



Списание ЕПОХИ  
Издание на Историческия факултет на  
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“  
Journal EPOCHI [EPOCHS]  
Edition of the Department of History of  
“St. Cyril and St. Methodius” University of Veliko Tarnovo



Том / Volume XXVII (2019).  
Книжка / Issue 2

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ: ПОЭЗИЯ НАСИМИ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ СЕРЕНА КЬЕРКЕГОРА

Рафик М. НОВРУЗОВ  
Гюлнара Ф. НОВРУЗОВА

### HISTORICAL AND PHILOLOGICAL PARALLELS: *POETRY OF NASSIMI* AND *SØREN KIERKEGAARD'S* EXISTENTIAL PHILOSOPHY

Rafik M. NOVRUZOV  
Gyulnara F. NOVRUZOVA

**Abstract:** *The article is devoted to a comparative analysis of the philosophical traditions of Nasimi poetry and the founder of existentialism S. Kierkegaard. As the object of comparison, the poetic texts of Imadaddin Nasimi and the book of the Danish philosopher Kierkegaard “Fear and Awe” are taken. For the first time in philosophical comparative studies, an attempt is made to find a common and difference in the concepts and categories of Hurufism and existentialism.*

**Key words:** *Nasimi, religious-philosophical doctrine of Hurufism, text, philosophy of S. Kierkegaard, interpretation, general and difference.*

#### Цель и задачи

Философская компаративистика – важнейшее направление для определения учений, систем, традиций, для уточнения понятий и категорий. В нашем исследовании впервые сопоставляются философия хуруфизма, ярким представителем которой был азербайджанский поэт XIV века Имадеддин Насими, и взгляды основоположника экзистенциализма Сёрена Кьеркегора, отраженных в его произведении «Страх и трепет».

**Методы исследования** общенаучные (анализ, синтез) и основные элементы дискурсивного анализа.

#### Литературный обзор

Проблема жизни и творчества азербайджанского поэта средневековья Имадеддина Насими находится в центре внимания ряда азербайджанских и зарубежных ученых. Анализ исследований и публикаций позволил выделить основные аспекты: изучение жизни и творчества поэта в целом [Araslı, H. 1972, s. 75.]; религиозные взгляды [Nəsimi, İ. 2004]; музыкальность его поэзии и её передача на язык музыки [Hüseynov, R. 2018, 5–23]. Различные аспекты поэтического языка Насими, его место среди известных суфиев и роль в развитии хуруфизма [Araslı, H. 1972; Şixiyeva, S. 2009; Şixiyeva, S. 2018; Шиммель, А. 1999].

### Результаты и их обсуждение

Поэзия великого азербайджанского поэта-философа XIV века Имадеддина Насими является достоянием не только средневековой восточной литературы, но и по своей значимости входит в сокровищницу мировой литературы.

Для проведения обоснованного сопоставления мы будем обращаться к мнениям авторитетных учёных, где раскрываются принципы экзистенциальной философии С. Кьеркегора. Религиозно-философское течение хуруфизма относится к XIV–XV векам. Оно является одним из ответвлений суфизма.

Центральной фигурой философской концепции суфизма является образ познающего Аллаха, который в пути Его постижения чувственно отражает все новые и новые модусы существования и самопознания Абсолюта, разочаровывается и отчаивается, „истинным“ положением дел во Вселенной, приходя к выводу, что познание – одна из сторон отражения имен и атрибутов Абсолюта. Лишь только синхронное изменение самого познающего и его безрассудная, самоотверженная любовь к Истине может привести мистика к вершине мистического переживания – слиянию субъекта и объекта в одно нерасторжимое целое.

Одним из постулатов поэзии суфизма является *вахдат аль-вуджуд* (единство бытия), опирающегося на коранические откровения. Он подразумевает соединения всего существующего в Нем, потому что благодаря Богу все существует.

Таким образом, путь посвящения открыт для тех, чье сознание уже устремилось к исканию Бога, то есть в основе своей религиозно, и вместе с тем стремится стать сознательно религиозным» [Шиммель, А. 1999, с. 4].

Обратимся к газелям Насими:

*«Слиянье с богом – вот вино священной веры,  
Я это пью вино на пириестве хмельном»* [Насими, И. 1973, с. 113].

*«Я тоже человек, а человек есть Бог,  
Желание мое не истина ль святая?»* [Насими, И. 1973, с. 137].

Поэт признает за Богом Истину, но путь к ней мучительный, долгий и трудный:

*«Вне истины никто не достигает цели –  
Ни грозный падишах, ни человек простой»* [Насими, И. 1973, с. 88].

*«За истиной я шел, была трудна дорога.  
Искал я, шел и шел, земель увидел много,  
Что вечным я считал, то оказалось не вечным.  
Я истину нашел, я стал подобьем Бога»* [Насими, И. 1973, с. 263].

*Я истину познал и понял: «Я есть бог»  
И в этом убедясь, я не храню молчанья»* [Насими, И. 1973, с. 86].

Естественно, что для достижения Истины необходимо ее познать. Но *познание* не носит виртуального характера, а заключает в себе его механизмы:

*«Тот, кто познал себя, тот господу познал.  
Познание Бога – вот на свете путь конечный»* [Насими, И. 1973, с. 59]

*«Ты истину познай, в ней смысл всего земного.  
Все семь материков ее питают плод.  
Суть истины во всем, что живо или мертво,  
Во всем, что вянет здесь или еще цветет»* [Насими, И. 1973, с. 176]

Для поэта, с одной стороны, любовь таинственна, с другой, познание тайны любви проявляется между самопознанием и познанием.

*«Любовь есть тайна: как познает тайну эту  
Тот, кто и сам себя покуда не познал?»* [Насими, И. 1973, с. 39]  
*«Бог тайну мне раскрыл, я твой увидел лик,  
И стал бесценен я – постиг я мирозданье»* [Насими, И. 1973, с. 30]

По мнению экзистенциалистов, человек находится в состоянии своего существования. Встретив определенную пограничную ситуацию, человек должен выбрать путь предназначения. Эти проблемы в своих трудах рассматривает родоначальник французского абсурдизма Альбер Камю. Другой, не менее известный теоретик, Жан-Поль Сартр, определяет сущность или существование человека, как должностования выбора им и форму бытия. Обозревая концептуальный поход, мы не ставим цели раскрыть все тонкости указанных категорий. Отметим лишь то, что человек должен выбрать свое бытие, в котором «подлинное» определяет «внутреннее» бытие, а «неподлинное» – социальное, иными словами, жизнь для других. Для Кьеркегора-экзистенциалиста существование в человеке душевного и телесного начала изначально формирует в личности синтез «вечного» и «временного». По его мнению, в таком раскладе человек проходит три стадии существования: эстетическое, этическое и религиозное. В первой стадии он получает наслаждение от жизни, но поняв их временность, переходит к следующей стадии. Во второй стадии определяется выбор соответствующей морали и подчинение себя долгу и обязательствам. Но самым главным в предложенном Кьеркегором процессе человеческого существования является итоговая стадия, когда человек может избавиться от страданий бренности мира, лишь подчинив себя служению Богу. В концепции философа основным критерием истины является его субъективное принятие, то есть отрицание рационализма. Как видим, суть философии экзистенциализма одна, хотя во взглядах философов, их концепциях и критериях наблюдается определенное различие. Более того, если объектом данной философии является человек, то его существование и сущее следует рассматривать в контексте причин и следствий индивидуальных чувственных и эмоциональных переживаний.

В этом смысле по своим ключевым понятиям концепция совершенного человека в поэзии Насими предшествует философии экзистенциализма. Познание самого себя, понимание цели своего существования и предназначения, позволяет поэту постичь тайны мира и раствориться в Боге. Датский философ в книге «Страх и трепет» пишет: «Никто не будет забыт из тех, кто был велик в этом мире; но каждый был велик здесь своим особым образом, и каждый – относительно величины того, что он *любил*. Ибо тот, кто любил самого себя, стал велик через себя, и тот, кто любил других людей, стал велик через свою преданность, но тот, кто любил Бога, стал самым великим из всех. Все они останутся в памяти, но каждый будет велик относительно своего *ожидания* (*Forventning*). Один стал велик через ожидание возможного, другой – через ожидание вечного, но тот, кто ожидал невозможного, стал самым великим из всех» [Кьеркегор, С. 1993, с. 9]. Стало быть, величина человека определяется величиной объекта любви.

Религиозно-философское течение хуруфизма относится к XIV–XV векам. Оно является одним из ответвлений суфизма. Базовую основу хуруфизма составляет учение пантеизма, то есть, всё в своей сущности содержит божественное. Естественно, что среди всего материального человек, как величайшее создание Бога, занимает особое место. Другими словами, Бог объединяет в себе материальное и духовное. В первую очередь указанное сочетание относится к человеку. Человек как создание Бога соединен с Ним во всех ипостасях: содержательном, формальном, образном. Находясь с Ним в единении, таким образом, человек сам становится Истиной. Такова логика хуруфизма [9].

Обратимся к газелям Насими:

«Слияние с тобой – вот цель существования.

*И со своей стези не свернуть, приди»* [Насими, И. 1973, с. 145]

«Я, Насими, с тобою слит, но ты – душа, я – тело.

*Нет у меня иных забот: тебя я видеть жажду»* [Насими, И. 1973, с. 38].

По мнению Кьеркегора, «Бог – это любовь; эта мысль имеет для меня изначальную лирическую достоверность. Когда она реально присутствует для меня, я несказанно счастлив, когда отсутствует, я томлюсь по ней более страстно, чем возлюбленный – по предмету своих желаний; однако я не верю, этого мужества у меня недостает. Божья же любовь для меня, как в прямом, так и в переносном смысле, всегда есть нечто совершенно несоизмеримое со всякой наличной действительностью» [Кьеркегор, С. 1993, с. 21]. «Лирическую достоверность» Кьеркегора создает азербайджанский поэт. Для Насими, с одной стороны, любовь *таинственна*, с другой, познание тайны любви проявляется между *самопознанием* и *познанием*.

*«Любовь есть тайна: как познает тайну эту  
Тот, кто и сам себя покуда не познал?» [Насими, И. 1973, с. 39]*  
*«Аллах объединил огонь с водой и небо  
С землю, чтоб создать бессмертный образ твой.  
И тот, кто не живет сегодня лишь любовью,  
Пусть мается всегда: и здесь, и в жизни той.  
Несчастен в мире тот, кто пренебрег любовью,  
Всего лишь камень он, бездушный и немой.  
Не может сатана быть верен человеку:  
Любовью человек живет, пока живой.  
Вне истины никто не достигнет цели –  
Ни грозный падишах, ни человек простой.  
На свете только тот, кто любит беззаветно,  
И пьян любым питьем, и сыт любой едой.  
Последний раб и тот, когда всем сердцем любит,  
С любимой своей – властитель молодой.  
Кто на земле не смог соединиться с богом,  
Соединится ль с ним в юдоли земной?» [Насими, И. 1973, с. 208]*

Философские концепции *любовь* классика азербайджанской литературы и датского философа по существу одинаковы и не вызывают сомнения.

Весьма интересным, на наш взгляд, является рассмотрение истории Авраама, которой посвящена книга С. Кьеркегора «Страх и трепет». Здесь мы считаем уместным внести ясность в толкование библейского и коранического рассказа об испытании Авраама. В библейском рассказе по призыву Бога Авраам должен был принести в жертву любимого сына Исаака (Быт. 22: 1–19). В Коране несколько по-иному интерпретируется жертвоприношение. Дело в том, что в Библии Авраам не раскрывает перед женой, сыном и приближенными цель восхождения на гору. Когда как в Коране отец откровенно делится с сыном увиденным сном: «Когда сын достиг того, чтобы разделить усердие с ним, [Ибрахим] сказал: «О сын мой! Воистину, я видел во сне, что я приношу тебя в жертву с закланием. Что думаешь ты [об этом]?» Сын ответил: «О отец мой! Поступай так, как тебе велено. Если так будет угодно Аллаху, ты найдешь меня терпеливым». Когда они оба покорились [воле Аллаха] и [отец] поверг его [лицом вниз]... Воистину, это и есть явное испытание. И Мы заменили ему [сына] на большую жертву (сура 37: 99–109). Как видим, не только отец (Авраам) подвергается испытанию, но и сын изначально принимает повеление Аллаха. Такая интерпретация Корана, существенно меняет акценты на мотивации рассказа по сравнению с Библией. Более того, исламские богословы и толкователи Корана, мотивируя тем, что известие о даровании Аврааму сына Исаака пришло ему позднее (сура 37: 112), уверены в том, что в тексте речь идет не об Исааке, а об Исмаиле. Если учесть, что датский философ оперирует библейским текстом, а Насими ссылается на кораническое толкование, то не трудно будет заметить некоторую разницу в их восприятии изучаемого рассказа. У Кьеркегора мы читаем: «Стало быть, Авраам не говорил, он не говорил с Саррой, не говорил с Елизаром, не говорил с Исааком, – он поднялся выше этих трех этических инстанций; ибо для Авраама этическое не имело более высокого выражения, чем семейная жизнь» [Кьеркегор, С. 1993, с. 88]. В этой связи представляют интерес рассуждения Л. Шестова, изложенные им в книге «Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне)»: «Мы встречаем у Киргегарда почти на каждом шагу всем привычное и потому никого не оскорбляющее, даже ласкающее слух выражение «религиозно-этическое». Без всякой натяжки, ссылаясь на многочисленные места из его сочинений, можно сказать, что экзистенциальная философия поставляет себе религиозно-этические цели. Правда, мы слышали от него же, что отцу веры, Аврааму, – в страшный и ответственный момент его жизни, в момент, когда решалась его судьба, когда роковой вопрос «быть или не быть» предстал пред ним не как теоретическая отвлеченная проблема, а как-то, с чем связано его существование, – пришлось «отстранить этическое», которое заградило ему путь к Богу. «Если этическое – есть вечное, Авраам погиб»: Киргегард ясно давал себе в этом отчет. И ведь правда: если этическое было бы высшей и последней инстанцией, если оно предвечно, не сотворено, не от Бога или если оно есть *veritas a Deo emancipata* – Аврааму нет

спасения. И сам Киргегард является обличителем *такого* этического (в новейшей философии оно называется автономным, самозаконным): когда Авраам заносил нож над Исааком, он верил, что Исаак ему будет возвращен. На суде религиозном – это решительнейший «аргумент» в пользу Авраама, но на суде разума и этики, у которых есть собственные законы (опять напомним – и разум, и этика автономны), вера Авраама компрометирует его, отнимает у его поступка всякую цену» [Шестов, Л. И. 1992]. Как видим, Л. Шестов весьма аргументированно выявляет некоторые противоречия во взглядах датского философа. Выше мы убедились в том, что в отличие от Корана, в Ветхом завете философ подчеркивает одну сторону этического смысла поступка. Далее он продолжает: «Авраам *не может* говорить; то, что разъяснило бы все, он не может сказать (то есть сказать так, чтобы быть понятным), он не может сказать, что это испытание, причем такое, при котором этическое является искушением. Тот, кто поставлен в это положение, является эмигрантом из сферы всеобщего. Но то, что следует за этим, он способен высказать в еще меньшей степени. Ведь как уже говорилось, Авраам делает два движения. Он делает бесконечное движение самоотречения и отдает Исаака, – никто не может этого понять, поскольку это частный поступок; однако затем он в то же самое мгновение совершает движение веры. Это и есть его утешение. Он говорит: «Этого не случится, или, если это случится, Господь даст мне нового Исаака, как раз силой абсурда». Трагический герой здесь, по крайней мере, доходит до конца истории» [Кьеркегор, С. 1993, с. 89]. Высшей этической инстанцией для Кьеркегора является самоотречение во имя веры. Здесь для подкрепления мысли напрашиваются два его изречения, которые не нуждаются в излишних комментариях: «Бесконечное самоотречение – это последняя стадия, непосредственно предшествующая вере, так что ни один из тех, кто не осуществил этого движения, не имеет веры: ибо лишь в бесконечном самоотречении я становлюсь ясным для самого себя в моей вечной значимости, и лишь тогда может идти речь о том, чтобы постичь наличное существование силой веры» [Кьеркегор, С. 1993, с. 31] и «А потому вера – это не какое то эстетическое волнение, но нечто гораздо более высокое; как раз потому, что ей предшествует самоотречение, она не может быть непосредственным движением сердца, но только парадоксом наличного существования (Tilvaerelsens Paradox)» [Кьеркегор, С. 1993, с. 32]. А вот как оценивает поступок Ибрахима Насими:

*«Если б бог наш великий не сделал золою тот огонь, что зажег Ибрагим на Горе*

*Неужели огонь цветником ему стал бы, гюлистаном считал бы его Ибрагим?»* [Насими, И. 1973, с. 370]

Прежде чем комментировать поэтическую мысль, необходимо раскрыть смысл выражения «*не сделал золою тот огонь, что зажег Ибрагим Горе*». Дело в том, что согласно еврейской традиции Авраам должен был «устроить жертвенник», на которое клались дрова и после заклания следовало сжечь жертву. В Коране об этом ничего не говорится. Стало быть, Насими был знаком и с текстом Библии. Кроме того, азербайджанский поэт в поэтической форме обыгрывает слово *огонь* со словами «зажечь» и «зола». Дрова, не будучи зажженными мистическим образом, по велению Бога, превратились в золу, то есть, акт всеожжения не состоялся. Могут быть различные толкования этого жертвоприношения, однако главное в его понимании, на наш взгляд, является торжество любви человека к Богу и подчинение его воле. Далее, поэт задаётся вопросом, опять же сделав ключевым словом *огонь*. Но на этот раз, оно заставляет читателя задуматься над религиозно-этическим вопросом Кьеркегора. Следовательно, этот вопрос рассматривался и им. Если на самом деле жертвоприношение совершилось бы, каково было бы состояние отца, принёсшего во имя веры в Бога в жертву любимого сына? Насими тоже пытается понять внутреннее состояние пророка Ибрагима; если бы он принял бы жертву сына как «цветник», как «гюлистан» (кстати, это оригинал перевода «гюлистан» – Н.Р., Н.Г.), то насколько этот поступок мог бы считаться этическим.

Между тем, одно из первых испытаний огнем, которому Авраам подвергся в Халдейском Уре, в отличие от Кьеркегора, было более привлекательным для Насими. Он в некоторых своих газелях с восторгом говорит об этом:

*«Если ты влюблен в Истину, способен, как Халил, гореть в костре Нимруда*

*Ты –*

*Поскорей бросайся, и тогда увидишь тот цветник божественный, что  
слаще всех услад»* [Насими, И. 1973, с.154].

«Халил» – одно из имен пророка Ибрахима, в переводе с арабского означает «друг», «любимый» [Ərəb və fars..., 1966, с. 691]. Истина и Бог – синонимы для азербайджанского поэта. Искренняя вера и любовь в Бога не боятся огня, потому что огонь веры и любви во много крат сильнее земного огня. Последний тушится перед силой духовного огня.

*«О тайне божества во мне, о таинстве огня –  
Невежд не спрашивай: их суть Фирону не ясна!»* [Насими, И. 1973, с. 264]

*«Я, Халилу уподоблюсь, от огня не жмурюсь –  
Это пламя запах роз, им дышать, сгорая, – радость»* [Насими, И. 1973, с. 297]

«Тайна божества» таится в «таинстве огня». Фараон Нимрод, язычник как и отец Ибрахима, хочет противостоять единобожью будущего пророка, прибегая к различным козням и в том числе сожжению его в печи. Именно этот библейский и коранический рассказ поэтизирует Насими. Для поэта это достойный пример покорности, верности и любви к Богу. Огонь испытания он воспринимает как «запах роз», как радость служения Всевышнему. И ещё один штрих отличия Насими от Кьеркегора, наблюдаемый в их отношении к Адаму. Если Насими видит в Адаме, в первом человеке подобие Бога, то датский философ рассматривает как «падшего человека». Вот как позицию Кьеркегора излагает Лев Шестов: «Киргегард, вскользь правда, замечает, что Адам, пока он был невинен, не мог понять смысла слов Бога, запрещавших ему вкушать от плодов дерева познания добра и зла, ибо он не знал, что такое добро и зло. Но нужно ли и можно ли их «понимать»? Мы их принимаем, мы знаем, что добро есть добро, а зло есть зло. Но от нас скрыта и, по-видимому, от нашего «понимания» навсегда останется скрытой другая возможность, о которой рассказано в Св. Писании. Не то, что Адам «не знал» различия между добром и злом: *такого различия не было*. Для Бога и для Адама, пока он шел пред Богом, не было зла: все в мироздании было добро зело. Змей, обещавший человеку, что, вкусив с дерева познания, он сравнится с Богом, знающим разницу между добром и злом, дважды обманул его. Человек с Богом не сравнился, и у Бога нет вообще знания, и, в частности, знания добра и зла, в котором падший человек, человек, замороженный предательскими чарами Ничто, полагает и поныне свое высшее качество» [Шестов, Л. И. 1992]. По мнению Шестова, скрытая тайна «понимания» заключается именно в отсутствии у Бога знания добра и зла. Знание о добре и зле, данное ему Змеем, из бессмертного сделало его смертным. Насими воспринимает человека как совершенное создание:

*«Чтоб бесполезно не прожить свой век,  
Пойми: опора мира – человек.  
Во взгляде человека – суть вселенной,  
Все, что аллах замыслил и изрек»* [Насими, И. 1973, с. 346]

## Выводы

Таким образом, сравнительно-сопоставительный анализ философии азербайджанского поэта XIV века Имадеддин Насими, яркого представителя религиозно-философского учения хуруфизма, и взглядами основоположника экзистенциализма Сёрена Кьеркегора, отраженными в его произведении «Страх и трепет» выявляет в них единство концептуального характера и расхожест в критериях. Так, в поэзии азербайджанского поэта Насими и датского философа Кьеркегора человек в процессе своего существования может избавиться от страданий брениности мира, лишь подчинив себя служению Богу. В их концепции человек и его существование следует рассматривать в контексте причин и следствий индивидуальных чувственных и эмоциональных переживаний. Эта концепция является составной частью суфийского *вахдат аль-вуджуд* (единство бытия), подразумевающего соединение всего существующего в Нем.

В итерпретации же образов Авраама и Адама – их взгляды расходятся. Если Насими усматривает в жертвоприношении Авраама мотив любви к Истине, к Богу, к Творцу, руководствуясь кораническими постулатами, то Кьеркегор не может найти «примирения» между этическим и религиозным. Если для Кьеркегора Адам рассматривается как первый падший человек, послушавшийся Бога, то для Насими он есть самое совершенное божественное создание.

## ЛИТЕРАТУРА/REFERENCES

- Бабаев, Я. М.** 2009 – Ягуб М. Бабаев. Хуруфизм и его влияние на азербайджанскую литературу. Молодой ученый, № 3, 2009, с. 100–104. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <<http://www.molych.ru/filologija/hurufizm-i-ego-vliyanie-na-azerbajdzhanskuju-literaturu.html>> [Yagub M. Babaev. Hurufizm i ego vliyanie na azerbaydzhanskuyu literaturu. Molodoy ucheny, № 3, 2009, s. 100–104. [lektronny resurs]. Rezhim dostupa: <http://www.molych.ru/filologija/hurufizm-i-ego-vliyanie-na-azerbajdzhanskuju-literaturu.html> ]
- Кьеркегор, С.** 1993 – Серен Кьеркегор. Страх и трепет. Москва: Республика, 1993. [Seren Kyerkegor. Strah i trepet. Moskva: Respublika, 1993]
- Насими, И.** 1973 – Имаддин Насими. Избранная лирика (в двух томах). Т. 1. Баку: Азернешр, 1973. [Imadaddin Nasimi. Izbrannaya lirika (v dvuh tomah). T. 1. Baku: Azerneshr, 1973]
- Шестов, Л. И.** 1992 – Лев И. Шестов. Киргегард и экзистенциальная философия. (Глас вопиющего в пустыне). Москва: Прогресс–Гнозис, 1992, -300 с. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <<https://e-libra.ru/read/194928-kirgegard-i-ekzistencial-naya-filosofiya.html>> [Lev I. Shestov. Kirgegard i kzistentsialnaya filosofiya. (Glas vopiyushtego v pustyne). Moskva: Progress–Gnozis, 1992, -300 s. [lektronny resurs]. Rezhim dostupa: <<https://e-libra.ru/read/194928-kirgegard-i-ekzistencial-naya-filosofiya.html>>]
- Шиммель, А.** 1999 – Аннемари Шиммель. Мир исламского мистицизма. Перевод с англ. Н. И. Пригариной, Д. С. Рапопорт. Москва: Алетейя, Энигма, 1999. [Annemari Shimmely. Mir islamskogo mistitsizma. Pervod s angl. N. I. Prigarinoi, D. S. Rapoport. Moskva: Aleteya, nigma, 1999]
- Arash, H.** 1972 – H. Arashlı. İmaddədin Nəsimi. Həyat və yaradıcılığı. Bakı, Azırnəşr, 1972.
- Aslan, V.** 2019 – Vaqif Aslan. Türk sufi triadası – Şeyx Əhməd Yəsəvi, Yunis İmrə, İmadəddin Nəsimi”, Ədalət. 2019, 9 aprel. № 62.
- Əliyev, R.** 2006 – Rəhim Əliyev. Nəsimi və klassik dini üslubun təşəkkülü. Bakı, Naftapress, 2006.
- Ərəb və fars...** 1966 – Ərəb və fars sözləri lüğəti. Bakı, 1966. -1036 s.
- Hüseynov, R.** 2018 –Rafael Hüseynov. Nəsimi şeirində musiqi və Nəsimi şeiri musiqidə. – Risalə. Araşdırmalar toplusu. 14-cü kitab Bakı, “Elm və Təhsil” nəşriyyatı, 2018, s. 5–23.
- Nağısoylu, M.** 2019 – Möhsün Nağısoylu. Azərbaycan klassik poeziyasının və ədəbi dili tarixinin Nəsimi zirvəsi. – Azərbaycan, 3-cü say, 2019, səh 97–106.
- Nəsimi, İ.** 2004 – İmaddədin Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. İki cildə. I cild. Bakı, “Lider nəşriyyat”, 2004. -336 səh.
- Şixiyeva, S.** 2009 – Səadət Şixiyeva. Seyid İmadəddin Nəsimi” (portret-ocerk), Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, III c., Bakı, “Elm”, 2009.
- Şixiyeva, S.** 2018 – Səadət Şixiyeva. Hürufiliyin tarixi: ənənəviləşmiş təhriflər, unudulan gerçəkliklər... – Metafizika, Cild 1, Say 2, 2018, səh 65–96.