

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ ТАДЖИКИСТАН
ГОО «ХУДЖАНДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ. АКАДЕМИКА
БОБОДЖОНА ГАФУРОВА»

На правах рукописи

МАНСУРОВА ЗЕБУНИСО АБДУРАУФОВНА



ПРОБЛЕМЫ ТЕКСТОЛОГИИ И ПОЭТИКИ СТИЛЯ
«МИСБАХ АЛЬ-ХИДАЯ ВА МИФТАХ АЛЬ-КИФАЯ»
ИЗЗУДИНА МАХМУДА КАШАНИ

Специальность 10.01.08 – Теория литературы.
Текстология

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата филологических наук

Научный руководитель:
Доктор филологических наук,
профессор Гафарова У.А.

Душанбе – 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
ГЛАВА I. ЖИЗНЬ И НАСЛЕДИЕ ИЗЗУДДИНА МАХМУДА КАШАНИ	16
1.1. Общественно-политическое положение в XII-XIV вв.	16
1.2. Жизнь и творческое наследие Иззудина Махмуда Кашани.....	29
1.3. Место Иззудина Махмуда Кашани в персидско-таджикской мистической литературе (проза и поэзия)	36
Выводы по первой главе	41
ГЛАВА II. «МИСБАХ АЛЬ-ХИДАЯ ВА МИФТАХ АЛЬ-КИФАЯ»: РУКОПИСИ, ИСТОЧНИКИ И ПЕРЕВОДЫ	43
2.1. Рукописные экземпляры и литографические издания.....	43
2.2. Критические и современные печатные экземпляры.....	46
2.3. Источники «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая».....	50
2.4. Переводы «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая».....	54
Выводы по второй главе	56
ГЛАВА III. СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ОСОБЕННОСТЕЙ «МИСБАХ АЛЬ-ХИДАЯ ВА МИФТАХ АЛЬ-КИФАЯ» ИЗЗУДДИНА КАШАНИ И «АВАРИФ АЛЬ-МА'АРИФ» ШИХАБУДДИНА СУХРАВАРДИ	58
3.1. Анализ особенностей «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» через призму теории перевода западных и восточных ученых.....	58
3.2. Особенности перевода «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая».....	72
3.3. Стилистическое своеобразие «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая».....	79
Выводы по третьей главе	100
ГЛАВА IV. ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ «МИСБАХ АЛЬ-ХИДАЯ ВА МИФТАХ АЛЬ-КИФАЯ»	102
4.1. Принципы использования комментирования бейтов и суфийской терминологии.....	102
4.2. Стиль и принципы изложения преданий и хикаят в «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая».....	118
4.3. Художественные особенности «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» (фигуры, тропы, художественные изобразительные средства).....	126
Выводы по четвертой главе	138
Заключение	140
Библиография	148

Приложения:

№1 Названия глав и разделов «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая»

Иззуддина Кашани

№2 Название глав «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Умара Сухраварди

№3 Сопоставительный анализ использования вставок коранических аятов в «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» Иззуддина Кашани и «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди

№4 Сопоставительный анализ вставок бейтов «Авариф ал-ма'ариф» и «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая»

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Исследование богатейшего наследия персидско-таджикской прозы и, в частности, суфийских прозаических памятников, является одним из источников доступа к интереснейшим сведениям и новым открытиям о ярких художественных произведениях, раскрывающих красоту персидско-таджикской литературы и глубину её философской мысли.

Приход ислама и ассимиляция ираноязычной культуры с арабским языком, с новой религией и новой культурой, способствовало появлению уникальной арабо-исламской цивилизации, подарившей всему человечеству величайших ученых, поэтов, философов, теологов и прозаиков.

Одним из явлений симбиоза исламской культуры с древнейшей персидско-таджикской культурой является суфизм. Философия суфизма, являясь примером толерантности, терпимости, человеколюбия, в свою очередь стала вдохновением для поэтов, классиков, ученых с мировым именем. Абуали Ибн Сина (980-1037 г.), Абу Хамид аль-Газали (ум. в 1111 г.), Абу-ль-Маджд Махмуд ибн Адам Санаи (1080-1131г.), Омар Хайям (1048-1131 г.), Фаридаддин Аттар (ум. в 1221г.), Саади (1203-1292 г.), Хафиз (1315-1390 г.), Джалалуддин Руми (1207-1273 г.), Шихабуддин Умар Абу Хафс Сухраварди (1097- 1168), Абдуррахман Джами (1414-1492 г.) и многие другие – яркие звезды суфийской философской мысли, подарившие миру прекрасные литературные и научные произведения.

Персидско-таджикская суфийская проза представляет собой необъятную сокровищницу, богатой художественными образами, дидактической, этической и культурной мыслью.

Однако в силу определенных обстоятельств и причин на протяжении длительного периода персидско-таджикская суфийская проза оставалась без должного внимания исследователей. Первые исследования в этой области появились во второй половине XX века. Положение персидско-таджикской поэзии и её неотъемлемой составляющей - суфийской поэзии, напротив, сильно

отличается. Изучению персидско-таджикской поэзии посвящено огромное количество исследований, работ, монографий и учебников.

С приобретением независимости Республики Таджикистан и избрания вектора возрождения исторических национальных культурных ценностей для современных исследователей появилась уникальная возможность изучить памятники персидско-таджикской классической прозаической литературы, в частности, суфийской прозы.

Большой вклад в изучение персидско-таджикской прозы внесли современные отечественные и зарубежные исследователи, такие как А. Кныш, Ф. Старр, З. Сафо, М. Бахар, А. Заринкуб, Дж. Хумои, Ю. Салимов, Х. Шарифов, Н. Салимов, Н. Зохиди, У. Гафарова, Ф. Насриддинов и др.

Следует отметить ценную работу У. Гафаровой «Сказания Корана в персидском переводе «Тафсира Табари» (историко-сравнительное исследование). В своем исследовании У. Гафарова провела наглядный сопоставительный анализ художественных особенностей, троп и фигур, стилистики и структуры фундаментального прозаического произведения «Персидского перевода «Тафсира Табари». В дальнейшем, благодаря усилиям профессора У. Гафаровой было создано направление, в котором молодыми исследователями раскрывались ранее не изученные памятники персидско-таджикской прозы и, в частности, суфийской прозы. Исследовательские работы М. Шариповой, М. Исмоиловой, М. Джаббаровской, М. Очиловой и других представили научному кругу малоизученные памятники суфийской прозы, раскрывая их художественную и литературную ценность.

Иззуддин Махмуд ибн Али Кашани (ум. в 735/1334 г.) является одним из ярких философов, мыслителей и ученых конца XIII и начала XIV вв. К сожалению, до нашего времени дошло совсем немного информации о его биографии. Из источников лишь известно то, что он обучался у двух великих последователей суфийского ордена (*тариката*) Сухравардия Нуриддина Абдусаада ибн Али Натанзи Исфакани (ум. в 699 х./1299 г.) и Захируддина Абдуррахмана ибн Наджибуддина Али ибн Бузугуши Ширази (ум. в 714 х./1314

г.), которые оказали огромное влияние на формирование его мышления и мировоззрения. Сведения, приведенные в «Нафахат аль-унс мин кадарат аль-кудс» А. Джами, характеризуют его как талантливого комментатора, переводчика и поэта.

«*Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая*» (далее по тексту «*Мисбах аль-хидая*») в переводе с арабского языка означает «Светильник праведного пути и ключ к достаточности» [104, 672-868] и является одним из величайших произведений персидско-таджикской суфийской прозы XIV века. Иззуддин Кашани в предисловии отмечает, что к работе над переводом «Авариф ал-ма'ариф» приступил «по просьбе друзей и братьев (*по ордену*. - М.З.), которые хотели узнать больше об учениях суфиев, но обладали скудными знаниями арабского красноречия» [35, 3].

Шихабуддин Абухафс Умар Сухраварди (1145-1234г.) один из известнейших представителей суфизма, религиозно-философской мысли XII-XIII веков, дипломат, оратор и деятель литературы.

Необходимо подчеркнуть, что не следует путать Шихабуддина Абухафса Умара Сухраварди с другим философом и представителем суфизма того времени, его тезкой и земляком Шихабудином Яхьей Сухраварди (1154-1191г.). Шихабуддин Яхья ибн Хабаиш ибн Амирак ас-Сухраварди – персидский философ и мистик, также был выходцем города Сухравард, персидской провинции Джибал. Он является создателем философии «озарения» (*аль-ишрак*) и основателем ордена (*тариката*) «*Ииракийя*». Более известен как «Шайх аль-ишрак».

Шихабуддин Сухраварди родился в 1145 году в персидской провинции Джибаль в городе Сухравард. Генеалогическое древо Шихабуддина Сухраварди восходит к дяде Пророка (с), к одному из праведных халифов – Абубакру Сиддику. Обучался под опекой своего дяди Зия ад-Дина Абунаджиба Сухраварди (ум. в 1168 г.) в его суфийской обители в Багдаде и в медресе Низамия, где изучил религиозные науки своего времени, религиозное право, арабский язык, грамматику, словесность, красноречие и литературу. По достижению двадцатилетнего возраста он оставляет обучение в медресе Низамия, начинает

вести аскетичный образ жизни и много путешествует. Прибывает в Исфахан, где становится последователем Ахмада аль-Газали (ум. в 1126 г.).

Шихабуддин Сухраварди создаёт собственную философию в суфизме - «божественная философия» (*фалсафаи илохи*), которая в дальнейшем преобразовывается в одно из двенадцати главных течений суфизма – **Сухравардия**. Орден «Сухравардия» на протяжении многих столетий объединял большое количество мыслителей, теологов и последователей в Средней Азии, Иране, Ираке, Афганистане, Пакистане и Индии.

Среди учеников и последователей Сухраварди были великие поэты, литераторы и шейхи такие как: Саади Ширази (1208-1292г.), Камаладдин Исмаил Исфахани (1172-1237г.), Фахриддин Ираки (1213-1289г.), Сайд ибн Муттахир (ум. в 1259 г.), Ибн Му'мин аль-Тузури (ум. в 1288 г.), Абулаббас Ахмад ибн Ибрагим Васити (ум. в 1294г.) и другие.

«Авариф аль-ма'ариф» («Дары божественного знания») - главный труд и фундаментальное прозаическое произведение Шихабуддина Сухраварди. Оно, по сути, представляет собой своего рода руководство для суфия, путника - идущему по пути постижения истины. Произведение написано в 1216 году в Мекке. Дж. Тримингем в своей книге «Суфийские ордены в исламе» отмечает: «Он был великим шейхом-учителем и его влияние, распространившееся не только через его учеников, но и благодаря его сочинению «Авариф аль-ма'ариф», испытали все суфийские наставники вплоть до наших дней» [12, 29].

«Авариф аль-ма'ариф» написано на арабском языке и состоит из 63 глав.

«Мисбах аль-хидая» являясь художественным переводом «Авариф аль-ма'ариф», оказало большое влияние на персидско-таджикскую суфийскую литературу, и в целом, на распространение идей ордена Сухравардия в странах Ближнего Востока.

В частности, исследователь мусульманского мистицизма и классической арабской литературы, востоковед, автор более 100 работ на английском, русском, азербайджанском, персидском и арабском языках – Кныш А.Д. в своей книге «Мусульманский мистицизм» отмечает: «Среди мусульман, говорящих на

персидском языке, ас-Сухраварди известен прежде всего, благодаря сочинению «Светильник праведного пути и ключ к достаточности» (Мисбах ал-хидайа ва мифтах-ал-кифайа) Иззуддина Махмуда ибн Али Кашани (ум. в 735/1334/-5г.). Оно представляет собой детальное изложение Авариф-ал-ма'ариф, которое дополнено собственными рассуждениями Кашани относительно этики и правил поведения, принятых среди суфиев его эпохи» [3, 230].

Это произведение привлекает внимание исследователей литературы, культуры и философии Ирана и Европы. К сожалению, в Таджикистане «Мисбах аль-хидая» еще не подвергалось тщательному научному исследованию. Тем более что после приобретения независимости и распространения идеологии определения национальной идентичности, исследование формирования персидско-таджикской философской литературы является одним из способов изучения истоков и самоопределения для таджикского народа. Следовательно, исследование данного произведения, проблем его текстологии, поэтики стиля и особенности перевода приобретает особое значение.

Степень изученности темы. Большой вклад в изучение «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани внес доктор Джалалуддин Хумои, благодаря усилиям которого «Мисбах аль-хидая» было впервые опубликовано на персидском языке в 1365/1946 г. в Иране. Джалалуддин Хумои на основе трех рукописей подготовил текст книги к изданию и выступил в роли редактора. В предисловии от редактора данного издания Дж. Хумои раскрывает грамматические, лексические и некоторые стилистические особенности данного произведения [34, 1-120].

Иффат Карбоси и доктор Мухаммадризо Барзгар Холики подготовили критическое издание «Мисбах аль-хидая», которое вышло в Иране в 1969 году. Редакторы дополнили произведение приложениями с пояснением арабских вставок, списком использованных аятов, хадисов и арабских фраз, а также списком вставок бейтов [35, 330-581].

Забехуллохи Сафо в своем произведении «История литературы Ирана» описывая суфийские произведения VIII века хиджры, дает характеристику стилю

«Мисбах аль-хидая» и говорит о его значимости в суфийской литературе [93, 1265].

В 1891 году Люит Кой Вайлберфорс Кларк опубликовал английский перевод «Мисбах аль-хидая» в Калькутте, Индии как приложение к Дивану Хафиза на английском языке. Автор в своем издании отмечает, что ни «Авариф ал-ма'ариф», ни «Мисбах-аль-хидая» ранее на английский язык не переводились и он публикует в своей книге более половины перевода «Мисбах-аль-хидая» [42, 439-441].

Из отечественных исследователей также следует особо отметить работу Низомова М.З. «Хафт авранг («Семь престолов») Джами и традиции сочинения цикла поэм в персидско-таджикской литературе XV века». В четвертом разделе своей научной работы «Пояснения практических основ суфизма в поэме» Низомов М.З. представляет результаты проведенного им исследования о влиянии «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани на поэму «Хафт авранг («Семь престолов») А. Джамии [66, 372-373; 378-379].

Ахроров Ф.М. в своем исследовании, посвященном религиозно-мистическим воззрениям Шихабуддина Сухраварди, который он провел на основе его трактата «Авариф аль-ма'ариф», особо отмечает «Мисбах аль-хидая» и вклад произведения в распространении философских воззрений тариката Сухравардия [81, 4-5; 43-44].

Несмотря на то, что произведение «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани становилось объектом частичного или полного исследования иранских и западных ученых, многие вопросы относительно даты написания произведения, литературного наследия И. Кашани, авторства его поэтического наследия, дошедшего до наших времен и т.д., остаются открытыми и на наш взгляд, требуют тщательного анализа.

«Мисбах аль-хидая» Иззуддина Махмуда Кашани относится к произведениям, написанным на рубеже XIII-XIV вв., в эпоху монгольского завоевания и тотальных перемен в истории таджикского народа.

Представляя собой памятник суфийской прозы этого периода, произведение до сих пор сохранило культурную, дидактическую, историческую, этическую, философскую и литературную ценность.

В вышеназванных трудах проведено относительно полное или частичное исследование «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани и до сегодняшнего дня данное произведение не подвергалось тщательному анализу отечественных исследователей литературы.

В связи с этим, выбранная тема является актуальной, а данная научная работа направлена на разрешение проблем, связанных с текстологией, поэтикой стиля и определением значимости данного произведения в персидско-таджикской литературе.

Цель исследования - изучить проблемы текстологии и поэтики стиля «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» Иззуддина Кашани; раскрыть его переводческую, литературную, дидактическую, этическую и историческую значимость, выявить принципы и основные характеристики художественного перевода классических произведений мистической прозы на примере исследуемого произведения.

Достижение указанной цели требует всестороннего, научного, историко-сравнительного исследования, определяющего и выявляющего художественную ценность, стилистические и переводческие особенности, поэтику «Мисбах аль-хидая» и его литературную значимость.

Для достижения сформулированной цели поставлены следующие **задачи**:

1. исследовать источники и получить несколько версий текстов «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» и «Авариф аль-ма'ариф» для проведения сопоставительного анализа оригинального текста и перевода;
2. исследовать исторические и научные источники с целью выявления достоверных сведений для дальнейших научных выводов о дате написания произведения;

3. определить текстологические особенности и поэтику стиля произведения путем выявления его переводческих, структурных, художественных и стилистических особенностей;
4. определить литературную ценность «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» Иззуддина Кашани для персидско-таджикской литературы.

Объектом диссертационного исследования является «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» Иззуддина Кашани.

Предметом исследования являются стилистические и структурные особенности «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани на персидском языке, выявленные в сопоставлении с оригинальным текстом «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Умара Абу Хафса Сухраварди на арабском языке, а также особенности поэтики «Мисбх аль-хидая».

Научная специальность, которой соответствует диссертация. Диссертация соответствует специальности 10.01.08 - Теория литературы. Текстология. Диссертационное исследование выполнено в соответствии со следующими пунктами паспорта специальности: пункты 5, 8 и 10 «Дальнейшая разработка научных основ поэтики как теории литературно-художественного стиля», «Изучение конкретно-духовных и стилевых тенденций в художественной литературе» и «Обобщение опыта художественно-переводческой деятельности».

Научная новизна исследования. Комплекс исследовательских задач, выполненный в данной научной работе в рамках обозначенных предметных областей по своей форме, структуре, содержанию и полученным результатам позволяет сделать вывод о новизне научной работы. До этого «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани не было подвергнуто столь тщательному сопоставительному анализу и исследованию с целью определения его места в персидско-таджикской литературе. Проблематика диссертации впервые изучена на основе опыта как отечественных, так и западных ученых.

Элементы новизны диссертационного исследования могут быть конкретизированы следующим образом:

1. Впервые представлен в таджикском литературоведении писатель Иззуддин Махмуд Кашани и его творчество; выполнен перевод сохранившегося поэтического наследия Иззуддина Махмуда Кашани на русский язык и установлено авторство его рубаи;

2. Впервые подвергнут тщательному исследованию памятник персидско-таджикской суфийской прозы «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани;

3. Проведен сопоставительный анализ «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани с оригинальным текстом «Авариф ал-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди и выявлены литературные, художественные, переводческие, структурные, содержательные особенности исследуемого произведения на основе восточной и западной концепций теории перевода;

4. Проведен детальный анализ художественных средств выразительности и стилистических особенностей «Мисбах аль-хидая» и предложена классификация данного произведения (и аналогичных произведений) посредством нового термина, как **адекватный художественный перевод классического произведения.**

Научная и практическая ценность диссертации. Выводы, сделанные автором научной работы, а также полученные результаты исследования могут быть использованы при написании книг, научных работ, монографий, учебных пособий в следующих отраслях:

1. *литература и литературоведение:* при изучении образцов персидско-таджикской суфийской прозы XIII-XIV вв.; при изучении художественных и стилистических особенностей произведений вышеуказанного периода;
2. *теория перевода:* методика выявления, категоризации и определения переведенного текста, его классификация и типизация посредством сопоставления с оригиналом;
3. *философия:* работа может служить источником, дающим представление о появлении, распространении и об основных постулатах суфизма, его

направлениях (тарикатов) и ордене Сухравардия. Также даны определения ряду философских терминов, свойственных данному ордену.

4. *история*: для исторического экскурса и описания социологического, политического, экономического и культурного положения эпохи жизнедеятельности автора;
5. *педагогика*: «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани содержит ценные постулаты, термины, пояснения и комментарии, которые могут быть использованы в психологии и в дидактике. Материалы исследовательской работы также могут быть использованы на практических и лекционных занятиях по психологии и методике воспитания.

Методология исследования. Для выполнения задач, поставленных в диссертации и проведения исследования, нами была использована сравнительно-историческая методология исследования литературного материала и источников, метод сбора статистических данных, методы структурного, содержательного и сопоставительного анализа.

В процессе проведения исследования мы также опирались на методы и труды отечественных и зарубежных исследователей литературы, таких как И. Брагинский, Е. Бертельс, А. Заринкуб, С. Баснет, Т. Сэвори, Дж. Тримингем, С. Старр, А. Кныш, Ф. Мюллер, Дж. Хумои, Н. Салимов, Н. Зохиди, У. Гафарова, Ф. Насриддинов, М. Низомов, Н. Хамробоев и других.

Основные источники исследования. Основными источниками исследования, использованными в диссертации, являются критические издания «Мисбах аль-хидая» на персидском языке, «Авариф ал-ма'ариф» в двух томах на арабском языке, «Нафахат аль-унс мин хадарат аль кудс» А. Джамии, «Таърихи адабиёти Эрон» З. Сафо, “Companion in Sufism to the Divani Khwaja Hafiz. Avarifu-l-ma'arif written in 13th century by Shahabuddin Suhravardi and translated (out of the Arabic into Persian) by Mahmud bin Ali Kashani» by Lieut.-Col. H. Wilberforce Clarke”.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. «Мисбах аль-хидая» Иззудина Кашани является ценным литературным памятником персидско-таджикской суфийской прозы своего периода;
2. «Мисбах аль-хидая» имеет художественные, стилистические, поэтические, структурные и содержательные особенности, которые могут быть выявлены при сопоставлении с оригинальным текстом «Авариф ал-ма'ариф»;
3. «Мисбах аль-хидая» является не просто вольным переводом «Авариф ал-ма'ариф», а адекватным художественным переводом;
4. «Мисбах аль-хидая» не только передает содержание оригинального произведения, но также является ценным историческим, философским, биографическим, переводческим, терминологическим, дидактическим и литературным источником персидско-таджикской суфийской прозы.

Достоверность и научная обоснованность результатов научной работы обеспечивается правильной постановкой задач; обоснованностью исходных методологических позиций и соответствием комплекса использованных методов объекту и предмету исследования; материалами личного опыта работы автора в качестве переводчика арабского и персидского языков; достоверностью источниковой базы и ее достаточным объемом; апробацией полученных научных результатов на всех этапах исследования.

Личный вклад соискателя в разработку темы исследования заключается в определении цели, предмета и объекта исследования, в постановке перечня задач исследования и их решении, в аргументации теоретических и методологических основ работы.

Соискателем проведен сопоставительный анализ перевода и оригинального текста на основе концепций теории перевода западных и восточных ученых. Выявлены структурные, содержательные и стилевые особенности исследуемого произведения в сравнении с оригинальным текстом. Методом историко-сравнительного анализа исследованы источники и сделаны выводы о дате написания произведения, также представлены сведения о творческом наследии Иззудина Махмуда Кашани. Выполнен перевод отрывков «Мисбах аль-хидая»,

бейтов и поэтического наследия Иззуддина Кашани с арабского и персидского языков на русский язык.

Апробация и публикация результатов работы. Диссертация обсуждена и рекомендована к защите на расширенном заседании кафедр таджикского языка и литературы, арабской филологии и английского языка ГОУ «Худжандского государственного университета имени Бободжона Гафурова» (протокол №1 от 26.09.2020 г.) Отдельные положения научной работы докладывались автором на научных конференциях.

Основные положения, выводы и рекомендации научной работы опубликованы в 6 статьях, 4 из которых в научных журналах, входящих в реестр ВАК Минобрнауки Российской Федерации.

Структура диссертации. Диссертационная работа состоит из введения, четырех глав основного текста, заключения, приложений № №1, 2, 3, 4 и списка литературы.

ГЛАВА I

ЖИЗНЬ И НАСЛЕДИЕ ИЗЗУДИНА МАХМУДА КАШАНИ

1.1. Общественно-политическое положение в XIII-XIV вв.

Жизнь и деятельность Иззудина Махмуда Кашани относится к периоду заката династии Аббасидов (132/749 – 656/1258) и начало эпохи монголов.

Аббасиды правили Арабским халифатом на протяжении более пяти столетий. Представители этой династии являются потомками Аббаса ибн Абд аль-Муталлиба ибн Хашима, родного дяди Пророка Мухаммеда (с).

Аббасиды пришли к власти в результате восстания и свержения династии Омейядов (661-750) – первой арабской династии, которая правила халифатом после Праведных халифов (11/632-40/661). Как отмечает арабский историк и философ Абу Зейд Абдуррахман ибн Мухаммад (1332 – 1406) более известный под псевдонимом Ибн Хальдун в своей книге «Аль -‘ибар»: «когда Пророк (с) был болен, и стало понятно, что от этой болезни он более не оправится, Аббас пришел проведать его и обратился к Али с просьбой отвести его к нему, чтобы узнать, кто станет его преемником» [26, 228]. Далее, Ибн Хальдун подчеркивает: «Из некоторых достоверных хадисов (*сахих*) до нас дошло то, что Пророк (с) во время своей болезни просил дать ему возможность написать письмо, дабы указать имя преемника и не допустить разлада среди уммы (*мусульманской общины.- М.З.*). К сожалению, по неизвестным нам причинам это письмо так и не было написано» [26, 228]. Сторонники Аббасидов ссылаясь на этот факт утверждали, что если сам Аббас не стал правителем халифата, то его потомки имеют полное право на это.

Условно период правления Аббасидов разделяют на четыре эпохи:

1. могущества и процветания (132/750-247/861);
2. ослабления и упадка (247/861-334/996);
3. эпоха подверженности влиянию и власти Бувайхидов (*Буидов*) (334/946 - 467/1075);
4. нахождение под властью Сельджукидов (467/1075-560/1194).

Во время правления Аббасидов столицей халифата стал Багдад, в результате чего государство Аббасидов также стало называться «Багдадским халифатом». Когда Аббасиды пришли к власти, в Ираке царил полнейший хаос и новые халифы принялись усердно восстанавливать инфраструктуру, строить дворцы и мечети. На тот момент дамбы и оросительные системы Евфрата и Тигра находились в очень плачевном состоянии, и новому халифату пришлось приложить немало усилий для их восстановления, хотя удалось это им сделать лишь частично.

С самого начала правления династии Аббасидов было очевидно, что пик политического влияния арабского халифата уже позади. Аббасиды не пытались завоевывать новые земли. Даже управление завоеванных территорий давалось им с большим трудом.

Повсеместно на всей территории арабского халифата происходили восстания и на карте образовывались полусамостоятельные государства-единицы, признававшие халифа только как духовного лидера. Так, под управлением Тахиридов (821 - 873 гг.) Хорасан стал своеобразной автономией-полунезависимым государством, а после этого почти все земли Средней Азии перешли под управление династии Саманидов (875 - 999 гг.). Африканская часть халифата разделилась на три государства: На территории Марокко образовалось государство Идрисидов (788 - 905 гг.), в Алжире и Тунисе государство Аглабидов (808 - 909 гг.), а в Египте обосновалась династия Тулинидов (868 – 905 гг.).

Волнения, восстания и постоянная борьба с протестующими силами очень ослабили реальную власть халифа. Это привело к тому, что в начале X века он контролировал лишь западную часть Ирана и Багдад с прилегающей к нему территорией.

Позднее после формирования и догматического закрепления шиитских групп среди них образовался раскол, который привел к образованию нескольких шиитских сект и течений.

Одним из таких течений было течение шиитов-иснаашаритов, которые в 935 году создали в западноиранских землях государство Бувайхидов (Буидов) и

контролировали деятельность Аббасидских халифов с 946 по 1075 гг. Халиф лишился политической власти, но остался духовным лидером мусульман. В таком состоянии Багдадский халифат просуществовал еще около трёхсот лет.

Во время правления Сельджукидов Аббасиды смогли вернуть себе былое величие. Халиф ан-Насир (1180-1225 гг.) один из влиятельных и деятельных представителей династии объединился с Сельджукидами в борьбе против Фатимидского халифата (969 – 1172 гг.), основанного исмаилитами. На тот момент исмаилиты успели завоевать территорию Туниса, весь север Африки и Сицилию. Столицей Фатимидского халифата был объявлен Каир. Халиф ан-Насир смог вернуть под влияние Аббасидов Багдад и прилегающие к нему территории. Везирем и главным советником, дипломатом Халифа ан-Насира был Шихабуддин Умар Абухафс Сухраварди – основатель ордена (*тариката*) Сухравардия и автор трактата «Авариф аль-ма'ариф», перевод которого позже блестяще выполнил Иззуддин Кашани.

Период правления Аббасидских халифов – Харуна ар-Рашида и аль-Ма'муна называют «золотым веком» в истории Арабского халифата.

Историки отмечают, что именно в эпоху Аббасидов Арабский Халифат начал приобретать форму монархического государства, а арабы-завоеватели начали постепенно перенимать оседлый образ жизни. В этот период происходит ассимиляция ислама с культурами завоеванных территорий. В результате этого появляется совершенно новая и уникальная исламская культура с присущей ей архитектурой, литературой и искусством.

Социально-экономическое положение этого периода характеризуется расцветом ремесленничества, торговли и строительства.

Купцы и торговцы государств Халифата начинают поставки продукции в Индию, Китай, Россию и Европу. Необходимо отметить большой вклад в развитие экономики халифата государств, которые были расположены на территории современного Ирана и стран Центральной Азии – Таджикистана, Узбекистана, Туркменистана, Кыргызстана, Казахстана, а также частично Афганистана, Пакистана, Индии и Китая. Стивен Фредерик Старр для

обозначения данной территории использует термин «Большая Центральная Азия» [22, 42]. Имея большой исторический опыт в сфере торговли, построения оросительных систем и других точных и гуманитарных наук, и с помощью поддержки правителей, жители государств Центральной Азии воспользовались «передышкой» от войн и смут, чтобы пустить всю созидательную энергию на обустройство городов, строительство и развитие экономики. Следует отметить, что именно при поддержке центральноазиатских военных сил Аббасиды смогли прийти к власти [22, 144], и в дальнейшем выходцы из Центральной Азии и Ирана были опорой Аббасидских халифов в управлении государством, занимая почетные государственные должности.

Стратегическое месторасположение, готовность народов Большой Центральной Азии к освоению новых видов продуктов, налаживание местного производства привели к бурному росту и развитию торговли и ремесел.

Рост торговых отношений способствовал росту ремесленничества во всех центральных городах Халифата: Мерв, Багдад, Хоросан, Балх, Хорезм, Бухара. Особенно возросло производство глиняной, стеклянной и металлической посуды, ткачество, вышивание, плотничество, зодчество, производство ювелирных изделий, кузнечество и каллиграфия. Жители сельской местности занимались скотоводством, садоводством, разведением и выращиванием тутового шелкопряда.

Строительство и зодчество также переживают момент подъема и инноваций. Вместо предельно простой архитектуры мечетей, которая была присуща раннему периоду исламского зодчества, в XII веке и в начале XIII века наступает новая эпоха в исламском строительстве. Этот период характерен тем, что при строительстве зданий учитывается не только их функциональность, но и эстетический вид, соотношение к другим зданиям, месторасположение здания в городе и т.д.

Некоторые памятники архитектуры той эпохи на территории Центральной Азии сохранились до наших времен: Мечеть Агака Аттара в Бухаре (территория нынешнего Узбекистана), мавзолей Султана Санджара в Мерве и Абусаида в

Майхане (территория нынешнего Туркменистана), Медресе Ходжи Накшрана в городке Турсунзаде и остатки зданий в Чоркух Исфаринского района (Таджикистан).

К сожалению, после распада халифата и монгольского завоевания культура, наука, искусство, ремесленничество и зодчество переживают резкий спад. Фактически происходит тотальное уничтожение памятников архитектуры, книг, библиотек, а также представителей науки, культуры и искусства. Только некоторые территории нынешнего западного Ирана, юго-западной части Китая, граничащей со Средней Азией, смогли стать небольшими оазисами для деятелей культуры, науки и искусства.

Общественно-философские течения. После завершения эпохи правления Праведных халифов вплоть до распада Аббасидского халифата и монгольского завоевания на территории Арабского Халифата появляется множество различных общественно-религиозных течений. Примечательно, что эти религиозные группы были как исламские, так и неисламские. Среди неисламских религиозных течений особо можно выделить последователей буддизма, христиан-несторианцев (христиане выходцы из Сирии, большинство которых сбежало в Центральную Азию после арабского завоевания) и зороастрийцев.

Во время упадка Сельджукидов в XII веке вновь начались беспорядки и нестабильность. Причиной этого было появление так называемых группировок городских братств - «*футувва*», существовавших на территории Ирака, Ирана и Большой Центральной Азии.

Активная позиция воспитанников школ (*медресе*) Низамия, которые повсеместно были открыты при поддержке везира Сельджукидов Абу Али аль-Хасан ибн Али ибн Исхак ат-Туси (более известный под прозвищем Низам аль-Мульк), могла противостоять этим братствам в Мерве, Нишапуре, Хоросане, Балхе, Герате и Исфахане. Но, несмотря на это, бесчинства членов «*футувва*» было сложно удержать.

С целью сплочения распадающейся исламской общины Аббасидский Халиф ан-Насир (1158-1225) вводит единую идеологическую систему *футувва*. Историки

отмечают, что автором этой идеи является Шихабуддин Абухафс Умар Сухраварди – личный советник Халифа ан-Насира. В 1182/1183 году старейшина одного из таких братств – Раххасийя облачил халифа в «одеяние футувва». Спустя некоторое время после этого события ан-Насир запретил остальные футувва и провозгласил себя главой футуввы Раххасийя.

В переводе с арабского языка слово «фата» обозначает «юноша, молодой человек, молодец, мальчик» [104, 2, 582]. В большом арабско-русском словаре Х.К. Баранова также приводятся значения слова «футувва», которые далеки друг от друга. Первое значение: «юность, молодость», а второе значение: «сильный», «забияка, зачинщик». Вероятно, благодаря деятельности группировок орденов «футувва» это слово приобрело в языке значение «забияки, зачинщика».

Что же касается территории Большой Центральной Азии и Ирана, то социальное положение в этом регионе к концу XIII века характеризовалось нестабильностью. Постоянные междоусобицы и борьба хорезмшахов с Багдадом за власть подорвали экономическое положение и препятствовали развитию торговли. Расцвет науки, культуры и искусства, который предшествовал этому периоду, сменился затуханием «Эпохи Просвещения» Большой Центральной Азии. К этому времени ислам уже стал «своей» религией, полностью сформировались богословско-правовые школы ислама (*мазхабы*), и философия смирения, внутреннего созерцания и торжества интуиции – суфизм получил быстрое распространение. Этому также способствовало монгольское завоевание территорий Ирана и Большой Центральной Азии, жестокость которых не имела предела. Прежде всего, это отразилось на численности населения. Когда-то процветавшие города - государства Центральной Азии были полностью уничтожены. Как отмечает С.Ф. Старр: «В отличие от вторжения в Персию и Россию, монгольское нападение на Центральную Азию имело глубоко личные корни: война отмщения, развязанная для того, чтобы наказать хорезмшаха и все население за высокомерие и вероломство. Результатом стала война на уничтожение». Монгольское вторжение уничтожило почти 90% населения Хоросана, Мерва, Балха, Нишапура [22, 431]. Монгольское завоевание и

последующая чума XIII века фактически опустошила территорию некогда процветавшей Большой Центральной Азии. Восстановление шло очень медленно по нескольким причинам. Первое: после истребления населения не было рабочих рук, мужчин и просто некому было восстанавливать разрушенные города. Вторая: монголы взяли в рабство большинство мастеров и ремесленников, которые умели это делать. Третья: сами монголы постоянно разрушали набегами дамбы и сооружения, которые были так необходимы для существования городов. И последняя, не менее важная причина: культуре государств этих территорий был нанесен огромный урон, так как монголы разрушили библиотеки, архивы, благотворительные учреждения, медресе, мечети и учреждения, где переписывали книги по всем областям знаний и наук. Власть монголов на этих территориях началась с 1224 года и завершилась в 1506 году с распадом династии Тимуридов.

В такой среде суфизм, философия которого направлена на внутреннее созерцание, смирение, нахождение Истины внутри сердца, нашла быстрое распространение и стала своеобразным «бальзамом» для души угнетенного народа.

Научная и культурная жизнь эпохи Иззуддина Кашани. Философско-религиозные течения.

Эпоха правления Аббасидских халифов характеризуется как период расцвета науки, литературы, культуры. Очень часто специалисты по истории ислама называют период правления трех первых халифов этой династии «золотым веком» исламской культуры. Большой вклад в это внесли учёные, мыслители, философы, государственные деятели, богословы и историки, которые были выходцами из государств Большой Центральной Азии и Ирана. Источники подтверждают тот факт, что представители государств вышеупомянутых территорий приобрели огромное влияние во время правления династии Аббасидов, занимая высшие государственные должности. Визирь династии Бармакидов, которые были вторыми лицами по влиянию в халифате в течение нескольких десятков лет, являются ярким примером этого.

Изменения, которые происходили в этот период, достижения в области науки, культуры и литературы этого периода внесли огромный вклад во всемирную науку и в эпоху Ренессанса Европы.

Следует отметить, что предпосылкой к такому бурному росту и развитию науки и культуры служила колоссальная переводческая деятельность, которая была организована во времена правления династии Аббасидов. В этот период ведущие переводчики со всего халифата, и в частности, выходцы из Центральной Азии выполнили перевод работ древнегреческих и индийских ученых. «Дом мудрости», основанный халифом аль-Ма'муном стал одним из таких центров. Это позволило литераторам, ученым, философам и представителям научного мира ознакомиться с трудами и достижениями других культур. Представители научного мира Центральной Азии, в свою очередь, обогащаясь этими знаниями и вдохновляясь их открытиями, вносили в свой вклад в развитие медицины, философии, теологии, логики, астрономии, геометрии, математики, химии, алгебры, фармацевтики и т.д.

В эту эпоху появляются различные философско-религиозные течения, которые в дальнейшем оказали влияние на персидско-таджикскую литературу. Именно в этот период окончательно сформируется и находит быстрое распространение философско-религиозное течение - **суфизм**.

Так как данное исследование посвящено изучению памятника персидско-таджикской суфийской прозаической литературы, считаем необходимым, предоставить краткие сведения о понятиях суфизм, суфийской философии и ее влиянии на литературу.

Суфизм (тасаввуф) и его представители на протяжении многих веков оказывали огромное влияние на культуру, философию, литературу и развитие духовности арабоязычных и персоязычных народов и стран.

Этимология слова «суфий» до сих пор является предметом спора исследователей. Некоторые исследователи и представители суфизма считают его производным от арабского слова «сафа», что в переводе означает «чистота», «чистосердечность». Другие предполагают, что слово «суфий» произошло от

греческого «sophos», что значит «мудрость». А философию суфизма относительно познания Бога - Истины посредством наития и воссоединения с божественным началом относят к древнегреческой теории «теософии» (греч. «*божья мудрость*»). Наиболее достоверным и соответствующим историческим фактам является предположение, что слово «суфий» произошло от арабского «суф» - шерсть и означает «шерстяной». Источники свидетельствуют, что последователи суфизма, выбирая аскетичный образ жизни, носили шерстяную одежду и власяницу – шерстяной плащ, который являлся символом их благочестия, отрешенности и протеста против мирских благ.

Относительно истории появления и формирования мировоззрений исламского суфизма научными исследователями выдвигались несколько версий. Часть из них, основываясь на сходности суфийских постулатов с некоторыми неисламскими воззрениями, предполагали, что суфизм сформировался под влиянием буддизма и христианства (например, суфийское убеждение об аскетичном образе жизни и отрешенности в уповании на Бога сходны с монашеством в христианстве). Например, Рейнхардт Дози (1820-1883) – голландский ученый, знаток арабского языка, истории и литературы придерживается мнения, что основным источником суфизма является зороастрийское учение. Или же известный немецкий востоковед XX-го века Макс Хортен, основываясь на высказываниях суфиев Байазид Бистами (804-874), Джунайда ал-Багдади (ум. в 909 г.) и Халладжа Абу Абд Аллах ал-Хусайна (858-922) выдвинул гипотезу о том, что на формирование суфизма повлияли индуизм и брахманизм. История формирования мировоззрений суфизма и его появления в последние два десятилетия были объектом изучения многих ученых. Среди них следует особо отметить ‘Абд ал-Хусайна Заринкуба (1922-1999), который в своем труде «Ценность суфийского наследия» объединил результаты многолетних исследований в области истории появления суфизма, формирования суфийской философии и её основных постулатов.

Основываясь на исследованиях ‘Абд ал-Хусайна Заринкуба историю появления суфизма условно можно разделить на следующие этапы:

1. ***Зарождение суфизма.*** В этот период появляются первые представители этого религиозно-философского течения, которые являлись сторонниками аскетичного образа жизни. Этот период относится ко времени правления династии Омейядов и длится до середины VIII-го века. Одним из представителей этого периода является Абу Саид аль-Хасан ибн Ясар аль-Басри (642 -728г.) – исламский богослов, знаток хадисов и аскет, которого суфии называют своим предшественником и предводителем.
2. ***Период формирования и закрепления названия суфий по отношению к аскетам.*** Это явление произошло с конца VIII века до середины IX века во времена правления халифа аль-Ма'муна (786-833г.). Со II века хиджры/IX века нашей эры группа аскетов начинает носить власяницу – шерстяную одежду, а большинство из них выбирают лозунгом своей жизнедеятельности «*аль-амр биль-ма'руф ва-н-нахий 'ан-аль-мункар*», что означает: «поощрение дозволенного и отрицание порицаемого. Представителями этого периода истории суфизма являются такие яркие личности как Раби'а аль-Адавийя (713-801г.), Суфйан ас-Саури (715-778г.), Хатим ал-Асамм (ум. в 896 г.), Бишр ибни Харис (ум. в 841 г.) известный в истории суфизма как «Бишр босоногий», Абу Хашим аль-Куфи (ум. в 777г.) и другие.
3. ***Период формирования концепции «Божественной любви», появление первых письменных правил и законов представителей суфизма и смешения философии и суфизма.***

Те основные мысли и концепции, которые возникли в предыдущие периоды формирования суфизма, постепенно начинают смешиваться с другими утверждениями. Это начинает придавать им совершенно новые оттенки.

Так, суфии, ссылаясь на 84-й аят суры аль-Бакара («Корова») в которой говорится: «[Вспомните,] как заключил Я с вами договор...» выдвигают новую концепцию наличия особого «Договора» - договора любви между человеком и Богом.

Также суфии начинают приводить другие аяты Корана в качестве доказательства концепции «близости Бога и человека», его постоянном незримом присутствии и возможности имманентного познания Бога, аят: *«Воистину, создали Мы человека и ведаем о том, что нашептывает ему душа его. [Всегда Мы рядом с ним,] и более близки Мы к нему, чем шейная артерия»* или же аят: *«Когда тебя, [о, Мухаммад] вопрошают обо мне рабы Мои, то ведь [всегда] рядом Я и отвечаю на призыв взывающего ко Мне»* [14, 412; 34].

В этот период суфизм переходит от формы тоскливого аскетизма в форму чувственности и любви. Это, конечно, еще более усилило противостояние между суфиями и сторонниками классического шариата. Последние, в свою очередь, негативно относились к концепции «Божественной любви» суфиев. Но, несмотря на это противостояние, суфизм переживает подъем в этот период. Этому способствует появление дискуссионных центров учёных, философов, деятелей культуры и искусства в Багдаде. Представители суфизма знакомятся с философскими воззрениями учений древних греков, иудеев, христиан, зороастрийцев, манихеев и других. Естественно, что это знакомство оказывает своё влияние на философию суфиев. Так, в философии суфизма появляются диспуты и полемики относительно концепций **«единство существования/бытия»** - *вахдати вуджуд*, **«сущность»** - *зат*, **атрибутов** – *сифат*, **свободы воли** – *ихтийар* и **принуждения** - *джабр*.

Однако смешение философии и суфизма привело к появлению излишеств, дерзких выводов, которые вынуждали людей относиться к суфиям с настороженностью. Так, например, концепция «божественной любви» и благорасположении Бога вылилась в концепцию о «вселении Бога»- *хулул*, что в итоге привело к появлению концепции «Я есть Истина» - *«Ана-ль-Хакк»*. Такая дерзкая установка отделила суфизм и его последователей от шариата и вызвала возрастание недовольства со стороны его представителей и последователей. Суфиев начали обвинять в вероотступничестве.

4. *Период появления и формирования суфийских школ - братств, специализированной суфийской письменной литературы и суфийской терминологии*

Начало этого периода относится к концу XII века и длится до конца XIV века. В это время формируются разные направления в суфизме – *тарикаты*.

Окончательно сформировавшаяся философская концепция суфиев (*хикма*) этого времени выглядит следующим образом:

Целью суфия является познание истины – Бога путем интуиции и откровения. Суфий признает Бога не разумом, а сердцем. Во время чтения молитв, совершения обрядов и при помощи «мистического вкушения» (*завк*), суфий впадает в состояние экзальтации и оказывается в единении с Богом, божественная истина которого сокрыта внутри сердца. Суфий считает Божий закон (*шариат*) и практический метод (*тарикат*) освещающим путь светильником, но конечной целью является не путь и не светильник, а истина – эзотерическое познание (*ма'рифат*). На пути постижения истины суфий преодолевает несколько стадий-остановок (*макамат*).

Каждая из школ-братств суфиев разрабатывает свой свод правил и инструкций, целью которых являлось обучение новых учеников (*мюридов*). Прочно занимает свои позиции система обучения «наставник – ученик» (*шайх-мюрид*). Только после прохождения всех остановок (*макамат*) ученик (*мюрид*) приходит к осознанию/постижению Истины. У каждой из школ-братств были свои способы прохождения остановок (*макамат*). Некоторые из них предавались поминаниям имени Бога, некоторые музицировали, некоторые танцевали. К концу XII в. окончательно сложилась концепция *силсила* – непрерывной генеалогической цепи духовной преемственности. Этот период характеризуется появлением систематизированных суфийских школ и направлений, среди которых основными считаются 12 главных тарикатов:

1. Рафаия;
2. Иасавия;
3. Кубравия;

4. Шазилия;
5. Сухравардия;
6. Чиштия;
7. Кадирия;
8. Мавлавия;
9. Бадавия;
10. Бекташия;
11. Накшбандия;
12. Халватия;

Каждый из этих орденов (*тарикатов*) имеет многочисленные ответвления и свои особенности. Они отличаются методами прохождения суфийского пути (сайра и сулука), количеством остановок на этом пути, ритуалами для воссоединения с Истиной и этическими предписаниями.

Период формирования основных школ суфизма был особенным тем, что среди учёных суфиев разрабатывается собственная суфийская терминология (*истилахат ас-суфийя*).

Следует отметить, что суфизм и его философия оказали большое влияние на персидско-таджикскую литературу. Творчество Хафиза, Саади, Абдурахмана Джамии, Джалалуддина Руми, Носира Хосроу, Омара Хайяма, Низами Ганджеви, Абдулкодира Бедила является ярчайшим примером этого.

Среди представителей суфийской прозы XIII-XIV вв. особое место занимает Иззуддин Махмуд Кашани. Его книга «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» представляет собой вольный перевод «Авариф ал-ма'ариф» Сухраварди на персидский язык, дополненный комментариями и пояснениями со стороны автора.

1.2. Жизнь и творческое наследие Иззуддина Махмуда Кашани

Иззуддин Махмуд ибн Али Кашани является одним из ярких философов, мыслителей и ученых конца XIII и начала XIV вв. К сожалению, данные о биографии этого ученого, которые дошли до нашего времени, очень скудны. Из источников лишь известно то, что он был учеником двух великих последователей суфийского ордена (*тариката*) Сухравардия, которые оказали огромное влияние на формирование его философских мировоззрений. Его первый учитель и наставник - *Нуриддин Абду Самад ибн Али Нетензи Исфахани* (ум. в 699 х./1299 г.) ученик (*мурид*) Наджибуддина Али ибн Бузгуши Ширази¹ был родом из Исфахана, но переехал в Нетенз (*город в центральном Иране провинции Исфахан.- М.З.*) и основал там свою обитель (*ханака*). Второй учитель Иззуддина Кашани – *Захируддин Абдуррахман ибн Шайх Наджибуддин Али ибн Бузугуши Ширази* (ум. В 714 х./1314 г.), сын Наджибуддина Али ибн Бузугуши Ширази. Его отец был учеником (*муридом*) и последователем Шихабуддина Умара Сухраварди. В источниках приводится рассказ о том, что, когда Захируддин был еще в утробе матери, Шихаббудин Сухраварди прислал его отцу Наджибуддину отрезок от своего святого плаща. Как только Захируддин появился на свет, его завернули в этот отрезок, и он стал его первым одеянием.

Следовательно, Захируддин Абдуррахман ибн Шайх Наджибуддин Али ибн Бузугуши Ширази родился до момента смерти Шихабуддина Сухраварди (699г.х./1300г.). Его отец был воспитанником Сухаварди и знаменитым шейхом и арифом ордена Сухравардия. Не исключено, что Захируддин вместе с отцом встречался с Шейхом Сухраварди.

Творческое наследие Иззуддина Махмуда Кашани. В источниках говорится о двух произведениях Иззуддина Кашани:

¹ Наджибуддин Али ибн Бузгуши Ширази (ум. 678 х./1276г.) -известный просветитель и наставник (ариф) суфийского ордена Сухравардия

1. «Кашф аль-вуджух аль-гирр лима'ани назм ад-дур» - толкование касыды «Та'ийя» Ибна аль-Фариза.

2. «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифайя» - перевод «Авариф аль-ма'ариф»

В «Нафахат-аль-унс мин хадар аль-кудс» Абдурахмани Джамии говорится, что Иззуддин Махмуд Кашани является автором перевода «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди, а также толкователем касыды «Та'ийя» (تائية) арабского поэта-суфия Ибна аль-Фариза. А. Джамии отмечает, что Иззуддин Кашани в этих своих произведениях приводит достоверную информацию и содержательные пояснения, которые свидетельствуют о высоком уровне знаний автора.

"وی صاحب ترجمه عوارف است و شارح قصیده تائیه فارسیه، و بسی حقائق بلند و معارف ارجمند در این دو کتاب درج کرده است و قصیده را شرح مختصر مفید نوشته است و کشف معضلات و حلّ مشکلات آن [37, 481] کرده است به مقتضای علم و عرفان و ذوق و وجدان خود..."

«Он является владельцем перевода «Авариф»-а и толкователем касыды «ат-Таийя Фаризийя» и в этих двух книгах приводит довольно достоверные сведения и мысли. Он написал ёмкое толкование касыды и раскрыл сложные понятия, дал разъяснения и решения проблемным сторонам касыды на основе своих знаний в области мистики, вкушения и своей совести...»

Знаменитая касыда Ибна аль-Фариза начинается со следующих строк:

سَقَّنِي حُمَيَّا الْحَبِّ رَاةً مُقَلَّتِي وَ كَأْسِي مُحْيَا مَنْ عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتْ

Озарила лихорадка любви меня, став усладой глаз моих,

И кубок мой совсем истёрся от лицезренья этой красоты.

«Кашф аль-вуджух аль-гирр лима'ани назм ад-дур» в переводе с арабского языка означает «Раскрытие покрывала оплошностей к пояснениям жемчугов поэзии». «Кашф аль-вуджух аль-гирр лима'ани назм ад-дур» написано на арабском языке и было впервые опубликовано в 1319х./1901г. в Тегеране в Иране.

Так как Иззуддин Кашани был земляком и современником другого литературного деятеля – Камалуддина Абдурраззака Кашани, авторство «Кашф аль-вуджух аль-гирр лима'ани назм ад-дур» по ошибке приписывается последнему.

Камалуддин Абдурразак Кашани (ум. в 736г.х./1335г.) – автор произведений «Шарх-аль-маназил ас-соирин» и «Истилахат ас-суфийя» - является современником, соратником и земляком Иззуддина Кашани. Оба были учениками (*мюридами*) Нуриддина Абдуссамада ибн Али Нетензи Исфাহани и Захируддина ибн Шайх Наджибуддина Али ибн Бузугуши Ширази. Возможно, поэтому авторство произведения «Кашф аль-вуджух аль-гирр лима'ани назм ад-дур» было по ошибке приписано Камалуддину Кашани.

Для подтверждения и восстановления авторства Иззуддина Кашани свой вклад внес Дж.Хумои, который в качестве доказательства этого факта приводит следующие научные доводы:

1. Фраза, с которой начинается книга.

Эта фраза, как начало произведения Иззуддина Кашани, процитирована А.Джами в «Нафахат аль-унс мин хадарат аль-кудс»:

چنان که در دیباچه آن میگوید:

"و لم أراجع في أملائه الى مطالعة شرح كيلا يرتسم منه في قلبي رسوم و آثار تسدُّ باب الفتوح و تَسْبِثُ باذيال الروح، فأتلو حينئذٍ تَلَوَ الغير و أحذو حذوه في السير، و دأبي في التحرير تفرغ القلب من مظان الريب، وتوجيه وجهه تلقاء مدين الغيب، استنزالاً للفيض الجديد، و استفتاحاً للأبواب المزيد."

«Как написал он в предисловии своём: «И не приступил к написанию вводной части толкования (*имеется ввиду толкование касыды.- М.З.*), до тех пор, пока в моём сердце не обрисовался его образ, и запечатлились ворота, закрывающие путь к открытию и стойко цеплялся я за подол души, и следовал я с тех пор по иному пути и напротив него противопоставлял я свой путь. И напряженно, и усердно я трудился над освобождением и опустошением своего сердца от сомнений, дабы устремить взор своего сердца к встрече с городом неизвестности, дабы принять новое изобилие и открыть новые дополнительные ворота (*имеется ввиду новой дополнительной точки зрения относительно толкования касыды. - М.З.*).

1. Схожесть стилистики «Кашф аль-вуджух аль-гирр лима'ани назм ад-дур» со стилистикой «Мисбах аль-хидая». Дж.Хумои отмечает, что некоторые фразы в книге в буквальном смысле являются отражением фраз на

персидском языке, приведенных в «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая». Например:

В «Мисбах аль-хидая» в четвертом разделе четвертой главы говорится:

مراد از وجد واردی است که از حق تعالی بر دل آید و باطن را از هیأت خود بگرداند باحداث وصف غالب چون
حزنی یا فرحی جنید رحمه الله گفته است الوجد انقطاع الاوصاف عند سمة الذات بالحنن.

«И целью ваджда (*состояние радости и упоения*. - М.З.), является снисхождение озарения от Аллаха истинного в сердце, которое наполняет всё нутро, и оно озаряется, воспевая свойства Его либо с радостью, либо с тоской; и сказал Джунайд, да помилует его Аллах: «Ваджд - это непрерывность воспевания [свойств Его], когда ставится отпечаток тоски по Нему».

Также в «Кашф аль-вуджух аль-гирр лима'ани назм ад-дур»

"الوجد مُصادفة الباطن من الله سبحانه وارداً يورثُ فيه سروراً أو حُزناً و يُغَيِّرُهُ عن هِئَاتِهِ و يَغِيْبُهُ عن اوصافه
[34, 18] بشهود الحقّ قال الجنيد: الوجدُ هو انقطاع الاوصاف الخ و قال ابن عطا هو انقطاع الاوصاف الخ".

«Ваджд (*состояние радости и упоения*.- М.З.), является мгновением озарения внутреннего мира от Аллаха великого, которое своим вхождением наполняет всё нутро либо радостью, либо тоской и оно озаряется, воспевая свойства Его Истинного; и сказал Джунайд: «Ваджд - это непрерывность воспевания [свойств Его] и т.д.; и сказал Ибн Ата: «это – непрерывное воспевание и т.д.».

При толковании Иззуддин Кашани дает доступные пояснения и интерпретирует сложные понятия, приведенные в касыде. Хумои также отмечает, что «Толкование касыды «Та'ийя (تائية) Фаризийя» составлено на высоком научном уровне. Сначала Иззуддин Кашани дает краткое описание произведения, упоминает ученых, которые до него работали над толкованием касыды, даёт пояснение суфийской терминологии, которая приводится в касыде, а затем, переходит к толкованию структуры произведения. После этого приводит поэтапно строчки касыды и переходит к анализу стилистики, художественных фигур и троп, и, непосредственно, интерпретации.

Более детальное изучение «Кашф аль-вуджух аль-гирр лима'ани назм ад-дур» и поэтапное доказательство принадлежности этого произведения перу Иззудина Кашани достойно отдельной исследовательской работы.

Основываясь на информации, приведенной в «Нафахат-аль-унс мин хадарат-аль-кудс» Абдурахманом Джами можно сделать вывод, что Иззудин Кашани был также поэтом. А. Джами приводит кит'у и несколько рубаи Иззудина Кашани:

Рубаи 1

<p>تعلیم کن گرت بد بین دسترس است در خانه اگر کس است یک حرف بس است</p>	<p>دل گفت: مرا علم لدنی هوس است گفتم که: الف. گفت: دگر؟ گفتم: هیچ</p>
---	---

Рубаи 2

<p>تا در رخ تو به نور تو می نگرم غیر از کسی که آید اندر نظرم؟</p>	<p>ای عکس روخ تو داده نور بصرم گفتی: منگر به غیرما! آخر کو</p>
---	--

Рубаи 3

<p>چون من توام، این تویی و مایی تا کی؟ پس در نظر این غیر نمایی تا کی؟</p>	<p>ای دوست میان ما جدایی تا کی؟ با غیرت تو مجال غیری چو نماند،</p>
---	--

Рубаи 1

*Сердце сказало: «Тянусь я к знанию тайному,
Ты обучи меня, ведь это постижимо для тебя».
Сказал я: «Алиф», - оно: «Что еще?», - а я же: «Ничего,
Одной лишь буквы хватит, если кто-то в доме у тебя».*

Рубаи 2

*О, ты, чей образ осветил мои глаза!
Твой свет в лице твоём всё созерцаю я,
«Ты на другого не смотри!», - ты мне сказал,
Но что может глазам предстать кроме тебя?*

Рубаи 3

*О, Друг мой, Ты скажи, надолго ли разлука?
И я есть я, и Ты есть Ты, надолго ли всё это?
Когда есть Ты, нет места для «другого»,
Надолго ли «другое»? Глаза всё ждут Тебя!²*

Следует отметить тот факт, что авторство «Рубаи 1» Иззудина Кашани до сих пор ошибочно приписывается Омару Хайяму (1045-1131г.).

Данное рубаи обнаружено нами в одном из новейших сборников рубаи О.Хайяма, изданного на четырех языках Издательским домом Айни в г. Душанбе и Издательским домом «ОРЛИК» в городе Орёл РФ в 2019 году. На странице 411 данного издания «Рубаи 1» приведено на четырёх языках.

*«Дил гуфт маро: «Илми ладуннӣ ҳавас аст.
Таълим бикун агар туро дастрас аст».
Гуфтам, ки алиф, гуфт, дигар ҳеч мағӯ,
Дар хона агар кас аст, як ҳарф бас аст» [18, 411].*

Эти две кыт'ы также А.Джами относит к перу Иззуддина Кашани:

*کثرت چو نیک درنگری عین وحدت است مارا شگی نماند در این، گر ترا شگی است
در هر عدد ز روی حقیقت چو بنگری گر صورتش بینی ور ماده یکی است*

*И если ты согласишься доброты глазами,
На это разнообразие, то ты тогда увидишь,
Что в нём единства глаз, мы убедились сами,
И нет сомнений, если ты сомненья видишь.
И если ты согласишься на каждое творение,
Ты Истину попробуй в каждом рассмотреть,
И если ты познаешь Его вдруг лицезренье,
То сможешь в десяти лишь Одного узреть!*

*تا توی در میانه، خالی نیست چهره و وحدت از نقاب شگی
گر حجاب خودی بر اندازی عشق و معشوق و عاشق است یکی*

Пока ты - Эго между нами разместилось,

² Переводы стихотворений выполнены автором диссертационной работы самостоятельно.

*Собой заполнило, завесой из сомнений
И как твоя душа со своим «Я» простилась,
Любовь, возлюбленный, влюбленный в единении.*

1.3. Место Иззуддина Махмуда Кашани в персидско-таджикской мистической литературе

Творческое наследие Иззуддина Махмуда Кашани, дошедшее до наших времен свидетельствует о значимой роли автора и его вкладе в персидско-таджикскую мистическую литературу. В частности, выполненный им перевод «Авариф аль-ма'ариф» оказал огромное влияние на распространение философских мировоззрений тариката Сухравардия, что нашло отражение в творчестве представителей персидско-таджикской мистической литературы последующих веков.

Об этом свидетельствует тот факт, что поэт Имадуддин Али Кирмани, известный под псевдонимом Имад Факих (ум. в 773х./1372г.), изложил «Мисбах-аль-хидая» в стихотворной форме. Имад Факих назвал свое произведение «Тарикат-намэ», что в переводе на русский язык означает «Руководство по учению». «Тарикат-намэ» состоит из 2770 бейтов, которые поэт написал в возрасте 40 лет и посвятил Эмиру Мубаризуддину Мухаммад Музаффару. Произведение Имада Факиха было опубликовано в составе сборника сочинений поэта, изданного в 1357 г.х. под именем «Панч ганч» (Пять сокровищ).

Структура «Тарикатнамэ» похожа на структуру «Мисбах аль-хидая» и состоит из десяти глав (*боб*), каждая из которых состоит из десяти разделов (*фасл*). Несмотря на то, что в последовательности изложения глав и их содержания Имад Факих не полностью следует использованной в «Мисбах аль-хидая» последовательности, структура, содержание, художественные фигуры и тропы «Тарикатнамэ» свидетельствуют о том, что «Мисбах аль-хидая» является главным источником произведения. Соответственно, «Тарикатнамэ» не может являться переводом «Авариф ал-ма'ариф», а скорее является сжатой художественной поэтической интерпретацией «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани

Сам автор «Тарикатнамэ» – Имад Факих, описывая свою работу в начале произведения, пишет следующее:

که باقی ماند از من یادگاری
 انیس خاطر خلوت نشن را
 ز مصباح الهدایه در تصوف
 نه از تلقای نفس خویشتن گفت

همی کرد این هوس در دل گذاری
 که دستوری بود ارباب دین را
 به نظم آرم کتابی بی تکلف
 ببايد گوهر درج صدف سفت

[32, 274]

*Покоя не давало желанье в сердце этом,
 Чтоб после смерти памятник остался за поэтом,
 Дабы служил он руководством мужам религиозным,
 И утешением сердец отшельникам серьезным.
 И без излишеств, стихами изложу я книгу –
 Мисбах-аль-хидая в суфизме я сподвигну.
 Ведь жемчугов источник золотой есть сундучок,
 И самому рождать слова не вижу в том я прок.*

Как мы видим, Имад Факих пишет, что решил изложить в стихах «Мисбах аль-хидая», потому что хотел, чтобы после него остался памятник. И с этой целью он излагает «Мисбах аль-хидая» в стихотворной форме. Конечно, автор упоминает и «Авариф ал-ма'ариф» и «Та'арруф», но как становится очевидным из структуры и содержания произведения, основным источником Имада Факиха было произведение Иззуддина Кашани «Мисбах аль-хидая».

Далее автор пишет, что этот памятник должен служить руководством для суфиев. Следует обратить внимание на строки, где Имад Факих называет «Мисбах аль-хидая» «золотым сундуком, который является источником жемчугов» и где он говорит о том, что не имеет смысла «рождать» что-то иное.

Содержание, художественные фигуры и тропы «Тарикатнамэ» также свидетельствуют о том, что «Мисбах аль-хидая» является главным источником произведения. Соответственно, «Тарикатнамэ», является компактной художественной поэтической интерпретацией «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани.

Имад Факих разъясняя то, что он сократил текст «Мисбах аль-хидая» в конце «Тарикатнамэ» пишет следующее:

موافق بود در اطنا ب و ايجاز	چو می گفتم حدیث اهل دل باز
نماندم قدرت صاحب بیانی	از الفاظم فزون آمد معانی
که لختی بیش بود از کلبه تنگ	عنان شاعری بیرون شد از جنگ
در این مجلس به رقاصی نرفتم	در این دریا به غواصی نرفتم
که بی تشبیه ماند و استعارت	اگر تقصیری آمد در عبارت
که ناید از بزرگان خرده گیری	سزد گر عذر تقصیرم پذیری

[32, 627]

*Когда я снова излагал слова,
 Что сердце подсказало мне едва,
 Пришлось тогда бы много мне писать,
 Стихи мне непрестанно излагать.
 Но смысл превысил слов моих запас,
 И огонь слов на языке погас.
 Покинул поле битвы ваш поэт,
 Ведь узким, охватить ту ширь и смысла нет.
 Не погрузился в эту реку глубоко,
 Понятий всех мне охватить так нелегко.
 В собраньи этом не сумел я станцевать,
 И смысл как мог, пытался передать.
 И если сокращенья ты найдешь,
 Ташбихов, истиары не дочтешь,
 Прошу простить меня, мой милый друг,
 Придирчивость, по сути, есть недуг.
 Мужьям великим несвойственен он быть,
 За упущения прошу меня простить.*

Здесь Имад Факих подчеркивает тот глубокий смысл, который содержится в «Мисбах аль-хидая» и пишет о том, что его словарный запас и красноречие не в

состоянии охватить все. Далее поэт просит прощения, если он допустил сокращения и сравнивает свою поэму с узким домиком (*кулбаи танг*), который не может вместить ту глубокую реку, коей является «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани.

«Мисбах аль-хидая» также оказало влияние на творчество А. Джамии. В частности, Низомов М.З. в своей исследовательской работе «Хафт авранг («Семь престолов») Джамии и традиции сочинения цикла поэм в персидско-таджикской литературе XV века» в четвертом разделе поясняя практические основы суфизма в поэмах «Силсилат-уз-захаб» («Золотая цепь») и «Субхат-уль-аброр» («Четки праведных») пишет: «Краткое сравнение поэмы с теоретическими суфийскими произведениями показывает, что взгляды Джамии ближе к взглядам Иззуддина Махмуда Кашани, так как Джамии комментирует стоянку в том же самом смысле, в каком Кашани разъясняет её в своем трактате... Поэт комментирует десять стоянок (раскаяние, воздержание, аскетизм, бедность, терпение, благодарность, страх, удовлетворенность, упование на Бога, согласие), которые в «Мисбах-аль-хидая» тоже названы стоянками...» [66, 372-373]. Схожесть взглядов Мавляна Джамии и Иззуддина Кашани также наблюдается в отношении таких понятий как раскаяние/покаяние (*тавба*).

Как отмечает Низомов М.З.: «В частности, Иззуддин Махмуд Кашани в «Мисбах-аль-хидая» пишет: «Основой всех стоянок и ключом всех благодеяний и всех душевных состояний, и сущностью сердечных сделок является покаяние. Этот момент Джамии подчеркивает в заглавии муноджота.

*Эй дили аҳли ирода ба ту шод,
Ба ту нозам, ки муридиву мурод.
Давлати нек саранчомиро
Гарм кун з-оташи худ Чомиро.
Раҳ ба сарманзили мақсуд расон,
Пай ба байгулаи нобуд расон.
В-ар занад оташи ҳастӣ тобе,
Резад аз тавба бар оташ обе.*

*(Сердце преданных радуется благодаря тебе,
Горжусь тобою, ибо ты мурид и мурод.
Своим огнем Джамии согрей,
Дай ему благо хорошего конца.
Укажи ему дорогу к цели,
Укажи ему уголок небытия.
Если усилится накал огня бытия,
Покаяние погасит пламя огня)» [66, 378-379].*

Выводы по главе I

Иззуддин Махмуд Кашани является ярким представителем персидско-таджикской мистической литературы XIII-XIV вв. Этот период относится к четвертому периоду формирования суфизма, в котором появились и сформировались суфийские школы - братства, специализированная мистическая литература и суфийская терминология. Жизнь и деятельность Иззуддина Кашани относятся к периоду заката династии Аббасидов и нашествия монголов, который характеризуется нестабильностью, войнами, тяжелым экономическим, политическим и социальным положением. Философия суфизма, призывающая к довольствованию малым, поиску внутренней гармонии и Истины становится бальзамом для души народа, что способствует его быстрому распространению.

В источниках приводятся сведения о двух значимых произведениях автора:

1. «Мисбах-аль-хидая ва мифтах аль-кифая», которое является вольным переводом «Авариф аль- ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди на персидский язык.
2. «Кашф аль-вуджух аль-гирр лима'ани назм ад-дур», которое написано на арабском языке и является толкованием знаменитой касыды «ат-Та'ия» поэта Ибна аль-Фариза. Ценность и значение этого произведения подчеркивается А.Джами в «Нафахат-аль-унс». Авторство данного произведения ошибочно было приписано его соратнику и современнику Абдураззаку Кашани.

Также до нас дошли кыт'и и рубаи И. Кашани, которые свидетельствуют о его поэтическом таланте. Авторство одного из рубаи И.Кашани ошибочно приписывается О.Хайяму.

Творчество Иззуддина Кашани оказало влияние на представителей мистической литературы последующих веков. Об этом свидетельствует произведение «Тарикатнамэ» Имада Факиха, которое является компактным стихотворным изложением «Мисбах аль-хидая».

Философские воззрения, изложенные в «Мисбах аль-хидая» также оказали влияние на творчество А.Джами, которые нашли отражение в его произведении «Субхат уль-аброр» («Четки праведных»).

ГЛАВА II

«МИСБАХ АЛЬ-ХИДАЯ ВА МИФТАХ АЛЬ-КИФАЯ»: РУКОПИСИ, ИСТОЧНИКИ, ПЕРЕВОДЫ

2.1. Рукописные экземпляры и литографические издания

«*Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая*» в переводе с арабского языка означает «Светильник праведного пути и ключ к достаточности» [104, 672-868] и является одним из величайших произведений персидско-таджикской суфийской прозы XIII-XIV вв.

Несмотря на то, что книга написана на персидском языке, она содержит большое количество арабских словосочетаний и фраз. Например, калил-ул мата' (قليل المتاع) или же касир-ул-алба' (قصير الالباع) [35, 3,4]. При изложении автор использует большое количество стихотворных вставок, специализированных суфийских терминов, а также коранические аяты, хадисы и предания. Следовательно, читатель книги для ее понимания должен обладать знаниями в области философии, суфизма, персидской литературы и арабского языка.

В поисках рукописей мы обратились в такие фонды и хранилища рукописей как государственная библиотека им. Т. Асири, Национальная библиотека, г. Душанбе, Таджикистан; хранилище рукописей при Академии наук Республики Таджикистан; фонд рукописей Института востоковедения им. А.Р. Беруни, г. Ташкент, Узбекистан; каталог рукописей при ИСАА МГУ им. Ломоносова и в каталог манускриптов Библиотеки Лондона.

В вышеуказанных фондах и хранилищах рукописи книги «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» Изуддина Махмуда Кашани не обнаружены.

В национальной библиотеке РТ автором обнаружен персоязычный источник «Каталог персидских манускриптов» Ахмада Монзави (21-е Издание Регионального культурного института, Тегеран, Иран), т.2. ч.1, свидетельствующий о наличии двенадцати рукописей данного произведения. В разделе «Рукописи суфийских произведений» значится:

«Мисбах-аль-хидая ва мифтах-аль-кифая» - произведение Иззуддина Махмуда, сына Али Нетензи Кашани Балхи, который скончался в 735 г.х. Иззуддин Кашани обратился к «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Абу Хафса Умара Сухраварди (539-632 или 639 г.х.) и написал данную книгу. «Авариф аль-ма'ариф» состоит из 63 глав, в которых рассказывается о состояниях суфиев, об их пути (*сайр*). Данное произведение является переводом «Авариф аль-ма'ариф» и состоит из десяти глав, каждый из которых разделяется на 10 разделов. Данное произведение было опубликовано в 1323х. (1946г. М.З.) с предисловием Доктора Хумои» [86, 1390].

Таким образом, в каталоге перечислены двенадцать рукописей, которые расположены в разных фондохранилищах Тегерана, Язда (Иран), Банголы (Индия) и Медины (Королевство Саудовская Аравия). Некоторые из них:

1. экземпляр рукописи, принадлежащий перу Ас'ада Афанди от первой декады месяца Зильхиджа 771 х./1369г., указан в каталоге под номером 132296 (диафильм рукописи хранится в Региональном культурном институте Ирана под номером 196);
2. экземпляр рукописи, который расположен в Тегеране в обители (*ханаках*) Нейматуллах, относится к 813х./1410г., значится в каталоге под номером 13297;
3. экземпляр рукописи «Хукук», под номером 35 дж. – наста'лик, от Аминуддина Мухаммада Хирави от 966 х./1558г., в каталоге значится под номером 13299;
4. экземпляр рукописи, хранящийся в Тегеране (Иран), принадлежит перу Асгара Махдеви, копия Масиха Камраи от 1294 х./1877г., в каталоге значится под номером 13307.

Также мы обратились к каталогам рукописей и манускриптов Ч. Стюарта, Ч.Стори и А. Шпренгера. В каталоге Ч. Стюарта, опубликованном в 1809 году изданием Кембриджского университета в разделе «Суфизм» «Мисбах аль-хидая» значится как «Перевод «Авариф аль-хакаик»³. Данную рукопись в качестве первоисточника использовал Люит Кол. Вайбелфорс Кларк для выполнения

³ Второе название, под которым известно произведение «Авариф аль-ма'ариф»

перевода «Мисбах аль-хидая» на английский язык. Ч. Стюарт описывает «Мисбах аль-хидая» следующим образом:

«Перевод с арабского знаменитого Трактата о суфизме; содержит полное описание обязанностей и дисциплин в 10 разделах. Автор, Мохаммед ибн Али аль-Кашани» [41, 41]. Следует отметить, что в написании имени автора допущена ошибка, которая при издании английского перевода была скорректирована Л.К.Вайбелфорс Кларком.

В каталогах А. Шпренгера и Ч.Стори рукописи произведения не упоминаются.

В четвертом томе каталога «Печатные книги на персидском», подготовленном Ханбаба Машаром упоминается о литографическом издании «Мисбах аль-хидая», изданном в Лакхнау, в Индии [110, 4778-79].

2.2 Критические и современные печатные экземпляры.

Среди критических изданий «Мисбах аль-хидая» особое место занимает издание от 1946 г., подготовленное Джалалуддином Хумой с пояснениями и дополнительными комментариями, изложенными в приложениях. Как и упоминалось выше, Дж. Хумой при подготовке текста произведения использовал три экземпляра рукописей, две из которых датируются 776 х./1374г. и второй половиной XV века, а третья предположительно относится ко времени жизни автора.

После публикации Дж. Хумой «Мисбах аль-хидая» было переиздано более 14 раз. Одним из современных изданий, послужившим в качестве второго источника исследования является издание от 1969 г., подготовленное под редакцией Иффата Карбоси и Мухаммад Риза Барзгар Халики и опубликованное издательством Национальной библиотеки Ирана в Тегеране.

В источниках отсутствует информация о точной дате написания произведения.

Для определения и видвижения своей гипотезы о дате написания произведения, мы сравнили тексты произведения и фото-скан последней страницы рукописи, относящейся к 770 г.х./1369г.

В тексте произведения, подготовленном Дж. Хумой не указана дата написания произведения.

В критическом издании Иффата Карбоси и Мухаммадризо Барзгара Холики в конце десятой главы приводится цитата Иззуддина Кашани на арабском языке:

"و الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على محمد و آله و صحبه اجمعين اکتعين و ابصعين و [قد فرغت] من تمنيقه يوم الأحد و العشرين من ذى الحجة خمسين و سبع مائة الهجرية."

[35, 301]

Что в переводе с арабского языка означает: «И хвала Аллаху господа миров и благословление, и мир его Мухаммеду, его семейству, сподвижникам его всем и

по отдельности и освободился я от красноречивого изложения её в день двадцать первый от месяца Зи-ль-хиджа, **семьсот пятидесятого года хиджры**».

В этом же источнике упоминается, что Иззудин Кашани умер в 735 г.х./1335г., а текст книги составлен на основе рукописи, написанной 15 лет спустя после смерти автора. То есть, последнее предложение относится к перу писца, переписавшего «Мисбах аль-хидая», а не к Иззуддину Кашани.

Дж. Хумои в предисловии к «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» отмечает, что при подготовке книги были использованы три рукописи, одна из которых, «предположительно относится ко времени жизни автора» [34, 110; 113; 117].

На фото-скане последней страницы рукописи сообщается, что книга подготовлена в 770 г.х. /1369г.

Мы обратились к произведению А.Джами «Нафахат аль-унс мин хадарат аль-кудс». А.Джами приводит цитату из писем Иззуддина Кашани своим ученикам, где он пишет:

و انا اروى الكتاب، يعني كتاب عوارف المعارف، عن شيخي و مولاي نور الدين عبد الصمد بن الشيخ على
الاصفهانى و من الشيخ العالم ظهير الدين عبد الرحمان بن على بن بزغش، و هما عن شيخهما، الامام العالم
العارف نجيب الدين علي بن بزغش الشيرازي، و هن شيخه قطب الاولياء سيد العارفين مصنف الكتاب رحمه الله
عليهم اجمعين و لي فى كشف حقائقه و بيان مُعضلاته طريقٌ خاصٌ في الرواية عن مصنفه بلا واسطة، و هو انى
رأيتُه في مبشّرة قرأت عليه كتبه المذكور فنّبّهني على حقائقه و دقائقه، و الله الموفق من يشاء، "و هو على كلّ
شيءٍ قدير. (مائدة 120)"

[37, 482]

«И передал мне книгу, то есть книгу «Авариф ал-ма'ариф» мой шейх и наставник Нуриддин Абдуссамад ибн Шейх Али аль-Исфахани и Шейх мира Захируддин Абдуррахман ибн Али ибн Бузугуш, а им обоим она была передана от их Шейха, мирового имама Наджибуддина Али ибн Бузугуша аш-Ширази, а ему от своего Шейха Кутб-аль-авлия (*прозвище, которое дается величайшим суфийским шейхам.- М.З.*) главы всех 'арифов, автора книги да помилует их всех Аллах, и у меня особый путь в раскрытии её истин и непонятностей, в передаче её от автора без посредства чего-либо. И увидел я его во сне, где читал я ему эту

книгу его и обращал он внимание моё на её истины и тонкости, и Аллах облагородит удачей кого возжелает «...и Он мощен над всякой вещью!» (сура Трапеза, аят 120)».

Шейх Шихабуддин Абухафс Умар Сухраварди умер в 1234 году и Иззуддин Кашани «отмеряет» два поколения, через которые была «передана» книга «Авариф ал-ма'ариф», тем самым давая понять, что «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» написана после смерти автора «Авариф ал-ма'ариф». Также Иззуддин Кашани в этом тексте пишет о своей встрече с Шихабудином Сухраварди, которая произошла с ним во сне. Суфии уделяли огромное внимание снам и сновидениям. Полагаем, что они основывались на Хадисе Пророка (с), в котором говорится:

«От пророчества ничего не осталось кроме вещего сна [обычно] дающего радостную [благую] весть. После меня не будет ни пророков, ни посланников», то есть со смертью последнего пророка и посланника Мухаммада все виды пророческих откровений уйдут в прошлое, остаётся только небольшой информационный канал – сон⁴. То есть именно через сон праведные и чистые сердцем и душой люди могли узнавать неведомое «аль-гайб».

Учитывая короткую продолжительность жизни в ту эпоху, можно сделать вывод, что с момента написания «Авариф ал-ма'ариф» и до времени написания «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» прошло примерно 70-80 лет. Применяв простые математические расчеты, приходим к выводу, что произведение «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» написано предположительно в период между **700 и 716 г.х./1300-1316г.**

Это предположение подтверждается тем фактом, что Хаджи Халифа (Катиб Челеби) в своей энциклопедии «Кашф аз-зунун» указывает, что «Авариф аль-ма'ариф» был переведен Захируддином Абдуррахманом Ширази и Иззудином

⁴ Пророкам сообщалось о сокровенном, сокрытом, неведомом, ожидающем людей в будущем (аль-гайб), но они не были теми, через кого давались Божественные предписания. Каноны отдельным народам или человечеству в целом передавались через посланников Божьих. Именно завеса пред неведомым (аль-гайб) может быть слегка приоткрыта для праведников и приближенных к Богу людей через сон. Хадис от Абу Хурайры, св. х. аль-Бухари.

Кашани, который назвал его «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая». Захируддин Абдуррахман Ширази являлся наставником Иззуддина Кашани. Как становится очевидно из предисловия «Мисбах аль-хидая», до того, как Иззуддин Кашани приступил к переводу, «Авариф аль-ма'ариф» на персидский язык не переводился. Следовательно, «Мисбах аль-хидая» написано до даты смерти Захируддина Ширази (716х./1316г.).

2.3. Источники «Мисбах аль-хидая»

Для проведения анализа источников, которые были использованы Иззудином Кашани при написании произведения, необходимо совершить экскурс в историю суфийской прозы.

До появления исследуемых произведений «Авариф аль-ма'ариф» и «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая», начиная со второго века хиджры (с середины IX-го века) последователи суфизма начали создавать целые серии прозаических произведений. Полагаем, что это было обусловлено практической необходимостью. Количество последователей у шейхов-наставников возрастало, в обителях суфиев начали вырабатываться определенные нормы поведения. Также между наставниками и последователями начали вырабатываться правила поведения и взаимоотношений, правила обучения философии суфизма, духовной практики и т.д. С целью фиксирования сводов правил, сохранения цепочки наставник-последователь, а также с целью выражения философских мировоззрений, представители суфизма создавали прозаические произведения. Они высказывали свои философско-мистические воззрения, давали интерпретации суфийской терминологии, вводили новые термины, комментировали работы предыдущих авторов и т.д. Естественно, что суфизм и суфийская литература до «Авариф аль-ма'ариф» и «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая», а это более пятиста лет, уже располагали внушающим количеством произведений. К большому сожалению, не все эти произведения сохранились до нашего времени. Огромная часть из них вместе с другими книгами была уничтожена во время монгольского завоевания. Благодаря летописям (*тазкира*), которые дошли до наших времен, мы можем получить представление об утраченных литературных произведениях суфийской прозы того периода. Как отмечает Дж. Хумои, одним из таких источников является книга «аль-Фехрист» Ибна Надима, которая написана во второй половине четвёртого века хиджры, примерно в 377х./988г. в специальном разделе суфийской литературы автор

упоминает огромное количество произведений. К сожалению, мы до сих пор не знаем, которые из них дошли до нас, а которые из них были утрачены. Среди суфиев прозаиков раннего периода суфийской литературы можно особо отметить Башара ибн Ма'аза ар-Рази (ум. в 227 х./891г.) - автора книги «аль-Муридин»; Сахля Тустари (ум. в 283 г.х./897г.) – автора книг «Дакаи аль-мухиббин ва мава'из аль-'арифин» и «Джавабату ахль аль-якин».

Одним из представителей суфийской прозы IX века является Харис ибн Асад (ум. в 243 г.х./857г.) – автор книги «Ат-таваххум» («Воображение»).

Также к суфийской литературе до эпохи Сухраварди относятся такие произведения как «Равзат аль-укала» («Сад умов») Абу Хатама Бистами (354г.х./965г.), книга «аль-Лума'» («Отблески») Абу Насра Сираджа Туси (ум. в 376г.х./986г.), «Кут аль-кулуб» («Пища сердец») Абу Талиба Макки (ум. в 376г.х./986г.), «Рисолату кушайрийя» Абулькасыма Кушайри (ум. в 465г.х./1072г.), «Табакот ас-суфийя» Абдуррахмана Суллами (ум. в 416 г.х./1025г.) и многие другие.

Особенно следует отметить произведение «Ихйя аль-'улум» Имама Мухаммада Газали (450-505г.х./1058-1111г.), которое наряду с «Кут аль-кулуб» («Пища сердец») Абу Талиба Макки было своего рода «наглядным пособием и инструкцией» для последователей суфизма.

Логично предположить, что при создании своих произведений Шихабуддин Сухраварди опирался на накопленное богатство суфийской литературы.

Основным источником «Мисбах аль-хидая», несомненно, является «Авариф ал-ма'ариф». При сопоставлении структуры и содержания произведений становится очевидным, что несмотря на различия перевода и оригинала, Иззуддин Кашани смог детально передать содержание «Авариф ал-ма'ариф».

Также сам автор произведения отмечает, что «Авариф ал-ма'ариф» ему передали его шейхи-наставники Нуриддин Абдуссамад ибн Шейх Али аль-Исфахани и Шейх Захируддин Абдуррахман ибн Али ибн Бузугуш. Можно сделать вывод о том, что Иззуддин Кашани при написании своего произведения также использовал в качестве источника комментарии своих наставников.

Другим источником Иззуддина Кашани является «Кут аль-кулуб» Абу Талиба Макки. В двух местах произведения автор цитирует эту книгу:

اصح اقوال متقدمان در اين معنى قول شيخ ابو طالب مكي
[34, 63]

«И самая правильная мысль относительно этого значения была высказана Шейхом Абутолибом Макки».

Рассмотрим другую цитату:

"شيخ ابو طالب مكي در كتاب قوت القلوب از طائفة عباد مشتاق نام چهل تن از تابعين برشمرده است"
[34,313]

«Шейх Абутолиб Макки в книге «Кут-аль-кулуб» (Пища сердец) упоминает и перечисляет группу верующих из числа последователей Пророка (с), состоящую из сорока человек».

Произведение «аль-Лума'» («Отблески») Абу Насра Сираджа ат-Туси также является одним из источников «Мисбах аль-хидая». Несмотря на то, что Иззуддин Кашани не приводит название книги в произведении, в главе «О поведении» он цитирует имя автора и дает в сокращенном варианте следующую цитату:

و ابو نصر سراج طوسي گوید: الناس في حفظ الآداب علي ثلث طبقات الطائفة الاولى اهل الدنيا و ادبهم في البلاغة و الفصاحة و حفظ العلوم و اسمار الملوك و اشعار العرب. و الثانية اهل الدين و ادبهم في الرياضة النفوس و تأديب الجوارح و حفظ الحدود و ترك الشهوات. و الثالثة اهل الخصوصية و ادبهم في طهارة القلوب و مراعاة الاسرار و الوفاء بالعهد و حفظ الاوقات و قلة الالتفات بالخواطر و استواء السرّ و العلانية و حسن الادب في موافق
[34, 208] الطلّب و اوقات الحضور و مقامات القرب.

Что означает: «И сказал Абу Наср Сирадж: «В познании правил поведения людям свойственно делиться на три группы. Первая группа – люди мира, им свойственны такие качества как красноречие и обладание риторикой, обучение наукам и участие в званых вечерах королей и арабских поэтов. Вторая группа – люди религии. Их поведению свойственны тренировка воли и воспитание тела, соблюдение установленных границ и отказ от похоти. И третья группа – особенная. Их поведению свойственны чистота сердец, хранение тайн, преданность в исполнении обязательств, соблюдение времени, малый интерес к желаниям, равновесие в сокровитном и в явном. И хорошее поведение — это то,

которое соответствует потребностям и текущему моменту и к остановкам, приближенным к цели».

Эта цитата приведена с некоторыми добавлениями в книге «аль-Лума'» Абу Наср Сираджа Туси [28, 142-143]. В «Авариф аль-ма'ариф» эта цитата приведена Шихабудином Сухраварди только частично [29, 102]. То, что Иззуддин Кашани приводит более полную версию цитаты, свидетельствует о том, что он обращался к первоисточнику.

Другими источниками для автора являются Коран, хадисы и что удивительно, Библия. Иззуддин Кашани повсеместно по тексту произведения использует коранические вставки, но как показал детальный анализ, изложенный в главе 3, их количество в сравнении с «Авариф ал-ма'ариф» в «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» гораздо меньше. Использование вставок из Библии (Инджилъ) демонстрирует толерантное отношение и терпимость к другим религиям, сторонниками которых является суфизм. Невозможно представить, что такая философия, которая пропитана гуманизмом, допускала нетерпимости к другим расам и религиям или их унижение. Следовательно, философия суфизма в исламе является противовесом ортодоксальным, радикальным и фанатичным течениям.

2.4. Переводы «Мисбах аль-хидая»

В 1891 году Люит Кой Вайлберфорс Кларк опубликовал английский перевод «Мисбах аль-хидая» в Калькутте, Индии как приложение к Дивану Хафиза на английском языке. Автор в своем издании отмечает, что ни «Авариф ал-ма'ариф», ни «Мисбах-аль-хидая» ранее на английский язык не переводились и что он публикует в своей книге более половины перевода «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» [42, 439].

Во введении книги опираясь на труды «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди, «Асрарнамэ» Фариддудина Аттара, «Макамат аль-'арифин» Абуали ибн Сина, «Истилахат ас-суфия» Камалуддин Абдураззака Кашани, «Лаваих» Абдурахмана Джамии, «Гулшани роз» и «Хакк аль-якин» Са'дуддин Махмуда Шабистари, «Маснави» Джалалуддина Руми, «История Персии» Мальколма, «Дервиши» Боуля и других. Л.К. Вайбелфорс Кларк даёт интерпретацию понятий суфизм, истории появления суфизма и некоторых суфийских терминов.

В результате сопоставительного анализа персидского текста «Мисбах аль-хидая» и английского перевода были выявлены следующие различия:

а) распределение содержания произведения по усмотрению переводчика. В частности, Л.К.Вайбелфорс Кларк выполнил перевод 58 разделов (фасл) «Мисбах аль-хидая» и распределил их порядок на свое усмотрение. С точки зрения смыслового содержания разделов их можно группировать следующим образом:

- разъяснение понятия шейха, мюрида и правила его поведения. Предназначение суфийской обители (*хонаках*);
- разъяснение относительно пути (*сафар*) суфия, правил радения (*сама*), и одеяния суфиев (*хирка*);
- интерпретация и разъяснение таких понятий как знание (*'илм*), глубокое познание (*ма'рифат*), знание относительного мистического состояния (*'илми халь*), и познание Истины (*'илми якин*);
- интерпретация состояний и стоянок суфиев;
- разъяснения о вере и поведении.

Следует отметить, что в отличие от оригинального текста раздел о вере приведен в конце текста.

б) сокращения оригинального текста, выраженные в следующем:

- отсутствие стихотворных вставок;
- сжатый перевод некоторых разделов;
- предоставление интерпретации некоторых терминов в виде таблиц.

Например, в разделе «Растворение в Истине (*фана*) и вечное пребывание в Истине (*бака*)» различия этих понятий приведены переводчиком в виде таблиц [42, 108]. Или же в разделе «Любовь» (*мухаббат*) качества присущие к общей любви (*мухаббати 'ом*) и особенной любви (*мухаббати хос*) приведены в виде таблицы [42, 101].

Следовательно, английский перевод «Мисбах ль-хидая», выполненный Л.К. Вайбелфорс Кларком можно классифицировать как вольный и сжатый перевод оригинального произведения. Полагаем, что при выполнении перевода переводчик ориентировался на конечную аудиторию и постарался передать смысл основных постулатов и понятий, которые описаны в «Мисбах аль-хидая». То, что Л.К. Вайбелфорс Кларк для представления понятий суфизм и его основных постулатов европейским читателям выбрал «Мисбах аль-хидая» свидетельствует о ценности этого произведения.

Иранские исследователи Иффат Карбоси и Мухаммадризо Барзгар Холик упоминают о туркоязычном переводе «Мисбах аль-хидая», о котором говорится в книге Хаджи Халифа (*более известным как Катиб Челеби (1609-1657). М.З.*) «Кашф аз-зунун 'ан аль-асоми кутуб ва-ль-фунун». Мы проверили эти данные и установили, что Хаджи Халифа упоминает о туркоязычном переводе «Авариф аль-ма'ариф», но не «Мисбах аль-хидая». Также Хаджи Халифа как персидский перевод «Авариф аль-ма'ариф» указывает «Мисбах аль-хидая» и перевод Захируддина ибн Абдуррахмана ибн Али Ширази [31, 1177].

Выводы по главе II

«Мисбах аль-хидая» Иззуддина Махмуда Кашани является ценным памятником суфийской прозы XIII-XIV вв., рукописные экземпляры которого сохранились до наших времен. Рукописи этого произведения хранятся в Иране, Саудовской Аравии и Индии. В фондохранилищах рукописей Таджикистана, Узбекистана и России рукописи данного произведения отсутствуют. В каталогах А. Шпренгера и Ч. Стори данные о рукописях «Мисбах аль-хидая» также не обнаружены. В каталоге Ч. Стюарта приводятся данные о рукописи произведения и «Мисбах аль-хидая» указано как перевод «Авариф аль-хакаик». Эту рукопись при подготовке перевода на английский язык в дальнейшем использовал Л. К. Вайбелфорс Кларк.

Литографическое издание произведения упоминается в каталоге ««Печатные книги на персидском», подготовленном Ханбаба Машаром. Автор каталога отмечает, что литографическое издание «Мисбах аль-хидая» издано в Лакхнау, в Индии [110, 4778-79], но не указывает год его издания.

В качестве источников для проведения исследования нами было выбрано критическое издание произведения под редакцией Дж. Хумои от 1946 г., современное издание произведения под редакцией Иффата Карбоси и Мухаммад Риза Барзгара Халики от 1969 г. и фото скан последней страницы рукописи произведения относящееся к XIV веку. После сравнения источников, было выдвинуто предположение, что дата написания «Мисбах аль-хидая» варьируется между 1300-1316 г.

После первого критического издания произведения в 1946 году «Мисбах аль-хидая» было переиздано в Иране 14 раз.

Источниками «Мисбах аль-хидая» являются «Авариф ль-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди, «Кут аль-кулуб» Абу Талиба Макки и «аль-Лума'» Абу Насра Сираджа Туси. Это подтверждается тем, что Иззуддин Кашани упоминает эти произведения либо цитирует авторов этих произведений. Другими же источниками Иззуддина Кашани являются Коран, хадисы и Библия.

«Мисбах аль-хидая» было переведено на английский язык Л.К. Вайбелфорс Кларком и издано как приложение к «Дивану Хафиза» в 1891 году в Калькутте, Индии. При сопоставительном анализе английского перевода и оригинального текста на персидском языке выявлены различия в распределении содержания текста, сокращение оригинального текста (отпуск стихотворных вставок, сжатая подача материалов разделов) и метод подачи интерпретации некоторых терминов в виде таблицы. Это позволяет классифицировать английский перевод как вольный и сжатый перевод «Мисбах аль-хидая», направленный на создание первичного представления и понимания суфизма, его философии и терминов у европейского читателя. Иранские исследователи ошибочно считали туркоязычный перевод «Авариф аль-ма‘ариф» переводом «Мисбах аль-хидая», что было выявлено нами при анализе первоисточников. В настоящее время данные о переводе «Мисбах аль-хидая» на турецкий язык отсутствуют.

ГЛАВА III
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ОСОБЕННОСТЕЙ «МИСБАХ АЛЬ-ХИДАЯ» ИЗЗУДДИНА МАХМУДА КАШАНИ И «АВАРИФ АЛЬ-МА'АРИФ» ШИХАБУДДИНА СУХРАВАРДИ

3.1. Анализ особенностей «Мисбах аль-хидая» через призму теории перевода западных и восточных ученых

«*Мисбах-аль-хидая ва мифтах – аль-кифая*» в переводе с арабского языка означает «Светильник праведного пути и ключ к достаточности» и является одним из величайших произведений персидско-таджикской суфийской прозы XIII-XIV вв.

Книга состоит из десяти глав (*боб*), каждый из которых состоит из десяти разделов (*фасл*).

1. О верованиях (*и'тикадат*) суфиев;
2. О науках (*'улум*);
3. О знании (*ма'рифат*);
4. О терминологии суфиев (*истилахат*);
5. О суфийской благодетели (*муствахсинат*);
6. О поведении (*адаб*);
7. О труде (*а'мал*);
8. Об этике (*ахлак*);
9. О стадиях-остановках (*макамат*);
10. О состояниях (*халат*) и заключение (*хатм*).

Полный перевод названия глав и разделов приведен в приложении №1 данного исследования.

С целью выявления особенностей в структуре и содержании произведения был проведен сопоставительный анализ структуры и содержания «Мисбах-аль-хидая ва мифтах – аль-кифая» Иззуддина Кашани и «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди.

Считаем необходимым предоставить небольшой экскурс в мир теории перевода, чтобы провести сопоставление «Мисбах-аль-хидая ва мифтах-ль-кифайя» и «Авариф аль-ма'ариф» сквозь призму нескольких научных теорий. Для этого мы обратились к научным источникам, статьям и учебникам среди которых труды и работы Комиссарова В.Н., Илюшкиной М.Ю., Галеевой Н.Л., Сюзан Баснет, М.Снелл-Хорнсби, Ю.Найда и других.

Переводческая деятельность ведет начальный отсчёт со времен глубокой древности. Сведений о переводческой деятельности до времен формирования Египта не имеется, поэтому начало истории перевода связывают с Древним Египтом. Именно в Древнем Египте, в 3000 году до нашей эры появилась письменность, и зародилась цивилизация, а сам язык этого древнего государства сформировался в IV тысячелетии до н.э. Жители Древнего Египта до завоевания Александра Македонского в основном имели переводческие коммуникации с Двуречьем: носителями шумерского и аккадского языков. После вторжения греков появилась потребность в переводчиках с греческого языка. Геродот – греческий историк, живший в V веке до н.э. в своих летописях писал, что в Древнем Египте существовало семь различных каст: жрецы, воины, коровьи пастухи, свинопасы, мелкие торговцы, кормчие и драгомань (переводчики). Это свидетельствует о почтении и уважении, с которым в Древнем Египте относились к переводчикам. Также это еще раз доказывает, что Древний Египет имел многочисленные международные связи. Первый переводчик, о котором до наших времен сохранились достоверные исторические данные это – Анхурмес [53, 88].

Как отмечает Галеева Н.Л., именно «благодаря переводу как сопоставительной лингвистической деятельности, стала возможной расшифровка египетской иероглифики. В 1799 г. была обнаружена базальтовая плита с параллельной надписью на древнегреческом и древнеегипетском языках, известная с тех пор как Розеттский камень. Основываясь на компаративном анализе текстов, французскому египтологу Ф. Шампольону удалось расшифровать надпись, что дало ключ к восстановлению древнеегипетского языка. В этом отношении перевод стал средством восстановления утраченного

языка, причем это было не единичным явлением. Восстановление утраченных языков, а также освоение и введение в культуру редких и ранее не известных языков возможно во многом благодаря переводу» [73, 88-89].

Но такой интерес к переводческой науке и в целом переводоведению возник относительно недавно – в самом конце девятнадцатых годов, когда переводческая наука уже стала самостоятельной дисциплиной.

На протяжении истории формирования этой дисциплины к переводу было более «механическое» отношение. То есть было принято считать, что перевод это всего лишь механический процесс передачи информации из языка оригинала на язык перевода. Все дискуссии относительно перевода сводились к тому, что совершалась выборка среди нескольких текстов великих писателей, таких как Гомер, Шекспир, Рильке и выполнялся анализ конечного продукта, переданного переводчиком, а не сам процесс и механизм выполнения перевода.

Одним из первых писателей, который пытался сформулировать теорию перевода, был французский писатель-гуманист - Этьен Доле (1509-1546). В 1540 году он опубликовал небольшую работу – «Как хорошо переводить с одного языка на другой», в которой изложил пять основных принципов перевода.

По мнению Этьена Доле для выполнения хорошего перевода с одного языка на другой переводчик обязан придерживаться следующих принципов:

1. Переводчик обязан полностью понимать суждение и мнение автора оригинала текста, но при этом он свободен в разъяснении непонятностей в тексте;
2. Переводчик обязан обладать на превосходном уровне обоими языками: оригинала и перевода;
3. Переводчик обязан избегать изложения по стилю «точь-в точь», то есть дословного перевода текста;
4. Переводчик обязан использовать общепринятые и общеиспользуемые обороты речи;
5. Переводчик обязан использовать ключевые слова для передачи правильного тона.

Принципы Э. Доле конкретно и четко определили основные требования к переводческой деятельности и обратили внимание на сам процесс перевода. Перевод уже перестал рассматриваться как механический процесс.

Если провести сопоставление «Мисбах-аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» в соответствии с принципами Этьена Доле, то «Мисбах-аль-хидая» можно считать блестяще выполненным переводом. Становится очевидным, что Иззуддин Кашани прекрасно понимал суждения и мнения Шихабуддина Сухраварди, так как сам был последователем этого ордена-тариката. Он прекрасно владел обоими языками, избежал изложения «точь-в-точь», то есть дословного перевода, использовал общепринятые обороты речи и термины, которые были понятны его соратникам, а также для передачи тона произведения использовал коранические аяты, хадисы, стихотворные вставки, которые были употреблены в оригинальном тексте.

Принципы Э. Доле были пересмотрены со стороны Джорджа Чапмана (1559-1634г.) – одним из величайших переводчиков творчества Гомера. В надписи на его книге «Семь книг», изданной в 1598 году говорится:

«Работа компетентного и достойного переводчика заключается в том, чтобы соблюсти предложения, фигуры и тропы, которые применяет в речи автор текста, его тон и высоту и разукрасить подходящими речевыми оборотами и фигурами, используемыми в переводимом языке: и эти понятия я с огромным удовольствием, принял как главный вопрос, который стоил мне огромного труда» [43, 61].

Он повторяет свою теорию и дополняет её в своём труде «Эпистолия читателю», в котором излагает следующие три основных принципов перевода:

1. избегать дословного перевода;
2. попытаться достичь «дух» оригинала;
3. избегать личной интерпретации перевода путём изучения других версий и толкований перевода.

Если провести сопоставление «Мисбах-аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» с этой точки зрения, то конечный результат работы переводчика также

соответствует основным требованиям, которые выдвинул Дж.Чапман. Иззуддин Кашани в «Мисбах-аль-хидая» использует те же самые художественные тропы и фигуры, которые использованы Шихаббудином Сухраварди в «Авариф аль-ма'ариф»: Сравнение (ташбих), садж', истиора, киная, тазод и т.д., которые повсеместно использовались писателями той эпохи для придания речи выразительности и красоты. Подробный анализ и сопоставление стилистики произведений, художественных фигур и троп представлен в третьей и четвертой главах данного исследования. Иззуддин Кашани смог передать «дух» произведения, хотя сделал это по своему усмотрению.

В эпоху Ренессанса перевод становится «делом государства и религии» [43, 62]. При дворе начинают собираться поэты и писатели, которые ведут дебаты на эту тему, начинается обсуждение проблем перевода.

В 1680-м году Джонн Драйден (1631-1700г.) опубликовал «Введение Эпистолия Овидия», в котором сформулировал три основных вида перевода:

1. Метафраз – передача текста автора слово в слово и досконально по тексту на другой язык;
2. Парафраз – перевод, допускаемый некоторую вольность. Этот вид перевода в своё время классифицировал Цицерон, назвав его «передачей мнения автора»;
3. Имитация – где переводчик может передать текст оригинала в той форме, которую он предпочтёт.

Если рассмотреть «Мисбах-аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» с этой точки зрения, то работу Иззудина Кашани можно охарактеризовать как произведение между «парафразом» и «имитацией».

«Авариф ал-ма'ариф» состоит из двух томов и 63 (шестидесяти трёх) глав, каждая из которых посвящена определенной теме.

В отличие от оригинала, «Мисбах аль-хидая» состоит из десяти глав (*боб*), названия которых переведены и перечислены в параграфе 2.3 данного исследования.

Каждая глава книги состоит из десяти разделов (*фасл*), итого состав книги насчитывает сто разделов и десять глав. Каждый раздел поэтапно раскрывает суть главы, тем самым, донося до читателя основную мысль автора произведения.

В XVIII веке также не утихали споры и диспуты вокруг теории перевода, правил передачи переводимого текста и т.д.

Прорывом в развитии переводоведения принято считать работу Александра Тайтлера «Эссе о принципах перевода», которая была опубликована в 1791 году. Эта книга считается первым систематичным научным трудом в области перевода на английском языке. А.Тайтлер установил три основных принципа перевода:

1. Перевод должен давать полную интерпретацию идеи оригинала;
2. Стил и манера изложения текста должны быть такими же, как в оригинале;
3. Перевод должен содержать ту же непринуждённость и лёгкость, которая присуща оригинальному тексту.

А.Тайтлер выступил с возражением против теории Драйдена относительно концепции, «парафраз»- а, считая, что это может привести к «раздуванию» и разрастанию текста перевода. Но при этом он допускает, что задачей переводчика является разъяснение неясностей и освещение непонятностей оригинального текста. Он приводит сравнение между переводчиком и художником и аргументирует свою позицию тем, что переводчик «не может использовать те же краски», что и оригинал, но его «картина, должна иметь такую же силу и эффект» как картина оригинала.

Если рассмотреть «Мисбах-аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» сквозь призму принципов Тайтлера, то можно сделать вывод, что «картина», которую смог передать «художник» в переведенном произведении имела большую силу и эффект. Это подтверждается тем, что «Тарикатнаме» Имада Факиха и перевод Люита Вайлберфорса был выполнен не с оригинального текста «Авариф аль-ма'ариф», а с его перевода «Мисбах-аль-хидая». Иззуддин Кашани даёт полную интерпретацию идеи оригинального текста, стил и манера изложения текста при этом схож с оригиналом, но имеют характерные особенности (смотрите главу 4).

В связи с историческими событиями в Европе, а именно с волной Французской революции 1789 года, появляются новые философские направления и взгляды, которые противостоят рационализму и материализму. Одним из таких учений является витализм⁵, который начинает рассматривать поэта/писателя как создателя и творца. На фоне аффирмации индивидуализма, появляется новое веяние в литературе, рассматривающее поэта/писателя как творца новой вселенной, о чём пишет Шелли в своём труде «Защита поэзии». Естественно, что такие взгляды получают своё отражение и в переводах. Позже крупнейший теоретик немецкого романтизма, переводчик Август Вильгельм Шлегель (1767-1845) в своём труде «Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur» («Лекции по искусству драматической художественной литературы»), изданном в 1809 году ставит вопрос, который уже становится актуальным как в английской, так и в немецкой литературе: «Как определить перевод - как творческий процесс или как механический?». А. В. Шлегель отмечает, что все действия речи и письма являются своего рода процессом перевода. Так как, по сути процесс перевода – это декодирование и интерпретация сообщений и мыслей. Его брат Карл Вильгельм Фридрих вон Шлегель (1772-1829г.) известный немецкий писатель, поэт, критик, философ, лингвист и педагог в своих трудах развил концепцию о восприятии перевода, как о виде мышления, нежели просто деятельности, связанной с литературой или языком.

В эпоху постромантизма, которая относится к концу XVIII и XIX вв., среди теоретиков перевода распространяются идея сервиллизма (от англ. servilism – рабская угодливость, низкопоклонство), которая рассматривает роль и задачу переводчика как раболепие перед языком оригинала. Автором этой теории является Данте Габриелеэль Розетти (1828-82г.).

Идея и предложение Фридриха Шлейермахера (1768-1834г.), немецкого философа и теолога о создании отдельного языка в литературе для передачи

⁵ Витализм (Vitalisme). Попытка объяснить жизнь самой жизнью (или принципом «жизненности»), иными словами, стремление отказаться от всякого объяснения жизни. Витализм противостоит материализму, который объясняет существование жизни существованием неодушевленной материи, и отличается от анимизма, который объясняет ее существованием нематериальной души [105, 97].

смысла текстов поддерживается несколькими английскими переводчиками XIX века. В том числе, Ф.В. Ньюманом, Карлайлом и Уильямом Моррисом. Ньюман заявляет, что переводчик, по возможности, обязан соблюдать все особенности и тонкости оригинала.

Если рассмотреть «Мисбах-аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» с точки зрения Фридриха Шлейермахера, то можно сказать, что Иззудин Кашани смог соблюдать все особенности и тонкости оригинального текста. Фактически он создал особый упрощенный язык изложения оригинального текста, который был доступен и понятен целевой аудитории писателя. Здесь следует вспомнить слова автора из предисловия «Мисбах-аль-хидая», где, описывая причины написания этого произведения, Иззудин Кашани говорит о сложностях восприятия оригинального текста, с которыми сталкивались его соратники и братья по ордену из-за скудных знаний языка оригинала.

Генри Лонгфеллоу (1807-1881г.) выдвинул другую теорию относительно позиции переводчика. В обсуждении своего перевода «Божественной комедии» Данте и защищая свой метод передачи текста посредством белых стихов, он заявляет, что «основным достоинством его книги является точная передача того, что сказал Данте, а не то, что вообразил переводчик...» [43, 76]. Таким образом, Лонгфеллоу унижает роль переводчика в литературе до механической задачи передачи слов автора, не допуская при этом ни вольной интерпретации, ни добавления или использования художественных фигур и троп и т.д.

Если рассмотреть «Мисбах-аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» с точки зрения Лонгфеллоу, то можно сделать вывод, что Иззудин Кашани «нарушил» все правила «хорошего переводчика». Полагаем, что если автор «Мисбах-аль-хидая» придерживался бы этих взглядов при переводе «Авариф аль-ма'ариф», то это произведение не стало бы таким популярным, не было бы переведено на другие языки и вряд ли стало объектом научных исследований как прозаический памятник суфийской литературы.

Против этой точки зрения выступил Эдвард Фитцджеральд (189-1863г.) – знаменитый переводчик «Рубаи Омара Хайяма». Фитцджеральд заявляет, что текст должен жить и передавать оригинальный текст как живой организм. Иными словами, Э. Фитцджеральд и его перевод рубаи О. Хайяма являются образцом переводческой деятельности, в которой переводчик выступает как творческий деятель, выбирающий подходящие образы и художественные фигуры в языке перевода для передачи художественности и «живости» языка оригинала. Тот факт, что перевод Э.Фитцджеральда после опубликования привел к «омарохайямовской лихорадке» в Европе и по сей день считается лучшим переводом рубаи О. Хайяма, является красноречивым подтверждением его концепции.

Позиция Э. Фитцджеральда более близка к нам, так как при сопоставлении «Мисбах-аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» нами выявлены не только общности, но и различия, которые мы воспринимаем как творческую работу, проделанную переводчиком.

В XX веке происходит концептуальное изменение отношения к переводу.

М. Снелл-Хорнсби, Ю. Найда, Р. Якобсон, Дж. Ферс, Т. Сэвори, Сюзан Баснетт и другие являются яркими представителями теории перевода этого периода.

Одной из фундаментальных работ по теории перевода считается «Искусство перевода» Т. Сэвори, опубликованная в Лондоне в 1952 году. Т. Сэвори выделяет четыре вида перевода:

1. Совершенный перевод – перевод чисто информационных фраз или объявлений;
2. Адекватный перевод – перевод сюжетных произведений, где особое внимание уделяется содержанию текста, а не в способе его передачи. В этом виде перевода переводчик более свободен: он может свободно опускать слова или целые предложения, смысл которых ему кажется неясным; переводчик может перефразировать смысл оригинального текста, который

кажется ему неясным, на своё усмотрение; Т.Сэвори считает, что так должны переводиться детективы, книги А.Дюма, Л.Толстого и Сервантеса.

3. Третий тип перевода – это перевод классических произведений, где форма так же важна, как и содержание. Этот вид перевода требует большого количества времени и усилий;
4. Перевод близкий к «адекватному». Это перевод научно-технических материалов, которые практически необходимы. Этот вид перевода требует от переводчика хорошие знания предмета оригинального текста.

Т.Сэвори утверждает, что суть перевода всегда сводится к выбору и что переводчик при выборе должен ответить на три вопроса:

1. Что сказал автор?
2. Что он хотел этим сказать?
3. Как это сказать?

Если провести сопоставление текстов «Мисбах-аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» с научной точки зрения Т.Сэвори, то произведение Иззуддина Кашани можно отнести ко второму типу перевода - «адекватный перевод», где выполняется перевод сюжетных произведений и особое внимание уделяется содержанию текста, а не в способе его передачи и к третьему типу одновременно. В третьем виде перевода форма так же важна, как и содержание, но во втором виде перевода переводчик более свободен в способе передачи текста. Полагаем, что автор «Мисбах-аль-хидая» проделал огромный труд, чтобы передать все тонкости и художественность оригинального текста. Более того, он даёт пояснения и комментарии относительно неясностей и непонятностей текста.

М.Ю. Илюшкина в своей книге «Теория перевода: основные понятия и проблемы» даёт следующую классификацию перевода:

1. *Жанрово-стилистическая классификация*, которая подразумевает *художественный перевод* и *информационный (специальный) перевод*. «Художественный перевод – перевод произведений художественной литературы, цель которого – создать речевое произведение, способное оказывать художественно-эстетическое воздействие на читателя» [61, 12]. Для данного вида

перевода характерно отклонение от смысловой точности в пользу художественности перевода литературного произведения. В свою очередь, информационный (специальный) перевод несет в себе функцию донесения информации в точности без отклонений и обычно используется при переводе деловых, общеполитических и научных материалов.

1. *Психолингвистическая классификация* разделяется на два вида: *письменный и устный перевод.*

Принято считать, что формированию теории перевода как отдельной, самостоятельной науки способствовало возрастание количества международных связей, развитие международной торговли, появление международных договоров и документов, которое произошло в XX веке.

Через призму этой научной гипотезы интересно рассмотреть исторические данные об уровне развития письменности, международных связей и международной торговли в Центральной Азии в период до арабского завоевания, которые приводит С.Ф. Старр в своей книге «Утраченное просвещение. Золотой век Центральной Азии».

Находясь на великом «шелковом пути», сталкиваясь и постоянно коммуницируя с другими языками, культурами и народами, Центральная Азия выработала уникальное свойство - осваивать новые языки и культуры, сохраняя при этом свою идентичность. В частности, С.Ф.Старр отмечает, что называть Центральную Азию перекрестком цивилизаций несправедливо, потому что перекресток — это «абстрактная точка между четырьмя дорогами без собственной идентичности, чего нельзя сказать о ранней Центральной Азии» [22, 97]. Наиболее уместным С.Ф.Старр считает определение «цивилизация перекрестков» со своими отличительными особенностями.

Для анализа особенностей «Мисбах аль-хидая» через призму теории перевода восточных ученых мы обратились к исследовательским работам отечественных и зарубежных исследователей, внесших вклад в изучении истории перевода - Абд аль-Хусайна Озаранга, Али Бегдили, Хоссейн Бахри, У. Гафаровой и Н. Хамробоева.

Переводческая деятельность на востоке уходит корнями в древний доисламский период почти 2,5 тысяч лет назад. Согласно классификации, восточных ученых развитие и становление перевода разделяют на несколько периодов.

Первый период истории переводческой деятельности на востоке относят ко времени царства Ахеменидов (550-330гг.д.н.э). Письменные памятники, сохранившиеся до наших дней, являются доказательством этого факта. Одним из этих памятников является колонные надписи Бехистун, недалеко от Кирманшаха в западном Иране. Надписи, выгравированные на колоннах на трех языках: древнеперсидском, эламийском и вавилонском повествуют о коронации Дария, его жизнедеятельности и жизни его сына Ксеркса.

Второй период, который называют периодом возрождения переводческой деятельности, относят ко времени правления Сасанидов (224-651гг.). Создание мультикультурной и мультиязыковой среды и поддержка талантливых переводчиков со стороны правителей, дало толчок развитию переводческой деятельности. Со времен Сасанидов сохранились надписи, большинство которых составлены на двух или трех языках. Одной из них является наскальная надпись периода Шапура I «Куба Зороастра», относящаяся к III веку. Текст выгравирован среднеперсидском, парфянском и греческом языках.

После прихода ислама и появления необходимости передачи смысла коранических аятов, хадисов и других произведений переводческая деятельность в Центральной Азии претерпевает большую трансформацию. С целью сохранения культурного наследия и памятников литературы начинается большая переводческая деятельность, в результате которой с пехлевийского на арабский язык были переведены такие памятники как «Китоби таърихи мулуки бани Сосон», «Худойнома» и другие. Расцвету переводческой деятельности способствовала поддержка, в частности оказываемая правителями халифата и создание «Байт уль-хикма». По распоряжению халифов ар-Рашида, Мансура и Ма'муна на арабский язык были переведены и откорректированы древнегреческие, индийские и персидские произведения. Этот период ученые

называют «золотым веком», характеризующимся подъемом и расцветом литературы, культуры, науки и искусства.

Четвертый период переводческого движения приходится на X-XIV вв, которому характерен процесс перевода с арабского на персидский.

Первые постулаты относительно теории перевода были высказаны в первых веках хиджры Абуусманом Джахизом (776-868г.), более известным как аль-Джахиз.

В своей книге «аль-Хайван» аль-Джахиз выделяет следующие характеристики, которыми обязан обладать переводчик:

- переводчик должен обладать знаниями в области переводимого текста;
- переводчик должен свободно владеть обоими языками и в сравнении с другими переводчиками, быть более образованным в области переводимого текста [40, 15].

Если рассмотреть «Мисбах аль-хидая» с этой точки зрения, то становится очевидным, что Иззуддин Кашани в совершенстве обладал арабским и персидским языками и глубокими знаниями философии, коранических наук, хадисов, литературы и красноречия.

О методах и факторах успешного перевода также высказал свою точку зрения современник аль-Джахиза Хунайн ибн Исхак Ибади (260/873г.). Он принимает теорию аль-Джахиза и добавляет, что успешный перевод возможен при «знакомстве» переводчика с автором текста, то есть переводчик должен знать и быть осведомленным об авторе, его произведениях, взглядах и убеждениях [70, 14].

Если рассмотреть «Мисбах аль-хидая» с этой точки зрения, можно охарактеризовать это произведение как успешный перевод, так как Иззуддин Кашани будучи последователем Шихабуддина Сухраварди был осведомлен о его жизни, деятельности, произведениях, убеждениях и воззрениях.

При ознакомлении с историей Центральной Азии и её литературой можно сделать вывод, что мыслители и представители персидско-таджикской литературы обладали уникальной способностью в переводе и интерпретации

текстов и передачи смысла оригинального текста. Персидско-таджикские переводчики создают уникальные произведения. «Тарджумаи «Тафсири Табари», «Бахше аз тафсири кухан», «Таджут-тараджим» Исфарагини, «Кашф аль-асрар» Абулфазла Майбуди и другие являются яркими примерами этой деятельности. В изучении особенностей перевода прозы этого периода большой вклад внесли таджикские ученые – исследователи Р. Ходизода, А. Насриддинов, Н. Салимов, Н. Зохиди, У. Гафарова, А. Хасанов, Д. Назриев, Ф. Бобоев, Ф. Насриддинов, и другие.

В частности, профессор У. Гафарова в своей исследовательской работе «Сказания Корана в персидском переводе «Тафсира Табари» на основе стиля изложения и особенностей перевода производит классификацию содержания произведения на две группы и даёт определение двух видов стилей, которого придерживались переводчики:

1. точный (дословный) перевод
2. художественный перевод

Точный, дословный стиль перевода использовался переводчиками во время передачи смысла аятов и сур. Это обусловлено тем, что любая вольность в переводе божественного слова считалась недопустимой и была непозволительна.

При переводе коранических сказаний и легенд переводчики дают волю творческой составляющей своего пера и результат их работы представляет собой художественный перевод, отличающийся от оригинального текста обилием художественных фигур и троп.

После X века художественный или смысловой перевод получает широкое распространение, а точный (дословный) в основном используется при переводе религиозных произведений. «Мисбах аль-хидая» является произведением расцвета художественного перевода, когда в персидско-таджикский язык вошли и упрочнили позиции элементы арабского красноречия.

3.2. Особенности перевода «Мисбах аль-хидая»

Учитывая вышеизложенные принципы и научные теории, которые были применены при сопоставительном анализе структуры и содержания «Мисбах-аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» приходим к следующим выводам:

«Мисбах-аль-хидая» не является подстрочным, дословным переводом или переводом «точь-в-точь» «Авариф аль-ма'ариф». Об этом свидетельствуют следующие **различия и особенности в структуре и содержании произведений:**

1) построение структуры произведений и последовательности глав;

«Авариф ал-ма'ариф» состоит из двух томов и 63-х глав, каждая из которых посвящена определенной теме. Исходя из того, что философия Сухраварди полностью основывается на Коране, хадисах и сунне (шафиитского направления), автор полагает, что разделение книги «Авариф ал-ма'ариф» на 63 главы не является случайностью. Из источников известно, что Пророк Мухаммад (с) прожил шестьдесят три года, поэтому цифра 63 почитается мусульманами суннитами - как сакральная, что может обосновать разделение книги на 63 главы как дань уважения Сухраварди к Пророку Мухаммаду (с).

В отличие от оригинала «Мисбах аль-хидая» состоит из десяти глав. Каждая глава книги состоит из десяти разделов (*фасл*), итого состав книги насчитывает сто разделов и десять глав. Каждый раздел поэтапно раскрывает суть главы, тем самым, донося до читателя основную мысль автора произведения.

При сравнении содержания и названия глав становится очевидным, что Иззуддин Кашани распределил содержимое книги «Авариф ал-ма'ариф» по своему усмотрению без соблюдения последовательности оригинала.

Так, например, первая глава «Мисбах аль-хидая» и её разделы посвящены вводной части, в которых говорится о значении веры, признании единства Бога, о познании божественных имен, вере в ангелов и в священные писания, о сотворении Богом человеческих поступков и т.д. В «Авариф аль'маариф» в первых пяти главах говорится об истоках наук суфиев, об их особенностях, их состоянии.

Или например, глава, посвященная терминологии суфиев, расположена в конце произведения – 62-я глава «О разъяснении слов и терминов суфиев, описывающих состояния». В «Мисбах аль-хидая» эта глава приведена в начале произведения в главе 4 «О терминологии суфиев».

То же самое наблюдается при передаче содержания 56 главы «Авариф аль'маариф» - «О познании человеком Эго и открытия суфиев об этом», в которой повествуется о свойствах Эго, методах его воспитания и т.д., расположенной в конечной части произведения. В «Мисбах аль-хидая» Иззуддин Кашани определил содержание этой главы в начале произведения во втором разделе главы 3 «О знании» и назвал «О познании Эго».

Содержание глав 36 «О добродетелях молитвы и её достоинствах», 37 «Об определении молитвы приближенных», 38 «О правилах поведения во время молитвы и её достоинствах», 39 «О достоинствах поста и его благотворном влиянии», 40 «О состоянии суфиев во время поста и разговления», изложены в соответствующих разделах в главе 7 «О действиях». В отличие от оригинала Иззуддин Кашани распределил содержимое этих глав в завершающих главах произведения.

Здесь следует вспомнить отрывок из писем Иззуддина Кашани своим ученикам, где он говорит о «своём особенном способе» передачи «значений и тонкостей» «Авариф ал-ма'ариф».

2) наличие в «Мисбах-аль-хидая» отпуска предложений или фраз, о которых говорит Т.Сэвори. Согласно его теории, во время выполнения «адекватного типа перевода» автор более свободен, и он может свободно опускать слова или целые предложения. Здесь следует обратить внимание на то, что Иззуддин Кашани в «Мисбах-аль-хидая» опускает целые предложения при цитировании хадисов Пророка Мухаммада (с) и в отличие от оригинального произведения не приводит ссылку на рассказчиков (*иснад*), которая по обычаю писателей тех времен приводилась для удостоверения достоверности хадиса. Например, в четвертом разделе «О науке учения (*диросат*) и практике учения

(*виросат*)» первой главы «О верованиях (*и'тикадат*) суфиев» «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» говорится:

"و این معنی مستفاد است از این حدیث كه..."

что в переводе с персидского языка означает: «И этот смысл становится очевидным из данного хадиса...» [35, 41]. Далее по тексту цитируется хадис на арабском языке без указания ссылки на рассказчиков (*иснада*).

Другой особенностью «Мисбах аль-хидая» является отпуск цепочки повествователей (рассказчиков) высказываний шейхов, которые приведены в «Авариф аль'маариф». Например, на стр. 62 первого тома «Авариф аль'маариф» перед цитированием высказывания шейха Аба Са'ида аль-Хираза приводится полная цепочка повествователей:

اخبرنا شيخنا ابو النجيب السهروردي قال: انا عصام الدين عمر بن حمد الصفار، قال: أنا أبو بكر احمد بن علي بن خلف، قال: أنا أبو عبد الرحمان، قال: سمعت نصر بن أبي نصر يقول: سمعت قسيما غلام الزفاق يقول: سمعت أبا سعيد السكري يقول: سمعت أبا سعيد الخراز يقول: كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل. [30, 62]

«Сообщил нам наш шейх Абу Наджиб ас-Сухраварди и сказал: поистине 'Исомаддин 'Умар ибн Хамад ас-Саффар сказал: поистине Абубакр Ахмад ибн Али ибн Халиф сказал: поистине Абу 'Абдуррахман сказал: услышал я как Наср ибн Аби Наср говорил: услышал я как Касима Гулям аз-Зафак говорил: услышал я как Аба Са'ид ас-Сукри говорил: услышал я как Аба Са'ид аль-Хираз говорил: «Всякое сокровенное, которое противоречит внешнему, является ложным».

В «Авариф аль'маариф» цитирование цепочки повествователей высказываний шейхов наблюдается по всему тексту, что не приводится в «Мисбах аль-хидая».

3) различие при использовании вставок коранических аятов;

При цитировании коранических аятов, Иззуддин Кашани не даёт ссылку на название суры и номер аята. В некоторых местах, перед цитированием аята, автор использует следующие арабские фразы:

قال الله تعالى، قال الله سبحانه

[35, 13;17]

То есть: «сказал Аллах Всевышний», «сказал Аллах, хвала ему». В некоторых же главах этого не наблюдается. Например, в восьмой главе «Об этике (ахлак)» на странице 257 второго анализируемого издания автор цитирует коранические аяты без вышеупомянутых арабских речевых фраз.

Детальный сопоставительный анализ вставок коранических аятов «Мисбах аль-хидая» и «Авариф аль'маариф» приведен в приложении №3 данного исследования. Результаты проведенного анализа отражены в таблице №1.

Особенности	Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая	Авариф аль-ма'риф
Общее количество использованных вставок коранических аятов	239	325
Количество вставок коранических аятов, использованных в оригинале	99	325
Количество вставок коранических аятов, отличных от использованных в оригинале	140	не применимо
Принцип использования вставки коранического аята отличается от оригинала	22	не применимо
Принцип использования вставки коранического аята аналогично оригинальному тексту	77	не применимо

Таблица №1: Результаты сопоставительного анализа использования коранических аятов в "Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая" Иззуддина Махмуда Кашани и "Авариф аль-ма'риф" Шихабуддина Сухраварди

В «Авариф аль'маариф» использовано 325 вставок коранических аятов, а в «Мисбах аль-хидая» 239, что на 86 вставок меньше. Также Иззуддин Кашани

использовал только 99 вставок коранических аятов, которые приведены в оригинале.

Принцип использования вставки коранического аята Иззудином Кашани в 22 случаях отличается от оригинала.

Так, например, в главе 5 "О благодетелях суфиев", в разделе 9 "О слушании" использована вставка коранического аята 80 из суры 27 ан-Намл (Муравьи). В «Авариф аль'маариф» приведена лишь часть аята:

إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى [30, 28]

в «Мисбах аль-хидая» аят приведен полностью:

إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ وَ إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَغْزُولُونَ. [35,133]

«Поистине, ты не заставишь слышать мертвых и не заставишь слышать глухих зов, когда они обратятся вспять» [14, 305].

Такой же принцип использования другой вставки коранического аята из суры 9 Ат-Тауба (Покаяние), аят 128. В «Авариф аль'маариф» приведена только начальная часть аята, а в «Мисбах аль-хидая» аят приведен полностью:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ [35,94]

«К вам пришел посланник из вас самих. Тяжко для него, что вы грешите; он- ревнует о вас, к верующим – кроток, милостив [14,162].

Другой принцип использования вставки коранического аята Иззудином Кашани отличный от оригинала заключается в цитировании других частей аята.

Например, в «Авариф аль'маариф» в главе 45 «О достоинствах ночного вставания» приведена вставка часть из коранического аята 35 из суры 24 Ан-Нур (Свет):

...مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ [29, 169]

«Его свет – точно ниша; в ней светильник» [14, 280]

В «Мисбах аль-хидая» Иззудин Кашани приводит данный аят в главе 7 "О действиях", в разделе 1 "О понятии действия" и в отличие от оригинала, цитирует другие части данного аята:

[35, 200] اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ.

«Аллах – свет небес и земли...Масло ее готово воспламениться, хотя бы его и не коснулся огонь. Свет на свете!» [14, 280].

При использовании некоторых вставок коранических аятов Иззуддин Кашани в отличие от оригинала приводит более полную версию аята, либо приводит дополнительно следующий аят, или приводит часть или конец аята (см. приложение №3).

4) наличие дополнения к основному тексту оригинала;

Иззуддин Кашани не только не ограничился дополнением текста «Авариф ал-ма'ариф» своими комментариями и рассуждениями, но и в конце «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» приводит список лиц (*Фехрасти а'лом* или *Тавзехоти ашхос*), имена которых упомянуты, повторяются в книге или же в тексте книги даны их биографические данные. Кашани пишет: «Эти мужи, о которых в некоторых темах текста приведена их биография, а в некоторых местах по необходимости просто упомянуты или повторены мною их имена» [34, 435]. Следовательно, можно сделать вывод, что Иззуддин Кашани не просто выполнил перевод, но и дополнил «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» ценными историческими и биографическими сведениями о своих предшественниках и современниках: ученых, мистиков (*арифов*), поэтов и писателей.

5) использование дополнительных вставок бейтов, как на арабском, так и на персидском языках, которые придают тексту перевода выразительность и красноречивость;

Автор в своем произведении использовал в качестве вставок арабские и персидские стихи. Они большей частью размещены во второй части произведения, но в отличие от оригинального произведения их количество гораздо больше, добавлены стихи на персидском языке, и они размещены по всем главам.

Иззуддин Кашани использовал в «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» в два раза больше стихов, чем Шихабуддин Сухраварди в «Авариф ал-ма'ариф». Итого, в «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» использованы 92 (девяносто две) стихотворные вставки на арабском языке и 8 (восемь) стихотворных вставок

на персидском языке. Для сравнения в «Авариф ал-ма'ариф» Шихабуддин Сухраварди использовал всего 44 (сорок четыре) стихотворных вставок и все они на арабском языке. Подробный анализ стихотворных вставок, художественных фигур и троп, раскрывающий литературное значение произведения приведен в Главе 4 данного исследования.

3.3. Стилистическое своеобразие «Мисбах аль-хидая»

«Мисбах аль-хидая» - один из ценных памятников суфийской персидско-таджикской прозы конца XIII и начала XIV вв. Это произведение фактически является адекватным художественным переводом классического произведения - «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди.

Суфизм и исламская культура в целом оказали огромное влияние на персидско-таджикскую литературу. Как отмечается в трудах Брагинского И.С, Бертельса А.Е. и других выдающихся исследователей литературы Востока, персидско-таджикские поэты начали перенимать из арабской литературы отдельные декоративные элементы речи, поэтические жанры и правила метрики (аруз) – рифмы. В свою очередь, персидско-таджикские писатели, получив вдохновение от философии ислама и суфизма, начали создавать уникальные прозаические произведения. В трудах вышеупомянутых исследователей также отмечается, что прозаическое доисламское наследие персидско-таджикской литературы, в сравнении с поэтическим наследием, было довольно небольшим. Оно в основном состояло из сборников анекдотов или смешных рассказов и носило развлекательный характер. Предположительно, такая разница в развитии прозы и поэзии в персидско-таджикской литературе обусловлена тем, что среди представителей управляющих династий той эпохи предпочтение давалось поэзии.

После прихода ислама в Среднюю Азию в персидско-таджикской литературе происходит своеобразный всплеск в развитии прозы. Этому способствовало несколько факторов:

1. появление и развитие религиозных наук, таких как фикх, калам, искусство красноречия и т.д., а также появление и распространение суфийских течений, которые требовали создания толковых и обучающих прозаических произведений;
2. появление науки толкования Корана – тафсир и его переводов;
3. появление нового направления прозы – хадисоведение и создание сборников хадисов;

4. заимствование из арабской литературы правил метрики (аруз) и художественных фигур и троп, и ассимиляция наследия персидско-таджикской цивилизации с новой культурой.

Большинство представителей суфизма были великими учеными, литераторами, философами, политиками, поэтами и писателями. Философия суфизма стала вдохновением для таких великих деятелей литературы как Санаи (1081-1141), аль-Газали (1058-1111), Фарид-ад-дин Аттар (1145 -1229), Низами Гянджеви (1141-1209), Джалалуддин Руми (1207-1273), Абдурахман Джами (1414-1492), Саади (ум.1293), Хафиз (1315-1390), Омар Хайям (1048-1131) и других.

Для получения теоретической базы о стилистике прозы и ее развитии мы обратились к трудам Маликушшуара Бахара «Стилистика», Забехуллахи Сафо «История литературы в Иране», Сируса Шамисо «Стилистика прозы», Т. Зехни «Ораторское искусство» а также к научным исследованиям отечественных исследователей Салимова Н.Ю., Гафаровой У.А. и Насриддинова Ф.

Развитие стилистики персидско-таджикской прозы после прихода ислама разделяют на несколько периодов.

В частности, Маликушшуара Бахар определяет четыре периода:

1. с I-го в.х. по начало V-го в.х. (VII- XI вв.)
2. с V по VII в.х (XI-XII вв.)
3. VII по XII в.х. (XII-XVII вв.)
4. XII (XVII в.) по сегодняшний день.

Стилистике первого периода свойственна простота, лаконичность изложения, использование слов с пехлевийским корнем и малое количество арабских слов и словосочетаний. Также этот стиль свободен от художественных фигур, троп и саж'а. Этот вид стиля прозы называют мурсал (*насри мурсал*). «Шахнамэ» Абумансура 'Абдурраззака под редакцией Абумансура Ма'мури, «Гарджумаи тафсири Табари», «Гарджумаи тарихи Табари» и другие произведения этого периода, которые частично либо полностью дошли до нашего времени.

По мере распространения ислама, вхождения в обиход арабских слов и способов художественного выражения, стиль персидско-таджикской прозы претерпевает изменения. В основном, они проявляются в использовании писателями арабских слов, средств художественной выразительности, садж' и проза приобретает свойства стиля прозы фанни. К произведениям этого периода Маликушшуара Бахар относит «Гулистан» (Розовый сад) Саади, «Кашф аль-махджуб» Али Худжвири, «Асрар ат-таухид фи макамат Абу Саид» Мухаммада ибн Мунаввара и т.д.

Стилю третьего периода свойственно широкое применение рифмованной прозы, художественных фигур и троп, арабских слов и словосочетаний, стихотворных вставок на арабском и персидском языках, арабских терминов. В качестве примера произведений, написанных в этом стиле, М.Бахар упоминает «Гети гушой» Мирза Садика Номи и «Хадаик аль-джинан» Абдурраззака Данбали.

Четвертый период М.Бахар называет периодом литературного возвращения. Этот период он характеризует тем, что появляеся несколько различных стилей прозы, распространяется тенденция написания произведений только на персидском языке, а в языке выражения прозы по мере близкого ознакомления писателей востока с западной литературой, появляются новые персидские слова. Также упрощению прозаического стиля и уходу от использования художественных средств выразительности способствует растущая деятельность газет и журналов. В качестве представителей этого периода М. Бахар упоминает Абульфазла Дакани, Шейха Мухаммада Хазина и других.

Согласно этой теории, стиль «Мисбах аль-хидая» относится к произведениям третьего периода. Наличие рифмованной прозы – садж'а, использование арабских терминов, словосочетаний, художественных средств выразительности, вставок бейтов на арабском и персидском языках, вставок коранических аятов и хадисов являются отличительными свойствами стиля исследуемого произведения.

В книге Туракула Зехни «Санъати сухан» (т.е. «Ораторское искусство») дано следующее определение прозы: «В истории нашего (т.е. таджикского М.З.) литературоведения речь разделяется на два вида: проза и поэзия. В словаре слово «наср», т.е. проза имеет значение «разбросанный», «раскиданный», но в литературе этот термин обозначает речь, которая составляется в соответствии с определенными правилами и которой свойственны рифма, метрика и мелодичность».

Далее Т.Зехни определяет следующие виды прозы:

1. Простая проза – к этой категории можно соотнести прозаические произведения, которые отличаются простотой и плавностью, но которые не содержат садж' и другие художественные тропы. Простые рассказы, статьи относятся к данному виду прозы.
2. Проза, содержащая садж' «мусаджа'» (настри мусаччаъ) – к этому виду прозы можно соотнести произведения, которые содержат рифму. Мусаджа' – это связка предложений, окончание которых рифмуются с окончанием другого предложения и отличаются мелодичностью и плавностью. Наличие рифмы в окончании предложений и является «садж'» - ом. Пример из «Гулистан» - а Саади:

«Фалон азм карда ва нияти ҷазм оварда, ки дар нишемани узлат нишинам ва доман ба сӯҳбат фарочинам» [23, 26].

Что в переводе с таджикского языка на русский означает: *“Хотел сделать оное и упрочился в решении, что изберу место отшельника и соберу в узелок речи собеседника” (перевод М.З.).*

3. Художественная проза (настри мутакаллиф/маснӯъ). Этот вид прозы наряду с садж'ом содержит также сложные художественные фигуры и тропы, арабские/персидские/таджикские слова, словосочетания и фразы, которые непонятны простому читателю. «История Вассофа» Джунайни, «Синдбаднаме» Захирии Самарканди являются примером данного вида прозы.

Согласно этой теории, стиль прозы «Мисбах аль-хидая» можно отнести либо ко второму, либо к третьему виду.

Сируси Шамисо в своем труде «Стилистика прозы» дает другую классификацию стилистики персидско-таджикской прозы, разделяя ее на следующие виды и периоды:

1. проза мурсал (приравненная к хоросанскому стилю), III-IV (IX-X вв.) и начало V (XI) в.х.
2. промежуточная проза (настри байнобайн), присущая концу V и началу VI века хиджры (конец XI и начало XII вв.);
3. проза предметная (фанни), VI в.х. (XII в.);
4. проза художественная (масну') или искусная (сан'ати), VII в.х (XIII в.).
5. проза искусная (сан'ати) и простая (сода), VIII в.х.(конец XIII- до конца XIV вв.);
6. простая проза (сода), IX и начало X в.х. (конец XIV-;начало XV вв.);
7. проза дефектная (ма'юб), с X до середины XII в.х. (с XV до середины XVII вв.);
8. проза замещающая (каиммакам) и новаторская (таджиди хаят) (проза периода Каджара), этот вид прозы прост и хорош (конец XVIII до начала XX вв.);
9. народная проза революционного периода (мардумии давраи машрута) (проза газет);
10. новая проза (проза романов и университетов) [100, 12].

По этой классификации «Мисбах аль-хидая» попадает в раздел пятого периода, которому характерны два вида стиля – искусная (сан'ати) и простая (сода).

В четвертом разделе своего труда, который С.Шамисо посвятил рассмотрению литературных и суфийских произведений восьмого века хиджры, говоря о произведениях суфийской прозы, он классифицирует их стиль как простую прозу (мурсал). В частности, С.Шамисо отмечает, что «суфийские произведения всегда писались в стиле простой прозы». Он выделяет только одно произведение в стиле ритмичной предметной прозы (фаннии мавзун) – «Мирсад аль-'ибад» Наджмиддина Рази (573/1177-654/1256). Давая характеристику стилю

«Мисбах аль-хидая» он отмечает, что оно «принадлежит перу Иззуддина Махмуда Кашани и при его написании писатель опирался на «Авариф аль-ма'ариф». Стиль книги «Мисбах аль-хидая» является простым (сода), но произведение не свободно от арабских слов, словосочетаний и предложений, что и явилось препятствием для его плавности» [100, 189].

На наш взгляд теория С. Шамисо умаляет стилистические достоинства суфийской прозы. Привести хотя бы в качестве примера произведения Ходжа Абдуллаха Ансори, которые являются памятниками стиля прозы мавзун.

Можно сделать вывод, что С. Шамисо классифицируя стили суфийских произведений как простую прозу, пытался уйти от теории, предложенной М. Бахаром. Но мы обнаруживаем противоречия в его теории, так как простой прозе свойственно использование персидских слов, малое количество арабизмов, отсутствие художественных средств выразительности, рифмованной прозы (садж'), вставок бейтов.

Наличие арабских слов и словосочетаний, суфийской терминологии, рифмованной прозы (садж'), художественных средств выразительности, вставок бейтов не позволяют классифицировать «Мисбах аль-хидая» как произведение в стиле простой прозы (сода), поэтому мы придерживаемся теории М. Бахара.

Забехуллохи Сафо давая оценку стилистике «Мисбах аль-хидая» отмечает, что причина наличия арабских слов, словосочетаний и предложений заключается в смешении арабского и персидского языков, которое достигло апогея во время жизнедеятельности автора и то, что произведение написано на основе оригинала, языком которого является арабский. Он отмечает, что «в «Мисбах аль-хидая» есть такие части, проза которых отличается простотой изложения и содержит малую толику арабизмов. И основываясь на том, что книга содержит ценные сведения об источниках и вопросах суфизма и поэзию, разъясняющую эти понятия, то пойдем, что она является очень важной и ценной. Тем более что автор был очень образованным и осведомленным в науках своего времени и использовал достоверные источники» [96, 1265].

С приходом ислама и завоеванием арабского халифата арабский язык становится языком литературы, науки, искусства и общения в научных кругах. Обогащение литературного персидско-таджикского языка арабскими словесными оборотами и речевыми фразами является естественным процессом. К моменту написания произведения «Мисбах аль-хидая» использование арабизмов, стихотворных вставок и терминологии становится особенностью стилистики и неотъемлемой составляющей прозаических произведений. Эта стилистическая особенность явно прослеживается и в «Мисбах-аль-хидая» Иззуддина Кашани.

Арабский язык также становится языком выражения суфийской философии. На наш взгляд, этому способствовало его уникальное свойство выражения сложных значений и понятий посредством видоизменения структуры и построения слов путем изменения корневого глагола. Большинство последователей суфизма великолепно владели арабским языком и даже могли писать произведения на этом языке. Тот факт, что основатель ордена Сухравардия - Шихабуддин Сухраварди был персоязычным учёным, но свой трактат «Авариф аль-ма'ариф» изложил на арабском языке, красноречиво демонстрирует вышесказанное. Конечно, не все последователи ордена (*тариката*) Сухравардия владели арабским языком на достаточно высоком уровне, в связи с чем, и потребовалось выполнение перевода «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди на персидский язык. Полагаем, что это было первой необходимостью для новых учеников (*мюридов*). Последние хотели последовать по пути тариката Сухравардия, но обладая скудными знаниями арабского языка, понимание такого сложного философского текста для них становилось непосильным трудом. В такой ситуации, вполне логично, что они обратились к эксперту – Иззуддину Кашани с просьбой перевести основное учение Сухраварди. Сам Иззуддин Кашани в предисловии «Мисбах-аль-хидая» в графе «Причина написания книги» отмечает, что к работе над переводом «Авариф аль-ма'ариф» он приступил «по просьбе друзей и братьев (*по ордену*. - М.З.), которые хотели узнать больше об учениях суфиев, но обладали скудными знаниями в области арабского красноречия» [35, с. 3].

Рассмотрим подробнее особенность стилистики «Мисбах аль-хидая», выражающуюся в использовании арабских заимствований и рифмованной прозы – садж’а.

Садж’ – рифмованная проза, мусаджа’ – это связка предложений, окончание которых рифмуются с окончанием другого предложения и отличаются мелодичностью и плавностью. Наличие рифмы в окончании предложений и является «садж’»-ом. Эта художественная особенность наблюдается во многих произведениях средних веков. При анализе «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» также было выявлено, что Иззуддин Кашани повсеместно использует этот художественный прием, что придает стилистике повествования автора мелодичность, красоту и плавность.

Рассмотрим некоторые примеры использования садж’а в «Мисбах аль-хидая».

В главе 1 «О верованиях суфиев», в разделе 9 «О поминании сподвижников Пророка (с)» говорится:

و حکمت الهی در ضمن آن، اسرار نامتناهی است و حکم ربو بیت در محلّ عبودیت، از جهت تصفیّه قلوب
اولیا و ترکیه نفوس اصفیا گاه گاه اقتضای ابتلا کند.

[35, 27-27]

[*Ва ҳикмати илоҳӣ дар зимни он, асрори номутоноҳӣ аст ва ҳукми раббубийят
дар маҳали убудийят, аз ҷиҳати тасфиаи қулуби авлиё ва таркияи нуфуси
асфиё гоҳ гоҳ иқтизои ибтило кунад*].

«И мудрость божественная на его основе выступает нескончаемым источником тайн, и путь к мудрости Создателя расположен в долине поклонения и с точки зрения очищения сердец авлия и оставления желаемого очищенным эго, иногда Он проводит проверку на желания».

Здесь несколько частей предложения рифмуются: *ҳукми раббубийят – маҳали убудийят; тасфиаи қулуби авлиё - таркияи нуфуси асфиё - иқтизои ибтило*.

Или же другой пример:

آنچه دیگران را فردا لقا وعد است، ایشان را امروز عین نقد است

[35, 23]

[*Он чи дигаронро фардо лиқои ваъд аст, эшонро имрӯз айни нақд аст*].

«И то, что обещано другим о встрече, дано им (*имеется ввиду суфиям.- М.З.*) сегодня лицезреть».

Здесь мы видим рифмы: *дигаронро – эшонро; лиқои ваъд -айни нақд*.

Глава 2 «О науках», раздел 1 «О том, что такое наука и ее ступенях»:

همچنان که هیچ کس بهتر از علمای ربّانی و اخروی نیست، هیچ کس بدتر از علمای دنیوی نیست... و سبب آن است که هیچ چیز از علم سودمندتر نیست، وقتی که از بهر خدای طلبند و هیچ چیز از او زیانکارتر نیست، وقتی که از برای دنیا جویند؛ زیرا که هر چه نفع او بیش، مضرت او بیش.

[35, 37]

[*ҳамчунон ки ҳеҷ кас беҳтар аз уламои раббонӣ ва ухравӣ нест, ҳеҷ кас бадтар аз уламои дунявӣ нест... ва сабаб он аст, ки ҳеҷ чиз аз илм судмантар нест, вақте ки аз баҳри худой талабанд, ва ҳеҷ чиз аз ӯ зиёнкортар нест, вақте ки аз барои дунё ҷӯянд, зиро ки ҳарчи ӯро нафъ беиш, мазаррат беиш*].

«и как нет ничего лучше, чем ученых от Бога и ученых соблюдающих шариат, так и нет ничего хуже, чем ученых мирских (*знающих, проповедающих, но не соблюдающих. - М.З.*) ... и причина этого в том, что нет ничего полезнее науки, если её изучают для познания Бога, и нет ничего вреднее науки, если её изучают в мирских целях, потому что во всем, в чем есть больше пользы, есть больше и вреда».

В этом примере садж' выражен в двойной рифме *ухравӣ нест – дунявӣ нест; судмандтар нест - зиёнкортар нест, аз баҳри худой талабанд – аз барои дунё ҷӯянд; нафъ беиш, мазаррат беиш*.

В главе 3 «О знании», в разделе 6 «О познании сердца» воспевая сердце, в котором соединились душа и эго (рух ва нафс) Иззуддин Кашани пишет:

و مراد از ازدواج روح و نفس، نتیجه وجود او و غرض از ارتباط ملک و ملکوت، مسرح نظر و مطرح شهود او. صورت او از عین عشق، مصور، و بصیرت او به نور مشاهده، منور. [35, 67]

[*ва мурод аз издивоҷи рух ва нафс натиҷаи вучуди ӯ ва гараз аз иртиботи малак ва малакут масраҳи назар ва матраҳи шуҳуди ӯ. Сурати ӯ аз айни ишқ мусаввар, ва басирати ӯ ба нури мушоҳада мунаввар*].

«И целью соединения души и эго является результат его появления, и целью его связи с ангельским и с царством небесным является свобода взора и место его наблюдения. Образ его нарисован глазами любви, а внутренний взгляд освещен светом наблюдения [Истины]».

В этом примере садж'выражен в *натичаи вучуди ӯ - матраҳи шуҳуди ӯ; мусаввар – мунаввар*. А в рифмующихся словах *мусаввар-мунаввар* садж'выражен посредством прилагательного.

Другой пример из главы 4 «О терминологии суфиев», раздела 6 «О времени и эго»:

و اما نَفَس عبارت است از دوام حال مشاهده و تواتر و تعاقب امداد آن که حیات قلوب اهل محبت بدان مربوط است؛ بر مثال تواتر و تعاقب امداد انفاس که بقای حیات قوالب بدان مشروط است.

[35, 100]

[*ва аммо нафс иборат аст аз давоми ҳоли мушоҳада ва тавотур ва таоқуби амдод он ки ҳаёти қулуби аҳли муҳаббат бадон марбут аст; бар мисли тавотур ва таоқуби амдоди анфос, ки бақои ҳаёти қаволиб бадон машрут аст.*]

«Но Эго зависит от продолжительности состояния наблюдения и последовательности целей, так как жизнь любящих зависит от этого; подобно тому, как от последовательности целей Эго душ зависит обретение вечной жизни их сердцем».

Здесь мы видим садж', который завершается глаголом: *бадон марбут аст-бадон машрут аст*.

В другом примере из главы 3 «О знании», в разделе 6 «О познании сердца»:

معرفت اوصاف قلب کماهی، متعذر است و عبارت از آن متعذر

[35, 66]

[*маърифати авсофи қалб камоҳия, мутааззир аст ва иборат аз он мутаассир*]

«Познание описаний сердца в действительности является сложным и формулировка о нем, затруднительна».

В этом примере садж'выражен в рифмующихся фразах *мутааззир аст - мутаассир*. В конце предложения глагол «аст» опущен.

Рассмотрим виды садж'а, которые использованы в «Мисбах аль-хидая».

Садж' мутавози – эта разновидность садж'а, при которой в предложении писатель использует слова, которые сходны не только по ритму, но и по основной букве, рифмующихся слов.

Пример этого вида садж'а из главы 10 «О состояниях», раздел 1 «О любви»:

محبت عام ماهی است که از مطالع صفات جمال روی نماید و محبت خاص آفتابی که از افق ذات برآید. محبت عام نوری است که وجود را آرایش دهد و محبت خاص ناری که وجود را پالایش دهد.

[35, 281]

[*Муҳаббати ом моҳе аст, ки аз мутолиаи сифоти ҷамол рӯй намояд ва муҳаббати хос офтобе, ки аз уфуқи Зот барояд. Муҳаббати ом нуре аст, ки вуҷудро ороши диҳад ва муҳаббати хос нуре аст, ки вуҷудро полоши диҳад*].

«Всеобщая любовь, это луна, которая показывает лицо от лицезрения свойств и красоты Всевышнего, и особенная любовь – это солнце, которая поднимается на горизонте Высшего Духа. Всеобщая любовь – это свет, который украсит всю сущность, а особенная любовь — это огонь, который очищает сущность».

Здесь мы наглядно видим следующие рифмы: *намояд – барояд; вуҷудро ороши диҳад - вуҷудро полоши диҳад*.

Другой пример из главы 8 «Об этике (ахляк)», в разделе 1 «Об истинном нраве» говорится:

و اما سببیت حسن عادات بدان طریق بد که نفس به واسطه حسن تربیت ابرار و ملازمت صحبت اختیار...

[35, 237]

[*ва аммо сабабияти ҳусни одот бадон тариқ буд, ки нафс ба воситаи ҳусни тартиби аброр ва мулозамати сӯҳбати ахёр...*].

Что в переводе на русский язык означает: «но причина благородности привычек достигается путем соблюдения порядка в благонравности и путем необходимости в дружбе с благочестивыми и добрыми людьми».

Здесь мы можем видеть следующую рифму: *аброр- ахёр*.

Садж' мутавозин – этой разновидность садж'а свойственно использование слов, схожих по ритму, но различающихся по букве рифмующихся слов.

Пример из главы 6 «О поведении (*адаб*), раздел 1 «О том, что такое поведение» говорится:

لفظ ادب عبارت است از تحسین اخلاق و تهذیب اقوال و افعال. و افعال بر دو قسم است: افعال قلوب و آن را نیات خوانند و افعال قوالب و آن را اعمال خوانند.

[35, 143]

[*лафзи адаб иборат аст аз таҳсини ахлоқ ва таҳзиби ақвол ва афъол. Ва афъол бар ду қисм: афъоли қулуб ва онро нийёт хонанд ва афъоли қаволиб ва онро аъмол хонанд*].

«Слово «адаб» - благородное поведение состоит из облагораживания поведения и улучшения слов и совершаемых действий. И действия состоят из двух частей: действия сердца, которые называются намерениями (нийя), и действия, совершаемые в рамках этики, которые называются деяниями (а'маль)».

В этом примере слова, которые отличаются по букве рифмующихся слов: *таҳсини ахлоқ - таҳзиби ақвол ва афъол; онро нийёт хонанд - онро аъмол хонанд*.

Садж'и мутарраф – этой разновидности садж'а свойственно использование рифмующихся слов, которые отличаются по ритму (вазн).

Пример из главы 5 «О суфийской благодетели», раздел 1 «О понятии облагораживании» говоря о целях суфиев автор пишет:

و مرادشان از آن تزکیه نفوس طالبان و تصفیة قلوب راغبان طریق حقیقت و استجلاب انوار یقین و حفظ قواعد دین بود؛

[35, 106]

[*ва муродашон аз он, тазкияи нуфуси толибон ва тасфияи қулуби роғибони тариқи ҳақиқат ва истиҷлоби анвори яқин ва ҳифзи қавоъиди дин бувад*].

«И их целью от этого является воспитание эго учеников, и очищение сердец, желающих пути Истины и привлечение света Истины и защита правил религии».

Здесь садж' выражен в двух видах сразу *тазкияи нуфуси толибон – тасфияи қулуби роғибон* - мутавози; *анвори яқин – қавоъиди дин – мутарраф*.

Использование художественного средства выразительности *садж'* наблюдается по всему тексту. Особенно она ярко выражена в 10-ой главе, в которой описываются состояния суфиев. Наличие *садж'* придает стилистике произведения плавность, мелодичность и мягкость. На основании этого, «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» Иззуддина Кашани можно уверенно классифицировать как произведение в стиле рифмованной прозы – *настри мусаджа'*.

Арабские заимствования. Повсеместно в тексте произведения Иззуддин Кашани использует арабские заимствования, такие как: словосочетания, фразы, высказывания шейхов, приближенных Пророка (с), выражения, арабские слова. Арабские заимствования придают стилистике изложения своеобразную мелодичность.

Проведенный анализ арабских заимствований произведения позволил классифицировать их на следующие группы:

1) высказывания сподвижников Пророка (с), великих мыслителей и суфийских шейхов;

Например, в главе 5 «О суфийской добродетели», в разделе 8 «О передаче откровений (*баёни воке'от*) описывая видения неизведанных вещей и событий суфиями, Иззуддин Кашани приводит высказывание сподвижника Пророка (с) Умара ибн Хаттаба: *يا سراية الجبل*, то есть «Эй Сарайя, гора» [35, 129].

Или же в главе 7 «О действиях» в разделе 9 «О пользе поста и различиях в состоянии строго соблюдающих посты», Иззуддин Кашани даёт пояснение термина «саум», т. е. пост, его пользе воздержания в еде, а затем приводит цитату Аишы:

[35, 232] "اديموا قرع باب الملكوت يفتح لكم"

Что в переводе с арабского языка на русский язык означает: «Продолжайте стучаться в двери ангелов, и они откроются вам».

Другой пример из главы 6 «О благородном поведении», в разделе 10 «О поведении в отношении обязательств перед эго», описывая правила приема пищи Иззуддин Кашани даёт рекомендации, что «...нельзя искать недостатки в

предлагаемой еде. Если есть желание и аппетит, то пусть отведаёт от еды, а если нет, то просто оставит в сторону». Затем, приводит цитату Абу Хурайры:

"ما عاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - طعاماً قطُّ إن اشتأه أكله و إلا تركه" [35, 191]

«Не было совсем у Пророка (да благословит его Аллах и да приветствует) такого недостатка как искать недостатки в еде, и если был у него аппетит, ел, а если нет, откладывал в сторону».

Так же автор приводит очень много цитат таких великих мыслителей суфизма как Джунайд Багдади, Сахль Абделлах, Абусаид Карши, Абуязид Бистами, Абуль'аббас Ата, Шихабуддина Сухраварди и других.

Например, в главе 10 «О состояниях (*халят*) и заключение (*хатм*)», в разделе 6 «О соприсутствии и боязни» автор даёт пояснения данных суфийских понятий и приводит следующую цитату Шихабуддина Сухраварди:

"الأنسُ التذاذُ الروح بكمال الجمال" [35, 293]

«Соприутствие (*аль-унс*), это душевное наслаждение от полноты красоты [истины]».

И там же приводит цитату Джунайда Багдади:

"الأنسُ إرتفاعُ الحشمة مع وجود الهيبة" [35, 293]

«Соприутствие (*аль-унс*), это подъем скромности вместе с присутствием боязни».

Или в главе 10 «О состояниях», в разделе 1 «О любви» Иззуддин Кашани даёт пояснение термина, а затем приводит несколько цитат, в том числе цитату Абу'абделлаха Карши:

"المحبة ان تذهب كلك لمن أحببته و لا يبقى لك منك شيء" [35, 282]

«Любовь – это когда ты весь растворяешься в том, что любишь, и не остаётся от тебя ничего».

2) фразеологизмы

"و ليس وراء عبّادان قرية" [35, 300]

Что можно перевести как: «И нет позади двух рабов деревни», что по смыслу подходит русской поговорке «Один в поле не воин».

Или, в главе 4 «О терминологии суфиев», в разделе 6 «О времени и эго» приводится следующая фраза "الوقتُ سيفٌ" [35, 98], которая переводится как «Время - меч». Здесь данная фраза является фразеологизмом. Полагаем, что автор, сравнивая время с мечом, имеет ввиду скоротечность времени.

3) арабские слова в форме единственного и множественного числа и словосочетания. Повсеместно в тексте «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» Иззудин Кашани использует арабские слова в форме единственного и множественного числа. Особенно часто автор использует словосочетания, выражающие принадлежность и которые в арабском языкознании называются *изоф* и *муваззаф*. Примеры этих словосочетаний приведены ниже в таблице №2.

Слово или словосочетание	Перевод на русский язык
متشابهان (متشبهة) -	Похожий на кого-либо ли чего-либо. В суфийской терминологии так называют людей, которые представляют себя суфиями, хотя на самом деле ими не являются
طرق (طريق) -	дорога/и
عزيز الوجود -	драгоценный
طيبة القلب -	радость сердца
سلس القيادة -	быстро поддающийся
رأس المال -	Вклад
خسائس (خسيسة) -	низкий (в смысле подлый)
اكتراث -	содержать в духовной чистоте
بُعدُ المشرقين -	отдаленность между Востоком и Западом
رقيق -	Нежный
صُبَابَات (صبابة) -	остаток воды, молока или вина. В книге имеется ввиду остаток вина
قَطَاعُ الطريق -	разбойники, кто-то или что-то, сбивающее с пути
كما ينبغي -	как подобает
كبرية أحمر -	красные спички, которые было очень трудно найти. В произведении приводится в переносном значении и означает нечто, что очень трудно найти

Таблица №2 Примеры арабских слов и словосочетаний, использованных в «Мисбах аль-хидая»

Также стилю «Мисбах аль-хидая» свойственно использование арабских слов в множественном числе в форме, в которой они используются в арабском языке.

Например:

مصابيح، اعمال، اخلاق، احوال، علوم، كلمات، فضائل، خواطر، زهاد، فقراء، عبّاد، مطالع وغير ذلك

Масабих - светильники, *а'мал*- дела, поступки, *ахляк* - нравы, *ахваль*- состояния, *'улум*- науки, *калимат*- слова, *фазаиль*- достоинства, *хаватир* - мысли, *зуххад* - отшельники, *фукара* - бедняки, *'аббад* - служители, *матали'* – начала и т.д.

Такого рода слов и словосочетаний в произведении достаточно много. Их наличие, также, как и суфийская терминология в произведении представляют собой богатый материал для дальнейших исследований.

4) арабские заимствования, выражающие молитвы (дуа). Так как произведение представляет собой инструкцию для начинающего суфия и является своего рода учебником школ тариката Сухравардия, то по всему тексту произведения встречаются арабские заимствования, выражающие молитву (дуа). Особо стоит отметить, что некоторые дуа состоят из одного или двух предложений. Также в произведении приведена молитва, которая составляет более двух страниц арабского текста. Она является самым большим заимствованием на арабском языке во всем произведении. Это заимствование расположено в главе 7 «О действиях (*а'маль*)», в разделе 8 «О необыкновенных молитвах Пророка (с)» и начинается со следующей фразы:

" اللهم إِنَّكَ انت السلام ومنك السلام و اليك يرجع السلام ... " [35, 228]

«О, Господи, ты есть мир, и мир идёт от тебя и к тебе возвращается мир...».

Другой стилистической особенностью «Мисбах аль-хидая» является опущение глагола в конце предложений. То есть, глагол приводится в начале

предложения и не приводится повторно в конце. Об этой особенности прозаических суфийских произведений также говорит М.Бахар [90, 194].

Например:

اسمای او از حدّ عدّ بیرون است و صفات او از حدّ افزون.

[35, 18]

[*Асмои ӯ аз ҳадди аدد берун аст ва сифоти ӯ аз адди ҳадд афзун*]

«Имена Его не в рамках исчисляемого и качества Его превосходят границы исчисляемого».

Здесь глагол «аст» приводится в начале предложения и опускается в конце.

Или:

و بیان این سخن آن است که اهل وجد دو طایفه اند: محبان ذات و منشأ وجد ایشان، ذات بود و محبان صفات و منشأ وجد ایشان، عالم صفات.

[35, 96]

[*Ва баёни ин сухан он аст, ки аҳли ваҷд ду тоифаанд: муҳиббони Зот ва манишаи ваҷди эшон Зот бувад ва муҳиббони сифот ва манишаи ваҷди эшон олами сифот*].

«И значение этого высказывания заключается в том, что достигающие экзальтации делятся на две группы: влюбленные в сущность и источником их экзальтации становится (божественная) сущность и влюбленные в свойства и источником их экзальтации становится (погружение) в мир божественных свойств».

Здесь глагол «есть» - «бувад» опущен в конце предложения.

Или:

و اما ارکان پنج گانه که بنای توبت بر آن است و تحقیقش بدان، یکی ادای فرایض است، دوم قضای مافات، سوم طلب حلال، چهارم ردّ مظالم، پنجم مجاهدات و مخالفت با نفس.

[35, 257]

[*Ва аммо аркони панҷгона, ки бинои тавба бар он аст ва таҳаққуқиш бадон, яке адои фароиз аст, дуввум қазои мо фот, севвум талаби ҳалол, чаҳорум радди мазолим, панҷум муҷоҳадот ва муҳолифат бо нафс*].

«И пятью основными столпами, на которых строится раскаяние и его достоверность являются: первое – выполнение обязательств, второе – восполнение упущение, третье требование разрешенного, четвертое – опровержение несправедливости, пятое – борьба и сопротивление эго».

Здесь глагол «аст» приводится в начале предложения и опущен в конце. Это стилистическое своеобразие наблюдается по всему тексту произведения.

Другой стилистической особенностью «Мисбах аль-хидая» является добавление буквы «ё - ى» в конце глагола прошлого времени.

Например:

چه در خبر است به روایت «انس مالک» که رسول –صلی الله علیه و سلم– هرگز به منزلی فرو نیامدی، الا که در وقت رحلت، آن را به دو رکعت وداع کردی و بعد از آن این دعا بخواندی...

[35,188]

[*Чи дар хабар аст ба ривояти Анаси Молик, ки Расул саллаллоҳу алайҳи ва салам ҳаргиз ба манзиле фурӯ наёмадӣ, илло ки дар вақти рихлат, онро ба ду рақъат видоъ кардӣ ва баъд аз он ин дуъо хондӣ...*].

«И как дошло до нас от Анаса Молика, что Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, не входил ни в одно место кроме как во время путешествий, и прощался с этим местом, прочитав два раката и читая эту молитву после этого...»

Здесь мы видим, что при использовании глаголов в прошедшем времени Иззуддин Кашани добавляет в конце букву «ё - ى».

Та же особенность наблюдается и в этом примере.

و اگر حکم بر ظاهر نبودى، طلب حلال به يقين متعذر بدى.

[35, 192]

[*ва агар ҳукм бар зоҳир набудӣ, талаби ҳалол ба яқин мутааззир будӣ*]

«И если не будет внешнего показателя (запретного), требование о дозволенном во истину будет невозможным».

Другой пример:

چه صفه، مقامی بود در «مدینه» محلّ سکون اجتماع فقرای اصحاب رسول – صلعم- هر که او را مسکنی نبود، در آن جا اقامت نمودی. و اگر کسی به «مدینه» رسیدی و آشنایی نداشتی که بدو فرو آید، به صفه نزول کردی؛

[35, 111]

[*Чи суффа мақоме буд дар Мадина, маҳалли сукуни иҷтимоӣ фуқарои асҳоби Расул (с) – ҳар ки ӯро маскане набудӣ, дар онҳо ҷо иқомат намудӣ. Ва агар касе ба Мадина расидӣ ва ошнӣ надоштӣ ки ба ӯ фуру ояд, ба суффа нузул кардӣ*].

«Суфа была местом в Медине, где обитала община бедняков сподвижника Пророка (с), и каждый у кого не было жилища, жил там. И если приезжал кто-либо в Медину, и не было у него друга, у которого он мог бы остановиться, останавливался в суфе».

При сопоставлении «Мисбах аль-хидая» и «Авариф ал-ма'ариф» также выявлена такая общность стилистики обоих авторов как повсеместное использование коранических атов и хадисов.

Иззуддин Кашани, так же, как и Шихабуддин Сухраварди в качестве вставок в предложениях использует аяты Корана, принцип использования которых был описан выше. При этом наблюдаются следующие общности их использования:

- оба автора приводят коранические аты и хадисы в тексте для придания выразительности речи и в качестве художественного орнамента;
- оба автора приводят аяты и хадисы в качестве утверждения высказанной позиции. То есть, коранические аяты и хадисы использовались писателями в суфийской литературе в качестве неоспоримого аргумента к высказанной точке зрения.

Например: В первой главе «Авариф ал-ма'ариф», «Об источниках суфийских наук» Шихабуддин Сухраварди даёт пояснения об истоках развития

науки суфиев. Затем, делая вывод по главе, перечисляет науки, которые должен познать суфий, использует художественный приём сравнения:

"بما قبلت من مياه الحياة من الهدى و العلم"

«...из чего воспримешь ты воды жизни из достаточности и науки». Здесь автор уподобляет жизнь воде, состоящей из достаточности и наук. После в качестве орнамента, усиления красноречия и эффективности речи приводит следующий аят:

"أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا" [30, 17]

«Он низвел с неба воду – и потекли русла по их количеству...» [14, 196].

Этот аят также встречается в «Мисбах аль-хидая» в главе 2 «О науках» в разделе 2 «Об источниках наук», где Иззудин Кашани даёт пояснения суфийских наук и их источников. Также, как и в оригинале, данный аят приводится автором в завершение главы после вывода и в качестве художественного орнамента.

Или же другой пример. В «Авариф ал-ма'ариф», в главе 34 «О правилах омовения и его тайнах» Шихабуддин Сухраварди даёт детальное пояснение как делать омовение и что при этом говорить. Перед тем как приступить к этому описанию, приводит аят:

"بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ "رَبِّ أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ يَحْضُرُونِ"

[29, 111]

«Во имя Аллаха милостивого и милосердного «Господи, я прибегаю к Тебе от искушений диаволов, и я прибегаю к Тебе, Господи, чтобы они не явились ко мне!» [14, 275].

Этот коранический аят также встречается в «Мисбах аль-хидая» в главе 7 «О действиях», в разделе 3 «Об омовении». Иззудин Кашани также, как и Шихабуддин Сухраварди приводит его перед тем как приступить к детальному пояснению порядка совершения омовения. Что примечательно, в переводе также, как и в оригинале перед цитированием аята приводится другой аят «Во имя Аллаха милостивого и милосердного».

Наряду с общностями в использовании коранических аятов между переводом и оригиналом обнаружены такое различие как *отсутствие ссылки на*

номер аята и название суры. В «Авариф ал-ма'ариф» при каждом цитировании коранического аята даётся ссылка в нижней части страницы на его номер и на название суры. В «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» этого не наблюдается. В некоторых местах, перед цитированием аята автор использует следующие арабские фразы:

قال الله تعالى, قال الله سبحانه

[8, 13;17]

Что в переводе с арабского языка означает: «сказал Аллах Всевышний», «сказал Аллах, хвала ему». В некоторых же главах этого не наблюдается. Например, в восьмой главе «Об этике (*ахлак*)» на странице 257 второго анализируемого издания автор цитирует коранические аяты без вышеупомянутых арабских речевых фраз.

Другими стилистическими особенностями произведения являются бейты на арабском и персидском языках и суфийские термины. Подробный анализ суфийской терминологии, бейтов и принципов их комментирования приведен в главе 4 данного исследования.

Выводы по главе III

На основе проведенного сопоставительного анализа структуры и содержания «Мисбах аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» через призму теории перевода западных и восточных ученых, особенностей перевода и стилистики «Мисбах аль-хидая» были сделаны следующие выводы:

1. «Мисбах аль-хидая» как с точки зрения западной, так и восточной теории перевода является успешным, художественным переводом оригинального произведения. Выполненный перевод свидетельствует о великолепном знании автором арабского языка, терминологии, а также о глубоком знании автора взглядов и философских постулатов Шихабуддина Сухраварди, что считали необходимым условием для успешного перевода аль-Джахиз и Хунайн ибн Исхак Ибади. Если рассматривать данное произведение как перевод классического прозаического произведения «Авариф аль-ма'ариф», то его можно классифицировать как симбиоз «третьего типа» и «второго типа – адекватного перевода» Т.Сэвори и «художественного перевода» М. Илюшкиной и У. Гафаровой. На основе этого предлагаем ввести новый научный термин – **«адекватный художественный перевод классического произведения»**, так как классификация данного произведения иными терминами, на наш взгляд, снижает ценность этого уникального произведения суфийской прозы.

2. Особенности перевода «Мисбах аль-хидая» являются различия в построении структуры и распределении содержания, отпуск фраз или предложений, различия в использовании бейтов, вставок коранических аятов и принципов их использования и наличие дополнений к тексту оригинала.

3. Стилистике «Мисбах аль-хидая» свойственно использование арабских слов и словосочетаний, высказываний, приближенных Пророка (с) и суфийских шейхов, предложений, арабских фразеологизмов, суфийской терминологии и вставок коранических аятов. В тексте произведения повсеместно использована рифмованная проза - садж', примеры которой мы рассмотрели в этой главе. Также стилю произведения свойственно использование вставок бейтов на арабском и

персидском языке и обилие художественных средств выразительности, которые будут более подробно рассмотрены в следующей главе. При классификации стилистики произведения мы следуем теории М.Бахара, который характеризует стиль таких прозаических произведений как масну' (искусная) и мусаджа'.

Также З. Сафо, основываясь на плавность стиля повествования некоторых глав, классифицирует его как одно из ценных и важных произведений и источников суфизма, что и явилось причиной того, что Имад Факих в дальнейшем изложил его в поэтической форме. Наличие арабизмов З. Сафо объясняет ассимиляцией и смешением арабского и персидского языков и то, что языком оригинала перевода был арабский.

Иззуддин Кашани в особом стиле с особым построением структуры произведения в художественной форме на доступном языке своего времени смог передать текст оригинала, что свидетельствует о глубоком знании автором языка оригинала и перевода, о знании терминологии и переводимого предмета и о мастерстве писателя.

Или в главе 2 «О науках» в разделе 1 «О том, что такое наука и ее ступенях» автор, говоря о пользе и вреде науки и знаний, приводит следующий бейт Халладжа:

من غصَّ داوى بشربِ الماءِ غصَّتهُ فكيف يصنَعُ مَنْ قَدْ غُصَّ بالماءِ

[35, 37]

Кто подавился, лечением его вода лишь может стать,

А как быть с тем, кто даже водою подавился?

В главе 4 «О терминологии суфиев», в разделе 1 «О понятиях состояния (халь) и остановках (макам)», давая пояснения о смешивании состоянии божественного присутствия и эго, сравнивая проявление Истины с вспышкой, Иззуддин Кашани после пояснений приводит следующие бейты:

ياذا الذى زار و ما زارا كأنه مُقْتَبِسٌ نارا
مرَّ ببابِ الدارِ مُسْتَعْجِلاً ما ضرَّه لو دخلَ الدَّارَ

[35, 90]

О тот, который посещает и тот, кого не посетить,

Горящему углю, огню подобен он,

Он может в двери дома очень спешно проходить,

И нет вреда, если войдет он в дом.

Или далее в этой главе в разделе 5 «Об опьянении и трезвости (сакр ва сахв)» разъясняя три вида опьянения, Иззуддин Кашани поясняет, что третьего вида опьянения достигают те суфии, которые контролируют внутреннее состояние и они подобны тому, кто на протяжении длительного времени пьет вино. Вследствие этого, вино становится частью их сущности и сколько бы они его не пили, не пьянеют. И приводит следующий бейт:

شربتُ الحُبَّ كأساً بعد كأسٍ فما نَفَدَ الشَّرَابُ و ما رُوِيْتُ

[35, 97]

Кубок за кубком испил я любовь

Но не иссякло вино, не утолил я жажды вновь.

Большая часть бейтов сконцентрирована во второй части произведения. В последних трех главах Иззуддин Кашани использует много вставок бейтов.

Так, например, в главе 9 «О стадиях – остановках (*макамат*)», в разделе 5 «О терпении» в завершении автор, говоря о терпении и его роли в усмирении эго, отмечает, что для того, чтобы понять суть запретного, необходимо попробовать запретное и приводит 4 бейта Ибрахима Хавваса в качестве подтверждающего рассказа:

و دافعتُ عن نفسي بنفسي فعزّت	صبرتُ على بعض الأذى خوفاً كلّه
و لو لم أُجرّعها إذا لاشمّارت	و جرّعتها المكروه حتى تدرّبت
و يا ربّ نفسٍ بالتدليل عزّت	الا ربّ ذلّ ساقٍ للنفسِ عزّة
الى غير من قال اسألوني فشلت	اذا ما مددت الكفّ التمس الغنى

[35, 266]

*Стерпел я некоторые муки, боясь их всех,
И защищал себя от самого себя и силу я обрел,
И проглотил я запрещенное, чтоб обучиться,
И если бы не сделал этого, не чувствовал бы отвращения,
Разве не воспитывается смиренность подгоняющая для эго славу,
Либо воспитывается эго самоуничижением и укрепляется.
Если не протяну руку в поиске богатства,
Кому-то другому, кто говорит: проси меня, пусть она отсохнет.*

Особенно ярко выражено использование вставок бейтов в десятой главе. Например, в первом разделе «О любви» Иззуддин Кашани использует 14 вставок бейтов, каждый из которых придает выразительность повествованию автора. Рассмотрим некоторые из них:

عندى حرامٌ سوى ما كان كاللّهيب	الخمرُ ان لم يكن صيرفاً فمشرّبهُ
معدّب القلب بين الصدق والكذب	و الحبُّ ان لم يكن صدقاً فصاجبهُ

Автором настоящего исследования был проведен сопоставительный анализ бейтов «Авариф ал-ма'ариф» и «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» на основе следующих характеристик:

1. Общее количество использованных вставок бейтов в оригинале и в переводе;
2. Язык используемых бейтов;
3. Использование Иззудином Кашани тех же вставок бейтов, что и в «Авариф ал-ма'ариф»;
4. Наличие и количество вставок бейтов, которые не были использованы и отсутствуют в тексте перевода;
5. Вставки бейтов, которые были использованы Иззудином Кашани частично;
6. Вставки бейтов, которые используются повторно в «Авариф ал-ма'ариф» и в «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая».

В результате проведенного анализа была подготовлена таблица сопоставительного анализа вставок бейтов, которая приведена в Приложение №2 данного исследования. Были выявлены следующие особенности в их использовании:

1) количество вставок бейтов в «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая»;

Общее количество использованных вставок бейтов в «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» превышает их количество в «Авариф ал-ма'ариф» в 2,3 раза. Их количество в переводе равно 101 вставке бейтов, а в оригинальном произведении составляет 44. При этом, они размещены Иззудином Кашани по всему тексту книги, что придаёт стилистике произведения своеобразную тонкость. Это также подчеркивает художественность перевода, блестяще выполненного автором.

2) язык используемых вставок бейтов;

Все сорок четыре вставки бейтов, использованные Шихабудином Сухраварди в «Авариф ал-ма'ариф» на арабском языке. В «Мисбах аль-хидая» Иззуддин Кашани использовал 92 вставок бейтов на арабском языке и 9 вставок на персидском языке. Количество персидских вставок насчитывает семь бейтов и

две строчки (*мисра'*). Как отмечает Хумои в предисловии «Мисбах аль-хидая»: «большая часть этих бейтов приведены автором из «Хадикат аль-хакаик» Санаи и его касыд...» [34, 58].

Например:

هر كه او قصد وصل يار كند
ترك تدبير و اختيار كند

[35, 46]

*И каждый тот, кто выберь цель возлюбленного лицезреть,
Ему не нужен мир сей тленный, отрекся он от всех «хотеть».*

Или:

هر هدايت كه دارى اى درويش
منت حق شمر نه منت خویش

*О дервиш, всё то, чем владеешь и тот достаток, что имеешь,
Ты не считай своим богатством, его дарами ты владеешь.*

3) использование аналогичных с оригинальным произведением вставок бейтов;

Из 44 стихотворных вставок, которые использованы в оригинальном произведении, Иззуддин Кашани использовал только 27.

Например:

أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن رُوحانِ حَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ و إِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

[35, 283].

«Я тот, который вниз упал, и тот, кто вниз упал, тот - я!

*Мы две души, что растворились в телах наших,
Увидеть сможешь ты его, если помотришь на меня,
И если глянешь на него, увидешь сможешь в нём меня».*

Или:

فلا طبيب لها و لاراق لقد لسعت حبة الهوى كبدي

*Ужалила страсти змея сердце моё,
И нет заклинателя иль лекаря для него,
Кроме Возлюбленного, влюбился я в него,
Противоядие с заклятьем в руках лишь у него.*

Полагаем, что использование не всех стихотворных вставок со стороны Иззуддина Кашани вызвано тем, что он распределил содержание «Авариф ал-ма'ариф» в «Мисбах аль-хидая» по своему усмотрению. Он разделил содержание оригинала на десять глав, каждая из которых состоит из десяти разделов. Иззуддин Кашани поэтапно излагает и раскрывает все понятия, нюансы и тонкости философии суфизма, суфийской терминологии и делает это в красивой форме с использованием вставок бейтов.

4) вставки бейтов, которые в «Мисбах аль-хидая» использованы частично;

При сопоставлении стихотворных вставок также была выявлена такая особенность, что Иззуддин Кашани использовал две стихотворные вставки частично. Так, например, в «Авариф ал-ма'ариф», в главе 62 «О значении некоторых терминов, поясняющих состояния суфиев» использована вставка, состоящая из четырех бейтов. В «Мисбах аль-хидая», в главе 4 «О терминологии суфиев; раздел 3: О раскрытии завесы и озарении света Истины (*таджалли ва иститар*)» Иззуддин Кашани приводит только один бейт:

فبدا لينظر كيف لاح فلم يُطق
نظراً إليه و رده أشجانه

*И только начал я на блеск смотреть, но вытерпеть не смог,
Всего лишь бросил мельком взгляд, вернулся, в сердце скорбь.*

5) количество повторно используемых бейтов;

Иззуддин Кашани также как и Шихабуддин Сухраварди повторно использует одну и ту же вставку. Например:

أني جعلتُكَ في الفؤادِ محدّثي

و اَبْحَثْ جِسْمِي مَنْ اَرَادَ جُلْسِي
 فَالْجِسْمُ مِنِّي لِلْجَلِيسِ مُوَانِسٌ
 وَ حَبِيبُ قَلْبِي فِي الْفُرَادِ اَنْيَسِي

[35, 183, 294].

*«Поистине, я поместила тебя в своём сердце, мой собеседник,
 Тот, кто хочет встречи со мной, моё тело очищено,
 Мое тело для собеседника полно дружелюбия,
 Возлюбленный моего сердца [только] в сердце, мой друг».*

В «Авариф ал-ма'ариф» она приведена в одиннадцатой главе «О состоянии прислуживающего и тех, кто похож на них» и в шестьдесят первой главе «О состояниях и разъяснения к ним» [30, 19]; [29, 305]. В «Мисбах аль-хидая» она приведена в шестой главе «О поведении (*адаб*)» и в десятой главе «О состояниях (*халат*) и заключение (*хатм*)».

6) полное отсутствие вставок бейтов в нескольких главах «Авариф ал-ма'ариф»;

В «Авариф ал-ма'ариф» из 63 глав вставки бейтов встречаются лишь в 16 (Главы: 2, 5, 10, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 30, 31, 53, 55, 60, 61, 62). В тексте произведения они использованы реже и большая их часть приведена во второй части произведения. В книге есть некоторые главы без вставок бейтов и в которых цитируются только коранические аяты, хадисы и повествования (*риваят*). Что касается «Мисбах аль-хидая», Иззуддин Кашани использует вставки бейтов в каждой главе.

7) цитирование имени поэта;

При сравнении использования вставок бейтов в «Авариф ал-ма'ариф» и «Мисбах аль-хидая» наблюдается следующая общность: оба автора при цитировании бейтов иногда дают ссылку на имя поэта, а некоторые бейты приводят в тексте без имени автора, либо приводят имя человека, который прочитал эти бейты в ходе какого-либо собрания или встречи. Например, в двух главах «Мисбах аль-хидая» Иззуддин Кашани ссылается на арабскую поэтессу Рабию. В шестой главе «О поведении (*адаб*)» и в десятой главе «О состояниях

(*халат*) и заключение (*хатм*)» перед цитированием бейтов. Примечательно, что в обоих произведениях данная стихотворная вставка использована два раза с указанием имени поэтессы.

Основываясь на указания Иззуддина Кашани на авторов вставок бейтов, можно выделить следующие имена поэтов:

- Ибрахим Хаввас (четыре бейта);
- Абульхасан Нури (три бейта);
- Джунайд Багдади (три бейта);
- Рабиа (шесть бейтов);
- Равим (четыре бейта);
- Имам Шафи'и (три бейта);
- Шибли (шесть бейтов);
- Маджнун (один бейт);
- Абдуллах Ансари (три бейта).

Другие бейты, авторы которых не указаны Иззудином Кашани, принадлежат перу Аббаса ибн аль-Ахнафа (750-809г.), Ибни Сахля аль-Андалуси (1208-1251г.), аль-Миколи (ум. в 1045 г.), Абулькасыма аль-Кушайри (986-1072г.), Башшора ибн Бурда (714-784г.), Сахиба ибн Аббада (938-995г.), аль-Мутанабби (916-965г.), Мухаммаду аз-Захири, более известному как Авендес (868-909г.), Сафиуддину Хилли (1277-1339г.) и другим [123; 124].

Резюмируя результаты проведенного сопоставительного анализа вставок бейтов в «Авариф аль-ма'ариф» и «Мисбах аль-хидая» были сделаны следующие выводы:

1) Количество вставок бейтов на арабском языке в оригинале произведения оставляет 44, в то время как Иззуддин Кашани использовал 92 вставки бейтов на арабском языке;

2) Шихабуддин Сухраварди не использовал в «Авариф аль-ма'ариф» вставки бейтов на персидском языке, в то время как в «Мисбах аль-хидая» приводятся 9 стихотворных вставок на персидском языке.

3) Из 44 вставок бейтов оригинального произведения Иззуддин Кашани использовал только 27. Остальные 17 вставок не применены автором вовсе. Две вставки бейтов из «Авариф аль-ма'ариф» приведены в «Мисбах аль-хидая» частично.

4) В «Авариф аль-ма'ариф» повторно использована одна вставка, в то время как в «Мисбах аль-хидая» повторно использованы две вставки бейтов.

Выводы сопоставительного анализа вставок бейтов также были отражены в в таблице №3.

Выявленные особенности	«Авариф аль-ма'ариф»	«Мисбах аль-хидая»
Вставки бейтов на арабском языке	44	92
Вставки бейтов на персидском языке	0	9
Использование тех же вставок, что и в оригинале	не применимо	27
Не использованы, в тексте перевода отсутствуют	не применимо	17
Частично использованы переводчиком	не применимо	2
Количество повторно используемых вставок	1	2
Общее количество вставок	44	101

Таблица №3. Результаты сопоставительного анализа использования вставок бейтов в «Авариф аль-ма'ариф» и «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая»

Суфийские термины. Так как произведение является прозаическим памятником суфийской литературы, то автор повсеместно использует специализированные суфийские термины. Само произведение, фактически является своего рода пособием, разъясняющее особенности данных терминов с точки зрения философии Сухравардия. Для пояснения суфийских терминов Иззуддин Кашани посвятил четвертую главу книги, которая называется: «О

терминологии суфиев» и в каждом разделе даёт разъяснения и толкование каждого термина.

1. О терминологии суфиев (*истилахат*)
- 1.2. О понятиях состояния (*халь*) и остановках (*макам*);
- 1.3. О единении и разделении (*джам' и тафрика*);
- 1.4. О раскрытии завесы и озарении света Истины (*таджалли ва иститар*);
- 1.5. Об экстатическом состоянии и растворении в Истине (*вадж и вуджуд*);
- 1.6. Об опьянении и трезвости (*сакр ва сахв*);
- 1.7. О времени и эго (*вакт ва нафс*);
- 1.8. О наблюдении и неизведанном (*шухуд ва гайбат*);
- 1.9. Об аскезе и уединении (*таджрид ва тафрид*);
- 1.10. Об избавлении и подтверждении (*махв ва исбат*)
- 1.11. О стадии окраски внутреннего мира и пребывании в Истине (*тальвин ва тамкин*).

В дополнение к этому в каждой главе и в каждом разделе автор даёт детальное разъяснение и толкование философских суфийских терминов. Терминологический материал в «Мисбах аль-хидая» очень богат и по нему можно составить словарь суфийских терминов объемом до двух тысяч слов. Рассмотрим некоторые примеры терминов в переводе с арабского языка и в интерпретации, которая дается Иззуддином Кашани в «Мисбах аль-хидая».

اعتقاد – верование, убеждение.

(*и'тикад*) - верование/убеждение — это выбор мнения относительно материальных или абстрактных вещей, которое создается в сердце человека по мере познания мира и взросления. Ребенок приходит в этот мир без всяких верований и убеждений, постепенно семья, общество, образование откладывают в его сердце верования и убеждения, которые становятся подобны отпечатку на камне. Для познания Истины суфий должен освободиться от всех верований и убеждений и очистить свое сердце и разум как новорожденный ребенок [35, 11].

علم - наука, знания

(‘ильм) - знания – это свет, источником которого являются пророки и которые озаряют сердце верующего человека. Этот свет необходим человеку, чтобы найти путь к Богу или к праведной цели. Эти знания состоят из осмыслений и осознаний, чувственных и рациональных и даже могут выходить за их пределы [35, 35].

يقين - непреложная истина, достоверные знания.

«(якин) - термин, которым выражают состояние в момент открытия завесы и присутствия света истины, к которому можно прийти путем ощущения и вкушения, но не путем разума и перехода [35, 49].

علم لدنّ - тайные, сокровенные знания.

(илми ладун) – знания, которые учат ищущих истину людей пониманию их божества и его истин. Это знание обретается не посредством разумного довода и передающихся свидетельствований. Как было сказано Древнейшим (т.е. Богом. - М.З.) по отношению к Хызру – мир ему - «и научили его от Нас знанию [тайному]». И разница между ‘илми якин и ‘илми ладун заключается в том, что илми якин это осознание света сущности и качеств Бога, а илми ладун понимание смыслов и слов, исходящих от истины без посредства человека. И это достигается путем трех вещей: откровение (вахй), внушение свыше (ильхам) и пронизательностью (фиросат) [35, 51].

نفس - дух, душа, высокомерие, гордость, сущность.

(нафс) - Эго, «Я» - это понятие состоит из двух частей: первая – низшее «я», которое идет на поводу чувств и плотских желаний и его называют «животная душа» (рухи хайвони); вторая часть это высшее «Я», которое дано человеку свыше и через него он способен познать свет истины и веры [35, 57].

روح - дух, душа, святой дух.

(рух) – святой дух – основа познания истины и ключ к её осознанию. Но познание самого святого духа невозможно выполнить в рамках рационализма и разумных выводов [35, 64].

شهود - свидетельство.

(*шухуд*) – присутствие в истине. Если истина в этот момент раскрыта сердцу, то оно становится свидетелем его присутствия, а если сердце находится в состоянии соединения с высшим «Я», то в этом состоянии сердце также свидетельствует об этом [35, 100].

وقت - время.

(*вакт*) – сурфии под этим понятием подразумевают три вещи:

1. время эмоционального состояния, которое преобладает в данный момент у человека (радость, горе, уныние и т.д.). И человек в таких состояниях не может ни приблизиться к познанию истины, ни к познанию своего «высшего Я».
2. это то состояние, когда путник (*салик*) открывается неизведанному, но при этом может принять его как позитивно, так и негативно. И в этом значении время сравнивают с мечом, так как меч имеет два свойства – он может и убить, и он может и защитить. Если путник откроется этому состоянию с поклонением, то его ожидает защита.
3. третье значение — это настоящее время и под ним подразумевается действие, которое выполняется в данный момент. Если о ком-то говорят «*сохиб-аль-вакт*», то это значит, что человек занят решением вопроса, или выполнением какой-либо задачи прямо сейчас и в настоящее время и которое имеет важное значение [35, 98-99].

خلق/اخلاق – характер, натура, нрав.

(*хальк, ахлак*) - это термин, который выражает собрание утверждений в эго человека, которые побуждают его к совершению добрых или плохих поступков. И того, кто совершает хорошие поступки, называют «обладающим добрым нравом», а того, кто совершает плохие поступки, называют «обладающий плохим нравом». Источником доброго нрава являются: либо чистота характера, либо разум, либо вера, либо единение с Богом. И из всех этих источников особо подчеркивается чистота характера, в формирование которого большой вклад вносят мать и отец, воспитание, которое дается вместе с грудным молоком и едой, родными и близкими, окружающей средой и природой (либо всеми, либо в отдельности) [35, 237].

محبة - – любовь, привязанность.

(*мухаббат*) – любовь - основа всех высших состояний, а раскаяние (*тавба*) – основа всех благородных стоянок. Исходя из того, что любовь есть основа дарований и все состояния строятся на ней, их называют дарованием и любовью. Любовь — это внутренняя тяга к миру красоты и её разделяют на два вида – первый: общая любовь, когда познающий истину лицезреет его свойства во всем. Второй вид: это когда солнце истины поднимается над «высшим Я» и озаряет его своим божественным светом [35, 281].

فنا - умирание, угасание, исчезновение, (у суфиев) – нирвана.

(*фана*) – это конец пути к Богу, то есть единение с божественной истиной и растворение в ней (нирвана). После полного растворения «высшего Я» суфия в истине, его «высшее Я» перестаёт существовать и переходит на самую высшую стадию – *бака* – вечного пребывания в истине [35, 296].

بقا - длительность, вечность, сохранность.

(*бака*) – высшее состояние, которое суфий обретает после прохождения пути и соединения с истиной (*фана*). Состояние пребывания в истине настолько дарит душе суфия очищение и высокую духовность, что он становится частью божественного [35, 298].

Для сравнения рассмотрим интерпретацию некоторых терминов в сравнении с интерпретациями его современника ‘Абдураззакам Кашани, которые даны им в произведении «Истилахат ат-тасаввуф».

В главе 10 «О состояниях и заключение» в разделе 9 «О встрече с истиной» Иззуддин Кашани пишет:

نهایت جمله احوال شریفه، اتصال محبّ به محبوب است و آن، بعد از فناى وجود محبّ و بقای او به محبوب صورت بندد؛ چه قبل الفناء، امکان وصول نیست.

[35, 299]

«Конечной целью всех благородных состояний является встреча (*иттисал*) влюбленного с возлюбленным, и оно может быть достигнуто лишь после растворения сущности (*фана*) влюбленного и пребывания в возлюбленном (*бака*),

потому как до растворения сущности нет возможности для встречи с истиной».

Абдураззак Кашани дает следующую интерпретацию этого термина:

الاتصال: هو ملاحظة العبد عينه متصلاً بالوجود الأحدى قطع النظر من تقيد وجوده بعينه و إسقاط إضافته إليه فيرى اتصال مدد الوجود و نفس الرحمان إليه على الدوام بلا انقطاع حتى يبقى موجوداً به.

[115, 50]

«Встреча с истиной (иттисал)- это наблюдение раба в то время когда глаза его соединяются в единой сущности, разрушаются все рамки видения его сущности глазами и сбрасывается все лишнее с него, затем он видит, как присоединяется и протягивается к нему сущность и дух милосердного постоянно и непрерывно, пока не остается в нем существующая».

Другой пример из главы 4 «О терминологии суфиев, раздел 2 «О единении и разделении»:

لفظ جمع در اصطلاح صوفيان عبارت است از رفع مباينت و اسقاط اضافات و افراد شهود حق..

[35, 91]

Слово единение (джам') в терминологии суфиев состоит из устранения противоречий, отбрасывания излишеств и единственность наблюдения истины.

У Абдураззака Кашани:

الجمع: شهود الحق بلا خلق

[115, 67]

Единение (джам') – наблюдение истины без творения.

Другой пример:

مراد از تجلی انکشاف شمس حقیقت ح است – تعالی و تقدّس – از غیوم صفات بشری به غیبت آن و مراد از استتار احتجاب نور حقیقت به ظهر صفات بشری و تراکم ظلمات آن.

[35, 92]

Озарение света истины (таджалли) – открытие солнца истины и погружение из облака человеческих качеств в неизведанное. Таджалли является целью иститар – то есть открытия завесы перед человеком и проявления света истины на его качества и скопления темноты.

Интерпретация Абдураззака Кашани:

التجلي: ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب

[115, 173]

Озарение света истины (таджалли) – то, что становится явным для сердец из светочей неизведанного.

В главе 9 «О стадиях – остановках», в разделе 9 «Об уповании на Бога (таваккуль)» Иззуддин Кашани дает следующую интерпретацию этого термина:

مراد از توکل، تفویض امر است با تدبیر وکیل علی الطلاق و اعتماد بر کفالت کفیل ارزاق...

[35, 275]

Целью упования на Бога (таваккуль) является предоставление действий на всецелое усмотрение покровителя и вера в гарантированность удела предоставляемого поручителем.

Интерпретация Абдураззака Кашани:

کلمة الأمر الی مالکة و التعویل علی وکالته

[115, 238]

Полностью полагаться на Господа и верить в Его волю.

Иззуддин Кашани в доступной форме дает разъяснения сложным терминам суфизма. Терминологический материал в «Мисбах аль-хидая» очень богат и может стать источником для толкового словаря суфийских терминов объемом до двух тысяч слов. Современные исследователи в Иране используют эту книгу в качестве источника при составлении толковых словарей. Например, в «Толковом словаре суфийских терминов и словосочетаний» Сайида Джаъфара Садждоди, «Толковом словаре Нурбахша суфийских терминов» Джаввада Нурбахша и «Толкование суфийских терминов» Сайид Садыка Джавхари при толковании суфийских терминов использованы интерпретации, данные Иззуддином Кашани в «Мисбах аль-хидая», что свидетельствует о ценности данного произведения.

4.2. Стиль и принципы изложения преданий и хикаят в «Мисбах аль-хидая»

Стилю «Мисбах аль-хидая» свойственна и такая художественная особенность: использование преданий и хикаят в произведении. Использование преданий (риваят) и рассказов (хикаят) в прозаических произведениях придает стилистике повествования особую художественную выразительность.

Для начала обратимся к толковым словарям и к трудам отечественных научных исследователей с целью определения термина хикаят и риваят.

В толковом словаре Али Акбара Деххуда дано следующее определение термина «хикаят»:

«Рассказывать о чем-то, рассказывать что-то. Рассказывать, пересказывать чью-либо речь. Достон (поэма). Речь, такаллум, хадис» [116, 9156-9155]. Также автор приводит несколько примеров, где хикаят употребляется в смысле терминов «сказка», «биография, история из жизни, история».

*«Чони ширин хуш аст ва чун бишуд,
Аз наси чон ба чуз хикоят нест (Муъиззӣ)».*
*«Моя душенька прекрасна, но стало так,
Кроме сказки за ней нет ничего никак (Му'иззи).*

Или же:

*«Намедонам ки гуфт ин хикоят ба ман,
Ки будаст фармондеҳе дар Яман (Саъдӣ)
Не знаю, кто поведал этот рассказ мне,
Что жил приказчик в Йеменской земле (Саади).*

В этом же словаре даётся следующее определение термина «риваят» - предание: «Пересказывать речь, а также стихи...Пересказывать речь или историю из жизни кого-либо. Пересказывать чью-либо речь.

Риваят – термин, используемый в хадисоведении, фикхе и кироате. Приводится в книге «Доират-аль-ма'ариф» Фариды Ваджади: «Когда Пророк (с) отошел в мир иной, асхабы (сподвижники) были вынуждены приступить к

собирацию его высказываний и сказов Корана. Это не было бы возможным, если бы не были собраны все высказывания Пророка (с), которые были услышаны его сподвижниками. Так появилось предание хадисов и каждый, кто слышал хадис от Пророка (с), передал его другому. А после того, как минул век сподвижников, пришла очередь последователей сподвижников (тоби'ин). Они рассказывали те хадисы, которые слышали от сподвижников во время собраний и сборов. Люди очень ответственно относились к выучиванию хадисов и их иснадов и первым, кто знал наизусть хадисы, был Ибн 'Аббас» [117, 12298].

В «Словаре таджикского языка» термин «хикаят» определен как «рассказ, сказка, предание, речь, разговор» [105, 744], а термин «ривоят» определен как «рассказывать чью-либо речь, пересказ с чьих-либо слов, достон, кисса, рассказ» [105, 136].

В «Словаре русского языка С.И. Ожегова» дается следующее определение термина рассказ:

«1. Словесное изложение каких-либо событий...

4. Художественное повествовательное прозаическое произведение небольшого размера» [122, 576].

В этом же словаре дано следующее определение термина «предание»: «Переходящий от поколения к поколению рассказ о былом, легенда» [122, 500].

Рассмотрим определения, которые даются отечественными и зарубежными исследователями. Хусайн Рамзджу в своей книге «Анвои адаби» (Разновидности литератур) определяет рассказ как «короткое повествование и в основном представленное в сжатом виде, произошедшее на самом деле или вымышленное кем-либо» и которое повсеместно распространено в прозе, посвященной разнообразным темам и вопросам [75, 271].

Забехуллохи Сафо считает, что рассказ является одним из видов сказаний, содержащее мудрость и назидание и, которое посредством интересных и впечатляющих рассказов освещает такие вопросы как этика, воспитание, социальные проблемы и т.д.

У. Гафарова в своем исследовании приводит определение Халила Парвини, который выявляет следующие отличительные черты рассказа:

а) рассказ имеет тысячелетнюю историю и его начало исходит к четвертому тысячелетию до нашей эры;

б) большинство рассказов имеют эмоциональную и рациональную составляющую и фокусируются на открытии, понимании, жизненных вопросов и проблем в целом;

в) в рассказах не указывается точное время. В связи с этим, обычно, они начинаются со слов «Когда-то давным-давно...»;

г) в рассказах нет конкретного места, где происходит повествуемое событие. Именно поэтому рассказы начинаются с фразы «В далеком городе...» или со словосочетаний подобных этому;

д) с точки зрения структуры и художественности между рассказом и дастаном имеются большие различия. Х. Парвини считает, что жанр дастана (эпоса) появился в результате развития жанра рассказа.

У. Гафарова считает, что появление жанра рассказа в персидской литературе тесно связано с древними легендами и сказаниями. В результате пересказа сказок и повествований появляется новый тип – народные рассказы, образцом которого является «Тысяча и одна ночь» [78, 100].

Подитоживая определения, данные в толковых словарях и исследованиях, получаем следующее определение: слово «хикаят» взято из арабского языка, в переводе означает рассказ, сказка, рассказывать по памяти что-либо. Большинство исследователей приходит к мнению, что жанр рассказа имеет многовековую историю и восходит к четвертому тысячелетию до нашей эры.

Рассказ не имеет конкретного названия и времени действия и начинается с фраз «Рассказывают, что когда-то в далеком городе...» (приводят, сказители повествуют, рассказывали и т.д.). Рассказ состоит из таких составляющих как вводная часть, основная сюжетная линия, заключение/завершение сказания. В большинстве из прозаических памятников персидско-таджикской литературы, таких как «Кабуснамэ», «Джавоме'-аль-хикаят», «Синдбаднамэ» и т.д. рассказ

охватывает разнообразные темы, будь то социальные, воспитательные, этические, моральные, назидательные, эмоциональные вопросы или же темы, посвященные личностному развитию человека.

В «Мисбах аль-хидая» Иззуддин Кашани также повсеместно использует этот жанр в своем повествовании.

Проанализировав рассказы и предания, которые приводятся автором по таким критериям как тема, источник, смысл, сюжет и художественное оформление мы разделили их на несколько групп:

1. Рассказы, сказы, и предания, которые основываются на коранических сказаниях и преданиях. Повсеместно Иззуддин Кашани приводит коранические сказания или же ссылается на них. Так, например, в третьей главе «Мисбах аль-хидая» «О науках», во втором разделе автор приводит предание: «Сказал Сахль Абдуллах (р): Эго (*нафс*), хранит в себе тайну, которая становится очевидной на примере фараона, который сказал: «Я ваш господь». Оно (*имеется ввиду Эго М.3*) имеет семь покрывал небесных и семь покрывал земных, и если раб похоронит свое Эго в земле за землей, то поднимется его сердце к небесам и если похоронит раб свое Эго в богатстве, то сердце достигнет Арша» [35, 58].

В этом предании есть указание на коранические сказания о пророке Мусе (р) и фараоне, который провозгласил себя Богом и отказался уверовать в истину. Пророк Муса (р) – Моисей упоминается в Коране 126 раз в разных сурах и аятах. Цитируя предание с упоминанием о фараоне, который был во власти своего Эго и приносил страдания своему народу, и сынам израилюевым, Иззуддин Кашани раскрывает психологическую составляющую поведения Эго. На примере фараона становится очевидным результат, к которому приводит поклонение своему Эго. Далее в предании рассказывается о семи земных и семи небесных покрывалах Эго. На наш взгляд, здесь автор дает понять читателю, что при раскрытии и познании своего Эго и раскрытии в нем высшего «Я», человек может высоко подняться на пути духовного развития. Здесь также Иззуддин Кашани подчеркивает, что земные сокровища не имеют ценности и человеку не стоит

гнаться за золотом и серебром, упуская духовную составляющую жизни, которая и есть цель каждого человека.

Или же рассмотрим другой пример. В пятом разделе этой же главы автор рассказывая о познании Духа (*ма'рифати рух*) приводит кораническое сказание о создании человека (Адама). Иззуддин Кашани поясняет читателю, что Дух (рух) и Эго (нафс) неразделимы и для обретения одного, необходимо познание другого. Автор пишет: «Также как явление Адама миру стало явлением Духа (рух), а явлением Хава миру стало явлением Эго (нафса). И Эго появилось из Духа, так же как и Хава была создана из ребра Адама...и в каждом человеке есть отпечаток от Духа и от Эго, которые появились в результате соединения Адама и Хава...и только Аллаху известна истина» [35, 66].

В данном рассказе коранический сказ применен автором как художественная тропа ташбих. Иззуддин Кашани уподобляет Дух и Эго первочеловеку и первоженщине – Адаму и Хава и говорит об их неразрывности и отпечатке на каждом человеке. Здесь следует отметить, что автором мастерски применены ташбих, талмих, а также упоминание коранического сказания, что показывает уровень мастерства прозаика.

2. В эту группу мы включили рассказы и предания сподвижников Пророка Мухаммада (с) и описание его жизнедеятельности.

Например, в главе 5 «О суфийской добродетели», в разделе 8 «О передаче откровений (*баёни воке'от*) описывая видения неизведанных вещей и событий суфиями, Иззуддин Кашани приводит знаменитое предание об Умаре ибн Хаттабе, который находился у минбара в Медине и проповедовал хутбу. Он отправил с заданием Сарайю в Нахаванд. Вдруг вовремя хутбы Умар воскликнул: «Эй, Сарайя, гора!». Сарайя услышал его и отправился в гору и обрел победу [35, 129].

И такие рассказы, и предания в тексте произведения встречаются повсеместно.

Например, в девятой главе книги «О стадиях-остановках», в разделе девятом «Об уповании на Бога (*таваккуль*) Иззуддин Кашани описывая эту

стадию и давая рекомендации читателю, приводит сразу несколько рассказов. Вот один из них:

«И Хатам Ассам пребывал в некоторых битвах вместе с Абутарабом Бахшати и рассказывал, что в то время, когда вокруг были убийства и шел бой, я увидел, как Абутараб лёг между рядами и спокойно уснул. Я начал звать его, и когда он проснулся и встал, я сказал ему: «Как можно спать и отдыхать в такое неподходящее время!». Он ответил: «Если ты видишь разницу между этим временем и временем бракосочетания, то тебя не будут считать из числа тех, кто уповаает на Бога» [35, 277]. Использование данного рассказа в тексте придает повествованию автора экспрессивность, делая его ярким и запоминающимся.

3. В эту группу мы включили рассказы и предания, источниками которых могли быть литературные произведения или народные сказания. Например, в четвертой главе произведения «О терминологии суфиев», в третьем разделе «О раскрытии завесы и озарении света истины (*таджалли ва иститар*) Иззуддин Кашани, давая пояснение состоянию озарения светом истины, приводит рассказ о Лейли и Меджнуне:

«Пока созерцающий не растворится полностью в созерцаемом и не обретет вечность, то он не сможет вынести его лицезрение. Так же как группа из племени Меджнуна после наблюдения за его мучениями и тоски по возлюбленной в один прекрасный день направились к племени Лейлы и сказали: «Возможно, ли озарить глаза Меджнуна лицезрением Лейлы хотя бы на миг». Соплеменники Лейлы сказали: «В этом нет ничего оспоримого или запретного, но только сам Меджнун не сможет вынести этого». В конце концов, привели Меджнуна к Лейли и приподняли уголок покрывала ее шатра. Взгляд Меджнуна на мгновение коснулся подола платья Лейлы и в тот же момент Меджнун упал, лишившись сознания» [35, 93].

Здесь мы видим художественное оформление высказанной мысли автора с помощью применения рассказа о Лейли и Меджнуне. Описывая состояние лицезрения истины – возлюбленного, Иззуддин Кашани применяет закрытый ташбих и уподобляет истину с Лейли, а ищущего истину суфия с Меджнуном,

который жаждет лицезрения возлюбленной, но при этом не может вынести всей той красоты, которая она таит в себе за покрывалом.

Другой пример из главы 10 «О состояниях», раздел 1 «О любви». Иззуддин Кашани давая пояснения о показателях любви, пишет, что другим показателем любви является то, что какую бы красоту не представили бы влюбленному, он не будет восхищен ею и не переведет свой взгляд от красоты возлюбленного. И приводит следующий рассказ: «Существует знаменитый рассказ о том, как один человек явился к красивой женщине и признался в любви к ней. Та женщина захотела проверить его и сказала: «Поистине за моей спиной стоит та, которая красивее меня и прекрасней и это моя сестра». Мужчина посмотрел в ту сторону, и она сказала с порицанием и бранью: «Эй, лжец, когда я увидела тебя издали, то подумала, что ты знающий (‘ариф), и когда приблизилась к тебе и пообщалась с тобой, подумала, что ты влюблен, но теперь поняла, что ты не являешься ни знающим, ни влюбленным» [35, 284].

С помощью данного рассказа писатель наглядно показывает неискреннее поведение влюбленного в противопоставление искренности, которая является чертой настоящего суфия, достигшего высоты любви.

Другой пример из главы 6 «О благородном поведении», в разделе 2 «О благородном поведении по отношению к Господину миров». Иззуддин Кашани описывая благородное поведение перед Богом пишет, что по мере обретения власти, приближения к падишаху и его благосклонности, человек не должен забывать о своем положении, чтобы не выйти за границы скромности и простоты. Иначе может стать рабом заносчивости. В качестве художественного оформления высказанной мысли писатель приводит следующий рассказ:

«Есть известный рассказ о том, что когда Махмуд пришел навестить Аёза, когда тот был в уединении, то войдя к нему, увидел, что напротив Аёза висит порванная овчинка и старая шапка. Он спросил: «Что это?». Аёз ответил: «Как только руки могущества одарили меня приближением к падишаху, то была снята с меня эта грязная одежда и надета на меня благородная одежда. И теперь с целью преодоления забывчивости и заносчивости, которые являются составляющими

Эго человека, я повесил эту одежду напротив себя. И каждый раз, когда я смотрю на эту одежду, то вспоминаю своё состояние и положение. И стараюсь не забывать это, чтобы не кичиться и не возгордиться шапкой и халатом, расшитым золотом, полученные мной благодаря великодушию падишаха» [35, 147].

Рассказы и предания в тексте «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» встречаются повсеместно. Также как коранические сказания, так и предания, и рассказы из жизни Пророка Мухаммада (с) и его сподвижников, рассказы из жизни суфиев и народные сказания.

Интересен тот факт, что предания и рассказы в начале текста произведения приводятся в небольшом количестве. В первых главах Иззуддин Кашани больше использует коранические аяты, тамсил, ташбих, садж', хадисы, цитаты арифов и шейхов. В первых главах даются разъяснения относительно сложных суфийских понятий как сознание, восприятие, познание, дух, эго и т.д. Далее по мере раскрытия понятий состояний и остановок суфиев, Иззуддин Кашани приводит все больше и больше рассказов и преданий, что придает стилистике повествования особенную тонкость и выразительность.

4.3. Художественные особенности «Мисбах аль-хидая»: фигуры, тропы, художественные изобразительные средства.

«Мисбах аль-хидая» является блестящим примером адекватного художественного перевода классического произведения. Стилистика произведения характеризуется обилием используемых автором художественных фигур и троп. Прозе этого периода характерно использование как словесных художественных фигур – сажж', джинос, мувозана, иштикок, калб и другие, так и смысловых художественных фигур как сравнение (*ташбих*), метафора (*исти'ора*), знаки/намёки (*киноя*), антитеза (*тазод*), талмех и других. Как известно, художественные средства выразительности в персидско-таджикской литературе разделяются на два вида: смысловые и словесные. К смысловым средствам относятся сравнение (*ташбих*), метафора (*исти'ора*), знаки/намёки (*киноя*), талмех и другие. К словесным средствам художественной выразительности относятся сажж', тарсе', иштикок, джинос и т.д. Рассмотрим их использование в «Мисбах аль-хидая» более детально.

Сравнение (*ташбих*) – художественная фигура, используемая писателем или поэтом для более выразительного описания чего-либо или кого-либо. То, что подвергается сравнению, выступает *субъектом ташбиха*, а то с чем сравнивается данный субъект, выступает *объектом ташбиха*. При этом между сравниваемым субъектом и объектом ташбиха должна существовать *характерная черта*, присущая обоим. Эта черта называется *причина общности (сабаби монанди)* или *сторона ташбиха (ваджхи ташбих)*. Для выражения сравнения используются специальные слова или предлоги, которые называются *вспомогательными словами ташбиха*. В «Мисбах аль-хидая» эта тропа используется Иззуддином Кашани повсеместно.

Например, в главе 1 «О верованиях суфиев», в разделе 1 «О значении веры, истоках её формирования и придерживания правильных убеждений» «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» говорится:

[35, 11] "...و صورت آن عقائد در ضمائر ایشان "كالتنقش في الحجر" راسخ و ثابت می شود".

«И картина этих верований в умах их подобна отпечатку на камне, очень тверда и прочно записывается». В данной главе Иззуддин Кашани пояснет такие понятия как верования и убеждение. В этом предложении автор использует несколько художественных приемов – арабское заимствование, закрытое сравнение (*ташбихи нушида*) и прямое сравнение (*ташбихи сарех*). Закрытое сравнение – разновидность художественного приема ташбих, которая составляется без использования вспомогательных слов ташбиха. Здесь «عقائد», т.е. «верования людей», является субъектом сравнения, а «صورت», т.е. «картина» является объектом сравнения. Автор уподобляет верования картине. Далее словосочетание «عقائد در ضمائر ایشان», т.е. «картина верований в умах их», выступает субъектом сравнения. Арабское заимствование «كالتنقش في الحجر», т.е. «словно отпечаток на камне» является объектом сравнения и это прямое сравнение, так как здесь автор использует вспомогательное слово. Прямое сравнение (*ташбихи сарех*) – разновидность художественного приема ташбих, которая составляется с использованием вспомогательных слов ташбиха.

Или другой пример из главы 7 «О действиях». В разделе 1 «О том, что такое действие» говорится:

[35, 199] "و در دل سلک عباد الله منخرط گردد".

«И обрисовывается в сердце карта пути раба божьего». Субъект сравнения – «سلک عباد الله», т.е. «путь духовного развития», объект сравнения «карта пути», второй сравниваемый субъект – сердце, которое отождествляется с полотном, на котором рисуется карта пути.

Или же в главе 3 «О знании», в разделе 3 «О познании некоторых свойств эго» говорится:

"و از صفات ذمیمه و اخلاق سیئه نفس، یکی عبودیت هواست. نفس، همواره خواهان بود که بر مشتهیات و لذات حسّی اقدام نماید و مرادات طبیعت در کنار او نهد و کمر مطاوعت و انقیاد هوا بر میان بندد و خدای را در [35, 59] معبودیت شریک گیرد؛"

«И из порицаемых свойств эго и его поведения является поклонение своему вожделению. Эго постоянно старается шагнуть в сторону желаний и чувственных удовольствий и положить к ногам вожделения все предметы

природных желаний, и повязать пояс покорения и покорности вожделению, чтобы найти сотоварища для поклонения».

Здесь автор мастерски использует закрытое сравнение. Сначала он отождествляет нематериальное понятие «эго» с живым существом, которое «может ходить» и которое «шагает в сторону желаний и чувственных удовольствий». Субъект сравнения – эго, объект сравнения не указан, но становится очевидным, что это человек. Далее «اکمرا مطاوعت و انقياد هوا», т. е. «пояс покорения и покорности вожделению» и «بر میان بندد», т. е. «повязать на талии». Здесь следование и потакание своим страстям сравнивается с «поясом», который «эго» стремится повязать себе.

Другой пример из главы 10 «О состояниях», в разделе 1 «О любви» говорится:

"بدان که بنای جمله احوال عالیہ، بر محبت است؛"

[35, 281]

«Знай, что здание всех состояний держится на любви». Здесь субъект сравнения – все состояния (*имеется ввиду состояния экзальтации от единения с Истиной. М.З.*), объект сравнения здание, фундамент здания – любовь. Данное сравнение можно охарактеризовать как закрытое, потому что автор не использует вспомогательные слова ташбиха.

Метафора (исти'ора) – слово или выражение, употребляемое в переносном значении. В её основе лежит сравнение предмета или явления с другим предметом или явлением на основании их общего признака. Слово, которое подменяет метафора, при этом не называется напрямую. Фактически, метафора образовалась в результате развития тропы закрытого сравнения.

Например:

مستغرق عین جمع گردد

[35,16]

[*Мустагриқи айни чамъ гардад*] - «И утонет в истоке единения»

Здесь слова «мустагрик» и фраза «айни чамъ» являются метафорами.

قطره وار در تصرف تلاطم امواج بحر توحید افتد و غرق جمع شود.

[35, 16]

[*Қатравор дар тасарруфи талотуми амвоҷи баҳри тавҳид афтад ва ғарқи чамъ шавад*].

«Капля за каплей упадет во власть плескающихся волн моря единения и утонет в единстве».

Здесь слова и выражения «қатравор – капля за каплей», «талотуми амвоҷи баҳри тавҳид – плескающиеся волны моря единения», «ғарқи чамъ – утонувший в единстве» являются метафорами.

آن دل مصفّح است که دو روی دارد: در یکی ایمان و در دگر نفاق

[35, 69]

[*Он дил мусаффаҳ аст, ки вай ду рӯй дорад: дар яке имон ва дар дигар нифоқ*]

«То сердце заковано пластинами и имеет два лица: в одном вера, в другом притворство».

Здесь «мусаффаҳ – заковано пластинами», «дили ду рӯй дошта – сердце, имеющее два лица» являются метафорами. В фразе «сердце, имеющее два лица» мы также можем видеть использование тропы олицетворения – придавание человеческих качеств невоодушевленным предметам.

و هر که از آواز خوش لذّت نیابد، نشان آن است که دلش مرده است، یا سمع باطنش باطل گشته.

[35, 133]

[*ва ҳар ки аз овози хуш лаззат наёбад, нишон он аст, ки дилаш мурда аст, ё самъи ботинаш ботил гашта*].

«И каждый, кто не получает удовольствия от услыхания приятного звука, то это показатель того, что его сердце омертвело, или слух внутреннего мира его стал плохим».

Здесь слова и выражения «дилаш мурда аст- сердце омертвело», «сам’и ботин – слух внутреннего мира» являются метафорами.

اگر صورت کلمه توحید که معنی ذکر است، از وجه ظاهر دل محو گردد، حقیقت آن در وحه باطن او مثبت بود.

[35, 123]

[*Агар сурати калимаи тавҳид, ки маънии зикр аст, аз ваҷҳи зоҳири дил маҳв гардад, ҳақиқати он дар ваҷҳи ботини ӯ мусбат буд*].

«Если изображение слова единобожия, которое является смыслом упоминания, сотрется с внешнего лица сердца, то его искренность будет отпечатана в его внутреннем лице».

Здесь слова и выражения «сурати калимаи тавхид – изображение слова единобожия», «вачхи зохири дил – внешнее лицо сердца», «вачхи ботин – внутреннее лицо» являются метафорами.

Киноя (аллегория, иносказание) – художественная тропа, при использовании которой автор использует слова или выражения, но подразумевает под высказанным другой смысл.

بنده را در مملکت خود فرو نگذارد تا به خود هر چه خواهد، کند.

[35, 20]

[*Бандаро дар мамлакати худ фурӯ нагузорад, то ба худ ҳар чи хоҳад, кунад*].

«И не (имеется в виду Бог.- М.З.) оставляет раба на свое усмотрение в его царстве, чтобы не совершал он всего, что ему хочется».

Здесь выражение «дар мамлакати худ фурӯ нагузорад – не оставляет на свое усмотрение в его царстве» является двусмысленным выражением и подразумевает не прямое значение, а то, что Бог не оставляет своего раба в его жизни.

طلوع آفتاب حقیقت

[35, 50]

[*тулӯи офтоби ҳақиқат*] – «восход солнца истины».

Здесь «тулӯи офтоб - восход солнца» имеет смысл состояния душевного озарения суфия светом истины.

بر فتراک دولت ایشان بستن

[35, 4]

[*бар фитроки давлати эшон бастан*] – «и обвязать ремнями их могущества».

Здесь выражение «бар фитрок бастан – обвязать ремнями» является двусмысленным, потому что Иззуддин Кашани употребляет его при описании использования выражений и высказываний великих шейхов при описании остановок и состояний суфиев и означает, что автор придерживается рамок, установленных предыдущими суфиями.

فرصت کار فوت شود

[35, 22]

[*то фурсати кор фавт шавад*] – «пока не умрет момент работы».

Это выражение является двусмысленным и означает «пока не будет упущена возможность».

نفس خود را شربت صبر می چاشند

[35, 266]

[*нафси худро шарбати сабр мечошанд*] – «поливают вино терпения на свое эго».

Здесь мы видим двусмысленное выражение «шарбати сабр чошидан – поливать вином терпения», которое означает проявлять терпение к проискам эго.

Антитеза (тазод) – является художественной тропой, в которой писатель или поэт противопоставляет противоположные качества или свойства предметов или противоположные понятия и предметы. Иззуддин Кашани повсеместно использует эту тропу в «Мисбах аль-хидая».

رؤیت اخروی با رؤیت دنیوی هیچ نسبت ندارد

[35, 23]

[*Руъяти ухравӣ бо руъяти дунявӣ ҳеҷ нисбат надорад*].

«видение загробной жизни с видением мирским не имеет никакой общности».

В этом примере антитезой являются «ухравӣ- дунявӣ» - «загробный – мирской».

در اکثر احوال ظاهر نفس با باطنش موافق نبود و غیبت و حضور مردوم پیش او یکسان نباشد

[35, 59]

[*Дар аксари аҳвол зоҳири нафс бо ботинаш мувофиқ набвад ва ғайбат ва ҳузури мардум пеши ӯ яксон набошад*].

«В большинстве случаев внешность эго не соответствует его внутреннему и отсутствие или присутствие людей перед ним не одинаково».

Здесь «зоҳир и ботин – внешность и внутреннее», «ғайбат ва ҳузур – отсутствие и присутствие» являются антитезой.

با یکدیگر متحد و متقابل

[35, 111]

[*бо якдигар муттаҳид ва мутақобил*] – «с друг другом объединенные и противоположные». Здесь антитезой является «муттаҳид ва мутақобил-объединенный и противоположный».

و بهترين اخلاق رفق و مداراست با مردم و درشت خويى قولاً و فعلاً نتیجه نفس خبيث است

[35, 112]

[*ва беҳтарин ахлоқ рафқ ва мадорост бо мардум ва дуруштхӯӣ қавлан ва феълан натиҷаи нафси хабис аст*] – «и наилучшим поведением является доброжелательность и компромисс с людьми и плохой характер словом и делом является результатом зловредного эго».

В этом примере антитезой является «қавлан ва феълан – словом и делом».

و از جمله واقعات بعضى صادق باشند و بعضى كاذب؛

[35, 124]

[*ва аз ҷумлаи воқеъот баъзе содиқ бошанд ва баъзе козиб*] – «и из всех откровений некоторые правдивые и некоторые ложные». Здесь «содик ва козиб – правдивый-ложный» является антитезой.

بدان که کیمیای سعادت ابدی صحبت است و تخم شقاوت سرمدی هم صحبت.

[35, 165]

[*Бидон, ки кимиёи саодати абадӣ сӯҳбат аст ва тухми шақовати сармадӣ ҳам сӯҳбат*] – «Знай, что эликсиром вечного счастья является дружба и зерном вечного несчастья также является дружба». Здесь антитеза – «саодат – шақоват – счастье-несчастье».

Тавсиф (восхваление) – художественный прием, в котором писатель или поэт особо подчеркивает какие-либо свойства описываемого предмета или понятия.

В «Мисбах аль-хидая» этот прием также встречается повсеместно: нафси нотика – نفس ناطقه, - говорящее эго, сифоти замима – صفات ذميمة – порицаемые свойства, ахлоқи сайиа – اخلاق سيئه – плохое поведение, арвохи мучаррада – ارواح مجردة – обнаженная душа и другие.

Талмех – средство художественной выразительности, в которой писатель или поэт при повествовании ссылается на сказание или историю. Оно часто применялось в персидско-таджикской прозе при ссылке на коранические

сказания. Иззуддин Кашани повсеместно использует в «Мисбах аль-хидая» талмех.

هاروت بابل وجود است

[35, 57]

[*Хоруту Бобули вучуд аст*] – «Является Хорутом Вавилона сущности».

Здесь мы видим талмех на кораническое сказание о двух ангелах Хоруте и Моруте, которые были ниспосланы пророку Сулейману, чтобы разъяснить людям каким образом совершается колдовство и как противостоять этому. В суре Бакара (Корова) в 102 аяте говорится: «и они последовали за тем, что читали шайтаны, в царство Сулеймана. Сулейман не был неверным, но шайтаны были неверными, обучая людей колдовству и тому, что было ниспослано обоим ангелам в Вавилоне, Харуту и Маруту. Но они оба не обучали никого, пока не говорили: «Мы – искушение, не будь же неверным!» И те научались от них чем разлучать мужа от жены – но они не вредили этим никому иначе, как с дозволения Аллаха...» [14, 25]. Иззуддин Кашани говоря об эго, уподобляет его Хоруту, а сущность человека Вавилону и мастерски использует талмех и истиора (метафору).

В главе 4 «О терминологии суфиев», в разделе 3 «О раскрытии завесы и озарении света Истины», давая пояснения этим понятиям, Иззуддин Кашани пишет:

و تجلی بر سه قسم است: یکی تجلی ذات و علامتش اگر بقایای وجود سالک چیزی ماند بود، فنای ذات و تلاش صفات است در سطوات انوار آن و آن را صعقه خوانند؛ چنانکه حال موسی علیه السلام؛

[35, 92]

[*ва таҷаллӣ бар се қисм аст: яке таҷаллиши Зот ва аломаташ агар бақоёи вучуди солик чизе монад буд, фанои Зот ва талоши сифот аст дар сатавоти анвор он ва онро саъқа хонанд; чунон ки ҳоли Мӯсо алайҳи салом*] – «и озарение Истины состоит из трех частей: первая, озарение сущности Истины и признак его, если от сущности путника останется что-либо, то растворится в сущности Истины в жажде ее свойств в мощи её света. И её называют поражением молнией. Таково было состояние Мусы мир ему». В этом примере автор ссылается на кораническое

сказание о пророке Мусе, мир ему, повествующее о том, как Муса просил Аллаха показать себя ему, но Аллах отказал ему и показал себя для начала на мгновение горе, которая при виде Аллаха растворилась и уничтожилась.

На это кораническое сказание Иззуддин Кашани приводит талмех и в главе 6 «О благородном поведении» в разделе 2 «О благородном поведении по отношению к Господину миров»:

و موسی علیه السلام اگر چه در توجه به حضرت الهی به زیغ بصر منسوب نشد، و لکن به سبب امتلای مورد حال و لذت سماع کلام الهی و ذوق مواجد قرب و سکر قلب، از تجرّع کاسات توحید، سررشته تمییز از دست بیرون داد و از حدّ عبودیت تجاوز نمود و از سر اتبساط "أَرَانِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ" درآمد...

[35, 147]

[*ва Мӯсо алайҳи салом агарчи дар тавачҷӯҳ ба ҳазрати илоҳӣ ба зиги басар мансуб нашуд, ва локин ба сабаби имтилои мавриди ҳол ва лаззати самои каломи илоҳӣ ва завқи мавҷиди қурб ва суқри қалб, таҷарруи каъсоти тавҳид сарриштаи тамйиз аз даст берун дод ва аз ҳадди убудийят таҷовуз намуд ва аз сирри инбисот «Арани анзур илайка» даромад*] – «Муса, мир ему, хоть и не предназначено было ему увидеть воочию Бога, но по причине переполненности состояния и наслаждения от слышания божественной речи, вкушения присутствия близости и опьянения сердца от испития кубков единения, упустил из рук нить органичения и перешел границы поклонения и от радости тайного сказал: «Господи! Дай мне посмотреть на Тебя».

В главе 5 «О суфийской благодетели», в разделе 7 «Об условиях уединения», Иззуддин Кашани, перечисляя условия уединения, говоря о молчании, ссылается на коранические сказания о молчании Закарии, молчании Марям и пишет:

و اما کلام قبیح، شکّ نیست که مستلزم تبعات و مستعقب عقوبات بود؛ پس طریق نجات و سلامت از این آفات، جز سکوت و صُموت نیست... و حق – سبحانه- در قصّه زکریا و عیسی- علیهما السلام- خاموشی زکریا را دلیل حصول مطلوب و آیت مراد او گردانید... و در قصّه مریم و عیسی خاموشی مریم را مقدمه نطق عیسی گردانید.

تا ز اوّل خمّش نشد مریم در نماید مسیح در گفتار

[35, 121-122]

[Ва аммо каломи қабех шакк нест, ки табаъот ва мустаъқби уқубот бувад; пас тариқи наҷот аз ин офот чуз сукут ва сумут нест... ва ҳақ-субҳонаху- дар қиссаи Закариё ва Исо- алайҳума салом- хомӯшии Закариёро далели ҳусули матлуб ва ояти муроди ӯ гардонид... ва дар қиссаи Марям ва Исо хомӯшии Марямро муқаддимаи нутқи Исо гардонид

*То зи аввал хамӯш нашуд Марям,
Дар намояд Масеҳ дар гуфтор].*

«И плохие слова, без сомнения, являются следствием и результатом наказания. Следовательно, нет другого пути и спасения от этого бедствия, кроме как безмолвия...И Господь – хвала ему- в сказании Закарии и Исы – мир им-приводит молчание Закарии как доказательство и знамение получения желаемого им...и в сказании Марям и Исы он сделал молчание Марям предисловием речи Исы

*Пока вначале Марям не замолкла,
Не стал бы говорить Христос».*

В этом примере талмех на коранические сказания о молчании Закарии и Марям придали стилю повествования образность и особую выразительность. Использование в конце рассказа бейта, в котором также присутствует талмех, еще более приукрасило повествование автора.

В других главах Иззуддин Кашани использует талмех и ссылается на коранические сказания о пророке Юсуфе, мир ему. В главе 4 «О терминологии суфиев», в разделе 7 «О наблюдении и неизведанном» Иззуддин Кашани дает пояснение термину «неизведанное-гайбат» и пишет:

و دليل بر آن که غيبت از خلق و شهود محبوب، حال مبتديان است و منتهيان از آن گزشته، قصّة زلسخاست که در محبت يوسف – عليه السلام- درجه تمکين داشت و به شهوت او از احساس غايب نشد؛ چنانکه صاحببات و لايمات او که هنوز در محبت يوسف و شهود جمال او مبتدی بودند و به غلبه حال شهود او، از احساس غايب گشتند، از بریدن دست خود خبر نداشتند.

[35, 101]

[Ва далел бар он ки гайбат аз халқ ва шухуди маҳбуб ҳоли мубтадиён аст ва мунтаҳиён аз он гузашта, қиссаи Зулайхост, ки дар муҳаббати Юсуф – алайҳи

салом- дараҷаи тамкин дошт ва ба шаҳвати ӯ аз эҳсос гоиб нашуд; чунонки соҳибот ва лоимоти ӯ, ки ҳанӯз дар муҳаббати Юсуф ва шуҳуди ҷамоли ӯ мубтадӣ буданд ва ба галабаи шаҳвати ӯ аз эҳсос гоиб гаштанд, аз буридани дастӣ худ хабар надоштанд] – «И примером того, что исчезновение от существа и наблюдения возлюбленного является состоянием начинающих (путь), а заканчивающие (путь) уже прошли его, свидетельствует сказание о Зулейхе, которая в своей любви к Юсуфу (мир ему) была прочна, от вожделения к нему не потеряла [себя]; в то время как подруги, попрекающие её, были в начале пути любви от лицезрения Юсуфа, вожделение победило их, и они потеряли чувствительность и не поняли, как порезали свои руки».

Рассмотрим примеры словесных средств художественной выразительности. В предыдущей главе мы рассматривали примеры саж’а.

Тачнис (джинос) – **омонимия**, художественный прием, при котором употребляются одинаковые или похожие слова с разными значениями.

В «Мисбах аль-хидая» использована словесная омонимия (джиноси лафзи), неполная омонимия (джиноси нокис) и присоединенная омонимия (джиноси лохик).

Словесная омонимия (джиноси лафзи) - это когда омонимы одинаковы по произношению, но их написание отличается:

تا بهشت مؤجل در حق ایشان معجل گردد

[35, 114]

[*То биҳишти муаҷҷал дар ҳаққи эшон муаҷҷал гардад*] – «чтобы отсроченный рай ускорился по отношению к ним». Омонимия *муъаҷҷал* читается одинаково, но пишется в первом случае через букву вов с хамза, а во втором случае пишется через букву айн.

چه هرچه غیر از اوست، به وسمت حدوث موسوم است و به وصمت فنا موسوم

[35, 118]

[*Чи ҳар чи гайр аз ӯст ба васмати ҳудус мавсум аст, ва ба васмати фано мавсум*]- «и все что не относится к нему, отмечено клеймом событий, и отпечатком небытия треснутым». Здесь двойная омонимия: «васмат – отпечаток,

клеймо» и «мавсум – отмечен, треснутый», где в первом случае слово пишется через букву син, а во втором через букву сод.

Неполная омонимия (джиноси нокис) – это когда слова, используемые как омонимы, одинаковы по начертанию согласных и различаются по огласовке гласных букв.

رسم دویی از مُشاهد و مُشاهد و مُعاین و مُعاین برخیزد

[35, 50]

[*расми дуї аз мушоҳид ва мушоҳад ва муъоин ва муъоян бархезад*] – «картина двойственности будет снята с наблюдателя и наблюдаемого и смотрящего и смотряемого». Здесь слова «мушоҳид ва мушоҳад – наблюдатель и наблюдаемый» и «муъоин ва муъоян – смотрящего и смотряемого» являются неполной омонимией.

Присоединенная омонимия (джиноси лохик) – это когда слова омонимы отличаются одной буквой друг от друга в начале или в середине слова. Этот вид омонимии наиболее часто использован автором произведения.

آن بر نفاق بود نه بر وفاق

[35, 114]

[*он бар нифоқ бувад на бар вифоқ*] – «оно бывает по притворству, но не по согласию. Здесь омонимия выражена словами «нифоқ и вифоқ – притворство и согласие».

خلف از سلف تلقی کرده

[35, 109]

[*халаф аз салаф талаққӣ карда*] - «преемниками от предков воспринято». Здесь омонимия выражена словами «халаф – преемники» и «салаф - предки».

Выводы по главе IV

Художественные фигуры, тропы и средства выразительности, использованные Иззудином Кашани в «Мисбах аль-хидая», наглядно демонстрируют степень мастерства автора и его глубокие знания арабского и персидского языков.

Повсеместно в тексте Иззуддин Кашани использует вставки бейтов на арабском и персидском языках, которые подчеркивают выразительность и/или подтверждают высказанную им мысль или изложенное им пояснение. В результате проведенного сопоставительного анализа использования вставок бейтов в «Мисбах аль-хидая» и в «Авариф аль-ма'ариф» были выявлены такие различия и особенности как количество использованных бейтов (в «Мисбах аль-хидая» использована 101 вставка бейтов, а в «Авариф аль-ма'ариф» 44); язык используемых бейтов (в отличие от «Авариф аль-ма'ариф» в «Мисбах аль-хидая» приведены вставки бейтов на персидском языке); использование тех же бейтов, что и в оригинале (в «Мисбах аль-хидая» использовано 27 вставок бейтов из «Авариф аль-ма'ариф»); частичное и повторное использование вставок бейтов. При использовании вставки бейта Иззуддин Кашани иногда цитирует имя поэта, иногда нет.

В «Мисбах аль-хидая» даются разъяснения и интерпретации суфийской терминологии как в отдельной главе 4 «О терминологии суфиев», так и по всему содержанию текста произведения. При сравнении интерпретации терминов, данных Иззудином Кашани и его современником Абдураззаком Кашани в «Истилахат ас-суфийя» наблюдается особенность «Мисбах аль-хидая», выраженная в подробном и доступном разъяснении термина. Это послужило причиной того, что произведение стало источником для подготовки толковых словарей суфийской терминологии в Иране. Терминологический материал «Мисбах аль-хидая» обширен и содержит более двух тысяч терминов.

Предания и хикаят, которые повсеместно встречаются в произведении, придают стилю повествования особую выразительность и действенность. После

анализа содержания использованных преданий и хикаят они были распределены на три группы: предания из жизнедеятельности Пророка Мухаммада (с) и его сподвижников, предания и хикаят из жизнедеятельности шейхов, коранические предания и сказания, народные предания и сказания.

Являясь художественным переводом, «Мисбах аль-хидая» служит богатым источником для выявления художественных фигур, троп и средств выразительности своего времени. В произведении использованы как смысловые художественные средства – сравнение (ташбех), метафора (истиора), намек, двусмысленность (киноя), талмех (ссылка на сказания), тавсиф (восхваление), антитеза (тазод) так и словесные средства выразительности – садж (рифмованная проза) и омонимия (джинас). На основе этого был сделан вывод, что «Мисбах аль-хидая» является прозаическим памятником пресидско-таджикской литературы, демонстрирующим высокий уровень поэтики и стилистики своего времени.

Заключение

Суфизм и исламская культура в целом, оказали огромное влияние на персидско-таджикскую литературу. Большинство представителей суфизма были великими учеными, литераторами, философами, политиками, поэтами и писателями. Философия суфизма стала вдохновением для таких великих деятелей литературы как Санаи (1081-1141), аль-Газали (1058-1111), Фаридаддин Аттар (1145 -1229), Низами Гянджеви (1141-1209), Джалалуддин Руми (1207-1273), Абдуррахман Джами (1414-1492), Саади (ум.1293), Хафиз (1315-1390), Омар Хайям (1048-1131) и других.

Иззуддин Махмуд Кашани (ум. в 735/1334г.) является представителем персидско-таджикской мистической литературы конца VII и начало VIII века хиджры (XIII-XIVвв), который мы соотнесли к четвертому периоду формирования суфизма, характеризующимся появлением и формированием суфийских школ - братств, специализированной мистической литературой и суфийской терминологии.

В результате проведенного исследования были сделаны следующие выводы:

1. Самыми значимыми произведениями автора, о котором свидетельствуют источники, являются:

- «Мисбах-аль-хидая ва мифтах аль-кифая», - вольный перевод «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди на персидский язык.

- «Кашф аль-вуджух аль-гирр лима'ани назм ад-дур», на арабском языке, толкование знаменитой касыды «ат-Та'ия» поэта Ибна аль-Фариза. Ценность и значение этого произведения подчеркивается А. Джами в «Нафахат-аль-унс». Авторство данного произведения ошибочно было приписано его соратнику и современнику Абдураззаку Кашани.

Также до нас дошли кыт'и и рубаи И. Кашани, свидетельствующие о поэтическом таланте писателя. Как мы выяснили, авторство одного из рубаи И. Кашани ошибочно приписывается О. Хайяму.

2. Творчество Иззуддина Кашани оказало влияние на представителей мистической литературы последующих веков. Произведение «Тарикатнамэ» Имада Факиха (ум. в 773х./1372г.), которое является компактным стихотворным изложением «Мисбах аль-хидая» свидетельствует об этом. В начале и в конце своей поэмы Имад Факих подчеркивает ценность «Мисбах аль-хидая» и называет его «золотым сундуком», «глубокой рекой» и просит прощения у читателя, что не смог охватить всю ширь смыслов и понятий, изложенных в книге.

Философские воззрения, изложенные в «Мисбах аль-хидая» также оказали влияние на творчество А. Джами, которые нашли отражение в его произведении «Субхат уль-аброр» («Четки праведных»).

3. Рукописные экземпляры «Мисбах аль-хидая» сохранились до наших времен и хранятся в Иране, Саудовской Аравии и Индии. В фондохранилищах рукописей Таджикистана, Узбекистана и России рукописи данного произведения отсутствуют. В каталогах А. Шпренгера и Ч. Стори данные о рукописях «Мисбах аль-хидая» также не обнаружены. В каталоге Ч. Стюарта приводятся данные о рукописи произведения и «Мисбах аль-хидая» указано как перевод «Авариф ль-хакаик», второе название, под которым известно произведение «Авариф аль-ма'ариф». Эту рукопись при подготовке перевода на английский язык в дальнейшем использовал Л. К. Вайбелфорс Кларк.

В каталоге «Печатные книги на персидском», подготовленном Ханбаба Машаром, упоминается литографическое издание произведения. Автор каталога отмечает, что оно было издано в Лакхнау, в Индии, но не указывает год его издания.

4. В результате историко-сравнительного анализа и сопоставления данных из нескольких источников мы определили, что дата написания «Мисбах аль-хидая» варьируется между 1300-1316г. После первого критического издания произведения в 1946 году «Мисбах аль-хидая» было переиздано в Иране 14 раз.

5. Источниками «Мисбах аль-хидая» являются «Авариф ль-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди, «Кут аль-кулуб» Абу Талиба Макки и «аль-Лума'» Абу Насра Сираджа Туси. Это подтверждается тем, что Иззуддин Кашани упоминает эти произведения, либо цитирует авторов этих произведений. Другими же источниками Иззуддина Кашани являются Коран, хадисы и Библия.

6. «Мисбах аль-хидая» было переведено на английский язык Л.К. Вайбелфорс Кларком и издано как приложение к «Дивану Хафиза» в 1891 году в Калькутте, Индии. При сопоставительном анализе английского перевода и оригинального текста на персидском языке выявлены различия в распределении содержания текста, сокращении оригинального текста (отпуск стихотворных вставок, сжатая подача материалов разделов) и метод подачи интерпретации некоторых терминов в виде таблицы. Это позволяет классифицировать английский перевод как вольный и сжатый перевод «Мисбах аль-хидая», направленный на создание первичного представления и понимания суфизма, его философии и терминов у европейского читателя. Иранские исследователи ошибочно считали туркоязычный перевод «Авариф аль-ма'ариф» переводом «Мисбах аль-хидая», что было выявлено нами при анализе первоисточников. На сегодня данные о переводе «Мисбах аль-хидая» на турецкий язык отсутствуют.

7. При сопоставлении «Мисбах аль-хидая» с оригинальным текстом «Авариф ал-ма'ариф» через призму теории перевода западных и восточных ученых были выявлены различия и особенности, выраженные в следующем:

- построение структуры произведений и последовательность глав; структура и содержание «Мисбах аль-хидая» существенно отличается от оригинального произведения. «Авариф ал-ма'ариф» состоит из 63 глав, в то время как «Мисбах аль-хидая» состоит из десяти глав, каждая из которых состоит из десяти разделов. Перевод названия глав и разделов «Мисбах аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» представлен в приложениях 1 и 2 настоящего исследования. Иззуддин Кашани не только изменил структуру произведения, но и изложил содержание «Авариф ал-ма'ариф» на свое усмотрение, о чем он писал в письмах к своим ученикам;

- наличие в «Мисбах-аль-хидая» «отпуска» предложений или фраз. В «Мисбах аль-хидая» при цитировании хадисов и высказываний арабских шейхов пропущена цепочка повествователей, что облегчает восприятие текста;

- различие при использовании вставок коранических аятов, выраженное в приведении более полной версии аята, либо цитировании аята следующего за ним, использовании части или конца аята;

- наличие дополнения к основному тексту оригинала, выраженное в комментариях и рассуждениях и добавлении приложения в виде списка лиц (*Фехрасти а'лом* или *Тавзехоти ашхос*), имена которых упомянуты, повторяются в книге или же в тексте книги даны их биографические данные;

- использование дополнительных вставок бейтов, как на арабском, так и на персидском языках, которые придают тексту перевода выразительность и красноречивость.

8. Изучив «Мисбах аль-хидая» и «Авариф ал-ма'ариф» через призму теорий перевода аль-Джахиза, Хунайна ибн Исхака Ибади, Э. Доле, Дж. Чапмана, Дж. Драйдена, А. Тайтлера, Ф. Шлейермахера, Г. Лонгфеллоу, Э. Фитцджеральда, Т. Сэвори и М. Илюшкиной мы сделали вывод, что «Мисбах аль-хидая» не является подстрочным, дословным или переводом «точь в точь» «Авариф ал-ма'ариф». Описанные выше особенности наглядно демонстрируют это. При этом, согласно теории аль-Джахиза и Хунайна ибн Исхака Ибади произведение можно классифицировать как успешный перевод, так как оно свидетельствует о великолепном знании автором арабского языка, суфийской терминологии, а также взглядов и философских постулатов автора оригинала.

Если рассматривать данное произведение как перевод классического прозаического произведения «Авариф аль-ма'ариф», то его можно классифицировать как симбиоз «третьего типа» и «второго типа – адекватного перевода» Т. Сэвори и «художественного перевода» М. Илюшкиной и У. Гафаровой. На основе этого, предлагаем ввести новый научный термин – **«адекватный художественный перевод классического произведения»**, так как классификация данного произведения иными терминами, на наш взгляд, не

характеризует все достоинства этого уникального произведения суфийской прозы.

9. Стилистике «Мисбах аль-хидая» свойственно использование арабских слов и словосочетаний, высказываний приближенных Пророка (с) и суфийских шейхов, предложений, арабских фразеологизмов, суфийской терминологии и вставок коранических аятов и хадисов. В тексте произведения повсеместно использована рифмованная проза - садж', вставки бейтов на арабском и персидском языках и художественные средства выразительности. Также в стиле произведения наблюдаются такие особенности как использование арабских слов во множественном числе в форме, в которой они используются в арабском языке, приведение глагола в начале предложений и его опущение в конце предложений и добавление буквы «ё - ع» в конце глагола прошлого времени. Придерживаясь теории М. Бахара, мы характеризовали стиль данного произведения как масну' (искусная) и мусаджжа' (рифмованная проза).

10. Сопоставительный анализ вставок бейтов «Мисбах аль-хидая» и «Авариф аль-ма'ариф» показал такие различия как разница в количестве использованных вставок бейтов, использование дополнительных вставок бейтов и стихотворных строчек на персидском языке, использование части вставок бейтов оригинального текста, частичное использование бейтов и разница в повторном использовании бейтов.

Принципы использования вставок бейтов идентичны оригинальному тексту. Оба автора приводят вставку бейта в зависимости от содержания повествования и для придания большей выразительности тексту. Также выявлена следующая общность: оба автора при цитировании бейтов иногда дают ссылку на имя поэта, а некоторые бейты приводят в тексте без имени автора, либо приводят имя человека, который прочитал эти бейты в ходе какого-либо собрания или встречи.

Основываясь на указания Изуддина Кашани на авторов стихотворных вставок, можно выделить следующие имена поэтов: Ибрахим Хаввас (четыре бейта); Абульхасан Нури (три бейта); Джунайд Багдади (три бейта); Рабиа (шесть

бейтов); Равим (четыре бейта); Имам Шафи'и (три бейта); Шибли (шесть бейтов); Маджнун (один бейт); Абдуллах Ансари (три бейта). Другие бейты, авторы которых не указаны Иззудином Кашани, принадлежат перу Аббаса ибн аль-Ахнафа (750-809г.), Ибн Сахля аль-Андалуси (1208-1251г.), аль-Миколи (ум. в 1045 г.), Абулькасыма аль-Кушайри (986-1072г.), Башшора ибн Бурда (714-784г.), Сахиба ибн Аббада (938-995г.), аль-Мутанабби (916-965г.), Мухаммаду аз-Захири, более известному как Авендес (868-909г.), Сафиуддину Хилли (1277-1339г.) и другим.

Сопоставительный анализ вставок бейтов также был отражен в виде таблицы в приложении №4 данного исследования.

11. Другая стилистическая особенность произведения выражена в использовании суфийских терминов. Несмотря на то, что в произведении разъяснения терминологии суфиев посвящена отдельная глава 4 «О терминологии суфиев», в каждой главе, в каждом разделе Иззуддин Кашани даёт детальное разъяснение и толкование философских суфийских терминов. Мы проанализировали некоторые термины в сопоставлении с произведением современника и соратника Иззуддина Кашани Абдураззакам Кашани «Истилахат ат-тасаввуф». Выявлено, что интерпретации терминов, представленных в «Мисбах аль-хидая» отличаются простотой и доступностью изложения. Терминологическая база произведения очень богата и может служить источником для составления толкового словаря объемом до двух тысяч слов. Тот факт, что оно служило источником для составления толковых словарей Сайида Джаъфара Саджжоди «Толковый словарь суфийских терминов и словосочетаний», Джаввада Нурбахша «Толковый словарь Нурбахша: суфийские термины» и Сайид Садыка Джавхари «Толкование суфийских терминов» свидетельствует о терминологической и философской ценности данного произведения.

12. Проанализировав рассказы и предания, которые приводятся автором по таким критериям как тема, источник, смысл, сюжет и художественное оформление мы разделили их на три группы:

1. Рассказы, сказы, и предания которые основываются на коранических сказаниях и преданиях.

2. Рассказы и предания сподвижников Пророка Мухаммада (с) и описание его жизнедеятельности.

3. Народные рассказы и предания

Рассказы и предания в тексте «Мисбах аль-хидая» встречаются повсеместно. Интересен тот факт, что предания и рассказы в начале текста произведения приводятся в небольшом количестве. В первых главах Иззуддин Кашани больше использует коранические аяты, художественные средства выразительности, хадисы, цитаты арифов и шейхов. В первых главах даются разъяснения относительно сложных суфийских понятий как сознание, восприятие, познание, дух, эго и т.д. Далее, по мере раскрытия понятий состояний и остановок суфиев, Иззуддин Кашани приводит все больше и больше рассказов и преданий, что придает стилю повествования особенную тонкость и выразительность.

13. «Мисбах аль-хидая» содержит как смысловые художественные средства выразительности - сравнение (ташбех), метафора (истиора), намек, двусмысленность (киноя), талмех (ссылка на сказания), восхваление (тавсиф), антитеза (тазод), так и словесные рифмованная проза (садж) и омонимия (джинас). Наиболее часто в произведении применены художественные средства сравнения (ташбех), метафоры (истиора), талмех (ссылка на сказания), антитеза (тазод) и садж'. Такая стилистическая особенность, как садж' наблюдается по всему тексту. Особенно она ярко выражена в 10-ой главе, в которой описываются состояния суфиев. Наличие садж'а придает стилю произведения плавность, мелодичность и мягкость. Это позволяет нам классифицировать «Мисбах аль-хидая» как ценный прозаический памятник пресидско-таджикской литературы, демонстрирующий высокий уровень поэтики и стиля своего времени.

14. «Мисбах аль-хидая» Иззуддина Кашани является ценным дидактическим произведением, которое содержит актуальные по сей день пояснения и комментарии относительно формирования человеческого мышления,

чувства ответственности, воспитания терпения и терпимости, проявления уважения к учителю (наставнику), знания, воспитания эго, силы воли и т.д.

15. Иззуддин Кашани дополнил произведение приложением, в котором предоставит краткие биографические данные о тех ученых, мудрецах, суфиях, исторических и религиозных личностях, имена которых упомянуты в книге. Таким образом, книга имеет также биографическую и историческую ценность.

Резюмируя вышесказанное, приходим к выводу, что «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» Иззудина Махмуда Кашани является **ценным литературным памятником персидско-таджикской суфийской прозы**, которому свойственны стилистические (суфийские термины, арабские заимствования, коранические аяты, хадисы, сажж', фразеологизмы, стихотворные вставки, предания и хикаят) и художественные особенности (ташбех, истиора, киноя, талмех, тавсиф, тазод), что позволяет нам назвать его **памятником рифмованной прозы (насри мусаджжа')** и **адекватным художественным переводом «Авариф ал-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди.**

БИБЛИОГРАФИЯ**I. ИСТОЧНИКИ:****А) на русском и таджикском языках:**

1. А. Джами. Бахористон. Тахиягари матн, муаллифи сарсухану тавзехот ва шорехи лугот Аълохон Афсахзод.- Душанбе, "Маориф ва фарханг", 2008.- 139 с.
2. А. Мюллер. История ислама: От доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов: Пер. с нем. / А. Мюллер. — М.: ООО «Издательство Астрель»: ООО «Издательство АСТ», 2004.— 911,[1] с., 901, [2] с.
3. А.Д. Кныш. Мусульманский мистицизм/Пер. с англ. М.Г. Романовой.- СПб.: Диля, 2004. – 230 с.
4. Абд ал-Хусайн Зарринкуб. Ценность суфийского наследия/Пер. с перс. С примеч. М. Махшулова/ Под ред. А.А. Хисматулина. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012.- 304 с.
5. Абу Адель. Коран: перевод смысла аятов и их краткое толкование. Изд-во Диля.- СПб. 2018. - 1050 с.
6. Алии Шервони. Хикоятхо ва хидоятхо аз "Маснавии маънави". Тахия, танзим, шархи вожаҳои душворфаҳм ва муаллифони пешгуфтор Шоди Шокирзода ва Мухаммадҷони Нуъмониён. - Душанбе: "Ирфон", 2011. - 440 с.
7. аль-Бухари М.Сахих аль-Бухари. Мухтасар (полный вариант). / пер. с араб. В.А. Нирша.- М.: Умма, 2003. - 960 с.
8. Анри Корбен. Световой человек в иранском суфизме / пер. с фр. Ю. Стефановой; предисл. Я. Эшотса. - М.: ООО «Садра», 2013.- 240 с.
9. Ахмад Тамимдари. История персидской литературы. - СПб.: Петербургское Востоковедение, 2007. - 240 с.
10. Б.Гафуров. Точикон: таърихи кадимтарин, кадим ва асрҳои миёна, ду

- чилд.- Душанбе, "Ирфон", 1983.- 285 [1]с., 418 [2]с.
11. Д.А. Морозов. Краткий каталог арабских рукописей и документов Российского государственного архива древних актов. Москва. Археографический центр. 1996.- 128 с.
 12. Дж. С. Тримингем. Суфийские ордены в исламе.- М.: Изд. Гелиос, 2002. - 481 с.
 13. Книга тысячи и одной ночи: в 8-ми т. Пер. с араб. М.А. Салье. - Душанбе. Ирфон, 1982
 14. Коран. Пер. с араб. акад. И.Ю.Крачковского. К66 Предисл. к изд. 1963г. В.Беляева, П. Грязневича – М. Изд-во «Раритет», 1990.- 528 с.
 15. М. Мулоахмедов. Устойчивые грани гуманизма. Научные изыскания по истории иранской культуры. - М.: ИВ РАН, 2014. - 242 с.
 16. М.Л. Рейснер и А.Н. Ардашникова. Персидская литература IX - XVIII веков. В двух томах. Том.1. Персидская литература домонгольского времени (IX - начало XIII в.). Период формирования канона: ранняя классика - М.: ООО "Садра", 2019. – 392 с.
 17. Н.Туси. Насирова этика /Пер. с персидского, предисловие и комментарии Гаффаровой У.А. - Душанбе: "Андалеб Р", 2014. - 404 с.
 18. Омар Хайям. «Рубаи». Сборник стихов, русск.яз., тадж.яз., перс.яз., англ.яз., - Душанбе: Литературный фонд Садриддина Айни, Рязань: Идательский дом Айни, Орёл: Издательский Дом «ОРЛИК», 2019.- 428 с.
 19. Саади Ширази. Бустан. Издательство «Ирфон» 1968 г., перевод В.Державина.- 278с.
 20. Саади Ширази. Бустон / Пер. В. Державина. - Душанбе: Ирфон, 1971.- 278 с.
 21. Саади Ширази. Гулистан. - М.: Гос. изд. «Художественной литературы», 1957. – 376 с.
 22. Стивен Фредерик Старр. Утраченное Просвещение: Золотой век

Центральной Азии от арабского завоевания до времен Тамерлана/. –
Пер. с англ. – М.: Альпина Паблишер, 2017. – 574 с.

23. Т.Зехни. Санъати сухан., Душанбе, Маориф, 1992, 304с.
24. Фиш. Р.Г. Джалалуддин Руми. М., "Молодая гвардия". 1972. - 288 с.
25. Энциклопедия персидско-таджикской прозы: Кабуснамэ. Синдбаднамэ. Сказки. Главная научная ред. Таджикской советской энциклопедии. - Душанбе, 1986.- 480 с.

Б) на персидском и арабском языках:

26. ابن خلدون، العبر ترجمه ی عبد المحمد عیاتی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران: نشریات پرچم، 1344. - دو جلد. ج 1. - 541ص. ج 2. - 549ص.
27. ابن الفارض، الديوان. - القاهرة: مكتبة الثقافة الإسلامية، 1432-163ص.
28. ابی نصر عبد الله ابن علی السراج الطوسی، اللع فی التصوف بتصحیح رنولد آلن نیکلسون. - لیدن: مطبعة بریل، 1914. - 700ص.
29. الإمام العارف شهاب الدین أبو حفص عمر السُّهروردی، عوارف المعارف، الجزء الثاني. - القاهرة: دار المعارف، 2000. - 340ص.
30. السهروردی، عوارف المعارف، المجلد الاول. - القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2006. - 302ص.
31. حاجي خليفة بکاتب چلبی، كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون. - بيروت، لبنان: دار احیاء التراث العربی، مهارف مطباسی، انکرة 1941، الجلد الاول. - 938ص.
32. خوجه عماد الدین علی فقیه کرمانی، پنج گنج به اهتمام رکن الدین همایونفرخ، - تهران: کتابخانه تخصیص تاریخ اسلام، 1374. - 431ص.
33. سعد الدین التفتازانی، مختصر المعانی. - دمشق: دار الفکر، 1411. - 326ص.
34. عز الدین محمود بن علی کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه، تصحیح و توضیح جلال الدین همایی. - تهران: انتشارات سخن، نشر هما، چاپ دوازدهم، 1394 (1974). - 591ص.
35. عز الدین محمود بن علی کاشانی، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، مقدمه، تصحیح و توضیحات عفت کرباسی و دکتر محمد رضا برزگر خالقی. - تهران: انتشارات زوار، 1389 (1969). - 617ص.

36. محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض و الحب الهي.- القاهرة: دار المعارف، 1985. - 428 ص.
37. نور الدين عبد الرحمان جامي، نفحات الانس من حضرات القدس، بتحقيق و مقدمه محدي توحيدى پور.- تهران: انتشارات كتابفروشى محمودى 1337. - 679 ص.

В) на английском языке

38. Arthur John Arbery. Doctrine of the Sufis. Cambridge at the University Press, 1935. - 198 p.
39. A.Sprenger. A catalogue of the arabic, persian and hindustany manuscripts of the libraries of the King of Oudh, compiled under the orders of the Government of India. Calcutta: -Baptist Mission Press. 1854 - 649 p.
40. Abdul-Khaleq Eas& Rana Qadri. Translation of thought, literature, and philosophy from Al-Jahiz perspective: possible or impossible.An-Najah National University/Nablus (Palestine).www.staff.najah.edu
41. Charles Stewart. A descriptive catalogue of the oriental library of the late Tippoo Sultan of Mysore. London: Cambridge University press.- 1809 - 337 p.
42. Lieut.-Coi.H. Wilberforce Clarke. The Divan-I-Hafiz. - Calcutta: Government of India Central printing office, 1891 year.- 615 p.
43. Susan Bassnett. Translation studies. New York, Taylor and Francis e-Library, 2005- 176p.

II НАУЧНАЯ ЛИТЕРАТУРА И ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ РАБОТЫ

А) на русском и таджикском языках

44. А. Ормужев и Б. Ахмедов. История суфизма в Центральной Азии в трудах западных и восточных ученых. Вестник Ин-та Востоковедения им. А.Беруни.Ташкент, 2014 г.- С.34-42.
45. А.Б.Куделин. Арабская литература: поэтика, стилистика,

- типология, взаимосвязи/Рос. Академия наук. Ин-т мировой литературы им. Горького. - М.: Языки славянской культуры, 2003. - 512 с.
46. А.Б. Куделин, Средневековая арабская поэтика (вторая половина 89 веков) / А.Б. Куделин. - М.: Наука, 1983. - 220 с.
 47. А.В. Смирнов. Суфизм. Энциклопедический словарь "Этика". - М.: Гардарики, 2001
 48. А.Ю.Ивлева, А.В.Морозова, А.Э. Маркарян, Переводоведение в Канаде и Франции, МГУ им. Огарева, 2017г.
 49. В.А. Розов. Традиционные термины классификации рифмованной и ритмизированной прозы (садж) Корана по типу рифмы. Филологические науки. Вопросы, теории, практики. Тамбов: Грамота, 2019. Том 12. Выпуск 2. С. 112-115
 50. В.М. Жирмунский. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. - М.: Издательство "Наука", 1977. - 406с.
 51. В.М. Жирмунский. Сравнительное литературоведение /В.М. Жирмунский. - Ленинград: Наука, 1979.- 493 с.
 52. В.Н. Комиссаров. Общая теория перевода: проблемы переводоведения в освещении зарубежных ученых. Уч. Пос..- М.: 1999.- 136 с.
 53. В.Н. Комиссаров. Современное переводоведение. Курс лекций. - М.: ЭТС.- 1999.- 192 с.
 54. В.Н. Комиссаров. Современное переводоведение. Уч.пос.- М.: ЭТС, 2002. - 424 с.
 55. В.А. Дроздов. Мусульманский мистицизм: учебное пособие; С.-Петербург.гос.ун-т.- Санкт-Петербург:Президентская библиотека, 2015.- 183 с.
 56. Г.А. Турсунов. Жанр рассказа и его развитие в персидско-таджикской литературе (X-XII вв.), дис-ция на соискание уч.

- степени канд.фил.наук, ТГИ им. С.Улугзода, Душанбе, 2018
57. Г.Н. Пospelов. Проблемы литературного стиля /Издательство Московского Университета, 1970. - 329 с.
 58. Е.Э. Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература.- Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", Москва, 1965, 528с.
 59. Е.Э.Бертельс. История персидско-таджикский литературы. - М., 1960.
 60. И. А. Окилова Художественно-стилевые особенности "Табакот-уссуфия" Ходжи Абдаллаха Ансори, Душанбе, 2012
 61. И.М. Фильштинский. История арабской литературы: V- начало X века/ Отв. ред. Б.Я. Шидфар. Изд. 2-е.- М.: Книжный дом "Либроком", 2010. - 528 с.
 62. И.С. Брагинский "Из истории персидкой и таджикской литератур", Москва, Наука, 1978. - 568 с.
 63. М.А. Окилова "Тазкират-уль-авлиё" Фаридуддина Аттора Нишопури: рукописи, источники, художественные и стилистические особенности, дис-ция на соискание уч. степени кандидата фил. наук. Душанбе, 2009
 64. М.А. Хамидова. Артур Джон Арбери и его вклад в востоковедение. Вестник ТНУ №1 (42), Душанбе, 2015.
 65. М.Б. Пиотровский Коранические сказания.-М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991.- 219 с.
 66. М.З. Низомов "Хафт авранг ("Семь престолов") Джами и традиции сочинения цикла поэм в персидско-таджикской литературе XV века. Диссертация на соискание ученой степени доктора фил.наук, Душанбе, 2018.
 67. М.Н. Османов, Стиль персидско-таджикской поэзии 9-10 вв.- Москва: Наука, 1974. - 266 с.

68. М. Ночи. Фарханг ва тамаддуни исломи дар каламрави Сомониён. Баргардон Л. Бойматов - Душанбе, Эр-Граф, 2011.- 1295с.
69. М.Ю. Илюшкина Теория перевода: основные понятия и проблемы: [учебн. пособие]/ М. Ю. Илюшкина; [науч. ред. М. О. Гузикова]; М-во образования и науки Рос. Федерации, Урал. федер. ун-т- Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2015. – 84 с.
70. Н.А. Хамробиёв. Этапы формирования и развития переводческого движения в VIII-XIV веках (с пехлевийского на арабский и с арабского на персидско-таджикский), автореферат дис-ции на соискание уч. степени доктора фил. наук, ХГУ им. акад. Б. Гафурова, Худжанд, 2019
71. Н. Зохилов. Адабиёти форсу тоҷик дар асрҳои VIII-IX (давраи арабизабони). - Душанбе: "Бухоро", 2014. - 444с.
72. Н.И. Пригарина. Индийский стиль и его место в персидской литературе (вопросы поэтики).- М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1999. - 328с.
73. Н.Л. Галеева. История перевода как постановка основных переводческих проблем. Вестник ВГУ, Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация, 2007 №2, ч.1.- С.88-94
74. Н.С. Норов. Формирование и эволюция традиций составления трудов по истории таджикско-персидской литературы: На примере труда Забехулло Сафо "История литературы в Иране", дис-ция на соискание уч. степени кандидата фил. наук. Душанбе, 2002.
75. Н.Ю. Салимов. Зарождение и становление прозаических жанров в персидско-таджикской литературе средних веков X-XIII вв. дис-ция на соискание уч. степени доктора фил. наук. ХГУ им. ак. Б. Гафурова. Худжанд, 2002.
76. О.Ф. Акимовский, В.И. Брагинский, Т.А. Денисова, Ш.М.

- Шукуров, Н.И. Пригарина. Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989.-341 с.;
77. П.М. Топер. Перевод в системе сравнительного литературоведения. М.: Наследие, 2000. 254с.
78. У.А. Гафарова. Сказания Корана в персидском переводе "Тафсира Табари": Историко-сравнительное исследование, АН РТ, ХГУ им. Ак. Б.Гафурова, Душанбе, 2004.- 347 с.
79. У.Р. Шарипова. Жанр рассказа в современной таджикской литературе (конец XX - начало XXI века), дис-ция на соискание уч. степени кандидата фил. наук. ХГУ им. акад. Б.Гафурова. Душанбе, 2018 г.
80. Ф.А. Насриддинов. Персидско-таджикские переводы Корана и комментарии к нему в X-XIIвв. и их литературное значение, Дис-ция на соискание уч. степени доктора фил. наук. ХГУ им. акад. Б.Гафурова. Худжанд, 2012 г.
81. Ф.М. Ахроров Религиозно-мистические воззрения Шихабуддина Абухафса Умара Сухраварди на основе его трактата «Авариф-ал-ма'ариф», дис-ция на соискание уч. степени кандидата фил. наук. ТГПУ им.С.Айни, Душанбе, 2012 г.
82. Ю.Е Федорова. Проблема Истины в философской поэме Фарид ад-дина Атгара "Язык птиц" (XII в.), автореферат, ФГБУН Институт Философии РАН, Москва, 2012 г.

Б) на персидском и арабском языках

83. احمد منزوی، فهرست نسخه های خطی فارسی، - تهران: مؤسسه فرهنگی منطقه ای، 1348، ج2(1)
84. احمد یاسین فرخاری، دستور سخن - تهران: 1369. - 286 ص.

85. الاب جوزيف سكاتولین، عمر ابن الفارض و حیاتہ الصوفیة من خلال قصیة التائیة الكبرى، المجمع العلمي المصري، معهد الدراسات اللاهوتیة بالقاهرة، 30.11.1992
86. بهار محمد تاقی (ملك الشعرا)، سبک شناسی، جلد اول، - تهران: چاپخانه سپهر، 1349- ص. 467
87. بهار محمد تاقی (ملك الشعرا)، سبک شناسی، جلد دوم، چاپخانه سپهر، تهران، 1349-432 ص.
88. بهار محمد تاقی (ملك الشعرا)، سبک شناسی، جلد سوم، - تهران: چاپخانه سپهر، 1349- ص. 439
89. جلال الدین همایی، فنون بلاغت و صناعات ادبی، - تهران: اهورا، 1389- 264 ص.
90. دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، - تهران: فردوس، 1369 - 534 ص.
91. دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، - تهران: فردوس، 1369 - 1150 ص.
92. دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم-بخش اول، - تهران: فردوس، 1369 - 723 ص.
93. دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم، بخش دوم، - تهران: فردوس، 1369- 705 ص.
94. دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد چهارم، - تهران: فردوس، 1369 - 626 ص.
95. دکتر محمود عبادیان، درآمدی بر سبک شناسی در ادبیات، - تهران: مؤسسه انتشارات آوای نور، 1372- 679 ص.
96. ریحانه گرانسایه، اسمعیل خلیلی، تاریخ اجتماعی ترجمه در ایران: نسبت تاریخ فرهنگی ایران و فرهنگ تاریخی اش/ فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، دوره هفتم، شماره 3، تابستان 1394- ص 147-169
97. سیروس شمیسا، سبکشناسی نثر-نشریات میترا: تهران، 1377، 321 ص.
98. طاهره خوشحال دستجردی، مقایسه طریقت نامه عماد الدین فقیه کرمانی و مصباح الهدایه عز الدین کاشانی. مجله پژوهشی دانشگاه اصفهان (علوم انسانی)، جلد چهارم- شماره 2- سال 1381، ص 77-100

99. عبد الحسين آذرننگ، تاريخ تترجمه در ايران/فصلنامه مترجم، سال بيست و سوم/ شماره پنج و چهارم، ص. 32-25.

III. СЛОВАРИ И ЭНЦИКЛОПЕДИИ

А) на русском и таджикском языках

100. А.Али-заде. Исламский энциклопедический словарь. Серия: Золотой фонд исламской мысли. М.: Ансар, 2007 г. – 400 с.
101. Кон-Спонвиль Андре. Философский словарь/Пер. с фр. Е.В.Головиной.- М.: Этерна, 2012.- 752 с.
102. С.И. Ожегов. Словарь русского языка: Ок. 57000 слов/ Под ред. чл.-корр. АН СССР Н.Ю. Шведовой. – 18-е изд., стереотип.- М.: Рус.яз., 1987. – 797 с.
103. Х.К. Баранов. Большой арабско-русский словарь: В 2 т. Ок. 100 000 слов и словосочетаний.- 12-е изд., стер.- М.: Живой язык, 2008 г.
104. Ю.А. Рубинчик. Персидско-русский словарь в 2-х томах. Свыше 60 000 слов. М.: "Сов. Энциклопедия", 1970.
105. Словарь таджикского языка (X - начало XXвека.). В двух томах. около 45000 слов и словосочетаний. С приложением арабского ключа. Под редакцией М.Ш.Шукурова, В.А. Капранова, Р.Хашима, Н.А. Масуми. М., «Сов.Энциклопедия», 1969.

Б) на персидском и арабском языках

106. جواد نوربخش، فرهنگ نوربخش اصطلاحات تصوف، ج اول و دوم.- تهران: چاپخانه مروی، 1366.- 310 ص.
107. خانبابا مشار، فهرست کتابهای چاپی فارسی، جلد 4.- تهران: دیمه 1353.- 1472 ص.
108. سید صادق گوهری، شرح اصطلاحات تصوف، جلد اول.- تهران: چاپ هامون، 1376.- 371 ص.

109. سید صادق گوهری، شرح اصیلاحات تصوف، جلد چهارم.- تهران: چاپ هامون، 1376 -. 325 ص.
110. سید صادق گوهری، شرح اصیلاحات تصوف، جلد دوم.- تهران: چاپ هامون، 1376 -. 366 ص.
111. سید صادق گوهری، شرح اصیلاحات تصوف، جلد ششم.- تهران: انتشارات زوار 1380 -. 428 ص.
112. سید صادق گوهری، شرح اصیلاحات تصوف، جلد هفتم.- تهران: انتشارات زوار، 1382 -. 351 ص.
113. سید صادق گوهری، شرح اصیلاحات تصوف، جلد پنجم.- تهران: انتشارات زوار، 1380 -. 345 ص.
114. سید صادق گوهری، شرح اصیلاحات تصوف، سوم.- تهران: چاپ هامون، 1376 -. 350 ص.
115. عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقیق و تقدیم و تعلیق عبد العال شاهین.- القاهرة: دار العناد 1992.-440 ص.
116. علي اكبر ده خدا، لغتنامه، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی.- تهران: دانشگاه تهران ، 1998 ، ج 6 -. 1606 ص.
117. علي اكبر ده خدا، لغتنامه، زیر نظر دکتر محمد معین و دکتر سید جعفر شهیدی.- تهران: دانشگاه تهران ، 1998 ، ج 8 -. 1595 ص.
118. جواد نوربخش، فرهنگ نوربخش اصطلاحات تصوف، ج اول و دوم.- تهران: چاپخانه مروی، 1366.- 310 ص.

IV

119. <https://fa.wikipedia.org/wiki/> - энциклопедия (дата обращения 20.04.2019)
120. Электронный банк словарей www.endic.ru «Современная энциклопедия (дата обращения 10.11.2019)
121. Электронный банк словарей www.endic.ru Словарь литературоведческих терминов (дата обращения 08.01.2020)

122. Электронный банк словарей www.endic.ru толковый словарь Ожегова (дата обращения 08.01.2020)
123. www.aldiwan.net (дата обращения 05.01.2021)
124. www.adabworld.com (дата обращения 02.02.2021)
125. www.ahlulahlaq.net (дата обращения 05.01.2021)
126. www.sid.ir (дата обращения 04.06.2020)
127. www.ensani.ir (дата обращения 04.06.2020)
128. www.noorlib.ir (дата обращения 05.01.2021)

Приложение №1

Названия глав и разделов «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая»

Иззуддина Кашани:

1. О верованиях (*и'тикадат*) суфиев.
 - 1.1. О значении веры, истоках её формирования и придерживания правильных убеждений;
 - 1.2. О признании единства Бога и очищении;
 - 1.3. О познании божественных имён и качеств;
 - 1.4. О сотворении Богом человеческих поступков и характеров;
 - 1.5. О божественном слове;
 - 1.6. О лицезнении Истины (*пу'ият*);
 - 1.7. О вере в ангелов, в священные книги и в посланников божьих;
 - 1.8. О свидетельствовании пророческой миссии Мухаммеда (с);
 - 1.9. О поминании приближенных (*асхаб*) Пророка (с);
 - 1.10. О том, что относится к загробной жизни.
2. О науках (*'улум*).
 - 2.1. О том, что такое наука и её ступенях;
 - 2.2. Об истоках знания;
 - 2.3. О науках обязательных и достойных (*'илм фариза вав фазила*);
 - 2.4. О науке усердия и преемственности (*дар 'илми диросат ва виросат*);
 - 2.5. О науке вставания (*киям*);
 - 2.6. О науке состояния (*халь*);
 - 2.7. О науке об обязательствах (*зарурат*);
 - 2.8. О науке всеобъемлющего естества (*си'ат*);
 - 2.9. О науке об Истине (*якин*);
 - 2.10. О сокровенном знании (*'илми ладун*).
3. О знании (*ма'рифат*).
 - 3.1. Об определении знания;
 - 3.2. О познании эго (*маърифати 'нафс*);

- 3.3. О познании некоторых свойств эго;
 - 3.4. О взаимосвязи между познанием эго и познанием божественным (*иртиботи ма'рифати илохи ба ма'рифати нафс*);
 - 3.5. О познании души;
 - 3.6. О познании сердца;
 - 3.7. О познании тайны и разуме;
 - 3.8. О познании памяти;
 - 3.9. О познании идущего к цели и цели (*мюррид ва мурод*), идущего на пути к Истине и притягивающей его силе (*салик и маджзуб*);
 - 3.10. О познании состояний (*ахваль*) людей.
4. О терминологии суфиев (*истилахат*).
 - 4.1. О понятиях состояния (*халь*) и остановках (*макам*);
 - 4.2. О единении и разделении (*джам' и тафрика*);
 - 4.3. О раскрытии завесы и озарении света Истины (*таджалли ва иститар*);
 - 4.4. Об экстатическом состоянии и растворении в Истине (*вадж и вуджуд*);
 - 4.5. Об опьянении и трезвости (*сакр ва сахв*);
 - 4.6. О времени и эго (*вакт ва нафс*);
 - 4.7. О наблюдении и неизведанном (*шухуд ва гайбат*);
 - 4.8. Об аскезе и уединении (*таджрид ва тафрид*);
 - 4.9. Об избавлении и подтверждении (*махв ва исбат*);
 - 4.10. О стадии окраски внутреннего мира и бытии в Истине (*тальвин ва тамкин*).
 5. О суфийской благодетели (*мустахсинат*).
 - 5.1. О понятии облагораживания (*истихсан*);
 - 5.2. Об одеянии власяницы (*хирка*);
 - 5.3. О выборе цветного одеяния (*хиркаи мулавван*);
 - 5.4. Об основах обители (*хонаках*) и её пользы;
 - 5.5. О правилах поведения служителей обители и их чертах;
 - 5.6. Об уединении (*хилват*);
 - 5.7. Об условиях уединения;

- 5.8. О передаче откровений (*баёни воке'от*);
- 5.9. О слушании песнопений и напевов (*сама'*);
- 5.10. О правилах слушания песнопений и напевов.
- 6. О благородном поведении (*адаб*).
 - 6.1. О понятии благородного поведения;
 - 6.2. О благородном поведении по отношению к Господину миров;
 - 6.3. О благородном поведении по отношению к пророчествам;
 - 6.4. О правилах поведения ученика (*мюрида*) и наставника (*шейха*);
 - 6.5. О благородном поведении в отношении шейхства;
 - 6.6. О правилах ведения дружбы, её пользе и вреде;
 - 6.7. О правилах жизнедеятельности;
 - 6.8. О правилах уединения и собрания;
 - 6.9. О правилах поведения в путешествии;
 - 6.10. О правилах воспитания своего эго.
- 7. О действиях (*а'маль*).
 - 7.1. О понятии действия;
 - 7.2. О восприятии единственности Бога и приятие его Посланника (да благословит его Аллах и да приветствует);
 - 7.3. Об омовении;
 - 7.4. О том, что такое высшая молитва и как её выучить;
 - 7.5. О духовном наслаждении от исполнения молитвы;
 - 7.6. Об обязательной молитве и рекомендуемой;
 - 7.7. О распределении времени;
 - 7.8. О действенных молитвах Пророка (с);
 - 7.9. О пользе поста и различных состояниях постящегося;
 - 7.10. О правилах поведения в процессе поста и разговления (*саум и ифтар*)
- 8. Об этике (*ахляк*).
 - 8.1. О том, что такое нрав;
 - 8.2. О том, что такое искренность;
 - 8.3. О щедрости и жадности;

- 8.4. Об удовлетворенности малым;
 - 8.5. О скромности;
 - 8.6. О кротости и воздержании;
 - 8.7. О прощении и добродетели;
 - 8.8. О людях и разделении взглядов;
 - 8.9. О шутках и ее уместности;
 - 8.10. О высказывании симпатии и единокорности.
9. О стадиях-остановках (*макамат*).
 - 9.1. О раскаянии (*тавба*);
 - 9.2. О богобоязненности;
 - 9.3. Об аскезе;
 - 9.4. О бедности;
 - 9.5. О терпении;
 - 9.6. О благодарности;
 - 9.7. О страхе перед Богом;
 - 9.8. О просьбах;
 - 9.9. Об уповании на Бога (*таваккуль*);
 - 9.10. О довольстве.
10. О состояниях (*халят*) и заключение (*хатм*).
 - 10.1. О любви;
 - 10.2. О страсти;
 - 10.3. О рвении;
 - 10.4. О приближении;
 - 10.5. О стыде;
 - 10.6. О единении и страхе;
 - 10.7. О постижении и простирании;
 - 10.8. О растворении в истине и пребывании в ней;
 - 10.9. О встрече с истиной;
 - 10.10. О соединении и заключение.

**Приложение №2 Название глав «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Умара
Сухраварди**

1. Об истоках наук суфиев
2. Об особенностях суфиев
3. О высоких качествах суфиев и указания примеров к ним
4. О толковании состояния суфиев и расхождения их путей в нем
5. О том, что такое суфизм
6. О том, кого можно называть суфием
7. Об интересующихся суфизмом (*мутасаввиф*) и походящих на суфиев (*муташиббих*)
8. О порицаемом и разъяснение его состояния
9. О тех, кто относит себя к суфиям, но не является им
10. О разъяснение ранга шейхства
11. О состоянии прислуживающего и тех, кто похож на них
12. О власнице (*хирка*) одевании суфийских шейхов
13. О качествах жителей обители (*рабт*)
14. О сходстве жителей обители с жителями навеса⁶
15. О качествах жителей обители и об обязательствах между ними
16. О противоречии в состояниях шейхов в пути и в остановках
17. О том, в чем нуждается путник из добродетелей, даров и заслуг
18. О возвращении из путешествия, вхождении в обитель и правилах поведения в ней
19. О причине состояния суфия
20. О состоянии тех, кто вкусил открытие
21. О состояниях разделения и единения
22. О слушании с восприятием и альтруизмом
23. О слушании с отрицанием и непризнанием
24. О слушании громком и с песнопением

⁶ Имеется ввиду группа аскетов, которые во времена Пророка (с) жили под навесом. Их считают первыми суфиями в исламе.

25. О слушании с почтительностью и вниманием
26. О свойствах сорокадневного уединения, к которому обращаются суфии
27. Об упоминании открытий, сделанных во время сорокадневного уединения
28. О способах вхождения в сорокадневное уединение
29. О том, что такое нрав и об этике суфиев
30. О разделении нравов
31. О благородном поведении и его положении в суфизме
32. О правилах поведения в присутствии приближенных
33. О правилах чистоты и о том, что предшествует ей
34. О правилах омовения и его тайнах
35. О поведении особенных людей и место суфиев среди них
36. О добродетелях молитвы и её достоинствах
37. Об определении молитвы приближенных
38. О правилах поведения во время молитвы и её достоинствах
39. О достоинствах поста и его благотворном влиянии
40. О состоянии суфиев во время поста и разговления
41. О правилах поведения во время поста и его важности
42. О том, что такое пища и что в ней хорошего и вредного
43. О правилах приема пищи
44. О правилах, соблюдаемых в одежде, о намерениях и целях от её одевания
45. О достоинствах ночного вставания
46. Об инструментах хорошо помогающих при ночном вставании
47. О правилах завершения сна и работы ночью
48. О разделении вставания ночью
49. О встрече дня и правилах поведения при этом
50. О труде в течение дня и распределении времени
51. О правилах поведения ученика (*мюрида*) и наставника (*шейха*)
52. О том, чем должен руководствоваться наставник по отношению к ученикам и соратникам
53. О сути дружбы и что в ней хорошего и плохого

54. Об исполнении обязательств дружбы и братства перед Богом
55. О правилах поведения в дружбе и в братстве
56. О познании человеком Эго и открытия суфиев об этом
57. О познании понятий, их изложении и различии
58. О том, что такое состояние (*халь*) и остановка (*макам*) и различиях между ними
59. О том, что указывает на остановки в краткой и лаконичной форме
60. О том, что указано наставниками по порядку в отношении остановок
61. О состояниях и разъяснения к ним
62. О разъяснении слов и терминов суфиев, описывающих состояния
63. Об упоминании вещей с начала и до конца и их правильности

Приложение №3: Сопоставительный анализ использования вставок коранических аятов в «Мисбах аль-хидая ва мифтах аль-кифая» Иззуддина Кашани и «Авариф аль-ма'ариф» Шихабуддина Сухраварди.

№	Кораническая вставка в "Авариф аль ма'ариф" название суры	Номер аята	Стр., где использована вставка	Кораническая вставка в "Мисбах аль-хидая" (использована или нет)	Комментарии
1.	Сура 69 Аль-Хакка (Неизбежное)	аят 12	16	отсутствует	
2.	Сура 13 Ар-Ра'д (Гром)	аят 17	17	Стр. 39, Глава 2, Раздел 2 об истоках наук	
3.	Сура 9 Ат-Тауба (Покаяние)	аят 122	19	отсутствует	
4.	Сура 42 Аш-Шура (Совет)	аят 12	19	отсутствует	
5.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 179	20	отсутствует	
6.	Сура 96 Ал-Алак (Сгусток)	аят 5	21	отсутствует	
7.	Сура 32 Ас-Саджда (Земной поклон)	аят 7	22	отсутствует	
8.	Сура 4 Ан-Ниса (Женщины)	аят 1	22	отсутствует	
9.	Сура 66 Ат-Тахрим (Запрещение)	аят 12	22	отсутствует	
10.	Сура 3 Ал 'Имран (Род Имрана)	аят 45	22	отсутствует	
11.	Сура 4 Ан-Ниса (Женщины)	ат 1	22	отсутствует	
12.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 173	22	отсутствует	
13.	Сура 18 Аль-Кахф (Пещера)	аят 51	23	отсутствует	
14.	Сура 8 Аль-Анфал (Трофеи)	аят 23	25	отсутствует	
15.	Сура 50 Каф (Каф)	аят 37	36	отсутствует	
16.	Сура 6 Аль-Ан'ам (Скот)	аят 122	27	отсутствует	
17.	Сура 27 Ан-Намл (Муравьи)	аят 80	28	Стр. 133, глава 5 "О благодетелях суфиев", раздел 9 "О слушании"	В отличие от оригинала

18.	Сура 43 Аз-Зухруф (Украшения)	аят 36		28	отсутствует	использован весь аят
19.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 17-18		31 и 192	отсутствует	
20.	Сура 8 Аль-Анфал (Трофеи)	аят 24		31	Стр. 151, Глава 6 "О поведении", раздел 3 "О поведении по отношению к пророкам"	Аналогично оригиналу использована только первая часть аята
21.	Сура 18 Аль-Кахф (Пещера)	аят 109		33	отсутствует	
22.	Сура 73 Аль-Музаммил (Закутавшийся)	аят 4		33	отсутствует	
23.	Сура 38 Сад (Сад)	аят 29		33	отсутствует	
24.	Сура 21 Аль-Анбия (Пророки)	аят 79		35	отсутствует	
25.	Сура 35 Фатир (Творец)	аят 22		36	отсутствует	
26.	Сура 98 Аль-Байиня (Ясное знамение)	аят 5		38	Стр. 40, глава 2 "О науках", раздел 3 "О науках обязательных и достойных"	Использован аят на два слова больше, чем в оригинале
27.	Сура 11 Худ (Худ)	аят 112		41	отсутствует	
28.	Сура 17 Аль-Исра' (Ночное перенесение)	аят 74		41	отсутствует	
29.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	ат 282		45	Стр. 42, глава 2 "О науках", раздел 4 "О науке усердия и преемственности"	Использован также как в оригинале (без сокращений или дополнений)
30.	Сура 35 Фатир (Творец)	аят 28		47	отсутствует	
31.	Сура 80 Абаса (Нахмурился)	аят 31		48	отсутствует	
32.	Сура 21 Аль-Анбия (Пророки)	аят 30		50	отсутствует	
33.	Сура 6 Аль-Ан'ам (Скот)	аят 122		50	отсутствует	
34.	Сура 16 Ан-Нахл (Пчелы)	аят 125		52 и 113	отсутствует	
35.	Сура 12 Йусуф (Иосиф)	аят 108		50	Стр. 80, глава 3 "О знании", раздел 10 "О познании состояний людей"	Использован добавочно два слова из аята, то есть более

							полный вид аята
36.	Сура 92 Аль-Лайл (Ночь)	аяты 5, 6, 7	53	отсутствует			
37.	Сура 15 Аль-Хиджр (Аль-Хиджр)	аят 47	57	1. Стр. 112, глава 5 "О суфийской благодетели", раздел 6 "Об уединении" 2. Стр. 169, глава 6 "О поведении", раздел 6 "О правилах введения дружбы, ее вреде и пользе"			Так же как в оригинале использован аят полностью
38.	Сура 3 Ал 'Имран (Род Имрана)	аят 31	57 и 94	1. Стр. 78, глава 3 "О знании", раздел 9 "О познании идущего к цели и цели (мюрид и мурод), идущего на пути к Истине и притягивающей его силе (салик и маджзуб)". 2 Стр. 159, Глава 6 "О поведении", раздел 5 "О благородном поведении в отношении шейхства" 3. Стр. 284, глава 10 "О состояниях", раздел 1 "О любви"			Так же как в оригинале использован аят полностью
39.	Сура 59 Аль-Хашр (Изгнание)	аят 7	57	отсутствует			
40.	Сура 42 Аш-Шура (Совет)	аят 13	59 и 61 (повторно использована вторая часть аята)	Стр. 76, глава 3 "О знании", раздел 9 " "О познании идущего к цели и цели (мюрид и мурод), идущего на пути к Истине и притягивающей его силе (салик и маджзуб)".			Так же как в оригинале использована завершающая часть аята
41.	Сура 20 Та,ха (Та, ха)	аят 72	60	отсутствует			
42.	Сура 26 Аш-Шу'ара (Поэты)	аят 47	60	отсутствует			
43.	Сура 29 Аль- 'Анкабут (Паук)	аят 69	61	отсутствует			
44.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 273	66 и 72 (дается в полной форме)	отсутствует			
45.	Сура 5 Аль-Ма'ида (Трапеза)	аят 8	69	отсутствует			
46.	Сура 6 Аль- Ан'ам (Скот)	аят 52	73	отсутствует			
47.	Сура 18 Аль-Кахф (Пещера)	аят 28	73	отсутствует			

48.	Сура 80 Абаса (Нахмурился)	аят 1, 2	73	отсутствует	
49.	Сура 82 Аль-Инфитар (Раскальвание)	аят 13	78	отсутствует	
50.	Сура 83 Аль-Мутафифин (Обвешивающие)	аяты 27, 28	78	отсутствует	
51.	Сура 35 Фатир (Творец)	аят 32	79 и 80	отсутствует	
52.	Сура 28 Аль-Касас (Рассказы)	аят 88	86	отсутствует	
53.	Сура 91 Аш-Шамс (Солнце)	аят 9	94	отсутствует	
54.	Сура 6 Аль-Ан'ам (Скот)	аят 90	95 и 126	отсутствует	
55.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 23	96 только часть аята	1. Стр. 41, Глава 3 "О знании", раздел 3 "О познании некоторых свойств Эго", 2. Стр. 184, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 9 "О правилах поведения в путешествии"	
56.	Сура 8 Аль-Анфал (Трофеи)	аят 63	96	отсутствует	
57.	Сура 6 Аль-Ан'ам (Скот)	аят 75	97	отсутствует	
58.	Сура 108 Аль-Каусар (Изобилие)	аят 3	98	Стр. 43, Глава 2 "О науках", раздел 4 "О науке усердия и преемственности".	
59.	Сура 41 Фуссилат (Разъяснены)	аят 11	99	отсутствует	
60.	Сура 15 Аль-Хиджр (Аль-Хиджр)	аят 29	99	отсутствует	
61.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 23 полностью	101	отсутствует	Полный вариант аята не использован, только часть см. №55
62.	Сура 13 Ар-Ра'д (Гром), аят 19, стр. 102	аят 19	102	отсутствует	
63.	Сура 4 Ан-Ниса (Женщины)	аят 65	110	Стр. 155, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 4 "О правилах поведения ученика (мюрида) и наставника (шейха)	Аят приведен полностью
64.	Сура 48 Аль-Фагх (Победа)	аят 10	111	отсутствует	

65.	Сура 42 Аш-Шура (Совет)	аят 51	112	Стр. 52, Глава 2 "О науках", раздел 10 "О сокровенном знании"	
66.	Сура 24 Ан-Нур (Свет)	аят 62	112	отсутствует	
67.	Сура 24 Ан-Нур (Свет)	аят 26-27	117	отсутствует	
68.	Сура 44 Ад-Духан (Дым)	аят 29	117	отсутствует	
69.	Сура 3 Ал 'Имран (Род Имрана)	аят 200	119	отсутствует	
70.	Сура 22 Аль-Хадж (Хадж)	аят 78	119	отсутствует	
71.	Сура 8 Аль-Анфал (Трофеи)	аят 60	119	отсутствует	
72.	Сура 9 Ат-Тауба (Покаяние)	аят 108	121	отсутствует	
73.	Сура 15 Аль-Хиджр (Аль-Хиджр)	аят 47	121	1. Стр. 114, Глава 5 "О суфийской благодетели", раздел 5 "О правилах поведения служителей обители и их чертах" 2. Стр. 169, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 6 "О правилах ведения дружбы, её пользе и вреде"	Так же как в оригинале аят приведен в полном виде
74.	Сура 61 Ас-Сафф (Ряды)	аят 4	126	отсутствует	
75.	Сура 59 Аль-Хашр (Изгнание)	аят 14	126	отсутствует	
76.	Сура 41 Фуссилат (Разъяснены)	аят 34	128	отсутствует	
77.	Сура 41 Фуссилат (Разъяснены)	аят 53	132	Стр. 187, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 9 "О правилах поведения в путешествии"	Так же как и в оригинале использована начальная часть аята
78.	Сура 26 Аш-Шу'ара (Поэты)	аят 21	138	отсутствует	
79.	Сура 48 Аль-Фатх (Победа)	аят 29	139	отсутствует	
80.	Сура 65 Ат-Талак (Развод)	аят 2 и 3	141 и 192	отсутствует	
81.	Сура 24 Ан-Нур (Свет)	аят 27	157	отсутствует	
82.	Сура 28 Аль-Касас (Рассказы)	аят 24	167	Стр. 149, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 2 "О благородном поведении по отношению к Господину миров"	
83.	Сура 4 Ан-Ниса (Женщины)	аят 28	182	отсутствует	

84.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 286	182	отсутствует	
85.	Сура 64 Ат-Тагабун (Обман)	аят 14	184	отсутствует	
86.	Сура 5 Аль-Ма'ида (Трапеза)	аят 83	192	отсутствует	
87.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 23	192	отсутствует	
88.	Сура 35 Фатир (Творец)	аят 1	196	Стр. 132, Глава 5 "О суфийской благодетели", раздел 9 "О слушании песнопений и напевов"	
89.	Сура 40 Гафир (Прощающий)	аят 19	197	Стр. 235, Глава 7 "О действиях", раздел 10 "О правилах поведения в процессе поста и разговления"	
90.	Сура 31 Лукман (Лукман)	аят 6	208	отсутствует	
91.	Сура 53 Ан-Наджм (Звезда)	аят 61	208	отсутствует	
92.	Сура 17 Аль-Исра' (Ночное перенесение)	аят 64	208	отсутствует	
93.	Сура 7 Ал-'А'раф (Возвышенности)	аят 189	214	отсутствует	
94.	Сура 57 Аль-Хадид (Железо)	аят 15	216	Стр. 135 Глава 5 "О суфийской благодетели", раздел 9 "О слушании песнопений и напевов"	Аналогично оригиналу
95.	Сура 25 Аль-Фуркан (Различение)	аят 26	216	Стр. 135 Глава 5 "О суфийской благодетели", раздел 10 "О правилах слушания песнопений и напевов"	Аналогично оригиналу
96.	Сура 8 Аль-Анфал (Трофеи)	аят 1	223	Стр. 140, Глава 5 "О суфийской благодетели", раздел 10 "О правилах слушания песнопений и напевов"	Аналогично оригиналу
97.	Сура 7 Ал-'А'раф (Возвышенности)	аят 142	227	Стр. 116, Глава 5 "О суфийской благодетели", раздел 6 "Об уединении"	Аналогично оригиналу
98.	Сура 98 Аль-Байиня (Ясное знамение)	аят 5	229	Стр. 60, Глава 2 "О науках", раздел 3 "О науках обязательных и достойных"	Аналогично оригиналу
99.	Сура 96 Ал-'Алак (Сгусток)	аят 1-5	231	отсутствует	

100.	Сура 74 Аль-Муддассир (Завернувшийся)	аят 1-5	232	отсутствует	
101.	Сура 33 Аль-Ахзаб (Сонмы)	аят 45	236	отсутствует	
102.	Сура 68 Аль-Калам (Письменная трость)	аят 4	248	Стр. 238, Глава 8 "Об этике", раздел 1 "О том, что такое нрав"	Аналогично оригиналу
103.	Сура 55 Ар-Рахман (Всемилоостивейший)	аят 14-15	249	отсутствует	
104.	Сура 25 Аль-Фуркан (Различение)	аят 32	250	отсутствует	
105.	Сура 3 Ал-Имран (Род Имрана)	аят 128	251	отсутствует	
106.	Сура 68 Аль-Калам (Письменная трость)	аят 4	252	Стр. 238, Глава 8 "Об этике", раздел 1 "О том, что такое нрав"	Аналогично оригиналу (повторно в Авариф)
107.	Сура 69 Аль-Хакка (Неизбежное)	аят 44 -45	253	отсутствует	
108.	Сура 68 Аль-Калам (Письменная трость)	аят 4	254	Стр. 238, Глава 8 "Об этике", раздел 1 "О том, что такое нрав"	Аналогично оригиналу (повторно в Авариф)
109.	Сура 57 Аль-Халид (Железо)	аят 23	254	отсутствует	
110.	Сура 28 Аль-Касас (Рассказы)	аят 76	255	отсутствует	
111.	Сура 10 Йунус (Иона)	аят 109	255	отсутствует	
112.	Сура 89 Аль-Фаджр (Заря)	аят 27-28	256	отсутствует	
113.	Сура 3 Ал-Имран (Род Имрана)	аят 31	259	отсутствует	
114.	Сура 16 Ан-Нахл (Пчелы)	аят 23	263	отсутствует	
115.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 60	263	отсутствует	
116.	Сура 17 Аль-Исра' (Ночное перенесение)	аят 37	264	отсутствует	
117.	Сура 86 Ат-Тарик (Приходящая ночью)	аят 5-6	264	отсутствует	
118.	Сура 80 Абаса (Нахмурился)	аят 17-19	264	отсутствует	
119.	Сура 31 Лукман (Лукман)	аят 8	264	отсутствует	
120.	Сура 63 Аль-Мунафикун	аят 5	264	отсутствует	

	(Лицемеры)						
121.	Сура 63 Аль-Мунафикун (Лицемеры)	аят 8	264	отсутствует			
122.	Сура 59 Аль-Хашр (Изгнание)	аят 9	235, 269, 270, 271, 274	1. Стр. 172, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 6 "О правилах ведения дружбы её пользе и вреде; 2. стр. 242, Глава 8 "Об этике", раздел 3 "О щедрости и жадности"	Аналогично оригиналу		
123.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 3	274	отсутствует			
124.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 5	274	отсутствует			
125.	Сура 76 Аль-Инсан (Человек)	аят 9	275	отсутствует			
126.	Сура 10 Йунус (Иона)	аят 58	276	отсутствует			
127.	Сура 80 Абаса (Нахмурился)	аят 38-39	277	стр. 250, Глава 8 "Об этике", раздел 8 "О людях и разделении взглядов"	Аналогично оригиналу		
128.	Сура 83 Аль-Мутафифин (Обвешивающие)	аят 24	277	стр. 250, Глава 8 "Об этике", раздел 8 "О людях и разделении взглядов"	Аналогично оригиналу		
129.	Сура 75 Аль-Кийама (Воскрешение)	аят 22-23	277	стр. 250, Глава 8 "Об этике", раздел 8 "О людях и разделении взглядов"	Аналогично оригиналу		
130.	Сура 48 Аль-Фатх (Победа)	аят 29	277	отсутствует			
131.	Сура 13 Ар-Ра'д (Гром)	аят 15	277	отсутствует			
132.	Сура 80 Абаса (Нахмурился)	аят 27-31	284	отсутствует			
133.	Сура 16 Ан-Нахл (Пчелы)	аят 97	287	отсутствует			
134.	Сура 41 Фуссилат (Разъяснены)	аят 34	287	отсутствует			
135.	Сура 15 Аль-Хиджр (Аль-Хиджр)	аят 47	287, 291	отсутствует	повторно в Авариф		
136.	Сура 48 Аль-Фатх (Победа)	аят 29	292	стр. 26, Глава 1 "О верованиях суфиев", раздел 9 "О поминании приближенных Пророка (с)"	В отличие от оригинала использована большая часть аята		
137.	Сура 8 Аль-Анфал (Трофеи)	аят 63	292	стр. 254, Глава 8 "Об этике", раздел 10 "О высказывании симпатии и единоподуший"	В отличии от оригинала использована только		

								последняя часть аята
138.	Сура 3 Ал-Имран (Род Имрана)	аят 103		292	отсутствует			
139.	Сура 30 Ар-Рум (Римляне)	аят 30		298	стр. 239, Глава 8 "Об этике", раздел 1 "О том, что такое нрав"			Аналогично оригиналу
140.	Сура 91 Аш-Шамс (Солнце)	аят 7-8		298	стр. 57, Глава 3 "О знании", раздел 2 "О познании Эго"			Аналогично оригиналу
141.	Сура 91 Аш-Шамс (Солнце)	аят 9-10		299	отсутствует			
142.	Сура 66 Ат-Тахрим (Запрещение)	аят 6		299	стр. 182, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 8 "О правилах уединения и собраний"			Аналогично оригиналу
143.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 199		299	отсутствует			
144.	Сура 53 Ан-Наджм (Звезда)	аят 17		102	стр. 147, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 2 "О благородном поведении по отношению к Гоподину миров"			
145.	Сура 57 Аль-Хадид (Железо)	аят 23		102	отсутствует			
146.	Сура 96 Ал-Алак (Сгусток)	аят 6		102	отсутствует			
147.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 143		103	1. стр. 78, глава 3 "О знании", раздел 9 "О познании идущего к цели и цели (мюрид и мурод), идущего на пути к Истине и притягивающей его силе (салик и маджзуб)". 2 Стр. 147, Глава 6 "О поведении", раздел 2 "О благородном поведении по отношению к Гоподину миров"			
148.	Сура 28 Аль-Касас (Рассказы)	аят 24		105	смотри 82			
149.	Сура 21 Аль-Анбия (Пророки)	аят 83		105	стр. 148, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 2 "О благородном поведении по отношению к Гоподину миров"			В отличие от оригинала приводит только слова пророка Аюба (и сказал Аюб)

150.	Сура 5 Аль-Ма'ида (Трапеза)	аят 116	105	стр. 148, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 2 "О благородном поведении по отношению к Господу миров"	В отличие от оригинала приводит большую часть из начала аята
151.	Сура 9 Ат-Тауба (Покаяние)	аят 108	108	смотри 72 отсутствует	
152.	Сура 23 Аль-Му'минун (Верующие)	аят 97-98	111	Стр. 205, Глава 7 "О действиях", раздел 3 "Об омовении"	аналогично с оригиналом
153.	Сура 23 Аль-Му'минун (Верующие)	аят 1-2	119	Стр. 207, Глава 7 "О действиях", раздел 4 "О том, что такое высшая молитва и как её выучить"	
154.	Сура 20 Та,ха (Та, ха)	аят 14	120	отсутствует	
155.	Сура 4 Ан-Ниса (Женщины)	аят 43	120	Стр. 210, Глава 7 "О действиях", раздел 4 "О том, что такое высшая молитва и как её выучить"	
156.	Сура 20 Та,ха (Та, ха)	аят 12	120	отсутствует	
157.	Сура 23 Аль-Му'минун (Верующие)	аят 2	120	смотри 152 (второй аят)	
158.	Сура 40 Гафир (Прощающий)	аят 60	121	стр. 227, Глава 7 "О действиях", раздел 8 "О действительных молитвах Пророка (с)"	Аналогично с оригиналом
159.	Сура 108 Аль-Каусар (Изобилие)	аят 2	126	отсутствует	
160.	Сура 6 Аль-Ан'ам (Скот)	аят 79	127	стр. 213, Глава 7 "О действиях", раздел 5 "О духовном наслаждении от исполнения молитвы"	В отличие от оригинала использовал более полную версию аята
161.	Сура 30 Ар-Рум (Римляне)	аят 31	128	отсутствует	
162.	Сура 13 Ар-Ра'д (Гром)	аят 15	130	отсутствует	
163.	Сура 61 Ас-Сафф (Ряды)	аят 4	132	отсутствует	
164.	Сура 11 Худ (Худ)	аят 114	133	Стр. 211, Глава 7 "О действиях", раздел 4 "О том, что такое высшая молитва и как её выучить"	

165.	Сура 70 Аль-Ма'аридж (Ступени)	аят 23	135	Стр. 203, Глава 7 "О действиях", раздел 3 "Об омовении"	
166.	Сура 4 Ан-Ниса (Женщины)	аят 43	139	Стр. 210, Глава 7 "О действиях", раздел 4 "О том, что такое высшая молитва и как её выучить"	
167.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 10	141	Стр. 232, Глава 7 "О действиях", раздел 9 "О пользе поста и различных состояниях постящегося"	Аналогично с оригиналом
168.	Сура 9 Ат-Тауба (Покаяние)	аят 112	141	отсутствует	
169.	Сура 32 Ас-Саджа (Земной поклон)	аят 17	141	отсутствует	
170.	Сура 47 Мухаммад (Мухаммад)	аят 33	145	отсутствует	
171.	Сура 5 Аль-Ма'ида (Трапеза)	аят 42	148	отсутствует	
172.	Сура 6 Аль-Ан'ам (Скот)	аят 162	151	стр. 213, Глава 7 "О действиях", раздел 5 "О духовном наслаждении от исполнения молитвы"	В отличие от оригинала использован также следующий аят
173.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 29	151	отсутствует	
174.	Сура 36 Йа, син (Йа, син)	аят 38	151	стр. 189, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 10 "О правилах воспитания своего Эго"	Аналогично с оригиналом
175.	Сура 6 Аль-Ан'ам (Скот)	аят 121	152	стр. 189, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 10 "О правилах воспитания своего Эго"	Аналогично с оригиналом
176.	Сура 24 Ан-Нур (Свет)	аят 61	159	отсутствует	
177.	Сура 15 Аль-Хиджр (Аль-Хиджр)	аят 29	160	отсутствует	
178.	Сура 17 Аль-Исра' (Ночное перенесение)	аят 84	164	отсутствует	
179.	Сура 8 Аль-Анфал (Трофеи)	аят 11	167	отсутствует	
180.	Сура 48 Аль-Фатх (Победа)	аят 29	169	отсутствует	

181.	Сура 24 Ан-Нур (Свет)	аят 35	169	1. стр. 200, Глава 7 "О действиях", раздел 1 "О понятии действия"; 2. стр. 220, Глава 7 "О действиях", раздел 6 "Об обязательной молитве и рекомендуемой"	При первой вставке в отличие от оригинала использованы другие части данного аята, при второй вставке только начало (дается инструкция как читать молитву с какими аятами)
182.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 23	169	1. стр. 61, Глава 3 "О знании", раздел 3 "О познании некоторых свойств Эго"; 2. стр. 184, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 9 "О правилах поведения в путешествий"	аналогично оригиналу
183.	Сура 40 Гафир (Прощающий)	аят 55	170	отсутствует	
184.	Сура 32 Ас-Саджда (Земной поклон)	аят 16	171	стр. 220, Глава 7 "О действиях", раздел 6 "Об обязательной молитве и рекомендуемой"	Аналогично оригиналу
185.	Сура 40 Гафир (Прощающий)	аят 67	171	отсутствует	
186.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 9	171	отсутствует	
187.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 10	171	отсутствует	Использована другая часть аята
189.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 164	173	отсутствует	В этой главе Авариф приводится только начало аята и даются указания какие из них читать

190.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 285	173	<p>1. Стр. 23, Глава 1 "О верованиях суфиев", раздел 7 "О верованиях в ангелов, в священные книги и в посланников божьих";</p> <p>2. стр. 218, глава 7 "О действиях", раздел 6 "Об обязательной молитве и рекомендуемой" (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);</p> <p>3. стр. 220, глава 7 "О действиях", раздел 6 "Об обязательной молитве и рекомендуемой", подраздел "Чтение молитвы Ишрак" (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);</p> <p>4. стр. 227, глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);</p>	<p>В этой главе Авариф приводится только начало аята и даются указания какие из них читать</p>
191.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 54	173	<p>стр. 224, Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);</p>	<p>В этой главе Авариф приводится только начало аята и даются указания какие из них читать</p>
192.	Сура 17 Аль-Исра' (Ночное перенесение)	аят 110	173	<p>стр. 224, Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);</p>	<p>В этой главе Авариф приводится только начало аята и даются указания какие из них читать</p>
193.	Сура 109 Аль-Кафирун (Неверующие)	аят 1	173	<p>стр. 224, Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как</p>	<p>В этой главе Авариф приводится только начало аята и даются</p>

194.	Сура 112 Аль-Ихлас (Очищение)	аят 1	173	указание к его чтению во время молитвы); 1. стр. 51, Глава 2 "О науках", раздел 10 "О сокровенном знании (илми ладунн)"; 2. стр. 220, Глава 7 "О действиях", раздел 6 "Об обязательной молитве и рекомендуемой" (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы); 3. стр. 224 Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы); 4. стр. 226 Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы); 5. стр. 227 Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);	указания какие из них читать В этой главе Авариф приводится только начало аята и даются указания какие из них читать
195.	Сура 32 Ас-Саджда (Земной поклон)	аят 16	174	стр. 220, Глава 7 "О действиях", раздел 6 "Об обязательной молитве и рекомендуемой"	повторно в Авариф
196.	Сура 60 Аль-Мумтахана (Испытуемая)	аят 4	175	стр. 119, Глава 5 "О суфийской благодетели", раздел 7 "Об условиях уединения"	
197.	Сура 8 Аль-Анфал (Трофеи)	аят 11	176	отсутствует	
198.	Сура 13 Ар-Ра'д (Гром)	аят 17	176	Стр. 39, Глава 2 "О науках", Раздел 2	

					"Об истоках наук"	
199.	Сура 38 Сад (Сад)	аят 71		177	отсутствует	
200.	Сура 29 Аль- 'Анкабут (Паук)	аят 43		177	отсутствует	
201.	Сура 30 Ар-Рум (Римляне)	аят 31		177-178	отсутствует	
202.	Сура 4 Ан-Ниса (Женщины)	аят 64		178	стр. 218, Глава 7 "О действиях", раздел 6 "Об обязательной молитве и рекомендуемой"	Использован немного дополненный вариант аята
203.	Сура 4 Ан-Ниса (Женщины)	аят 110		178	1. стр. 119, глава 5 "О суфийской благодетели", раздел 7 "Об условиях уединения"; 2. стр. 218, Глава 7 "О действиях", раздел 6 "Об обязательной молитве и рекомендуемой"	1. полная версия аята аналогично оригиналу 2. чуть сокращенный в сравнении с оригиналом вид аята. Здесь даются инструкции о правилах чтения молитвы и какие аяты при этом необходимо читать
204.	Сура 25 Аль-Фуркан (Различение)	аят 64		179	отсутствует	
205.	Сура 32 Ас-Саджда (Земной поклон)	аят 17		179	отсутствует	повторно в Авариф
206.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 45		179	отсутствует	
207.	Сура 3 Ал 'Имран (Род Имрана)	аят 26		180	стр. 224, Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);	В отличие от Авариф дается только начало аята и указание к его чтению во время специальной МОЛИТВЫ
208.	Сура 11 Худ (Худ)	аят 114		183	Стр. 211, Глава 7 "О действиях", раздел 4 "О том, что такое высшая молитва и как её выучить"	В отличие от Авариф дается только завершающая часть

209.	Сура 17 Аль-Исра' (Ночное перенесение)	аят 80	185	1. стр. 119, глава 5 "О суфийской благодетели", раздел 7 "Об условиях уединения"; 2. стр. 223, Глава 7 "О действиях", раздел раздел 7 "О распределении времени"	аята	В отличие от оригинала начальная часть сокращена, но остальная часть аята приводится полностью оба раза
210.	Сура 9 Ат-Тауба (Покаяние)	аят 129	188	отсутствует		
211.	Сура 42 Аш-Шура (Совет)	аят 11	188	отсутствует		
212.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 54-56	193	стр. 224, Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);		
213.	Сура 9 Ат-Тауба (Покаяние)	аят 128	193	1. стр. 94, Глава 4 "О терминологии суфиев", раздел 3 "О раскрытии завесы и озарении света Истины (таджалли ва истигар) 2. стр. 224, Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);		1. в отличие от оригинала дается полный вариант аята 2. дается только начало аята
214.	Сура 17 Аль-Исра' (Ночное перенесение)	аят 110-111	193	стр. 224, Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);		В оригинале аят приведен в более полном виде
215.	Сура 21 Аль-Анбия (Пророки)	аят 85, 88, 89	193	стр. 224, Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время		

					молитвы);	
216.	Сура 30 Ар-Рум (Римляне)	аят 17	193		стр. 224, Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);	
217.	Сура 37 Ас-Сафат (Выстроившиеся в ряд)	180-182	193		стр. 224, Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);	
218.	Сура 48 Аль-Фатх (Победа)	аят 27	193		стр. 224, Глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени", (дается только начало аята как указание к его чтению во время молитвы);	
219.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 285	195		повторно приводится, смотри 190 отсутствует	
220.	Сура 24 Ан-Нур (Свет)	аят 35	195		повторно, смотри 181 есть	
223.	Сура 60 Аль-Мумтахана (Испытуемая)	аят 4	196		повтор, смотри 196 есть	
224.	Сура 11 Худ (Худ)	аят 114	197		отсутствует	
225.	Сура 20 Та,ха (Та, ха)	аят 130	198		отсутствует	
226.	Сура 30 Ар-Рум (Римляне)	аят 18	200		отсутствует	
227.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 63	204		отсутствует	
228.	Сура 25 Аль-Фуркан (Различение)	аят 62	205		отсутствует	
229.	Сура 34 Саба' (Саба)	аят 13	205		стр. 268, Глава 9 "О стадиях-остановках", раздел 6 "О благодарности"	В отличие от оригинала приведен более полный вариант аята

230.	Сура 49 Аль-Худжурат(Комнаты)	аят 1	206	стр. 156, Глава 6 "О благородном поведении ученика (мюрида) и наставника (шейха)	В отличие от оригинала приведен аят в более сокращенном виде
231.	Сура 49 Аль-Худжурат(Комнаты)	аят 2	208	стр. 157, Глава 6 "О благородном поведении ученика (мюрида) и наставника (шейха)	Аналогично с оригиналом
232.	Сура 49 Аль-Худжурат(Комнаты)	аят 2 (другая часть)	210-211	стр. 157, Глава 6 "О благородном поведении ученика (мюрида) и наставника (шейха)	Аналогично с оригиналом
233.	Сура 49 Аль-Худжурат(Комнаты)	аят 3	212	стр. 157, Глава 6 "О благородном поведении ученика (мюрида) и наставника (шейха)	Аналогично с оригиналом
234.	Сура 49 Аль-Худжурат(Комнаты)	аят 5	212	стр. 157, Глава 6 "О благородном поведении ученика (мюрида) и наставника (шейха)	Аналогично с оригиналом
235.	Сура 49 Аль-Худжурат(Комнаты)	аят 4	212	стр. 157, Глава 6 "О благородном поведении ученика (мюрида) и наставника (шейха)	Аналогично с оригиналом
236.	Сура 58 Аль-Муджадила (Преипрательство)	аят 12	215	стр. 158, Глава 6 "О благородном поведении ученика (мюрида) и наставника (шейха)	Аналогично с оригиналом
237.	Сура 58 Аль-Муджадила (Преипрательство)	аят 13	216	отсутствует	
238.	Сура 76 Аль-Инсан (Человек)	аят 9	221	отсутствует	
239.	Сура 47 Мухаммад (Мухаммад)	аят 36-37	221	отсутствует	
240.	Сура 19 Марьям (Мария)	аят 48	224	отсутствует	

241.	Сура 3 Ал 'Имран (Род Имрана)	аят 103	225	отсутствует	
242.	Сура 8 Аль-Анфаль (Трофеи)	аят 62-63	225	отсутствует	
243.	Сура 26 Аш-Шу'ара (Поэты)	аят 100-101	226	отсутствует	
245.	Сура 3 Ал 'Имран (Род Имрана)	аят 159	227	отсутствует	
246.	Сура 5 Аль-Ма'ида (Трапеза)	аят 2	231	отсутствует	
247.	Сура 90 Аль-Балад (Город)	аят 17	231	отсутствует	
248.	Сура 48 Аль-Фатх (Победа)	аят 29	231	стр. 26, Глава 1 "О верованиях суфиев", раздел 9 "О свидетельствовании пророческой миссии Мухаммеда (с)"	В отличие от оригинала приведен более полный вариант аята (начальная часть)
249.	Сура 43 Аз-Зухруф (Украшения)	аят 67	231	1. стр. 167, глава 6 "О благородном поведении", раздел 6 "О правилах ведения дружбы, её пользе и вреде"; 2. стр. 254, глава 8 "Об этике", раздел 10 "О высказывании симпатии и единодушии"	Аналогично с оригиналом
250.	Сура 25 Аль-Фуркан (Различение)	аят 27-28	231	стр. 168, глава 6 "О благородном поведении", раздел 6 "О правилах ведения дружбы, её пользе и вреде"	
251.	Сура 15 Аль-Хиджр (Аль-Хиджр)	аят 47	232	отсутствует	повторно в Авариф
252.	Сура 26 Аш-Шу'ара (Поэты)	аят 216	233	стр. 174, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 6 "О правилах ведения дружбы, её пользе и вреде"	Аналогично с оригиналом
253.	Сура 40 Гафир (Прощающий)	аят 1,2,3	234	отсутствует	
254.	Сура 59 Аль-Хашр (Изгнание)	аят 9	235	повторение, смотри 122	
256.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 79	236	стр. 172, Глава 6 "О благородном поведении", раздел 6 "О правилах ведения дружбы, её пользе и вреде"	Аналогично с оригиналом
257.	Сура 42 Аш-Шура (Совет)	аят 38	237	отсутствует	

258.	Сура 58 Аль-Муджадила (Преипрательство)	аят 11	237	отсутствует	
259.	Сура 53 Ан-Наджм (Звезда)	аят 29	237	стр. 169, глава 6 "О благородном поведении", раздел 6 "О правилах ведения дружбы, её пользе и вреде"	
260.	Сура 23 Аль-Му'минун (Верующие)	аят 12-13	241	отсутствует	
261.	Сура 23 Аль-Му'минун (Верующие)	аят 14	241	отсутствует	
262.	Сура 17 Аль-Исра' (Ночное перенесение)	аят 85	241	отсутствует	
263.	Сура 17 Аль-Исра' (Ночное перенесение)	аят 70	241	отсутствует	
264.	Сура 17 Аль-Исра' (Ночное перенесение)	аят 85 другая часть, начало	242	стр. 64, глава 3 "О знании", раздел 5 "О познании души"	Аналогично с оригиналом
265.	Сура 18 Аль-Кахф (Пещера)	аят 101	242	отсутствует	
266.	Сура 41 Фуссилат (Разъяснены)	аят 5	242	отсутствует	
267.	Сура 17 Аль-Исра' (Ночное перенесение)	аят 85	243	отсутствует	повторно в Авариф
268.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 12	245	отсутствует	
269.	Сура 91 Аш-Шамс (Солнце)	аят 7-8	247	стр. 57, Глава 3 "О знании", раздел 2 "О познании Эго"	
270.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 189	247	отсутствует	
271.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 186	249	отсутствует	
272.	Сура 91 Аш-Шамс (Солнце)	аят 9	250	отсутствует	
273.	Сура 89 Аль-Фаджр (Заря)	аят 27	251	отсутствует	
274.	Сура 75 Аль-Кийама	аят 2	251	отсутствует	

	(Воскрешение)						
275.	Сура 12 Йусуф (Иосиф)	аят 53	251	отсутствует			
276.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 268	256	отсутствует			
277.	Сура 43 Аз-Зухруф (Украшения)	аят 26	257	отсутствует			
278.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 201	257	отсутствует			
279.	Сура 49 Аль-Худжурат(Комнаты)	аят 6	257	отсутствует			
280.	Сура 83 Аль-Мутафифин (Обвешивающие)	аят 14	259	отсутствует			
281.	Сура 24 Ан-Нур (Свет)	аят 31	269	отсутствует			
282.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 222	269	1. стр. 200, Глава 7 "О действиях", раздел 1 "О понятии действия"; 2. стр. 202, Глава 7 "О действиях", раздел 3 "Об омовении"; 2. стр. 257, Глава 9 "О стадиях-отановках", раздел 1 "О раскаянии"	В отличие от оригинала завершающая часть аята приведена в более полном виде		
283.	Сура 66 Ат-Тахрим (Запрещение)	аят 8	269	отсутствует			
284.	Сура 69 Аль-Хакка (Неизбежное)	аят 18	271	отсутствует			
285.	Сура 13 Ар-Ра'д (Гром)	аят 33	273	1. стр. 44, Глава 2 "О науках", раздел 5 "О науке вставания (кийям)"; 2. стр. 257, Глава 9 "О стадиях-отановках", раздел 1 "О раскаянии"	Аналогично с оригиналом		
286.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 195	276	отсутствует			
287.	Сура 18 Аль-Кахф (Пещера)	аят 7	277	отсутствует			
288.	Сура 11 Худ (Худ)	аят 112	277	отсутствует			
289.	Сура 28 Аль-Касас (Рассказы)	аят 80	282	отсутствует			
290.	Сура 32 Ас-Саджда (Земной поклон)	аят 24	283	отсутствует			

291.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 177	284	отсутствует	
292.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 10	285	стр. 232, Глава 7 "О действиях", раздел 9 "О пользе поста и различных состояниях постящегося"	Аналогично с оригиналом
293.	Сура 16 Ан-Нахл (Пчелы)	аят 127	285	отсутствует	
294.	Сура 31 Лукман (Лукман)	аят 20	289	отсутствует	
295.	Сура 6 Аль-Ан'ам (Скот)	аят 82	289	отсутствует	
296.	Сура 4 Ан-Ниса (Женщины)	аят 131	290	отсутствует	
297.	Сура 7 Ал-А'раф (Возвышенности)	аят 154	290	отсутствует	
298.	Сура 35 Фатир (Творец)	аят 28	290	отсутствует	
299.	Сура 98 Аль-Баййина (Ясное знамение)	аят 8	290	стр. 63, глава 3 "О знании", раздел 4 "О взаимосвязи между познанием Эго и познанием божественным"	Аналогично с оригиналом
300.	Сура 5 Аль-Ма'ида (Трапеза)	аят 23	292	стр. 275, Глава 9 "О стадиях-остановках", раздел 9 "Об уповании на Бога (таваккуль)"	Аналогично с оригиналом
301.	Сура 64 Ат-Тагабун (Обман)	аят 13	292	отсутствует	
302.	Сура 25 Аль-Фуркан (Различение)	аят 58	292	отсутствует	
303.	Сура 29 Аль- 'Анкабут (Паук)	аят 42	293	отсутствует	
304.	Сура 13 Ар-Ра'д (Гром)	аят 29	293	отсутствует	
305.	Сура 39 Аз-Зумар (Толпы)	аят 22	295	отсутствует	
306.	Сура 5 Аль-Ма'ида (Трапеза)	аят 54	297	стр. 63, глава 3 "О знании", раздел 4 "О взаимосвязи между познанием Эго и познанием божественным"	Аналогично с оригиналом
307.	Сура 29 Аль- 'Анкабут (Паук)	аят 69	298	отсутствует	
308.	Сура 42 Аш-Шура (Совет)	аят 13	298	Стр. 76, глава 3 "О знании", раздел 9 "О познании идущего к цели и цели (мюрид и мурод), идущего на пути к Истине и притягивающей его силе (салик и маджзуб)".	Аналогично с оригиналом, только отличие в том, что в оригинале сначала конец аята, а потом

							начало приведены, в Мисбах аль- хидая приведен сразу весь аят
309.	Сура 20 Та,ха (Та, ха)	аят 84		302	отсутствует		
310.	Сура 29 Аль- 'Анкабут (Паук)	аят 5		302	стр. 287, Глава 10 "О состояниях", раздел 2 "О страсти"		Аналогично с оригиналом
311.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 260		304	отсутствует		
312.	Сура 7 Ал-'А'раф (Возвышенности)	аят 143		203	отсутствует		
313.	Сура 96 Ал-'Алак (Сгусток)	аят 19		306	отсутствует		
314.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 245		309	отсутствует		
315.	Сура 57 Аль-Хадид (Железо)	аят 23		311	отсутствует		
316.	Сура 50 Каф (Каф)	аят 37		315	отсутствует		
317.	Сура 18 Аль-Кахф (Пещера)	аят 65		316	стр. 51, Глава 2 "О науках", раздел 10 "О сокровенном знании (илми ладун)"		Использована только конечная часть аята
318.	Сура 3 Ал 'Имран (Род Имрана)	аят 18		316	1. стр. 13, Глава 1 "О верованиях суфиев", раздел 2 "О признании единства Бога и очищении"; 2. стр. 224, глава 7 "О действиях", раздел 7 "О распределении времени" (приведено только начало аята и даются указания к его чтению во время молитвы)		Аналогично с оригиналом
319.	Сура 2 Аль-Бакара (Корова)	аят 136		316	отсутствует		
320.	Сура 4 Ан-Ниса (Женщины)	аят 100		323	отсутствует		
321.	Сура 50 Каф (Каф)	аят 22		330	стр. 31, Глава 1 "О верованиях суфиев", раздел 10 "О том, что относится к загробной жизни"		Аналогично с оригиналом
322.	Сура 5 Аль-Ма'ида (Трапеза)	аят 54 повторно		330	стр. 63, глава 3 "О знании", раздел 4 "О взаимосвязи между познанием Эго и познанием божественным"		повторно в Авариф

323.	Сура 15 Аль-Хиджр (Аль-Хиджр)	аят 99	332	отсутствует	
324.	Сура 22 Аль-Хадж (Хадж)	аят 5	334	отсутствует	
325.	Сура 13 Ар-Ра'д (Гром)	аят 15	334	отсутствует	повторно в Авариф

Приложение №4 Сопоставительный анализ вставок бейтов «Авариф ал-ма'ариф» и «Мисбах аль-хида в мифтах аль-кифая»

№	Бейты	язык	автор	Авариф- аль-маариф	Мисбах аль-хида в мифтах аль-кифая
1.	انعى اليك قلوبا طالما هطلت سحاب الوحي فيها بحر الحكم	арабский	Халладж	Глава 2, Об особенностях суфия в благодетели слушания (истима'), стр.27	Глава 5, раздел 9, О способности слушать, не использован, в книге отсутствует
2.	أشتم منك نسيماً لست أعرفه أظن الماء جرت فيك أرداداً	арабский	Без автора	Глава 2, Об особенностях суфия в благодетели слушания (истима'), стр.30	Глава 5, раздел 9, О способности слушать, не использован, в книге отсутствует
3.	إن تأملتكم فكلى عيون أو تذكرتكم فكلى قلوب	арабский	Без автора	Глава 2, Об особенностях суфия в благодетели слушания (истима'), стр.30	Глава 5, раздел 9, О способности слушать, не использован, в книге отсутствует
4.	قوم همومهم بالله قد علقنت فما لهم تسمو الى أحد فمطلب القوم مولا هم و سيدهم يا دسن مطلبهم للواحد الصمد ما إن تنازعهم دنيا و لا شرف من المطاعم و الذات و الولد و لا ليس ثياب فاؤق أنق و لا لروح سرور حل في بلد إلا مسارعة في إثر منزلة قد قارب الخطو فيها باعد الأبد	арабский	Без автора	Глава 5, О том, что такое суфизм	Введение, не использован, в книге отсутствует

	فهم رهائن عدوان و أودية في الشوامخ تلقاهم مع العدد الأطال شوق الأبرار الى لقائي و ابني إلى لقائهم لأشد شوقا	арабский	(возможно, Джунайд)	Глава 10, О степени шейхства	Глава 6, раздел 4, О правилах поведения мюрида и шейха, не использован, в книге отсутствует
6.	إن شئت أن تستقرض المال منفق على شهوات النفس في زمن العسر فسل نفسك الإنفاق من كثر صبرها عليك و إرفاقاً الى زمن اليسر فإن فعلت كنت الغني و إن ابت فكل ممنوع بعدها واسع العذر	арабский	Без автора	Глава 19, О состояниях суфиев	Глава 10, О состояниях
7.	لو كنت من مزان لم تستبح ابلي بنو القبطة من ذهل بس شينا	арабский	Без автора	Глава 20, Об открытии и о том кто его может испытать	Глава 3, О знании (о раскрытии знаний), не использован, в книге отсутствует
8.	إن السماء إذا اكتست كست الثرى حلا يدبجها الغمام الراهم	арабский	Без автора	Глава 21, О состоянии единения и уединения	Глава 6, раздел 8, о правилах уединения и единения
9.	إني جعلتك في القواد محدثي و ابحت جسمي من أراد جلوسي فالجسم مني للجليس مؤانس و حبيب قلبي في القواد أنيسي	арабский	Роби'а	Глава 21, О состоянии единения и уединения	Глава 6, раздел 8, о правилах уединения и единения
10.	أتوب اليك يا رحمان اني أسأت و قد تضاعفت الذنوب فأما من هوى ليلى و جتي	арабский	Без автора	Глава 22, О том, как слушать, чтобы слышать и принять	Не использован, в книге отсутствует

11.	زيارتها فاني لا اتوب و لا خير في حلم اذا لم يكن له بواذر تعمي صفوة ان يكذرا و لا خير في امرئ اذا لم يكن له حكيم اذا ما اورد الام اصديرا	арабский	Без автора	Глава 22, О том, как слушать, чтобы слышать и принять	Не использован, в книге отсутствует			
12.	القول صغير هو لك عدني فكيف به اذا احتكا و أنت جمعت من قلبي هو قد كان مشتركا أما ترثي لمكتتب اذا اضحك اخلى بكى	арабский	Без автора	Глава 22, О том, как слушать, чтобы слышать и принять	Не использован, в книге отсутствует			
13.	ايا جبلي نعمان بالله خليا نسبم الصبا يخلص الي نسبيها فان الصبا ريح اذا ما تنسبت على قلب محزون تجلت همومها أجد بردها أو تشف منى حرارة على كبد لم يبق الا صميمها الا ان ادواني بليبي قديمة و أقتل داء العاشقين قديمها	арабский	Без автора	Глава 22, О том, как слушать, чтобы слышать и принять	Не использован, в книге отсутствует			
14.	تكلم منا في الوجد عيوننا فنحن سكوت الهوى يتكلم	арабский	Без автора	Глава 24, О том, как слушать для подъема духа и песнопения	Не использован, в книге отсутствует			
15.	شربنا و اهرقنا على الأرض و الأرض من كأس الكرام نصيب В «Мисбах аль-хидая» использована только вторая строка	арабский	Без автора	Глава 24, О том, как слушать для подъема духа и песнопения	Глава 10: О состояниях; раздел 1: О любви			

	للأرض من كأس الكرام نصيب					
16.	طفع السرور على حتى انني من عظم مقاد سرني أبكاني	арабский	Без автора	Глава 24, О том, как слушать для подъема духа и песнопения	Глава 5, раздел 9, О способности слушать	
17.	بانبت سعاد فقلبي اليوم متبول حتى انتهى إلى قوله فيها: إن الرسول لسيف يستضاء به مهتد من سيوف الله مسلول	арабский	Без автора	Глава 25: О том, как правильно слушать и внимать услышанному	Не использован, в книге отсутствует	
18.	لقد لسعت حية الهوى كبدي فلا طيب لها و لا راقى الآ الحبيب الذي شغفت به فَعنده رقيتي و ترياقي	арабский	Без автора	Глава 25: О том, как правильно слушать и внимать услышанному	Глава 5: О добродетелях суфиев, раздел 10: О поведении во время слушания	
19.	كيف يز هو من رجيعه أبد الدهر ضجيعه	арабский	Без автора	Глава 30: О категориях поведения в суфизме	Глава 8: Об этике; Раздел 5: О смирении	
20.	هينون لينون أيسار بنو بسر سواس مكرمة أبناء أيسار لا يذطون عن الفحشاء إن نطقوا و لا يمارون إن ماروا بالكفار من تلق منهم نقل لا فيت سيدهم مثل النجوم التي يسرى بها السارى	арабский	Без автора	Глава 30: О категориях поведения в суфизме	Не использован, в книге отсутствует	
21.	الحر عبد ما طمع و العبد حر ما قنع	арабский	Без автора	Глава 30: О категориях поведения в суфизме	Не использован, в книге отсутствует	
22.	إذا نطقت جاءت بكل مليحة و إن سكنت جاءت بكل مليح В «Мисбах аль-хидая»	арабский	Без автора	Глава 31: О том, что такое этика и её место в суфизме	Глава 6: О поведении (адаб); раздел 1: О том, что такое поведение	

	<p>يختلف:</p> <p>إذا نطقت حارت بكل مليحة و إن سكنت جارت بكل مليح</p>					
23.	<p>و إذا صفالك من زمانك واحد فهو المراد أين ذاك الواحد</p>	عربي	عربي	عربي	عربي	<p>Глава 4: О терминологии суфиев; раздел 6: О времени и Эго</p> <p>Глава 6: О поведении; раздел 6: о поведении в дружбе и что в ней есть хорошего и плохого</p> <p>Не использован, в книге отсутствует</p>
24.	<p>وحدة الانسان خير من جليس السوء عنده و جليس الخير خير من قعود المرء وحده</p>	عربي	عربي	عربي	عربي	<p>Глава 53: О сущности дружбы и что в ней есть хорошего и плохого</p> <p>Глава 53: О сущности дружбы и что в ней есть хорошего и плохого</p> <p>Глава 53: О сущности дружбы и что в ней есть хорошего и плохого</p>
25.	<p>تخلل لمن إن تخللت له يرى ذاك للفضل لا ليله و جانب صداقة من لم يزل على الأصدقاء يرى الفضل له</p>	عربي	عربي	عربي	عربي	<p>Глава 55: О правилах дружбы и братства</p> <p>Глава 55: О правилах дружбы и братства</p> <p>Глава 60: Об указаниях шейхов и порядка остановок</p>
26.	<p>لا يسألون أخاهم حين يديهم للذانيات على ما قال برهنا</p>	عربي	عربي	عربي	عربي	<p>Не использован, в книге отсутствует</p>
27.	<p>صبر اصحابي مثل المخانيث يقدم لهم الألوان!!!</p>	عربي	عربي	عربي	عربي	<p>Не использован, в книге отсутствует</p>
28.	<p>إن صوت المحب من ألم الشوق و خوف الفراق يورث ضراً صابر الصبر فاستغاث الصبر فصاح المعيب للصبر صبراً</p>	عربي	عربي	عربي	عربي	<p>Глава 9: Об остановках; раздел 5: О терпении</p>
29.	<p>صبرت على بعض الأذى خوف كله و دافعت عن نفسي للنفسى فعزت و جرر عتها المكروه حتى تدربت و لو لم أجرعها إذن لا شماتت الأرب ذل ساق للنفس عزة</p>	عربي	عربي	عربي	عربي	<p>Глава 9: Об остановках; раздел 5: О терпении</p>

	و بل ربّ نفس بالتذلل عزت إذا ما مددت الكفّ أتمس الغنى إلى غير من قال اسألوني فشأت ساصبر جهدي إن في الصبر عزّة و أرضي بدنيايا و إن هي قلت	арабский	Без автора	Глава 60: Об указаниях шейхов и порядка остановок	Не использован, в книге отсутствует
30.	تجرعت من حاله: نعمى و أبوساً زماناً إذا جرى عز اليه احتمسى فكم عمرة قد جرّ عنتي كؤوسها فجرّ عنها من بحر صبري أؤوساً تدرّعت صبري و التدهفت صرّوفه و قلت لنفسي: الصبر او فأهلكى أسى خطوب لو إن السّم زاحم خطنها لساخت و لم تدرك لها الكفّ ملمسا	арабский	Без автора	Глава 60: Об указаниях шейхов и порядка остановок	Не использован, в книге отсутствует
31.	قالو عدا ماذا انت لابسه فقلت خلعة ساق عبده الجرعا فقرّ و صبرّ هما ثوبان تحتها قلّب يرى ربه الأعياد و الجمعا أحرى الملايس أن تلقى الحبيب به يوم التزاور في الثوب الذي خلعا الدهر لي ماتم إن غبت يا أملي و العبد ما دمت لي مرأى مستمعا	арабский	Без автора	Глава 60: Об указаниях шейхов и порядка остановок	Не использован, в книге отсутствует
32.	او ليتني نعماً أبوح بشكرها و كفتتي كلّ الأمور بأسرها فلاشكرتك ما حبيت، إن أمت فانتشرك أَعْظَمِي فِي قَبْرِهَا	арабский	Без автора	Глава 60: Об указаниях шейхов и порядка остановок	Не использован, в книге отсутствует
33.	لعين نفدي ألف عين تنفي و يكرم ألف للحبيب المكرّم	арабский	Без автора	Глава 61: О состояниях и пояснения к ним	Глава 6: о поведении; раздел 3: об отношении к

						пророчеству и пророкам
34.	أثبت كون الإنابة سبباً للهداية في حق محب	арабский	Без автора	Глава 61: О состояниях и пояснения к ним	Глава 61: О состояниях и пояснения к ним	Не использован, в книге отсутствует
35.	تعصى الإله و أنت تظهر حبه هذا لعمرى في الفعال بديع لو كان حبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يحب مطيع	арабский	Без автора	Глава 61: О состояниях и пояснения к ним	Глава 10: О состояниях; раздел 1: О любви	
36.	أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن روحان حالنا بدنا فإذا أبصرتني أبصرته و إذا أبصرته أبصرتنا	арабский	Без автора	Глава 61: О состояниях и пояснения к ним	Глава 10: О состояниях; раздел 1: О любви	
37.	حزني كحسنتك لا لذا أمد ينهي إليه و لا لذا أمد	арабский	Без автора	Глава 61: О состояниях и пояснения к ним	Не использован, в книге отсутствует	
38.	شغلت قلبي بما لديك فلا ينفك طول الحياة عن فكر أنشئتني منك بالوداد فقدد أوحشتني من جميع ذا البشر ذكرك لي مؤنس يعار ضني يو عدني عنك منك بالظفر و حينما كنت يا مدى هممي فأنت مني بموضع النظر	арабский	Без автора	Глава 61: О состояниях и пояснения к ним	Глава 10: О состояниях; раздел 6: О наслаждении души от воссоединения с Истиной и состоянии почтения (<i>аль-унс ва аль-хайба</i>)	
39.	و لقد جعلتك في الفؤاد مدني و ابحت جسمي من أراد جلوسي فالجسم مني الجليس مؤانس و حبيب قلبي في الفؤاد أنيسي	арабский	Робиа	Глава 61: О состояниях и пояснения к ним	Глава 10: О состояниях; раздел 6: О наслаждении души от воссоединения с Истиной и состоянии почтения (<i>аль-унс ва аль-хайба</i>)	

40.	كانت لقلبي أهواءٌ مفرقة فاستحمت إذ رأيتك النفسُ أهوائي فصار يحسدني من كنت أحسده و صرت مولى الورى مدصرت مولاني تركث للناس دنياهم و دينهم شغلاً بذكرك يا ديني و دنائي	арабский	Без автора	Глава 61: О состояниях и пояснения к ним	Не использован, в книге отсутствует
41.	قد تحققتك في السرِّ فنا جاك لساني فاجتمعنا لمعان و افترقنا لمعان إن يكن غيبك التعظيم عن الحظ عياني فلقد صيرك الوجد من الأحشاء داني	арабский	Без автора	Глава 61: О состояниях и пояснения к ним – 1 раз	2 раза - Глава 10: О состояниях; раздел 4: О близости; Глава 4: О терминологии суфиев; раздел 2: О единении и разделении
42.	اشتاقتك فاذا بدا أطرفت من إجلاله لا خيفة بل هيبه و صيانة لجماله الموت في إدياره و العيش في إقباله و أصد عنه إذا بدا و أروم طيف خياله	арабский	Без автора	Глава 61: О состояниях и пояснения к ним	Глава 9: Об остановках; раздел 5: О терпении
43.	و بدا له من بعد اندمل الهوى برق تائق موهنا لمعانه يبدو كحاشية الرداء و دونه صعب الذرى متنع أركانه فبدا لينظر كيف لاح فلم يطق نظراً إليه و رده أشجانه فالنار ما اشتملت عليه ضلوعه و الماء ما سمحت به أحفانه В «Мисбах аль-хидая»	арабский	Без автора	Глава 62, О значении некоторых терминов, поясняющих состояния суфиев	Глава 4: О терминологии суфиев; раздел 3: О раскрытии завесы и озарении света Истины (<i>таджалли ва иститар</i>)

	<p>ИСПОЛЬЗОВАНО ТОЛЬКО ДВЕ строки فبدا لينظر كيف لاح فلم يُطق نظراً إليه و رده أشجانه</p>				
44.	<p>قد كان بطر بني وجدي، فأفعدني عن رؤية الوجد من في الوجد موجود و الوجد يُطرب من في الوجد راحته و الوجد عن حضور الحق مفقود</p>	арабский	Без автора	Глава 62, О значении некоторых терминов, поясняющих состояния суфиев	Глава 4: О терминологии суфиев; Раздел 4: Об экстатическом состоянии и растворении в Истине (<i>вадж</i> и <i>вуджуд</i>)