

HƏSƏNAGƏ NƏCƏFOV

MƏĞRİBİ TƏBRİZİ
(HƏYATI VƏ YARADICILIĞI)

BAKI - 2005

**Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası
Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu**

HƏSƏNAĞA NƏCƏFOV

**MƏĞRİBİ TƏBRİZİ
(HƏYATI VƏ YARADICILIĞI)**

BAKI – NURLAN – 2005

1

Azərbaycan MEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu elmi şurasının 14 yanvar 2005-ci il tarixli 1 №-li iclasının qərarı ilə nəşr edilir.

Redaktoru: Nəsim Göyüşov,
filologiya elmləri namizədi

Rəyçilər: Cənnət Nağıyeva,
filologiya elmləri doktoru

Möhsün Nağısoylu,
filologiya elmləri doktoru

Kompüter icraçısı: İradə İsayeva

Həsənağa Nəcəfov. Məğribi Təbrizi (həyatı və yaradıcılığı), Bakı: Nurlan, 2005, 123 s.

Monoqrafiyada ilk dəfə olaraq XIV əsrin sonu – XV əsrin əvvəllərinin görkəmli sufi şairi Məğribi Təbrizinin həyat və yaradıcılığı qədim mənbələr əsasında tədqiq edilmişdir. Eyni zamanda şairin yazılı irsi, əsərlərinin dünya xəzinələrində saxlanılan əlyazma və çap nüsxələri, həmçinin onun yaradıcılığında əsas yer tutan “Divan”ının forma və məzmun xüsusiyyətlərindən bəhs edilmişdir.

ÖN SÖZ

Hər bir sənətkarın yaradıcılıq axtarışları onun yaşayıb yaratdığı ictimai-siyasi və ədəbi-mədəni mühitlə, dövrün ədəbi prosesində müşahidə olunan ənənələrlə bağlı olur. Müəyyən ədəbi proses və ənənə isə tək-cə ədibin yaşadığı qısa tarixi dönmə xas olmayıb, bir qədər əvvəllərə söykənir. XIV əsrin ikinci yarısı və XV əsrin əvvəllərinin əsas tarixi-siyasi mənzərəsi ondan ibarətdir ki, müsəlman Şərqi dünyası, o cümlədən Orta Asiya, İran, Azərbaycan və Kiçik Asiya monqol hakimiyyətinin əsarəti altında olub. Ayrı-ayrı bölgələrdə və Azərbaycanın müxtəlif guşələrində mərkəzləşmiş hakimiyyət yox idi. Öncə ilxanilərin və sonra isə teymurilərin dəfələrlə etdiyi hücumlar nəticəsində ağır bir ictimai-siyasi mühit yaranmışdı. Xarici müdaxilə ilə yanaşı daxili çəkişmə və yerli hakimlərin özbaşınalığı Şərqi ölkələrini çətin vəziyyətlə üzbəüz qoymuşdu. Artıq XV əsrin əvvəllərində xarici müdaxiləyə qarşı üsyanlar başladı və 1408-ci ildə Təbriz yaxınlığındakı döyüşdə Teymurun oğlu Miranşah öldürüldü və teymurilərin hakimiyyətinə son qoyuldu.

XIII-XV əsrlərdə monqol hakimiyyətinin törətdiyi ağır və faciəli bir ictimai-siyasi vəziyyət ədəbi-mədəni mühitə təsirsiz ötüşmədi. Bununla belə, həmin dövr müsəlman şərqiində şəhər mədəniyyəti, musiqi, nəqqaşlıq, rəssamlıq, elm və ədəbiyyat sahəsində durğunluq baş vermədi. Çünki, hülakilər və teymurilərin içərisində elm, mədəniyyət, incəsənət və ədəbiyyata maraq göstərənlər az deyildi. Məşhur vəzir Fəzlullah Rəşidəddin bu arada daha çox seçilirdi. Onun oğlu da alim və ədəbiyyatı sevən şəxsiyyət idi.

Həmin dövrün ədəbi mühitində isə təsəvvüf və irfana meyl daha güclü idi. Çünki bu cərəyan istər xarici müdaxilə və əsarətə, istər də daxili özbaşınalığa və haqsızlıqlara qarşı bir etiraz dalğası, daha doğrusu bu dalğanın mənəvi-ideoloji dayağı sayılırdı.

Bu dövrün ədəbi simalarından Cəlaləddin Rumi (604-672 / 1207-1273), Hafiz Şirazi (700-791 / 1300-1388), Fəxrəddin İraqi (610-688 / 1213-1290), Şeyx Mahmud Şəbüstəri (vəf. 720 / 1320), Əvhədəddin Məraği (673-738 / 1274-338), Kamal Xocəndi (vəf. 803 / 1400), Salman Savəci (693-778/1291-1376), İmadəddin Nəsimi (771-820 / 1369-1417), Arif Ərdəbili (XIV əsr), Şah Nemətulla Vəli (720-834 / 1320-1330), Əbdürrəhman Cami (817-898 / 1414-1492) Şah Qasım Ənvar (757-837 / 1356-1433), Əssar Təbrizi (726-793 / 1325-1390) kimi şair və ədiblər yetişmişdi. Həmin ədəbi prosesin əsasında təsəvvüf idealları dayanır.

Məlum olduğu kimi, XIII əsrdən başlayaraq türkdilli və farsdilli şeirdə qəzəlçilik ənənəsi daha geniş yer tutmağa başlayır. Təsəvvüf ideyalarını ifadə etmək üçün başqa ədəbi növlər də işlənirdi. Bu sırada qissə və dastanlar və yaxud didaktik əsərlər diqqəti cəlb edirdi. Rumi və Cami kimi sənətkarlar həm qissə və dastandan, həm də qəzəldən istifadə etmişlər. Şeyx Mahmud Şəbüstəri «vəhdəti-vücut» təlimini fəlsəfi məzmunlu “Gülşəni-raz” məsnəvisində bəyan etmişdir. Ancaq qəzəlçilik bu baxımdan daha münasib şeir növü sayılırdı, belə ki, burada gerçək həyatın istəkləri, insanın daxili aləmi və arifanə duyğuların bədii təsviri üçün geniş imkanlar vardır. Qəzəl geniş oxucu auditoriyası üçün daha münasibdir, yığcam bir qəlibdə həm sadə həyat həqiqətləri, həm ictimai motivlər və dövrün eybəcərliklərinə qarşı etirazlar, həm də dərin fəlsəfi baxışlar ifadə olunur.

Sufi ədəbiyyatının önəmli xüsusiyyətlərindən biri gizli-rəmzi ifadə üsullarından geniş istifadədir. Monqol dövründə baş verən ağır ictimai hadisələr, xarici əsərlə yanaşı daxili təzyiqlər ictimai-ideoloji mühitdə bir riyakarlıq abü-havası yaratmışdı. Hətta dövrün dini mühitində də hakim təbəqənin mənafeyinə uyğun riyakarlıq və xurafat ünsürləri və qeyri-sağlam hallar müşahidə edilirdi. Təsəvvüf idealları həm də belə bir mühitə qarşı etiraz forması sayılırdı. Doğrudur, bir sıra sufi təriqətlərində müəyyən sapınma halları, qeyri-ənənəvi naqisliklər müşahidə olunurdu, lakin Rumi, Şəbüstəri, Hafiz, Cami kimi aydın şəxsiyyətlər dərvişlik iddiası altında edilən hər sayaq riyakarlığa da etiraz etmişlər. Başqa bir tərəfdən təsəvvüfdə işlənən rəmz və işarələr ədəbi yaradıcılıq üçün münasib bir ənənə kimi diqqəti cəlb edirdi. Müxtəlif konkret məfhumları ifadə edən sözlərin ikiqatlı və çoxqatlı rəmzi məna yozumları şair üçün öz pərdəarxası düşüncələrini bədii yönümə salmaq və oxucuların zəhnini ayrı-ayrı məna çalarları arasında dinamik bir şəkildə oynatmaq üçün tutarlı bir fənd sayılırdı. Qeyd etmək lazımdır ki, təsəvvüf və irfan dini-ideoloji bir cərəyan kimi hələ XII əsrdən müəyyən bir biçimə salınmışdı və olduqca mürəkkəb və təzadlı bir şəraitdə təşəkkül tapırdı.

Kəskin dini təəssüb tərəfdarı olan bir sıra fiqh və kəlam mütəxəssisləri bu cərəyanda islama zidd cəhətlər axtarırdı, Aristotelizmə meyl edən filosoflar isə bu təlimi məntiq və ağıla zidd proses sayırdılar. Bu arada görkəmli teoloq-filosof Əbu Hamid əl-Qəzali (vəf. 505 / 1111) islam ilə təsəvvüf arasında bir növ əlaqə və peyvənd yaratdı, onun dini-ideoloji bünövrəsini Quran və islam baxımından, xüsusilə də tövhid ideyası cəhətdən əsaslandırıldı. Məşhur filosof Məhyəddin ibn

Ərəbi isə (561-638 / 1165-1240) «vəhdəti-vücuda» təlimi ilə irfanın nəzəri əsaslarını fəlsəfi biçimə saldı. Ona görə də irfan və təsəvvüf bir para ifratçı təriqətlərin tək-tək sapınmaları istisna olmaqla islam mədəniyyətinin dini-mənəvi və fəlsəfi dayaqlarından birinə çevrildi.

Orta əsrlər sufi ədəbiyyatının tanınmış nümayəndələrindən olan Məğribi Təbrizi bu günədək Azərbaycan filoloqlarının diqqətindən kənar qalmış, hətta onun haqqında üç cildlik ədəbiyyat tarixində qısaca da olsun bəhs edilməmişdir. Halbuki ilkin qaynaqlarda onun barəsində kifayət qədər məlumat var. Bundan əlavə, şairin «Divanı» və başqa əsərlərinin nüsxələri dünyanın məşhur kitabxana və muzeylərində saxlanılır. «Divanı» dəfələrlə çap edilmişdir. Məğribi haqqında Şərq və Avropa tədqiqatçıları da az-çox bəhs etmiş, onun ədəbi irsini təsəvvüf və «vəhdəti-vücuda» təliminin gözəl nümunələrindən bilmişlər. Şairin bədii yaradıcılığı Şah Nemətulla Vəli, Şah Qasım Ənvar, Hümam Təbrizi, Əvhədəddin Məraği, Məhəmməd Lahici kimi sənətkarların adları ilə paralel olaraq nəzərdən keçirilir. Bu araşdırmada məqsəd Məğribi Təbrizinin həyat və yaradıcılığı haqqında ilkin qaynaqlar əsasında ilk dəfə dolğun təsəvvür yaratmaqdır.

Məğribinin yaradıcılığında əsas yeri onun «Divanı» tutur və buna görə də elmi ictimaiyyətə təqdim edilən bu kitabda şairin qəzəllərinin üslub və ideya-məzmun xüsusiyyətlərinin təhlili diqqət mərkəzində dayanır. Təhlil zamanı misallar orijinalda olduğu kimi farsca transkripsiya edilmiş və altında tərcüməsi verilmişdir.

Sonda onu da qeyd etməyi özümə borc bilirəm ki, bu mövzunun işlənməsini mənə mərhum Məmmədəğa Sultanov – Əlyazmalar xəzinəsinin əsas yaradıcısı, klassik Şərq ədəbiyyat və mədəniyyətinin ensiklopedist bilicisi, elmlər namizədi olduğu halda akademik səviyyədə məlumatı olan böyük alim, xeyirxah insan və əsl Azərbaycan ziyalı tövsiyə etmişdir. Mən onun ruhu qarşısında baş əyir, dua və ehtiramımı çatdırıram.

Eyni zamanda bu kitabın ərsəyə çatmasında mənə elmi istiqamət verən, mənəvi dayaq olan, Azərbaycanda təsəvvüf və irfan sahəsində ilk dəfə elmi araşdırmalar aparan, çoxsaylı monoqrafiya və məqalələrin sahibi Nəsim Göyüşova öz minnətdarlığımı bildirirəm. O bu işin elmi redaktəsi ilə yanaşı təsəvvüf və «vəhdəti-vücuda» təliminin Məğribi qəzəllərindəki rəmzi mənə incəliklərinin açılmasında mənə dəyərli məsləhətlər vermiş və kömək göstərmişdir.

BİRİNCİ FƏSİL

MƏĞRİBİ TƏBRİZİNİN HƏYAT VƏ YARADICILIĞI HAQQINDA MƏNBƏLƏRİN TƏHLİLİ

1.1. Məğribi haqqında ilkin qaynaqlar

Orta əsr Azərbaycan ədəbi prosesinin ümumi mənzərəsi ayrı-ayrı tarixi mərhələlərə xas olan ictimai-siyasi, elmi-mədəni və dini-əxlaqi qurumlar baxımından öz ifadəsini tapa bilməmişdir. Hətta ədəbiyyat tarixində mühüm yer tutan, mənbələrdə haqqında az-çox məlumatlar olan və əsərlərinin bir qismi dövrümüzə qədər gəlib çatan bir sıra ədiblərin həyat və yaradıcılığı haqqında tədqiqat işi aparılmamış, adları üç cildlik Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə belə düşməmişdir. Belə sənətkarlardan biri də Mövlana Məhəmməd Şirin Məğribi Təbrizidir. Məhyəddin ibn Ərəbi məktəbinə mənsub olan Məğribi ədəbiyyat tariximizdə özünəməxsus yer tutmağa layiq olan sənətkarlardandır. Bir məsələni də xatırlamaq lazımdır ki, ümumiyyətlə, orta əsr Azərbaycan mədəniyyətində silinməz izlər buraxan təsəvvüf, onun dini-əxlaqi, mənəvi-ruhi, elmi-fəlsəfi qaynaqları və özəllikləri indiyədək elmi şəkildə araşdırılmamış, Şərq dünyasında XX əsrin əvvəllərində ədəbi, dini, ictimai və mənəvi həyatın bütün sahələrinə bu və ya digər şəkildə və dərəcədə nüfuz etmiş bu mənəvi axının mahiyyət və məzmunu, ictimai funksiyası, əxlaqi-mənəvi dəyəri, onun ədəbi prosesdə yeri müəyyən edilməmişdir. Məğribi kimi sufi məsləklə şairin yaradıcılığının öyrənilməməsinin bir səbəbi də bizdə bu sahədə elmi-nəzəri və metodoloji təməlin yoxluğundan irəli gəlir. Xüsusilə ədəbiyyat tarixində təsəvvüflə bağlı cəhətlərə yalnız ötəri olaraq toxunulmuşdur. Bu araşdırmada isə Məğribi və onun irsi haqqında əldə olan müxtəlif orta əsr mənbələri əsasında yetərli məlumat vermək, şairin yaradıcılığını ümumi şəkildə işıqlandırmaq qarşıya məqsəd qoyulmuşdur.

Ümumiyyətlə, XV əsrdən başlayaraq yazılan müxtəlif qaynaqlarda – təzkirələrdə, cümlələrdə, tarixi mənbələrdə, biblioqrafiyalarda, ensiklopediyalarda və əlyazma kataloqlarında Məhəmməd Şirin Məğribi Təbrizi haqqında müəyyən məlumat verilmiş, şeirlərindən nümunələr göstərilmişdir. Bunlardan başqa, Azərbaycan, İran, Türkiyə, Hindistan, Orta Asiya, Avropa və rus şərqşünasları Məğribinin həyat və yaradıcılığı haqqında çox qısa məlumat vermiş, şeirlərindən nümunələr gətirmişlər.

Məğribi Təbrizi və onun ədəbi irsi haqqında olan mənbələri ümumi şəkildə dörd hissəyə bölmək olar:

1. İlk qaynaqlar;
2. Şərq ölkələrində aparılan tədqiqatlar;
3. Avropa-rus araşdırmaları;
4. Kataloq və məlumat kitabları.

Şair haqqında məlumat verən ilkin qaynaqları xronoloji ardıcılıqla aşağıdakı şəkildə göstərmək olar:

1. Seyid Məhəmməd Nurbəxş (vəf. 869 / 1464) – «Silsilətül-övlia».
2. Əbdürrəhman Cami (817-898 / 1414-1492) – «Nəfəhatül-üns».
3. Əmir Kəmaləddin Hüseyn Qazərqaşi Hərəvi (təv. 874 / 1469) «Məcalisül-üşşaq».
4. Mir Qiyasəddin Xandəmir (880-942 / 1475-1536) – «Həbibüs-siyər».
5. Fəxrəddin Əli Səfa Beyhəqi (XVI əsr) – «Lətayifət-təvayif».
6. Hafiz Hüseyn Təbrizi (vəf. 997 / 1588) – «Rövzatül-cinan».
7. Əmin Əhməd Razi (XVI əsr) – «Həft iqlim».
8. Təqi Əvhədi (XVII əsr) – «Ərəfatül-aşiqin».
9. Əmir Şirəli xan Ludi (XVII əsr) – «Miratül-xiyal».
10. Mir Seyid Şərif Raqim (XVII əsr) – «Tarixi-Raqimi».
11. Əliqulu xan Valeh Dağıstani (1124-1170 / 1712-1756) – «Riyazüş-şüəra».
12. Mir Hüseyn Dust Sənbhəli (XVIII əsr) – «Təzkireyi-Hüseyni».
13. Lütfəli bəy Azər (1134-1195 / 1721-1780) – «Atəşkədə».
14. Məhəmməd Qüdrətulla Qopaməvi (XVIII əsr) – «Nətayicəl-əfkar».
15. Rzaqulu xan Hidayət (1215-1288 / 1800-1871) – «Riyazül-arifin» və «Məcməül-füsəha».
16. Seyid Nurülhəsən (XIX əsr) – «Nigaristani-süxən».
17. Müzəffər Hüseyn Səba (XIX əsr) – «Təzkireyi ruzi-rövşən».
18. Məsuməli Nemətəllahi (XIX əsr) – «Tərayiqəl-həqayiq».
19. Şəmsəddin Sami (1266-1320 / 1850-1904) – «Qamusül-elam».
20. Məhəmmədəli Müdərris (1296-1342 / 1878-1922) – «Reyhanətəl-ədəb».
21. Məhəmmədəli Tərbiyət (1297-1359 / 1879-1940) – «Danişməndani-Azərbaycan».

Məğribi Təbrizi haqqında məlumat verən ilk tarixi mənbə şairin ölümündən təxminən qırx il sonra – 850 / 1446-ci ildə Seyid Məhəmməd Nurbəxşin (vəf. 869 / 1464) yazdığı «Silsilətül-övlia» əsəridir. Müəllif bu əsərində Məğribini dövrün böyük sufilərindən olduğunu qeyd etmiş, şairin təriqət silsiləsini vermiş və hicri 810 / 1408-ci ildə Təbrizdə vəfat etdiyini göstərmişdir. Şair haqqında qiymətli məlumat verən bu əsərdə onun yaradıcılığı haqqında məlumat verilməmişdir.

Nurbəxşdən sonra Məğribi Təbrizi haqqında Əbdürrəhman Cami «Nəfəhatül-üns» əsərində nisbətən geniş məlumat vermişdir. Bu məlumatdan bəlli olur ki,

Cami Məğribinin adını Mövlana Məhəmməd Şirin kimi göstərmişdir. Elmi baxımdan mühüm əhəmiyyət kəsb edən məsələ Məğribinin mənsub olduğu sufi təriqətinin müəyyənləşdirilməsidir. Caminin yazdığından məlum olur ki, onun mürşidi Şeyx İsmayıl Sisi (667-785 / 1268-1383) olmuşdur. Şeyx İsmayıl Sisi isə, İbn Ərəbi məktəbinə mənsub olan şeyxlərdən biridir. Caminin verdiyi məlumatlara görə Məğribi ortaçağların tanınmış şairlərindən olan Kamal Xocəndinin (vəf. 803 / 1400) müasiri və həmsöhbəti olmuş, 809 / 1406-cı ildə 60 yaşında vəfat etmişdir. Sufilər haqqında qiymətli təzkirə sayılan bu qaynaqda təbii olaraq şairin bədii irsindən bəhs edilməmişdir.

Camidən sonra Əmir Kəmaləddin Hüseyn «Məcalisül-üşşaq» adlı məşhur təzkirəsində Məğribidən bəhs edərkən onun yalnız «Cami-cahannüma» adlı əsərinin adını çəkmiş, Caminin şair haqqında verdiyi məlumatı təkrar etdikdən sonra şairin 807 / 1404-cü ildə 60 yaşında vəfat etdiyini və Təbrizin Sürxab qəbiristanlığında dəfn olunduğunu qeyd etmişdir.

XVI əsrin məşhur tarixçisi Qiyasəddin Xandəmir «Həbibüs-siyər» adlı tarixi əsərində Məğribidən bəhs edərkən özündən əvvəlki müəlliflərin verdiyi məlumatları təkrar etmişdir. Lakin Xandəmir Cami və Əmir Kəmaləddin Hüseynə fərqli olaraq, Məğribinin şeirlər «Divan»ının məşhur olduğunu qeyd edir.

Kərbəlayi Hüseyn Təbrizinin (XVI əsr) «Rövzatül-cinan və cənnatül-cinan» adlı əsəri istər özündən əvvəl, istərsə də özündən sonra yazılan təzkirə və digər qaynaqlarla müqayisədə Məğribi Təbrizi haqqında daha ətraflı və mötəbər məlumatlarla zəngindir. Müəllif bu əsərində özündən əvvəlki qaynaqlardan fərqli olaraq, şairin harada anadan olduğu, öldüyü, dəfn olunduğu, təhsili, irsi, onu şəxsən görmüş adamların şair haqqında söylədiyi qəribə əhvalatları, kəramətlərini, təriqət silsiləsini və s. qələmə almışdır. Məğribinin həyatı, yaradıcılığı və irsinin öyrənilməsində bu əsər qiymətli mənbə sayıla bilər.

Başqa qaynaqlara gəlincə, onlar Məğribi haqqında olan ilkin məlumatları bu və ya digər şəkildə təkrar edir və həcm baxımından da o biri qaynaqlardan azdır.

Məğribi haqqında bəhs edən müasir İran alimlərindən əs-Sədani, Əbdülhüseyn Zərrinkub, Qasım Qəni, Zəbihulla Səfa, Ədib Tusi, Möhsün Cahangiri, Deyhim Məhəmməd, Rzazadə Şəfəq, Zəhra Xanləri, Xəyyampur, Rza Dai Cavad və Səlim Nisarini göstərmək olar. Məğribi haqqında daha dəyərli və elmi məlumatlar Əbdülhüseyn Zərrinkubun «Donbaleye costocu dər təsəvvof» («Təsəvvüf

axtarışlarında») adlı əsərində öz əksini tapmışdır. Müəllif Məğribi haqqında başqa qaynaqların verdiyi məlumatları tənqidi şəkildə təhlil etmiş, hətta şairin türkçə şeirlərinin olması məsələsi üzərində axtarışın zəruriliyini qeyd etmişdir.

Başqa araşdırmalarda isə müəlliflər təzkirələrdə rast gəldiyimiz qısa məlumatları təkrar etməklə kifayətlənmişlər.

Xəyyampurun müasir təzkirə hesab edilən «Fərhəngi-süxənvəran» adlı məlumat kitabında Valeh Dağıstaninin «Riyazü-ş-şüəra» təzkirəsi istisna olunmaqla, Məğribidən bəhs edən bütün qaynaqlar göstərilmişdir (104 / 556).

Avropa-rus araşdırıcılarından Məğribi haqqında bəhs edən alimlərdən E.Braun (1862-1926), Leonard Luizanı, H.Ete (1884-1915), Y.Ripka, A.Krimski (1871-1942) və müasir rus şərqşünası İ.Brakinskini göstərmək olar. Bunların içərisində E.Braun «Tarix-e ədəbiyyat dər İran» adlı kitabında Məğribi Təbriziyyə ayrıca bölmə ayırmış, əldə olunan qaynaqlar əsasında şairin həyat və yaradıcılığı haqqında maraqlı məlumatlar vermiş, şeirlərindən nümunələr gətirmişdir.

Məğribi əsərlərinin əlyazma nüsxələri dünyanın bir çox muzey və kitabxanalarında saxlanılır. Əldə olunan kataloqlara əsasən bu nüsxələrin aşağıdakı əlyazma xəzinələrində mövcudluğu aşkarlanmışdır:

A. Şərq əlyazma xəzinələri:

Bakı, Bombay, Tbilisi, Daşkənd, Düşənbə, İstanbul, Tehran, Təbriz, Qum, İsfahan, Rəşt, Məşhəd, Həmədan və Türkiyənin müxtəlif şəhərlərində olan muzey və kitabxanaları.

B. Avropa əlyazma xəzinələri:

Bratislava, London, Sankt-Peterburq, Paris.

İndi ayrı-ayrı mənbələrdə Məğribi haqqında verilən məlumatlar üzərində bir qədər ətraflı dayanmaq lazım gəlir.

Məğribi Təbrizi haqqında Əbdürrəhman Caminin (817-898 / 1414-1492) «Nəfəhatül-üns min həzəratül-qüds» adlı əsərində verdiyi məlumatı şərti olaraq üç hissəyə bölmək olar:

- a) Müəllifin şair haqqında verdiyi qısa məlumat;
- b) Şairin Kamal Xocəndi ilə əlaqəsi;
- c) Məğribinin təriqəti haqqında.

Cami öz əsərində Məğribinin adını Mövlana Məhəmməd Şirin kimi göstərmişdir. Həmin qaynaqda elmi baxımdan daha böyük əhəmiyyət daşıyan məsələ Məğribinin təriqətinin müəyyənləşdirilməsidir. Caminin yazdığından bəlli

olur ki, onun müürşidi şeyx İsmayıl Sisi (667-785 / 1268-1383) olmuşdur. Sisi isə öz növbəsində şeyx Nurəddin Əbdürrəhman İsfərayininin (639-717 / 1241-1317) yaxınlarından sayılır.

Burada daha bir maraqlı məsələ ortaya çıxır: Bu Məğribi Təbrizinin Məğrib diyarına (şimal-qərbi Afrika) səyahəti və orada şeyx Məhyəddin ibn Ərəbiyə (561-638 / 1165-1240) nisbəti çatan şeyxlərdən birinin əlindən xirqə almasıdır. Deməli, şair, görkəmli filosof və mistik şair, «vəhdəti-vücut» təliminin banisi Məhyəddin ibn Ərəbinin təriqətinə mənsub olmuş və onun məktəbinin davamçısı sayılır. Bu baxımdan Məğribinin poetik irsinin araşdırılması xüsusi maraq doğurur. Çünki ibn Ərəbi sufizm dünyasının parlaq nümayəndəsi olmaqla yanaşı, islam mistikasının nəzəri əsaslarını sistemləşdirən görkəmli mütəfəkkirdir. İbn Ərəbinin dünyagörüşü, onun zəngin irsinin öyrənilməsi və şərhı bu gün də istər Şərq, istərsə də Qərb ölkələrində böyük maraqla davam edir. İbn Ərəbinin təlimi Avropada hələ orta əsrlərdən yayılmağa başlamış, Dantenin ondan təsirləndiyi təsdiq edilmişdir (159; 164; 117 / 433).

Xüsüsile Məğribinin yaradıcılığından bəhs edərkən şairin poetik irsinin məzmun qayəsini müəyyənləşdirmək üçün biz ibn Ərəbi irsinə müraciət etməli olacağıq. Ümumiyyətlə, Məğribinin ibn Ərəbi məktəbinə mənsub olması onun sufi şair kimi necə böyük bir meqam tutmasına dəlalət edir.

Caminin verdiyi məlumatda Məğribinin XIV əsrin görkəmli şairlərindən biri olan Kamal Xocəndi (vəf. 803 / 1400) ilə əlaqəsi də diqqəti cəlb edir. Bəlli olur ki, Məğribi Kamal Xocəndinin müasiri olmuş, onunla söhbətlər etmişdir. Həmin söhbətlərin birində Kamal aşağıdakı qəzəlinin mətləsini demişdir:

Çeşm əgər inəst-o, əbru in-o, naz-o qəmzə in,
Əlvida, ey zohd-o təqva, əlfərağ ey əql-o din.

(Tərcüməsi: Əgər belə gözün, belə qaşın, belə nazü qəmzən varsa, əlvida ey zahidlik, möminlik, əlvida ey ağıl və din).

Məğribi isə Kamalı danlayaraq demişdir ki, sufi şair olan bir şeyxə dünyəvi məzmun daşıyan şeir yazmaq yaraşmaz. Kamal isə onun məzəmmətini qəbul etməyərək cavab vermişdir ki, «fars dilində «çeşm» sözü ərəb dilində «eyn» deməkdir ki, həm «göz», həm də sufilərin dilində «mahiyət» mənasını bildirir. «Əbru» - «qaş» isə ərəbcə «hacib» deməkdir ki, bu da sufilərin anlamında «pərdə» mənasında işlənir, yəni «ilahi mahiyyətin pərdəsi». Odur ki, beyt tam sufi

baxımından başa düşülməlidir. Məğribi Kamalın bu cavabından məmnun qalmış və razılıq etmişdir (120 / 400; 158 / 113).

Bəzi araşdırıcılar Kamal Xocəndi ilə Məğribinin münasibəti haqqında yanlış mülahizələr söyləmişlər. Məsələn, məşhur ingilis şərqşünas alimi Çarlz Riyo «Fars əlyazmaları kataloqu»nda qeyd edir ki, Kamal Xocəndi Məğribiyə nisbətən Miranşaha (769-810 / 1367-1407) daha çox yaxın olmuş və bu yaxınlığın nəticəsində də iki sənətkarın münasibətindəki səmimiyyət aradan getmişdir (175 / 633).

Başqa bir ingilis şərqşünası Eduard Braun (1862-1926) Riyanın bu iddiasını rədd edərək göstərir ki, iki böyük arifin arasındakı münasibət dünyəvi məsələlərə və sultanlara yaxınlığa görə pozula bilməzdi (136 / 444). Braunun bu mövqeyini görkəmli İran alimi Zərrinkub də təsdiq etmişdir (43 / 150).

Avropa şərqşünaslarından Yan Ripka (143 / 253) və müasir rus alimi İ.S.Braginski (160 / 348) də yanlış olaraq Ç.Riyanın fikrini təkrar etmişlər.

Bütün mənbələr Məğribinin mürşidinin məşhur sufi Şeyx İsmayıl Sisi (667-785 / 1268-1383) olduğunu göstərmişdir. Sisinin necə böyük bir sufi şeyxi olduğunu təsəvvürə gətirmək üçün təkəcə onu qeyd etmək lazımdır ki, onun tərbiyə etdiyi şəxsiyyətlər içində Mövlana Məhəmməd Məğribi, şeyx Zeynəddin Xəvafi (vəf. 833 / 1429), Seyyid Qasım Ənvar Təbrizi (757-837 / 1356-1433), Pir Məhəmməd Gilani, Mahmud Xətib Qəzvini, Mövlana Hacı Məhəmməd Əssar Təbrizi (726-784/1325-1382), Mövlana Ziyaəddin Bəzazi Təbrizi, Xacə Xan Xacə Kəsi, Xacə Pir Şeyx Hamidi (vəf. 809 / 1406) və onun qardaşı Xacə Məşayix, Xacə İbrahim Kəcəci, Mövlana Kəriməddin Miyavani, Mövlana Zəhirəddin, Mövlana Məhyəddin Miyavani, Mövlana Rəziyəddin, Pir Mahmud Kəlləban, Xacə Nəsrulla, Pir Şeyxi, Pir Tac Tüləmi (XIV) və başqa şəxsiyyətlər vardır.

Mövlana Məğribinin bir arif olaraq təriqətin məqam və mərhələlərindən keçməsi və kamillik mərtəbəsinə yetişməsi diqqəti cəlb edir. Şair öz mürşidi olan şeyx İsmayıl Sisinin onu çilləyə (sufilərin 40 günlük ibadət və sınaqları) dəvətinə etiraz olaraq yazdığı maraqlı bir qəzəlinde həmin məsələyə işarə edir. Qəzəlin mətləsi budur:

Ta mehr-e to didim ze zərrat qozəştim,
Əz comle sefat əz pey-e an zat qozəştim.

(Tərcüməsi: Sənin məhəbbətini görcək zərrələrdən vaz keçdik, bütün sifətlərdən yalnız o zati seçdik).

Bu mətldən və ümumiyyətlə qəzəlin məzmunundan məlum olur ki, Məğribi sufi təriqətinin bütün dərəcə və pillələrindən keçərək yüksək həqiqətlər axtarışında olduğunu söyləmək istəmişdir. Sufi dili ilə deyilsə, o, artıq kəsərdən qurtararaq vəhdət aləminə varmış bir arifi xatırladır. Təsadüfi deyildir ki, mürşidi şeyx İsmayıl Sisi bu qəzəli oxuyub çox xoşlanmış və razılıq etmişdir (120/ 400).

Cami Məğribi haqqında verdiyi məlumatın sonunda şairin 809 / 1406-cı ildə 60 yaşında vəfat etdiyini göstərmişdir (120 / 400).

Caminin Məğribi Təbrizi haqqında verdiyi bu ilkin məlumat nə qədər qiymətli olsa da, kamil deyildir. Belə ki, o, şairin harada anadan olub-ölməyi, təhsili, yaradıcılığı və əsərləri haqqında məlumat verməmişdir. Sufilər haqqında olan bu əsərdə təbiidir ki, onun irsindən söhbət getməyib.

Camidən sonra Əmir Kəmaləddin Hüseyn Təbəsi Qazərqaşi Hərəvi (təv. 874 / 1469) Sultan Hüseyn Bayqaraya (842-911 / 1438-1506) həsr və mənsub etdiyi «Məcalisül-üşşaq» adlı təzkirəsində Məğribidən bəhs edərkən onun yalnız «Camihannüma» adlı əsərinin adını çəkmiş, Caminin Məğribi haqqında verdiyi məlumatı təkrar etdikdən sonra şairin Təbrizdə Sultan Bayəzid adlı bir duzsatan pəhlivana vurulduğunu, ona aşiqanə qəzəllər həsr etdiyini yazmış, Məğribinin 807 / 1404-cü ildə 60 yaşında ikən vəfat etdiyini və Təbrizin Surxab qəbiristanında Baba Məzidin (vəf. 620 / 1223) məzarının baş tərəfində dəfn olunduğunu qeyd etmişdir (112 / 295).

XVI əsrin məşhur tarixçisi Mir Qiyasəddin Xandəmir (880-942 / 1475-1536) «Həbibüs-siyər» adlı tarixi əsərində Məğribidən bəhs etmiş və o da özündən əvvəlki müəlliflərin verdiyi məlumatları təkrar etmişdir. Lakin Xandəmir Cami və Kəmaləddin Hüseynəndən fərqli olaraq, Məğribinin şeirlər «Divan»ının məşhur olduğunu qeyd edir və «Nəfəhatül-üns»də şairin şeyx İsmayıl Sisiyə yazıb göndərdiyi qəzəlin beytini verəndən sonra Məğribinin 809 / 1406-cı ildə 60 yaşında vəfat etdiyini göstərir (106 / 177).

Xronoloji baxımdan Məğribi Təbrizi haqqında məlumat verən mənbələrdən növbəti əsər Hafiz Hüseyn Kərbəlayi bin Kərbəlayi bin Dərviş Həsən Baba Fərəcinin (vəf. 997 / 1588) «Rövzatül-cinan və cənnatül-cinan» adlı kitabıdır. Bu əsər üzərində xüsusi dayanmaq lazım gəlir. Çünki, bu qaynaq istər özündən əvvəlki və istərsə də özündən sonra yazılan təzkirə və digər qaynaqlarla müqayisədə həm Məğribi Təbrizi və həm də başqa şəxsiyyətlər haqqında daha ətraflı və daha mötəbər məlumatlarla zəngindir. Əvvəla, əsərin müəllifi haqqında

bir neçə söz demək lazım gəlir. Belə ki, Azərbaycanın XVI əsr məşhur sufi təriqətinə mənsub olan bu alim və şair haqqında heç bir məlumat dərc edilməyib. Müəllif Əmir Səfiyyədin şah Müctəba bin Əmir Bədrəddin Əhməd Laləvinin (892-983 / 1486-1575) müridlərindən olmuşdur. Onun təriqət silsiləsi Əmir Səfiyyədin vasitəsilə Əmir Seyyid Abdulla Bərzeşabadiyə, Əmir Seyyid Əli Həmədani (vəf. 786 / 1385) və Əlaüddövlə Simnani (659-736 / 1260-1335) vasitəsilə məşhur sufi Nəcməddin Kübraya (540-618 / 1145-1226) çatır. Kitabı çapa hazırlayan Cəfər Sultanül-Qurrai əsərin məziyyətlərindən bəhs edərkən qeyd edir ki, burada Təbrizin görkəmli memarlıq abidələri, məscidləri, məbədləri, tarixi şəxsiyyətlər, məşhur şeyxlər, üləmalar, şairlər, xəttatlar, incəsənət xadimləri və s. haqqında geniş məlumat verilir (129 / 27). Əsərin mötəbərliyinə dəlalət edən cəhətlərdən biri də budur ki, müəllif burada bəhs olunan şəxsiyyətlər haqqındakı məlumatları ixtiyarında olan mənbələrdən başqa mürşid və müridlərindən, o cümlədən mürşidi Səfiyyədin şah Müctəba, onun qardaşı Əmir Şihabəddin Abdulla Laləvi (886-947 / 1481-1541) və Səfiyyədinin oğlu Əmir Xəlilullahın (vəf. 955 / 1548) dilindən, onlar isə ataları Əmir Bədrəddin Əhməd Laləvidən (840-912 / 1436-1506) eşitmişlər (129 / 9).

Məğribi Təbrizi haqqında bəhs olunan hissənin ilkin təhlili göstərir ki, müəllif onun haqqında olan məlumatları Caminin «Nəfəhatül-üns», Seyyid Məhəmməd Nurbəxşin (795-895 / 1392-1489) «Silsilətül-övliya» əsərlərindən və həmçinin mürşidi Əmir Səfiyyədin və onun atası Əmir Bədrəddinin qeydlərindən və söhbətlərindən götürmüşdür.

İndi isə həmin məlumatların təhlilinə keçək. Yuxarıda göstərilən məlumatdan aydınlaşır ki, Məğribinin adı müəllif tərəfindən Mövlana Məhəmməd Şirin əl-muştəhər bi-l-Məğribi, mənşə və doğulduğu yer Təbrizin Rudeqat mahalının Ənbənd (Əmmənd) kəndi göstərilmişdir. Kərbəlayi Hüseyin şairi «qüdüvətül-arifin» («ariflərin rəhbəri»), «zübdətül-vasilin» («ən yaxşılardan cövhəri») kimi epitetlərlə adlandırır. Müəllif sənətkara qiymət verərkən qeyd edir ki, onun fəzilət və kamalının zahiri və mənəvi zənginliyi Məşriq və Məğribi bürümüşdür. O, zahiri və batini elmlərə yiyələnmiş, lətif şeirlər və qiymətli əsərlər yaratmışdır.

Kərbəlayi Hüseyinin verdiyi məlumatdan bəlli olur ki, şair təhsilini Təbrizdə məşhur şeyxlərin və alimlərin yanında almış, təsəvvüfün seyr və sülukundan da bəhrələnmişdir. Müəllif tərəfindən Məğribi Təbrizinin aşağıdakı əsərlərinin adı çəkilir:

1. «Divan».
2. «Əsrari-fatihə».
3. «Cami-cahannüma».
4. «Dürərül-fərid».
5. «Nüzhətüs-sasaniyyə» və s. (129/67).

Əsəri çapa hazırlayan Cəfər Sultan əl-Qurrai Seyyid Nurbəxşin «Silsilətül-övlia» əsərinə istinad edərək göstərir ki, Məhəmməd Şirin Məğribi Təbrizi böyük övliyalardan olub, tövhid həqiqətlərinə yiyələnmiş, təsəvvüfün kəşf və şühud (daxili işıqlanma və mistik hal) anlamlarından bəhrələnmiş və bu mövzuda əsərlər yazmışdır. Onun təsəvvüf və tövhid mövzusunda yazdığı şeirləri son dərəcə lətafətlidir. Həmin əsərə əsaslanan Kərbəlayi Hüseyn Təbrizi Məğribinin şeirlərini «hirzi-can» («canın tilsimi») «təvizi-rəvan» («ruh oxşayan») adlandırmışdır. Məğribinin təsəvvüf yoluna düşməsindən bəhs edən bu qaynaq Caminin yuxarıda adı çəkilən əsərinə əsaslanaraq, onun şeyx İsmayıl Sisinin müridi olması, Məğrib diyarına (şimal-qərbi Afrika) səfəri və ibn Ərəbi təriqətinə mənsub bir şeyxin əlindən xirqə geyməsi haqqındakı məlumatı təkrar edir. Maraqlı cəhətlərdən biri Məğribi Təbrizinin təriqət silsiləsinin Kərbəlayı Hüseyn tərəfindən təyin edilməsidir. O, Əmir Səfiyyəddinin öz əlilə yazdığı qeydə əsaslanaraq şairin təriqət silsiləsini tam ardıcılıqla verir:

1. Məhəmməd bin İzzəddin bin Adil bin Yusif Təbrizi əl-məruf Şirin adı ilə məşhur elm və təlqini şeyx Bəhaəddin əl-Həmədani, o isə öz növbəsində şeyx Qütbəddinin atası və ustası şeyx Ziyaəddindən, o da İzzəddin Tavusidən, o, şeyx Sədəddin əl-Həməvi əl-Cuvəyni, o, şeyx Nəcməddin Əhməd əl-Kübra, o, şeyx İmar Yasir əl-Bidlisi, o, şeyx Əbi-n-Nəcib (Əbdülqahir) əs-Söhrəverdi, o, Şeyx Əhməd əl-Qəzali, o, şeyx Əbi Əli əl-Katib, o, şeyx Əbi Əli ər-Rudbari, o, şeyx Cüneyd əl-Bağdadi, o, Sirri Səqtadan, o, şeyx əl-Kərki, o, imam Əli bin Musa ər-Riza(ə), o, atası Musa əl-Kazimdən, o, atası Cəfər Sadiqdən, o, atası Məhəmməd əl-Baqir, o, atası Zeynəlabidindən, o, Hüseyn-Şəhiddən, o, atası Əli b. Əbi Talibdən, o da rəsulallah Məhəmməd bin Abdulladan (s.ə.) əxz etmişdir.

2. Həmçinin Qütbəddin Əbi-l-övlia şeyx Məhyəddin əl-Ərəbi, o isə Əbu-l-Abbasdan, o da öz növbəsində Əbi-l-Həsən Əli bin Əbd bin Came, o da Xızr Əlidən bəhrələnmişdir.

3. Həmçinin Şirin adı ilə məşhur olan şeyx Məhəmməd şeyx Sədəddindən, o atası Mahmud əz-Zəfəranidən, o, Əli bin Əbibəkr əs-Sivasi, o şeyx Sədrəddin əl-

Qunyəvi, o, şeyx Məhyəddin Ələvi, o, şeyx Əvhədəddin (Hamid) əl-Kirmani, o da şeyx Rükəddin əs-Səcaci, o da şeyx Qütbəddin (Əhməd) əl-Əbhəri, o da Əbi-n-Nəcib əs-Söhrəvərdidən öyrənmişdir.

4. Həmçinin adı çəkilən şeyx İsmayıl Sisidən, o şeyx Bürhanəddin əs-Sağərçi, o, şeyx Əlaüddövlə əs-Simnani, onların hər ikisi Bağdadi adı ilə məşhur olan şeyx Nureddin Əbdürrəhman əl-Əsfərayini, o, şeyx (Cəmaləddin) Əhməd əl-Curfani, o, şeyx Rəziyəddin Əli əl-Lalə, o, şeyx Məcdəddin Şərəf əl-Bağdadi, o, şeyx Nəcməddin Əhməd əl-Kübradan əxz etmişdir.

5. Həmçinin adı çəkilən şeyx Əbdülmömin əs-Səravidən, o, İzzəddin ət-Tahir əs-Səravidən, o, şeyx Mahmud əl-Məkkidən, o, şeyx Şihabəddin əs-Söhrəvərdi, o, şeyx əbi-n-Nəcib (Əbdülqahir) əs-Söhrəvərdidən (Allah onların hamısından razı olsun) əxz etmişdir (129 / 71).

Sonra müəllifin Əmir Səfiyəddinin atası Əmir Bədrəddinə isnad edərək verdiyi məlumata görə Məğribinin bir şeyx və sufi kimi kəramətləri də olmuşdur. Onun həyatı ilə bağlı müəyyən hadisələr, bəzən qəribəlik hiss olunan məqamlar da nəzərə çarpır. Onu da qeyd etmək lazımdır ki, orta əsr sufi ənənələrində bu sayaq qəribəliklər, kəramətlər, rüyalara inam və s. adi bir hal kimi qəbul edilirdi. Fəridəddin Əttarın (qətl. 627 / 1229-30) «Təzkirətül-övlia» əsərində də ayrı-ayrı şeyxlər və sufilər haqqında bu cür maraqlı əhvalatlar çoxdur. Məğribi haqqında bu kitabda bəhs olunan maraqlı bir hadisəni qeyd etmək lazım gəlir. Çünki bu hadisədə müəyyən kəramət məqamlarına işarə olunsada, Məğribinin bir sufi şeyxi kimi nə dərəcədə ehtirama malik olması qənaətinə gəlmək olur. Başqa bir tərəfdən şairin ölümü ilə həmin dövrün tarixi hadisələri arasında da müəyyən həqiqətlər və uyğun məqamlar ortaya çıxır.

Yenə də Əmir Səfiyəddinin dilindən nəql olunur ki, bir dəfə Məğribi bir məclisə dəvət olunmuş, içəri daxil olarkən məclisdəkilər ehtiram əlaməti olaraq ayağa durmuş və ona təzim etmişlər. Lakin rəsmi din xadimlərindən biri cahillikdən yerindən qalxmamış, şairə etinasızlıq göstərmişdir. Məğribi ondan soruşmuşdur ki, «nə üçün dərvişlərin və fəqirlərin ehtiramını saxlamır və ayağa qalxmırsan?» O isə cavab vermişdir ki, «qalxmıram». Məğribi də öz növbəsində demişdir ki, «qalxma». Məclis qurtarandan sonra həmin bəxti dönmüş adam yerindən qalxa bilməmiş, onu bir kilimə büküb çaşbaş salaraq başqa bir mənzilə aparmışlar (129 / 71).

Ayrı-ayrı qaynaqlarda Məğribinin ölüm tarixi müxtəlif cür göstərilir. Cami, Xandəmir, Qüdrətulla Qopaməvi, Rzaqulu xan Hidayət, Nurülhəsən, Şəmsəddin Sami şairin ölüm tarixini 809 / 1406-cı il, Kəmaləddin Hüseyn, Seyiid Raqim 807 / 1404, Məhəmmədəli Tərbiyət və Məhəmmədəli Müdərris 808 / 1405, 809 / 1406, hətta 819 / 1416 kimi tarixləri göstərmişlər. Şairin ölüm tarixinin dəqiqləşdirilməsində Kərbəlayi Hüseynin əsərində verilən məlumat daha çox diqqətə layiqdir. Müəllif bu tarixi həmin dövrün ictimai-siyasi hadisələri ilə əlaqələndirir. O, göstərir ki, Miranşahın oğlu Mirzə Əbubəkr Qaraqoyunlu hökmdarı Qara Yusif (756-823 / 1355-1420) tərəfindən məğlubiyyətə uğrayandan sonra yenidən qoşun toplayıb Təbrizə hücum etmişdir. Miranşah Qara Yusifi məğlub edəndən sonra Təbrizdə kütləvi qırğın törədəcəyini və şəhəri yerlə yeksan edəcəyini söyləmişdi. Həmin dövrdə Təbrizdə taun xəstəliyi də yayılmışdı. Miranşahın bu niyyətindən təşvişə düşən Təbriz camaatı Məğribinin yanına tələsmiş və xalqın dərini ona bildirmişlər. Şair onların iztirabını görərkən təskinlik vermiş, səbrli olmağı və qəlb-lərini haqqa bağlamağı tövsiyə etmişdir. Bir saat keçəndən sonra isə Məğribi onlara cavab verərək demişdir: «Mən Tanrı dərgahına üz tutdum, hadisəni danışdım. Bu bəlanın dəf olunması üçün qurbanlıq tələb etdilər. Mən özümü qurban etdim. Sabah mən bu dünyadan köçəcəyəm. Məni Surxabda Baba Məzidin qəbri yanında dəfn edəsiniz. Oradan qayıdərək Mirzə Əbubəkrin qoşunlarının darmadağın edilərək pərən-pərən olduqlarının şahidi olarsınız» (129 / 73).

Əlbəttə, təbrizlilərin məhz Məğribiyə müraciət etmələri onun bir övliya kimi nə qədər böyük kəramət və inam sahibi olduğunu göstərir. Həqiqətən də hadisələr elə cərəyan edir ki, Əmir Qara Yusif Əmir Bəstam Cagir və Azərbaycanın başqa igid sərdarları ilə birlikdə Miranşah və oğlu Əbubəkrin qoşunlarını döyüşdə məğlubiyyətə uğradırlar. Kərbəlayi Hüseynin yazdığına görə həmin döyüş və Miranşahın öldürülməsi hicri 809 / 1406-cı ilin sonu, 810 / 1408-ci ilin əvvəllərinə təsadüf edir. Tarixi mənbələrin göstərdiyinə görə Qara Yusiflə Miranşah arasındakı döyüş hicri 810-cu il ziqədə ayının 4-də Təbriz yaxınlığındakı Sədrud çayı sahilində baş vermişdir ki, bu da miladi tarixlə 21 aprel 1408-ci ilə təsadüf edir (11 / 134; 114 / 171; 118 / 112). Elə Məğribi də həmin ərəfədə vəfat etmişdir.

Məğribinin müridlərindən olan Xacə Əbdürrəhman Xəlvəti (vəf. 859 / 1454) şairin vəfat tarixini aşağıdakı maddeyi-tarixlə (xronoqramma) 810 / 1408-ci il göstərmişdir:

Çun Məğribi əz məğrib-e tən rəft be məşrəğ,
Dər cənnət-e ferdous be didəm ke be seyrəst.
Porsidəməş əz aqəbət-o sal-e vəfatəş,
Xəndan-o xoraman şod-o fərmud ke «xeyr»əst.
Tərcüməsi: Məğribi can məğribindən məşriğə köçən kimi
Cənnət bağında seyr etdiyini gördüm.
Aqibətini və vəfat tarixini soruşdum,
Güldü, sevindi və buyurdu ki, «xeyr»dir (129 / 75).

Bu şeirin sonuncu misrasında «xeyr» sözü əbcəd hesabı ilə 810 / 1408-ci ilə bərabərdir. Beləliklə, Məğribinin vəfat tarixini hicri 810-cu ilin əvvəllərinə aid edə bilərik ki, bu da miladi tarixlə 1408-ci ilə bərabərdir.

Qaynaqların əksəriyyəti Camiyə isnad edərək şairin 60 il ömr sürdüyünü göstərmişlər. Bu hesabla onun doğum tarixi 750 / 1349-cu ilə təsadüf edir.

Kərbəlayi Hüseyn Məğribi Təbrizi haqqında verdiyi son dərəcə qiymətli məlumatlarını şairin üç qəzəlindən (2 fars, 1 ərəb) nümunə gətirməklə tamamlayır (129 / 75).

Müəllifin əsərinin ayrı-ayrı səhifələrində başqa şeyxlər, sufilər və şəxsiyyətlər haqqında məlumat verilərkən Məğribi Təbrizi ilə bağlı maraqlı məqamlara rast gəlmək olur ki, bunların içərisində onun həyatı və şəxsiyyətini açıqlayan cəhətləri qeyd etmək yerinə düşər. Məsələn, Kərbəlayi Hüseyn Məğribinin müasirlərindən biri olan şeyxülislam Mövlana Kəmaləddin Əbdülqadir Nəxçüvaninin (vəf. 801 / 1398) vəfatı haqqında bəhs edərkən göstərir ki, Məğribi ona ehtiram əlaməti olaraq yas məclisi qurmuş və ehsan vermişdir (129 / 60).

Məlum olduğu kimi, Məğribi bir sufi şeyxi mərtəbəsinə yüksəlmiş və onun özünün də müridləri olmuşdur. Məğribinin müridlərindən biri onun ölüm tarixinin maddeyi-tarixini verən Xacə Əbdürrəhim Xəlvətidir. Maraqlıdır ki, Xəlvətinin atası Şəmsəddin Məhəmməd də (vəf. 812 / 1409) onun müridlərindən olmuşdur. Müəllif göstərir ki, Xəlvəti həm atasından, həm də Məğribidən faydalanmışdır (129 / 83).

Burada diqqəti cəlb edən bir məsələ də ortaya çıxır. Kərbəlayi Hüseyn göstərir ki, Əbdülhəyy 825 / 1421-ci ildə Qara Yusifin oğlu İskəndərin (qətl. 841 / 1437) səltənətinin əvvəllərində vəfat etmiş və Məğribinin yanında dəfn olunmuşdur. Məğribi onu öz övladı adlandırmışdır (129 / 85).

Əsərin başqa bir yerində Əmir Bədrəddin Laləvinin əli ilə yazılmış qeydlərdə ayrı-ayrı şəxsiyyətlərin doğulduğu yerlərin adları qeyd olunmuşdur ki, burada Məğribinin Ənbənd kəndindən olduğu təsdiqlənir (129 / 272).

Başqa bir yerdə isə görkəmli Azərbaycan şairi Əssar Təbrizinin şeyx Kamal Xocəndi və Mövlana Məhəmməd Məğribi ilə müasir və həmsöhbət olması göstərilir (129 / 363).

Məğribi ilə əlaqədar daha bir şəxsiyyətin bu əsərdə xatırlanması diqqəti cəlb edir. Söhbət Mövlana Əbü Məhəmməd Nurəddin Əbdürrəhim əl-Bəzazindən gedir. Kərbəlayi Hüseyn göstərir ki, o, Ziyəddin Bəzazininin oğlu və Məğribinin müridi olmuşdur. Onun yazdığı bir qeyddə Məğribininin ləqəbləri sadalanır: Əbu Abdulla Məhəmməd bin əş-şeyx əl-abid ən-nasik əz-zahid şeyx İzzəddin bin Adil bin Yusif ət-Təbrizi muvəttənən əl-Məğribi məzhəbən əl-müştəhər bi Mövlana Məhəmməd Şirin. Həmin qeyddən bəlli olur ki, Məğribinin atası İzzəddin şeyx olmuş, onu «əş-şəüxül-abid ən-nasiküz-zahid» adlandırmışlar (129 / 336). Bu məsələyə toxunan müasir İran alimi Əbdülhüseyn Zərrikub Məğribinin atasının onun təlim-tərbiyəsində rolu olduğunu qeyd edir (43 / 151). Nurəddin Əbdürrəhim Məğribiyə qarşı son dərəcə səmimi olmuş və öz mürşidi Məğribiyə olan iradəti ifadə etmək üçün bir dəfə Təbrizdə yaşadığı «Bəttalabad» küçəsindən Məğribinin yaşadığı «Ətku» küçəsindəki sufilərə xas olan tərzdə mayallaq aşa-aşa getmişdir (129 / 336). Bu qeyddə hətta şairin Təbrizdə yaşadığı küçənin də adı çəkilir.

Kərbəlayi Hüseyn «Rövzatül-cinan» əsərinin II cildində də Məğribi ilə bağlı bəzi məqamlara toxunur, onun müridlərindən Xacə Moin, Xacə Məşayix Bənisi və həmçinin şeyx İsmayıl Sisinin də müridlərinin adlarını çəkir (130 / 48).

Kərbəlayi Hüseynin sözü gedən əsərindən sonra yazılan mənbələrdə demək olar ki, Məğribi haqqında olduqca qısa və təkrar məlumatlar verilmiş, Cami və Təbəsinin yazdıqlarına yeni bir şey əlavə edilməmişdir. Həmin mənbələrin xronoloji ardıcılıqla qısa xülasəsini aşağıdakı şəkildə vermək olar:

1. Əmir Şirəlixan Ludi 1102 / 1690-cı ildə yazdığı «Miratül-xiyal» adlı təzkirəsində Caminin «Nəfəhatül-üns» əsərində verilən məlumatları təkrar və Məğribinin mürşidi şeyx İsmayıl Sisinin adını isə yanlış olaraq İsmayıl Rüstəmi kimi qeyd etmişdir (119 / 59).

2. Mir Seyyid Şərif Raqimin «Tarixi-kəsirə» adlı əsərində, əsasən Təbəsinin verdiyi məlumatlar təkrar olunmuşdur (146 / 140).

3. Əliqulu xan Valeh Dağıstani (1124-1170 / 1723-1756) «Riyazüş-şüəra» adlı təzkirəsində Təqi Əvhədinin (973-1039 / 1565-1620) «Ərəfatül-əşiqin» adlı təzkirəsinə istinad edərək Məğribinin doğulduğu yeri Nain, qəbrinin isə İstihbanati-farsda olduğunu qeyd edir. O, eyni zamanda Əmir Kəmaləddin Hüseynin «Məcalisül-üşşaq» əsərinə əsasən şairin məzarının Təbrizin Surxab məhəlləsində Baba Məzidin məzarının baş səmtində olmasını, vəfat tarixini isə 807 / 1404, «Nəfəhatül-üns»ə görə isə 809 / 1406-cı il göstərəndən sonra şeirlərindən nümunələr gətirir. Onu da qeyd etmək gərəkdir ki, bir çox müəlliflərin səhvlərini təkrar edən Valeh Dağıstani «Məcalisül-üşşaq» əsərinin müəllifini Sultan Hüseyn Bayqara kimi göstərir. Başqa bir tərəfdən belə güman etmək olar ki, Rzaqulu xan Hidayət də irəlində göstərilən kimi Məğribinin Naində doğulmasını və İstihbanati-farsda dəfn olunması faktını Təqi Əvhədinin «Ərəfatül-əşiqin» əsərindən götürmüşdür (128 / 46).

4. Lütfəli bəy Azər (1134-1195 / 1721-1780) «Atəşkədə» adlı təzkirəsində Məğribidən çox qısa bəhs etmiş, onun Şahruxun (779-850 / 13770-1446) ilk hökmdarlığı vaxtında Təbrizdə vəfat etdiyini və orada dənf olunduğunu göstərmişdir (25 / 35).

5. Hindistanlı alim Məhəmməd Qüdrətulla Qopaməvi (XVIII əsr) «Nətayicül-əfkar» adlı təzkirəsində Məğribinin Naindən olduğunu qeyd edir. Onun verdiyi məlumatlar təqribən «Nəfəhatül-üns»ün təkrarıdır (121 / 616).

6. Rzaqulu xan Hidayət (1215-1288 / 1800-1871) Məğribi haqqında iki məşhur əsərində – 1260 / 1844-ci ildə yazdığı «Riyazül-arifin» və 1284 / 1865-ci ildə tamamladığı «Məcməül-füsəha» kitablarında bəhs etmişdir. Maraqlıdır ki, müəllif «Riyazül-arifin» əsərində öz məlumatlarını dəqiqləşdirməyə çalışmış və qeyd etmişdir ki, «bəziləri onun anadan olduğu yerin Nain, qəbrinin isə İstihbanati-farsda, bəziləri isə Təbrizin Surxab məhəlləsində olduğunu qeyd etmişlər (127 / 134). Müəllif hətta Məğribi ləqəbi ilə bir çox şəxsiyyətlərin olduğunu da qeyd edir. Lakin Əvhədinin səhvini təkrar edərək şairin Naindən olduğunu, qəbrinin isə İstihbanati-farsda olduğunu təsdiq edir (127 / 134). Eyni zamanda Rzaqulu xan Hidayət Şeyx Bəhaəddin Amulinin (953-1031 / 1546-1622) «Kəşkül» əsərinə istinad edərək Məğribinin mürşidini İsmayıl Simnani kimi qeyd edir. Müəllif bu əsərində hətta şairin şeyx Məhyəddin Ərəbidən xirqə alıb geyməsinə də göstərir ki, bu da yanlışdır (127 / 134). Məlumdur ki, ibn Ərəbi 1240-cı ildə vəfat etmiş və Məğribi ondan xirqə alıb geyə bilməzdi. Əslində isə əvvəlki mənbələrin göstərdiyi kimi

Məğribi ibn Ərəbinin «vəhdəti-vücuda» təriqətinə mənsub olmuş, onun məktəbini davam etdirmişdir.

Rzaqulu xan Hidayət «Məcməül-füsəha» adlı əsərində göstərir ki, Məğribi Şahruxun dövründə yaşamış və Kamal Xocəndinin müasiri olmuşdur. Müəllif əvvəlki əsərində olduğu kimi Məğribinin mürişinin şeyx İsmayıl Simnani olduğunu göstərmiş, şairin Naində doğulduğunu və İstihbanati-farsda dəfn olduğunu bir daha təkrar etmişdir (115 / 30).

7. Seyyid Nurülhəsən (XIX əsr) 1292/1875-ci ildə yazdığı «Nigaristan-i süxən» əsərində şairin adını Məhəmməd Şirin kimi qeyd etmiş və onun Təbriz şəhərində kamil ariflərdən olduğunu, Məğrib diyarına getdiyini, ibn Ərəbi təriqətindən olan şeyxlərdən xilafət xirqəsi aldığını qeyd edəndən sonra onun 809 / 1406-cı ildə vəfat etdiyini, «Divan»ının «vəhdəti-vücuda» təlimindən ibarət olmasını qeyd etmişdir (122 / 99).

Məşhur türk alimi Şəmsəddin Sami (1266-1320 / 1850-1904) «Qamusül-elam» əsərində Məğribidən iki dəfə bəhs etmişdir. Ehtimal ki, Şəmsəddin Sami bəhs etdiyi eyni müəllifi müxtəlif şəxsiyyətlər kimi başa düşmüş və təqdim etmişdir. Belə ki, «Qamusül-elam»ın IV cildində şairin adını Şərif Məğribi (Mövlana Məhəmməd) kimi, vəfat tarixini isə 809/ 1406-cı il qeyd etmişdir (21 / 2858). Həmin əsərin VI cildində isə şairin təxəllüsünü Məğribi (şeyx Məhəmməd Şirin), vəfat tarixini isə 819 / 1416-cı il qeyd etmişdir (22 / 4347). Bununla yanaşı müəllif əsərin IV cildində Məğribinin silsiləsinin ibn Ərəbiyə mənsub olmasını, özünün isə şeyx İsmayıl Sisisnin müridi olduğunu qeyd edir. Çox ehtimal ki, bu məlumatlar «Nəfəhatül-üns»dən götürülüb. Əsərin VI cildində isə Məğribinin Təbrizdə vəfat etməsini, məzarının isə Surxabda ziyarətgah olmasını yazır (22 / 4347). Əslində isə hər iki cildə verilən məlumatların hamısı bir şəxsə – Məğribi Təbriziyə aiddir.

Camidən başlayaraq Məğribi haqqında verilən məlumatlar XX əsrin təzkirəçilik ənənələrini davam edənlərin əsərlərində də verilmişdir. Bu baxımdan iki məşhur əsər – Məhəmmədəli Tərbiyyətin (1256-1358/1840-1939) «Danışməndani-Azərbaycan» və Məhəmmədəli Müdərrisin (1296-1373 / 1878-1953) «Reyhənətəl-ədəb» əsərləri diqqəti cəlb edir. Şübhəsiz ki, son dövrlərdə yaranan təzkirəçilər üçün orta əsr müəllifləri haqqında daha dəqiq və daha ətraflı məlumat vermək qat-qat asandır. Müasir təzkirəçilər ixtiyarlarında olan mənbələri tutuşduraraq saf-çürük edir, bir sıra qaynaqlarda olan yanlış məlumatları də-

qiqləşdirməyə çalışırlar. Müasir təzkirəçilikdəki bu cəhəti elmi-tənqidi münasibət kimi qiymətləndirmək olar.

Məğribi haqqında ən geniş bilgi verən təzkirələrdən biri Məhəmmədəli Tərbiyətin «Danışməndani-Azərbaycan» əsəridir. Hər şeydən əvvəl müəllif «Nəfəhatül-üns» və başqa mənbələrə əsaslanaraq Məğribi haqqında ilkin düzgün məlumatları təkrar etmiş, şairin adını, nisbəsini, təxəllüsünü tam göstərmiş, əsərlərinin adını çəkmiş, «Divan»ının Hindistan və İranda çap olunduğunu qeyd etmişdir (29 / 351). Tərbiyətin əsərində bir sıra maraqlı və yeni mülahizələr ortaya çıxır. Əvvəla, o, ilk dəfə olaraq Məğribinin vəfat tarixini 808/1405-ci il göstərmişdir. İkincisi, şairin «Dürərül-fərid» əsərini Gilanda olduğu zaman yazdığını qeyd edir. Əvvəlki mənbələrdə Məğribinin Gilanda olduğu haqqında heç bir məlumat verilməmişdir. Üçüncüsü, Tərbiyət göstərir ki, Şəmsəddin Məhəmməd bin Yəhya Əli Gilani Lahici (840-912 / 1436-1506) XIV əsrin görkəmli şairi və filosofu şeyx Mahmud Şəbüstərinin (vəf. 720 / 1320) «Gülşəni-raz» məsnəvisinə yazdığı «Məfatihül-icaz fi şərhi gülşəni-raz» adlı əsərində tövhid və təcrid məsələlərindən bəhs edərkən Məğribinin beytlərindən misal gətirmişdir. Dördüncüsü, müəllif şairin Şəttarilər təriqəti ilə əlaqəsi olduğunu göstərərək yazır ki, Şəttarilər təriqətinin əsasını qoyan və «İştigali-şəttariyyə» əsərinin müəllifi şeyx Əbu Abdulla Şəttari (vəf. 832 / 1428) Mövlana Məğribinin canişini olmuş, ondan təriqət xirqəsi alıb geymiş və Şəttari ləqəbini götürmüşdür. O, Məğribi tərəfindən bu təriqəti təbliğ etmək üçün Hindistana göndərilmişdir (29 / 351). Məhəmmədəli Müdərris «Reyhanətül-ədəb» əsərində Əbu Abdulla Şəttaridən bəhs edərkən göstərir ki, o, Məğribinin və ya şeyx Məhəmməd Teyfurinin müridi olmuş və təriqət nisbəti Bayəzid Bistamiyə (160-264 / 776-877) çatır. Eyni zamanda müəllif qeyd edir ki, o, şeyx Şihabəddin Söhrəvərdinin (539-632 / 1144-1234) övladlarından (126 / 327). Müəllif daha sonra qeyd edir ki, Əbu Abdulla, Məğribi və ya Məhəmməd Teyfuri tərəfindən Şəttari ləqəbi almış və onun əlindən xilafət xirqəsi almışdır. Müdərris Əbu Abdulla Şəttarinin vəfat tarixini 832/1428-ci il göstərmişdir.

Məhəmmədəli Tərbiyət Məğribi haqqında verdiyi məlumatların sonunda bu şairin Məğribi ləqəbi ilə tanınmış başqa müəlliflərdən seçilməsi üçün onların adlarını və vəfat tarixini göstərmişdir (29 / 353).

Məhəmmədəli Müdərris «Reyhanətül-ədəb» adlı məşhur əsərində Məğribidən ardıcıl olaraq iki dəfə bəhs etmişdir. Müəllif birinci yazıda Məğribinin adını

Məhəmməd Şərif kimi göstərmişdir (126 / 353). Elə həmin yazının sonunda qeyd edir ki, haqqında bəhs olunan Məğribi əslində həmin məşhur Mövlana Məhəmməd Məğribidir ki, «Səfinətüş-şüerada» yanlış olaraq Məhəmməd Şirin, Məhəmməd Şərif kimi göstərilmişdir (126 / 353). Burada maraqlı bir məsələ ortaya çıxır. İndiyədək araşdırılan mənbələrin heç birində Məhəmməd Şərif adına rast olunmayıb. Görünür Şəmsəddin Sami də «Qamusül-elam»ın IV cildində bəhs etdiyi Məhəmməd Şərif adını «Səfinətüş-şüyəra»dan götürmüşdür. Müdərriş şairin adı ilə yanaşı onun ləqəbinin də Şəmsəddin olduğunu göstərmişdir (126 / 353). Müəllif Məğribi haqqında verdiyi ümumi məlumatlardan sonra şairin «Divan»ının İran və Hindistanda çap olunduğunu qeyd edir, beytlərinin sayının Si-pəhsalar mədrəsəsi kitabxanasında saxlanılan nüsxə əsasında 2800 (234 beyt ərəbcə) beyt olduğunu göstərir və eyni zamanda şairin dörd aşağıdakı əsərlərinin də adını çəkir:

1. «Əsrari-fatihə»
2. «Cami-cahannüma».
3. «Dürərül-fərid fi mərifəti ət-tövhid».
4. «Nüzhətüs-sasaniyyə» (126 / 353).

Nəhayət, müəllif Məğribinin vəfat tarixini 808 / 1405, 809 / 1406 və 819/1416 kimi, qəbrinin isə «Məcməül-füsehay»ə görə İstihbanati-farsda, «Qamusül-elam» və bəzi başqa müəlliflərə görə isə Təbrizdə Surxab qəbristanlığında olduğunu qeyd edir. Müəllif Məğribinin vəfat ilinin hansının dəqiq və qəbrinin harada olmasına öz münasibətini bildirmir (126 / 353).

Məğribi haqqında orta əsrlərin bir çox təzkirə və qaynaqlarında məlumat verilməsi, bir sıra tanınmış şəxsiyyətlər tərəfindən onun bir sufi şeyxi kimi yüksək qiymətləndirilməsi, şairin «vəhdəti-vücut» təlimi üzrə dəyərli mülahizələri bir daha təsdiq edir ki, Azərbaycanın bu görkəmli şairinin həyat və yaradıcılığının elmi şəkildə araşdırılması müasir ədəbiyyatşünaslığın zəruri problemlərindəndir.

1.2. Məğribi barədə araşdırmalar

a) Şərq araşdırmaları.

Orta çağların ədəbi mühitində özünəməxsus layiqli yer tutan Məğribi Təbrizi haqqında şərq tədqiqatçıları geniş və elmi şəkildə təhlil və tədqiqat işi aparmamışlar. Ayrı-ayrı müəlliflərin əsərlərində mənbələrdə olan məlumatlar saf-

çürük edilmədən, şair haqqında bizə məlum məsələlər təkrar olaraq qələmə alınmışdır. Bu araşdırmalar içərisində əsasən doktor Əbdülhüseyn Zərrinkub, Zəbihulla Səfal və Qasım Qəninin yazıları diqqəti cəlb edir. Doktor Zərrinkub “Donbale-ye costocu dər təsəvvof” adlı əsərində ibn Ərəbinin sufi məktəbindən bəhs edərkən “vəhdəti-vücut” təliminin davamçılarından olan Məğribidən bəhs etmiş, onun haqqında olan mənbələri tənqidi surətdə araşdıraraq çox yığcam və elmi cəhətdən dəyərli olan bir məlumat vermişdir. Məğribinin təxəllüsünü dəqiqləşdirərkən müəllif onun müridlərinin icazatlarına (yazı və qeydlərinə) əsaslanaraq göstərir ki, həmin təxəllüs çox ehtimal ki şairin ibn Ərəbi məktəbi və təriqətinə mənsubiyyəti ilə bağlıdır (43 / 151). Doğrudur, onun bir çox səfərlərə çıxması və Məğrib diyarına getməsi ilə bağlı olaraq həmin təxəllüsü qəbul etməsi ehtimalı da vardır. Lakin “vəhdəti-vücut” təliminin şöhrəti və xüsusilə bu təlimin kübrəviyyə və söhrəvərdiyyə şeyxləri arasında geniş yayılması ibn Ərəbinin və Sədrəddin Qunyəvinin (vəf. 671-673 / 1273-1275-ci illər arasında) adları ilə bağlıdır. Ona görə də bir çox əsrin şeyxləri ibn Ərəbi məktəbinə mənsub olmağı daha üçtün tutmuş və məğbul saymışlar. Zərrinkub Məğribinin künyə və ləqəbini Əbu Abdulla Şəmsəddin, adını Məhəmməd Şirin, atasının adını isə İzzəddin ibn Adil ibn Yusif kimi göstərir və bildirir ki, Məğribinin atası da tərki-dünya, zahid, elm və ürfan sahiblərindən olmuşdur (43 / 151). Görünür, Məğribinin təsəvvüfə meyl etməsində ailə mühitinin də təsiri olmuşdur. Zərrinkub göstərir ki, Məğribinin müridlərinin icazatlarında onun atası “əş-şeyx əl-abid ən-nasik əz-zahid” kimi yad olunur. Maraqlı cəhət burasıdır ki, Zərrinkub bir sıra müəlliflərin Rzaqulu xan Hidayətə əsaslanaraq Məğribi Təbrizini Məğribi Şirazi təxəllüslü başqa bir şairlə səhv saldıqlarını da qeyd edir (43 / 151). Müəllif şairin “Divan”ından əlavə aşağıdakı dörd əsərinin də adını çəkir:

1. “Əsrari-fatihə”.
2. “Cami-cahannüma”.
3. “Dürərül-fərid”.
4. “Nizhətüs-sasaniyyə”.

Ən maraqlı yeniliklərdən biri budur ki, doktor Zərrinkub Ədib Tusinin “Fəhləviyyəti Məğribi Təbrizi” adlı məqaləsinə istinad edərək onun bir sıra türkçə şeirlərinin olduğu ehtimalını söyləyir (43 / 151). Zərrinkub Məğribinin Kamalla rəqabəti və onun qəzəlinə cavabı, şeyx İsmayıl Sisinin çillə dəvətinə etinasızlığını əsas tutaraq belə bir fikir söyləyir ki, Məğribi iradəsini ayrı-ayrı şəxslərə təslim et-

məyi özünə rəva görmüdü. Müəllifin üstün cəhətlərindən biri də odur ki, o, Məğribi haqqında olan əksər mənbələri araşdırmış və çoxlarının nəzərindən qaçan mötəbər bir qaynağa – Kərbəlayi Hüseynin “Rövzatül-cinan” əsərinə söykənmişdir. Bizim nəzərimizcə, doktor Zərrinkubun Məğribi haqqında verdiyi məlumatların dəqiqliyi bununla əlaqədardır. Müəllif yazısında Məğribinin kəraməti, Təbrizin mühasirəsi vaxtı baş verən hadisələri də qısaca xatırladır (43 / 151).

Məğribi yaradıcılığının əsas xüsusiyyətlərini qeyd edən tədqiqatçı İraqi (610-688 / 1213-1289) və Əvhədəddin Kirmanidən (673-739 / 1274-1338) fərqli olaraq şairin şeirlərində hətta eşq və gözəllik mövzularında zahiri mənadan daha çox daxili məzmunla üstünlük verildiyini və ona görə də onun şeirlərinin kinayə və istiarələrlə əhatə olunduğunu qeyd edir (43 / 151). Bu məsələyə İran alimi doktor Qasım Qəni də toxunmuşdur (144 / 563). Həmin cəhətlər şairin yaradıcılığını şərh edərkən geniş surətdə açıqlanacaqdır. Yenə də “Rövzatül-cinan” əsərinə istinad edən müəllif şairin şeirlərində “zikri-xəfi” və “həbsi-nəfs” məqamlarının olduğunu, Məğribinin Mavəraünnəhr şeyxləri ilə əlaqəsi fikrini irəli sürür (43 / 151). Əvvəlki müəlliflərin Məğribinin şeyx İraqidən bəhrələnməsi fikrini təsdiq edən Zərrinkub onun “Ləməat” əsərində təsvir olunan “vəhdəti-vücut” anlarının şairin şeirlərində əks olunduğunu göstərir (43 / 151). Öz yazısının sonunda müəllif aşağıdakı belə bir məsələni də nəzərdən qaçırmamışdır. Rzaqulu xan Hidayətin göstərdiyi kimi Məğribinin şeirlərində əsasən bir məzmun tapmaq olur ki, o da “vəhdəti-vücut”dur. Doğrudur, eyni məzmunun ifadəsi şeirdə yeknəsəqlik yaradır, lakin Məğribinin ifadə etdiyi məzmun və mənə qayələri ibn Ərəbi məktəbinin əsas fikirlərinin şərh üçün olduqca faydalı olmuşdur (43 / 151).

Məğribi haqqında bəhs edən müasir İran tədqiqatçıları içərisində Zəbihulla Səfa on iki mənbədən istifadə edərək şairin həyat və yaradıcılığını pərakəndə halda qələmə almışdır. Səfa şairin adını bütöv göstərməyə çalışmış, lakin ləqəbini Şirin kimi vermişdir. Şairin həm Təbrizin Əmmənd kəndində, həm də İsfahanın Nain kəndində doğulduğunu, qəbrinin isə həm Təbrizdə, həm də İstihbanatıfarsda olduğu haqqında mənbələrin bir-birinə zidd məlumatlarını təkrar etməklə kifayətlənmiş, lakin bunların hansının dəqiq olduğuna öz münasibətini bildirməmişdir. Halbuki Səfa kimi bir tədqiqatçı ixtiyarında olan mənbələrə əsasən Məğribinin Təbrizdə doğulub orada da dəfn olunduğunu bilməmiş deyildir. Başqa bir tərəfdən ehtimal etmək olar ki, Səfanın “Rövzatül-cinan” kimi mötəbər mənbədən də xəbəri olmayıb. Müəllif Məğribi təxəllüsü haqqında mənbələrin

məlumatlarını təkrarən təsdiqləyir, yaradıcılığında isə Rzaqulu xan Hidayətın göstərdiyi kimi, məzhəbinin “vəhdəti-vücut”, məşrəbinin isə “ləzzəti-şühud” olduğunu göstərir. Tədqiqatçı eyni zamanda Riyanın göstərdiyi kimi guya Miranşahın əvvəlcə Məğribiyə, sonra isə Kamal Xocəndiyə iradə təstəməsindən doğan ixtilafı haqqında da bəhs edir. Səfa Məğribinin yaradıcılığından danışarkən onun “Divan”ından başqa risalə və əsərlərinin də adını çəkir ki, bunların içərisində ilk dəfə olaraq başqa mənbələrin göstərmədiyi “Miratül-arifin” adlı əsərə də təsadüf edilir (138 / 1137). Məğribinin vəfat tarixlərini müxtəlif (807 / 1404, 808 / 1405, 809 / 1405, 819 / 1416) sadalayan müəllif Caminin göstərdiyi tarixin düzgün olduğunu təsdiqləyir. Yazısının sonunda isə Məğribidən 6 qəzəl və 4 rübai misal gətirir (138 / 1137).

Təsəvvüfün tanınmış bilicilərindən olan doktor Qasım Qəni (1316-1370 / 1898-1950) isə “Tarixi-təsəvvof dər eslam” adlı əsərində sufi şeirlərinin xüsusiyyətlərindən bəhs edərək burada Məğribi Təbrizinin özünəməxsus və təkrar olunmaz yer tutduğunu göstərərək onun şeirlərinin üslub və məna baxımından seçildiyini göstərir (147 / 563).

Bütün yuxarıda deyilənlərlə yanaşı Məğribi Təbrizi haqqında ayrı-ayrı məlumat xarakterli kitab və dərsliklərdə yığcam məlumata rast gəlmək olar. Bunların içərisində Pənahi Makulu (14 / 209), Seyid Əzim Şirvani (23 / 465), Soumeesərai Mir Əbu Talib (28 / 485), Zəhra Xanləri (102 / 473), Moin (103 / 2002), Mahmud Hidayət (105 / 1382), Dehxoda (111 / 797), Əziz Dövlətabadi (133 / 1308), Rza Dai Cavad (141 / 209), Rzazadə Şəfəq (140 / 157), Səlim Nisari (142 / 69), Əbdürrəfi Qonabadi (141 / 596), Möhsün Cahangiri (117 / 433) və Deyhim Məhəmmədinin (154 / 613) ədəbiyyat tarixlərinə aid kitablarını qeyd etmək olar. Onu da xatırlatmaq lazımdır ki, bu ədəbiyyatlarda əvvəlki məlumatlara əlavə ediləsi bir yenilik yoxdur.

b) Avropa və rus araşdırmaları.

Məğribi Təbrizi məşhur sufi şairi kimi görkəmli ingilis şərqşünası Eduard Braunun (1862-1926) diqqətini cəlb etmişdir. O, “Tarix-e ədəbiyyat dər İran” adlı əsərində Məğribidən bəhs etmişdir. Bununla yanaşı Braun teymurilər dövrü ədəbiyyatından danışarkən həmin dövrün görkəmli şairləri sırasında Məğribinin də adını çəkir (136 / 444). Braun göstərir ki, Məğribi haqqında mənbələr çox qısa məlumat vermişdir. O, istifadə etdiyi mənbələrdən “Nəfəhatül-üns”, “Atəşkədə”, “Həft iqlim”, “Məcməül-füsəha” və “Riyazül-arifin” təzkirələrini və “Həbibüs-siyər”

adlı tarixi əsərin adını çəkir. Təzkiyələrə əsaslanaraq şairin vəfat tarixinin 809 / 1406-cı il olduğunu göstərən alim qeyd edir ki, şairin 60 yaşında vəfat etdiyini nəzərə alsaq, doğum tarixinin 750 / 1349-cu il olduğunu qəbul etmək olar. Eyni zamanda bəzi mənbələrdə Məğribinin vəfat tarixinin iki il öncə göstərildiyini də xatırladır.

Rzaqulu xan Hidayətə əsaslanan müəllif yanlış olaraq şairin İsfahan yaxınlığındakı Nain kəndində anadan olduğunu və İstihbanati-farsda dəfn olunduğunu söyləyir. Eyni zamanda qeyd edir ki, İstihbanati-fars qəsəbəsində səfəli bir bağçada şeyx Məğribi məzarı adıyla bir türbə vardır və müəllif özü hicri 1306 / 1888-ci ildə onu ziyarət etmişdir. Braunun yazdığına görə qəbir daşında Məğribinin 4 beytlik bir qəzəli həkk edilmişdir. Müəllif eyni zamanda etiraf edir ki, hamı onu Təbrizi kimi tanıyır. Buradan görünür ki, Braun həm Rzaqulu xan Hidayətin yazdığını, həm də qəbir daşı üzərindəki şeirin Məğribiyə mənsub olduğunu nəzərə alaraq bu fikri söyləmişdir.

Məlumdur ki, bir çox şəxsiyyətlər qəbirlərinin üzərində çox ehtiram bəslədikləri şairlərin şeirlərindən həkk etdirməyi vəsiyyət etmişlər. Ola bilsin Braunun gördüyü qəbir də bu qəbildəndir. Ümumiyyətlə, Braun Məğribi haqqında məlumatları (təxəllüsü, təriqət silsiləsi, mürşidi, ibn Ərəbi məktəbinə mənsubiyyəti, Kamal Xocəndi ilə əlaqə və münasibəti, yaradıcılığı, divanı və başqa əsərləri) yığcam və ayrı şəkildə yazır. Müəllif şairin şeirlərinə əsaslanaraq onun İraqi (610-688 / 1213-1289), Əvhədəddin Məraği (673-739/ 1274-1338), Sənai (vəf. 525-545/1130-1150-ci illər arasında) və Əttar (540-618 / 1145-1221) kimi məşhur sufi şairlərindən bəhrələndiyini də qeyd edir. Məğribini İrənin Sənai, Şəms Təbrizi, İraqi və Fəridəddin Əttar kimi böyük sufi və şairləri təbəqəsinə mənsub edən müəllif bununla belə qeyd edir ki, şair onların səviyyəsinə yüksələ bilməmişdir. Məğribinin "Divan"ını araşdıran müəllif burada onun həyatı haqqında heç bir mövzuya işarə edilmədiyini də xatırladır. Braun böyük sufi şairlərdən olan Şah Nemətulla Vəli haqqında bəhs edərkən bu sənətkarın Məğribidən bəhrələndiyini və onun üslubunda şeir yazdığını göstərir. Braunun yazdığı kimi Şah Nemətulla Vəlinin "maim" mətəli qəzəli Məğribinin "maim" mətəli qəzəlinin üslubunda və vəznində yazılmışdır. Bununla yanaşı Braun Nemətulla Vəlinin iradə bəslədiyi şeyxlər haqqında bir şeirini də dərc etmişdir ki, həmin şeirdə Məğribinin də adı çəkilir.

Ümumiyyətlə Braun öz əsərində Avropada ilk dəfə olaraq Məğribi haqqında yığcam və elmi məlumat vermişdir.

Məğribidən ötəri bəhs edən digər Avropa müəllifi Herman Ete (1884-1915) "Tarix-e ədəbiyyat-e farsî" əsərində qəzəlçilikdə Hafizin ardıcılıqları sırasında Kamal Xocəndini və onun dostu Məğribinin adlarını çəkir (139 / 188).

Yan Ripkaya gəlincə isə o, Məğribinin Kamalla əvvəlcə dost, sonra isə düşmən olduğunu, Təbrizdə vəfat etdiyini, nisbətən kiçik "Divan"ında isə ibn Ərəbinin "vəhdəti-vücuda" təlimini müxtəlif boyalarla təbliğ və ifadə etdiyini bildirir (143 / 415).

Rus şərqşünası A.Krımski (1872-1942) "История Персии, ее литературы и дервишеской теософии" adlı əsərində ötəri olaraq Məğribinin adını bir neçə dəfə çəkir, onun İsfahanlı olduğunu, Kamal Xocəndi ilə yaxın dostluğunu qeyd edir və təxəllüsünü ibn Ərəbi məktəbinə mənsubiyyəti ilə əlaqələndirir. Müəllif şairin "Divan"ının 1280 / 1863-cü ildə Tehrandada çap olunduğunu, Lazarevski institutunda 319 №-li çap kataloqunda yaxşı bir nüsxəsinin saxlandığını, üç qəzəlinin Hammer Purqştall (1774-1856) tərəfindən tərcümə olunduğunu, lakin yanlış olaraq XI əsr şairi Müizziyə (vəf. 518-521 / 1124-1127-ci illər arasında) mənsub edildiyini göstərir (165 / 96). Onu da qeyd edək ki, Krımski Təbrizdə cəlairilər sarayının ən istedadlı şairlərindən olan Salman Savəcinin (693-778 / 1291-1376) adını çəkəndən sonra başqa məşhur mədhiyyəçi-lirik şairlərdən Əssar, Kamal Xoçəndi və şeyx Məğribinin də adlarını qeyd edir.

Başqa bir müasir rus şərqşünası İ.S.Braginski "Из истории таджикской и персидской литературы" adlı əsərində Məğribi Təbriziyə bir səhifə yazı həsr etmiş və şairin iki qəzəlinin transkripsiya və tərcüməsini vermişdir. İ.Braginskiyin yazısından görünür ki, o, əsasən, Cami, Rzaqulu xan Hidayət və Braunun əsərlərindən istifadə etmişdir. Əvvəl yuxarıda göstərdiyimiz bir sıra müəlliflərin səhvini təkrar edərək şairin İsfahan yaxınlığında doğulduğunu göstərən alim başqa bir tərəfdən Kamal ilə Məğribi arasındakı məlum münasibətdən bəhs açır və bunun səbəbini ayrı bir tərzdə izah edir. Braginski sübut etməyə çalışır ki, onların münasibəti məhz "çəşm əgər inəst" misrası ilə başlayan qəzələ görə pisləşmişdir, yəni Məğribi bir növ "vəhdəti-vücuda" məzmununun dünyəvi formulalarla verilməsinin əleyhinə olmuşdur. Lakin bu inandırıcı deyildir, çünki, "vəhdəti-vücuda" dünyəvi anlamlar ilə mistik məzmunlar arasında qarşılıqlı münasibət vardır. İkinci isə belə məsələlər üstündə iki böyük

sənətkar arasında münasibət pozula bilməzdi. İ.S.Braginski bu yazısında Məğribinin sırf panteist ruxlu şair olduğunu və Rzaqulu xan Hidayətin göstərdiyi kimi bütün şeirlərinin “vəhdəti-vücut” mövzusunda yazıldığını da qeyd edir (160 / 348).

Məğribi Təbrizi haqqında görülən dəyərli işlərdən biri müasir ingilis şərqşünası Leonard Luizanın Tehran universiteti ilə birgə çap etdirdiyi “Divan”ın elmi-tənqidi mətnidir. Bu “Divan” 1993-cü ildə (hicri – şəmsi 1372-ci ildə) nəşr edilmişdir. Bundan qabaq Məğribi “Divan”ının ilk mükəmməl çapı doktor Əbu Talib Mir Abdiniyə məxsusdur. Bu mətn 4 nüsxə (Britaniya muzeyi, Tehran Məlik kitabxanası, Sipəhsalar və Təbriz Milli kitabxanasında saxlanılan nüsxələr) əsasında hicri şəmsi 1358-ci ildə (miladi 1979-cu ildə) Tehrandə çap edilib.

L.Luizanın tənqidi mətni daha mükəmməldir və bu kitaba məşhur islamşünas Anmari Şimmel qısa ön söz yazıb. O, Məğribinin arifanə qəzəl üslubunda yenilik yaratdığını qeyd edir, Təbriz ədəbi məktəbi və onun türk-anadolu şeirinə təsirdən danışır. Müəllifin fikrincə bu üslub nemətullahi təriqəti ilə hind ədəbi üslubuna da təsir göstərib. L.Luizan isə öz müqəddiməsində yazır ki, Məğribi «vəhdəti-vücut» ideyasını bəyan etmək üçün Fəxrəddin İraqidən ilham alıb. Aşiqanə qəzəl üslubunda Hümmam Təbrizi (vəf. 714 / 1314) və Salman Savəcini (693-778 / 1291-1376) xatırladır. Lakin şairin əsas qayəsi ibn Ərəbinin təlimini bəyan etməkdir (40 / 9). L.Luizan daha sonra göstərir ki, “Gülşəni-raz” əsərini şərh edən Məhəmməd Lahici (840-912 / 1336-1506) Məğribinin bədii üslubundan yararlanıb və onun təbir və təmsilləri isə XIX əsrin məşhur filosofu Hacı Molla Hadi Səbzəvarinin əsərlərində pərakəndə halda işlənir (40 / 9).

Müəllif eyni zamanda Məğribi Təbrizinin adı və təxəllüsü ilə aşağıdakı məqamları qaynaqlar əsasında qeyd edir:

1. Məğribi təxəllüsü ibn Ərəbiyə görə seçilib, şairin müridlərindən Əbdürrəhman Bəzazinin icazənaməsi buna işarə edir. “Divan”ın müqəddiməsində qeyd olunan “nazimi-tərcümani-işvaq” ibn Ərəbidir.

2. Məğribi özünü həm də “xurşidi-vilayət” adlandırıb və müridləri də ondan sonra bu adı ehtiramla yad ediblər.

3. İbn Ərəbinin təliminə görə Mehdinin zühuru Məğrib tərəfdən gözlənilir. Hədisdə qeyd olunur ki, Məğribdən şəms zühür edir və Mehdinin zühuru xətm olur. Şəbüstərinin “Kənzül-həqayiq” əsərində bu hədislərə işarələr vardır.

4. Məğrib sufi şeirində rəmzi mənə daşıyır, ilahi sirlər Məğribdə cəmlənir. Şah Nemətulla Vəli və Lahici də bu məsələni qeyd etmişlər. Məğrib – ilahi sirlərin kəşf olduğu yerdir.

5. Şairin mürşidi olan İsmayıl Sisi onu Şəms Məğribi deyə çağırır (40 / 10).

İKİNCİ FƏSİL

MƏĞRİBİ TƏBRİZİNİN YARADICILIĞI HAQQINDA ÜMUMİ MƏLUMAT

2.1. Şairin ədəbi irsi

Məğribi Təbrizi sufi bir şair kimi həcm etibarilə o qədər də böyük olmayan “Divan”ı ilə tanınır. Bundan əlavə Məğribinin yazılı irsi bir sıra başqa əsərləri də əhatə edir ki, onların çoxu dövrümüzdə qədər gəlib çatmış, yalnız şairin “Nüzhətüs-sasaniyyə” əsəri haqqında hələlik kataloq və başqa məlumat kitablarında bir qeydə təsadüf edilməmişdir. Ümumiyyətlə, mənbələrin verdiyi məlumata görə Məğribinin yazılı irsi aşağıdakı əsərlərdən ibarətdir:

1. “Divan”.
2. “Cami-cahannüma”.
3. “Dürərül-fərid fi mərifəti ət-tövhid”.
4. “Əsrari-fatihə”.
5. “Nəsihətnamə”.
6. “Nüzhətüs-sasaniyyə”.
7. “Miratül-arifin”.

Məğribinin əsərlərinin hamısını qeyd edən ilk mənbə əvvəllər haqqında danışılan Kərbəlayi Hüseyn Təbrizinin “Rövzatül-cinan və cənnatül-cinan” əsəridir. Özündən əvvəlki qaynaqlardan fərqli olaraq, o, öz təzkirəsində Məğribinin bütün əsərlərinin adını çəkmişdir. Müəllif şairin yaradıcılığını ümumi şəkildə belə səciyyələndirir:

“O, zahiri və batini elmlərə yiyələnmiş alim olmuşdur. Onun şərəfətli əsərləri və lətif şeirləri canın tilsimidir və ariflərin ruhunu oxşayır. “Əsrari-fatihə”, “Cami-cahannüma” risaləsi, “Dürəl-fərid”, “Nüzhətüs-sasaniyyə” və başqa əsərləri vardır. O böyük şəxsin lətafətli şeirlər “Divan”ı parlaq bir günəşə bənzəyir” (129 / 66).

Belə ehtimal etmək olar ki, sonrakı qaynaqlar Məğribinin “Divan”ından başqa o biri əsərləri haqqında məlumatları Kərbəlayi Hüseynin adı çəkilən əsərindən götürmüşlər. Kərbəlayi Hüseynin təzkirəsindən sonra Məğribi Təbrizinin əsərlərinin adları iki müasir təzkirədə göstərilmişdir. Bunlardan birincisi Məhəmmədəli Tərbiyətin “Danışməndani-Azərbaycan” əsəridir. Müəllif öz təzkirəsində Məğribinin beş əsərinin hamısının adını aşağıdakı ardıcılıqla çəkir:

1. “Əsrari-fatihə”.
2. “Nüzhətüs-sasaniyyə”.
3. “Cami-cahannüma”.
4. “Divan”.
5. “Dürəl-fərid” (29 / 351).

İkinci təzkirə isə Məhəmmədəli Müdərrisin “Reyhanətəl-ədəb” əsəridir ki, burada da şairin “Divan”ı haqqında məlumatdan sonra qalan dörd əsərinin adı aşağıdakı ardıcılıqla verilir:

1. “Əsrari-fatihə”.
2. “Cami-cahannüma”.
3. “Dürəl-fərid”.
4. “Nüzhətüs-sasaniyyə” (126 / 327).

Öncə göstərmək lazımdır ki, həmin əsərlər dövrümüze qədər gəlib çatmış və onların əlyazma nüsxələri dünyanın müxtəlif kataloqlarında qeyd alınmışdır. Lakin “Nüzhətüs-sasaniyyə” haqqında bir sıra qaynaqlarda məlumat verilməsinə baxmayaraq, hələlik onun əlyazma nüsxəsi mövcud kataloqlardan yalnız “Zəriə”də qeyd olunub (156 / 118). Bununla belə dünyada və xüsusilə Şərqi ölkələrində saxlanılan bütün kolleksiyaların kataloqlaşdırılması hələlik başa çatdırılmadığına görə yuxarıdakı əsərin yeni nüsxələrinin tapılması ehtimalı da vardır.

Tədqiqatda məqsəd isə əsasən şairin yaradıcılığı haqqında təsəvvür yaradan “Divan”ın öyrənilməsidir. Qeyd etmək lazımdır ki, Məğribinin “Divan”ı məşhur olduğuna görə onun haqqında demək olar ki, bizə məlum olan bütün qaynaqlar və araşdırmalar bəhs etmişlər. Şairin “Divan”ının təhlili ilə əlaqədar olaraq həmin qaynaq və araşdırmalarda verilən məlumat və mülahizələr barədə az sonra ətraflı məlumat veriləcəkdir. Bununla yanaşı, Məğribi Təbrizinin yaradıcılığı haqqında ümumi təsəvvür yaratmaq və sufi bir şair kimi onun ədəbi-bədii düşüncə

dairəsinin əhatəsini göstərmək üçün başqa əsərləri haqqında qısa məlumat verməklə kifayətlənirik:

1. Cami-cahannüma". Bu əsər haqqında ilk dəfə Kamaləddin Hüseyn 1502-ci ildə yazmış olduğu "Məcalisül-üşşaq" adlı təzkirəsində məlumat vermişdir. Maraqlıdır ki, həmin təzkirədə Məğribi haqqında məlumat şairin "Cami-cahannüma" əsərinin sahibi olması ilə başlayır:

"Məclisləri bəzəyən şam, Cami-cahannüma sahibi, onun adı Mövlana Məhəmməd Şirindir" (112 / 295).

Bu müxtəsər risalə tövhid mövzusunda danışır və iki hissədən (dairə) ibarətdir. Bizim fikrimizcə, Məğribinin "Divan"ından sonra ən məşhur əsəri həmin risalədir. Bunu həm risalənin nüsxələrinin çoxluğu, müxtəlif dünya xəzinələrində yayılması, həm də ona bir sıra şərh və haşiyələrin yazılması da təsdiq edir.

Əsərə yazılan şərhlər və haşiyələr. a) "Şərh-e cami-cahannüma". Şərhin müəllifi Əhməd ibn Musa Rəşti Ustadidir. Əsərdə göstərilir ki, müəllif 820/1417-ci ildə Təbrizə getmiş və Şeyxiyyə mədrəsində "Cami-cahannüma"nı tədris etməyə başlamışdır. Müəllifin yazdığına görə, Məğribi onun ustadı olmuş və həmin əsərə şərh yazmaq üçün Məğribidən icazə almışdır. O, 850 / 1446-cı ildə yenidən Təbrizə qayıtmış, Mirəşki ləqəbi ilə məşhur olan Kəmaləddin Yusifin xahişi ilə həmin əsərə şərh yazmağa başlamış və həmin şərh Bakıda yazıb bitirmişdir. XV əsrə aid edilən bu əsərin nüsxəsi Tehran universiteti kitabxanasında saxlanılır (84 / 1225).

b) "Şərh-e cami-cahannüma". Bu şərhin müəllifi Xacə Bəndə Nəvaz adı ilə tanınan Seyid Məhəmməd Gisuderazdır. Əsərin yeganə nüsxəsi Pakistanda "Əncomən-e tərəqqi-ye urdu" da saxlanılır (84 / 1225).

c) "Şərh-e cami-cahannüma". Şərhin müəllifi Vəcihəddin Ələvidir. 906 / 1500-cü ildə yazılan bu nüsxə Paris Milli kitabxanasında saxlanılır (84 / 1225).

ç) "Haşiye bər Cami-cahannüma". Bu haşiyənin müəllifi isə şeyx Osman Məğribidir. Haşiyənin bir nüsxəsi Məşhəddə Rizəvi kitabxanasında saxlanılır (1225).

d) Müəllifi məlum olmayan "Həll-e Cami-cahannüma" adlı şərh isə 850 / 1446-cı ilin məhərrəm ayında yazılmağa başlamış və Bayer xana peşkəş olunmuşdur. Bu nüsxə də Məşhəddə Rizəvi kitabxanasında saxlanılır. Tehran universiteti kitabxanasında isə həmin şərhin mikrofilmi vardır (84 / 1132).

2. “Dürərül-fərid fi mərifət-i ət-tövhid”. Məhəmmədəli Tərbiyə həmin əsərin nüsxəsi ilə tanış olmuş və onun əsasında əsərin Gilanda gələmə alındığını və üç hissədən (əsl) – tövhid, əfal və səfatdan ibarət olduğunu göstərmişdir (29 / 351). Əsərin bizə məlum olan və 1473-cü ildə köçürülən nüsxəsi Qum şəhərində Mərəşinin kitabxanasında saxlanılır (96 / 76). İran alimi Ehsan Yar Şater də “Şeir-e farsî dər əhde-Şahrox” əsərində həmin əsərlə tanış olmuş və ondan istifadə etmişdir (134 / 24).

3. “Əsrari-fatihə”. Görkəmli İran alimi Zəbihulla Səfa bu əsərin adını “Miraütül-arifin” kimi qeyd etmişdir (138 / 1137). Əsərin harada saxlanması barədə əldə məlumat yoxdur.

4. “Nüzhətüs-sasaniyyə”. Əvvəldə qeyd edildiyi kimi bu əsərin əlyazma nüsxəsi haqqında bir qeydə belə təsadüf edilməmişdir. Yalnız “Zəriə” kataloqunda bu əsərin adı qeyd olunmuşdur (156 / 118).

5. “Nəsihətnamə”. Yuxarıda göstərilən əsərlə yanaşı Məğribinin “Nəsihətnamə” adlı bir əsəri də mövcuddur ki, heç bir mənbə onun haqqında məlumat verməmişdir. Bu əsər yalnız Əhməd Münzəvinin kataloqunda qeydə alınmış və Tehran universiteti tibb fakültəsinin kitabxanasında saxlanılır (85 / 1706).

Bunlardan başqa, Məğribinin müxtəlif şeirlərinə, qəzəl, tərəcibənd, rübai və b. Bakı, Tehran, Məşhəd, Daşkənd və Düşənbə şəhərlərində saxlanılan əlyazma, cüng, bəyaz, məcmuə və s. toplularda rast gəlmək olur.

6. Məğribinin “Divan”ı. Məğribinin bütün risalə və əsərləri sufi və dini-mistik xarakterli mövzulardandır. Məğribini bir şair kimi tanıtdıran yuxarıda qeyd edildiyi kimi onun “Divan”ıdır. Cami “Nəfəhatül-üns” əsərində onun şairliyindən danışarkən “Divan”ı haqqında ayrıca məlumat verməmişdir. Şairin “Divan”ının məşhurluğu barədə ilk dəfə Xandəmir “Həbibüs-siyər” əsərində məlumat vermişdir. O yazır:

“Mövlana Məhəmmədin şeirlər “Divan”ı məşhurdur” (106 / 177).

Lakin Məğribinin “Divan”ı haqqında ən çox ürəkdolu danışan Kərbəlayi Hüseyndir. Onun Məğribi “Divan”ına verdiyi qiymət yığcam olsa da ən tutarlı sənəddir. Bunu Kərbəlayi Hüseynin dilindən eşitmək daha yaxşıdır. Şairin başqa əsərləri haqqında məlumat verdikdən sonra onun “Divan”ı haqqında müəllif belə yazır:

“Onun lətif şeirləri cana həzz verir və ariflərin ruhunu oxşayır... və o böyük şəxsin lətif şeirlər “Divan”ı günorta çağı parlayan bir günəşdir” (129 / 66).

Bu yığcam ifadə sonralar bəzi müəlliflərin onun şeirləri haqqında söylədikləri ifrat tənqidi mülahizələrin əksinədir. Unutmaq olmaz ki, Məğribi Təbrizi sufi və arifdir. Ona görə onun şeirlərində təsəvvüfün ayrı-ayrı məqamları və “vəhdəti-vücut” fəlsəfəsindən doğan arifanə düşüncələr öz əksini tapmışdır. Ümumiyyətlə, Məğribi Təbrizi haqqında söhbət açan təzkirə və qaynaqlar daha çox onun həyat, seyr və sülukundan ümumi şəkildə danışmışlar. Şairin bədii yaradıcılığı isə təbii olaraq bu qaynaqlarda təhlil edilməmişdir. Məğribi Təbrizi kəlamının təsiri və “Divan”ının məşhurluğu barədə isə Təqi Əvhədi öz fikrini belə ifadə edir:

“Kəlamının şöləsi təsirli və yandırıcıdır. Xatirəsinin şamı tövhid məclislərini yetərinçə işıqlandırır. “Divan”ı çox məşhurdur və çox məşhur olduğuna görə də tərifə ehtiyacı yoxdur” (45 / 31).

Mir Hüseyin Dust Sənbhəli isə “Təzkireyi-Hüseyni” əsərində şairin “Divan”ı haqqında danışarkən onun kəlamının ləzzətli və duzlu olduğunu göstərir (150 / 304).

Təzkirələrdən görünür ki, burada təxminən bir-birinin təkrarı olan fikirlər öz əksini tapmışdır. Məğribinin “Divan”ına verilən qiymətlər içərisində Rzaqulu xan Hidayətin “Məcməül-füsəha” əsərindən gətirilən misra çox maraqlıdır. Müəllif yazır:

“Divan”ı çox yayılmışdır. Məzhəbi “vəhdəti-vücut”, təbiəti mistik təxəyyülün ləzzətidir. Bütün söylədiklərində bu mövzudan başqa heç nə tapılmaz. Tərciat və qəzəllərinin hamısı tövhid həqiqətləri ilə doludur” (115 / 30).

Yuxarıdakı mətndən görüldüyü kimi Məğribinin “Divan”ının əsas məzmunu “vəhdəti-vücut”un bədii ifadəsini əhatə edir. Qəzəlləri və tərcibəndləri bütövlükdə tövhid həqiqətlərini açıqlayır. Rzaqulu xan Hidayətin bu fikri sonrakı təzkirə və araşdırıcılar tərəfindən qismən təkrar olunmuşdur. Ondan bir qədər sonra Seyyid Nurülhəsən Bahadır “Nigaristani-süxən” əsərində Məğribinin “Divan”ından danışarkən Rzaqulu xanın fikrinin bir qismini bu şəkildə təkrar edir:

“Vəhdət, vəhdət və vəhdətdən danışan “Divan”ı bütövlükdə mərifət günəşinin doğuşudur” (122 / 99).

Məğribi qəzəllərinin eyni mövzudan bəhs edilməsi və bu baxımdan yeknəsəq və cansız nəzərə çarpması barədə fikirlər əsaslı deyil. Qeyd etmək lazımdır ki, sufi qəzəllərinin əksəriyyəti bu üslubda yazılır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz

Nurülhəsən Məğribi "Divan"ının bir mövzudan – yəni vəhdətdən bəhs etməsini xatırlamaqla yanaşı, Rzaqulu xan Hidayətin fikrinə dəyərli bir əlavə edir, yəni Məğribi şeirlərini "mərifət günəşinin doğuş cəhəti" adlandırır. Qeyd etmək lazımdır ki, Rzaqulu xan Hidayətin bu fikrinə sonralar ingilis şərqşünası Eduard Braun, müasir İran alimi Əbdülhüseyn Zərrinkub və s. istinad etmişlər (136 / 444; 43 / 151).

Ümumiyyətlə, təzkirə və qaynaqlarda Məğribi şeirlərinin xüsusiyyətlərini geniş şəkildə açıqlayan, onun şairlik qüdrətini əks etdirən təhlillərə rast gəlmirik.

Bütün bu deyilənlərlə yanaşı, Məğribi Təbrizi "Divan"ının adı bir çox başqa qaynaqlarda çəkilir və şeirlərindən nümunələr gətirilir. Bu baxımdan Qüdrətulla Qopaməvi (121 / 616), Müzəffər Hüseyn Səba (153 / 753), Məsuməli Nemətəllahi (149 / 223) və Şəmsəddin Saminin (21 / 2858) əsərlərini göstərmək olar.

Məğribi "Divan"ının əlyazma nüsxələri dünya xəzinələrində olduqca geniş yayılmışdır. Mövcud kataloqlara görə şairin "Divan"ının yüzə qədər nüsxəsinin dünyanın müxtəlif kataloq və şəxsi kolleksiyalarda saxlanıldığı müəyyən edilmişdir. Bununla yanaşı, Məğribinin "Divan"ı müxtəlif yerlərdə bir neçə dəfə çap edilmişdir. Lakin həmin "Divan"ın müxtəlif əlyazmaları və çap nüsxələrini araşdırıb müqayisə edərkən, eyni zamanda ayrı-ayrı kataloqların verdiyi məlumatları Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan nüsxələrin ümumi həcmi ilə tutuşdurarkən belə fikir söyləmək olur ki, Məğribinin "Divan"ı həcm etibarilə o qədər də böyük deyil. İstər kataloqlar, istərsə araşdırıcılar Məğribi "Divan"ının neçə beytdən ibarət olması haqqında dəqiq fikir söyləməmişlər. Sipəhsalar kataloqu bu "Divan"ın 2800-ə qədər beytdən ibarət olduğunu söyləmişdir (73 / 20). Məclis üç əlyazması əsasında beytlərin sayını müvafiq olaraq 2250, 2350 və 2500 beyt göstərmişdir (54 / 195). Müzəffər Hüseyn Səba isə "Ruzi-rövşən" əsərində Məğribi "Divan"ının 5000 beytdən bir qədər az-çox olmasını söyləmişdir (153 / 753). Əlyazmalar İnstitutunda olan nüsxələr və çaplarla müqayisə etdikdə aşağıdakı məlumatlar alınır:

a) əlyazma nüsxələri:

B-7647 şifrlı əlyazmada – 2360 beyt; B-3280 şifrlı əlyazmada – 2385 beyt; B-2980 şifrlı əlyazmada – 1896 beyt.

b) çap nüsxələri:

İ-281 şifrlı çap nüsxəsində – 2389 beyt; İ-45 – 2796 beyt; IX-21 – 2713 beyt.

“Divan”ın quruluşu. Mövcud əlyazma, çap nüsxələri və son tənqidi mətn üzrə araşdırma apardıqdan sonra belə bir qənaətə gəlmək olur ki, Məğribinin “Divan”ı əsasən qəzəl, tərcibənd və rübailərdən ibarətdir. Məğribi “Divan”ında qəsidə və başqa şeir növlərinə təsadüf edilmir. Onun şeirin qəsidə növünə müraciət etməməsinin əsas səbəbi bizcə ondan ibarətdir ki, orta çağlarda arif sənətkarlar bir növ tərif və mədhiyyə xarakteri daşıyan qəsidə yazmaqdan vaz keçmişlər. Məğribi “Divan”ının əsas hissəsini arifanə qəzəllər təşkil edir. Tərcibənd və rübai onun yaradıcılığında cüzi bir yer tutur. Belə ki, əldə olan əlyazma və çap nüsxələrində onun iki tərcibəndinə və otuz beş rübaisinə rast gəlmək olur.

Azərbaycan Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan əlyazma və çap nüsxələri əsasında şairin “Divan”ının quruluşu və tərkibi aşağıdakı şəkildədir:

a) əlyazma nüsxələri:

B-7647 şifrli əlyazma – müqəddimə, ərəbcə qəzəl, farsca qəzəllər (191 əd.), tərcibənd (2 əd.) və rübailər (34 əd.).

B-3280 – farsca qəzəllər – 187 əd.; tərcibənd – və rübailər – 11 əd.

B-2980 – müqəddimə, ərəbcə qəzəllər - 9; farsca qəzəllər – 76 əd.; tərcibənd – 1 əd.

A-577 – farsca qəzəllər – 164 əd.; tərcibənd – 2 əd.; rübailər – 11 əd.

b) çap nüsxələri:

I-281 – farsca qəzəllər – 186 əd.; tərcibənd – 2 əd.; rübailər – 35 əd.

I-45 – farsca qəzəl – 192, tərcibənd – 2, rübai – 3.

IX-21 – farsca qəzəl – 192, tərcibənd – 2, rübai – 3.

XII-122 – farsca qəzəl – 192, tərcibənd – 2, rübai – 3.

Qəzəllərin sayı baxımından ən iri həcmli əlyazma B-7647 şifrli nüsxədir.

Şairin “Divan”ının müqəddiməsi nəsrə yazılmış ənənəvi dibaçədən fərqlənir. Bu qısa yazıda Məğribi klassik nəsrə xas olan çətin bir üslubda öz yaradıcılığının məzmun qayəsini şərh etmişdir. Müqəddimədən görünür ki, Məğribi öz qəzəllərində İbn Ərəbi məktəbinin əsas xətti olan “vəhdəti-vücuda” anlamının bədii ifadəsini vermişdir. Zahirî aləmdə olan bütün varlığın vahid bir həqiqətin gerçəklikdə təzahürü olduğuna əsaslanan şair dünya və onda olan hər bir şeyin vahid bir həqiqətlə bağlı olduğunu göstərir. Vəhdətlə kəsret arasında da bir növ əlaqə olduğunu söyləyir. Təbiidir ki, vəhdət haqq və həqiqətlə bağlıdır və kəsret aləmindən asılı deyildir. Kəsret aləmi – yəni zahirî varlıqlar isə haqq və həqiqəti tanımaq üçün bir vasitədir. Ona görə də bütün böyük ariflər kimi İbn Ərəbi kainatı

bir güzgüyə bənzədir və bu güzgüdə vahid Yaradanın hikmət və qüdrət nişanələrini görür. Şair qəzəllərinin birində bu fikrini belə ifadə edir:

Hər koca minegərəd dide bedu minegərəd,
Hər çe mibinəm əz u comle bedu mibinəm.

Tərcüməsi: “Gözüm hara baxırsa, ona dikilir, ondan nə görürəmsə, elə hey onu görürəm” (40 / 275).

Müqəddimədə diqqəti cəlb edən cəhətlərdən biri də şairin ərəbcə şeirlərinin “Divan”da öncə yerləşdirilməsidir. Məğribi bunu “ərəb dilinin cənnət əhlinin və islam peyğəmbərinin dili olduğuna görə ərəbcə şeirləri öncə verdiyini” söyləyir (40 / 8).

Qəzəllər. a) Ərəbcə qəzəllər. “Kəşfüz-zünun” və “Reyhanətəl-ədəb” əsərlərinin göstərdiyinə görə Məğribi “Divan”dakı ərəbcə qəzəllər onun bütün qəzəllərinin yarısını təşkil edir (109 / 815; 126 / 53). Lakin bu mülahizə dəqiq deyildir. Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılan Məğribi “Divan”larının dörd əlyazma nüsxəsindən yalnız birində – B-2980 şifrlı əlyazmada şairin ərəbcə 132 beytdən ibarət olan 9 qəzəli mövcuddur.

b) Farsca qəzəllər. Şairin “Divan”ının və yaradıcılığının əsasını farsca qəzəllər təşkil edir. Qəzəllər ənənəvi qaydada əlifba sırası ilə düzülmüşdür. Mövcud nüsxə və çaplarda r, ç, x, z, c, d, t, f və q hərfləri üzrə rədiflərə rast gəlmirik.

İngilis şərqşünası Leonard Luizanın hazırladığı tənqidi mətnə şairin 1964 beytdən ibarət 199 qəzəli, biri 9, o biri 11 bənd və 428 beytdən ibarət olan 2 tərcibəndi, biri 3, o biri 4 beyt olan 2 qitəsi və 35 rübaisi daxil edilmişdir.

Şairin “Divan”ından bəhs edərkən yerli azəri ləhcəsi ilə yazmış olduğu “fəhləviyyat”ının (yəni xalq ləhcəsi) adı çəkilir. Əhməd Atəş “Farsca yazmalar kataloqu”nda həmin mövzuya toxunaraq göstərir ki, əsərin bu son bölümündə olan və əsas olaraq “fəhləviyyat” deyilən xalq ləhcəsi ilə şeirlər son zamanlarda ayrıca bir araşdırma mövzusu olmuşdur (4 / 311). Ədib Tusi “Fəhləviyyat-e Məğribi Təbrizi” adlı məqaləsində bu barədə məlumat vermişdir. Tədqiqatçı məqaləsində göstərir ki, Əbdülməcrid Mövləviyə məxsus olan və 1014 / 1605-ci ildə üzü köçürülən bir “Divan”da Məğribinin fəhləviyyatı yazılmışdır. Həmin nüsxəni onun dostu Qolçin köçürüb ona təqdim etmiş və müəllif Məğribinin fəhləviyyatı üzərində araşdırma aparmışdır (77 / 121). Bütün mövcud kataloqlarda Məğribi “Divan”ının nüsxələri haqqında verilən məlumatların heç birində şairin “fəhləviyyat”ı haqqında bir söz deyilməmişdir. Yuxarıda deyildiyi kimi yalnız

Əhməd Atəş “fəhləviyyat” olan nüsxəni İstanbul universitetində saxlanılan nüsxədə müəyyənləşdirmişdir. Ehtimal etmək olar ki, şairin “Divan”ını köçürərkən əksər nüsxələrdə “fəhləviyyat” yazılmamışdır.

2.2. Məğribi irsinin əlyazma nüsxələri, əski və müasir nəşrləri

Orta əsrlərdə istər ədəbi əsərlər və poeziya, istərsə də dini və elmi əsərlər əlyazma kitabı vasitəsilə yayılırdı. Adətən orta əsr müəlliflərinin nə dərəcədə şöhrət tapması onların əsərlərinin əlyazma nüsxələrinin çoxluğu və hansı coğrafi ərazidə yayılması ilə müəyyənləşdirilir. Bu baxımdan Məğribi əsərlərinin əlyazma nüsxələrinin mövcud kataloqlar üzrə siyahısını nəzərdən keçirsək, onun bir sufi şairi kimi orta əsr ictimai-mədəni mühitində mühüm yer tutduğunun şahidi olarıq. Hal-hazırda Məğribi əsərlərinin əlyazmaları istər Avropa, istərsə də Şərqi ölkələrinin kitabxana, muzey və əlyazma xəzinələrində saxlanılır (1 / 71). Bir məsələni də qeyd etmək lazımdır ki, dünya əlyazma xəzinələri və şəxsi kolleksiyalarda olan əlyazmaların kataloqlaşdırılması başa çatmamışdır. Ona görə də hər hansı bir müəllifin əsərlərinin əlyazma nüsxələrinin dəqiq və tam siyahısını tərtib etmək mümkün deyildir. Bu cəhətdən Məğribi əsərlərinin əlyazmaları da istisna olunmur. Şairin əlyazma nüsxələrinin dünya xəzinələri üzrə qısa fehristini hazırlayarkən xronoloji prinsip əsas götürülmüşdür. Bununla yanaşı həmin siyahını hazırlayarkən Məğribi irsinin əlyazmalarını aşağıdakı ardıcılıqla vermişik:

- “Divan”lar.
 - Cüng, məcmuə, bəyaz və başqa toplularda rast gəlinən qəzəl, rübai, tərziyə və başqa şeirləri.
 - Başqa əsərləri.
 - Şərhlər.
 - Çap nüsxələri.
- Müəllifin “Divan”ından danışarkən qeyd etmək lazımdır ki, onun ən qədim nüsxələri Britaniya muzeyi və İstanbul kitabxanalarında saxlanılır. Bunların içərisində aşağıdakı nüsxələri qeyd etmək istərdik:
- Şairin ölümündən 15 il sonra 1421-ci ildə köçürülmüş və Britaniya muzeyində saxlanılan nüsxə.
 - İstanbul universiteti kitabxanasında saxlanılan 1450-ci ildə köçürülən nüsxə.

- İstanbulun "Nuruosmaniyyə" kitabxanasında saxlanılan XV əsrdə köçürülən nüsxə.

- Tehranda Məliyin şəxsi kitabxanasında və Sipəhsalar məscidi kitabxanasında saxlanılan XV əsr nüsxələri və s.

Maraqlıdır ki, Əhməd Atəş "Farsca yazmalar kataloqu"nda göstərir ki, İstanbulda universitet kitabxanasında saxlanılan nüsxəsində şairin xalq ləhcəsi ilə deyilmiş şeirləri də vardır (4 / 308).

Əlyazmalar İnstitutunda şairin "Divan"ının dörd nüsxəsi və "Cam-i cahannüma" əsərinin isə bir naqis nüsxəsi saxlanılır. Bu nüsxələrdən biri XVI əsrdə köçürülmüş və əvvəlində müəllifin müqəddiməsi vardır.

Məğribi əsərlərinin çaplarına gəlincə demək olar ki, onun təkçə "Divan"ları deyil, "Cam-i cahannüma" əsəri də çap olunmuşdur. Bunların içərisində 1902-ci ildə Bolqarıstanın Şumnu şəhərində çap olunmuş nüsxəsi diqqəti cəlb edir. Adı məlum olmayan naşir kitabın son səhifəsindəki qeyddə aşağıdakı maraqlı məlumatı verir:

"Urmiya şəhərinə səfər zamanı Məğribinin "Divan"ı əlimə düşdü. Həmin "Divan" hicri 1280-ci il tarixində Ağa Əbdüləhəd Hacı Ələkbər Şalçı oğlunun təşəbbüsü ilə daşbasması şəklində çap olunmuşdu. Lakin harada çap olunduğu qeyd olunmamışdı. Çox adamların həmin "Divan"ın nüsxəsini əldə etmək istəyini nəzərə alıb yenidən çap etdirdim" (35 / 3).

Qeyd etmək lazımdır ki, naşirin adını çəkdiyi 1280-cı il tarixli 2 əd. daşbasma nüsxəsi də Əlyazmalar İnstitutunda saxlanılır.

Aşağıda Məğribinin bütün ədəbi irsinin mövcud dünya kataloqları üzrə əlyazmalarını və çaplarını xronoloji ardıcılıqla təqdim edirik:

1. Britaniya muzeyi. Şifr: Or.11686. Tarix – 824 / 1421; Əfşarın tərcüməsi (86/2539, №26133).

2. İstanbul. Universitet kitabxanası. Şifr: FU 898. Tarix – 854 / 1450 (4 / 310).

3. İstanbul. Universitet kitabxanası. Şifr: 1315 / 7. Tarix – 871-872 / 1466 / 67 (4 / 311).

4. Paris. Milli kitabxana. Şifr: 1525. Tarix – 884 / 1479. Katib – Fəxrəddin Əhməd (86/2539).

5. Britaniya muzeyi. Şifr: Or. 9465. Tarix – 894 / 1488 (86 / 2539, № 26134).

6. İstanbul. Universitet kitabxanası. Şifr: FU 343. Tarix – IX / XIV əsr (4 / 311).
7. İstanbul. Universitet kitabxanası. Şifr: FU 332. Tarix – IX / XV əsr (4/312).
8. İstanbul. Nuruosmaniyyə. Şifr: 3874. Tarix – IX / XV əsr (4 / 309).
9. İstanbul. Universitet kitabxanası. Şifr: FU 62. Tarix – IX-X / XV-XVI əsr (4 / 312).
10. Konya. Mövlana muzeyi. Şifr: 2595. Tarix – IX / XV əsr (3 / 15).
11. Tehran. Məlik. Şifr: 5154. Tarix – IX/XV əsr (86 / 2539).
12. Tehran. Sipəhsalar. Şifr: 285. Tarix – IX/XV əsr (86 / 2540, № 26136).
13. Təbriz. Milli kitabxana. Şifr: 3034. Tarix – 924 / 1518 (70 / 667).
14. Britaniya muzeyi. Şifr: 277. Tarix – 15 cəmədiyəssani 953 / 15 iyul 1546 (177 / 181). Bağdadda köçürülüb.
15. Pakistan. Pəncab universiteti. Şifr: 2602 Spi / VI 33. Tarix X / XVI əsr (86 / 2540).
16. Tehran. Məlik. Şifr: 5306. Tarix – X/XVI əsr (86 / 2540, № 26139).
17. Mədinə. Arif Hikmətin kolleksiyası. Şifr: 267 / 20. Tarix – X / XVI əsr (86 / 2540, № 26140).
18. Bakı. Əlyazmalar İnstitutu. Şifr: A-577. Tarix – X / XVI əsr (7 / 601).
19. Məşhəd. İlahiyyat universiteti. Şifr: 236 / 680. Tarix – 10 rəbi I 1012 / 18 avqust 1603 (90 / 61).
20. Tehran. Əsğər Mehdəvinin kolleksiyası. Şifr: 38/3. Tarix – 1033 / 1623, Katib – Nurəddin (Nura) Məhəmməd Lahicani (86 / 2540, № 26141).
21. Tehran. Səna Məclisi. Şifr: 634. Tarix – 1043 / 1633. Katib – Müseyyib b. Şəmsəddin Həkim (50 / 405, № 63).
22. Benqal. İşyatik. Şifr: 129. Tarix – 1081 / 1670 (86 / 2540, № 26142).
23. Tehran. Universitet kitabxanası. Şifr: 4864 / 137. Tarix – XI / XVII (69 / 3890, № 4864).
24. Tehran. İlahiyyat universiteti. Şifr: 230. Tarix – XI / XVII (90 / 61).
25. Bakı. Əlyazmalar İnstitutu. Şifr: B-7647. Tarix – XI / XVII əsr (7 / 601).
26. Tehran. Məclis. Şifr: 5034. Tarix – XI-XII / XVII-XVIII əsr (86 / 2540, № 26145).
27. Tehran. Universitet kitabxanası. Şifr: 3489 / 17. Tarix – XI-XII / XVII-XVIII əsr (65 / 2497, №17).

28. Daşkənd. Şərq əlyazmaları toplusu. Şifr: 1941. Tarix – rəbi 1127 / 13 mart 1715. Katib – Hacı Məhəmməd Abzirişki (172 / 99, № 6123).
29. Oksford. İndia offis kitabxanası. Şifr: 1282. Tarix – 7 rəbi I 1139 / 2 noyabr 1726. Katib – Məhəmmədşah (175 / 734, № 1281).
30. Oksford. İndia offis kitabxanası. Şifr: 1281. Tarix – 1 şəvval 1151/21 yanvar 1739. Katib – Qulam Məhyəddin xan Gilan (175 / 734, № 1281).
31. Tehran. Dehxoda. Şifr: 98/2. Tarix – 14 şəvval 1189 / 8 dekabr 1775. Katib – İbrahim b. Molla Məhəmməd Tehrani (124 / 44).
32. Tehran. Milli. Şifr: 101/10. Tarix – XII/XVIII əsr (86 / 2540, № 26148).
33. Britaniya muzeyi. Şifr: Or: 9751. Tarix – XII/XVIII əsr (86 / 2540, № 26149).
34. Daşkənd. Şərq əlyazmaları toplusu. Şifr: 4493. Tarix – XII / XVIII əsr (172 / 100, № 6124).
35. Daşkənd. Şərq əlyazmaları toplusu. Şifr: 9097. Tarix – XII / XVIII əsr (172 / 100, № 6125).
36. Düşənbə. Şərq əlyazmaları kataloqu. şifr: 926/11. Tarix – XII / XVIII əsrin II yarısı (162 / 198, № 614).
37. Bakı. Əlyazmalar kataloqu. Şifr: B-2980. Tarix – XII / XVIII əsr (7 / 601).
38. Yəzd. Came-e kəbir. Tarix – XII-XIII / XVIII-XIX əsr (86 / 2540, № 26150).
39. Həmədan. Həbib Cəvəherinin şəxsi kitabxanası. Şifr: 23. Tarix – 1203 / 1788. Katib – Əbdüllətif b. şeyx Yunis Şusi (88 / 1676, № 16).
40. Tehran. Universitet kitabxanası. Şifr: 4730. Tarix – 1205 / 1790. Ağa Xudadad üçün yazılıb (69 / 3680; 86 / 2540, № 26151).
41. Pəncab. Universitet kitabxanası. Şifr: 3139 Spi/vı 34A. tarix – 2 zihiccə 1233 / 1818 (86 / 2540, № 26152).
42. Tehran. D-r Miftahın şəxsi kolleksiyası. Şifr: 123. Tarix – 1234 / 1818 (86 / 2540, № 26153).
43. Həmədan. Ağa Qasım Bornanın şəxsi kitabxanası. Tarix – 1235 / 1819. Katib – Zülfüqar b. Məhəmməd Həsən Türkmən Həmədani (86 / 2540, № 26154).
44. Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 565/4763. Tarix – 1244 / 1828. Katib – Seyyid Şüca (74 / 520, № 565; 86 / 2540, № 26155).
45. Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 564/4762. Tarix – 1247 / 1831 (86 / 2540, № 26156).
46. Nəcəf. Əmirəlmöminin kitabxanası. Şifr: 1379. Tarix – 1257 / 1841 (86 / 2541, № 26157)

47. Tehran, Milli. Şifr: 177 / 1382. Tarix – 1262 / 1845. Katib – Məhəmməd Təqi Dərviş (86 / 2541, № 26158; 99 / 118).
48. Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 566 / 4764. Tarix – 12 hiccə 1270 / 1853 (74 / 520; 86 / 2541, № 26159).
49. Tehran. Məclis. Şifr: 2501. Tarix – 1270 / 1853. Katib – Əlirza Hüseyni Şərif (54 / 195; 86 / 2541, № 26160).
50. Tehran. Məlik. Şifr: 5317. Tarix – 1280/ 1863 (86 / 2541, № 26161).
51. Qahirə. Darülkütüb. Şifr: 25. Tarix – 1280/1863 (86 / 2541, № 26162).
52. Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 568/6092. Tarix – 7 səfər 1281 / 1864. Katib – Əli Zəncani (74 / 52; 86 / 2541, № 26164).
53. Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 567/8372. Tarix – 22 cəmədi I 1281 / 1864 (74 / 521; 86 / 2541).
54. Tehran. Minovinin şəxsi kolleksiyası. Şifr: 119. Tarix – zihiccə 1282 / 1865. Katib – İsmayıl Həqqi Cəmaləddin şagird-i Seyid Məhəmməd Vəsf (86 / 2541, № 26165).
55. Tehran. Milli. Şifr: 567/2. Tarix – 1287/1870 (86 / 2541, № 26166).
56. Tehran. Məclis. Şifr: 2502. Tarix – 1287/1870 (86/2541, № 26167).
57. Tehran. Universitet kitabxanası. Şifr: 4532. Tarix – 1290/1873. Katib – Allahverdi b. Söhrab Qəzazmini Qaraqoyunlu (68/3164).
58. Bratislava. Universitet kitabxanası. Şifr: TF 127. Tarix – 1291/1874. Katib – Əbdülvahid Qərib (174/408).
59. Tehran. Səltənəti. Şifr: 493. Tarix – 16 zihiccə 1297/1879. Katib – Mirza Ağa İnalı (82/250; 86/2541, № 26168).
60. Daşkənd. Şərq əlyazmaları toplusu. Şifr: 1008. Tarix – 1298/1880. Katib – Molla Həbibulla ibn Molla Əbdüssəlam. (172/101, № 6126).
61. Tehran. Doktor Qasımzadənin şəxsi kitabxanası. Şifr: 2. Tarix – XIII-XIX əsr (86/2541, № 26169).
62. Tehran. Məclis. Şifr: 3490/1. Tarix – XIII/XIX əsr (55/1450; 86/2541, № 26172).
63. Tehran. Məclis. Şifr: 5326. Tarix – XIII/XIX əsr (86/2541, № 26170).
64. Tehran. Əsgər Mehdəvinin şəxsi kitabxanası. Şifr: 20. Tarix – XIII/XIX əsr (86/2541, № 26171).
65. Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 563/8860. Tarix – XIII/XIX (86/2541, № 26173).

66. Tehran. Universitet kitabxanası. Şifr: 5477. Tarix – XIII/XIX (86/2541, № 26174).
67. Şiraz. Doktor Xavərinin şəxsi kitabxanası. Şifr: 14. Tarix – XIII/XIX (86/2541-42, № 26175).
68. Daşkənd. Şərq əlyazmaları toplusu. Şifr: 6943. Tarix – XIII/XIX (172/101, № 6127).
69. Bakı. Əlyazmalar kataloqu. Şifr: B-3280. Tarix: XIX əsr (7/601).
70. Tehran. Məclis. Şifr: 6368/1. Tarix – XIII/XIX (55/460).
71. Qum. Qolpayqani. Şifr: 2183. Tarix – XIII/XIV (94/1860).
72. Daşkənd. Şərq əlyazmaları toplusu. Şifr: 925/II. Tarix – şəvval 1318/yanvar 1901. Katib – Molla Xuddaybirqan b. Dustcan (172/102, № 6128).
73. Daşkənd. Şərq əlyazmaları toplusu. Şifr: 3343/I. Tarix – 1320/1902-1903, № 4464. Katib – Molla Məhəmməd Şərif b. Molla Məhəmməd Pənah (170 / 229, № 4464).
74. Daşkənd. Şərq əlyazmaları toplusu. Şifr: 7015/I. Tarix – 1320/1902. Katib – Molla Məhəmməd Şərif b. Molla Məhəmməd Pənah (172/102, № 6129).
75. Tehran. Məclis. Şifr: 2503. Tarix – 1320/1902. Katib – Mahmud Şirazi (86/2542, № 26176).
76. Leninqrad. Asiya xalqları institutu kitabxanası. Şifr: V 18. Tarix – 1907 (167/225, № 1635).
77. Lahur. Pəncab. Bəhlək kitabxanası. Şifr: 79, 9871. Tarix – XIX/XX əsr (86/2542, № 26177).
78. Həmədan. Ağa Qasım Bornanın şəxsi kitabxanası. Şifr: I. Tarix – XIV/XX əsr (86/2541).
79. Tehran. Dehxuda kitabxanası. Şifr: 2. Tarixsiz (124/19).
80. Tehran. Məclis. Şifr: 386. Tarixsiz (86 / 2542, № 26180).
81. Tehran. Məclis. Şifr: 2593/I. Tarixsiz (86 / 2542, № 26181).
82. Pakistan. Pəncab universiteti kitabxanası. Şifr: 3755 Spi/vi 34. Tarixsiz (86 / 2542, № 26182).
83. Qahirə. Darülkütüb. Şifr: 172. Tarixsiz (86 / 2542, №26183).
84. Qahirə. Darülkütüb. Şifr: 130. Tarixsiz (86 / 2542, №26184).
85. Qahirə. Darülkütüb. Şifr: 159, Tarixsiz (86 / 2542, №26185).
86. Benqal. Asiyai. Şifr: 16. Tarixsiz (86 / 2542, №26187).
87. Əncümən-e İsmailiyyə-ye hend. Tarixsiz (86 / 2542, №26190).

88. Silk. Şifr: 5154. Tarixsiz (86 / 2542, №26189).
89. İstanbul. Kəşf üz-zunun (109 / 810).
90. Oksford. İndia offis. Şifr: 1283. Tarixsiz (175/734).
91. Leninqrad. Asiya institutu kitabxanası. Şifr: 2284. Tarixsiz (167/226).
92. Qum. Ayətulla Qolpayqaninin şəxsi kitabxanası. Şifr: 1917. Tarixsiz (93/106).

Cami-Cahannüma.

1. İstanbul. Aya Sofya kitabxanası. Şifr: 4795/36. Tarix pəncşənbə məhərrəm 827/1423 (84/1107).
2. Qahirə. Darülkütüb. Şifr: 33. Tarix – 844/1440. Heratda köçürülüb (84/1107).
3. Oksford. İndia offis. Şifr: 1927. Tarix – 848/1444 (175/1079).
4. Bakı. Əlyazmalar İnstitutu. Şifr: B-6236. Tarix – 860 / 1455.
5. Tehran. Universitet kitabxanası. Şifr: 2920/17. Tarix – 871/1466 (64/1777, 84/1107).
6. İsfahan. Seyid Məhəmmədəli Rövzatinin şəxsi kitabxanası. Tarix – 889/1484. Katib – Məhəmməd Şirazi (84/1107).
7. Tehran. Məclis. Şifr: 4916/l. Tarix – 889/1484 (84/1107).
8. İstanbul. Topqapı sarayı. Şifr: 915. Tarix – IX/XV əsr (9/319).
9. Tehran. Milli. Şifr: 2234/12. Tarix – IX/XV əsr (101/355).
10. Tehran. Muzey. Şifr: 4333/l. Tarix – 15 rəcəb 916/4, 11, 1510. Katib – Şəmsəddin b. İzzəddin Rüstəmdari (84/1107).
11. Oksford. İndia offis. Şifr: 2914. Tarix – 988/1580 (175/1583).
12. Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 435. Tarix – X/XVI əsr (51/59, 1107).
13. Qum. Ayətulla Mərəşinin kitabxanası. Şifr: 4250. Tarix – 1008/1599 (98/248).
14. Tehran. Məclis. Şifr: 5180/37. Tarix – 1069/1658 (84/1107, 58/337).
15. Tehran. Universitet kitabxanası. Şifr: 2594/4. Tarix – 1081/1670. Katib – Mir Məhəmməd Mömin Hüseyni (63/1434; 84/1107).
16. Tehran. Sipəhsalar kitabxanası. Şifr: 6409/1. Tarix – XI/XVII (72/2; M84/1108).
17. Qum. Ayətulla Mərəşinin kitabxanası. Şifr: 4512/7. Tarix – XI/XVII (98/91).

18. Konya. Mövlana muzeyi. Tarix – XI-XII/XVI-XVII (2/36).
19. Tehran. Milli. Şifr: 225/19. Tarix – 1120/1708 (84/1108, №10240).
20. Qum. Ayətulla Qolpayqaninin kitabxanası. Şifr: 1129/3. Tarix – 1132/1719 (93/229).
21. London. Britaniya muzeyi. Şifr: Add 26, 319. Tarix – rəcəb 1141 / yanvar 1728 (175/633).
22. Tehran. Məclis. Şifr: 4889/1. Tarix – XII / XVIII (57/31; 84/1108).
23. Tehran. Məclis. Şifr: 4979/2. Tarix – XII / XVIII (84/1108).
24. Tehran. Məlik. Şifr: 4696/7. Tarix – 1220 / 1805 (84/1108, №10243).
25. Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 1492/7. Tarix – 1242/1826 (76/332).
26. Tehran. Məclis. Şifr: 617/2. Tarix – 1262/1845 (84/1108, №10244).
27. Şiraz. Xaneqah-e Əhmədiyyə. Şifr: 26/1. Tarix – 1262/1845 (84/1108).
28. Tehran. Universitet kitabxanası. Şifr: 4195/4. Tarix – 1264/1847. Katib – Məhəmməd Şəfi Qaragözlü (84/1108; 68/3164).
29. Qum. Ayətulla Mərəşinin kitabxanası. Şifr: 3930/5. Tarix – 1297/1879. Katib – Əhməd b. Əsədulla Təfrişi Qumi (97/311).
30. Tehran. Sipəhsalar kitabxanası. Şifr: 5535. Tarix – XIII/XIX əsr. Katib – Ağa Məhəmmədəli Kirmanşahi (84/1108; 62/2).
31. Tehran. Ədəbiyyat fakültəsi. Şifr: 234/9. Tarix – XIII/XIX əsr (84/1108).
32. Tehran. Universitet kitabxanası. Şifr: 3576/8. Tarix – 1303/1885. Katib – Hacı Seyid Möhsün Musəvi Sipahani (84/1108; 67/2594).
33. Heydərabad. Asəfiyyə kitabxanası. Şifr: 1332. Tarixsiz (84/1108).
34. Qum. Ayətulla Mərəşinin kitabxanası. Şifr: 56/2. Tarix – 1306/1888 (95/66).
35. Qum. Ayətulla Mərəşinin kitabxanası. Şifr: 7297 / 13. Tarix – 1307/1309. Katib – Yəhya b. Mirzə Əli Məhəmməd Hüseyini Lahicani Seyyid əl-Hükəma Bəqai (98/91).
36. Tehran. Əsğər Mehdəvinin şəxsi kolleksiyası. Şifr: 282/18. Tarix – 1309/1891. Katib – Məhəmməd Tahir b. Vəli Məhəmməd Təbib Məşhədi (84/1108).
37. Pakistan. Əncümən-e tərəqqi-ye urdu. Şifr: 79/2. Tarix – 1326/1908 (84/1108).
38. Tehran. Məclis. Şifr: 4168/3. Tarix – 1330 / 1911 (84/1108; 56/172).
39. Şiraz. Doktor Xavərinin kitabxanası. Tarixsiz (84 / 1108).

40. Tehran. Məclis. Şifr: 386/2. Tarixi yoxdur (84 / 1108).
41. Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 434. Tarixi yoxdur. (84/1108; 51/58).
42. Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 436. Tarixi yoxdur. (84/1108; 51/59).

Əsrari-fatihə

Türkiyədə Raqib kitabxanasında 1453 №-li məcmuədə saxlanılır (125/32).

Dürərül-fərid fi mərifəti ət-tovhid

Qum. Ayətulla Mərəşinin kitabxanası. Şifr: 1682. Tarix – 878/1473 (96/76).

Nüzhətüs-sasaniyyə

Tehran. Zəriə. (156/118).

Nəsihətname

Tehran. Tibb institutu kitabxanası. Şifr: 286/3. Tarixi yoxdur (85/1706).
Şərhlər:

Şərhi cami-cahannüma.

Tehran. Universitet kitabxanası. Şifr: 2261/3. Tarix – IX/XV (84/1225);
Pakistan. Tarixsiz. (84/1225), Paris. Tarix – 906/1500 (84/1225).

Haşiyyə bər cami-cahannüma.

Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 464. Tarixsiz (54/30; 84/1121).

Həlli cami-cahannüma.

Məşhəd. Rizəvi. Şifr: 558. Tarixsiz. (51/96; 85/1131).

Məğribi əsərlərinin çap nüsxələri.

Əski çaplar:

«Divan»lar:

1. Divani Şeyx Məhəmməd Şəms Məğribi. Tehran 1280/1863.
2. Divani Şeyx Məhəmməd məşhur be Şəms Məğribi. Tufarqan. 1283/1866.
3. Divani Şeyx Məğribi. Tehran. 1287/1870.
4. Divani Şeyx Məhəmməd Şəms Məğribi. Tehran. 1302/1884.
5. Divani Şeyx Məhəmməd Şəms Məğribi. Bombay. 1305/1887.
6. Divani Şeyx Məhəmməd Şəms Məğribi. Bombay. 1307/1889.
7. Divani Şeyx Məhəmməd məşhur be Şəms Məğribi. Bolqarıstan. 1902.
8. Divani Məğribi Məhəmməd Şirin. Tehran. 1323/1905.
9. Divani Məğribi Məhəmməd Şirin. Tehran. 1336/1917.
10. Divani Şeyx Məhəmməd Məşhur be Şəms Məğribi. Tehran. Tarixi yoxdur. Divanın titul vərəqində Nasirəddin şah Qacarın zamanında, son vərəqində isə Şeyx Əbdül Vahab tərəfindən çap olunduğu haqda qeyd vardır.

Müasir nəşrlər:

1. Divani-Məğribi. Naşir: Kitabforuşiye islamiyyə. Tehran, mordadmah, 1348ş./1969. Ofset üsulu. Bu nəşrdə 8 nəfis əlyazmasından istifadə olunub.
2. Divani-kamili Şəms Məğribi. Şamili qəzəliyyat, tərziat, rübaiyyat, fəhləviyyat be inzimami risaleyi “Cami-cahannüma”. Be ehtimami doktor Əbu Talib Mir Abdini. Tehran. Kitabforuşiye zəvvar. 1358/1979. Bu nəşrdə aşağıdakı nüsxələrdən istifadə olunub:
 - a) Britaniya muzeyi. Şifr: Or. 11,686.
 - b) Tehran. Məlik kitabxanası, №5154.
 - c) Tehran. Sipəhsalar. Fotosurət.
 - ç) Təbriz milli kitabxanası, №3034.
 - d) Tehran. Məclis kitabxanası, №5634.
3. Divani Məğribi. Be ehtimami Mir Tahir. Təshih: Mərhum Sadiq Əli. Tehran, 1362/1983.
4. Həft şəhri-eşq. Şamili həft divani kamili Şeyx Mahmud Şəbüstəri, Mövlana Şəms Məğribi, Mühit Qumi, Səbahi Bidqoli, Qübar Həmədani, Hatif İsfahani, Şuridə İsfahani. Araste: Rza Məsumi. Naşir: Kitabforuşiye-Hafiz. Tehran. 1366/1987.

5. Divani Məhəmməd Şirin Məğribi. Be təshih və ehtimami doktor Leonard Luizan. Mətni intiqadi ba müqəddimə, həvaşi və fehristi istilahati ürfani. Tehran-London. 1372 / 1993. Bu nəşrdə aşağıdakı nüsxələrdən istifadə olunub:

- a) London. Britani muzeyi. Şifr: Or. 11,686.
- b) London. Britaniya muzeyi. Şifr: Or. 9465.
- c) Paris. Milli kitabxana. Şifr: 1640.
- ç) Oksford. Bodlean kitabxanası. Şifr: Add. 175.
- d) Tehran. Məlik kitabxanası. Şifr: 5317.

Cami-cahannüma:

1. Kəlküttə. 1832.
2. Tehran. Hic. 1313/1895.
3. Bombay. 1321/1903.

ÜÇÜNCÜ FƏSİL

MƏĞRİBİ «DİVAN»ININ FORMA VƏ MƏZMUN XÜSUSİYYƏTLƏRİ

3.1. Məğribi şeirlərinin üslubu

İlkin qaynaqlar və təzkirələr Məğribi Təbrizinin yaradıcılıq üslubu haqqında olduqca az məlumat vermişlər. Ümumiyyətlə orta əsr təzkirələrində təhlilə o qədər də yer verilmir və təzkirə yazanlar isə qarşılıqlarına belə bir məqsəd qoymurlar. Məğribidən bəhs edən qaynaqlarda demək olar ki, yalnız şairin «Divan»ının məşhur olması haqqında danışılır və şeirlərindən bir neçə nümunə gətirilir. Bu qaynaqlarda şairin yaradıcılığına demək olar ki, ədəbiyyatşünaslığın elmi prinsiplərinə uyğun qiymət verilmir. Rzaqulu xan Hidayət «Məcməül-füsəha» adlı əsərində Məğribinin «Divan»ından danışarkən onun şeirlərinin yalnız bir mövzuya həsr edildiyini göstərərək yazır:

«Bütün söylədiklərində bir mövzudan başqa şey tapılmaz. Tərcibənd və qezəllərinin hamısı tövhid həqiqətləri ilə doludur» (115 / 30).

Rzaqulu xandan sonra bir sıra müəlliflər və hətta bəzi araşdırıcılar onun fikirlərini bir növ təkrar və təsdiq etmişlər (43 / 152; 138 / 1137; 154 / 617).

O cümlədən Seyyid Nurülhəsən «Nigaristani-süxən» adlı təzkirəsində şairin «Divan»ından danışarkən belə yazır:

«Vəhdət, vəhdət və vəhdətdən danışan «Divan»ının hamısı mərifət günəşinin doğuş cəhətidir» (122 / 99).

Şibli Nəmani Rzaqulu xanın sözlərini təkrar etməsə də, həmin fikrə əsaslanaraq şairin yaradıcılığını belə qiymətləndirir:

«Məğribinin kəlamı başdan-başa «vəhdəti-vücuda»un bəyanına həsr olunmuşdur. Onda təxəyyül, icad və təşəbbüs az olduğu üçün insanın təbiəti

ondan yorulub usanır. Bir mətləbi yüz dəfələrlə, xüsusilə yeknəsəq tərzdə söyləyir» (135 / 100).

Təəccüblü haldır ki, orta çağların poetik məktəblərinin xüsusiyyətlərini o qədər də pis bilməyən, sufi şairlərin bədii üslubundan xəbərdar olan Şibli Nəmani Məğribi şeirləri barədə biryönlü və ədalətsiz fikirlər söyləmişdir. Müəllif əsərinin bir yerində öz kəskin mülahizələrini bir qədər yumşaldaraq bütün bu təkrarlara baxmayaraq şairin yaradıcılıq üslubunda yeni cizgilərin olduğunu etiraf edir:

«Məğribinin bütün «Divan»ında bundan başqa bir söz nəzərə çarpmır. Min dəfələrlə bu məzmun bəyan olunub, bununla belə yenə də ondan təzə ciğirlər açılıb bizə təhvil vermişdir» (135 / 116).

Məğribinin bir şair kimi söz sənətinin gözəlliklərinə necə yiyələndiyini və onun şeirlərinin heç də yeknəsəq və cansız olmadığını təsdiq edən fakt və dəlillər çoxdur. Bu dəlillər Məğribinin şeirlərinin üslub və deyim baxımından rəngarəng olmasında özünü göstərir. Şairin Cami tərəfindən «Nəfəhatül-üns» əsərində nümunə verdiyi qəzəli misal kimi göstərmək olar. Bu qəzəli oxuyarkən Məğribinin bütün seyr və süluk mənzillərini arxada qoymuş və təriqət çərçivəsində məhdudlaşmayan bir arif sənətkar kimi yetişdiyi aydınlaşır. Böyük vəcd və həyəcanla yazılmış bu qəzəl Ruminin bir sıra qəzəllərinin üslubunu xatırladır. Həmin qəzəldən bir neçə beyt verməklə diqqəti şairin gözəl deyimlərinə cəlb etmək lazım gəlir:

«Biz sənin şəfqətini görüb zərrələrdən vaz keçdik,

O zatın xatirinə bütün sifətlərdən vaz keçdik.

Bizə kəşf və kəramətdən söz açmayın,

Çünki, biz, kəşf və kəramət mərhələlərindən keçmişik» (117 / 400).

Bu qəzəlin üslub gözəlliyi, ritmik düzəni və estetik-emosional təsiri o qədər yüksəkdir ki, Caminin «Nəfəhatül-üns» əsərini türkcəyə çevirən Mahmud bin Osman Lamei (vəf. 938/1531) «Fütuhül-mücahidin litərvici qülubül-müşahidin» adlandırdığı həmin tərcümədə Məğribinin yuxarıdakı qəzəlinin ona necə təsir göstərməsini, həmin qəzəldən ilhamlanaraq ona türkcə gözəl bir nəzire yazmasını belə ifadə edir:

«Bu fəqiri-həqir ki, ol zamanda Qostəntəniyyədə həzrət Əmir Şəmsəddin əl-Buxarinin xidməti-şərifində olurdum, bu tərz üzrə bir qəzəl demiş idim, ləkin xak-paylərinə ərz etməyi ədəb görürdüm, axir məlumları olub lütfələr göstərmişlər, ol qəzəl budur.

Müqayisə üçün həmin nəzirəni burada misal vermək olar:

Ey şeyx bana kəşfü-kəramat gərəkməz,
Qurtar bəni bu vətədən afat gərəkməz.
Sığmaz bənim ətvarimə güftari-təsəvvüf,
Divanəvü məstəm, bana tamat gərəkməz.
Qo həlli mənami, bəni bidari-əbəd qıl,
Könlüm gözin aç, xabü-xəyalat gərəkməz.
Səccadəvü təsbih, virdü, xirqəvü taci,
Lütf ilə dedim tap ki, kərrat gərəkməz.
Fikri çiləvü, vəsvəsəvü, xəlvətü, üzlet,
Həp rəhzəni dildir bu, riyazat gərəkməz.
Səg kibi eşigində bəni qo olayım xar,
Üzlət bu yetər, ayruği hümmat gərəkməz.
Bən əşiqi-didarəm, əya, mürşidi-kamil,
Ərz etmə bana hur ilə cənnat, gərəkməz.
Bir murçəyəm, quş dilin ögrənməgə gəldim,
Divani-Süleyman və Darat gərəkməz.
Gər Lameinin hümmət olursə dəlili,
Zülmətə girərsə əli, mişkat gərəkməz (13 / 680).

Ümumiyyətlə, Məğribinin yaradıcılığından danışan təzkirə müəllifləri onun şeirlərini iki yöndən səciyyələndirirlər. Bir sıra müəlliflər Məğribi yaradıcılığının eyni məzmun ətrafında təkrarlandığını qeyd edir, lakin bu şeirlərin bədii-üslubi özəllikliyi təhlil etmədən bir kəlmə ilə «yeknəsəq» adlandırırlar. Başqa qism müəlliflər isə Məğribi şeirlərinin üslub və şeiriyyət baxımından gözəl olduğunu göstərirlər. Məğribi şeirlərinə olan bu təzadlı münasibətə aydınlıq gətirmək üçün iki cəhətə diqqət yetirmək lazımdır:

1. Məğribinin mənsub olduğu ədəbi mühitə xas olan ədəbi üslub və poetik cərəyanların əsas səciyyələri ilə tanışlıq;
2. Məğribinin şeirlərinin özündən çıxış edərək konkret misallar gətirməklə məsələyə aydınlıq gətirmək.

Hər şeydən öncə qeyd etmək lazımdır ki, sufi şeirlərdə eyni bir mətləbin təkrar-təkrar, lakin müxtəlif boyalarla verilməsi orta çağlar poeziyasına xas olan səciyyəvi cəhətdir. Təbiidir ki, böyük sənətkarlar eyni məzmunun dəfələrlə təkrar

edilməsi nəticəsində oxucunu yorucu və cansıxıcı qəliblərdən qurtarmaq üçün eyni fikrin çeşidli yönlerini rəngarəng bədii deyimlərlə ifadəsinə çalışmışlar. Bu baxımdan Yan Ripkanın Məğribi «Divan»ı haqqında söylədiyi bir fikri xatırlamaq yerinə düşər:

«Məğribi nisbətən müxtəsər «Divan»ında Məhyəddin ibn Ərəbi kimi «vəhdəti-vücuda»un bəyanından danışır. Bütün şeirləri sırf bu mövzu ətrafında dolaşır, belə ki, onu min dillə söyləyir» (143 / 415).

İngilis alimi Eduard Braun «Əz Sədi ta Cami» əsərində Məğribinin yaradıcılığı haqqında ümumi bir təsəvvür yarada bilmişdir. O, Məğribinin «Divan»ından danışandan sonra nümunə üçün 8 qəzəl verir və həmin qəzəllərin üslub xüsusiyyətlərindən çıxış edərək şairin yaradıcılığını aşağıdakı şəkildə səciyyələndirir:

«Bu bir neçə parça şeir və qəzəl Məğribinin şeir və düşüncə üslubundan nümunə üçün kifayətdir. Hər halda Məğribi İranın bu mövzuda söz deyən Sənai, Şəms Təbrizi (yəni Cəlaləddin Rumi), şeyx İraqi və Fəridəddin Əttar kimi şairlər və sufilər təbəqəsinə mənsubdur» (136 / 457).

Bunun ardınca Braun Məğribinin şeirindən aşağıdakı beyti misal gətirir:

«Onun dalğasından İraqi və Məğribi yaranmış.

Onun təsirindən Sənai və Əttar yaranmışdır».

Bundan başqa, şairin «Divan»ında ayrı bir beytdə sufi şair Sənainin adı çəkilir:

«İraqi kimi heç kim onun həqiqətlərinə vara bilməz,

Sənai kimi kimse Sənai maarifinə yiyələnmə bilməz» (40 / 184).

Məğribi qəzəllərində Əttar, Sənai, İraqi kimi sufi şairləri xatırlamaqla öz yaradıcılığında onlardan faydalandığını göstərir. Başqa bir tərəfdən, Məğribi Təbrizi və məşhur təriqət şairi Şah Nəmətulla Vəli arasında da müəyyən paralellər vardır və bu barədə az sonra ayrıca bəhs ediləcək.

Deməli, şairin yaradıcılıq üslubu haqqında daha mükəmməl təsəvvür yaratmaq üçün o dövrün ədəbi prosesində önəmli yer tutan arifanə qəzəllərin xüsusiyyətlərini bilmək lazım gəlir. Məğribi və ondan öncəki şeiriyyətin vəziyyəti haqqında danışan iki araşdırma – Şibli Nemaninin «Şeirül-əcəm» və Ehsan Yar Şaterin «Şeiri-farsi dər əhdi-Şahrux» əsəri bu baxımdan diqqəti cəlb edir. Hər iki əsərdə demək olar ki, azacıq fərqlərlə arifanə qəzəllərin əsas cəhətləri qeyd edilmişdir.

Hər şeydən öncə göstərmək lazımdır ki, Məğribi dövründə ədəbiyyatda arifanə şeirlər böyük yer tuturdu və demək olar ki, əvvəlki əsrlərlə müqayisədə artıq bu dövrdə qəsidəçilik bir növ unudulmuşdu. Məlumdur ki, mədhiyyə və qəsidəçilik orta çağlarda daha çox saray ədəbiyyatında geniş yayılmışdı. Sufi təmayüllü arif şairlər isə bir növ özlərini tam azad və müstəqil hiss edərək mədhiyyəçilikdən çox-çox uzaq idilər. Buna görə də Məğribi Təbrizi demək olar ki, heç bir mədhiyyə və qəsidə yazmamışdır. Şairin bəzi qəzəllərində təsadüf edilən qəsidə üslubunun təsiri isə yalnız bir ədəbi forma şəklində müşahidə edilir. Şair qəsidə üslubunda yazdığı arifanə qəzəllərində «vəhdəti-vücuda» təliminin əsas qayəsini ifadə etmişdir. Buna misal olaraq şairin «ze qəddət sərv-e bustan afəridənd», «ey kaenat-e zat-e to ra məzhər-e sefat», «an mah moştərist be bazar amədə», «hiç dani ke ma kiim-o şoma» mətəlli qəzəllərini göstərmək olar. Şibli Nəmani yuxarıda adı çəkilən əsərində həmin mövzuya toxunaraq belə yazır:

«Sufi şairlər dünyaya bağlılıq qayəsi və şöhrətpərəstlikdən asudə və azad olduqları üçün başdan-başa xoşagəlimli və yaltaqlıqla dolu olan qəsidəçilikdən vaz keçdilər. Mövləvi İraqi və Səhabinin «Divan»larında heç bir qəsidə yoxdur» (135/101).

Şibli sonra belə yazır:

«Mövlana Rumi, İraqi, Məğribi və başqalarının kəlamı ləkə və yersiz məddahlıq çirkabından tamamilə təmizlənmişdir. Belə ki, ibn Yəmin demişkən, «yer əkib şumlamaq kiminsə qarşısında baş əyməkdən yaxşıdır» (135 / 107).

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, həmin dövrün bədii yaradıcılığında sufi və arifanə şeirlər aparıcı yer tuturdu. Bu şeirlərin əsas məzmun qayəsi «vəhdəti-vücuda» təlimindən doğan düşüncələrin bədii ifadəsindən ibarət olmuşdur. Həmin dövrün şeirlərində müşahidə edilən müxtəlif üslublar da məhz yuxarıdakı məzmunun irəli gəlirdi. Başqa sözlə desək, həmin dövrün şeirlərində məzmun və üslub arasında qırılmaz bir bağlılıq mövcud olmuşdur. Ona görə də Məğribi yaradıcılığının məzmun və üslub xüsusiyyətlərini həmin mövqedən çıxış edərək müəyyənləşdirmək olar. Əslində «vəhdəti-vücuda» fəlsəfi və dini-mistik bir təlim olsa da burada şeir üçün geniş imkanlar vardır. Yuxarıdakı təlimin çoxşaxəli və rəngarəng məzmun qatları şair təxəyyülü ilə tam uzlaşır və belə bir geniş meydanda sənətkar öz istedadının bütün imkanlarını işə salır. Yüksək bir varlığın təsvir və tərifi, kainatın bütün zərrəciklərinin ona bağlı olması, hər bir varlıq arasında rabitə və ünsiyyət, haqq və həqiqətə olan insan məhəbbəti şeir

yaratıcılığı üçün tükənməz bir qaynağa çevrilir. Ona görə də orta əsrlərin bütün çağlarında bu məzmununda şeir yazmaq bir ənənə halına düşmüş və Şibli Nemaninin göstərdiyi kimi altı əsrə qədər həmin mövzudan danışılsa da, yenə də bitib tükənmir, öz təvətini, həyatiliyini saxlayır və hər bir sənətkarın yeni-yeni bədii lövhələr yaratmağına ilham verir» (135 / 115).

Bu baxımdan Ehsan Yar Şaterin «Şeir-e farsî dər əhd-e Şahrox» əsərində həmin dövrün şeir üslubuna verilən qiymət olduqca maraqlıdır. Müəllif Məğribinin malik olduğu şeir üslubunu belə səciyyələndirir:

«Hər bir şairin özünəməxsus üslubu vardır. Lakin bu dövrün qəzəlində iki əsas üslubu səciyyələndirmək olar. Biri düzgün söz düzümü və səhihliyi, o biri isə bədii ifadə bacarığı və məna aydınlığı daha çox, zəriflik və məzmun dolaşığı daha az olan üslubdur. Məğribi Təbrizi, Qasım Ənvar Təbrizi, Lütfullah Nişaburi, Şah Nemətulla Vəli və Şərəfəddin Əli Yəzdini bu üslubun sahibləri hesab etmək olar. Bunların şeiri söz baxımından daha mətin, məna baxımından daha aydındır» (134 / 141).

Məğribi «Divan»ına daxil olan şeirlər üslub baxımından yeknəsəq deyildir. Orta çağlar ədəbiyyatında arifanə

şeirlərin üslub baxımından müxtəlif növlərinə rast gəlirik:

1. Bir sıra şeirlər arifanə məzmunları aşiqanə bir tərzdə ifadə edir.
2. Başqa növ şeirlərdə irfan və «vəhdəti-vücut» məzmunları fəlsəfi risalələrə xas olan nisbətən quru və boyasız bir tərzdə verilir.
3. Başqa bir növ şeirlər də vardır ki, adətən sufi məclislərində oxunur və elə bir ritmik üslubda yazılır ki, onların vasitəsilə məclisdəkiləri vəcdə gətirmək olur.
4. Arifanə şeirlərin başqa bir qismi irfani məzmunları şərab, mey və bu kimi rəmzlərlə ifadə edir. Bu növ şeirlər qələndəri və ya xərabati tərzdə yazılır.

Məğribinin «Divan»ında demək olar ki, arifanə şeirlərin bütün üslub qatlarından istifadə olunmuşdur.

Şairin şeirlərində Ehsan Yar Şaterin qeyd etdiyi kimi şəhiyyat (zahirən şəriətə xilaf olan sözlər, məs., ənəl-həqq, kamil ariflərin vəcd halında dediyi söz) üslubunda yazılan qəzəl və beytlərə rast gəlmək olur. Bu növ şeirlər sufi məclislərində onları vəcdə gətirmək məqsədi ilə oxunur. Ehsan Yar Şaterin yazdığı kimi Şəmsin «Divan»ında bu sayaq şeirlər olduqca çoxdur və həmin şeirlər Şah Nemətulla Vəlinin yaratıcılığına da təsir etmişdir (134 / 141). Bu

fikrimizi təsdiq etmək üçün Ehsan Yar Şaterin Şah Nemətulla Vəli və Məğribdən gətirdiyi misalları burada qeyd etmək lazım gəlir. Nemətulla Vəli:

Nur-e bəsit ləm'e-i əz afetab-e mast,
Bəhr-e mohit cor'e-i cam-e şərab-e mast.

Tərcüməsi:

«Sonsuz nur bizim günəşin bir şöləsidir,
Okean bizim şərab camının bir qətrəsidir».

Məğribi:

Ma cam-e cəhannoma-ye zatim,
Ma məzhəri comle-ye sefatim.

Tərcüməsi:

«Biz zatın dünyanı göstərən camıyıq,
Biz bütün sifətlərin təcəssümüyük» (134 / 169).

Sufi şeirlərinin bir qismi demək olar ki, ancaq, arifanə istilax və məzmunların ifadəsinə həsr olunmuşdur. Bu sayaq şeirlərdə geniş bədii ifadələrə təsadüf olunmur. Çünki, burada əsasən, «vəhdəti-vücut»un mühüm müddəaları izah edilir. Həmin şeirlər bir növ «vəhdəti-vücut» mövzusunda yazılmış risalələri xatırladır. Buna parlaq misal Şeyx Mahmud Şəbüstərinin «Gülşəni-raz» məsnəvisini göstərmək olar. Üslubi baxımdan bu sayaq şeirlər nisbətən yeknəsəq və cansıxıcı görünür.

Doktor Qasım Qəni Məğribi yaradıcılığının üslubundan danışarkən, həmin cəhəti çox düzgün səciyyələndirərək belə yazır:

«Bir məsələni də bilmək lazımdır ki, bir sıra sufi şairlər qəzələ, bu şeir növünün əsas xüsusiyyətlərinə o qədər də uyğun gəlməyən başqa bir üslub gətirmişlər. Bu sayaq qəzələlərdə süluk əhlinin əqidə, düşüncə, məqam və halları, sufi istilaxları o qədər açıq-aydın, heç bir şairanə kinayə və istiarə gətirmədən ifadə edilmişdir. Bu sayaq qəzələlərin ən gözəl nümunələri Şəms Məğribinin qəzələləridir (144 / 370).

Məğribi şeirinin üslub və məzmiun xüsusiyyətlərindən bəhs edərkən bir məsələni nəzərdə saxlamaq lazımdır ki, təriqət şairlərinin söz sənətində üslub və məzmun bir-biri ilə bağlıdır. Ona görə bunları şərti olaraq bir-birindən ayırırıq. Məğribi «Divan»ında da üslub və məzmun bir-birini tamamlayır.

Məğribi öz «Divan»ında Sənai, Əttar, İraqi və Rumi kimi tanınmış sufi şairlərin adını çəkir və bu da təsadüfi deyildir. Qəzələlərindən də görünür ki, şair həmin

sənətkarlardan faydalanmışdır. Bu məsələni E.Braun da qeyd etmişdir (136 / 144). Burada adı çəkilən şairlərə aid beytləri qeyd etmək yerinə düşər:

1. Nəqş-e in muc-e bəhr-e bi payan,
Məğribi yo Sənaist-o səna

Tərcüməsi:

Bu sonsuz dənizin dalğasının naxışı
Məğribidir, Sənaidir və işıltıdır.

2. Əz muc-e u şodəst İraqi-yo Məğribi,
Və-z cuş-e u Sənai-yo Əttar amədə.

Tərcüməsi:

İraqi və Məğribi onun dalğasından yaranmış
Onun həyəcanından Sənai və Əttar meydana gəlmişdir.

3. Nəşəvəd kəsi İraqi be həqayeq-e İraqi,
Nəşəvəd kəsi Sənai be məaref-e Sənai

Tərcüməsi:

Kimse İraqi həqiqətlərinə İraqi kimi,
Kimse Sənai maarifinə Sənai kimi vara bilməz.

Başqa bir tərəfdən Məğribi yaradıcılığı həmin dövrdə məşhur sufi şairi Nemətullahiyyə silsiləsinin banisi Şah Nemətulla Vəlinin poetik irsinə təsir göstərmişdir. Bu da təbiidir, çünki Şah Vəli Məğribi kimi İbn Ərəbinin «vəhdəti-vücut» təliminin poetik ifadəsini vermişdir. Məğribi və Şah Vəli yaradıcılığı arasında paralellər müasir İran alimi doktor Həmid Fərzamın «Məğribi və Şah Vəli şeirlərinin oxşarlığı haqqında» adlı məqaləsində geniş şəkildə təqdim edilir (78 / 259). Burada isə həmin oxşar cəhətlərin yığcam izahını vermək yerinə düşər:

Məğribi: Ma cam-e cəhannoma-ye zatim,
Ma məzhər-e comle-ye sefatim.

Tərcüməsi: Biz zətin cahanı göstərən camıyıq,
Biz bütün sifətlərin zahiriyyə.

Şah Vəli: Maim ke məzhəri sefatim,
Sər həlqə-ye arefan-e zatim.

Tərcüməsi: Bütün sifətlərin məzhəri bizik,
Zat ariflərinin həlqəsinin başıyıq.

Məğribi: Dər əsrari ke miquyəm əz u dəstur mixahəm

Məra dər qoftən-e-əsrar əz u dəstur mibaşəd.

Tərcüməsi:

Söylədiyim sirlər üçün Ondan göstəriş istəyirəm.

Sirr söyləmək üçün Ondan göstərişim var.

Şah Vəli: Məzurəm əgər qoftəm əsrar-e elahi

Məmurəm-o miquyəm əhval-e kəmahı

Tərcüməsi:

İlahi sirləri söyləmək üçün üzrlüyəm,

Belə söyləmək üçün səlahiyyətim var.

Məğribi:

Cəhan be zat-o səfət dəmbədəm qəza-ye mənəst

Ke mən be zat-o səfət dəmbədəm qəza-ye toəm.

Tərcüməsi:

Dünya zat və sifətdə dəmbədəm mənim qıdamdır,

Mən də zat və sifətdə dəmbədəm sənın qıdanam.

Şah Vəli:

Ba to quyəm qəza-ye mən çe bovəd

İn qəza didən-e xoda-ye mənəst

Tərcüməsi:

Sənə deyirəm ki, mənim qıdam nədir,

Bu qıda öz tanrımı görməkdir.

Onu da qeyd etmək lazımdır ki, Azərbaycan şairlərindən Saib Təbrizi (1601-1679), Abdulla bəy Asi (1841-1874), İskəndər bəy (1845-1918), Əbdüssəməb bəy Aşiq (1845-1915), Növrəs (1836-1911), Məşhədi Mirzə Sadıq (1811-1892), Heyran xanın (XIX əsr) və iki naməlum şair Məğribinin yaradıcılığında bəhrələnmiş və şairin «afəridənd» mətlləri qəzəlinə nəzirə yazmışlar (27/70).

Məğribi dövrünün şeir yaradıcılığına xas olan əsas məzmun «vəhdəti-vücut» təliminin bir sıra mühüm tərəflərinin şeir dili ilə ifadəsidir. İstər qaynaqların, istərsə də araşdırıcıların göstərdiyi kimi Məğribinin mənsub olduğu ədəbi məktəb təsəvvüf və ürfan çeşməsindən faydalanmışdır. Ehsan Yar Şaterin göstərdiyi kimi «əgər Məğribinin və Şah Nemətulla Vəlinin qəzəllərindən «vəhdəti-vücut» və ondan doğan mənaları götürsək, onlarda başqa bir mənə qalmaz» (134 / 141).

Bu qəbildən olan qəzəllərdə «vəhdəti-vücut»a uyğun olaraq yalnız bir varlığın – Tanrının varlığının yeganə həqiqi varlıq olduğu göstərilir, ondan savayı nə

varsa, xəyal və kölgə adlandırılır. Əslində «vəhdəti-vücut» heç də bir sıra araşdırıcıların yanlış şəkildə təsəvvür etdiyi Avropa-panteizmi deyil, islam tövhidi ilə üzleşən Allahın birliyinə və şəriksizliyinə dəlalət edən bir dünya görüşüdür. Son dövrün araşdırmaları bu fikri təsdiq etmişdir. Burada maraqlı bir cəhət də var. Kainatda olan bütün varlıqlar Tanrının qüdrət və hikmətinin nişanələridir. Ona görə də ariflərin nəzərində zərrəciklərdən tutmuş kainata kimi hər bir varlıq Tanrının varlığına şahidlik edir və ona bağlıdır. Qur'anda göstərildiyi kimi onun əhatəsindən kənar heç nə yoxdur. Bu cəhətdən arif şairlər hər nədən söhbət açsalar, onu bir həqiqətin varlığı ilə əlaqələndirirlər. Bu fikrin təsdiqi kimi Şibli Nemaninin söylədiklərini misal olaraq gətiririk:

«Bütün aləm – günəş və ay, səyyarə və ulduzlar, çöl-çəmən, gül və tikan, ağac yarpağı və meyvəsi hamısı onun şahididir və onun varlığına şəhadət verirlər (135 / 96). Müəllif Əttar və Məğribidən aşağıdakı misalları gətirərək onların düşüncə tərzini arasındakı yaxınlığı göstərir. Əttar:

Ey ze peydai əz bəs napədid.

Tərcüməsi: Ey bu qədər aşkarlıqdan, bunca görünməz olan.

Məğribi: Bəs anke həm in həm an bövəd kist?

Tərcüməsi: Bəs həm «bu» və həm də «O» olan kimdir?

Qaynaqların və araşdırıcıların qeyd etdiyi kimi Məğribi qəzəlləri «vəhdəti-vücut» təliminin rəngarəng məzmun çalarlarını ifadə edən şeir nümunələridir. Onun bu baxımdan ədəbiyyatda tutduğu mövqeyini təsdiq edən amillərdən biri də Məhəmməd Lahicinin, Şeyx Mahmud Şəbüstərinin «Gülşəni-raz» məsnəvisinə yazdığı «Məfatihül icaz fi şərhi gülşəni-raz» adlı şərhində Məğribidən gətirdiyi misallardır. Müəllifin öz fikirlərini təsdiq etmək üçün Məğribinin «Divan»ından bir nümunə kimi misallar gətirməsi heç də təsadüfi deyildir (116 / 577, 603, 689). Onu da qeyd etmək lazımdır ki, E.Bertels sufi istilahlərini açıqlayarkən Lahicinin Məğribidən gətirdiyi beytlərin kimə mənsub olduğunu təyin edə bilməmiş və onu naməlum bir şairə aid etmişdir (159 / 113).

3.2. Məğribi qəzəllərinin ideya-məzmun xüsusiyyətləri

Məğribi təriqət şairidir və onun dünya görüşünün əsasında Məhyəddin ibn Ərəbinin «vəhdəti-vücut» təlimi dayanır. Buna görə də şairin əksər qəzəlləri

həmin düşüncə tərzilə bağlı müxtəlif motivlərin ifadəsinə həsr edilib. Lakin Məğribinin bədii təfəkkürü olduqca zəngin söz-obraz rəngarəngliyi ilə seçilir.

Məğribi şeirlərinin ideya-məzmun özəlliklərini əsasən aşağıdakı şəkildə qruplaşdırmaq olar:

1. Kosmoloji və kosmoqonik düşüncə modeli.

Orta əsr sənətkarlarının yaradıcılığında kainat və dünyanın yaranması (kosmologiya) və onun müəyyən düzənə (struktura) malik olması (kosmoqoniya) haqqında müəyyən təsəvvürlər vardır. Bu baxımdan islamın da öz kosmoloji və kosmoqonik baxış sistemi var. İslamın əsasını təkallahlıq (tövhid-monoteizm) təşkil edir və buna görə də burada kainatın təbəqələri arasında birlik və vəhdət vardır və bütün yer və göy aləmi, fəlakələr və hər nə varsa, bir Allaha bağlıdır. «Vəhdəti-vücut» təlimi də bir növ tövhidə əsaslanaraq kainatı bir Allahın kölgəsi sayır. Allah birdirsə, kainatdakı varlıq aləmi çeşidli və çoxdur. Eyni zamanda bütün kainatda olan varlıqların yarananı da birdir. Şair bu düzəni bədii üsul ilə ifadə edir və bunun üçün müxtəlif obrazlar və rəmzlərə müraciət edir.

2. Zat-sifət (sifət) qarşılaşması, bununla bağlı təbirlər:

Təsəvvüfdə və kəlamda zat – Allahın görünməz və hisslərlə duyula bilməyən substansiyasıdır. Zat bölünməz və ağıl ilə dərkedilməzdir, bütün varlıq aləminin ilkin qaynağı və başlanğıcı, Allahın birliyinin yüksək məqamıdır. Zat – vəhdət aləminə işarədir. Sifət isə Allahın kəsrət aləmindəki ayət və nişanələrinin təzahürləri, atributlarıdır. Zat görünməzdirsə, sifətlər görünəndir. Zat – gizli, sifət – aşkardır. İnsanın ağıl ilahi substansiyaya yetməz, yalnız zahiri sifətləri və adları dərk edə bilər. Zat müstəqildir, özünə mövcuddur və heç nədən, heç kəsdən asılı deyil, eyni zamanda bütün ad və sifətləri özündə əhatə edir. Sifət isə çoxluqdur, zattan asılıdır. Deməli, bu iki tərəf bir-biri ilə bağlıdır və yeganə həqiqi «vücut» (varlıq) haqqın substansiyasıdır, qalan nə varsa fanidir. Zat dəyişməz, məhv olmaz, sifətlər isə dəyişər, haldan-hala düşər, bir sifətdən başqa sifətə keçər. Kainatın yaranması vahid substansiyanın təcəlli prosesi kimi anlaşılır. İlk olaraq külli əql, külli nəfs və sonra başqa varlıq aləmi xəlq edilir. İslam və təsəvvüf kosmoqoniyasında birbaşa yaranma yox, təcrici təkamül yolu irəli sürülür.

Məğribi qəzəllərində zat-sifət rəmzləri həm birbaşa, həm də dolayısı ifadə tərzilə bəyan edilir:

Zat məxfist dər sefat-e kəmal
Bi sifət kəmal nətəvan yaft.

Tərcüməsi: «Zat – substansiya haqqın kamal sifətlərində gizlidir. Sifətsiz kamala yetmək mümkünsüzdür».

Substansiya gizli və kamal sifətlərin qaynağıdır. Haqqın atributlarını – varlıq aləmindəki təzahürlərini dərk etmədən kamala yetişmək olmaz.

Ta mehr-e to didim ze zərrat qozəştim,
Əz comle sefat əz pe-ye an zat qozəştim.

Tərcüməsi: «Sənin günəşini görcək, zərrələrdən sapındıq, bütün sifətlərdən vaz keçib, yalnız o zatın ardınca qoşduq».

Mehr – günəş, zərrə isə toz kimi şüa axınıdır. Haqqın vəchi – üzü vəhdətə işarədir. Mehr isə üzlə müqayisə edilir və üzün işarəsidir. Əgər günəş bütöv bir varlıq, nur qaynağıdırsa, zərrələr ondan asılı olan kəsirət aləminin təzahürləridir. Aşiq də haqqın vəhdət üzünü görməklə zərrələrdən vaz keçir (yayınır), deməli, o, bütün sifətlərdən vahid substansiya (zat) xatirinə keçməli olur.

Öncə işarə edildiyi kimi, təsəvvüf və irfan baxımından haqqın substansiyası zahir ola bilməz və Quranda işarə edildiyi kimi, Musa Tur dağında Allaha xitabən «özünü mənə göstər» (Əraf surəsi, ayə 143) söylədikdə onun nurundan bir şölə Tur dağını parçalayır və Musa huşunu itirir. Deməli, haqqın substansiyası Onun cəlal və izzət pərdəsi ilə örtülüdür. Bu niqabı götürmək mümkün deyil:

Əgər çe pərtove ənvar-e zat məhv konəd
Ço in neqab bər oftəd cəmi-e əşya ra.

Tərcüməsi: «Əgər bu niqab əşyanın üzərindən götürülsə, Zatin nurundan doğan işıq hər şeyi məhv edər».

Allah hər iki dünyanı yaradan və ona surət verəndir. Tanrının substansiyası hər şeydən uca və aləmlərin fəvqündədir. Xilqətdə nə varsa, yalnız Onun sifətlərinin nişanəsidir:

Ey sefat-e nəğşbənd-e kargah-e hər do koun
Saye-ye nur-e sifət-e tost nəqş-e kaenat.

Tərcüməsi: «Sənin sifətlərin hər iki aləmin xilqətinə naxış vurandır.

Kainatın nəqşi də sənin sifətinin nurunun kölgəsidir».

Qur'ana görə tanrı göylərin və yerin nurudur (Nur surəsi, ayə 35). Aləm və kainatda gördüyümüz nə varsa, naxışlı bir kölgədir.

3. Mehr, xurşid, aftab və təcəlli məqamları.

Öncə işarə edildiyi kimi günəş (mehr, xurşid, aftab) obraz kimi haqqın substansiyasının və eyni zamanda ilahi təcəllinin rəmzidir. Ariflərin nəzərində

kainatın zərrələrdən yaranaraq zühur etməsi, həmin təcəlli nurundan doğan bir haldır.

Mehr-e ruyət ço taft bər aləm,
Yaft zərrat-e kaenat zohur.

Tərcüməsi: «Üzünün günəşi (nuru) aləmə saçan kimi
Kainatın zərrələri zühur etdi.

Bu mənada «aftab-i təcəlli» – yeni təcəlli günəşi anlamı daha aydın təsəvvür yaradır.

Ço taft bər del-o canəm ze aftab-e təcəlli
Be san-e zərre səfət dər foruc-e tab-təcəlli.

Tərcüməsi: «Qəlbimə və canıma təcəlli günəşindən işıq saçıldıqda,
Təcəlli nurunda özümü kiçik bir zərrə kimi hiss etdim».

Başqa bir beytdə şair, həmin düşüncənin davamı olaraq bildirir ki, günəş şüadan aralanmış, kölgə isə günəşdən ayrı deyil:

Nist xorşid əz şoa bəid
Nist saye ze afetab coda.

Tərcüməsi:

«Günəş şüadan uzaq deyil,
Kölgə günəşdən ayrı deyil».

Günəş haqqın rəmzidir, şüa isə onun təcəlli məqamıdır. Təcəllinin qaynağı bir günəşdir, şüalar isə çoxdur. Bunun kimi də kölgə (sayə) – dünya və kainat haqdan ayrı deyil, onun təcəllisinin maddi aləmdə təzahür və nişanəsidir.

Gerçək aləmdə görünən – əyan olan nə varsa bir Allahın təcəlli qüdrətinə dəlalət edir. Bütün zərrələr həmin günəşin şöləsindən zahiri aləmdə aşkar olur:

Ta ke xorşid-e mən əz mətlə-e can peyda şod
Əz foruğəş həme zərrat-e əyan peyda şod.

Tərcüməsi:

«Mənim günəşim can mətləindən görünən kimi
Onun nurundan bütün aşkar zərrələr peyda oldu».

4. Məğrib - məşriq anlamı.

Məşriq – gündoğan, Məğrib isə günbatan səmtə işarə olsa da, bu iki anlam heç də sadə coğrafi məkan mənasını ifadə etmir. Təsəvvüfdə onların öz rəmzi mənası vardır. Birincisi – fəna, ikincisi bəqa anlamına işarədir, məğrib – yoxluq, məşriq – varlıqdır. Məşriq Tanrının əzəli feyzinin doğuşudur, bəqa (varlıq) günəşi

məşriqdən doğar, bunun üçün salikin varlığı fəna məğribində qurub etmişdir. Ruhani nurun doğulduğu səmt məşriq, qaranlıq və zülmət aləmi isə məğrib adlanır (17 / 12).

Şair bu anlamdan istifadə edərkən, onun yaratdığı mənə incəliyinə diqqət yetirməklə yanaşı, ilkin coğrafi məzmununa da işarə etməklə eyham sənəti üzərində bedii lövhə yaradır:

Xorşid-e aseman-e velayət zohur yaft,
Ta Məğrebi ze məğreb-e aləm pədid şod.

Tərcüməsi:

«Vilayət səmasının günəşi göründü,
Məğribi də aləmin məğribindən göründü.
Konun əz Məğrebi rəstəm be kolli,
Ke əz məşreq bər aməd afetabəm.

Tərcüməsi:

«İndi Məğribdən tamamilə qurtuldum,
Çünki mənim günəşim məşriqdən çıxır».

Şair məğribdən – nəfsi zülmət və qaranlıqdan qurtarır, onun qəlbinə işıq saçan nur (günəş) təbiidir ki, məşriqdən çıxır. Şair sufi kimi Məğribdən – yəni özündən qurtulur, burada Məğribi həm şairin öz təxəllüsü, həm də məğrib mənasında işlənilib. Məşriq də ikibaş mənada verilib. Həm günəş çıxan səmt, həm də batini işıqlanma yönümü.

Həmin fikrin davamı başqa bir beytdə yeni məzmunla bütövləşir:

Çun Məğrebi əz məşreq-o məğreb nərəside,
Xorşidsefət mofrəd-o yekta nətəvan şod.

Tərcüməsi:

«Məğribi məşriq və məğribdən qurtulmayınca,
Günəş kimi müfrəd və bir tək ola bilməyəcəkdir».

Məğribi kamil arif kimi dünya həvəsindən və axirət qorxusundan nicat tapmayınca, dirilik və vəhdətə qovuşa bilməz. Kamil arif üçün yeganə həqiqət bir Allahdır, məğrib və məşriq həmin bizim zehnimizin ayırdığı məfhumlardır, onlardan keçməyən günəş rəmzi ilə verilən ilahi birlik məqamına yetişmək mümkünsüzdür.

Şair başqa bir beytdə məşriq-məğrib rəmzi ətrafında söz-məna oyunu yaradır:
Bər a, əz məşreq-o məğreb əla ey Məğrebi yek dəm,

Ta bi məşreğ-o məğreb be bin şəms-e ənvarəş.

Tərcüməsi:

«Ey Məğribi, bir an məşriq və məğribdən dışarı çıx

Ta ki, məşriqsiz və məğribsiz Onun günəşinin nurunu görəsən».

Şairin bu sayaq-eyhamlı söz-məna incəlikləri işlətməsi, onun sənətkarlıq məharətini göstərir, bəzi təzkirəçilərin və qaynaqların söylədiyi kimi, Məğribi şeirləri heç də eyni məzmun və ifadənin cansıxıcı və yeknəsəq təkrarından ibarət deyildir. Məşhur şərqsünas Şibli də bu məsələyə işarə etmişdir (135 / 96).

5. Aləm, vücud, həsti, məzhər, nişan.

Sufi anlamında «vücud» («varlıq»), həsti-nisti (varlıq-yoxluq), nişan-binişan qarşılaşması çox işlənir və ədəbiyyatda şairlər həmin məfhumun ətrafında rəngarəng bədii lövhələr yaradır.

Yeganə həqiqi varlıq «vücudi-mütləq»dir, qalan nə varsa aləm adlanır, bu dünyada isə haqqın nişanə və ad

ları ilə üzleşirik:

Cist aləm ey ki, mipsi neşan-o nam-e u

Bər mohit-e həsti-ye motləq hobabi biş nist.

Tərcüməsi:

«Ey aləmin nişanının, adının, nə olduğunu soram,

Mütləq varlıq mühitində su qabarcığından başqa bir şey deyil.

Aləm nədir? Onun ad və nişanəsi nədir? Mütləq varlıq müqabilində su qabarcığından artıq bir şey deyil. Yəni bu aləm köpük qədər bir zərrədir, mahiyyəti yoxdur və fanidir. Haqq adı gözlə görünməz, onun fiziki ölçüsü yoxdur, ona görə o nişansızdır (binişan), bütün varlıq aləmindəki zahiri görüntülər (nişanlar) isə Onun qüdrət və hikmətindən aşkar olunub. Məğribi bu mənada çox incə söz-məna oyunu işlədir:

Ey ke, micosti neşan-e bineşan, zəhmət məkeş,

Çun neşan-e bineşan əz bineşan aməd pədid.

Tərcüməsi:

«Ey nişansüz nişan axtaran kəs, zəhmət çəkmə,

Çünki, nişansız nişan nişansızdan yaranmışdır».

«Vəhdəti-vücud» təliminə görə zahiri aləmdə nə varsa, həmin mütləq vücudün məzhəridir. Kainat özü də haqqın substansiyasının zahiri nişanəsi, sifətlərin məzhəridir:

Ey kaenat-e zat-e to ra məzhər-e sefat,
Vey piş-e əhl-e dide sefat-e to eyn-e zat.

Tərcüməsi:

«Ey sifətlərinin məzhəri zatın kainatı olan
Ey nəzər əhlinin gözündə sifətləri zatın gözü olan».

Süluk əhli haqqın ad və sifətini onun substansiyasından ayrılmaz görür, ona görə kainat özü də sifətlərin məzhəri sayılır.

Zahiri aləmdə olan gözəlliklər həmin nigarın üzünün məzhərindən cilvələnir. Məğribinin heyranlığının səbəbi də bundandır:

Ço xuban məzhəri ru-ye neqarənd,
Dər işan Məğrebi heyran əz an rust.

Tərcüməsi:

«Gözəllər nigarın üzünün məzhəri olduğundan
Məğribi də ona görə heyran qalmışdır».

Şair haqqın varlığını özündə dərk edir, öz varlığını haqq ilə bağlayır və öz fikrini belə tamamlayır:

Zohur-e to be mənəst-o vocud-e mən əz to
Vələst-e təzhər-e loula-ye ləm əkun loylak.

Tərcüməsi:

Mənim zühürüm mənə, mənim varlığım isə sənə bağlıdır,
Dürr dürr olmadığı üçün üzə çıxmadı.

Yeganə həqiqi varlıq haqqın vücudu olduğuna görə kamil arif öz varlığını fəna bilir və ona görə onun yoxluğu varlıq ilə bərabər tutulur. Quranda da hər şey fani sayılır, yalnız haqqın vəchi (substansiyası) əbədidir:

Dər ku-ye moğan nist şodim əz həme həsti
Çun nist şodim əz həme həsti həme həstim.

Tərcüməsi:

«Xanəgahda bütün varlıqların mövcud olmasına baxmayaraq, yox olduq,
Bütün varlıqların mövcudluğundan yox olduğumuz üçün hər şey olduq.

6. İlkin qurum: zahir-batin, əyan-nihan, əvvəl-axır, kəsərət-vəhdət.

Təsəvvüf dünya görüşündə diqqəti cəlb edən cəhətlərdən biri ikili (dual) qurumdur. Hələ öncə ariflərin dünya haqqında baxışlarından bəhs edərkən zat-sifat qarşılaşmasına işarə etdik. Onu da qeyd edək ki, bu sayaq baxışın kökü

islamdan və Qurandan qaynaqlanır. Burada – göy və yer aləmi, dünya və axirət, günah və savab, küfr və iman, işıq və zülmət və s. qarşılaşmalara rast gəlirik.

Arifin nəzərində Allahın əhatəsi bütün varlıq aləminə şamil edilir və bu ikili qurumlar onun vəhdət və birlik çevrəsindən kənar təsəvvür edilmir.

Məğribi şeirlərində həmin anlamların müxtəlif bədii ifadə tərzləri ilə üzləşirik.

Şair zahir-batin qarşılaşmasından bəhs edərkən onları məcaz və həqiqət ilə müqayisə edir. Zahir əslində hissi aləmdir, gözlə görünən varlıq dünyasıdır. Təsəvvüfdə zahiri aləm həm də məcaz adlanır. Həqiqət isə batini aləmlə uyğun gəlir – yeni varlığın əsl mahiyyəti batindir. Lakin bununla yanaşı məcaz həqiqətdən və zahir batindən ayrılmazdır. Bunların hamısı bir olan Haqqa doğru yönəlir:

Dər zaher-o baten be məcaz-o be həğiğət,
Xəlq-e do cəhan ra həme ru su-ye to didim.

Tərcüməsi:

«Zahir və batində məcaz və həqiqətən
İki cahan xalqının sənə üz tutduğunu gördük».

Həmin qarşılaşmanı ifadə etmək üçün Məğribi müxtəlif bədii paralellər gətirir. Məsələn, batini aləm, yeni məna aləmi su ilə, zahiri aləm isə suyun köpüyü ilə müqayisə edilir:

Baten-e bəhr comlegi abəst,
Zaher-e bəhr sərbesər zəbədəst.

Tərcüməsi:

«Dəryanın batini büsbütün sudur,
Dəryanın zahiri başdanbaşa mahiyyətdir».

Haqqın vəhdət məqamında əvvəl ilə axır və ya zahir ilə batin arasında fərq bilinmir, əslində fərq və ixtilaf maddi dünyadadır, Allah dərğahında bütün fərqlər silinir:

Ey axer-e hər əvvəl, ey əvvəl-e hər axer,
Vey zaher-e hər baten, vey baten-e hər zaher.

Tərcüməsi:

«Ey hər əvvəlin axırı, ey hər axırın əvvəli,
Ey hər batinin zahiri və ey hər zahirin batini».

Həmin ikili tərəf əyan-nihan anlamı ilə də ifadə olunur. Zahiri aləmdə aşkar olan nə varsa əyandır. Lakin batini aləmdə gözlə görünməyən gizli mənə dünyası nihan adlanır, şair söz-mənə oyunu ilə öz fikrini belə ifadə edir:

Ey əz do cəhan nehan, əyan kist?

Vey eyn-e əyan bəs in nehan kist?

Tərcüməsi:

«Ey hər iki dünyadan gizli qalan, aşkar olan kimdir?

Ey aşkar olanın gözü, bəs bu gizli qalan kimdir?»

Haqqın təcəllisi ad və sifətlərlə əyan olur, deməli, haqq ad və sifətlərin təcəllisi baxımından əyan və aşkardırsa, substansiya (zat) baxımından gizlidir. Şair yuxarıdakı sualın bir növ cavabı olaraq başqa bir beytində belə söyləyir:

Ank-e u dər hər lebası şod əyan peydaşt kist,

Vank-e həst əz comle-ye aləm nehan peydaşt kist?

Tərcüməsi:

«Hər libasda əyan olaraq aşkar olan O kimdir?

Və cümlə aləmdən gizli şəkildə aşkar olan O kimdir?

Təsəvvüfdə əvvəl-axır qarşılaşması ilə yanaşı, əzəl-əbəd qarşılaşması da vardır. Qeyd edək ki, əvvəl-axır qarşılaşması Qurandan götürülmüşdür: «odur əvvəl və axır, zahir və batin» («Hədid» surəsi, ayə 3).

Əzəl və əbəd təsəvvüfdə belə izah edilir: «Başlanğıcı və sonu olmayan. Təsəvvüfdə kosmoloji anlam zaman və məkan xaricində təsəvvür edilir. Əzəl – yeni başlanğıcı olmayan tanrı substansiyasının mütləq yeganəlik (birlik) mərtəbəsi – buna əhədiyyət məqamı deyilir. Əzəl məqamında heç bir maddi varlıq anlamı düşünülmür, deməli, əzəlin sərhədi Mələkut və Cəbəruta xas misal aləmindən başlayır. Haqqın mütləq varlığı əzəl ul-əzal adlanır. Əbəd isə Haqqın əbədi qalmasına işarədir və zaman anlamı kimi düşüncəyə sığmır. Əbəd – sonsuzluq və ölməzlik rəmzidir. Əzəlin başlanğıcı əbədin isə sonu yoxdur. Əbəd ul-əbəd Haqqın əbədi olaraq hər şeyi əhatə etməsinə və yaşamına işarədir» (17 / 75).

Mahiyətçə hər iki tərəf bir-birini şərtləndirir, onlar arasında sanki dialektik bir keçid vardır:

Piş əz in bud Məğribi əzəli

Moddətə şod gəştə əst əbədi.

Tərcüməsi:

«Bundan öncə Məğribi vardı əzəl,

Necə müddəti dönüb olub əbəd».

İki tərəf də bir-biri ilə bağlıdır və həmin bağlılıq şairin bədii deyimində gözəl bir şairanə xəyal lövhəsi yaradır: əbədiyyət səhrası əzəl dəryasının dalğaları ilə örtülür:

Əz conbeş-e bəhr-e qədəm bər xast mouc-e bi ədəd,
Əz mouc-e dərya-ye əzəl bər gəşt səhra-ye əbəd.

Tərcüməsi:

«Qədim dəryanın təlatümündən saysız dalğa qalxdı,
Əzəl dəryasının dalğasından əbəd səhrasına döndü».

Klassik şeirdə əzəl camı, əzəl badəsi kimi anlayışlar geniş işlənir. Ariflərə görə hələ dünya xilqətindən öncə bəşərin ruhu əzəl badəsi içməklə ruhlar aləmi ilə bağlı olmuş, ona görə haqq sevgisi əbədədək insan ruhunu tərk etmir:

Ma şərab-e eşq əz cam-e əzəl kərdim nuş
Ta əbəd hərgəz nəxahim aməd əz məsti be huş.

Tərcüməsi:

«Biz eşq şərabını əzəl camından nuş etmişik,
Əbədi olaraq heç vaxt məstlikdən ayrılmayacağıq».

Qövsü Təbrizi belə söyləyir:

Çün nuş elədik ruzi əzəl camini eşqin,
Ta həşrədək ol badə ilə məstanələriz bizlər».

Haqqın vəhdət dərğahında əzəl-əbəd və əvvəl-axır bir nöqtədə birləşir:

Məğrebi noqte-ye axer ço be əvvəl peyvəst,
Didəm əncam-e mən anəst ke, bovəd ağzəş.

Tərcüməsi:

«Məğribi, axırncı nöqtə əvvələ birləşəndə,
Gördüm ki, mənim sonum əvvəli olan yerdədir».

Təsəvvüfdə qarşılaşdırılan ikili anlayışlardan biri də surət-məni (məna) rəmzidir. Bu rəmz bir növ zahir-batin qarşılaşması ilə uzlaşır: surət aləmi zahir ilə, məna aləmi isə batinlə müqayisə edilir:

Qoftəməş hiç tora dər do cəhan həst mesal,
Qoft dər surət-o mənist zəmani bengər.

Tərcüməsi:

«Ona söylədim: hər iki cahanda sən kimisi varmı?»

Söylədi: Bir an fikir versən, görərsən surət və mənədadır».

«Vəhdəti-vücut» təlimi baxımından varlıq aləmində rastlaşdığımız surət-məna haqqın surət və mənası ilə bağlıdır. Haqqın misal aləmində nə varsa, onların təzahürü zahiri aləmdə özünü büruzə verir:

Məni-yo surət-e ma surət-o məni-ye veyəst,
Həbbəza ank çenin surət-o məni tələbəd.

Tərcüməsi:

«Bizim məni və surətimiz Onun surət və mənisidir,
Belə bir surət və məni tələb edən necə də yaxşıdır».

«Vəhdəti-vücut»un əsas məzmun və mahiyyət incəliyi vəhdət-kəsret qarşılaşmasında açıqlanır. Burada çox çevik bir dialektik baxış bucağı ilə üzləşirik. Eyni zamanda belə bir məntiqi suala cavab vermək lazım gəlir: Əgər yeganə həqiqi vücut birdirsə, bəs kainatda rast gəldiyimiz çeşidli və çoxsaylı varlıq nümunələri nədir və bu çoxsaylı kəsret vahid haqq ilə necə bağlılığı nə cür izah edilir?

Vəhdət ilə kəsretin yığcam tərfi ilə tanış olaq:

Vəhdət-kəsret. Təsəvvüfün təməl anlayışlarından biridir. Həqiqi mənada yeganə varlıq Haqqdır: bəndə öz iradəsini tanıyır.

Vəhdəti-şühud. Salikin aləmdə olan bütün varlıqları Allahın təsəllisi olaraq görməsi deməkdir. Salik mistik vəcd və məstlik halında (sekr) hər şeydə Haqqın işığını görür. Əgər dəvış öz cüzi nəfsini Haqqın külli nəfsində fəna etmiş olursa, artıq özünü görmür və Mənsur kimi «ənə-l-həqq» deyir – yeni mən özüm yoxam, mən olan Haqqdır. Bu hal eynül-cəm, cəm və ya fəna adlanır.

«Vəhdəti-vücut». Bu anlayışa görə Allahdan və haqdan başqa varlıq yoxdur. Öncə salik varlığın birliyini görürsə, bu məqamda idrak səviyyəsində yeganə varlığın Haqq olduğunu bilir. Özü də «vəhdəti-vücut» təliminə görə bu birlik və yeganəlik nəzəri deyil, bəlkə arifin yaşaya-yaşaya, mənəvi sınaqlardan keçə-keçə yetişdiyi mərtəbədir.

Vəhdət öz təzadı olan kəsretlə qarşılaşdırılır. Vəhdət – birlik, yeganəlik, kəsret isə çoxluq və rəngarənglikdir. Haqq – bir, dünyəvi varlıqlar isə çoxdur.

Baz bər kəsret be zəd mouci mohit-e vəhdətəş,
Pak şod əz louh-e həsti esm-o rəsm-o masəva.

Tərcüməsi:

«Vəhdət mühitinin dalğası yenə kəsretə çırpıldı,

Varlıq lövhəsindən adı, rəsmi və Allahdan başqa yaradılan hər şey silindi».

Kəsret aləmi dünyəvi varlıqlarla bağlıdır, ad, sifət və masəva bu qəbildəndir. Şair kəsretin çeşidli təzahürlərini dalğaya bənzədir, mühit isə vəhdət dəryasıdır və bu dərya bütün xırda dalğaları özündə udaraq kəsret aləmini yox edir. Çünki kəsret fanidir.

Həmin fikrin başqa tərzdə ifadəsi aşağıdakı beytdə belə verilir:

Kəsret-e kouneyn ra dər xod çeşəd,
Bəhr-e vəhdət çonk gərdəd mouczən.

Tərcüməsi:

«İki dünyanın kəsretini özünə çəkər,
Vəhdət dəryası dalğanı çırpan kimi».

Kəsret – yeni kainatda olan çoxsaylı və rəngarəng varlıqlar vəhdətə dələlət edir, vəhdət işığında aşkar olur – yeni vəhdət olmasa kəsret də aşkar olmaz:

Pədid gəşt ze kəsret cəmal-e vəhdət-e u,
Yeki be kəsvət-e çəndin hezar peyda şod.

Tərcüməsi:

«Onun vəhdət camalı kəsretdən görüdü,
Biri bir neçə minlik libas ilə peyda oldu».

Həqiqi bütöv idraka yetişmək üçün, kəsretdən vəhdətə, vəhdətdən isə kəsretə baxmaq, bu dialektik münasibət işığında hər şey bilmək mümkündür:

Ze kəsret su-ye vəhdət ru ze vəhdət su-ye kəsret şo,
Ze rah-e vəhdət-o kəsret təvan danestən əşyara.

Tərcüməsi:

«Kəsretdən vəhdətə doğru, vəhdətdən kəsretə sarı get,
Vəhdət və kəsret yolu ilə əşyanı tanımaq olar».

Dərya anlamı.

Sufi şeirlərində dərya ilə bağlı rəmzlər geniş işlənir. Bu anlamlar daha çox vəhdət-kəsret münasibətlərini ifadə etmək üçün işlənir. «Vəhdəti-vücut» idealına əsaslanan arif sənətkarlar öz yaradıcılığında dərya, bəhr, qətrə, mövc (dalğa) və s. rəmzlərə müraciət edirlər. Həmin rəmzlərdən Mövlana Rumi və Şah Nemətulla Vəli də çox faydalanmışlar. Ariflər haqqın intəhasız əhatə çevrəsini dərya ilə müqayisə etmiş, onu «bəhr-e bikəran» («sahilsiz və sonsuz dərya») və «dərya-ye mohit» adlandırmışlar. Şah Vəli deyir:

Ma gərge-ye dərya-ye mohitim ço mahi,

Ma ra to be dəst avər-o mi cu xəbər-e ma.

Tərcüməsi:

«Biz balıq kimi mühit dəryasında qərq olmuşuq,
Sən bizi ələ gətir və bizdən xəbər tut».

Bəlli olduğu kimi, Məğribi öz yaradıcılığında Şah Nemətulla Vəlidən təsirlənmişdir və onun qəzəllərində dərya ilə bağlı motivlər bu baxımdan diqqəti cəlb edir.

Şair böyük varlıq aləmini (vücudu) dərya ilə müqayisə edir, qabarma və çəkilmə hadisəsini isə gerçəkdə baş verən dəyişikliklərlə əlaqələndirir. Şair kainatı həmişə dəyişmə prosesində görür və belə bir dialektik baxış maraqlıdır.

Həst həsti be san-e dərya-i,
Ke mər ura həmişə cəzr-o məd əst.

Tərcüməsi:

«Varlıq dəryaya bənzəyər,
Həmişə artıb azalar».

Dərya və bəhr vəhdət aləminin rəmzidir, çox saylı dalğalar isə kəsret aləminə işarə olmaqla zahiri dünyanın çeşidli naxışları kimi təsəvvür edilir:

Noğuş-e kəsret-e əmvac-e zaher-e dərya,
Hecab-e vəhdət baten şodəst dərya ra.

Tərcüməsi:

«Dəryanın zahiri dalğalarının çoxluğunun nəqşi,
Dəryanın batini vəhdətinin hicabı olmuşdur».

Batin – görünməz aləmdir, adi gözlə müşahidə edilə bilməz. Batin haqqın substansiyası ilə bağlıdır, dəryanın batini bizə bəlli deyil, biz sadəcə üzde olan dalğaları görürük. Bu isə kəsret aləminin naxışları olmaqla bərabər vəhdətin pərdəsidir — vəhdət aləmi hicabla adı baxışdan pərdələnir. Şair həmin fikrini başqa bir beytdə belə ifadə edir:

Ço namotənahist daemən əmvac,
Hecab-e vəhdət-e dəryast kəsret-e əmvac.

Tərcüməsi:

«Dalğalar daim sonsuz olduğundan,
Dalğaların çoxluğu dəryanın vəhdətinin hicabıdır».

«Vəhdəti-vücut» təliminə görə vəhdət daimidir, hər şeyi əhatə edir, kəsərət isə dəyişkən və fanidir. Bu mənada dalğalar ötüb keçəndir, vəhdət dəryası onları udur – yeni vəhdət aləmi kəsərət vasitəsilə özünü zahiri aləmdə göstərsə də, təcəlli etsə də, sonda kəsərətdən vəhdətə dönüş başlayır və vəhdət bütün kəsərət nişanələrini udur.

Baz bər kəsərət be zəd mouci möhit-e vəhdətəş,
Pak şod əz louh-e həsti esm-o rəsm-o masəva.

Tərcüməsi:

«Vəhdət mühitinin dalğası yenə kəsərətə çırpıldı,
Varlıq lövhəsindən adı, rəsmi, Allahdan başqa yaranan hər şey silindi».

Şair öz arifanə düşüncəsini dərya-səhra qarşılaşması ilə ifadə edir və maraqlı bir bədii təsvir lövhəsi yaradır:

Əz mouc-e bəhr-e bikəran səhra və dərya şod yeki,
Səhra yəqin dərya şəvəd çon yabəd əz dərya mədəd.

Tərcüməsi:

«Sonsuz dəryanın dalğasından səhra və dərya bir oldu,
Səhra yəqin ki, dəryaya dönər, çünki dəryadan kömək alar».

Burada «bəhr-e bikəran» (sonsuz, intəhasız dəniz) həmin mütləq vücuda işarədir. Haqqın bircə təcəllisi, bircə dalğası dərya ilə səhranı bir-birinə qovuşdura bilər. Haqqın inayət və yardımı ilə səhra dəryadan mədəd taparsa, vəhdətə qovuşar. Şair başqa bir beytdə belə deyir:

Serr-e bəhr-e bikəranra mouc bər səhra nehad
Gənc-e məxfi aşekar şod nehan pədid aməd.

Tərcüməsi:

«Sonsuz dənizin sirrini dalğa səhraya açdı,
Gizli xəzinə aşkar oldu, gizli üzə çıxdı».

Şairlər burada sufilər tərəfindən çox işlənən gizli xəzinə (gənc-e məxfi) hədisinə işarə edərək kainatın yaranmasını ilahi eşqin təcəllisi kimi təsvir edir.

«Dərya-ye mohit» anlamının kosmoqonik məzmunu Nəsiminin (1369-1417) məşhur şeirində çox gözəl incələnməmişdir:

Dəryayi-mühit cuşə gəldi,
Kövn ilə məkan xuruşə gəldi.
Sirri-əzəl oldu aşikara,
Aşiq necə eyləsin müdara.

Şərab-mey motivləri.

Klassik-şeyr və qəzəllərdə şərab-mey motivləri geniş təmsil olunur. Həmin motivlər arifanə şeyrlərdə daha çox işlənir.

Şərab motivlərinin bir neçə xüsusiyyəti vardır.

1. Bu motivlər dünyəvi həyatda şadlıq və xoşluq mənasında işlənir, insanların gerçək yaşam istəklərini ifadə edir.

2. Arifanə məzmunlu şeyrlərdə şərab motivlərinin özünəməxsus rəmzi məzmunları aşkar olunur:

a) Saqi – mənəvi mürşid obrazıdır, aşiqlərə mərifət şərabı verir.

b) Şərab və ya mey – mərifətdir.

c) Cam və ya peymanə – ariflərin qəlbinə işarədir.

ç) Meyxana və ya xərabat da bir növ mərifət dolu qəlbdir – yəni aşiqlərin irfan dolu qəlbi:

Biyar saqi, əz an mey ke, həst ab-e həyat,
Be deh be xezr-e deləm va rəhaş əz zolmat.

Tərcüməsi:

«Saqi, dirilik suyu olan o meydən gətir,
Ürək xızrımına ver ondan, onu zülmətdən azad et».

Saqi mənəvi mürşiddir, arifin ürəyi Xızr peyğəmbər ilə müqayisə edilir; Xızr zülmətə dirilik suyu apdıca gedir. Dirilik suyu nəinki bəşərə adi həyat verir, o hətta insanı saflaşdırır, aydınlaşdırır, qəlbinə nur verir. Saqinin verdiyi abi-həyat mərifət nuru sayılır və əgər belə bir su içən qəlb – yəni Xızr daha zülmətə getməyə ehtiyac duymur. Şair incə eyhamla «mənim ürək Xızrımı zülmətə getməkdən azad et» demək istəyir. Zülmət iki mənə daşıyır: həm qaranlıq, həm də dirilik suyu olan yer. Şair həmin incəliyə söykənərək həm qəlbini nəfsin qaranlığından qurtarmaq istəyir, həm də saqi əlindən mərifət meyi içənlərin daha zülmətə – dirilik suyu ardınca getməyə ehtiyacı olmadığını bildirir.

Məğribi öz qəzəllərində adi badə ilə eşq və mərifət şərabını fərqləndirməyi önə çəkir. Meykədədə badə dolandığını söyləyən şair şərabın harada olduğunu sorur:

Badə dər meykədədə həmi gərdədə,
Gərd-e məcles ke qu, şərab kocast?

Tərcüməsi:

«Badə daim meykədədə dolanır,

Məclisi dolandıran soruşur ki, şərab hanı?»
Saqi məclisdə badə paylayır, lakin hər kəsin məstliyi bir şərabdandır.
Saqi be həmə bade ze yek xom dəhəd, əmma
Dər məcles-e u məsti-ye hər yek ze şərabı.

Tərcüməsi:

«Saqi hamıya badəni bir şərab dolçasından verir,
lakin onun məclisində hər kəsin məstliyi dir şərabdandır».

Mürşiddən dərs alanlar çox ola bilər, lakin hər bir mürid öz istedad və qabiliyyətinə görə bir şey anlayar və tərqiət yolunda müəyyən mərtəbəyə çatır. Şairin işlətdiyi «meyi-baqi» ifadəsi mərifətə işarədir. Həmin mərifət bəşər nəfsini fənaya uğradır, onu əbədiyyətə qovuşdurur.

Məğribi şərabın təsəvvüfi və arifanə mənasına işarə etməklə bir sıra beytlərində birbaşa eşq və ya pak tövhid şərabından bəhs edir, dünyəvi-maddi şərab ilə mərifət şərabını ayırd edir:

Ma şərab-e eşq əz cam-e əzəl kərdim nuş
Ta əbəd hərkez nəxahim aməd əz məsti be huş.

Tərcüməsi:

«Biz eşq şərabını əzəl camından içmişik,
Əbədi olaraq heç vaxt məstlikdən ayrılmayacağıq».
Fani-baqi təzadı bu baxımdan maraqlıdır:
Bər Məğrebi an saqi ço rixt me-ye baqi,
Şod fani-yo şod baqi, şod qayeb-o şod hazer.

Tərcüməsi:

«O saqi Məğribiyə əbədi meyi süzcək,
Fani oldu, baqi oldu, qayıb oldu, hazır oldu».

Bu gözəl bədii deyimdə əzəl camından – yəni ruhların vəhdət dünyasından içilən ilahi eşq şərabından söhbət gedir. Haqqın əlindən içilən eşq şərabı arifi məst edir və bu məstlik əbədidir:

Şərab-e nab-e touhidəm, təvanəd va rəhanidən,
Ze dəst-e şirk-o kofr-o din-o salusi-yo zərraqi.

Tərcüməsi:

«Şəffaf tohid şərabım,
Şirkin, küfrün, dinin, ikiüzlü və riyakarın əlindən xilas ola bilər».

Təsəvvüfdə insanı batini baxımdan işıqlandıran mərifət nuru təcəlli adlanır. Ona görə şair rindlər məclisində təcəlli şərabi içməyi lazım bilir:

Dela, be məcləse-e rendan-e pakbaz dər ay,
Ze dəst-e saqi-ye baqi be xor şərab-e təcəlli.

Tərcüməsi:

«Ey könül, fədakar rindlərin məclisinə var,
Saqi-yaqinin əlindən təcəlli şərabi iç».
Arfilərin ürəyi rəmz olaraq xərabat və meyxanədir:
Xərabatist birun əz do aləm,
Modam anca bovəd meyxane-ye del.

Tərcüməsi:

«Hər iki aləmdən xərabati dıxarıdadır,
Könül meyxanəsi daim orada mövcud olar».

Rindlər dünyaya bağlı olmayan dərvişlərdir, onlar müğlərin xərabat məclislərinə üz tuturlar, çünki onların qəlbi haqqın camalını arzulayır. Bu cam isə məşuqun saqi ilə pərdələnir. Ona görə aşiqin ürəyi həmin saqın həlqəsinə qoşulur. Məğribi rindlərin həlqəsi ilə saqın həlqəsi arasında eyhamlı tənəsüblük əlaqəsi quraraq öz sözlünün bədii təsirini gücləndirir:

Sər həlqə-ye rendan-e xərabat-e moğan ra,
Del dər şəkən-e həlqə-ye gisu-ye to didim.

Tərcüməsi:

«Saqi paylayan rindlərin saqının həlqəsində,
Sənin saqının könül sındıran halqasını gördüm».

Lakin ürək heç vaxt mərifətdən doymur və haqqın mərifəti sonsuzdur.

Bəsi peymud bər del bade saqi,
Vəlikən por nəşod peymanə-ye del.

Tərcüməsi:

«Saqi könlümə çoxlu şərab içdirdi
Lakin qəlbimin peymanəsi heç dolmadı».

Bütün yollar və çalışmaları insanı bir həqiqətə doğru aparır. Minlərlə çeşidli camda verilməsinə baxmayaraq mərifət şərabi birdir. Ulduzlar çox olsa da, günəş birdir. Bu birlik haqqın və həqiqətin birliyinə işarədir:

Dər hezaran cam-e qunaqun şərabi biş nist,

Gərçə besyarənd əncom aftabi biş nist.

Tərcüməsi:

«Minlərlə cürbəcür camlarda şərabdən artıq bir şey yoxdur,
Sayrışan ulduzlar çox olsalar da, günəşdən artıq deyillər».

Şərabın və meyin təsiri məstlikdir. Məstlik və sərməstlik irfanda rəmzi mənə daşıyır. Mərifət badəsi içən arifin nəfsi paklanır və dünyəvi ehtirasların buxovlarından yaxa qurtarır. Nəfs insanın mənəvi kamilliyi yolunda əngəldir. Məğribi qəzəllərində rindlər məclisi və xərabat ariflərin səmimi qəlb məclisi kimi təsvir edilir və burada məsti-xarab olmaq bir növ nəfsdən paklanmaq deməkdir. Şair ürək əfsanəsini – ürəyin sözünü pak qəlbli rindlərdən eşitmək istəyir:

Biya beşno ze rendan-e xərabat,
Əgər nəşnidei əfsane-ye del.

Tərcüməsi:

«Xərabat rindlərindən gəl, eşit,
Eşitmədiyin könül əfsanəsini».

Məğribi kimsənin eşq və mərifət badəsindən onun qədər məst olmadığını söyləyir:

Hiç kəs ra in çenin yarı ke mara həst nist,
Kəs əz in bade ke, ma məstim əz u sərməst nist.

Tərcüməsi:

«Heç kimin bizim yarımız kimi olan bir yarı yoxdur,
Bizim məst olduğumuz bu badədən heç kim bizim kimi məst deyil».

Şair bu məstliyin qəlb saqisindən gəldiyini və ona görə ondan ayılmağın çətinliyini göstərir:

Hiç ba huş nəyayəd nəfəsi əz məsti,
Ank əz saqi-ye can cam-e peyapey darəd.

Tərcüməsi:

«Can saqisindən peydərpey cam alan bir kəs heç huşa gəlməz».

Bu məstlik bəzən o həddə çatır ki, arif, necə deyərlər özünü unudur, ayağı ilə başını ayırd edə bilmir:

Çenan məstəm, çenan məstəm, çenan məst,
Ke nə pa danəm əz sər nə sər əz dəst.

Tərcüməsi:

«Öylə məstəm, öylə məstəm, öylə məst,
Nə ayaqla baş bilərəm, nə başla əl».

Aşıqlərə mey verən saqi adi şərab paylayan deyil, haqqın müjdəçisidir, haqqın kəlamını çatdırır. Ona görə saqi haqqın kəlamı ilə müqayisə edilir. Ləl kimi dodaq kəlam sifətinə işarədir. Haqqın kəlamı da (ləli-ləb) və nəzəri də (nərgis) aşıqləri həmişə məsti-xarab edir:

Məra ke ləl-e ləbət saqist-o cam-e şərab,
Əz an ço nərges-e məst-e toəm modam xərab.

Tərcüməsi:

«Sənin ləli-ləbin mənim saqim və şərab camımdır,
Sənin nərgisinin məst gözlərindən daim halım xarabdır».

Eşq motivləri.

Arifanə qəzəllərdə eşq mövzusu xüsusi yer tutur. Bu barədə istər klassik nəzəriyyəçilər, istərsə də çağdaş araşdırıcılar kifayət qədər bəhs etmişlər. Məğribi Təbrizi «vəhdəti-vücut» təliminin tərəfdarı kimi öz qəzəllərində eşq mövzusunda da yer verib. Lakin biz onun qəzəllərində Rumi, Hafiz və başqa ədiblərdə olan təlatümlü eşq həyəcanlarının çeşidli lövhələrini müşahidə etmirik. Məğribi bu yöndə bir növ orta yol seçən şairdir. Onun nəzərinə irfan və vəhdət diyarında eşq təcəllisi hakimdir:

Dani be coz əz eşq dər in xette nəbaşəd,
Eşqəst ke, dər xette-ye del hakem-o valist.

Tərcüməsi:

«Bilirsən ki, bu diyarda eşqdən başqa heç bir şey ola bilməz,
Könül diyarında hakim və vali elə eşqdir».
Eşq ariflər üçün özündən keçərək fənaya yetişmək yoludur:
Bayəd əndər eşq-e u əz xod bekoll varastei,
Kank dər eşqəş bekoll əz xiştən varəst nist.

Tərcüməsi:

«Onun eşqi yolunda tamamilə özündən keçməlisən,
Öz eşqindən tamamilə keçən bir kimsə yoxdur».

Şair eşqin varlıq aləminə sirayət etməsini gözəl bir bədii deyimlə – eşq sultanının cahan mülkündə xeymə qurması ifadəsilə təsvir edir və bu sayaq bədii lövhələr Məğribi şeirlərinin sənətkarlıq baxımdan zənginliyini göstərir:

Xeyme birun zəd bi ezhar-e xod soltan-e eşq,
Ta könəd dər ərse-ye molk-e cahan ərz-e sepah.

Tərcüməsi:

«Eşq sultanı özünü büruzə vermədən çadırını göstərdi ki,
Cahan mülkü meydanına qoşununu çıxarsın».

Eşq qəlbin haqqa doğru yönəlməsidir, ağıl isə zahir və hiss aləminin təzahürüdür. Ona görə eşq söhbəti ağıl tərəfindən məqbul sayılmır:

Be piş-e əğl məqu ğesseha-ye eşq ke an ra
Ğəbul mi nəkonəd ank eşqbaz nəbaşəd.

Tərcüməsi:

«Ağılın qarşısında eşq hekayətlərindən danışma,
Çünki onu eşqbaz olmayan qəbul etməz».

Həqiqət aşıqləri rəsmi qaydalara, zahiri məsələlərə əhəmiyyət vermir, öz qəlbinin hökmü ilə rəftar edirlər. Ona görə onlardan hər hansı bir təriqət ədəbi və qanunu gözləmək olmur:

Məcu ze Məğrebi adab dər təriqət-e eşq,
Ke kəs nəcost ze məstan-o aşeğan adab.

Tərcüməsi:

«Məğribidən eşq təriqətində ədəb gözləmə,
Çünki heç kim məst və aşıqlərdən ədəb tələb etməyib».

Aşıqlər haqqın cilvəsi ilə məst olan ariflərdir və onlardan «adab» gözləmək düzgün deyil. Başqa bir misal:

Aşeğan ra coz rosum-e xəlq rəsmi digərəst,
Bəhr-e işan rəsm-e digərqun nemibayəd nehad.

Tərcüməsi:

«Aşıqlərin xalq adət-ənənəsindən seçilən başqa adətləri vardır,
Onlar üçün başqa adət təyin etmək gərəkməz».

Həqiqət aşıqi mədrəsə, xanəgah və başqa ibadətgahlardan – yeni təlim-tərbiyə mərhələlərindən keçərək müğlərin məclisinə – həqiqət meyinin paylandığı ariflər hüzuruna toplaşır:

Əz xanəgəh-o, soumee-vo mədrəsə rostim,
Dər ku-ye moğan ba mey-o məşuq neşəstim.

Tərcüməsi:

«Xanəgah, dərviş koması, mədrəsələrdə tərbiyələnməmiş,
Muğlar məhəlləsində mey və məşuqla oturub-durmuşuq».

Mənəvi və əzəli məşuq canan, dilbər, yar, dildar və bu kimi adlarla ifadə olunur. Arifanə şeirlərdə həqiqi eşq aşiqlərin qəlbində olur, deməli, haqqın mənzili də ürəklərdədir. Can və dil (ürək) məşuq və canan ilə bağlıdır. Cananı başqa yerdə deyil, qəlb evində axtarmaq lazımdır:

Ançə mətlub-e del-o canəst ba can-o deləst,
Likən əz mətlub-e xod can bixəbər del ğafələst.
Mənzəl-e canan be can-o del həme cuyəd deləm,
Ğafel əz canan ke u ra dər del-o can mənzələst.

Tərcüməsi:

«Qəlbin və canın tələb etdiyi can can və qəlblədir,
Lakin can öz tələbindən bixəbər, qəlb isə qafildir,
Cananın mənzilini qəlbim hər an canü-dillə arar,
Çünki onun qəlb və canında, canandan xəlvətçə mənzil tutmuşdur».
Məşuq və yar aşiqin qəlbində olduğu üçün, heç vaxt ondan ayır deyil:
Ba tost an yar daem əz to yek dəm dur nist,
Gərçə to məhcuri əz vey u ze to məhcur nist.

Tərcüməsi:

«O yar daim sənindədir, səndən bir an uzaq deyil,
Baxmayraq ki, sən ondan məhrumsan, o səndən məhrum deyil».

Şair həmin fikrin davamı olaraq aşiqləri yarın kuyində (məhəlləsində) axtarır və «məhrəmi-əsrar» (sirlər məhrəmi) məfhumu ilə qəlbin haqq ilə ünsiyyətinə incə bir işarə vurur. Ürək sirlər xəzinəsidir və qəlbin həmin guşəsi yalnız haqqın mənzili ola bilər:

Ma salha moğim-e dər-e yar budeim,
Əndər hərım məhrəm-e əsrar budeim.

Tərcüməsi:

«Biz illərlə yarın qapısında məskən salmış,
Qadağa olmuş yerdə sirlərə məhrəm olmuşuq».

Ariflərin məqsədi haqq ilə – əzəli canan ilə ünsiyyət tapmaqdır. Qəlb, can və dil – bunların hamısı haqqın müqabilində öz dəyərini itirir, könül cananı görəndə aram olur, onun bütün təlaş və axtarışlarına son qoyulur:

Del gereft aram çun aram-e del dər bər gereft,

Can ço canan ra bedid asude gəşt əz cost-o cu.

Tərcüməsi:

«Ürək təskinlik tapdı, çünki ürək təskinliyini əldə etdi,
Can cananı görəni kimi axtarmaqdan asudə oldu».

Şair bu beytə dilin (qəlbin) aram tutması ilə («del gereft aram») «aram-e del» deyimi arasında zərif bir söz oyunu yaratmaqla öz deyiminə bədii gözəllik vermişdir.

Can və könül, canan – əzəli məşuq üçündür, ona görə canandan söhbət gedirsə can, dil (ürək) və canandan keçmək lazım gəlir. Bu sayaq məzmun motivləri klassik qəzəllərdə geniş işlənir və Məğribi yaradıcılığında həmin məzmunu işarələr çoxdur:

Ze can-o əz cəhan biqane gərdid,
Ke ta ba can-e canan aşena şod.

Tərcüməsi:

«Can və cahandan uzaqlaşdı (soyudu) ki,
Can və cananla tanış olsun».

Ey del inca ku-ye canan əst əz can dəm məzən,
Əz del-o can-o cəhan dər piş-e canan dəm məzən.

Tərcüməsi:

«Ey dil, bura cananın məhəlləsidir, candan dəm vurma,
Canan yanında dil, can və cahandan dəm vurma».

İrfanda insan nəfsi onu maddi həvəslərə bağlayır və hətta ağıl da nəfsin təsiri altına düşdükdə qəlbə nur saça bilmir. İnsanın mənəvi işıqlanmasına əngəl olan nəfsdən qurtuluş eşqin əsas hədəfidir. Öncə işarə etdiyimiz mərifət şərabı da qəlbi nəfsin buxovundan qurtarmaq üçündür:

Əz an şərab ke can-o delem əz u yabed,
Ze geyd-e cesm xelas-o ze bənd-e nəfs necat.

Tərcüməsi:

«Mənə o şərabdan ver ki, onunla can və qəlbim,
Cism qayğısından xilas, nəfs bəndindən nicat tapsın».

Ruh özü də insanın cismani qəlibində bir qəfəs içərisində kimi təsəvvür edilir və cism qəfəsindən qurtuluş ruhun haqqa doğru pərvazlanmasına səbəb olur:

Başəd ke beşkənəd gəfəs-e cesm ra ze şouq,

Morğ-e rəvan-e Məğrebi ayəd be məmənəş.

Tərcüməsi:

«Ola bilsin ki, şövqdən cism qəfəsini sındıran
Məğribinin ruhunun quşu yuvasına qayıtsın».

Məğribi həqiqət şairi olaraq onu əsir edən bütün məhdudlardan çıxan bir arifdir:

Kəsi əsir-e del-o can-o əğl-o nəfs bovəd,
Məra ke rosteəm əz hər çəhar key danəd.

Tərcüməsi:

«Kimsə dil, can, ağıl və nəfsinin əsiri ola bilər,
Mənim bu dörd şeydən tərbiyə aldığımı kim bilə bilər».

İnsan təsviri.

Orta əsrlərin qəzəllərində insan təsviri xüsusi yer tutur. Ümumiyyətlə müsəlman xalqlarının poeziyasında bədii təsvir lövhələri genişdir. Burada təsvir obyektini olaraq təbiət, kainat və insan götürülür. Biz əvvəlcə arifanə şeirlərdə kosmoloji dünya nizamının önəmli yer tutduğunu göstərmişik. «Vəhdəti-vücut» təliminə görə vahid kosmoloji nizamda insan özü də böyük dünyanın bir parçası kimi təsəvvür edilir. Ona görə insan kiçik aləm adlanır. Bu kiçik aləm sanki böyük dünyanın xülasəsi və aynasıdır. İnsanın dəyəri böyükdür və onun xilqəti haqqın kamilliyini özündə əks etdirir. İrfana meyl edən şairlər insan təsvirində həmin kosmoloji baxışlardan yararlanaraq maraqlı lövhələr yaratmışlar.

İnsanın özü haqqın aynası və nurun təcəlli etdiyi məhəl sayılır. Ona görə qəzəllərdə daha çox üz (rux, ruxsar, mirat) təsviri və təcəlli məqamları verilir, üz haqqın camal sifətinin təcəllisini əks etdirir:

Roxət hər dəm cəmalı mi nomayəd,
Ze hosn-e xod mesali mi nomayəd.

Tərcüməsi:

«Üzün hər an bir camal göstərər,
Öz hüsnündən bir misal göstərər».
Ço taft bər del-e mən pərtov-e cəmal-e həbib
Be did dide-ye can hosn bər kəmal-e həbib.

Tərcüməsi:

«Yarımın camalının parıltısı (şəfəqi) qəlbimdə saçan kimi,
Can didəsi yarımın kamalının hüsnünü gördü».

Məğribi təsvirlərindənki bədii gözəlliyi də qeyd etmək lazımdır və şair zahiri təsvir ilə batini məna yozumu arasında incə bir peyvənd yaradır. Haqqın camal sifəti günəşlə müqayisə edilir və hər dəfə bu günəş məşriqdən boylanarkən, həmin gözəllik və lütf sifəti yeni bir cülvə ilə görsənir. Şair gözəlliyin çeşidli təzahürlərinə və bu lütf sifətinin heç vaxt bitmədiyinə işarə edərək yazır:

Hər zəman xorişd-e u əz məşreği sər bər konəd
Mah-e mehrexzayəş hər dəm celve-ye digər konəd.

Tərcüməsi:

«Onun günəşi hər zaman bir məşriqdən baş qaldırır,
Onun günəş kimi saçan ayı hər an başqa cür cülvələnər».

Məğribi söz seçimi və düzümündə mahir sənətkar kimi diqqəti cəlb edir: günəş, məşriq, mehr, cülvə sözləri arasında məntiqi bağlılıq və tənəsüblük əlaqəsi var. «Mah-e mehrexza» ifadəsində üzə işarə var. Mah – ay və mehr ilə günəş, həm də məhəbbət anlamı bildirir və şair iki məna arasında eyhamlı keçid yaratmışdır.

Məğribi başqa bir beytində bütün gözəlliklərin haqqın hüsn və camalından təcəlli etdiyini çox gözəl biçimdə ifadə edir:

Ey kərde təcəlli roxət əz çehre-ye hər xub,
Ey hosn-o cəmal-e həmə xuban be to mənsub.

Tərcüməsi:

«Ey üzü hər gözəlin çöhrəsindən təcəlli edən,
Ey bütün gözəllərin hüsnü-camalı sənə mənsub olan».

Haqqın substansiyası görünməzdir və Quranda da bu məsələ təkidlə vurğulanır. Tanrı Musa peyğəmbərə xitabən «məni görə bilməzsən» deyir. Haqqın təcəlli nurundan bir şölə Tur dağına düşür və dağ parçalanır («Əraf» surəsi, ayə 143). Məğribi həmin mətləbə işarə edərək zərif bir təlmih sənəti ilə belə söyləyir:

Əgər ze ruy bər əndazəd u neğab-e sefat,
Do koun suxte gərdəd ze tab-e pərtov-e zat.

Tərcüməsi:

«Əgər O sifətinin niqabını üzündən atsa (götürsə),

Zatın işığının saçmasından iki dünya od tutub yanar».

Başqa bir tərəfdən ariflərin ürəyi ayna ilə müqayisə edilir və məşuqun üzünün əksi bu aynada təcəlli edir:

Del-e mən ayene-ye tost mosəffadarəş,
Əz pe-ye əks-e rox-e xiş moheyadareş.

Tərcüməsi:

«Mənim qəlbim sənin üzünün əksinin ardınca hazırlanan saf aynandır».

Üz və qəlb arasında əlaqə və münasibət vardır, təsadüfi deyildir ki, üz qəlbın aynasıdır, yeni üz haqqın camal sifətinin əks saldığı bir ayna sayılır. Ona görə arif əzəli məşuqun üzünə baxdıqda dünyadakı bütün gözəllikləri burada görür, çünki kainatdakı bütün gözəlliklərin qaynağı haqdır:

Çun nəzər bər roxe ziba-ye to miəndazəm
Hosn-e məcmu-ye cəhan dər nəzərəm miayəd.

Tərcüməsi:

«Nəzərimi sənin gözəl üzünə saldıqda,
Cahanın bütün gözəllikləri gözümün qarşısına gəlir».

Üz vəhdət və camal sifətinin rəmzdirsə, üzdə olan cizgilər və nişanələr də haqqın başqa sifətlərinin rəmzidir. Göz – baxış və nəzər rəmzidir:

Dər dide-ye şəhla-ye botan-e həme aləm,
Kərdim nəzər nərges-e cadu-ye to didəm.

Tərcüməsi:

«Dünyanın bütün gözəllərinin şəhla bəbəyinə nəzər saldıqda, sənın cadugər gözünü gördüm».

Dodaq – haqqın təkəllüm (danışan) sifətinə işarədir, oradan ləl kimi sözlər – haqqın sözləri cari olur. Haqqın inayəti ilə arifə yönələn baxış da, sözlər də şərab kimi məstedici olur:

Məra ke ləl-e ləbət saqist-o cam-e şərab,
Əz an ço nərges-e məst-e toəm modam xərab.

Tərcüməsi:

«Sənın ləli-ləbin mənim saqi və şərab camımdır,
Sənın məst gözlərindən daim halım xarəbdır».

Məşuqun qaşu və qənzəsi onun baxış və nəzəri keyfiyyətini göstərir. İnsan həmin zahiri şivələrin təsiri ilə kəsret aləminin gözəlliyini seyr edir, lakin kəsretlə məhdudlaşır:

Sehrha-ye qəmze-ye cadu-ye u bi entehast,
Eşveha-ye torre-ye hendu-ye u bi entehast.

Tərcüməsi:

«Onun cadu qəmzəsinin sehləri sonsuzdur,
Onun qara saçlarının şivələri sonsuzdur».

Bəzən vəhdət və kəsərət aləmi arasındakı çevik və çeşidli keçidləri şərh etmək üçün dil aciz qalır və bu sayaq bədii deyimlər arifanə qəzəllərdə çoxdur:

Şərh-e an torre-ye tərrar nemidanəm dad,
Sehr-e an gəmze-ye qəmmaz nemiyarəm qoft.

Tərcüməsi:

«Sənin pərişan saçlarının şərhini verə bilmərəm,
Sənin qəmzəli gözlərinin sehrini deyə bilmərəm».

Gözəllərin üzündəki xətt-xal zahiri nişanələldir, lakin bunlar haqqın vəchinin, haqqın kitabının ayətləri kimi dəyərləndirilir:

Neveştəənd bər ourağ-e çehre-ye xuban,
Be xətt-e xub do se ayət əz kitab-e roxət.

Tərcüməsi:

«Gözəllərin çöhrələrinin üzərinə,
Yaxşı xətlə sənin üzünün kitabından iki-üç ayə yazmışlar».

Dünyadakı çeşidli gözəlliklər və naxışlar arifin nəzərində haqqın vəchindəki xətt və xaldır:

Cəhan bər arezət çun xətt-o xaləst,
Be çeşm-e can xiyali mi nomayəd.

Tərcüməsi:

«Cəhan sənin üzündə xəttü-xal kimidir,
Can gözüne bir xəyal kimi görünür».

Şair başqa bir beytində zahiri dilbərle həqiqi məşuqu və zahiri xətt-xal ilə onun batini məzmununu ayırd etməyi önə çəkir:

Bər bəyaz-e ru-ye delbər əz bəra-ye delbəri,
Əz səvad-e xətt-o xalət xətt-o xal-e digərəst.

Tərcüməsi:

«Dilbərin bəyaz üzünə bir dilbərdən ötəri,
Xəttü-xalının cızmaqarasından başqa xəttü-xal çəkmişlər».

Klassik qezəllərdə üz saç ilə qarışdırılır. Üz aydınlıq və vəhdət rəmzidirsə, saç kəsretin çeşidli cazibələridir. Arif kəsretin dolanbac yollarından keçməklə vəhdətə yönələ bilər və həmin dolanbac yollar saçın qıvrımı ilə ifadə edilir:

Del şod əndər piç-o tab-e həlqə-ye gisuş qom,
Piç-o tab-e həlğə-ye gisu-ye u bi entehast.

Tərcüməsi:

«Ürək onun saçının halqasının qıvrımında itdi,
Onun saçının halqasının qıvrımı sonsuzdur».
Saç kəsret rəmzi olaraq küfr ilə əlaqələndirilir:
Vəsf-e kofr-e zolf-e u dər pişru-ye u məkon,
Hiç əz an kafər be piş-e in mosəlman dəm məzən.

Tərcüməsi:

«Onun qara saçını onun yanında vəsf etmə,
Bu müsəlmanın yanında o kafirdən heç dəm vurma».

Ümumiyyətlə, Məğribi qezəllərinin bədii dil-üslub və ideya-məzmun xüsusiyyətlərini araşdırarkən belə bir nəticəyə gəlmək olur ki, şair əsasən orta əsrlərin sufiyanə şeir üslubuna xas ənənələrdən faydalanmışdır. Burada dərin arifanə düşüncələr, xüsusilə “vəhdəti-vücut” təlimindən doğan duyğuların bədii ifadəsi xüsusi yer tutur. Şairin qezəllərində aşiqanə şeir tərz, şərab motivləri də sufi şeirinin mühüm cəhətləri kimi özünə yer almışdır. Bunlarla yanaşı, rəmzi deyimlər və işarələr Məğribi qezəllərinin əsas xüsusiyyətləri kimi diqqəti cəlb edir. Ona görə də sufi ədəbiyyatında işlənən rəmzlərin açıqlanmasında onun “Divan”ından nümunələr gətirilir.

NƏTİCƏ

Məğribi Təbrizi XIV əsrin tanınmış sufi şairlərindən olub əsasən farsca yazdığı “Divan”ı ilə şöhrət tapıb. Qaynaqlarda onun daha 6 əsərinin adı çəkilir ki, bunlardan dördünün əlyazma nüsxələri bizə çatıb. Məğribi Təbrizi təsəvvüf dünyasının görkəmli simalarından və şairlərindəndir. Onun “Divan”ı sufi idealları və özəlliklə “vəhdəti-vücut” təliminin bədii təsvirini verən şeir incilərindən ibarətdir.

Bu araşdırmada ilk dəfə olaraq Məğribi Təbrizinin həyat və yaradıcılığı, xüsusilə “Divan”ı mövcud qaynaqlar əsasında təhlil edilir. Bunun üçün əldə olan bütün mənbələr – təzkirələr, tarixi kitablar, sufi müəlliflərinin əsərləri nəzərdən keçirilmiş, müəllifin həyatı, təriqət şəcərəsi, ləqəbi və təxəllüsü, əsərləri haqqında yığcam və lazımi məlumatlar ardıcıl şəkildə araşdırılmış və dəqiqləşdirilmişdir.

Eyni zamanda Məğribi Təbrizinin əsərlərinin əlyazmaları barədə kataloqlarda olan məlumatlar saf-çürük edilmiş, Avropa, Asiya, Rusiya və Şərq ölkələrində saxlanılan nüsxələr, əski çap və müasir nəşrlər xronoloji ardıcılıqla təqdim edilmişdir.

Məğribinin “Divan”ı üzərində aparılan təhlillər göstərir ki, şair öz yaşadığı dövrün mədəni-ədəbi mühitinə xas qəzəl üslubundan yararlanmış, mədhiyyə və qəsidəçilikdən uzaq olmuşdur.

Məğribi qəzəllərinin böyük bir qismini “vəhdəti-vücut” təliminin bədii ifadəsinə həsr olunmuş şeirlər təşkil edir. Ona görə bu qəzəllərdə həmin düşüncə tərzinə xas kosmoloji baxışlar, zat-sifət, haqqın təcəlli meydanı, bununla bağlı işlənən mehr-xurşid, Məğrib-Məşriq, aləm, vücut, həsti, məhzər, nişan, zahir-batin, əyan-nihan, kəsərət-vəhdət kimi təsəvvüf obrazları geniş işlənir.

Bununla yanaşı şairin “Divan”ında əzəli eşq, cam, şərab-mey, rind, xərəbat motivləri, eşqlə bağlı can-dil anlamları, insanın zahiri təsviri ilə bağlı bədii obrazlar yetərincədir.

Məğribi həmçinin bəhr-dərya ilə bağlı motivlərdən də istifadə etmişdir. Şairin işlətdiyi bütün deyimlər – kainat haqqında məfhumlar, eşq və şərab motivləri, insan təsviri və s. rəmzi mənə daşıyır ki, bu da sufi ədəbiyyatına xas bir cəhətdir.

Məğribi Təbrizinin şeirlərini araşdırarkən onun bədii üslubunda və işlətdiyi rəmzlərdə Şeyx Nemətulla Vəli, Şah Qasım Ənvar, Şeyx Mahmud Şəbüstəri, Əvhədi Məraği ilə paralellər aparmaq mümkündür. Arifanə və aşiqanə qəzəllərində isə Fəxrəddin İraği, Hümam Təbrizi və Salman Savəci ilə səslənən cəhətlərə rast gələ bilərik.

“Vəhdəti-vücut” təliminin bədii təcəssümündə Məğribinin qüdrəti o qədər böyükdür ki, Şəbüstərinin “Gülşəni-raz” əsərinə şərh yazan Məhəmməd Lahici onun qəzəllərindən təsirlənmişdir.

Doktor Cavad Nurbəxş isə 8 cildlik təsəvvüf istilahları lüğətində nümunə kimi Sənai, Əttar, Mövlana Rumi, Cami, Kamal Xocəndi, Şeyx Mahmud Şəbüstəri, Hafiz, Şah Nemətulla Vəli ilə yanaşı Məğribinin şeirlərindən misallar gətirmişdir.

Ümumiyyətlə Məğribi Təbrizinin bədii irsi, xüsusilə “Divan”ı tək cə Azərbaycan ədəbiyyatı tarixində deyil, həm də orta əsr farsdilli sufi poeziyasında özünəlayiq bir yer tutur. Ona görə də Məğribinin adı Şah Qasım Ənvar, Şəbüstəri, Şeyx Nemətulla Vəli ilə yanaşı çəkilir. Bu ədəbi şəxsiyyətin adının Azərbaycan ədəbiyyatı tarixinə salınması olduqca zəruridir.

ƏDƏBİYYAT

Qurani-Kərim

Azərbaycan və türk dillərində

1. Abbasov Ə.M. Azərbaycan-əfqan ədəbi əlaqələri tarixindən. Bakı, Elm, 1986.
2. Abdalbaki Gölpınarlı. Mevlana muzesi yazmalar kataloqu. II c., Ankara, 1971.
3. Abdalbaki Gölpınarlı. Mevlana muzesi yazmalar kataloqu. III c., Ankara, 1972 .
4. Ahmed Ateş. İstanbul kütübhanelərində farsca manzum eserler. I c., İstanbul, 1968.

5. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. I c., Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının nəşriyyatı. Bakı, 1969.
6. Beqdeli Qulamhüseyn. Əvhədi (Əvhədinin həyat və yaradıcılığı). Bakı, 1962.
7. Əlyazmaları kataloqu. I c., Bakı, Elm, 1963.
8. Əlyazmaları kataloqu. II c., Bakı, Elm, 1977.
9. Fehmi Edhem. Topqarı sarayı muzesi kütübhanəsi farsca yazmalar kataloqu. İstanbul, 1961.
10. İslam ansiklopedisi. VII c. İstanbul milli eğitim basımevi, 1988.
11. İsmayılov M. Azərbaycan tarixi. Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat-Poleoqrafiya birliyi. Bakı, 1992.
12. Qarayev N. Poetik məclislər. Bakı, Yazıçı, 1987.
13. Mahmud bin Osman Lamei. Futuh əl-mücahidin litərvici qulub əl-müşahidin. 1289.
14. Makulu P. Ədəbi məlumat cədvəli. Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının nəşriyyatı, Bakı, 1962.
15. Məhəmmədəli Tərbiyə. Danışməndani-Azərbaycan. Görkəmli elm və sənət adamları. Tərcümə edənlər: İsmayıl Şəms, Qafar Kəndli. Bakı, Azərneşr, 1987.
16. Nəsim Cümşüdoğlu (Göyüşov). Füzulinin sənət və mərifət dünyası. Bakı-Tehran, "Sürüş" Beynəlxalq nəşriyyatı. İran, 1997.
17. Nəsim Göyüşov. Təsəvvüf anlayışları və dəvışlik rəmzləri. Bakı, 2001.
18. Onullahi S.M. XIII-XIV əsrlərdə Təbriz şəhərinin tarixi. Bakı, Elm, 1982.
19. Rəhimov Ə. Əbdi bəy Şirazi (həyat və yaradıcılığı). Bakı, Elm, 1970.
20. Səfərlı Ə., Yusıfov X. Qədim və orta əsrlər Azərbaycan ədəbiyyatı, Bakı, Maarif, 1982.
21. Şəmsəddin Sami. Qamusül-elam. IV c., İstanbul, 1311.
22. Şəmsəddin Sami. Qamusül-elam. VI c., İstanbul, 1316.
23. Şirvani S.Ə. Əsərləri. III c., Bakı, 1974.
24. Türk ansiklopedisi. XXIII c., Milli eğitim Basımevi, Ankara, 1975.

Fars və ərəb dillərində

25. Atəşkədeyi-Azər. Lütfəli bəy Azər. Tehran, 1137.
26. Cami-cahannüma. Məğribi Təbrizi. Şifr: B-6236 (əly.).
27. Cüng. Şifr: B-236 (əly.).

28. Çəharsəd şairi bərqozide-yi parsiguy. Mir Əbu Talib Rizəvinijadi Soymeesərai. Tehran, 1369.
29. Danişməndani-Azərbaycan. Məhəmmədəli Tərbiyə, Tehran, 1314.
30. Divani-Məğribi. Şifr: A-577 (əly.).
31. Divani-Məğribi. Şifr: B-7647 (əly.).
32. Divani-Məğribi. Şifr: B-2980 (əly.).
33. Divani-Məğribi. Şifr: B-3280 (əly.).
34. Divani-Məğribi. Şifr: I-45.
35. Divani-Məğribi. Şifr: I-281.
36. Divani-Məğribi. Şifr: IX-21.
37. Divani-Məğribi. Şifr: XII-122.
38. Divani-Məğribi. Şifr: XIII-198.
39. Divani-Məğribi. Şifr: XVI-1680.
40. Divani Məhəmməd Şirin Məğribi. Be təshih və ehtimami doktor Leonard Luizan. Mətni intiqadi ba müqəddimə, həvəsi və fehristi istilahati ürfani. Tehran-london. 1372-1993.
41. Divani-Şəms Məğribi. Naşir: kitabforuşiye-eslami. Tehran mordadmah, 1348.
42. Dər bare-yi nüsxəhayı xətti. III c., Məhəmməd Təqi Daneşpəjuh və İrəc Əfşar. Tehran, 1342.
43. Donbale-yi costcu dər təsəvvüf – İran. Doktor Əbdülhüseyn Zərrinkub. Tehran, 1362.
44. Əmsal və hikəm. Dehxoda Əli Əkbər. Tehran, 1363.
45. Ərəfatül-əşiqin. Təqi Əvhədi. Tehran. 1968.
46. Əsrarül-hikəm. Hacı Molla Hadi Səbzəvari. Tehran, 1361.
47. Fehristi divanhayi-xətti və kitabi hezaro yek şəbi kitabxaneyi səltenəti. II c., Bədri Atabay. Ordibehistmahi 2525 şahənşahi.
48. Fehristi kitabhayı capiyi farsı. I c., Tehran, 1352,
49. Fehristi kitabhayı capiyi farsı. II c., Tehran, 1352.
50. Fehristi kitabhayı xətti kitabxaneyi məclisi Səna. I c., Məhəmməd Təqi Danişpəjuh və Bəhəəddin Ənvari.
51. Fehristi kitabxaneyi astani Qüdsi Rizəvi. IV c., Məşhəd, Çapxaneyi Tus, 1325.
52. Fehristi kitbxaneyi Məclis. 1305-1344.
53. Fehristi kitabxaneyi məclisi şurayı milli. II c., Yusif Etisami. Tehran. 1311.

54. Fehristi kitabxaneyi məclisi şurayi milli. VIII c., Fəxri Rastkar. Tehran, 1347.
55. Fehristi kitabxaneyi məclisi şurayi milli. X c., 3-cü h. Əbdülhüseyn Hayeri. Tehran, 1348.
56. Fehristi kitabxaneyi məclisi şurayi milli. XI c., İrəc Əfşar, Məhəmməd Təqi Danişpəjuh, Əliyyənnəqi Münzəvi. Tehran, 1345.
57. Fehristi kitabxaneyi məclisi şurayi milli. XIV c. İrəc Əfşar. Məhəmməd Təqi Danişpəjuh və Əliyyənnəqi Münzəvi. Tehran, 1347.
58. Fehristi kitabxaneyi məclisi şurayi milli. XV c., İrəc Əfşar, Məhəmməd Təqi Danişpəjuh və Əliyyənnəqi Münzəvi. Tehran, 1347.
59. Fehristi kitabxaneyi məclisi şurayi milli. XVI c., İrəc Əfşar, Məhəmməd Təqi Danişpəjuh və Əliyyənnəqi Münzəvi. Tehran, 1348.
60. Fehristi kitabxaneyi məclisi şurayi milli. XVIII c., Fəxri Rastkar. Tehran, 1348.
61. Fehristi kitabxaneyi məclisi şurayi milli. Əbdülhüseyn Hayeri. Tehran, 1350.
62. Fehristi kitabxaneyi mədrəsəyi-aliyi sipəhsalar. IVc., Məhəmməd Təqi Danişpəjuh və Əliyyənnəqi Münzəvi. Tehran, 1346.
63. Fehristi kitabxaneyi mərkəziyi danişqahi Tehran. IX c., Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Tehran, 1340.
64. Fehristi kitabxaneyi mərkəziyi danişqahi Tehran. X c., Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Tehran, 1340.
65. Fehristi kitabxaneyi mərkəziyi danişqahi Tehran. XI c., Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Tehran, 1340.
66. Fehristi kitabxaneyi mərkəziyi danişqahi Tehran. XI c., Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Tehran, 1340.
67. Fehristi kitabxaneyi mərkəziyi danişqahi Tehran. XII c. Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Tehran, 1340.
68. Fehristi kitabxaneyi mərkəziyi danişqahi Tehran. XIII c. Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Tehran, 1340.
69. Fehristi kitabxaneyi mərkəziyi danişqahi Tehran. XIV c. Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Tehran, 1340.
70. Fehristi kitabxaneyi milliyi Təbriz. II c. Mir Vodud Seyyid Yunisi. Təbriz, 1350.
71. Fehristi kitabxaneyi milliyi Təbriz. Kütübi çäpiyi ehdaiyi mərhum Hac Məhəmməd Nəxçuvani. Məhəmməd Sadiqpur Vəcdi və Cəmsidfər Azin. Təbriz, 1352.
72. Fehristi kitabxaneyi Sipəhsalar. I c., İbn Yusif.

73. Fehristi kitabxaneyi Sipəhsavar. Bəxşi cəharom. Kütübi xətti. VII c. Təshih və təcridi nəzər be vəsileyi Əliyyənnəqi Münzəvi. Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Çapxaneyi danişqahi Tehran. 1346-1967.
74. Fehristi kütübi xətti kitabxaneyi astani qüdsi Rizəvi. XII c., I h. Əhməd Qülçin Məani. Məşhəd, 1326.
75. Fehristi kütübi xətti kitabxaneyi astani qüdsi Rizəvi. IX c. Nəcib Mayil Herəvi və Seyyid Əli Ərdəlan, 1361.
76. Fehristi kütübi xətti kitabxaneyi astani qüdsi Rizəvi. XI c. Mehdi Vəlai. 1362.
77. Fehristi məqalati farsı. I c. İrəc Əfşar. Tehran, 1349.
78. Fehristi məqalati farsı. III c. İrəc Əfşar. Tehran, 1350.
79. Fehristi müştərəki nüsxəhayı xətti farsiyi Pakistan. III c. Mərkəzi təhqi qati farsiyi İran-Pakistan. Əhməd Münzəvi. 1984.
80. Fehristi müştərəki nüsxəhayı xətti farsiyi Pakistan. VII c. Əhməd Münzəvi.
81. Fehristi müştərəki nüsxəhayı xətti farsiyi Pakistan. IX c., III h. Əhməd Münzəvi.
82. Fehristi natəmami tedadi əz kütübi kitabxaneyi səltənəti. Mehdi Bəyani.
83. Fehristi nüsxəhayı xətti do kitabxaneyi Məşhəd. II c. Kazım Müdir Şanəçi, Abdulla Nurani. Ziri nəzəri Məhəmməd Təqi Danişpəyih.
84. Fehristi nüsxəhayı xətti farsı. II c., II h. Əhməd Münzəvi. Tehran, 1349.
85. Fehristi nüsxəhayı xətti farsı. II c., II h. Əhməd Münzəvi. Tehran, 1349.
86. Fehristi nüsxəhayı xətti farsı. III c. Əhməd Münzəvi. Tehran, 1350.
87. Fehristi nüsxəhayı xətti farsiyi muzeyi milliyi Pakistan. Kəraçi. Mərkəzi təhqi qati farsiyi İran və Pakistan. İslamad, Pakistan, 1404-1983.
88. Fehristi nüsxəhayı xətti kitabxaneyi Rəst və Həmədan, Məhəmməd Rövşən, Cəvad Məqsud və Pərviz Əzkai. Ziri nəzəri Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Tehran, 1353.
89. Fehristi nüsxəhayı xətti kitabxaneyi daneşkədeyi hüquq və ulumi siyasi və iqtisadiyi danişqahi Tehran. Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Tehran.
90. Fehristi nüsxəhayı-xətti kitabxaneyi danişkədeyi ilahiyyat və maarifi-islami danişqahi Tehran. I c., Seyyid Məhəməməd Bağır Hüccəti və Məhəmməd Təqi Dənişpəjuh. Tehran 1345.
91. Fehristi nüsxəhayı xətti kitabxaneyi mərkəziyi danişqahi Tehran. XV c. Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Tehran, 1345.

92. Fehristi nüsxəhayı xəttiylı kitabxaneyı məclisi Səna. II c. Məhəmməd Təqi Danişpəjuh. Tehran, 1348.
93. Fehristi nüsxəhayı xəttiylı kitabxaneyı ümumiylı həzrət ayətollahül-ozma ağayı Qolpayqanı. II c. Rza Ustadi.
94. Fezristi nüsxəhayı xəttiylı kitabxaneyı ümumiylı həzrət ayətollahül-ozma ağayı Qolpayqanı, III c. Rza Ustadi.
95. Fehristi nüsxəhayı xəttiylı kitabxaneyı ümumiylı həzrət ayətollahül-ozma Nəcəfi Mərəşi. I c. Seyyid Əhməd Hüseyni, niqarişi Seyyid Mahmud Mərəşi. Qum, 1395.
96. Fehristi nüsxəhayı xəttiylı kitabxaneyı ümumiylı həzrət ayətollahül-ozma Nəcəfi Mərəşi. V c. Seyyid Əhməd Hüseyni. Ziri nəzəri Seyyid Mahmud Mərəşi. Qum, 1355.
97. Fehristi nüsxəhayı xəttiylı kitabxaneyı ümumiylı həzrət ayətollahül-ozma Nəcəfi Mərəşi. X c. Seyyid Əhməd Hüseyni. Ziri nəzəri Seyyid Mahmud Mərəşi. Qum.
98. Fehristi nüsxəhayı xəttiylı kitabxaneyı ümumiylı həzrət ayətollahül-ozma Nəcəfi Mərəşi. XI c. Seyyid Əhməd Hüseyni. Ziri nəzəri Seyyid Mahmud Mərəşi. Qum.
99. Fehristi nüsxəhayı xəttiylı kitabxaneyı milli. III c. Seyyid Abdulla Ənvar. Tehran, 1351.
100. Fehristi nüsxəhayı xəttiylı kitabxaneyı milli. IV c. Seyyid Abdulla Ənvar. Tehran. 1352.
101. Fehristi nüsxəhayı xəttiylı kitabxaneyı milli. V c. Seyyid Abdulla Ənvar. Tehran.
102. Fərhəngi ədəbiyyati farsı. Zəhra Xanləri. Tehran, 1348.
103. Fərhəngi farsı. VI c. (elam). Doktor Məhəmməd Müin. Tehran, 1352.
104. Fərhəngi süxənvəran. Doktor Əbdürrəsul Xəyyampur. Təbriz, 1340.
105. Gülzari Cavidan. III c. Mahmud Hidayət. Tehran, 1348.
106. Həbibüssiyər fi əhvali övladi bəşər. III c., III h. Mir Qiyasəddin Xandəmir. Tehran, 1271.
107. Həft İqlim. Əmin Əhməd Razi. Şifr: M-273 (əly.).
108. Həft şəhri eşq. Şamili həft divani kamil. Naşir kitabfuruşiyi Hafiz. Rza Məsumi. Tehran, 1366.
109. Kəşfəz-zünun ən əsami əl-kütüb və-l-fünun. I c., Mustafa bin Abdulla əş-şəhir bi Hacı Xəlifə və bi Katib Çələbi. İstambul, 1360-1941.
110. Lətayif ət-təvayif. Mövlana Fəxrəddin Əli Səfa. Ba müqəddimə və təshih və tərəcimi elam be səy-o ehtimami Əhməd Qolçin Məani. Tehran, 1362.

111. Lüğətnameyi Dehxuda Əli Əkbər. Şomareyi 214. Tehran, 1345.
112. Məcalis ül-üşşaq. Əmir Kəmaləddin Hüseyn Hərəvi. Hindistan, 1271.
113. Məcəlleyi erməğan, sali hifdəhhom. №1, fərvərdinmahi sali 1315.
114. Məcməli Fəsihi. Fəsih Əhməd ibn Cəlal Xəvafi. Bi təshih Mahmud Fərrux. Məşhəd, 1339.
115. Məcməül-füseha. II c., Rzaqulu xan Hidayət, Tehran. 1295.
116. Məfatihül-icaz fi şərhi Gülşəni-raz. Şeyx Məhəmməd Lahici. Tehran. 1371.
117. Məhyəddin bin Ərəbi cehreye bərcəsteyi ürfani islami. Doktor Mohsün Cahangiri. İntişarati danişqahi Tehran, çapi sevvom, 1367.
118. Mətləi sədeyn və məcməli bəhrey. II c., I h. Əbdürrəzzaq Səmərqəndi. Lahur, 1360.
119. Miratül-xiyal. Əmir Şirəli xan Ludi.
120. Nəfəhatül-üns. Əbdürrəhman Cami. Kanpur, 1885.
121. Nətayic əl-əfkar. Məhəmməd Qüdrətulla Qopaməvi. Kanpur, 1925.
122. Nigaristani-süxən. Seyyid Nurülhəsən bin Seyyid Məhəmməd Sədiq Həsən xan Bahadur, Bombay, 1876.
123. Nüsxəhayi xətti. II c. Nəşriyyəyi kitabxaneyi mərkəziyi danişqahi Tehran. Məhəmməd Təqi Danişpəjuh və İrəc Əfşar. Tehran, 1341.
124. Nüsxəhayi xətti. Nəşriyyəyi kitabxaneyi mərkəziyi danişqahi Tehran. Dəftəri cəharom. Məhəmməd Təqi Danişpəjuh və İrəc Əfşar. Tehran, 1344.
125. Payanname bəraye dəryafti dərəcəyi doktori. Əbdüllətif əs-Sədani. Tehran, 1342-1964.
126. Reyhanətəl-ədəb. Məhəmməd Əli Tərbiyə (Müdərris), V c. Tehran, 1369.
127. Riyazül-arifin. Rzaqulu xan Hidayət. Tehran, 1305.
128. Riyazüş-şüəra, Əliqulu xan Valeh Dağıstani. Şifr: 703 (fotosurət).
129. Rövzatül-cinan və cənnatül-cinan. I c. Hafiz Hüseyn Kərbəlai Təbrizi. Ziri nəzəri Ehsan Yar Şatir. Təshih və təliq Cəfər Sultan əl-Qorrai. Bonqahi tərcümə və nəşri kitab. Tehran, 1344.
130. Rövzatül-cinan və cənnatül-cinan. II c. Hafiz Hüseyn Kərbəlai Təbrizi. Ziri nəzəri Ehsan Yar Şatir. Təshih və təliq Cəfər Sultan əl-Qorrai. Bonqahi tərcümə və nəşri kitab. Tehran, 1349.
131. Səfinətəl-övliya. Şahzadə Daraşükuh. Mütərcim Məhəmməd Varis Kamil. Çapi Lahur (Pakistan). Tərcümə be zəbani urdu, 1965.

132. Silsilətül-övlia. Seyid Məhəmməd Nurbəxş cəşnnameyi Hanri Karbin. Tehran, 1977, №253.
133. Süxənvərani Azərbaycan. Əziz Dövlətabadi. Təbriz, 1357.
134. Şeiri farsi dər əhdi Şahrux. Doktor Ehşah Yar Şatir. Tehran, 1334.
135. Şeirül-əcəm ya tarixi şüəra və ədəbiyyati-İran Şibli Nemani. Tərcümə: Seyyid Məhəmməd Təqi Fəxr Dai Gilani. V c., çapi əvvəl. Tehran, 1318.
136. Tarixi ədəbiyyat dər İran. Əz Sədi ta Cami. Eduard Braun. Tehran, 1339.
137. Tarixi ədəbiyyat dər İran. Zəbihulla Səfa. III c., I h. Capxaneyi danişqahi Tehran, 1341.
138. Tarixi ədəbiyyat dər İran. Zəbihulla Səfa. III c., II h. Tehran, 1368.
139. Tarixi ədəbiyyati farsi. Herman Ete. Tərcümə və həvaşiyi doktor Rzazadə Şəfəq. Tehran, 1351.
140. Tarixi ədəbiyyati İran. Rzazadə Şəfəq. Tehran, 1313.
141. Tarixi ədəbiyyati İran. I c. Seyyid Məhəmməd Rza Dai Cəvad. İsfahan.
142. Tarixi ədəbiyyati İran. I c. Səlim Nisari. Tehran, 1334.
143. Tarixi ədəbiyyati İran. Yan Ripka. Tərcümə: Doktor İsa Şəhabi. Tehran, 1354.
144. Tarixi əsri Hafiz ya tarixi fars və mozafat və əyalati mücavirə dər qərni həştüm. I c. Doktor Qasım Qəni. Tehran, 1321.
145. Tarixi-irfan və arifani İran. Əbdürrəfi Həqiqət. Tehran, 1370.
146. Tarixi kəsirə. Mir Seyyid Şərif Raqim (əly.).
147. Tarixi təsəvvüf dər İslam və tətəvvorat və təhəvvolati müxtəlifeyi an əz sədri islam ta əsri Hafiz. II c. Doktor Qasim Qəni. Tehran, 1322.
148. Tarixi-sufi və sufigəri. I-II c. Abdulla Mübəlliği Abidani. Tehran, 1376.
149. Tərayiqəl-həqayiq. II c. Məsuməli Şah Neməllahi. Bi təshihə Məhəmməd Cəfər Məhcub. Əz enteşarati kitabxaneyi Sənai, 1319.
150. Təzkireyi Hüseyini. Mir Hüseyin Dust Sənbhəli. Lakhnau, 1292.
151. Təzkireyi Miratül-xiyal. Əmir Şirəli xan Ludi. Bombey, 1324.
152. Təzkireyi Nətayicəl-əfkar. Məhəmməd Qüdrətulla Qopaməvi. Bombey, 1336.
153. Təzkireyi Ruzi rövşən. Müzəffər Hüseyin Səba. Hopal, 1297.
154. Təzkireyi şüərayi Azərbaycan. II c. Məhəmməd Deyhim. Təbriz, 1367.
155. Əz-zəriə ilə təsanifəş-şie. IX c. Məhəmməd Möhsün əş-şəhir bi şeyx Ağa Bozorq. Tehran, 1383-1964.

156. Əz-zəriə ila təsanifəş-şiə. XXIV c. Məhəmməd Möhsün əş-şəhir bi şeyx Ağə Bozorq. Tehran, 1398-1978.

Rus dilində

157. Абуладзе Ц.А., Гваралия Р.В., Мамацашвили М.Г. Каталог арабских, тюрских и персидских рукописей Института рукописей им. К.С.Кекелидзе (коллекция К). Тбилиси, 1969.
158. Аълохон Афсахзод. Лирика Абд ар-Рахмана Джами. М., Наука, 1988.
159. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. М., Наука, 1965.
160. Брагинский И.С. Из истории таджикской и персидской литературы. М., Наука, 1972.
161. Габриели Ф. Данте и ислам. Арабская средневековая культура и литература. Сб. статей зарубежных ученых. М., 1978.
162. Каталог восточных рукописей АН Таджикской ССР. II т., Душанбе, 1968.
163. Каталог восточных рукописей АН Таджикской ССР. V т., Душанбе, 1974.
164. Кныш А.О. Учение ибн Араби в поздней мусульманской традиции. «Суфизм в контексте мусульманской культуры». М., 1989.
165. Крымский А. История Персии, ее литературы и дервишеской теософии. III т., М., 1914-1917.
166. Мирзо Мухаммадамин. Саиб. Мунтахабот. Душанбе, Ирфон, 1980.
167. Персидские и таджикские рукописи Института Народов Азии АН ССР. Краткий алфавитный каталог. I ч., М., Наука, 1964.
168. Рипка Ян. История персидской и таджикской литературы. Перевод с чешского, редактор и автор предисловия: И.С.Брагинский. М., 1970.
169. Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР. II т., Ташкент, 1954.
170. Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР. IV т., Ташкент, 1963.
171. Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР. VII т., Ташкент, 1964.

172. Собрание восточных рукописей АН Узбекской ССР. IX т., Ташкент, 1971.

173. Тримингем Ф.С. Суфийские ордены в исламе. М., Наука, 1989.

Avropa dilində

174. Arabische, türkische und Persische handschriften der universitätsbibliothek in Bratislava, 1961.

175. Ethe Herman. Catalogue of Persian manuscripts in the India office library. I vol., London, 1980.

176. Rieu Ch. Supplement to the Catalogue of the Persian manuscripts in the British museum. II vol., London, 1985.

177. Rieu Ch. Catalogue of the Persian manuscripts in the British museum. London, 1966.

MÜNDƏRİCAT

Ön söz	3
Birinci fəsil. Məğribi Təbrizinin həyat və yaradıcılığı haqqında mənbələrin təhlili	8
1.1. Məğribi haqqında ilkin qaynaqlar	8

1.2. Məğribi barədə araşdırmalar	31
a) Şərqi araşdırmaları.....	31
b) Avropa və rus araşdırıcıları.....	35
İkinci fəsil. Məğribinin yaradıcılığı haqqında ümumi məlumat.....	40
2.1. Şairin ədəbi irsi.....	40
2.2. Məğribi irsinin əlyazma nüsxələri, əski və müasir nəşrləri	50
Üçüncü fəsil. Məğribi “Divan”ının forma və məzmun xüsusiyyətləri.....	65
3.1. Məğribi şeirlərinin üslubu.....	65
3.2. Məğribi qəzəllərinin ideya-məzmun xüsusiyyətləri.....	77
Nəticə	109
Ədəbiyyat	111

Nəcəfov Həsənağa Hüseynağa oğlu

1948-ci ildə Bakı şəhərində anadan olmuşdur. Soykökü Dəvəçi rayonunun İzmara kəndindəndir. 1967-ci ildə Azərbaycan Dövlət Universitetinin şərqşünaslıq fakültəsinə daxil olmuş, 1973-cü ildə oranı bitirmişdir.

Universiteti bitirəndən sonra təyinatla Sabirabad rayonu S.Vurğun adına 3 sayılı məktəbdə Azərbaycan dili və ədəbiyyatı müəllimi işləmişdir. 1976-cı ildən AMEA Məhəmməd Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutunda elmi işçi vəzifəsində çalışır. «Farsdilli əlyazmalar kataloqu» (I və II c.) kitabları çapdan çıxmışdır (rus və fars dillərində). «Tarixə aid farsdilli əlyazmalar kataloqu» çapa hazırdır (rus dilində).

1972 və 1995-96-cı illərdə İranda, 1979-82 və 1985-88-cı illərdə Əfqanıstanda tərcüməçi işləmişdir. SSRİ və Əfqanıstan medalları, SSRİ Ali Sovetinin Fərmanı (1988) və Azərbaycan Həmkarlar İttifaqı Şurasının döş nişanı ilə təltif olunmuşdur.

«Məğribi Təbrizi» monoqrafiyası müəllifin namizədlik dissertasiyası mövzusu əsasında işlənib çapa hazırlanmışdır. Mövzu üzrə müəllifin 7 elmi məqaləsi müxtəlif elmi məcmuələrdə nəşr edilmişdir.