

НИЗОМИДДИНОВ НАЖМИДДИН

**ҲИНДИСТОН ТУРКИЙЗАБОН
АДАБИЁТИ
(XV-XIX аср)**

ТОШКЕНТ - 2005

узб.л
89
H-54

Ўзбек филологияси
Институтининг
Алишер Навоий номидаги
Давлат адабиёт музейи

Ўзбекистон Республикаси Фанлар академияси
Алишер Навоий номидаги Давлат

Низомиддинов Нажмиддин

ҲИНДИСТОН ТУРКИЙЗАБОН АДАБИЁТИ

(XV–XIX аср)

1736
ALISHER NAVOIY NOMIDAGI
"TOSHTO'TAU"
KUTUBXONA-ASSTI
AXBOROT-RESURS MARKAZI

Тошкент – 2005

Мазкур рисола, хориждаги адабий меросимизни бир ерга тўплаш ва уларни ўрганиш буйича Республикамизда олиб борилаётган хайрли ишларнинг натижаси ўлароқ, Ҳиндистондаги XV—XIX асрларга доир туркий қўлёзма манбалар юзасидан амалга оширилган илмий ишлар сирасидандир. Асар муаллифи, марҳум проф. Ҳ.Сулаймонов ва унинг издошлари бошлаб берган ишни давом эттириб, сўнгги ўн беш йил мобайнида Ҳиндистон, Покистон, Эрон ва Туркия қўлёзма фондларидан топилган ҳиндистонлик туркийзабон шоирлар меросини яхлит илмий муомалага киритишга муваффақ бўлди. Ушбу нашр Олий ўқув юртларининг юқори курс талабалари, ўрта аср Ҳиндистон тарихи, диний-фалсафий таълимотлари, адабиёти ва санъати билан шуғулланувчи аспирантлар, илмий ходимлар ҳамда кенг китобхонлар оммасига мўлжалланган.

Мазкур рисола марҳум профессор Илём Низомиддиновнинг порлоқ хотирасига бағишланади.

Масъул редактор:
филология фанлари доктори,
проф.С.Ҳасанов

Такризчилар:
академик А.Қаюмов
академик А.Рустамов

К И Р И Ш

Абу Райҳон Беруний ўзининг «Ҳиндистон» асари билан ҳозирга қадар қарийб минг йиллик тарихга эга ўзбек ҳиндшунослигининг тамал тошини қўйган олимдир. Унинг ҳинд фани ва маданияти юзасидан узоқ йиллар олиб борган изланишларининг маҳсули бўлган «Ажойибул ҳинд», «Аҳволул ҳинд», ёки «Тарихул ҳинд» каби турли номлар билан машҳур рисоласи, ҳинд ақл — заковати дурдоналарини дунёга тарғиб қилишда беқиёс манба десак, асло муболаға бўлмайди. Зеро, ҳинд жамоатчилигининг таниқли вакили Ҳамид Ризо эътироф этганидек: «Ўрта аср ва янги замон тадқиқотчиларидан бирортаси ҳам ҳинд маданиятининг чигал масалаларини чуқур илмий руҳда тушунишда Абу Райҳон Беруний эришган ютуқларни қўлга кирита олмаган. Муаллифнинг «Ҳиндистон» асари, шу йўналишдаги тадқиқотлар тарихида классик намуна бўлиб қолиши билан бирга, ижодкорнинг ҳинд фани ва маданиятига қилган тортиғи ҳамдир» (57.11 — 12б.). Фикримизча, асрлар оша ҳамон ўз илмий аҳамиятини йўқотмай келаётган мазкур тарихий манбага берилган бу мухтасар, лекин мазмунан юксак баҳонинг икки жиҳати алоҳида кўзга ташланади: бири — Берунийнинг «ҳинд маданиятига доир чигал масалалар» муаммосини идрок этишдаги даҳолиги бўлса, иккинчиси — унинг «ҳинд фани ва маданиятига қилган тортиғи» орқали халқларимизнинг фан ва маданият соҳасидаги муштарак манфаатларини илмий равишда юзага чиқарганлиги. Демак, Ҳиндистон туркийзабон адабиётини ўрганишда ҳам ҳинд ва туркий сўз санъатининг баробар манфаатдор эканлигини назарда тутиб, мавзуни Ўрта Осиё ва Ҳиндистон

халқларининг умумадабий мероси нуқтаи назаридан тадқиқ этмоқ лозим. Бинобарин, ҳатто маълум даражада халқаро аҳамиятга эга бўлган бундай хайрли ишни амалга ошириш, мустақиллик даври адабиётшунослиги учун ҳам қарз, ҳам фарздир.

Маълумки, «Бугунги Ўзбекистон халқи аجدодларининг анъаналари, урф — одатларини давом эттириб, тақдирини ўз қўлига олиб, қаддини ростлаб, эл — юртимизда осойишталик, барқарорликни, миллатлараро аҳиллик ва фуқаролар тотувлигини авайлаб — асраб, янги тарихий шароитда давлатчилигимизни тикламоқда» (34.56.). Ушбу жараёндаги миллий қадриятларимизни қайта тиклаш тадбир — тақозолари, эндиликда, дунёнинг турли гўшаларидаги тарқоқ илмий, маърифий ва маданий меросимизга доир манбаларни имкон қадар бир ерга тўплаш ҳамда уларга хос ғоявий — бадиий хусусиятларни атрофлича ўрганиш масаласини кўндаланг қўймоқда.

Пировардида, улуғ аждодларимизнинг тақдир тақозоси билан турли ажнабий юртларда яшаб илм — фан, адабиёт ва санъат соҳасида яратган асарларига нисбатан халқимиз эътиборининг ортиб бораётганлиги туфайли, уларни тарғибу ташвиқ қилиш кўлами ҳам кун сайин кенгайиб бормоқда. Худди мана шу сабабдан, башарият тараққиётига салмоқли ҳисса қўшган Ўрта Осиё — Ҳиндистон ижод аҳлининг бой ва серқирра адабий меросини, яъни Ҳиндистон туркийгўй шоирлари асарларини илк бор тасаввуф тафаккурига яқин бўлган маҳаллий "бҳактий" диний — фалсафий таълимоти адабиёти билан қиёсий ўрганилиши, наинки туркий ва ҳинд шеърини сарҳадларини кенгайтиради, балки шунингдек, улардаги мавжуд ғоявий,

ижтимоий ҳамда бадий муштарак жиҳатларни очиб беришда ҳам катта аҳамият касб этади.

Умуман олганда, агар икки минтақа ўртасидаги иқтисодий, сиёсий ва маданий ҳамкорлик тарихига чуқурроқ назар солсак, улар эрамиздан аввалги қадим даврларга бориб тақалиб, ўзининг жумлаи жаҳонга ибрат бўлса арзигулик анъаналарига эга эканлиги аён бўлади. Дарвоқе, Старабоннинг маълумотига кўра, ҳали «эрамиздан аввалги асрлардаёқ ҳинд молларини Каспий ва Қора денгиз орқали Европага олиб келишда Ўрта Осиёдаги Окс – Аму дарёси муҳим бир «занжир халқаси» вазифасини ўтаган»(26.127б.). Шунингдек, қатор археологик қазилмаларнинг далолат беришича, ўлкамиз халқлари I–IV асрлардан бошлаб Кушан давлати, Эфталит ҳамда мусулмончилик даврларида ҳиндистонликлар билан яқин иқтисодий ва маданий алоқада бўлганлар(58.3б.). Ёки, айрим хорижий нашрларда, мўғуллар Ўрта Осиёнинг йирик шаҳарларини ишғол этиб, Хоразм давлатини босиб олганларидан сўнг, Муҳаммад Ҳоразмшоҳнинг ўғли Жалолиддин Мангуберди душманга қарши ягона қудратли куч тўплаш мақсадида Хуросон ва Ҳиндистонга мурожаат қилганлиги ҳамда ҳинд ва афғон бекларининг 20 минг кишидан зиёд қўшин билан ёрдамга етиб келганлиги ҳақида маълумотлар бор(138.339б.). Ундан кейинги даврларда ҳам Ўрта Осиё – Ҳиндистон орасидаги сиёсий ва дипломатик алоқалар анчайин изчиллик билан давом этди. Хусусан, Шоҳрух томонидан Ҳиндистонга элчи қилиб тайинланган Абдураззоқ Самарқандийнинг Коликут ва Бижопурга ташрифи ҳам шулар жумласидандир.

Бироқ, XV асрнинг охирларига келиб Темурийлар давлати емирилиш жараёнига юз тутди. «Бу вақтда Ҳиндистон, — Бобурнинг сўзларига қараганда, — бешта йирик мусулмон ва иккита ҳинд ҳокимлиги ҳамда талай майда рожаликларга бўлиниб кетган» эди. Бундай феодал тарқоқлиги шароитида Шимолий Ҳиндистонда бобурийлар ёки «илмий адабиётда янглиш атама билан номланган»(73.15б.) «Буюк мўғуллар» давлатининг барпо бўлиши боис Ўрта Осиё ва Ҳиндистон ўртасида вужудга келган муносабатларнинг янги босқичи, ҳар икки минтақа халқларининг маданий ҳаётида ўчмас из қолдирди. Яъни, мазкур талтанатнинг ҳинд юртида феодал урушларга чек қўйиб, сиёсий барқарорлик шароитида иқтисодий юксалишга интилиши, башарият қадриятларининг ажралмас қисми бўлган «ҳинд — мусулмон маданияти»нинг такомиллашуви ва тугал қарор топишига кенг йўл, катта имкониятлар очиб берди. Аммо шуни ҳам унутмаслик керакки, ушбу «ҳинд — мусулмон маданияти» қобиғида яратилган исарларнинг қадр — қиймати ҳақида сўз оритилганда, хулосалар бир ёқлама ва чекланган бўлиб қолмаслиги учун, у ёки бу соҳа бўйича танланган мавзу, аввало, ибтидода илҳом булоғи бўлган ҳинд маданияти билан уйғунликда мушоҳада қилиниши даркор. Сабаб, гарчи «ҳинд — мусулмон маданияти» шаклланишининг айрим поғоналарида гоҳ Эрон, гоҳ Турон ёки диний асосда араб маданияти унсурларининг нисбатан устунроқ келган ҳоллари учраб турса — да, лекин бу жараён, стахминан эрамиздан аввалги учинчи минг йилликдан бошлаб инсоният цивилизациясининг ибтидоий масканларидан бири ва улкани ҳисобланган ҳинд маданиятига бевосита ё

билвосита пайвандликда юзага келган, ривож топган. Ҳинд олими Тара Чанд сўзлари билан айтганда: «Мусулмонлар ҳиндлар орасида яшаганлиги учун ерлик аҳоли билан доимо мухолифатда бўлишлари мумкин эмас эди ва шу боисдан ҳам ўзаро алоқалар бора — бора ҳамкорлик тусини олди. Истилодан кейинги дастлабки ҳаяжонлар сўнгач, ҳинд ва мусулмонлар аста — секин мурасага келиб, ўрталарида қўшничилик муносабатлари пайдо бўла бошлади. Мазкур мурасасозликнинг мустаҳкамланиши эса, ҳаётнинг кўпгина жабҳаларида бор бутунлигича на ҳиндлару ва на мусулмонларники ҳисобланмайдиган янги бир маданиятни юзага келтирди. Бу — ўзининг туб моҳияти билан «ҳинд — мусулмон маданияти» эди(156.137б.).

Агар, бордию, айрим олимларнинг «ҳинд — мусулмон маданияти»га кўпроқ таъсир кўрсатган Эрон маданиятими ё Турон?» каби баҳси «муаммоси»га келсак, бизнинг тушунчамизда, омихта маданиятнинг асл моҳияти олдида бу тарафкашлик бамисоли ер куррасининг куни учун қанчалик қуёшнинг тафтию, туни учун қанчалик ойнинг нури зарурлигини «аниқлаш шарт» дегандек гап. Ваҳолонки, ер куррасининг куни ва туни учун қуёшнинг тафтию ойнинг нури фақат ўз вақти ва ўрни билан бетакрор. Шунинг учун бу масаланинг оптимал ечими сифатида ҳинд манбасидан олинган қуйидаги бир хулосани эслатиб ўтиш, мантиқан, айти муддао: «Эрон ва Турон маданиятининг чатишган унсурлари, ҳинд тупроғида «Буюк мўғуллар» маданияти келажагини белгилаб берди» (139.28б.).

Нафсиламр кўп миллатли ҳинд адабиёти башарият бадиияти меросининг энг қадимий

сарчашмалари сирасига киради. «Унинг юксак ғоявий — эстетик хазинаси фалсафий диалог, диний тароналар... монументал эпик асарлар ҳамда санскритдаги классик драма, поэма ва роман сингари хилма — хил жанрларга ниҳоятда бойдир»(87.4б.). Бу адабиёт шунинг учун ҳам ноёбки, у ўзининг энг ибтидоий обидаларидан бошлаб то «адабий бирлик» вужудга келгунга қадар, нафақат ҳинд адабий тилига ягона даъвогар бўлган санскритда, балки бошқа тиллар оиласига ҳам мансубликда ривожланди. Оқибатда эрамиздан аввалги I асрга келиб, аста — секин пали ва пракритий каби мамлакатдаги бошқа йирик тиллар адабиёти ҳам майдонга чиқди(69.4б.). Эрамизнинг дастлабки минг йиллигидан бошлаб бенгал, маратҳ, гужарот, малаялам, телегу, каннада тилларида сўзловчи аҳолининг ўз адабиётига эга бўлиши, фикримизнинг ёрқин далилидир.

Ўз — ўзидан равшанки, «Ҳиндистонда мусулмон эътиқодига мансуб ҳукмдорлар томонидан давлат барпо этилиши ва ислом динининг тарқалиши сингари муҳим воқеалар, адабиётга ўз таъсирини ўтказмай қолиши мумкин эмас эди» ва амалда ҳам шундай бўлди. Аниқроғи, мазкур давр адабий тараққиёти босқичининг характерли томонларидан бири бўлган ҳинд ва мусулмон маданиятининг чатишуви, XI — XIV асрларда Ҳиндистонда форсий ва кейинчалик туркийзабон адабиётнинг расман вужудга келиши ҳамда ривож топишига муайян шарт — шароит яратди. Тўғри, ҳинд адабиётидек улуғ ва кўҳна ижод даргоҳига форсийгўй ва туркийгўй шоирларнинг ташрифи, том маънода, мамлакатда юз берган сиёсий, ижтимоий — иқтисодий ўзгаришлар ва уларнинг маданият тараққиётида тутган ўрни билан боғлиқ

эди. Кези келганда яна шуни ҳам таъкидлаш жоизки, ўша даврдаги ҳинд адабиётида мавжуд «бирликдаги умумийлик»ка хос руҳий уйғунлик, ёки айтайлик, «мушоиравий кенглик»ка интилиш, форсий ва туркий шеъриятига ҳам бегона эмас эди!

Ҳинд адабиёти, мўътабар манбаларда зикр этилишича, азалдан ўзнинг маҳаллий ва хорижий мухлислари қатъи адабиётшунос олимларнинг ҳам диққат — эътиборини жалб қилиб келган. Дарҳақиқат, эрамиздан аввалги V—IV асрлардан матнига асос солинган машҳур ҳинд эпик дostonлари «Маҳабҳарата» ва «Рамаяна»дан бошлаб бизнинг давргача, ҳинд адабиётининг тарихига доир чоп этилган илмий — тадқиқий ва оммабоп асарларни санаб адоғига етиш қийин¹.

¹ Қаранг: Denison Ross. The Percian and Turkic diwans of Bayram Khan. Bibliatheka Indika, Calcutta, 1910; Denison Ross. The poems of the emperor Babur. Calcutta, 1910; Roy Chandhury. Folk tales of Bihar. New Delhi, 1968; Nansukhalal Jhaveri. History of Gujarati literature. New Delhi, 1978; Eknathe Aswaran. The Upanishads. New Delhi, 1978; Cumulative index to «Indian literature». Sahitya Academy, New Delhi 1981; Harold Lamb. Babur the tiger. New York, 1983; Asian variations in Ramayana. New Delhi, 1983; Alijawad Zaidi. A history of Udu literature. New Delhi 1981; Sisir Kumar Das. A history of Indian literature. New Delhi, 1991; A critical inventory of Ramayana studies in the world. Vol. I—II, Sahitya Academy, New Delhi, 1993; Щербатский Ф.И. Теория поэзии в Индии. ЖНМП. Сб. 1902г.; Олденбург С. Индийская литература. «Литература Востока», пер. выпуск. 1939; Самойлович А.А. Собрания стихотворений императора Бабура. Пг., 1917; Баранников А.П. Изобразительные средства индийской поэзии. Л., 1947; Серебряков И.Д. Древнеиндийская литература. М., 1963; Чельшев Е.П. Литература хинди. М., 1968; Рабинович И.С. Сорок веков индийской литературы. М., 1969; Серебряков И.Д. Литературный процесс в Индии (VII-VIII) М., 1970; Гафурова Н.Г. Кабир и его наследие. М., 1976; Амир Хусров Дехляви. Избранные газелы. М., 1975; Ҳасанов С. Бобурнинг «Азуз рисоласи» асари. Т., «Фан» 1981; Пригарина Н.И. Мирза Галиб. М., 1986; Иномхожаев Р. Тюрко-персильское двуязычие в литературной жизни Индии XVI в. Т., «Фан» 1993 ва ҳоказо.

Лекин мазкур адабиёт босиб ўтган узоқ адабий — тарихий жараённинг яна шундай босқичлари ҳам борки, улар айрим объектив ва субъектив сабабларга кўра ҳамон фанда алоҳида тадқиқот доирасини ташкил этганича йўқ. Бу ҳол — аввало, ўрта аср ҳинд бадииятида марказий мавзу ҳисобланган бҳактий таълимоти муҳитида вужудга келган Ҳиндистон туркийзабон адабиётига тааллуқлидир. Ва бизнингча, бобурийлар сулоласи даврида яшаб ижод этган туркийгўй шоирлар адабий мероси, муайян изланишларга қарамай, ҳамон «Мовароуннаҳр ва Ҳиндистоннинг адабий алоқалари каби шарқшунослик соҳасида нисбатан кам ўрганилган масалалардан бири» сифатида яхлит илмий мунозарага сазовор. Ҳолбуки, Ҳиндистон туркийзабон адабиётига қизиқиш қисман бўлса — да, унинг ибтидосидаёқ бошланган бўлиб, бу илмий аҳамиятга молик мерос юзасидан ҳозиргача амалга оширилган ишларни қуйидаги беш босқич силсиласида кузатиш мумкин:

1. XVI—XVIII асрларга оид тазкиралардаги Ҳиндистон туркийгўй шоирлари ҳақида берилган маълумотлар ва уларнинг қаламига мансуб шеърий намуналар.

2. XX асрнинг биринчи чораги — 1910 йили инглиз шарқшуноси Денисон Росс томонидан Бобур ва Байрамхон девонларининг чоп этилиши; 1917 йили Бобур девонини проф. А.Самойлович таҳририда икки тапқур нашрга тайёрланиши.

3. 1940 йиллардан бошлаб собиқ Иттифоқда Ҳиндистон туркийзабон адаётига доир айрим рисола ва мақолаларнинг эълон қилиниши.

4. 1980 йиллардан то ҳозирга қадар Ҳиндистон туркийгўй шоирлари адабий меросини экспедиция

материаллари асосида таҳлил этилиши ва уни қисман илмий муомалага киритилиши (61.).

5. Ўтган даврнинг барча босқичларига тегишли форс, урду ҳинд, турк, инглиз, рус, туркман ва ўзбек тилидаги манбаларда учрайдиган туркийзабон адабиёти ва унинг тарихига доир хабар ва иловалар.

Албатта, шундай катта бир давр қамровини ўз ичига олган маълумотлар мажмуига қарамай, қатор йирик ҳиндшунос олимларнинг ўз асарларида Ҳиндистон туркийзабон адабиётининг тадқиқ этилмаганлиги тўғрисидаги яқдил эътирофлари, эҳтимол, ҳатто мавзуга алоқадор мутахассислар учун ҳам бир оз ғайритабиий кўринар. Масалан, таниқли рус адабиётшуноси И.С. Рабинович, ўзининг «Қирқ асрлик ҳинд адабиёти» номли очеркида ушбу адабиётнинг ҳали мутлақо ўрганилмаганлигини таъкидлайди(69.80б.). Ёки, «ҳозирги вақтда XVI асрнинг биринчи ярмидаги Ҳиндистон туркийзабон адабиётини тўлиқ тасвирлаб беришнинг имкони йўқ, чунки, — деб ёзади ҳинд форсийзабон шеърляти бўйича қатор мақола ва рисоаларнинг муаллифи Г.Ю.Алиев, — бу адабиёт вакилларидан бизгача фақат уларнинг номигина етиб келган, холос»(13.32б.). Бу ерда олимнинг аксарият «туркийғўй шоирларнинг бизгача фақат номларигина етиб келган»лиги ҳақидаги хулосаси, яъни «номаълум асарлар» муаллифларининг эътироф этилиши масаласи, сўзсиз, айрим аниқликларни киритилишини талаб қилади. Шунлай экан, ушбу аниқликни, мантиқан, ҳинд ерида туркийдан олдин ўзлашган форсийзабон адабиёти тарихидан излангани дуруст. Негаки, салкам ўн аср (X—XIX) мобайнида ўз бағрида Амир Хусрав Деҳлавий, Нажмиддин Муҳаммад Коҳий, Файзий,

Абдурахим хони хонон – «Раҳим», Урфий Шерозий, Назирий, Толиб Амулий, Бедил ва Зебуннисо каби юзлаб бетакрор ижод аҳлини маҳорат мезонига сўз санъати, маълум даражада, туркий шеърятнинг маҳаллий адабий муҳитга кириб келишига ҳам шароит яратди, дейиш мумкин. Чунончи, туркийгўй шоирларнинг аксарияти ўз тиллари қатори айни вақтда форсийда ҳам қалам сурганлар. Шунинг учун ҳам «икки тилли ижодкорларнинг номи» бизгача тазкиралар орқали етиб келган. Демак, форсий ва туркийзабон адабиётлари тарихидаги бундай анъанавий ҳамкорлик ва узвийлик ҳинд сарзаминида ҳам ўз ибтидоий табиатига содиқ қолган. Шунингдек, мазкур ҳар икки бадииятнинг Ҳиндистондаги тақдирида тарих ёки тасодиф боис яна шундай бир ўзаро боғлиқлик борки, бу қуйидаги омиларга асосланган: агар, аввалига Фарб адабиётшунослари фикрича, «ҳинд форсийзабон шеърятини ўз аслига нисбатан оригинал эмас»лиги учун (Хусрав Деҳлавий ижодидан мустасно!) махсус тадқиқ этишга лойиқ топилмаган бўлса»(14.9б.), кейинчалик – давр ўтиши билан ўз навбатида туркий назм ҳам, баъзи бир мутахассислар томонидан форсийзабон адабиётга қиёсан айни шу қисматга «маҳкум» этилганди(69.72б.).

Юқорида қайд қилинган Ҳиндистон туркийзабон адабиётининг тадқиқоти билан боғлиқ масалалар, ниҳоят, ўтган асрнинг 70 – 80 – йилларнинг охирига келиб актуаллик хусусиятини касб эта бошлади. Бу жиҳатдан 1966 йили С.Азимжонованинг кириш сўзи билан «Бобурнинг ҳинд девони» матнининг эълон қилиниши, сўнгра проф. Ҳ.Сулаймоновнинг ташаббуси билан қўлёзма меросимизни излаш ва тўплаш мақсадида

Ҳиндистонга уюштирилган экспедиция материаллари юзасидан чоп этилган рисола ва мақолалар, мазкур мавзунинг яхлит тадқиқоти учун дебоचा бўлди десак, мутлақо янглишмаймиз(62,100,101,102). Ва сафар натижасида «Навоийга қадар XIV асрнинг охири — XV асрнинг ўрталарида ўз адабиётида биринчи ўлароқ мукаммал девон тузган шоир Ҳофиз Хоразмий»(98.76.) ҳамда дидактик достончилик жанрида ижод этган Саййид Қосимий сингари ижодкорларнинг қўлёзма асарларини топилиши, «адабий туркий тилининг жамият орасидаги фаолияти ҳамда унинг қай даражада кенг тарқалганлигини реал баҳолаш имконини берди». Агар шунга ўхшаш яқин ўтмишгача фан оламига номаълум айрим шоирларнинг ижоди, бордию, «Бобурийлар даврида Ҳиндистонга борган алломалар билан бирга келтирилган қўлёзма китоблар» жумласига кирган тақдирда ҳам, уларнинг нима сабабдан ҳинд диёрида беш асрдан зиёд безавол умр кўриб келаётганлиги ҳақидаги ҳаққоний саволга эртами — кечми адабиётшунослигимиздан жавоб изланиши табиий эди. Зеро, Ҳиндистон туркийзабон адабиёти тадқиқоти ҳам, ўз моҳияти билан давр талаби асосида келиб чиққан долзарб вазифаларнинг бири. Қолаверса, ҳиндистонлик туркий қалам соҳиблари ижодий меросини мустақил мавзу мақомида юзага чиқарилишидан мақсад, халқимизнинг қўшни мамлакатлар билан асрлар оша ўрнатган ва мустаҳкамлаб келаётган адабий алоқалари амалий натижаларини тарғиб қилишдир.

Биз бу масала юзасидан тадқиқот олиб боришда асосий эътиборни мантиқий таянч сифатида Ҳиндистон омилига қаратдик. Чунки,

туркий назмнинг кўҳна ҳинд адабиётига бориб қўшилиши масаласини ўша давр ҳинд диний — фалсафий таълимотлари асосидаги адабий жараёндан алоҳида тадқиқ этилиши, мажозан, гўё «юраги суғуриб олинган тананинг анатомияси ҳақида сўз юритиш» билан баробар бўлурди. Шунинг учун туркий шеъриятнинг ҳинд адабиёти даргоҳига ташрифи борасидаги таҳлилимизда, маҳаллий диний — фалсафий таълимотлардан тортиб то ижтимоий — маданий ҳаёт масалаларига қадар кенг миқёсда ўрин берилиши, аввало, тадқиқот мавзуйга юқорида келтирилган услубий ёндашув боисдир. Фақат мана шундай мантиққа етарли аҳамият берилган тақдирдагина, ушбу рисоланинг мавжуд илмий нашрларга нисбатан қамрови ва ўзига хос хусусияти нимада эканлигини ҳис қилиш мумкин. Яна, XV — XIX аср Ҳиндистон туркийзабон адабиёти хусусидаги изланишларда, адабий алоқаларимиз тарихи ва унинг натижаларини теран англаш ҳамда тиклаш асносида «ҳинд — мусулмон маданияти»даги анъанавий ҳинд, форс ва араб каби туркий унсур масаласини ўрганишга ҳам алоҳида эътибор берилди.

«Бобурийлар давлати, Ҳиндистон тарихида бир томондан ҳинд, Ўрта ва Яқин Шарқ халқлари маданий анъаналари унсурларини ўзига сингдирган «ҳинд — мусулмон маданияти»нинг гуллаган даври ҳисобланса, бошқа томондан, Бобур ва унинг она тилиси — «Чигатой туркийси»нинг XVIII аср охиригача саройда эга бўлган аҳамияти билан характерлидир» (9.152б). Яъни «Бобур, Ҳумоюн ва Акбар даврига мансуб тарихий манбалар ҳамда адабий асарлардаги маълумот бўйича, Бобур ва унинг ворислари саройида эски ўзбек тили сезиларли даражада ўз таъсирига эга бўлган. Форс

ва урду тиллари қатори ўзбек тили ҳам XVI аср Ҳиндистон санъати ва маданиятининг ривожланишида маълум рол ўйнаган»(7.64б.). Бу фикрни тасдиқловчи яна бир мисол тариқасида турк адмиралли Сейди Али Раиснинг «Миръотул мамолик» («Мамлакатлар кўзгуси») сафарномаси нашрига ёзилган сўз бошидан қуйидаги сатрларни ўқишимиз мумкин: «Деҳлида, Ҳумоюн саройида... буюк Алишер Навоий тили, ўша замон атамаси билан айтганда, «Чигатой туркийси»да шеър ёзиш ва мушоира қилишга кўп ўрин берилган. Ҳумоюн саройида унинг ҳар хил лавозимдаги яқинлари мушоираларда ўз шеърлари билан иштирок этганлар». Асарда шунингдек, ўша даврда сарой аҳли ва шоирлари ўртасида алоқа мактублари туркий тилида ёзилиб, бу ҳол одат тусига кирганлиги хабар қилинган(70.33,79 – 81б.). Адабиётшунос Г.Ю.Алиев ҳам ўзининг «Байрамхон туркман шоири» рисоласида Ҳумоюн ва Байрамхон муносабатларидаги хат-хабарларнинг аҳамиятига доир ўз мулоҳазаларини баён қилган(13.12б.). Ва ниҳоят, бу борада Гулбаданбегим қаламига мансуб «Ҳумоюннома» таржимасининг сўз бошида «Чигатой туркийси»нинг Ҳумоюн саройида ўзаро муомала воситаси бўлганлиги тўғрисидаги маълумот ҳам жуда қимматли(23.23б.).

Дарвоқе, дастлабки сафар материаллари юзасидан маҳаллий матбуотда эълон қилинган мақолаларимизда, гарчи туркий тили ва адабиётини Ҳиндистонга бобурийлар давлатининг қарор топишидан олдин кириб келганлиги ҳақида баъзи мулоҳазалар билдирилган бўлса — да, аммо уларни тўла — тўқис тасдиқловчи манбалар етарли эмас эди(61,62,63.). Сўнгги йилларда олиб борилган изчил изланишлар ва қўшимча манбалар истифодаси,

илгариги мантикий хулосаларимизни ҳақиқатга яқин эканлигини кўрсатди. Яъни, 1991 йили Ҳайдарободнинг «Солоржанг» музейи фондидаги XVI, XVII, XVIII асрларга доир шеърий услубда насх ва настаълиқ хатида тузилган туркий – форсий ҳамда форсий – туркий луғатлар орасида, XV асрнинг биринчи чорагига мансуб луғат қўлёзмаси борлиги аниқланди.

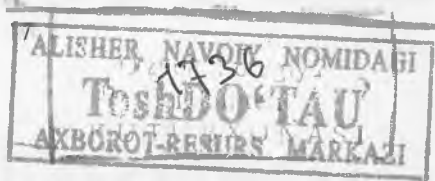
Умуман, жамланган маънода, туркий тили қадимдан ниҳоятда кенг тарқалган бўлиб, унинг тарихида турли сиёсий воқеа ёхуд иқтисодий ва маданий алоқалар сабабли ўз ҳудуди сарҳадларидан ўтиб бошқа ўлка ва минтақаларда ўзлашиб қолган ҳоллари кўп учрайди. Шу сабабдан бундай «ўзлашув» жараёнининг ҳинд ерида қандай кечганлигини кузатиш ва ундан тўғри хулоса чиқариш учун, назаримизда, туркий тиллари жуғрофиясига қисқача экскурс қилиш ҳар тарафлама мақсадга мувофиқ кўринади. Жумладан, Ўрта Осиё, Марказий Осиё, Олтой, Қашғар, Кавказ, Эрон, Афғонистон, Ҳиндистон, Сибир ва Тянь – Шан жанубида яшовчи ҳозирги туркий халқларининг аجدодлари ёзув воситаси сифатида руний, қадимги уйғур, хоразм, суғд, браҳмий, араб ва бошқа алфавитлардан фойдаланиб келганлар (83.5 – 66.). Бу ерда шуни таъкидлаб ўтиш шартки, ўрхун – енисей ва қадимги уйғур ёзуви ўртасидаги ўзаро муносабат масаласи катта аҳамиятга эга бўлса ҳам ҳамон муфассал ҳал этилмаган. Рус туркшуноси И.Г.Кондратьев ҳар икки ёзув обидаларининг грамматик тузилишини ўрганиб чиқиб, ўрхун – енисей ва қадимги уйғур ёзувлари аслида бир тилда бўлиб, ундан бир неча юз йиллар давомида фойдаланилган, деган хулосага келган. Шунингдек, ёзма ёдгорликлар хусусида гапирилганда, уларни

«қадимги уйғур ёки эски ўзбек ёзуви» нуқтаи назаридан тушуниш ҳам буткул нотўғри. Чунки, XI аср туркий тилларининг энг йирик билимдони Маҳмуд Қошғарий мазкур ёзувни «туркий» деб, уни ўз асарининг ҳеч бир ерида «уйғур алифбоси» номи билан атамаган (83.57—58б.). Бу омилнинг муҳимлиги яна шундаки, олим, ўша вақтда туркий тиллари билан боғлиқ барча масалалар юзасидан ўз фикрини рўй—рост билдиришга ягона ҳақли мутахассис эди. Ва шубҳасиз, Маҳмуд Қошғарийнинг «Девони луғотит турк» асари, фақат ўз вақти тилидаги сўзларни изоҳловчи луғат «девони»гина эмас, балки ўша даврда Шимолий Ҳиндистон, Мовароуннаҳр, Хоразм, Фарғона ва Бухорода яшаган уруғлар, қабилалар, халқларнинг тиллари ҳамда ҳар хил адабий жанрлардан намуналар берувчи асосий филологик манба ҳисобланади» (92.9б.).

Маҳмуд Қошғарийдан кейин, XII асрда туркий адабий тилини кенг ташвиқ қилиб, ундаги ўзига хос бадий афзалликларни амалда исбот қила билган йирик фигуралардан бири Аҳмад Яссавий эди. Ҳазрат, — «Яссавий ким эди» мақоласининг муаллифи Абдураҳмон Саъдий таърифича, — «ўз замонида форс тилига аҳамият бериб, она тилларини сонга олмағучи эронийлашқон турк олимлари, эронийлар ва арабларга қаратиб шу қуйидаги шеърларни ёзадир:

Хушламайдир олимлар сизнинг ойғон туркини,
Орифлардин эшитсанг, очар кўнгул мулкени;
Оят, ҳадис маъноси турки бўлса мувофиқ,
Маъносига етганлар ерга қўяр буркини» (3.6б.).

Туркий тиллари учун XI—XIV асрлар жуда мураккаб давр бўлиб, бу юз йилликлар давомида талай туркий халқлар адабий тилининг шаклланиш



жараёни юз берди. «Ушбу мавзу фанда кам ўрганилганлиги туфайли, — деб ёзадилар «Рус туркшунослиги ва ўзбек тилшунослиги» китобининг муаллифлари Э.И.Фозилов ва Л.Г.Чичулиналар, — ўтган даврга мансуб «эски ўзбек тили»га нисбатан ҳар хил атама номлар қўллаб истифода этилди. Мисол учун, «Ўрта Осиё туркийси», «Чигатой туркийси» ёки «Туркий» ва ҳоказо(83.286.).

Рус туркшунослигида ўзбек адабий тили тарихини ўрганган тадқиқотчилардан бири проф. А.А.Самойлович концепциясига биноан, «Ўрта Осиё туркий тили — бу XV асрда қисман қадимий уйғур ва маълум даражада ўғиз—туркман унсурлари билан уйғур тили ўрнида шакланган «Чигатой туркийси»(72.2626.). Олимнинг илмий—тадқиқий хулосалари марказида, бизнингча, асосан қуйидаги икки муҳим фикр ётади: агар улардан биринчиси, Алишер Навоийнинг «Чигатой туркийси» аталмиш Мусулмон даври классик «Ўрта Осиё туркийси»нинг асосий бунёдкорларидан бири сифатида юксак баҳоланганлиги бўлса, иккинчиси, бошқа туркий тиллари орасида «Чигатой туркийси»га энг яқини ўзбек тили эканлигининг эътирофидир.

Акад. В.В. Решетов эса, «туркий»га нисбатан тўғри термин қўллаб, муаммо ечимига янада аниқлик киритиш мақсадида «Чигатой туркийси» ва «Эски ўзбек тили» атамалари масаласи юзасидан шундай фикрни ўртага ташлаган: «Чигатой туркийси» терминини ҳатто шартли равишда ҳам қўллаш мумкин эмас, акс ҳолда, бу замонавий ўзбекларни мўғуллардан келиб чиққан дейишга сабаб бўлади ёки «улар аслида мўғул аждодлари — чигатойликлар сифатида ҳозирги Ўзбекистонга келиб қолган, деган хулосага олиб келади. Масалага бундай ёндашув нотўғри бўлиб, бу фуқаролик

тарихи гувоҳлигига ҳам зид тушинчадир» (68.122 — 1426.).

Эҳтимол, юқорида кўриб ўтганимиздек, «Чигатой туркийси»нинг ўзбек тилига яқинлиги ҳақидаги фикр—мулоҳазалар келгусида ҳали яна алақанча далиллар билан тасдиқланар. Аммо мавзу юзасидан билдирилган барча хулосалар ичида Ҳиндистон туркийзабон адабиёти тадқиқоти учун энг муҳими, XV аср туркий адабий тили ва шеърятининг етук вакили Бобурнинг: «Элнинг лафзи, каломи бирла рост... Ани учунким, Мир Алишер Навоийнинг мусаннифоти бовужудиким Ҳирийда нашъу намо топибтур — бу тил биладур», деб эътироф этганлиги(17.186.). Бундан чиқдики, Ҳиндистон туркийзабон адабиёти тўғрисида мушоҳада юритганда, биринчи навбатда, XV ва ундан кейинги асрлардаги халқ оғзаки тилига анча яқин ва тушунарли асарлар ҳамда уларда ифодаланган бадииятни назарда тутмоқ керак бўлади.

Сўнгги минг йиллик оралигида ҳинд адабий муҳитига кириб келган хорижий — форсий, туркий, инглиз тиллари ва адабиёти ўз даври шарт шароитига кўра унди, ўсди ва ўзлашди. Гарчи форсий, туркий ва инглиз адабиётлари уч хил давр, уч хил сиёсий—ижтимоий тузум, уч хил маданиятга мансуб бўлса—да, уларнинг ҳинд тупроғида қарор топиши, ҳар уч адабиёт ватани бўлган мамлакатларнинг Ҳиндистон билан муайян даврлар мобайнида олиб борган савдо—иқтисодий ва маданий алоқаларининг насиб этган тақдирдагина юз берадиган мантиқий давоми — натижаси эди. Йўқса, тарихдан маълумки, икки мамлакат ўртасидаги ўтмиш муносабатларининг меваси доим ҳам муштарак фан, санъат ва адабиёт кўринишида

намоён бўлавермаган. Ҳар бир адабиётнинг ўз ижод аҳли бўлгани каби, унинг тақдирида азалдан берилган ўз қисмати — умри ҳам бўлади. Ҳа, бир қараганда, бундай дунёвий — илмий таҳлил масаласига гўё «Тақдири илоҳий»нинг даҳли йўқдек кўриниши мумкин, бироқ, одатда худди ана шу омилни инобатга олмаслик кишини кўпинча ҳақиқатдан узоқлаштирувчи саволлар хуружга дучор қилади. Шунинг учун бу каби воқелик асосларини ўрганишда, эътиборни даставвал шарқона адабий тафаккурнинг анъанавий жиҳатларига қаратилгани яхши.

Сир эмаски, мустақиллик давригача масаланинг бу тарафига ноилож эътибор бермаслик оқибатида «турфа адабий тафаккурдаги ягона гўзаллик», «ягона адабий тафаккур қобиғидаги турфа гўзаллик»ка айланиб қолди. Шу ерда адабиётшунос олима Е.А.Калинникованинг «Ҳиндистон инглиз тили адабиёти» монографиясига мурожаат қилиб, фикримизга яна баъзи аниқликлар кириттамиз. Муаллиф ҳинд ва инглиз адабиётидаги ўзаро уйғунлик «зарурияти» хусусида тўхталиб, шундай саволлар мажмуини ўртага ташлайди: «У (ҳинд адабиёти — Н.Н.)» қандай маҳаллий адабиёт бўлдики, чет тилида ёзилса? У қандай қилиб (шу ҳолда) кўп тилли (ҳинд) маҳаллий адабиётнинг бири бўлиб ҳисобланиши мумкин?» ва ҳоказо.

Олима ўз саволларига жавоб берар экан, у ҳиндлар юртидаги инглиз тили ва адабиёти фаолиятини, гўё «Мўғуллар тасарруфи туфайли Ҳиндистонда фуқаролик ҳуқуқига эга бўлиб, ҳинд халқининг гурурига айланган Амир Хусрав Деҳлавий, Файзий, Бедилдек буюк шоирларни етиштирган форсийзабон адабиёти ролини ўзига олган»лигида деб билади(37.4б.). Балки ушбу

мутахассис кўзи билан қараганда, форсийзабон ва инглиз адабиётининг Ҳиндистондаги «тақдири» — тутган ўрни ва моҳиятида шундай ўхшашлик бордир? Ёки муаллиф ўз асарида таърифлаганидек, «Ҳиндистонда янги адабиётнинг пайдо бўлиши мамлакатни забт этганларнинг забт этилганларга ўтказган маданиятининг таъсири оқибати»дир? Аммо шуниси ҳам аёнки, тадқиқотчи, мавзу таҳлилига киришишдан илгари, Амир Хусрав Деҳлавийдек сиймонинг қайси даврга тааллуқли эканлиги ҳамда Мовароуннаҳр, Эрон ва Ҳиндистон халқларининг ўзига хос шарқона тафаккури ва тарихий — адабий алоқалари каби эътиборга олиниши зарур бўлган муҳим омиллارни назардан қочирган. Демак, адабий алоқалар ва улар туфайли вужудга келган янги адабиётнинг у ёки бу мамлакат маданиятида тутган ўрнига баҳо берилганда, диққатни фақатгина унинг жуғрофий аҳамияти ёки сиёсий — ижтимоий моҳиятига эмас, балки аввал эътиборни бу жиҳатнинг тарихий асосига қаратиш зарур, акс ҳолда, воқелик занжирининг бирорта халқаси узилиши билан тарихий узвийликка путур етиб, масала ўз маъносини йўқотади. Энди, «ўзга тил муҳитидаги муҳожир адабиёт қайси халққа мансуб деб саналиши ва қандай ўлчовлар билан белгиланиши керак?» ёки, «муҳожир адабиёт қай даражада миллий ва қай даражада маҳаллий ҳисобланади?» каби туғилиши мумкин бўлган саволларга келсак, бизнинг тушунчамизда, уларга муносиб жавоб сифатида Шарқ халқлари адабиёти тарихида тажрибадан ўтган бир — икки мисолни келтиришнинг ўзи kifоя. Масалан, деярли бир умр Бағдодда яшаб ижод этган буюк Озарбайжон шоири Фузулий ёки айтайлик, Ҳирот музофотида таваллуд топиб, асосан Хуросон ҳудудида ҳаёт кечирган —

Ўзбек адабий тили ва мумтоз адабиётининг асосчиси Алишер Навоийнинг асарларига «маҳаллий ёки муҳожир» маъносида муносабатда бўлиш, бу сиймоларнинг инсоний эзгуликни илоҳий эътиқод меърожига кўтарган руҳи покига мутлақо зид! Бинобарин, рисолада зикр этилган туркийгўй шоирлар орасидаги айрим таржимаи ҳоли аниқ бўлмаган ижодкорлар мероси ҳам, таъбир жоиз бўлса, асрлар оша ҳамон ҳинд қўлёзма китоблари жавонидан ўз ўрнини йўқотмаган «муҳожир адабиёт»нинг маҳаллий манбаларидир.

Демак, туркийда битилган девонлар, баёзлар, туркий–форсий лугатлар ҳам ўзининг гоъвий–бадий ва ижтимоий қиймати билан, худди ҳиндистонлик меъмор Аҳмад Лоҳурий, самарқандлик чизмакеш Муҳаммад Шариф, бухоролик уста Ота Муҳаммадларнинг бевосита иштирокида бунёд этилган Тож–Маҳал, ёки Мовароуннаҳр, Эрон ва Хуросон қилқалам санъати соҳибларининг ҳамкорликлари эвазига шуҳрати дунёга танилган «Ҳинд миниатюра мактаби» каби, турли миллат ва диний эътиқодга мансуб ижодкорлар яратган «Ҳинд–мусулмон маданияти» мажмуига киради.

Акад. А.Мирзоев «Шарқшуносларнинг XXVI халқаро конференцияси»да қилган маърузасида, «Тарих ва адабиёт тарихига доир илмий ишларда Мовароуннаҳр ва Ҳиндистон ўртасидаги адабий алоқаларга умуман аҳамият берилмаётир» дея, XVI асрнинг иккинчи ярмидан XVIII аср бошларигача Шимолий Ҳиндистон, Эрон ва Мовароуннаҳрда кенг тарқалган «Сабки ҳиндий» («Ҳинд услуби») мисолида, 60–йиллари собиқ Иттифоқда адабий алоқаларни ўрганиш масаласи қандай аҳволда эканлигини кўрсатиб берган эди(47.16.). Аммо

анжумандан сўнг, нисбатан қисқа муддат ичида С.Азимжонова томонидан «Бобурнинг «Ҳинд девони»ни муфассал тавсифи билан чоп этилиши, «Ҳиндистон ва Мовароуннаҳрнинг адабий алоқалар тарихи» мавзуида чиндан ҳам катта воқеа бўлди. Олима Бобурнинг илмий, сиёсий, ижтимоий фаолиятига бағишланган ўз изланишларида, марказлашган бобурийлар давлатининг барпо бўлиши Ўрта Осиё ва Ҳиндистон халқларининг маданиятини ўзаро яқинлашувига олиб келганлигини ҳақли равишда исботлаб берди. Умуман, Бобурнинг ҳаёти ва ижодий меросини рўёбга чиқаришда чет эллик адабиётшунос ва муаррихлар қатори ўзбек тадқиқотчиларининг хизмати ниҳоятда салмоқли. Айниқса, бу соҳада XX асрнинг 40 – йиллардан бошлаб фидоийлик намунасини кўрсатган М.Шайхзода, Ҳ.Ёқубов, В.Зоҳидов, Ҳ.Сулаймонов, П.Шамсиев, С.Мирзаев, М.Салье ҳамда кейинги даврларда шу анъанани давом эттирган А.Қаюмов, А.Ҳайитметов, С. Ҳасанов каби устозларнинг асарлари ҳар жиҳатдан таҳсинга лойиқ.

Алишер Навоийнинг «Мезон ул – авзон» асаридан сўнг ўзбек арузи ҳақида ёзилган иккинчи йирик илмий рисола ҳисобланувчи «Мухтасар» факсимилининг 1971 йили нашр қилиниши, кейинчалик «Бобурнинг «Аруз рисоласи» асари»ни ёзилишига сабаб бўлди .

Абу Райҳон Беруний номли Ўзбекистон ФА Шарқшунослик институти илмий ходимлари нашрга тайёрлаган «Ўрта Осиё ва Ҳиндистон халқлари маданий алоқалари тарихидан» тўпламидаги Р.Иномхожаев ва Н.Қориеванинг мақолаларида, Ҳиндистонда яшаган форсий ҳамда туркийгўй

шоирлар ҳаёти ва ижодига доир қатор маълумотлар келтирилган(31.).

И.Низомиддиновнинг қаламига мансуб «Маданий ҳамкорлигимиз саҳифаларидан» номли брошюра, ўқувчиларни эликдан ортиқ Ҳиндистонда ижод этган ўртаосиёлик хаттот, мусаввир ва шоирларнинг фаолияти билан таништиради. Яна, муаррих ўзининг «XVI асрдан XX аср бошларигача бўлган даврда Ўрта Осиё ва Ҳиндистон ўртасидаги маданий алоқалар» асарида «Нафоис ал—маосир» ҳамда «Тазкираи мажма ал—хаввас» сингари илк қўлёзма манбалар асосида ҳиндистонлик туркийгўй қалам соҳиблари ижодига алоқадор баъзи қимматли фактларни келтирган(56).

Р.Иномхожаевнинг «XVI аср Ҳиндистон адабий ҳаётида туркий—форсий икки тиллилик» монографиясида, ўн бешдан зиёд ҳиндистонлик туркийгўй шоирларнинг адабий фаолияти, XVI — XVII асрларнинг биринчи чорагигача бўлган деярли бир асрлик муддатни қамраганлиги баён қилинган. Муаллифнинг таъкидлашича, бу даврга тааллуқли Манзарий Самарқандий, Мир Маҳмуд Маҳвий, Улфатий, Яздий, Тазарвий Абҳарий, Фориғий, Шерозий, Фаҳмий Казвиний, Навидий, Сиякий каби шоирлар ижодий камолоти, муайян даражада Байрамхоннинг рағбати билан боғлиқ бўлган. Ушбу маълумот, Байрамхоннинг «васийлик — оталик» даврида сарой адабиёти ҳаётида катта эътиборга эга эканлиги ва унинг Ҳиндистон форсий—туркий шеърияти равнақига муҳим ҳисса қўшганлигидан далолат беради(30.94б.). Бу хулосага мутлақо қўшилган ҳолда, Ҳиндистон туркийгўй шоирларининг иккинчи забардаст вакили Байрамхоннинг фаолиятига баҳо беришда, бизнингча, озроқ мозийга қайтиб, сўзни XVI

асрнинг 20 – йилларидаги Бобур назарига тушиб улгурган ёш шоирнинг ижоди ибтидосидан бошлаган маъқул кўринади. Чунки Г.Ю.Алиев, узоқ йиллик ўз изланишлари натижасида, Хўжа Низомиддин Аҳмад Хиротийнинг(1550 – 1594) «Табақоти Акбарий», Абдулқодир Бадаюнийнинг(1541 – 1615) «Мунтахаб ат – Таворих» асарларидаги Байрамхон шеърятига берилган юқори баҳони шоир ижодининг бошланғич, яъни ҳозирча номаълум бўлган бўсағаларига тегишли, деб тахмин қилади. Ва унинг ёзишича, сарой муаррихи Абдулбоқи Ниҳавандийнинг «Маосири Раҳимий» асаридаги шоирнинг форсий ва туркий девонлари асосини ташкил этган тўрт минг мисра ҳақидаги маълумотини инобатга олганда ҳам, Байрамхоннинг ашъоридан бизгача ақалли ярмиси ҳам етиб келмаган(13.57б.).

Байрамхоннинг шахсияти, сиёсий ва ижодий фаолиятига нисбатан қизиқиш нафақат шарқ, балки ғарб мамлакатларида ҳам мавжуд бўлган. Адибнинг номи Европада дастлаб Иоханнес де Лита асарида ҳамда 1877 йили «Ойнаи Акбарий»нинг инглиз тилидаги таржимаси учун ёзилган шарҳда қайд қилинган(13.10б.). Собиқ Иттифоқда эса Байрамхон асосан етук сиёсатдон, машҳур саркарда ва зукко дипломат сифатида тилга олиниб, унинг сермазмун адабий меросига нисбатан илмий муносабат, нари борса, айрим мақола ва нашрлар билан чегараланган эди. Ва фақат XX асрнинг 70 – йилларда, бу мавзуга дахлдор маълумотлар муқаддам тўпланган материаллар замирида биринчи бор илмий равишда Г.Ю.Алиевнинг асарларида яхлит мужассамланди. Шундан сўнг, покистонлик олимлар Хусомиддин Рашидий, Муҳаммад Собир таҳрири остида 1971 йили Байрамхон туркий – форсий девонининг

навбатдаги нашрини амалга оширилиши ва шунингдек, Деҳлий миллий музейи фондидан яна бир янги нусханинг топилганлиги, шоир ижодига доир тасаввуримизни айрим қўшимча хабарлар билан бойитди.

Ҳиндистон туркийгўй шоирларининг иккинчи бўғинига мансуб Ҳумоюн Мирзо ва Комрон Мирзоларнинг форсий каби туркийда ҳам нозик дид билан шеър ёзганликлари «Музаққари аҳбоб», «Мақолот ал-шуаро» ва «Нафоис ал-маосир» тазкираларидаги намуналардан маълум эди(7.68б.). Лекин кейинги — проф. Ҳ.Сулаймоновнинг издошлари Ф.Сулаймонова, С.Ҳасановларнинг Ҳиндистон сафари даврида Деҳли, Калкутта, Патна, Рампур, Лакхнау ҳамда Ҳайдаробод кутубхоналаридан келтирган ноёб топилмалари, яъни Фориғий, Юсуф Фарёбий, Саминий—Фаҳм, Дийда, Жоҳила, Азфарий каби ўнлаб янги фигураларнинг ижодий мероси, ҳинд диёридаги туркий шеърятнинг Бобурдан кейин ҳам ўз анъаналарига содиқ қолганлигини кўрсатди. Булар эса, Туркий—форсий ва Форсий—туркий луғатлар каби энг сўнгги манбалар билан бирликда, ниҳоят, Ҳиндистон туркийзабон адабиётини илк бор яхлит мавзу сифатида тадқиқ этишга мустаҳкам замин тайёрлади, яъни:

- 1.Бобур девонининг «Рампур нусхаси».
- 2.Бобур девонининг «Ҳайдаробод А нусхаси».
- 3.Бобур девонининг «Ҳайдаробод Б нусхаси».
- 4.Байрамхон девонининг Денисон Росс нашри.
- 5.Байрамхон девонининг Покистон нашри.
- 6.Байрамхон девонининг «Деҳли нусхаси».
- 7.Комрон девонининг «Рампур нусхаси».
- 8.Комрон девонининг «Ҳайдаробод нусхаси».
- 9.Комрон девонининг «Калкутта нусхаси».

- 10.«Девони Фориғий» нусхаси.
- 11.Юсуф Фарёбий девони нусхаси.
- 12.Дийда девони нусхаси .
- 13.Саминий — Фаҳм девони нусхаси.
- 14.«Девони ҳикмат» нусхаси.
- 15.«Девони Рашид» (LT — 19).
- 16.Шартли равишда «Баёз — А».
- 17.Шартли равишда «Баёз — Б».
- 18.«Луғоти туркий» (LT — 3).
- 19.«Луғоти туркий» (LT — 5).
- 20.«Луғоти туркий» (LT — 8).
- 21.«Луғоти туркий» (LT — 12).
- 22.«Луғоти туркий» (LT — 21)
- 23.«Фарҳанги туркий» (1332).
- 24.«Фарҳанги туркий» (12 — 11.29).
- 25.«Тухфаи Хусомий» (LT — 5).
- 26.Каталог №4473 (LT — 23).

Яна шуни ҳам айтиш керакки, Ҳиндистондан топилган қўлёзмалар рўйхати қўлимиздаги манбалар билан чекланмайди. Масалан, проф. А.Абдуғафуровнинг Буюк — Британиядаги «Индиан Оффис» фонди қўлёзма нусхалари таҳлиliga бағишланган мақолалари, ҳинд туркий манбалари хазинасини янада чуқур ва изчил ўрганишга даъват қилади.(10.11 — 226).

Бундан ташқари, ҳали келгусида тарихчи ва адабиётшуносларни хаттот, мусаввир ва машҳур муаррих Мирзо Ҳайдар, ҳинд сарзаминида туркий тили адабиётининг ривожига муносиб ҳисса қўшган олим, шоир ва моҳир таржимон Али Бахт Азфарий ҳамда Ориф, Нурибек, Ханиф Афанди, Воҳбий, Аминбек Ҳамдий, Баҳор, Аҳё Афанди, Роҳиб Афанди, Голиб Афанди, Ротиб, Осим сингари туркийгўй шоирлар ижодини тадқиқ этишдек масъулиятли ишлар кутади.

Одатда у ёки бу жонли тил мақомининг мустаҳкамланиши, биринчидан, унинг кишилар орасида муомала воситасига айланиши билан белгиланса, иккинчидан, шу тилда ёзилиб, кейинчалик халқ мероси бўлиб қолган бадиий ёки илмий асарлар орқали тушунилади. Ва бу асарлар ўз ўрнида наинки бадиий ёки илмий манба, балки шунингдек, давр руҳи — мафкураси, тараққиёти ҳамда ижтимоий ва сиёсий ҳаётини акс эттирувчи тарихий ҳужжат сифатида ҳам хизмат қилади. Зотан, Ҳиндистон туркийзабон адабиётига доир ғоявий — бадиий таҳлилимизнинг илмий моҳияти ҳам, мавзуни маҳаллий адабий муҳит ҳамда шу даврнинг илғор ижтимоий фикр ва ғояларини келтириб чиқарган таълимотлари билан қанчалик узвийликда ёритилишига боғлиқ. Масалан, ўрта аср Ҳиндистонининг энг прогрессив ва ҳатто халқ ҳаракати даражасига кўтарилган олган «бҳактий» — «садоқат»² (А) диний — фалсафий таълимоти поэзиясида ҳинд — мусулмон масаласига марказий ўринлардан бирини берилиши, икки дин ижодкорлари фаолиятининг юксалишига ижобий таъсир кўрсатди. Бу таъсир натижасида бора — бора ҳар икки тараф фалсафий дунёқарашларида яқдиллик кайфиятининг пайдо бўлиши, кўпчилик мусулмон қаламкашларни мақҳаллий тилларни ўрганиш ва аста — секин шу тилларда ижод қилишига олиб келди. Ҳиндистон адабиёти тарихида бунга мисоллар кўп.

Тарихий анъанага биноан, ҳинд олимлари ўз адабиётларини шартли ва ҳақли равишда тўрт даврга бўлиб ўрганадилар. Улардан биринчиси,

² Қаранг: Атамалар талқини «Адабиётлар рўйхати»даги рақамлардан фарқли ўлароқ, алифбо тартибида қайд этилган.

«Виргхаткал» — 1005—1350 йилларни ўз ичига олган «Қаҳрамонлик ҳақидаги ривоятлар даври». Иккинчиси, «Бҳактикал» — 1350—1700 йиллари ва ундан кейин ҳам ўз таъсир кучини йўқотмаган «Садоқат даври». Агар, 1700—1900 йилларга мансуб учинчи «Ритикал» — «Ўрта аср ҳинд поэзияси даври» ва тўртинчи «Адҳуниккал» — «Ҳозирги давр» адабиётини қиёсий мазмунда ўзаро солиштириб қарасак, улар орасида «Бҳактикал»нинг бадииятда ғоявий умрбоқийлик жиҳатидан қарийб уч аср тушунчасини ўз ичига олганлигини кўрамыз. Ва чиндан ҳам «Садоқат даври», умумҳинд адабиётида деярли барча «адабий давр»лар учун ибратли — турли диний эътиқоддаги санъат ва адабиёт намояндаларини бир ғоя атрофида жиپслаштириш ва уларда биродарлик туйғуларини уйғотишдек ўз инсоний эзгу ниятлари билан асрлар оша Ҳиндистон халқлари ҳурматини қозониб келмоқда.

Айни шу аснода кечган икки дин, икки маданиятга мансуб эзгулик фидойларининг ўзаро ғоявий бирликка интилиш жараёни, дастлаб адабиётда кўзга ташланди. Яъни, агар аввал мусулмон шоирлари ижодида ҳинд поэзияси ва унинг мавзуйга қизиқиш уйғонган бўлса, ҳинд олими Кришна Кумар Синҳа таърифлашича: «Ҳинд ва мусулмонлар бир ерда яшаганликлари туфайли ҳинд адабиётида ҳам мусулмонларнинг баъзи дунёқарашлари сезила бошлади. Ҳаттоки, бҳактий поэзиясининг бутун бир «Прем кавя» («Муҳаббат шеърляти») қисмини ҳинд мазҳаблари, урф — одатлари ҳамда оғзаки ижодини мукамал билган Кабир, Сажубҳай, Дарё Соҳиб ва Жайси сингари мусулмон шоирлари ташкил этди» (159.8—9б.).

Ўша давр ҳинд тили ва унинг шевалари масаласига келганда, шуни айтиш ўтиш зарурки, улар гарчи 1000 йилгача шаклланган бўлсалар — да, аммо ҳаммаси ҳам ўз адабиётига эга эмас эди. Бундан фақат бражбҳаша, кҳарий — боли, мейтҳини ва ражастҳаний мустасно бўлиб, «Бҳактикал» даври шоирлари эса, ўз ижодлари учун араб, форс ва туркий тилларидан кириб келган сўзлар кўп учрайдиган бражбҳашани маъқул кўрдилар (159.7 — 9б.). Бражбҳашада қалам тебратган шоирлардаги диний, миллий, маданий тафовутларга нисбатан бедахллик кайфияти, бошқа маҳаллий мусулмон адиблари каби, туркийгўй шоирлар ижодида ҳам ўз аксини топди. Бу ҳол, ўз навбатида, туркий қаламкашларни бошқа миллий адабиёт вакиллари ижоди билан танишиш ва улар билан ғоявий жиҳатдан ҳамкорлик қилишга бошлади. Хуллас, Ҳиндистон туркийзабон адабиётининг XV аср бошидан XIX асрнинг биринчи чорагигача босиб ўтган йўлини ҳинд ва туркий халқлари маданий ҳамкорлигининг мантиқий самараси дея, қуйидаги режа асосида тадқиқ қилиниши, бир тарафдан, Ҳиндистон адабиёти тарихи саҳифаларини муҳим манба ва маълумотлар билан тўлдирса, иккинчи тарафдан, адабий меросимиз тарихига оид талай муаммолар ечимини ойдинлаштиради. Яъни:

1. Бобурийлар даври сиёсий, ижтимоий ва иқтисодий ҳаётининг «ҳинд — мусулмон маданияти» такомиллашувида ўйнаган роли ва салмоғи.

2. Ўрта аср ҳинд адабиётининг ғоявий асоси бўлган бҳактий ва тасаввуф таълимотлари муҳитида Ҳиндистон туркийзабон адабиётининг шаклланиши ва унинг ижтимоий, маънавий — маърифий масалаларда «бҳактий поэзияси» билан муштарак жиҳатлари.

3. Ҳиндистон туркийгўй шоирларининг ишқий лирикаси, бадиий маҳорати, уларнинг ҳинд ва умумтуркий адабиёт тараққиётига қўшган ҳиссаси ҳамда мазкур тадқиқот учун асос бўлган қўлёзма манбалар тавсифи.

4. Ўрта Осиё – Ҳиндистон халқларининг ўзаро муносабатларидаги анъанавий адабий алоқалар ва уларнинг ривожланишида ҳинд туркийзабон адабиётининг тутган ўрни ҳамда тарихий аҳамияти.

БОБУРИЙЛАР ДАВРИ ИЖТИМОЙ – МАДАНИЙ ҲАЁТИ

Туркий халқлар маданияти тарихида адабиёт – хоҳ оғзаки ё ёзма бўлсин, доим эзгуликка хизмат қилувчи илм – фан ва санъат каби соҳаларнинг яловбардори бўлган. Балки мана шу сабабдан ҳам, Турон мамлакатларининг қўшни чет давлатлар билан маданий муносабатларида адабий алоқалар ҳамisha етакчи ўрин эгаллаб келган. Бу жиҳатдан Мовароуннаҳр ва Ҳиндистоннинг кўп асрлик анъанавий адабий ҳамкорлиги, халқларимиз ўртасидаги дўстона ришталарни мустаҳкамлашда ҳал қилувчи омилларнинг бири бўлган.

Маълумки, XVI – XVIII асрларнинг биринчи ярмида сиёсий вазият бўйича шаклан бир – бирига ўхшаш ҳар икки минтақада юз берган иқтисодий – ижтимоий силжишлар илм – фан, санъат ва айниқса, адабиётнинг ривожланишига катта таъсир кўрсатди. Шунинг учун Ўрта Осиё – Ҳиндистон халқларининг адабий меросини ўрганиш жараёнини ўтмишнинг сиёсий, иқтисодий ва ижтимоий воқеликлари билан боғлаб олиб борилиши, ўша давр руҳи ва адабиётининг ўзига хос ғоявий уйғунлиги ҳамда адабий алоқаларимиз тарихининг таҳида ётган

айрим бизга номаълум жиҳатларини очиб бериши мумкин. Зеро, «адабий алоқалар масаласи дунё адабиёти тарихий муаммоларидан бири бўлиб, у илмий асосда тадқиқ этилар экан, демак, қатъиян ўзининг тарихий конкретлиги асносида талқин қилиниши керак» (36.327б.). Шу нуқтаи назардан XV аср охири — XVI асрнинг бошида Мовароуннаҳр ва Ҳиндистон феодал тарқоқлигига қарши кураш тенденцияларининг натижасида ҳинд сарзаминида марказлашган бобурийлар давлатининг ташкил топиши, таназзулга юз тута бошлаган «ҳинд — мусулмон маданияти»нинг тараққиётида кескин бурилиш ясади. Чунки, «бурилиш даври»гача маданий — маърифий ишларга ҳомийлик қилиши мумкин бўлган ҳукмдор афғон ва маҳаллий ер — мулк эгалари ўртасидаги тинимсиз тўқнашувлар, боз устига, «бир маънодаги турли — туман солиқлар тизими савдогар, ҳунарманд ва деҳқонлар оммасини буткул ҳолдан тойдириб, мамлакатни танг аҳволга солиб қўйган эди» (8.36). Қисқаси, уруш ва талон — торожликлар келтирган сиёсий беқарорлик ва иқтисодий танқислик, охир оқибатда аҳолининг деярли ҳамма қатламларида ижтимоий норозиликни намоён бўлишига олиб келди. Табиийки, бу силсила ҳинд ва мусулмон зиёлилари — санъат ва маданият аҳлини ҳам четлаб ўтмади. Хусусан, улар ислом ҳамда ҳиндупарастликнинг қатор мазҳабларидаги диний мухолифатга қарши жонланган оқимларда ё бевосита фаолият кўрсатдилар, ёки шу оқимларни ўз асарларида ғоявий жиҳатдан қўллаб — қувватладилар. Дарвоқе, «Ёппасига инқироз ҳукм суриб, чор атрофда парокандалик ва ғалаёнлар авжга олган бир шароитда, асосий даромад манбаи бўлган қишлоқ хўжалиги, шунингдек, савдо ва ҳунармандчиликнинг издан чиқишида катта ер —

мулк эгаларининг манфаатлари ҳам мустасно эмас эди. Бундай вазиятдан хонавайрон бўлган кўпчилик феодаллар олдидан, — муаррих С.Азимжонова таъкидлаб ўтганидек, — ўз синфий позициясини ҳимоя қилиш ва оппозицияни бостиришга қаратилган жипслашув масаласи турарди»(8.4б.). Айни шу феодал жипслашувининг вакили бўлган Бобур ҳам 1526 йили, ўзининг олдинги тўрт ҳужумидан фарқли ўлароқ, кучли марказлашган салтанатга асос солиш ниятида «Ҳинд сори юзланди».

ЗАҲИРИДДИН МУҲАММАД БОБИР (1526 – 1530)

Гарчи Бобурнинг Ҳиндистонни тасарруфга олиши алақачон дунёнинг кўпгина олимлари томонидан турли сабаблар асосида шарҳланган бўлса ҳам, аммо бугунги кунда ўтмиш тарих ҳақиқатларининг «кемтик ерлари»ни асл манбалар замирида тўлдириб қайта тиклаш, ҳамон фанимиз учун муҳим мавзудир.

Масалан, инглиз шарқшуноси Денисон Росс Бобурда Ҳиндистонни забт этиш орзуси, унинг Кобуддаги янги давлати ишларини тартибга солиш вақтида йиллик солиқни йиғиштиришдаги муваффақиятсиз уринишларидан кейин туғилган, деб ҳисоблайди. Ваҳолонки, тарихий обидаларда Бобур даврига тааллуқли Афғонистоннинг ички аҳволи ҳақида маълумотлар ниҳоятда чекланган бўлиб, «Бобурнома»дан ташқари, ҳукмдорнинг афғон қабилаларига нисбатан юритган ички сиёсати ва ҳоказоларни етарли даражада очиб берувчи бирорта манба йўқ. Бобурнинг ўзи берган гувоҳликлари эса бор — йўғи 910(1504 – 1505) ва

914(1508 – 1509) йилларга тегишли», холос(8.10 – 116.).

С.Лень – Пул Бобурнинг Ҳиндистонга юришини узоқ йиллар кўзланган орзунинг натижаси эканлигида кўради. Яъни: «У (Бобур – Н.Н.) кўп йиллар давомида Ҳиндистонга юриш қилишни ўйлаган ва фақат 1526 йилга келиб, Лоҳурни қўли остидаги турклари билан Панжоб орқали ишғол қилишга қарор қилган(45.272б.).

Иккинчи бир инглиз олими Уилям Эрскин, Бобурнинг «Ҳинд юриши»ни, бобакалони Темурнинг Ҳиндистонга қилган сафари ҳақида эшитган – билганларининг оқибати дея, шундай тахмин қилади: «Эҳтимол, ёш шаҳзоданинг бу чекка қишлоқдаги кекса кампирдан ҳинд мўъжизалари ҳақидаги эшитган ҳикоялари, унинг алангаланган қалбида ўша узоқ ўлкага саёҳат қилиш ҳавасини уйғотгандир...»(82.28б.).

Рус муаррихи К.А.Антонова хулосасига биноан, бу юришда «Бобур яна Кобулга қайтгудек бўлса, унча катта бўлмаган ҳудуднинг кичик бир ҳокими бўлиб қолишини яхши англади. Шу сабабдан у ўзи барпо этишни истаган қудратли давлати учун асосий марказ вазифасини Ҳиндистон ўташи керак эди»(11.37б.). Гап шундаки, «Бобур ёши қирқ иккига кирганлигига қарамай, ўттиз йиллик муттасил кураш ва саргардонликдан кейин ҳам ақалли бирорта ўз асосий қўним ерига эга бўла олмаганди. Лекин у ҳали ҳам шижоат ва етарли куч – қувватга эга эканлиги боис,... унга Кобулнинг путири кетган «девори» билан чекланган сарҳадлари тор кўринарди...»(142.237б.).

Ўзбек олимаси С.Азимжоновна, ушбу масаланинг ечимини бевосита Бобурнинг ўз сўзларидан излаб ва изоҳлаб, бу хусусда ортиқча

исбот талаб қилмайдиган йўлни танлаган: «Бу сўзлар орага туштиким, ўзбек ва Шайбонийхондек ёт эл ва қари душман жами Темурбек авлодининг илкидаги вилоятқа мутасарриф бўлдилар. Турк ва чигатойдин ҳар гўша ва кажрда ҳам ким қолиб эрдилар, баъзи рағбат била, баъзи қаҳр ила ўзбакка пайваст бўлдилар. Бир мен Кобулда қолиб эдим. Душман бисёр қавий, биз кўп заиф, не маслаҳат қилмоққа эҳтимол, не муқооват қилмоққа мажол. Мунча қувват ва қудрат. Ўзимизга бир ер фикрини қилгулукдур ва бу миқдор фуржа ва фурсатга қандай душмандин йироқроқ айрилгулуктур, ё Бадахшон жониби, ё Ҳиндустон сори азим қилмоқ керак...

Мен ва баъзи ички беклар Ҳиндустон тарафи бормоқни таржиҳ қилиб, Лағмонга мутаважжух бўлдук» — яъни, юқорида «Бобурнома»дан келтирилган парча, Бобурни Ҳиндистон юришига ундаган сабабларни қанчалик ойдинлаштирса, унинг сафар вақтини аниқлаш борасидаги шахсий режаларини ҳам шунчалик ёритиб бера олади» (9.1076.). Шу билан бирга, назаримизда, Бобурнинг Ҳиндистон юриши учун қулай вазият яратган яна қатор муҳим омиллар бор эдики, улар қуйидагилардан иборат:

1. Агар, бир тарафдан, Давлатхон ва Оламхон Лўдий каби сўнгги йилларда имтиёзларидан маҳрум этилган амирлар Кобул ҳокими Бобур билан алоқа ўрнатиб, уни Иброҳимшоҳга қарши курашга даъват этсалар (12.966.), иккинчи тарафдан, ҳинд рожаси «Рано Санго кофир агарчи биз Кобулда эканда элчи келиб эдиким, подшоҳ (Бобур — Н.Н.) ул тарафдин Деҳли навоҳисига келсалар, мен бу соридин Огра устига юриймен» деган таклифлар билан подшоҳни

Ҳиндистонга қўшин тортиб келишга чорларди (17.1016.).

2. Бобурнинг Ҳиндистон юриши хусусида юқорида келтирилган хулосалардан кўрдикки, С.Лень — Пулдан бўлак муаррихларнинг аксарияти мазкур тарихий воқеани 1526 йил бўсағаси ва мобайнида юзага келган вазият ҳамда у билан боғлиқ Бобур хотиралари асосида шарҳлаб фикр билдирган. Бироқ, бу юришнинг сиёсий, ижтимоий ва муайян иқтисодий сабаблари негизида ҳукмдор Бобур учун, бир қарашда, кўз илғамас «фарз туйуси»дек маънавий пойдевор ҳам бор эди. Сабаб, қарийб 28 давлатни тасарруфига олиб, буюк бир салтанатга асос солган Темурийлар хонадонининг насли наздида «...Темурбек авлодининг илкидаги вилоятлар» сирасига «Ҳинд» ҳам кирарди.

3. Ва ниҳоят, ўша давр қонунчилигида назарий, яъни диний жиҳатдан «мерос» тушунчасининг устуворлик хусусияти эгалик туйғусини маънавий рағбат билан кафолатлар эди. Бизнингча, худди мана шу нуқтада Бобур — олдин тождор ва кейин шоир сифатида бир — бирига қарама — қарши икки қутубга ажралади. Дастлаб, тождор — Бобур шундай деб ёзади: «Чун ҳамиша Ҳиндустон олмоқ хотирда эди, бу бир неча вилоятларким, Беҳра ва Хушоб ва Чаноб ва Чанут бўлғай, неча маҳал турк тасарруфида эди, буларни худ мулкимиздек тасаввур қилур эдук. Зўр била ё сулҳ била ўзимизнинг мутасарриф бўлуримизга муттаяққин эдук». Аммо кейинчалик шоир — Бобур ўзининг «мерос» қолган мулкига келишини қуйидагича баҳолайди:

Толиъ йўқки жонимға балолиғ бўлди,
Ҳар ишники айладим хатолиғ бўлди.

Ўз ерни қўйиб Ҳинд сори юзландим,
Ё раб, нетайин, не юз қаролиғ бўлди.

Энди Бобурнинг Ҳиндистон юриши арафасида маҳаллий ҳинд эътиқодидаги аҳолининг руҳияти ва кайфияти масаласига келсак, бу ҳақда америкалик муаррих Персивал Спирер мавжуд шароитдаги ҳукм сурган ҳолатни мухтасар равишда шундай таърифлайди: «Индуизмда интеллектуал ва социал фаоллик бўлишига қарамай, у ҳар икки жиҳатдан ҳам ўзига нисбатан терс ғоялари, қадрияти ва тажрибасига эга ислом факторига мослашганлиги учун, ўша кезлари ҳинд жамияти бирор — бир катта ҳажмдаги реал хатти — ҳаракатлар олиб боришга тайёр эмасди» (149.21 — 236.).

Бобур Ҳиндистонда ўз ҳукмдорлигининг дастлабки кунларидан бошлаб мавқеини мустаҳкамлаш ва давлат ишларини тартибга солиш мақсадида, ички сиёсатдаги асосий йўналишни узоқни кўзловчи фотиҳ учун зарур бўлган ижтимоий — иқтисодий масалаларни бартараф қилишга қаратди. Бу йўлда, у, шунингдек, Иброҳимшоҳ даврида «жабрланган» афгон саркардалари, қабила бошлиқлари ҳамда ўзига ҳайрихоҳлик билдирган ҳинд ва бошқа феодалларга катта инъом, мансаб — мартабалар бериш бадалига уларни давлат ишларига торта бошлади. Унинг ёшлиқдан давлат ишларини юритиш соҳасидаги орттирган тажрибаси ва давлатчилик тарихи сабоқларидан олган билим ва саботлари мамлакат ички сиёсатининг стратегиясини тўғри белгилашда жуда қўл келди. Бобурнинг давлат арбоби ҳамда зукко сиёсатчиларга хос хусусиятлари, айниқса Шимолий Ҳиндистон шароитидаги энг нозик — ҳиндларга нисбатан диний муҳолифатдан воз кечиш каби муаммога тўғри ёндашишда ҳал қилувчи рол

уйнади. Бу тадбирлар натижасида аста-секин вужудга келаётган сиёсий барқарорлик мамлакатда савдо ва ҳунармандчиликни озми-кўпми изга тушиб, қишлоқ хўжалигини тикланишига имкон берди. Шаҳарларда ободончилик, таъмирлаш, боғу роғлар барпо этиш ва экинзор ерларда суғориш ишларининг йўлга қўйилиши, Самбҳал ҳамда Аграда масжиду мадрасаларнинг қурилиши, Бобурнинг амалга оширган сиёсий, ижтимоий ва иқтисодий ислохотларининг илк куртаклари эди. Бундан буён ҳам шу заминда кўзланган барча режаларни поёнига етказиш учун салтанатдаги ички шароит, аввало, узоқ вилоят ва қўшни давлатлар билан тинч-тотув яшашни тақозо қиларди. Ушбу долзарб сиёсий масаланинг туб моҳиятига тушуниб етган Бобур, узоқ-яқиндаги дин пешволари ва давлат арбобларига совға-саломлар йўллади. Унинг Эрондаги баъзи ўз ҳайрихоҳларига кўрсатган марҳаматлари, қудратли қўшни мамлакат билан дўстона муносабатда қолиш ниятида эканлигини билдиради(152.186.). Бу фикр 1526 йили Хўжа Асаднинг Тахмасп саройига элчи қилиб юборилганлиги ва шу йилнинг оёқларида Эрон шоҳининг туркман миллатига мансуб Сулаймон номли вакилининг Ҳиндистонга келганлиги билан тасдиқланади. Умуман, шоҳ Тахмаспнинг Шайбонийхонга бўлган муносабати ва уни жангда тор-мор келтирилганлиги ҳақидаги Хумоюн Мирзо ва бошқа манбалардан олинган хабарларнинг «Бобурнома»да қайта-қайта зикр этилиши, Бобурни Хуросон-Турондаги воқеаларни зўр қизиқиш билан кузатганлигини кўрсатади(152.196.).

Бобур ўз давлатининг келажагига ишониб, авлодлари эртами-кечми истилочи эмас, маҳаллий ҳукмдорлар рағатида қўшилиши ҳамда салтанатнинг

ҳатто узоқ ўлкалардаги давлатлар билан савдо – дипломатик алоқаларини ўрнатишига умид борлаган. Йўқса, унинг масофа нуқтаи назаридан Россиядек узоқ бир мамлакат билан алоқа боғлашга бўлган интилишини яна қандай баҳолаш мумкин? Баъзи солномалардаги маълумотларга қараганда, Бобур Россия билан дўстона муносабат ўрнатиш фикрида бўлган ва «... биринчи ҳинд элчиси Москвага 1533 йили етиб келган. У мусулмон савдогари бўлиб, ўзи билан Буюк мўғуллар давлати асосчисининг дўстлик ва биродарликни таклиф этувчи ёрлигини олиб келган». (22.133б.).

Бобур 1526 – 1530 йиллар мабайнида ўз салтанатининг сиёсий, ижтимоий, дипломатик ва савдо алоқаларини бунёд этиш ҳамда ривожлантириш йўлида, нисбатан бир талай давлат манфаатларига хизмат қилувчи ибратли тадбирларни амалга ошириб улгурди. Аммо, афсуски, «ҳозирга қадар унинг давлатчилик фаолияти фанда кам ўрганилган мавзулигича қолиб келмоқда. Фарбий Европа ва ҳинд тарихий адабиётида «Бобур админстратор ва давлат арбоби сифатида бирор жиддий тадбир қўлламаган, у ҳақиқатдан ҳам саркарда ва адиб бўлган, лекин давлат арбоби эмас», деган фикрлар учрайди»(8.37б.) У ҳолда хорижий тарихчиларнинг юқоридаги хулосаларидан қуйидаги бир савол туғилади: «Агар масалага мантиқ юзасидан ёндашилса, яъни, ҳар қандай экилган дарахтнинг сифати унинг фақат кейинчалик берган ҳосилига қараб белгиланса, пандит Жавоҳирлал Неҳрунинг одилона таърифлаган «... ягона Ҳиндистон ҳақидаги кўҳна орзуни қайта тиклаган» Акбар даври, худди ўша Бобурнинг давлат арбоби сифатида ҳинд сарзаминига ўтказган ниҳолининг меваси

эмасмиди?». Айни шу боис бўлса керак, ўзбек тарихчилари томонидан «Бобур ва унинг зурриётлари давлатчилик фаолияти» бўйича олиб борилган илмий ишлар, фанда ўз фидойиларини топди.

Бобурнинг Ҳиндистондаги давлатчилик фаолиятига баҳо берганда, ўтган давр қонун – қоидалари ва талаб – тақозоларидан келиб чиқибгина реал хулосага келиш мумкин. Фақат шундай муносабатда – «масаланинг ҳар иккала томонини ички диалектик бирликда таҳлил қилганда», тўрт йиллик тарихий муддат ичидаги Бобур сиёсий – ижтимоий фаолиятининг асл моҳияти ўзининг бор жиҳатлари билан намоён бўлади(28.1196.). Шу маънода айтиш мумкинки, Бобурнинг марказлашган давлати, агар иқтисодий жиҳатдан барча ўзига тобе вилоятлардан тушадиган бож – хирожлар эвазига қарор топган бўлса, маънавий жиҳатдан, мамлакатда фуқаро осойишталиги ва сиёсий – ижтимоий барқарорликка халал бераётган урушларга чек қўйиб, қатор амалга оширилган ислоҳотлар туфайли маданий – маърифий тараққиёт учун ҳам имкон яратди. Бу борада Бобурни ўз замонасининг забардаст адиби ва олими бўлганлиги ўз самарасини берди. Чунки, «У туркий шеъриятида фақатгина Алишер Навоидан кейинги ўринда эди. У соф ва нафосатли туркийда девон тартиб этди. У назм йўлида «Мубаййин» аталмиш асарни яратиб, шу билан кўпчилик томонидан фойдали деб топилган (исломий) ҳуқуқшуносликка доир таълимотнинг муаллифи бўлди. У, шунингдек, туркийдаги аруз вазни ҳақида беназир рисола ёзди ва «Рисолаи Волидия»ни таржима қилди. Унинг беқусурликда ягона ҳамда жўн услубда ёзилган «Вақоийеъ» ёки «Тарихи туркий» асари ҳам бор. У мусиқа ва ўзга

санъатларни ғоятда назик идрок этарди» (154.173–174б.). Дарҳақиқат, «Мухтасар»да берилган мусиқага оид маълумотларнинг таҳлили, Бобурнинг классик аруз назарияси ва мусиқа соҳасида мукаммал билимга эга эканлигига ёрқин бир мисол».

Бобур шеъриятдаги каби ҳаётда ҳам тилнинг асосий ифода кучини ундаги соддалигу баённинг равонлигида, деб билган. У бу ҳақда ўғли Ҳумоюнга ёзган хатида шундай маслаҳат беради: "Такаллуф қилай дейсен, ул жиҳатдан муғлақ бўладур. Мундин нари бетакаллуф ва равшан ва пок алфоз била бит, ҳам сенга ташвиш озроқ бўлур, ҳам ўқувчиға".

Шоир Бобурнинг таъб – табиатига хос ижобий маънодаги айрим «саркашлик» хусусияти, унинг сиёсий ва илмий – адабий фаолиятида ҳам сезилиб туради. У ўз давлатчилик ва ижодий ишларида наинки ҳиндупарастлар билан муросасозлик қилди, балки ўрта аср ислом мафкураси шароитида араб ҳарфларини ислоҳ қилиб, «Хатти Бобурий» алифбосини тузишга журъат этди. Манбалардан янги алифбода кўчирилган Қуръони карим нусхасини ҳатто Маккага юборганлиги маълум(7). Бобурнинг бу «хусусияти»дан ижодга мойил зурриётлари ичида, Аврангзебдан ташқарии, бирортаси ҳам бенасиб қолмаган.

Маълумки, бобурийлар давлатининг вужудга келиши билан «Ҳиндистонда рўй берган ўзгаришлар меъморчилик, санъат ва маданиятнинг барча турларига янги нафас билан қайтадан ҳаёт бахш этди»(26.271б.). Бу жараённинг ибтидоси бўлган XV асрнинг охири – XVI асрнинг биринчи чорагидаги сиёсий ва ижтимоий вақеалар ҳамда иқтисодий танглик гирдобида Ҳиндистонга Мовароуннаҳр ва Хуросондан фан, санъат ва адабиёт намояндаларининг янги бир оқими кириб келди.

Улар орасида муаррих Хондамир, тажрибали табиблар Мавлоно Юсуф, Хўжа Низомиддин Али Халифа Абдулбақо, адиб ва уламолардан Шайх Зайн Садр, Шайх Абдулвоҳид Фориғий, Султон Муҳаммад Кўса, Абдураҳмон Жомийнинг шоғирди Асифий ва бошқалар бор эди (53.58б.).

Ибтидода Бобур бошлиқ сарой шоирлари доирасида чегараланган Ҳиндистон туркийзабон адабиёти ҳам шу даврнинг маҳсули бўлиб, унинг тарихига оид бошланғич маълумотлар «Бобурнома»да ўз аксини топган. Бобурнинг Шайх Абул Вожиб, Шайх Зайн Садр, Мулла Алижон ва Тўғонбек Хокисор каби икки тилда ижод этувчи амиру мулозимлар номини қаламга олиши, Хўжа Калон билан туркий тилидаги ёзишмалари ёки ўғиллари Ҳумоюн, Комрон, Ҳиндолга ўзининг баъзи таржима ва шеърларини юборганлиги, шулар жумласидан. Абдулбоқи Ниҳавандийнинг «Маосир — и Раҳимий» асарида Бобурни ёш Байрамхоннинг туркий назми билан қизиққанлигини баён этилиши ҳам бежиз эмас (13.70б.). Зотан, Бобурнинг серқирра ижоди ва унинг давридаги адабий муҳит, кўпгина сафдош ҳамда ёш қаламкашларни илҳомлантириб, Ҳиндистон туркийзабон адабиётининг равнақи учун йўл очди. Хуллас, она ватанидан таъқиб остида ажраб ҳинд ерида қўним топган Бобур, бу вақтга келиб илм — урфонда етук олим, «шеърятда классик поэзиямиз учун янги бўлган мавзу ва образларни олиб кириб, ғазалнинг айрим турларини тажриба қилиб кўрган баркамол шоир» ҳамда давлат арбоби сифатида танилган эди.

Дарвоқе, Бобурнинг адиблик ва давлатчилик каби қўш ижодий ва сиёсий фаолиятининг яна шундай бир ноёб омихта жиҳати борки, у том маънода, адабий жараён тарихида камдан — кам

шоир зотига насиб бўлган бахт. Бу бахтнинг моҳият манбаи шундаки, гарчи шоҳ — Бобур умрининг сўнгги йилларидаги орзуси — бутун Ҳиндистонни ягона куч остида бирлаштиришга эриша олмаган бўлса ҳам, аммо шоир — Бобур, тақдир тақозоси билан туркий халқлар адабиётини осмонўпар Ҳимолой тоғларидан олиб ўтиб, Ҳиндистондек азим бир мамлакатда унинг бадиияти сарҳадларини кенгайтириш шарафига муяссар бўлди. Шу боис «эндиликда Ҳиндистон адабиёти нафақат ҳинд ва форс, балки «Чигатой туркийси» аталувчи шарқий туркий тилида ҳам ривожлана борди»(14.87б.).

НАСРИДДИН МУҲАММАД ҲУМОЮН

(1530 — 1540, 1555 — 1556)

Ҳиндистон тарихида XVI асрнинг иккинчи чорагига оид фан, адабиёт ва санъат соҳасидаги ўзгаришлар, Ҳумоюн ўтказган маъмурий ислоҳотлар сабабли юз берган ижтимоий — иқтисодий силжишларнинг натижаси эди. Мазкур ислоҳотни жорий этишда Ҳумоюн биринчи навбатда марказни Аградан Деҳлийга кўчириб, давлатнинг маъмурий бошқариш тизимига баъзи янгиликлар киритди; сарой мулозимлари ўз тутган мавқеи ва вазифасига қараб «Аҳли давлат», «Аҳли саодат», «Аҳли мурод» каби уч гуруҳга бўлиниб, уларнинг ҳар бирига алоҳида мутасаддилар тайинланди. Бундай давлат идора ишлари такомиллашувининг иқтисоддаги акси. юқорида зикр қилинган маданий ҳаётда ҳам сезила бошлади. Гарчи фанда, муаррих Н.Қориева ўз изланишларида алоҳида урғу билан таъкидлаганидек, «XVI асрнинг иккинчи чорагига тегишли маданият масаласига етарли аҳамият берилмаган» бўлса — да(42.87 — 104б.), аммо

ҳақиқатда бу қисқа, лекин сермазмун кечган давр бобурийлар салтанатида адабиёт, санъат ва башқа маданий соҳаларининг келгусидаги ривожланишида ўзига хос пиллапоя вазифасини ўтади.

Ҳумоюнга катта, бироқ ҳали жипслашиб улгурмаган давлат мерос қолган эди. Устига устак, бу вақтда Шимолий Ҳиндистон, гоҳ феодализмнинг оқибатида ижтимоий тенгзилликка қарши авом норозилигининг кучайиши, гоҳ афғон саркардаларининг тахт учун кураши майдонига айлан эди. Шу руҳдаги воқеалардан бири, Шайх Абдулла Ниёзий ва унинг издоши Шайх Алоий раҳбарлигидаги махдичилар ҳаракати бўлиб, шунга яраша салтанатда етарли сабаблар ҳам мавжуд эди(42.90б.). Яна шунинг унутмаслик керакки, шаҳзода тахтга ўтириши билан хотамтойлик ва тажрибасизлик орқасида анчагина тузатиб бўлмас хатоларга йўл қўйди. У отаси вафотидан сўнг «исён байроғини кўтариб, ғалаён ноғораларини чалдирган Мирзо Муҳаммад Замон сингари аъёнлар»ни катта инъомлар билан тақдирлаб, укалари Комрон, Ҳиндол, Аскарӣларга Панжоб, Кобул ҳамда Қандахордан ташқари яна қўшимча вилоятлар тортиқ қилиш билан салтанатни муҳим иқтисодий таянчларидан маҳрум этди. Лекин бу орада Ҳумоюн, аввалига Сур ва Лоҳан қабила бошлиқлари ўртасидаги низолардан фойдаланиб, давлат чегараларини мустаҳкамлаш ва кенгайтириш мақсадида Гужорот, Биҳар ва Рожпутаннинг бир қисмини босиб олиб, бирмунча муваффақиятга ҳам эришди. Ҳатто Гужарот ҳокими Баҳодиршоҳга ҳужум қилиб, унинг маркази ҳисобланган Аҳмадободни эгаллади. Аммо нисбатан ёш бобурийлар давлатидаги ички ва ташқи сиёсий – иқтисодий тадбирлар негизда аста сезилиб

бораётган барқарорлик руҳига бўлган зиддий муносабат, чоракам бир аср Ҳиндистонда ҳукмронлик қилган ва ҳали моддий ва ҳарбий томондан етарли кучга эга «тобе афгон амирлари»ни яна «умуммақсад» йўлида ягона иттифоққа бирлаштирди. Ҳумоюннинг Баҳодиршоҳ билан тўқнашуви, бобурийларга 1930 йилдан бери қарши кайфиятдаги афгон қабилалари коалициясига раҳнамолик қилиб келаётган Шершоҳ учун айти муддао бўлиб, у Биҳарда мустаҳкам жойлашиб олгач, тўғри Бенгалияга бостириб кирди(12.1036.).

«Бенгалияда заифлашган подшоҳ (Ҳумоюн – Н.Н.) Шершоҳ қаршисидаги кўр тўккан истеҳкомида уч ойгача қолиб кетди. Ҳумоюн укаларидан ёрдам сўраб кетма – кет хатлар йўллади. Улар ниҳоят учрашиб, етти ой давом этган самарасиз музокаралардан сўнг тарқалишди. Шу билан, касаликка чалиниб орқага қайтаётган Комрон Мирзонинг ўз қўшини ҳамда қурол – аслаҳаларининг бир қисмини қолдириб кетиш ҳақидаги акаси Ҳумоюннинг талабини рад этганлиги, Шершоҳнинг кучайиши ва чигатойликларнинг қудратига путур етишида ҳал қилувчи нуқта бўлди»(154.469 – 472б.). Шундан кейин 1540 йили май ойида Ҳумоюн ва Шершоҳ сўнгги бор тўқнашдилар. Тарихда Канауж номи билан машҳур бўлган жангдаги мағлубият Ҳумоюнни икки йил қувғинликка дучор этиб, уни охир оқибатда Ҳиндистонни ташлаб чиқиб кетишига мажбур қилди.

Шершоҳ 1545 йили рожпуганлар билан бўлган жангда тасодифан ўз тўплари ўқидан ҳалок бўлгач, тахтни унинг ўғли эгаллади. Чамаси ўн йилча ҳукмронлик қилган шаҳзоданинг вафотидан сўнг, 1554 йили яна афгон саркардалари орасида қирғин

бошланиб кетди. Бу — Ҳумоюннинг Ҳиндистонга келиб қайта тахтни эгаллаши учун энг қулай вазият эди!

Ҳумоюн шахсиятини унинг замондоши муаррих Мирзо Муҳаммад Ҳайдар шундай таърифлаган: «Мен унга ўхшаш туғма қобилият ва саховат соҳибини кам учратганман. У ўз қўли остида хизмат қилган Мавлоно Муҳаммад Фарғоний ва шу каби бузуқ кишилар билан учрашиб, улардан баъзи ёмон одатларни ўрганди. Аммо шунга қарамай, у ажойиб хислатларга бой, очиқ қўлли ҳамда мард ва моҳир саркарда бўлиб, тантана ва дабдабаларга кўнгли мойил ҳокими мутлоқ эди»(154.469б.).

Ҳумоюннинг ҳукмронлигида ҳам отаси бошлаб берган анъаналар кенг тармоқ ёзди. Ҳиндистонга келиб ижод қилишга илҳақ адиб ва санъаткорлар сафи борган сари кўпая борди. Мисол учун, Ҳумоюн Табриз сафарида танишган хаттот ва мусаввир Мирзо Сайид Али ҳамда Хўжа Абдусамадлар ҳинд ерида қўним топдилар(140.219б.). Султон Ҳусайн Бойқаро замонида Бехзод устахонасида ишлаган наққош Дарвеш Муҳаммад, хушнавис Мир Муҳаммад Асфар — «Мир мунши», шикаста услубининг моҳири Хўжа Аминиддин Муҳаммад сингари санъаткорлар ўз иқтидорларига яраша подшоҳ илтифотига сазовор бўлдилар(160.34,58б.). Бир сўз билан айтганда, Ҳиндистонда хаттотлик, китобат ва мусаввирлик санъати, бобурийларнинг кутубхоналарида сақланган бухоролик, ҳиротлик, табризлик устодларнинг асарлари таъсирида ўзига хос услуб ва йўналишларига эга мактаб сифатида шаклланди. Ушбу намуна асарлар дунёнинг турли гўшаларига тарқалиб кетганлиги ва уларнинг маълум қисми

шахсий кутубхоналарда сақланиб қолганлиги боис, биз қуйида айрим қўлёзмаларни зикр этиш билан кифояланамиз:

1. Британия музейида сақланаётган Фирдавсийнинг тўққизта миниатюра билан безатилган «Шоҳнома» асари қўлёзмаси(150.936).

2. Ҳумоюннинг хотини Ҳамидабегимга қарашли Султон Ҳусайн Бойқаронинг «Мажлис уш – шуаро» асарига Бухоро мактабига хос услубда ишланган Мир Али мўйқаламига мансуб элиикта миниатюра(157).

3. Абдураҳмон Жомийнинг «Тухфат ал – Аҳрор» ва Аляздийнинг «Зафарнома» номли асарлари қўлёзмасига чизилган миниатюра нусхалари.

Мазкур тасвирларни яратишда мусаввирлар аввалига Беҳзод ва унинг шогирдлари Оқо Мирак, Султон Муҳаммад, Мирза Али, Қосим Али, Музаффар Али минатюраларидан нусхалар кўчириб кўпайтирганлар. Кейинчалик, асл нусхадан кўчирилган энг муваффақиятли намуналар, бўлғуси тасвирий санъат фидоийларининг сабоқ олишлари учун Давлат галереяларида сақланган. Умуман, XVI асрнинг иккинчи чорагида юзага келган бобурийлар мусаввирлик санъати янги бир мактабга асос бўлибгина қолмай, у шунингдек, Ҳирот, Бухоро, Табриз ҳамда Рожпутан ва бўлак ҳинд мактабларига мансуб энг яхши мўйқалам соҳибларининг ижодида равнақ ҳам топди (56.346).

Ҳумоюн фан ва маданиятни қадрловчи, адабиётни севгучи киши эди. У ер ва коинотга доир илмлар билан қизиқиб, имкон қадар расадхона қурилиши ишлари билан ҳам шуғулланган(155.70 – 71б.). Манбалардан етиб келган шеърий намуналарга қараганда, Ҳумоюн форсий, туркий тилларда рубоий

ва газаллар ёзган. Агар «форсий шеъриятида уни Ҳофиз Шерозийнинг сирли тили мафтун этган» бўлса, туркийда у отамерос поэзия гулшанидан баҳраманд бўлган.

Айрим ҳинд нашрларида, «Ҳумоюн туркийни назар — писанд қилмаганлиги учун бу тил тез орада ҳинд адабий давраларида ўз ўрнини йўқота бошлаган» деган фикр баён қилинб, унинг исботи учун, шоир девонининг ҳатто ягона нусхасида ҳам бирорта туркий мисра учрамаслиги мисол келтирилган(30.70б.). Бизнинг ўйлашимизча, ҳиндистонлик олим М.А. Фани томонидан Ҳумоюннинг она тилига бўлган муносабати хусусида бундай «тугал хулоса»га келиниши ҳали асоссиз, ва ҳозирча, бу «масала» илмий мунозара учун очиқ қола тургани маъқул. Негаки, баъзи тарихий қўлёзмалар, яъни Нисорийнинг «Музаккири аҳбоб» тазкирасидаги бир матлаъ ва Содиқбек Ашрафнинг «Мажма ул — хаввас» асарида келтирилган тўртлик Ҳумоюннинг туркийда ижод этганлигини кўрсатса, бошқа бир замонавий манба эса, шоирнинг туркийни «кўзга илмаганлиги» туфайли XVI асрнинг иккинчи чорагидаги Ҳиндистон туркийзабон адабиёти мавқеини белгилаяпти. Бас шундай экан, мазкур мавҳумотга аниқлик киритиш учун қуйидагича бир фараз қилиб кўрайлик. Масалан, беш тилда, жумладан «Навоий олдида бош эгиб туркийда шеър ёзган» Абдураҳим хони хононнинг форсий ёки туркий девони қолиб, агар унинг бизгача фақат бражбҳашада ёзган шеърлари етиб келган бўлса, бу ҳали «шоирнинг араб, форс, урду ва туркий тилларида ижод қилмаган», деган гап эмаску! Қолаверса, Ю.Г.Алиевнинг «Байрамхон туркман шоири» рисоласида қайд қилинган Сом Мирзонинг

эътирофига кўра, «Ҳумоюн туркийда ҳам жуда нозик дид билан ашъор ёзган». Ва ушбу рисола муаллифи ҳам айрим ҳинд олимларининг Ҳумоюннинг умуман туркийда шеър ёзмаганлиги тўғрисидаги фикрларини барвақт хулоса, дея баҳолаган(13.24 – 25,32б.).

Ҳукумдор саройига ташриф буюрган хорижий меҳмонлар орасида энг ёрқин сиймолардан бири – XVI аср ўрталарида Туркия, Ҳиндистон, Афғонистон, Ўрта Осиё ва Эронда юз берган сиёсий воқеалар ва бошқа иқтисодий муносабатлар масаласига оид қимматли тарихий материалларни ўзида мужассам этган «Миротул мамолик» сафарномасининг муаллифи Сейди Али Раисдир(70.5б.). Нуфузли «меҳмон бир куни Хусрав Деҳлавий ғазалларидан баъзиларини Ҳумоюнга ўқиб берганида, подшоҳ шеърлардан таъсирланиб унга таҳсинлар айтибди». Муаллиф ўз китобида ушбу суҳбатни батафсил келтириб, охирида уни шундай сўзлар билан якунлайди: «Бу гапларни ёзишимдан мақсад, мен ўзимни шеърятдаги дидимни кўрсатмоқчи эмасмен, балки Ҳумоюн подшоҳнинг шеърятга нисбатан бўлган яхши муносабати, унинг зийраклигини англаймоқчимен, холос»(70.34б.). Яна, Сейди Али Раис ўз асарида Ҳумоюннинг мирзолари – Хушқолбек ва Абдурахмонларнинг мушоира, адабий баҳслардаги иштироки ҳамда ўз ғазалларини «ҳинд вилоятида шуҳрат топганлиги ва ҳамма уларни ёд олиб, ўқий бошлаган»лигини таъкидлаган(70.81 – 83б.). Модомики, Ҳумоюн даври адабий муҳити жонли гувоҳининг ўзи –

Рухлари кайфияти майдин кечонким олдир,
Соқие тонирмен ул гулчеҳрани хушқолдур.
Ва:

Чиндурур зулфунга жодулик оти, ёлон эмас,
Куфр исноди хатинга, эй санам, бўхтон эмас.
матлаъли разалларга берилган таърифун таҳсин
ҳақида ёзган экан, ундан подшоҳ ва «Ҳинд
вилояти»нинг туркий тили ва шеъриятига қандай
муносабатда бўлганлиги шунчалик яққол кўриниб
турибдики, ортиқча изоҳга ҳожат йўқ.

Ҳумоюннинг ҳукмронлик йиллари Бобурнинг
фан ва адабиёт соҳасидаги замондошлари сафи —
«Гулшан» номли дидактик достони билан танилган
Нажмиддин Абул Қосим Коҳий, туркийгўй шоир
Баҳром Дарвеш Сақо, Аликулихон бин Ҳайдар,
шоир ва тарихчи Хони Аъзам Мирзо, шоир ҳамда
фалакиёт мавзуидаги илмий рисоалар муаллифи
Али Акбар Санихондек кўплаб ижод аҳли билан
бойиди (42.99—101б.). Ижодкорлар орасида бизнинг
ватандош қаламкашларни ҳам учратиш мумкин эди:
мовароуннаҳрлик Фироқий — Хўжа Аюб, Бухорода
таҳсил кўрган Хўжа Ҳусайн бинни Хўжа Мир Дўст,
самарқандлик Нодирий ва Мерожий Тошкандий
(51.27—33б.).

Ҳумоюн салтанатидаги адабий муҳитни унинг
сафдоши ва саркардаси Байрамхон хони хонон,
укаси Комрон Мирзонинг баркамол ижодисиз
тасаввур қилиш қийин. Зеро, уларнинг туркийда
тузган девонлари, Ҳиндистон туркийзабон адабиёти
пойдеворини мустаҳкамлаш ва уни
ривожлантиришда улкан ҳисса бўлиб қўшилган.

Баъзи манбаларда Ҳумоюн даврида
Ҳиндистондан Ўрта Осиёга фан ва адабиёт
вакиллари келиб турганлиги қайд этилган.
Шулардан бири, 1553—54 йиллари Бухорога ташриф
бурган Бадириддин Кашмирий, Бухоро
хонлигининг ижтимоий — иқтисодий ҳаётига доир

илмий асар яратиш билан бирга маҳаллий адабий жараёнда иштирок этиб, қасидалар ҳам тўплаган(63).

Бобурийлар тарихида 1530—1540 йиллари катта меъморчилик иншоотлари барпо этилганлиги зикр этилмаса—да, аммо қурилиш ишлари олиб борилганлиги инкор ҳам қилинмайди. Чунончи, ҳинд олими Нилканта Шастри баёнидан пойтахтда «Дини паноҳ» мажмуи ҳамда Агра, Фотиҳобод, Панжобда масжид ва мадрасалар қурилганлигининг шоҳиди бўламиз(148).

Фикримизча, Ҳумоюн давридаги фан, адабиёт ва санъат хусусида берилган маълумотлар, мавзу учун асло сўнгги нуқта эмас. Мамлакатда «ҳинд—мусулмон маданияти»нинг барқарорлашувида XVI асрнинг иккинчи чорагидан ўрин олган маданий воқеликлар ҳали кўплаб янги манбалар билан тўлдирилишига шубҳа йўқ.

ЖАЛОЛИДДИН МУҲАММАД АКБАР

(1556—1605)

Ҳиндистон тарихида икки шундай забардаст салтанат соҳиби ўтганки, уларнинг номи неча—неча асрлардан буён ҳинд диёри халқлари орасида ғурур ва бениҳоя ҳурмат—эҳтиром билан тилга олиниб келади. Ўтмишда бу давлат арбобларининг ўз ватани келажаги — иқтисодий, ижтимоий ва маданий тараққиёти йўлида кўрсатган бемисл хизматлари, турли диний эътиқоддаги кўп миллатли ҳиндистонликлар назарида ниҳоятда улуг ва бебаҳодир. Уларнинг бири, эрамиздан аввал яшаб ўтган Ашока II бўлса, иккинчиси, Бобурнинг набираси Акбаршоҳ.

Бобурийлар давлатида XVI асрнинг иккинчи ярми ишлаб чиқариш кучларининг ўсиб бориши ва

феодал иқтисодий йириклашуви даври бўлди. Лекин салтанат куч — қудратини бу даражага кўтарилишига қадар Ҳумоюндан кейинги мамлакат ичкарисидаги вазият, Акбардан бўлажак ислоҳотларни ўтказишда ҳокимиятнинг манфаатларини таъминловчи диний сиёсатни янада янги ижтимоий муносабатлар негизида такомиллаштиришни талаб қиларди.

Акбар мамлакатнинг тараққиёти учун зарур бўлган ҳинд жамиятидаги икки бир — бирига қарама — қарши ҳинд — мусулмон бирлигига, уларни фақат руҳан яқинлаштириш орқалигина эришиш мумкинлигини яхши тушунарди. Бу жиҳатдан тасаввуф ва «бҳактий» ғояларидан бохабар салтанат соҳибининг фикр эркинлигини шаклланишида, Шайх Муборак Нагорий ва унинг ўғиллари Абулфазл ҳамда Абулфайз каби алломаларининг таъсири катта бўлди (14.93 — 94б.). Натижада Акбар Ҳиндистондаги йирик диний таълимотлардан ўз ички сиёсатига лаёқатли томонларини янги дини — «Дини илоҳий»сида уйғунлаштириб, «Тангри барчага баробар» эканлиги тамойилини дин пешволари онгидаги мутаассиблик кайфиятига қарши қўйди. У ҳатто ўз назарий таълимотининг амалий кўриниши сифатида, 1580 йили расмий қабул вақтида ҳинд браҳманларига ўхшаб билагида қимматбаҳо тошлар билан безатилган «боғич» ва табақани англатувчи белги билан жамоат олдига чиққан. Ёки, сарой оташпарастларига хос одатга кўра ўчмас шамчироқ ёқтириб, улар сингари йиғилганлар кўзи олдида қуёш ва олов қаршисида тиз чўккан (12.112б.). Булардан мақсад, ҳар қандай диний адоватларга барҳам бериш ҳамда мусулмонлар каби ҳиндлар ҳам ҳокимият назарида тенг ҳуқуқли фуқаро эканликларини намойиш қилиш эди. Бироқ, мазкур диний сиёсат қобиғида

пайдо этилган «Дини илоҳий»га наинки салтанат, балки сарой худудида ҳам оммалашув насиб бўлмади. «Сунъий равишда жорий қилинган диний таълимот салтанатнинг сиёсий жипслашувига хизмат қила олмаса — да, аммо у Акбар сиёсатининг мақсади йўналишига гувоҳлик берди»(12.112б.).

Ҳинд ва хорижий тадқиқотчилар рисоаларида бу мавзу турли нуқтаи назардан танқид ва талқин қилинган. Бизнинг тушинишимизча, Акбарнинг «Дини илоҳий»сидаги асосий ғоя бҳактий фалсафий таълимотининг марказий хулосалари билан муштарак кўринади. Сабаб, Акбар болалик чоғидан ислом дини муҳотида балоғатга етган бўлса ҳам, аммо ёши улғайиши билан уни бошқа диний эътиқодлар мағз — мантиғи қизиқтира бошлади. У ўттиз — ўттиз уч ёшларидан «Асл ҳақиқат»ни идрок этишга бағишланган хос суҳбатлар уюштирди(145.213б.). Шу тариқа бора — бора «Ибодатхона»да бўлиб турадиган диний — дунёвий мунозара ва мубоҳасаларда оташпараст, ҳиндупараст, насроний ва яҳудий дини вакилларига ҳам иштирок этиш ва эркин фикр билдириш ҳуқуқи берилди. Бундан ташқари, Акбар томонидан саройда ҳиндлар учун муқаддас бўлган сигирни сўйиш ва гўштини истеъмол қилиш, ҳиндларнинг «сатий» — бева қолган хотинларнинг хоҳишига қарши ўтда куйдириш каби одат ва анъаналар таъқиқланиб, «ғайридин»лардан олинадиган жон солиғи — жузия расман бекор қилинди. Лекин бўлак турдаги солиқлар масаласида, ўз вақтида тўлашдан бош тортган «исёнкор» деҳқонлар жазоланар ва шунинг қаторида, феодаллар зулми ҳаддан ошган тақдирда уларни ҳам чеклаб қўйиларди. Яна, ерлик аҳоли орасидан иқтидорли кишиларни давлат

маҳкамаларига ишга тортиш ва Бобур даврида Ҳиндистонга келиб ўрнашиб қолган мансабдорлар авлоди орасида уларни маҳаллий шарт – шароиларга кўниктириш сиёсати юритилди. Подшоҳ, шунингдек, рожпутанлик рожалар билан қариндош – уруғчилик ришталарини боғлаб, кечаги кучли рақибларини ўз томонига оғдирар билди.

Албатта, Акбарнинг «ғайридинларга ёнбериш сиёсати» мутаассиб ва муҳолиф кучлар орасида норозилик уйғотиши аниқ эди. Ва баъзан, «мусулмон жогирдорларининг бутпараст ҳиндларга бўлган ғазоби ёки маҳаллий деҳқонларнинг ўз зулмкорларига нисбатан нафрати, гўё «ҳинд – мусулмон ихтилофлари» кўринишида намоён бўлиб турурди». Бинобарин, бир ёқдан «янги жогирдор»лар, иккинчи ёқдан, маҳаллий ер – мулк эгалари омманинг жабрдийда қисми – камбағал ҳунарманд, майда савдогар ва деҳқонларни сиқув остига олар ҳамда уларга асқотувчи ҳар қандай таълимот ва оқимларга нафрат кўзи билан қарардилар. Айни шу боисдан кескин ижтимоий – сиёсий тенгсизлик тиғи остида диний асосда тенглик, биродарликни тарғиб қилган «Бҳактий ҳаракати», бобурийлар даврида ҳам ўз аҳамиятида барқарор қолди. Шундай бир шароитда Акбарнинг қўшқийёфа ислоҳотлари «...феодал ҳукмронлигини мустаҳкамлашга қаратилган бўлса ҳам, лекин ўз моҳиятига кўра диний фанатизм, зулм ва истибод ҳукм сурган давр учун ҳар қалай ижобий воқеа эди» (54.22б.).

Акбар, бобоси Бобур каби жуда эрта – 13 ёшида оталик тарбиячиси Байрамхон томонидан Панжобдаги Каланаура ҳарбий истеҳкомида Ҳиндистон тахтининг тождори деб, эълон қилинди. Ёш подшоҳ номидан 1560 йилгача барча давлат

ишларини «оталиқ» олиб борди. Аммо Байрамхоннинг бу қадар обрў — эътиборининг ортиб бораётганлиги киборлар ичида гаплик туғдириб, уни «подшоҳга яқинлар» Макка зиёрати баҳонасида Ҳиндистондан бадарға қилишга эришадилар.

Бобурийлар сулоласининг учинчи бўғини — жисмонан кучли, табиатан жангчи — саркарда, ёшига нисбатан уддабурон сиёсатчи — дипломат эди. Акбар мустақил ҳукмдорлигининг дастлабки йилларидаёқ Рожастхонни ишғол этиб, кейин мусулмон жогирдорлари ва рожпут отлиқ аскарларидан тузилган қўшин билан савдо учун қулай вилоятлар ҳисобланган Гужорот ва Бенголга юриш қилди. Ёш «ҳукмдор 60 — йилларга келиб ўз салтанати ҳудудини шимолда Тибет чегарасидан жанубдаги Гондвери дарёсигача, ғарбда Гужоротдан шарқдаги Бенгол қўлтигигача кенгайтириб», бир йўла Декандаги мусулмон султонликлари Берар, Аҳмаднагар ҳамда Хандешга қарши ҳужум бошлади(11.44б.). Шу тариқа «Акбар бобурийлар тарихида биринчи марта тили, диний эътиқоди, урф — одати ва шунингдек, иқтисодий, ижтимоий, маданий жиҳатдан турли тараққиёт босқичидаги халқлар, элатлар ва қабилалардан иборат мисли кўрилмаган қудратли салтанатга эга бўлди». Ёки Ҳиндистоннинг собиқ Бош вазири Жавоҳирлал Неҳру сўзлари билан айтганда: «Буюк мўғуллар давлати фақат Акбар даврига келиб Ҳиндистонда ҳинд салтанати қиёфасида қарор топди»(25.61 — 62б.).

Акбар шахсиятидаги туғма қобилият, ноёб жасурлик, изчил тадбиркорлик ва гўзалликка ошно баркамол инсоний фазилатлар ҳақида ўтган беш аср давомида жуда кўп турфа эсдалик ва илмий — оммабоп рисолар ёзилган, чоп этилган. Улар давр масофаси ёки мафқураси сабабли гоҳ шаклан, гоҳ

мазмунан бир – биридан фарқланса – да, аммо бир жиҳатдан умумий маъно касб этади, яъни таассуротлар тавсифининг анънавий муболағадан кўра кўпроқ ҳаётийлигида. Мазкур фикр тўғрисида аниқ ва асослироқ тасаввур ҳосил қилиш учун, қуйидаги уч мисол ёрдамида шундай далилларни келтирамиз:

«У меҳрибон, хушфеъл ва ҳотам бўлибгина қолмай, соғлом фикр – зикрли, эҳтиёткор ҳамда ниҳоятда ақилли эди. У шунчалик қизиқувчан эдики, нафақат сиёсат ва ҳарб, балки талай бўлак соҳалардан ҳам хабардор эди. У ҳатто кўнглини оғритган кишилардан ҳам меҳр – шафқатини дариф тутмас эди. Ундаги бу сифатлар, улуғ ишларни бошлаб адоғига етказишга қодир шахсларга хос жасурлик билан уйғунлашган эди. У жуда камдан – кам ҳолларда ўзини жаҳлдан тутолмай қоларди, агар, бордию, шундай воқеа содир бўлса, подшоҳ бир зумда ғазабидан тушарди – бу ҳол ҳеч узоққа чўзилмас эди» деб, ўша давр яҳудийлар хабарларида қайд қилинган (25.63 – 64б.).

Акбарга замондош португал миссионерининг эсдаликларидан шундай маълумотни ўқиш мумкин:

«Менинг билишимча, у ўз фуқароларига бир вақтнинг ўзида иззат – ҳурмат ва тобелик, севги ҳамда қўрқув туйғуларини сингдира олган ҳукмдор сифатида бешак улуғ шоҳ эди. У баобрў раҳнамо бўлиб, кучлиларга нисбатан қаттиққўл, паст табақаларга ва умуман фуқароларга – қўни – қўшни ё муҳожир ёхуд бутпарастми ким бўлмасин, меҳр кўзи билан қарар ва қисқаси, ҳамма уни ўзи тарафида, деб биларди».

Америкалик муаррих Персивал Спиар эса Акбар ҳақида қуйидагиларни ёзади:

«У саводсиз бўлса ҳам, хотирасининг кучлилиги ҳамда зукколиги билан бетакрор эди. У ўқитиб тинглашни обдан эгаллаган ва хаттот орқали ўз фикрини равон баён этишнинг устаси бўлиб, қаерга бормасин, ўз оҳанрабоси билан ўша гуруҳнинг диққат маркази ҳисоланарди. У ҳар бир ишга жиддий киришар ва энг оддий, қулай услубларда муҳолифларига қараганда осонлик билан уни амалга ошириб, доим кўзлаганини уддасидан чиқа оларди» (149.37—38б.). Лекин Акбар шахсияти, фаолияти ва беназир салоҳиятига берилган бундай юқори баҳоларга қарамай, унинг Ҳиндистон тарихига битган «Аъмолнома»си хусусида тўлақонли асар яратиш вазифаси, ҳамон фанда ўз моҳиятини йўқотгани йўқ, деб ўйлаймиз.

Ҳиндистон, Бобур ва Ҳумоюн ҳукмронлик қилган йилларига нисбатан Акбар даврида хорижий, хусусан мовароуннаҳрлик, хуросонлик ҳамда эронлик фан, маданият аҳли учун маҳаллий ижодкор ва санъаткорлар билан ҳамкорлик қилишда ижод лабораториясига айланди. Акбар ташаббуси билан ташкил топган сарой мусаввирлари департаментида Мир Сайид Али ва Хўжа Абдусамад раҳбарлигида юзга яқин моҳир мусаввирлар тарафидан «Бобурнома», «Чингизнома», «Калила ва Димна», «Маҳабҳарата», «Рамаяна», «Темурнома» асарларига расмлар ишланиб, иллюстрацияларнинг кўпчилиги матога ҳам туширилди (27.30, 39.305б.). Хаттотлик бобида кашмирлик Муҳаммад Ҳусайн ўзининг беназир санъати билан «Заррин қалам» деган унвонга мушарраф бўлди (140.219—221б.).

Акбар даври меъморчилигининг йирик намуналари, Деҳли — Агра, Деҳли — Лоҳур йўлларидаги карвонсаройлар, бухоролик Мирак Мир Фиёс тархи бўйича қурилган Ҳумоюн

мақбараси ва ўн беш йил мобайнида бунёд этилган Фотиҳпур Сикрий шаҳри тимсолида қад кўтарди. Ўтган йиллар ичида бу шаҳар қошоналарини безаш ишларида тасвирий санъат усталари Дасвантҳ ва Басаванлар фаолият кўрсатдилар. Улар каби яна ўнлаб мўйқалам соҳиблари санъати туфайли бу ерда «Мўғул миниатюра мактаби» ривожлана борди(12.176.). Бу вақт ичида Рожпут тасвирий мактабида бҳактий ғоялари асосида Кришнани улуғловчи «Уйғониш даври» тенденциялари юзага чиқди(44.4176.). Тасвирий санъатда бундай бир йўла икки мактабнинг ижодий юксалишга юз тутиши, мамлакатдаги диний – ижтимоий тенгликка йўналтирилган ички сиёсатнинг санъат ва маданиятдаги илк нишонлари эди.

Ҳинд классик мусиқасига қўшиқчи – бастакорлар бевосита Акбар ҳомийлигида қайтадан жон бахш этдилар. Ўз замонасининг энг мумтоз хонандаси ва созандаси Тансен, ҳиндларнинг мақом йўлидаги Рага жанрида куй басталашда тенгсиз эди. Аслида «унинг ҳақиқий исми Ром Тану бўлиб, исломни қабул қилгач, у Али Хон деган ном олган. Тансеннинг устози Ҳарийдас эса Жамна дарёсининг соҳилларидаги Вриндавалда яшаб Кришнани куйлагани учун халқ ичида «Свамийжий» номи билан танилган»(38.196.). Субхон Хон, Рой Дас Калавант, Бобо Ҳардас сингари созандалар сарой саҳнасининг кўрки саналган.

Акбарнинг Ҳиндистон маданияти олдидаги улкан хизматларидан яна бири шу эдики, у ўз бошчилигида қачонлардир шу замин даҳолари яратган кўҳна адабий, диний – фалсафий ва аниқ фанларга доир обидалар – Маҳабҳарата, Рамайна, Лилавати ва Ведаларни санскритдан Абдулқодир Бадаюний, Нагибхон, Абулфазл ҳамда Файзийлар

томонидан юқори савияда форс тилига таржима қилдириб, ҳинд тафаккури нодир намуналарини дунёга таратди. Хуллас, салтанатда Акбар олиб борган ички сиёсатнинг маданиятга нисбатан ҳомийлик хусусиятлари, ижодкорларни умуминсоният манфаатларига хизмат қилишга қодир маънавият обидаларини оммалаштириш ишларига илҳомлантирди.

Тарих фанида «Тарихи Акбаршоҳий», «Ойинаи Акбарий» (Абулфазл), «Табақоти Акбарий» (Низомиддин Аҳмад) «Мунтахаб ат-таворих» (Бадаюний), «Ҳумоюннома» (Гулбаданбегим) каби дурдона асарлар дунёга келди. Булар ичида Абулфазлнинг «Акбарнома»си бобурийларнинг илк расмий тарихи ҳисобланади. Ўз замонасининг йирик давлат арбоби, муаррихи ва ижодкорлари ака-ука Абулфазл ва Абулфайз Фаёзийлар Акбарнинг юришларида ва давлатни идора этиш ишларида фаол қатнашиб, айнаи вақтда илму ижод билан шуғулланишда ҳам давом этганлар(52.4б.).

Ҳиндистон адабиётида XVI асрнинг иккинчи ярми Абулфазл, Абулфайз Файзий – Фаёзий учун айнаи сермахсул ижод палласи бўлган. Саройда «Малик уш-шуаро» унвонига сазовор Абулфайз, устод шоирлар Низомий Ганжавий ҳамда Хусрав Деҳлавийга тахассуб қилиб, ўз «Ҳамса»сини ёзишга аҳд қилган. У биринчи бўлиб қадимги ҳинд адабиёти сюжетларига мурожаат этган ва ҳаттоки Инжилни маснавий жанрида форс тилига ағдаришга ҳаракат қилган(14.108б.). Унинг фалсафа, адабиётшунослик ва аниқ фанлар бўйича ёзган асарлари Ҳиндистон узра донг таратган. Абулфазл ижодкор сифатида ҳаётни севгучи, ундаги қувончли онларни ардоқлагувчи шоир эди. Унинг лирикаси шаклан анъанавий бўлса ҳам, мазмунан, кўпроқ дунёвий

реал гўзалликка интилиши ва ҳаётбахш руҳи билан фарқ қиларди(52.10б.).

Уша даврнинг «ҳинд – мусулмон маданияти»даги ғоявий яқдиллик, ижодий ҳамкорликнинг энг жонкуяр вакили ва туркий ҳамда маҳаллий адабиётининг билимдони Абдураҳим хони хонон эди. Ҳинд манбаларида, «Раҳим» таҳаллуси билан бражда қалам сурган бу эркин фикрли шоирни, айна вақтда, маҳаллий расм – русумларга чуқур ҳурмат билан қаровчи ҳоким сифатида, ўзга эътиқоддаги фуқароларни на хизматда ва на иззатда камситмаган шахс бўлганлиги, алоҳида ҳурмат билан қайд қилинади(161.2б.). Келгусида ижодкорнинг кўп тилли адабий меросини ўрганиб фанга тадбиқ этилиши, шубҳасиз, Ўрта Осиё ва Ҳиндистон халқлари адабий ҳамкорлиги тарихида янги бир саҳифа бўлиб ўрин олиши мумкин. Бўлғуси илмий изланишнинг биз учун эътиборга лойиқ яна бир томони шундаки, шоир «Раҳимнинг туркийдаги ижод борасида Алишер Навоийга эргашганлиги», XVI асрнинг охири ва XVII аср бошларида ҳам Ҳиндистон туркийзабон адабиёти ҳамон ўзбек мумтоз шеърияти таъсирида бўлганлигини кўрсатади. Бу далил эса, ўзбек адабиётининг оламшумул аҳамиятга эга эканлигини яна бир қарра тасдиқлаши билан муҳимдир.

Ҳиндистонда XVI асрнинг иккинчи ярмида асли ўртаосиёлик Урфий Шерозий, Назирий, Файзи Даканий сингари машҳур шоирларнинг номи билан боғлиқ адабий ҳамкорликнинг авж олиши, «Сабки ҳиндий» («Ҳинд услуби»)ни қарор топишида ибтидоий давр бўлди(48.41б.). Ва мазкур «услуб», келгусида кўплаб ҳиндистонлик ва ўртаосиёлик шоирлар учун ижод мактаби вазифасини ўтади. Бир

сўз билан айтганда, «Ҳинд услуби»нинг XVIII аср оёқларига бориб ўртаосиёлик шоирлар ижодидаги акс – садоси, икки минтақа орасидаги адабий алоқаларнинг янги қиррасига айланди. Шунингдек, «ҳинд шоирлари Алифий Шомий, Тулун Кашмирий, Кимолий, Мирзо Маъсум Рамзий, Лоҳурий ва Жоний Кобулийларнинг Мовароуннаҳрга ташрифи ёки Файзи Даканийнинг «Кашмир» қасидасига жавобан Мурод Самарқандийнинг ёзган асари», юқорида баён этилган Ўрта Осиё ва Ҳиндистон халқлари ижодий ҳамкорликларининг яна бир амалий кўриниши эди. Шу тариқа «Ништари ишқ»(124), «Тазкиротун аш – шуаро»(126), «Нафоис ал – маосир»(125) каби бир қатор тазкираларда номи зикр этилган олим ва шоирлар – Мирзо Боқий Анжумий, Қилич Муҳаммад Балхий, Гаюрий Ҳисорий, Жудойй, Сабухий, Чигатоий, Хўжа Ҳусайин, Мир Маъсумхон Беҳкорий, Қози Муҳаммад Содиқ, Мир Абдулло – Васфий, Ханжарбек Чигатоий ва Қосим Арслонлар Ҳиндистон фани ва адабиётининг тараққиёти тарихида турфа асарлари билан ном қолдирдилар(51).

Таъбир жоиз бўлса, «ҳинд бадиияти боғи»ни араб, форс, туркий тиллари лексикаси кириб келиши билан вужудга келган урду тили адабиётисиз тасаввур қилиш, уни ўзидаги энг ширин меваларининг биридан бебаҳра этиш билан баробардир. Урду тили тарихини ўрганувчи тилшунослар ўртасида унинг қачон ва қаердан келиб чиққанлиги борасида ҳали ҳам айрим зиддиятлар мавжуд. Хусусан, Моҳан Лал Видяртхи ёзишича, туркийнинг «ўрда» сўзидан ибтидо олган «урду тили», аслида ғарбий ҳинд диалекти бўлиб, унда дастлаб Деҳлий музофотларида сўзлашилган ва

XVIII асрдан бошлаб бу тил тез орада шимолда тарқалган(146.430 – 431). Бобурийлар даврида урду адабиётининг кўзга кўринган Нури Аъзам – Нурий, Ҳазрат Камолиддин, Муҳаммад Шайх Саъдий, Муҳаммад Афзалдек фидоийлари ижодда камолот чўққисига эришганлар (44.395б.).

Акбар мусулмон шоирлари қаторида таниқли ҳинд адибларидан ҳам ўз марҳаматини дариг тутмаган. Маноҳар, Бирбал, Хал Рау, Ражас Бҳагават Дас, Ман Сингҳ, Нар Ҳарийлар ҳукмдор назарига тушган ижодкорлар эди. Шимолий Ҳиндистон худудида ёзилган «Бҳаван дипак», «Чанд барнан ки маҳима» каби дастлабки прозаик асарлар ҳам Акбар даври адабиёти маҳсулидир(146.321б).

Агар шу ўринда салтанатда фан ва санъат равнақининг негизи бўлган иқтисод ва демак, унинг натижаси бўлмиш маданий аҳвол ўртасидаги мутаносибликка бир назар солсак, Акбар ислоҳотларининг Ҳиндистон халқиға келтирган моддий ва маънавий манфаатлари янада аниқроқ кўзга ташланади. Аммо инглиз олими Меткалф, гарчи фан оламида кўпчиликка маълум тарихий фактларни инкор қилмаса – да, бироқ, бобурийлар ҳукмронлигида ҳам, улардан илгариги ва кейинги даврлардаги каби мамлакат фуқароларининг асосий қисмини ташкил қилган қишлоқ аҳолиси ҳаётини мутлақо ўзгармаганлигини таъкидлайди: «... ҳинд, патхон, мўғул, маратҳ, сикҳ ва инглизлар ҳукмронлиги бирин – кетин ўзгараверди, лекин қишлоқ жамоаси эски аҳволда қолаверди». Ҳақиқатда эса, инглиз мустамлакачилари даврида ҳинд деҳқонларининг аҳволи шу қадар хароблашган эдики, уларга Акбар ҳукмронлигидаги қашшоқликда кечирган кунлари, кўз ўнгиларида гўё «олтин давр»дек туюларди(11.63б.). Чунки «Акбар қадим

замонлардан бери хаёл қилиб келинаётган бир давлатга фақат сиёсий жиҳатдан бирлашган бир бутун Ҳиндистонни эмас, балки бир халққа органик қўшилган Ҳиндистон ҳақидаги кўҳна орзуни қайта тиклади» (26.2726.). Ва шу аснода, ҳиндистонлик мусулмонлар чинакам ўз замини — шу тупроқ фарзандига айландилар.

НУРИДДИН ЖАҲОНГИР

(1605 – 1627)

«Жаҳонгир 36 ёшда — анча ҳаётий тажрибага эга вақтида тахтга чиқди. У кўп жиҳатдан отасига ўхшаб кетардию, аммо уни Акбаршоҳга нисбатан «айнан ўзи» деб бўлмасди. Унинг кўп мақсадлари сиёсатга қовушмай қолиб кетар, янгиликка ташна интилишлари эса ҳавойилиқдан нарига ўтмасди...

Тождорнинг динга муносабати ҳам феълига монанд бўлиб, гарчи у ҳинд дарвешлари ёки насроний миссионерлар билан суҳбат қуриб баҳрланса ҳам, илло кейин диний соҳада амалга оширмақчи бўлган тадбирларининг бирор натижаси кўринмасди. Бундай ҳукмдор қўл остидаги салтанат сарҳадларининг кенгайиши қийин эди» (145.2326.). «Ҳиндистоннинг қисқача тарихи» китоби муаллифлари У.Х.Мореленд, Ч.А.Чатержийларнинг юқорида Жаҳонгирга берган «таърифи»ни Акбарнинг ҳарбий муваффақиятларига қиёслаш мумкин бўлмаса ҳам, лекин шунингдек, уни тўла — тўқис ҳақиқатга йўйиш ҳам жоиз эмас. Ҳар қалай ҳукмдор тахтга чиқиши билан илгари отаси кўзлаган ерларни босиб олиш илинжида мағлуб ҳокимларга нисбатан ўзгача — узоқни кўзлаб сиёсат қўллади. Масалан, Мевара учун жангда Жаҳонгир устун келса — да, баъзи шартлар билан яна ҳоким Амар

Сингҳга ўз ерларида ҳукмдорлик қилиш ҳуқуқини берди. Бу «ҳотамтойлик» замирида Декандаги бошқа давлатларни осонгина қўлга киритиш мақсади ётарди(32.437б.).

Ҳиндистонда XVII асрнинг биринчи ярми икки йўналишдаги оппозициянинг юзага келиши билан характерланади. Улардан бири, вилоятларда марказий ҳукуматни четлаб ўтиб ўз ихтиёри билан ҳукмронлик қилиш кайфиятининг орта борганлиги бўлса, иккинчиси, шу вақтда ████████████████████ Аҳмад бошчилигидаги рошанийлар ҳамда Ҳар Говинд томонидан маҳфий равишда уюштирилган сикҳлар кураши эди. Бу каби давлат хавфсизлигига таҳдид солиб турган воқеалар Жаҳонгирни Ҳиндистон жанубини забт этиш режаларидан воз кечишга ундаса ҳам, айти пайтда, у отаси даврида катта ўлжалар олишга ўрганган саркардаларнинг хоҳиши билан ҳисоблашишга мажбур эди. Балки шу боисдан тарихда Жаҳонгирнинг пойтахт ёки унинг музофотида узоқ вақт муқим яшамаганлиги қайд қилинса керак.

Гужорат — Жаҳонгир давлатининг иқтисодий ривожланган маркази эди. Унинг ички бозорларида ҳунармандчилик ва қишлоқ хўжалик маҳсулотлари кўпайган, ташқи савдо эса Сурат порти орқали Эрон қўлтиғи ва Араб денгизи бўйлаб олиб бориларди. Сурат портидан англиялик ва голландиялик савдогарлар ҳам қароргоҳ сифатида фойдаланар эдилар. Европаликлар Жаҳонгирга қимматбаҳо совғалар инъом этиб, ўз савдо — сотиқ эҳтиёжларини тўлароқ қондиришга уринардилар. Ниҳоят, 1612 йили Томаст Бест Португалия флотига зарба бериб Англия обрўсини кўтаргач, инглизлар 1613 йили Суратда фактория очиш ҳақидаги подшоҳ фармонини олиб, сираси, шундан бошлаб улар

Ҳиндистонни «ўзлаштириш» пайига тушдилар (77.2976.).

Агар Жаҳонгир салтанати маданий ҳаётига келсак, мазкур давр учун мусаввирлик маданий тараққиётнинг рамзи даражасига кўтарилган санъат эди десак, янглишмаймиз. Гўзалликнинг бу турини кенг тарқалиб такомиллашуви, албатта, биринчи навбатда ҳукмдорнинг қилқалам сеҳрига шахсий муносабати ва рағбати билан боғлиқ эди. Айни шу сабабдан сарой рассомлари Фарруҳ Бек, Оқо Райза, Устод Мансур, Муҳаммад Нодир ва Муҳаммад Мурод Самарқандийларга замондош ҳинд мўйқалам соҳиблари Бишон Жа, Кешава Маноҳара, Мадҳавийлар ҳам бобурийлар тасвирий санъатининг пешқадам вакиллари бўлиб етишиб чиқди(44.412 – 413б.). Жаҳонгир буларнинг ижодига фақатгина «ҳомий ҳукмдор» эмас, мутахассис сифатида ҳам қизиқиб раҳнамолик қиларди. «Бордию, — деган экан Жаҳонгир, — мусаввирлар бирор киши суратини навбат билан қисмларга бўлиб тасвирлаб берсалар, мен унинг қай бир қисми қайси санъаткорнинг мўйқаламига мансублигини айтиб беришим мумкин». Шу биргина жумланинг ўзидан салтанат соҳибининг мўйқалам сир – асрорларини қанчалик яхши билганлиги кўриниб турибди.

Табиатан ўжар ва худбин Жаҳонгирда шеърят ва хушнависликка ҳам мойиллик бўлиб, унинг мазкур соҳаларда ўз кучини синаб кўрганлиги, яъни бобокалони Бобурнинг «Вақоеъ» асарини ўз қўли билан кўчирганлиги маълум(12.121б.). Ёки айтайлик, адабиёт бобида ҳинд олими Шри Рам Шарма таъкидлаганидек: «У ўз ҳукмронлигининг 17 – йилигача мемуарлар ёзишда давом этиб, сўнг, уни тугаллашни Мўътаמידхондан

илтимос қилган. У Кашмир табиатини тасвирлашда кўп жиҳатдан Бобурга ўхшаб кетарди...».

Жаҳонгирнинг ҳукмронлик йиллари билан боғлиқ адабий муҳит тарихида, унинг Шоҳ Аббос билан яхши муносабати сабали Шикебей, Анисий Шомлу, Зуҳурийдек машҳур шоирларнинг ташрифи сингари талай воқеалар, ҳинд ерида Эрон маданиятини ўзининг энг юқори чўққисига эришганлиги рамзи сифатида зикр этилган(152.168б.). Айни шу вақтдаги Мовароуннаҳр ва Ҳиндистон адабий алоқалари хусусида эса Чандуний ва Сабрий ижодини кўрсатиш мумкин:

Чандуний — бухоролик «Малик уш—шуаро» Ҳасанхожа Нисорийнинг шогирдларидан бўлиб, тирикчилик қийинчиликларидан Ҳиндистонга келгач, шаҳзода Салим Жаҳонгир хизматида юрган чоғлари «Фитратий» тахаллусида ижод этган(51.33б.).

Роҳий — Мавлоно Ғазанфор Ҳиндистонда «Сабрий» тахаллусида шеърлар ёзган. У Жаҳонгирнинг маъмурий хизматида бўлган кезлари, ўз даврининг машҳур шоири ва мутафаккири Тоқи Аҳводий билан дўстона муносабатда ҳамкорлик қилган(53.64б.).

XVII асрнинг биринчи чорагида ҳам Ҳиндистон адабиётида ҳамон кўзга кўринган намоянда, шуаронинг ғамхўр устози Абдурахим хони хонон эди. Унинг ҳомийлигидан баҳраманд бўлган ижодкорлар орасида мовароуннаҳрлик адиблар ҳам бўлган; Мавлоно Қосим Тошкандий ўғли мулла Хушҳолбек — Мирак, самарқандлик шоир Мирдўстий. Айни даврга тааллуқли Тулсидаснинг «Кичик Рамаяна» номи билан танилган «Рамачаритаманаса» («Ром жасоратининг денгизи») поэмаси, чиндан ҳам ҳинд ижтимоий

ҳаёти, адабиёти, санъати, фалсафаси ва умуман маданиятида улуғ воқеа эди. Ушбу асар Ҳиндистон қалбининг инъикоси сифатида шу халқнинг характери, турмуш тарзи, расм — русумлари билан йўғрилган битмас — туганмас маданий бойликларини равон ва ҳаққоний ифодалаганлиги билан алоҳида бадиий, ижтимоий ва фалсафий қийматга эга (86).

Жаҳонгир салтанатида ташқи дунё билан алоқаларнинг энг ёрқин саҳифаларини Эрон ҳамда Бухоро хонлиги билан дипломатик муносабатлар ўрнатилиши ташкил этади. 1625 йили Ўзбекхўжа бошчилигидаги Бухоро элчисини Кашмирда қабул қилиниб, сўнг Мир Барак бошчилигида Ҳиндистон вакиллари Бухорога юборилиши каби элчилик айрбошлаш муносабатларида, мавзуимиз учун жуда бир муҳим жиҳат бор. У шуки, 1625 — 1626 йиллари Мир Баракнинг ватанига қайтишида ҳамроҳлик қилган Бухоро элчисининг Имомкулихон номидан Ҳиндистонга олиб келган совғалари орасида, хаттот ва наққошлар безаб кўчирган қимматбаҳо қўлёзма асарлар ҳам бўлган. Демак, ўз замонаси икки забардаст тождорининг куч — қудрати ифодаси бўлган совға — саломлар ичида китобат санъати намуналарининг учраб туриши, ўша даврда бу манбаларда маънавий ва моддий қийматининг қанчалик юқори эканлигидан далолат.

Жаҳонгирнинг борган сари маиший ҳиссиётларга берилиши, уни ўз яқинлари орасида бебурд бўлиб қолиши ва давлат ишларини севикли хотини Нур Жаҳон измига ўтишига олиб келди. Бу даврга келиб тус олган Акбар сиёсатидан чекиниш ҳоллари, аста — секин мамлакатнинг маданий ҳаётида ҳам сезила бошлаганлиги боис фан, санъат ҳамда адабиётнинг «нафаси», образли қилиб

ифодалаганда, худди куннинг қайтиши олдидаги ҳароратини эслатарди.

ШАҲОБИДДИН ШОҲ ЖАҲОН

(1627 – 1658)

Бобурийлар Ҳиндистонда етти пуштига қадар маданиятнинг у ёки бу соҳасини қадрловчиси ё мутахассиси сифатида ўзидан кейин албатта бирор ёдгорлик мажмуини қолдирган сулолалар сирасидандир. Бинобарин, Шоҳ Жаҳоннинг ҳукмронлик йиллари ҳинд манбаларида «меъморчиликнинг олтин даври» деб аталади(144.21б.). Агар шу таърифни бевосита тождорнинг шахсий салоҳиятига тадбиқ этиб изоҳласак: «Шоҳ Жаҳоннинг ижодий тафаккури, абадий гўзалликни меъморчилик санъатининг турли шаклардаги монументлари орқали ифодалади»(155.70 – 71б.). Ҳақиқатдан ҳам бу даврда ҳинд, эрон ва ўртаосиёлик меъморлар байналмилал гуруҳининг ижод маҳсули бўлган «Тоғ – Маҳал», ва шунингдек, «Наққорохона», «Девони ом», «Рангмаҳал», «Девони хос» каби кошоналардан ташкил топган «Лаъл қила» ҳамда «Жомеъ масжид», Шоҳ Жаҳон меъморчилик намуналарини дунёга кўз – кўз қилди. «Шоҳ Жаҳон ёдгорликлари» бунёд этилибдики, тадқиқотчилар уларни тинмай ўрганиб янги – янги кашфиётлар очмоқдалар. Агар бу ҳақида конкрет фактларга мурожаат қилсак, шу вақтгача биз билган Тоғмаҳал тўғрисидаги маълумотларга ҳинд олими Канвар тарафидан муҳим бир янгилик киритилди: «Агра мақбарасида «Нодир ул – Асра» битиги вақт ўтиши билан «Устод Аср» ва кейин ҳатто «Устод Исо» ўқилгани аниқланди. Шу вайдан Лутфулло Муҳаммаднинг «Девони муҳандис»и

топилгунича, Тож — Маҳалнинг асл меъмори Устод Аҳмад Лоҳурийнинг номи нотугри ўқилган ва ёзилган» (95).

Шоҳ Жаҳон салтанат нотинч, яъни феодализм исёни бошланиши арафасида тахтга чиқди. У мамлакатда аҳволни мушкуллашгани сабабли Бухоро хонлиги билан яхши муносабатда қолишга интилди.. 1632 йили Балхдан келган Воққос Хожи элчилигига жавобан келаси йили Балхга Тарбиятхон бошлиқ ҳинд элчиларини юборди. Бу орада подшоҳ тарқалиб кетиш хавфи туғилаётган салтанатни сақлаб қолиш учун Аҳмаднагар, Бижояпур ва Голкондани бўйсундириш мақсадида асосий кучларни Деканга сафарбар қилди. Умуман олганда, Шоҳ Жаҳон даври тарихида, унинг 1646—1652 йиллари Балх, Бадахшонга қилган муваффақиятсиз юришлари ва Декан давлатларини салтанатга қўшиб олиш ёки тобе қилишдаги ҳаракатларидан ташқари, бўлак катта ҳарбий юриш ёхуд қўзғолонлар қайд этилмайди.

Бобурийлар сулоласи ичида Шоҳ Жаҳоннинг саройи ўзининг серҳашамлиги ва дабдабадорлиги билан мағрибу машриққа ном чиқарган. Бунга мисол тариқасида подшоҳнинг етти йил давомида қимматбаҳо тошлар териб ишланган «Товус тахти»ни кўрсатишнинг ўзи кифоя. Ҳукмдорнинг иқтидор доираси фақат шон—шуҳратга интилиш ё меъморчилик санъатига қизиқиш ёки хаёлий тархларни ранго—ранг шакл—шамойилда бино қилиш билангина чегараланган эмасди. У отадан мерос қолган хаттотлик бобида «зар қадрини билган заргар» хушнавислардан эди. Шоҳ Жаҳоннинг айнан меъморчилик ва хаттотликка бўлган бундай қизиқишида муштарак бир мантиқ бўлиб, унинг моҳияти шундан иборат эдики, араб ёзувининг

турли услубларидаги ҳуснихат санъати меъморчилик ва ўймакорликда нақш сифатида ниҳоятда кенг қўлланиларди(50.44б.).

Маълумки, «Хушнавислик ўрта асрларда бадиий ёзув санъати сифатида жуда юқори қадрланиб, унга маънавий маданиятнинг ўчоғи, деб қаралган. Ҳуснихат саводнинг асоси, инсон салоҳиятининг кўрки ҳисобланиб, унинг қадр — қиммати тўғри ва чиройли ёза олиш билими билан белгиланган. Шунинг учун саводли кишилар ўз фарзандларининг ёшлигидан ушбу маданиятни пухта эгаллашига катта аҳамият берганлар(43.45б.). Айни шу «аҳамият» Шоҳ Жаҳон таълим — тарбиясида ҳам ўз аксини топган бўлса, ажаб эмас. Ҳиндистонда Шоҳ Жаҳон даври каллиграфиясида насхга асосланган «классик олтилик»ни суриб чиқара бошлаган настаълиқ услуби шунчалик кенг тарқалган эдики, ҳатто подшоҳнинг ўзи ҳам хушнависликда бетакрор намуналар кўрсатган(160.22 — 32б.). Агар сарой мулозимлари орасида Кифоят настаълиқ ва шикаста услубида маҳорат касб этган бўлса, унинг ўғли Муҳаммад Акбар бир неча ёзув йўллари мукамал эгаллаган (199.109 — 110б.).

Бобурийлар шеъриятга бевосита ёки билвосита тааллуқдор бўлганликлари учунми, салтанатда адабий муҳитнинг барқарорлиги йўлида ҳамиша ўз ҳиссаларини қўшиб келганлар. Жумладан, Ҳиндистонга келган Абутолиб Комилнинг тинимсиз меҳнати ва қобилияти Шоҳ Жаҳонга маъқул тушиб, ҳукмдор уни мумтоз шоир Амулий вафотидан сўнг сарой шуаросига раҳнамо этиб тайинлаган. Шоирнинг «Куллиёт» ва «Шожаҳоннома» дostonлари форсийзабон адабиётда чинакам ўз даври бадиияти савиясига муносиб

асарлар эди. Сарой шоири «Алҳий, — турк манбаи «Қомусул аълум»да ёзилишича, — Ҳамадон шуаросидан ўлуб, Ҳиндистона рихлат — ла, Жаҳонгир ва Шоҳ Жаҳоннинг хидматида бўлмишлиқдин сўнгтра 1057 тарихинда вафот этмишдир. Таржим аҳвола доир «Ганж Алҳий» унвон — ла бир китаби ва мураттаб дивани вордур» (130.10376.).

XVII асрнинг биринчи ярмида ижод этган шоирлар орасида Мир Маъсум — Коший ҳамда урдунавис қалам соҳиблари Назир Афзалий Оллоҳободий ва Пандит Чандрабҳан номларини кўрсатиш мумкин. Подшоҳ саройида адиблар қатори илму фан аҳлига ҳам етарли эътибор берилган. Мисол учун, машҳур олим, «Баҳр ал — асрор» («Сирлар денгизи»), «Аҳлоқи Ҳусайн» номли илмий рисолаларининг муаллифи Муҳаммад ибн Валининг 1628 йили Ҳиндистонга қилган иккинчи сафари Шоҳ Жаҳон ҳукмдорлигининг дастлабки йилига тўғри келиб, унинг саройида олий илтифотга сазовор бўлганлиги ҳақида маълумотлар бор(6.)

Акбар бошлаб берган санскрит тилидаги асарларни ўқиб ўрганиш ва таржима қилиш сингари ишлар Шоҳ Жаҳон вақтида ҳам сўнмади, аксинча ривожланди. Бу жиҳатдан подшоҳнинг тўнғич ўғли — Акбар сиёсати руҳида тарбияланган, ислом тарихига оид «Софинат ул — авлиё», «Тариқ ул — ҳақиқат», «Рисолаи ҳақнома»дек монументал асарларнинг муаллифи Доро Шукуҳ, илм — фанда камолга етган олим ва Ҳиндистон тахтининг вориси эди. У анъанавий исломий илмлар билан чекланмай, ҳинд фалсафаси ва маданиятини атрофлича эгаллади. Шайх Муҳиббулло, Муҳаммад Лисонулло Рустаки каби сўфийлар ва Бобо Лал Дос, Жаганатҳ Мисром, Сармад Кишанига ўхшаш ҳинд мистиклари

билан суҳбатлар қурган Доро, худди Қуръони карим ва Ведалар қатори Забур ва Инжилни ҳам ўзлаштириб, эллика яқин Упанишадларни форс тилига таржима қилди(14.139—140б.). Унинг тоғаси Шоҳистахон таржимада ортирган билимлари натижасида ҳатто санскрит тилида шеърлар ёзиш даражасига етди. Мирзо Рошан Замир ҳинд классик муסיқасига доир «Париатика» китобини форс тилига ўтирди. Шу йўналишда фан, санъат ва адабиётга тааллуқли манбаларнинг форс тили орқали оммалашуви «ҳинд—мусулмон маданияти» тарихидан муносиб жой олиб, келгуси авлодларга муштарак мавзуларда янги—янги асарлар ёзишга илҳом бағишлади.

Биз, гарчи бобурийлар маданиятига бағишланган нашрларда, «Акбар ўз саройини Эрон санъати билан янада нозик дидли қилиб кўрсатишни истаган»лигини ёки «Мўғулларнинг ўзи Эрон санъатидан мутаассир бўлганликлари учун бу санъат Ҳиндистонга ўтган» эканлигини кўрсак—да, лекин айна шу манбаларда, муаллифларнинг Турон маданияти ва унинг намояндаларига тааллуқли ҳақиқатни эътироф этиб ўтган ҳолларини ҳам учратамиз. Айтайлик, Шоҳ Жаҳон томонидан эронлик маданият арбобларига катта эътибор берилганлиги бу — тўғри, бироқ, «ҳукмдорнинг туронликларга кўрсатган иззат—икромии ва илтифотлари оддида, эронликлар нуфузи уларга бас келолмаган»(152.169—170б.). Гапнинг сираси, бобурийлар маданиятини «эронийлаштириш» ёхуд «туронийлаштириш», шу ҳар икки улуғ маданият унсурларини ўз бағрига сиғдирган кўҳна ҳинд маданиятига мансуб қайишувчанлик хусусиятини унутишга уриниш бўлурди. Зотан, бу диёрда ҳар уч — Ҳиндистон, Эрон ва Турон фани, санъати,

адабиёти намояндаларининг изчил ижодий ҳамкорлиги ҳосиласи бўлган «ҳинд — мусулмон маданияти»дан нафақат мазкур минтақалар халқи, балки қолаверса, бутун бир башарият манфаатдор бўлди.

Одатда бобурийлар тарихига оид қўлёзмаларни варақлаганда, кўпинча бир нарса беихтиёр ўқувчи диққатини ўзига тортади. У ҳам бўлса, ушбу мавзудаги баёнларда, салтанат соҳиблари фаолиятининг ижобий ё салбий оқибатларидан қатъи назар, уларнинг шахсиятига тегишли айрим одат ва камчиликлар тафсилотининг берилиши. Бундай «реал муносабат» замирида, фикримизча, асосан, уларнинг ўз истак ва орзуларини хулус дил ва фақат кўнгил майли билан амалга оширганликлари ётади. Шахсан Шоҳ Жаҳон «... ҳар бир кўзлаган мақсадини амалга оширишда ўз лаёқати ва ишига нисбатан меҳр — муҳаббати билан бетакрор эди. Ҳеч бир шубҳа йўқки, тождорнинг изланувчанлиги ва бош — қошчилигисиз Тож — Маҳал, Қизил қалъа, Жомеъ масжид ҳамда Агра фортига ўхшаш иншоотлар буткул барпо бўлмасди. У Ҳиндистонда қаттиққўллик билан ўттиз йил мобайнида ҳукмронлик қилиб, ўз ортида афсонавий гўзаллик, норасо адолат ва бемисл шон — шуҳрат қолдирди» (149.54 — 556.).

МУҲЙИДДИН АВРАНГЗЕБ ОЛАМГИР

(1658 — 1707)

Аврангзебнинг салкам ярим аср мобайнидаги ҳукмронлик даврида (1658 — 1707) кўрсатган фаолиятига, маҳаллий ё хорижий бўлсин, тарихчиларнинг аксарияти ижобийдан кўра кўпроқ танқидий баҳо берганликлари фан оламида сир

эмас. Тўғри, тождорнинг ўтган йиллар ичидаги барча сиёсий, иқтисодий, ижтимоий ва «маданий ислохотлари» таъсирида салтанатда юз берган ўзгаришларда, бобурийларнинг анъанавий муросасозлик сиёсатига зид келадиган томонларини инкор этиб бўлмайди. Яъни, шаҳзода тахтни эгаллагандан сўнг «ғайридинлар»га муросасиз муносабатда бўлиб, уларга фил устида юриш ҳамда миллий Ҳўлий ва Дивалий байрамларини оммавий равишда нишонлашни ман этибгина қолмай, ҳатто «Банорас ва Маттра шаҳарларидаги қатор ибодатхоналарни ҳам буздирди» (134.251б.).

Лекин бу «тадбирлар» ҳали масаланинг фақат бир — маънавий томони эди. Аврангзеб иқтисодий жиҳатдан заифлаша бошлаган салтанатнинг қудратини тиклаш учун даставвал «муслмонпарвар хоқон» сифатида маҳаллий ҳинд феодаллари қўлидаги ерларни қисқартирди ва улар учун зиёрат ва жузия солиғини қайта жорий қилди. У янги ҳарбий юришлар ҳисобига хазинани бойитиш ниятида 1686—87 йиллари Бижояпур ва Голкондани ўз тасарруфига олиб, марказий ҳокимият таъсирини бутун Ҳиндистон бўйича кенгайтириб юборишга эришди.

Аслини олганда, Аврангзеб қўллаган ташқи ва ички сиёсатининг дастлабки муваффақиятлари, шартли равишда ифодалаганда, ҳали салтанатнинг пойдеворини мустаҳкамлаш каби тушунчадан анча йироқ эди. Хусусан, муқаддам бобурийлар қўллаб келган ички сиёсатдан «бурилиш», айниқса муслмон бўлмаган ер — мулк эгаларининг манфаатларига зид келиб, оқибатда бу ерлардаги мавжуд қарама — қаршиликлар янада кескин тус олди (59.56б.).

Ўз — ўзидан аёнки, ҳинд феодалларининг олдин хуқуқи, кейин эса мол — мулкларини чекланиши шароитида уларнинг давлат вазифаларидан четлатилиши вақт тақозосига айланиб қолган эди. Давлатнинг ички сиёсатидаги ҳинд фуқароларга нисбатан бундай муносабат ижтимоий зиддиятларнинг фақат устки қисми бўлиб, остида эса, мусулмон динидаги икки мазҳаб — шиа ва суннийлар ўртасидаги маълум тарихий мухолифат ҳам ижтимоий тенгсизлик шаклида намоён бўлиб турарди. Бундан ташқарии, баъзи узоқ вилоятлардаги тобе ҳукмдорлар подшоҳ кўзини чалғитиб бойлик орттириш билан овора эдилар(145.241б.). Шуларнинг натижасида мамлакатда юзага келган оғир ички вазият — қўзғолонлар ва ерлардаги вилоят ҳокимларининг ўзбошимчаликлари, дарғазаб подшоҳнинг янги — янги қонли юришларига сабаб бўларди. Шунинг учун Аврангзеб борган сари бутун давлат ишларини ўз қўлига олиб, уларни шахсан ўзи бажаришга интиларди. Аммо шунга қарамай, Аврангзеб замондоши Ҳафийхоннинг ёзишига кўра, «салтанатнинг ақали бирор вилоятида на жогирдор, на фоуждор (ҳарбий саркарда) ва на заминдор юрагида ҳукуматга нисбатан қўрқув туйғуси қолмаган эди»(59.18б.).

Бироқ, Ҳиндистон тарихига оид 90 — йилларда чоп этилган йирик ва нуфузли тадқиқотларнинг бирида, Аврангзеб шахси ва фаолиятига бериладиган одатдаги таърифлардан фарқли яна шундай талқинлар ҳам борки, улар ўзининг айрим мантиқий хулосалари билан анъанавий тасавурларни инкор қилади. Бундай муносабат, гарчи ҳукмдор шахси ва фаолиятига хос диний мутаассиблик, ғайридинларга муросасизлик каби

омилларни тўлалигича «найзага олмаса ҳам», лекин гоҳо тарих қаърида қолиб кетадиган «сабаб ва оқибат» тушунчаларидан келиб чиқилса, кишини чуқурроқ ўйлаб кўришга ундайди:

«У (Аврангзеб – Н.Н.) тахтни эгаллаган вақтига қараганда, ўзидан кейин салтанат сарҳадларини анчайин кенгайтириб қолдириб кетди. Унинг тахтни кўлга киритишидаги шафқатсизлиги ва драматизми бошқаларникидан кўп ё кам эмасди. У ўз фаолиятида қаттиққўл бўлгани учун эмас, балки давлатни бошқариш ишларидаги тажрибаси туфайли муваффақият қозонди. У ҳеч қачон кераксиз ерда қон тўкмаган, отасини ҳам аслида тугқинликда эмас, балки тахтга кўз олайтирганлардан четроқда сақлаган. Аврангзеб ўзининг забардаст тождор эканлигини амалда исботлаб, ҳатто саксон саккиз ёшга кириб, то дунёдан кўз юмгунича куч – қувватини йўқотмаган. Унда фақатгина ота – боболаридаги бўлган магнитизм етишмас эди, холос. У кундалик шахсий ҳаётда оддий, буюк аждодларига нисбатан дарвешона ҳаёт тарзи билан ажралиб турарди. Эътиқодда мутаассиб бўлиб, ўзини ҳақиқий мусулмон – сунний деб биларди. Аврангзебнинг «ҳиндлар билан тенг муомалада бўлиши», тўғри, Акбарнинг муросасозлигидан фарқ қиларди, аммо умумий тасаввурдаги унинг «муросасизлиги» ҳақидаги афсона фақат Банорас ибодатхонаси ўрнига қурдирилган масжид воқеасига асосланган эди, вассалом»(149.55б.).

Аврангзебнинг жангу жадалда ўтган йиллари даврида барча давлат ишлари ислом кўрсатмаларига бўйсундирилди, ҳунармандчилик ва савдо ривожланди, узоқ – яқин мамлакатлар билан дипломатик алоқалар кучайтирилди. Аврангзеб

тахтни отаси Шоҳ Жаҳоннинг розилигисиз эгалаганлигига қарамай, ўзини Бухоро хонлиги тарафидан расман тан олиншини истарди. Шу орада Ҳиндистондаги ички воқеалардан бохабар Бухоро хонлиги ҳинд ҳукмдорини, муаррих Абдураҳимнинг «Баҳори сухан»да келтирган далилига кўра, дин йўлидаги хизматларини инобатга олиб, Ҳажга борувчилар учун Макка йўлидаги тўғаноқ бўлиб турган Эрон ва Хуросонга қарши ҳарбий юришга чорлаганлиги маълум(133.100б.). Аммо Аврангзеб муҳолиф кучлар кўзида ўзини қонуний тождор деб тан олинishi учун Эрон билан дўстлик ришталарини узмасликка мажбур эди. Яна баъзи бошқа манбаларда, Аврангзебнинг Балх, Дания, Эфиопия ва Маккадан келган элчиларни қабул қилганлиги ҳамда 1695 йили Россия элчиси Семен Маленькийни божсиз савдо—сотик учун ҳуқуқ берувчи туркий тилида ёзилган фармон билан тақдирлаганлиги зикр этилган(22.148б.).

Бу каби подшоҳ фармонининг туркий тилида ёзилиши, бир жиҳатдан, худди «Темур давридагидек девонда икки — форсий ва туркийда иш юритиш анъанаси»га биноан туркийнинг бобурийлар салтанати маҳкамаларидаги мавқеини белгиласа, бошқа жиҳатдан, ушбу воқеа айрим дипломатик сабаблар билан ҳам боғлиқ эди. Чунончи, «Ҳиндистоннинг сиёсий, иқтисодий ва маданий жабҳаларда Бухоро ва Балх билан алоқаларини мустаҳкамланиши, бу ерда яна туркий тилига қизиқишни жонлантирди». Салтанат соҳибининг ўзи ҳам «... араб ва форс тилларида дурустгина ёза билган. У ҳинд тилида гапирганда, ўша кезлари кенг тарқалган ҳикматли сўзлардан луғавий талқини билан фойдаланган. Аврангзеб Балх ва Қандахордаги кўпчилиги ўртаосиёликлардан ташкил

топган қўшинларда узоқ вақт хизмат қилганлиги учун, айниқса туркий тилини мукамал билган»(141.5б.). Демак, Аврангзебнинг ўз аждодлари тилини унутмаганлиги, Балх ва Бухоро билан маданий алоқаларнинг мавжудлиги сабабли «Чигатой туркийси»га муносабатнинг ўзгариши ва ҳукмдор томонидан форсий қатори туркийда ҳам фармонларнинг ёзилиши, Ҳиндистонда XVII асрнинг иккинчи ярмида ҳам туркий тили ва адабиёти ҳам ўз аҳамиятини йўқотмаган, деган фикрни илгари суради.

Туркий тилини илмий нуқтаи назардан тадқиқ ва тарғиб қилишда Аврангзебнинг ўзи ҳам муайян ҳисса қўшган. Подшоҳнинг бевосита кўрсатмасига кўра, Муҳаммад Ёқуб Чингий ва Касабан Барбала ўн беш қисмдан иборат туркий тили грамматикаси масалаларига бағишланган «Келурнома» ҳамда «Ҳафт ахтар» асарларини яратганлар. Адабиёт соҳасида олдин Ҳиндистонда, кейин қисқа муддат ичида Ўрта Осиё, Эрон ва Озарбайжон халқлари орасида ҳурмату эътибор топган мутафаккир ва мутасаввиф шоир Мирзо Бедил худди шу давр шеърятининг ёрқин сиймоси эди. Унинг шогирдлари сафида мусулмонлар билан бирга ҳинд шоирлари ҳам бўлган. «Мажма ун-нафоис» муаллифи Сирожиддин Алихон Орзу ва ҳинд шоири Аниндрам вақти – вақти билан ўз шеърларини Бедил таҳриридан ўтказиб турганлар. Бедилнинг фалсафий дунёқарашлари ва таржимаи ҳоли «Ифрон», «Ишорат ва ҳикоят», «Рукаъот», «Ҳазалиёт», «Рубоиёт», «Муҳити Аъзам», «Тилсими ҳайрат» каби асарлари мажмуида ўз ифодасини топган(55.9 – 126.).

Бу вақтларда ҳам турли сабаблар тақозоси билан ўртаосиёлик ижодкорларнинг Ҳиндистонга

келиши давом этган. Улар ичида Мирзо Муқимхоний, Ножий, Муъним Самарқандий, Дастур Насафий, Саодат, Мавлоно Иброҳим Ҳисорий, Мулла Муфид Балхий, Мирсаид Жалол, Носир, Шомимга ўхшаш ўз ижод маҳсули билан тазкиранавислар эътиборини тортган ўнлаб олим ва шоирлар бўлган. Сўнгги — XVII асрнинг иккинчи ярми ва XVIII асрга оид қўлёзма топилмалар ўзининг ёзма хати, безаги ва айрим бўлак хусусиятлари билан шуни кўрсатдики, Аврангзеб ва унинг ворислари даврида ҳам Ҳиндистон туркийзабон адабиётида ижод жараёни тўхтамаган. Мазкур хулосага келишимизга яна бир сабаб, Ҳиндистонда «Чигатой туркийси»га бўлган қизиқиш фақатгина шеъриятда эмас, юқорида зикр этилганидек, тилшунос олимлар ўртасида ҳам сўнмаган. Натижада Фазлулла — хон ва Шоҳ Табиб Бухорий томонидан туркий тили грамматикасига бағишланган «Луғоти туркий» ҳамда «Алфози жолӣе фи байни — и луғоти туркийе» асарлари ёзилган(80).

Бобурийларнинг фан, адабиёт ва санъатга бўлган иштиёқи сабабли авлоддан — авлодга мерос қолган бойликларининг энг бебаҳоси — юксак илмий, тарихий ва бадиий савияга эга нодир қўлёзма китоблардир. Аградаги подшолик фондига мансуб 24 минг жилддан иборат чиройли безатилган қўлёзмалар адади Аврангзеб даврида ҳам бойитилди.(39). Лекин қачонлардир салтанат саройининг кўрки бўлган мусиқа ва рақс санъати сўна бошлаган. Муҳаммад Мустайидхон Соқийнинг «Маосири Оламгирий» асарида берилган маълумот бўйича, подшоҳ ҳукмронлигининг 13 — йили сарой ичида умуман мусиқа чолғусини чалиш

таъқиқланган. Шу зайлда бора — бора мусаввирлар ҳам пойтахтни тарк этганлар.

Атрофдан қараганда Аврангзебнинг даврида ташқи кўринишидан равнақ топган бобурийлар салтанати, аввал айтиб ўтганимиздек, бирлик ва тотувлик руҳидан маҳрум давлат сифатида мустаҳкам эмас эди. Узоқ давом этган маратҳларининг озодлик курашлари, сикҳларнинг антифеодал ҳаракатлари ҳамда беҳисоб уруш ва юришлар давридаги омманинг қашшоқлашуви, ички ва ташқи бозорларга чиқариладиган маҳсулотлар сифатининг пасайишига олиб келди. Подшоҳга сўздагина тобе нойибликларининг маҳаллий феодалларга таянган ҳолда бирин — сирин мустақил вилоятларига ажралиб кетаётганлиги, Акбардан кейин ўз тарихида энг катта ҳудудни эгаллаган салтанатнинг тинкаси қуриб бораётганлигидан дарак берарди.

Албатта, бобурийлар сулоласининг сўнгги йирик вакилининг ҳаёти ва фаолияти тўғрисида америкалик муаррих ҳамда кейинги келтирилган маълумотлар ўртасида муайян фарқ сезилади. Шундай экан, хронист, сайёҳ ва тадқиқотчилар томонидан ҳамон тарих ҳақиқатининг айрим қаламга олинмай қолган жиҳатлари ёки илмий муомалага киритилмаган манбаларнинг бўлиши мумкинлиги, мутлақо эҳтимолдан ҳоли эмас! Афсуски, Персивал Спийер ҳам Аврангзебнинг шахси ва фаолияти ҳақидаги янги — ижобий фикрларини қайси манбадан олганлигини кўрсатиб ўтмаган. Шунга қарамай, муаррих ўз мушоҳада ва хулосалари билан бир жиҳатдан ҳақ: кўҳна ўтмишнинг мавҳум воқеликларини ойдинлаштириб берувчи қўлёзмалардан ташқарии, яна шундай бир мантиқий манба борки, бу — замона зайли билан

тарих қатларида яширинган янги — янги изларини кашф этувчи вақт ва давр нигоҳи!

Аврангзебнинг вафотидан сўнг Ҳиндистонда бобурийлар, то англизлар Баҳодиршоҳга (1837—1858) уни сулоланинг охирги подшоҳи эканлиги тўғрисидаги ўз огоҳномасини юборгунларича, расман яна 150 йил тахтга эгалик қилди. Ҳатто сулоланинг сўнгги вакили заиф ва танг аҳволда қолганида ҳам, англизлар тазйиқига қарши бош кўтарган авом ўз раҳнамоси этиб тахтнинг ҳақиқий эгасини танлади(60.47б.). Аммо исён бостирилгач, подшоҳ оиласи билан Бирманинг Рангун шаҳрига бадарға қилинди ва у шу ерда — бегона юрт тупроғига бош қўйди.

Ҳозирча Ҳиндистонда туркий тили ва адабиётига алоқадор ижодкорларнинг ичида бизга маълум бўлган энг сўнгги намояндаси — XVIII асрнинг иккинчи ярми — XIX асрнинг биринчи чорагида яшаб ўтган Мирзо Али Бахт Азфарийдир. У туркий, форс ва урду тилларида ёзган шеърларидан уч девон тузган. Шоир, шунингдек, «Воқиоти Азфарий», «Савонихоти Азфарий» номли ўз тарихий — биографик асарлари қатори «Мезони туркий», «Фарҳанги Азфарий», «Насаби туркийи чифатойи» каби тилшуносликка оид рисоалар ёзган. Али Бахт Азфарий таржимон сифатида ҳам кўп хайрли ишлар қилган. Хусусан, Алишер Навоийнинг «Маҳбуб ул — қулуб», Бобурнинг «Аруз» асарларини форс тилига ағдарган. Муаллифнинг турли соҳаларга доир илмий — адабий мероси мажмуи ўн бешдан ортиқ асарларни ташкил қилади(101). Нафсиламп XIX аср остонасида туркийда девон ҳамда шу тил бўйича илмий асарларнинг ёзилиши сабабларини мантиқан таҳлил қилсак, кўрамизки, албатта бу асарларнинг қадрига етувчи мухлислари

— ўз аудиторияси бўлганки, улар яратилган ва китобат этилган. Демак, туркий тили ва адабиёти, наинки бобурийлар салтанатининг ибтидосидан интиҳосига қадар, балки XX асрнинг 90—йилларда топилган янги манбаларни ҳам қўшиб жамлаганда, ўтган беш, яъни XV—XIX асрлар давомида, тор ё кенг маънода, ҳинд бадииятида эгаллаган ўз ўрнида барқарор қолганлигига амин бўламиз. Мазкурга қўшимча тарзда яна шуни айтиш мумкинки, юқоридаги бобурийлар ижтимоий ва маданий ҳаётига доир маълумотларнинг баъзиларини батафсил, бошқаларини эса фақат омил сифатида зикр этилишига сабаб, сулоланинг ҳар бир вакили ҳукмронлик қилган давридаги мавжуд адабиёт ва санъатнинг ўзига хос характерли томонларини кўрсатиш эди. Ва булар орасида энг кўп аҳамият берилган жиҳат, табиийки, албатта Ҳиндистон туркий тили ва адабиёти ҳамда унинг манбалари.

Одатда миллий низо ва диний адоватларнинг сурункасига кучайиб бориши, ҳар қандай қудратли салтанатни ҳам таг—томиридан кемирувчи уруш—жанжалларга йўл очади. Инсоният тарихида қаердаки уруш олови ёнса, ўша ерда маданият ўчоғининг сўниши муқаррар бўлган. Агар масалага шу қонуният асосида қаралса, Акбар даврида юксалиш жараёнини бошидан кечирган Ҳиндистон маданияти, «мамлакатнинг ички сиёсатида мурасозликдан муҳолифатга ўтиш» оқибатида XVIII асрнинг бошига келиб, ўзининг кенг маънодаги аҳамиятини йўқота бошлади. Лекин яхлит тарихий давр нуқтаи назаридан бобурийлар давлати, «ҳинд—мусулмон маданияти»га тўла тугаллик бахш этиб, уни абадиёт манзилига олиб чиқди. Ўтган асрлар мобайнида фан, адабиёт, санъатда яратилган барча асарлар ва тарихий

ёдгорликлар, биринчи навбатда, турли миллатларга мансуб халқларнинг диний адоват ва низолардан устун келган чин инсоний туйғулари ҳамда ҳамкорликка интилган ақл — заковатнинг амалий ифодасидир. Башарти, Ҳиндистон тарихида бобурийлар давлати «ҳинд — мусулмон маданияти»нинг гуллаган палласи саналиб, ушбу маънавий тараққиётни ҳукмдорларнинг ўз замонасида турли савия ва кўринишда ўтказган ички сиёсати ҳамда ислоҳотларининг натижаси дея баҳоланган тақдирда ҳам, уларни амалга ошириш борасида таъсир кўрсатган асосий омилларни, аввало, XV асрнинг иккинчи ярмида Ҳиндистонда кенг тарқалган ғоя ва халқ ҳаракатларидан изламоқ керак. Бинобарин, туркийзабон адабиётнинг ҳинд ерида ўзлашуви хусусида ҳам, мамлакатда инсонпарварлик ғояларини ёқлаб, диний муҳолифат, мазҳаб ва табақа тизимига қарши чиққан бҳактий таълимоти ҳамда унинг поэзияси тамойилларига мурожаат қилиш, бу мантиқ тақозоси. Чунки, имонимиз комилки, фақат ўрта аср ҳинд адабий муҳитининг фалсафий асоси бўлган бҳактий таълимоти ғоявий таркибини атрофлича таҳлил этилган тақдирдагина, Ҳиндистон туркийгўй шоирлари дунёқарашларини бевосита маҳаллий адабий муҳит билан уйғунликда — реал аснода тадқиқ қилиш мумкин. Зеро, ҳар қандай уруғ, аввало, қадалган еридан озикланиб, сўнг унади. Мана шу нуқтаи назардан, бевосита мавзуга доир таҳлил ва тадқиқ муқаддимасини бҳактий таълимотининг тарихидан бошлаш ҳар жиҳатдан мақсадга мувофиқдир.

БҲАКТИЙ ВА ТАСАВВУФ – ЎРТА АСР ҲИНД АДАБИЁТИНИНГ ФАЛСАФИЙ АСОСИ

«Бҳактий» сўзи ҳинд тилида «муҳаббат ва садоқат» маъносини билдириб, унинг диний талқини эса инсоннинг Тангрига бўлган эътиқоддаги фидоийлигини англатади. Ҳиндупарастликда тақводор «бҳакт» мақомида бевосита ўз Яратгани билан қуйидаги беш хил муносабатлардан бирига эга бўлиши мумкин:

1. Суст ҳолатдаги бҳакт.
2. Фаол ҳолатдаги бҳакт.
3. Дўст – ёр ҳолатидаги бҳакт.
4. Ота ёки она сифатидаги бҳакт. (Б)
5. Суйган маъшуқа сифатидаги бҳакт (21.18б.).

Бҳакт бандасининг Тангри билан бундай турли босқичлардаги ришталарининг мажозий инъикоси Тасаввуфда ҳам мавжуд бўлиб, уни мутасаввиф Муҳаммад аш – Шурунбабим маънан бир, лекин таркибан юқоридан қуйига қараб белгилаган. Бунда «Мутлақ ҳақиқатга интилувчи кишилар ўз эътиқоди нурининг ёритувчи кучига қараб гуруҳларга бўлинадилар:

1. Қуёш.
2. Тўлин ой.
3. Ярим ой.
4. Юлдуз.
5. Шамчироқ».

XI – XII аср ҳинд реформатори Раманужа асос солган бҳактий фалсафаси солиҳ бҳактнинг ягона Тангрига бўлган муҳаббатини эътиқоднинг энг олий кўриниши, деб тарғиб қилган. Бу фалсафий оқим дастлаб «сагун бҳактий» номи билан юритилган. «сагун» сўзининг луғавий маъноси бирор маълум

сифат, аниқ кўринишга эга бўлиш демакдир. Шунинг учун «сагун бҳактий»га амал қилувчилар тангри Вишнунинг инсон шаклидаги Ром ёки Кришна маъбудларига сифинганлар. Чунки «Раманужа Худони қандайдир конкрет шаклга эга эканлигини рад этса ҳам, аммо Уни одамлар орасига «Аватар»лар(В) қиёфасида кириши мумкин», деб билган(76.596.).

Машҳур ҳинд давлат арбоби ва файласуфи доктор Радҳа Кришнан ўзининг «Ҳинд фалсафаси» асарида, бҳактий таълимотининг айрим хулосаларидаги бир – бирига қарама – қарши бўлиб туюлувчи жиҳатларини шундай шарҳлаган: «Шри Кришнанинг айтишича, агар бирор ёмон ахлоқли киши астойдил Унга ёлбориб мурожаат қилса, у одамни муқақдас билиш жоиз, негаки, у ишонч ва чин садоқат билан Худога нола қилиб покланди. Бундан чиқди, Худо учун тавба қилган кимсанинг на гуноҳию на савоби аҳамиятга эга. Ваҳолонки, У ўз бандалари учун шундай йўл – йўриқларни чизиб берганки, уларга мувофиқ, жамиятда ҳатто ҳеч бир ғайри хатти – ҳаракатни юз беришининг ўзи мумкин эмас». Ушбу мисолдан шундай бир пародоксал маъно келиб чиқаяптики, гўё бир томондан, гуноҳкорлар ўз қилмишларидан қатъи назар, айбларига иқрор бўлиб Тангрига нола қилсалар «беғуноҳ» бўладилар, аммо бошқа томондан, ҳақиқий эътиқодчилар орасида ҳатто тасодифан ҳам гуноҳкорларнинг бўлиши истиснодек!

Маълумки, «Раманужа «жот», яъни насл – насаб қонунларига қатъий риоя қилишни талаб этувчи мазҳабни яратиб, фақат браҳманларга(Г) мурожаат қилгани учун унинг таълимоти ўз доираси ҳудудидан ташқарига чиқа олмади(76.596.). Гарчи бу фалсафа XI асрда вужудга келган

бўлишига қарамай, у фақат XIV – XV асрлардагина халқ оммаси орасида кенг тарқалди. Бунга асосий сабаб, Раманужанинг шогирди Рамананд (1400 – 1470) Браҳмани эндиликда ҳукмдор ва тўқувчи, бой ва камбағал, браҳман ва шудра (Д), қисқаси, «кибор ва авом»нинг ягона дардқаш Худосига айлангирди. У ўз назарий хулосаларида «қуйи ва юқори табақа ҳамда барча мазҳаблардаги кишилар Тангри учун баробар суюкли» деган ғояни ёқлаб чиқди.

Бҳактий ғояларининг кейинги йирик тарғиботчиси Рамананд талқинидаги янги оқим «ниргун» сўзининг луғавий маъносидан олиниб, аниқ бир кўринишга эга бўлмаган, шаклан мавҳум илоҳий кучга кўрсатиладиган садоқатни улуғлаган. Давр ўтиши билан мамлакатда мазкур ғоя асосида «Бҳактий ҳаракати»нинг юзага келишида ислом, хусусан тасаввуф таълимоти ҳам муҳим ўринга эга бўлди. Дарвоқе, Ҳиндистонда исломнинг кириб келиши ва тарқалиши тарихини маълум маҳаллий ва хорижий тадқиқотчилар, негадир, унинг ички маънавий мағзи қолиб, кўпроқ ташқи факторлардан келиб чиқиб тушунтирадилар. Айтайлик, Дж.С.Триминген ўз рисоласида ушбу масалага тўхталиб, юқоридаги жараёни куйидаги йўналиш руҳида фаҳмлайди: «Ҳинд исломи ўз моҳиятига кўра азобу уқубатларга асосланган эътиқод эди. Шунинг учун ҳиндларни расмий ислом эмас, балки уларни мўғуллар тазйиқида дину диёнат дея қувғинликка учраб, узоқ ерларга ҳижрат қилишга мажбур бўлган муҳожирларнинг муқаддаслик меърожига кўтарилишлари ўзига тортган». Ёки, ҳинд адабиётшунослари таҳлилича, Муҳаммад Тўғлоқ (1325), Амир Темур (1338) ва Лўдийлар сулоласининг Ҳиндистонга қилган юришлари даврида, ҳинд жамоаси орасида аста – секин

«ниргун бҳактий» оқимининг таъсир кучи орта бошлаган. Бунинг боиси, фотиҳлар ерли аҳолига мусулмон динини тарғиб этиш ниятида ҳиндларнинг энг муқаддас жой деб билган ибодатхоналари ўрнида масжид — мадрасалар қурдирганлар. Ҳиндларнинг кўз ўнгида чексиз қудратга эга бўлган, ота — боболари сифиниб улуғлаб келган ибодатхоналаридаги асрлар давомида сукут сурган тош маъбуд ва маъбудалар юқори табақа бўлган браҳманни ҳам, паст табақадаги шудрани ҳам ва ҳаттоки, ўзларини ҳам истилочилардан ҳимоя қила олмадилар. «Мавжуд шароитда бир тарафдан бутпарастлар ноилож, иккинчи тарафдан, маъбудларни яксон қилаётганлар қудратли, омадди ва художўйроқ бўлиб кўринардилар. Бу ишларда Тангрининг мусулмон саркардаларига ёр бўлаётганлигини кўрган ҳиндларнинг бутларга бўлган ишонч — эътиқоди йўқолиб борарди» (162.3б.).

Ҳақиқатдан ҳам бу даврда Ҳиндистон, мусулмон истилочиларининг X—XI асрлардан бошлаб кучайган кўплаб юришлари оқибатида заиф ва тарқоқ ҳолга тушиб қолганди. Шундоқ ҳам маҳаллий феодаллар сиқувидаги халқ, тасарруфдан сўнг фотиҳларга тобе бўлиб, улар томонидан мамлакатда жорий қилинган барча тартиб — қоидаларга сўзсиз итоат этишга мажбур эди. Шундай бир вақтда «Рамананднинг таълимоти омма орасида демократик мафкуранинг пайдо бўлишига сабаб бўлди. Зотан, унинг асосида умуман «жот» қонунларини рад этувчи ва аввал бошдан инсонларнинг тенглигини даъво қилувчи ғоя ётарди» (76.60б.). Тўғри, бу ғояни ҳиндупарастликка нисбатан янгилик деб бўлмасди, чунки ҳиндлар ўз эътиқоди тамойилларига мувофиқ Мутлақ руҳнинг бир қисми — зарраси бўлганликлари учун, улар

ибтидодан ҳеч бир «даъво»сиз * ҳам «ўзаро тонглик»ка эга эдилар. Лекин шунинг баробарида яна қуйидаги ҳақиқатни ҳам унитмаслик керакки, табақа тизими, ҳинд жамиятида фуқароларни тўғри йўлга солиш омили сифатида олдинги туғилишлардаги топилган савобу қилинган гуноҳлар учун бериладиган «илоҳий мукофот ва жазо»нинг маънавий инкишофи эди.

Аслида ҳинд мазҳабларида «инкорни инкор этиш» қонуни бўйича туғилиш силсиласидаги «жазо»нинг илоҳийлиги ҳам нисбий, чунки Тангри табиатига жазо бериш каби бераҳимлик умуман бегона. «Жазо» ўз мазмун моҳияти билан инсоннинг онгли равишда қилган гуноҳлари боис «эккан дарахти»нинг аччиқ меваси. Раманужа ва Раманандларнинг ғоявий тафовутлари ҳам худди ана шунда эди. Яъни, агар Раманужа тушунчасида инсон ўз табақаси талабларини қай даражада бекаму кўст бажариши билан Тангри марҳаматига нойил бўлса, Рамананд, инсоннинг туғилишидан табақаланиши ва умуман табақа қонунларига риоя қилинишини буткул рад этган. Хуллас, асрлар мобайнида табақа тизими мустаҳкам илдиз отган мамлакатда рақобатдаги ҳинд ва мусулмон диний мафкураси ўртасида муҳолифат кучайган бир даврда, Тангрига бўлган садоқатни инсон зотига нибатан меҳр—муҳаббат орқали билдиришга чорлаган бҳактий ғоялари, халқ орасида шунчалик оммалашдики, оқибатда бу таълимот Ҳиндистон тарихига «Бҳактий ҳаракати» номи билан муҳрланди.

Маълумки, ғоявий жиҳатдан бу масалада Рамананд тарғиботига бирмунча яқин ислом дини, табақа тизимини буткул инкор этиб, мусаллам имон соҳиби мусулмон борки, Аллоҳнинг ҳифзи ҳимояти ва бениҳоя марҳаматига сазовор эканлигини

кафолатларди: «Агар сизларга Аллоҳ ёр бўлса, ҳеч ким сизлардан голиб бўлмас. Ва агар сизларни ёрдамсиз қўйса, Ундан Ўзга ҳеч бир зот ёрдамчи бўлмас. Имон келтирган зотлар Аллоҳнинг ўзигагина суянадилар»(Ол – и Имрон сурасининг 160 – ояти. 1.49б.). Қолаверса, ҳиндларнинг исломни қабул қилишлари билан барча мусулмон ҳақ – ҳуқуқларига эга бўлишлари амалда жорий эди. Шунингдек, исломнинг ҳиндларга ўз таъсирини ўтказишда тасаввуфнинг ҳинд мазҳаби учун ёт бўлмаган томонлари – «Тангрининг инсонга хулул қилиши» ва руҳнинг ўз Аслига қайтишига доир талқинлари муҳим рол ўйнади. Ушбу омиллар асосида бора – бора юзага келган маънавий яқинлик дастлаб ижод аҳлининг фаолиятида кўриниб, кейинчалик бу жараён ҳар икки томоннинг изчил иштирокида кечди. Яна, бу вақтга келиб мусулмон дунёси зиёлилари қадим ҳинд диний – фалсафий, илмий – адабий обидалари ҳақида етарли маълумотга эга эдилар. Ўрта Осиё халқлари наинки иқтидорли ҳинд халқи яратган фан ва адабиёт янгиликларини узоқ ўтмишдан кузатиб борганлар, балки уларни ўз юртларида илмий муомалага ҳам киритганлар. Мисол учун, «IX асрда яшаган хоразмлик Муҳаммад бинни Мусо ҳиндларнинг астраномия соҳасида эришган ютуқларига асосланиб, ўзининг «Синдҳинд» асарини ёзган»(57.4б.). Беруний эса маҳсус санскрит тилини ўрганиб, сўнг диний – фалсафий мавзудаги «Санкҳя»(Е) ҳамда энциклопедик аҳамиятга эга бўлган «Патанжали»(Ё) асарларини, ўша даврда кўпчилик Шарқ мамлакатларида адабий тил ҳисобланган араб тилига таржима қилган. Шунинг учун, кейинги даврларда ҳар икки диний эътиқод ижодкорлари томонидан яратилган асарлардаги ғоявий муштаракликни,

қачонлардир уларнинг аждодлари асос солган «ҳинд – мусулмон маданияти»нинг таянч нуқталари дея баҳоласак, хато бўлмас!

Ҳиндистонда уйғониш даврининг муқаддимаси бўлган «Бҳактий ҳаракати» ғоялари жамиятнинг сиёсий – ижтимоий ҳаётдаги каби адабий – фалсафий дунёқарашларда ҳам муайян бурилиш ясади. Уйғониш даври Европа адабиёти ва санъатида пайдо бўлган тенденциялар билан Ҳиндистондаги бҳактий поэзиясини муқояса қилиб, акад. Е.П.Чельшев бундай деган: «Агар уйғониш даврида Европа адабиёти ва санъатининг ғоявий мазмуни асосини гуманизм ташкил этган бўлса, Ҳиндистонда эса инсон ва унинг ички дунёсига қизиқиш, инсон табиати ва характерининг атрофдаги муҳитга алоқадорлиги бҳактий поэзияси ривожланишининг негизи бўлди...»(88.73б.). Бҳактий ғоялари адабиётда шунчалик чуқур идиз ёздики, улар шоирларнинг адабий талқинида ўз халқчилиги, мавзуи ва бадииятининг турли этиқоддаги кишиларга баробар тушунарли эканлиги билан қирқ асрлик ҳинд адабиётининг бутун бир «Бҳактикал» даврини ташкил этди. Ва ўйлаймизки, мантиқан, акад. Е.Э.Бертельснинг тасаввуф адабиёти билан Шарқ маданий ҳаётининг вобасталиги ҳақидаги фикри ва уларни бирликда ўрганиш услуби, бҳактий адабиёти ва унинг Ҳиндистон маданий ҳаётида ўйнаган ролини ўрганишда ҳам айнан қўл келади: «Тасаввуф адабиётини ўрганмасдан туриб, ўрта асрлар мусулмон Шарқи маданий ҳаёти тўғрисида тасаввурга эга бўлиш мумкин эмас...бу адабиётдан хабардор бўлмасдан Шарқнинг ўзини ҳам англаш қийин»(19.54б.).

Агар, фикран бҳактий ғояларини инсон маънавияти муаммоларига тадбиқ этиб, унга бошқа

Шарқ фалсафий оқимларидан маслақдош изласак, «инсон учун қайғуриш, унинг маънавий камолотини ўйлашни доим ўз мақсади деб билган тасаввуф»гина бҳактийга турдош эканлигини кўрамиз. Бу жиҳатнинг яна шу томони эътиборга лойиқки, тасаввуфнинг «илоҳий ишқ таронаси»га айланиш даври «Садоқат мазҳаби»нинг яратилиш давридан деярли фарқ қилмайди. Ким билсин, балки худди шу асосда бҳактий мафкурасининг адабиётдаги энг улкан шоири «Кабир ижодида тасаввуфнинг таъсири масаласи» мана неча йиллардирки, ҳамон ҳинд ва хорижий адабиётшунослар ўртасидаги мунозараларга сабаб бўлиб келаётгандир?

Тасаввуфнинг Ҳиндистонга кириб келиш даври бўйича маҳаллий ва чет элик олимлар ўртасида айрим фарқланишлар мавжуд. Баъзилар бу воқеани мусулмонларнинг Ҳиндистонга илк юришлари даври билан боғласалар, бошқалар кейинроқ, яъни XII—XIII асрларга тааллуқли, деб санайдилар. Хусусан, Р.Иномхожаевнинг рисоласида бу воқеа XII асрда яшаган Ашраф Жаҳонгир Семноний томонидан биринчи бор ҳиндавийда «Ахлоқи тасаввуф» асарининг ёзилиши билан тасдиқланади(30.28б.). Яна бошқа ўзбек тадқиқотчиларининг хулосасига биноан, «тасаввуф фақат XIII—XIV асрларга келиб ҳинд адабиётида ўз кучли таъсирга эга бўлган...ва унинг сухравардия, ҳайдария, низомия, сабрива, чештия каби жамоалари мамлакатнинг шимолий вилоятларида изчил фаолият кўрсатган»(91.24—25б.). Лекин биз учун асрлар тафовутидан кўра масаланинг муҳимроқ томони, давр нуқай назаридан тасаввуфнинг бҳактий билан эгизак эканлиги ёки акад. Е.П.Чельшев таърифи билан айтганда, «Бҳактий ҳаракати» билан қамралаган Ҳиндистонда ўзига мос қўним топган»лиги.

Ҳиндистонда ҳинд — мусулмон бирлиги юзага келишида сўфий ижодкорлар кўрсатган хизматларининг ҳинд илмий жамоатчилигига маълум ва манзур эканлиги қатор тарихий ва замонавий манбаларда қайд этилган. Масалан, Ҳиротда Абдураҳмон Жомий қўлида таҳсил кўрган сўфий шоир Жамолиддин Канбу «покланиш ва инсоний такомиллашувда наинки мусулмонлар, балки ҳиндларга ҳам мурожаат қилиш керак» лигига чақирган (14.836.). Ҳша вақтда бу чақириқ бежиз бўлмай, унинг асосида диний — ижтимоий ва маданий — маърифий жиҳатдан ҳар икки тарафнинг дунёқарашларида бир — бирига «мослик, монандлик руҳияти» мавжуд эди. Ҳинд — мусулмон маънавиятидаги бундай «мослик, монандлик руҳияти» бора — бора шундай бир амалий тарзда ривож топдики, натижада бу жараён мамлакатда умуммиллий маданият руҳини касб этди. Бунда ҳиндлар билан елкама елка «маҳаллий тил ва маданиятни эъзозлаган сўфий шоирлар, ҳинд — мусулмон нифоқу низоларини бартараф қилиш, Ҳиндистонда миллий маданият ҳамда ўзликни англаш бобида ўз муносиб ҳиссаларини қўшдилар» (151.3266.). Шу мулоҳаза юзасидан билдирилган бошқа фикрлар орасида Ҳазарипрасад Двivedийнинг қуйидаги сўзлари, ўзининг чин маъноси ҳамда сўфийларга бўлган ҳурмат — эътибори билан ажралиб туради: «Ҳинд ва мусулмон ҳаракатларини яқинлаштирган ва уларнинг ўрталаридаги бегоналик пардаларини улоқтириб ташлаган сўфийларни биз ҳеч қачон эсдан чиқаролмаймиз!»

Мазкур сабаблар боис XV асрнинг иккинчи ярмидан бошлаб Ҳиндистон адабиётларида ғоявий йўналиш ҳамда бадий юксалиш соҳасида катта

ўзгаришлар юз берди. Бу вақтдаги ҳинд тасаввуфининг таъсирида бўлган бҳактий адабиётига хос инсонпарвар гоялар, ҳинд эътиқоди ва мусулмон диний – фалсафий гоялари синтези рамзини ифода этарди(14.846.). Бундай чатишувнинг асосий омиларидан бири, «Ўша даврда Ҳиндистондаги мавжуд гоявий оқимлар ичида тасаввуф учун энг яқини, — Кабир куйлаган, — «ниргун бҳактий» оқими эди»(85.836.). Айни шу икки забардаст таълимот, ўрта аср ҳинд сўз санъати марказий мавзуининг шаклланишида муҳим тарихий рол ўйнади.

БҲАКТИЙ ПОЭЗИЯСИ ВА ҲИНДИСТОН ТУРКИЙЗАБОН АДАБИЁТИ

Ҳинд классик адабиёти жавонидан муносиб ўрин олган Кабирнинг адабий мероси бҳактий гояларининг беназир тимсолидир. Шоир саводсиз бўлса — да, веданта(Ж), упанишад(З), пурана(И), гита(Й), йога(К) ва ислом дини ҳамда ва турли ерлик миллатлар тили, урф — одатларидан хабардор бўлган. Албатта, шунча илмлардан бохабар кишининг саводсизлиги кишида шубҳа туғдириши табиий. Аммо шуниси ҳам ҳақиқатки, Ҳиндистонда чоп этилган нуфузли манбаларда Кабирнинг билим салоҳияти қайд қилиниши билан бирга, унинг саводсиз эканлиги ҳам инкор этилмаган. Муҳими, бу фикрни шоирнинг ўзи ҳам тасдиқлаган:

Meyn kehta hun ankhin dekhi I

Tu kehta he kagd ki likhi II³

³ Бражбҳашадаги шеърлар матни «Лотин алифбоси»да берилди.

|Мен сўйлаймен фақат кўз кўрганини,
Сен — чи, сен қоғозда ёзилганини.|

Кабиршунослар ҳозиргача шоирнинг қачон ва қаерда туғилганлиги ҳамда қайси динга мансуб эканлиги тўғрисида қатъий ва муфассал маълумотга эга эмаслар. Ҳолбуки, унинг туғилган ва вафот этган санасини маҳаллий ва хорижий олимлар бирон бир тарихий воқеа ёки манбага боғлаб аниқлашга кўп ҳаракат қилиб кўрганлар. Шу ўринда бҳактий дарғасининг ҳаёти ва ижод даври қанчалик бобурийлар салтанатига асос солинишига яқин эканлигини аниқлаш учун, айрим таниқли кабиршунос олимларнинг тахминий хулосаларидан қисқача маълумот келтириб ўтаемиз:

Ҳинд ва хорижий олимлар номи	Шоир туғилган йил	Шоир вафот этган йил
Симя	1400	1518 (187)
Хантер	1303	1420 (190)
Пракҳар	1400	1517 (198)
Р.Весткот	1497	1575 (189)

Дҳарамдаснинг «Нирбҳай гян» («Далил билим») номли рисоласида баён қилинишича, Кабирнинг вафотидан сўнг уни қайси дин расм — русумларига мувофиқ дафн этиш масаласида ҳиндулараст Вирсингҳ Багҳела билан мусулмон Бижлийхон ўртасида жанг бошланган. Аммо эртаси кун и тобут қўйилган ерга келган ҳар икки дин вакиллари кутилмаган ходисанинг жонли гувоҳи бўлганлар — тобут ичидаги шоирнинг жасади ўрнида бир даста нилуфар гуллари кўрганлар. Шундан кейин шоирнинг хотираси учун ҳиндлар ўзича, мусулмонлар ўзича мақбара қурдирган эканлар(163.76.).

Олимларнинг кўп йиллик изланишларига қарамай бу мавзу ҳамон муаммолигича қолмоқда, чунки адабиётларда берилган саналар бир – биридан катта фарқ қилишидан ташқари, турли ва аксарияти ўзаро зид бўлган фактлар билан белгиланади. Шу каби яна талай маълумотлар орасида шоирни Лўдийлар сулоласининг подшоҳи Искандар Лўдий даврида яшаганлиги ва уни «кофир»лиги учун ҳукмдор томонидан ўтга, сувга ва қутурган фил оёқлари остига ташлаб жазоланганлиги тўғрисида машҳур бир афсона бор. Ажабланарлиси шундаки, ўша афсонани Кабирнинг ўзи ҳам шеърларида ёдга олган. Ҳар қалай ушбу шеърий тасдиқнинг мавжудлиги учун бўлса керак, ҳинд адабиётчиларининг кўпчилиги шоирни 1400 – 1518 йилларда яшаган, деб тахмин қиладилар.

Кабирнинг ҳаёти ва адабий меросига оид Ҳиндистонда 1887 йили чоп этилган дастлабки илмий манбалардан бири, панжоблик тадқиқотчи Парманандас қаламига мансуб урду тилидаги «Кабир мансур» рисоласидир. Китобда бошқа муҳим маълумотлар қатори шоирнинг Бағдод, Бухоро ва Самарқандга сафар қилганлиги ёзилган. Аммо афсуски, муаллиф сафар тўғрисидаги хабарни қайси манбадан олганлигини изоҳламаган.

Буюк мутафаккир ҳаёти билан боғлиқ бўлган жойлар рўйхатида Ҳиндистоннинг Мағҳар шаҳри алоҳида ўрин тутаети. Худди шу шаҳарнинг ёнгинасида «Омий надий» («Амбаҳ дарёси») номли бир дарёча оқиб ўтади. Ўзи кичик, лекин шоир номи билан машҳур бўлган дарё ҳақида шундай бир ривоят бор:

«Қачонлардир Мағҳардан тахминан йигирма фарсахча узоқликда анбаҳ дарахти ўсиб чиққан экан. Кунларнинг бирида, шу дарахт соясида

Гурқхнагх исмли бир йог билан шоир суҳбат қуриб ўтиришганда, йигит шоирга йоглар нималарга қодир эканлигини кўрсатиб қўйиш учун дафъатан ўз қудратини ишга солиб, оёғи остидан сув чиқарибди. Бу мўъжизани кўрган Кабир йог — йигитга қараб шундай дебди:

— Агар ҳақиқатдан ҳам қудратли бўлсангиз, бир йўла бир дарё сув чиқазинг, оёғингиз остидаги жилғага халқ чанқоғини қондиrolмайди.

Йог ҳар қанча уринса ҳамки, бунинг уддасидан чиқа олмабди. Шунда шоир бармоғи билан ерда бир неча чизиқ тортган экан, зум ўтмай, чизиқлардан жилғалар оқиб чиқиб дарёга айланибди».

Қарийб беш аср давомида тилдан тилган ўтиб келаётган бу ривоят гарчи орзуларнинг хаёлий тавсифи бўлса ҳам, аммо у Кабирнинг асрлар оша Ҳиндистон халқларининг эркка, тенгликка, эзгуликка бўлган чанқоғини қондириш каби буюк мақсадларининг рамзи сифатида қадрлидир.

«Адабиёт, — деган эди В.Г.Белинский, — албатта халқ ички ҳаётининг ифодаси — рамзи бўлмоғи керак!» Шу нуқтаи назардан Кабир шеърятини, унинг ўзи яшаб ижод этган ижтимоий тенгсизлик, диний мухолифат ва жаҳолат авжга олган даврдаги заҳматкаш омма аҳволини ўзида акс эттирган бир кўзгуга қиёс қилиш мумкин. Шоирнинг кишилар қайси мазҳаб ёки табақага мансуб бўлишларидан қатъи назар, уларнинг тенг эканликлари, ҳеч бир инсон боласи туғилишидан ҳинд ё мусулмон бўлиб дунёга келмаслиги ва ниҳоят, Тангрини осмону фалақдан эмас, ер юзида яшовчи инсонлар қалбидан излаш кераклиги ҳақидаги даъватлари, диний адоват ва миллий

низолар оқибатида икки ўт орасида қолган оддий халқ аҳволини енгиллаштиришга қаратилган эди.

Кабир жаҳолат ва худбинлик туфайли теваракда юз бераётган хунрезликдан одамларни огоҳ қилишга, уларни гафлат уйқусидан уйғотишга интилди:

Uunnamī biyai badali barsan lage angar |
Uthi Kabira dhah de, dajhat he sansar ||
|Булутлардан сув ўрнига оташ ёғмоқда,
Кабир дод сол, дунёга у даҳшат солмоқда.|

Улуғ гуманист Кабир ижодида куйланган инсон мавзуи ва шу борадаги унинг фалсафий дунёқарашлари, шоирнинг фақат шахс сифатида баркамол фазилатлар эгаси бўлганлигидан эмас, балки айти маҳалда, унинг инсонпарварлик ғоялари йўлида тинмай курашганлигидан ҳам далолат беради. Ижодда Тангрига бўлган садоқатини инсонга нисбатан муҳаббат орқали мадҳ этишни ўзига фарз билган Кабирнинг эзгу—ниятлари, инсоний ҳақ—ҳуқуқ хусусидаги ғоялари ҳамда шу муқаддас мақсад йўлида адабиётда кўрсатган ҳимматию хизмати, асрлар оша завоқ билмади. Адолат куйчисининг шоирона иқтидорию пок сиймоси тўғрисида унга замондош ва издош қалам соҳиблари, назму насрда жилд—жилд таъриф таҳсинларга йўғрилган асарлар ёзиб қолдирганлар. Жумладан, Кабирни ўзига устоз билган Ғарибдас шундай дейди:

Eysa nirmal nam he, nirmal kare sarir |
Aur gyan mandalik he, chakve gyan Kabir ||

|Шундай бир ном борки, ҳатто жисминг
поклайди,
Илм — урфонда «Кабир»лигин билими
оқлайди.|

Ёки Абулфазл Алломийнинг «Ойнаи Акбарий» асарида шоир ҳақидаги қуйидаги таърифни ўқиш мумкин: «Мувоҳид — бирлик ошиғи Кабир ва унинг асарлари билан боғлиқ жуда кўп ривоятлар бор. У ўзининг пок ва ибратли ҳаёти билан таҳсинга сазовор эди». Шунингдек, ҳиндистонлик машҳур файласуф, ёзувчи, шоир ва драматург Рабиндранатх Тагор ҳам ўрта аср ҳинд адабиётига хос жиҳатларни зикр қилар экан, бу маънода бҳактий шоирларининг ижодига жуда юқори баҳо берган: «Мазкур даврда садҳак (дарвеш) ва шоирлар томонидан «изҳору баён» этилган пок ҳиссиёт ва садоқат ниҳоятда ажибу ғариб тарзда ифодаланиб, бу йўналишнинг икки шакли (оғзаки ва ёзма — Н.Н.) ўзаро уйғунлашиб кетганлиги билан ноёб(162.30 — 31б.).

Кабирга хос тафаккур ва дунёқарашларнинг шаклланиш масаласи қарийб икки аср ўтибдики, ҳали — ҳамон ҳинд ва хорижий адабиётшунослар диққат марказида. Қизиғи шундаки, шоир туғилиб ўсган шароитда қадимий ҳинд маданий — маърифий қадриятлари билан танишиш ва уларни ўқиб ўрганишнинг имкони бўлмаган. Лекин шунга қарамай, Кабирнинг иқтидорли шоир сифатида жамият ичида ўз ўрнини топа билганлиги — сўз санъатида ислоҳотчи даражасига кўтарила олганлиги ва унинг меросини муттасил тадқиқ қилиб келинаётганлиги, бешак, шоир ижодий меросининг бой ва серқирра эканлигидан. «Садоқат» фидойисининг ҳаёти ва адабий фаолиятига бағишланган юзлаб илмий мақола ва рисоаларда,

унинг шахсияти ва асарлари ҳақида бири биридан оригинал мушоҳадалар баён этилган. Аммо уларнинг ичида ўта мухтасар шаклда шоирнинг инсоний ва ижодий ҳақиқатини ўзида мукаммал мужассамлаштиргани, кабиршунос Говинд Тригунаятнинг ушбу сўзлари бўлса керак: «Кабир мутлақо ортга чекиниш нималигини билмайдиган, ўз фикру зикрида қатъий турувчи инсон — ижодкор эди. У ана шу буюк фазилати билан Ҳиндистоннинг «сватантр» — эрксевар шоирларининг энг йирик ва етук сиймоси бўлишга сазовор». Ва айти шу фазилатлар туфайли, унинг ашъори, Ҳиндистон ярим оролидан дунёнинг турли мамлакатларига тарқалди.

Ҳозирги кунда адибнинг босиб ўтган ижод йўли ҳақида ҳинд, урду, форс, инглиз, француз ва итальян тилида йирик илмий — тадқиқий асарлар чоп этилган. Рус ҳиндшунослигида Кабир номи илк бор акад. А.П.Баранников рисоласида тилга олинган. Ҳинд халқ шоири меросини ўрганиш ва ундаги прогрессив гоялар билан илмий жамоатчиликни яқиндан таништириш борасида Е.П.Челъшев, И.Д.Серебряков сингари олимлар олиб борган илмий тадқиқот ишлари ҳам диққатга лойиқдир. Кабирнинг уч юздан зиёд шеърларини ўз ичига олган «Лирик поэзия дурдоналари» туркумидаги 1965 йили Москвада нашр қилинган тўпلام, ҳинд поэзияси мухлисларини шоир ижоди билан таништиришда муҳим воқеа бўлди. Ундан кейинги даврларда ҳам бу мавзуга тадқиқотчи ва таржимонлар кўп мурожаат қилишди. Бироқ, бҳактий поэзияси яловбардорининг адабий меросини маҳаллий ё хорижий адабиётшунос ва файласуфлар қанчалик чуқур таҳлил қилмасинлар, бу улкан шеърят даҳосининг сўнмас фикр

ҳазинаси ҳали ҳам қўл тегмагандек. Бу хусусда ўзбек олимларининг ҳам қисман ҳиссалари бўлиб, диёримизда шу топгача мазкур мавзу юзасидан амалга оширилган изланишлар, келгусида олиб борилажак илмий ишлар олдида фақат биринчи одимлар. Дарвоқе, «садоқат шеърляти» яловбардори адабий меросига доир тадқиқотларга, «бир диссертация иши кўламида нуқта кўйилиши керак»лиги ҳақидаги баъзи мутахассисларнинг фикри, чамаси юз йиллардан бери ҳинд ва европалик олимларнинг олиб бораётган изланишлари силсиласига соя солиш билан баробар бўлурди. Айниқса ҳозир — тарих ва маърифий қадриятларга реал муносабат тикланаётган бир даврда, бҳактий каби ўрта аср ҳинд адабиётининг прогрессив ғояларига истиқлол мафкураси нуқтаи назаридан муносабат билдирилиши, унинг фалсафий асоси билан тасаввуф таълимотининг ҳамоҳанг жиҳатларини қиёсий таҳлил қилиниши, бу бирор тадқиқот ишининг қайтарилиши ёки унга тақлид қилиниши дегани эмас.

Кабир — файласуф ва «садоқат» куйчиси ҳақида гап борганда, бҳактий таълимоти тимсолида шоирнинг диний — фалсафий, маданий — маърифий дунёқарашларини тасаввуф ғоялари билан муқояса қилиниши, Ҳиндистон туркийгўй шоирларининг ушбу адабиёт билан диний — дунёвий мавзулардаги ўзаро муштарак нуқталарини аниқлашда бевосита ёрдам беради. Зеро, «Тасаввуф мусулмон тафаккурида, — гўё ҳиндистонлик «Сватантр» шоирлар озиқланган «садоқат» туйгулари каби, — ҳур фикрлиликнинг муайян ғоявий бир оқими сифатида намоён бўлган» (163.92 — 100б.).

Одатда маҳаллий кабиршунослар, шоирнинг ҳинд фалсафасидаги Илоҳ ва инсоннинг руҳий

ришталари масалаларга нисбатан муносабатини фақат веданта, упанишад, гита ва йога диний таълимотлари асосида шакланган, деб даъво қиладилар. Мабодо, Кабир шеъриятида гап тасаввуф асосларига келиб тақалгудек бўлса, унда олимлар ҳар икки фалсафадаги гоҳ айрим, гоҳ айнан ўхшашликларини, ҳинд эътиқодининг исломга қараганда қадимийлиги омилига суяниб, у ёки бу тушунчани ҳиндупарастликда илгаридан мавжуд эканлиги билан мубоҳасага барҳам беришга уринадилар «Баъзилар, — дея, масалан, юқорида айтилган фикрга урғу беради Говинд Тригунаят, — кабирона «нур» сўзи ва ундаги мужассам маънони, яъни дунёнинг пайдо бўлиши ва тараққиёти талқинини фақат сўфийлик таълимотига хос дея шарҳлайдилар. Лекин шуни унутмаслик керакки, Кабир қайси мазҳаб, миллат ёки табақа вакилига мурожаат қилса, худди ўша вакил тили, эътиқоди ва дунёқарашидан келиб чиқиб байт айтарди. Шу сабабдан ҳам шоир суфийларни упанишад хулосаларидан хабардор қилиш мақсадида, фикрини уларнинг ўз сўзлари орқали баён этган»(163.92—100б.). Гарчи олим ўз рисоласида Кабирнинг фалсафий мушоҳадаларига тасаввуфнинг бедахл эканлиги ва умуман шоирда сўфийларга тақлид қилиш фикри бўлмаганлигини таъкидласа — да, аммо Тангрига нисбатан «маъшуқанинг изҳори ишқ» ва унинг зоҳирий ҳамда ботиний моҳияти хусусида, фақат «аҳён — аҳёнда намоён бўладиган баъзи сўфийлик руҳияти»нинг кузатилишини қайд қилади. Бу мавзуга яна бошқа бир адабиётшунос Савитра Шукла кенгроқ маънода ёндашиб, Кабирни XV аср ҳинд адабиётида янги овоз, янги назм асосчиси сифатида уғлаб, ўз фикрини шундай хулосалайди:

«Шоирнинг ҳинд ва ислом каби икки «муҳолиф» динлардаги прогрессив дунёқарашларнинг муштарак талқинидан шундай янги бир йўналиш бунёдга келдики, у ҳинд адабиётида «Сантмат»(Л) номи билан машҳур бўлиб, ўз даврида ҳиндга ҳам мусулмонга ҳам маъқул тушган(162.2б.).

Ушбу йўналишда дастлаб Кабирнинг ўзи илоҳий ва инсоний «садоқат»га фидоийликнинг энг ёрқин ва оммабоп шеърий намуналарини кашф этди. Шунинг учун шоир шеъриясида, инсоннинг ўз Яратганини таниши ва Унинг жами марҳаматларига муносиб равишда ҳаёт кечириши кераклиги каби устувор масалага қайта – қайта дуч келаверамиз. Бинобарин, бандасининг Тангрига нисбатан ўз садоқатини билдириш мезони бўлган ибодат ҳам, ҳамиша маънавий поклик ва ишқ туйғуси билан йўғрилган аснода кечмоғи лозим. Йўқса, «беишқ дунёга келмоқлик бекор»:

Jihi ghat prit na prem ras puni rasna nahi Ram |

Te nar is sansar men upaji bhae bekam ||

|Дилда агар бўлмас экан ишқ оташи

Тангрига алҳол,

У ҳолда бил, эй «маъшуқа»,

бу дунёга келмоқлик бекор. |

Маълумки, тасаввуфда «муҳаббат, қалбда кучли тугённинг кўтарилиши, бетоқат ва безовта бўлиб, барча гўзалликлар манбаи, қудрату нусрат, неъмату раҳмат эгаси Тангри томон талпинишдир»(40.31б) Бҳактий таълимотида бу жараённинг қандай кечиши, Кабирнинг ушбу шеърида қуйидагича ифода топган:

Hari mera piv bhai, Hari mera piv |
Hari bin rahi na sake mera jiv ||
Hari mera piv meyn Hari ki bahuriya |
Pam bare meyn chutuk lahuriya ||
|Ҳарий менинг ёрим, дўстим,
Ҳарий ёримдир,
Ҳарийсиз яшамоқ менга —
жонсиз ҳолимдир.
Ҳарий менга Ёру ва мен
Унга маъшуқа,
Ромдир буюк, мен ношуднинг
ишқим — боримдир.|

Ҳаёт Кабир учун Тангри таоло даргоҳидаги абадият қаршисида бир лаҳзалик ўткинчи дам. Шу лаҳза юракка солган асрий жудолик соғинчлари адибни «асл макони» томон талпинтиради. Демак, у то тирик экан, нажот йўлига боқишдан, Нажоткори номини такрорлашдан толмайди:

Ankhiyan to' jhani pari, panth nihari — nihari |
Jivhva to' chhala pare, nam pukari — pukari ||
|Йўлига зор боқа — боқа кўзларда нур қолмади,
Бу тил номин такрорлашдан қабардию, толмади.|

Шоирнинг имони комилки, Тангри ўз номини чин дилдан — ҳам ақлан, ҳам руҳан ёдлаганга доим ёр! Агар унинг қалби Тангрида жо экан, у энди кимга ҳам сажда қилсин?

Mera man sumire Pam kun, mera man Ramhin aahi|
Ab man Ramhin have rahya, sis navavon kahi ||
|Ром номини ёдлай — ёдлай қалбдир вобаста Унга,
Агар қалбим Ромда бўлса, сажда қилайин кимга?|

Саволдан кўриниб турибдики, шоир фоний дунёнинг ўзидаёқ Тангрига комил садоқат билдириб, руҳан «ўз мақсадига етди» — «нирвана»га(М), яъни «фано»га эришди. Лекин у бу билан ўз мақомига нуқта қўймайди, балки «мокша» — қайта туғилишдан абадулабад озод бўлган рух янглиф «бақо»дан сўйлайди:

Tun – tun karta tun bhaya, mujh men rahi na hun |
 Vari pheri bali gai, jit dekhon titt tun ||
 |Сени фақат Сени дея меңдан қолмади нишон,
 Энди қайта туғилмасмен, кўз олдимда Сен ҳар он. |

Худди шунингдек, «Одатда сўфийлар учун фано мақоми сўнгги нуқта эмас,... фанодан кейин унинг мантикий давоми бақо (абадият) ҳам мавжуд. Одам ўзининг вақтинчалик ўткинчи «мен»ини йўқ бўлганини сезгач, у абсолют денгизига шўнғийди. У билан гўё ўзини Мутлоқ борлиқ каби ҳис қилади. Бу боқийликни англаш, маълумки, тариқат йўлига кирган солиқ учун энг олий мақомдир». (19.38б.). Шу боисдан Кабир ўзида неки бор бўлса — жону тан, ақлу идрок, фаҳму фаросат ва барча бўлак гўзал фазилатларни «Сенинг ижодинг» дея, Тангрига садоқат руҳидаги жўн, мўъжаз ва ҳаммабоп «калимада» ўзига хос — кабирона «имон келтиради»:

Mera tujh men kuchh nahin, jo' kuchh he so' tera |
 Tera tujh ko' sompta, kya lage mera ||
 |Сенда меңдан ҳеч вақо йўқ,
 меңда не борки Сендан,
 Омонатинг Сенга бергум,
 не қолур унда «мен»дан? |

Кабирнинг бҳактий таълимотига хос сўфиёна дунёқарашларининг шеъриятда аксланиши, бир қараганда, гўё бадииятдан узоқ ва гоҳо шунчаки қофияланган жумлалар мажмуидек кўриниши мумкин. Аслида эса, ўқувчи шоир поэзияси қалбига қанчалик чуқурроқ кириб борса, у шунчалик ўз «илк таассурот»идан узоқлашиб бораётганлигини сезади. Кабир поэтикасининг ноёблиги ҳам шундаки, у ўзи танлаган мавзуни олдин шаклан ва мазмунан ниҳоятда содда кўринишда ўртага ташлайди. Ва фақат кейичалик — «нишон аниқ мўлжалга олингач», турли бадий ва фалсафий ташбиҳлар воситасида мавзунинг асл моҳиятини очиб беради. Бу маънода, «Атма»нинг — инсон руҳининг «Брахма»га(Н) қайта қўшилиши масаласи, ижодкор ашъорига мансуб халқчил бадииятга энг яхши мисол. Шоир ҳинд эътиқодидаги «Илоҳ ва инсон» бирлиги тасаввурини гоҳ табиат, гоҳ жамият ва гоҳида руҳиятнинг мусаллам қонунлари асосида бадий ифодалайди. Масалан, у бир «сакҳий»сида(О) Брахмани оби — ҳаётга, одамни эса ундан ҳосил бўлган музга қиёслаб, шундай дейди:

Kabir panin hi te hem bhaya, hem havey gaya bilai|
 Je kuchh tha so'i bhaya, ab kuchh kahya na jai||
 |Сув эди у муз бўлди, муз эригач сув бўлди,
 Таърифга ҳеч ҳожат йўқ, недан бўлса шу бўлди.|

Яна:

Heurat – heurat he sakhi, rahya Kabir hirai |
 Bund samannin samand men, so' kat heri jai||
 |Ё ажабо, ғойиб бўлди Кабир кўздан,
 Топиларми, ҳеч бир томчи сув денгиздан!|

Ёки:

Neynan antar aavtun, jyun ho'un neyn jhepeun|

Nan ho'un dekho'un aur kun, nantujh dekhan deun||

|Гар бўлсанг жо кўзларимга Сени юмиб олай албат,
Ўзгасига ҳеч кўз очмай, қолай Сен – ла мен тоабад!|

Биз «Бҳактий саҳитя» («Садоқат адабиёти») борасидаги таҳлилларимизда «Брахма ва атма»нинг ўзаро риштаси муносабатларига катта аҳамият беришимизга сабаб, ҳинд адабиётида ушбу «Илоҳ ва инсон» мавзуига ўз ижодида мурожаат қилмаган адиб топилмаса керак. Мазкур маҳаллий адабий муҳит учун умумий бўлган анъанадан мусулмон шоирлари ҳам истисно эмасди. Улар сафида муқаддам номи зикр қилинган «Раҳим» таҳаллусили шоир – Абдураҳим хони хононнинг «доҳа»лари(О), ҳинд адабиётидаги Тулси ва Биҳарий сингари мумтоз шоирлар шеърлятига нисбатан муқобиллик даражасига кўрилади олганлиги билан манзур.

Шоирнинг «доҳа» жанридаги байтлари ҳали – ҳали ҳинд поэзияси мухлислари қалбини ўзига ром қилиб келади. «Раҳим»нинг бобурийлар даври Ҳиндистон адабиётида бҳактий ва тасаввуф ғояларини тарғиб этишда ўз ўрни, ўз муносиб ҳиссаси бор. У шеърларида фоний ва боқий дунё ўртасида гумроҳликдан сарсон бандаларни энг тўғри – ҳақ йўлини излашга чорлаб, уларни «Илоҳ ва инсон» – («Парматма ва атма») орасидаги ҳаёт номли ганимат масофани пок йўл билан босиб ўтишга ундайди. Ва фақат шундагина, шоир ташбиҳида, «Меҳр денгизи янглиғ Тангри» қалб аталмиш бир томчи сувда мужассам бўлиши мумкин:

Bindu men sindhu saman, ko' achraj kaso'n kahen|

Heranhar hiran, Rahiman aarpuni aarpen||

|Кимга айтай, бу не ажаб,
бир томчида денгиз бўлса жо,
Ва Раҳимнинг излагани бўлса қалб – ла
бир бутун танҳо.||

Бҳактий таълимотидаги бундай руҳий камолотга эришиш воқеасининг рамзий шакллари ва унинг асосидаги мазмун тасаввуф фалсафасида ҳам учрайди. «Зероким, солик ўзи билан Илоҳ орасидаги масофани қисқартира бориб,... тўлалигича у Мутлоқиятга қўшилиб, у билан қоришиб, эриб кетади. Сўфийлар буни қатранинг денгизга қўшилиши ёхуд қизитилган темирнинг олов билан бир хил тус олиши мисолида тушунтирганлар. Дарҳақиқат, қатра денгиздан нишона, бу дегани, денгиз моҳияти қатрада ифодаланган. Шу сингари инсон руҳида ҳам Илоҳ сифатлари мужжасам. Бироқ моддийлик уни Илоҳдан ажратиб туради... Аммо руҳ моддийликдан покланса, мусаффо шабнамдай бўлиб яна Денгизга – ўз аслига бориб қўшилиши мумкин»(41.366.).

Абдураҳим хони хонон доҳалари, ҳинд адабиётида Кабир меросидан баҳраманд бўлган юзлаб ижодкорлар асарлари рўйхатидан фақат биргина мисол, холос. Агар ушбу рўйхатни бироз мозийга қайтиб кўздан кечиргудек бўлсак, Гуру Нанак(К), Даду, Малук, Жагживан, Шивнараян, Даряхан, Мира, Дҳанидас, Ғарибдас, Кешавадас, Тулсидас, Чаравндас, Сундардас сингари яна қанчадан қанча ўз даврида Ҳиндистон халқларини «садоқат» нури билан мунаввар қилган шоирлар ўтганлигининг шоҳиди бўламиз.

Кабирнинг ўтмиш ва ўзига замондош бўлган ҳинд файласуф шоирларидан фарқли равишда яратган кашфиёти шу бўлдики, у «Брахма»ни инсон

онгидаги абадий осмонийликдан, ерликларни эса лоқайд кузатувчанликдан халос этиш йўлларини излади. Ва мазкур изланишда ҳиндупарастлик ва мусулмончиликка сунъий сингдирилган хурофот исканжаси кучидан инсон ақл — идрокини баланд қўйди. Доим билимга чанқоқ инсоннинг ақлий имкониятларига зид бўлган ғайритабiiй тасаввурлар, фойдасидан зиёни кўп турли ирим — сиримларни «Бҳактий марг» («Садоқат йўли») билан батамом кишилар онгидан ситиб чиқаришга ҳаракат қилди. Бу «йўл»нинг ҳақиқати, шоир фикрида, бир одамнинг ўзида мавжуд икки ўзаро қарама — қарши куч, яъни онг ва гумроҳликнинг тўқнашувида кўзга ташланади. Шу боис ижодкор инсон ҳаётида учрайдиган барча мураккаб муаммоларни фақат ва фақат ақл — идрокга суяниб ҳал қилишга чақирди, акс ҳолда унинг наздида —

Manni mahatam prem ras, garva tan gun neh |
 Ye sabhin ah lagya, jabhin kahya kuchh deh||
 |Тарк этади садоқату гурур ақлу онг,
 Тасодифан ҳатто инсон чекканда фиғон.|

Кабирнинг баёнига кўра, инсон негадир ўзи яшаётган муҳит ва атрофдаги мавжудотни, ҳатгоки, ўзини ҳам иккинчи даражали нарса деб тушунади. Ҳолбуки, «ҳар бир ҳинд ўз эсини таниганидан бери сиғиниб келган Тангрининг ажралмас бир қисми бўла туриб, яна ўша ўзида мавжуд Олий руҳни ҳис этиш, садоқат билдириш учун Уни «Маңдир» — ибодатхонадан излаши шартми?» деган савол, шоир шеърларида бот — бот турли бадий восита ва ифодаларда ўртага ташланади:

Base apandi pand men, tagati lashey na ko'i |
 Kahe Kabira sant ho', bari achambha mo'hi||

|Юрак — бу Браҳманинг десам асл макони,
Эътибор ҳам қилмаслар, таажжубим бор жони.|

Ёки:

Kabir duniya dehurey, sis navaanvan jai |
Hirda bhitari hari baseyn, tun tahi so'un lyo' lai||
|Сажда учун маъбуд томон ошиқар дунё,
Бир разм сол, макон этган юракни Худо.|

Яратганнинг инсон қалбида мавжудлиги ва Уни излаган кимса, аввало, ўз юрагига боқиши ва албатта истаганини топиши ҳақидаги гоё тасаввуф шоирлари ижодида ҳам кенг тарқалиб, кўп мушоҳада қилинган мавзу эди. Сабаби, «Мусулмон шарқида исломнинг ортодоксал жиҳатларига нисбатан норозилик ифодаси сифатида пайдо бўлган тасаввуфнинг пантеистик (вужудия) таълимоти объектив борлиқни илоҳийлаштирган. Модомики, бутун борлиқ абсолют ҳақиқат — Худо (Ал—ҳақ)нинг инъикосидан иборат бўлиб, инсонда илоҳият зарраси бор экан, демак у шарафли ва ҳурмату муҳаббатга лойиқ» (94.91б.). Бу борада мутасаввиф қалам аҳли ҳатто бҳақтий поэзияси намояндаларидан ҳам аниқроқ фикр билдирганлар. Шулардан бири шоир ва сўфий Жалолиддин Румийнинг ушбу мисралари:

«Онҳо, ки талабгори худоед, худоед!

Бирун зи шумонест шумоед, шумоед!

Чизе, накардед гум, аз баҳри чует,

В — андор талаби гумшуда аз баҳри чароед!

|Эй, Худонинг талабида юрганлар, ўзингиз худосиз,
У сиздан ташқари эмас, балки сиз билан бирга —
сиздир. Йўқотмаган нарсангизни нега излаб
юрисиз, агар йўқолган бўлса, йўқ нарсани нега
излайсизлар» (40.39б.).

Румий шеърда илгари сурилган ғояни проф. Н.Комилов, «Кимки ўзини таниса, Раббини танийди» деган Ҳадиси шариф мазмуни талқинида хулосалайди. Мантиқан, Румий фалсафасига яқин Кабир «сакҳий»ларида баён этилган фикрни акад. Е.П.Чельшев ўзининг «Ҳинд адабиёти» асарида бундай изоҳлаб берган: «Худо инсон юрагида бўлса, демак инсонга хизмат қилиш, Худога ибодат қилиш билан баробар демақдир»(88.47б.). Бундан чиқди, ғоянинг ҳар икки ифодасида ҳам шуниси равшанки, инсон юраги ҳинд учун ҳам, мусулмон учун ҳам илоҳий ошён!

Кабирнинг «ҳинд – мусулмон муаммоси»га бағишланган аламангез сатрларида, ўз ақл – заковати билан мўъжизалар яратишга қодир ҳазрати инсоннинг баъзи бир масалаларда мантиққа қарши йўл тутиши шоирга асло тинчлик бермаганлигини кўрамиз: «Нега энди Тангрининг бирлигига имон келтириб, Унинг ризолигини топиш учун ҳинд ўз ҳоличаю, мусулмон ўз ҳолича йўл изларкин? Ва излаганда ҳам, нега энди уларнинг ҳар бири фақат ўзи танлаган йўлнигина ҳақ эканлигига даъво қиларкин?»:

Bhai re! Dui jagdis kahan te aaya,
kahi, kavne bharmaya |
Allah, Ram, Karima keso,
Hari, Hazrat nam dharaya||
|Эй, биродар! Икки Худо келди қайдан?
Сўзла – чи, ким адаштирди тўғри йўлдан?
Аллоҳ ва Ром, Карим, Ҳарий ва Ҳазрат деб,
Кимлар сенга уқтирдилар тутиб қўлдан?|

Тангри таоло турли номлар билан аталса ҳам яккаю ягона бўлгани каби, инсонлар ҳам аслида

бир бўлиб, уларнинг фақат тили, миллати, диний эътиқоди, ранг – рўйи ва урф – одатларигина бир – биридан фарқ қилади. «Пировардида барча бир Кулолнинг маҳсулоти, низо ва адоват эса фикр чиркинлиги» дея, Кабир ўз ватандошларини орага фитна уруғини сочувчи жаҳолат бандалари оғушидан халос этишга аҳд қилиб, уларни икки дунё саодатини ўзида мужассам этган «садоқат эътиқоди»га чорлади:

Dukhiya muva dakh ko'un, sukhiya sukh ko'un jhuri|
Sada apandi Ram ke, jini sukh – dukh melhe duri||
|Ғамнок ғамдадир адо, бахтсиз бахт излаб гадо,
Тангри – ла шод бандага на ғам, на бахтда маъно.|

Агар айни шу фикр юзасидан тасаввуф адабиётига мурожаат этсак, «Мусулмон мистикларининг дунёқарашларидаги бой диний тажрибанинг бетакрорлиги, уларнинг барча диний эътиқодлар асосининг ягона эканлигини англаб етганликлари билан белгиланади. Ал – Ҳаллож:

«Барча динлар ҳақида чуқур тафаккур – ла
шунини билдимки –
Улар бари бир илдиздан чиққан дарахт
шоҳлари экан.»(65.29б.)

Умуман. диний адоватлар масаласида Кабир изтиробларининг чек – чегараси йўқ. Зеро, дунёдан неча – неча ўз эътиқодида мустаҳкам ҳинд ва мусулмонлар ўтди. Улар орасида кимлардандир яхши ном қолди, кимлардандир ўчмас шуҳрату шон қолди, аммо афсуски, яна шунинг баробарида кимлардандир келажак авлодларга дашном келтирувчи «диний адоват» ҳам қолди. Лекин

Кабир учун яхши ном ва шон – шуҳратнинг афзали,
умри боқийси «Садоқат йўли»да қозонилгани. Бу –
ҳамиша ҳамма учун очиқ Ҳақ йўли!

Hindu muye Ram kahi, musulman Khudai |
Kahe Kabir so' jivta, duh meyn kade na jai||
|Ўтди ҳинду – Ром, мусулмон

Худо дея дунёдан,
Лек Кабир дер: боқий ул –
умидвор Ҳақ таолодан.|

Шоир ўз ижодида «Садоқат йўли»ни барча
баробар ҳис қилиши учун, турли эътиқодларга хос
диний қадриятлар образидан кенг фойдаланган.
Хусусан, қуйидаги мисраларда, Кабир сўзни ҳинд ва
мусулмон учун муқаддас бўлган Каъба ва Кошийдан
(Банарас) бошлаб, ҳар икки маскандан олинадиган
маънавий озиқани эса мажозий бугдой донига
қиёслайди. Адиб бу билан ҳинд ҳам, мусулмон ҳам
Ҳақ таолонинг моддий неъматларига бўлгани каби
дини диёнатга ҳам яқдил муносабатда бўлиши керак
дейди:

Kaba phir Kasi bhaya, Ram bhaya Rahim |
Mo't chun meyda bhaya, beythi Kabira jim||
|На Каъбаю Кошийда фарқ, на Раҳим ва Ром,
Шу дон донаси унидир Кабирга таом.|

«Кабир ижоди учун гуманизм, – кабиршунос
Т.Н.Дикшит таъкидлашича – энг улуғ анъанадир». Инсонга
раҳим – шафқат, меҳр – муҳаббат кўзи
билан қаровчи шоир ашъори умрбоқийлигининг асл
сабаби шундаки, у ўз асарларида турли миллат ва
мазҳаб кишиларининг ҳар тарафлама тенг
эканликларини баралла куйлаб, бир – бирлари

билан шу «кенг, бепоён заминда биродарларча аҳил
яшашларини орзу қилди»:

Vo'hi Mahadev, vo'hi Muhammad,
Bramha, Aadam kahiye

Ko' hindu, ko' turuk kahavey,
ek zamin par rahiyе||

|Бу Маҳадев деганлари ўша Муҳаммад,
Ёхуд майли, Браҳма ё Одам ато денг,
Атасинлар унисин турк, буни ҳинду деб,
Бир заминда яшангизлар у – бепоён, кенг!|

Шоир ҳикмати мағзини ташкил қилган инсоннинг Тангрига бўлган садоқати, бирор кимсанинг бошқа бир кишига чин дилдан, пок ният билан ҳалол хизмат қилиши жараёнида ҳам намоён бўлади. Бу ҳақиқатни тасаввуф ҳам ёқлайди, чунки илоҳий муҳаббат билан инсоний муҳаббат орасида зиддият йўқ. Аксинча, «илоҳий муҳаббат инсоний муҳаббатнинг ривожланиб, камол топган кўриниши»(41.52б.). Кабир «инсонга хизмат — Илоҳга хизмат» маъносида, бу олий мукофотга, у ё бу кимсага хизмат кўрсатаётган кишининг ўзи ҳам ҳақли равишда сазовор эканлигига ишонч билдиради. Ва шу билан у инсонпарварлик туйғуларига илоҳий руҳ бағишлайди. Ёки адиб улуғлаган «Гуманизм илмий таърифини тўла келтирмай, қисқа бир жумла билан ифода этмоқчи бўлсак, уни инсонга муҳаббат, унга ҳурмат ва инсониятга хизмат деб, таърифлаш мумкин»(90.76б.). Шу жиҳатдан мазкур бобда Кабирнинг адабий — фалсафий хулосаларига атрофлича мурожаат этишимизга сабаб, улар ўзининг ҳаётий моҳияти ва халқчил бадиияти билан бевосита бобурийлар даври маданий — ижтимоий

ҳаёти, хусусан туркийзабаон шеърятти мавзулари учун ҳам характерлидир:

Биринчидан, шоир ўз оташин мисралари орқали умр бўйи нола чеккан, ҳимоясиз кишиларни мушкулотларга ақл кўзи билан қаровчи онг, гурур ва сабот эгалари — аҳли донишларга эргашишга, тушкунликни тарк этиб мақсад йўлида курашишга рағбатлангирди. Зотан инсон — шоир учун Тангри яратган табиатнинг энг мукамал ва салоҳиятли мўъжизаси.

Иккинчидан, шоир ўзи мадҳ этган инсон куч — қудрати тантанасини мазҳаб, табақа, насл — насаб ёки мансабда эмас, аксинча, унинг табиатан илм — билимга интилувчи ақл — идрокида, қолаверса, поклиги, одиллиги ва ҳақиқатгўйлигида, деб билди. Адиб доим инсоннинг тили орқали дилини тинглаш, дардини англаш ва у билан ҳамнафас бўлиш орзусида яшади.

Учинчидан, Кабир панжобий, синдҳий, гужоротий, авадҳий, кҳари — болий, форсий, туркий каби тилларининг сўз ва ҳикматлари мужассам топган жонли халқ тили — бражбҳашада ижод қилди. У халқ тили иборалари ва бадий воситаларидан моҳирона фойдаланиб, ўз шеърларида асосий эътиборни жамиятдаги жорий адолатсизлик, тенгсизлик ва риёкорликдек салбий қусурлар мавзуига жалб қилди.

Маълумки, ҳаёт мазмуни тарозусида инсон қудрати ва унинг тимсоли бўлган амалиёти, одатда онг ва шу неъмат туфайли тўпланган илм — билим асосида амалга оширилган ишлари билан ўлчанади. Зеро, «Аввалу ма ҳолақа — ллоҳу — л — ақла» — Аллоҳ яратган илк нарса онгдир». Бинобарин, «Ислом инсонни ижтимоий фаолликка, маърифатли бўлишга даъват қилади» (96). Исломий

дунёқарашдаги бу даъват, бҳактий фалсафасидаги «онг ва фаолият» мавзуи учун ҳам умумийдир. Шунинг учун ҳам бундай маънавий ҳамжиҳатлик, бҳактий поэзияси ва Ҳиндистон туркийгўй шоирлари ижодида айнан ўз аксини топган.

Инсон кирои дунёга келибди, у ҳаёти давомида ўзидан кейин шундай бир арзигулик иш қолдирсинки, токи уни бошқалар тоабад эслаб юрсинлар. Кабир талқинида, инсоннинг онгли фаолияти ва унинг натижаси, бандасининг Тангрига билдирган садоқати сарҳисобидир. Пировардида, ҳиндупарастликнинг «Карма»(П) фалсафий таълимоти қонуни бўйича, инсоннинг онгли ҳалол меҳнати ибодат мақомида қабул қилинади. Ва ушбу таълимот тамойилининг «Нақшбандия» тариқатидаги «Дил – ба ёру даст ба кор» шиорига муайян даражада мос келиши, ҳар икки диний – фалсафий мантиққа биноан «инсоннинг фаолияти диний ва дунёвий ишларга ажралмайди, балки улар ўзаро бир – бирида мужассам», деган хулосага олиб келади. Аммо таассуфки, ҳаётда бундай «бирлик» доим ҳам ҳаммага насиб қилавермайди. Балки шунинг учундир, Кабир қатор сакҳийларида, Тангрига на меҳнатдаю на ибодатда ўз садоқатини кўрсатолмай умрини беҳуда бой берганлигидан, яъни «Бҳакт бандаси»нинг «Карам – Дҳарам» «Меҳнат – бу эътиқод!» фарзига амал қилмагалигидан афсус чекади:

Kabir kaha kiya ham aai kari, kaha kahenge jai |
It ke bhae na ut ke, chale mul gnvai||
|Не каромат кўрсатдик биз келиб дунёга,
Ва не – нелар деймиз бориб охир Худога.|

Агар комил инсон фаолиятининг «диний ва дунёвий» ишларга бўлинадиги шарт бўлса, бу борада Бобурнинг надоматли мисралари руҳан Кабир сакҳийларидан ҳеч қолишмайди:

Бесабрмену бесару сомондурмен,
Бир ғамзададурмену паришондурмен,
На диннинг ишин қилдиму на дунёнинг,
Ё раб, нетай ўз ишимга ҳайрондурмен.

Шоирнинг «ўз ишидан ҳайронлиги»га қараганда, бҳактийдаги «инсон эътиқоди ва фаолияти» ҳақидаги адабий – фалсафий тафаккур, Ҳиндистон туркийгўй шоирлари учун ёт ёки янги тушунча бўлмаган. Шунингдек, ҳинд диёри форсийзабон адабиёти вакиллари ҳам ўз шеъриятида бҳактийнинг «Карам – Дҳарам» тушунчасига нисбатан анча яқин мулоҳаза юритганлар. Жумладан, Бедил қаламида мазкур мавзунинг адабий инъикоси — ҳинд тилидагига шаклан ва мазмунан ўхшаш форсча «Карам» сўзининг истифодаси, «инсон учун ҳаётнинг маъно — мақсади эзгуликдан иборат булиши керак» маъносида теран талқин топган. Шоир «Карам нима?» саволига тўхталиб, унга шундай жавоб қилади:

Гуянд, ки марг инқилоби ҳастист,
Инаст далели он ки ҳасти карам аст. (46.51б.)
|Дерлар, ўлим борлик учун бир зиддиятдир,
|Тирикликдир аслий далил «карам»дан.|

Бҳактийнинг айрим ортодоксал характердаги диний ақидаларга зид ғоялари Байрамхон шеъриятида ҳам учраб туради. Шоир ижодида бундай кайфиятнинг кўзга ташланиш ҳоллари,

кўпроқ адиб умрининг сўнгги йилларидаги воқеалар билан боғлиқдек кўринади. Маълумки, Байрамхон давлат манфаатлари йўлидаги бурчини адо этишда сарой аҳлидан ўз хизматини дариф тутмади. Аммо, у бир диндаги мазҳаблараро мавжуд сунъий ихтилофларни шахсий манфаатлар йўлида фойдаланилиши «замона қонунлари»га бегона эмаслигини кеч фаҳмлаб етди. Байрам диний эътиқод асосида одамларни бир – биридан ажратиш ва камситишларга қарши зимдан норозилик руҳидаги бир рубойида, «дин ғамию куфр ҳужуми» олдида ўзининг «лоқайд» кайфиятини яширмади:

На дин ғамидин дами паришондурмен,
На куфр ҳужумидин харосондурмен,
Бутхонаю масжид менга яксон кўринур,
Гўёки на кофир ва на мусулмондурмен.

Комрон Мирзо ҳам инсонинг диний ва дунёвий фаолиятини уларнинг «алоҳида»лигида эмас, аксинча, бирликдаги йўналишида кўради. Шоир тушунчасида, фақат маълум мақсаддаги йўналиш ва интилишгина инсонни кўзлаган манзилига етказиши мумкин, зеро, ҳаёт мазмуни доим инсон фаолиятининг аниқ натижаларида:

Ё бўлса муяссар кишига илм ила ҳол,
Ё топса киши салтанат авжида камол,
Ё ошифтае бўлса кўруб ҳусну жамол,
Ё бўлса тамом ўзлугидин фориғбол.

Илм – маърифат доимо Бани одам ҳаёт йўлини ёритувчи машғал бўлиб келган ва шундай қолажак. Инсон зоти борки, ана шу машғалнинг сержило

нури ҳикматидан баҳра олиши ёки, ҳеч бўлмаса, унинг зиёсига интилиши зарурлиги дунёдаги жами диний манбаларда зикр этилган. Жумладан, «Ҳадиси шариф»да билимга лоқайдлик инсоннинг ҳалокатидан далолат эканлиги уқтирилиб: «Аввало олим бўл! Лоақал таълим олувчи ёки тингловчи, илму уламоларни севгучи бўлгин. Аммо бешинчи одам бўлмагил, ҳалок бўлурсен», дея марҳамат қилинган(2.79б.). «Гита»да эса одам боласи дунёни идрок этиш учун яратилганлиги урғуланган(4.103б.). Шундай экан, бу мавзу юзасидан ҳиндистонлик олим Баракхнатх Бало рисоласида ёзилган бир ривоятни эслаб ўтиш ўринлидир:

«Бир киши тун қоронғусида ҳужраси эшигини очиб ичкарига қадам қўйибдию, қаршисида кулча бўлиб ётган илонга кўзи тушиб ногаҳон бақириб юборибди. Унинг ваҳимасига атрофдаги қўни — қўшнилари тўпланишибди. Ҳужра эгаси йиғилганларга воқеани сўзлаб берибди. Шу вақт қўлида фонус кўтариб турган бир киши илонни ўз кўзи билан кўришга аҳд қилиб ичкарига киргач, фонус нурида пастга қараса, у илон эмас, ерда ўроғлик ётган арқон экан».

Қиссадан ҳисса шуки, ривоятдаги «илон»нинг оддий арқон эканлигини аниқлаб берган фонус нури инсон билимининг фақат рамзий кўриниши. Ҳақиқатда эса асосий гап, фонус нури билангина мушкулни осон этиш зарурлигини идрок этган инсон билимининг нури ҳақида бораяпти. Бу жиҳатдан онгли равишда ҳаёт муаммоларига муносабатда бўлиш, бҳактий поэзияси каби Ҳиндистон туркийзабон адабиётида ҳам муҳим ўрин эгаллайди ва бунга иккала адабиётда ҳам мисоллар етарли. Айтайлик, Кабир тасаввурида, теварак атрофда содир бўлаётган воқеаларни ақалли

мулоҳаза қилишга уриниб кўрмайдиган «кўзи очиқ»
лоқайдларни ожизлардан асло фарқи йўқ:

Ўлган бузоқ терисига тиқилса сомон,
Ожиз сигир болам дея бир бор ялайди.
Бу «қоронғу дунё»да – чи, билимсиз инсон,
Худди шундай ҳар нарсани «мол» деб санайди.

Демак, қоронғуда фонус нури қанчалик зарур
бўлса, ҳаётда ҳам, Комрон Мирзо айтганидек, фақат
«ҳуш кўзи» очилган кишиларгина маърифат
сабоқларидан баҳраманд бўладилар:

Ҳуш кўзин очса киши, ҳар варақ,
Маърифати дафтаридин бир сабақ.

Башарти киши маърифат зиёсидан баҳраманд
бўлиш орзусида экан, у умрбод тиним билмас
«толиби илм» бўлишликка «маҳкум». Ва бу ҳақиқат,
Бобур сўзларида шундай асосланган:

Ким, ёр анга илм толиби, илм керак,
Ўргангали илм толиби илм керак.
Мен толиби илму толиби илме йўқ,
Мен бормен илм толиби, илм керак.

Хуллас, Бҳактий ва туркий шеърляти
қаламкашларининг пурмазмун сатрларидан,
кишини зулмат, жаҳолат ва лоқайдлик қаъридан
рўшноликка олиб чиқувчи ягона шамчироқ – бу
илм ва билим нури маёғи эканлигини англаш қийин
эмас.

Кабир айнан шу буюк неъмат нури шарофати
билан идрок этилиши мумкин бўлган Тангри юракда
қолиб, Уни турли маъбуд – маъбудаларга сажда

қилиб умр утказган гумроҳлар тақвосини зукко инсон шаънига номуносиб билган:

Pahn kun ka pujie, je janan na dei jav |
Andha nar aasamushi, yo'hin khovey aav||
|Умр бўйи сукут сурган тош маъбудага,
Бош урдилар вақт сарфлаб кўп беҳудага.|

Адиб беҳуда ўтган умр ҳақидаги хулосаларида, у шунчаки панд—насиҳатлардан эмас, балки ўз ҳаётида йўл қўйган хатоларини фақат "Сатгуру"нинг шарофати билан англаб етганлигидан сўйлайди:

Nam bhi pahn pujte, hote ran ke ro'jh |
Satgur ki kripa bhai, darya sir they bojh||
|Тош маъбудга сажда қилсам,
фарқ қилмасдим ҳаммолдан,
Пири муршид айлаб карам,
қутқарди бу аҳволдан.|

Чунки, бундай гумроҳликнинг вақтида олди олинмаса, унинг оқибати шуки —

Pahn kera putla, kari pujey kartar |
Ihi bharo'se je rahe, te bure kali dhar||
|Тош ҳайкални Худо дея сажда қилган бор
Ки, билсин у шум ва қора тақдир унга ёр.|

Инсондаги «сўз ва иш бирлиги», яъни «Карни аур катҳни», бҳактий адабиётида комил фазилат ва бут имон аломатидир. Лекин ҳаётда тез—тез унинг аксини учраб туриши Кабирни ташвишга солади. Шоир баъзи тили бошқаю, дили бошқа кишиларнинг «ширин забонида» яширинган

мунофиқликдан ниҳоятда эҳтиёт бўлишликни
маслаҳат беради:

Jeta mitha bo'lnan, teta sadh na janin |
Pahli thah dikhai kari, uunde desi aannin|
|Ширин сўзловчининг дарҳол бўлма қурбони,
Дили сув қаърига деса қирғоқ забони.|

Адиб шунингдек, Карма таълимотига биноан,
инсон ўлганидан кейин ўз ўтмиш ҳаётидаги
эътиқоди, фаолияти ва табақаси талабларига
қанчалик мувофиқ яшаганлигига қараб юқори ёки
паст табақада дунёга қайта келиши тўғрисидаги
ақидаларни инкор этиб, мазкур тушунчанинг
умуман жамиятдаги устуворлигига қарши чиқади:

Manisha janam durlabh he, deh na barambar |
Tarvar theyn phal jhari parya, bahuri na lagey dar||
|Пишиб тушган мева шоҳга қайта уланмас,
Жонсиз бадан ҳаргиз яна жонга тан бўлмас.

Ҳиндупарастликдаги «қайта туғилиш»
масаласига мусулмон шоирлари ҳам муносабат
билдирганлар. Бунга энг жонли далил, «Раҳим»нинг
доҳаларидир:

Samey pay phal ho't he, samey pay Jhari jat |
Sadaa rahey nahin ek si, ka Rahim pachhitat||
|Мева пишар ўз фаслида, вақти келиб тўкилар,
Бебақолик ҳукмин билмай нодон Раҳим ачинар.|

Ҳақиқий тақво, Кабир тушунчасида, пок
эътиқод ва халол аъмол билан Тангрига
кўрсатиладиган садоқат. Акс ҳолда, у содир бўлган
гуноҳнинг мағфират талабидаги иқроридан бўлак

нарса эмас. Шоирнинг имони комилки, бандасининг Тангрига ўзини яқин тутиш саодати ёки узоқлашиш аломати, ҳар икки ҳолати ҳам унинг ўз қўлида:

Hati badhi kahin na dekhie,
Brahma rahiya bharmuuri |
Jini jannyan tini nikati he,
duuri kaheyn te duuri ||

|Яратган ўз бандасидан на узоқдур на яқин,
У узоқдан кўп узоқ, аммо яқинларга яқин.|

Шоир ижодидаги ғоявий йўналишнинг яна бир аҳамиятга молик хусусияти шуки, унинг ҳатто соф маънодаги диний мавзуларга бағишланган мисраларида ҳам ўз даврининг ижтимоий руҳига нисбатан танқидий муносабат ётади. Бундай диний – ижтимоий «жўровозлик»ка сабаб, Кабир мавжуд иллатларнинг фақат имон – эътиқод суст ва мутаассиблик кучайган ерда иддиз отишига ишониб, қолган ҳамма муаммоларни ҳам шу қусурнинг сочилган уруғи ҳисоблайди. Жамият ҳаётининг қон – қонига, жон – жонига сингиб кетган бундай чигалликлар, ижодкор ҳаёлини бир дам тарк этмай, савол устига савол туғдиради. У бу саволларга жавоб излаб, ниҳоят, ҳақиқатни «ҳаёт дарахтининг ўзи шоҳидан то баргигача ғам – ғуссага тўйинган» эканлигида кўради:

Jadi ka mai janmiyan, kahun na paya sukh |
Dali – dali meyn phiro'un, pato'un – pato'un dukh |
|Бу дунёга келибманки бахт изладим –
Ҳаёт деган дарахт шоҳидан,
Шоҳдан излаб тополмайин баргин кўрсам,
экан хазон ғамнинг оҳидан.|

XVI асрнинг биринчи ярмида бобурийлар салтанатининг барпо бўлиши боис Ҳиндистоннинг сиёсий – ижтимоий ва маданий ҳаётида сезиларли ўзгаришлар юз берагани билан, ўтмишнинг бешафқат қонунлари ўз кучида қолаверди. Замонага хос диний – ижтимоий мураккабликларни туркийгўй шоирлар томонидан автобиографик лавҳалар шаклида қаламга олиниши, ўз даври руҳига гувоҳлик берувчи ҳаққоний ва ишонарли баён вазифасини ўташи мумкин. Бизнингча, бу хусусда аввало Бобурнинг ўзига – ҳаёти ва ижоди яқунларига мурожаат қилиш маъқул кўринади. У нафақат маърифатпарвар шоир, балки «Бобурнома»даги ижтимоий, жуғрофий ва табиий фанларга доир маълумотлардан, шубҳасиз, ўз замонасининг етук олими эди. Балки худди шу жиҳатдан Бобур бошида тожи, остида тахти бўлатуриб, «норасо дунё»нинг адолатсизлиги, даврнинг ашаддийлиги, тақдири азалнинг найранглирию жамиятнинг ношудликларига бефарқ қаролмайдиган ҳамма тараққийпарвар ижодкорлар сингари ўз замонисига сигмагандир?

Даврон мени ўткарди сару сомондин,
Айирди бир йўли мени хонумондин,
Гаҳ бошима тож, гаҳ балойи таъна,
Неларки бошимга келмади даврондин.

Балки яхшилик эвазига ёмонлик қайтарувчи хунхўр даврнинг бебурдлигию бевафолиги шоирни «бу законни нафъй қилишга» мажбур этгандир?

Бу законни нафъй қилсам айб қилма, эй рафиқ,
Кўрмадим ҳаргиз, нетайин, бу замондин яхшилиғ.

Ёки шоирни меҳнат – машаққатга маҳкум этиб «ғурбатга солган фалак» шафқатсизликлари азалдан унинг пешонасига битилгандир?

Неча бу фалак солғуси ғурбатқа мени,
Ҳар лаҳза тугангусиз машаққатқа мени,
Не чора қилай, нетайки, Тенгри гўё,
Меҳнатни манга яратти, меҳнатқа мени.

Агар мисралардан қуйилиб келаётган саволлардаги аламангез таассуф ва шикоят оҳангларига Бобурнинг дунёни фалсафий идрок этиши нуқтаи назаридан қарасак, улар мутлақо шоирнинг тушкунлиги ёки ночорлигининг белгиси эмас, балки унинг адолатсизликни пеша қилган давр риёкорлигидан тортган азобларининг инкшофи эди. Ва албатта, шоир ўз изтиробларида ёлғиз эмасди...

Юсуф Фарёбий даврнинг адолатсизликка асосланган мафқурасига нисбатан ўз муносабатини ошкора назмга солган туркийгўй ижодкорларнинг бири. У кўз ўнгида содир бўлаётган бедодликлар сабабини, бир ёқда тоат–ибодату, бир ёқда қон тўкиш билан овора ҳукмрон доираларда илдиз отган риёкорликдан излайди. Фарёбий ғазалиётининг яна бир муҳим томони, шоир анъанавий пардапўш ташбиҳ ва иборалардан қочиб, замондошлари ҳақида тўғридан тўғри кўнглида борини қоғозга туширишдан тап тортмайди. Ва айнан шу хислат шарофати билан, шоир мисраларидан унинг қатъият ва шижоатга йўғрилган оташ нафаси сезилиб туради:

Саййид яна қилди тағофул шоҳимиз, сайёдимиз,
Тўқди қонлар жавр ила султонимиз, бедодимиз.

Каъбада бутлар сужудин бизга таълим айлади,
Қибламиз ул раҳнамомиз пиримиз, устозимиз.
Икки олам халқ(и) ичра бизни расво айлади,
Кўнглимиз бадхоҳимиз, озурдамиз, ношодимиз.

Шоир зоти борки, дунёнинг ишлари — ташвишларидан холи яшай олмайди. Гарчи шундай бўлса ҳам, шеърятда уларга ким кескин, ким фақат ички изтироб — ла муносабат билдиради. Яъни, қаламкашнинг дили изтиробда ўртаниб ўз ўтида куйса ҳамки, унинг туғёнлари доим ҳам тилига чиқавермайди. Бу жиҳатдан Фаҳм кечинмалари, Юсуф Фарёбийдан фарқли ўлароқ, ички бир норозиликнинг акс — садосидек эшитилади:

Ҳаргиз олам суйида дилгузореким Фаҳм,
Изтироб этсанг ўлур ажзойи дунё изтироб...

Тарихдан маълумки, Темурийлар ўртасидаги тож — тахт учун кураш ва бу йўлдаги рақиб ҳамда мухолифларни аёвсиз жазолаш одати озми — кўпми Бобур зурриётларига ҳам ўтган эди. Сарой муҳитида тобора авж олган фисқу — фужур, макр — ҳийла, фириб ва ҳасадгўйлик каби мансаб — мартаба можаролари, бора — бора Ҳиндистон туркийгўй шоирлари ижодида норозилик руҳидаги мотивлар кўринишида пайдо бўлди. Бу ҳол, айниқса, ёшлигидан сарой хизматида умри ўтган Байрамхон ва Комроннинг аянчли тақдирида рамзий маъно касб этади.

Бир гуруҳ сарой мансабдорларининг «Байрамхонни ўз ихтиёри билан давлат ишларига шиа мазҳабидаги кишиларни жалб қилаётганлиги учун» уни салтанат ишларидан четлаштирдилар. Билишимизча, қуйидаги рубоий, тождорлар

хизматида зое кетган умри эвазига отилган тана тошларидан кўнгли жароҳатланган шоирнинг, бевафоликка жавобан Акбаршоҳга қарата айтган сўзлари кўринади:

Аввал мени хизматинга маҳрам қилдинг,
Базминг аро ҳамзабону ҳамдам қилдинг,
Охирина илтифотни кам қилдинг,
Расвойи тамоми аҳли олам қилдинг.

Аянчли қисмат Байрамхонни фожиали ўлимга маҳкум этган эди. Аммо аслида, шоирни аёвсиз қисмат эмас, балки унинг ёруғ дунёдан кўз юмишидан илгарийёқ сарой аъёнлари томонидан чиқарилган ўлимдан ҳам бешбаттар «ҳукм» ларзага солганди... Фитначиларга Байрамхонни давлат ишларидан четлатиш камлик қилганидек, улар уни Ҳаж баҳонасида ҳатто Ҳиндистон тупроғидан бадарға қилишга муваффақ бўлганлари, юқоридан бизга маълум. Шу боисдан бўлса керак, қуйидаги мисраларда, гурбатда хору зор бўлган дилхаста шоир ўкинчидан кўра кўпроқ, унинг ёвуз ниятлиларга нисбатан нафрати сезилади:

Байрамға бaсе ғариблиқ кор этти,
Гурбат сени хору зор ва бемор этти,
Ё рабки, балоларга гирифтор ўлсун,
Ҳар ким они ғамларға гирифтор этти.

Хуллас, шоир рубоий ва ғазалларида сиртидан сирли ва улуғвор кўринувчи сарой ҳаётининг ички кирдикорларини очиб ташланиши, Байрамхоннинг ҳаётдан олган аччиқ сабоқларининг ҳосиласи эди десак, янглишмаймиз.

«Музақкири аҳбоб» муаллифи Ҳасанхожа Нисорийнинг ёзишча, Бобурнинг тўрт ўғли — Ҳумоюн, Комрон, Аскарӣ, Ҳиндол ҳаммаси адабиётдан хабардор бўлиб, бу соҳада ўз қаламларини ҳам синаб кўрган эканлар (97.54—65б.). Улар ичида «шеърӣятда Низомӣ ва Навоӣга етиш орзусида ижод этган» Комрон Мирзо, отаси Бобур ва Ҳумоюн даврида турли вилоятларда ҳокимлик қилган. Лекин унинг сиёсий масалаларда мустақил фикр юритмаслиги ҳамда шахсий манфаати йўлида хиёнатгача бориши, охири ўз бошига етади — акаси Ҳумоюн томонидан кўзига мил тортилади. Шоир сўзларига қараганда, у «давлати дийдор»идан айрилиб, ақл кўзи очилганидан кейингина умрининг гафлатда зое кетганлигини англайди:

Эй кўз, эмди не қилурсен, найлабон бийнолиқ,
Санга бийнолиқ учун давлати дийдор қани?

Шундан сўнг Комрон, ўз шафқатсиз даври тақозоларининг қурбони сифатида ожизликдаги сўнгги қуроли — қаламини «даврон бедодликлари»ни фош этишга қаратади:

Ваҳки, даврон яна бедодин бунёд этти,
Бу ҳазин жонима кўргилки не бедод этти.
Хонумонимни бузуб, нақди ҳаётимни олиб,
Ҳосили умри гаронмойани барбод этти.

Мазкур шеърӣй парчалар асосида туркийгўй шоирлар яшаган давр хусусиятлари ҳақида гапирганда, мазкур муҳит мафкуравий йўналишини белгиловчи асос — дин омилини асло назардан қочирмаслик керак. Бу шунинг учун ҳам муҳимки,

туркийгүй иждо ахлининг «хатто соф маънодаги» ишқий мавзуларга бағишланган ашъоридо ҳам, диний—ижтимоий иллатларига нисбатан танқидий муносабат билдириш ҳоллари учрайди. Масалан Бобур, салтанатдо ўз фаолиятига кўра сиёсат ва давлат арбоби. Лекин шеъриятдо, у инсоннинг энг пок ва нодир туйғуси бўлган севги—мухаббатига гов солувчи хурофий уйдирмалар ва унинг кашшофларига қарши ўз сўзини очик айтишга журъат қилган. Бинобарин, иждокор тавқи—лаънатлардан ҳайиқмай—нетмай, шахсий тафаккур тажрибасидан ўтказган айрим замона руҳига зид, тождорга эса «номуносиб» фикр—мулоҳазаларини тўғридан тўғри шеърга солган:

Агар муслиҳмен, ар муфсид,
 ва гар ошиқмен, ар обид,
Не ишинг бор сенинг зоҳид,
 менингки не ихтиёрим бор.

Ёки:

Шайх шеърим манъ этар етмай балоғат лутфиға,
Найлагай, ё раб киши, бу пийри ноболиғ била.

Бундай давр руҳига «ғайр» кайфиятнинг шеърий ифодасини, қуйидаги ҳақиқат замирида тушунмоқ лозим: «...киши ўзининг маънавий томонини ривожлантирган сари у Мутлоқ борлиққа яқинлаша боради»(67.186.). Зотан, пок севги Бобурнинг шахсияти, бундан чиқди, унинг шеърияти учун ҳам маънавиятнинг энг такомил улуши. Шу ваддан, у ошиқ сифатида «ўз ихтиёри»нинг «муслиҳ ва муфсид» каби ижобий ва салбий томонлари бўлса ҳамки, аммо унинг хулус жиҳатлари билан зоҳиднинг эътиқодию, «шийри

ноболир»нинг таъқиқларидан устун эканлигига катъиян ишонади. Шоирда ўзнинг ҳақлигига ишонч эҳтироси шунчалик кучлики, у ҳатто зоҳиду шайхга мурожаат этиб, уларнинг қиёсий образида замонасининг мутаассибларига ўз, яъни «бу жамоатга қотилмас» эканликларини айтишгача боради. Негаки, ишқ ва зуҳд, ошиқу шайх, Бобур тасавурида ўт билан сувдек бир – бирига қовушмайдиган бегона икки унсур — икки дунё:

Қотилма ишқ эли ҳолин чу билмассен манга,
эй шайх,
Не билгайсенки, ҳаргиз бу жамоатга
қотилмайсен.

Иккинчи бир байтда, шоир юқоридаги шайх ва зоҳидга бўлган муносабати сабабини очиб беришда шундай бир муқояса услубини қўллайди: у севикли ёрининг зоҳид ахтарган ҳури парийдан қанчалар аълолигини кўрсатиш учун, ҳажр ўтидаги ошиқнинг висол орзусига зоҳиднинг дўзах ҳақидаги қутқусини қарши қўяркан, адиб гўё икки ўт оралиғидан сўзлаётгандек, улар тафти тафовутини шундай таърифлайди:

Зоҳидо, дўзах ўтиндин мени не қўрқутасен,
Ҳажр ўти қошинда кўрмасмен ани учқунча.

Ва ниҳоят, ишқ – муҳаббатдаги поклик қудратига бўлган ишонч ва садоқатни диний эътиқод мақомига кўтарган Бобур, меҳробдаги ёри «қошин нақшин тасавури»га жо саждагоҳдан севги вафосига содиқ эканлигини баён қилади:

Ибодат вақти бўлса ҳар неча меҳроб
ўтрумда,
Қошин нақшин тасаввур қилмагунча
ерга бош чолмом.

Дийданинг айни шу руҳда битилган «бас манга» радифли ғазалида, «тоқи абру»ни саждагоҳ билган ошиқнинг, ақлу диндан айрилиб «жони — охирати» куйса ҳамки, ҳар икки оламда ёр жафосини чекишга тайёрлиги мадҳ этилади. Энди шоир учун фоний ва боқий дунёнинг вафосию жафоси, роҳатию азоби «дилбари жафожў» илкида — истагида:

Саждагоҳим қибладек ул тоқи абру
бас манга,
Дилрабойим, жонбарим, чашму сухангу
бас манга.
Ақлу диним олди, жоним куйди,
эмди нетай,
Икки оламда ўшал дилбари жафожў
бас манга.

Ҳиндистон туркийгўй шоирларининг «қош ва меҳроб» мажози хусусидаги қиёсий талқини ифодаси, Фориғий қаламида бевосита ботиний — шоир қалбига муҳрланган саждагоҳ. У қанчалик ёр висолига талпиниб бетоқат бўлса, шунчалик «меҳробга маҳкум»:

То бўлди қошинг кўнгулга меҳроб,
Йўқтур манга сабру тоқату тоб...

Комрон ижодида севги мавзуидаги «зиддият» тенденциясининг баъзи бетакрор томонлари

шундаки, уларда ўзаро анъанавий қарама-қарши образлар тўқнашуви ўрнида гоҳо яқдиллик ҳолати ҳукм суради. Шоир бир ғазалда Бобурдан фарқли ўлароқ, «ишқ элига қотилмас» шайх ва ошиқ ўртасида ҳам «яқдиллик» бўлиши мумкин дея, ўз фикрини, барчани бирдек баробар ларзага солувчи муҳаббат оҳанрабои, яъни магнитизми кучи орқали жуда оригинал тарзда исботлайди. Адиб мўъжизавий бу воқеани — маъшуқа ҳуснининг жозибаси ўзининг бор латофати билан намоён бўлганида «ошиқу шайх ақл ила дин хирмониға ўт қўйишга баробар тайёр» эканлигини, тарсо қизнинг белини чулғаган кокиллариинг унсиз бир ҳаракати — силкиниши рамзида ифода қилади:

Ўт қўяр ақл ила дин хирмониға шайх ила шоб,
Чун тараб белга берур туррасин ул тарсо қиз.

Бир қарашда Бобур ва Комрон ғазаларидаги «ўхшамиш ва ўхшатилмиш» воситаларидаги ташқи зиддият, улардаги севги ва эътиқод муштараклигини ардоқлашга зинҳор ҳалал бермайди. Аксинча, Комрон ғазалида насроний қизни лирик қаҳрамон сифатида танланиши ҳамда шайхнинг ўз эътиқодига хилоф ички кечинмаларини бир планга олиб чиқилиши, туркийгўй шоирлар ижодидаги севги куч-қудрати мадҳиясига хос илғор ғояларни янада мазмунан кенгайтиради. Ҳолбуки, шайх ва насроний қиз муҳаббати мавзуи, маълумки, ҳиндистонлик туркийгўй шоирларнинг кашфиёти эмас, балки Алишер Навоийнинг «Лисонут тайр» достонидаги шайх Санъоннинг византиялик қизга бўлган севгиси рамзининг анъанавий давоми. Яна ушбу анъана ўзининг шу жиҳати билан аҳамиятга моликки, у ҳиндистонлик туркийгўй шоирларнинг ўзбек мумтоз

адабиётидан нафақат назарий, балки амалда ҳам бохабар эканликларини кўрсатади.

Кези келганда, шу ерда бир масалани алоҳида урғу билан таъкидлаб ўтиш жоиз кўринади. Рисоладада зикр қилинган рубоий ва ғазаллардаги ҳукмдорлар қатори диний пешво ва раҳнамоларни танқид остига олиниши, бу — туркийгўй шоирларнинг дину диёнатга бўлган ишонч — эътиқодларини белгиловчи кўрсаткич эмас, албатта. Чунки, Ҳиндистон туркийзабон адабиётини мавжуд диний — ижтимоий тузумда ислом принципларидан ажралган ҳолда тасаввур қилишнинг ўзи мантиққа зид, ва қолаверса, ҳатто энг тор маънодаги даҳрийлик туйғулари ҳам мазкур шоирлар учун буткул ёт тушунча. Лекин «фоний ва боқий» дунё тўғрисидаги мушоҳада ва мунозара эркинлиги фақат дин арбоблари измида бўлган бир даврда, инсоннинг яшаши ва лаззатланиши учун яратилган реал дунё, ҳаётнинг гўзаллиги ва севги — муҳаббат мавзуини шеърий орқали жаҳолат, ғафлат ва зоҳидликка муқобил қўйилиши, XVI—XVIII аср Ҳиндистон туркийгўй шоирларининг илғор фикрларидан далолат.

Диний садоқат ва дунёвий севги фидойилиги, ҳар икки маънода ҳам инсоний фазилатларнинг гўзали, кўрки. Бироқ, бу фазилат, аввало, Илоҳга ёки инсонга талпинган қалбнинг ўз муқаддас туйғуларига муносиб хулқ — атвори, ахлоқ — одоби билан гўзал. Шу нуқтаи назардан бҳақтий ва туркийгўй шоирларнинг ахлоқий мавзуга бот — бот мурожаат қилишлари беҳуда эмас. Кабирнинг ушбу мавзуга бағишланган таъсирчан ва ихчам шаклдаги айтган шеърий панду насиҳатлари, эндиликда, халқ афоризмига айланиб кетганлиги билан таҳсинга лойиқ. Адиб ижодида бу масалага катта ўрин

берилганлигининг сабаби, ахлоқ ва одоб, унинг назарида баркамолликни қалбига жо қилган инсон учун энг муносиб «тахаллус»дир.

Табиатда ҳар бир гулнинг ўзига хос бетакроп ҳиди, ранги ва гўзаллиги бўлгани билан, лекин болари уларнинг орасидан ўзига кераклигини топа билади. Кабир ҳам гоҳо киши кўзга ҳаммаси ҳам яхши кўринаверадиган хислатларни ўзлаштиришда боларига тахассуб қилишни маслаҳат беради:

Kabir ao'gunan nan gahey,
gunn hi ko'un le bini |
Ghat – ghat mahu ke madhup
jyun par aatma le chinhi||

|Керак хислат гўлагину қолганини олмагин,
Ва уларни саралашда боларидан қолмагин.|

Яна бошқа бир ерда адиб ақлан ва жисмонан етук инсон танасини ям – яшил гўзалликка бурканган ўрмонга қиёс қилса, унинг беадаб қилмишларини шу гўзалликнинг тағ – томирига болта урувчи кушандаси деб билади:

Yahu tan to'un sab ban bhaya, karnam bhae kuhari |
Aap – aap kun kati heyun, kahe Kabir bichari||
|Ям – яшил ўрмон десак гар инсон жон – тани,
Гоҳ қилмиши гўё болта – ўткирдир дами.|

Яхши хулқ – атворнинг фоят муҳим хусусиятларидан бири – ўзаро муомалада шоҳга ҳам, гадога ҳам баробар муносабатда бўлиш. Шунинг учун Кабир назарида, олдин назар – писанд қилинмаган «кўлмак сувни», куни келиб, муқаддас Ганг дарёсига қўшилганидан сўнг кўзга суртилиши мунофиқликдир:

Kabir khai ko't ki, panni pive na ko'i |
Jai mile jab gang mee, tab sab gango'dik hoi||
|Қўлмақ ёмғир сувини ичмайдилар нопок деб,
Лек у Ганга қўшилгач, билурлар оби пок деб.|

Шоир ўз фикрини давом эттириб, одамларни қайта — қайта сергаклик ва ҳушёрликка чақирар экан, у ҳаётни «қайтар дунё» асосига қурилганлигини ва шу қонуният туфайли инсон, ўз турмушида бошқаларга нисбатан «муросаи мадора»ни дастуруламал қилмоқлиги кераклигини уқтиради. У айрим кишилардаги манманлик, кибр — ҳаво ва калондимоғлик сингари «бошқалардан афзаллик» оқибатларини ахир бир кун ўзларига «сийлов» бўлажаги ҳақида қайғуриб дейди:

Kabir ghas na nindie, jo paun tali hoi |
Uri pare jab aankhi mee, khara duhela hoi||
|Хасни хас дема ҳеч оёқ остида ётса,
Ажаб эмас тўфонда кўзга ханжардек ботса.|

Бҳактий поэзиясида дидактик мавзулардаги Кабир бошлаб берган анъаналар, келгуси авлод қалам соҳибларини бефарқ қолдирмай, балки уларни ҳам илҳомлантирди. Айни Кабир тили — браж ва унинг услубида бобурийлар даври ҳинд адиблари сафида мусулмон шоирлари ҳам баракали ижод қилди. Хусусан, бизга юқоридан таниш Абдураҳим хони хононнинг доҳалари, фикримиз учун ортиқча исбот талаб қилмайдиган далил:

Rahiman jivha bavri, kahigi sarag patal |
Aaru to' kahi bhitar rahi, juti khat kapal||

|Суяксиз тил нелар демас,
жаннат ва дўзах бир қадам,
Тил танглайга тегмас экан,
бошингда кулфат, минг алам. |

Бу жабҳада Раҳим одатан жузъий ҳисобланган ҳаётий «икир – чикирлар»дан «муаммолар» келтириб чиқариш йўли билан дидактик мавзу имкон доирасини ажойиб ва ишонарли мисолларда кенгайтиришга эришган. Мисол учун, шоир бир доҳада оғиздан чиққан ҳар бир сўздаги самимийлик ва унинг акси – тилёғламаликни бир – биридан ажрата билиш учун, мажозан, муомаламизнинг қарз ва фарз каломи бўлган «салом – алик» моҳиятини шеърга солади. Ва бу орқали эътиборни салом берувчи ва алик олувчининг ўз тилагига амалда қанчалик содиқ эканлигига қаратиб, диққатни кишининг ботини ва зоҳири мутаносиблиги моҳиятига жалб қилади:

Sab ko'u sabso'n karen, Ram juhar salam |
Hit anhit tab janiye, ja din atke kam ||
|Салом – алик бобида изҳори дил мукамал,
Иш тушганда билинар кимда сўз, кимда амал. |

Адиб иккинчи бир доҳада, инсонга ризқ – насиба қилиб яратилган моддий неъматларни фақат «эҳтиёж муҳтожлиги» учунгина сарфлашга даъват қилади. Бундай қараганда, муаллифнинг ҳикматида хос даъватга ҳеч ўрин йўқдек... Аммо шоир доҳаларида ўша «ҳаммага аён ҳақиқат» қатида яширинган мазмунни гўё икки мисра орасида ёзилмай қолган учинчи мисрага ишора услубида берилиши, кишини ўйлантирмай қўймайди:

Taruvar phal nahin khat heyn,
 sarvar piyanhin na pan |
 Kahi Rahim parkaj hit,
 sanpati sanchhin sujan ||
 |Дарахт емас ўз мевасин, дарё ичмас ўз сувин,
 Доно давлат сарфлайди эҳтиёж — муҳтож учун.|

Инсоният асрлар мобайнида ўз кўрган — кечирган турмуш тажрибалари асосида ҳаётнинг шундай ҳақиқатларини кашф этганки, уларни ақалли фараз тариқасида ҳам аксини исботлаш мумкин эмас. Масалан, одамзот бошидаги кулфатларнинг аксарияти «нафс балоси» етаклаган боши берк «кўнгил кўчаси»дан бошланиб, охири кишини суқлик балосига гирифтор бўлиши билан тугалланади. Раҳимнинг эътирофича, «ризқни излаган жонзот борки, ўз насибасини топади», бироқ балои нафс бандаси учун насиба илинжи ўз маъносини йўқотади:

Dhani Pahim jal pank ko', laghu jiya piyat aghai|
 Udghi braai ko'n he, jagat piyaso' jai ||
 |Ризқ деган жон борки кўлмак сувда ҳам
 у зор бўлмас,
 Лек «балойи нафс» — чанқоққа денгиз суви
 кор қилмас.

Азалдан шарқ халқлари орасида эзгу ният ёки ҳазил — мутойиба йўлидаги «ёлғон» асло гуноҳ ҳисобланмаган. Жумладан, қуйидаги мисраларда Раҳим назарда тутган «ёлғон» ҳам гуноҳ эмас, балки ижодкорнинг юморга мойил табиатига хос кайфиятининг бир ифодаси:

юқоридаги хулосамизнинг тўғрилигига шубҳа қолдирмайди:

Muj ko' na hua kuchh havasi mangu mo'ti |
Faqr ahlig'a bas bo'lsa poni va roti||
|Менга на дур, на гавҳар ҳавас эмасдир,
Фақир аҳлига нону сув бўлса басдир.|

Яна шуниси таажжублики, ушбу фардда «фақр аҳли» ва моддий бойликка ҳирс қўйган «нафс бандалари» ўртасидаги тафовутни тасвирлашда Бобур қўллаган содда ва ибратомуз бадийий воситалар, ўз вақтида Кабир сакҳийлари ва кейинчалик Раҳим доҳаларининг оммалашувида ҳам сарчашма хизматини ўтаган.

Халқда шундай бир нақл бор: «Бола одоби билан азиз». Лекин бу «азизлик»ка бир умр — балоғат ёшидан то кексаликкача гард теккизмай, уни беғубор сақлай билиш ва «ҳар соригаки бориб, яхши от чиқариб» бобурога «Аҳсанта!»га сазовор бўлиш гоятда мушкул, машаққатли ва албатта шарафли ҳамдир:

Хулқунгни рост қилғил ҳар соригаки борсанг,
Аҳсанта дер бори эл, гар яхши от чиқарсанг.

Ва:

Бори элга яхшилиғ қилғилки, мундин яхши йўқ
Ким, дегайлар даҳр аро қолди фалондин яхшилиқ.

Ушбу мисралардан кўриниб турибдики, шоир борки, кўнглида орзу—армонсиз яшай олмас, у Бобур каби шоҳми ё ғариб бўлсин, ҳеч вақт қалб амри туфайли ёзишдан тинмас, тўхтамас экан. Демак, шоирнинг яхшилиқ билан ном чиқаришига ундовчи даъватини ҳам, унинг «Бори элга яхшилиқ

қил»ишдек ҳануз ушалмаган орзусининг садоси қабилида қабул қилинмоғи лозим.

Инсоннинг ботини ва зоҳирида ўзини мувозанатда тута билиши, бошқаларга нисбатан адолатли ва меҳр—шафқатли бўлиши, унинг хушфеъллиги ва одамийлигининг белгиси. Лекин Комрон учун бу фазилатлар ҳали комилликнинг тугал нуқтаси эмас, чунки унинг мантиқий давоми «барча халойиқ била» бир тану бир жон бўлишга интилишдек чин инсоний бахт — буюк мақсадда:

Якталабу яқдилу якхўй бўл,
Барча халойиқ била якрўй бўл.

Бадииятда кўпинча инсон қилмишларининг оқибат натижаси оқу қора, яхшию ёмон ёки ёруғлик ё қоронғуликка қиёсланади. Бундай «ўхшамиш» ёки «ўхшатиштиш»ларнинг бирини иккинчисидан ажратувчи ақл—заковат кучи доимо одамнинг руҳий олами билан бирликда ҳаракатланади. Шу боисдан дастлаб «инсоннинг инсонлиги, унинг руҳий оламида мужассамланади. Демак, Борлиқ томонидан инсон учун белгиланган вазифа, унинг маънавий томони билан боғлиқ. Навоийнинг фикрига кўра, — деб ёзади акад. А.Рустамов, — бу вазифа Мутлоқ борлиқнинг сифотини акс эттиришдан иборат»(67.18б.). Бу дегани, маънавият ва аъмол бирлиги йўқ ёки йўқолган ерда инсон ўз Яратгучисидан узоқлашиб гуноҳга йўл қўяди.

Кабир ҳам айни шу маънода ҳаётни улкан бир кема шаклида тасаввур қилиб, ундаги сайёҳ — сузувчиларни икки гуруҳга ажратади. Булардан бири руҳан пок, тўғри сўз, одобли ва ҳалол меҳнатни эътиқод биланган инсони шарифлар, иккинчиси, бунинг акси — хиёнат ва қабоҳатни

пеша қилган гуноҳқори азимлар. Сертўлқин умр денгизида фақат бўйнида гуноҳ тоши бўлмаган одамларгина суза олади, гуноҳқорларнинг сўнги манзили — денгизнинг туби:

Kabir nav jarjari, kure khevanahar |
Halke — halke tiri gaye, bure tini sir bhar||
|Ҳаёт — кема, эшқакчиси кучсиз, бемадор,
Бегуноҳлар юксиз сузар, чўқар гуноҳқор.|

Умуман, бҳактий ва туркийзабон адабиётида дидактик мавзулар ва уларнинг тамойиллари, етук ахлоқнинг ҳеч завол кўрмаслигига бўлган зўр ишонч руҳи билан баён қилинган. Дарҳақиқат, Бобур башорат қилганидек, яхшилик изсиз, ёмонлик эса жазосиз қолмайди:

Ҳар кимки, вафо қилса, вафо топқусидур,
Ҳар кимки, жафо қилса, жафо топқусидур,
Яхши киши кўрмагай ёмонлиғ ҳаргиз,
Ҳар кимки, ёмон бўлса, жазо топқусидур.

Хулоса қилиб айтганда, Ҳиндистон туркийзабон адабиётида диний эътиқод ва насл — насабдан қатъи назар, табиатан севиш ва севилиш ҳуқуқига эга инсон омили ва унинг юксак туйғулари мадҳи, кўп жиҳатдан бҳактий поэзияси ғоялари ва унинг марказий хулосалари билан уйғунлашиб кетади. Гарчи бҳактий адабиётида инсоннинг Тангрига ва туркийгўй шоирлар назмида инсоннинг севгига бўлган садоқати куйланса — да, аммо ҳар икки садоқат саодатининг замиридаги асосий фигура — бу инсон!

Маълумки, Яратганнинг ер юзидаги халифаси, ўзининг дунёвий фаолиятидаги комил фазилатлари

билан илоҳийликка дахлдор. Ёки, комил инсоний фазилатларнинг бирламчи сифати севгига садоқат бўлса, шу туйғунинг инсонга муяссарлигини ўзи унинг илоҳийлигидир. Зеро, бундай муштараклик ибтидоси пок севги туйғуси бўлганлиги учун ҳам, у илоҳийми ё инсоний эканлигидан қатъи назар, ўз Аслига нисбатан абадий садоқат инкишофи бўлиб қолаверади. Бинобарин, инсонга Тангри таолодан берилган бу бемисл неъмат шукронасининг шеърятда ифодаланиши, ҳинд ва туркий халқлар бадииятининг, Навоий сўзи билан таърифлаганда, «назмнинг буюк пояси»га қўйган қутлуғ қадамидир:

Ҳар киши қилмоқ истаса маълум,
Бири мансур эрур, бири манзум.
Насру назми ангаки мудрақдур,
Назмнинг пояси буюкрақдур.

*«Сабъаи сайёр»
Алишер Навоий*

ҲИНДИСТОН ТУРКИЙГҶЙ ШОИРЛАРИНИНГ ИШҚИЙ ЛИРИКАСИ ВА БАДИИЯТИ

Ҳазрат Алишер Навоий таърифидаги «андин мушкулроқ санъат бўлмас»ликка бевосита дахлдор бадиият илми моҳиятини «Бадойиъу – с – санойиъ» асарининг муаллифи Атауллоҳ Ҳусайний шундай баён қилган:

«Билинги, лафзий гўзалликларнинг асоси улдурким, алфозни маънога тобиъ қилғайлар, умуман барча гўзалликларнинг асоси улдурким, нутқ ул тарзда адо этилғайким, маънони англашга, анинг латофати, таркиби ва соғламлиғига ҳеч бир

халал етмағай. Асос ул эмаским алфозға ҳусну зийнат бермакка сайъ қилғайлару, маъноға халал етур ҳолдин кўз юмғайлар ёхуд аксинча холис маъно баён этиб, ҳусну адо тариқиға йўлламағайлар»(5.35б.). Бу нуқтаи назардан мумтоз туркий адабиёти анъаналарида шаклланган бадиият, Ҳиндистонда Бобур, Байрамхон, Ҳумоюн, Комрон, Фориғий, Юсуф Фарёбий, Саминий – Фаҳм, Дийда ва Жоҳила каби шоирлар талқинида янги бўёқларда жилоланиб, ўзидан туркий ва ҳинд халқлари сўз санъати хазинасига улкан бир мерос қолдирди. Ва ўйлаймизки, ушбу мерос бунёдкорларига хос маҳорат мавзуининг алоҳида илмий таҳлилигина, унинг ранго – ранглик мажмуига асосланган бадииятини яхлит адабий мақомга эга эканлигини исботлаб бериши мумкин. Шу боис юқорида номлари зикр этилган туркийгўй шоирлар ашъори қуйидаги тартиб ва таркибда таҳлил қилинди:

Б О Б У Р

Ҳиндистон туркийзабон адабиётининг асосчиси Заҳириддин Муҳаммад Бобур ўз адабий фаолиятида шундай бир беназир ижод услубини ихтиро этдики, унинг оқибатида шакл ва мазмундаги эркин мутаносиблик, шоир қаламига хос лирик кайфиятни шеърятда маҳорат мезони даражасига кўтарди. Яъни, ижодкор орзу ва армон, қувонч ва қайғу, ҳижрону висол онлари каби севги лаззатларию, унинг битмас – туганмас изтироблари сингари руҳий дунёнинг нозик ва рўели ҳис – туйғуларини, баъзи урф бўлган хос истифодалардан фарқли ўлароқ, турфа «алфоз ва маъно»даги ташбиҳларда талқин қилди. Бинобарин, Бобурнинг ишқ – муҳаббат мавзуи бадиий баёнида, ҳатто энг

зарур ўринларда ҳам пардали сўз ўйинларию лирик чекинишларга нисбатан унинг кўнгли кўпроқ эрка, юраги эса илҳом саркашлиги измига мойил. Нафсиламр ишқий лириканинг асл бобуруна табиий гўзаллиги ҳам худди мана шу жиҳатда ўзининг бор хусну таровати билан намоён бўлади.

«Шоирнинг маҳорати, хусусан, унинг тасаввур ва хаёл оламининг бой ёки қашшоқлигини кўрсатувчи бадий воситалардан бири ўхшатишдир»(67.65б.). Бобур шеъриятида ташбих фазоси баъзан шу қадар чексизки, гўё у бахтиёрликда осмону фалакни қамрагудек, улугворликда унинг маҳобатига бас келгудек, изтиробда эса, бу кенглик ва юксакликни кўз ёшию кўнгил фиғони билан чулғагудек...

Сел эмасдур ер юзин тутган,
 кўзумнинг ёшидур,
 Раъд эмасдур кўкка чирмашқан,
 кўнгул афғонидур.

Ҳолбуки, газалнинг кейинги мисраларида шоир ногаҳон бояги чексизликни бир нуқтага жойлайди – ўзининг бир зарра бўла туриб хуршид саргардони эканлигидан сўзлайди:

Ложарам бўлғай паришону ҳавойи
 мен киби,
 Зарра янглиғ кимки, бир хуршид
 саргардонидур.

Агар юқорида зикр этилган фикрларга янада кенгроқ маъно бериб изоҳланса, Бобур шеъриятида ташбих объектларининг хилма–хиллиги ва акс эттириладиган мазмун манзили «чегараси»нинг ўзи чексиз бир бепоёнликдир. Унда адиб гоҳ руҳий олам

фазосини табиатнинг уфқ чексизликларига олиб тушса, гоҳо табиатнинг бор гўзалликларини руҳий олам инкишофида кўради. Ёки, гоҳ у шеърлари довуғини Ироқу Форсгача етиб боришига умид боғласа, гоҳо уни албатта Ҳофиздек буюк сўз санъаткорининг «ҳифз этгусию, Солмоннинг мусаллам тутқуси» — ёд олишига ишонади:

Ироқу Форса гар етса сенинг бу шеъринг,
эй Бобур,

Они ҳифз этқуси Ҳофиз, мусаллам
тутқуси Салмон.

Баъзан, шоирнинг маъшуқа жамолини тасвирлашдаги ўхшатишлари шунчалик изчиллашиб борадики, оқибатда мавжуд чиройнинг ҳар бир деталига алоҳида нисбат берилиб, сўнг тавсиф яхлитлигига эришилади:

Тишинг дур, лабинг маржон, хадинг гул,
хатинг райҳон,

Юзунг ҳур, сочинг анбар, сўзунг мул,
менгинг мейнон.

Яна:

Хати бинафша, хади лола, зулфи райҳондур,
Баҳори ҳуснда юзи ажаб гулистондур.

Ё бўлмаса, у ишқни «донолиғ» билан ҳеч қачон «рост келмас»лиги орқали, «донолиғ»нинг англаши ожиз бўлган ишқ улуғлигини телбаликка ёхуд телба улуғликни ишққа ўхшатар экан, бундай хаёлот тасарруфига хос аёну ниҳон ташбиҳ қутубларини фақат Бобур қалбигина ўзига сиғдира олиши мумкин:

Бобури бедилни ишқи телбараста, не ажаб,
Чунки ҳаргиз рост келмас ишқ донолиғ била.

«Маъшуқа тасвирининг кенг ишлатиладиган яна бир шакли мадҳ ва васф» бўлиб, уни амалга ошириш икки – бевосита ва билвосита йўл билан олиб борилади»(93.1196.). Бири, яъни бевосита ишқ изҳори, гарчи дастлаб ҳажр ва ситам шикоятӣ оҳанглари тарзида эшитилса ҳам, лекин бу ҳолат кейин ёрнинг жозибали рухсори таъсиридаги ошиқнинг жўшқин ва тугёнли кечинмаларида мисрадан мисрага ўтган сари ойдинлашади:

Жонима ўт солди ул рухсорайи зебо яна,
Кўнглума ул зулф бўлди мойи савдо яна.
Кўрсатиб рухсору зулфин ул парий пайкар манга,
Жону кўнглумни қилибдур волаву шайдо яна.

Иккинчиси, яъни билвосита ишқ изҳори, дафътан ёрнинг ҳусну латофатидан лол қолган ошиқнинг хаёлий аммо умидли кечинмаларида аксланиб, сўнг, шикоят мотивлари сифатида садоланади:

Қошинга кўп бора олмом, нетай оралиқда,
Ёшим тишинг дуридин айру баҳри уммондур.

Ниҳоят, ошиқ – шоир, «изҳори ишқ» онига муяссар бўлгач, энди ўз маҳбубаси «ҳарне қилса» ҳамки, «амри вожиб севги султони» синовларига дош беришга мажбурлиги ҳақида сўйлайди:

Жафову жавр агар қилса, Бобуро нетайин,
Не ихтиёр манга, ҳарне қилса султондур.

Одатан шеърятда ҳижрон фироқи шикоят мотивининг дебочаси бўлиб, унинг келиб чиқиш сабаблари лирик қаҳрамоннинг нидою нолаларидан равшанлашади. Лекин Бобур ижодида бу дарду алам манбаи туфайли тортилган азоб—уқубатлар, ўксик зорланишлар ёки ағёрлар боис хўрланишлар баёни зинҳор шоирнинг ночор—нотовонлигидан эмас, балки унинг шахсиятидаги руҳий изтиробларни нақадар кучлигидан. Акс ҳолда, бу масалага ўзгача ёндашув, қалам соҳибининг ўзи қолиб сўзи мушоҳадасига берилиш билан баробар гап бўлурди.

Чунончи, шоирнинг қалами қанчалар ўткир ва нуктадон бўлмасин, у ижодкорнинг туғма табиатига нофармон бўла олмайди. Бобурнинг ҳаётдаги каби шеърятда ҳам доим ўзлигига хос — ижобийми ё салбий хусусиятларига содиқ қолганлиги, унинг ижодига мансуб дил ва тил бирлигининг гултожидир. Зеро, шоир «қаҳрамони»даги энг яхши фазилатлар фақат ўз ибрати билан эмас, балки ундаги оддий инсонларга ўхшаш қатор қусур ва камчиликлар эътирофи билан ишонарли:

Масту беҳудлуқ била умрунгни ўткардинг, дариғ,
Эй кўнгул, мундан бери бўл бир нима ҳушёрроқ.

Тўғри, баъзан адиб, ёр ҳижронию диёр соғинчи, дилдорнинг бераҳмлигию «чарх кажрафторининг кажравлиги» сабабли тушкунлик руҳига «шикор бўлиб», «тақдири азал битиклари»дан умидсизланади ҳам. Бундай ҳолатларда шоҳ ва шоир эътиборини гоҳ илҳом эҳтироси ўз оғушига тортса, гоҳ ички кечинмалар тугёни уни ўтли изтиробга солади:

- Қайси бир озорин айтай жонима агёрнинг,
- Қайси бир оғритганин кўнглумни дей дилдорнинг.
- Қайси бир бераҳлиғини толиғи гумроҳнинг,
- Қайси бир кажравлиғини чархи кажрафторнинг.
- Фурбат ичра, эй кўнгул, элдин вафо истарни қўй,
- Чун вафосин кўрмадинг ҳаргиз диёру ёрнинг.

Аммо шунда ҳам севги аҳдига вафо борасида ошиқ – Бобур сабр – қаноатли ва шижоатли. У ёрининг бешафқатлиги, беқарорлиги, рақибларга эса сертакаллуфлигидан ранжу алам чекса ҳамки, юрак амридан чекиниш нималиғини билмайди – у муҳаббатда собитқадам, фидокор. Ва унга ёрсиз ўтмоқ «юз минг душман»га бас келишдан ҳам мушкулроқ. Шоир жаҳоннинг неки жабру жафоси бўлса бардош бериши мумкин, «Вале беёр бўлмоқ» унинг учун тирикликда риҳлатда яшамоқ – ла мушкул:

- Манга осондурур бўлса агар юз минг
туман душман,
- Вале бўлмоқ жаҳонда, эй кўнгул,
беёр мушкулдур.

Ҳали бу нав фидойилик Бобур қалами учун севги садоқатининг хулосаси эмас, унинг назарида севгучи дил хаёли ҳамиша маъшуқаннинг фикри – зикрида бўлмоғи лозим, йўқса севгисиз – севгилисиз ўтган умр беҳуда ва беҳосил:

- Не фикреким санинг фикринг эмас
ул фикр эрур ботил,
- Не умреким ўтар сенсиз эрур ул
умр беҳосил.

Ишқ — муҳаббатда фақатгина Бобур мантиғига кўра, ёрнинг «ой юзи йўқда», висол дея, ошиқ керак бўлса ҳатто бутун борлиқдан воз кечишга ҳам тайёр туриши керак:

Ой юзунг йўқда қаро кун бўлсун,
Еру кўк остину устун бўлсун.

Ўз ўрнида маҳбуба бундай ошиқона фидойилик ва тангиликка жавобан гўё қасд қилгандек, атайин «ҳаё пардаси» ортидан ўз шайдоси аҳволига бефарқ қарайди — кузатади. Унинг ялиниб — ёлбориши ва фиғонли ноаларига кулоқ солмай, ошиқдан ҳаттоки оддий бир инсоний илтифотни ҳам дариг тутади:

Ғаминг йўқ жон агар берсам ғамингда,
Ўзунгни мунча бепарво қилибсен.

Наинки дариг тутади, балки у ўзгаларга «меҳр ила» ошиғини ер билан яксон этмагунча жавру жафосини қойим тутмоқдан ҳам тоймайди:

Нега еткургайсен эл бошини кўкка меҳр ила,
Нега мени жаврдин ер билан яксон қилгайсен.

Бобур баъзан ёрнинг жафоси ҳаддан ошиб, тавсифга ожиз таҳқирона муносабатлари ўз поёнига етганда, у энди ғазалхон эътиборини ўзига қаратади, чунки, бу дунёда, паймонаси тўлган ошиқ қалбидан бўлак ёр жафоси асоратларини аниқ — таниқ, акс эттирувчи кўзгунинг ўзи йўқ:

Қилмади Фарҳоду Мажнун ўзни расво мен киби
Ким, бу навъ иш иш эмасдур ҳеч оқил қилғудек.

Ул парий ишқида Бобур жон бериб, эй, аҳли ишқ,
Ишқ атворини ишқ аҳлиға мушкул қилғудек.

Шу синоатлардан кейин ҳам, ситамкорнинг бепарволик ва бетакаллуфликлари авжга миниб, қанчалик у ишқий туйғуларни манкуф урмасин, барибир, хўрланган маъшуқ яна ўша – ўша ўз аҳдида барқарор. Негаки, қачонлардир дилда умид чирогини ёқиб кетган «ёр сўзи» шунчалар ҳаётбахшки, у билан ошиқ, бир умрлик кўнгил мулкига айланган ҳижрон дами ва ситам ғамидан ўз хотирини шод – ёрини ёд этади:

Ишқ ишини боштин яна бунёд этайин,
Ишқинг ғами бирла хотирим шод этайин,
Дебсенки унутма мени ҳижрон аро, вой,
Сени унутуб не кишини ёд этайин.

Шоир ишқнинг ғами билан «хотирини шод этгани» каби, у гоҳо ранжида кўнглини боданушлик билан овутган чоғлари ҳақида ҳам ёзади. Маълумки, «май билан боғлиқ хусусият ва кечинмалар тасвири араб, форс ва ўзбек классик лирикасининг энг қадимий ва доимий томонларидан бири... Фақат ҳар бир шоир шеърида май образи, унинг дунёқарашини ва поэтик маҳорати тақозосига кўра, ўзига хос талқинга эга бўлади...»(93.140б.). Шу нуқтаи назардан Бобур талқинидаги «ишқ ғами билан хотирни» ва «май билан кўнгулни шод этиш»даги нисбий зиддият борасида фикр юритилганда, шоирда майнинг мажозий истифодаси, унинг моддий ҳақиқатидан минг чандон устун ва таъсирчан эканлигини инобатга олмоқ керак. Агар лирик қаҳрамоннинг «нушанушлиги» – майга ўчлиги уни бир ҳолатда васл доғи дилига солган

бесабрлик оқибатида «не майки қон ичмак»ка олиб келса —

Базм аро, эй дўстлар, не майки, қон ичмакдурур,
Соқийи гар бўлмаса ул шўхи базморо киби.

Ёки аксинча, агар баҳор фаслининг майга нисбат ҳавоси уни сармаст ва бахтиёр қилса —

Баҳор фаслидуру май ҳавоси бошимда,
Аёқ тут менга соқийки, хуш ҳавойедур.

Иккинчи бир ҳолатда, майдаги моддий маъно обдон реалликка боғланиб, унинг инсонга салбий таъсир кўрсатувчи жами жиҳатлари танқидий мулоҳаза натижаси билан яқунланади:

Эшитса киши бу шўру шеван, не дегай?
Дойим бу тариқ ичгуни кўрган не дегай?

Бобур ўз ижодида шоир ва баъдиашунос олим сифатида сўз санъатларининг турли туркумларига мурожаат қилган. Шулардан бири — «бир ёки бир неча сўзни катта асарларнинг бирор парчасида ва кичик асарларнинг барча байт ёки мисраларида қайтариб, ўқувчига шу сўз орқали ифодаланаётган маънонинг муҳимлигини англатувчи ва баён қилинаётган фикрнинг киши хотирида мустаҳкам ўрин олишини таъминловчи» илтизом санъатидир(67.48б.):

Ишқингда кўнгул харобдур, мен не қилай?
Ҳажрингда кўзум пуробдур, мен не қилай?
Жисмим аро печу тобдур, мен не қилай?
Жонимда кўп изтиробдур, мен не қилай?

Ва гоҳо шоир ўз шеърларда ҳатто бир йўла икки хилдаги санъатдан фойдаланганлигини ҳам учратамиз. Масалан, қуйидаги мисраларда «сўз тартибига асосланган бирикма ёки гап тескари тартибда қайтариладиган» акс ҳамда «сўз такроридан иборат, яъни бир сўзни ўзи байтнинг икки ерида бериладиган» масгир санъатларни қўшиб қўллаган(67.47,51б.):

Балодур манга ҳажринг, даводур манга васлинг,
Итобинг манга офат, ҳадисинг манга дармон.
Дармон манга ҳадисинг, офат манга итобинг,
Васлинг манга даводур, ҳажринг манга балодур.

Мазкур санъатлар қатори шеърият мавзуи руҳига монанд муболаға топа билиш, аввало мазмуннинг мукамаллиги, шоирнинг иқтидори ва тажрибасига боғлиқ. Акс ҳолда, энг оригинал муболаға ҳам фикрларни асоссиз тўзғитишдек гап. Бобур ижодида муболаға зарурият истифодаси эмас, мазмуннинг ажралмас бир қисми бўлиб, у ўзи ғазалга мисралар таркибида кириб келади. Бунда шоир табиат гўзаллигини рақобатда «хижил қилган» малак тасвирини чизганда ёки муҳаббат дунёсининг афсонавий қаҳрамонларига нисбатан ўзини севгида устун қўйган холларида, байтларда мазмун доирасидан ташқари бўрттиришларга мутлақо ҳожат қолмайди. Ва натижада, таъбир жоиз бўлса, мисраларнинг ўзи мазмун тақозоси билан «муболағаланиб», ғазал ё рубоийда ўз поёнига етади. Муболаға Бобур шеъриятида ғазалнинг муайян нуқталаринигина кучайтиришга эмас, шунингдек, унинг равон ўқилиши, ёқимли жаранги сингари муҳим компонентларнинг яхлитлашувига ҳам хизмат қилади:

Гул юзидин мунфаъил, сарв қадидин хижил,
Ранг олур муттасил лолаву гул рўйидин.

Қолаверса, шоир шеъриятида ёр ва табиат гўзаллиги ўртасидаги нисбий «рақобат» мутлақо бир — бирини инкор этмайди, қайтага ўзаро бири иккинчисини тўлдириб келади. Айтайлик, агар қуйидаги рубоийда Бобур севгилиси образида мавжуд фусункор жозибанинг кишилар руҳига қай тарзда таъсир кўрсатишини баён қилса —

Кўзунг бари соғларни маст этгусидур,
Гамзанг бари мастларни паст этгусидур,
Кўп зоҳиду порсони Бобур янглиғ,
Лаълинг ҳаваси бодапараст этгусидур.

Бошқа бир рубоийда айнан шу услубни ўзга бадий воситалар ёрдамида табиат мавзуйига — қўйнига кўчириб, уни баҳор фаслининг одамни ўзига ром этувчи ҳусн — тароватига хос манзара чизгиларида тасвирлайди:

Хотирни баҳор фаслида гашт оладур,
Кўз нурини ранги лолаву дашт оладур,
Хуш улки талаларда юруб сайр этса,
Бу фаслда ким латифу дилкаш таладур.

Бобур поэзиясида хат — нома мавзуининг қайта — қайта қаламга олиниши, ҳар қалай мактубнинг бевосита ўз вазифасидан кўра кўпроқ шоирнинг кўнгил истаклари — армон қолган орзу — умидларининг рўёбга чиқишида гўё «сирдош» воситачи ролини ўйнагандек кўринади. Яъни, икки ўртадаги хатлар олди — бердиси ошиқ учун энди хаёлий эмас, кўнгилга таскин берувчи ҳаётий

воқелик — кечаги орзу бўлиб туюлган бахт учқунидан нишона! Бундай номалар ёрига зор маъшуқ учун ҳижронда дилга мадор, сабр — тоқатда тасалли бўлса, ундаги дилдор сўзлари васл онларига қадар тийра кўнгил учун умид шамчироғи! Бобур хат битар экан, у гўё ўз номаларини «ёри интизор» томонидан кўзга суртиб ўқилишини ҳис қилганидек, уни «кўз қорачиғи» билан ёзади:

Ул хатки, анда сени мен ёд этгаймен,
Кўз оқида кошки савод этгаймен,
Киприклардин анга қалам рост қилиб,
Кўз қаросидин анга мидод этгаймен.

Гоҳо, интиқлик билан кутилган пайғомнинг келишидан дарак бўлавермагач, ошиқ — шоир, қачонлардир севгилисидан олган номадаги ҳар бир сатрнинг нақадар жонбахш эканлигини таърифлаб, унга шундай сифатлар берадики, гўё:

Номангки, тириклигим нишони эрди,
Ҳар сатри ҳаёти жовидони эрди,
Ҳар лафзида ошкор юз ҳарфи вафо,
Ҳар ҳарфида юз меҳр ниҳоний эрди.

Суюкли ёр камоли, Бобур тараннумида, унинг зоҳирий ва ботиний гўзаллиги мутаносиблигининг инъикосидир. Гарчи шоир гўзалликнинг рамзи сифатида кўпинча ёрнинг ташқи қиёфасида мужассам жозибакор жиҳатларни тасвирласа — да, аммо улардаги «ҳусну камол қадду жамол» ва ҳоказо таърифларга берилган нисбатлар негизда, маъшуқанинг қалб кўрида балоғатта етган муҳаббат сеҳрининг жонли тимсоли — камоли латофати ётади. Ва шоир — Бобур наздида, бу латофатни фақат

пок туйғуларга бўйсундирилган юрак билангина ҳис қилиш мумкин Ва адиб, ишқ — муҳаббатда васлдек олий мукофотга кўнгилни пок асраб ўз сабридан топишга интилганлар сазовор бўлишига наинки ишонади, ишонтиради ҳам:

Бу маҳвашларга кўнглунг бермағилким,
асрай олмаслар,
Кўнглунгни асрағил, бўлғайки, бир дилдор
топқайсен.

Ўз иззат — ҳурматини билган киши одатда ор — номусли, шарм — ҳаёли, ҳушёр ва зийрак бўлади. Лекин шунинг баробарида, Бобур фикрича, севги туйғулари ва унинг изҳори учун ҳаддан зиёд истиҳола ва эҳтиёткорлик мутлақо бедахл, башарти ошиқнинг муҳаббатда мақсади пок бўлса! Чунки, ошиқ аҳли учун ишқ оламида ҳадик ёки бадномликдан қўрқиб юрак амрига бўйсунмасликнинг ўзи беномуслик. Шоир шу важдан ҳам навбатдаги мисраларда «модомики, гул кўйида мақом топган экансан, уни ғанимат бил, муҳаббат изҳоридан асло орланма, балки баралла куйла!» дея, ишқ изҳорида пок юрак измига эрк беришни жоиз билади:

Тарки номус айлабон бадном бўлғил ишқ аро,
Ким сени ошиқ дегай номусу номинг борида.
Бобур ул гул кўйида булбул киби топтинг мақом,
Бир навойе рост қил мундоқ мақоминг борида.

Бобурнинг поэтик меросида бундай ўйноқи лирик шеърлар қатори ҳижронда «ёру диёр»ни бот — бот эслаш ва қўмсаш мотивлари ҳам муайян ўрин эгаллаган. Аммо шоир аламангез мисраларида

пешонасига сифмаган «ёру диёр»идан «айру тушган»лиги учун тақдиридан шикоят эмас, ўзидан — «Ҳинд сари ихтиёри билан келган»лигидан надомат чекади. Бобур на ҳаётда ва на шеъриятда ўз хатоларига очиқ — ойдин иқрор бўлишдан бош тортмаган, зотан, ҳақиқат ҳамда кўнгил майли олдида ортга чекинмаслик, шоир прозаси каби поэзияси учун ҳам хос масъулият мезонидир:

Кўпдин бериким ёру диёрим йўқтур,
Бир лаҳзаву бир нафас қарорим йўқтур,
Келдим бу сари ўз ихтиёрим бирла,
Лекин боруримда ихтиёрим йўқтур.

Хуллас, бу улкан туркий сўз санъаткорининг ашъори, хусусан, рубоийлари руҳини қанчалик чуқур ҳис қилсак, шунчалик шоирнинг ижодий тамойилларини унинг шахсий ҳаёт йўли белгилаганлигига амин бўла борамиз. Ёки, академик А.П.Қаюмовнинг ниҳоятда мухтасар — биргина жумладан иборат таърифи билан айтганда, «Бобур рубоийлари, унинг ички кечинмаларини акс эттирувчи иллюстрациялардир». Зотан, шоҳ ва шоир омадли ва бахтсиз кунлари ҳақида ёзар экан, унинг қаламига «ҳаёт воқелигидан кўра чуқурроқ ҳаётий поэзия» ҳамроҳ бўлганлигини ҳис қиламиз(20.6716.). Шу маънода қараганда, гўё Бобур адабиётга эмас, балки адабиёт — ўша «ҳаётий поэзия»нинг шифобахш туйғулари шоир қалбидаги жароҳатларга руҳий малҳам бўлиб хизмат қилгандек... Ва бу туйғулар кўмагида, унинг кўнглини чулғаган шодлик ва қайғу, умид ва тушкунлик, ишонч ва шубҳа, вафо ва жафо, висол ва ҳижрон дамларию ҳаётига оид талай воқеа ва ҳодисалар силсиласи билан танишиш мумкин. Бундан чиқди, ижодкор қаламига илҳом

берган асосий омил — бу ҳаётнинг ўзи, демакки, Бобур бадииятининг асосий моҳияти ҳам шоирнинг ҳаётий сўзи! Айнан мана шу жиҳати билан жаҳон туркийзабон адабиётида ўчмас из қолдирган — олти юздан зиёд ғазал, рубоий, туюқ, қитъа, фард ва маснавий жанридаги Бобур асарлари, қарийб беш асрдирки, ҳамон шеърят мухлислари орасида севиб — ардоқлаб ўқиб келинади. Сўнгги йиллардаги адиб меросининг қайта нашр қилиниши ва унинг мағзи моҳиятини мустақиллик руҳида илмий — адабий шарҳланиши, ниҳоят, шоирнинг қалби — қаламига жо имон — эътиқоди, мақсад ва маслагини янада яқинроқ ҳис этиш имконини берди. Чунончи, Бобур ўзи ва сўзи каби пок тилаклари — ла ҳар икки дунёдан умидвор шоир эди —

Будур тилагим икки жаҳонда Ҳақдин...

ҲИНДИСТОНДАГИ БОБУР ДЕВОНИ НУСХАЛАРИНИНГ МУХТАСАР ТАВСИФИ

1. Ҳозиргача ҳинд қўлёзма фондларидан топилган Бобур девонининг турли нусхалари орасида энг муътабари 19 — инв. рақамли «Рампур нусхаси» дир (105). Мазкур нусха дастлаб инглиз шарқшуноси Денисон Росс (137) ва кейинчалик проф. А. Самойлович томонидан нашр этилган бўлиб, сўнгги тадқиқотчи таҳлилига кўра, ҳар бетига 13 мисрадан шеър жойлаштирилган 38 саҳифали девон —

а) Ҳазрат Хожа Убайдуллоҳ Аҳрорнинг форс тилидаги «Волидия» рисоласининг «Чигатой туркийси» даги таржимаси;

б) кичик маснавийлар тўплами, тўлиқ бир ғазал, яна бир ғазал парчаси, туркий тилидаги 20та

тўртлик, 5та форсий ва 5та туркий байт, 1та форсий ҳамда 1та «урду—туркий» фард (Агар ҳинд тадқиқотчилари фикрича, урду тилининг XVIII—асрга келиб тўла—тўкис шаклланганлиги ҳамда бу даврга қадар кўпчилик мусулмон шоирларининг бражда тилида ижод қилганликларини инобатга олганда, Бобурнинг «урду—туркий» фардини ҳам бражбҳашага алоқадор дейиш мумкин);

в) кичик маснавийлар тўплами, туркийда ёзилган 2та тўртлик, уч вазнли 1та форсий ва 1та туркий байтлардан таркиб топган(71.116.).

Девон юзасидан ўтган асрнинг 90—йилларгача амалга оширилган нашр ва тадқиқотларда «Рампур нусхаси»нинг «Бобур дастхати»дан иборат эканлиги асосан уч омил негизида шарҳланган:

1) қўлёзма колофонидан олдин келувчи Бобур тилидан ёзилган хотима:

«Ҳиндустон жонибиға азимат қилғали айтилғон ашъор бу эрдиким таҳрир қилдим ва кечкан вақойиъ улдурким тақрир қилибтурмен нечукким бу авроқта мастурдур...ажзода мазкур».

2) худди шу саҳифадаги Шоҳ Жаҳоннинг сўзлари (форсийдан таржима):

«Бу туркий рубоий ва исми муборак Бобур подшоҳ розий, аълоҳазрат, фирдавсмаконнинг дастхатларидир, буни Бобур подшоҳнинг ўғли Ҳумоюн подшоҳнинг ўғли, Акбар подшоҳнинг ўғли, Жаҳонгир подшоҳнинг ўғли Шоҳ Жаҳон кўздан кечирди».

3) қуйироқда Бобур қўли билан ёзилган бир рубоий.

Аммо кейинги олиб борилган изланишлар, «Рампур нусхаси»га оид текстологик хулосаларга қуйидаги айрим қўшимча маълумотлар киритиш имконини берди:

1) девон нусхасининг ҳажми 19 варақ (38бет) эмас, 1—40 гача рақамланган 20 варақдан иборат бўлиб, унинг 2а—12б варақларида «Рисолаи волидия» асарининг туркийдаги таржимаси жой олган. Кейинги 13а—20б варақларни туркий, форсий шеърлар ташкил қилган. Туркийда: 2та маснавий, 1та қитъа, 23 рубоий, 5та фард, 1 байт. Форсийда: 6та рубоий, 1та «урду—форсий» ва 1та «урду—туркий» фард;

2) 7—саҳифа ҳошиясида «Қайси сўздурки эрур ноболиғ» мисраси «Дема ҳар сўзки эрур нолойиқ» деб таҳрир қилинган;

3) 14—саҳифа ҳошиясида «севунлуқ»ни «йўсунлуқ», 15—саҳифада «элини» сўзини «аҳлини» ҳамда «бўлғай»ни «тутғай» сўзи билан алмаштирилган. Бу таҳрирлардан ташқари, айрим саҳифаларда, шунингдек, котиб ёки ўзга киши томонидан ёзилган ва вақт ўтиши билан хира тортган қуйидаги сўзлар бор: «зоҳир», «келтурур», «икки» «сен», «киши (ёки қаси)», «қобил» ва ҳоказо.

4) қўлёзманинг биринчи саҳифасидаги турли даврларга алоқадор муҳр ва ёзувлар орасида баъзи ҳарфлари ўчиб хиралашган муҳим бир жумла кўзга ташланади —

|Ба хатти фирдавс маконий... Аллоҳу сирраҳу — л — азиз... Муҳаммад Байрам.. рабиъу — с — соний 968|

Ушбудан хулоса шуки, Байрамхон томонидан ёзилган матн мазмуни ва ҳошиядаги таҳрирлар ҳақиқатдан ҳам девоннинг Бобур қаламига мансуб эканлигини яна бир бор тасдиқлайди. Қўлёзма зарҳал унвонлар билан нафис настаълиқда ёзилиб, сўнгги саҳифада унинг кўчирилган йили қайд қилинган.

Девоннинг бошланиши: *حق تعالیٰ دین ہمد و سپاس*

2. Ҳиндистоннинг Ҳайдаробод шаҳридаги «Солоржанг» музейи кутубхонасидан топилган икки янги Бобур девони қўлёзмасининг 4 – инв. рақамли биринчи нусхасини шартли равишда «А»(106) ва 18 – инв. рақамли иккинчи нусхани «Б», деб белгиладик(107).

«А» нусхаси XVII асрга тааллуқдор бўлиб, котиби ва кўчирилган йили номаълум. Унинг ҳажми тугалланмай қолганлиги учун 25 варақ. Хати настаълиқ, формати 16x28см., муқоваси кейинчалик янгиланган. Нусханинг муҳим белгилари: 1 – саҳифанинг юқорисида «Девони Бобур подшоҳ» ёзуви ва 1959 йилга тегишли муҳрлар бор. Матн икки устунда кетма – кет жойлаштирилиб, сўнги саҳифа перпендикуляр шаклда ёзилган. Девоннинг таркибига 89та тугал ва 1та тугалланмаган ғазал, 31та рубоий, 2та туюқ, 3та фард киритилган. Ушбу нусхада, шунингдек, шеърлар тартибининг бир – бирига монанд эмаслигини форс тилидаги мухтасар шарҳлар орқали кузатиш мумкин. Сақланиши яхши, котиби номаълум.

«Б» нусха 43 варақдан иборат бўлиб, унинг 1 – 27 варағигача Бобурнинг 89та ғазал, 65та рубоий, 11та туюқ, 1та қитъа, 49та фард ва 10та маснавий жанридаги шеърлари киритилган. Қолган саҳифаларида Навоийнинг «Муҳокаматул луғатайн» асари ўрин олган. Қўлёзма нусханинг формати 14,5x27см., ҳар бир саҳифадаги мисралар сони 20 тадан. Шеърлар қора сиёҳ билан чиройли настаълиқ хатида ёзилган. Биринчи саҳифадаги 1958 ва 1959 саналар устида алоҳида – алоҳида муҳр босилган. Саҳифанинг юқоридан чап бурчагига «Девони Бобур подшоҳ» ёзуви ҳамда «урду – туркий» тилида фард битилган

Девон нухасининг «Мин мақолоти ҳазрати аъло» сарлавҳасидан кейин шеърлар форс тилида шарҳланиб боради. Қўлэзма колофонида қуйидаги маълумотлар аниқ ўқилади:

«Тенгри таоло фазлидин бу султоннинг китоби — Бобур подшоҳнинг девони жумъа кундуз 15 тарихнинг ражаб... фи сана 1188 ҳижрийда жаноб Али Котибий заифнинг илкидан анжом кисвати келди ва ҳайриятга тамом бўлди. Тамма».

«Б» нуханинг яна шундай жиҳатлари ҳам борки, улар «Париж нухаси»даги айрим нуқсон ва камчиликларни баъзи ўринларда бартараф этилганлиги билан эътиборга молик. Мисол учун, «Париж нухаси»нинг 7а саҳифасидаги «кўнглуммизга» ҳамда «юзуий» сўзлари «Б» нухада «кўнглумизга» ва «юзи» деб тузатилган ёки «Париж нухаси»нинг 8а саҳифасида тушиб қолган «дур» қўшимчаси, сўнги нухада ўз ўрнини топган. Шунга қарамай, нуха кўчиришда котиб томонидан йўл қўйилган хатолар ҳамда «Париж нухаси»га нисбатан айрим мисралари тушиб қолган шеърлар ҳам учрайди. Яна, бу нуханинг 1—13, 30 ва 46—48 саҳифаларда котиб қўли билан матн ҳошиясига талай тузатишлар киритилиб, турлича туркий, форсий сўзлар ҳам ёзилган.

Умуман, «Париж нухаси» асос бўлган ҳар икки «Ҳайдаробод нухалари», Бобур ижодий меросининг ўзидан кейинги даврларда тутган аҳамияти жиҳатидан яхлит истифода доираси учун қимматли манба эканлиги шубҳасиз. Шу аснода Ҳиндистон қўлэзма фондларидаги манбалардан ташқари дунёнинг бошқа — Эрон, Туркия (123) ва Франция китоб хазиналарида сақланаётган Бобур девони нухаларини келгусида бир ерга жамлаб, уларни махсус проф. Ҳ.Сулаймоновнинг «қиёсий

ўрганиш услуби» (74.VIII) бўйича тадқиқ этилиши, ўйлаймизки, мавзу юзасидан адабиётшунослик фани учун ҳали талай янги маълумотлар бериши мумкин. Бундай хайрли ва масъулиятли ишда дунёнинг турли мамлакатларида чоп этилган каталог маълумотлари ҳам жуда катта аҳамиятга эга. Бу омилнинг илмий моҳиятини англаш учун, биргина Туркиядаги «Ислом тадқиқотлари институти»нинг 1960 йилга тааллуқли каталог нашридан бир парча келтиришнинг ўзи kifоя:

«Вақайиғи бабурий 1524–25 де язилмиш шаҳане бир нусха. Башта Бабурун туркче дивани ве дигер мазум есерлери, «Мизан ал – авзан»иним там бир нусхаси. Диванин сияҳле язилан туркче, аслина сатр араларинда кирмизи муреккепле ве даха инша бир язи ила фарсча тержумаси илава эдилмиш. Язманин ўртасинде «Бабурнаме» башлиёр, яне асл метн сияҳ ве ири ҳарфлере, сатр арасинда кирмизи муреккепле фарсча тержумеси верилмиш. Язманин кенарларинада мушкул келимелерин изаҳи япилмиш. Бабур эсерлеринин эн отантик нусхаси бу нусхадир, эйни заманда бу язма Бабурлулер серайиндан калан бир ҳуснихат намунесидир».

БАЙРАМХОН

Бухоролик тазкиранавис Ҳасанхожа Нисорийнинг таърифича, «Шаккар сочувчи таъб тўтиси бор» Байрамхон хони хонон Ҳиндистонда Бобур иштирокидаги адабий муҳит руҳида вояга етган илк маҳаллий туркийгўй шоирлардан биридир. Юқорида бу қалам соҳибининг ижодига берилган қисқа, лекин юксак баҳонинг салмоғига етмоқ учун Фаҳрий Ҳаравий, Ниҳавандий ҳамда Мирза Ҳайдар каби ҳинд муаллифларининг асарларига мурожаат

этилса бас. Адибнинг саройдаги тутган мавқеи, ерлик шуарога нисбатан ҳомийлиги, шунингдек, ички ва ташқи адабий алоқалар марказида туриб Эрон ва Мовароуннаҳр адабий жараёнидан ҳам хабардор бўлганлиги, унга ўз замонасининг пешқадам шоирлари куйлаган мавзуларни ўзига хос «байрамона» мадҳ этиш имконини берди. Аслида бу ижодий анъана Ҳиндистон туркийгўй шоирларига Алишер Навоий давридан русум қолган эди. «Навоийнинг «Ҳамсат—ул мутаҳаййирин» асарида ёзилишича, унинг «кошки» радифли ғазали эл орасида шуҳрат тутган ва Жомий ҳам бу радифда Навоийга эргашиб шеър айтган»(84.97б.). Демак, Абдурахмон Жомий, Ҳусайн Бойқаро, Бадириддин Ҳилолий ва Бобурдек устод шоирлар даврасида машҳур ва манзур бўлган Навоийнинг ушбу ғазали, Байрамхонни ҳам янги бир шеър ёзишга илҳомлантириб, шу боис ҳинд ўлкасида ҳазрат Навоий руҳи поки шод этилган:

Ёр дарди жони беморимда бўлғай кошки,
Жисми озори тани зоримда бўлғай кошки.
Гул юзунг кўргунча ранж осибидин бетоб ранг,
Юз тикан бу чашми хунборимда бўлғай кошки.
Заҳматиким, андадур кош ул манга бўлғай насиб,
Саҳҳатеким, мендадур ёримда бўлғай кошки.
Лаъли жон бахшини бир табхол мажруҳ этгуча,
Юз жароҳат жони афгоримда бўлғай кошки.
Анда бўлгон дард бўлғай менда лекин дарди ишқ,
Андаки ёри жафокоримда бўлғай кошки.
Байрам ул оининг ҳар озори ҳаётедур манга,
То тирикмен банди озоримда бўлғай кошки.

Ёки адибнинг қуйидаги шеъри, Лутфийнинг «хоҳ инон, хоҳ инонма» радифли ғазалига ёзилган назира эканлигига шубҳа қолдирмайди:

Эй беҳабарим, хоҳ инон, хоҳ инонма,
Куйди жигарим хоҳ инон, хоҳ инонма,
Гарчи гузаринг йўқ менга биллоҳки сендин,
Йўқтур гузарим хоҳ инон, хоҳ инонма.

«...Байрамхоннинг форс тилида ёзилган асарлари ўз салмоғи билан XVI аср адабиётида шубҳасиз мустаҳкам ўрин эгаллайди. Аммо, — деб таъкидлайди адабиётшунос Г.Ю.Алиев, — адиб ҳақида мустақил сўз санъаткори сифатида гапириш учун, унинг она тилидаги лирик туркий девони кўпроқ ҳуқуқ беради»(13.70б.). Олимнинг бундай хулосага келишига сабаб, шоирнинг лирик шеърлари ўзининг ёқимлилиги ва мусиқавийлиги билан ғазалхонга завқ—шавқ бағишлаб, халқ ижодиёти руҳида жаранглашидир. Масалан, Байрамхоннинг халқ тилидаги эркалаш маъносини билдирувчи «ғинам» суффиксини ички қофиянинг «хиромон, хандон, нодон» сўзларига радиф ўрнида қўллаганлиги, шеърни қўшиқ жанрига монанд услубда пайванд қилишнинг жонли тимсоли дейиш мумкин:

Эй чаман жон аро сарв хиромонғинам,
Умр гулистонида гунчаи хандонғинам.
Кўзга мени илмаған, бир назари(й) қилмаған,
Кўнглум олиб билмаған, дилбари нодонғинам.

Ҳиндистон туркийгўй шоирларига буюк Навоий ва Бобур ижодидан мерос ўтган лирик шеърят композицияси қонун—қоидалари, айтиш

мумкинки, Байрамхон ижодида ҳам айна риояда ўз қўлланув жиҳатларини сақлаб қолган. Навоийнинг «ҳар бир шеър мазмунан ва шаклан мутаносиб бўлиб, бошидан охирига қадар мантиқий изчилликка эга бўлган яхлит бир асар бўлиши лозим»лиги ҳақидаги ажойиб мулоҳазаси, расман ғазаллар тўғрисида баён қилинган бўлса ҳам, моҳият эътибори билан барча лирик жанрлар учун тааллуқлидир(93.144б.). Энди ушбу қонунинг амалиёти нуқтаи назаридан қуйидаги бир ғазал таркибини таҳлил қилиб кўрайлик:

Йўқтурур оламаро ишқ аҳлидек бадном эл,
Ком топмай дўст бин халқ ичра душман ком эл.

Матлаъда аён бўлганидек, шоир ғазалнинг илк мисрасиданоқ ишқ аҳлини «эл» радифи — ла бошқа элларга қиёслаб, унинг салбий хусусияти — «бадном»лиги сабабларини «ком топмай дўст бин халқ ичра душман» эканлиги орқали очиб беради. Аслида, ҳар икки томонга хос салбий ва ижобий тафовутлар мажозий бўлиб, улар, қиёсан «ишқ аҳли эли»нинг қайси жиҳатдан «ўзга эл»лардан фарқли эканлигини ажратиш учун «ниқоб» воситаси сифатида ишлатилган, холос.

Иккинчи байтда, адиб, олдин ишқ дея «бадном бўлган эл» номига энди чинакам доғ туширувчи «ошом эл»дек «гоҳ ғайр била бодаи ишрат ичиб» бевафолик кўчасига юз тутганларга эътиборни қаратади. Кейин, бояги «бадном эл» билан маънан тубанликка юз тутган «ошом эл» ўртасида қандай фарқлар мавжудлигини, «майхўр эл»нинг феъл — атворидаги дам — бадам сифат ўзгаришлари мисолида кўрсатишга ўтади:

Гоҳ ёри ғайр била бодаи ишрат ичиб,
Дам — бадам хуноб ҳасрат айлагон ошом эл.

Учинчи байтда мазкур «эл»нинг маъшуқа беҳудликларидан тортган азобию ўртанишлари ҳақида сўзланади: «на базм айшида ҳаловат бор, на субҳ висолида» — яккаш таъб хиралигу ҳижрон зулмати, шу йўсинда ишқ аҳли доимо «шом эл»:

Гоҳ базм айши даврон офатидин қўзғалиб,
Гоҳ субҳ васли ҳижрон зулматидин шом эл.

Тўртинчи байтда «ишқ эли»нинг жами заҳматлари «қуюндек ғам биёбони»нинг оний тасавурида акс эттирилиб, унинг шу оғир аҳволдаги умргузаронлиги — бир дам тиним ё қўним билмас турар турмуши лавҳаланади:

Гоҳ қуюндек ғам биёбонида саргардон ўлуб,
Топмаган бир дам қарору кўрмагон ором эл.

Бешинчи байтда «жунун афротидан беҳуд» ошуфтаҳол ишқ элининг пешонасига бу сир— синоатлар изтиробининг на ибтидосию на интиҳоси битилмаганлигидан шикоят қилинади:

Гоҳ Мажнундек жунун афротидин беҳуд бўлуб,
Хотириға битмагон оғоз ила анжом эл.

Навбатдаги уч байтда «ишқ эли» характерининг турли вазиятларда қандай зоҳир бўлиши тавсифланади. Яъни, бу эл — гоҳ «касрат ваҳшати» ҳаддан ошганда на кофиру на мусулмонликда қойим, гоҳ «ваҳдат бодасини иродат жомида тортиб», уни Жамшидга ўхшашларнинг

минг туманига инъом қилишга қодир, гоҳ эса «шавқ базмида» самовий гумбазни ҳам жом этишга тайёр:

Гоҳ касрат ваҳшати афротидин девонавор,
Халқ аро зоҳир қилиб, ҳам куфру ҳам ислом эл.
Гоҳ ваҳдат бодасин тортиб иродат жомидан,
Юз туман Жамшидға жом айлагон инъом эл.
Ишқ элидин маст ва беҳудлуқ ажаб йўқтурки бор,
Шавқ базмида сипеҳр ақдахин этгон жом эл.

Ва сўнги байт — ғазал мақтаъсида, Байрамхон ўз лирик қаҳрамони номидан «ишқ эли»нинг изтиробли, лекин юксак ва ҳаётбахш туйғуларининг мудом сир бўлиб қолиши жоизлигини шундай изоҳлайди: «ишқ ўтида куйиб қурбон бўлиш» бахти нималигини «бўлак эллар»нинг ақли бовар қилмайди, чунки, бу ўтга тушиб куймаган борки, у — хом эл!

Пухта бўл Байрам кишига ишқ ўти сўзин дема
Ким, бу ўтга куйганигни бовар этмас хом эл.

Яна, бу «турли эллар» ичра ишқий синовларда тобланган ошиқнинг руҳий кечинмалари замирида шундай бир яширин синоатлар силсиласи мавжудки, улар ҳатто «бадном эл» суврати ва сийратига ошно бўлиб қолган ғазалхон учун ҳам сирлидек... Бу ҳолат пок ишқий ҳиссиёт психологияси билан табиатан шундай боғланганки, уни пайқамоқ учун, жуда бўлмаса, Бобур таъбири билан айтганда, аввало чинакам «балоғат лутфи»га етмоқлик даркор. Фақат шундагина «бадном ишқ аҳли эли»нинг пок инсоний гурури ва шуурини англамоқ мумкин...

Маълумки, *тазод* санъати шоир томонидан махсус севги — муҳаббат ва унга содиқ ошиқнинг

пок, бебаҳо фазилатларини улуғлашда қўлланади. Бу санъат Байрамхон қаламида оддий истифодадан фарқли ўлароқ, янада кенгроқ фалсафий зиддият касб этади. Айтайлик, агар анъанага кўра, маъшуқани қаҳри ва меҳри туфайли «шоҳ»га ва ошиқни эса ёр нигоҳи илинжидаги гадога қиёс қилинса, шоир баёнида, гоҳо подшоларнинг гадолардан ўз марҳаматларини дариг тутмаслик одатлари, ишқ гадосининг «сарвинози раҳмига» умид қилиши учун мантиқий асос бўлади. Бордию, мабодо ошиқ—гадо қачонлардир «шоҳ хуббон» илтифотига сазовор бўлса, у гадо бўла туриб ўз «истигно»сини ҳатто подшоҳларга ҳам сотишга тайёр. Чунки, ишқ гадолари учун ёр илтифоти ҳар қандай подшоҳнинг эҳтиёжсизлигидан аълодир. Шу тариқа шоир бир йўла «икки подшоҳлик» мисолида моддий эҳтиёжсизликдан ишқ илинжи «муҳтож»лигини устун қўйиб, улар орасидаги фарқдан контраст муносабатлар мажмуини вужудга келтиради:

Хуш улким сарвинозим раҳм қилғай бенаволарға,
Нечукким подшолар марҳамат айлар гадоларға.
Агар ул шоҳ хуббон лутф ила бўлса харидорим,
Гадойименки истигно сотармен подшоларға.

«Махсусан ғазал жанрида қалам тебратган ижодкорлар орасида май мавзуини четлаб ўтган бирорга шоирни топиш амри маҳол бўлса керак»(93.140б.). Лекин Байрамхон тематикасида май образи жуда мўъжаз бўлиб, унда на бода ва на унинг таъсири хусусиятлари тўғрисида мушоҳада юритилади. Шоир учун май мавзуи севишганларнинг ўзаро муносабатида бор—йўғи бир восита. Лекин бу восита адиб истифодасида

шундай бир кенг диапазонда қўлланганки, унда то ёр илкидан май қуйилиб ошиқ лабига етгунича кузатиладиган рашк, изтироб, ишонч, умид сингари севги табиатининг кучли ва изчил ўзгарувчан психологик ҳолатларининг бутун бир жараёни тасвирланади:

Бодаким ичтим ул шўх ситамкор илкидин,
То ҳаётим бордурур кайфиятим бор илкидин.
Илкима олиб аёғ бордим илкидин бир йўли,
Ботроғ ич, деб чун ишорат қилди изҳор илкидин.
Шиша янглиғ қон тўкуб соғар киби қондуру ичим,
То бўлибтур шиша ва соғар намудор илкидин.
Кўрмайин илкига ҳар дам эл кўзи тушмакни деб,
Бордурур қонлиғ кўзум пайваста хунбор илкидин.
Маст лояъқил бўлур эрмиш тамом умрида,
Бедиликим, жиръа нўш этса дилдор илкидин.
Воҳ, нечук мен умрлар маст ўтмайин эй, дўстлар
Ким, ичибмен майлар ул шўх жафокор илкидин.

Байрамхоннинг туркий ашъори ўзининг шеърий санъатлардаги ифодаланиш имкониятлари билан гўзал. Хусусан, қуйидаги байтлар таркибида фойдаланилган масбиғ ва истиора санъатларини олиб кўрайлик. Уларда «меҳнати ҳижрон» ёки «нозик ниҳол» сўзлари бирикмасининг «масбиғ» тақозосига мувофиқ биринчи мисрасининг охири ва иккинчи мисрасининг бошида қайтарилиши, «фикрий аниқлик ва изчиллик»ни янада кучайтирган:

Ёрсиз жонимни олган меҳнат ҳижрон эмиш,
Меҳнат ҳижрон демангларким, балойи жон эмиш.
Ва:

Сарвики лутф боғида нозик ниҳоли бор,
Нозик ниҳолининг не бало эътидоли бор.

Иккинчи бир байтда шоир *истора* санъати орқали «лаъл» сўзининг лабга нисбатан анъанавий қиёсида, унинг лаззат ва чирой каби ифодаларидаги «нисбатлар рақобати»дан ғазалхонда завқ уйғотишга эришган:

Ком лаълингдин висол айёмида душвор эди,
Йўқса жон бермак фироқинг шомида осон эмиш.
Ёки:

Лаъли ўти гулгун сиришкимни қилур тез,
Зоҳир бўладур қатрае хун жигар андин.

Шунингдек, Байрамхоннинг яна кўпгина ғазал, рубоийларида *тақрир*, *акс*, *лафздошлик* ва бошқа санъатлар истифодаси мавжудки, улар адибга хос бадиий маҳоратнинг ажралмас қисми сифатида алоҳида сўз юритишга лойиқ мавзудир.

Нозик дид ва камтарлик Байрамхоннинг шахсияти каби шеърятининг ҳам характерли белгиси бўлиб, бу хусусият унинг муболағали мисраларига ҳам сингиб кетган. Бинобарин, шоир асарларида кўзланган мақсадни таъсирчан очиб беришда мазмунда туғилган ички муболағага қараганда, унинг ташқи — ифода муболағаси кўпинча иккинчи планга ўтади. Жумладан, диний ақидаларда башорат қилинганидек, ўз нафаси билан мурдага жон киритишга қодир Мусо алайҳиссалом — Масих ҳам, шоир куйлаган ёр лабларининг нозик адоси — «бир нафаси» олдида жон таслим қилади. Шу иккала «нафас» муқобиласи ва унинг оқибати мисолидаёқ мазмундаги ички ҳамда ифодадаги

ташқи муболаға тафовути аниқ — таниқ намоён бўлади:

Дамиким ноз ила икки лаби васфин адо қилғай,
Масихо бўлса ҳам жон бергай ул нозик адоларға.

Адиб ўзининг яна бир газалида, ёрнинг такаббурлиги натижасида ночор ошиқ дуч келган муаммони «инкорни инкор этиш» йўли билан ечишида муболаға имкониятларидан жуда ўринли фойдаланган. Яъни, «то тирик экан, умрбод маҳбуба назарига тушиш бахтидан бенасиблиги туфайли ишқда «маъдум» (номавжуд), «мағмун» (ғойиб) ва «мажҳул»ликка мажҳум ошиқ, ёруғ дунёдан ёри олдида кўз юмиш орқали назарига илинишга аҳд қилади:

Басе ғамлар кўруб жонлар чекиб
мажҳулмен Байрам,
Магар жон топшуруб ёр олдида
маълум бўлғаймен.

Газалнинг бу ердаги энг эътиборли жиҳати, бир муболаганинг ўзида уч йўналишдаги маънонинг мужассамлиги: агар уларнинг бири, лирик қаҳрамоннинг ўз жонига қасд қилиш даражасигача манкуф урган ёрнинг шафқатсизлиги ва такаббурлиги бўлса, иккинчиси, ошиқни бежавоб севгиси учун жондан кечиб ўзини қурбон қилишга тайёрлиги бўлса, учинчиси эса, баъзан пешонага сизмас муҳаббат қисматидаги зиддиятлар тақозоси баёнидир. Шундай қилиб, севги дарди ошиқни, ошиқ эса ҳаётни ва охир оқибатда ишқ уларнинг ҳар иккисини ҳам тарк этади.

Байрамхоннинг шоирона салоҳияти ва ашъори унинг ҳаётлик чоғидаёқ маҳаллий ва хорижий адиблар орасида манзур ва машҳур бўлганлиги тўғрисида, юқорида манбалардан етарли мисоллар келтирилди. Агар шоир бадиияти кучининг бевосита жонли эътирофи масаласида гапирадиган бўлсак, бунга реал тарихий далиллардан бири шуки, Ҳумоюн Мирзо расмий давлат сифорат ишларига доир номаларда дўсти, сафдоши ва адабиёт соҳасида маслақдоши ижод намуналаридан фойдаланишни ўзига муносиб билган. Масалан, қуйидаги тўртлик, ҳозирда Истамбулдаги «Тўпқари сарой» музейида сақланаётган 1548 йилига оид Ҳумоюннинг Туркия султони Сулаймонга йўллаган мактуби муносабати билан битилган:

Сулаймон замон султон Сулаймон шоҳ дарёдил
Ки меҳри кўрсатур юз рўшнолиғ подшоларға,
Илоҳи то диёр Румдин ному нишон бўлғай,
Ани фармон раво қил жумла фармон раволарға.

Байрамхон тил ва жанр соҳасида ғоятда кенг диапазонли шоир. Покистонлик олим Муҳаммад Ҳасан Сиддиқий хабар беришича, у форс, туркий тилларидан ташқари ҳиндийда ҳам қалам тебратган. Адиб, яна шунингдек, шеъриятда қатор мумтоз сўз санъаткорлари асарларига ўзи «дахлия» деб атаган — ички қўшма мисралар киритиш каби услубнинг ҳам устаси бўлган (135.116—117б.). Мазкур мавзу бўйича Р.Иномхожаев рисоласида келтирилган маълумотга биноан, «дахлия» услуби асосида, у ёки бу шоир шеъри мазмунига ҳеч қандай таъсир кўрсатилмаган ҳолда, унинг матни таркибига таҳрир сифатида айрим сўзлар киритилиш йўли билан байтлар маъносини тушуниш

осонлаштирилган(30.1036.). Агар «дахлия»нинг луғавий маъносига келсак, форс тилида дахлдорлик, алоқадорлик, киритиш тушунчасини билдирувчи ушбу сўз ҳинд ва урду тиллари лексиконида ҳам кенг қўлланилади. Модомики, шоир уч тилда ижод этган экан, у ҳолда покистонлик олимлар «дахлия»нинг истифодаси хусусида қайси тилда ижод этган шоирлар асарларини назарда тутганлиги ҳозирча аниқ эмас. Шу сабабдан «дахлия» ва унинг вужудга келиш тарихи ҳақида аниқ ва муфассал бир фикр билдиришга ҳали эрта. Демак, фақат махсус ва кенг доирадаги изланишлар натижасигина, Байрамхоннинг уч тилдаги ижодий мероси ҳамда уларга доир муаммоларни тўла – тўкис ҳал қилишга асос яратади.

БАЙРАМХОН ДЕВОНИ НУСХАЛАРИНИНГ ТАВСИФИ

I. Шоирнинг туркий девони нашри дастлаб 1910 йили Денисон Росс томонидан амалга оширилган бўлиб, олим уни нашрга тайёрлашда асосан икки манбадан фойдаланган. Уларнинг бири, Байрамхон ўғли Абдураҳим хони хонон учун махсус кўчирилган девон нусхаси бўлса, иккинчиси, 1554 йилга оид ҳинд адабиётшуноси тақдим этган 100 саҳифали қўлёзма эди. Девон нашри учун ёзилган қисқа кириш сўзидаги маълумотга биноан, тадқиқотчи ҳар иккала нусхани ўзаро қиёслаб текширганидан сўнг, уларни кўчирган котиблар туркий тилидан мутлақо беҳабар бўлганлар, деган хулосага келган. Бундан ташқари, Г.Ю.Алиевнинг ўз рисоласида Денисон Росс нашр қилган Байрамхоннинг жами 1950 мисрадан иборат форсий ва туркий девони таркибидаги шеърларнинг

тўлалигича шоир қаламига мансуб эмаслиги ҳақидаги огоҳлантиришида ҳам жон бор. Тадқиқотчи фикрича, Денисон Росс ўз наشريда текстологик ишлар бўйича муҳим манба бўлган Ниҳавандийнинг «Маосири Раҳимий» асаридаги Байрамхон шеърларидан фойдаланмаган(13.15—16б.). Лекин шунга қарамай, инглиз шарқшуносининг таҳлилида девоннинг илк бор Калкутгада чоп этилиши, шоирнинг туркий адабий меросини аниқлаш ва жамлаш ишларига қўшилган муҳим ҳиссадир.

II. Ҳиндистон сафари даврида топилган 55.45.9 инв. рақамли Байрамхоннинг туркий—форсий девонининг яна бир нодир нусхаси «Деҳлий миллий қўлёзма фонди»да сақланади(108). Девоннинг биринчи саҳифасида, юқоридан горизонтал йўналишда пастга қараб тушган форс тилида уч байт ва ўртада хира тортган урду тилида ёзувлар бор. Ушбу 1—57 гача рақамланган нусха фотофаксимилининг 7 ва 8—варақлари ўртасида бир варақ унутиб қолдирилган. Шу боис биз уни шартли равишда "7х" варақ деб белгиладик. Демак, янги қўлёзма нусханинг умумий ҳажми 58 варақдан иборат. Унинг ҳар бир саҳифасига, 1а саҳифасидан мустасно, настаълиқ хатида қиялаб 6та ва икки четига 2тадан жами 10 мисра шеър сиғдирилган. 32а саҳфанинг ҳошиясида котиб қўли билан қўшимча тарзда ёзилган бир байтдан бўлак, қўлёзмада бошқа тузатишлар учрамайди. Девон нусхасининг 38а саҳифасидан 57—варақнинг охиригача Байрамхоннинг форс тилидаги шеърлари жой олган.

Янги нусхани девоннинг бошқа нусхалари билан қиёслаб ўрганиш вақтида шулар маълум бўлдики, айрим камчилик ва нуқсонлардан қатъи назар, Деҳлий нусхаси Денисон Росс ва

покистонлик олимлар нашрига кирмаган қатор ғазал, рубоий ва қўшимча байтлари билан Байрамхон туркий шеъриятини тиклашда муайян аҳамиятга эга.

Деҳлий нусхасини Покистон нашри билан таққослаш натижасида, унинг 6а ва 7а–б саҳифаларида 20 мисралик ҳамда 32а–б саҳифаларида 12 мисралик 2та ғазал ва 17а, 35а, 38–саҳифаларда 3та янги рубоий борлиги аниқланди. Яна, Деҳлий нусхасида, покистонлик олимлар нашридаги қатор ғазаллар таркибига кирмаган қуйидаги қўшимча байтлар мавжудлиги маълум бўлди. Яъни:

1. Деҳлий нусхасининг 5а саҳифасида Карачи нашрининг 5–ғазалидан тушиб қолган 3та янги байт.

2. Деҳлий нусхасининг 26б саҳифасида Карачи нашрининг 9–ғазалидаги 6–мисрадан кейин тушиб қолган 1та янги байт.

3. Деҳлий нусхасининг 8б саҳифасида Карачи нашрининг 10–ғазалидаги 6–мисрадан кейин тушиб қолган 1та янги байт.

4. Деҳлий нусхасининг 12б саҳифасида Карачи нашрининг 16–ғазалидаги 12–мисрадан кейин тушиб қолган 1та янги байт.

5. Деҳлий нусхасининг 15а–б саҳифасида Карачи нашрининг 21–ғазалидаги 4–мисрадан кейин тушиб қолган 2та янги байт.

6. Деҳлий нусхасининг 22а саҳифасида Карачи нашрининг 31–ғазалидаги 8–мисрадан кейин тушиб қолган 1та янги байт.

7. Деҳлий нусхасининг 23а саҳифасида Карачи нашрининг 33–ғазалидаги 2–мисрадан кейин тушиб қолган 2та янги байт.

8. Деҳлий нусхасининг 256 саҳифасида Карачи нашрининг 39—ғазалидаги 6—мисрадан кейин тушиб қолган 1та янги байт.

9. Деҳлий нусхасининг 33а саҳифасида Карачи нашрининг 38—ғазалидаги 8—мисрадан кейин тушиб қолган 1та янги байт.

Агар Деҳлий нусхасидаги нуқсон ва камчиликларга тўхталсак, улар қуйидагилардан иборат:

а) котибнинг туркий тилини билмаслиги туфайли қўлёзмада жанрлар ва қаторлар тартиби бузилган;

б) кўпчилик ҳолларда гоҳ сўзлар хато ёзилган, гоҳ уларнинг ўрни алмашиб кетган;

в) айрим ғазалларда ё радиф тушиб қолган ёки у буткул бошқа сўзлар билан ўзгартирилган;

г) бундан ташқари, «қўлёзма ёдгорликлардан анъана ҳолига кириб қолган одат — кўпчилик сўзларни нуқтасиз ёзилиши ёки нуқталарни чала қўйиб кетилиши» манбаларни аниқ ўқишда қийинчиликларга сабаб бўлади. Мисол учун, Карачи нашридаги 13—ғазалнинг «андин» қофияси Деҳлий нусхасида тўлиқ ёзилмай, сўнгги мисрада «сандин» сўзи билан алмашиб кетган. Ёки, Деҳлий нусхасида Карачи нашридаги 17—ғазалнинг қаторлар тартиби бузилиб, «қилай» қофияси ўрнида «этамен» сўзи ишлатилган; Карачи нашридаги 26—ғазалнинг 2,4,6,8—мисраларидаги «мен» сўзи янги нусхада умуман тушиб қолиб, фақат шу ғазалнинг 10,12,14—мисраларига келиб тикланган. Шунингдек, Карачи нашридаги 4—7 рақамли рубоийнинг 3—мисрасини Деҳлий нусхасида хато тугалланиши, яъни «Бутхона ва масжид менга яксон кўрунур» ўрнига, «Бутхона ва масжид менга яксондурмен» деб ёзилиши

сабабли мазмунга путур етган. Қўлёманинг сақланиши яхши, тарихи ва котиби номаълум.

Девоннинг бошланиши:

چون اليا پسنفايشيگان زنت

Ш.Байрамхон девоннинг 1971 йили Карачида чоп этилган нусхаси шоирнинг туркий – форсий шеърлари тўпламини ўз ичига олган(135). Девоннинг кириш сўзида адибнинг ҳаёти ва ижоди ҳақидаги маълумотлардан ташқари, талай ғазаллар янги байт, уларнинг изоҳи ҳамда туркий сўзларнинг луғавий маъноси билан тўлдирилган. Нашрда шунингдек, 1924 йил 12 апрелда А.Честер Бити номли шахснинг Британия музейига ҳадя қилган Ог.9.337 инв. рақамли қўлёмаси ҳамда шу музей фондидаги 1829 йили кўчирилган Ог.7510 инв. рақамли Байрамхон девонининг икки янги нусхаси ҳақида хабар қилинган. Лекин А.Честер Бити ва Сулаймон Жоҳ кутубхонасига тегишли қўлёмма манбалар асосида нашр этилган Покистон нусхаси ҳам нуқсон ва камчиликлардан ҳоли эмас. Хусусан, 3 – ғазал мақтаъсида «бош» сўзи «сот» ёки XL5 – ғазалнинг 6 – мисрасидаги «ўлуб» сўзи «Алиф» сиз ёзилган ва ҳоказо.

Девоннинг бошланиши: *ای فتادا مستانا کوزونک مظهر اشیا*

КОМРОН МИРЗО

«Туркийда Навойга етишни орзу қилган» Комрон Ҳиндистон туркийзабон шеърляти бўстонида ўз гулу гулшани, боғу баҳорини барпо этган шоир. Унинг назокату нафосатга бой ишқий мавзудаги ғазалларидан доим майин лирик кайфият нафаси уфуриб туради:

Гулшанда саҳар вақти мен эрдиму жононим,
Гулдек юзи шавқидан булбул киби аффоним.

Иждокор ғазал матлаъсида васл онлари тавсифию,
ёр жамоли тасвирини хушманзара табиатнинг
мўъжизакор бағрига жо гўзалликка қиёслар экан, у
кейинги мисраларда, муроди ҳосил, бир – бирига
пайваста диллар нашъаси мадҳини аста – секин
лирик қаҳрамонларнинг ички кечинмалари баёнига
улайди. Тун бўйи ёри висолига тўймаган ошиқ тонг
отар чоғида оламга меҳр нурини сочмоқчи қуёшдан
«ишқи сири»ни ошкор этмай, яна пича сабр
қилишини илтижо қилади. Ахир «шамъи шабистони
меҳмон» ишқ аҳлига «субҳ нафаси»ю, «меҳр
тулуъ»си на даркор!

Эй субҳ, нафас урма даме, меҳр тулуъ этма
Ким, бу кеча меҳмондур ул шамъи шабистоним.

Ушбу лавҳада, бир қараганда, ошиқ гўё тонг
палласини интиқиб кутаётган бутун борлиқни
унутаёзгандек. Чунки, ҳижрон туни васл чироғидан
ёришгач, пок муҳаббат лаззатининг ажабтовур
ҳис – туйғулари сеҳрида ақл – ҳушидан бегона
бўлган ошиқ учун бахт тонги ҳали тун пардаси
остидаёқ «меҳр тулу этган» эди. Ва энди, не азобу
уқубатлар бадалига ўз бахтига эришган ишқ
фидойиси бу йўлда «сарфитнаи даврони» солган
говларни назар – писанд қилмай, қон тўкилса ҳамки,
ёри учун жонини нисор этишга тайёр!

Ҳушу хирадим кетги билмамки манга нетти,
Гўё бошима етти сарфитнайи давроним.
Улким, қошима чиндур, торожгари диндур,
Қон тўкмаги ойиндур, воҳ онға фидо жоним.

Комрон ғазалнинг шу ерига келганда ажойиб
бир поэтик услубни қўллайди. Яъни, «сахар вақти

қон тўкмаги ойдинлиги»ни ошиқ кўнглига солган ўйлар, аслида, дафъатан дилга хуруж қилган ҳижрон ҳадигининг васвасаси эди. Шу боис ғазалда айрилиқ дамидан ҳам оғирроқ, «қон тўкмак»дан — да беаёв синов шарти фақат ғазал мақтаъсига келиб аён бўлади. Бинобарин, Комрон «туркийда Навоийга етса»гина маҳбуби сухандонининг шеърига қулоқ солишига умид қилиши мумкин. Ҳолбуки, шоир амалда бунинг илож — имкони йўқлигини яхши билади. Аммо у шунда ҳам ўз мурод — мақсадидан воз кечмай, севган дилни сўнгги нафасгача тарк этмас умид учқуни билан қолажагини биргина иборага энг кенг маънода мужассамлайди — «не ажаб»!

Туркийда Навоийга етсам, не ажаб, ғозий,
Шеъримга қулоқ солса маҳбуби сухандоним.

Ғазал, сюжет талқинининг бойлиги ва композицион тузилишининг мураккаблиги билан анча «Ҳинд услуби»га яқин, айниқса финал қисмида. Пировардида шоир танлаган мавзу мустақил равишда икки йўналишда ривожланиб, сўнг улар бир мақсад ипига боғланади. Бир ёқдан, муҳаббатнинг мўъжизакор кучи ошиқ шоирни «туркийда Навоийга етиш»га илҳомлантирса, бошқа ёқдан, Навоий зикри орқали маъшуқанинг туркий назмдаги идроки ва истеъдодига таҳсин ўқилади. Ғазал финалида эса, ҳар икки тарафнинг севгига муносабати юзасидан чиқариладиган хулосани ғазалхоннинг ўзига ҳавола қилиниб, шу йўл билан ишқ ва шеърятнинг муштараклиги улуғланади.

Комрон поэтикасидаги бундай «мураккабликлар» беихтиёр ҳамон фанда турли нуқтаи назарларга сабаб бўлиб келаётган «Ҳинд

услуги»га хос айрим хусусиятларини эслатади. Гарчи бу жабҳада Ғарб ва Шарқ олимлари тадқиқот натижаларини тугал ҳамда яқдил деб бўлмаса — да, улар масаланинг моҳиятини чуқурроқ тасаввур қилишда муайян аҳамиятга эга.

Масалан, акад. Ян Рижко таърифида «бу услуб XV аср охирига бориб Ҳиндистонда кенг тарқалганлиги учун ҳам «Сабки ҳиндий» деган ном олган. Аслида шеърятдаги бундай дабдаба ва ҳавойилик Ҳиротдан мерос қолган бўлиб, уни «Ҳинд услуги» оби — тобига етказган. Унда ёзилган шеърлар ўз мазмуни, сўз ўйини билан бамисоли айланмачикон йўл — муаммонинг ўзгинаси». Эронлик олим Ризозода Шафақ «Сабки ҳиндий»ни «чалкаш аллегорик сюжетли, керагидан ортиқ даражада тавиялаштирилган услуб», деб характерлайди»(66.36 — 37б.) Яна баъзи шундай фикрлар ҳам мавжудки, уларда таъкидланишича, «Ҳинд услуги»га Абдураҳмон Жомий томонидан Ҳусайн Бойқаро саройида асос солиниб, кейин у Ҳиндистонда бобурийлар даврига келиб ўз давомчиларини топган. Ё бўлмаса, акад. А.Мирзоев эътирофича, «Ҳинд услуги» тожик адабиёти оқимларидан бири сифатида ҳинд заминида шаклланган». Ниҳоят, ушбу услуб устида махсус тадқиқот олиб борган З.Г.Ризаев хулосасига мувофиқ, «Ҳинд услуги» бевосита Навоий таъсири ва пантеистик тизими туфайли бунёд бўлган ва бу услуб Ҳиндистонда ўз давомчилари томонидан XVI асрнинг иккинчи ярмида ўзининг сарбаланд нуқасига кўтарилган»(66.44б.).

Энди, баъзи олимларнинг «Ҳинд услуги» тўғрисидаги танқидий фикр — мулоҳазаларига келсак, бизнингча, уларга муқобил йўсиндаги шундай бир мажозий савол билан мурожаат қилиш

жоиз кўринади: «Рассом санъати, унинг табиатдаги барча рангларни кўра билганлиги учун эмас, балки уларни омихта ҳолда қачон ва қандай жилоларда жилваланишини илғай олганлиги ва уларга қоғоз ё матода «жон ато этиб», томошабинлар кўзини қувонтирганлиги учун қадрли эмасми?» Айни шунингдек, «Ҳинд услуби» ижодкорлари асарларидаги инсон руҳияти тасвирининг ранго—ранглиги ва уни ғазалхон қалбини ром эта олишидаги маҳорати, сўзсиз, ҳеч бир қилқалам соҳиби санъатидан қолишмайди. Комрон ғазалиёти ҳам бу жараёндан мустасно эмас. Масалан, шоир қуйидаги ғазалида ёр ҳуснини нафақат табиат гўзаллиги инъикосида, унинг жилвасини ҳатто еру осмондаги энг майда зарралардан тортиб, то оламини ёритгувчи қуёшга қадар бўлган коинот ва барча мавжудотда мужассам кўради:

Зиҳий ҳар заррадин ҳуснунг ҳувайдо,
Жамолинг офтоби оламоро.

Иккинчи байтдаги туну кун тутқич бермас рўё каби гоҳ аён, гоҳ пинҳон пайдо бўлиб ошиқ хаёлини банд этган маъшуқа тимсоли ҳамда кейинги байтлардаги унинг таърифи, назарий жиҳатдан, ғарб фалсафасида «потенция» деб аталувчи «мумкин» — мавжуднинг пайдо бўлишидан олдинги ҳолатига яқинлашади:

Агар зоҳир, агар ботинда сенсен,
Кўзу кўнглум аро пинҳону пайдо.

Зеро, «мумкинот зид ёки бир—биридан фарқ қилувчи вужудларнинг бирлик ҳолатидир. Уни — мумкинотни ташкил қилган зид ёки фарқли

вужудлар ажралса, орада пайдо бўлган фарқ туфайли улар зуҳур қилади — кўринишга эга бўлади»(67.12б.). Демак, Комрон тасаввурида ҳам ёрнинг рухсори «мумкинот» ҳолатидаги бир—бирига зид вужудлар янглиғ кўзнинг очиб юмилишидаги рўшнолик ва қоронғуликда зуҳур қилади:

Агар юмсам кўз ар ҳар сори очсам,
Сенинг ҳуснунгни айлармен тамошо.

Ва:

Гаҳи ошиқ, гаҳи маъшуқ этарсен,
Бўлуб ҳар сурат ичра ошкоро.

Тўғри, аввалига ғазалдаги чуқур ишқий—фалсафий руҳ, уни мураккаб сўфиёна ишқ маъносида тушунилиши мумкинлигини инкор этмайди ва бу, ўз ўрнида, ижодкорнинг «Ҳинд услуби»да қандай маҳорат эгаси эканлигини кўрсатувчи омил ҳамдир. Лекин шу билан бирга, ғазал, ўз мақтаъсига яқинлаша борган сари муболағали нисбатлардан аста реалликка ўтиб, «Ҳирад мулки»нинг «яғмо қилиниши» муқаррарлиги билан тугалланади:

Эрур Лайло била Ширин баҳона,
Жаҳонда сен солибсен шўру ғавго.
Қилурмен навҳалар Мажнун ғамидин,
Қачонким хотиримға келса Лайло.
Етишти Комрон ул турки сармаст,
Ҳирад мулкин қилур яғмо ҳамоно.

Анъанавий талқинда ёр васлига ташна ошиқнинг ранжу аламлари, паришон дамлари ёки унинг дилидаги орзу тилакларининг поймол этилиши, одатда мағрур ё худбин маъшуқанинг ўз

ёрини ҳижрон ўтига солувчи жабру ситамлари таърифиди кўрсатилади. Бу «анъанавийлик» Комрон қаламида ўзгача ранг, ўзгача бир мазмун ихтиёр этадики, шоир бундек нохуш қисматнинг конкрет сабабларини аввало ўз хулқ — атвори — «тарки одат амри маҳол» каби қилмишларидан деб билади. Билганда ҳам ўзидаги бари камчилигу нуқсонларини авбошлиги туйфайли «ниҳоят беадаб»лигидан кўради:

Оғриси мен телбадин жононим эрмастур ажаб,
Ул бaсе нозук мизожу мен ниҳоят беадаб.

Чунки адибнинг эътиқодича, севги — муҳаббат ўз покиза табиати, беғубор ҳис — хаяжонлари билан ахлоқан ҳалол ва маънавий баркамол кишиларга илтифотли. Унинг илтифоти шуки, истиқно ва истехзолардан қатъи назар, истаса ўзининг бир жилвасида — фавқулудда кўрсатган лутфу карами ила ҳатто энг ғурурли шайдосини ҳам доғда қолдириб, уни қул қилишга қодир. Ва бу шундай «қулик»ки, ошиқ унга ўз инон — ихтиёри билан сўнгги нафасигача маҳкум қолиб, наинки қул, балки «қулларининг қулларига банда» бўлишни ҳам ўзига бахт санайди:

Эй лутфундин сенинг шармандамен,
Қулларининг қулларига бандамен.

Гоҳо Комрон тасвирида севикли ёрга берилган ташбиҳларнинг муболага кучи шундай маҳобатли маънолар касб этадики, гўё улар еру кўкни қамраб олгудек — лол қолдиргудек:

Топти фалак гумбади сендин вужуд,
Қолди тавозуъ била айлаб сужут.

Умуман, ташбиҳ ва бошқа бадий нутққа хос санъатларнинг деярли барча турларини ўзбек мумтоз адабиёти вакилларининг «муҳожир» ворислари ижодида намоён бўлиши, Ҳиндистон туркийзабон бадииятининг ҳам тантанаси эди. Бунга жонли мисоллардан бири Комрон шеърини бўлиб, унда ҳатто бевосита Навоидан тазмин олинган ҳолларини ҳам гувоҳи бўламиз, масалан акс санъатида:

Висол муждасини еткуруб, карам айлаб,
«Вафоға ваъда қилиб, ваъдаға вафо қилсанг».

Шунингдек, ғазалда гап шахсини ўзгартириш орқали ўқувчи диққатини турли томондан жалб қилишга мўлжалланган илтифот. Комрон маснавийларида кўп учрайдиган санъатдир:

Ҳусравиким, Ҳиндга чекти алам,
Мамлакатин айла манга якқалам.

Ёки:

Мендин агар туркийда бўлса наво,
Табли тиҳийдин чиқарурсен садо.

Яна:

Чунки Арасту анга арз этти панд,
Тушти Сикандарға бу сўзлар писанд.

Комрон ўз ашъорида ишқ – муҳаббат психологияси таҳлилига тўхталиб, унинг муҳим ва нозик жиҳатлари тўғрисида сўз юритаркан, аввало, ўз – аросат тузоғига тушган қалби садосига қулоқ солади. Сабаб, севгучи дил тақдирида шундай бир қалтис лаҳза борки, у шоҳми ё гадо барчага баробар беомон ёки меҳр – шафқатли, мурувватли. Ё у кишини умр бўйи айрилиқ дардига дучор қилади

ёки уни тоабад ҳижрон азобидан халос этади. Мана шу лаҳзани гоят масъул ҳис қилган шоир, ундаги бор ҳақиқатни, ошиқнинг қалб жасоратига баъзан раҳна солувчи қатъиятсизлик сингари «нуқсонлар» орқали очиб беришга муваффақ бўлади:

Найлаб сенга дардимни аён қилғумдур,
Не тил била ҳолимни баён қилғумдур,
Не тоқати изҳору на ихфо, ўзни
Бу тавр ила расвойи жаҳон қилғумдур.

Ҳозирги замон атамаси билан айтганда, «қўшиқ жанри» шеърияти қадимдан туркий шоирлар ижодига мансуб туркум бўлиб келган. Шеърлар ҳар ҳолда махсусан қўшиқ учун ёзилмаса — да, лекин улар ўз ички оҳангининг қалбга урилиб бергувчи лирик садолари учун ҳам халқ ичида мусиқага солиб куйланган. «Лирика ўзининг характери, руҳи ва бадий дунёси жиҳатидан халқ ижодига, қўшиқларига, мусиқа санъатига яқиндир. У инсонга хос эмоционал ҳолатларнинг ҳиссий оламини ифодалашда катта устунликларга эга»(64.35б.). Шеъриятнинг таркибий талабларига хос бу мусиқий зарурият ёки «Навоийнинг сўзлари мазмунига кўра, ҳар қандай лирик шеърни маълум бир оҳангга тушиши ва бунинг учун шоирни мусиқа санъатидан хабардор бўлиши кераклиги, мумтоз адабиёт бадиияти тақозоларидан қолган анъана эди»(99.180б.). Шунга ўхшаш Комроннинг қўшиқ талабларига монанд шеърларининг мусиқавийлиги, жўн бадий ифодаси, мисралардаги қуйма ички қофия ва радифлар жўровозлигининг ўзи тингловчига бир оҳангдек эшитилади:

Эй туркий париваш яна девона бўлубмен,
Олам аро Мажнунсифат афсона бўлубмен,
Сунбул киби зулфунгни кўруб гул юзунг узра,
Воҳким мени савдойи девона бўлубмен.

Ёки:

Олам элидин бир йўли бегона бўлубмен,
То итларинга ҳамдаму ҳамхона бўлубмен,
Вайрона кўнгул ганжи жамолинга ватандур,
Бу важҳ била толиби вайрона бўлубмен.

Ва:

Ағёрға кўп вафо қилурсен,
Жонимға баса жафо қилурсен,
Ўқ эл сари бехато отарсен,
Чун бизга етар хато қилурсен.

Шоир шеъриятидаги қўшиқ жанрига мойиллик руҳиятини, маълум маънода, Бобур ижодига хос анъаналар ва унинг халқ қўшиқларига бўлган муносабатининг давоми дейиш мумкин: «Атрок орасида бир суруд борким, «ўланг» дерлар, аксар тўйларга айгурлар. Бу вазн анга махсусдур. Аввал сурудга тақсим қилурда ҳар мисраъдан сўнг «ёр – ёр» лафзин келтирурлар». Шунга кўра, Комроннинг туркий халқлар, хусусан ўзбеклар орасида «ўлан» ёки «ёр – ёр» номи билан машҳур ва кенг тарқалган қўшиқ туркумига тақлид қилиб ёзган айрим фардлари, фикримизнинг амалий таҳлилига ҳозирча бир дебочадир:

Лолайи ҳамро деган юзи эмиш ёр – ёр,
Наргиси шахло деган кўзи эмиш ёр – ёр.

Ҳиндистон туркийгўй шоирлари назмида учраб турадиган баъзи намуналардаги шакл, мазмун ҳамда мавзу ўхшашликларида, бир авлод ёки бир

даврдан иккинчисига ўтиб келаётган рамзий мушоира руҳи бордек сезилади. Бу ҳолат айниқса Бобур, Байрамхон, Комрон ижодидаги диний, дунёвий ва ишқий масалаларга бўлган реал муносабат ифодасида аниқ кўзга ташланади. Яъни, хусусан Бобурнинг Ҳақ таолога муножот мотивлари, ўзининг мустақил онг ва тафаккур андозасига хос журъати билан характерли:

Ё қаҳру ғазаб бирла мени туфроқ қил,
Ё баҳри иноятингда мустағрақ қил.
Ё раб, сенгадур юзум қаро, хоҳ оқ қил,
Ҳар навъе сенинг ризонг эрур, андоқ қил.

Айни журъат Комроннинг лирик қаҳрамони руҳияти учун ҳам бегона эмас. Ошиқ ишқ сир — асрорининг калиди тақдир эканлигини унутмайди, аммо тақдир олдида қўл қовуштириб ҳам ўтирмайди. У орзуси ушалишига кўзи етмаган, чорасиз колган чоғида ҳам умидсизланмайди — Тангридан нажот излайди. Зотан, ҳукмдор каби ошиқ — шоир учун ҳам аросат номуносибдир ва унинг оқибати нималарга олиб келишини Комрон ўз ҳаёт тажрибасидан яхши биларди. Шу боис у Раббидан «ўшал ой фурсатидин ё кам ёки унга ҳамдан қил...» деб сўрайди — ёлборади:

Ё рабки, ўшал ойни манга маҳрам қил,
Ё меҳрин анинг хаста кўнгулдин кам қил,
Ё мени анинг фурқатидин беғам қил,
Ё они манга ҳамнафасу ҳамдам қил.

Равшанки, шоирнинг шахсий ҳаётида юз берган фожиа, қалби ва қаламини асоратсиз қолдирмади, албатта. Лекин ожиз Комроннинг

шеъриятидаги шижоати, умрининг сўнги илҳом нафасигача сўз сеҳрига садоқати, унинг бизгача етиб келган девони мисраларидан маълум.

Девоннинг пировард тадқиқи доирасида аниқланган айрим заиф ёки хомаки байтлар мажмуига нисбатан, адибнинг пишиқ – пухта ишланган ғазал ва бошқа жанрлардаги шеърлари ададининг ортиб бориши, унинг ижодида юз берган эволюцион жараённинг аниқ кўрсаткичидир. Модомики, ҳали истиқболда шоир меросига доир мавжуд мавҳумликларга аниқлик киритишдек вазифа турар экан, ҳозирча биз Комрон сиймосида, бадий маҳоратда қаламини қалбига бўйсундира олган, севги ва ҳаёт мадҳига умрининг сўнги нафасигача фидойи қолган – унинг ўз сўзи бўйича, «маҳбуби суҳандонининг шеърига қулоқ солиши учун» туркийда Навоийга етишга азму қарор қилган шоирни кўрамиз.

КОМРОН ДЕВОНИ НУСХАЛАРИНИНГ ТАВСИФИ

I. Шоир девонининг уч қўлёзма нусхаси орасида 1556 йили кўчирилган 470 инв. рақамли «Худобахш» кутубхонаси нусхаси ўзининг тарихий аҳамияти билан алоҳида ажралиб туради(111). Қўлёзманинг дастлабки ва охириги саҳифаларидаги Нуриддин Жаҳонгиршоҳ, Шоҳобиддин Муҳаммад Шоҳ Жаҳон, Муҳйиддин Муҳаммад Оламгир, Шоҳ Олам Баҳодиршоҳ ва бошқа ҳукмдорлар босган 23 муҳр, унинг турли даврларда бобурийлар кутубхонасида китобат ва сўз санъатининг нодир намунаси сифатида сақланиб келинганлигининг далилидир. Бунга қўлёзмадаги дастлабки саҳифанинг

юқорисидаги Жаҳонгир томонидан ёзилган форс тилидаги дастхат мисол бўла олади:

Таржима: «Маҳмуд Исҳоқ Шоҳобий қўли билан кўчирилган улуғвор отамнинг амакиси бўлмиш Мирзо Комроннинг девонидаги ушбуни Нуриддин Муҳаммад Жаҳонгир ўз салтанатининг 20 — йилида, яъни 1035 ҳижрийда ёзди».

Мазкур нусха ўзидаги тарихий матн боис Комрон асарларининг кенг кўламда тадқиқ этиш учун ишончли ва мўътабар манбадир. Нусханинг унвони ниҳоятда гўзал, хати чиройли настаълиқда ёзилган, ҳажми эса 36 варақ. Шеърлар икки устунда бир — биридан ажратиб ёзилиб, ҳар бир саҳифага 11 ва 12 сатрдан жойлаштирилган. 2 — саҳифанинг ҳошиясида «Seen this day December 10th. 19 Georger T. Edward P. 23.12.21» («Шу кун кўрилди: 10 декабр. Георгер Т. Эдвард П. 23.12.21.») деган инглиз тилидаги қайдлар бор. Шунингдек, қўлёзма колофонининг юқорисида 1881 йилга оид муҳр ва форсийда тўрт байт битилган.

Девонга шоирнинг туркий тилидаги 47та ғазал, 2та маснавий, 1та таркиббанд, 28та рубоий, 1та тўртлик, 3та қитъа ва 21та фарди киритилган.

Девоннинг бошланиши:

چون مقصود سید محمد علی

II. Айрим текстологик белгиларига кўра XVII асрига мансуб 556 — инв. рақамли Комрон девонининг иккинчи нусхаси Рампур шаҳрининг «Ризо» кутубхонасида сақланади (110.). Ушбу қўлёзманинг бобурийлар китоб хазинасига тегишли эжанлиги, унинг охири саҳифасидаги хира тортган беш муҳрдаги сўзлардан тахмин қилинади. Девон нусхаси ҳажми 31 варақ. Унинг 1 — 62 гача рақамланган ҳар бир саҳифасига майда настаълиқ ёзувида 15 мисрадан жойлаштирилган. 10, 24, 56 ва

62 — саҳифаларда «Ризо» кутубхонасининг муҳри босилган. Нусханинг 21,24,51 — саҳифаларда шеърларга сурат ишланиши лозимлиги ёзилган. Қўлёзма котиби ва тарихи номаълум.

III. 668 — инв. рақамли учинчи нусха Калкутта шаҳридаги «Asiatic society» («Осиё жамияти») фондига қарайди(112). Девон йирик настаълиқда кўчирилган бўлиб, ўзининг сақланиши ва бошқа хусусиятлари билан тахминан XIX асрга алоқадор. Унинг ҳажми 33 варақ, формати 20x32см. Саҳифалар ҳошиясидаги айрим тузатишлар мазмунан икки киши томонидан бажарилган кўринади: бири — майда хушхатда баъзи сўзларнинг имло хатоларини тузатган, иккинчиси — фикримизча, девонни ўрганиш вақтида шеърларни 1дан 42 гача рақамлаб, ундаги сўзларга бошқа бир манба матнидан аниқлик киритиб — таҳрир қилиб, инглиз тилида изоҳлар бериб борган, яъни 2 — саҳифада «ҳеч каси», «барг»; 3 — саҳифада «беқароронро», «пеш»; 5 — саҳифада «эшикига»; 6 — саҳифада «тушуб», «болиқ»; 7 — саҳифада «таманноси», «айрилиб»; 8 — саҳифада «эмиш», «анинг»; 9 — саҳифада «сабот», «муғбача» ва ҳоказо. Бироқ, номаълум сабабларга кўра 42 — рақамли шеърдан кейинги келган маснавий ва таркиббанд рақамланмай қолган. Шеърлар тартиби эса деярли «Худобахш» кутубхонаси нусхасидан фарқ қилмайди. Қўлёзма муқоваси замонавий бўлиб, унинг ўртасига чиройли йирик ҳарфлар билан «Девони Мирзо Комрон», деб ёзилган. Нусха пагинация қилинмаган, лекин сатрлар сони ҳар байтдан кейин рақамланиб, шеърларнинг ажратиб ёзилган ерлари чиройли гуллар билан безатиб борилган. Девон нусхаси котиби Фазлул Борий Лобарий.

Хуллас, Комрон девони қўлёзмасининг ҳар уччала нусхаси алоҳида — алоҳида таҳлил қилиб кўрилганда, уларнинг ҳар бири ўзига яраша муайян илмий қийматга эгаллиги маълум бўлди: агар «Худобахш» кутубхонасига оид биринчи нусха бобурийлар хонадони намояндаларининг муҳрлари билан оригиналликка даъво қилса, «Ризо» кутубхонаси нусхасидаги қўшимча бир рубоий, шоир шеърятининг икки ва ундан ортиқ девон нусхаси доирасида чегараланган эмаслигини кўрсатиб турибди. Ва шу аснодаги «Осиё жамияти» фондига қарашли учинчи нусхадаги тузатишлар, ўтган уч аср оралиғига мансуб яна бошқа манбалар бўлиши мумкин, деган тахминга келиб тақалади. Бу тахмин эса Комрон ижодий меросини яна янги нусхалар билан бойитилишига умид боғлайди.

ФОРИҒИЙ

Адабиётшунослик фани вужудга келибдики, бадиият ва унинг жиҳатларига турли таърифлар берилиб, улар муайян давр асарларига хос хусусиятлар асосида шаклланган. Лекин вақт ўтиши, мавзуларнинг бойиши ва мураккаблашуви билан бадииятга муносабат ҳам ўзгара бошлаган. Шу жумладан, Ҳиндистон туркийзабон адабиётига хос бадиият тушунчаси ҳам Фориғий, Юсуф Фарёбий, Фаҳм, Дийда ва Жоҳила қаламида баъзи шундай оригиналликка даъвогар хусусиятлар касб этганки, бу борада улар ижодидида эътиборга лойиқ мисоллар етарли. Агар поэзияда бадиийликни шартли равишда ғазалхон руҳиятини жунбишга келтириш деб билсак, бу ҳол Фориғий шеърлари мутолаасида парадоксал характерда кечиши билан диққатни ўзига тортади. Шоирнинг лирик

қаҳрамони ёр жафосидан дард чекса — да, негадир, у
фиғони фалакка кўтарилиб фарёд этиш ўрнига,
аксинча, ўзини азобга солган дардидан даво
излайди. Гўё севиш — севилиш каби ишқдаги бахт
мезони фақат висол онлари эмас, балки узлуксиз
ҳижрон дамлари синовига бардош — ла, доимий ёрга
садоқатда бўлишдек:

Бовужуди дарди ишқинг найлайин дармон нетай,
Чунки дардинг ҳар нафас, эй дўст, дармондур яна.

Яна бир бошқа ғазалда «ёр зулфига гирифтор»
ошиқ шундай бир ишқ масканини ихтиёр этадики,
унга ҳатто «тутқунлик»да ҳам тақдиридан
мамнунлиги боис шукроналар айтади. Зеро, ёр
«халқай зулфи» исканжасидагина унинг «дилу жони
икки жаҳондин озода»:

Озода бўлубтур дилу жон икки жаҳондин,
То халқай зулфунга гирифтор бўлубтур.

Махсусан, бирор шоир девонини варақлаб,
ундаги ҳамма шеърларни ўқиб чиқилгани билан,
улар орасида фақат тақлиддан холи ва ўз табиий
бадииятига эга асарларгина эътиборни ўзига
тортиши мумкин, киройи ғазалхон нуқтадон бўлса!
Фориғий девонида шундай характерли нуқталардан
бири «йўқтурур» радифли ғазали бўлиб, ундаги
равон оҳанг, мазмундан мақсадга ўтишдаги
узвийлик ҳамда мақтаъда яширинган сирли
хулосаси кишини бефарқ қўймайди. Шундай қилиб,
аввал, ғазалнинг одатдаги ёрга мурожаат мисралари
асосида ушбу «севги достони»нинг муқаддимаси
очилади:

Келки сендин ўзга ёру меҳрибоним йўқтурур,
Гамдин ўзга маҳрами рози ниҳоним йўқтурур.

Кейинги байтда шоир севгиси рад этилган ошиқнинг тушқинлик ва умидсизлик каби ҳолатлари эпизодини, гўё ўз макони — гулшанидан маҳрум "андалиби хаста" қиёфасида чизади:

Ул гули раъно гамида андалиби хастадек,
Гулшане йўқтурки фарёд фигоним йўқтурур.

Маълумки, ғазалнинг финалига яқинлашган сари ошиқнинг ишқ дардида тўлғаниши, бевафонинг ҳасрату аламидан фарёд чекиши, ағёрларга кўрсатилган меҳр — мурувватдан рашк ўтида куйиши каби кечинмалар авжга минса, Фориғийнинг лирик қаҳрамонида эса, аксинча, гўё унинг орзу — умидлари чўғи аста сўниб кулга айланаётгандек ... Ва у — ошиқ, фақат муқаддас сирлар сири «Лавҳул маҳфуз» ичра ному нишони йўқ»лигидан зорланади, холос. Балки шунинг учундир, уни шу куйга солган маъшуқа образи ҳам мақтаъда ниҳон қолади:

Ишқ куйида болаву меҳнату гамдин яна,
Мушфиқи ёру рафиқим меҳрибоним йўқтурур.
Фориғий гар бўлди беному нишон айб этмангиз,
Лавҳи маҳфуз ичра ҳам ному нишоним йўқтурур.

Бу ерда, бизнингча, ғазалнинг композицион тузилишига асос қилиб олинган севишганлар дил розининг «Лавҳул маҳфуз» даражасида улуғланиши, аслида, ишқ — муҳаббат сир — асрори мавжудлигининг мангуликка дахлдорлигига бир ишора!

Инсонга берилган барча неъматлар гули — ҳаётнинг гулшани бўлган севги — муҳаббатни наинки куйлаш, улуғлаш, балки кези келганда уни илоҳийлаштириш Ҳиндистон туркийгўй шоирларига хос одат. Агар шеърятда Бобурнинг «ибодат вақтидаги ёр хаёли ва тасавури» сингари ўхшатишлари Ҳиндистон туркийзабон адабиётида бу покиза туйғунинг имон — эътиқод меърожи даражасига кўтарилишига сабаб бўлган бўлса, бу тасодиф эмас, балки анъана! Мисол учун, Фориғий биргина «муҳаддис» сўзини радифга олиш билан, шеърга унинг замиридаги покликка ундовчи муқаддаслик руҳини сингдириб, гўё «Ҳадис» айтувчи мақомидаги маъшуқа образи орқали ошиққа севгидан сабоқ берилаётганлигини баён қилади:

Юз шукрки бўлди менга дилдор муҳаддис,
Қилди караму лутф як бор муҳаддис.
Ғаме ҳарф не мен ғамзадаёе бесарупоға,
Таълим қилурди қилур изҳор муҳаддис,
Ғам йўқтурур агар бўлса (...) бесарупоға,
Ғам куйида ҳар вақтки ғамхўр муҳаддис.
Чун ишқ ҳадисини баён айласа ногоҳ,
Айлар манга ғам ҳарфини такрор муҳаддис.
Чун Фориғий ғамзада ҳаргиз ўқуғум йўқ,
Мен телбаға бўлмаса дилдор муҳаддис.

Фориғий девонининг туркий ва форсий шеърлари орасида ширу шакар услубида ёзилган бир неча ғазаллар учрайди. Гарчи улар етук маҳорат тушунчасига у қадар яқин бўлмаса ҳам, лекин муаллиф ўз ғазалларида оҳанг ва ритм яхлитлигини иккала тил учун луғавий мос қофия ҳамда радиф орқали сақлаб қолишга муваффақ бўлган:

Кўрубмен то руҳи гулфом фаррух,
Бўлубтурмен асири дом фаррух.
Нисор эттим анга жону дилимни,
Сабо келтурди то пайғом фаррух.
Умидим буки то куйингда етсам,
Кўнгулда йиғладим эҳром фаррух.
Тани фарсуда аз сар то қадам сўхт,
Зи дасти ваъдаҳойи хом фаррух.
Агар чун Фориғий тавфиқ ёбам,
Манушам бодаро дар жом фаррух.

Ёки:

Мунча жонимға қилмагин бедод,
Шод кўнглумни ҳар замон ношод.
Беҳад васлинг қошида, эй дилбар,
Ҳажр илигидин айлайин фарёд.
Дар роҳи ишқ, эй парий пайкар,
Хонумон рафт оқибат барбод,
Чун бад бинам суйи мулкати ишқ,
Ҳаст дар мулки ишқ ҳусун устод.
Гар етишсам висолинга қилайин,
Фориғий ҳажр илкидин фарёд.

Шоирнинг ҳар иккала тилда баробар ёза олиш қобилиятига қараганда, унинг ҳозирча ягона девонидаги туркий ғазаллари, ўз она тилисидаги ижодий меросидан фақат бир лавҳагина бўлиши керак. Умуман, «икки тиллик санъати шеърятда фақат маҳорат мактабигина бўлиб қолмай, у халқлар орасидаги қадимий дўстликнинг маданий – маънавий алоқаларини мустаҳкамлашда ҳам катта аҳамиятга эга бўлди»(94.75б.). Агар бу тарихий воқеликнинг илмий – амалий жиҳати ҳақида конкрет фактлар асносида сўзласак, масалан, «Мовароуннаҳр ва Хуросон шоирларининг XVI аср Ҳиндистон адабиётида иштирок этишлари мамлакатда форс –

туркий билингвизмни таркиб топишида ўз салмоқли таъсирини кўрсатди»(30).

Манбалардан маълумки, агар Фориғий номи «Бобурнома»нинг икки ерида қайд қилинган бўлса, бошқа бир манбада худди шу тахаллусли шоир Абдураҳим хони хононнинг шогирди эканлиги зикр этилган. Лекин «Ҳиндистонда топилган Фориғий девонидаги шеърларнинг бирорта байти ҳам XVI асрга оид тазкираларда намуна сифатида келтирилмаган»(30.65б.). Бири иккинчисини инкор этувчи эътирофу эътироз оралиғидаги бундай маълумотлар, бизни яна бир карра шоир ижодига синчковлик билан назар солишга ундаб, фикримизча, шундай бир муҳим детални юзага чиқишига сабаб бўлди. Яъни, шоир «ҳануз» радифли шеърида «Тор сипоҳ ҳажр қилиб умри хароб» этганлигидан афсусланади —

Тор сипоҳ ҳажр қилди номаи умрум хароб,
Ул хароб обод ҳажринг ичра вайрондур ҳануз.

Ёки, муаллифнинг йигитлар мадҳига бағишланган газали ҳам айна сарбозларга сардор «сипоҳ саноси» эмасмикин?

Азадин ўлди кўнгул мубтало йигитларга
Ки, тоабод қилайин жон фидо йигитларга,
Қилибсен аҳли жаҳондин арзун, мени бегона,
Онинг учунки бўлгай ошно йигитларга.
Жаҳонда токи тириқмен мудоми шавқ билан,
Кўнгул дуо қилур (ҳар) он сано йигитларга.
Жафони қилмади кам нечаким вафо қилдим,
Вафо не фойда бу бевафо йигитларга.
Ниёз аҳлидин, эй Фориғий, агар эрсанг,
Фано бўлуб тила Ҳақдин бақо йигитларга.

Қисқаси, юқорида келтирилган мисралардан кўриниб турибдики, қўлимиздаги девон муаллифининг шахсияти ва даври тўғрисида аниқ бир хулосага келишнинг ҳозирча имкони йўқ. Ва қолаверса, Ҳиндистон қўлёзма фондларидан топилаётган манбалар янгидан янги шундай бир муаммоларни кўндаланг қўймоқдаки, уларни фақат келгусида махсус изланишлар орқали ҳал қилиш мумкин. Лекин Фориғий хусусида яна шуни айтиш мумкинки, унинг девони саҳифаларини Декан миниатюра мактаби услубига хос тасвирлар билан безатилганлиги ва бу услубнинг Акбар даврига тааллуқли эканлигидан, ҳар қалай шоирнинг, Абдураҳим хони хонон шогирди бўлганлиги, тахминдан ҳақиқатга яқинроқ.

ФОРИҒИЙ ДЕВОНИНИНГ ТАВСИФИ

XVII асрга мансуб Фориғий девони қўлёзмаси хаттотлик, мусаввирлик ва наққошлик санъатининг баркамол намунасидир(115). Матннинг дастлабки 6 мисралик икки саҳифаси нақш ва зарҳал унвонлар билан безатилган. Шеърлар икки устунда ёзилиб, уларнинг ўзаро ажратилган жойларига Декан миниатюра мактабига хос услубда хилма—хил қушлар, табиат манзаралари ҳамда эркак ва аёл киши расмлари чизилган. Нусханинг чиройли настаълиқ хатидан котибнинг маҳорати сезилиб туради. «Солоржанг» кутубхонасида сақланаётган мазкур 1098—инв. рақамли девоннинг 41 варақдан иборат саҳифалари 1—36 гача пагинация қилинган. Тўпланга киритилган ғазалларнинг 15таси туркийда ва яна 2таси ширу шакар услубида ёзилган. Биринчи саҳифанинг чап тарафидан юқорида

«Девони Фориғий» хати ва 145 рақами битилган. Қўлёзманинг пагинацияси бўйича 2а саҳифанинг юқорисида «Солаҳий варақ» хати ва 3039 рақами кўзга ташланади. Форсий шеърлардан фарқли ўлароқ, туркий газаллар махсус белги орқали ҳошияда кўрсатилган. Қўлёзмада тарихий аҳамиятга молик бир муҳр бор, унинг котиби ва тарихи номаълум, сақланиши яхши.

Девоннинг бошланиши:

ای دیمم بکد توکویا زملان ما

ДИЙДА

Ҳиндистон туркийзабон адабиёти чинакам байналмилал сўз санъатидир. Унда ўзбек, туркман, озарбайжон, турк ва бошқа миллат шоирлари «ҳинд — мусулмон маданияти»дек муаззам бир даргоҳга туркий сўзи ва бадииятини олиб кириб, халқларимизнинг асрий адабий алоқаларини амалий жиҳатдан янада мустаҳкамладилар. Мазкур ўлкада яратилган араб алифбосидаги туркий шеъриятнинг имло ва иншосининг ўхшашлиги шарофатиданми, бу тилдаги асарларни ўқиш, ўрганиш бахти туркийзабон халқларнинг барча миллатларига баробар муяссар. Лекин шуниси ҳам ҳақиқатки, ҳиндистонлик туркийгўй шоирлар орасида айримларининг қалами ниҳоятда ўзбек тилига яқин ё турдош.

Дийданинг мўъжазгина девонидан жой олган газал ва рубойларнинг дастлабки кўзга ташланувчи энг хос томони, аввало, ундаги воқелик баёнининг халқчил ва самимийлиги. У ўз ҳиссиёти, мақсад ва маслакларини иложи борича оддий тилда ифодалайди ва худди шу услуби билан ўқувчи юрагига энг яқин йўл топади. Аммо шунингдек, шоирнинг сиртидан жўн бўлиб кўринувчи шеърий лавҳаларида муайян поэтик мураккабликлар ҳам йўқ

эмас. Мисол учун, қуйидаги тўртликни таҳлилга олиб кўсак:

Кўзумга кўринди то жамолунг,
Гулзори жаҳон кулиб очилди.
Ой, кун била нур(и) юлдузини,
Бошимга нисор деб сочилди.

Шеърда дастлаб ёр жамолининг кўзга кўринганлиги айтилса—да, лекин бевосита унинг тасвири чизилмай, балки жаҳон гулзорининг кулиб очилиши, «ой, кун била нур»нинг сочилиши рамзида «гулзори жаҳон» бўлмиш маъшуқа ҳусни ойга, оташин севгиси кунга ва меҳр—муҳаббати «нисор деб сочилган» нурга нисбат берилади. Бу мухтасар таҳлилдан равшанки, «кўзга кўринган жамол»га қиёслаш учун объектларнинг ҳар бири ўз ҳолига алоҳида бадий восита ифодаси сифатида, албатта, янгилик эмас. Лекин уларнинг «ёр жамоли кўриниши» лаҳзасига бир бутун яхлит мутаносибликда ўзаро ўхшатилиши, шеърнинг ҳажмидан қатъи назар, оддий ташбиҳ чизгилари мажмуида ҳам анчагина катта полотно тасвирини кўз олдига келтиради.

«Ўзбек ғазалиётининг замин илдизларидан бири халқнинг бой оғзаки ижодидир»(94.286). Бу маънода сюжет, бадий восита, радифу қофияларнинг халқчил ва турконалиги ҳинд туркий шеърляти учун ҳам бегона эмас. Масалан, Дийданинг севги—муҳаббат мотивида ёзган ғазаллари, одатда эртакка ўхшаш тарзда бошланиб, сўнг улардаги воқеани кўзланган манзилга қараб изчиллаша бориши, аста—секин мисраларни ҳам динамик равишда ҳаракатга келтиради. Айтайлик, шоирнинг ўз ёрини излаб йўлга чиққан ошиқ ҳикоясига бағишланган «билан» радифли ғазали,

дастлаб халқ достонларининг муқаддима қисми руҳида бошланиб, фақат кейингина асосий мақсадга кўчади:

Тамошога чиқтим чу боғим билан,
Равон бўлдим охир оёғим билан.
Адамнинг қоронғу уйинда кириб,
Юзунгни кўрармен чироғим билан.

Шеърнинг яна бир оригинал томони шундаки, агар достонлардаги қаҳрамонлар йўл — йўлакай ўз рўпараларидан чиққан рақибларига қарши курашиб олға интилсалар, Дийда қаламида ошиқ ўз йўлида учраган говлардан севгисининг сезги кучи билан ўтиб боради:

Чу тоқдим ўзимни етиштим сенга,
Бу манзилга еттим сўроғим билан.
Гулистон ҳуснунг ичида кетиб,
Топармен исингни димоғим билан.
Кўзумга кўринди юзунг беҳижоб,
Сўзунгни эшиттим қулоғим билан.

Ва фақат мақтаъга келгач, ошиқ — шоир, ўз севгиси дея чеккан азобларини ўша достонлардаги қаҳрамонлар қисматида ҳам аянчлироқ эканлигининг исбот — далили сифатида, «Чу боғдан то доғигача» босиб ўтган йўлини қон йиглаган лола кўз ёши — ла бўяйди:

Сен, эй Дийда, ҳайрон рухсори бўл
Ки, қон йиглади лола доғим билан.

Агар ушбу талқиндаги шеър якунини сюжет замиридаги яширин изтироблар ларзаси деб қаралса, Дийда ашъорида яна шундай ғазал

намуналари ҳам борки, уларнинг илк мисралариёқ мақтаъ мазмун билан йўғрилган. Яъни, шоир қалбига айрилиқ солган ўт дастлаб жисму жонга, кейин «ақлу дину дил тамоме хонумон»га ва бора — бора кўкка етгач «осмону жаҳонга» тушиб, сўнг уни бутун Ҳиндистон билан туташиб кетганлигининг гувоҳи бўламиз:

Бир парийнинг фурқатидин жисму жонга
тушти ўт,
Ақлу дину дил тамоме хонумонга
тушти ўт.
Йироқ оҳим шуъласидур кўкка етган
ҳажридин,
Бу шафақ йўқтурки бордур осмонга
тушти ўт.
Ишқидинким ҳажридин куйдум, туташтум,
эй улус,
Онча ўртандумки охир бу жаҳонга
тушти ўт.
Ишқ йўлида матоим сабр эди жам
айлаган,
Оқибат оҳим ўтидин гоҳ олға
тушти ўт.
Дийда ул бир лола юзлуғ моҳи пайкар
фурқати,
Онча куйдурди сени, Ҳиндустонга
тушти ўт.

Ғазал ниҳоясида кўрганимиздек, «осмону жаҳонга» ўт кетганидан кейингина Ҳиндистон тилга олинган. Ҳолбуки, бутун коиноту мавжудотни аланга ўз домига олганидан сўнг Ҳиндистоннинг зикр этилиши, яъни суюкли ёр макон тошган маскан олдида қолган ҳамма ерга ўт кетишининг иккинчи

планга ўтиши, аслини олганда мантиқдан эмас. Лекин муаллиф бу билан, агар бир ёқдан, фироқ ва рашк ўтининг зўрлигини «осмону жаҳон»дан ҳам ошиқ учун муҳим бўлган Ҳиндистонга ўт кетганлиги орқали тасвирласа, иккинчи ёқдан, маъшуқанинг бутун бир мамлакат аҳлини ўз ҳуснига маҳлиё этганлигини кўрсатишда ҳам фойдаланган. Мазкур хусусда илтизом санъатининг муваффақиятли қўлланганлиги газал мазмунини янада кенг ёритган.

Ҳиндистон туркийгўй шоирлари асарларида, «Ҳинд услуби» таъсириданми, муболаға имкони ва турларидан тўла фойдаланишнинг анаънавий тус олганлигини алоҳида таъкидлаш жоиз. Ваҳолонки, «муболағанинг ҳар қандайи ҳам солим завқ нуқтаи назаридан маъқул бўлавермайди. Мисол учун, унинг «ғулув» деб аталувчи ақлга сиғмайдиган тури кишига завқ бағишламайди. Лекин «бўрттириш, — акад. А.Рустамовнинг Навоий газалидан олинган қуйидаги бир байт мисолида таърифлаганидек —

Фурқати заъфида қон ёш ичра ётмиш пайкарим,
Гульюзоримдек қизил атласин ўлмиш бистарим.

воқеий бўлмаса ҳам мантиқан тўғри» бўлиши мумкин (67.636.). Жумладан, Дийданинг «бас манга» радифли газалида ҳам шундай бир муболаға ишлатилган:

Сели ашким шўрини эшитди солди бир назар,
Йиғламоқнинг давлатидин Дийда ушбу бас манга.

Шоир байтнинг биринчи мисрасидаёқ кичик бир детал имкониятидан жуда маҳирона фойдаланган: у ёри назарига «ашк сели»дан эмас, балки фақат «ашк сели»нинг суронли «шўри» —

овози эшитилгандан сўнг сазовор бўлганлигини кўрсатишга, яъни «бўрттириш» билан қайсар маҳбубанинг қаҳри нақадар қаттиқ эканлигига ўқувчида тўла ишонч ҳосил қилишга эришган. Бундай воқеий эмас, мантиқий муболағалар Дийда шеъриятида мубҳам фикр ёки мавҳум хаёлотдан холи бўлиб, конкрет, бироқ бўрттирилган ҳақиқатга асосланганлиги билан қимматлидир. Шоир поэзиясининг ҳатто муболағада ўз тамойилига содиқлиги — самимиятининг кучи ҳам ана шунда!

Дийданинг ишқий — лирик шеърлари аксариятини, илк учрашув ёки аҳд — паймондан кўнгида армон қолган севги туйғулари ташкил қилади. Уларда висол дамига интиқ ошиқнинг арзу ноласидан кўра афсус ва надомат оҳанглари кўпроқ эшитилади. Баъзан эса, унинг ғамнок хотиралари кўнглига тинчлик бермас ёр сифатларини хаёлан қайтадан жонлантиради. Ва фақат «аҳён — аҳёнда, ушалмас орзулар гадосининг нидоси ижобат бўлиб», у ўз садоқати ва вафодорлиги учун тақдирланиб, ғазал кўтаринки — оптимистик руҳда поёнига етади:

Матлаъ:
 Куйди оромим мани кўзи хуморим бу кеча,
 Олди бир қоши қаро ёди қарорим бу кеча.

Мақтаъ:
 Йиғлабон дедимки муштоқи
 жамолунг Дийдадур,
 Гунчадек гул юзума, эй, гульбузорим
 бу кеча.

Матлаъ:
 Ҳолимни сўрма соқиё тўлдир аёғни,
 Мен кимга кўрсатай юрагимдаги доғни.

Мақтаъ:
 Ҳуснунг назора қилғали жоним сенга фидо,
 Ёндирди Дийда ўз юрагидин чироғни.

Матлаъ:

Оё ҳушимни олиб кетган нигорим
бу кеча,
Қолмади кўнглума ҳар сабру қарорим
бу кеча.

Мақтаъ:

Бош қўяй, шукр қилай,
Дийда қурбони бўлай,
Жилвалар қилди келиб шаҳсуворим
бу кеча.

Инсондаги ишқ — муҳаббат кечинмалари аниқ бирор таърифга сифмаганидек, уларнинг баёну тавсифини ҳам шеъриятда муайян қонун — қоидаларга бўйсундириб бўлмайди. Ижодкор ҳаёлини банд этган нозик ва нодир севги ҳис — ҳаяжонларини ифодаловчи «бадий тасвирлаш воситалари, фақат шоирнинг воқеликни қанчалик образли идрок эта билиши билан белгиланади». Чунончи, дейлик, агар бирор қалам соҳиби маъшуқанинг латофатини унинг рўйи рухсорига йўйиб, қадди — қоматию бўй — бастини сарв ё шамшодга ёхуд шарму ҳаё ҳамда иффат — ибосини пок, беғубор шабнам сафосига чоғиштира, бошқаси шу услуб аксини қўллаб, дилдорнинг бемисл ҳусну таровати тимсолида ундаги ноёб ботиний фазилатларга ташбиҳ беради. Дийда эса, кўксига ҳижрон ўтини солиб кетган ёрининг ички дунёси ва ташқи қиёфаси кўркамлигини, биз юқорида кўриб ўтган ҳар иккала услубдан фарқли ўлароқ, қалбида висол чоғларидан қолган хотиралар ёди роҳати ва изтироблари баёнида тасвирлайди:

Ёр кетти то кўзумдин, оҳ жоним қани?
Колди ҳоли мўждаким, оҳу худо, жоним қани?

Қомати рухсоридек дунёда бўлмас ҳар киши,
Бетакаллуф рост — рў, сарви хиромоним қани?
Ҳажринг тийғу балодур ёра қилди бағримни,
Дардики ўлди нетай, жонима дармоним қани?...

Пировардида туркий назмда ўз мавзу ва маҳоратига эга шоирнинг дастлабки топилган шеърлар тўплами, ҳинд қўлёзма хазиналарида бундан кейинги олиб борилажак изланиш ва тадқиқотларга муқаддима бўлади, деган умиддамиз. Мазкур хулосага келишимизга асосий сабаб, Дийданинг ижоди қўлимиздаги девон нусхаси билан чегараланмаган.

ДИЙДА ДЕВОНИНИНГ ТАВСИФИ

151 — инв. рақамли Рампур шаҳри кутубхонасида сақланаётган қўлёзма Дийда тахаллусида ижод этган шоир девони нусхаси (113). Унинг ҳажми мўъжаз — ҳаммаси бўлиб 8 варақдан иборат. Формати 16x28 см. Шеърлар қора сиёҳ билан ажратиб ёзилган, хати эса чиройли. 8та ғазал, 6та рубоий ва 5та фардни ўз ичига олган девон унвонининг ўнг тарафидаги 2 рақамига қараганда, ушбу нусхада Дийданинг туркий шеърлари тартиб жиҳатдан ё унинг форсий шеърларидан кейин келган, ёки тўплам турли муаллифлар асарлари мажмуининг бир қисмини ташкил этган. Қўлёзманинг биринчи саҳифаси юқорисида «Девони Дийда» ҳамда қавснинг ичи ва ташқарисида «Навоб Акбархон Диллий» ёзуви ўқилади. Фикримизча, ушбу қайд ё «Дийда» тахаллусли шоирнинг асл номи, ёхуд Деҳли шаҳрида истиқомат қилган девон қўлёзмаси эгасининг номи. Нусханинг сақланиши яхши, котиби номаълум.

Девоннинг бошланиши:

تاشانہ حقیقہ چو باعم حسین

ЖОҲИЛА

Бошқа туркий халқлар қатори турк ижодкорлари ҳам «ҳинд—мусулмон маданияти» тараққиётига ўз асарлари билан салмоқли ҳисса қўшганлар. Улар орасида сон жиҳатидан аксарияти шоирлар бўлганлиги учун, Жоҳила «Девони ҳикмат»ининг ҳинд китоб жавонидан топилиши туркий бадиият учун янгилик ҳисобланса—да, аммо бу «янгилик» ўз даври адабий муҳити учун одатдаги бир ҳол эди. Девон муаллифи ҳақида ҳозирча фақат шуни айтиш мумкинки, шоира шубҳасиз ўз ижод услубида тил имкониятларидан тўла фойдаланиш тажрибасига эга ва танлаган мавзуига руҳан вобаста қалам соҳибасидир. Жоҳиланинг тили араб ва форс сўзларини усмонли турк адабий тили талаффузи тақозосига ўта мослашганлиги ва матнни шунга биноан ёзилганлиги боис, шеърлар матни маъносини ўзлаштиришда айрим қийинчиликларга дуч келинди. Шу сабабдан, қуйида фақат икки ғазал мазмунига муштарак бадийликнинг баъзи характерли жиҳатларига тўхталиб ўтишни маъқул кўрдик.

«Хок жавҳари ўлди айни заҳаб» деб бошланувчи ғазалда шоира «лирик қаҳрамон»идаги комил фазилатларни таърифлар экан, у дастлаб диққатни маънавий гўзаллик — покликнинг рамзий мўъжизаларига жалб этишга интилади:

Хок жавҳарки ўлди айни заҳаб,
Суйи софий назарда нетаки жамъ.
|Хок жавҳари бўлди айни олтин,
Сафо суви назарда гўё кўз ёши.|

Сирридур шак лаъл раммоний,
 Ўлмиш анда кому латофат жамъ.
 |Сиридир шак, анори лаъли,
 Унда бўлмиш тобе латофат жами.|
 Оби дафъ эда чун касофатни,
 Айру гундин залломий айлар камъ.
 Оби даф этади чун касофатни,
 Кейинги кун даф этади зулматни.|
 Васф зоти ул жавҳари пок,
 Лайну пуршуъа нетаки шамъ.
 |Ул жавҳари покнинг васф зоти,
 Майин пуршуъладур бамисоли шам.|
 Шу ила равшанки гўрмиш гўзлар,
 Не хуш авсофини эшитмиш самъ.
 |Шу билан кўзлар кўради равшан,
 Не хуш, васфларин эшитмиш само.|
 Сигмас афоқа нури этса тулуъ,
 Не тулу эрса пур тундин ламъ.
 |Тулуъ этса нури сигмас оламга,
 Не балқишки, у тунда ҳам порлайди.
 Жоҳила жиҳад эт уни кустарма,
 Дўкса толибланувин гўздан ламъ.
 |Жоҳила жиҳод эт, уни кўрсатма,
 Тўкса ҳамки ҳатто кўзларидан ёш.|

Ёки, иккинчи — «Иттиҳод этди чун жамолу жалол» мисраси билан бошланувчи ғазалда, шоира сирли «маҳбуб»нинг ички дунёси камолотига монанд ташқи қиёфаси ва унинг кўрсатишга қодир кароматларини тасвирлайди. Фақат ғазалнинг мақтаъсига келиб, хаёлий «қаҳрамон»га «жавон» сифатлари берилганидан кейингина шеър сюжети ҳаётий воқелик сифатида англанади.

Шарқ ғазалиётидаги бу каби «хаёлий ва ҳаётий боғланишлар» сир — асрори Ғарб

тадқиқотчилари томонидан турлича йўналишларда изоҳлаб келинади. Хусусан, «муаммо»нинг қуйидаги талқини, масалага бирмунча аниқлик киритиши мумкин: «Мусулмон шеърятини ўрганувчи адабиётшуносликда сўфий ва дунёвий асарларни бирини иккинчисидан ажратиш борасида ҳамон бирорта муайян асос ишлаб чиқилгани йўқ... Бундай асосни яратишнинг мушкуллигига сабаб, байтлардаги анъанавий ички ва ташқи икки маънолиликини диний ва дунёвий мотивлар доирасида юзага келтириш учун имкон берилишидир». (29.337б.). Яъни:

Иттиҳод этди чун жамолу жалол,
Гилди бир хўбрў узорин арз.
|Чунончи, бирлашиб ҳусну буюклик,
Қилди бир хўбрўй узорин баён.|
Юнуб оби ҳаёт — ла руҳи,
Этди афоқи нур байзо арз.
Руҳи покланиб об — ҳаёт — ла,
Оламда ер юзин нур — ла порлатди.|
Ўлди гундузгача чунки ҳусни физун,
Ани дундан сокинмоқ ўлди қарз.
Чунки ҳусни орта борди то кундузгача,
Тундан уни асрамоқлик бўлди қарз.|
Жоҳила ул жавонни кустарма,
Чашми ағёра жиҳод эт, айла арз.
|Жоҳила ул жавонни кўрсатма,
Ағёр кўзидин асраб, айла арз.|

Ушбу илк таржима жараёнида шуниси аён бўлдики, шоира тилининг ниҳоятда бойлиги ва фикрларини гоҳ яширин, гоҳ ошкор ифодаланиши кишида «ҳикмат» устида фалсафий мушоҳада қилиб кўришга мойиллик уйғотади. «Маҳбуб» образига

мансуб қўшоқ фазилятлар бири иккинчисини инкор этмаса — да, аммо уларнинг ўзаро ботиндан зоҳирга ўтиб турувчи илоҳий ва инсоний «мумкинот» сифатларининг намоёиши анча муаммоли таърифланган. Шу зайлда Жоҳила шеърляти учун шаклан ўхшаш, бироқ мазмунан турли маънодаги дамъ, жамъ, камъ, шамъ, самъ, ламъ, сингари сўзларнинг қофияланиб бир хилда қайтарилиши, гўё сатрларга сингдирилган «маҳфуз ҳикмат»лар ҳосиятини таъкидлаётгандек таассурот қолдиради. Ижодқорнинг аксарият шеърларидаги тажнис санъатининг истифодаси, гўё сюжет қаҳрамонининг ғазалхон учун сўнгги мисрагача мавҳум қолаверишига мўлжаллангандек...

Хуллас, Жоҳила ашъоридан ҳосил қилинган илк маълумот ва унинг бадиияти хусусидаги баъзи мушоҳадалар, девондаги ғазаллар ҳақидаги дастлабки мулоҳазалар, дейиш мумкин. Бизнинг шоира тўғрисида тўлароқ маълумотга эга бўлиш мақсадида Жоҳила номи зикр этилиши мумкин бўлган усмонли турк тили адабиётига доир Туркияда чоп этилган айрим нуфузли манбаларни кузатишимиз ҳам тегишли натижа бермади (158). Демак, Жоҳила адабий мероси намуналари юзасидан билдирилган дастлабки фикр — мулоҳазаларни, келажакда бу иқтидорли шоира асарлари юзасидан олиб бориладиган тадқиқотлар учун информацион характердаги маълумот доирасида тушунмоқ лозим.

ЖОҲИЛА ДЕВОНИНИНГ ТАВСИФИ

«Девони ҳикмат» асл нусхадан ксерокопия услубида кўчирилган бўлиб, унинг ҳажми 16 варақ, формати 14х5,21см.(109). Шеърлар икки устунда

чиroyли насх хатида ёзилган, ҳар бир саҳифада 23тадан мисра бор. Муқоваси замонавий, қоғози сарғиш. XVIII асрга оид ушбу қўлёзманинг охириги варақлари йиртилган бўлса ҳам, қолган қисмининг сақланиши яхши. 1—саҳифадаги кириш сўзининг тепасига думалоқ шаклдаги муҳр босилган, котиби номаълум. Девоннинг бошланиши:

ЮСУФ ФАРЁБИЙ

اسرار علم کا فنی اقدم حج انما فیت

Ҳиндистонда топилган девон ва баёз муаллифлари орасида баъзи шундайлари ҳам борки, уларнинг ҳаёти ёки ижоди тугул ҳатто яшаб ўтган даврига оид маълумотларга ҳам эга эмасмиз. Албатта, ўрганилаётган мавзуни эндигина — тадқиқот ибтидосига нисбатан қисқа бир вақт ичида яхлит илмий муомалага киритилганлигини эътиборга олганда, бундай муаммоларга дуч келинишининг табиий жиҳатлари ҳам бор. Шунинг учун, то ҳали «номаълум» ижодкорларнинг таржимаи ҳоли ва ижоди бўйича тегишли маълумотлар кўлга киритилмагунча, улар тўғрисида озми — кўпми хабар бера олиши мумкин бўлган ягона ишонарли манба — бу қаламкашларнинг бизга мерос қолган қўлёзма асарлари ва шу асарларга йўғрилган уларнинг дунёқарашлари. Чунки ижодкор қалбининг пинҳон кечинмалари ва унинг реал ҳаётга бўлган муносабати, санъатнинг барча турлари сингари поэзияда ҳам, аввало, шоирнинг туғма характери ва қобилияти негизида юзага чиқади. Бу жиҳатдан Юсуф Фарёбий шеърияти руҳида шоирнинг сийрати ўзининг шижоати, қатъияти ва собитқадам эканлиги билан ажралиб туради. Унга гўё мунг, ўкинч ва ўтинч ҳамда оҳу нолалар бегонадек... Гоҳ у дилозорга кўнглидаги борини яширмай — нетмай тўкиб солади,

гоҳида эса муболағага берилиб, золим ёрнинг ғамзаси ҳаттоки «Тенгри таолонинг жаҳонини бузган»лигига тенглаштиради. Шу руҳиятда, гўёки, шоир томонидан бевафо ёр таърифида бирор истиҳолага борилиши, севги поклигига — шеър гоёсига путур етказиш билан баробардек:

Ғаминг ҳужуми ёр ошиёнини бузди,
Матой меҳри қоматинг дўконини бузди,
Бу турк золим маст кушанда ғамзаси,
Кўрунги, Тенгри таолонинг жаҳонини бузди.

Поэзияда шоир ва шеър ўртасидаги мантиқий бирлик, жуда муҳим аҳамият касб этувчи самимият мезони. Ижоду ижодкор ўртасидаги мана шундай уйғунликгина, адибнинг шеъриягида мужассам шахсияти хусусиятларидан далолат бериши мумкин. Бу маънода Юсуф Фарёбий Ҳиндистондаги туркийгўй қаламкашлар салафининг, шубҳасиз, энг характерлиси. Унинг ғазаларида кескин ва баъзан аламзада ички бир дардни қалқиб туришидан, бунга шоирнинг шахсий ҳаёти билан боғлиқ муайян сабаблар бордек туюлади. Балки шунданми, у бот — бот «ўзи каби» муҳаббатдан панд еганлар қисматига ачиниб, ошиқни «нозанинзодалар»нинг асл юзига парда тортган ишвасию нозу карашмаларига учмай, бардош синови сонияларида ҳам йигитлик гурури поклигига содиқ қолишга рағбатлантиради:

Нозанинзодаларнинг ишвасига
алданма,
Сўзлари, ваъдалари ворича ёлондур
дейдилар.

Аммо шоирнинг бу кайфияти унинг кўнги
қуши эркига раҳна солмайди — ўткинчи. Ахир ким
ҳам, майли, қачонлардир бўлсин, севги бахтидан
баҳраманда онларининг изсиз йўқолишини истарди,
ахир у ўтган бахтиёр лаҳзалардан жуда бўлмаса
сабоқ хотиралари қолган—ку! Шу боис, Фарёбий
қуйидаги мисраларда, ишқ аҳлига гўё ўз муҳаббати
дилига муҳрлаган афсуснок сабоқларидан сўзлайди:
«маъшуқанинг нақди жаҳонга тенг дардию,
жонбахш ҳасратлари эвазига неки қўлингдан келса
ҳеч қийишмай унга марҳаматлар қил, бундай
илтифотлар кўрсатишга берилган имкон учун ёрдан
яна миннатдор ҳам бўл, зеро, — дея уқтиради у, —
ишқда сарҳисобли савдодан топилган фойда борки,
кони зиёндир!» Ва ушбу истақда севги
фидойларини мангу вафодорликка чорловчи
сатрлар, айна замонда, Фарёбий ички дунёсининг
ноёб фазилати — кечиримлилиги, тантилигидир:

Дардин ол, дардин анинг нақди жаҳондур
дейдилар,
Жон вериб ҳасратин ол, ҳасрати жондур
дейдилар.
Ҳарна воринг верибон йўқлиғи ол,
миннат тут,
Ишқ савдоларининг суди зиёндур
дейдилар.

Ҳолбуки, ёр ўша—ўша «бемори» дардига
бепарво, садоқатига бевафо, у наинки хастадил
ҳолидан хабар олмайди, боз устига, ақалли кўнги
учун қиё ҳам боқмайди. Аммо шунда ҳам маъшуқ ўз
қисматидан шикоят ёки жоиз ерда ҳам кина—
кудуратдан узоқ. У фақатгина гўё ўз—ўзи билан
дардлашган кишидек, чуқур таассуфлар билан

озурда кўнглига умид учқунларидан тасаллий
излашга тутинади:

Озурдаларнинг хотирини сўрмага келмас,
Наргизлари беморларни кўрмага келмас,
Жонима қилиб қасд учди хаёлинг,
Оре киши баҳр ичида ўлтурмага келмас...

Юсуф Фарёбийнинг тили ва каталогда қайд қилинган қўшимча «Қорабоғий» тахаллусига қараганда (агар ҳақиқатдан ҳам шоирга тегишли бўлса), адиб озарбайжон миллатига мансубга ўхшайди. Лекин рисола юзасидан билдирилган айрим тақризларда, «адиб Ҳиротнинг шимолий ғарбида жойлашган Қорабоғ қишлоғида туғилиб, Фарёбда яшаган» деган тахминлар бор. Шеърини руҳидан бевосита сарой муҳитига таалуқдор ижодкорнинг ҳаёти ва адабий фаолияти билан боғлиқ мазкур хулосалар, ҳозирча, бор — йўғи тахмин, ҳужжат эмас! Бизнинг назаримизда, «ҳинд — мусулмон маданияти» даври адабиёти ва санъати ўз тамойилларига кўра, бу буюк маданий — маърифий жараёнда иштирок этган ижод аҳлининг қаерда киндик қони тўкилганлиги билан эмас, балки тақдир тақозоси билан мазкур маънавий уммонга бир жилга сифатида келиб қўшилиши оқибатида унинг қандай асарлар яратганлиги билан эътиборли. Шундай экан, Юсуф Фарёбийнинг асосий қисми форсий ғазаллардан иборат девонидан жой олган она тилисидаги ашъори, шубҳасиз, янги туркий қалам намунаси бўлиб, унинг руҳи, ғояси ва мазмунига монанд ўзига хос бадий унсурлари, шоирнинг ҳали бизга номалум адабий мероси мавжудлига энг яхши далил.

ЮСУФ ФАРЁБИЙ ДЕВОНИНИНГ ТАВСИФИ

«Солоржанг» музейи кутубхонасида 1083.10инв. рақами остида сақланаётган Юсуф Фарёбий девони, 282 варақли ўндан ортиқ ижодкорлар тўплами орсидан жой олган(116). Формати 11,6x19,8см., хати йирик, сақланиши ўртача. Форсий ва туркий шеърлар матни аралаш тарзда икки устун қилиб ёзилган. Девондаги туркий шеърлар форсийдан фарқли ўлароқ, сурхда «туркий» сўзи билан белгиланиб қўйилган ва бундан форс тилидаги шеърлар тепасига пала – партиш ёзилган «туркий» сўзи мустасно. Девонда туркий шеърлар жами бўлиб 6та. Улардан 4таси ғазал ва иккитаси рубоий жанрига тегишли. Нусханинг 3 – саҳифасида «Солоржанг» музейи кутубхонасининг муҳри босилган, охириги саҳифалардаги думалоқ шакли иккинчи муҳр эса қўлёзма эгасиники бўлиши керак. Нусхадаги маълумотга кўра, тўплам 1640 йили кўчирилган, котиби номаълум.

Девоннинг бошланиши: ... **نشيم و نكر ... خونخورم**

«САМИНИЙ» – ФАҲМ

Навбатдаги форсий ва туркигўй шоирлар ижодига мансуб баёзнинг иккинчи қисмидан жой олган Фаҳм тахаллусли адибнинг девони, Ҳиндистон туркигўй адабиёти бўйича кейинги аниқланган манбалар рўйхатига киради. Бу қалам соҳибининг беихтиёр дилни ром этувчи ғазал ва рубоийлари, аслида доимо шоир зотига ҳамроз сирли олам руҳий изтиробларининг бадий инкишофи – дарди, ҳасрати. Чунки «лириканинг асл вазифаси ҳам кишиларнинг айрим хос изтиробларини ҳаётнинг

конкрет тасаввурига айлантиришдир» (81.245б.). Бинобарин, шоир Фаҳм ўзининг ушбу байтида ишқий изтиробларини «шам ва парвона» образлари қиёсида анча оригинал услубда — анъанавий муқобила ҳолатидан фарқли равишда шеърга солиб, ғазалга сирли бир руҳ бахш этган:

Руҳи ушшоқ қилмади парвона осо изтироб,
Ўлди гўё шуълаи шамъ тажалло изтироб.
Қунда бийик дўзах, тавоф эли харим дилларим,
Ўлмасунми синаи ушшоқ шайдо изтироб.

Сир эмаски, ҳаётнинг барча жабҳаларидаги каби ишқ — муҳаббатда ҳам эзгуликнинг «кушандаси» — бу бевафоликнинг аччиқ ҳақиқати. Поэтик жараёнда мазкур мусаллам «қонун»нинг кучга кириши, лирик қаҳрамоннинг ўз азму қарори дея, синовларда тобланиб, азобларга дош бериш даври десак, хато бўлмас. Аммо шунингдек, гоҳо шеърятда ошиқни обдон таҳқирлаб, уни манкуф урган маҳбубанинг ҳусни тароватида шу топгача маълум бўлган шундай бир беназир қирралари кўзга ташланиб қоладикки, натижада жабру ситамлар ногоҳон унутилиб, кишини севги сеҳрига тан бериб таслим бўлмай иложи қолмайди. Масалан, Фаҳм севикли ёр ғазабига дучор ошиқ тилидан «ўз нозик мижозига» мурожаат эта туриб, кўксини нишонга олган маъшуқасининг жабри ханжаридан ҳам кучлироқ ҳуснининг ажабтовур бир жилвасига, яъни жафокорнинг илкидаги жомда акс этган лаъли лабларининг «ахгари» — оташига кўзи тушиб, ғазабнок ва тоқати тоқ юрагини яна ёр хаёли чулғайди:

Ханжар урма сийнама, эй дилбари
нозик миждоз,
Ўлмасун зийнат табиат ханжари
нозик миждоз,
Акси лаълинг жомида бир акс этмишки,
гарчиким,
Ойла керак улфат ўлмак ахгари
нозик миждоз.

Назаримизда, тасвирланган лавҳадаги яна бир муҳим детал шуки, шоир томонидан берилган «нозик миждоз» образида, ундаги маждозий ханжар янглиғ бевафолик жафосидан дафъатан ҳусн жозибасининг устун келиши, айни маҳалда, ўзининг худди шу жиҳати билан зарбага нишон йигит кўксини — кўнглини ҳимоя қилишга ҳам бакор келади!

Таассуфки, баёздаги маълумот тақчиллигидан шоир Фаҳмининг ҳаёти ва иждодига таалуқли кўпгина саволлар очиқ қолмоқди. Ёки бир сўз билан айтганда, ҳозирча Фаҳм, тўпламдаги фан учун номаълум ўнлаб ҳиндистонлик форсий ва туркий шеърийат намояндаларининг бири, холос. Лекин имонимиз комилки, келгусида баёзнинг махсус ва муфассал ўрганилиши, нафақат Фаҳмининг адабий мероси, балки унинг қаторида, Ҳиндистонда яшаб иждод этган Ўрта Осиё, Туркия ва Кавказдаги туркий халқлар адабиётининг янғидан янги вакиллари ҳамда уларнинг асарларини кашф этилиши учун яна бир имкон демақдир.

«ДЕВОНИ САМИНИЙ» ТАВСИФИ

Патна шахридаги «Худобахш» кутубхонаси каталогида 6445 — инв. рақам остида икки қисмдан

иборат девон қўлёзмаси қайд қилинган(114). Гарчи қўлёзманинг биринчи саҳифасида «Девони Саминий» деб ёзилган бўлса—да, аммо унинг иккинчи қисмидаги девон шеърлари «Саминий» эмас, Фаҳм тахаллусли билан берилган. Девонга киритилган ғазал, фард, рубоий, муаммо ва бошқа жанрдаги шеърлар, икки тахаллусда ёзган бир шоир ижодига мансуб кўринади. Тўпламнинг умумий ҳажми 46 варақ, формати 16x21см. Муқоваси замонавий, ёзуви хушхат. Туркий ва форс тилидаги шеърлар аралаш ҳолда қиялаб ҳошияларга чиқариб ёзилган, сарлавҳлар сурҳда битилган. Девоннинг биринчи қисми Фузулий, Сафий Кулихон Девона, Султон Маҳмуд, Бақо, Ҳаёт ва Жамолий каби шоирларнинг ижод намуналаридан таркиб топган. Баёз қўлёзмасининг котиби ва тарихи номаълум.

Девоннинг бошланиши:

کورندى تيرعارفى كسـهـ بيچ

ҲУМОЮН

"... подшоҳнинг ёқимтой зотида энг олий сифатлар мужассам эди. Ширин нутқида «сўзнинг яхшиси — қисқаси ва далилсидир» мазмунига кўра оз сўз билан кўп фикрни баён қиларди"(97.54б.). Ким билсин, бу хислатни шоирнинг нафақат ҳаёти, балки ижодида ҳам муҳрланганлиги, балки юқорида зикр этилган падарибузруквори Бобур насиҳати туфайлидир. Зеро, Ҳасанхожа Нисорийнинг тазкирасида Ҳумоюннинг «ширин нутқи»даги урғу берилган «сўзнинг яхшиси — қисқаси» хусусидаги фикри, айтайлик, маълум маънода шоирнинг адабий— тарихий манбалар орқали бизга ёдгор қолган олти мисра — бир матлаъ ва бир тўртликдан иборат

«туркий шеърляти»га ҳам тегишли десак, хато бўлмас. Лекин ҳозир биз учун энг муҳими, ижодкорнинг туркий назмидаги маҳоратидан дарак берувчи мисралари мазмунидир. Дарвоқе, ҳар қандай тоза уруғ ҳосилининг сифати ва кафолати, аввало, унинг озиқаси ва парваришига боғлиқ. Агар шоирона истеъдодни ҳам ана шу қонуниятга мувофиқ таҳлил қилсак, Ҳумоюннинг ижодий тақдирини Тангри ҳар икки ёқлама ярлақалаганлигининг шоҳиди бўламиз, яъни туғма қобилият ва ота ўғитлари тимсолида. Фикрнинг исбот—далили тариқасида «бу туркий матлаъ ҳам подшоҳнинг олий мақолотидандир:

Менки булбуддек гуледин куймишам
оҳанг ила,
Ул солибтур жонима рухсорасе
гулранг ила»(97.576.).

Ғазал матлаъсидан шунга ишонч ҳосил килиш мумкинки, шоир бор—йўғи бир байтнинг ўзида наср йўли билан ҳатто бир неча сатрга сиғдириш мушкул бўлган кичик, лекин тугал маъноли «ҳикоя» баёнини жойлашга муваффақ бўлган. Ўқувчи дастлабки мисрадан «Гул ишқида оҳанг ила» фарёд чекаётган булбулнинг ўз оташнок ноласи ўтида куйганлигини англайди. Аммо адиб кейинги мисрада, лирик қаҳрамон «жонига ўт солган» гул рухсорнинг ҳатто оловга бас келувчи — муқобил рангидан сўйларкан, кишининг кўз ўнгида, муайян бир воқеа ибтидосидан то унинг интиҳосига қадар бўлган, яъни гул рангининг «аланга»га айланганлиги тасвиридаги тугаллик ҳолати жонланади.

Содиқ Китобдор ўзининг «Мажмаул ҳаввас» тазкирасида, Ҳумоюннинг қуйидаги икки байти ўз

даврида ниҳоятда кенг тарқалиб машҳур бўлганлигини хабар қилган:

Ғариблиғ ғамидин меҳнату малолим бор,
Бу ғамдин ўлмакка етдум ғариб ҳолим бор,
Висоли давлатидин айрилубмен маҳзун,
Тирикмен ва бу тирикликдин инфиолим бор.

Тазкира муаллифи маълумотидан шундай бир савол пайдо бўладики, «бу тўрт мисра шеър нима сабабдан ёки қай жиҳати билан ўз даврида шуҳрат қозонган?». Мантииқан, бу саволга шундай жавоб бериш мумкин: агар ушбу тўртлик мазмунини обдон тагига етиб, сўнг унинг ёзилишига туртки бўлиши мумкин бўлган сабабларини тарихий нуқтаи назардан фараз қилиб кўрсак, мазкур рубоий шоир — ҳукмдорнинг қувғинлик йиллари ғарибликда тортган азоб — уқубатларининг поэтик акс — садоси эканлигига шубҳа қолмайди. Қолаверса, ушбу сатрлардан ҳазрат Навоий ва Бобурнинг «ғариблик ғурбати» ва «ёру диёр» мавзуига бағишланган рубоийларига яқин ҳамоҳанглик эшитилади. Тўғри, ҳали Ҳумоюннинг туркий ашъори бадиияти юзасидан тўлақонли фикр юритишга етарли манбалар йўқ. Аммо шоирнинг юқоридаги рубоий финали учун танлаган ўринли бир ифода услуби — «ўлмакка етган ғариблик ҳолидан инфиоли борлиги», яъни шу аҳволдаги «тирикликдан ҳижолат тортаётганлиги» каби инкор этиб бўлмас бадий ифода истифодасининг ўзи, адибнинг туркийда тузган девони борлигига умид бағишлайди. Ва яна ушбу умид хусусида мутлақо муболағасиз такрор ва такрор шуни айтиш керакки, ҳинд қўлёзма ганжиналари, туркий тилидаги манбалар борасида ҳали бамисоли кўзи очилмаган булоқ. Зотан,

Ҳиндистонда бобурийлар давлатининг барпо бўлишидан муқаддам даврларга мансуб туркий қўлёзма асарлар рўйхатининг йилдан йилга кенгайиб, унинг ҳатто XIX асрнинг бошларигача етиб келганлигининг энг ишончли омили, фанимизда борган сари илмий асосда тавсифланган янги манбалар ададининг ортиб бораётганлигидир. Фикримизнинг жонли мисоли сифатида, наинки девон ёки баёзлар, балки улар қаторида ҳинд сарзаминида туркий тилини ўрганиш мақсадида тузилган туркий—форсий ва форсий—туркий луғатлар қўлёзма мажмуини ҳам зикр қилиш мумкин.

ҲИНДИСТОНДА ТОПИЛГАН ЯНГИ ҚЎЛЁЗМА МАНБАЛАР ТАВСИФИ

Гарчи «Ўрта асрларга мансуб кўплаб туркий ёзма обидалар турли аспектларда систематик равишда ўрганилган» бўлса ҳам, лекин вақт ўтиши билан курраи заминнинг туркий ҳалқлар яшаган турли гўшаларидан топилаётган хилма—хил мавзудаги қўлёзмалар кўлами, уларга нисбатан янада тадқиқот ишларини кенгайтирилишини талаб қилмоқда^{16.36.} Шу жумладан, ҳинд китоб хазиналаридан келтирилган девон, баёз, луғат ва бошқа тарихий—адабий манбаларнинг имкон қадар тавсифланиши, келгуси тадқиқотларнинг изчиллашувига замин яратади. Аммо бевосита бу қўлёзмалар устида ишлашга киришишдан аввал, ҳинд туркий қўлёзмаларининг аксариятини тил билмаган котиблар кўчирганликлари учун шеърларда сўзларнинг нотўғри ёзилиши, вазнининг бузилиши каби имло, ифо ва бошқа хатоликларга йўл қўйилганлигини унутмаслик керак. Бироқ, бу

«камчилик»ларнинг мавзу тадқиқоти учун яна шундай бир хусусиятлари ҳам борки, улар «қимматли омил» сифатида алоҳида аҳамиятга эга. Ўъни, матндаги хато ва нуксонлар, истифода этилган қўлёзма манбаларни, айтайлик, Хуросон ёки Мовароуннаҳрда эмас, айнан Ҳиндистонда кўчириб китобат қилинганлигини тасдиқлайди.

1.ЛТ—3 инв. рақамли «Солоржанг» кутубхонасига мансуб «Луғоти туркий»да, асосан туркий сўзларнинг форс тилидаги таржимаси берилган. Қўлёзманинг ҳажми 243 varaқ, формати 17,8x11см., матни 13,4x5,6см., хати чиройли натаълиқ. Матн рангли чизиқлар билан ҳошияланган. Айрим саҳифаларда сув доғлари учрайди. Луғатнинг кўчирилган йили ва котиби ҳақида маълумотлар йўқ(118).

Луғатнинг бошланиши: **اتا ابا اغا**

2.ЛТ—5 инв. рақамли «Тухфаи Хусом» номли луғат ҳам туркий сўзларни форс тилидаги маъносига қиёслаб шеърий услубда тузилган. Асар муаллифи Шаҳидий, «Солоржанг» музейи кутубхонаси каталогига қайд бўйича, луғатини Мавлоно Румий хотирасига бағишлаган. Қўлёзма ҳажми 23 varaқ, формати 19x14,4см., матни 14,6x7,4см. Матн чиройли насҳда ёзилган бўлиб, сурх чизиқлар билан ҳошияланган. Айрим саҳифаларда сув доғлари ва тешилган ерлар учрайди. Лекин шунга қарамай, луғатнинг сақланиши нисбатан яхши, аммо унинг кўчирилган йили ва котиби ҳақида маълумотлар йўқ(127).

Луғатнинг бошланиши: **بنام خالق... و توان--قديم قادر**

3.ЛТ—8 инв. рақамли «Луғоти туркий» ҳам «Солоржанг» музейи кутубхонасида сақланади. Бу қўлёзма Султон Шоҳрух ҳукмронлик даврида(1414) кўчириб тугалланган. Ушбу луғат туркий сўзларини

форс тилидаги маъносига қиёслаб шеърий услубда тузилган. Унинг ҳажми 9 варақ, хати настаълиқ. Сарлавҳалар сурҳда ёзилган. Қўлёзманинг баъзи саҳифаларида сув доғлари бор, сақаниши яхши, котиби номаълум(119).

Луғатнинг бошланиши: *تینکری نینک اتی بیلا با نام حق*

4. LT–12 инв. рақмли «Луғоти туркий»нинг муаллифи Фаделлах Хон бўлиб, у туркий сўзлар маъносини форс тилида шеърий талқин қилган. Ҳажми 95 варақли луғат қўлёзмаси уч бобга бўлинган, формати 20x10,8см. Нусха 1748 йили Ҳайдаробод шаҳрида яшаган Шоҳобиддин исми кимса қўлёзмасидан чиройли настаълиқ хатида кўчирилган. Котиби номаълум, сақланиши ўртача(120).

Луғатнинг бошланиш:

5.LT–21 инв. рақамли «Луғоти туркий» Синд ҳукмдори Исо Тархоннинг сарой шоири томонидан туркий сўзларнинг форс тилидаги маъносига қиёслаб шеърий услубда тузилган. Муаллиф ўз луғати устида беш йилга яқин ишлаб, ниҳоят 1563 йили тугаллаган ва уни Мирза Муҳаммад Боқи Тархон(1567–1585) номига бағишлаган. Кичик ҳажмдаги 13 варақдан иборат асарни 24та қитъа жанридаги шеърлар ташкил қилади. Формати 20,2x11см. Матн шикаста ва настаълиқ хатида кўчирилган. Саҳифаларда сув доғлари бор. Ҳиндистонлик мутахассисларнинг фикрича, қўлёзма нусхаси жуда ҳам нодир ҳисобланади(121).

Луғатнинг бошланиши: *ایلك دست و بو تران ایاق است*

6.«Шарқ қўлёзмаларини ўрганиш институти»даги 1332– инв. рақамли туркий – форсий луғат («Фарҳанги туркий») Муҳаммад Тақий ибн Маъсумбек ибн Қавомиддин томонидан тузилиб, 1137 йили оққа кўчирилган. Ҳажми 1184 бет,

формати 23x18,5см. Муқоваси замонавий, хати бадхат. Мазкур луғат қўлёзмасини, кўринишидан, муаллифнинг ўзи оққа кўчирганга ўхшайди(128).

Луғатнинг бошланиши: .. تاريخ هجرى هزار و صدو

7.«Бомбей шарқшунослик институти»да сақланаётган R 11—27 инв. рақамли туркий—форсий луғат («Фарҳинги туркий»), XVIII асрнинг охири ва XIX—асрнинг биринчи чорагида Ҳиндистонда яшаб ижод этган Темурийлар хонадонига мансуб Мирзо Али Бахт Азфарий томонидан тузилган. Қўлёзманинг ҳажми 284 варақ, формати 16x23,4см., котиби Ибод Ризо Али(129).

Луғатнинг бошланиши: فرهنگ اظفرى لغات تركى

8.LT—26 инв. рақамли «Куллиёти Фузулий» тўплами, «Солоржанг» музейи кутубхонаси маълумоти бўйича, шоир Муҳаммад Сулаймоннинг туркий тилидаги асарлари мажмуи. Қўлёзманинг ҳажми 163 варақ, формати 24,4x14,4см. Саҳифалардаги қайдлар орасида 1556—1562 йил саналари учрайди. Шунингдек 10, 123 ва 148 саҳифалардаги чиройли унвонлар алоҳида зарҳал нақшлар орасига битилган. Котиб Муҳаммад Ҳусайн томонидан чиройли настаълиқда кўчирилган бу нусха таржиат, таркиббанд, рубоий, маснавий сингари лирик жанр, мактуб ҳамда рисоалардан таркиб топган. Қўлёзма сув доғлари ва бошқа жиҳатлардан анча зарар кўрган, сақланиши ўртача(122).

9. LT—19 инв. рақамли «Солоржанг» музейи кутубхонасида сақланаётган «Девони Рашид» турк тилида ижод этган Муҳаммад Рашид Афанди асаридир. Ҳазал, қитъа, муҳаммас жанридаги шеърлар ва рисоалардан таркиб топган қўлёзма гўзал унвонлар билан безатилган. Хати настаълиқ, формати 20x11,9см, матни 15,2x7см. Девондаги уч

муҳрнинг бирида «Товфиқ», иккинчисида «Сайид Шоҳобиддин» ва учинчисида «1807 йилдаги Иброҳим дастхати» деган сана ва сўзларни ўқиш мумкин. Котиб ҳақида маълумот йўқ(117).

10.Форсий ва туркий тилидаги шеърлардан тузилган 16 – инв. рақамли «Баёз» қўлёзмаси Патна шаҳрининг «Худобахш» кутубхонасида сақланади. Матн оқ қалин шаддироқ қоғозга насталиқ хатида ёзилган. Формати 14,5x24см., тарихи номаълум. Сақланиши ва айрим бошқа белгиларига кўра қўлёзма XIX – асрга алоқадор(103).

11.Деҳли шаҳридаги «Шарқ қўлёзмаларини тадқиқ қилиш институти» фондидан топилган 1332 инв. рақамли «Баёз» ҳам қатор туркийгўй шоирлар ижод намуналаридан иборат. Унинг ҳажми 551 varaқ, формати 19,5x29см., муқоваси замонавий, матни чиройли насҳда кўчирилган. «Баёз» Насимий шеъри билан бошланиб, шоир Фаводий шеъри билан якунланади. Улар орасида Султон Вайроний, Руҳий Бағодий, Дарвеш Юнус, Исмоил Ҳаққий, Тожуддин Вали, Аҳмад Султон Нусухий, Шайх Ўғлон, Ҳиммат, Мусо Султон, Сайид Низомзода, Зотий, Садоий, Хаттий Султон, Ҳақий, Ҳофиз, Идий каби шоирларнинг асарлари бор. Қўлёзманинг охири йиртилиб кетганлиги учун, унинг тарихи ва котибига доир маълумотларни аниқлашнинг имкони бўлмади (104).

12.Ҳайдарободдаги «Солоржанг» музейи фондининг 4473 – каталогидан Алишер Навоий девонининг икки нусхаси борлиги аниқланди.

Биринчи LT – 19 инв. рақамли нусханинг ҳажми 263 varaқ, формати 23x14,6см., матни 17,4x10см., хати настаълиқ, котиби Тоҳир Муҳаммад. Шунингдек, қўлёзмалар дафтарида котиб номидан сўнг қавс ичида «Абу Муҳаммад Кобулий –

1022(1619)» деб ёзиб қўйилган. Унвонлар чиройли, саҳифалардаги матнлар рангли ҳошиялар билан ажратилган. Қўлёзмада сув доғлари учрайди(131).

Иккинчи LT-23 инв. рақамли нусханинг ҳажми 210 варақ бўлиб, формати 24,4x16см., матни 18x11см. Саҳифалар рангли бўёқларда ҳошияланган, хати чиройли настаълиқ.

Бу нусхада ҳам сув доғлари бўлса — да, лекин нисбатан сақланиши яхши, котиби ва кўчирилган йили номаълум(132).

Ҳиндистонда топилган туркий қўлёзма манбалар орасида Навоий девони нусхаларининг мавжудлиги, муайян даражада рамзий маъно ҳам касб этади. Зеро, тадқиқотда алоҳида урғу билан қайд этилганидек, ҳиндистонлик туркийгўй шоирлар адабий меросининг бевосита ёки билвосита ўзбек мумтоз адабиётининг асосчиси асарлари билан боғлиқлиги, унинг, вақт ва масофа оралигидан қатъи назар, яна бир бор ўз сарчашмаси билан ижодий ришталарини сақлаб қолганлигини кўсатади.

Мазкурда тавсифланган девон ва баёз қўлёзмалари қаторида илмий муомалага киритилган янги туркий — форсий ва форсий — туркий луғатларнинг муҳим томони шундаки, улар ўзининг илмий — маърифий ва адабий аҳамиятидан ташқари, Ҳиндистонда туркий тили ва адабиётига нисбатан қизиқиш, бобурийлар салтанати бунёд бўлишидан илгари пайдо бўлганлиги ҳақидаги дастлабки фикрларни ҳам асосли эканлигини кўрсатди. Луғатлар худди шу хусусияти билан аввал эгалари, сўнгра нуфузли ҳинд давлат кутубхоналарида сақланиб келинган бўлса, ажаб эмас.

Маълумки, «...бадий адабиётнинг вазифаси жамиятга бадий шаклда хизмат қилишдан иборат. Шунинг учун ҳақиқий шоир ва ёзувчининг асари

гоявий, тарбиявий, маърифий аҳамиятга эга бўлиши керак. Юксак гоя ва чуқур мазмунни гўзал бадий шаклда бера олган асарларгина жаҳон адабиёти хазиначидан ўзига муносиб ўрин эгаллайди» (67. 36.). Худди шу маънода, илмий таҳлилнинг пировард натижалари бўйича, «ўз юксак гояси, чуқур мазмуни ва гўзал бадий шакли» билан абадиятга дахлдор Ҳиндистон туркийзабон адабиётини, шубҳасиз ижодкор туркий ҳамда ҳинд халқлари адабий ҳамкорлигининг амалий маҳсули, дейиш мумкин.

ҲИНДИСТОН ТУРКИЙЗАБОН ШОИРЛАРИ ҒАЗАЛИЁТИДАН НАМУНАЛАР

Мазкурда тақдим этилган шеърлар, рисоланинг «қўлёзма манбалар тавсифи» қисмида алоҳида қайд қилинган имло ва иншо хатолар хусусидаги жиҳатларни назарда тутган ҳолда ўқилмоғи керак. Чунки илова этилган намуналар, ҳеч бир таҳрир ёки тузатишсиз — ҳиндистонлик котиблар томонидан кўчирилган асл матнида ўқувчига ҳавола қилинди:

Не деб эй нозанин, мендин малолинг бор
билмасмен,
Недин, ё Раб, етибтур кўнглунга озор
билмасмен.
Малолинг зоҳиру билмай сабаб жон етти
ОҒЗИМҒА,
Нечук жон элтайин гар қилмасанг изҳор
билмасмен.

Кириб душман сўзига дўст билмай сен мени
лекин,
Худо ҳозирдурур мен санидин ўзга ёр
билмасмен.
Не қилдим, не хато воқеъ бўлубтур,
не сўз дебмен
Ки, сўз қотмас манга ул лаъли шакарбор
билмасмен.
Хавас қилдим они туш кўрмак аммо тушда
кўргаймен,
Чу ҳаргиз тушда ҳам бахтим кўзин бедор
билмасмен.
Не тонг, гар ғайр била ҳамдам ўлса ул гули
раъно,
Жаҳон боғи аро гул бир гул бехор
билмасмен.
Бу қатла бир парининг ишқидин кўп зорсен
Байрам,
Сени ҳаргиз биров ишқингда мундоқ зор
билмасмен.

* * *

Эй беҳабарим, хоҳ инон, хоҳ инонма,
Куйди жигарим хоҳ инон, хоҳ инонма.
Гарчи гузаринг йўқ манга биллоҳки сендин,
Йўқтур гузарим хоҳ инон, хоҳ инонма.
Сен бўлғали манзурима ва меҳрга ҳаргиз,
Тушмас назарим хоҳ инон, хоҳ инонма.
Сендин хабарим бўлғали ҳаққоки ўзимдин,
Йўқтур хабарим хоҳ инон, хоҳ инонма.
Йўқ сенча киши севгулук эл ичраки йўқтур,
Сендек севарим хоҳ инон, хоҳ инонма.
Байрам киби яксон кечадур зулфу юзунгдин,
Шому саҳарим хоҳ инон, хоҳ инонма.

Ёрсиз жонимни олгон меҳнати ҳижрон
эмиш,
Меҳнати хижрон демангларким, балойи жон
эмиш.
Ханжаринг шавқи юзунг меҳри ва лаълинг
хажридин,
Кўкрагим чоку юрак юзпора бағрим
қон эмиш.
Ком лаълингдин висол айёмида
душвор эди,
Йўқса жон бермак фироқинг шомида
осон эмиш.
Не балодурким халосим йўқ замони
ҳажридин,
Қисматим гўё азалдин меҳнати ҳижрон
эмиш.
Бесару сомон тибоъ(н) Байрам(ни), эй, носих
анга,
Панд бермак кимга парвойи сору сомон
эмиш.

* * *

Сарв(и)ки лутф боғида нозик ниҳоли бор,
Нозик ниҳолининг не балои эътидоли бор.
Қадди била белини тахайюул қилур кўзунг,
Нозик хаёли бор ва не нозик хаёли бор.
Гулнингки юз тажалли бор ҳусн боғида,
Ул гулни кўргали юздин инфилоли бор.
Дедимки, бизга боқмоғининг эҳтимоли бор,
Боқиб табассум айладиким, эҳтимоли бор.
Байрамки хурдабинлиғ оро мушикоф эрур,
Оғзи била тили, сўзида қилу қоли бор.

Яна кўзи ғамидин нотовондурур кўнгул,
Рафиқу ҳамдам оҳу афғондурур кўнгул.
Агарчи жазм эмас, ваъдаға ваъфо қилур,
Ваъдаға вафо қилурдин хушондурур кўнгул.
Наво чу топмади ушшоқ ичра мажнунға,
Жунун мақомида ҳам дostonдурур кўнгул.
Илон киби чақиб ипдек ҳамиша тилларидин,
Рақиб девсифатдин газондурур кўнгул.
Тарахҳум айлаки, Байрамдек элсифат кўпдин,
Сени тилаб неча бехонумондур кўнгул.

* * *

Кел, эй, қонлиғ ашкимни бир зор йиғлай,
Қилай васлини ёду бисёр йиғлай,
Чекиб нола андоқки абру баҳорий,
Фигонлар қилиб ҳолима зор йиғлай.
Чаманда қаён сарви нозийки кўрсам,
Соғиниб ўшал қадду рафтор йиғлай.
Қотик дардима Комрон чора топай,
Бўлуб чорасиз эмди ночор йиғлай.

* * *

Эйки, толиъ қилди чехранг офтобий
ҳоравий,
Тегра ботти оразинг оллида гулбарги
тарий.
Гул юзунг нам бўлмасун ҳаргиз ажал
боронидин,
Эсмасун сарви равонингға фанонинг
сарсари.

Нилуфардин шох гулда кўрмадук ул
лутфким,
Қоматингдин зоҳир этмиш хилъати
нилуфарий.
Куфр элининг мақсади, дин аҳлининг
мақсудисен,
Толиби васлинг эрур изидий, ҳам
озарий.
Комрон гар бистари роҳат санга уқтур,
не бок,
Бас эмасму гулхан ичра бистарий
хокистари.

* * *

Ишқ аро девона бўлсам, не ажаб,
Ақлдин бегона бўлсам, не ажаб.
Холи(й) ўлмиш хилватим ағёрдин,
Ёр ила ҳамхона бўлсам не ажаб.
Ёрутур кулбамни ул шамъи жамол,
Бошиға парвона бўлсам, не ажаб.
Зоҳир ўлди куйида расволигим,
Шаҳр аро афсона бўлсам, не ажаб.
Ул паривашқа бўлубмен, ошно,
Комрон, девона бўлсам, не ажаб.

* * *

Ҳижрондин баски кўнгул зор бўлубтур,
Дарду ғам андуҳ билан ёр бўлубтур.
Озода бўлубтур дину жон икки жаҳондин,
То халқаи зулфунга гирифтор бўлубтур.
Юз ҳайфки аввал Хисрави хубон, манга охир,
Сангиндилу пурхаму ситамкор бўлубтур.
Фарёдки ул Хисрави хубон элидин,
Ҳажринг ғамидин хаставу бемор бўлубтур.

Ғам куйида то Ғориғий ғамзада тушти,
Ғам ҳам нафсу мунис ғамхор бўлубтур.

* * *

Мунча жонимға қилмагин бедод,
Шод кўнглумни ҳар замон ношод.
Беҳад васлинг қошида, эй дилбар,
Ҳажр илгидин айлайин фарёд.
Дар роҳи ишқ, эй парий пайкар,
Хонумон рафт оқибат барбод.
Чун бад бинам суйи мулкати ишқ,
Ҳаст дар мулки ишқ ҳусн устод.
Ғар етишсам висолинга қилайин,
Ғориғий ҳажр илгидин фарёд.

* * *

Ҳижрон ғамига токи кўнгул бўлди ҳам оғуш,
Ғамдин яна қилди бори оламни фаромуш.
Лаълинг ғами қон айлади бечора кўнгулни,
Ул қон бори алқисса кўзумдин урадур хуш.
Жон баркафу дил ним нафас, бодаи ҳамроро,
Рафтам басар куйи ту девонаву мадхуш.
Хуш бош дило бо аламу меҳнати ҳижрон,
Чун ҳавасхон ҳар нафасе беҳуда махруш.
Беҳуда бувад меҳнату ғам хўрдани олам,
Чун Ғориғий ғамзада бо айшу тараб куш.

* * *

То бўлди қошинг кўнгулга меҳроб,
Йўқтур манга сабру тоқату тоб,
То сочини тобини кўрубмен,
Бўлдум ман дили шикаста бетоб.
Чин айтгин кўргул бу жаҳонда,
То қўймасалар отингни қаллоб.

Бешак бори элга фош айлар,
Ҳар сўзниким эшитса аҳбоб.
Юз шукрки Фориғий бўлубтур,
Хоки роҳи Қутбиддин ақтоб.

* * *

Фироқ дарди мени зору нотавон қилди,
Ғариби мискину овораи жаҳон қилди.
Дедим кўнгулгаки ошиқға хонумон бўлмас,
Кўргул равон эшитиб тарки хонумон қилди.
Ироқ тушти чу ул гулузордин кўнглум,
Чу андалиб хаста нолау фиғон қилди.
Фироқ куйида беному бенишон бўлдум,
Кўнгулни новаки ҳижронга то нишон қилди.
Нетай, не чора қилай, Фориғийки ул бемехр,
Мени муқайяду бу тийра хокдон қилди.

* * *

Ўтти кеча зулмате бўлди гуҳарбор субҳ,
Машғалаи шавқдек бўлди намудор субҳ.
Субҳ қаронғусини ҳар кешиким айлади,
Қилди анинг юзига юзидин изҳор субҳ.
Ҳар кишиким уйқусин қилди ўзига ҳаром,
Чок уруб пардадин бўлди намудор субҳ.
Гарчи буд нурбахш, субҳи саодат вале,
Нест чу ман Фориғий ошиқи дийдор субҳ.

* * *

Ҳолимни сўрма соқию тўлдир аёғни,
Мен кимга кўрсатай юрагимдаги доғни.
Мени кўзумға сени жамолунг керакдурур,
Сен бўлмасанг нетай гулу гулзору боғни.
Ёримдин айру ҳажр оро тушти нетай Худой,
Сен манга қил карам била ёвуқ эроғни.

Девонавор водийи ҳижронда бош уруб,
Борай қаён, сўрай яна кимдин сўроғни.
Ҳуснунг назора қилғали жоним санга фидо,
Ёндирди Дийда ўз юрагидин чироғни.

* * *

Ёр кетти то кўзумдин, оҳ, жононим қани?
Қолди холи мунда жим, оҳе Худо, жоним қани?
Қомати рухсоридек дунёда бўлмас бир киши,
Бе такалуф, рострў сарви хиромоним қани?
Ҳажринг тийғи балодур ёра қилди бағруни,
Дарддин ўлдум нетай, жонимға дармоним қани?
Фурқатидин куйдуруб зулматқа қўйди жонини,
Қай сари борай Худоё меҳри раҳшоним қани
Қай(да) борай то эшитсам ўқумоқ овозини,
Кимга айтай ҳолимни тифлу бўстоним қани?
То жамоли кўздин ўтти йиғламоқдур қисматим,
Боғу гулзорим на бўлди, руҳу райҳоним қани?
Оҳ, фарёдимни кимга айтайин мен нотавон,
Подшоҳим қайда борди, шоҳу султоним қани?
Дев ҳижрони қаро босди, қаён борай, нетай,
Тахту тожлиқ, меҳтари олам Сулаймоним қани?
Кун бўлур шундек қоронғу, кеча — кундуз ҳажридин,
Мулкиқ сардор лойиқ, мири хоқоним қани?
Ишқ аввал охуру ҳам зоҳиру ботиндурур,
Дийда ҳайрондур манинг оғозу анжомим қани?

* * *

БОБУР ДЕВОНИ НУСХАЛАРИ:

«Рампур нусхаси»



Девоннинг 19-инв. рақамли энг муътабар нусхаси
Рампур шаҳри кутубхонасида сақланади.

«Ҳайдаробод нусхаси»

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

1. Ҳайдаробод 1000 Ҳайдаробод
2. Ҳайдаробод 1000 Ҳайдаробод
3. Ҳайдаробод 1000 Ҳайдаробод
4. Ҳайдаробод 1000 Ҳайдаробод
5. Ҳайдаробод 1000 Ҳайдаробод
6. Ҳайдаробод 1000 Ҳайдаробод
7. Ҳайдаробод 1000 Ҳайдаробод
8. Ҳайдаробод 1000 Ҳайдаробод
9. Ҳайдаробод 1000 Ҳайдаробод
10. Ҳайдаробод 1000 Ҳайдаробод

Девоннинг 4-инв. рақамли ушбу нусхаси
«Солоржанг» музейида сақланади.

БАЙРАМХОН ДЕВОНИ НУСХАЛАРИ:

«Деҳлий нусхаси»



Девоннинг 55.45.9-инв. рақамли нусхаси Деҳли миллий музейида сақланади.

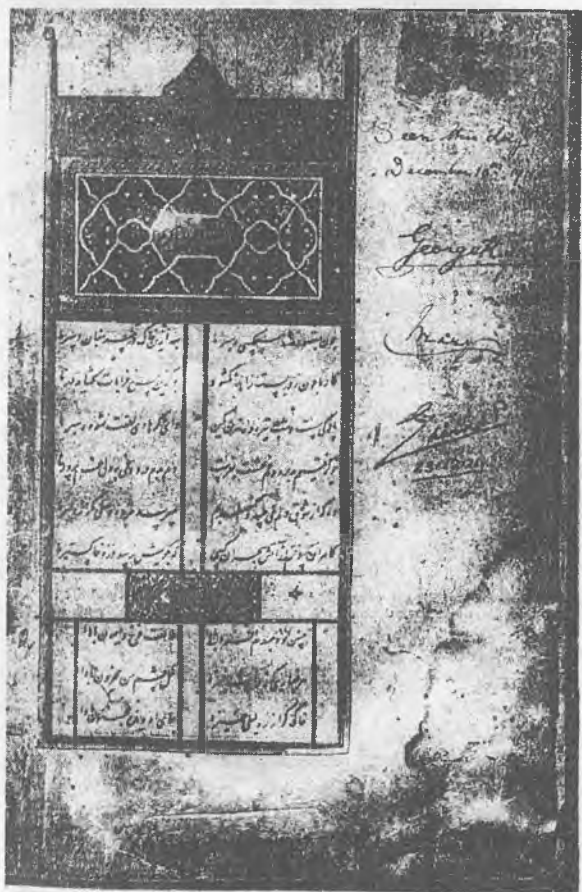
«Карачи нусхаси»

ای فتم دا مستانم کوزونگ مظهر اشیا
کوندیک باری ذرات جهان عیشدا پیدا
انظار دا هر قطره کوزی حسنونکا ناضر
اشعار دا هر برگ نیلی حمدونکا گویدا
کون چاره سی وهریگ بوزمین بولدی ستر
تون طره سی قبریگ بیلدین کیلدی مفر
بلبل بولویان گری کیمی رخسارونکا دالم
پرفانم بولوب شمع صفت حسنونکا شیدا
رؤیانه وهریگ جنوه بیلدین فتم دا واسی
مستانم کوزونگ نشو بیلدین غمزده شارا
اول لعل شکرشما بیه مفتون سنه شیرین
اول حسن دلارا بیلم معنون سنگ لپلا
خویسان وصالیگ کیلیبان سرو خردان
خیران جمالینگ بولویان توگس شیدا
بیر نشا لیبیگ چرعه بیلدین باد کنگون
بیر لعه کوزونگ پرتویدین لالم حمرا
بلبل قیل نیلی بلبل دیک وصفیگ ناطق
توگس کوزی کوز توگسی دیک عیشیگ یینا

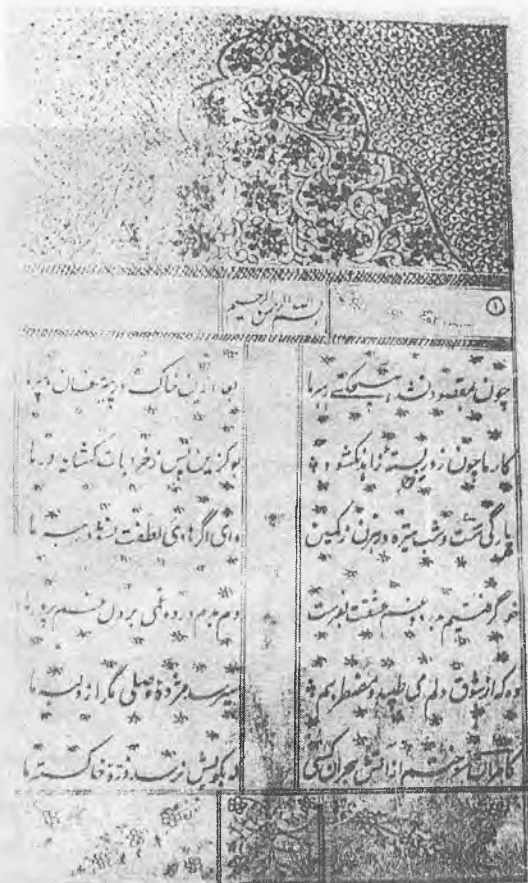
Девоннинг мазкур нусхаси 1971 йили
Покистоннинг Карачи университети томонидан
нашр қилинган.

КОМРОН ДЕВОНИ НУСХАЛАРИ:

«Патна нусхаси»



Девоннинг 470-инв. рақамли нусхаси Патна шаҳрининг «Худобахш» кутубхонасида сақланади.



Девоннинг 668-инв. рақамли нусхаси Калкутта шаҳрининг «Осиё жамияти» фондида сақланади.

ФОРИҒИЙ ДЕВОНИ

«Ҳайдаробод нусхаси»



Девоннинг 1098-инв. рақамли нусхаси
«Солоржанг» музейида сақланади.

ДИЙДА ДЕВОНИ

«Рампур нусхаси»



Девоннинг 151—инв. рақамли нусхаси
Рампур шаҳри кутубхонасида сақланади.

ЖОҲИЛА ДЕВОНИ

«Кўчирма нусхаси»



كُنَّا مِنْهُ نَوَاحِيكَ جَامِعِ الْفَرَائِدِ مَوْلَانَا شَيْخِ عَلِيِّ زَيْنِقٍ وَخَيْرِ زَادِهِ
شَيْخِ الْفَيْوُومِيِّ مَوْلَانَا شَيْخِ مُحَمَّدِ الشَّهْرِ مَوْلَانَا شَيْخِ بَاسْمِ شَرَفِ زَادِهِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
حمد و پايان و نثاء فرزان اوله شاق كون و مكاتبه وصف ذات
كان الله و لكن معه شئ اولمشيكان جوهر فرودن نفس و روح
و حسد بى ابداء و جسد و تو كيب اشيا باضنا ع ايلسوب
شكان قد رتدن صور عنا صهرى لكاد انه وب بره مقمعاي حكمت
بروي بويته انقاد و مروب سوزدى ساري ايد و بنوعين و ايد
نابرا اظهار و جمله اشيا انك جسد ليدن نمود و ايلسوب كايى ماء
حكمت و اب رحمت ايله پرورده ايدوب كايى نار حكمتك انا رحمت الله
رحمت و انا لوب زانبا ايلسوب اشروه ايلدى سجان من بخير
في ذاته سواه فهم خور بكنه كمانش بتوراه و سلوات بجد
و بيات سرمد اول رسول حضرت احد اعنى محمود و محمد صلى الله
عليه وسلم او ستنه اول سو كوكم مظهر اسوار عليم و مظهر انار
حكيم ازل اولشدر في الواقع وجود من بيلدى ولد و لد در كرم
الفاظ در و بار لوبى الله كدى سوار لوبى اظهار ايلسوب
انا اولد سوادم و كنت نجيا و ادم بين الماء و الطين
سور مشلور و في الحقيقة صبغة الله ذات با كونه مغالذ
نما بانا لوب جميع نفسوى وحدت ذاتدن خابره ايدوب
من عرف نفسه فقد عرف ربه پرورده شلور در مولا امور

“Девони Ҳикмат”нинг Ҳиндистондан олиб келинган кўчирма нусхасида инв. рақами кўрсатилмаган.

ЮСУФ ФАРЁБИЙ ДЕВОНИ

«Ҳайдаробод нусхаси»

نشيم و نكر... چون خورم ندانم

.....

.....

العزاز... به چه چیز میدانی تو

Девоннинг 1083.10 инв. рақамли нусхаси
«Солоржанг» музейида сақланади.

Қўشқин

Бир қисм

1. Бир қисм...
 2. ...
 3. ...
 4. ...
 5. ...
 6. ...
 7. ...
 8. ...
 9. ...
 10. ...
 11. ...
 12. ...
 13. ...
 14. ...
 15. ...
 16. ...
 17. ...
 18. ...
 19. ...
 20. ...
 21. ...
 22. ...
 23. ...
 24. ...
 25. ...
 26. ...
 27. ...
 28. ...
 29. ...
 30. ...
 31. ...
 32. ...
 33. ...
 34. ...
 35. ...
 36. ...
 37. ...
 38. ...
 39. ...
 40. ...
 41. ...
 42. ...
 43. ...
 44. ...
 45. ...
 46. ...
 47. ...
 48. ...
 49. ...
 50. ...
 51. ...
 52. ...
 53. ...
 54. ...
 55. ...
 56. ...
 57. ...
 58. ...
 59. ...
 60. ...
 61. ...
 62. ...
 63. ...
 64. ...
 65. ...
 66. ...
 67. ...
 68. ...
 69. ...
 70. ...
 71. ...
 72. ...
 73. ...
 74. ...
 75. ...
 76. ...
 77. ...
 78. ...
 79. ...
 80. ...
 81. ...
 82. ...
 83. ...
 84. ...
 85. ...
 86. ...
 87. ...
 88. ...
 89. ...
 90. ...
 91. ...
 92. ...
 93. ...
 94. ...
 95. ...
 96. ...
 97. ...
 98. ...
 99. ...
 100. ...

**Ушбу «Туркий-форсий луғат»нинг
 Ҳиндистондан келтирилган кўчирма
 нусхасида инв. рақами
 кўрсатилмаган.**

कबीर ग्रंथावली

(१) साखी

(१) गुरुदेव की अंग

सतगुरु सर्वान को सखा, सोधी सई न दाति ।
 हरिजी सर्वान को हित, हरिजन सई न जति ॥ १ ॥
 बलिहारी गुरु अपारण्ये, धौ हाडी के वार ।
 जिनि मानिप तैं देवता, करत न लागी वार ॥ २ ॥
 सतगुरु की महिमा अनंत, अनंत किया उपगार ।
 सोचन अनंत जघाड़िया, अनंत दिखावणहार ॥ ३ ॥
 राम नाम के पटंतरै, देवे को कुछ नाहि ।
 क्या ले गुरु संतोषिय, होस रही मन मांहि ॥ ४ ॥
 सतगुरु के सदेके कहँ, दिल अपरणी का साछ ।
 कलियुग हम स्यू लड़ि पड़्या मुहकम मेरा बाछ ॥ ५ ॥
 सतगुरु लई कमाण करि, बांहरण लागत तीर ।
 एक जु बाह्या प्रीति छै, भीतरि रहा शरीर ॥ ६ ॥
 सतगुरु साँचा सूरिवाँ, सबद जु बाह्या पर ।
 लागत ही भैं मिलि गया, पड़्या कलेजे छेक ॥ ७ ॥
 सतगुरु मान्या बाण भरि, धरि करि सधी मूठि ।
 अंगि उघाड़ै लागिया, गई दवा रू फूटि ॥ ८ ॥
 हँसे न बोलै उनमनी, चंहु मेल्या मारि ।
 कहै कबीर भीतरि भिद्या, सतगुरु के हथियारि ॥ ९ ॥

ХУЛОСА

Тарихий манбалар маълумотига кўра, Ўрта Осиё ва Ҳиндистон халқлари маданий алоқаларининг ривожланиш жараёни мантиқан уч даврга бўлинади:

1. Ғазнавийлар даври.
2. Мўғуллар даври.
3. Бобурийлар даври.

Тўғри, бу уч турли сиёсий ва ижтимоий даврларнинг ҳар бирини ҳам икки минтақа маданиятини ўзаро яқинлаштирган ёки ҳамкорлигини таъминловчи шарт – шароитларни яратиб берган, деб бўлмайди. Аммо бу уч тарихий воқелик оқибатида юзага келган гоҳ сиёсий, гоҳ ижтимоий ҳамда иқтисодий вазиятларга асосланган тарихий зарурият, бир мамлакатнинг фан, санъат ва адабиёт вакиллари ихтиёрий ёхуд беихтиёр равишда бошқа мамлакатларда қўним топишга мажбур этди. Қисқаси, бу хусусда дарбадарлик ё ватангадолик важи кимгадир давр, кимгадир тақдир тақозоси эди.

Дастлаб «ҳинд – мусулмон маданияти»нинг чатишуви XI асрда Шимолий Ҳиндистоннинг бир қисмини ўз ичига қамраган Ғазнавийлар давлатининг барпо бўлиши билан бошланиб, кейинчалик Деҳлий султонлигида, яъни XIII – XIV асрлар мобайнида давом этди(89). Ушбу фикр, шунингдек, қатор Ҳиндистон тарихига оид нашрларда ҳам ўз тасдиғини топган. Жумладан, ҳинд муаррихлари Б.С.Мажиндар, Г.С.Чоудҳрий ва К.Даттлар ҳам «Адабиётдаги каби дин, санъат ҳамда меъморчиликда Буюк Мўғуллар даври тўлалигича Ренессансга хос новаторлик асри бўлмай, бу вақтдаги юксалиш аслида туркий – афгон даврларидан бошланган», деб ҳисоблайдилар(147).

Яна бошқа бир ҳиндистонлик олим Саид Эҳтишом Ҳусайн Ғазнавийларнинг Панжобдаги 175 йиллик ҳукмронлигида мазкур маданий алоқаларни анча изчил эканлигини қайд қилиб, унинг бошланғич сабабини шундай далиллар асосида тушунтиради: «Маҳмуд Ғазнавийнинг қандайин камчиликлари бўлмасин, у илм—фанни қадрловчи ва санскрит тили аҳамиятини тан олувчи шахс эди. У ўзини Ҳиндистонга қанчалик яқин тутишини намойиш қилиш мақсадида санскрит тилида ҳам тангалар зарб эттирган»(78.21б.).

Дарҳақиқат, XI асрдан бошлаб Ўрта Осиё ва Ҳиндистонда яратилган илм—фан ва маданиятнинг чатишуви, давр ўтиши билан жаҳон цивилизациясининг муҳим бир қисчмига айланди десак, муболаға бўлмас. Чунки Абу Райҳон Беруний томонидан ҳиндларнинг математика, астраномия ва жуғрофиядан ташқарии, уларнинг тили, адабиёти, урф—одатлари, диний—фалсафий таълимотларини ўрганилиб «Ҳиндистон» асарининг яратилиши ҳамда санскритдаги қатор илмий манбаларни илк бор араб тилига ағдарилиши, демак, тарғиб қилиниши, чиндан ҳам халқларимизнинг улуғ аллома рағбати билан башарият илм—маърифати, маданияти хазинасига қўшган улкан ҳиссаси бўлди.

Ўзбек олимининг ҳинд илмий тафаккури дурдоналарига бунчалик қизиқиши ва уларни чуқур ўзлаштириши, унинг узоқ ўтмиш ҳамда ўз замонаси фани ютуқларидан бохабарлиги ва илм соҳасининг турли йўналишларидаги етук амалий малакаси боис эди. «Беруний, — деб ёзган Жавоҳирлал Неҳру, — юнон фалсафасини эгаллаб, ҳинд фалсафасини мутолаа қилмоқ учун санскритни ўрганган. Сўнг, юнон ва ҳинд фалсафасини бир—бирига солиштириб, уларда мавжуд бўлган умумийликни

кўриб гоят даражада ажабланган.»(26.246 – 247б.). Алломанинг Ҳиндистондаги илмий фаолиятининг яна бир энг бебаҳо томони, унинг ўз сўзлари бўйича, у қаерга бормасин, бор кучи ва маблағини китоб тўплашга сарфлаб, уларни илмий асосда тадқиқ қилган(4.68б.).

Лекин тарихий нуқтаи назардан шуниси ҳам ҳақиқатки, маданий муносабатларимизнинг энг салмоқдор ҳиссасини қадимдан адабий алоқалар ва шу соҳадаги ўзаро ҳамкорлик ташкил этган. Масалан, туркий халқлар орасида «Калила ва Димна» номи билан кенг тарқалган «Панчатантра»ни биринчи марта Ифтиҳориддин Муҳаммад томонидан таржима қилиниши, ўз даври адабий ҳаётида катта воқеа бўлган эди. Дарвоқе, мамлакатимиз ҳудудида — Қувада топилган Будда ибодатхонаси ва унда сақланиб қолган архитектура ёдгорликлари узоқ ўтмишдан халқимизнинг ҳиндлар билан яхши муносабатда бўлганликларини билдиради. Ва «албатта, бу орада ўртаосиёликлардан ҳиндларга, ҳиндлардан эса ўртаосиёликларга адабиёт намуналари ўтиб турган» бўлиши керак(33.28б.).

Афсуски, икки минтақа ўртасида узоқ муддатдан бери ривожланиб келаётган маданий алоқалар XIII асрнинг биринчи чорагидан инқироз хавфи остида бешафқат давр синовини бошидан кечирди. Ушбу «асрнинг 20 – йилларидан бошлаб Ўрта Осиёнинг шаҳар ва қишлоқларига мўғуллар ҳужуми бошланиб, санъат ва маданият марказларининг кули кўкка совурилди. Бу машғум даврда ўнлаб ўртаосиёлик фан ва маданият арбоблари Ҳиндистонга келиб қароргоҳ топдилар. Хусусан, шоир Бадириддин Чочий, адиб Муҳаммад Авфий, форсийгўй шоир Шайх Юсуф ва

бошқалар»(51.186.). Агар акад. В.В. Бартольднинг қуйидаги таърифини мажозан ўша давр шароитига қўллаб хулосаланса, «энди ташқи дунё мусулмонларнинг ҳарбий ҳаракатига нишон бўлмаса — да, аммо мусулмон савдогарлари ва маданият арбоблари ҳеч қандай қурол ёрдамисиз ҳам ҳарбий гуруҳлардан кўра узоқроқ ерларга кириб бора олардилар». Шундай қилиб, ўтмишдан турли муваффақият ва мушкilotларга дуч келган маданий ҳамкорлигимиз силсиласи, фақат бобурийлар даврига келиб ўзининг энг сермаҳсул палласига кирди. «Ҳинд — мусулмон маданияти»нинг икки таянчи бўлган адабиёт ва санъатдаги новаторлик руҳи анъанавий шакл ва мазмунга янги ғоялар олиб кириб, улар асосида турли тил ва диалектларда адабий асарларни ёзилиши, ва умуман, маданиятни ҳамжиҳатликда ривожланишига яхши қулайликлар яратиб берди. Ўзаро ҳамкорлик тараққиётининг мазкур босқичидаги яна бир алоҳида аҳамиятга молик воқеа — бу кўҳна ҳинд бадиияти даргоҳида туркий шеърятга асос солиниши бўлди. Туркий ва ҳинд халқлари маданий ҳаётида бундай янги саҳифанинг очилишида шундай бир тарихий, маънавий ва маърифий асослар мавжуд эдики, уларнинг мухтасар тафсилоти қуйидагилардан иборат:

Биринчидан, ҳинд диний — фалсафий манбаларидаги маълумотларга қараганда, барча қадимги диний қадриятларга тегишли обидалар санскритда бўлиб, кейинчалик Сидхартҳ Маҳатма Будданинг: «Таълимотимни ҳамма ўз тилида ўргансин!» деган кўрсатмаси, «муқаддас санскрит тилини инкор этмаган ҳолда, талай бошқа оғзаки тилларнинг адабиётга кириб келишига ғоятда ижобий таъсир кўрсатган»(78.196.). Ўз замонасида

санскритдан кейин маҳаллий тилларга нисбатан бўлган бундай демократик муносабат, Ҳиндистонда яна ўнлаб янги тиллар адабиётининг яратилишига энг олий минбар — диний маънавият меърожидан берилган имкон эди.

Иккинчидан, тарих ёхуд тақдир тақозоси билан Ҳиндистондаги сиёсий, ижтимоий ва иқтисодий ўзгаришлар оқибатида бу ўлкада мавжуд «тиллар оиласи» эркинлигидан туркий тили ва адабиёти ҳам бенасиб қолмади. Рисолада келтирилган XIV—XV асрларга доир туркий—форсий лугатларнинг нима сабабдан махсус тузилганлигининг классик тимсолини, XV асрнинг иккинчи чорагида Ҳиндистонга сафар қилган рус сайёҳи Афанасий Никитин эсдаликларидаги туркий матнлар мисолида ҳам кўриш мумкин. Ҳиндистонда сайёҳнинг қадами етган жойлар харитаси Комбейдан то Вижаянагаргача бўлган Ҳинд ярим ороли марказининг катта бир қисмини ташкил этган. Ажабланарлиси шундаки, мусофир уч йил ичида бошига неки ташвиш ва қийинчиликлар тушган бўлса, уларни ҳал қилишда бирон маҳаллий таниш—билиш ёки мансабдор билан ҳиндий ё форсийда эмас, у ўз эсдаликларида келтирган матн парчаларига қараганда яқкаш туркийда тиллашган:

«...а промежу если вѣр таньгрыдан истрмень, ол сакласын: Олло худо, олло акъ, олло ты, олло каримилло, таньгресень, худосеньсень».

«Бесерменин же Меликъ, тот мя много понуди в веъру бесерменьскую стати. Аз же ему рекох: «Господине! Ты намаз каларъсень, мен да намаз киларъсиз, мен да 3 калармен; а сень инчай».

«Олло переводигер, олло канъкар, бизим баши мунда насинь больмышти»(15.13,16б.).

Учинчидан, ҳинд адабиётининг моҳияти ва салобати, аввало, «тилар мозийгоҳи» бўлган диёрнинг узоқ асрлар давомида мисқоллаб йиғиб, кўз қорачигидек асраган адабий тафаккур намуналарининг юксак ғоясию, етук бадий савияси билан ўлчанади. Зеро, «...дунёда Ҳиндистондек мифологияга бой ва шу қадар уларни тўлиқ ҳолда ўзида сақлаб келган мамлакат йўқ» деган И.С.Рабиновичнинг таърифида ҳам, халқнинг чинакам маънавий бойлиги бўлиб қолган ушбу хазинанинг тарихий, адабий ва эстетик қиймати кўзда тутилади. Зеро, инсониятнинг асрий орзу умидлари билан суғорилган юксак дидли бадий асарларгина халқ орасида табаррук умр кўриш ҳуқуқига эга. Модомики шундай экан, туркий адабиётнинг Ҳиндистонда ўзлашуви ҳамда туркийгўй шоирлар қўлёзма асарларини бизнинг кунларгача сақланганлиги сабабларини, биринчи навбатда, уларнинг рационал маъзи ва бадииятидан изламоқ керак.

Тўртинчидан, XV асрнинг охирларида Темурийлар давлатининг емирилиши ва Шимолий Ҳиндистонда бобурийлар давлатининг ташкил топиши билан, Ўрта Осиё – Ҳиндистон халқларининг савдо – иқтисодий, дипломатик ва сиёсий муносабатлари каби маданий алоқалари ҳам изчиллашди. Бу давр ҳинд бадиияти мулкида туркийзабон адабиётининг бунёд этилиши, шаклланиши ва ривожланиши, узоқ ўтмишдан мавжуд адабий алоқаларимиз мантиқий поёнининг амалий тантанаси эди. Қолаверса, туркий шеърятнинг Ҳиндистон адабиётида маълум мавқега эга бўлиши, Жавохирлал Неҳру эътироф этганидек, – «Буюк Мўғулларнинг инглизлардан фарқли равишда, ҳинд халқининг азалдан ўзида бор бўлган

бирлиги куч – қудратини тиклаш ва уларни жипслаштиришга қўшган ҳиссалари» туфайли омма ичида орттирган обрў – эътиборларига ҳам боғлиқ эди.

Бешинчидан, бобурийлар сулоласи йирик вакилларининг маҳаллий ва хорижий ижодкорларга кўрсатган илтифоти ва ҳомийликлари, салтанатда «ҳинд – мусулмон маданияти»даги ўзаро чатишув жараёнининг жадаллашувида катта рол ўйнади. Бинобарин, бобурийлар давлатидаги маданий тараққиётга асос бўлган ижодий муҳит учун зарурий имкон ва имтиёзлар, кўплаб ўртаосиёлик шоир, фозил, муаррих, мусаввир, хаттот ва бошқа соҳа санъаткорларини Ҳиндистон сари чорлади. Мамлакатда ҳинд ва мусулмонларнинг ўзаро бирлашувига даъват этувчи бҳактий ва тасаввуф ғояларининг жамиятдаги устуворлиги, ички сиёсатни ғоявий жиҳатдан мустаҳкамланиши ва маданиятини равнақ топишида етакчи омил вазифасини ўтади.

Олтинчидан, бобурийлар давлатининг марказий шаҳарлари «Деҳли ва Аградан унча узоқ бўлмаган Матҳурий – Вриндаван каби XV асрдан бошлаб Ҳиндистоннинг маданий жиҳатдан гуллаб – яшнаган ноҳияси «Бҳактий ҳаракати» ўчоғига айланган эди(87.656.). «Шимолий Ҳиндистонда ўзининг сарбаланд нуқтасига кўтарилган бу ҳаракатининг жамият идеологиясидаги ёшини яшаб бўлган консерватив анъаналарни синдириб ташлаётганлиги», туркийзабон назмдаги илғор фикрларини ҳинд адабиётидаги гуманистик тенденциялар билан пайвандлашуви учун ниҳоятда қулай бир шароит яратди. Ана шу боисдан XVI – XVIII асрларда Ҳиндистон туркийзабон шеърини маҳаллий мумтоз адабиёт тенденциялари билан

«Баъзи бир ғарблик туркшунослар ислом доирасига кирувчи туркий халқлар адабиётини қандайдир норасоликдан иборат, деган хулосага келишган. Уни форсий муаллифларнинг мумтоз асарларига қилинган тақлид йўриғида таърифлаш орқали оригиналликка бўлган ҳақ—ҳуқуқидан маҳрум этишга уриниб, шу йўл билан сезиларли даражада мазкур адабиёт тадқиқоти йўлини тўсиб қўйилган. Ҳеч замонда шундай нуқтаи назарни тўғри деб бўлармиди? Бир жиҳатдан, бу, барчага маълум бўлган «тушунмовчилик»лар натижаси эди, чунки, шарқшунослар Шарқ адабиётига ёндаша туриб, адабий асарларга Ғарбда бериладиган баҳо ўлчовларини қўллардилар. Яна шарқшуносларнинг хатоси шу эдики, улар туркий адабиётни ўрганиш жараёнида мутлақо ўзлари англаб етмаган ҳолда юқоридаги ёндашувга амал қилиш билан жуда катта методологик хатога йўл қўйганлар»(19.377б.). Е.Э.Бертельс томонидан таҳлил этилган «ғарбона муносабат» наинки фақат адабиёт, таассуфлар бўлсинки, ҳали—ҳамон бобурийлар даври маданиятига ҳам қўлланиб келинади. Ҳатто шундай маънодаги айрим «илмий хулосалар» ҳам борки, уларга биноан, гўё XVI—XVIII асрларга мансуб «ҳинд—мусулмон маданияти»да Турон илм—фани ва санъатидан асар ҳам йўқдек! Лекин эндиликда, аввало, Тангри таолонинг улуғ марҳамати ва қолаверса, не—не буюк аждодларимизнинг орзу умидию, тоабад бу диёрга содиқ фарзандларнинг азму қарори билан қад кўтараётган мустақил Ўзбекистонда, бошқа ижтимоий фанлардаги туб ўзгаришлар қатори «туркий адабиётга тегишли ғарбона норасоликлар»га барҳам бериб, унинг бор бўй—баста билан башарият маънавиятидаги мавқеини жумлаи жаҳонга кўз—кўз қилиш вақти

келди, деб ўйлаймиз. Бинобарин, Президентимиз И.А.Каримов таъкидлаб ўтганларидек, «Мустақиллигимизнинг дастлабки кунлариданоқ аждодларимиз томонидан кўп асрлар мобайнида яратиб келинган ғоят улкан, бебаҳо маънавий ва маданий меросни тиклаш давлат сиёсати даражасига кўтарилган...» бир даврда(35.1376), мамлакатимизда илк бор «Ўиндистон туркийзабон адабиёти»ни маҳаллий адабий муҳит билан муштаракликда яхлит тадқиқ этилиши, туркий халқлар адабий меросини тиклаш, унинг сарҳадларини аниқлаш ҳамда оммалаштириш йўлида ватанимиз олимлари қўйган хайрли қадамларининг бири бўлади, деган умиддамиз.

АДАБИЙ, ДИНИЙ – ФАЛСАФИЙ АТАМА ВА ТУШУНЧАЛАРНИНГ ИЗОҲЛИ ТАЛҚИНИ

А. Бҳактий сўзи «садоқат» маъносини англиштидан ташқари, қуйидаги адабий, диний – фалсафий атама ва тушунчаларни ифодалашда ҳам қўлланади:

1) Бҳактий йога – Йоганинг бир тури бўлиб, бу йўналишнинг асл мақсади инсоннинг Тангрига сидқидил садоқати.

2) Бҳакта – Тангрининг содиқ хизматкори.

Б. Ҳинд эътиқодида Тангрига нисбатан ота ёки она сифатида муносабатда бўлиш, Унга нисбатан меҳр – муҳаббатнинг энг олий рамзи саналади. Бу тушунчасида, ота – онанинг «мурғак фарзанд»га нисбатан меҳрибончилиги қандай бўлса, уларнинг ўзларига ҳам қариганларида Тангридан худди шундай муносабатнинг қайтиши назарда тутилади.

В. Аватара – Индуизмда Парвардигори оламнинг зарурият туғилганида бирор инсон шакл – шамойилида «Арши аъло»дан дин ва адолатни тиклаш учун ерга – бандалари орасига тушиши ходисасидир. Шу боис ҳиндлар, Ром ёки Кришнага Тангрининг муайян даврлардаги «аватара» ходисасининг рамзи – инкарнацияси сифатида сиғинадилар.

Г. Брахман – жамиятда кишиларни касб – кор бўйича табақаларга ажратувчи «Веда» тизими талқинига биноан, ақли расолар гуруҳига мансуб юқори табақа вакили.

Д. Шуара – жамиятда кишиларни касб – кор бўйича табақаларга ажратувчи «Веда» тизими талқинига биноан, юқори табақаларга хизмат кўрсатувчи қуйи табақа вакили.

Е. Санкхя — олти кўҳна ҳинд фалсафий тизимидан бирининг номи бўлиб, «Бҳагавад—гита»даги таърифга кўра, бу таълимотда Рух ва материя муносабатлари масаласи таҳлил қилинади.

Ё. Патанжалий — аслида ҳинд файласуфи бўлиб, унинг «Жўга—сутра» деган асари кейинчалик муаллиф номи билан аталган(33.18б.).

Ж. Вясаева қаламига мансуб «Веданта—сутра», «Упанишадлар»нинг асосий мазмунини ўзида акс эттирган асардир.

З. Упанишад — «Веда» таркибига кирувчи юздан зиёд трактатлар мажмуи. Ўз навбатида ҳиндупарастларнинг муқаддас каломи «Веда» тўрт қисмдан иборат: «Ригведа», «Самаведа», «Яжурведа» ва «Атҳарваведа».

И. Пурана — ўн саккиз қисмдан иборат бўлган «Ведалар»га тегишли асардир. Унинг биринчи олти қисми гумроҳларга, иккинчи олти қисми ҳис — ҳаяжон бандаларига, учинчи олти қисми эса яхшиликни пеша билган комил фазилат аҳлига бағишланган.

Й. Бҳагавад—гита машҳур «Маҳабҳарата» эпосининг муайян бир қисми сифатида, дунёнинг ибтидосидан то қиёмат қойимгача бўлган даврлар тарихини ўзида акс эттирган. Бу жараён, Шри Кришнанинг садоқатли дўсти Аржун билан қилган суҳбати орқали баён қилинади.

К. Йога сўзининг фалсафий маъноси Тангри таоло билан бевосита мулоқотда бўлиш демақдир. «Бҳагавад—гита»да унинг қарийб ўн саккиз тури қайд қилинган: Бҳактий йога, Ража йога, Карма йога, Дҳаяна йога, Ҳатҳа йога, Агни йога ва ҳоказо. Бундай турли йога йўналишларининг айрим мантиқий хулосалари тасаввуф таълимоти асосларида ҳам кузатилади. Масалан,

«Нақшбандия»да «Ража йога» ва «Карма йога»га хос айрим назарий ҳамда амалий муштарақ жиҳатлар мавжуд.

Л. Сантмат — «Сант» — оқил ёки ориф, «Мат» — овоз ёки мулоҳаза маъноларини англатувчи бу ясама сўз, одатда ҳинд мумтоз адабиётида руҳи кўпроқ эркка мойил шоирларга бериладиган сифат.

М. Нирвана — «сўниш», яъни моддий мавжудликдан озод бўлиш маъносини билдиради.

Н. Брахма — ҳиндупарастликда Тангрининг яратганлари ичида «Аввали» ҳисобланиб, у ўз фаолиятига кўра коинотда ҳаёт шакллариини барпо этиши билан бирга, барча ҳис — туйғулар мажмуини бошқаради.

О. Сакхий ва Доҳа — ҳинд шеърлятида икки мисрадан иборат фардга ўхшаш мустақил жанр.

П. Карма — ҳиндупарастлик назариясига кўра, ҳар қандай моддий фаолиятда ўз таъсирига эга бўлган таълимот бўлиб, инсоннинг ҳаёти давомида савобли ёки гуноҳли қилмишларига қараб уни «туғилиш ва ўлиш силсиласи» жараёнига жалб қилиб боради.

Р. Бижак — бу жанрда ёзилган шеърлар Кабирнинг энг оммалашган асарлари туркумига кириб, уларни шоир оғзидан шогирди Бҳаггожий ёзиб олган. Кейинчалик, Кабир шогирди бҳактий поэзиясида Бҳагван Дас номи билан машҳур бўлган(24.50б.).

С. Панҷит — ҳинд теологларининг хос диний — илмий унвони.

SUMMARY

"Indian Turkic Literature of the XVth–XIXth Centuries"

The monography is the first systematic and generalizing scientific research of the creation of Indian Turkic poets of the XVth–XIXth centuries, selected from the manuscript funds of Delhi, Patna, Kanpur, Lukhnow, Calcutta and Haidarabad. The present work is extremely valuable in the meaning of widening of Turkic Literature understanding in connection with the most popular poetic tendencies of the medieval Indian "Bhakti".

From the numerous published materials, it is difficult to imagine glory and popularity of Indian Literature, and its ancient history without mentioning the worthy contribution of Indian researchers along with foreign orientalists. However, there are also such stages in the literary historical process, which nowadays for some objective or subjective reasons is out of sight of science. It first of all concerns Indian Turkic Literature.

So, the first attempts we have undertaken to study the certain distinctive features of creation of Indian Turkic poets from the view—point of moral—philosophic contents, thematic, artistic structure and the literary skill spark which allows us to speak about the original and great literary phenomenon not only for India, but also to the whole Turkic Literature. And no doubt, that the creativity of Indian Turkic poets together with the right of membership in the multinational literary family of India, will be written as one of the important chapters in the history of cultural relations of the peoples of Central Asia and India.

АДАБИЁТЛАР РЎЙХАТИ

1.Қуръони карим. Таржима ва изоҳлар муаллифи Алоуддин Мансур. — Т.: 1992. 493 б.

2.Ҳадиси шариф / «Минг бир ҳадис»/. 1—2—қисм.— Т.: «Ўзбек маскани» тижорат бирлашмаси, 1991. 1—қисм 287 б.,2—қисм 223 б.

3.Аҳмад Яссавий. Ҳикматлар /Сўз боши муаллифи ва нашрга тайёрловчи И.Ҳаққулов/. — Т.: Фафур Гулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1991. 254 б.

4.Абу Рейхан Бируни. Индия. Избранные соч. II—том. — Т.: Изд—во АН УзССР, 1963. 722 с.

5.Атауллоҳ Ҳусайний. Бадоййъу—с—саноййъ.— Т.: Фафур Гулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1981. 297 б.

6.Аҳмедов Б. Маҳмуд ибн Вали.— Т.: Ўзбекистон КП Марказий комитетининг бирлашган нашриёти, 1966. 26 б.

7.Азимджанова С. Индийский диван Бабура. — Т.: «Фан»,1966. 85 с.

8.Азимджанова С. Государство Бабура в Кабуле и Индии /автореф. дисс... док. ист. наук /.— Т.: 1969. 57 с.

9.Азимджанова С. Государство Бабура в Кабуле и в Индии. — М.: «Наука», 1977. 176 с.

10.Абдуғафуров А. Ҳусайний девони қўлёзмасининг Баламкада нусхаси.— Т.:«Фан» «Ўзбек тили ва адабиёти», 1—сон,1998. Б.10—14

11.Антонова К.А. Очерки общественных отношений и политического строя могольской индии времен Акбара. — М.: Изд—во АН СССР, 1952. 282 с.

12. Ашрафян К.З. Дели: история и культура. — М.: «Наука», 1987. 260 с.
13. Алиев Г.Ю. Байрамхан туркменский поэт. — Ашгабад. Изд — во «Туркменистан», 1969. 95 с.
14. Алиев Г.Ю. Персоязычная литература Индии. — М.: «Наука», 1968. 247 с.
15. Афанасий Никитин. Хождения за тир моря. — Л.: «Наука», 1986. 212 с.
16. Ахметгалиева Я.С. Исследование тюркоязычного памятника «Кесик-баш китаби». — М.: «Наука», 1979. 190 с.
17. Бобурнома. 1 — қисм / Порсо Шамсиев, Содиқ Мирзаевлар нашрга тайёрлаган / — Т.: Ўзбекистон давлат нашриёти, 1948. 263 б.
18. Бобурнома. 2 — қисм / Порсо Шамсиева ва Содиқ Мирзаевлар нашрга тайёрлаган. / — Т.: Ўзбекистон давлат нашриёти, 1949. 304 б.
19. Бертельс Е.Э. Избранные труды / «Суфизм и суфийская литература»/. — М.: «Наука», 1965. 321 с.
20. Белинский В.Г. Статьи и рецензии. I-том. — М.: 1948. 671 с.
21. Бхагавад-гита. / Шри Шримад Бхактиведанта Свами Прабхупада /. Бомбей. Бхактиведанта бук Траст, 1984. 832 с.
22. Гольдберг Н.М. Русско-индийские отношения в XVII веке / Ученые записки Тихоокеанского института./ — М-Л.: 1949. 133 с.
23. Гулбаданбегим. «Хумоюннома» / Сўз боши С.Азимжонова ва Т.Байкованики./ — Т.: «Фан», 1959. 132 б.
24. Гафурова Н.Г. Кабир и его наследие. — М.: «Наука», 1976. 50 с.
25. Дж. Неру. Взгляд на всемирную историю. II — том. — М.: «Прогресс», 1972. 502 с.

26.Дж. Неру. Открытия Индии. - М. Изд-во иностранной литературы, 1955. 652 с.

27.Еремян Н. Могольская школа миниатюры / Материалы по Востоку /. - Т.: «Наука», 1966. 128 с.

28.Зоҳидов В. Бобурнинг фаолияти ва адабий мероси ҳақида. Т.: «Шарқ юлдузи», 1958. 2—сон. Б.118—125.

29.Зотова И.В. Текст и подтекст суфийской газели Мир Таки Мир /«Суфизм в контексте мусульманской культуры»/ - М. «Наука», 1989.С.239-251.

30.Иномхожаев Р. Тюрко-персидское двуязычие в литературной жизни Индии XVIв. - Т. «Фан», 1993. 208 с.

31.Иномхожаев Р. Сведения «Аин-и Акбари» о среднеазиатско-индийских литературных отношениях /«Из истории культурных связей народов Средней Азии и Индии»/ - Т.: «Фан», 1986.С.131-140.

32.История Индии в средние века. — М.:«Наука», 1968.

33.Ирисов А. Беруний ва Ҳиндистон. — Т.: ЎзССР ФА нашриёти, 1963. 72 б.

34.Каримов И.А. Буюк келажигимизнинг ҳуқуқий кафолати. —Т.: «Шарқ нашриёти матбаа концерни»нинг бош таҳририяти, 1993. 29 б.

35.Каримов И.А. Ўзбекистон XXI аср бўсағасида: хавфсизликка таҳдид, барқарорлик шартлари ва тараққиёт кафолатлари.— Т.: «Ўзбекистон», 1997. 325 б.

36.Конрад Н.Н. Запад и Восток. - М.: «Наука», 1977. 496 с.

37.Калинникова Е.Я. Англоязычная литература Индии. - М.: «Наука», 1974. 244 с.

38.Караматова Д. Бобур ва ҳинд маданияти. — Т.: «Гулистон», 1994. 1—сон. Б.19—21.

- 39.Короцкая А. Сокровищница индийских искусств. Т.: «Искусство», 1966. 384 с.
- 40.Комилов Н. Тасаввуф. /«Файблар ҳайлидан ёнган чироғлар». /— Т.: «Ёзувчи» нашриёти, 1994.Б.14 — 58.
- 41.Комилов Н. Тасаввуф / Биринчи китоб/ .— Т.: «Ёзувчи» 1996. 270 б.
42. Кариева Н. Представители культуры Средней Азии и Индии во второй четверти XVIв. / «Из истории культурных связей народов Средней Азии и Индии»./- Т.: «Фан», 1986.С.87-104.
- 43.Казиев А.Ю. Художественное оформление азербайджанской рукописной книги XIII-XVIIвв.- М.: Изд-во «Книга», 1977. 357 с.
- 44.Луния Б.Н. История индийской культуры. - М.: Изд-во восточной литературы, 1960. 418 с.
45. Лень-Пуль Стэнли. Мусульманская династия.- С.Петербург: 1899. 344 с.
- 46.Муминов И.М. Философские взгляды Мирзы Бедия. — Т.: Изд-во АН Уз ССР, 1957г.
- 47.Мирзоев А. Из истории литературных связей Маверауннахра и Индии во второй половине XVI - начале XVIIв /Док. делегации СССР на XXVI межд. конгрессе востоковедов /.- М.: 1963. 9 с.
- 48.Мирзоев А. Сайдо Насафи и его роль и место в истории таджикской литературы. — Сталинабад, «Госадажиздат», 1954. 205 с.
- 49.Маллаев Н.М. Ўзбек адабиёти тарихи. — Т.: «Ўқитувчи» 1976. 662 б.
- 50.Муродов А. Ўрта Осиё хаттотлик санъати тарихидан. — Т.: «Фан», 1971. 195 б.
- 51.Низомиддинов И. Маданий ҳамкорлигимиз саҳифаларидан. —Т.: «Фан», 1987. 51 б..

52. Низомиддинов И. Абулфазл Алломий. — Т.: «Ўзбекистон», 1982. 14 б.
53. Низомиддинов И. Ўрта Осиёнинг чет эл Шарқи билан муносабатлари. — Т.: «Ўздавнашр», 1961. 120 б.
54. Низомиддинов И. Бобурийлар давлати. — Т.: «Ўзбекистон», 1983. 23 б.
55. Низомиддинов И. Мирзо Бедил. — Т.: Ўзбекистон КП Марказий комитети нашриёти, 1970. 27 б.
56. Низамутдинов И.Г. Очерки истории культурных связей Средней Азии и Индии в XVI - начале - XXв. - Т.: «Фан», 1961. 55 с.
57. Низомиддинов И. Сайёҳларнинг ёзганлари. — Т.: «Ўздавнашр», 1960. 47 б.
58. Низамутдинов И.Г. Из истории среднеазиатско — индийских отношений. Т.: «Ўзбекистон», 1989. 141 с.
59. Новая история Индии. — Изд-во восточной литературы, 1961.
60. Нуритдинов М. Бобурийлар сулоласи. — Т.: «Фан», 1994. 45 б.
61. Низаметдинов Н. Литературное наследие тюркоязычных поэтов Индии XVI-XVIII вв. /автореф..дисс. канд. филол. наук /.- Т. 1994. 26 с.
62. Низаметдинов Н. Тюркоязычная литература Индии. - Т.: «Фан», «Общественные науки в Узбекистане», 1993. N-3. С.40-42.
63. Низомиддинов Н. Ҳиндистондаги туркийгўй шоирлар адабий меросини ўрганиш тарихидан. — Т.: «Адабий мерос» 4(50), 1989. Б.22 — 27.
64. Орзибеков Р. Ўзбек лирик поэзияси гениологияси масалаларига доир. Т.: «Адабий мерос» 4(58), 1991. Б.35 — 44.

65. Пригарина Н.И. Хафиз и влияние суфизма на формирование языка персидской поэзии /«Суфизм в контексте мусульманской культуры»/- М.: «Наука», 1989. С.95-120.

66. Ризаев З.Г. Индийский стиль в поэзии фарси XVI-XVII вв. - Т.: «Фан», 1971. 214 с.

67. Рустамов А. Навоийнинг бадийи маҳорати. Т.: Фафур Гулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1973. 212 б.

68. Решетов В.В. Узбекский язык. Часть-I /введение/. - Т.: «Учпедгиз», 1959. 359 с.

69. Рабинович И.С. Сорок веков индийской литературы. - М.: «Наука», 1969. 334 с.

70. Сейди Али Раис. Миробтул мамолик. /Сўз боши С.Азимжонованики/- Т.: ЎзССР ФА нашриёти, 1963. 160 б.

71. Самойлович А. Собрание стихотворений императора Бабура. — Петербург, 1917. 3—16 с.

72. Самойлович А. Материалы по среднеазиатско-тюркской литературе. IV. Чигатайский поэт Атаи. 3 кв., 2-вып. 1927. 262 с.

73. Сулайманов Х. Тезисы международного симпозиума посвященного искусству тимуридов. Самарканд-Ташкент, 1969. 31 с.

74. Сулаймонов Ҳ. «Хазойинул — маоний» текстларини ўрганиш ва нашрга тайёрлашнинг асосий масалалари. («Хазойинул маоний»). — Т.: Ўзбекистон ФА нашриёти, 1959. 833 б.

75. Серебряков И.Д. Литературный процесс в Индии / VII-XIII /.- М.: «Наука», 1979. 158 с.

76. Серебряков И.Д. Ҳинд адабиёти классиклари / Русчадан И. Ҳошимов таржимаси / —

Т.: Фафур Фулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1958. 60 б.

77.Синха Н.К., Банерджи А.Ч. История Индии. - М.: «Наука», 1954. 297 с.

78.Саид Эхтишам Хусейн. История литературы урду. - М.: Изд-во восточной литературы, 1961. 258 с.

79. Султонмуродов О. Уч буюк тарийқат / «Ғайблар ҳайлидан ёнган чироқлар» /Т.:«Ўзбекистон» 1994. Б.93— 110.

80.Турк тили ва адебиятининг тадрис услуби. – Баку, 1926. 214 б.

81.Тимофеев Л.И. Теория литературы. - М.: «Учпедгиз», 1948. 382 с.

82.Уильям Эрскин. Бобур Ҳиндистонда / Инглиз тилидан Ғ.Сотимов таржимаси /.- Т.: «Чўлпон», 1995. 110 б.

83.Фазылов З.И., Чичулина Л.Г. Русские тюркологи и узбекское языкознание. - Т.: «Фан», 1979. 215 с.

84.Хомидий Х. Навоий ва Жомий / «Навоийга аргумон»/. – Т.: «Фан», 1968. 204 б.

85.Цветков Ю.В. Поэзия хинди XV-XVIвв. / «Литературы Индии»/.- М.: «Наука», 1979. 228 С.79-87.

86.Цветков Ю.В. Великий памятник индийской культуры. - М.: «Прогресс»/ «Индия», 1975/ N4.С.12-14.

87.Чельшев Е.П. Основные направления в развитии современного литературоведения /Литературы Индии/.- М.: «Наука», 1973. 217 с.

88.Чельшев Е.П. Литература хинди. - М.: «Наука», 1968.316 с.

89.Чельшев Е.П. О некоторых чертах Ренессанса в Индии. -М.: «Народы Азии и Африки». 1972. N2.

90.Шомуҳамедов Ш. Гуманизм — абадийлик ялови. — Т.: Гафур Фулом номидаги адабиёт ва санъат нашриёти, 1974. 243 б.

91.Шомуҳамедов Ш., Мусаев Б. Амир Хусров Деҳлавий. — Т.: «Фан», 1971. 78 б.

92.Ўзбек адабиёти. I—жилд. — Т.: Ўзбекистон давлат нашриёти, 1959. 546 б.

93.Ўзбек адабиёти. II—жилд. — Т.: «Фан», 1972. 458 б.

94.Ўзбек классик шеърияти жанрлари. — Т.: «Ўқитувчи», 1979. 182 б.

95.Қориева Н. Тожмҳалнинг меъмори ким? — Т.: «Гулистон», 1996. 1—сон. Б.16—19.

96.Гафуров Ф. Ибодатдаги аҳд. — Т.: «Тафаккур», 1994.1—сон.

97.Ҳасанхожа Нисорий. «Музаккири аҳбоб» / форс тилидан И.Бекжонов таржимаси /.— Т.: Абдулла Қодирий номидаги халқ нашриёти, 1993. 3

98.Ҳофиз Хоразмий. Девон / Сўз боши муаллифи ва нашрга тайёрловчилар Ҳ.Сулаймонов., Ф.Сулаймонова /.— Т.: Ўзбекистон КП Марказий комитетининг нашриёти, 1981. 302 б.

99.Ҳайитметов А. Алишер Навоийнинг адабий—танқидий қарашлари. Т.: ЎзССР ФА нашриёти, 1959.196 б.

100.Хасанов С. Об одном хайдарабадском списке. - Т.: «Общественные науки в Узбекистане», «Фан», 1979. N12.C.24.

101.Хасанов С. Азфарийнинг илмий—адабий мероси. — Т. «Адабий мерос», 1977. 9—сон.

102.Хасанов С. Мирзо Комрон девони. — Т.: «Адабий мерос», 1986, 3—4 сонлар. Б.56—74;61—71.

ҚЎЛЁЗМА МАНБАЛАР РЎЙХАТИ

103."Баёз" — А. "Худобахш" кутубхонаси, инв. рақами 16, Патна шаҳри.

104."Баёз" — Б. "Шарқ қўлёзмаларини тадқиқ этиш институти" фонди, инв. рақами 1332, Деҳли шаҳри.

105."Девони Бобур". "Ризо" кутубхонаси, инв. рақами 19, Рампур шаҳри.

106."Девони Бобур". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами 4, Ҳайдаробод шаҳри.

107."Девони Бобур". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами 18, Ҳайдаробод шаҳри.

108."Девони Байрамхон". "Деҳлий миллий музейи" фонди, инв. рақами 55.45.9, Деҳли шаҳри.

109."Девони ҳикмат" — Жоҳила девони. Ўзбекистон ФА Абу Райҳон Беруний номидаги Шарқшунослик институти. Тошкент шаҳри.

110."Девони Мирзо Комрон". "Ризо" кутубхонаси, инв. рақами 556, Рампур шаҳри.

111."Девони Мирзо Комрон". "Худобахш" кутубхонаси, инв. рақами 470, Патна шаҳри.

112.«Девони Мирзо Комрон». «Осиё жамияти» инв. рақами 688, Калкутта шаҳри.

113."Девони Дийда". "Ризо" кутубхонаси, инв. рақами 151, Рампур шаҳри.

114."Девони Саминий". "Худобахш" кутубхонаси, инв. рақами 6445, Патна шаҳри.

115."Девони Фориғий". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами 1098, Ҳайдаробод шаҳри.

116."Девони Юсуф Фарёбий". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами 1083, Ҳайдаробод шаҳри.

117. "Девони Рашид". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами ЛТ-19, Ҳайдаробод шаҳри.

118. "Луғоти туркий". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами ЛТ-3, Ҳайдаробод шаҳри.

119. "Луғоти туркий". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами ЛТ-8, Ҳайдаробод шаҳри.

120. "Луғоти туркий". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами ЛТ-12, Ҳайдаробод шаҳри.

121. "Луғоти туркий". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами ЛТ-21, Ҳайдаробод шаҳри.

122. "Куллиёти Фузулий". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами ЛТ-26, Ҳайдаробод шаҳри.

123. "Миллий татаббулар мажмуаси". I-том, 1-3 сонлар; II-том, 5-сон., Ўзбекистон ФА ШИ., инв. 8814, Тошкент шаҳри.

124. "Ништари ишқ". Ўзбекистон ФА ШИ., инв. рақами 4321, Тошкент шаҳри.

125. "Нафоис ал-маосир". Ўзбекистон ФА ШИ., инв. рақами 848, Тошкент шаҳри.

126. "Тазкиротун аш-шуаро". Ўзбекистон ФА ШИ., инв. рақами 2253, Тошкент шаҳри.

127. "Тухфаи Хусом". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами ЛТ-5, Ҳайдаробод шаҳри.

128. "Фарҳанги туркий". "Шарқ қўлэмаларини тадқиқ этиш институти" фонди, инв. рақами 1332, Деҳли шаҳри.

129. "Фарҳанги туркий". "Бомбей Шарқшунослик институти" фонди, инв. рақами R 11-27, Бомбей шаҳри.

130. "Қомус-ул-аълам". Ш. Сомий., Стамбул 1306.

131."Девони Алишер Навоий". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами ЛТ-19, Ҳайдаробод шахри.

132."Девони Алишер Навоий". "Солоржанг" музейи кутубхонаси, инв. рақами ЛТ-23, Ҳайдаробод шахри.

ХОРИЖИЙ ТИЛЛАРДАГИ МАНБАЛАР

133.Abdur Rahim M.A. Mughal relations with Persia and Central Asia (Babur to Aurangzeb). Reprinted from "Islamic culture", vol. VIII – IX, Aligarh. 1935. 221 p.

134.Benarasi Prasad Saksena. History of Shahjahan of Delhi. Allahabad, 1958. 319 p.

135.Diwan of Bayram Khan Khanan. Edited by Husamuddin Rashid, Hasan Siddiqi. Karachi, 1971. 116 p.

136.Denison Ross. The Persian and Turki diwans of Bayram Khan. Bibliathea Indica. Calcutta, 1910. 58 p.

137.Denison Ross. The poems of emperior Babur (Jornal and proceedings of the Asiatic Society of Benghal, vol. II), Calcutta, 1910.

138.Elliot H.M. The history of India. Vol.II, 1931. 350p.

139.Gavin Hambl. Cities of Mughal India. Printed in Great Britain. 1968. 368 p.

140.Ishtiaq Husain Qureshi. The Adminstration of Mughal Empier. Karachi, 1966. 290 p.

141.Jadunath Sarcar. History of Aurangzeb based in original sourses A.M., London, 1920.

142.Harold Lamb. Babur the tiger. Pinnacle books. New York. 1982. 383 p.

143. Moreland W.H. From Akbar to Aurangzeb. London, 1923. 346 p.
144. Munghi K.M., Chandrashekara Ajar. Indian inheritance. Vol. I—II, Bombay, 1956. 468 p.
145. Moreland W.H., Chandra Atul Chatterjee. A short history of India. Fourth edition, London, 1957. 274 p.
146. Mohan Lal Vidiarthi. Indians culture through the ages. Second edition, Kanpur, 1952. 346 p.
147. Majindar B.C., Ray Chandey H.C. and Datt K. An advanced history of India. New York, 1965.
148. Nilkanta Sastry. History of India. Part II, "Medieval India", Madras, 1950. 325 p.
149. Percival Speer. A history of India. Vol. II, Penguin books, 1990. 380 p.
150. Persian miniature, Painting. London, 1937.
151. Ramvilas Sharma. Language and society. Delhi, 1961.
152. Riazul Islam. Indo—Persian relations. Teheran, 1971. 287 p.
153. Sri Ram Sharma. Bibliography of Mughal India. M.M. (with a foreword by doc. Jadunath Sircar.) Bombay, 1930. 318 p.
154. The Tarikh—i Rashidi of Muhammad Haidar. Translation by Denison Ross. London, 1895.
155. Tara Chand. Society and state in the Mughal period. Patel memorial lectures broadcast all India radio. 1960. 290 p.
156. Tara Chand. Influence of Islam and Indian culture. Allahabad, 1963. 342 p.
157. Zafar Navdi. Libraries during the Muslim rule in India. Islamic culture. XIX N4., 1945. 367 p.
158. Haluk Ipekten, Mustafa Isen, Recep Toparli, Haci Okgu, Tugut Karabey. Divan edebiyati isimler sozlugu. Yorum matbaasi, Ankara 1988.

159.Krishna Kumar Sinha. Hindi kaviyon ki alochna. Ashok Rajpath: Patna – 4.

160. صورتگران و حوثویسان هرات در عصر تیموران

معلم علی احمد نعیمی از نثریات انجمن تاریخ افغانستان 1328

161.Viyogi Hari. Rahim ke subodh dohe.

162.Dr. Savitri Shukla. Kabir ~~ka~~ sahitya

163.Dr.Govind Trigunayat. Rabir ki vichardhara.

Техник редакторлар:

Ж.Жураев

О.Алимов

Корректор:

С.Якубова

Босишга рухсат этилди 08.11.05.

Қоғоз бичими 60x84 1/16. Ҳажми 17,5 физ.б.т.

Адади 500 нусха 171 сон буюртма.

«Zar qalam» нашриети, 700129, Тошкент, Навои-30.

FAN VA TEXNOLOGIYALAR MARKAZINING BOSMAXONASI

Тошкент, Олмазор 171.

