

Ингеборг Балдауф

**XX
аср
ЎЗБЕК АДАБИЁТИГА
ЧИЗГИЛАР**



Таниқли олмон олимаси И. Балдауфнинг ушбу тўплами тадқиқотчининг Туркистон жадидчилик тарихи ва унинг машҳур намояндалари ижодига бағишланган. Олиманинг Беҳбудий, Фитрат, Чўлпон, Қодирий ҳақидаги кузатишлари саралаб олинди. Янги ўзбек адабиётининг асосчилари бўлган бу сиймолар ҳақидаги хорижлик мутахассиснинг фикр-мулоҳазалари адабиётшунослик фанимиз учунгина эмас, кенг ўқувчилар оммаси учун ҳам қизиқарлидир.

Масъул муҳаррир: филология фанлари доктори
Наим Қаримов

Тақризчи: тарих фанлари доктори, профессор
Дилором Алимова

4702620204—28
Б М25(04)—01 12—00

© «Маънавият», 2001

ҚАЛБИМИЗГА ЯҚИН ОЛИМА

Олмон адабиётшуноси Ингеборг Балдауф илк бор Тошкентга келганида дорилфунун талабалари билан учрашган эди. Мен уни аудиторияга бошлаб кириб, таништирдим. Балдауф хоним кенг ва ёруғ хонани тўлдириб ўтирган талабаларни кўздан кечирди-да, маърузасини бошлади. Мен унинг XX аср бошидаги ўзбек адабиёти билан ва, айниқса, жадидлар ижоди билан шуғулланишидан хабардор эдим, лекин олима гапни қадимий ривоятдан бошлади.

Эмишки, Оллоҳ Арши-аълодаги жамики малонка ва фаришталарига дўзахни томоша қилдирипти. Дўзахдаги бир жой уларни ҳайрон қолдирипти — бу ердаги гулхан каттароқ, олов янада гуриллаган, дўзахилар дучор бўладиган қийноқлар минг чандон даҳшатлироқ экан.

— Бу жой кимга аталган, Парвардигори олам? — деб сўрашипти малонкалар.

— Чала муллаларга! — деб жавоб берипти Оллоҳ. — Негаки, чала муллалик гуноҳлар ичида энг баттаридир. Бу чала мулланинг касри минглаб одамларга уради.

Ривоятни эшитиб, бошимдан ҳушим учиб, ҳанг-манг бўлиб қолдим. Аввало шуки, мен шунча йил адабиётшунослик қилиб юриб, бу гўзал ҳикояни сира эшитмаган эдим. Иккинчидан, Ингеборг ривоятни соф ўзбек тилида, бирон жойида тутилмай, эзмаланмай ҳикоя қилиб берди. Унинг талаффузи шу қадар тиниқ ва тоза эдики, кўзингизни юмиб тингласангиз, гапирётган одамнинг ўзбек эмас, бутунлай бошқа миллатга мансуб эканига сира ишонмас эдингиз. Ривоятдан сўнг олима ҳар бир инсон учун билимнинг нақадар зарур экани, билим маънавий камолот эшигини очиб берадиган бирламчи калитлиги тўғрисида гапирди. Шундан кейингина у ўзининг асосий мавзусига ўтди. У жадидлар тўғрисида тўлқинланиб гапирди. У Мунаввар қори тўғрисида гапирдим, Авлонийдан баҳс юритадими, Беҳбудийни тилга оладими, барибир, уларнинг шахсиятига, қолдирган асарларига, миллат манфаатлари йўлида кўрсатган жасоратлари ва фидокорликларига нисбатан теран бир

хурмат билан гапирарди. Бу ҳурмат замирида эса шу буюк сиймоларни берган халққа, унинг маданиятига, иқтидорига муҳаббат жўш ураётганини сезмаслик мумкин эмас эди. Шуларни ўйлаб ўтирар эканман, беихтиёр ана шу ўрта бўй, истараси иссиқ, юзидан маъюс табасум аримайдиган, қўнғир кўзларидан теранлик ила жиндай кинояомуз нигоҳ уфуриб турган олимага меҳрим товланиб кетди. Тўғри, Ингеборгдан аввал ҳам ўзбек адабиётини ўрганган хорижлик олимлар кўп бўлган, лекин уларнинг орасида ўзбек шоирлари ва адиблари, алломалари ва мутафаккирлари ҳақида билганларини ўзбек халқига, ўзбеклар диёрига бўлган муҳаббат туйғусига ўраб бера билганлари кўп эмасди. Беихтиёр Чўлпоннинг «совуқ эллардан муз кийиб келганлар» шаънига айтган гиналари эсга тушади. Ахир, бўлар экан-ку... Мутлақо бошқа бир минтақада туғилиб ўсган, мутлақо бошқа бир ирққа, миллатга мансуб, мутлақо бошқа бир маданият сарчашмасидан сув ичган одам ўзбек тилини ўрганипти, ўзбек адабиётини ўрганипти, ўзбек тилидаги китобларни ўқиш учун эски араб ёзувини ўрганипти. Ва бунинг оқибатида ўзбек халқига, унинг расм-рўсумларига, маданиятига нисбатан қалбида теран бир муҳаббат туйғуси жўш урипти. Шундоқ экан, бу ажойиб олимага, бу гўзал инсонга қалбимиз тўридан жой бермаслигимиз мумкинми? Ундан меҳримизни дариғ тутмоғимиз ўринлими?

Лекин гап фақат бундагина эмас. Ингеборг Балдауфнинг олима сифатидаги яна баъзи бир сифатларини айтмасликнинг иложи йўқ.

Ингеборг хоним Тошкентга қилган илк сафаридан юртига қайтар экан, менга Бехбудийнинг «Саёҳат хотиралари» мақоласининг немис тилига қилинган таржимасини ва унга ёзган шарҳларини тухфа этди. Мен улар билан танишиб чиқдим. Кейинчалик мен унинг бошқа мақолаларини ҳам ўқиш шарафига муяссар бўлдим. Улар билан танишиш жараёнида Ингеборгнинг чинакам олимлигига тан бердим. Чиндан ҳам, чала муллаглик ҳақида тасодифан гапирмаган экан. Унинг мақолаларида ҳақиқий илмий тадқиқотларга хос бўлган теранлик ва салмоқ бор. Олиманинг фикрлари осмондан тушган ёхуд тасодифан эсга келиб қолган ҳавойи фикрлар эмас — уларнинг бари биринчи манбаларни чуқур ўрганиш асосида, асар матнини атрофлича тадқиқ қилиш оқибатида пайдо бўлган? Унинг асарларида қандай факт тилга олинмасин, қандай ҳодиса тавсиф қилинмасин,

олима бу факт ва ҳодисаларни қаердан олганини, қайси матнга асосланганини аниқ кўрсатади. Унинг асарларидаги саналар қайта-қайта текширувдан ўтказилган, жойлар, одамлар, асарларнинг номлари синчковлик билан аниқлаштирилган. Хуллас, олима бирон мақоласида чала муллаликка, билиб-билмай гапиришга, оддий ҳаёт ҳақиқатини баландпарвоз гаплар, ранговар бўёқлар билан алмаштиришга йўл қўймайди. Буларнинг бари чинакам илмийликнинг бирламчи шартидир. Мен бу сифатларни Ингеборг услубининг фавқулодда хусусиятлари сифатида кўрсатмоқчи эмасман, лекин шунга қарамай, уларни таъкидлаётган эканман, бунинг сабаби бор, албатта. Биз, собиқ шўро адабиётшунослари, ўзимизни «адабиётшунос олим» деб атаб, гердаиб юраверган эканмизу, олимлик учун энг зарур сифатлар нимадан иборат эканини ўйлаб ҳам кўрмаган эканмиз. Ўзимдан қиёс: мен, албатта Беҳбудийнинг номини мактабда ўқиб юрган кезларимдаёқ эшитган, ҳатто унинг «Падаркуш»ини урушдан аввал нашр қилинган аллақайси адабиёт дарслигидан ўқиган ҳам эдим. (Бу ўринда дарсликнинг муаллифию, қачон, қайси нашриётдан чиққанини аниқ айтмаётганим учун уэр, 30-йилларда чиққан тўртбешта адабиёт дарслиги ва хрестоматияларини Асқар Зуннун докторлик диссертациясини ёзаётганда минг таваллолар билан, ялиниб-ёлвориб, иши битиши билан қайтариб беришга ваъдалар қилиб, олиб кетганча, ҳали қайтариб беради!) Кейинчалик унинг биографиясига оид баъзи материаллар билан танишдим, айрим узук-юлуқ хотиралар эшитдим ва шуларнинг ўзи билан қониқдим. Буни қарангки, салкам ярим аср мобайнида на Самарқандга бориб, на Тошкент кутубхоналарида Беҳбудийнинг «Ойна» журнали ва Самарқандда нашр этган газетаси билан танишиб чиқишга қунт қилибман. Ҳолбуки, бу журнал ва газетанинг нусхаларидан суратга олиб Америкага жўнатишган ва у ердан бошқа мамлакатларга тарқалган экан. Боя тилга олганим «Саёҳат хотиралари» билан ҳам мен немис олимасининг асарлари туфайли танишдим. Шунинг учун Ингеборгнинг талабалар билан учрашувда айтган ривоятининг бир учи келиб менга ҳам текканди.

Ингеборгнинг илмийлик принципига қатъий амал қилишини, ўзининг олимлигига жуда юксак талаблар қўйишини кўрсатадиган мисоллар келтириш мумкин.

Учрашувларимизда мен Ингеборг хонимдан сўрадим:

— Ингеборг хоним, нечундир сизнинг жадидлар ва

жадидчилик ҳақидаги мақолаларингизда Боймирза Ҳайит асарларига кам мурожаат қиласиз. Сиз у кишининг асарларидан хабардормасмисиз?

Олима бу саволга хушламайгина жавоб қилди:

— Биласизми, у кишининг асарларини ўқиганман, албатта. Лекин у киши кўпгина фактларнинг манбаларини кўрсатмайди. Шунинг учун айрим гапларига ишонмай қоламан.

Бошқа бир учрашганимизда бугунги Германиядаги немис туркийшунослари ҳақида «Жаҳон адабиёти» учун мақола ёзиб беришни сўрадим. Бу илтимосим ҳам олимага маъқул тушмади.

— Бунақа мақоланинг кимга кераги бор? Бундай мақола қуруқ ахборотдан иборат бўлади.

Хуллас, бу гал ҳам у ўзининг синалган меъёрларидан чекинмади, яна ўша жиддийлигини сақлаб қолди.

Ингеборг Балдауф ҳозирча фақат 20-асрнинг биринчи чорагида яшаб ижод қилган ёзувчилар фаолиятини тадқиқ этаяпти. Унинг Фитрат, Бехбудий, Чўлпон ҳақидаги мақолалари бугунги жадидшуносликда сезиларли воқеа бўлди. Олима нафақат салмоққа интилади, балки ҳар бир мақолада ижтимоий тафаккур ривожига босқичлар ҳақида, ўзбек адабиётининг ўзига хос томонлари тўғрисида жуда теран ва самарали фикрлар айтади. Масалан, «Маҳмудхўжа Бехбудий Фаластинда» деган мақоласида Бехбудийнинг Исмоил Гаспиралидан таъсирланганини айтиб, айни чоқда унга айрим масалаларда шарҳ қилганини ҳам, ўз йўлида собит турганини ҳам таъкидлайди. Олима ёзади: «Маҳмудхўжа Исмоилбей Гаспиралини ҳар қанча ҳурмат қилмасин ва ислом дунёсига қанчалар умид боғламасин, барибир, Гаспиралининг исломий қарашларини, мақсадларини маъқулламайди. Аксинча, у бутунлай бошқа, жадидча принципларга садоқат ила риоя қилади. Бехбудийнинг «Саёҳат хотиралари»да унинг асосан дунё билан ҳамжиҳатлик, маърифатга юз буриш, маданий муассасаларни кенгайтириш, хўжалик юритишда илғор фан ютуқларидан фойдаланишга алоҳида эътибор берганлиги яққол кўзга ташланади».

Ингеборг хонимнинг ўзбек халқига меҳри, ўзбек диёрига муҳаббати шунчаки бир мавҳум туйғу эмас. У деярли йил оралаб юртимизга келади; ҳар келганида Самарқанд ва Бухоро каби қадимий масканларни зиёрат қилади, конференция ёхуд симпозиумларда иштирок этади, талабаларга маърузалар ўқийди. Ўзбек ада-

биётшунослари билан гурунглашади, суҳбатлар қуради, илмий режаларини ўртоқлашади. Унинг ўзбек зиёлилари билан дўстлиги йил сайин мустаҳкамланиб борапти. Бегали Қосимов, Суннатилла Аҳмедов каби олимлар Ингеборгнинг таклифи билан бир неча марталаб Германияга боришганда Ингеборг хоним олмон олимнинг меҳмондўстлиги ўзбекларникидан сира қолишмаслигини намойиш этишга ҳаракат қилади. У энг майда нарсаларда ҳам меҳмоннинг кўнглини олишга, бехосдан ранжитиб қўймасликка интилади. Бу интилишда унинг ақлзаковати ҳам, зийраклиги ҳам, фаҳм-фаросати ҳам яққол намоён бўлади.

Яқинда Берлинга бориб келган Суннатилла Аҳмедов ҳикоя қилади:

— Бир куни Ингеборг бизни уйига меҳмонга айтди. Бордик. Эри билан бирга кутиб олди. Шинам хонасида тўкин дастурхон ёзипти. Авваллари немисларнинг тежамкорлиги, немисча ҳисоб-китоб тўғрисида ҳар хил ривоятларни кўп эшитган эдик. Лекин бу гал унақа «ҳисоб-китоблар» кўринмади. Аксинча, дастурхон устида ҳар хил тансиқ овқатлар шу даражада бисёр эдики, столнинг бели майишиб кетай, дерди. Бир маҳал лаганда хушбўй ҳидларини таратиб қовурилган гўшт келди. Узингиздан қолар гап йўқ — Оврупо томонларда қўй гўшtidан маъқулроқ кўриладиган гўштлар ҳам бор. Иштаҳа жунбушга келган бўлса-да, ҳеч кимга билдирмай гўштга зимдан қараб қўйдим. Ингеборг бунини сезипти — дарҳол мени тинчлантди: «Хавотир олманг, Суннатилла Аҳмедович, қўй гўшти, бисмилло, деб сўйилган. Мусулмон қассобдан олганман!» Ана шунақа, Балдауф хоним нафақат илмда, балки кундалик турмушда ҳам ўта зийрак аёл!

Суннатилланинг гапларига нима қўшимча қилиш мумкин? Дарҳақиқат, бу баркамол олима, олижаноб инсон, бекаму кўст беканинг фазилатлари унинг ҳар бир ҳаракатида, ҳар бир ишида яққол сезилиб туради. Қўлингиздаги китобча ҳам Ингеборг хонимнинг илмий фаолияти ҳақида муайян тасаввур берувчи мақолалардан таркиб топган. Аминманки, бу мақолалар нафақат бугунги ўзбек китобхонига катта фойда келтиради, унинг тасаввурларини бойитади, балки муаллифга унинг меҳрини ҳам уйғотади, яна аминманки, шу китобчаси туфайли Ингеборг Балдауф ўзбек китобхонининг юрагига янада яқинроқ бўлиб қолади.

Озод Шарафиддинов,
профессор

МУСУЛМОН ДУНЕСИДАГИ ИСЛОҲОТЧИЛИК ВА ЯНГИЛАНИШ ЖАРАЕНИДА УРТА ОСИЁ ЖАДИДЧИЛИК ҲАРАКАТИ

Биз «Урта Осие жадидчилиги»ни синчковлик билан тадқиқ этиш учун қанчалик кўп уринсак, у бошқа барча — *измлар* каби биздан шунчалик узоқлашиб, аста-секин сўниб бормоқда. Бунинг ҳеч қандай ажабланарли жойи йўқ: бизнингча, Қобул ва Қошғар, Бухоро ва Олмаота, Самарқанд ва Тошкент каби шаҳарларни ўз ичига олган ҳудудда ўттиз йилча ҳукм сурган бу ижтимоий ҳодисанинг аниқ ва мукамал тасвирини чизиб бера оладиган киши топилмаса керак.

Бунинг устига, ушбу ижтимоий ҳодисанинг бевосита иштирокчилари бир хил ғояга таянган ва айнан бир мақсадни кўзлаган бўлсалар ҳам, улар ижтимоий-иқтисодий шароити ва олган таълим-тарбияси жиҳатидан бир-биридан кескин фарқ қиладиган турли тарихий муҳитга мансуб эдилар, айни пайтда улар тарихнинг бошқа-бошқа сўқмоқларидан кетган эдилар. Шундай мураккабликлар туфайли Урта Осие жадидизмининг тўлиқ моҳиятини очишга ҳали вақт эртaroқ кўринади. Бинобарин, бу борадаги жиддий илмий тадқиқот ишлари ҳам ҳали йўрғақда турипти. Бизнинг бу соҳадаги унчалик мукамал бўлмаган билимимиз эса жуда юзаки ва масаланинг турли жиҳатларинигина ёритиб берадиган салмоққа эга бўлиб, улар маълум мақсадни кўзлаган, энгил-елпи хулосалардангина иборат, холос. Менимча, бундай ижтимоий ҳодисани биз танлаган макон ва замондан ташқарида рўй бераётган ўхшаш ҳодисалар билан таққослаш бизни бундай нуқсонлардан халос этади ва бизнинг Урта Осиедаги жадидчилик табиатини ва унинг айрим муҳим жиҳатларини янада яхшироқ тушуниб олишимизга кўмаклашади.

Ушбу соҳанинг тадқиқотчиларидан бўлмиш Адиб Халид «жадид» деб аталиши мумкин бўлган шахсларни таърифлаб, қуйидаги дастлабки таърифини тақлиф қилган. Унинг таърифича, мусулмонлар жамиятини замонавий алоқа воситалари ва мулоқотнинг янги шаклларида фойдаланиш орқали ислоҳ қилишга уринувчи

шахслар «жадидлар» деб аталади¹. Соддароқ айтганда, шуни таклиф қилиш мумкинки, ўз ниятларини рўёбга чиқариш йўлида бир-бири билан яхши боғлана олмаган шахслар Исмоил Гаспринский таклиф этган ва дастлабки даврда «усули жадида» деб аталган мактаб тизими билан маърифатпарварлик ва янгиланиш (модернлаштириш) ғояларини амалга оширишга ижобий таъсир кўрсатган.

Эдуард Лаззеринининг таъкидлашича², Гаспринский ислохотларга даъват этганда Оттоман (Усмонли турк) империясида қўлланилган «танзимат» атамасини қўллашни маъқул кўрган эди. Гаспринский таклиф қилган мактаблар ўзбек тилида «*мунтазам мактаблар*» деб аталса, бу атама жадидчилик ҳаракати рақиблари томонидан камситиш маъносидан қўлланилган «жадид мактаблари» атамасидан кўра маъқулроқ бўлган бўлур эди.

«*Танзим*» сўзининг келиб чиқишига бир назар солсак, у тарихан «тузатиш киритиш», «тартибга солиш», «яхши ташкил қилиш», «имкон борича яхшилаш» маъносини билдиради. «*Мунтазам*» сўзи эса, этимологик маъносидан қатъи назар, Қрим ва Волгабўйи татарлари тилида «*замонавий*» маъносини ифодаловчи калима сифатида мавжуд. Афғидан, Гаспринский ислохот ўтказиш ғоясини илгарди сурганда айнан мусулмонлар жамиятини тартибга келтириш, уни замонавийлаштириш ва уни замон талабига жавоб бера оладиган ҳолатга келтиришни назарда тутган.

Жамиятни ҳавас қилса арзийдиган даражада тартибга келтиришни ният қилган кишилар бу батартиб шаронгга бутун ҳаётлари давомида ўқиш-ўрганиш орқалигина эришишлари мумкин эди. Таълим жараёнининг дастлабки босқичи бўлмиш болалар таълими учун Гаспринский «*усули жадида*» деб аталган янги усулни ишлаб чиққан эди. Исмоилбей ўз фаолиятида, аслида, XIX аср Оврупо педагогикасига мансуб усулларни ўзлаштириб олган рус педагогларининг тажрибаларини қўллаган эди. Замонавий усулларни ёқлаб чиққан мусулмон ислохотчилари ушбу «*янги усул*»нинг айрим жиҳатлари

¹ Қаранг: Adeeb Khalid. The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Tzarist Central Asia. PhD, Madison, 1993, 137.

² Қаранг: Edward Lazzarini. 'Beyond Renewal. The Jadid Response to Pressure for Change in the Modern Age'. Muslim in Central Asia. Expressions of Identity and Change, EdF Jo-Ann Gros, Durham London, 1992, 151—166; 162.

ислом мадрасаларида ҳам мавжуд бўлганлигини тан олганлар. Ҳар қалай, мактабларни ташкил этиш, ўқув режалари, йўриқларини тузиш усуллари, умуман педагогиканинг мақсади³ яхлит бир фаолиятнинг қисми сифатида қаралганда ҳам, Гаспринскийнинг усули, ҳақиқатан, янги, *«жадидона»* усул эди.

Гаспринский анъанавий ислом таълимоти бўйича чуқур билимга эга бўлмаса ҳам, бу таълимот ўзининг раванқ топган даврида таълим тизимига география, математика, физика ва бошқа фанларни киритганлигини яхши билган ва консерватив қарашдаги ғоявий рақибларига ўтмишда фан соҳасида эришилган улкан ютуқларни ўқтин-ўқтин эслатиб турган.

Ҳар қалай, Гаспринский ўтмишдаги шон-шухратини тикламоқчи бўлган эмас ва «усули жадида», Лаззерини таъкидлаганидек, ўтмиш тарихдан энг соф, энг тўғри деб қабул қилинган нарсаларни қайтадан янгилаш ниятида пайдо бўлган ҳам эмас. Гаспринский кўпчиликка «янгилашиш»⁴ маъносида таниш бўлган *«таждид»* усулига унчалик эътиқод қўймаган. Бинобарин, у *«ислоҳ»* деб тан олиниши мумкин бўлган *«таждид»*ни типик усулда ҳам танлаган эмас.

«Ислоҳ» деганлари, аслида, *«тузатиш, қайта таъмирлаш, бирон нарсанинг чириган қисмларини олиб ташлаб, ўрнига янгисини қўйиш билан йशा нарсани асл ҳолига келтириш»*⁵, демакдир. *«Ислоҳ»* исломнинг «олтин даври»да-да мавжуд бўлган, аммо пайғамбар ва *«салафи-солиҳ»* давридан кейин барҳам топган шароитни қайта тиклашни ўз олдига мақсад қилиб қўйган.

«Таждид» ва унинг усули бўлмиш *«ислоҳ»*да тараққийпарварликдан кўра, аксинча, аксилтараққийлик кўпроқ кўзга ташланади. Чунки, бунда улар ўтмишдаги шароитни маъқуллаш ва уни қайта тиклаш ғояси илгари сурилади. Гаспринскийнинг дунёқараши эса, ҳар қалай, тараққиёт сари интилиш эди. У мусулмонлар жамиятининг бугунигина эмас, балки кечаги турмуш шароитида ҳам яхшироқ бўлган тизимни яратиш ниятида бўлган⁶.

³ Қаранг: Гаспринский қаламига мансуб *«Хожаисибён»*, Боғчасарой, 1888 ва *«Раҳбари муаллим»*, Боғчасарой, 1898.

⁴ John o VOll' *Renewal end Reform in Islamic History: Jadid' and 'Islah'*, *Voices of Resurgent Islam*, ed., John L. Esposito, N—Y., 1987, 35—43F.

⁵ *«Ислоҳ»* сўзининг таърифини қиёсланг: *«Ислоҳи Қавм»*, *«Al-Islah»*, I. 1915, 8—14; 10.

⁶ Лаззеринининг кўрсатилган асарига қаранг.

1914 йили Гаспринский вафот этганда, унинг ўртаосиёлик мухлисларидан бири бўлмиш Розий (Рожий) унга бағишлаб марсия ёзган. Унда Гаспринский «*тафаккур мужаддиди*», деб кўкларга кўтарилган⁷. Бу ифода ўша мисраларда қанчалик маъқул ёки номаъқул тарзда муаллиф томонидан қўлланилган бўлмасин, ўша давр мусулмонлари қулоғига бу сўз мўътабар зотларга нисбатангина қўлланилган «*мужаддид*» ифодаси (унвони) у кишига нисбатан билдирилган анъанавий эҳтиром намунаси эди. Ҳадисларда айтилишича⁸, ҳар янги аср бошида Оллоҳ Ислом дунёсининг дастлабки давридаги анъаналарнинг қайта тикланишига ёрдам бериш ниятида мусулмонлар жамиятига бир «*мужаддид*» юборар экан. Аслини олганда, Гаспринскийнинг асосий методологик асарлари ҳижрий XIV асрнинг бошларида нашр этилган бўлиб, улар ўз даврида улкан ислоҳий самаралар берган. Ўртаосиёлик мухлис қримлик устозига нисбатан бу таърифни истиоравий маънода қўллаган бўлиши ҳам мумкин. Агар бу сўзнинг анъанавий маъносига эътибор берсак, ҳар қалай, бу иборани Гаспринскийга нисбатан қўллаш унчалик маъқул эмас. Чунки, исломдаги анъанавий мужаддиддан фарқли ўлароқ, Исмоилбей ўтмишдаги «олтин давр»ни қайта тиклашни ўз олдига мақсад қилиб қўймаган.

«*Мужаддид*» сўзи устида баҳс борар экан, Гаспринский ва унинг маслакдошлари ўртасидаги ўзаро фарқ ва ўхшашликларни аниқлаб олиш зарурдир. Рожий сингари XX асрдаги ўртаосиёликлар «*мужаддид*» сўзини анъанавий маънода тушунган бўлишлари мумкин. Ислом анъанасидаги «*мужаддид*» сўзи ҳақиқий ислом руҳини⁹ яна қайтадан дунёга келтиришни кўзлайди. Бу билан нима назарда тутилади?

«*Ижтиҳод*», оддий сўз билан айтганда, шунчаки «ўриниш» деган маънони билдирибгина қолмай, балки Исломнинг асосий қонуни бўлмиш Қуръондан ва ҳадислардан қонуний (ҳуқуқий) бир фикрни олишга интилиш, демакдир. «*Мужаддид*» эса анъанавий тарзда авлоддан авлодга ўтиб келаётган ҳуқуқ мактаби асосларининг

⁷ Қаранг: Ф. Розий, Исмоилбей ҳазратларига. «Ойна» 49, 1914, 1165; ...*фикрда ва дилда мужаддид*.. Розийнинг Гаспринскийга нисбатан қўллаган яна бир эпитети ...*қутби замон*.

⁸ Қаранг: Ella Landau — Tasseron. 'The Cyclic Reform' A Study of the Mujaddid Tradition: Studia Islamica' 70? 1989? 79—117.

⁹ Қаранг: John o Voll. Қўрсатилган асар, 1983, 32—47; 47.

нуфузли асарларига эмас, балки асосий қонун (Қуръон) га таяниб иш кўришни маъқул кўради.

XX аср бошларида Урта Осиёдаги ҳуқуқ амалиётчилари асосан Ханафий мазҳабига хос таълимотга асосланган ҳолда иш ўрганишган. Кундалик ҳаёт тарзида тез-тез кўзга ташланиб турганидек, бундай асарлардан мавжуд саволларга тўла жавоб олиб бўлмайди. Ҳар ҳолда, ўртаосиёлик жадидчиларимиз, масалан, самарқантлик муфтий Маҳмудхўжа Беҳбудий келган хулоса ана шундай эди.

1915 йили «Ойна» журналида эълон қилинган мақоласида, Беҳбудий Петербург ва Россиянинг бошқа шаҳарларида таҳсил кўрган талабалар уларга рўпара келган қийинчиликлар ҳақида фикр билдиради. Унда кўтарилган асосий муаммолардан бири таом масаласидир. Беҳбудийнинг ҳамюртлари орасида кенг тарқалган ғояларидан бири ғайримусулмонлар томонидан сўйилган гўштнинг мусулмон аҳли томонидан истеъмол қилинмаслиги ҳақида¹⁰. Беҳбудий ўз диндошларини Россия давлати берган ўқиш имкониятидан тўлиқ фойдаланишга тинимсиз равишда даъват этади. Бироқ бу талабалар учун маъқул таом бўлмаган муҳитда улар қандай яшашлари мумкин?

Беҳбудий бир ҳадисни эслатиб, уни қуйидагича талқин қилади: Пайғамбардан унинг саҳобалари: «Ғайридин қўшнилари (*мушрик*) сўйган гўшни мусулмон аҳли истеъмол қилиши жоизми?» — деб сўраганларида, у ҳазрат мусулмонларга бу таомни ейишдан олдин «бисмиллаҳир-роҳманир-роҳим» деб истеъмол қилишга даъват этган эканлар. Беҳбудийнинг талқинича, истеъмол қилиш жоиз бўлмаган таомдан мусулмон аҳли ана шу «*басмала*» таомли асосида фойдаланиши мумкин¹¹.

Истеъмол учун сўйиладиган жонзотни ким сўйганлиги масаласи қадимдан диний анъанага содиқ мусулмонлар ва «*ижтиҳод*» тарафдорлари ўртасидаги низога сабаб бўлиб келган. Унинг замирида парҳез масаласигина эмас, балки бир ҳудудда яшайдиган мусулмонлар

¹⁰ Афтидан бу фикр мусулмонларнинг асосий низомига мос келмайди. Кейинги саҳифаларга эътибор беринг.

¹¹ Қаранг: «Таҳсил ва сафар замони ва таом», «Ойна», 10, 1915, 242—248; 246—247.

билан ғайридинлар ўртасидаги айрим келишмовчиликларга ишора ҳам ётади¹².

Беҳбудий ўз миллатининг тараққиётини кўзлаб, бошқа эътиқоддаги миллатларнинг анъаналарига мослашиш, яъни бошқа эътиқод вакиллари сўйган гўштни истеъмол қилиш масаласида анчагина эркинлик берувчи йўлни танлади. Бу билан у «*ижтиҳод*» сари қадам қўйган эди. Ана шу қарашлари учун ҳам у диний анъаналарга содиқ кишилар томонидан танқид остига олинган¹³.

1915 йил шароитида «*ижтиҳод*»га чақиритиш ҳуқуқини талаб қилганликда айбланиш Ўрта Осиё мусулмонлари муҳитида хавfli бир ҳол саналган: ҳаттоки энг содиқ жадидлар ҳам бу ишдан ўзларини тийиб турганлар, чунки оммавий тарзда ижтиҳодга даъват қилиш, Абу Ҳанифа шаръий қонунчилик мактаби таълимотини инкор этиш билан тенглаштирилиши мумкин эди.

Маҳмудхўжа Беҳбудий ўзининг ва ўзига ўхшаш маслакдош жадидларнинг Имом Аъзам таълимотига шак келтиришда айбланишларига қарши бир неча бор қатъий раддиялар берди¹⁴. Ҳар ҳолда, ҳадисдан «*дабҳ*» борасида ўз мустақил фикрини баён этиш учун Беҳбудий қандай иборани танлаган бўлмасин, у ижтиҳод усулини қўллади. Бу ҳол эса уни ислом дунёсидаги қадимги «ислоҳий анъаналар»лар доирасига киритади.

Биз машҳур мужаддидларнинг шахсияти таълим ва тарбия масалалари билан шуғулланувчи Россия мусулмонларини ҳам қизиқтирганини яхши биламиз. 1911—1915 йилларда Оренбургда нашр этилган «Шўро» журналинда VIII асрда яшаган мужаддид Ибн Таймийя¹⁵ ҳақида, Муҳаммад ва унинг умматлари ҳақида қатор мақолалар босилиб чиққан.

¹² Қаранг: R. Foltz, 'Ecumenical Mischief under the Mongols', *Cental Asiatic Journal*, 43, I, 1999, 42—69; 59; Michael Kemper, *Sufiz Gelehrte in Tatarian und Baschkirien 1789—1889. Der Islamische dikurs unter Ruischer Herrschaft*. Berlin, 1998; 289 sqq.

¹³ Тошкентда нашр этиладиган «Ал-Ислоҳ» журналинда (9, 1915, 260—263 ва 10; 297—299) чоп этилган «Қутилмаган талқин» деб номланган мақола муаллифи Мулла Муҳаммад Расул Расулийнинг фикрича Беҳбудий ўша ҳадисни нотўғри талқин қилган ва беҳуда мулоҳаза юритган. Унинг ёзишича «...муҳаррир жанобларининг *ижтиҳодлари бир неча ваажҳдин ботилдир*».

¹⁴ Қаранг: «Ҳақсиз ҳужум мақоласи ҳаққинда», «Ойна» 8, 1915; 187—190; 188.

¹⁵ Ибн Таймийя шахсига қизиқишлар ҳақида қаранг: Hald Almad Nizamif 'The Impact of Ibn Taymiyya on South Asia', *Journal of Islamic Studies*, I, 1990, 120—149; 120.

Агар Ўрта Осиё зиёлиларининг ушбу журнални ўқи-
ганлиги ва унинг саҳифаларида иштирок этиб турган-
ларини эътиборга олсак, янгиликка даъват этган ушбу
шахслар фаолиятдан яхши хабардорлиги маълум бў-
лади. Бу журналхонлар «Шўро»нинг ислоҳотчиларга
бўлган эътиқодига шерик бўлган бўлсалар ҳам ажаб
эмас. Ўрта Осиё ислоҳотчилари, агар бу ҳаракат жа-
дидлар чириган деб ҳисоблаган мусулмон диний идо-
раларига¹⁶ қарши қаратилган бўлса, улар бу ишга
тайёр эдилар¹⁷.

Россия маъмурияти жадидлар ва улар рақиблари-
нинг душманлик ҳаракатини амалга оширишларига йўл
қўймаганлиги боис¹⁸ ислоҳотчиларнинг қуроли кучсиз-
лик қилди, зеро, улар, милтиқ эмас, балки қалам би-
лан ҳаракат қилганлар. Бинобарин, цензура Ўрта
Осиё матбуотида уламоларга қарши мақоланинг чоп
этилишига йўл қўймаган¹⁹.

Ўрта Осиё жадид зиёлиларининг истилочиларга
қарши курашида уларнинг аҳволи ҳавас қилгудек
бўлмаган, чунки чоризм маъмурияти улар фаолиятини
тинимсиз таъқиб қилиб келар эди. Жадидларнинг энг
«овруполашган» машҳур намояндаларидан бири Му-
наввар қори фаолиятининг дастлабки йиллариданоқ
чоризм маъмурларига нисбатан нафратли муносабатда
бўлган. Маслакдошларидан фарқли ўлароқ, у ўзи-
нинг бу нафратини яширишга уриниб ҳам кўрмас
ва шу боис бу ҳол чор маъмурларига яхши маълум

¹⁶ Албатта, бу шахслар ҳақида улар 20-аср бошларида Истан-
бул, Булоқ ва бошқа шаҳарларда нашр этилган китоблардан ха-
бардор бўлган бўлишлари мумкин.

¹⁷ Мусулмонларга қарши мулоҳаза билан бу ҳақидаги
фикрларга қаранг: Dominique Urvoy: La polemique autour de l'as-
similation par l'or todxie de pratiques non islamiques', *Studia Islamica*
68, 1988, 129—146.

¹⁸ 1914 йил бошларида самарқандлик бир муаззин жадидларни ва
ўз болаларини янги усул мактабларига берган кишиларни қора-
лаб, уларнинг хотинлари талоқ бўлиши, ўзларини эса қатли ом қи-
лишга даъват қилганда маҳаллий маъмурият бу ишга аралашган.
Бу ҳақда яна қаранг: «Ойна» 12, 1914; 295.

¹⁹ 1906 йилнинг ўрталаридан бошлаб Туркистон матбуотининг
дастлабки қадамлариданоқ анти-клерикал руҳдаги мақолалар маъ-
мурият томонидан таъқиб остига олинган эди. Бу ҳақда қаранг:
Alexander Benningsen, Chantal — Lemersier — Quelquejay: La
Presse et le mouvement national chez les Musulmans de Russie
avant 1920, Paris, 1964, 1963. Шу тарздаги таъқибчилик Тошкентда
чиқадиган анъанавий ислоҳотчилик руҳдаги «Ал-Ислоҳ» журна-
лида ҳам қўлланилган.

эди²⁰. Асримизнинг дастлабки йиллариданоқ у рус-тузем мактабларидан кўра, «услисавтия» мактабларини кўпроқ ёқлаб чиққан; унинг фикрича, мусулмонларнинг чидаб бўлмайдиган шароитини яхшилашни чор маъмурлари хаёлларига ҳам келтирмаган²¹.

Совет маъмурлари томонидан 20-йиллар охирида ҳибсга олинган Мунаввар қори ўзининг сиёсий мақсади ўрта Осиёда чор ҳукуматини ағдариб эканлигини тан олган²². Ушбу тан олишлар, албатта, кучли тазйиқлар остида бўлганлигини яхши тушунганим ҳолда, чоризмга қарши ҳаракатда Мунаввар қорининг ўрни борлиги ҳақида бирон нарса дейиш қийин. Ҳар қалай, шуниси аниқки, Мунаввар қори руслар тасарруфидаги муассасаларнинг ўртаосиёликлар манфаатини кўзлаб иш тутишига ишонмаган. Акс ҳолда (эҳтимол, татарлар маслаҳатига кўра), у Россияга ўқишга юборилаётганлардан кўра, Туркия ва Германияга ўқишга юборилаётган ўртаосиёлик ёшларни қувватлаб, Тошкент Халқ Университетида мусулмонлар бўлимини очишни ёқлаб чиқармиди?²³ Мунаввар қори мусулмон ёшларнинг чор рус империяси маъмурияти тасарруфидаги олий ўқув юртларида ўқишларига лоқайдлик билан қараб юрган пайтларда унинг «Садойи Туркистон» газетасида муҳаррир бўлиб ишлаган маслақдоши Убайдулла Асадуллаҳўжаев Саратовдаги институтни ҳуқуқшунослик бўйича битириб келади. Бу ҳол эса, уни империализмга муносабатини белгилаган омиллардан бири бўлиб хизмат қилган²⁴.

Яширин тарзда амалга оширилиши кўзда тутилган ҳаракатга тайёргарлик кўриш учун кўпгина жадидлар чор маъмурлари тавсия этган ўқув жиҳозлари ва замонавий алоқа воситаларини қабул қилишга мойил эдилар. Ҳатто 10-йилларнинг ўрталарида ҳам Беҳбудий ўз

²⁰ Қаранг: Шерали Турдиев. «Роль России в подавлении джадидского движения» (по материалам архива СНБ Узбекистана), «Центральная Азия», 1 (13), 1998.

²¹ Беннингсен томонидан «Тараққий» (1906) асаридан олинган.

²² Қаранг: Ж. Йўлдошев, С. Ҳасанов, Жадид тарбияшунослиги асослари. Тошкент, 1994, 44. Ушбу китобдаги маълумот «Қизил Ўзбекистон» газетасининг 1927 йил, 7 июнь сонидан олинди.

²³ Йўлдошев, Ҳасановларнинг кўрсатилган асари, 46 ва кейинги саҳифалар.

²⁴ 1909 йилда бошланган бу курашни тасдиқловчи айрим ҳужжатлар шоир Шукрулло томонидан «Тирик руҳлар» асарида (1999) эълон қилинган.

юртдошларини рус гимназиялари ва Петербург университетиди ўқишга юборишга даъват этган ва уларнинг шу йўл билан ҳукуматда бирон-бир лавозимни эгаллаш орқали ўз миллатига яхши хизмат қилиши мумкинлигига қаттиқ ишонган эди. Унинг фикрича, қонун чиқариш ишларида (II Думада (1907) Туркистондан 2 та ноиб бор эди²⁵) ва капиталистик иқтисодиётда иштирок этиш империализмга қарши курашда энг самарали восита бўлган бўлар эди.

Ислом модернизми билан шуғулланувчи олимлар XIX аср давомида модернистларнинг қизиқиш доираси маърифий ва маънавий майдондан иқтисодий ва сиёсий жабҳаларга кўчганлигини яқдиллик билан эътироф этмоқдалар²⁶.

Ўрта Осиё мусулмонларида бундай қараш бошқа ердаги мусулмонлардан, чунончи, илғор татар мусулмонларидан кейин пайдо бўлди. Афтидан, тошкентлик ва фарғоналик ислоҳотчилар XX аср бошлари ва бошқа жойларда бундай ўзгаришлар рўй бериб бўлгандан кейин, хусусан, анча илғор қарашли татар зиёлилари изидан боришлари натижасида, қонунчилик иши ва иқтисодий соҳаларда ислоҳот қилиш зарурлигини англаб етдилар.

1904 йил давомида Маҳмудхўжа Беҳбудий Россия ҳукумати ҳукмронликни ўз қўлига олгандан кейингина туркистонликлар ҳарбий хизматга олинмайдиган бўлганини таъкидловчи мақолаларни чоп этиб турди. Бу мақсдаларда, шу билан бир қаторда, мамлакатда ҳунармандчилик ва савдо-сотиқ ишларининг ривожлангани, аҳоли сонининг тинмай ошиб бораётганлиги, бу ҳол эса аҳоли турмуш даражасининг яхшиланиб бораётганлигидан далолат берувчи далиллар экани айтилади ва бундан маҳаллий мусулмонларнинг Россия ҳукуматидан миннатдор бўлиши лозимлиги таъкидланади²⁷.

Қолоқ ва адолатсиз маҳаллий мусулмон ҳукмдорлигидан кўра, ғайридин келгинди ҳукмдорни маъқул кўриш мусулмон дунёсида мисли кўрилмаган ҳодиса эди.

²⁵ Дилъра Усмонова. Мусульманская фракция и проблемы «свободы совести» в Госдуме России (1906—1917 гг.). Казань, 1999, 128...

²⁶ Қаранг: Fazlur Rahman: 'Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives', IJMES, 1, 1970, 317—333; 317.

²⁷ «Письмо из Самарканда», «Туркистон вилоятининг газети», 1904, 24.

Бундай кайфиятдаги зиёлиларни Усмонли Турк империясида ва XIX аср Ҳиндистонида учратиш мумкин. Ҳар қалай, Россиянинг босқинчилик сиёсатига асосланган ҳукмронлиги Урта Осиё иқтисодиётига, айниқса, ҳунармандчиликка қандай фалокат олиб келишини, ҳукмрон доираларнинг ўз қўллари остидаги аҳолининг миллий аҳиллигига путур етказиш ва яхлит миллиятни парчалашни ният қилган империалистик сиёсати нималарга олиб келиши ҳақидаги фикрларини тушуниш учун Беҳбудийга унчалик кўп вақт зарур бўлмади.

Иқтисодиёт ва замонавий сиёсат масалаларининг чамбарчас боғлиқлиги бухоролик ёш йигит Абдурауф Фитрат томонидан ҳам таъкидланган бўлиб, у ҳам Беҳбудийнинг якка ҳукмдорликка қарши қаратилган фикрлари билан ҳамнафас эди. Фитрат матбуотдаги дастлабки чиқишларидаёқ маърифат учун кураш империалистик ва босқинчилик сиёсатига қарши кескин кураш билан боғлиқ ҳолда олиб борилиши лозимлигини уқтирди²⁸. Ҳақиқатан ҳам, 1917 йилга келиб, жадидлар мухторият учун кураш ғояси атрофида шаклландилар. Уларнинг баъзилари эса дин манфаатини кўзлаб, босмачилик тугатилгунга қадар миллий озодлик ҳаракати учун «жиҳод»ни ошқора равишда қўллаб-қувватлаб келдилар.

Туркистон модернистлари ҳақида сўз юритилганда, ички «кураш»нинг бир жиҳатини эътиборга олиш лозим бўлади. Уларнинг тариқат учун курашган «эшон»лар каби садоқат ва ҳолис ният билан олиб борган ишлари жамиятдаги иллатларга қарши олиб борган курашларида аниқ кўринади. Юқорида зикр этилганидек, чор ҳукумати мусулмон уламоларининг муассасаларига қарши кескин кураш олиб борилишига йўл қўймаган ва айни пайтда «тариқат» вакилларини ишончли ҳимоя ҳам қилмаган.

Николай Остроумовга ўхшаш шахслар маҳаллий аҳоли ўртасида Чор Россияси сиёсатини тарғиб қилиб уламолар билан доимо яхши муносабатда бўлишга ҳаракат қилганлар. Чунки уларга оммани ҳукмрон доираларга қарши бош кўтаришдан қайтариб турадиган омил сифатида қаралган.

²⁸ М. Беҳбудий «Тараққий» газетасининг мақолаларида ёзади: «Акс ҳолда Оврупо маҳсулотларини мажбурий равишда мандчилигимизни синдиради ва Оврупо сиёсатчилари бу ҳудуддаги бўлиб юборадилар» (Йўлдошев, Ҳасановлар мақолаларида олиб келинган). Яна қаранг: Абдурауф Фитрат, «Баён» № 19, 1917 й.

1870 йилдан то 1916 йилгача бўлган даврда нашр этилган ишларда обрў-эътибори ва халқ оммасига таъсири кучли бўлган руҳонийлар Урта Осиёдаги чоризм ҳокимиятига таҳдид солиб турувчи асосий куч, деб уқтирилади. Россиядаги давлат арбоблари, ўзларининг ҳақиқий фикрлари баёни бошқачароқ бўлса-да, жадидларнинг ўз сўфий биродарларига қарши тинимсиз ва шафқатсиз кураш олиб боришлари ҳақидаги фикрга мойнлиги борлиги сезилиб турарди. Шундай қилиб, тариқатчилар ва руҳоний раҳбарларга жадидлар томонидан сиртдан қараганда ҳамдардлик ва таскин назари билан қаралса-да, уларни қоралаш жадидлар таълимоти-нинг асосий қисмини ташкил қилар ва бу ҳол ҳукумат томонидан назорат қилинмас эди. Газета ва журналлар Пайғамбар суннатларини поймол қиладиган бидъат ва урф-одатлар танқиди билан тўлиб тошган эди.

Бидъатга қарши кураш мусулмон ислоҳотчиларининг асрлар мобайнида шуғулланиб келган асосий машғулоти бўлган. Тариқатчиликни маърифат манбаи сифатида инкор этмайдиган ислоҳотчилар улар фаолиятининг маҳсули деб қаралган бидъатга қарши курашишни ўз фаолиятларининг асосий вазифаси деб ҳисоблаганлар²⁹. Улар ўз асарларида диннинг ижобий томонлари ҳақида ачиниб ёзишган³⁰, эндиликда унинг тенг ярми бидъатдан иборат бўлиб қолди, бидъат эса кишиларни жаҳолат ботқоғига олиб боради, деган фикрда бўлишган.

Шу руҳда ёзилган асарлардан намуналар келтиришга зарурат бўлмаса керак. Ислоҳотчилар томонидан нашр этилган ҳар бир газета ёки журналда бу мавзуда, албатта, каттаи-кичикми мақола чоп этиб турилган. Маҳаллий ҳокимият раҳбарлари эса, жадидларнинг ҳужумига жавобан қарши ҳаракат пайдо бўлиб, омма ўртасида нотинчлик рўй берса ҳам бу ишга атайин аралашмаганлар.

Жадидлар маҳаллий халқ эътиқод қўймоқда бўлган илм-маърифатсиз уламоларнинг мавқеини туширишга қанчалик уринмасинлар, улар арабистонлик ваҳобийлар даражасига бормаган эдилар. Урта Осиё ислоҳот-

²⁹ Шоҳ Валиуллоҳ ва бошқа ҳинд ислоҳотчилари ҳақида қаранг: Низомий. Уша асар, 136-б.

³⁰ Қиёсланг. John O. Voll фундаменталистларни маҳаллий дин билан муроса қилиш кўп худодилик билан барабар, деб ҳисоблайдиган кишилар қаторига қўяди. Қаранг: The Evolution of Islamic Fundamentalism in XX century Sudan. 'Islam, Nationalism and Redicalism in Egypt and Sudan' N—Y, 1983, 113—142; 115.

чилиги билан «ваҳобий» тамғаси босилган фундамен-
тализм орасидаги фарқни ёритиб бериш учун биргина
мисолни келтириш kifоядир.

Ҳижозлик ваҳобийларнинг ўзлари «бидъат» деб ата-
ган нарсага қарши олиб борган ишларидан бири Пай-
ғамбар ва унинг оила аъзолари, шунингдек, саҳобалар-
нинг мақбараларини бузиб, Мадинадаги хонақоларни
вайрон қилишлари бўлди. Ваҳобийларнинг таълимотига
кўра, Пайғамбарнинг суннатларида, банданинг ким
бўлишидан қатъи назар, у ҳеч қандай махсус эътибор-
га молик бўлмаслиги лозим. Уларнинг таъкидлашлари-
ча, банда дафн этилган жойнинг муқаддаслаштирилиши
дафн қилинган шахснинг кейинчалик авлиёлаштирили-
шига, бинобарин, ширкка олиб келиши мумкин.

Бундай қарашлар Урта Осиё ислоҳотчиларининг
қарашларига бутунлай ётдир. Аслида ҳолат бунинг ак-
сича эди. «Ойна» журнали саҳифаларида иштирок этиб
турган муаллифлар ўз юртдошларини «қабристонларни
тартибга келтириб қўйиш»га чақирганлар, қўй бозорла-
ри ёхуд ахлатхона сифатида фойдаланилаётган қабри-
стонларнинг атрофини панжаралар билан ўраб қабрларга
яхши қарашга даъват этганлар. Россиялик мусулмон-
ларни ҳам жадидларнинг Туркистондаги қабристонлар
ҳақида қайғуришларига қўшилганлар. «Унутилган Тур-
кистон қабристонлари» 1911—1913 йилларга оид даврий
нашрларда³² шу руҳда босилган шеърий асарларнинг
асосий мавзуларидан бирига айланиб қолган.

Агар мусулмон дунёсидаги ислоҳотчилик ва янгила-
ниш ҳаракатидаги ўртаосиёлик жадидларнинг
ўрни ҳақида баҳс юритиладиган бўлса, хориждаги му-
сулмонларнинг Урта Осиёдаги ислом динининг аҳво-
ли ҳақида нималар ўйлашгани ва ёзишгани ҳақида
ҳам мулоҳаза қилиб кўришга тўғри келади. Агар бир
сўз билан айтадиган бўлсак бу фикрлар, аслида, Тур-
кистон ва Бухорода бўлган сайёҳларнинг ўз ватанлари-
га қайтганларидан кейин бу ўлкаларда кўрган-кечирган-
лари ҳақида сўзлаб берган ачинарли ҳикояларидан ибор-
ат, холос. Кавказлик мусулмонлар ва татарлардан
чиққани либерал ислоҳотчилар ҳам маҳаллий сажда-
чилик ҳақида, маҳаллий аҳолининг бутунлай «бидъат»
билан шугулланаётганлиги ҳақида ташвишланиб ёз-
ганлар. Ҳаттоки, жуда эҳтиёткор киши бўлмиш Исмоил-

³² Қаранг: «Ташландиқ қабр», «Шўро», 1912, 21-сон, 671-б. ва
бсиқалар.

бей Гаспринский ҳам бу ачинарли ҳол ҳақида «Таржи-
мон» журналида куюниб ёзган³³.

Маҳаллий ислоҳотчилар ўз диндошларини қанчалик
шижоат билан танқид қилган бўлмасинлар, Ўрта
Осиёдаги ислом динининг ҳақиқий аҳволини хорижда-
гидан анча яхшироқ эди.

Боқуда чиқадиган «Ҳаёт» журналида петербурглик
машҳур татар модернисти Абдурашид Иброҳимовнинг
мақоласи эълон қилинган, Николай Остроумов «Парча-
лаб ташлаб, ҳукмронлик қил» шиорини устомонлик би-
лан қўллашнинг айни пайти келганини тушунади. Аб-
дурашид қози бу мақоласида ислом динининг ўрта-
осиёлик садоқатли қўллари шариат йўлидан тойиб ке-
таётганликлари ҳақида афсус ва надомат билан ёзган
эди. Россия империяси мақсадларининг ҳақиқий ҳимоя-
чиси бўлган Остроумов ислом дунёсини хориждан туриб
бошқаришга интилаётган «панисломизм»³⁴га қарши кура-
шиш лозимлигини ана шунда яхши англади.

Ўрта Осиё мусулмонлари шаънига татарлар,
озарбайжонлар ва қримликлар томонидан айтилаётган
бу тўхматларни алоҳида таъкидлаб ўтаркан, у Ўрта
Осиёдаги жадидларнинг Шимоли-Ғарбдаги «катта
оға»ларига қарши ғазабни қўзғаб қўйдигина эмас, бал-
ки жадидларга қарши ҳаракат қилаётган туркистонлик-
ларнинг ҳам кескин норозиликларини уйғотиб, уларнинг
ҳам нафратини ғайридин нўғайларнинг ўртаосиё-
лик малайларига қаратди³⁵.

Россиянинг бошқа минтақаларида яшовчи мусулмон-
ларнинг фикрича, Ўрта Осиёдаги ислом дини ма-
ҳаллий авлиёлар (культ)ларга сирғиниш орқали ширкка
интилиши ва унга боғлиқ бўлган ҳақиқатни оммадан
анъанавий тарзда яширишдан бошқа нарса эмасди.
Гаспринскийга ўхшаган айрим кишиларгина ўрта-
осиёликларнинг ислоҳотчилик ва янгиликсевар (мо-

³³ «Туркистон вилояти газети», 1905, 44 дан олинди.

³⁴ Панисломизмнинг Россия ва Буюк Британия ўртасидаги му-
носабатларидаги роли ҳақида қаранг: Maimur Rahman Farooq:
'Pan Islamism in the XIX Century' Islamic Cultura, 57(4), 1983,
283—296 Ғқ.

³⁵ Мунозара «Туркистон вилояти газети»да 1905 (44) йилдан
бошланиб 1906 йилгача давом этган. Акснл империял қарашлари
билан машҳур бўлган Абдурашид қозининг Ўрта Осиё мусул-
монларини 2-Дума арафасида фуқаролик ҳуқуқларини талаб қилиш
учун курашга чорлаганлиги Николай Остроумовга унинг обрўсини
тўкиш учун баҳона бўлган эди. Қаранг: Abdurashid Ibrahim. 'Olami
Islam, 2 vol., Istanbul, 1911, 1915.

дернистик) қарашлари ҳақида аниқ тасаввурга эга эдилар. Иккинчи томондан, шуни айтиш лозимки, Абдурашид Иброҳимов 1907 йилда Тошкентга келганда «усули савтия» мактаблари, шунингдек, мавжуд жадид матбуоти ёки хайрия ташкилотларининг ишлари билан танишмаган кўринади. У 1908 йилда Самарқанддаги жадидлар муҳити ҳақида сўз юритиб, Шакурий ва Беҳбудийни «ўзбеклар қаҳрамони» деб атаган. Бироқ ўзининг «Олами Ислом» асарида Япониядаги ислохотчилик ҳаракати ҳақида ўн саҳифалик маълумот бергани ҳолда Шакурий ва Беҳбудий ҳақида уч қаторликкива жумла ёзган³⁶.

Хорижлик оз сонли ислохотчилардан бири афғонистонлик Маҳмуд Тарзий³⁷ бўлиб, у Туркистон ва Бухородаги жадидчилик ҳаракатидан жуда яхши хабардор бўлиш билан бирга бу ҳаракат вакиллари билан яқин алоқа ўрнатишга ҳам интиланган. У маърифатпарварлик услуби, ақлий фаолияти, ижтимоий-маданий масалаларга қарашлари билан ўртаосиёлик жадидлар орасида Маҳмудхўжа Беҳбудийга кўпроқ яқин туради. Худди Беҳбудий сингари Тарзий ҳам маърифатга интилувчи киши бўлиб, биз уни «ўз миллатининг муаллими» деб аташга ҳақлимиз.

Мен ушбу мақолада «ўз миллатининг муаллимлари» бўлган айрим шахслар ҳақида қисқача маълумот бериб ўтмоқчиман. Ишончим комилки, бундай маълумот ислом дунёсидаги маърифий ва ислоҳий ишларда Ўрта Осиёдаги жадидчилик ҳаракати ҳақидаги фикрларга кўпгина аниқлик киритади. Бинобарин, бу фикр бизни мақоламиз бошида баҳс юритганимиз Исмоил Гаспринский фаолиятига яна назар ташлашга даъват этади.

Гаспринский ҳақидаги энг таъсирли мақола унинг вафоти муносабати билан ёзилган таъзиянома бўлиб, унинг сарлавҳаси «Биринчи муаллим» дир³⁸. Ҳақиқатан

³⁶ Қаранг: Abdurashid Ibrahim. 'Olami Islam, 2 vol., Istanbul, 1911, 1915, 22-бет. 1908 йилда Зокир Бегиев ўзининг 1893 йилда Ўрта Осиёга қилган сафари ҳақида ахборот берганда Самарқанддаги мактаб ва мадрасаларда ҳеч қандай ислохот ишлари олиб борилмагани ҳақида маълумот беришдан нарига ўтмаган.

³⁷ Қаранг: May Shinasi: Afganistan of the beginning of the XX century. Natiolism and Journalism in Afganistan. A Study of Seraj-ul Akhbar. (1911—1918) Naples, 1979.

³⁸ Ҳоди Мақсудий. «Юлдуз» газетаси, 1914 йил, 14 сентябр сони.

хам, 1884 йилда эълон қилинган «Хожан Сибиён» асаридида муаллиф янги замонавий мактабни қай тарзда ташкил этишнинг асосий мағзини баён қилиб берган. Бу асаридан кейин муаллиф «Раҳбари муаллимин» деб аталган муаллимлар учун қўлланма босиб нашр этган. Мусулмон дунёсида замонавий педагогика бундан анча вақт илгари йўлга қўйилган эди. Усмонли Турк империясининг туркий музофотларида 1868 йили Аҳмад Мидҳатнинг «Хожан аввал» китоби чоп этилган. Бу асар унинг ватандошлари орасида «биринчи муаллим» унвонини олишга мушарраф қилган³⁹.

Гаспринскийнинг қўлланма-дарслиги ва унинг Боғчасаройдаги янги намуна мактаблари Россия мусулмонлари ўртасида катта эътибор қозонган, Аҳмад Мидҳатнинг қўлланмаси эса кетма-кет икки марта нашр этилган бир пайтда ўртаосиёлик Бехбудий сингари маърифатпарварларнинг қўлланмалари⁴⁰ китобфурушларнинг тажрибасизлиги ёхуд китобларнинг сифатсизлиги учунми, негадир ўз мактабларидан четга чиқа олмаган⁴¹.

Маърифатпарварларнинг фикрича, ўқиш-ўрганиш фақат мактабхоналарда кечадиган ҳодиса бўлмасдан, бутун ҳаёт давомидаги узлуксиз жараёндир. Шу боис «миллат муаллимлари» катталарни саводли ва маърифатли қилиш ишига алоҳида эътибор берганлар ва бу жараённи йўлга қўйиш учун, асосан, маҳаллий матбуот нашрларига таянганлар. «Ойна» журнали Бехбудийнинг бу борадаги минбари бўлиб, у бу минбардан туриб катталарга археология, география ва гигиенадан тортиб, то тарих, банк иши ва метеорологиягача бўлган фанлардан сабоқ берар эди. Бу мақолалар, асосан, маълум соҳадаги хабарлардан иборат бўлиб, биронта илмий тизимга асосланмаган. Худди шу тарздаги тартибсиз «фойдали» материаллар 1870 йилдан бошлаб татарларнинг «биринчи муаллими»⁴² Абдуқаюм Носирийнинг оммавий тақвимларида⁴³, Маҳмуд Тарзий томонидан

³⁹ Hasan Ali Yusef: 'Hocce-i Evvel, 149—151.

⁴⁰ Асримиз бошида Волгабўйи татарларида ҳам, ўртаосиёликлар сингари, ҳар бир маърифатпарвар ўз қўлланмасига эга бўлган. Қаранг: «Маҳбуб ул-жамол» Акчурина. «Мактаб» журнали, 1913 йил, 2-сон; 55—57-бетлар.

⁴¹ Adeeb Halid: 'Printing, Publishing and Reform in Tzarist Central Asia', IJMES, 26, 1994, 187—200.

⁴² Қаранг: Габдрахман Сағди. Татар адабиётлари тарихи. Қазань, 1926, 43-бет.

⁴³ 1871 йилдан бошлаб тақвимнинг 24 та сони нашр этилган.

«Сирож ул-ахбор» журналида (1911—1918), ундан сал илгарироқ (1871—1873 йилларда) Аҳмад Мидҳат томонидан «Дағаржик» («Халта») журналида, шунингдек, «Қирқ анбар» (1874—1877) каби журналларда бериб борилган. Бу нашрларнинг журналистика талабларига жавоб бера олиш ёки бера олмасликларидан қатъи назар, агар бу нашрлар ўз ўқувчисининг қўлига бориб теккан бўлса, уларга зарур бўлган маълумот ва таълимни бера олган, деб айтишимиз мумкин. Туркияда чиққан журналлар 1870 йилдан бошлаб ўз ўқувчиларини топа олган. «Сирож ул-ахбор» оддий фуқаро ўртасида кўп тарқалмаган бўлса ҳам, анча вақтгача яшаб турди. Чунки унга давлат идораларининг ходимлари ҳам обуна бўлишга мажбур эдилар. «Ойна» журнали эса бир ярим йиллик фаолиятдан сўнг, Беҳбудий таъбири билан айтганда, «муштарийсиз матоҳ зойидир», деган ўқинч билан ёпилди. Беҳбудий «Ойна» журналида тарғиб қилган ахлоқ ва этикага доир дарслар кейинчалик катта ёшдаги саводсизлар учун ташкил этилган тўғарақларида давом эттирилди.

Гаспринский эришган улкан ютуқлар «калит»и у нашр этган адабиётларнинг ўз вақтида чиқарилганлигида, унинг Оврупо педагогикасидан, оммавий ахборот воситалари ишидан ва уларни тайёрлаш технологиясидан яхши хабардорлигидадир. «Таржумон» газетаси Марказий Россия ва Кавказ мусулмонлари «хоби—ғафлат» уйқусидан эндигина уйғонаётган пайтда нашр этила бошлаган ва уларга айнан замонавий билим ва янгиланиш тафаккурини етказиб берувчи зарур восита бўлган эди. Ўтган аср охиридаги сиёсий воқеалар ривожига унчалик кўп аралаша олмаган бўлса ҳам, «усули жадид» мактаблари билан бир қаторда бу газета Россия мусулмонлари орасида Гаспринскийга унинг вафотига қадар жуда катта обрў келтирган эди.

Олижаноб тарғиботчи Аҳмад Мидҳат ҳам турк жамияти ривожланиши билан унинг таъсирига берилиб кетди⁴⁴. Беҳбудий ва Тарзий асарларидек, ўрта-осиёлик кўпгина жадидларнинг асарлари ҳам, асрлар оша келаётган мусулмон дунёсидаги ислохотчилик қарашларию илғор маърифатпарварларнинг курашлари жамиятда рўй бераётган ижтимоий-сиёсий жараёнга сингиб кетмади. Мусулмон модернизми (янгиланиш)

⁴⁴ Қаранг: Фотиҳ Қаримов. Истанбул мактублари, Оренбург, 1913, 152-б.

тараққиёти нуқтаи назаридан қараганда, улар кўп нарсага эриша олмаган бўлсалар ҳам, афтидан, ўзлари яшаган Ўрта Осиё ҳаётига анча эрта кириб келган эдилар. Мусулмонча ҳаёт тарзининг барча жабҳаларида таъмирлаш ва ислоҳот ўтказиш учун, жамиятни замонавийлаштириш учун олиб борган курашлар, шунингдек, исломий қонунчилик масалаларидаги «ижтиҳодий» интилишларда уларнинг муваффақиятлари катта бўлмади. Советлар ҳукмрон бўлган ҳудудларда бундай интилишларга узил-кесил чек қўйилди.

Афсуски, мусулмон дунёсининг бошқа жойларидаги мутахассислар Ўрта Осиё жадидчилиги ҳақида кўзга кўринадиган маълумотни деярли ололмай қолдилар. Ҳеч бўлмаганда, илмий нуқтаи назардан жадидларнинг тарихдаги ўрнини аниқлаб қўйиш ҳозирги тарихчилар олдида турган муҳим вазифадир.

МАҲМУДХҲҲЖА БЕҲБУДИЙ ФАЛАСТИНДА

Самарқандлик жадиднинг «Саёҳат хотиралари» асарининг олмонча таржимасини ўқиб...

Қуддуси Шариф ва Фаластин сайёҳларининг хотира китобларида эътибордан четда қолган, тилга олинмаган жойлардан эмас. Йигирманчи асрнинг иккинчи ўн йиллигида ҳам кўплаб сайёҳлар бу муқаддас жойлар тўғрисидаги ўз таассуротларини қоғозга туширганлар¹. Бизнинг эса асосий мақсадимиз 1914 йили нашр этилган бу мақолани, гарчи унинг муаллифи бўлмиш ўртаосиёлик зиёли Фаластинни зиёрат қилган бошқа сайёҳлар тилга олмай ўтиб кетган нарсаларни тасвирлаган бўлсада, қайтадан чоп этиб, мазкур жой тўғрисидаги маълумотларнинг кемтик жойларини тўлдириш эмас. Аксинча, мақсадимиз сайёҳнинг ўзи ҳақида баъзи маълумотларга эга бўлиш ҳамда ушбу хотиралар ойнасида аке этган, сайёҳга жуда яқин бўлган, эҳтимолки, унинг кўнгил торларини чертиб ўтган нарсаларга бир назар ташлашдир.

Ҳали фанда «Саёҳат хотиралари»нинг муаллифи Маҳмудхўжа Беҳбудийнинг (1875—1919) ҳаёти ва ижоди ўзининг аниқ-тиниқ ифодасини топмаган. Шу сабабли мақоламни Беҳбудий шахсияти² ва «Саёҳат хотиралари» нинг муаллиф ижодида ҳамда Русиядаги жадидлар ҳаракати доирасида тутган ўрнини кўрсатувчи мухтасар муқаддима билан бошламоқчиман.

Маҳмудхўжа Беҳбудийни Ўрта Осиёдаги барча жадидларни бирлаштиришга интилган йирик намоянда десак, хато қилмаймиз. У бутун Чор Русиясидаги ҳур фикрли, маърифатпарвар мусулмонлар билан мунтазам алоқада бўлиб турар, айниқса, Исмоилбей Гаспралининг ашаддий мухлиси эди. Исмоилбейнинг маърифатпарварлиги, келажакка умид кўзи билан қараши «мусулмон жамияти ижтиҳод эшикларини ланг очиб, яхшилик томон юз тутуди, ҳозирда ҳукм суриб турган бидъат, хурофотдан халос бўлади», деган фикрларини Беҳбудий жондилдан маъқуллар, ўзи ҳам шундай фикрда эди. У мусулмонлардан дунёга очиқ кўз билан қарашни, замонавий хўжалик юритишда билим, фан билан қуролланиб фаоллик кўрсатишни талаб этарди³. Маҳмудхўжа тарихий исломий-шарқий таълимотдан воз кечмаган

ҳолда, Русия ва Оврупо зиёлиларининг билимларидан ҳам баҳраманд бўлишга интиларди⁴. У Урта Осиё халқларини «бойлик» (яъни капитализм) томон элтадиган бирдан бир ишга яроқли тарбия усули сифатида Исмомил Гаспиралининг «усули жадид»ини тинмай тарғиб қиларди. Дунё беаёв «хаёт-мамонт кураши майдони»га⁵ айланган бир пайтда, Маҳмудхўжанинг фикрича, ўрта-осиёликларга биринчи навбатда билим ва «бойлик» керак эди. Фақат шуларгина халқнинг бу бўҳрондан омон чиқиши ва мустақиллигини кафолатлайдиган телефон, телеграф, темирйўллар, ҳаво йўллари каби илғор техника воситаларига эгаллик қилиш имкониятини туғдирарди.

Маҳмудхўжа фаолиятининг ғоят ўзига хослигидан қатъи назар, у Қримдаги Гаспирали, Қозон татарларининг Қаюм Носирийси, усмонли туркларнинг Аҳмад Мидҳати сингари Урта Осиёнинг халқ муаллими эди. У ҳаётнинг турли соҳаларига тааллуқли замон руҳидаги билимларни юксак тарбиявий талабчанлик билан бошқаларга қараганда мароқлироқ, қизиқарлироқ, оддийроқ тарзда, халқ тилида⁶ ёйишга интилди. Халқнинг илмга чанқоқлигини қондириш мақсадида Бехбудий бир қанча илмий-оммабоп жуғрофий китоблар ва Туркистоннинг табиий харитасини чоп этди. Кўплаб ўқув материаллари, ўқиш китоби ва диний китоблар, мактуб ёзиш қўлланмасини яратди. Бу асарларнинг баъзилари форсийда, баъзилари туркийда ёзилган бўлиб, Бехбудий уларни Самарқанднинг янги шаҳар қисмида жойлашган ўзининг шахсий дўконида тарқатган.

Маҳмудхўжа Бехбудий халқ муаллими бўлишга интиларкан, мақсадга эришишнинг осонроқ, қулайроқ йўлларини ахтаради. Саводсиз, ўқиш-ёзишни билмайдиган оми халқ орасида зиё, маърифат тарқатиш мақсадида у ерли халқ орасида биринчи бўлиб янги театр ва кинони тарғиб этди⁷, ўзи 1914 йили «Урта Осиё ҳаётидан бир «фожиа» ёки «Падаркуш» пьесасини яратди. 1913 йили эса, миллий актёрлар тўдасини ташкил қилди, бу гуруҳ 1914 йилнинг январиди «Падаркуш» пьесасини биринчи миллий театр асари сифатида Самарқандда сахнага олиб чиқди⁸.

Бехбудий журналист сифатида, айниқса, сермаҳсул ижодкор эди. Бир неча вақтли матбуот нашрларини чиқариш билан бирга, «Хуршид», «Тужжор», «Ҳақиқат» (кейинчалик «Шухрат»)⁹ каби газета-журналларда ҳамкорлик қилди. Бехбудий «Ойна» журналининг муасси-

си ва бош муҳаррири эди. Илк бора шу журналда унинг Қуддуси Шарифга ҳаж саёҳати тўғрисидаги хотиралари дунё юзини кўрди. Юқорида номлари тилга олинган газета-журналлардаги мақола ва хабарларнинг катта қисмини Маҳмудхўжанинг ўзи ёзарди. У мурожаат этган мавзулар жуда хилма-хил: археология, астрономия, (илми ҳайъат), жуғрофия, савдо, гигиена, қишлоқ хўжалиги, адабиёт, халқ удумлари... Беҳбудий бу мавзулардаги мақолаларини ўқувчиларга ширали тилда, нимкулгули оҳангларда тақдим қилади. Одатда муаллимлар ҳар доим кўрсаткич бармоқларини юқорига кўтариб, бирор нарсадан огоҳлантириб туришади. Маҳмудхўжанинг муаллим сифатидаги шундай ҳолати унинг бирон мавзунини изоҳлаган пайтдаги юмористик руҳига бутунлай зиддир. Адибнинг мақолаларида эса, шу икки бир-бирига зид ҳолат ғайритабиий равишда уйғунлашиб, ўқувчиларни ўзига тортувчи оҳанрабога айланган.

Беҳбудий барча мусулмон халқлари тўғрисидаги билимларини чуқурлаштиришга алоҳида бир муҳаббат билан интилади. Шу сабабли у ислом дунёсидан олинган турли асл, ишончли хабарларни чоп этди, усмонли турк, татар, форс, афғон газеталарининг хабарларини шарҳлаб, ватандошларига ислом дунёси улар тўғрисида қандай фикрда эканлигини баён қилди¹⁰.

«Миллат қайғуси» Маҳмудхўжани кўплаб дастурий мақолалар ёзишга ундади, бу мақолалар ачиниш, ўкинч ҳисларга йўғрилган бўлса-да, улардаги «мусулмонларни ҳозирги руҳий ва моддий тушкунликдан фақат маърифат билан фан, билим қутқара олади», деган фикр ярқ этиб кўзга ташланиб туради. Маҳмудхўжанинг газета ва журналидаги юзаки қараганда, тушкун, кишиларнинг эътиборини тортмайдиган мақолаларнинг мўлкўллиги уларнинг узлуксиз равишда молиявий тангликка тушиб қолишига сабаб бўлган бўлса керак. Маҳмудхўжа Беҳбудийнинг табаррук юртга қилган ҳаж сафари тўғрисидаги мақоласида маълумотлар ва амалий йўланмалар бир-бирига уйғун ҳолда ифодаланади.

1913 йили у ўз журнали «Ойна»да босилган «Ойна нима?» деган мақоласида ўзгага қараб ўзини кўриш, ютуқ ва камчиликларини ҳис этиш вазифасини кўндаланг қўйганди:

«Ойна шундай бир нарсаки, одам унга ўзини кўриш, юзининг қандайлигини билиш учун қарайди. Юзи эса, турли физик ва психик омиллар таъсирида қизил, сариқ, қора ёки оқ бўлиши мумкин. Киши ойнага ногаҳо-

ний пайқаб қолиши мумкин бўлган дардларини даволаш учун қарайди».

«Ойна» Чор Русиясидаги (ҳамда Усмонли Туркия, Эрондаги) мусулмон турк маърифатпарварларининг анъанавий дастурламали эди. Исмоилбей Гаспирали ҳам ўзининг «Таржумон» номли газетидан илгари чиқариб турган варақалардан бирини «Миръоти жадид», яъни «Янги ойна» деб атаганди¹¹. «Таржумон» газетининг биринчи сонига келган хатларнинг бирида «Бу газет аср ойнаси бўлсин» деган тилак билдирилганди.

Қози Абдурашид Иброҳимов 1902—1909 йилларда «Миръот — Кўзгу» деган ислохий-исломий «қалин журнал» чиқариб турган. 1910 йили эса, худди шу номда бирмунча вақт озарбайжонча-туркча адабий журнал чоп этилган. Маҳмудхўжа Беҳбудий 1913 йилнинг августида Самарқандда худди шундай, аммо тўрт тил ва тўрт номдаги «Ойна — Кўзгу — Миръот — Зерқало» журналининг биринчи синов сонини чиқариб, ўз устозларидан анча илгарилаб кетди. Бу журналдаги мақолалар форс, туркий ва рус тилларида чоп этилиши лозим эди, аммо улар фақат туркий ва форс тилларидагина чоп этилди¹². Маҳмудхўжанинг айтишича, ойна яшаш учун шишанинг орқасига симобнинг баъзи моддалар билан аралашмасини ёпиштириш керак. Ойнани тайёрлашдан мақсад эса, киши унда ўзининг ва ўзгаларнинг аксини кўра олиши, ўзини ўзгалар билан таққослаш имкониятига эга бўлишидир. Беҳбудий шеърларидан бирида ўша амалга, яъни симоб қотишмаси «ухлаб ётган ва жанговар, ишбилармон моддиюнчи, тарбиячи — идеалист, ақидапараст, хаёлпараст ва маърифатпарвар Урта Осиё кишиларидан ташкил топиши керак», дейди. Беҳбудий фақат шу дастур билан кифояланиб қолмади. У «Ойна»ни чинакам дунё кўзгусига айлантирди, Урта Осиё буржуазиясига Париж билан Япония орасидаги замонавий ҳаётни кўз-кўз этди.

Маҳмудхўжа «Дўстлар бир-бирининг ойнасидир» деган халқ мақолини тез-тез такрорлар, эҳтимол, шу йўл билан у Урта Осиё мусулмонлари «Ойна»да ўзларининг бошқа халқларга қараганда афтодаҳолроқ қиёфаларини кўриб қолишганда пайдо бўладиган нохуш аҳволнинг олдини олишга ҳаракат қилгандир. Самарқандлик ўқитувчи ва шоир, таниқли жадид Сиддиқий-Ажзий¹³ Маҳмудхўжанинг энг яқин ҳамкорларидан бири эди. «Ойна» дунёга келишидан илгари у «Миръоти ибрат», яъни «Ибрат кўзгуси» номли бир хаёлий асар

ярәтгәнди. Ажзий бу асаридә хәәлий мамлакатларга сайр қилади ва кўз ўнгида намоён бўлган ўзининг ва Бөхбудийнинг она шаҳри бўлмиш Самарқанднинг орзудаги тимсолини тасвирлайди. «Ибрат кўзгуси» аввал Тифлисте нашр этилиб, анча вақтдан кейингина, яъни 1914 йили Самарқандда босилганига эътибор берсак, ширин орзу билан аччиқ ҳақиқат орасида қанчалар катта тафовут борлигини яққол сезамиз¹⁴.

Маҳмудхўжа ватандошларига уларнинг аянчли аҳволини кўрсатиш учун осон ва тушунарли усулларни танлайди. «Саеҳат хотиралари» қизиқарли ва енгил тилда ёзилган. Муқаддас юртга ҳаж сафари тўғрисида мақола ёзиш орқали Бөхбудий Ватан ҳақидаги аччиқ ҳақиқатларни тилга олишни ўз олдига вазифа қилиб қўйган эди. Хотиралар 1914 йилнинг кузидан йил охиригача етти қисмга бўлиниб чоп этилди. Бизнинг қўлимиздаги таржима матни, афсуски, тўлиқ эмас, афтидан давоми тушириб қолдирилган бўлса керак. Аммо мен мақоланинг таржима матни хотимасидан кейин ҳам давоми бўлган деб исботлай олмайман¹⁵. Ҳар ҳолда муқаддас юрт ҳақидаги хабар худди шу ерда тугайди... Фикримча, Бөхбудийнинг асосий мақсади муқаддас қадимжоларни таъриф-тавсиф этиш бўлмаган. Шу сабабли муаллиф уларни озгина таърифлаш билан кифояланган. (Мақолада яҳудийлар қадимжолари, насронийлар муқаддас ҳисоблайдиган жойлар ва ислом осор-атиқаларини тасвирлашга қарийб тенг жой ажратилган.) Шу иши ҳамда тасвирланаётганда эҳтиросга берилмаслиги, ўзидан қўшиб-чатмаслиги орқали Бөхбудий том маънода ўзидан илгари насиҳатомуз «Ҳажнома»лар битган муаллифларнинг анъаналаридан четга чиқади. Бироқ шунга қарамасдан, Бөхбудий мақолаги тасвир тиниқлиги жиҳатидан илгари битилган, сафарнинг барча тафсилотлари муфассал келтирилган йўл кўрсаткичнома «Ҳажнома»ларга ўхшаб кетади¹⁶. Бөхбудий 1910 йилларда татар ва Урта Осиё газеталарида тез-тез чоп этилиб турган, ҳожилар учун берилган маслаҳатлар қабиладаги мақола ёзишни мақсад қилмаган бўлса-да, келажакда Урта Осиёдан ҳажга йўл оладиган кишилар учун жуда ҳам ҳаётий маслаҳатлар беради¹⁷.

Маҳмудхўжанинг «Саеҳат хотиралари» асарини қайсидир маънода «Саеҳатнома»ларнинг кейинги асрларда шаклланган чигатойча намуналарига менгзаш мумкин. Маълумки, ўша саеҳатномаларнинг муаллифлари жуғрофий тасвирлар орқали савдо ва дипломатик муноса-

батларга, ижобий таъсир кўрсатишга уринганлар. Бехбудий ҳам ватандошларини Фаластин билан савдо-сотиқ ҳамда саёҳат соҳасида ҳамкорликка ундаш иштиёқида бўлган. Шу маънода у берган маълумотлар жуда муфассалдир, аммо барибир, бу хабарлар саёҳат таассуротининг фойдали, кўшимча маълумоти каби туюлади.

Типологик ва услуб жиҳатидан Маҳмудхўжанинг асари 1751 йили дипломатик йўл билан Ҳиндистонга борган ва хотираларини ярим саргузашт, ярим ҳисобот тарзида ёзган нотаниш татар савдогарининг битикларига фаёқулудда жуда ўхшаб кетади. Бироқ Маҳмудхўжанинг асари татар савдогарининг битикларидан фарқли ўлароқ таълимий-тарбиявий хусусиятга эга¹⁸.

1913 йили «Вақт» газетида Қуддуси Шарифга қилинган ҳаж тўғрисидаги бошқа бир бадий саёҳатнома татар тилида бўлиниб-бўлиниб чоп этилганди¹⁹. Эҳтимол, шу асар Бехбудийни «Саёҳат хотиралари» асарини ёзишга илҳомлантиргандир. Татар тилидаги бу эссе муаллифи ижтимоий-тарихий таҳлилдан қочиб, соф тавсифчиликка берилган, ўқилиши осон, бозори чаққон асар ёзиш учун Қуддуси Шариф саёҳатини восита қилиб олганди. Маҳмудхўжа эса Қуддуси Шарифга саёҳати баҳонасида ўқувчиларга кўнглининг тубида чўкиб ётган ғам-андуҳларини, Урта Осиёнинг дард-ташвишларини баён этиш ҳамда ватандошларига уларнинг хатоларини кўрсатиб бериш учун бу асарни битган. Маҳмудхўжа Фаластинни бекордан-бекорга ўз дардларини айтиш учун восита сифатида олгани йўқ. У Фаластинда яшовчи мусулмон араблар ҳаёти билан Урта Осиёда яшовчи мусулмон юртдошларининг ҳаётини бир-бирига таққослаб кўради. Аён бўлишича, ҳар иккала халқ ҳам ажнабийлар истибдоди остида яшайдилар ва ҳар иккала ҳолда ҳам мустамлакачилар овруполиклардир. Маҳмудхўжа Фаластинда Усмонли давлати эмас, балки Оврупо империалистик кучлари ҳукмрон эканлигини аниқ кўради. Худди Урта Осиё мусулмонлари билан ерли ҳамда четдан келиб қолган яҳудийлар ва татарлар Русия империяси ташиб кетганидан кейин қолган-қутган моддий бойликлар устида талашиб-тортишганларидек, Фаластиндаги мусулмон араблар билан насроний араблар, ерли яҳудийлар турли Оврупо мамлакатлари вакиллари ва сионист кўчманчилардан қолган-қутган нарсалар устида талашиб-тортишадилар. У ёқда ҳам, бу ёқда ҳам ерли мусулмонлар ижтимоий табақаланишнинг энг қуйи поғонасига тушириб қўйилганди. Бехбу-

дийнинг фикрича, ночор аҳволга тушиб қолишларида мусулмонларнинг ўзлари ҳам айбдор, чунки улар мустамлакачи ҳукуматнинг «билим олинглар» деган тақлифини рад этадилар, ўзлари ҳам халқни маърифатли қилиш учун қўлларини совуқ сувга урмайдилар²⁰. Беҳбудий ўқувчиларга Фаластинда яшовчи араб мусулмонларининг тақдирини намойиш этади. Баъзилар бу қиёслаш орқали Беҳбудий исломпарастлик ғояларини ёйишга ҳаракат қилган деб ўйлашлари мумкин. Йўқ, аксинча, Беҳбудий бунга мутлақо интилмайди, баъзи ҳолларда эса, фаластинлик мусулмонларни «кир-чирга ботган араблар» деб тасвирлаб, ҳурмат-эътиборга кўпроқ лойиқ бўлган туркистонликлар бир чеккада қолиб, империячи кучлар арабларнинг эътиборини қозонишга уринаётганидан ғайирлиги қўзиганини ҳам яширмайди. Бир диндаги кишиларнинг яқинлиги ясамадир, чинакам бирдамлик эмас; камдан-кам ҳоллардагина Беҳбудий «барча мусулмонларнинг бирлиги» тўғрисида сўз юритади. Маҳмудхўжа тушунчасидаги бирдамлик фақат унинг ўз миллатига тааллуқлидир. Миллат эса, фақат диний эмас, балки диний ва маконий нуқтаи назардан таърифланиши лозим, яъни Беҳбудий «барча мусулмонларнинг бирлиги» деганда, фикримизча, биринчи навбатда, Ўрта Осиё мусулмонларининг бирдамлигини тушунган бўлса керак. Шу бирдамлик тушунчаси Беҳбудийнинг сиёсий нуқтаи назарини ҳам белгилайди. У русларнинг Фаластиндаги ишларини мақтар экан, Русия фуқароси сифатида бу мамлакатдан жуда ғурурланади, бироқ русларнинг мустамлакачи сифатида Ўрта Осиё миллатига нисбатан хатти-ҳаракатларини тасвирлаётганда уларнинг империалистик қилиқларини кучли, танқид ўти остига олади. Сионист кўчманчиларнинг Жаффадаги фаолияти тўғрисида Беҳбудий томонидан айтилган гаплар ватандошларига қарата: «Мустамлака занжирларини парчалаб ташланг!» — деган чақириққа ўхшаб жаранглайди: яҳудий кўчманчилар бугунчалик маркани конвертнинг ички тарафига ёпиштираётган бўлсалар, тез орада конверт устига ёпиштирадиган бўладилар — ўртаосиёликлар ҳам яҳудийлар сингаринишга киришсаларгина келажакдаги мустақиллик ва истиқлолга умид боғлашлари мумкин.

Маҳмудхўжа Исмоилбей Гаспиралини қанчалик ҳурмат қилмасин ва ислом дунёсига қанчалар умид боғламасин, барибир, Гаспиралининг исломпарастлик қарашларини, мақсадларини маъқулламайди. Аксинча,

у бутунлай бошқа, жадидча принципларга садоқат илриоя қилади. Беҳбудийнинг «Саёҳат хотиралари»да унинг, асосан, дунё билан ҳамжиҳатлик, маърифатга юз буриш, маданий муассасаларни кенгайтириш, хўжалик юритишда илғор фан ютуқларидан фойдаланишга алоҳида эътибор берганлиги яққол кўзга ташланади. Хотиралар сўнгида биз унинг ислом руҳонияти, халқчил ислом амалиёти ва Беҳбудий учун асосий энг долзарб масалалардан бири бўлмиш исломий ахлоққа нисбатан бўлган муносабати билан танишамиз. Қўлимиздаги таржима матнида шундай ва бундан бошқа Беҳбудий фаолиятига тааллуқли тафсилотлар изоҳлар орқали кўрсатилганлиги учун энди эътиборингизни изоҳларга жалб этмоқчиман.

ИЗОҲЛАР

1. Петер Томзенинг «Фаластин адабиёти» (Лейпцих, 1916) китобида айтилишича, 1910—1914 йиллар орасида юздан ортиқ «Саёҳатнома»лар битилган. Русиядан келган яҳудийлар ва мусулмонлар ёзган бу асарлар Қозон, Саратов ва Одессада чоп этилган.

2. Беҳбудийнинг энг яқин кишиларидан бири бўлмиш Ҳожин Муин ибн Шукрулло «Инқилоб»да Шарқ йўқсуллари озодлигига хизмат этувчи икки ҳафтада бир чиқадиган журналда Беҳбудий вафотига бағишлаб ёзган таъзиясини эълон қилган («Инқилоб», 1922 йил, феврал, 36—38-бетлар). Таъзиянинг сарлавҳаси: «Таржимаи ҳол. Муфти Маҳмудхўжа Беҳбудий ҳазратларининг қандоқ шаҳид бўлганликлари ва анинг томонидан ёзилган васиятнома»: «Ўзбек энциклопедияси»даги ва «Адабиёт тарихи» китобларидаги мақолалар эса, шунчаки хўжакўрсинга ёзилгандир: Улар жуда қисқалиги учун кам маълумот беради. Қайта қуриш бошлангач, жадидлик ва Беҳбудий асарларига муносабат биров ўзгарган бўлсада, бироқ ҳалигача, тўғри баҳосини олгани йўқ. Қаранг: «Қатл этилган адиб» («Гулистон», 1988, 10-сон).

3. Худди шундай талаб 1908 йили «Шухрат» газетасининг 4-сонида Бектемиров деган муаллиф томонидан ҳам кўтариб чиқилган.

4. «Икки эмас, тўрт тил лозим» («Ойна», 1913 йил, 1-сон, 12—14-бетлар).

5. «Истиқбол қайғуси» («Ойна», 1913 йил, 2-сон).

6. Беҳбудий эскича миллат тушунчаси тарафдоридир. Унинг фикрича, миллат диний ва маънавий нуқтаи назардан таърифланиши керак. Аммо у қавм ёки миллат деб атаган тушунчаларни тил ва этник томонлардан ҳам таърифлагани сабабли адибнинг асарларида баъзан «мусулмон тили», яъни Ўрта Осиёда яшовчи туркий

ёки форсийда сўзлашувчи аҳоли тили ҳамда «араб дини», яъни Фаластинда яшовчи арабларнинг ислом дини деган иборалар ҳам учраб туради.

7. Ерли халқнинг татар тилидаги театри Туркистонда 1904 йилдан бери мавжуд эди («Таржумон», 1904 йил, апрель). Беҳбудийнинг театр ва кинога қизиққанлиги хусусида қаранг: «Оврупода тейатролар» («Ойна», 1913 йил, декабрь).

8. Мамажон Раҳмонов. Узбекский театр с древнейших времен до 1917 года. Ташкент, 1981.

9. Александр Беннигсен. La presse et le mouvement national хец лез мусулманс де руссие авант 1920. Париж, 1964.

10. «Туркистонда одатий қабиха». «Ойна». 1913 йил, 5 сон.

11. Боқчасарой, 1882 йил.

12. «Ойна»да чоп этилган мақолаларнинг тўртдан уч қисми туркийнинг Самарқанд шеvasида, қолганлари эса форсийда ёзилган. Беҳбудийнинг «икки тилда ва халқ тилида» ёзиши кўн марта-лаб танқидга учраган. Баъзи ўқувчилар форсийга бутунлай қарши бўлишган: «Форсий асло керак йўқ» («Ойна», 1914 йил, 15-сон). Бошқалари эса, форсийдаги мақолаларнинг кўпайтирилишни талаб қилишган. Яна баъзи бир ўқувчилар ҳаммага тушунарли, осон тилда ёзиш кераклигини уқтиришган: «Лозимки, осон ва ҳам ниҳоятда осон ўзбеки ила ёзсангизлар» (ўша сонда). Баъзи ўқувчилар эса, ноширни ўзбек тилини бузиб юбораётганликда айблайдилар: «Ойна» тилини авомча ва кўчаги қилиб юборилибдир» (ўша сонда).

13. Беҳбудийнинг Сиддиқий-Ажзийга муносабати хусусида қаранг: Вадуд Маҳмуд. «Турк шоири Ажзий». «Инқилоб», 1924 йил, 11—12-сонлар. Худди Беҳбудийники сингари Ажзийнинг ҳам ҳаёти ва ижоди Ўзбекистонда янгидан ўрганилиб, янгича баҳоланиши лозим. Таққосланг: Бегали Қосимов. «Шоир хотирасини излаб...», «Шарқ юлдузи», 1989 йил, 10-сон. 178—184-бетлар.

14. Сиддиқий «Таржиман Миръоти ибрат». Самарқанд, 1332 (1914); Бегали Қосимов. «Шоир хотирасини излаб...» — «Шарқ юлдузи», 1989, 10-сон, 180-бет.

15. Москвадаги Ленин кутубхонасида сақланаётган «Ойна» журналнинг ушбу мати олинган нусхаси, афсуски, тўлиқ эмас. Ленинград ва Хельсинкидаги нусхалар ҳам шу аҳволда.

16. А. Х. Алиева: «Списки «Муҳаммад Амин саёҳатномаси» и живая народная речь в ее языковой структуре» («Истоки татарского, литературного языка»). Казань, 1988; Б. Рифтин. «Типология и взаимосвязи средневековых литератур» («Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада») Москва, 1974.

17. Чинакам саёҳат маслаҳатномаларида руҳсатнома олиш, саёҳат, озиқ-овқат, тунаш жойлари ва уларнинг баҳолари, хавфсизлик масалалари бўйича муфассал маслаҳатлар берилган. Уларнинг

энг тўлиқ ҳисоблангани 1913 йил июлда Қозоғистонда чоп этилган «Ҳаж йўли» китобчасидир.

18. Бу мақола 1903 йили Қозонда чоп этилган («Исмоил саёҳати». Ризоуддин ибни Фахруддиннинг сўз боши ва изоҳлари билан). Маҳмудхўжа бу китобчани ўқиган бўлиши керак, чунки у татар адабий ҳаётида фаол иштирок этар, ношир билан эса дўстона муносабатда эди. Исмоил мақоласи оддийгина, аммо Маҳмудхўжанинг асари том маънода юксак бадий савияда ёзилган.

19. Асар 1913 йилнинг сентябрь, октябрь ойларида «Вақт» газетасида чоп этилган. Бу саёҳатнома услуби жиҳатидан Маҳмудхўжа мақоласидан мукамалроқ, аммо унда тарбиявий хусусият етишмайди. Ҳар иккала мақоланинг битта умумий томони бор, улар замирида фаластинлик мусулмонлар аҳволига қизиқиш бор.

20. Беҳбудий такрор ва такрор руслар билан бир қаторда яҳудийлар ва арманларнинг Туркистон мусулмонларига қараганда бой-бадавлат, тўкин-сочин ҳаёт кечириш имкониятларига эга эканликларини таъкидлайди. Таққосланг: «Хуршид», 1906 йил, 6-сон; «Тараққий», 1906 йил, 7-сон; «Ойна», 1913 йил, 8-сон («Хўқанд ва мусулмонлар» мақоласи).

МАҲМУДХУЖА БЕҲБУДИЙ ВА УНИНГ «ОЙНА» ЖУРНАЛИ

Ўрта Осиё республикаларида нашр этиладиган журналларни мунтазам равишда ёхуд гоҳ-гоҳ кўздан кечириб турадиган муштарийларнинг троцкийча кўзойнакли, ўткир нигоҳли, бухоролик уламоларга хос улкан салла ва марказий осиеча услубда тикилган чопон кийган ўрта ёшлардаги хушбичим кишининг суратига назари тушган бўлиши керак. Бу кишини «машҳур тожик жадидларидан» деб, аммо борди-ю, китобхон ўзбек тилидаги нашрларнинг мухлиси бўлса, «машҳур ўзбек жадидчиси», деб таништириш мумкин. Агар 1924 йилга қадар «тожик» ёки «ўзбек миллати» деган тушунчалар бўлмаганини назарда тутсак, бу таърифларнинг тўғри ҳам, нотўғри ҳам эмаслигини ҳурматли китобхонлар сезмаган бўлишлари мумкин.

Биз фикр юритаётган зот ким ўзи? У зоти олий самарқандлик муфти Маҳмудхўжа Беҳбудий бўладилар.

Маҳмудхўжа 1875 йилда туғилган бўлиб, 1919 йилда бу ёруғ дунё билан видолашди ва унга она юрти Туркистоннинг парчаланиб кетганини кўриш насиб этмади.

Агар Маҳмудхўжа тожик ҳам, ўзбек ҳам бўлмаса, ёхуд иккаласига ҳам тенг даражада мансуб бўлса, у ўзини ким деб ҳисоблаган бўларди? Бу саволга ўринли жавоб бериш учун биз таваккал қилмайлик-да 1913—1915 йилларда ўша пайтда Россиянинг Туркистондаги узоқ вилоят марказларидан бўлмиш Самарқандда у нашр этган «Ойна»¹ журнали саҳифаларини бир варақлаб кўрайлик.

Кўриниб турибдики, Маҳмудхўжа ўзини ва ўз ватандошларини «Маҳдуми Туркистон» ёхуд «Туркистониён» деб атаган бўларди.

Бундан ташқари, бундан қадимийроқ услубни танлаган ҳолда ўзини танитишда Россия империясидаги бошқа дин вакиллари — христианлар, яҳудийлар, буд-

¹ Бу журнал бир йил давомида Блумингтондаги Индиана университети қошидаги Рокфеллер Феллоушир лойиҳаси (дастури) ҳомийлигида тайёрланган эди. Бу журналнинг тўла нусхалари ана шу фонд кутубхонасида бор.

дистлар, динсиз даҳрийлардан фарқлаган ҳолда соддагина қилиб «мусулмон» деб атаган бўларди. Ҳар қалай, Маҳмудхўжанинг журналида ўз-ўзини таништиришнинг жуғрофий услуби кўпроқ қўлланилган бўлиб, муаллиф, шаҳар ёки вилоятига кўра, «Туркистоний» деб номланган бўларди.

Энди эса «ўзбекча» ва «тожикча» ёхуд ХХ аср бошларида қўлланилган, бироқ тарихни ёритишда унчалик қўл келавермайдиган ушбу иборалар ўрнига «туркий» ва «форсий» атамаларни қўлласак. Хўш, ўз-ўзимизни танитишда тил мезонларидан фойдаланиш ярамай қолдими? Ахир Россия маъмуриятидаги амалдорлар бу ерда ўз сиёсатини юргизган 45 йил давомида аҳолни у гапирадиган тилига кўра миллатларга ажратиб сиёсат олиб борганидагина муваффақиятга эриша олмадиларми? Агар Маҳмудхўжанинг масаласи нуқтаи назаридан қарайдиган бўлсак, улар ўз ниятларига етдилар. Маҳмудхўжа форсча ва туркча таомилларни қабул қилишни шунчаки истамаган ва бу ҳақда очиқ-ойдин гапирган ҳам.

Шуниси қизиқки, ХХ асрнинг биринчи ва иккинчи ўн йиллиги давомида Эрон, Туркия, Евроосиё, Яқин Шарқ мамлакатларида бўлганидек, Россия империясининг кўпгина минтақаларида ҳам тил масаласига бориб тақаладиган этник миллатчилик руҳидаги кўтарилишлар бўлиб турди.

Бу борада араб сессационалистлари ҳаракати ёхуд биз кўраётган масалага яқинроқ келсак, аслида бир эътиқод, яъни мусулмон эътиқоди ва ягона туркий адабий тил — чиғатой тили деб аталган тил атрофида тўпланган майда туркий миллатларни ажратишга интилувчи рус тарғиботчилари фикрини эътиборга олиш лозим бўлади. Борди-ю, туркийзабон миллатлар ўзаро мулоқот воситаси сифатида, ўз она тилидан ташқари, яна бир қўшимча тил танлашни маъқул кўрсалар, албатта, ўз тилларига яқинроқ қариндош бир тилни танлаган бўлардилар.

Кавказ туркий халқлари, Волга бўйи ва Қрим татарлари, ҳатто айрим ўртаосиёликлар ҳам турк тилини туркий миллатлар жамоаси орасидаги мулоқот тили, деб танлашга уриниб кўрганлар.

1860 йилда шаҳзода Жамолиддин Мирзо бошчилигидаги эронлик зиёлилар форс тили таркибидаги арабча сўзларни сиқиб чиқариш учун қаттиқ ҳаракат бошлаган эдилар; турк ёзувчилари ўз тилларини арабча

ва форсча сўзлардан фориг қилишга уриниб кўрганлар: 1911 йилда эса бир татар маърифатчиси ва тилшуноси² татар тили морфологиясига бағишланган китобининг сўзбошисини «Бу китобга ҳеч ёт сўз кирмас» иборасини шиор қилиб танлаган ҳолда яқунлаган. Ваҳоланки, ана шу шиорнинг ўзидагина иккита бегона сўз ишлатилган. Ҳар қалай, татар муаллифи соф татар туркчасини қўллаш ниятида бўлган.

Татар зиёлилари турк ҳамкасбларига турк империяси доирасидагина эмас, балки Урта Осиёнинг ўзида ҳам сезиларли таъсир ўтказган эдилар³. Улар руслардан ўрганган романтик миллатчиликни ўзларининг ўртаосиёлик ҳамкасблари ўртасида ёйишга уриндилар. Бу миллатчилик ҳаракати ўз-ўзини танитиш учун фақат битта она тили бўлмоғи лозимлигини мезон сифатида танлаб олган эди. Бунинг учун идеал она тили бўлиши шарт эди. Бироқ тил соҳасида бундай радикал софликка интилишнинг натижасиз яқунланиши аниқ. Чунки ҳатто яқин қариндош тиллардан олинган сўзларнинг ўзлаштирилиши, генетик жиҳатдан яқин сўзлар ўзагининг бир манбадан келиб чиқиши турган гап, албатта. Бу ғоя фақат бир тилда сўзлашадиган татарлар жамоасида ёхуд икки тилли (татар ва чигатой адабий тилидан фойдаланадиган) жамоада аҳамият касб этиши мумкин ҳолос⁴.

Ҳар қалай, ноқариндош тиллар қоришмаси кенг кўламда қўлланиладиган Урта Осиёдек улкан кенгликда соф ягона тилдан фойдаланишга уринишнинг муваффақиятсизликка юз тутиши аниқ бир ҳолдир. Хўш, ўртаосиёлик икки тилда сўзлашувчи зиёлилар этник ва лисоний жиҳатдан қўллаб-қувватланаётган романтик миллатчилик сари интилганларида нима рўй берган?

Модомики, бу ҳол 10-йиллар аввалида рўй берган экан, Маҳмудхўжа Бехбудийнинг «Ойна» журнали бу масалага ойдинлик киритиши мумкин бўлган, ўша пайтда Урта Осиёда жуда ноёб ҳолда учрайтиган манба бўлиб хизмат қилиши мумкин. Бу манбадан икки хил

² Nugaibek Torlek.

³ Baldauf. Tatarismus. 14

⁴ Татар зиёлилари бошқа саводсиз кишилар сингари рус тилини хорижий тил сифатида ўрганганлар. Иккинчи томондан, татар-рус билингвизми (икки тиллик) совет даврида пайдо бўлган ижтимоий ҳодисанинг бир кўринишидир.

маълумотни олиш мумкин: биринчидан, бу журнал тилга оид жуда кўп мақолаларни ўз ичига олган; иккинчидан, журналда жуда кўп ноёб мулоҳазаларга бой маълумотлар мавжуд.

Даставвал мен иккинчи тонфага мансуб таҳлилимни ифода этиб, ушбу журналнинг айрим хусусиятларини мухтасар тарзда ёритиб берсам. 1913 йилнинг август ойида нашр этилган «Ойна»нинг дастлабки сонидagi журнал муқовасида «har sajdān bohīt haftalik musavvar magalla-ji islomija», яъни «барча соҳага оид масалаларни ёритиб берувчи ҳафталик безакли исломия журнали» деб ёзилган. Кейинги сонларида эса журналга «туркий ва форсий ўрта шевада, баъзан русча ҳар шевадан баҳс... мажаллайи исломия» деб тавсиф берилган. Кўриниб турибдики, Маҳмудхўжа ушбу журнални уч тилда нашр этиш ниятида бўлган, яъни туркий ва форсийнинг ўрта шевасида ва рус тилида чоп этиши мўлжалланган. Русча сарлавҳасига эса «на узбекском и персидском языках» дея, яъни туркийни «узбекский», форсийни эса «персидский» деб қўйиллатиб тавсиф берган.

Ҳар ҳолда Маҳмудхўжанинг мақсади «ўрта шева»ни қўллаш бўлган. Мен эса буни «муроша шеваси» деб атаган бўлардим. Менимча, Маҳмудхўжа бу атamani Урта Осиёдан Болқон ярим оролигача бўлган ҳудудда яшовчи туркий халқлар учун тушунарли бўлган «ўрта шева» тилини киритиш иштиёқида бўлган Исмоил Мирзо Гаспринскийнинг таъсири остида танлаган бўлиши керак⁵. Афтидан, Маҳмудхўжа туркий ва форсий тилларнинг ҳар иккаласи учун ҳам умумий бўлган бир ҳолни назарда тутган. Афсуски, у «ўрта шева»ни қўллаш учун қайси регионни назарда тутганини очиқ изоҳлаб бермайди. Ҳар ҳолда Бехбудийнинг «Ойна» журналича қўлланилган тил Самарқанд маҳаллий шевасига асосланган, журналнинг 80% туркийда, 20% эса форсийда ёзилган эди. Рус тили эса ора-сира эълон қилинган ахборотлар учунгина қўлланилган.

Журнал тилида туркий миқдор жиҳатидангина устунликка эга бўлмаган. Туркийда эълон қилинган мақола матнларидан кўриниб турибдики, Маҳмудхўжа бу тил-

⁵ Гаспринскийнинг «ўрта шева» ҳақидаги мулоҳазалари билан танишиш учун Лаззеринининг «Исмоилбей Гаспринский» асарига мурожаат қилишингиз мумкин. (Lasserini. Ismailbey Gasprenky, 209-б.)

нинг коммуникатив функцияси устунлигини алоҳида таъкидламоқчи. Масалан, «Хориж янгиликлари», «Самарқанд янгиликлари» ва ҳатто «Бухоро янгиликлари» рукни остида эълон қилинган маълумотлар ҳам мутлақ туркийда берилган. Бош мақолалар ҳам айнан шу тилда берилган. Илмий мақолалар туркумига мансуб бўлган, табиий ва ижтимоий фан соҳаларига тааллуқли маълумотлар ҳам туркчада берилган⁶. «Ойна»даги жуғрофияга оид мақолаларгина форс тилида ёзилган⁷.

Шуни эътиборга олиш керакки, жуғрофий йўналишга эга бўлган форсий мақолалар «ўрта шева» тили нуқтан назаридангина аҳамият касб этиб, уларда Камчаткадаги вулқонлар ҳақида ёки бошқа мавзудаги жуғрофий маълумотлар берилмас, бундай мазмундаги мақолалар туркийда берилар эди.

Форсий туркумига оид мақолалар «Жуғрофиё чист?» рукни билан юзага чиққан эди. Мусулмонлар тарихида бўлганидек, бу мақолалар тили илмий ахборотдан кўра муаллиф маҳоратини намойиш этишга қаратилган эссе жанрига яқинроқдир.

«Ойна»даги бир рукн остида (айни пайтда) эсселар, мавҳум ва назарий аҳамиятга молик мақолалар ҳам берилган бўлиб, уларнинг тахминан учдан бир қисми форсийда ёзилган, шунингдек, адабиётга оид асарлар ҳажми ҳам туркий матнларнинг ҳажмига яқин.

Агар эълонлар мазмуни Эрон, Афғонистон газета ва журналларига тааллуқли ёхуд форс тили учун аҳамиятга молик бўлса, форс тилида берилган⁸.

«Ойна»даги «Мулоқот» рукни журнал билан журналхонлар ўртасидаги ёзишмалардан иборат. Унда берилган қисқа маълумотномалар журнал ҳажмини кенгайтириш ёки уни қисқартириб, ҳафталик ўрнига икки ҳафтада бир марта чиқадиган нашрга айлантатириш ҳақида фикрлари, журнал нархининг ўзгариши ёхуд бирон-бир ҳаракатни қўллаб-қувватлаш ҳақидаги мулоҳазалар ўрин олган.

⁶ Муҳаррирга ёзилган хатлардан бирида илмий мақолаларнинг форс тилида берилиши мақсадга мувофиқ бўлиши алоҳида таъкидланган, чунки ўша даврда мадрасаларда таълим форсийда олиб борилган. (15, 1914, 248.)

⁷ Бу туркум мақолалар 1913 йилнинг охиридаги сонларда эълон қилинган.

⁸ Нашриётнинг журнални уч тиллик қилиш иштиёқига кўра, «Ойна»да бир-икки жуфт эълон берилган эди.

Бу тоифадаги барча билдиришлар туркийда берилган ва Маҳмудхўжа тез-тез ўз муштарийларини ҳамкорлик қилишга чақириб, уларга мурожаат қилиб турган.

Муштарийлардан нашриёт номига келган хатларга, одоб нуқтаи назаридан, улар қайси тилда ёзилган бўлса, шу тилда жавоб ёзилган. Уша пайтда туркий эмас, балки форсий ҳали ҳам таълим тили сифатида ўз мавқеини йўқотмаган эди. Шу боис, кўпинча Маҳмудхўжа ҳам ўз муштарийлари билан ҳамфикр ва ҳаммаслак эканини таъкидлаш пайида бўлган⁹.

Энди «эссе» рукни ҳақида бир-икки оғиз сўз айтсак. Бу рукн тузилиши ва тил услуби жиҳатидан жиддий жанрда, яъни одоб муомаласи борасида қалам тебратишни эслатади. Менимча, бу жанр Чигатой адабиётида унчалик ривожланмаган, форс ва, айниқса, араб тилларидаги ёзишмаларда эса анча тараққиётга эришган, десак, тўғри бўлади. Бадийий ҳамда журналистик характердаги барча ёзма асарлар ана шу анъанага асосланган ҳолда яратилган. Шунинг учун ҳам муаллиф учун бу жанрда ўз фикр-мулоҳазаларини форс тилида баён қилиш туркийга нисбатан осон кўчган, десак, ҳайрон бўлмаслик керак. Шунини унутмаслик лозимки, Маҳмудхўжа яшаган давр кишилари ва унинг ҳамкорлари мадрасаларда форс тилида таълим олганлар. Улар мавҳум тушунча ва фикрларни туркий эмас, балки форсийда баён қилганларида бу иш осон кўчган.

Иккинчи томондан, кундалик турмуш тарзи жараёнида улар туркий билан қанча кўп юзлашиб турган бўлсалар, форсийни ҳам шунчалик тез-тез қўллашга тўғри

⁹ XX аср бошларида туркий тил ҳали замонавий мулоқот талабларини тўла қондира оладиган даражада ривожланиб улгурмаган эди. Бу тил жадид ва рус-тузем мактабларида ўқитилган бўлса ҳам, «замонавий» мактабларни битирган кишиларнинг кўпчилиги амалиётда ўзининг мукамал қондаларига эга бўлган (рус ёки форс) тилдан фойдаланишга ҳаракат қилган. «Қадим»гиларнинг (эски) мактаб ва мадрасаларда Чигатой шеъриятидан ташқари, мукамал турк тили деярли қўлланилмас, бинобарин бундай мактабни битирганлар ғазал машқ қилганларидагина туркийдан фойдаланишган. Абдурауф Фитрат ва Садриддин Айний каби етакчи зиёлилар ҳам «Ойна» фаолиятига маълум ҳисса қўшган бўлиб, улар ҳам туркийни 1917 йилдан кейинги даврда, зарур бўлган ҳоллардагина ёзишмаларда қўллаганлар. Ҳатто 20-йилларнинг ўрталарида ҳам туркийзабон совет республикаларида кўпгина таниқли зиёлилар фақат рус тилида ёзган.

келган; бунда туркий тили асосан савдо ишлари ҳамда рус раҳбарлари билан мулоқот давомида қўлланилган. Ҳаёт тақозосига кўра, журнал тили «дарё»нинг гоҳ туркий қирғоғига, гоҳ форсий соҳилига ўзини уриб турган.

Бу мулоҳазалар айни пайтда ҳам мантиқий, ҳам содда туюлиши мумкин. Ахборот етказиш, кишиларни ишонтириш ва воқеликни акс эттириш вазифаларини тенг қамраб оладиган бош мақолалар ҳақида нима дейиш мумкин? Агар форсий воқеликни акс эттириш ва ўқувчини ишонтириш воситаси сифатида қўлланилган бўлса, нега энди бош мақолаларнинг аксарияти туркийда ёзилган? Менимча, бош мақолаларни туркийда ёзиш мавжуд анъаналарга асосланган, бу ҳол Маҳмудхўжани ҳам бош мақолалар учун туркийни қўллашга ундаган. Бу масалада Маҳмудхўжага жуда яқин турадиган муҳаррирлар «Шўро» даврий нашрининг муҳаррири Ризоуддин ибн Фаҳриддин ва «Вақт»нинг муҳаррири Фотиҳ Каримийлар бўлган.

Бу ҳар иккала нашр ҳам татар тилининг Оттоман (Туркия) туркчасига яқин турадиган, яъни туркийнинг бир шеvasида ёзилган.

Ҳақиқий ҳаётдаги тил билан газета ва журналлар тили ўртасидаги муносабатларда ғалати бир ҳодиса пайдо бўлади. Ҳатто, бу ҳол кам тилга олинадиган шеърий тилида ҳам кузатилади: бугунги сиёсий масалалар, иқтисодий тараққиёт, театр, кино масалаларига оид шеърий асарлар туркийда ёзилган, тараққиёт зарурати (амалий маслаҳатларсиз)¹⁰, туркистонликларнинг аҳволига ачиниш ва бошқа турли диний масалалар ҳақида форс тилида ёзиш маъқул кўринган¹¹. Журналда биринчи қарашда, ортиқча баландпарвоз руҳда ёзилган, мавзу доираси чекланган, реал ҳаёт учун аҳамият касб эта олмайдиган шеърий асарлар кўзга ташланиб туради. Шунга қарамай, журнал фаолиятига сезиларли ҳисса қўшган кишилар асосан зиёлилар эканини, уларнинг мавҳум мавзуларга бўлган муносабати кишини ортиқча ҳайратлантира олмаслигини унутмаслигимиз лозим.

«Ойна»нинг тил хусусиятлар ҳақидаги бу фикрларни

¹⁰ Амалий аҳамияти камроқ бўлган маслаҳатлар (уларни Маҳмудхўжа «қуруқ панд-насиҳатлар» деб атайди) форсийда ёзилган материаллар орасида салмоқли ўрин эгаллайди.

¹¹ Ваҳоланки, Маҳмудхўжа диний мавзудаги баҳсларда туркийдан фойдалангани ҳолда унинг рақиблари бўлмиш муллалар форсийда жавоб беришган.

Ғасдиқлаиш мақсадида айрим бош мақолаларда (1.1913. 12—14) Маҳмудхўжанинг икки тиллик масаласига ёндашувини эслатиб ўтишни лозим топамиз:

«Биз, туркистонийларга туркий, форсий, арабий ва русий билмоқ лозимдур. Туркий, яъни ўзбекини сабаби шулки, Туркистон халқининг аксари ўзбаки сўйлашур. Форсий бўлса, мадраса ва уламо тилидур. Бу кунга Туркистонни ҳар тарафидаги эски ва янги мактабларинда форсий назм ва наср китоблари таълим берилиб келгандур... Араб маданияти Юнонийни Суқрот, Буқрот, Фалотунлардан фойдалангандек, замона ҳозири, маданияти Толстўй, Жул Верн, Киплер, Коперник, Ньютонлардан фойдаланур».

Бу матн Туркистонда тил масаласига тааллуқли бўлган бош мақоланинг бир қисми бўлиб, ўзига хос тарзда очиқ ифода этилган баёноддир.

Келинг, энди тил ва тилшунослик сиёсатига оид яна бир неча бош мақолага мурожаат қилайлик.

Бош мақолалардан бирини ўқир эканмиз, (яккатиллик) ва ҳатто тилдаги софликка интилиш 1913 йилнинг кун тартибидаги асосий масала бўлганлигига гувоҳ бўламиз. Маҳмудхўжа тил соҳасида жаҳидларга ҳамфикр бўлса-да, бу борада ўз қарашларига ҳам эга бўлган.

«Ойна» муҳаррири журналнинг дастлабки махсус сонларидаги бош мақолаларида аҳолининг фақат икки тил — туркий ва форсийнигина эмас, балки араб ва рус тилларини ҳам ўрганиш зарурати билан юзлашиб турганини, анъанавий илм-фан тили бўлгани учун ҳам туркистонликларнинг араб тилини ўрганиши шарт эканини таъкидлаган. Агар араб ва рус тиллари хорижий тил сифатида ўрганилса, туркий ва форсий бу вақтда она тили мақомини олишга даъво қилаётган эди.

Маҳмудхўжа Туркистоннинг айрим ҳудудларида икки тилликдан чекинилаётганига ранжирдию, шунга қарамай, унинг ўзи учун бу табиий ҳол эди. Баъзи туркийдаги мақолаларга форсий сарлавҳа қўйилар (масалан, «Мавлуд саодат намуд» 13.1914.198.199), бошқа баъзи мақолаларда ҳам Маҳмудхўжа лўндароқ иборалардан фойдаланиш мақсадида туркийдан форсийга ўтиб кетаверар эди. Кўп ўринларда у туркийдан форсийга ўтар экан, уларга бир тилдек, яъни «мусулмоний» ёхуд «мусулмонча» тил деб ҳам қарар эди. Бу фикрга ўқувчининг ишониши қийинроқ эканини эътиборга олиб, қуйидаги баъзи бир мисоллар келтирмоқчиман:

«Самарқанд ҳокими, Генерал Лукошин, «мусулмо-

ний», яъни «форсий» ва «туркий»ни биладилар. У киши жадидчиларнинг «Мақтаби ислоҳ» мактабидаги якуний имтиҳонда қатнашиб, битирувчиларни рус ва мусулмоний тили бўйича имтиҳон қилиб кўрдилар. Французча мактабга борадиган Жоффалик араб болалари француз тилида ҳам, ўз она тилларида ҳам сўзлаша оладилар. Туркистонликлар эса, руслардан тузукроқ дарс ололмайдилар, улар фақат «мусулмонча»да дарс оладилар». (5.1914.100.)

Бу мисоллар Маҳмудхўжанинг юқорида зикр этилган ўзини-ўзи танитиш усулини эслатади. Бунда, бир томондан, илгариги минтақавий тушунча назарда тутилса, иккинчи томондан, умматларга боғлаб қўйилади, яъни диний жиҳатдан талқин этилади. Бу фикр донрасида тил асосида фарқлаш ўз аҳамиятини йўқотиб, иккинчи даражали аҳамият касб этади. Шундай қилиб, туркий ва форсий «мусулмоний» тил тарзида тавсифланади.

Туркистонликларнинг тил борасидаги бу ҳолатига — икки тиллиликка табиий ҳол, деб қараш тўғри бўлади. Маҳмудхўжа ҳар иккала тилга ҳам плюрализм нуқтаи назаридан ёндошади. Аслида, у бу ҳолга «сукут аломати ризо» тамойили асосида қарайди, чунки бир тилдан иккинчи тилга кирган сўзларнинг кўплиги ва бошқа шунга ўхшаш жиҳатларнинг мавжудлиги бир тилдан иккинчисига осонгина ўтиш имконини беради. Маҳмудхўжанинг этник ва тил хусусиятларини эътиборга олишни истамаётганлиги бу ҳолда аниқ кўзга ташланиб туради. Бу ҳолни қуйидаги жумлаларда кузатиш мумкин:

«Баъзи афандилар меҳмонни «қўноқ» дейилади, деб таклиф этарлар, ҳолбуки, қўноқ деганда, бир турк фаҳмлайдур. Меҳмон деганда, турк фаҳмлагани устида, яна бир форсий мусулмон қариндошимиз-да англайдур».

Маҳмудхўжанинг этник ёки тарихий тил софлиги назариясига зид бўлган прагматик қарашлари унинг қуйидаги фикрларида аниқроқ акс этади:

«Содда тил нима учун керак? Атрофиндаги қавму қариндоши илан сўйлашмоқ учун. Адабий ва илмий тил нимага керак? Мавжуд илму фан ва тарихни билмоқ ва алардан фойдаланмоқ учун. Энди бизга лозимки, атроф, яъни теварагимизни адабийлаштурсак, мунавварлаштурсак, яъни илму фан ила юрутсак... Аммо қадим чиғатойча, мўғулча, ўрхунча ва сахройи тилларни тургузғон ила на фойда? Ва у тилларга қая илму фанлар бор? Ҳозирда сўзимизга қйшулган форсий ва арабий сўзлар бизни арабу форсга бир даража яқин этар. Илму фан

китоблариға яқинлашмоғимизга восита бўлур» (12.1915. 310).

XX аср бошларидаги рус мусулмонлари орасида тилга нисбатан бундай прагматик қарашлар кўзга ташланмайди.

Маҳмудхўжанинг ўзига хос ҳолати ва қарашларининг ҳамда кейинги йилларда сафдошларимиз унга бўлган муносабати орқасида келиб чиққан вазиятни тасвирлаш мақсадида мен ушбу мақолани Туркистоннинг ўша даврдаги типик икки тилли зиёли вакили бўлмиш Ҳожи Муин ибн Шукрулло ҳақидаги айрим мулоҳазаларим билан яқунлашни маъқул кўрдим.

Ҳожи Муин Маҳмудхўжанинг жадид маърифатпарварлари даврасига Самарқанд яқинидаги Каттақўрғонда мактабдорлик қилиб юрган даврида кириб келган эди. «Ойна» журнали фаолиятига ўзининг татарлар тавсия этган ўқитиш услублари ва дастури ҳақида форс тилидаги мақоласи билан ҳисса қўшган. (7.1913.172—174). Айни пайтда у 1913 йилнинг охирларига келиб, адабий танқидчиликка бағишланган туркийда ёзилган мақоласини эълон қилди. Орадан икки ой ўтмай туриб, 1914 йилнинг бошларида Ҳожи Муин бирданига амалий жиҳатдан ҳар икки тилдан бирини қўллаш тарафдоридан фақат соф бир тил учун курашувчи кишига айланиб қолди. Лингвистик нуқтаи назардан Ҳожи Муин «туркшунос» бўлиб, шу пайтдан эътиборан «Ойна»да унинг бирорта ҳам форсийда ёзилган мақоласи кўзга чалинмайди. Ваҳоланки, 1914 йилнинг баҳор ва ёз ойларида Маҳмудхўжа Самарқандда бўлмаган даврда «Ойна»нинг тақдири муҳаррир сифатида Ҳожи Муин ихтиёрига берилган эди.

Ҳожи Муин анча тадбиркор киши бўлгани сабабли икки ҳафтадаёқ журналнинг техникавий ва таҳририй жиҳатлари анча яхшиланди. Шу билан бирга у Маҳмудхўжанинг истагидан бир оз четлашиб, «Ойна»ни соф туркий журналга айлантириб ҳам қўйди. Бироқ журнал муқовасидаги «туркий-форсий мусулмон журнали» иборасини ўзгартирмади.

Журналнинг бундан кейинги сонларида форсийда ёзилган мақолалар сони тобора қисқариб борди, 1914 йилнинг 41—42-сонларида форсийда биронта ҳам очерк, шеър ва ҳатто қитъа эълон этилмади. Энди Байтулмуқўрган Маҳмудхўжанинг кайфиятини тасаввур қилиб қаддасдан қайтиб келиб, журналнинг бундай қиёфасини кўринг.

Билмадим, шу ҳол сабаб бўлдими. ёки бошқа сабаблар бўлганми, ҳар ҳолда шундан кейин Маҳмудхўжа билан Ҳожи Муин ўрталарига совуқчилик тушиб, уларнинг журнал таҳририятидаги ҳамкорлигига дарз кетди.

Маҳмудхўжа шошилинич тарзда яна форсийда ёзилган мақолаларни журналга кирита бошлади. Журналнинг 43-сонида форсийда бош муҳаррир имзоси билан иккита катта мақола эълон этилди. Шундан сўнг 1915 йилнинг ёз ойларига келиб журнал умуман ёпилгунга қадар форсийдаги мақолалар мунтазам равишда бериб борилди¹². Бу мақола билан мен Ҳожи Муиннинг кейинги фаолиятидаги тафсилотларини таҳлил қилиш ниятидан узоқман, шунинг учун гапни қисқача яқунламоқчиман. Ҳожи Муин шу воқеадан кейин «Ойна»да чоп этилган мақолаларида муҳаррир фаолиятини танқид қилиб, муҳаррир Маҳмудхўжа эса уларга эринмай бирма-бир жавоб қайтариб турди. Уларнинг мулоқоти туркийда олиб борилди. Тил ёки сиёсий масалада фикр юритилганда Ҳожи Муин туркистонча қиёфасида намоён бўларди. Бироқ 1924 йилги «миллий чегараланиш» дан кейин у тожик тилини маъқул кўриб, шу тилда ёза бошлади. Унинг ўзбек тилидаги мақолалари жуда кам кўзга ташланадиган бўлиб қолди.

Ҳозирги Ўзбекистонда жадидчилик Тожикистонга нисбатан кўпроқ ўрганилаётган бир пайтда, дастлаб икки тиллик туркистонли зиёли сифатида танилган, кейинроқ ўзини соф туркий тилли адиб сифатида намоён этган ва охирида эса бошқа услубга ўтиб олган бу зиёлининг фаолиятини ўрганиш бизнинг бу соҳадаги билимимизга қўшимча маълумотлар қўшган бўлар эди. Ҳар

¹² Маҳмудхўжа ўзининг форсийга бўлган иштиёқини бош мақолаларни форсийда эълон қилиш билан бир қаторда муҳаррирга келган (ўзи ижод қилиб тўқиган?) хатлар ва уларга берилган (айниқса, 1915 йилнинг 10- ва 11-сонларида) кенг жавобларда ҳам икки тиллик масаласини очиқдан очиқ ёқлаб чиққан... 1915 йилнинг 11-сонида эълон этилган «Лоф» деб номланган мақоласида соф тиллик тарафдори бўлган юртдошларини юристлар (тилда софлик тарафдорлари) сифатида қоралаб, икки тилликка мойил бўлган Қрим татарлари ва Озарбайжон туркларини ёқлаган. Мақолада тилдан арабча ва форсча сўзларни суриб чиқариш билан «Араб ва Эрон дунёсидан узоқлашаётган» юртдошларини қоралаш ҳолатлари аниқ кўзга ташланиб туради.

қалай, ҳар иккала зиёли ҳам ўз уринишларида муваффақиятга эриша олмадилар.

(Маҳмудхўжа Бехбудий ва Ҳожи Муин — икки дўст, икки маслакдош ўртасидаги ижодий ҳамкорлик ва бошқа муносабатлар, уларнинг умр йўли ҳақидаги гаплар, бу алоҳида мавзу. Дарҳақиқат, муаллиф тўғри таъкидлаганидек, улар ижоди ва фаолиятини ўрганиш бу давр маданий ҳаётига онд қатор янги маълумотлар қўшса ажаб эмас. — *Масъул муҳаррир*).

ҲАҚИҚАТ АХТАРИБ

Ўзгариш ва узвийлик хусусида

Ушбу мақолага «Ҳақиқат ва илк ўзбек адабиёти» деган сарлавҳа ҳам қўйишимиз мумкин эди, зеро, ундаги асосий гап ҳақиқат хусусидадир. Ҳақиқатни «рост-гўйлик» деб аташ ҳам мумкин. Бундан ташқари, бу сўз жиддий ўрганиб чиқишга арзийдиган яна бир қатор тахминий маъноларга ҳам эга. Мазмуни камалакдек товланадиган, аниқ изоҳлаш ўта қийин бўлган эски ушбу ҳақиқат бизга 1915 йилдан 1935 йилгача бўлган икки ўн йилликнинг қанчалар кўп қатламли бўлганлигини англашга ёрдам беради.

Жаҳолат ва маърифат, идеализм ва реализм, буржуа миллатчилиги ва пролетар интернационализи ва, эҳтимол, «байналмилал мустамлакачилик», деган учинчи бир жиҳатларга ҳам эга бўлган бу икки ўн йилликда озодликка интилиш ва озодликнинг тортиб олинishi, кўп хиллилик ва бир хиллилик бир-бирига тўқнаш келди. Урта Осиёда илгари бундай ҳол содир бўлмаган эди, ўша ўн йилликлардан кейин ҳам юз бермади.

Бу даврни икки оғиз сўз билан тасвирлаб бериш жуда мушкул масала.

«Ҳақиқат» сўзи 1915 йили Туркистон мусулмонларига қандай маънолари билан маълум бўлганлиги хусусида бир фикрлашиб олайлик. Бу тушунча умумисломий эрон-араб-турк маорифи мажмуида 1860 йилдан бошлаб муҳим, кўп қиррали роль ўйнайди. Биринчи навбатда диний мубоҳасаларни олиб кўрайлик. Урол ва Нил дарёлари ўртасидаги ҳудудда яшовчи ислоҳотчилар бир вақтлар нозил этилган ҳақиқатни яна давом эттириш учун «ижтиҳод» дарвозаларини қайтадан очиш масаласини кўтариб чиқдилар. Уларнинг фикрича, янги давр мусулмонлардан худди шуни талаб этаётган эди. Иккинчидан, фундаменталистик руҳдаги мусулмонлар эса, «илк мусулмонлар ҳақиқат учун жондан кечишга ҳам тайёр курашчилар эди, замонавий мусулмонлар эса хурофот асирларидир», деган фикрга ёпишиб олган эдилар. Ўз ғояларини амалга ошириш йўлида турли тўсиқлар борлигини хаёлдан қочирмайдиган яна бир қатор ислоҳотчилар учун эса «ҳақиқат» уларнинг турмуш ша-

роити, ҳолати тўғрисидаги аччиқ воқелик бўлиб, улар бундан тан олишга мажбур эдилар.

Сўфийларнинг ҳақиқатни қандай тасаввур қилганлиги ҳам назардан четда қолмаслиги лозим: халққа энг яқин ва энг таъсирчан исломий гуруҳлардан бири бўлмиш сўфийлар ҳақиқатни топиш ва ёритишда ақидапараст сафсатабозлар ҳамда маърифатчиларга насиб этмаган даражага эришган бўлсалар-да, исломий ва ғайрисломий модернистлар томонидан жаҳолатпарастликда айбланган эдилар.

«Реаллик» ва «ҳақиқат» тушунчаларига нисбатан бошқа сезиларли таъсирлар славян миссионер ва шарқшунослари, Усмонли Турк империяси намояндалари, рус «художўйлари» ва, ниҳоят, француз символистлари томонидан ўтказилган бўлиши мумкин. 1917 йилдаги тўнтаришлар арафасида Ўрта Осиёда ҳақиқат ва унга алоқадор «реаллик», «ҳаққонийлик» тушунчалари борасида шундай нуқтани назарлар мавжуд эди. Улар кейинги ўн йилликда ҳам амалда бўлиб, ривожлантирилди. «Хурوفот, онгсизлик билан курашмоқ—ҳақиқат учун йўл очмоқ, демакдир» («Ўзгаришчи ёшлар» журналининг биринчи сонидаги иқтибос).

Ўрта Осиё жадидлари биринчи навбатда татар жадидларидан ўрнак олдилар. Татар жадид муаллимлари XX асрнинг дастлабки йиллариданоқ Самарқанд ва Қўқон каби катта шаҳарларда, кейинчалик эса вилоятлардаги кичик шаҳарларда, йигирманчи йилларнинг бошларида эса, ҳатто Бухорода ҳам фаолият кўрсатдилар. Ўртаосиёлик кўпгина муаллимлар ва публицистлар Қозон, Уфа ва Оренбург шаҳарларидаги жадидлар билан яқиндан танишиб олган, ҳатто Истанбул ва Кавказдаги жадидлар билан ҳам алоқа ўрнатган эдилар.

Маҳаллий назорат идораларида қадимчилар (эскилик тарафдорлари) асосий ўринларни эгаллаб турганлиги учун кўпгина бухоролик ва самарқандлик маърифатпарварлар ўз асарларини Истанбул ва Тифлистеда чоп эттирган. Ўртаосиёлик хурوفотчи диндорлар янгилаш ҳаракатига қаттиқ қаршилик кўрсатганлар. 1911 йили Бухорода очилган янги мактаб бир неча ой фаолият кўрсатгач, ёпиб қўйилди. 1914 йили Самарқанддаги муаллимлар ўз фаолиятларини тўхтатишга, болаларини янги мактабга берган ота-оналар эса уларни қайтиб олиб, эски мактабга жойлаштиришга расмий равишда мажбур бўлдилар. «Ойна» журналининг 1914 йил 11 январь сонида чоп этилган «Фавқулодда таклиф» деган

мақолада шу тўғрида сўз юритилган. Фақат Чор маъмуриятининг аралашувидан кейингина такфирга эга бўлган мударрислар ҳамда уни оммалаштираётган муаззинларнинг фаолияти расман тақиқлаб қўйилди («Ойна», <186> 13, 1914 йил 18 январь).

Шунга қарамасдан, самарқандлик муаллим, ношир ва ёзувчи Маҳмудхўжа Беҳбудий ўзининг тўгарагини ташкил этди. Ижтимоий йўналишдаги адабиётга қизиқувчи ёшлар тўгарак аъзолари бўлдилар. Уларнинг баъзилари асарларини «Беҳбудий нашриёти»да чоп эттирган бўлсалар, бошқалари ўқиш, ўрганишга зўр бериб, фақат 1917 йилдан кейингина фаол ҳаракат бошладилар. Жадид фаолларининг тилларини бийрон қилган бу ҳақиқат, биринчи навбатда, ижтимоий ҳаётнинг аччиқ воқелиги эди. Жадидлар бу ҳақиқатлардан кенг халқ оммасини огоҳ этиш мақсадида трагедиялар, пьесалар ва ҳикоялар ёздилар. Маҳмудхўжа Беҳбудийнинг «Падаркуш» (1913), Нусратулла Мулла ибни Қудратуллонинг «Тўй» (1914), Абдулла Қодирийнинг «Жувонбоз» (1915) асарларини бунга мисол қилиб келтириш мумкин. Таълимий ва тарбиявий лирикада жадид шоирлар ижобий ва салбий қутблар ўртасидаги дуалистик метафорика (икки томонлама метафорика)ни ривожлантирдилар. Жадидларнинг ўз нуқтаи назарлари ижобий қутбдир. Ҳақиқат, бундай асарларда «нур», «ёруғлик» каби тушунчалар орқали ифодаланган. «Хуршид, қуёш, шамс» истиораси эса билимни, маърифатни англатганди. Салбий қутб эса жаҳолатпарастлик унсурлари бўлмиш схоластика, мистика ва «халқ дини»дан ташкил топган. Қонун, шарият, хурфот ва жаҳолат «зулмат», «булут» ва «соя» истиоралари орқали ифода этилган. Уша даврларда яратилган шу руҳдаги кўплаб шеърлар ичидан олинган ушбу ягона мисол ҳақиқат ва билим нури ўртасидаги муносабатни, кўрсатишга кифоя этса керак. Бу шеър Ҳамза Ҳакимзода Ниёзий қаламига мансуб:

*Илм ҳақнинг нуридир,
Қаро кўнғил бўридир.
Ҳар бир яроғ йткири,
Ҳар исрофил суридир.*

*Жаҳл кўфрнинг тўридир.
Ҳар душманнинг зўридир.
Ҳар бир таннинг кулфати,
Ҳар бир бахтнинг шўридир.*

Жадидлар «барча ижобий фанларнинг ўқитилиши зарур», деган ғояни кўтариб чиқдилар, чунки бу ғоя «ислом барча фанларнинг булоғи», деган ақидага мос келар эди. «Ер, кўк, юлдуз ва қуёшнинг ҳақиқатини билиш» каби ижодий ҳаракатларга зид ўлароқ эски

мактаблардаги қадимчи-исломий домлалар болаларга турли бўлмағур афсоналарни айтиб, улар миясини захарладилар. Наҳанг устидаги ҳўкизнинг ерни ўз шохларида кўтариб турганлиги тўғрисидаги афсона ҳам шулардан биридир. Қадимчилар мусулмонлардан кўпроқ садақа ва хайр-эҳсон ундириш мақсадида ҳақиқатни яшириб, хурофотга бошладилар. «Ойна» журналининг 12-сонида (1914 йил 11 январь) чоп этилган «Миллатни ким ислоҳ этар?» деган мақолада шу тўғрида сўз юритилган. (Жадидларнинг хурофий тасаввурларга қарши кўрсатган бу фаолликлари уларга қарши турли ҳужумлар уюштирилган кейинги йилларда ҳам уларнинг алоҳида хизматлари сифатида баҳоланган).

Жадидларнинг ҳақиқатни ахтариш борасида инқилобгача олиб борган илгариги ишлари қандай кечганлигига бир назар ташлайлик: жадидлар ўзларини ҳақиқатни билишга муҳтож кишилар, деб ҳисобламаганлар. Улар ҳақиқатни билишларига ёки камида ҳақиқатга элтувчи йўлдан хабардор эканларига амин бўлганлар. Улар ўзлари билган ҳақиқатни халққа етказишни, халқни билимсизликдан нур томон етаклашни ўз олдларига вазифа қилиб қўйган эдилар. Жадидларнинг Ўрта Осиёдаги илк авлодида «ўз ҳақиқатларининг ҳақиқати» борасида қатъиятсизлик, гумонсираш сезилмайди. Ўзлари эришган, яъни англаб етган нарсаларнинг барча «билмайдиганлар» нуқтаи назаридан устунлиги, ўша давр ҳақиқатининг қанчалар аччиқ бўлишидан қатъи назар, жадидларга букилмас некбинлик бахш этган. Улар ўз «ҳақиқат»ларини хурофот, афсона ва жаҳолатга қарши қўйганлар.

Фикримча, Ўрта Осиё жадидлари орасида энг кўзга кўрингани Абдурауф Фитратдир. Ўзининг «Мунозара» сида у «ҳақиқат натижаси тасодуми афкор аст», яъни «фикрлар хилма-хиллиги ҳақиқатни англашга элтади», деган иқтибосни бежиз келтирмаган. У ўзининг бутун умри давомида ҳақиқат ахтарди ва бу жараёнда фикрлар хилма-хиллиги, қарама-қаршилиги бўлиши мумкинлиги хусусида фақат шиорлар айтиш билангина чекланиб қолмади, балки ҳақиқат ахтара туриб шундай бир даражага эришдики, ўртаосиёлик биронта мутафакир бу даражага эришмаган. Ҳақиқат ахтариш ва шунга мос равишда озодликка интилиш уни Ўрта Осиёнинг ягона, жиддий атеистига айлантирди.

Фитрат ўзининг илк асарларидан бири — 1911 йили Истанбулда чоп этилган Ҳиндистонда бир фаранги ила

«Бухоролик мударриснинг жадид мактаблари хусусинда қилгон мунозараси»да «ҳақиқат ихтиёрида бўлмоқ лозим», деган жадидча талабга тўлиқ қўшилади ва ўзининг жадид мутафаккир касбдошлари ёқлаган ҳақиқатни ёқлаб чиқади. «Мунозара»даги овруполик Фитратнинг ўзидир. У қадимчи мударрисга қарата «динингизнинг асослари ҳақиқатда не эканлигини билмайсиз», деб таъна қилади. Қадимчи мударрис қанчалар гофил бўлса, Фитрат шунчалар кўтаринкилик билан уни чуқур фикрларни изҳор этишга мажбур қиладики, мударриснинг бу фикрлари қуруқ сафсатадан бошқа нарса эмаслиги аён бўлиб қолади.

Динга қарши даъват оммавий тус олган 1928—1929 йилларда Фитрат ўзининг кичик-кичик асарларида қайта-қайта ҳақиқат мавзусига мурожаат қилди. Унинг «Меърож», «Заҳронинг имони», «Зайд ва Зайнаб» асарлари марказида «ҳақиқат»нинг ўзи эмас, балки кишиларнинг ҳақиқатга нисбатан субъектив муносабати туради. У 1928—1929 йилларда, яъни яқинда эълон қилинган ҳақиқатдан бошқа ҳақиқатни топишга уринган ҳар бир шахс сиёсий таъқибга учраши тайин бўлган бир даврда қотиб қолган диндорликдан четланишга чақирди. Фитратнинг кичик асарларида мурожаат қилган мавзулари 1929 йилда расман тақиқланмаган бўлса-да, аммо «ҳаддидан ошиш» деб баҳоланилди. Балки шунданмикан, унинг ҳақиқатни ахтаришда жасоратли бўлишга қаратилган чақириқлари натижасиз қолиб кетди.

Илк жадидларга ўшанда ҳам, бир оз кейинроқ ҳам нурли келажак томон элтувчи ҳақиқий йўлни топиш насиб этмади. Уларнинг бир гуруҳи 1917 йилдаги Февраль инқилобидан кейин ҳақиқатни Миллий Мухториятдан ахтара бошлади ва ўз ижоди билан Туркистондаги миллий истиқлолчилик ҳаракатини қўллаб-қувватлади. 20-йилларнинг бошларига келиб, сиёсий тараққиётда большевикларнинг ғалаба қозониши аниқ бўлиб қолгандан кейин миллий мухторият тарафдорлари бўлган жадидларнинг кўпчилиги большевиклар томонига ўта бошлади, яъни улар отларнинг бошини ҳақиқат томон бурдилар. Фақат баъзи бирларгина ўз орзу-умидларидан воз кечолмай, ҳали ҳам адашганларга ҳақиқат йўлини кўрсата олишларига умид боғладилар. (Фитрат «Ўқитғувчилар юртига», «Ўзбек ёш шоирлари». Тошкент, 1922). Улар «Рус империализмининг сояси йўқолсин», Туркистон устига миллий озодлик қуёшининг нур-

лари тушсин, деган чақириқларга тўла, оптимистик руҳдаги шеърларини ёзишда давом этдилар. Нур-зулмат истиораси замирида энди «миллий озодлик — империалистик қуллик» тушунчалари ётарди.

Сиёсий ғолиб фақат ҳақиқатга эгаллик қилиш ҳуқуқини олиш билангина чекланмайди, энди у дуалистик метафориканинг «нур» қисмини ҳам эгаллаб олади. Миллий руҳдаги шоирлар учун 1924 йилдан кейин фақатгина хаёлий тасаввур ва зулмат қолган, холос. Худди келишиб олишгандек, улар бу икки истиорани ўзларига олиб, келажак ижодларида улардан фойдаландилар. Жаҳид зиёлиларининг сўнгги тўғарагида иштирок этганларнинг йўллари қандай ажралиб кетганини бунга мисол қилиб келтириш мумкин. Фитрат ва Боту биргаликда «Чигатой гурунги» даврасида ўзбек тилининг назарий масалаларини муҳокама қилиб, бадий асарлар яратганлар. Уларнинг «Ўзбек ёш шоирлари» антологиясига киритилган асарлари юқори даражада ҳамоҳангдир. 1924 йилда эса «Инқилоб» журналида Фитратнинг «Менинг кечам» шеъри чоп этилди. Шундан бир оз кейинроқ бу шеърга жавоб тариқасида ўша журналда Ботунинг «Менинг кундузим» шеъри босилиб чиқди. Шоирлар йўлининг икки қарама-қарши томонга ажралиб кетганлиги бу шеърларда яққол кўринди. Агар Фитрат қоронғу кечани ўз хаёллари билан банд бўлган ҳолда бемалол шуғулланиш мумкин бўлган шароит сифатида тараннум этган бўлса, Боту кундузни қайноқ меҳнат оғушидаги социалистик ҳақиқат томон бориладиган вақт сифатида ардоқлади.

...Чўлпоннинг «Мен шоирми?» деган шеъри 1923 йилда ёзилган бўлиб, у ўзбек шеърятининг бир қанча йиллар давомидаги йўналишини Чўлпоннинг рақиблари англаб етгандан ҳам юқорироқ даражада белгилаб берди. Чўлпон ўз идеали, яъни миллий мухториятни амалга оширишнинг иложи йўқлигини англаб етган эди. Шоир янги воқелик ва янги тил талабларига мутаносиб равишда ўзининг интилишларини «хаёл» деб атайди; албатта, хаёлни бу ерда икки хил тушуниш мумкин: у бир вақтнинг ўзида беҳуда кетган хатти-ҳаракатни ва ҳали интилиш мумкин бўлган мақсадни англатади ва сўнггиси ҳақиқатнинг қарама-қарши қутбини ташкил этади. «Мен шоирми?» шеърисида Чўлпон ўз орзу-истаклари, идеали нимага айланганлигини кўриш учун хаёлини осмонларда сайр эттиради ва идеали қуруқ хаёлга айланиб қолганига амин бўлади. Шу сабабдан у:

*Хаёлим кўклардан тушиб кетадир,
Шоирлик чанг бўлиб учиб кетадир...*

деб аччиқ алам билан эътироф этади. «Хаёл» сўзини жадидлар ўзларининг ҳақиқат томон интилишларига зид ўлароқ «жаҳолатпараст»ларнинг ва махсус равишда сўфийларнинг интилишларини ифодалаш учун ишлатишган. Аммо бошқаларга хаёл бўлиб туюлган нарсаларни сўфийлар «ҳақиқат» деб, бошқа ҳақиқатлардан «юксакроқ ҳақиқат» деб тушунганларини жадидлар гўёки билмаганга олганлар. Менимча, Чўлпон ўзига «Қаландар» деган тахаллус қўяр экан, маъноларнинг шундай ғалати чалкашлигидан жуда ўринли фойдаланиб, сўз ўйини қилган... Шу йўл билан Чўлпон, биринчидан, мақсадларини «хомхаёл» деб аташган рақибларининг кўнглини чоғ қилган, аммо, иккинчидан, ўзи ҳам жимгина ғалаба нашидасини сурган, зеро, ушбу хомхаёл деб ўйланган нарса охир-оқибатда ҳақиқат бўлиб чиқади-да. Албатта, бу ҳақиқат соф диний ҳақиқат эмас, балки ўзгарган вазиятга мос келувчи ва ҳукмрон доиралар ҳали англаб ета олмаган ҳақиқат эди. (Ҳақиқат алал-оқибатда сўнгги схоластик жадидлар томонида) бўладими ёки дарвишлар томонида бўладими, бу ҳақда тарих ўз ҳукмини чиқаради.

Чўлпон ўзининг мухторият хусусидаги орзуларини ифодалаш учун қайта-қайта сўфиёна истиораларга мурожаат қилди. «Қаландар ишқи» шеърини у Мусулмон Шарқи халқларининг қурултойи муносабати билан 1920 йилнинг сентябрида олис Боку шаҳрида яратди. Мухторият тарафдорлари бу қурултойга катта умид боғлаган эдилар. Чўлпон бу умидларнинг пучга чиққанини ва «Ленинча миллий сиёсат» ғалаба қозонганини аниқ билган. Қўйидаги мисраларда сўфиёна истиоравийлик ва «инкилобий» нур истиораси ҳамда шоирнинг исми, яъни «Чўлпон — тонг юлдузи» билан қўшилиб, маълум маънода астрономик мета-метафорика (истиоравийлик) ни ташкил этган:

*Каландардек юриб дунёни кездим, топмадим ёрни,
Яна қилбамга қайғулар, аламлар бирла қайтдим-ку,
Мухаббат осмонида гўзал Чўлпон эдим, дўстлар,
Қўёшининг нурига тоқат қилолмай ерга ботдим-ку.*

Ушбу мисраларда яширинган ишоралар қўйидаги «тушунарли матн»да намоён бўлади: «Мен сиёсий мақсади бошқаларга «хаёл» бўлиб туюлган киши сифатида

Бокуга бордим, аммо интилган нарсамга эриша олмадим. Мен янги, яхшироқ бир воқелик тонги отаётганини эълон қилмоқчи эдим, аммо бошқа бир қуёш, хусусан, мен четлаб ўтмоқчи бўлган Октябрь инқилоби қуёши менинг қуёшимдан илгарироқ чиқди ва у мени ерга тикади» (Чўлпон 1938 йилда қатл этилди.)

Битта мақолада Чўлпоннинг «хаёл»га нисбатан муҳаббати уфуриб турган барча шеърый асарларини санаб ўтишнинг иложи йўқ. Бундан ташқари, эстетик нуқтаи назардан ҳамма ҳам ўзини оқламаган бўлурди. 20-йиллардаги ўзини шоир деб билган ҳар бир ўзбекнинг «адашганлар»га қарата ғазабнок сўзлар айтиб, мартабасини оширишга ҳаракат қилганини айтиб ўтишимиз кифоя.

20-йилларнинг ўрталарида Туркиядаги тимсолчилар (символистлар) «шоир — ҳақиқат хабарчиси эмас», деб эълон қилган бўлсалар, Ўзбекистондаги танқидчилар ўз фикрларини янада аниқроқ баён этдилар: «Символизм... «яширин бир ҳақиқат»ни, «яширин бир воқелик»ни излаб топишга ҳаракат қилади» (Абдураҳмон Саъдий. Адабиёт масалалари ва Октябрдан кейинги ўзбек адабиёти, 1930).

Мана, жадидчилик, инқилобчилик, миллатчилик ва ғайридинчилик руҳидаги матнларда «ҳақиқат» тушунчаси қандай акс эттирилганлигини кўриб ҳам чиқдик.

Энди «ҳақиқат», «воқелик» пролетар ёки социалистик реализм адабиётида қандай тасвирланганлигини кузатайлик, зеро, у бизга келажак томон йўл очади, ўтмишдан бугунги кунга кўприк бўлиб хизмат қилади.

1989 йилнинг ноябрь ойида «Ўзбекистон адабиёти ва санъати» газетасида «Обид кетмон ҳақиқати» деган катта бир мақола чоп этилди. (Умарали Норматов. Обид кетмон ҳақиқати. «Ўзбекистон адабиёти ва санъати». <186> 47. 1989 йил 17 ноябрь). Бу мақола билан «Обид кетмон» эълон қилинган кун орасида эллик беш йиллик давр ётарди. Бу орада қанча сувлар оқиб кетган. Абдулла Қодирий қатл этилган, сўнгра қайта оқланиб; «Ўзбек совет адабиёти асосчилари» сафига киритилган, ошкоралик эълон қилинган, социалистик реализм методи бадий услуб сифатида йўқ қилинган эди. Буларнинг барчасидан хабардор киши «Обид кетмон ҳақиқати» деган сарлавҳадаги «ҳақиқат» сўзи нимани аңлатаркан деб қизиқмасдан иложи йўқ. Олдиндан айтиб қўяй, ҳақиқатнинг жозибаси бир хиллигида эмас, балки кўп хиллигида намоён бўлади. Буни мен далиллар би-

лан исботлаб ўтирмайман, зеро, юқорида кўриб чиқилган ҳолатнинг ўзи шундай хулоса қилишга асос беради.

Ҳақиқат очик сўзлашдадир, деган машҳур ибора муаллифи Абдулла Қодирий жадидчилик муҳитидан ўсиб чиқди. У инқилобдан илгарийёқ ўзининг сатирик асарлари ва каттароқ ҳажмдаги ҳикоялари билан жамоатчиликка танилди. Унинг асарларида бошқа ёзувчиларнинг ўша даврда ёзилган асарларида бўлганидек, маърифий-тарбиявий руҳ уфуриб туради, аммо унинг асарлари улардаги ҳазил-мутойиба, сўз ўйинлари ва, айниқса, услубнинг равонлиги ила бошқа асарлардан яққол ажралади.

Йигирманчи йилларда унинг «Ўткан кунлар» ва «Меҳробдан чаён» тарихий романлари дунё юзини кўрди. Ҳар иккала роман ҳам босмадан чиқиши биланоқ қаттиқ танқидга учради. Танқид Абдулла Қодирийнинг ҳаётини йўлига, яъни унинг ҳақиқатни қандай тушунишига қаратилган эди. Шу сабабдан у «Меҳробдан чаён» романининг сўзбошисида бундай дейди: «Уларнинг (қаҳрамонларнинг, ошиқларнинг — И. Б.) хон ва уламога қарши исёни табиий-шаръийдир. Чунки шундан ортиғи сохта бўлиши устига китобнинг қадрини ҳам туширар эди». Модомики, Абдулла Қодирийнинг ўзи китобдаги воқеаларни «табиий» деб атаган экан, демак, улар ўта реалистик, яъни ҳар ҳолда агар жоиз бўлса, «илк социалистик-реалистик»дир. Ўттизинчи йилларнинг бошларида Абдулла Қодирий рақибларининг барча камситишлари ва танқидларига қасдма-қасд шўро ёзувчиларининг Москвада бўлиб ўтган биринчи қурултойида делегат сифатида иштирок этди. Аммо рақиблар тинч ўтиришмади, 1935 йилда ёзувчининг «Обид кетмон» қиссаси чоп этилиши билан воқеликка ёнлашувда «синфийлик» йўқ, деган баҳонани рўкач қилишиб, асарни қаттиқ танқид остига олишди. Шундан сўнг Абдулла Қодирий «Шубҳа» сарлавҳали кичик ҳикоясини эълон қилди. Худди «Обид кетмон»дагига ўхшаб «Шубҳа» ҳикоясидаги воқеалар ҳам ёш колхозлар ҳаётидан олинган.

Ҳикоянинг сарлавҳаси «Шубҳа», аммо, менимча, ҳақиқат ахтарувчи Абдулла Қодирий бу ҳикоясида иккита шубҳани тасвирлаган. Биринчи шубҳа қаҳрамонларнинг ўзини тутишига, хатти-ҳаракатига қаратилган. Уқитувчи Тўйчибоевнинг қанақа олам эканлигини, у чиндан ҳам, яхши ниятдаги огоҳлантирувчимиз ёки саботажчилардан бирими—аниқ билмайди. Нега у синфий душманни бу ишга аралаштирган, умуман, у шундай

қилганми — буларнинг барчаси ўқувчига қоронғи. У Зухуровдан кўра кўпроқ маълумотга эга эмас. Зухуров ҳам барча ҳолатларни ўқувчидан аълороқ билмайди. Қоронғида кимлигини аниқламай туриб бир кишини отиб ўлдиради, аммо уни жавобгарликка тортиш ўрнига роса мақтайдилар. Бундай шахслардан шубҳаланиш ўринли. Шу сабабдан ёзувчи буни ўқувчиларнинг ўзига ҳавола этади. Ҳикояда Абдулла Қодирий 1922 йили ўртага ташланган «Ҳақиқат очиқ сўзлашдадир», деган шиорига содиқ қолиб, ўз даврининг бир қанча ижтимоий масалаларини очиб ташлаган. Бу масалалар ўзини ягона ҳақиқат эгасман, деб айюҳаннос солган жамиятда ёзувчининг барча эркинликлардан мосуво бўлишини намоён этади.

Абдулла Қодирий ўз ҳикоясида ифода этган иккинчи шубҳа, фикримча, истиорага, бадний, ижодий мусаффоликка ёки; бошқача айтганда, социалистик реализм методининг асослилигига, қонунийлигига нисбатан билдирилган. Ҳикоя бу услубнинг барча талабларига жавоб беради, шу сабабдан, билишимча, ҳеч ким бу ҳикояни танқид қилмаган. Ҳикояда типик колхозчилар, синфий душманлар, шубҳали саботажчилар қатори қишлоқ аҳолисига тўғри йўлни кўрсатадиган илғор фабрика ишчисининг нурли сиймоси ҳам мавжуд. Абдулла Қодирий характерлар ва воқеаларни нозик бир усулда тасвирлаш орқали бу методнинг ўринли, жўяли эканлигига шубҳа билдиради. Абдулла Қодирий, чамаси, ҳақиқатни ахтара туриб, бурнининг устига ғоявийлик ва партиявийлик кўзойнагини қўндиришни истамади. Рақиблари эса унинг барча асарларида, шу жумладан, «Обид кетмон» да ҳам кишиларни ижтимоий синфларга бўлиб эмас, балки ўзи ясаган иккита синфга, яъни яхши ва ёмонга ажратиб тасвирлаганини рўкач қилган ҳамда унга таъна тошларини отадилар. Бу таъналар 1989 йилга келибгина шубҳа остига олинди. Социалистик реализм методи ўзининг устуворлигини йўқотгач, кишилар реализмни худди Абдулла Қодирий тушунгандек, яъни воқеа ва ҳодисаларни ҳаётда қандай сотир бўлган бўлса, шундай тушунишга мойил бўла бошладилар (А. Қодирий. «Қизил Ўзбекистон». <186> 69. 1935 йил 14 март).

Умарали Норматов «Обид кетмон ҳақиқати» сарлавхали мақоласида бундай деди: «Баднийликнинг бош мезони — ҳаёт ҳақиқатини ўзига хос тарзда кашф этишидан иборат». Эҳтимол, бу 1989 йилга келиб «ҳақиқат»

тушунчаси «воқеъликнинг янгича кўриниши» деган мазмунга эга бўлди, деганимикан? У ҳолда мақола «Обид кетмон» ҳикоясида реализм тушунчаси» деб аталиши лозим эди. Эҳтимол, «Ҳақиқат» сўзининг бошқача талқини, хусусан диний мавзуларга тааллуқли ифодаси тўғрироқдир. 1989 йилдаги мақола муаллифи битта саҳнага, айниқса, кенг ўрин берган. Унда Худога ишонувчи киши ўта қобилиятли ва меҳнатсевар бўлса-да, партия аъзоси бўла оладими, деган масала кўрилган. Эҳтимол, ҳикоя қаҳрамонига «Обид» исми, яъни «Худонинг хизматкори», деган исм бежиз танланмагандир. Тўғри, бу шунчаки бир мулоҳаза холос, аммо Обид диндан воз кечишни истамаганлиги, партияга ўтишни рад этганлигига қарамасдан, партиянинг фаолларидан бири бўлмиш маърифатчи дўстининг саъй-ҳаракатлари билан партия аъзолари сафига қабул қилинади. «Дин масаласини олдиндан очиқ қолдирамиз», деганди 1935 йилдаги партия фаоли. «Бу масала ҳали ҳам аввалги ҳолида», дейди 1989 йилда танқидчи. Шундай экан; мақола сарлавҳасини «Обид кетмон ва улуғ ҳақиқатлар масаласи», деб тушунсак тўғрироқ бўлармикан?..

Ўзбек адабий танқидчилигининг кўпгина намоёндалари ҳозирги кунларда Абдулла Қодирий асарларидаги шу мавзудан илҳомланиб битилган саҳифаларни излаб топишга ҳаракат қилмоқдалар. Шу нуқтаи назардан, қараганда, масалан, Хайриддин Султонов ўзининг «Шоирона, дарвишона бир маъно» мақоласи билан («Ўзбекистон адабиёти ва санъати», <186> 22, 1990 йил 1 июнь) анча илгарилаб кетди.

Шу сўзларни ёзар эканман, бир зум хаёлга чўмдим. Эҳтимол, бир оз ошириб юборгандирман. Эҳтимол, бу мақола («Обид кетмон ҳақиқати»). ҳозирги кунларда Ўзбекистонда битилаётган сон-саноксиз мақолалардан биттасидир, холос, зеро, ўзбеклар ўз-ўзини муҳофаза қилишнинг хатарли ва машаққатли ўн йилликларидан кейин яна ҳақиқатни ахтаришга киришдилар. «Ҳақиқат» энди «Ўшанда амалда содир бўлган воқеа», деб тушунилмоқда. Шундай экан, «Обид кетмон ҳақиқати» ни энди «Обид кетмон бошидан ўтказган воқеалар тўғрисидаги ҳақиқат», деб талқин этилса, тўғрироқ бўлармикан?..

АБДУРАУФ ФИТРАТ: ШАЙТОННИНГ ТАНГРИГА ИСЕНИ¹

Абдурауф Фитратнинг 1924 йилда нашр этилган «Шайтоннинг тангрига исёни» номли драмаси билан ўзбек «худосизлик адабиёти» ўзининг ҳадди аълосига кўтарилганини инкор қилиб бўлмайди. Дин ва худоларга қарши ўша йиллардаги кураш жараёнида, шу жумладан, ушбунинг Фитрат адабий ижодида эгаллаган мавқеиға қарамасдан, «Шайтоннинг тангрига исёни»га адабиётшунослар ҳам, диншунослар ҳам керакли даражада эътибор берган эмас. Бунга, маълум даражада пьесанинг кам нусхада чиқарилганлиги ва уни кутубхоналарда топиш мушкуллиги ҳам сабаб бўлган бўлса ажаб эмас. Асардан бугунгача фойдалана олмаган олимларнинг диққатини жалб этиш мақсадида унинг матнини (ҳозирги ўзбек имлосидаги транскрипция билан) қайта нашр этмоқчи эдим. «Шайтоннинг тангрига исёни» нинг биргина ўзбек атеист адабиёти эмас, жаҳон эмансипацияпарварлик адабиётида ҳам алоҳида ўринга эга эканлигини назарда тутиб, немис тилига таржима қилиш ва кенгроқ ўқувчилар доирасига тақдим этиш мақсадга мувофиқ кўринди. Қисқача изоҳларни эса драмани Фитратнинг фалсафий-адабий асари сифатида умуман 20-йилларнинг биринчи ярми ўзбек адабиётида тутган мавқеини аниқлаш борасидаги дастлабки қадам, деб ҳисобланмоғи лозим.

Фитратнинг «Шайтоннинг тангрига исёни» драмасига ўзбек атеист адабиёти мезонида бир-бирига қарама-қарши бўлган икки хил баҳони беришга тўғри келади: асарнинг адабий фалсафий даражаси қанчалик улуг бўлса, ўзбек бадий тафаккури жараёнига таъсири шунчалик кам бўлди.

¹ Олмон тилида биринчи марта *Turkische sprachen und Literaturen. Materiellen der ersten deutschen Turkologen Konferenz. Bamberg, 3—6 Juli. 1987* (Турк тиллари ва адабиётлари. Биринчи немис туркологлари конференцияси материаллари. Бамберг, 3—6 июль 1987) китобида босилиб чиққан. Нашрга тайёрловчилар: Ингеборг Балдауф, Клауз Крайзер, Самих Тезхон, Визбаден (Отто Харасавиц). 1991, 39—74-бетлар; 36—67: матн, таржима, 39, 68—74: изоҳлар.

Абдурауф Фитрат Ўрта Осиёдаги инқилоб йилларида фаолият кўрсатиб, сиёсат билан маданият-маърифат орасида аросатда қолган зиёлилар гуруҳининг ёрқин сиймоси эди. Бир талай донгдор маърифатпарварларга қараганда, Фитрат муфассалроқ ва чуқурроқ шарқона таълим кўрган эди. Айни замонда у рус ва усмонли мусулмонлари ижоди орқали Оврупо фалсафий ғоявий йўналишлари билан ҳам танишган эди. Ҳар икки манбадан истифода этган Абдурауф Фитрат ислом ва Ўрта Осиёнинг турмуш тарзи, маънавияти билан ҳисоблашар экан, жадидчиликда мисли кўрилмаган кенг ва чуқур фикрларни ифода қилади. Айниқса, унинг дин, имон билан алоқадор асарлари бу жиҳатдан айрича бир аҳамиятга эгадир. Улар мутафаккир босиб ўтган йўлнинг пиллапояларини яққол кўрсатиб турадилар: адиб дастлаб ўзининг авж нуқтасидан ўтаётган жадидчиликни ҳимоя қилиб: мутаассиб руҳонийлар ва диний мансабдорларга қарши «Мунозара»сини ёзади². Ижтимоий фаолияти яқун топгач эса, сиёсий воқеаларга бўйсунган ҳолда, чакана фалсафа сотувчи файласуфлардек «Худосизлар» журналида қатор ривоятларини эълон қилади. Шу икки поғона ўртасида ўз юксалишининг энг юқорисига кўтарилиб, маслагининг мутлақо ғалаба қозонишига ишонган оптимист инқилобчи Фитрат «Шайтоннинг тангрига исёни»³ драмасини яратади.

«Шайтоннинг тангрига исёни»ни, гарчи драма дейилган бўлса-да; аслида сахна асаридан кўра кўпроқ псевдо-пьеса десак ўринли бўлади. Унинг сахнага кўйилмаганлиги эса, аввало, асарнинг мазмун-моҳияти билан боғлиқ қолаверса, ижтимоий-сиёсий ҳодисалар ҳам сабабчи бўлган.

20-йилларнинг бошларида унчалик кенг бўлмаган томошабинлар даврасига⁴ ўзбек сахнасида мазмун ва

² Мунозараи мударрисн Бухоройи бо як нафари фаранги дар Ҳиндустон дар боран макотиби жаддида Истанбул 1328; ўзбек тилига Ҳожи Муин б. Шукрулло ағдарган (Ҳиндустонда бир фаранги ила бухороли бир мударриснинг бир неча масалалари ҳам усули жадиди хусусида қилган мунозараси, Тошкент, 1913).

³ Шайтоннинг тангрига исёни, Тошкент, 1924 (Ўрта Осиё давлат нашриёти), 20 б.

⁴ Жадид ҳажвий матбуоти омманинг театрга совуқ муносабатда бўлганлигидан тез-тез ачиниб турган. «Муштум»да бўш театр зали гир айланасини томошабинлар ўраган хўрозбозлик майдонига қарши қўйилган (5. 1923. 4)

ифодасига кўра турли-туман ижод мевалари тақдим этилар эди. Ҳамзанинг реалистик, экспериментдан холи сиёсий асарлари инқилоб арафасидаги Туркистон ижтимоий воқелигини большевиклар мафкурасига мослаб изоҳлашга уринарди. Орадан уч-тўрт йил ўтмай, ўзбек драм труппаси Вахтангов саҳнасидан илҳом олиб, «Маликаи Турондод»ни қўйган чоқларда ўзбек «Кўк кўйлак» труппалари учун илк сценарийлар ёзилмоқда эди. Саҳналарига замонавийлик шиддат билан кириб келган театр учун «Шайтоннинг тангрига исёни» ғоят ёт эди... Абдурауф Фитрат ҳеч қачон, шу жумладан, Бухоро Халқ Республикаси маориф нозири бўлиб ишлаган даврида ҳам ўзи драматургликка, асари эса замонавийликка даъво қилмаган. «Шайтоннинг тангрига исёни» нашр қилинганлигига қарамасдан, унинг ўзбек адабий муҳитига маъқул бўлмагани, ўзбек театри тараққиётига ҳисса қўша олмай саҳнадан тушиб кетгани эҳтимол шундандир.

«Шайтоннинг тангрига исёни»нинг эскиргани (архаиклиги) нимада кўринади? Аввало, у персонажлари ва концепцияси нуқтаи назаридан замонавий саҳнага мос эмас. Фитрат характерлар чизмасдан, типлар яратади. Шахс-фигуралар ривожлантирилмайди. Ҳатто воқеа марказидаги Шайтоннинг ўзида ҳам ўзгариш йўқ; гўё саҳнага қадам босмасдан анча илгариеқ Худодан узоқлашиб улғурган.

Фитрат домланинг чигатоёй арузидаги маҳорати бошдан охиригача назмда ёзилган диалогларда ифодасини топган. Ундаги, вазн, асардаги ҳар хил ҳолатлар асар руҳига мосдир. Фитрат аруздан чиқмайди, халқ шеърининг бармоқ вазнига мурожаат қилмайди. Экспериментал сочма-назмга журъат этган бир гуруҳ замондошларига эргашмайди. Шеърларида ҳатто, Ҳамза каби содда вазнлар ишлатиб, уларни кенг омманинг таъбига ҳам мослаштирамайди. Тўғриси айтсак, бунга интирмайди ҳам.

Шайтоннинг архаик моҳияти мана шу икки туб хусусиятидан, яъни характерлар ўрнига типлар яратиши ва сочма ёки бармоқ ўрнига арузни қўллашида намоён бўлади. Абдурауф Фитрат «Шайтоннинг тангрига исёни» сюжетига мурожаат этгунига қадар «Иблиснинг Оллоҳ буйруғини рад этиши» мавзун асрлар оша неча неча ислом мутасаввуфларини ўзига жалб этиб келган

эди⁵. (Фитрат ўз қаҳрамонига сарлавҳадаёқ — олдинги талқинлардан узоқлашиш мақсади биланми ё ўзбекчага Шайтон сўзини мувофиқ топганиданми — «Иблис» деб ном бермайди). Мутасаввуфлар Иблиснинг тангри буйруғини рад этишига турлича маъноларни берганлар. Оллоҳ малакларини Одам Атога сажда қилишга буюрганида Иблис берган сохта рад жавоби тасаввуфда қандай талқин этилган бўлмасин, охир-оқибат Иблис Оллоҳга гўё яна ҳам мустаҳкамроқ боғланган эмиш. Фаридиддин Атторнинг талқинича, Оллоҳга кўнгил боғлаган Иблис унинг қаҳрига сазовор бўлганидан завқ олиб, маъшуқанинг қарғишидан ҳузурланиш истаги билан Оллоҳнинг гапини атайин рад этган эмиш⁶.

Фитрат эса бу маълум мотивга тамоман бошқача маъно беради. Унинг талқинича, исён орқали эркак чиққан ва исённинг натижасини кўриб, эркак чиқиш мумкин эканлигини идрок этган Шайтон, Худонинг хоҳиш ихтиёридан чиқиб кетади. Бироқ талқин ҳар қанча янги бўлмасин, муаллиф, модомики, архаик мотивни танлаган экан, уни ёритишда ҳам архаик поэтик воситалар доирасида ҳаракат қилади.

Бир томондан, икки архаизмнинг уйғун ҳолда келиши, иккинчи томондан эса икки модернизм улар ўртасидаги ўзаро мувозанатни майдонга келтиради.

Диалоглар тили Фитратнинг «Чигатоё гурунги»ни таъсис этиш олдидаги назарий қарашларини акс эттиради. Абдурауф Фитрат ниҳоятда аниқ адабий истилоҳлардан тортиб, туркий тиллар замирида ясалган янги сўзларгача — ҳар бирини ўз ўрнида қўллаб, «ёш шоирлар»га ҳам эргашмасдан, ўзининг тилини форс-тожик луғатларидан чекламас эди⁷. 20-йилларнинг бошида ўзбек тили борасида ҳар каллада ҳар хаёл кезиб, ҳар кимнинг бошида ҳар хил хаёллар гужғон ўйнаб юрган

⁵ Мутасаввуфларнинг Иблис образини қандай ишлатганлигини Peter J. Awn ўзининг *Satans Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology* (1983) деган китобида тадқиқ этган.

⁶ Фаридиддин Атторнинг талқинича, Иблис худонинг қарғишига сазовор бўлганидан гурурланар эмиш (қ. Heilmut Ritter, *Das Mest der Seele*, Leiden 1978, 549).

⁷ Фитрат, Чўлпон, Боту ва Элбек бу плеяданинг энг машҳур аъзолари ҳисобланганлар. Улар ўз шеърларида имкон қадар форс-тожик луғатларидан тозаланиб, янги-янги туркий сўзлар билан бойитилган тилдан фойдаланишга интилганлар (масалан, қ.: Ўзбек ёш шоирлари, Т., 1922).

кезларда Фитрат уларнинг ҳаммасидан моҳирона фойдаланади. Шайтоннинг тили филолог—домлага қанчалик мос ва муносиб бўлса, у қадар кенг ва ўқимишли бўлмаган томошабинларга шу қадар бегона ва тушунарсиз эди. Асарни шундай бир тилда ёзиш билан Фитрат қуйидаги фикр-мақсадни кўзлаган.

«Шайтоннинг тангрига исёни» кенг оммага мўлжалланган саҳна асаридан кўра, тор бир зиёлилар даврасининг ўқиб завқ олиши учун яратилган бир асар эди. Тилнинг янгиланишига қизиққан ёки тилни янгилашда фаол иштирок этган шу тор даврагина Фитрат таклиф этган кенг қамровли тилни қўллаб-қувватлаши ва қадрига етиши мумкин эди.

Фитрат мисли кўрилмаган бундай янги тилга, мисли эшитилмаган янги бир фикрни баён қилмоққа муҳтож эди. «Шайтоннинг тангрига исёни»даги бош фикр эркак чиққан одамзоднинг барча нарсага қодир, барча ерда ҳозир, ўзидан мамнун эканлиги одамнинг онгига сиймайдиган ва унинг ақли билан идрок қилинмайдиган биру бор худога экзистенциалистларча раддиядир. Шайтон худонинг лавҳ ул каломини ўрганиб, унинг «фармон»ларини воқелик билан солиштириб, уларнинг мантиққа мувофиқ келмаслигини фаҳмлаб, эркинликка чиқади. Шайтон худодан маънан аллақачон узоқлашганини Одам Атога сажда қилишдан бош тортиши билан ифодалайди.

Шайтон ўзининг аввалги қуллиги эвазига чексиз озодликка эга бўлади: тангрини тахтидан ағдариб, ўзининг мутлақо эркин эканлигини эълон қилувчи охириги сўзидан сўнг саҳна бўш қолади. Босадиган йўллари Шайтон олдиндан белгилаб қўйган: у «Раҳбарим фан, пайғамбарим билимдир» деган шиор остида озодлик хабарини Одам ва одамларга етказмоқчи. Бўш саҳна мазмунан муаллифнинг эркинлик ҳақидаги якуний хулосасини англатади: эркинликни ҳеч нарса тўсмаслиги керак.

Шайтоннинг Тангри тасарруфидан чиқиш йўли Фитрат босиб ўтган ҳаёт ва тарбия йўли билан муштарак. Ҳатто бу йўл Фитрат муҳитига мансуб бўлган ҳар қандай изчил мутафаккир йўлига мувофиқ тушади. «Шайтоннинг тангрига исёни»даги диалоглар маърифатпарвар фикр оламига даҳлдор ифодалар—ишоралар билан тўла. Масалан, тушунмайин, ўйламайин топинмоқдан безарсиз (8-бет). Таънали диалогларда жадидларнинг қадимчилар томонидан тузилган жамиятларга қарши айтган

маломатлари такрорланади. Менинг каби уж(и)ратлик хотиблар тушунмасдан сўйларлар. Бунлар каби тушуш-часиз сомеълар англамасдан тинглайлар (6-бет). Ниҳоят, Фитратнинг экзистенциалистик дунёқарашини ифодаловчи сўзлар тилга олинади. Ўзингизда бор шарафдан қўл чекманг (15-бет).

Фитрат ўз фикрини, мисолларда кўрилгандай, гоҳо тўғридан-тўғри, матннинг теранроқ қатламларига кирмасдан айтиб қўяди. Шунга қарамай, бу сўзлар ўта но-зик торларни ҳам тебратишга қодирдирки, бу домланинг бой ифода воситаларидан ва уларнинг барча имкониятларидан самарали фойдалана олишидан далолат беради. Чунончи, муаллиф учаласи ҳам «сабоқ берадиган тарбиячи» тушунчасини ифодалайдиган «мударрис», «муаллим», «ўқитғучи» сўзларини ҳамиша ўз ўрнида қўллайди. Шайтон дастлаб ўзини фаришталарнинг раҳбари ва мураббийси деб атаганида тингловчилар унинг худо сўзи ва ҳикматига шубҳаси борлигидан беҳабар бўладилар. Бир пайт Шайтон ...мударрис... сифатида мадрасада гўё қадимчилар сингари маъносиз дарсларни такрорлайди ва такрорлатади (қаранг: режиссёр учун дастлабки кўрсатмалар). Малакларнинг раҳбари ва мураббийси бўлганлиги билан фахрланган пайтда эса, у ўзини «муаллим» деб атайди. («Муаллим» унво-ни кўпинча жадид мактабларида қўлланган). Ушбу кўринишдан сўнг, у ўзида тафаккур орқали шубҳа пайдо бўлганини эътироф қилади. Пьесанинг охирида тангри («нидо»), бандаларни Шайтондан огоҳлап тирмоқчи бўлиб, уни «ўқитувчи» деб тавсифлайди ва уни малакларга ўқитувчилик қилгани учун қоралайди. Яқиндагина ясалган «ўқитувчи» атамаси ўша йиллари аксарият инқилобчи ўқитувчиларга нисбатан ишлатилган, қадимча дунёқарашли ўзбекларнинг фикрига кўра; у ростдан ҳам ҳақорат маъносини ифодалаган. Фитрат «мударрис», «муаллим», «ўқитғучи» ислоҳотларини қандай кинояли тарзда қўллаган бўлса, бошқа сўзларни татбиқ этганда ҳам шу йўлдан борган. У сўзларни ҳар доим бир палласига жадидий-инқилобий, иккинчи палласига эса қадимча-мусулмоний дунёқараш қўйилган тарози билан тортади. Шайтон «Лавҳ ул маҳфуз»нинг каломи мантиққа мос келмаслигини айтганида, ҳазрати Жаброил, «лавҳ ул маҳфуз»да «ҳақлиқ» номигина мавжуд эканини қувватлади. Ҳақиқат тушунчаси большевизмга мойил бўлмаган жадидлар учун ҳам айрича аҳамиятга эга бўлиб, асарларида тез-тез учраб турарди. Фитрат-

нинг ҳазрати Жаброил тилидан айтилган «Ҳақиқатни янги йўллардан топ» деган «лавҳ ул маҳфуз» сўзини ҳақиқатнинг мағзи деб таърифлашининг ўзиёқ киноядир.

Фитратнинг умуман жадидлар давраси билан маслакдош ва фикрдош бўлгани Шайтон образида яққол кўриниб турибди. Шу билан бирга домланинг Бухоро Халқ Жумҳуриятидаги инқилобчилик хизматлари ҳам Шайтоннинг гапларида ўз ифодасини топган. Тангрининг мантиққа мувофиқ келмайдиган ишларидан Шайтоннинг шикоят қилиб, Худо малакларни «кенгашмасдан (...) борлиқ юзига чиқар»ганлигидан зорланишига шўрога учган зиёлиларнинг ҳаваси келган бўлса, ажаб эмас: замонанинг арзандаси бўлган «кенгаш» («шўро», «совет») сўзи қулоғингиз остида эшитилиб туради — тангрининг кенгашадиган кишиси бор-йўқлигининг эса аҳамияти йўқ...

«Шайтоннинг тангрига исёни» драмаси бошдан-охиргача Шайтоннинг Худога қарши айтган кинояли яқунловчи сўзига йўналтирилган. Мана шу охириги ибораларда ҳам икки сўз ўзаро зид қўйилади. «Нидо» (яъни Худо) барча малакларга раҳбарлик қилиш шарафи топширилган шайтонни Худонинг буйруғини бажаришдан бош тортганлиги учун жазога мустаҳиқ этмоқчи бўлганда, у Тангрининг юзига шундай надомат ташлайди: «Чунки билим сенга туташ душмандир! Ҳикматинг бор, уни ўзинг кел, қондир».

Билим билан маърифат-маориф-ирфон бутун драма давомида ўзаро зид қўйилган. Шайтоннинг ўзи икки тушунчани бир-бири билан чалкаштирмаса ҳам, ҳазрати Микоил билим билан маърифатни аралаштириб юборади. Фитратнинг истеҳзосига бир эътибор қилинг: малак ҳамиша замонавийлиги сабабидан тенгсиз бўлган билим билан сохта, тагига етиш мушкул бўлган, маърифат орасидаги фарқни кўролмайдди. Унинг айтишича, Шайтон шундай бўлган-бўлмаган, Худонинг ҳикмат-маърифати томон бурилган маълумотларни малак ва инсонларга узатармиш. Ҳазрати Микоил шу ўринда Шайтонга қарата «билим, ҳикмат кўкларининг нурли ҳулқари» дея хитоб этади — гўё билим ва ҳикмат бир дарахтнинг айни бир хил меваси-ю, бири иккинчидан сира фарқ қилмайдигандек. Ё бўлмаса, ҳикмат деганлари худди билимдан улғувроқ турадигандай... Шайтон (Фитрат) ва Тангрининг ўзаро зидлиги «чин билим» (билим) билан «сохта билим» (ҳикмат, маърифат) ўр-

тасидаги зиддият ва яна бошқа мисоллар ёрдамида кўрсатилади. Масалан, Фитрат Урта Осиёдаги барча маърифатпарварлар учун азиз бўлган нур (яъни онг-билим) ва зулмат (яъни нодонлик)нинг антонимларини ишлатади. Малаклар эса ўзларининг нодон ва онгсизликларини ҳеч бир тушунолмай, ўзлари учун «нур» (нурдан яратилган махлуқ), одамлар учун «зулмат» (қора тупроқдан яратилган махлуқ) рамзларини қўллаш билан зиёлиликка даъво қиладилар.

Шайтон асосий зиддиятни ўзининг якунловчи сўзида ифода этади: бир томонда тагига етиб бўлмайдиган, ёлғиз худога оид, «одамни алдаб боғлайдиган» ҳикмат турса, иккинчи томонда эса, замонавий таълим-тарбия туфайли одамни ҳар қандай турли қўлликдан халос этадиган билим бор. Малакларнинг тарбиячиси ва ўзининг амру фармони билан одамлар онгини мунаввар этувчи Шайтон, бошқачароқ айтсак, халқ маориф но-зири сифатида Бухоро жумҳуриятининг «бош муаллими» бўлган Фитрат мазкур альтернатива билан юзма-юз қолганида эркни танлайди.

Фитрат бундай қатъий қарорга қандай ва қай сабаб билан келган? Ҳозирги эришилган билим савиямиздан туриб бу саволга жавоб топиш мумкин эмас. 10-йилларда яратилган асарлари ҳам домланинг тор маънодаги атеист эканлигига шаҳодат бермайди. У «Мунозара»ни ёзганида, руҳонийларга қанчалар тош отмасин, исломнинг ҳадди-ҳудудидан чиқмаган ислоҳотчи эди. «Меърож», «Заҳронинг имони», «Зайд ва Зайнаб» ҳикояларини ёзган вақтида эса, ислом ва мусулмонликни, эҳтимол, замонаси талаб қилган ақидалар, баҳс-мунозаралар ва бошқа бемаъниликлар туфайли рад этгандир⁸.

Лекин, Худонинг ўзини инкор этган эмас. Фитрат адабий ижодининг ибтидоси ва интиҳоси ҳисобланган «Мунозара» билан «Меърож» ўртасида ёлғиз биргина асарда ёзувчининг атеист-экзистенциалист сифатида кўриниши сабаблари ёхуд ушбу ҳодисанинг майдонга келиш омиллари ҳозирча аниқ эмас. У Истанбулдалик пайтида бевосита ёки усмонлилар воситасида асримиз бошида Оврүпода тарқалган мазкур фалсафий оқим билан танишган бўлиши мумкин. У ҳолда ҳам Фитратнинг экзистенциализм доирасидаги ғоявий қарашларининг

⁸ Бу қиссалар «Худоснлар» журналида босилиб чиққан (1. 1928, 43-47; 2. 1928; 45—53; 4. 1928, 28—33; 5. 1928. 2.

ўзига хослигини инкор этиб бўлмайди: Зеро, агар, Овруподаги маслакдошлари ҳар доим чексиз озодликдан азобланиб, ғайрихитиёрый бир ҳолда худо билан яшамокқа интилган бўлсалар. Фитратда бундай интилиш бўлмаган.

Замонавий Шарқ адабиётида Фитрат яратган «Шайтоннинг тангрига исёни» драмасига ўхшаш асар йўқдек кўринади⁹. Урта Осиёдаги фалсафа ва адабиёт ислом дунёсидан тобора ажралиб борганлиги учун унда «Шайтоннинг тангрига исёни»нинг изидан борувчилар ҳам бўлмади.

Совет Урта Осиёсида танқидчилар орасида ҳам, кейинроқ динсиз ва атеист курашчилар сафига кирган ёзувчилар орасида ҳам бу драма деярли акс садо топмади. Фитратнинг худосизлигидан ислохотчи ҳамкасабалари ётсирашгани каби, жадидчилик мутахассислари ҳам уни ўз мақсадларига мувофиқ кўрмай, тадқиқотлари доирасидан четда қолдириб келдилар.

Большевик «атеистлар», уларнинг илк қалдирғочи Ҳамзани (ёки Ҳамзанинг ярим-ёрти этиб келган саҳна асарларини тўлдириб берганларни) ҳисобга олмаганда, худо у ёқда турсин, руҳонийларга қарши ҳам адабиётга дахлдор бирор асарни ёзишга муваффақ бўла олмадилар. Бундай «адиблар», албатта, Фитрат талқинидаги атеизмни ўзларига раво кўрмадилар. Чунки унинг атеизми марксистик атеизмдан тамомила узоқ эди.

Хулласи калом; «Шайтоннинг тангрига исёни» Абдурауф Фитрат ижодида, эҳтимол; умуман, ўзбек адабиётида ягона чўққи сифатида ҳозиргача танҳо яшаб келаётир.

⁹ XX аср адабиётида Иблис, одамнинг мукамалликка, ҳақиқат ва озодликка бўлган интилиши тимсоли сифатида «Шайтоннинг тангрига исёни»дан кейингина маълум маъно касб этди. (қ. Khalil Skaikh: Der Teufel in der modernen arabischen Literatur. Die Reception eines europäischen Motivs in der arabischen Belletristik, Dramatik und Poesie des 19. und 20. Jahr. Berlin, 1986).

Ўзбек адабиёти билан 20-йилларда самарали муносабатда бўлган татар ва озарбайжон адабиётларида шайтон образи тез-тез учраб турса-да, у Фитрат асарига нисбатан энгилроқ ва юзаки талқин этилган (Мажит Ғафурийнинг «Кўк жарариқ» шеъри, 1923; Охундовнинг 1922 йилда ёзилган ва саҳнага қўйилган «Шайтон» драмаси; Ҳусайн Жовиднинг 1918 йилдан олдинги «Иблис» ва 1936—37-йилларда ёзилган «Иблисни интиқомни» деган пьесалари ва ҳоказо).

ИЗОҲЛАРНИНГ ОЛМОНЧА МАТНИДАН НАМУНАЛАР

1) Der Jadidismus

Die jadidistische Reformbewegung Mittelasiens zu Beginn des 20. Jahrhunderts, zu deren aktiven Propagandisten und Praktikern Persönlichkeiten wie Mahmud Cho'ja Behbudiy, Mahmud Tarziy und Munavvar Qori gehörten, steht hinsichtlich ihrer grundsätzlichen Ausrichtung und ihrer Methoden im Spannungsfeld zwischen traditioneller, regressiv-restaurativer auf der einen und modernistischer, progressiv-innovativer Reform. Manche Proponenten sind der "zyklischen Reform" klassischer Prägung verbunden, einige aber orientieren sich an den Reformbestrebungen des bildungsoptimistischen, nach Europa orientierten und akkulturationsfreundlichen Krimtataren Ismail Bey Gasprinskiy und führen ein modernes Bildungssystem und Pressewesen in seinem Sinne ein. Einige Reformer aus Mittelasien werden bekannten osmanischen und tatarischen Reformerpersönlichkeiten gegenübergestellt, die wie sie dem Typus des "Lehrers ihrer Nationen" zugerechnet werden können und in ihren jeweiligen Gesellschaften unterschiedlich erfolgreich gewirkt haben.

2) Mahmud Choja Behbudiy in Palästina

Als Mahmud Cho'ja Behbudiy, der wohl herausragendste und vielseitigste allen Aufklärern und Modernisten Transoxaniens, im Jahre 1914 eine Reise unternahm, die ihn über Kaukasien nach Istanbul, Damaskus und schließlich nach Jerusalem führen sollte, bereicherte er über viele Folgen hinweg seine Zeitschrift Oyina mit einem Reisebericht in Fortsetzungen. Im Spiegel der merkwürdigen und ob ihrer "Fortschrittlichkeit" bewunderswerten Welt, die sich dem Reisenden erschliesst, zeigt Behbudiy den Muslimen, besonders seinen mittelasiatischen Landsleuten, ihre bedauerliche Rückständigkeit und plädiert für eine Orientierung am westlich geprägten Zivilisationsmodell.

3) Der pragmatische Pluralismus

Mahmud Cho'ja Behbudiy aus Samarkand ist in den 1910er Jahren einer von ganz wenigen mittelasiatischen Intellektuellen, der nicht dem Trend seiner Zeit zur Etab-

lierung einer sprachenzentrierten Identität auf monolingualer Basis hinterherließ, sondern sich bewusst und mit guten Argumenten für eine lebendige Mehrsprachigkeit einsetzte. Selbst aus dem bi- oder plurilingualen Milieu der seit jeher auf Offenheit angewiesenen Stadt Samarkand stammend, konnte er einem eng monolingualen, gar puristischen Muttersprachenverständnis nichts abgewinnen. Er befürwortete daher in seinen publizistischen Schriften vehement die uzbekisch-tajikische Zweisprachigkeit, benutzte selber beide Sprachen in seiner Publizistik und in seinen Sachbüchern und rief seine Landsleute darüber hinaus zum Erlernen von Russisch, Arabisch und anderen Fremdsprachen auf. Sein pragmatischer Ansatz fernab von jedem fanatischen Monismus sollte unter den Bedingungen der (sowjetischen und postsowjetischen) Nationalstaatlichkeit diskreditiert werden und in Vergessenheit geraten.

4) Auf der Suche nach der Wahrheit.

Der Begriff der "Wahrheit" wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von vielen für sich vereinnahmt. Die Aufklärer wollten ihr Volk die Wahrheit lehren, die sie aus der modernen Wissenschaft bezogen; die junge Sowjetmacht und die ihr verbundenen Dichter preisen das neue Gesellschaftsmorall als das "wahre," gelegentlich interferierte noch die religiöse Wahrheitssuche, besonders die Suche nach mystischer Bezeichnenderweise nahmen gerade solche Dichter und Schriftsteller das Gegenteil der Wahrheit und Gewissheit, Unsicherheit und Zweifel, für sich in Anspruch, die mit dem Zeitgeist der 20er und 30er Jahre nicht völlig einverstanden waren. Die Möglichkeit, dass "Wahrheit" auch relativ sein und von der Interpretation und Intention dessen abhängen kann, der sie beschreibt und proklamiert-diese Möglichkeit wurde in jener Zeit nicht mitgedacht:

5) "Der Aufstand Satans gegen Gott":

Abdurauf Fitrat, der vielleicht prominenteste und auf jeden Fall vielseitigste Denker und Dichter des frühen 20. Jahrhunderts, veröffentlichte Anfang der 1920er Jahre ein Lesedrama, in dem er den klassisch islamischen Stoff der "Verweigerung Satans" aufnimmt. Während allerdings der klassische Satan letztlich seine mystische Vollendung in Gott sucht, nimmt Satan-Fitrat hier definitiv Abschied von der Unterordnung unter einen Gott,

der mit Verstandeskategorien nicht zu fassen ist und dessen Existenz die Unfreiheit des Menschen bedingen würde. Der "Aufstand Satans gegen Gott" ist eine Parabel auf das Streben nach grenzenloser Freiheit, geschrieben in der emanzipatorischen Euphorie der ersten nachrevolutionären Jahre. Da sich die Macht der Sowjets schon bald etablierte und Freiräume aller Art sukzessiv eingeschränkt wurden, kam es nie zu einer wirklichen Rezeption des Dramas, dessen Ansatz gegenläufig war zu den Tendenzen seiner eigenen Zeit. — Der Aufsatz analysiert die doppelte Modernität des Stücks (hinsichtlich Sprache und Botschaft) und setzt sie in Bezug zu seiner doppelten Traditionalität (hinsichtlich Motive und Stilistik). Er zeigt auf, dass Fitrat in seinem radikalen Streben nach Freiheit sogar den atheistischen Ansatz zeitnaher europäischer Existentialisten überholt hat.

МУНДАРИЖА

Қалбимизга яқин олима. <i>О. Шарафиддинов</i>	3
Муслмон дунёсидаги ислоҳотчилик ва янгиланиш жараёнида Урта Осиё жаҳидчилик ҳаракати	8
Маҳмудхўжа Беҳбудий Фаластинда	25
Маҳмудхўжа Беҳбудий ва унинг «Ойна» журнали	35
Ҳақиқат ахтариб	47
Абдурауф Фитрат: «Шайтоннинг тангрига исёни»	58
Изоҳларнинг олмонча матнидан намуналар	67

Илмий-публицистик нашр

ИНГЕБОРГ БАЛДАУФ

XX АСР ЎЗБЕК АДАБИЕТИГА ЧИЗГИЛАР

Тошкент «Маънавият» 2001

Муҳаррир *Б. Муродалиев, С. Аҳмедов*

Рассом *С. Соин*

Бадий муҳаррир *С. Аъзам*

Техн. муҳаррир *Т. Золотилова*

Мусаҳҳиҳ *С. Абдусаматова*

Теришга берилди 10.10.00. Босишга рухсат этилди 05.12.00. Бичими 84×108¹/₃₂.
Литературная гарнитураси. Юқори босма усулида босилди. Шартли б.т.
3,78. Шартли кр-отт. 4,2. Нашр т. 3,97. 3000 нусха. Буюртма № 204. Нархи
шартнома асосида.

«Маънавият» нашриёти, Тошкент, Буюк Турон, 41-уй. Шартнома 26—00.

Ўзбекистон Республикаси Давлат матбуот қўмитасининг Тошкент китоб-
журнал фабрикасида чоп этилди. Тошкент, Юнусобод даҳаси, Муродов
кўчаси, 1-уй. 2001.

Б26

Балдауф, Ингеборг.

XX аср ўзбек адабиётига чизгилар // Масъул муҳаррир: Н. Каримов/. — Т.: «Маънавият», 2001. — 72 б.

ББК 83.3(5У)