadi. Bu manzuma quyidagi baytlar bilan boshlanadi

Ishq juz noyevu mo juz nay naem

U dame be movu mo be vay naem.<sup>258</sup>

Mazmuni: Ishq naydan bo‘lak narsa emas, biz ham naydan bo‘lak narsa emasmiz. U bir nafas bizdan, biz esa bir lahza undan holi emasmiz. Mavlono Rumiya odamni tadqiq etadi, uning tabiati va intilishlarini kuzatadi, botiniy jilolar va surilishlar, qalb siljishlarini qidirib topadi. Insonning iymon gavhari, buyukligi barobarida, nuqsonlari — nafs, hirs, ohibatida kelib chiqadigan yovuzliklarni tahlil etib, bulardan qutulish, poklanish yo‘llari, fazilatini bayon etadi. Shu taxlit, insonning ma‘naviy kamoloti yo‘llari, ma‘rifatli bo‘lish, fayzu futuhga, payg‘ambar sunnatiga sodiq bo‘lishning ahamiyati, muhimligi yoritiladi. Rumiya har bir fikri—bir mash‘ala, bir chiroq, shundoqqina qalbga quyiladigan ziyodir. Ulug‘ mutafakkir inson kamoloti uchun muqtadir bir kurashchi bo‘lib maydonga chiqadi, inson bolasini uning o‘ziga tanishtiradi, yomonlikdan nafratlanish va yaxshilikdan, ilohiylikdan faxrlanishga o‘rgatadi. Jaloliddin Rumiya buyukligi yana shundaki, u islomning ulug‘ shoiri va mutafakkiri bo‘lgani holda barcha mazhablar va dinlardan yuqori ko‘tarila oldi, bani basharni birlashtiruvchi yagona ilohiy g‘oyalarni olg‘a surib, kishilarni bir-biriga yaqinlashtiruvchi e‘tiqod va iymon, ishq va sig‘inish, poklik va tavbadan so‘z ochdi: “Yo‘llar muxtalif, ammo maqsad bir, ya‘ni Olloh huzuri”, deya Ulug‘ Tangri haqiqati oldida jami maxluqot barobarligini isbotladi. «Fihi mo fihiy» da ruh dialektikasi, inson mayllari, tushuncha — tasavvurlari, ehtiyoj va talablari, iztirob va qiynoqlarn, ziddiyatlar va muvofiqliklar, kurash va g‘alaba, yo‘qlik va borliq, ro‘yo haqiqat, jism va jon va hokazolar ustida bildirilgan fikrlar shunchalik chuqur va shu qadar yorqinki, bu fikrlarni bundan yetti yuz yil ilgari aytilganiga ishonqiramay qolasiz, go‘yo ular bugun aytilganday. Rumiya masnaviy ulkan eshik didaktik do‘stonlar bilan xarakterlanadi. Umuman olganda hikoyalar so‘fiylik ansiklopedisini tashkil etadi. Masnaviyda sujet yaqinligi yoq ammo barcha

<sup>257</sup> Mavlono Jaloliddin Balhiy. Masnaviyi-ma‘naviy – Tehron: Suhan. 1379, -C. 76.

<sup>258</sup> O‘Zr FA SHI qo‘lyozmalar xazinasi, 1331-raqamli qo‘lyozma. -B.572B.

asarlari yagona kayfiyatda uning shakli bir xil ohangdagi qofiyali baytlar eshik qismlarida Rumiy barqaror rassom sifatida ba’zida tabiatshunos (uning tabiatshunoslik ovropalik kitobxonlar lol qoldirishi mumkin ammo sharq uchun oddiy holdir) sifatida namoyon bo’ladi. Jaloliddin Rumiy masnaviysini sevimli o’quvchisi va vorisi Hasan Sami diniga qisman so’zlab bergan ehtimol ustozni ijodiga u undagan. Jaloliddin Rumiy so’fichilikning arkonlari dan biri hisoblanadi.

Jaloliddin Rumiyning falsafiy qarashlarining shakllanishida ijtimoiy-madaniy muhit hal qiluvchi rol o’ynadi. Rumiy islom dini turli mintaqalarda keng tarqalgan davrda yashab, uning falsafiy g’oyalari o’z davrining ma’naviy-ijtimoiy sharoiti chuqur ta’sir ko’rsatgan.

#### Foydalanilgan adabiyotlar:

1. Rustamjon Rahmatullozoda. “Masnaviyi ma’naviy” 1-kitob, 4-juz. ”HILLOL NASHR”. Toshkent, 2018. –b.2.
2. Ja’far Xolmuminov. Jomiy va Vahdat-ul vujud ta’limoti/J.Xolmuminov: Ma’sul muharrir: N.Komilov.-T.:O‘ZBEKISTON milliy ensiklopediyasi, 2008.-B.57.
3. O’sha asar-B.59.
4. Mavlono Jaloliddin Balhiy. Masnaviyi-ma’naviy –Tehron:Suhan.1379,-C.76.
5. O‘Zr FA SHI qo‘lyozmalar xazinasini,1331-raqamli qo‘lyozma.-B.572B.

**ЖАЪФАР МУҲАММАД ТЕРМИЗИЙНИНГ  
“ШАРҲИ АТ-ТАЪАРУФ” НОМЛИ ҒАЗАЛИГА  
ИРФОНИЙ ШАРҲ**

**Баротов Баҳодир Маҳмудович,**

*Бойсун туман 7- сон мактаб ўқитувчиси*

**Аннотация**

Мақола шоир Жаъфар Муҳаммад Термизийнинг “Шарҳи ат-таъарруф” ғазалининг ирфоний-фалсафий шарҳига бағишланган. Мақолада “Шарҳ ат-таъарруф” ғазалини шарҳлаш жараёнида Мустамлий Бухорийнинг “Шарҳи ат-таъарруф ли-мазҳаб ат-тасаввуф” асарига ҳам мурожаат қилинган.

**Калит сўзлар:** *“Шарҳи ат-таъарруф” ғазали, Жаъфар Муҳаммад Термизий, “Шарҳи ат-таъарруф”, ирфоний-фалсафий шарҳ, Мустамлий ал-Бухорий.*

**Аннотация:**

Статья посвящена суфийско-философской комментарию газелья «Шарх ат-таарруф» поэта Джафара Мухаммада Термизи. В ход комментирования газели «Шарх ат-таарруф» в статье упоминается также произведение Мустамли Бухари «Шарх ат-таарруф ли-мазаб ат-тасавуф».

**Ключевые слова:** *газель «Шархи ат-таарруф», Джафар Мухаммад Термези, «Шархи ат-таарруф», суфийско-философский комментарий, Мустамли аль-Бухари.*

**Abstract**

The article is devoted to the Sufi-philosophical commentary of the gazelle “Sharkh at-taarruf” by the poet Jafar Muhammad Termizi. While commenting on the gazelle “Sharkh at-taarruf”, the article also mentions Mustamli Bukhari’s work “Sharkh at-taarruf li-mazab at-tasawuf”.

**Key words:** *gazelle “Sharkh at-taarruf”, Jafar Muhammad Termezi, “Sharkh at-taarruf”, Sufi-philosophical commentary, Mustamli al-Bukhari.*

Тасаввуф аждодларимиздан қолган табаррук маънавий мерос. Уни авайлаб-асрашимиз, жиддий ўрганишимиз ва келажак авлодга етказишимиз лозим. Шундагина улуғ аждодларимиз номи ва мероси билан фахрланишга лойиқ бўла оламиз. (1,27-б.).

Зуллisonайн шоир ва тасаввуфшунос олим Жафар Муҳаммад Термизийнинг “Шарҳ ат-таъарруф” номли ғазали мутасаввиф олим Комилжон Раҳимовнинг “Мустамлий Бухорий ва унинг “Шарҳи ат-таъарруф ли-мазҳаб ат-тасаввуф” асари” номли тадқиқотининг хошиясида битилган. Ғазал бир китобга тенг даражасида теран мазмунга эга. Унда истилоҳлар ва таъбирларни шарҳламасдан туриб тушунишнинг иложи йўқ. Жумладан, ғазалнинг номи – “Шарҳи ат-таъарруф”нинг ўзиёқ шарҳлашга ундайди. “Шарҳи ат-таъарруф” жумласининг луғавий маъносига эътибор қаратадиган бўлсак у иккита арабий сўздан иборат, яъни “шарҳ” тушинтириш, аниқлаштириш, изоҳлаш ҳамда “таъарруф” билмоқ, англамоқ демакдир.

*Кўнгил аҳлига мақсад манзили*

*“Шарҳ ат-таъарруф” дир,*

*Бухороча муҳаббат ҳосили*

*“Шарҳ ат-таъарруф” дир. (2,107-б.).*

Шоирнинг “кўнгил аҳли” дейишидан мурод ориф ва солиқларга ишорадир, чунки солиқ ишқ йўлида мақсадга етишиш учунм “Шарҳ ат-таъарруф”ни билиши лозим деб, таъкидлайди. “Шарҳи ат-таъарруф” китоби 10-асрда Калободий Бухорийнинг “Китоб ат-таъарруф ли мазҳаб ит-тасаввуф” номли мужаз асарига муфассал шарҳ тариқасида форс-тожик тилида ярилган тасаввуф асосларига оид фалсафий-ирфоний асардир.

Имомлар хожаси, зоҳидлар сарвари, донишманд фақеҳ Абу Иброҳим Исмоил ибн Муҳаммад ибн Абдуллоҳ ал-Мустамлий ал-Бухорийнинг “Шарҳи ат-таъарруф ли-мазҳаб ит-тасаввуф” китоби тасаввуф илмининг форс-тожик тилидаги манбаларнинг энг қадимийси ҳисобланади (3,29-б.). Мазкур байтда шарҳ ат-таъарруф жумласи икки маънода келяпти;

- биринчи Мустамлий Бухорийнинг “Шарҳи ат-таъарруф ли-мазҳаб ат-тасаввуф” асарига ишора бўлса, икинчи маъно юзасидан тушуниб англамоқни солиқга эслатади. Яъне суфи тариқатнинг одоби қодаларини тушунмасдан бу йўлга киролмайди. Зеро Мустамлий Бухорийнинг “Шарҳи ат-таъарруф ли-мазҳаб ит-тасаввуф” асарида солиқни мақсад манзилга олиб борувчи тариқат одоб усуллари мавжуд. Ғазал матлаъсининг иккинчи мисрасида гўзал иборага дуч келамиз, яъне шоир “бухороча муҳаббат ҳосили” деб, Бухоро образи орқали асар муаллифи манзилини кўрсатиш билан бирга Нақшбандия тариқати асосчиси Хожа Баҳоуддин Нақшбанднинг “даст ба қору дил ба ёр”

шиори ҳамда тариқати Хожагон намояндалари бўлган Бухородаги етти пирга ишора қилмоқда. Мавлоно Румий айтганидек:

Ул Бухоро гушани ирфон эрур,  
Ким бухорийдир, азиз инсон эрур.

Ё худ шоир ўзининг “Бухоро қасидаси” номли шеърида Калободий ва Мустамлий Бухорийларга ишора этиб ўтади:

Калободию Мустамлий тилида,  
Гулободу Мусаллосан, Бухоро! (4,130-б.).

*Неча минг бир ризо унда,  
Неча хавфу ражо унда,  
Агар билсанг саодат соҳили  
“Шарҳ ат-таъарруф” дир! (5,107-б.).*

Ғазалнинг иккинчи байтида “Ризо” мақоми ҳақида сўз юртилилади. “Ризо” сўзи луғатда “рози бўлиш” маъносида, “норозилик”нинг тескари маъноларини англатади. Рухий тарбия устозлари “ризо”ни қуйдагича таърифлашган.

Абу Али Даққоқ: “Ризо – ҳукм ва қазога эътироз қилмасликдир”, деган. Энди хавфу ражо мақоми: “хавф” – қўрқув, яъни Аллоҳ жамолига восил бўлишдан умедсизликга тушиш ва “ражо” – қайтадан Ҳақ таоло жамолини кўришга умид боғлаш мақомидир. “Шарҳ ат-таъарруф” асари солиқни саодатга элтувчи китоб ҳисобланади.

Тасаввуфшунос олим Ж.Холмўминов таъкидлаганидек, “Мустамлий Бухорийнинг “Шарҳи ат-таъарруф ли-мазҳаб ат-тасаввуф” асарининг 3-рубъида (4 жилдликнинг 3-китоби) касб-хунар ўрганиш, тавба, сабр, шукр, ихлос, тавозуъ ва ризо кабий ахлоқий фазилатлар ҳақида ҳам ҳаётий, ҳам диний (тасаввуфий) нуқтаи назардан фикр юртилади” (6,21-22-б.).

Ризо, хавф ва рижо тариқатдаги солиқнинг маънавий-рухий мақомларини англатади. Тариқатда мақомот ва ҳол тушунчалари муҳим ўрин тутди. “Мақомот” мақом (манзил, бекат) сўзининг кўплиги бўлиб, солиқнинг рухий-маънавий камолоти босқичларни англатади. Абу Наср Саррож тариқатнинг қуйдаги мақомларини қайд этган: 1. Тавба 2. Вараъ 3. Зухд 4. Фақр 5. Сабр 6. Хавф 7. Рижо 8. Таваккул 9. Ризо (7,26-б.).



*Муҳаббатнинг забони йўқ,  
Тариқатнинг лисони йўқ,  
Валекин аҳли ирфоннинг тили  
“Шарҳ ат-таъарруф” дир! (8,107-б.).*

“Муҳаббатнинг забони йўқ” иборасидаги “муҳаббат”дан мурод “илоҳий ишқ” дир. “Тариқатнинг лисони йўқ”: шоирнинг мақсади тариқат миллат тил, ирқ танламайди. Барча тариқатларнинг мақсади Аллоҳ йўлига қурбат ҳосил қилишдир. Яъни, шоир айтмоқчи: илоҳий ишқни тил билан ифода этиб бўлмайди, у қалбга, ботин оламига тааллуқлидир.

Силсиланинг мазкур шайхлари турли ирқ ва миллатларга мансубдирлар. Бундан тариқат шайхи бўлиш учун маълум бир ирққа ёки миллатга мансуб бўлиш шарт эмаслиги чиқади (10,124-б.). “Маснавий маънавий”нинг бир ҳикоясига кўра: “Турли шаҳарлардан клиб қолган тўрт киши – турк, араб, форс ва юнон иттифоқо бозор ёнидаги чорраҳада учрашиб қоладилар. Бир олийжаноб киши уларга бир дирҳам адақа қилиб ўтиб кетади. Дирҳам ўртада, чунки унда ҳар бирининг ҳаққи бор. Бу пулга бирор егулик сотиб олмоқчи бўладилар. Шунда форс ангур, турк узум, юнон истафил, араб иннаб емоқчилигини айтади. Орада жанжал кўтарилади: тўртаси ҳам айни бир нарса – узумни хоҳлаётган бўлсалар-да, бир-бирининг тилини тушунмаганлари учун ёқалашиб кетадилар. Мақсад бир, тиллар эса хилма-хил.

*Ҳадис илми имомидан,  
олиб бир журъа жомидан,  
Муроду муриди бас комили  
“Шарҳ ат-таъарруф” дир! (11,107-б.).*

Мустамлийнинг “Шарҳи ат-таъарруф” асари Пайғамбар Муҳаммад с.а.в. суннатига асосланган асар бўлиб, унда бошқа дину эътиқод ғоялари аралашмаган китобдир. Муриднинг муроди бу унинг муридидир. Мурид- мурод,яъне мақсадга интилувчан одам; мурод эса –Аллоҳ таоллонинг васли. Муриднинг асосий хислати ниёзмандлик, яъне талабгор бўлиш. Муридида комил этагини тутиб, айтганларига сўзсиз риоя қилишдир. Пирсиз – раҳнамосиз солиқ маърифат манзилига етолмайди. Чунки одам ўзининг ўзи назорат қилиши қийин, токи биров раҳнамолик қилиб, йўл кўрсатмаса, мушқил осон бўлмайди (12,24-б.). Мустамлий Бухройининг “Шарҳ ат-таъарруф ли-мазҳаб ат-тасаввуф”

асари Куръон ва Пайғамбар Муҳаммад с.а.в. суннатига асосланган китоб, шоир Жаъфар Муҳаммад Термизийнинг “Шарҳи ат-таъарруф” ғазалида мазмунан мухтасар ва гўзал тасвирланган.

Хулоса ўрнида “Шарҳи ат-таъарруф” ғазалининг мақтасини кетирамиз:

*Агар Куръонга йўл бўлса,  
Ва ё Жононга йўл бўлса,  
Эмас шакким, шу йўл бир омили  
“Шарҳ ат-таъарруф”дир! (13,108-б.)*

Фойдаланилган адабиётлар:

1. Холмўминов Ж. Тасаввуф онтологияси. – Тошкент: “Yosh avlod MATBAA”, 2021.
2. Жаъфар Муҳаммад. Қуёш сийрати. – Тошкент: “YANGI NASHR”, 2015.
3. Раҳимов К. “Мустамлий ал-Бухорий ва унинг “Шарҳ ат-таъарруф ли-мазҳаб ат-тасаввуф” асари”. / “СИНО” журнали, 28 сон, 2007.
4. Жаъфар Муҳаммад. Қуёш сийрати. – Тошкент: “YANGI NASHR”, 2015.
5. Жаъфар Муҳаммад. Қуёш сийрати. – Тошкент: “YANGI NASHR”, 2015.
6. Холмўминов Ж. Тасаввуф онтологияси. – Тошкент: “Yosh avlod MATBAA”, 2021.
7. Комилов Н. Тасаввуф, -Тошкент 1997
8. Жаъфар Муҳаммад. Қуёш сийрати. – Тошкент: “YANGI NASHR”, 2015.
9. Абдуллоев А. Тасаввуф ва унинг намояндалри. – Тошкент: Алишер Навоий номидаги Ўзбекистон Миллий кутубхонаси нашриёти, 2009.
10. Муҳаммад Содик Муҳаммад Юсуф. Тасаввуф ҳақида тасаввур. – Тошкент: “Ҳилол” нашриёт-матбааси, 2016.
11. Жаъфар Муҳаммад. Қуёш сийрати. – Тошкент: “YANGI NASHR”, 2015.
12. Комилов Н. Тасаввуф. – Тошкент 1997.
13. Жаъфар Муҳаммад. Қуёш сийрати. – Тошкент: “YANGI NASHR”, 2015.

## IX-XIII ASRLARDA O’RTA OSIYODA TASAVVUFNING SHAKLLANISHI VA RIVOJLANISHI

**Raxmanov Umidjon Shokirjonovich,**  
*O’z R FA Abu Rayhon Beruniy nomidagi  
Sharqshunoslik instituti, kichik ilmiy xodimi*

Tasavvuf tadrijiy taraqqiyotga ega bir ta’limot bo’lib, islom olamida VIII-asrning o’rtalarida paydo bo’lgan. Dastlab u zohidlik harakati ko’rinishida kurtak yoyadi. Gap shundaki, hazrati Muhammad s.a.v. vafotlaridan keyin musulmonlar jamoasi ichida bo’linish yuz beradi, ayniqsa, xalifa Usmon zamonida boylikka ruju, qimmatbaho tuhfar bilan qarindosh-urug’lar, yaqin do’st-birodarlarni siylash rasm bo’ladi. Umaviya xalifaligi davriga kelib esa, saroy hashamlari, dabdaba bezaklar, oltin-kumushga berilish, xazina to’plash avj oldi. Ya’ni diniy mashg’ulotlar, xudo yo’lidagi toat-ibodat o’rnini dunyoviy ishlar, dunyo moliga muhabbat egallay boshladi. Bu hol diniy amrlarni ado etishni har qanday dunyoviy ishlar, boyliklardan ustun qo’ygan e’tiqodli kishilarning noroziligiga sabab bo’ldi. Ular orasida hadis to’plovchi muhad-dislar, ilgari qashshoq bo’lib, uy-joy, mol-mulkka e’tibor qilmagan saho-balar bor edi. Bularning bir qismi dinni himoya qilib, ochiq kurashga otlan-gan bo’lsalar, ikkinchi qismi qanoat va zuhdni asosiy maqsad qilib olib, saroy ahli va sarvatdorlar (boylar) axloqiga qarshi norozilik belgisi sifatida tarkidu-nyochilik g’oyasini targ’ib etib, ijtimoiy faoliyatdan butunlay chetlashganlar, surunkali toat-ibodat bilan shug’ullanganlar. Kufa, Bag’dod, Basra shaha-rlarida tarkidunyo qilgan zohidlar ko’p edi, aytish kerakki, ularning obro’-e’tibori ham xalq orasida katta bo’lgan. Chunonchi, Uvays Qaraniy, Hasan Basriy kabi yirik so’fiylar aslida zohid kishilar edilar, shuning uchun bu zot-larning nomi shayxlar va so’fiylar haqidagi tazkiralarda zohid sifatida tilga olinadi, ba’zi mulalliflar esa ularni so’fiylar qatoriga qo’shmaganlar ham. Buning boisi shuki, zohidlar uzlat va taqvoni pasha etgan bo’lishlariga qara-may, ishq va irfon (ma’rifat)dan bexabar kishilar edilar. Abulhakim Shar’iy Juzjoniy «Tasavvuf ta’limotining ildizlari» maqolasida tasavvuf so’zi “so’f”, yani kiyimni kiymoq, so’fiy bo’lmoq va shuningdek haq yo’lidan yuruv-chi bo’lmoq va darvishlar tariqasi ma’nolarida qo’llanadi. Tasavvuf tom ma’nodagi poklanish bo’lib, bu yo’ldagi kishi insonga xos bo’lgan barcha yomon hislatlardan poklanishi, eng yaxshi hislatlar bilan bezanishi, komil insonga aylanishi, oxir-oqibatda xudo roziligini topib, unga yetishishidir<sup>259</sup>.

<sup>259</sup> Hamidxon Islomiy, Mahmudxon Hasaniy. «Mavlono Orif Deggaroniy». - Toshkent: “Falsafa va huquq instituti nashriyoti”, 2007, 18-bet.

Tasavvuf so’zi bir istilah (atama) sifatida uning payrovlari aqidasiga binoan nafs (ichki dunyo)ni pokizalash natijasida inson qalbida haqiqat yog’dusi porlay boshlaydi» deydi<sup>260</sup>. Uning fikricha, tasavvuf va irfon tushunchalari bir-biriga yaqindir, shu tufayli har ikkala so’z bir ma’noda ham ishlatiladi.

Xo’sh tasavvuf so’zi qayerdan paydo bo’lgan?. Tasavvuf atamasining etimologiyasi borasida bir necha qarashlar mavjud bo’lib, ularning aksariyatida mazkur atamaning «صوف» (jun) so’zidan kelib chiqqani qayd etiladi. Chunki so’fiylar tanlarini riyozatda chiniqtirish hamda dunyoning moddiy boyliklaridan yuz o’giranliklarining isboti sifatida qattiq jundan to’qilgan libos kiyib yurganlar. Ayni vaqtda musulmon dunyosining deyarli barcha mamlakatlari turli tasavvufiy tariqatlar vakillari faoliyat yuritayotganini ko’rish mumkin. Turkiya, Misr, Jazoir, Tunis, Liviya, Indoneziya, Malayziya, Iordaniya, Pokiston kabi mamlakatlarda mavjud tariqatlarning sanog’iga yetish ham qiyin. Shu bilan birga ushbu suluklarning ko’pchiligi tasavvuf ta’limotining ilg’oyalaridan ancha uzoqlashib ketgan. Turkiyadagi ko’plab tariqat vakillari tomonidan shayxlarini o’ta mubolag’a bilan ulug’lanishi, ularning tavof qilinishi, shayxlarning o’z tarafdorlari va muassasalari mavjudligi fikrimiz isboti bo’la oladi. Islom dinining keng hududlarga kirib borishi va tarqalishi mahalliy aholi hayotini tubdan o’zgartirdi va o’ziga xos madaniyatning shakllanishiga turtki bo’ldi. Turli diniy oqimlar va qarashlar, shu jumladan, so’fiylar qatlami yuzaga keldi. Bu esa azaldan komil inson tushunchasi asosiy e’tiborda turgan sharqona urf-odat va qonun-qoidalarni yanada mustahkamladi. Tasavvufiy aqidaga ko’ra, komil insonlar pirovardida, shubhasiz, Alloh vasliga musharraf bo’ladilar, ruhan Tangri bilan birlashib ketadilar.”<sup>261</sup>

Movarounnahrda islom dini mustahkam mavqega ega bo’lgach, bir tomondan, turli diniy ta’limotlar, xususan, kalom maktablari yuzaga keldi, IX – XII asrlarda Markaziy Osiyoda asosiy e’tibor tafsir, hadis va fiqh ilmlariga qaratildi, ikkinchi tomondan esa, islomiy ilmlar rivoji mazkur hududda tasavvuf oqimining yuzaga kelishi va keng tarqalishi uchun asosiy omil bo’lib xizmat qildi. Musulmon Sharqi mamlakatlari ijtimoiy va ma’naviy hayotiga chuqur kirib borgan tasavvuf ta’limoti fan, madaniyat va adabiyot rivojiga ijobiy ta’sir ko’rsatdi. XI asrdan boshlab, Sharqning deyarli barcha nufuzli shoir va yozuvchilari, mutafakkir va olimlari tasavvufdan oziqlanib, uning insonparvarlik va haqsevarlik g’oyalaridan ruhlanganlar. Shuni nazarda tutib, atoqli olim Y.E.Bertels qayd etgan edi: “Tasavvuf adabiyotini o’rganmasdan turib, o’rta asrlar musulmon Sharqi madaniy hayoti haqida tasavvurga ega bo’lish mumkin emas. Bu adabiyotdan xabardor bo’lmasdan Sharqning o’zini ham

<sup>260</sup> Abulhakim Shar’iy Juzjoniy. Tasavvuf ta’limotining ildizlari. («Muloqot», 1995, № 1—2)

<sup>261</sup> Sultonmurod Olim. Buyuk Naqshbandiya. Kecha, bugun, ertaga. “Fan va turmush”, 1993, 5-6 son, 14 bet.

anglash qiyin». Rus olimi I. M. Petrushevskiyning qayd qilishicha, ingliz sharqshunosi R. Nikolson XI asrgacha bo’lgan yozma manbalarda “sufizm” tushunchasining yetmish sakkiz ma’nodagi talqinini aniqlagan ekan. Nasafiyning Xoji Ahmad Yassaviy risolasida ham islom dinida “So’fiylik oqimi, darveshlar payg’ambar zamonasidayoq vujudga kelgan”,<sup>262</sup> deyiladi.

Arablar yurtida paydo bo’lib, X–XI asrlarda gurkirab rivojlanayotgan Hallojiya, Junaydiya, Suhravardiya, Uvaysiya, Qodiriya tariqatlari ta’siri ostida Markaziy Osiyoda ham XI–XII asrlarga kelib Yassaviya, Kubraviya, Xojagon tariqatlari paydo bo’ldi va zo’r shiddat bilan rivojlandi. Garchi tasavvuf maktablarining tashkil topishi dastlab Kufa, Bag’dod, Basra, Misr kabi islom dini keng tarqalgan hududlar bilan bog’liq bo’lsa-da, lekin keyinchalik Markaziy Osiyoda butun islom olami miqyosida umum e’tirof etilgan Yassaviya, Xojagon-Naqshbandiya va Kubraviya kabi nufuzli mustaqil tariqatlar vujudga keldi.

Kubraviyaning shakllanishida Suhravardiya oqimiga mansub bo’lgan yirik mashoyixlarning ta’siri yaqqol ko’rinsa, Yassaviya va Xojagon tariqatlarining paydo bo’lishi va keyingi rivojlanishida, avval Xurosonda va keyinroq Turkiyonda yashagan Yusuf Hamadoniyning sezilarli ta’sirini ko’rish mumkin. Albatta, Markaziy Osiyodan yetishib chiqqan va butun islom olamida katta obro’ qozongan ilk tasavvuf nazariyotchilarini ko’plab uchratish mumkin. Ularning orasida Buxoro yaqinidagi Kalobod qishlog’ida tug’ilib, shu yerda dafn etilgan Abu Bakr Ahmad ibn Is’hoq al-Kalobodiyini (vaf. 990 yoki 995 y.) zikr etish o’rinli. U, shuningdek, Hanafiy mazhabi faqihi sifatida ham mashhur bo’lgan. Uning islom olamidagi eng birinchi tasavvufiy adabiyotlardan hisoblangan “At-Ta’arruf li-mazhabi ahli-t-tasavvuf” nomli asari hozirga qadar ham musulmon tasavvufi sohasidagi ilk ensiklopedik manba hisoblanadi. Asarda so’fiylarning nazariy qarashlariga xos tizim va ularning amaliyotlari birmuncha to’liq bayon etilgan. Shunisi ahamiyatliki, so’fiylikning ba’zi nizomlarini an’anaviy islom me’yorlari bilan muvojlalashtirishga bo’lgan dastlabki urinish aynan shu asarda ko’zga tashlanadi.

IX asrda tasavvuf nazariyoti va amaliyotini ishlab chiqish uchun qizg’in harakatlar davom etdi. Basra bilan bir qatorda Bag’dod va Xuroson so’fiylik maktablari ham eng nufuzli maktablar sirasiga kiradi. Ularning namoyandalari avvalgidek so’fiyning ichki dunyosiga asosiy e’tiborni qaratar edilar. Faxruddin Ali Safiy Naqshbandiya tariqati shayxlari haqida keng ma’lumot berib, bu silsila ikki boshqa-boshqa shahobchalar orqali Ali ibn Abu Tolib va hazrat Abu Bakr as-Siddiqqa borib yetadi, deb hisoblaydi. Mashoyix silsilasiga qaraganda, bu tariqat boshqa ba’zi tariqatlar bilan aloqador ekanligi

<sup>262</sup> Nasafiy. Hoja Ahmad Yassaviy. Toshkent: “G’ G’ulom nashriyoti”, 1993., – B.5.

va shunga ko'ra o'sha davrda farqli nomlar bilan atalgani ma'lum bo'ladi. Chunonchi, hazrati Abu Bakrdan Boyazid Bisṭomiya qadar Siddiqiya, Bisṭomiydan Abdulxoliq G'ijduvoniya qadar Tayfuriya, G'ijduvoniyan Baho'uddin Naqshbandga qadar Xojagoniya, Naqshbanddan Xoja Ubaydulloh Ahrorga qadar Naqshbandiya, Xoja Ubaydulloh Ahrordan «Mujaddidi alfi soniy» nomi bilan mashhur Ahmad as-Sirhindiya qadar Naqshbandiya-Ahroriya, Ahmad Sirhindiyan Shamsiddin Mazharga qadar Naqshbandiya-Mujaddidiya, Shamsiddin Mazhardan Mavlono Xolidiy Bag'dodiyga qadar Naqshbandiya-Mazhariya, Xolidiy Bag'dodiydan keyin esa Naqshbandiya-Xolidiya deya tilga olingan. O'z davrining so'fiy allomasi Xoja Yusuf Hamadoniy (1048–1141) maktabida ilmu irfon sabog'ini olgan Ahmad Yassaviy va Abdulxoliq G'ijduvoniylar mintaqada tasavvuf taraqqiyotining keyingi bosqichlarida muhim o'rin tutdi va ikki mustaqil tariqat: Yassaviya va Xojagon-Naqshbandiya (keyinchalik Naqshbandiya-Mujaddidiya) tariqatlariga poydevor qo'yganlar. Bundan tashqari Xorazmda «valiytarosh» unvoni bilan mashhur bo'lgan Najmiddin Kubro (1145–1221) mustaqil ravishda Kubraviya tariqatiga asos soldi. Xojagon tariqati XIV asrga kelib, Baho'uddin Naqshband tomonidan yanada takomillashtirildi. Bu esa Markaziy Osiyoda mo'g'ullar hukmronligidan keyingi diniy-ma'naviy hayotning yangicha yo'nalishda shakllanishiga asos bo'ldi. Aynan XIV-XV asrlardan boshlab ushbu tariqat vakillari jamiyatning ijtimoiy-siyosiy hayotida faol ishtirok eta boshladilar. Amir Temur (1336–1405) va temuriylar tomonidan markazlashgan davlatning tashkil etilishi tariqat vakillarining nafaqat diniy-ma'naviy sohadagi nazariy, balki mamlakat ijtimoiy-siyosiy hayotida amaliy faoliyat yuritishlari uchun ham sharoit yaratdi. XIII- asr XIV asr boshlari tasavvuf tarixida alohida bir mahsuldor davrdir. Bu davrga kelib tasavvuf ham nazariy-ilmiy nuqtayi-nazardan, ham amaliy harakatchilik nuqtayi-nazardan o'zining yuksak cho'qqisiga ko'tarilgan edi<sup>263</sup>. Xoja Muhammad Porso, Xoja Ahror, Abdurahmon Jomiy (1414-1492), Alisher Navoiy kabi yirik shaxslarning faoliyati esa Xojagon-Naqshbandiya tariqatining keyingi vakillariga ijobiy ta'sir qildi va ijtimoiy-siyosiy hayotda faol ishtirok etishlari uchun turtki bo'ldi. Keyinchalik Markaziy Osiyoda markazlashgan ashtarxoniyalar davlatining parchalanishi va birin-ketin xonliklarning tashkil topishi (XVII–XVIII asrlar) ushbu hududda tarqalgan tariqatlarga ham o'z ta'sirini ko'rsatdi. Ma'lum bir davrlarda u yoki bu tariqat namoyandalari ijtimoiy-siyosiy hayotda o'z mavqeini egallab keldi. Jumladan, yuqori tabaqa vakillari hisoblangan hamda Naqshbandiya tariqatiga mansub Juybor shayxlari XVI–XVII asrlarda Buxoro xonligi ijtimoiy-siyosiy hayotida muhim rol

<sup>263</sup> Najmiddin Komilov. Tasavvuf. Toshkent: “Movarounnahr” 2009. – B.23.

o’ynadi. Ayni vaqtda musulmon dunyosining deyarli barcha mamlakatlarida turli tasavvuf tariqatlar vakillari faoliyat yuritayotganini ko’rish mumkin. Turkiya, Misr, Jazoir, Tunis, Liviya, Indoneziya, Malayziya, Iordaniya, Pokiston kabi mamlakatlarda mavjud tariqatlarining sanog’iga yetish ham qiyin. Markaziy Osiyoda tasavvuf tariqatlarining rivojida o’lkadan yetishib chiqqan Ahmad Yassaviy, Abduxoliq G’ijduvoni, Najmiddin Kubro, Baho’uddin Naqshband, Xoja Muhammad Porso, Xoja Ahror kabi allomalarning xizmati katta bo’lgan. Ularning faoliyati butun islom olamiga o’z ta’sirini o’tkazgan.

## RUMIY IJODINING ZAMONAVIY TA'LIM TARBIYA VA AXLOQDAGI O'RNI

**Madina Mardonova,**

*tayanch-doktorant,*

*Toshkent davlat sharqshunoslik universiteti*

*Tashkent, Uzbekistan*

**Annotatsiya:** Ushbu maqolada bugungi kunda dolzarb muammolardan biri bo'lgan tarbiyaning zamonaviy jamiyatdagi o'rni va uning Rumiya ta'imoti bilan birgalikda uyg'unligi haqida qisqacha fikr yutilgan. Tarbiya shaxsni tarkib toptirishga qaratilgan bo'lib, shaxs va jamiyatning mavjudligini ta'minlaydigan qadriyatlar asosida rivojlanadi. Tarbiya inson shaxsini shakllantirish, uning ijtimoiy, siyosiy, madaniy, ma'rifiy hayotida faol ishtirokini ta'minlashga qaratilgan barcha ta'sirlar, tadbirlar, harakatlar, intilishlar majmuini anglatadi.

**Kalitso'zlar:** *Tarbiya, xulq-atvor, Rumiya ta'limoti, “Masnaviyi ma'naviy”, Tasavvuf ilmi, sog'lom ruh, Tasavvuf maktabi, inklyuzivlik, uyg'unlik va xilma-xillik, aqliy, jismoniy, ahloqiy, ma'naviy sifatlar, globallashuv va modernizatsiya.*

**Аннотация:** В данной статье кратко обсуждается роль образования, которая является одной из актуальных проблем современности, в современном обществе и его гармония при поддержке Руми. Образование направлено на формирование личности и развивается на основе ценностей, обеспечивающих существование человека и общества. Под образованием понимается совокупность всех воздействий, деятельности, действий и стремлений, направленных на формирование личности человека, обеспечение его активного участия в общественной, политической, культурной и образовательной жизни.

**Ключевые слова:** *Образование, поведение, учение Руми, «Маснави духовно», суфизм, здоровая душа, школа суфизма, инклюзивность, гармония и разнообразие, умственные, физические, моральные, духовные качества, глобализация и модернизация.*

**Abstract:** In this article, the role of education, which is one of today's urgent problems, in modern society and its harmony with Rumi's support is briefly discussed. Education is aimed at forming a person, and develops on the basis of values that ensure the existence of a person and society. Education means a set of all influences, activities, actions, and aspirations aimed at forming a human personality, ensuring his active participation in social, political, cultural, and educational life.



**Key words:** *Education, behavior, Rumi’s teachings, “Masnavi is spiritual”, Sufism, healthy soul, Sufism school, inclusiveness, harmony and diversity, mental, physical, moral, spiritual qualities, globalization and modernization.*

Hozirgi davrda mamlakatimizda tarbiya ishlarining mazmuni barkamol avlodni shakllantirishga qaratilgan. Respublikada sog‘lom va barkamol avlodni tarbiyalash, yosh avlodni XXI asr talablariga to‘liq javob beradigan har tamonlama rivojlangan shaxslar etib voyaga yetkazish uchun zarur shart-sharoitlar va imkoniyatlar yaratilgan. Bu boradagi ishlarni aniq, maqsadli amalga oshirish uchun davlat ahamiyatiga molik hujjatlar, daʼsturlar va rejalar ishlab chiqilgan. Birgina Ta’lim to‘g‘risidagi Qonun, Kadrlar tayyorlash milliy daʼsturning qabul qilinishi yuksak umumiy va kasb-hunar madaniyatiga, istiqbolli vazifalarni hal etishga qodir barkamol avlodni tarbiyalashga yo‘naltirilganligini keltirish kifoya. Tarbiya - yosh avlodni har tamonlama voyaga yetkazish, unda ijtimoiy ong va xulq-atvorni tarkib toptirishga yo‘naltirilgan faoliyat bo‘lib, shaxsni aqliy, jismoniy, ahloqiy, ma’naviy sifatlarini shakllantirishga qaratilgan bo‘lib, insonning jamiyatda yashashini ta’minlash uchun zarur bo‘lgan xususiyatlarini tarkib toptirishning jarayonlaridir.<sup>264</sup>

Tarbiya nafaqat oila, maktab, bolalar va yoshlar tashkilotlarida olib boriladigan jarayonlar bo‘libgina qolmay, uning yetakchi g‘oyalari ommaviy axborot vositalari, gazeta va jurnallar orqali singdirilgan mafkurani ham o‘z ichiga oladi. Zero, tarbiya ta’limga nisbatan kengroq bo‘lgan tushunchadir. Rumi asarlarini olib qaraydigan bo‘lsak, uning barcha asarlari, me’rosi negizi ta’lim-tarbiya, axloqqa borib taqaladi. Prezidentimiz Shavkat Mirziyoyev ta’kidlaganlaridek: “Bizni hamisha o‘ylantirib keladigan yana bir muhim masala – bu yoshlarimizning odob-axloqi, yurish-turishi, bir so‘z bilan aytganda, dunyoqarashi bilan bog‘liq. Bugun zamon shiddat bilan o‘zgaryapti. Bu o‘zgarishlarni hammadan ham ko‘proq his etadigan kim – yoshlar. Mayli, yoshlar o‘z davrining talablari bilan uyg‘un bo‘lsin. Lekin ayni paytda o‘zligini ham unutmasin. Biz kimmiz, qanday ulug‘ zotlarning avlodimiz, degan da’vat ularning qalbida doimo aks-sado berib, o‘zligiga sodiq qolishga undab tursin. Bunga nimaning hisobidan erishamiz? Tarbiya, tarbiya va faqat tarbiya hisobidan.”<sup>265</sup> Rumi falsafasi ushbu sahifalarda markaziy o‘rinni egallaydi va Sevgini (Allohga, insonga, tabiat va atrof muhitga) ilohiy aloqaga olib boradigan so‘nggi yo‘l sifatida ochib beradi. Uning so‘zlariga chuqurroq kirib borar ekansiz, sevgining oddiy narsalardan ustun turadigan va bi-

<sup>264</sup> T. Ismoilov. “Tarbiya” <https://e-library.namdu.uz>

<sup>265</sup> 2017 yil 15 iyunda Toshkent shahrida bo‘lib o‘tgan «Ijtimoiy barqarorlikni ta’minlash, muqaddas dini-mizning softligini asrash – davr talabi» mavzusidagi videoselektoridan.

zni borlig‘imiz mohiyati bilan birlashtiradigan o‘zgartiruvchi kuchiga guvoh bo‘lasiz. Rumiylar ta‘limotlari sizni yuzaki farqlardan tashqariga qarashga va butun insoniyatni bog‘laydigan “universal ipni” qamrab olishga ilhomlantiradi. Siz yuragingizni uyg‘otishga, chinakam yashashga va hayotingizning har bir jabhasida qoniqishni topishga undaydi. Rumiylar ta‘limoti shunchaki kitob emas, balki o‘zingizning haqiqiy shaxsingizni ochish va Sevgi, ma‘naviyat va shaxsiy o‘zlashish bo‘yicha chuqur saboqlarni o‘zlashtirish kalitini o‘z ichiga olgan qo‘llanmadir. Uning sahifalarida siz kimligingizning mohiyatini ochishga va maqsadli va mazmunli sayohatga chiqishga imkon beruvchi poklanishning o‘zgartiruvchi kuchini kashf etasiz. Sevgi, rahm-shafqat, ma‘naviyat va o‘z-o‘zini takomillashtirish bo‘yicha qimmatli hayotiy saboqlarni ochib, Rumiylarning abadiy hikmatiga maftun bo‘lishga tayyorlaning. Uning so‘zlari sizning ichingizda aks sado beradi va sizning yanada to‘liq va ma‘rifatli hayot sari yo‘lingizni yoritadi. Rumiylar misralarida zamon va makon chegarasidan oshib ketadigan umuminsoniy haqiqatlar jaranglaydi. O‘zbekistonda zamonaviy yoshlarning xulq atvorlaridagi ayrim jixatlari Rumiylar asarlari orqali mehr-oqibat, ma‘naviy-ma‘rifiy ta‘limotlarida o‘z aksini topmoqda. Rumiylarning bardavom hikmatini o‘zlashtirib, o‘zbek yoshlari yuzaki tafovutlardan ustun bo‘lgan istiqbolni o‘zlashtirib, o‘zaro bog‘liqlik va atrofdagi dunyoga hamdardlik hissini tarbiyalaydi. O‘zbekiston an‘analari globallashuv va modernizatsiya kuchlari bilan qo‘shilib ketadigan madaniy chorrahada turibdi. Ushbu dinamik manzarada Rumiylarning axloqiy qarashlari o‘z merosini tez o‘zgarib borayotgan dunyo talablari bilan uyg‘unlashtirishga intilayotgan o‘zbek yoshlari uchun yo‘l-yo‘riq ko‘rsatadi. O‘zbekiston yoshlari moziyga nazar solib, zamonaviy ta‘lim tizimi bilan birga Rumiylar ta‘limotiga tayanib, o‘tmish va bugun o‘rtasidagi tafovutni bartaraf etib, an‘analarga asoslangan, ammo kelajak imkoniyatlariga ochiq o‘zlikni shakllantirmoqda. Rumiylar falsafasining zamirida ma‘naviy ma‘rifat va o‘zlikni kashf etishga chuqur intilish yotadi. Ma‘no va maqsadni izlash yoshlar madaniyatining asosiy tamoyili bo‘lgan O‘zbekistonda Rumiylarning tasavvufiy mulohazalari qalbning ichki olamida sayr qilishning yo‘l xaritasini taklif etadi. Rumiylar she‘riyati va falsafasini chuqur o‘rganish orqali o‘zbek yoshlari o‘z hayotini, o‘zini va dunyoni chuqurroq anglash bilan boyitib, o‘z hayotini boyitib, o‘z hayotini boyitish, tafakkur, tafakkur va ma‘naviy yuksalish kabi o‘zgaruvchan sayohatga otlanadi. Rumiylarning birdamlik, bag‘rikenglik va qabul qilish haqidagi xabari turli madaniyatlar, dinlar va an‘analari yonma-yon yashayotgan O‘zbekiston kabi rang-barang jamiyatda chuqur aks sado beradi. Rumiylarning axloqiy qarashlaridan ilhomlangan O‘zbekiston yoshlari inklyuzivlik, uyg‘unlik va xilma-xillikka hurmat kabi qadriyatlarni himoya qiladi. O‘zbekistonlik yoshlar

Rumiy ta’limotini o’zlashtirib, o’zaro hurmat va hamdardlik ijtimoiy munosabatlarning negizini tashkil etuvchi yanada yaxlit, mehr-oqibatli va tus-hunadigan jamiyatni yaratishga hissa qo’shadi. Mustaqillik yillarida tasavvuf ilmini o’rganish va tasavvuf ilmi doirasida qator ilmiy-tadqiqot ishlari amalga oshirilishiga ham alohida e’tibor qaratildi. Buyuk tasavvuf namoyandalari hamda mutasavviflar ijodini o’rganish va tadqiq etish masalalari ham birmuncha erkinlashtirildi.<sup>266</sup> Tasavvuf ilmi Sharqda shakllangan bo’lib, u asrlar osha kishilarni ma’naviy va ruhiy poklikka, komillikka, shuningdek, sog’lom e’tiqodga da’vat etuvchi yuksak axloqiy hamda irfoniyl tafakkurni o’zida mujassamlashtirgan muqaddas ilmlardan hisoblanadi. O’zbekiston Respublikasi Prezidenti Shavkat Mirziyoyev bir qator takliflarni bergandi. Shu takliflardan Tasavvuf namoyondalarini o’rganish va Tasavvuf maktabini yaratish zarur ekanligi aytib o’tganligi, Tasavvuf ilmi, yoshlar tarbiyasida qanchalar ahamiyatli ekanini yaqqol misoli bo’la oladi. Jaloliddin Rumiy shu yillar davomida tasavvuf ilmining buyuk mudarrisilari hisoblanmish Boyazid Bistomiy, Junayd Bag’dodiy va Mansur Hallojlarning ta’limotlari bilan ham yaqindan tanishadi. Robiya Adaviya, Hakim Sanoiy, Fariddin Attorlarning ijodini chuqur o’rganadi. U o’zining mashhur “Masnaviyi ma’naviy” asari tarkibidagi falsafiy-axloqiy hamda diniy mavzulardagi hikoyatlar-u rivoyatlar, masallar-u matallarga tartib berishda aynan shu ijodkorlar asarlaridan iqtiboslar keltiradi, ularning fikrlari va qarashlarini o’z falsafiy ta’limoti bilan aynanlashtirgan holda, o’z ijodi orqali ushbu tasavvuf ilmi namoyandalariga bo’lgan ehtiromini izhor etadi. “Alloma Jaloliddin Rumiy qalbida ham o’z davridagi razolatlar-u jaholatga, fahsh va zinoga, ikkiyuzlamachilig-u turli bir-biriga zid bo’lgan diniy aqidalarga nisbatan isyon ko’tarila boshlaydi”.<sup>267</sup> Shu sababli ham bu buyuk mutasavvifning qarashlarini hozirgi ta’lim tarbiyada o’rganmasdan chetlab o’tish ulkan xatodir. Necha asrlardan buyon chig’iriqdan o’tib, hayotiy misollarga asoslangan holda sevib o’qilayotgan manbaalari biz uchun ijtimoiy zaruriyat bo’lishi bilan birga ruhiy ozuqa hamdir. Chunki insonda ruh sog’lom bo’lmasa hissiyotlarni anglab olmasak va tartibga solmasak jismning halokatiga ro’baro kelishimiz o’z ifodasini topib kelmoqda.

#### Foydalanilgan adabiyotlar:

1. T. Ismoilov. “Tarbiya” <https://e-library.namdu.uz>
2. 2017 yil 15 iyunda Toshkent shahrida bo’lib o’tgan «Ijtimoiy barqarorlikni ta’minlash, muqaddas dinimizning sofligini asrash – davr talabi» mavzusidagi videoselektoridan.

<sup>266</sup> D. Abdiqadirov. “Sufiylik tariqatining Jaloliddin Rumiy ma’naviy-pedagogik dunyoqarashiga ta’siri.” [www.oriens.uz](http://www.oriens.uz). 2022\02. Volume 2. P-1.

<sup>267</sup> Шамси Қайси Розий. Ал-Мўъжам. – Душанбе: “Адиб”, 1991. – Б.33

3. D. Abdiqadirov. “Sufiylik tariqatining Jaloliddin Rumiya ma’naviy-pedagogik dunyoqarashiga ta’siri.”[www.oriens.uz](http://www.oriens.uz). 2022\02. Volume 2. P-1.
4. Shams Qaysi Roziy. AL-Mu’jam.-Dushanbe:Adib,1991.-B.33

## NAVOIY IJODIDA KOMIL INSON G’OYASI

**Saidova Mohinur Yoqubjon qizi,**  
*Buxoro davlat universiteti*  
*Filologiya fakulteti talabasi*  
*saidovamohinur@mail.ru*

**Annotatsiya:** Ushbu maqolada mumtoz adabiyotda qo’llaniladigan “tasavvuf” atamasining ma’no-mazmuni va qonuniyatlari ochib berilgan. Maqolani o’qish jarayonida o’quvchi tasavvuf haqida, tasavvufda eng ko’p duch kelinadigan komil inson tushunchasi haqida bir qancha ma’lumotlarga ega bo’ladi.

**Kalit so’zlar:** *Tasavvuf, ilohiy ishq, komil inson, falsafa, nafs, adabiyot, so’fiy, soqiy, riyokor.*

**Annotation:** This article reveals the meaning and laws of the term “mysticism” used in classical and fiction literature. In the process of reading the article, the reader will get some information about Sufism, about the concept of the perfect person, which is the most common in Sufism.

**Key words:** *Sufism, divine love, perfect man, philosophy, ego, literature, Sufi, mystic, hypocrite.*

**Аннотация:** В данной статье раскрываются значение и закономерности термина «мистика», используемого в классической и художественной литературе. В процессе чтения статьи читатель получит некоторую информацию о суфизме, о концепции идеального человека, которая является наиболее распространенной в суфизме.

**Ключевые слова:** *Суфизм, божественная любовь, совершенный человек, философия, эго, литература, суфий, мистик, лицемер.*

Tasavvuf - tadrijiy taraqqiyotga ega ta’limot bo’lib, islom olamida VIII asrning boshida paydo bolgan. Tasavvuf islomda insonni ruhiy va axloqiy jihatdan komillik sari yo’llovchi diniy-falsafiy ta’limotidir. Tasavvuf so‘zining o‘zagi va mazmuni haqida olimlar turli fikr va taxminlar bildirishgan. Ular ichida Ibn Xaldunning fikri haqiqatga yaqin deb e’tirof etilgan. Tasavvufning sharqda keng tarqalishiga bois uning arab, fors va turkiy tillarda buyuk bir she’riyatni vujudga keltirishdir. VII- IX asrlarda Robiya Adaviya, Mansur Jalol singari ulug‘ sofiylar ijodi bilan boshlangan sofiy ash’or XII asrlarga kelib ulkan bir adabiyotga aylandi, o‘ziga xos obrazlar, timsollar olami, alo-

hida ramzlar, uslub va usullar shakllandi. Olimlar tasavvufning adabiyot bilan yaqinlashish sabablarini ko‘proq so‘fiylarning raqsi samo‘ majlislari bilan bog‘laydilar. Biroq aytish kerakki, sababi faqat shundan iborat emas. Tog‘ri tasavvuf shayxlari muridlariga tasir etish uchun ruboiy, g‘azal kabi kichik she‘riy janrlardan foydalanganlar. Ba‘zan o‘zlari so‘fiyona g‘oyalarga mos asarlar ijod qilib, aksar xolda esa xalq orasida yurgan og‘zaki ijod namunalari va mashhur shoirlarning she‘rlaridan foydalanib, suxbatlarini kuzatganlar, so‘zlarga yangi ma‘no berib, so‘fiyona g‘oyalar ruxida talqin qilib va tafsir qilib, eshituvchilarni hayajonga solganlar bu masalaning bir tomoni yangi tasavvufning adabiyotga intilishi. Ammo masalaning ikkinchi tomoni ham bor. Gap shundaki, adabiyot ham tasavvuf tomonga intilgan. Tasavvufning g‘oyalari keng tarqalgandan keyin gumanist shoirlarning qalbini ham rom etdi. Tasavvufning pok ilohiy ishq xaqidagi, haq va haqiqat, najib insoniy xislatlar, kamolat kasab etish haqidagi g‘oyalari she‘riyat g‘oyalari aylandi. Shoirlar qizg‘in bir ruh, kongil amri bilan irfoniy g‘oyalarni qollaydilar. Xisobsiz lirik she‘rlar, jahonga mashhur do‘stonlar, qissalar yaratildi.

Badiiy adabiyotning bosh vazifasi – insonshunoslik, insonning mo‘‘jizaviy qudratini ochib berishdir. Bu borada tasavvuf ilmining imkoniyati cheksiz, deb o‘ylaymiz. Sharq xalqlari ma‘naviyati tarixida chuqur iz qoldirgan diniy-falsafiy ta‘limot – tasavvufning paydo bo‘lishi, tadrijiy rivoji, asosiy jihatlarini bilmay turib, hazrat Alisher Navoiy (1441-1501)ning ijodiga baho berish mushkul. Tasavvuf – inson kamoloti, axloqiy poklanish haqidagi ilm bo‘lgan, mazkur tushuncha komil inson konsepsiyasida muhim nuqta sanalgan. Insonning botiniy olami, ichki ziddiyatlari, ruh va jism orasidagi kurash so‘fiylarni ko‘p qiziqtirgan. Komil inson – bir ideal, barcha dunyoviy va ilohiy bilimlarni egallagan, qalbi ezgu tuyg‘ularga limmo-lim pokiza zot, Navoiy tili bilan aytganda:

*Foniyvasheki, ham so‘zidur pok, ham o‘zi.*

*Xuu davlat ul kishigaki, tushgay aning ko‘zi.*

Alisher Navoiy komil insonlar bo‘lgan valiylar haqida shunday yozgan edi: “...ular olam inqirozigacha xaloyiqg‘a irshod va ahdo qilurlar...ruhiy-ma‘naviy kamolot maqomlarini bosib o‘tgan pokdomon taqvodorlardir” [Sirojiddinov, 2005: 25-29]. Komil inson namunasi Muhammad alayhissalomdir. Bu mulohaza Alisher Navoiyda esa quyidagi tarzda o‘z badiiy ifodasini topadi:

*Ey nafasing moyai e‘joz o‘lub,*

*Ruhi qudus nutqunga hamroz o‘lub.*

*Gohi takallum sanga mu’jiz kalom,  
Nazmi kaloming bori mu’jiz nizom,  
Nukta fasohatda munaqqax sanga,  
Shohidi da’vo: «Ana afsah» sanga.*

Alisher Navoiy komil inson sifatida Bahouddin Naqshband, Abdurahmon Jomiy, Xo‘ja Ahrori Valiylarni e’tirof etib, ulardagi quyidagi sifatlarga urg‘u beradi:

*Ko’ksi haqoyiq duri ganjinasi,  
Ko’ngli maoniy yuzi oyinasi  
Oliy anga yetti falakdin mahal,  
Yetti falak mushkili ollida xal.  
Guxbadiyi hujrada zoti nihon,  
O’ylaki ko’k gunbazi ichra jahon,*

*Sobit aning ko’ngli aro naqshi jud,  
Maxv o’lub ul safhada naqshi vujud.  
Ko’ngli chekib maskan aro naqshi sayr,  
Sayrda yo’q ko’ngli aro naqshi g’ayr.*

Tasavvuf ahlining ideali – komil inson aslida xalq ideali, adabiyot ideali edi. Bu hayotbaxsh ta’limotning peshvolari yozib qoldirgan asarlar, so‘fiyona ruhdagi she’ru dostonlarni mutolaa qilar ekanmiz, yorug‘likning zulmga, fayzu kamolning noqislik, kaltafahmlik va nodonlikka qarshi omonsiz jangiga guvoh bo‘lamiz, deydi ustozimiz Najmiddin Komilov. Ma’rifat – jahl-nodonlikka qarshi jang» (Tustariy)da so‘fiylar Ka’ba deb ko’ngilni tan oladilar, ko’ngil ra’yiga yuradigan, dunyoni ko’ngil orqali biladigan va ko’ngilga sig’inadigan odamlarni Allohning sevgani, deb biladilar. Navoiy ana shu ajoyib an’ananing munosib davomchisi va yalovbardori bo‘lgan. Darvoqe, Komil inson insonlar jamiyati ichidan yetishib chiqadigan mo’tabar zotdir. U azaldan martabasi aniq bo‘lgan ruh emas, balki axloqiy-ma’naviy poklanish jarayonida kamolga erishgandir. Komillikning oliy belgisi Haq yo‘lidan borib xalqqa foyda keltirishdir. Kishi o‘z so‘zi, amaliy ishlari, niyati bilan qanchalik odamlarga naf keltirsa, yomonlarni tuz yo‘lga solsa, Haq yo‘lida fido bo‘lsa, u shuncha komildir. Alisher Navoiyning o‘zlari ham komillik maqomiga yetishgan zot edilar.

Professor N.Komilov ta’kidlaganidek: “...tasavvuf garchi islom ta’limoti hikmatidan oziqlangan, ko‘p hollarda lekin shu diniy aqidaparastrlik va mu-

tanosiblikka hamda hokim tabaqalarning ayshu ishratga g'arq turmush tarzi, talonchilik va maishatparastlikka zid o'laroq mehnatkash xalq noroziligini ifodalab keldi. Ushbu ta'limotning el orasiga yoyilib, fikriy yangilanishlarga qanot bergani, haq va haqiqatga tashna ziyolilar yuragini band etganini sababi shu. Qolaversa, tasavvufning ayni shahar hunarmandlari, qadimdan madaniyati rivojlanib kelgan ilm-ma'rifat markazlarida taraqqiy etgani ham bejiz emas”.

#### FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR:

1. N.Komilov “Tasavvuf” “Yozuvchi”,1996-y.
2. Komil inson haqida to'rt risola. Fors tilidan N.Komilov tarjimasi. - Toshkent: “Ma'naviyat”, 1997.
3. A. Abdullayev. Tasavvuf va uning namoyondalari. - Termiz, 2007.
4. Ja'far Xolmo'minov. Tasavvuf antalogiyasi. - Toshkent: “Yosh avlod matbaa”, 2021.
5. Hamidulla Boltaboyev “tasavvuf-so'fiylik ta'limoti”.
6. Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf. Tasavvuf haqida tasavvur. - Toshkent: ”Movorounnahr”, 2004.



## МУНДАРИЖА

<b>G.Sh. Rixsiyeva. SO‘Z BOSHI.....</b>	3
<b>Абдуджаббор Рахмонзода. О ВЛИЯНИЕ НАКШБАНДИЯ В ЛИТЕРАТУРЕ И ФИЛОСОФИИ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ .....</b>	6
دکتر مریم حسینی قنوت و جوانمردی در میان مشایخ خواجهگان نقشبندیه و اهمیت و ارزش آن در روزگار حاضر.....	11
<b>Dr. Maryam Hosseini. CHIVALRY AMONG THE KHWAJAGAN AND MASHAIKHS OF NAQSHBANDI AND ITS IMPORTANCE IN THE PRESENT DAY.....</b>	13
<b>Холмўминов Жаъфар Мухаммадиевич. ТАСАВВУФ: ГЛОБАЛ ЦИВИЛИЗАЦИОН ҲОДИСА.....</b>	15
<b>Kamilcan RAHIMOV. HÂCE ABDÛLHÂLIK GUCDÛVÂNÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE ÖĞRETİSİ .....</b>	32
<b>Prof. Dr. Hasan Gumusho‘g‘li. YANGI ASR BOSHLANISHIDA MOVAROUNNAHRDAN ANADO‘LUGA SO‘NGGI NAQSHBANDIY TAVAJJUNI (YUZLANISHI): SULAYMON HILMIY TUNAXON (Q.S.) MISOLIDA.....</b>	65
<b>Олимжон Давлатов. ТАСАВВУФ МАНБАЛАРИДА АБРОРЛАР МАСЛАГИ ...</b>	75
<b>Алимов Зухриддин Исамутдинович. АБУ САЪД АБДУЛКАРИМ САМЪОНИЙНИНГ “МУЪЖАМУ-Ш-ШУЙУХ” АСАРИ ТАСАВВУФ ТАРИХИГА ОИД МАНБА СИФАТИДА.....</b>	80
<b>Гафарова Умеда Абдуллоевна. АЛ-ХАКИМ АТ-ТИРМИЗИ И ЕГО СУФИЙСКИЕ ВЗГЛЯДЫ .....</b>	90
<b>Prof. Dr. Nimet YILDIRIM. ŞEYH FERİDÜDDİN MUHAMMED ATTÂR-I NIŞABURÎ.....</b>	99
دکتر وحید ضیائی بررسی چپستی عبارت « روز واقعه » در غزلیات عرفانی حافظ.....	123
<b>Окилова Муътабар Ахмаджановна. ЛУЧ «КОРАНА» В «РИСОЛАИ КУШАЙРИЯ» АБУЛ КАСИМА АЛЬ-КУШАЙРИ .....</b>	129
نصرالدین اف فخرالدین عبدالمنان اویچ.....	041
<b>Ufuk Bircan. NURETTİN TOPÇU'DA AHLAK VE TASAVVUF ANLAYIŞI ...</b>	145
..... اچل اوا مهر نسا الهام اونه کاربرد آیات قرآنی در کتاب «طبقات الصوفیه» خواجه عبدالله انصاری	151
<b>Хасанова Зебунисо Абдулатифовна, Усанов Равшан Тўраевич. ЖИЗНЬ И ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ОСНОВАТЕЛЯ КУБРАВИЙА .....</b>	157
..... الطرق الصوفية في بلاد ما وراء النهر ومراحل تطورها أ.د/ رفعت عبد الله سليمان حسين	166
<b>Dr. Muhammad Yusuf Khalid. TASAWWUF: GLOBALIZATION PROCESS AND ISSUES OF SPIRITUAL EDICATION .....</b>	170
<b>Холмуминов Джафар Мухаммадиевич. СРАВНИТЕЛЬНОЕ СУФИЕВЕДЕНИЕ: К ВОПРОСУ О КОРНЯХ СУФИЗМА .....</b>	180
<b>Olimjon Davlatov. MUMTOZ ADABIYOTDA RIND OBRAZINING BADIYIY TAKOMILI .....</b>	192
<b>Проф. Др. Хасан Гумушоглу. НАПРАВЛЕНИЕ В НАЧАЛЕ НОВОГО ВЕКА НАКШИБАНДИЙСКОГО ТАРИКАТА ОТ МАВЕРУННАХРА ДО АНАТОЛИИ.....</b>	208
<b>Султонмурод ОЛИМ. “ЛИСОН УТ-ТАЙР”ДА НАКШБАНДИЯТАРИҚАТИ ҒОЯЛАРИ ТАЛҚИНИ.....</b>	219
<b>Prof. Dr. Hasan. GÜMÜŞOĞLU YENİ BİR ASRA GIRERKEN TÜRKİSTAN'DAN ANADOLU'YA NAKŞİBENDİ TEVECCÜNÜ SÜLEYMAN HILMI TUNAHAN (K.S.) ÖRNEĞİ .....</b>	241

<b>Мирсодиқ Исҳоқов. ЗАРДУШТИЙЛИК ДИНИ ВА ТАСАВВУФ ТАЪЛИМОТИДА БЕҲИШТ ВА ДЎЗАХ МАСАЛАСИ</b> .....	252
<b>Hâce Abdulğafur Rezzâk Buhari. HÂCEGÂN-NAKŞİBENDÎYYE TALİMATININ TEMELLERİ</b> .....	260
<b>Исақова Замирахон Рухитдиновна. МУСИҚА – ИНСОНИЙЛИКНИ ИЛОҲИЙЛИК БИЛАН ТУТАШТИРУВЧИ КЎПРИК</b> .....	270
<b>Нигматов Нумонджон Исломович. РУШДИ НАСРИ ИРФОНҲИ-АХЛОҚИ ДАР АСРИ XIV</b> .....	278
<b>Наврӯзова Гулчехра Нигматовна. БАҲОУДДИН НАҚШБАНД ГЕРМЕНЕВТИК ҚАРАШЛАРИНИНГ ФАЛСАФИЙ ТАҲЛИЛИ</b> .....	285
<b>Жаъфар Холмӯминов. ТАСАВВУФДА УСТОЗ-ШОГИРД АНЪАНАСИ: САЙИИД БУРҲОНИДДИН МУҲАҚҚИҚ ТЕРМИЗИЙ ВА МАВЛОНО ЖАЛОЛИДДИН РУМИЙ</b> .....	298
<b>Комилжон РАҲИМОВ. МОВАРОУННАҲРДАГИ ЗОҲИДЛИК МАКТАБЛАРИ (VIII–IX АСРЛАР)</b> .....	307
<b>Prof.Dr Galib Sayilov. HALK ŞİİRİNDE İSLAM: YUNUS AMRE’NİN ESERLERİNDE TASAVVUF VE DİN</b> .....	315
<b>Юнусова Гуландом Самиевна. ҲАҚНИ АНГЛАШ – ЎЗЛИКНИ АНГЛАШНИНГ ОЛИЙ БОСҚИЧИ</b> .....	322
<b>Машарипова Гуларам Камилловна. ТАСАВВУФ ТАРИҚАТЛАРИ ВА УЛАРИНИНГ ИНСОН РУҲИНИ ПОКЛАШДА ИЖОДИЙ ФОЙДАЛАНИШ МУАММОСИ</b> ....	327
<b>Deniz Hasançebi. İRFAN GELENEĞİNDE VÜCUT-MANİİYET TARTIŞMASI</b> .....	336
<b>Комилҷон РАҲИМОВ. МАКТАБИ ЗОҲИДИИ ОСИЁИ МАРКАЗИ ВА ШОҲАҲОИ ОН (АСРҲОИ VIII-IX)</b> .....	340
<b>Қодиров Давронбек Ҳошимович. “КИТОБ УЛ-МЕЪРОЖ” АСАРИДА ТРАНЦЕНДТ ВА ИНСОН МАСАЛАСИ</b> .....	344
<b>Алимов Хўжагелди Мустафоевич. НАҚШБАНДИЯТАРИҚАТИДАГИ АЙРИМ РАШҲАЛАРНИНГ ПСИХОЛОГИК ШАРҲИ</b> .....	350
<b>Qahhorova Shahnoza Abdimuminovna. “NASOYIMU-L-MUHABBAT”DA FANO MONIYATI TALQINI</b> .....	355
<b>Mahmadrajabov Fazliddin Davlatboy o‘g‘li. SHAYX FARIDIDDIN ATTOR: ISMI, TAXALLUSI VA KUNIYASI</b> .....	360
<b>Raxmatova Xolidaxon Xolikovna. MA’RIFATLI JAMIYAT QURISHDA HOJA ANHOR VALIY MUROSAGA OID QARASHLARINING ANAMIYATI</b> ....	363
<b>Qosimbek Razzoqov. YANGI O‘ZBEKISTON YOSHLARI DUNYOQARASHIDA CHISHTIYA VA NAQSHBANDIYA – MUJADDIDIYA TARIQATLARINING TARBIVAVIY ANAMIYATI</b> .....	369
<b>Amonov Mexrojiddin Uzbekovich. TARIQATLAR TARIXINI O‘RGANISHDA SFRAGISTIK MATERIALLARNING O‘RNI</b> .....	377
<b>Алишер РАЗЗОҚОВ. АЛИШЕР НАВОИЙ ИЖОДИДА ҲАЛЛОЖ ОБРАЗИГА МУНОСАБАТ</b> .....	383
<b>Г.С.Юнусова. АБДУЛҚОДИР ГИЙЛОНИЙ - ТАСАВВУФ АДАБИЁТИ НАМОЯНДАСИ</b> .....	391
<b>Э.А. Ахунджанов. ИСЛАМ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ: ИЗДАНИЯ ПЕРЕВОДОВ КОРАНА, ИССЛЕДОВАНИЯ, ВОПРОСЫ ГЕРМЕНЕВТИКИ</b> .....	395
<b>Саломова Ҳақима Юсуповна. ТАСАВВУФ – РУҲИЙ МЕЪЁРГА ЭРИШИШ ҲАҚИДАГИ ИЛМ</b> .....	401
<b>Шарипова Ойгул Турсуновна. ГЛОБАЛЛАШУВ ЖАРАЁНИДА ТАСАВВУФ ТАЪЛИМОТИ РУҲИЙ-МАЪНАВИЙ ТАРБИЯ ВОСИТАСИ СИФАТИДА</b> .....	408

<b>Xakimov Alisher Olimjonovich. TASAVVUF TA'LIMOTIDA MA'NAVIY YONDASHUVNING AYRIM MASALALARI</b> .....	417
<b>Гуламова Мунисхон Махмудовна. “ПОРСОИЯ ТАСАВВУФИЙ ТАЪЛИМОТИНИНГ ЁШЛАР ТАРБИЯСИДАГИ АҲАМИЯТИ</b> .....	420
<b>Гуламова Мавжуда Ташпулатовна. КУМУШХОНАВИЙ ҒОЯЛАРИДА РУҲ ВА НАФСНИНГ ЎЗАРО МУНОСАБАТИ ТЎҒРИСИДА</b> .....	426
<b>Xaitov Lazizbek Azamatovich. НАКИМ ТЕРМИЗИЙНИНГ ДИНИЙ ВА ДУНЙОВИЙ ТА'LIMOTIDA ILM-МА'РИФАТ Г'ОЯЛАРИ</b> .....	434
<b>Nargiza Shoaliyeva. FARIDIDDIN ATTORNING TASAVVUFIY-IRFONII ASARLARINING GERMENEVTIK TADQIQI</b> .....	440
<b>Ibodova Nasiba Komilovna. SHARQ MUTAFAKKIRLARI FAOLIYATINI TADQIQ ETISHDA AKADEMIK IBROHIM MO'MINOVNING ROLI</b> .....	447
<b>Ortiqova Mavluda Nurmahammadovna. AQOID ILMIDA “KAROMAT” TUSHUNCHASI</b> .....	454
<b>Rajarov Pirnazar Sardor o'g'li. XI ASRDA BUYUK SALJUQIYLAR DAVLATI (1038-1157) DA TASAVVUF ILMI RIVOJIGA HISSA QO'SHGAN MUTASAVVIFLAR FAOLIYATI</b> .....	459
<b>Юлдашева Хилола Абдулхаевна. ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ – ВАЖНЫЙ ФАКТОР ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ АРАБСКОГО ОБЩЕСТВА</b> .....	464
<b>Эркин Рахматов. АЛОУДДИН АТТОР ДУНЁҚАРАШИНINГ ҒОЯВИЙ МАНБАЛАРИ ВА УНИНГ (МУРШИД) ЕТАКЧИЛИК ҒОЛИЯТИ ТАҲЛИЛИ</b> .....	470
<b>Начмиддин Рашидов. ИНСОНИ КОМИЛ КИСТ?</b> .....	479
<b>Madina Mardonova. “MASNAVIYI MA'NAVIY” ASARIDA IRFON VA FALSAFA UYG'UNLIGI</b> .....	489
<b>Баротов Баходир Махмудович. ЖАЪФАР МУҲАММАД ТЕРМИЗИЙНИНГ “ШАРҲИ АТ-ТАЪАРУФ” НОМЛИ ҒАЗАЛИГА ИРФОНИЙ ШАРҲ</b> .....	493
<b>Rahmanov Umidjon Shokirjonovich. IX-XIII ASRLARDA O'RTA OSIYODA TASAVVUFNING SHAKLLANISHI VA RIVOJLANISHI</b> .....	498
<b>Madina Mardonova. RUMIY IJODINING ZAMONAVIY TA'LIM TARBIYA VA AXLOQDAGI O'RNI</b> .....	503
<b>Saidova Mohinur Yoqubjon qizi. NAVOIY IJODIDA KOMIL INSON G'OYASI</b> ...	508

*Ilmiy nashr*

**“TASAVVUF ADABIYOTI VA FALSAFASI XXI ASR  
KO`ZGUSIDA”  
mavzusidagi xalqaro ilmiy-amaliy konferensiya maqolalari to`plami  
2023 yil 23 noyabr**

**“THE LITERATURE AND PHILOSOPHY OF TASAWWUF IN  
THE 21st CENTURY MIRROR”  
articles of the international scientific-practical conference  
23 November 2023**

The collection contains articles from the International Scientific and Practical Conference on the topic “Sufi Literature and Philosophy in the Mirror of the 21st Century.”

Scientific articles by Uzbek, Tajik, Iranian, Turkish, Azerbaijan and Arab scientists examine the role of the philosophy and literature of Sufism in the development of Eastern and world civilization, the scientific and practical significance of studying the history, philosophy and literature of Sufism, important scientific and literary sources related to history, literature and philosophy of Sufism, ontological, epistemological and anthropological aspects of the philosophy of Sufism, stages of the historical development of Sufism, features of Sufi poetry and its place in the development of Eastern literature, the scientific heritage and philosophical and Sufi views of the great Sufis are discussed.

One of the factors determining the practical significance of the materials of the international scientific conference is to give a certain idea of the current state and prospects for the study of the history, philosophy and literature of Sufism.

The scientific collection is intended for orientalists, philosophers, historians, philologists and scientific researchers in the field of source studies, Sufi hermeneutics, Eastern philosophy and culture, undergraduates and bachelors, as well as a wide range of readers.

# **«СУФИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ В ЗЕРКАЛЕ XXI ВЕКА»**

**Сборник статьи международной научно-практической  
конференции  
23 ноября 2023 года**

В сборнике собраны статьи Международной научно-практической конференции на тему «Суфийская литература и философия в зеркале XXI века». В научных статьях узбекских, таджикских, иранских, турецких, азербайджанских и арабских ученых рассмотрена роль философии и литературы суфизма в развитии восточной и мировой цивилизации, научная и практическая значимость изучения истории, философии и литературы суфизма, важные научные и литературные источники, связанные с историей, литературой и философией суфизма, онтологические, гносеологические и антропологические аспекты философии суфизма, этапы исторического развития суфизма, особенности суфийской поэзии и ее место в развитии восточной литературы, обсуждаются научное наследие и философско-суфийское воззрения великих суфиев.

Одним из факторов, определяющих практическую значимость материалов международной научной конференции, является дать определенное представление о современном состоянии и перспективах изучения истории, философии и литературы суфизма.

Научный сборник предназначен для востоковедов, философов, историков, филологов и научных исследователей в области источниковедения, суфийской герменевтики, восточной философии и культуры, магистрантов и бакалавров, а также широкого круга читателей.

Нашриёт лицензияси. АИ № 274. 15.07.2015.  
Босишга 24.06. 2024 йилда рухсат этилди.  
Бичими 70x100/8. Ҳажми 32,5 б, т. Адади 100 нусха.  
Шартнома № 72. Буюртма № 143.

“Adad Plus” МЧЖ босмахонаси.  
Тошкент ш. Чилонзор тумани, Бунёдкор кўчаси, 28-уй.

**“TASAVVUF ADABIYOTI VA FALSAFASI XXI ASR  
KO`ZGUSIDA”**

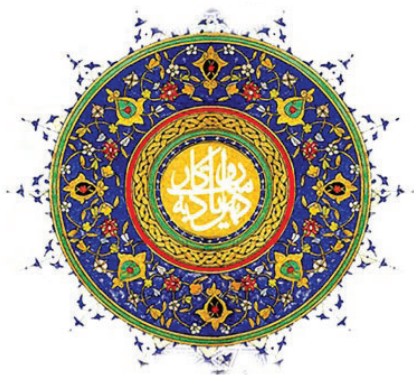
**mavzusidagi xalqaro ilmiy-amaliy konferensiya maqolalari to`plami  
2023 yil 23 noyabr**

**“THE LITERATURE AND PHILOSOPHY OF TASAW-  
WUF IN THE 21st CENTURY MIRROR”**

**articles of the international scientific-practical conference  
23 November 2023**

**«СУФИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ В  
ЗЕРКАЛЕ XXI ВЕКА»**

**Сборник статьи международной научно-практической конференции  
23 ноября 2023 года**



Мухаррир *Дўстмурод Раҳмонов*  
Бадий мухаррир *Аслиддин Бўриев*  
Техник мухаррир *Фахриддин Бўриев*  
Мусаххих *Отабек Файзуллаев*  
Саҳифаловчи *Аслиддин Бўриев*



ISBN 978-9910-661-07-5



9 789910 661075