

## رحیق التحقیق و جایگاه عرفانی-حکمی آن

محمدجواد شمس

فخرالدین مبارک‌شاه مروودی، *رحیق التحقیق*، به انضمام اشعار دیگر او، به تصحیح و تحقیق نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۱، ۱۹۵ صفحه.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های عرفان و تصوّف در قرن ششم هجری رواج و گسترش شعر تعلیمی-عرفانی است. هرچند نفوذ عرفان اسلامی در نظم و نثر فارسی از قرن پنجم هجری آغاز شد و در ابتدا نیز بیشتر سروده‌های عرفانی در قالب رباعی و دوبیتی بود، اما شعر عرفانی در قرن ششم هجری گسترش بسیار یافت و حوزه قصیده و مثنوی را نیز دربر گرفت. تعلیم و آموزه‌های بلند و اندیشه‌های ناب و ژرف عرفانی از این طریق تعلیم داده شد. از این دوره به بعد، منظومه‌های عرفانی گران‌قدری پدید آمد. سرایندگان این گونه آثار نقش مهم و به‌سزایی در گسترش تعلیم عرفانی-حکمی داشته‌اند و هرچند برخی از آنان خود در شمار صوفیان رسمی نبوده و ظاهراً به سلسله‌ای خاص نیز تعلق نداشته‌اند، بی‌شک با مفاهیم و موضوعات عرفانی آشنا بوده و کوشیده‌اند یافته‌های عارفان و دانسته‌های خود را در قالب نظم و به زبانی تمثیلی-عرفانی بیان کنند. زبان تمثیل یکی از شیوه‌های بیان تعلیم عرفانی و تجربه‌های باطنی است که، هرچند خود نوعی زبان عرفانی است، از زبان اشاری عرفانی یا زبان اصطلاحی عرفان متمایز است. در حقیقت، در پس زبان اشاری عرفان تجربه اصیلی وجود دارد. این زبان هم‌زمان با تجربه عرفانی و در همان حرکتی پدید می‌آید که تجربه به ساحت آگاهی درمی‌آید.

لحظه انتقال تجربه به دیگران متأخر از لحظه آگاهی از تجربه است. زبان تجربه هم‌زمان با تجربه به سطح آگاهی می‌آید، نه بیرون از تجربه است و نه متأخر از آن. در زبان اشاری عرفان، کلمات همان کلمات شناخته‌شده‌اند؛ اما تجربه عرفانی به آنها معانی نوی می‌بخشد. بدین‌سان، تعبیرها رمزگونه و دارای مفهومی باطنی می‌شوند و به شرح و تفسیر نیاز پیدا می‌کنند. این زبان وسیله بیان حقایق است. آنچه از طریق این زبان بیان می‌شود صرفاً داستان و حکایت نیست بلکه حقایق وجودی است. در عوض، زبان تمثیل زبانی است که صوفی از طریق آن می‌کوشد تا به عناصر روحانی تجربه‌ای که در آن زیسته و از آن درگذشته است، هیئتی ملموس بخشد. این تجربه گاه حتی ممکن است از آن دیگران باشد (← نوبیا، ص ۴، ۱۷-۱۸، ۲۶۷-۲۶۸). بنابراین، زبان تمثیل اولاً مؤخر از تجربه است و درثانی ممکن است تجربه‌ای زیسته نباشد بلکه کاملاً خارج از تجربه شکل گرفته باشد. از طرف دیگر، زبان اشاره هدفش تعلیم نیست؛ اما زبان تمثیل اساساً تعلیمی است و برای آگاهی ناآگاهان از حقیقت بیان می‌شود.

باری، در قرن ششم هجری، منظومه‌های تعلیمی عرفانی متعددی پدید آمد. داستان‌های تمثیلی عرفانی-حکمی نخست در قالب نثر در قرن پنجم هجری رواج پیدا کرد و سپس در قرن ششم وارد قلمرو نظم فارسی شد. سنائی غزنوی (وفات: ۵۳۵) نخستین سخن‌سرای بزرگ عرفانی و پیشرو و سرخیل قافله شاعران تعلیمی، نخستین سراینده فارسی‌زبان است که از زبان تمثیل یا به تعبیر خود وی «شیوه تحقیق» برای بیان حقایق عرفانی بهره‌گرفت (← زرین‌کوب ۱۳۶۳، ص ۲۳۷-۲۳۸، ۲۴۹). پس از سنائی، فخرالدین مبارک‌شاه مرورودی شایسته ذکر است که، به رغم گمنامی‌اش در حوزه شعر عرفانی، منظومه‌ای پرارزش، در قالب مثنوی تعلیمی-تمثیلی و در بحر خفیف، به نام رحیق‌التحقیق، بر جای نهاده است. در این مثنوی، کوشش شده است تا سیر نزولی و صعودی انسان مصور گردد. این مثنوی نیز، مانند بیشتر داستان‌های تمثیلی-حکمی، از تعالیم عرفانی با رنگ و بوی فلسفه و تفکرات عقلانی ملهم است. در این گونه داستان‌های تمثیلی، راهبر عقل است نه پیر و مرشد روحانی؛ در حالی که در تمثیلات عرفانی، سلوک طریقت به ارشاد پیر انجام می‌گیرد. من باب مثال، در رساله الطیر ابن سینا، مرغان، پس از شناختن راه، بدون همراهی پیر طی طریق می‌کنند. اما، در منطق الطیر، مرغان، چون راه از پیش شناخته‌ای برایشان وجود ندارد، نیازمند هادی‌اند که، به تعبیر

عطار، همان «هدهد هادی شده» است. این راهبر، تا پایان سیر، رهبری مرغان را برعهده دارد و فقط آن هنگام که مرغان به سیمرغ می‌رسند دیگر از هدهد سخن به میان نمی‌آید؛ چون، در آنجا، هریک از سی مرغ خود هدهدی شده و هدهد نیز یکی از سی مرغ گشته است (پورنامداریان ۱۳۷۵، ص ۱۵۲). تمایز دیگر میان این دو نوع داستان تمثیلی سیر حاکم بر آنهاست. در داستان‌های تمثیلی-حکمی، سیر منطقی و عقلانی حاکم است و طریق سلوک منطبق با موازین منطقی و عقلانی و هر مرحله ادامه مرحله پیشین است. این گونه تمثیلات معمولاً مبتنی بر تجربه شخصی و حضوری نیست بلکه بر مبنای تجربه‌های دیگران یا دریافت‌های عقلانی شکل می‌گیرد. در حالی که تمثیلات صرفاً عرفانی، در عین بیرون بودن از تجربه عارف، مبتنی بر تجربه او و ماهیتاً حضوری است. به تعبیری روشن‌تر، زبان حال است نه زبان قال. در این گونه تمثیلات، همچون اصل تجربه، راه و مسیر از پیش شناخته شده نیست و سیر حاکم بر آنها نیز سیر ذوق و حال و جذب است (همو، ص ۱۵۰، ۱۵۱-۱۵۲).

سرآغاز مثنوی رحیق التحقیق ساقی نامه‌ای است باده آن عشق.

«این باده عشق همان رحیق تحقیق است، شرابی است ناب که ما را از بند خودی و خواهش‌های این جهانی، به قول شاعر تقاضای آب و گل، رها می‌کند و سرانجام به شناخت معشوق، که حُسن و جمال مطلق است، نایل می‌سازد.» (پورجوادی ۱۳۸۱، ص ۳۷)

باده عشق در ده ای ساقی      تا شود لافِ عقل در باقی  
یک زمانی مرا ز من بستان      وز تقاضای آب و گل برهان  
(فخرالدین مبارک‌شاه، ص ۵۹)

پورجوادی (۱۳۸۱، ص ۱۰۶)، با توجه به بیت عشق را عنصری زمانی نیست خسته زخم  
لن ترانی نیست (ص ۵۹)، نتیجه می‌گیرد که مبارک‌شاه قایل به رؤیت خدا در همین جهان بوده است؛ اما  
خود شاعر عشق را عنصری فرازمانی و ارادتی صادق و حقیقی، در اضافه به ذات، ازلی و  
سابق بر اراده خوانده است:

عشق باشد ارادت صادق      هست آن در ازل ازو سابق  
(همان جا)

بنابراین، اگر رؤیتی نیز در این جهان صورت گیرد، معنوی و غیرمادی است. اساساً عشق

با حُسن و رؤیت - رؤیت قلبی - قرین است و دیدارِ جمالِ پاکِ ذاتِ الهی زمینه‌ساز و انگیزهٔ عشق است. چنان که خود مبارک‌شاه می‌گوید:

عشق خیزد ز نیکویی دیدن	وز سخن‌های دوست پرسیدن
عاشقی بر رخ نکو باید	عشق بر نانکو نکو ناید
عشق را دلربای خوب‌گزین	فارغ از نقص و از عیوب‌گزین
خوبیی کان خلل‌پذیر بُوَد	زشت باشد که راه‌گیر بُوَد
حُسن کان قابل زوال بُوَد	عشق مردان بر او محال بُوَد
نیکویی تخمِ عشقِ مردم شد	مردم اندر جمالِ او گم شد

(همان جا)

مبارک‌شاه بر آن است که عشق آتش‌افروز آتش موسی و نیز بُراقی است که رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلّم) با آن راه عرش را درنوردید. آفرینش و خلقِ عقل و جان پرتو عشق است. عشق دایره‌ای است که اوّل و آخر هستی و وجود را به هم می‌پیوندد:

دایره عشق در نشیب و فراز گشت و شد آخرش به اوّل باز  
(همو، ص ۶۰)

در میان عارفان مسلمان، نخستین بار ابوالحسن دیلمی (وفات: ۳۹۱)، در *عطف الألف* المألوف علی اللام المعطوف (۱۹۶۲، ص ۹ و بعد)، از رابطهٔ عشق و حُسن و رؤیت سخن به میان آورده و پس از وی نیز احمد غزالی (وفات: ۵۲۰)، در *سوانح العشاق* (ص ۱۵-۱۶)، به تفصیل در این باره سخن گفته است. با این‌همه، پیشینهٔ این معنی که حُسن انگیزهٔ محبت و عشق است، به رسالهٔ مهمانی افلاطون (ص ۲۵۶ و بعد) باز می‌گردد. (نیز نک: پورنامداریان ۱۳۷۵، ص ۲۸-۳۲؛ شرف ۱۳۷۹، ص ۵۷۰-۵۷۱)

درون‌مایهٔ این مثنوی سعی در نیل به مقام توحید از طریق تعقل و تفکر است. شخصیت‌های اصلی آن کاغد، مرکب، قلم، دست، قدرت، اراده و علم‌اند. مبارک‌شاه، چنان که خود اشاره کرده، این داستان را از احیاء علوم الدّین غزالی اقتباس کرده است:

اندرین باب دیده‌ام فصلی	که توان ساختن از آن اصلی
اندر احیاءِ خواجه غزالی	که بدو شد بنای دین عالی

(ص ۶۵-۶۶)

برای این مثنوی می‌توان دو بخش قایل شد: نخست سیر از ظاهر به باطن و یا سیر از صورت به معنی و یا سیر از معلول به علت. و آن داستانِ «متفکری بصیر» یا، به تعبیر

ملک‌شاه، «پیری» است که حین سلوک ناگاه به کاغذی سفید برمی‌خورد که با نوشته‌ای تیره و سیاه شده است:

دید ناگاه جمله گشته سیاه      همچو رخسارِ عاصیان ز گناه  
(همو، ص ۶۷)

وی درصدد برمی‌آید تا پدیدآورنده این سیاهی را بشناسد. به این منظور، به ترتیب از کاغذ، جوهر، قلم، دست، قدرت و اراده پرس‌وجو می‌کند تا، سرانجام، به علم رهنمون می‌شود:

منزل علم جوهر جانست      که بر این مُلک شاه و سلطانست  
(همو، ص ۷۸)

اما علم نیز خود را فقط خطی می‌داند که قلم الهی بر لوح محفوظ نوشته است:

نسبت من چرا نمی‌دانی      عَـلَمٌ بِـالْقَلَمِ نَمی‌خوانی  
من بد و نیک از کجا دانم      چون خطم خط چگونه برخوانم  
بد و نیک جهان همو داند      که به نیک و به بد قلم راند  
(همو، ص ۷۹)

در اینجا لازم است به چند نکته اشاره کنیم. از جمله آن‌که، در این بخشِ مثنوی، هرچند اشاره‌ای صریح به داستانِ حضرت آدم (علیه‌السّلام) و ابلیس نشده است، اما شاید سیاه شدن کاغذ سفید اشاره‌ای باشد به گناه آن حضرت که لوح پاک و مصفّای او را با لکه‌ای تیره ساخت. اشاره خود شاعر (ص ۸۹-۹۰)، در ذیل حکایت موسی (علیه‌السّلام) به داستانِ حضرت آدم این استنباط را موجه می‌سازد.

شایان ذکر است که این تعبیر، یا تعبیری شبیه به آن، در برخی دیگر از آثار ادبی-عرفانی نیز آمده است. من باب مثال، در مخزن الاسرارِ نظامی (ص ۳۵) و نیز در شرح شطحیاتِ روزبهان بقلی (ص ۳۲۹) از افتادنِ «خالِ عصی» بر چهره آدم سخن به میان آمده است. مجتبائی نیز، تعبیر «قطره سیاهی» را در این بیت حافظ

روزِ ازل از کلکِ تو یک قطره سیاهی      بر روی مه افتاد که شد حل مسایل

لگه‌ای دانسته است که از عَصیانِ آدم بر رخسارِ عصمت او نشسته و پاکی و صفایِ اُولیّه او را تیره کرده است. (مجتبائی ۱۳۷۰، ص ۲۴۸) در رحیق التحقیق نیز لحن سخن به گونه‌ای است که این معنی را می‌توان از آن استنباط کرد:

تنگدل گشت و گفت ای قِرطاس  
 روز را چون زبونِ شب کردی  
 به چه کردی حریرِ خویش پلاس  
 آرزوت از چه شد سیه‌رویی  
 ظلمتِ رفته را طلب کردی  
 پاسخ این سخن چه می‌گویی  
 (فخرالدین مبارکشاه، ص ۶۷)

زبانِ حالِ حَبْر و قلم نیز یادآورِ سرگذشتِ ابلیس است. حَبْر احوال و منزلگاه خود را، پیش از آلوده و سیاه شدن کاغذ، چنین وصف می‌کند:

اندر آن آبگینگی منزل  
 با من اخوانِ من همه همراه<sup>۱</sup>  
 بود جمعی به غایت خوش  
 روزگاری به سر همی بردیم  
 بود ما را فراغتی حاصل  
 روزگاری به سر همی بردیم  
 عالمی پر ز شور و ما ساکن  
 ممتنع دیده آفتِ ممکن  
 وز همه خلق بر کران بودیم  
 (همو، ص ۷۰)

قلم نیز، در بیانِ حالِ خود، می‌گوید:

بوده‌ام من یکی لطیف‌نهال  
 حُلَّة تَر و تازه پوشیده  
 داشتم هر دم اهتزازِ دگر  
 گوشِ من سوی مرغِ خوب‌نوا  
 مسکنم بر کنارِ آبِ زلال  
 می‌ناز و نشاطِ نوشیده  
 بر صبا و شمالِ نازِ دگر  
 رفته در رقص از نسیمِ صبا  
 خرم و تازه‌روی و شادروان  
 مطربِ من هزارستان بود  
 همه خوش‌بو و چست و خوب و لطیف  
 (همو، ص ۷۱-۷۲)

در غزل معروف و منسوب به سنائی نیز، وصف حال ابلیس چنین آمده است:

با او دلم به مهر و مودت یگانه بود  
 بر درگهم ز خیلِ فرشته سپاه بود  
 بودم معلّم ملکوت اندر آسمان  
 هفت‌صد هزار سال به طاعت ببوده‌ام  
 سیمرغِ عشق را دلِ من آشیانه بود  
 عرشِ مجید جاهِ مرا آستانه بود  
 امید من به خُلدِ برین جاودانه بود  
 وز طاعتم هزار هزاران خزانه بود  
 (سنائی غزنوی، ص ۴۲۵)

۱) کذا در چاپ ریحق التحقیق که قافیه ندارد و غلط است؛ شاید: «همزاد».

اعتذارِ جَبْر و قلم و عدم اختیار آنان نیز با عذر آوردن ابلیس قابل مقایسه است. از جمله، قلم خود را «ضعیفِ مسخَّرِ عاجز»ی خوانده است که توانایی جور بر کسی را ندارد و فعل و عمل خود را به قدرتی برتر از خود نسبت داده است:

من ضعیفِ مسخَّرِ عاجز      چون کنم جور بر کسی هرگز  
حرکتی کی بود مرا از خویش      اندرین کار نیکتر اندیش  
برتر از من کسی است کاین او کرد      عهده بر اوست گر نه نیکو کرد  
(همو، ص ۷۱)

در غزل یادشده نیز به بی‌اختیاری ابلیس اشاره شده و او این چنین عذر آورده است:

در راه من نهاد نهدان دام مکر خویش      آدم میان حلقه آن دام دانه بود  
می‌خواست تا نشانه لعنت کند مرا      کرد آنچه خواست آدم خاکی بهانه بود  
(همان‌جا)

بیش و پیش از همه حلاج در طواسبین (ص ۵۳) از مسلوب‌الارادة بودن ابلیس سخن به میان آورده و از زبان او گفته است:

اختیارات به تمامی و اختیار من همه با توست و تو از بهر من اختیار کردی. اگر بازداشتی مرا از سجود به او بازدارنده تویی ... و اگر می‌خواستی که او را سجده کنم، فرمانبردارم. (نیز ← مجتبائی ۱۳۷۴، ص ۶۰۱)

در کشف الاسرار نیز ضمن نقل گفتگوی ابلیس با سهل بن عبدالله تستری، از عدم اراده و اختیار ابلیس سخن به میان آمده و ابلیس در پاسخ به اعتراض تستری گفته است:

«یاسهل اگر تو می‌گویی فریاد از دست شیطان، من می‌گویم فریاد از دست رحمان». (میبیدی، ص ۱۶۰-۱۶۱)

عبدالقادر گیلانی نیز در فتوح الغیب (ص ۳۵) به این معنی اشاره کرده است:

ابلیس را در خواب دیدم و خواستم تا او را بکشم. گفت: مرا به چه روی می‌کشی؟ گناه من چه بود؟ اگر قضای نیک رفته بود، من آن را نمی‌توانستم بد کنم و اگر بد رفته، هم نمی‌توانستم آن را بگردانم. (نیز ← زرین‌کوب، ص ۱۰۷؛ مجتبائی ۱۳۷۴، ص ۶۰۰-۶۰۵؛ یوسف‌پور ۱۳۸۰، ص ۱۷۲-۱۷۶)

باری، در بخش نخست، چنان که شاعر، در ابیات زیر، بدان اشاره کرده

مَسْئَلُ از کاغذ و ز جِبْر و قلم      وز یَسَد و قدرت و ارادت هم  
بهر آن است تا شوی حاضر      خوش‌خوش آیی به باطن از ظاهر  
(فخرالدین مبارکشاه، ص ۸۴)

نوعی سلوک علمی و عقلانی و منطقی را شاهدیم که سالک، برای یافتن حقیقت و در جست‌وجوی سرنوشت انسان و علت گناه و هبوط او، سرانجام به عالم باطن پای می‌نهد و، با تمسک به علم، مسیر طریقت را می‌پیماید.

وقت آن آمد ای بزرگ کنون	که ز کِشْتی قدم نهی بیرون
همچو ذره بر آفتاب زنی	دست و پس گام را بر آب زنی
آیی از وصف‌های خود بیرون	به صفاتِ مُهْمِنِ بی‌چون
کان همه قشر بود و بود سفال	بودی اندر تبدل احوال
بعد ازین مغز پدَهَدَت روغن	خانه جان بدان شود روشن
چون چراغیت ازو بیفروزد	مهر و مه زو ضیا بیاموزد

(همو، ص ۸۷)

پس از این مرحله، در بخش دوم، سلوک روحانی و باطنی آغاز می‌شود. در این مرحله، عشق است که راهبر انسان است و منازل سلوک نیز منازل معنوی و عالی است:

هست ازین پس منازل دیگر	هر یکی از گذشته عالی‌تر
چون رسیدی بدان مقام و دیار	بینی آن‌جا ولایت انوار
نوری از ذوالجلال بر تو فتد	پرتوی زان جمال بر تو فتد
پس تو را عشق از تو بستاند	کس نداند کجاست بنشانند

(همان جا)

با این همه، مبارک‌شاه عقل را نیز ارج می‌نهد و آن را «باعثِ حمیت» سالک می‌خواند. هم‌چنین علم را، که البته منظور علم الهی است، می‌ستاید:

شد رفیق امید نیّت او	عقل هم باعثِ حمیت او
----------------------	----------------------

(همو، ص ۸۸)

مردهان را به مدح علم آراست	در حق او مدایحش همه راست
----------------------------	--------------------------

(همو، ص ۸۹)

پس سالک به سیر روحانی خود ادامه می‌دهد و، پس از عبور از مراتب قلم الهی و یداللهی و قدرتِ خداوند، به «سرادقِ اعلیٰ» راه می‌یابد. در این بارگاه، موسی وار «ارنی‌گوی» می‌گردد. اما، ناگهان، با شنیدن ندای «لن ترانی»، از سرادق اعلیٰ، از دست می‌رود و از پای درمی‌افتد و سرانجام

هیبتش نیک در کنار گرفت هوش از جان او کنار گرفت



در باطل شدن زدهش هستی      لیک دستش گرفت بی دستی  
شاه از مستِ خویش نآزارد      مستِ خود را قوی نگه دارد  
(همو، ص ۹۷)

به قول پورجوادی (۱۳۸۱، ص ۴۳)، سیر سالک به طرف عالم عقلی یا ملکوت و طی مراحل و منازل آن معراج خوانده شده است و حکیمی نیز که از عالم حسی به عالم عقلی یا ملکوت راه یافته، در واقع، اهل تحقیق یا عارف است. در رحیق التحقیق نیز، مبارک‌شاه می‌خواهد مقامات همین عارف را بیان کند.

این مثنوی بر مبنای دو نسخه تصحیح شده است: نسخه شماره ۴۷۹۲ متعلق به کتابخانه ایاسوفیا که در سال ۸۱۶ در شیراز کتابت شده و نسخه متعلق به کتابخانه دانشگاه استانبول که تاریخ کتابت آن ۸۲۶ است. مصحح، در مقدمه، شرح احوال مبارک‌شاه را به تفصیل آورده و مثنوی او را به شایستگی معرفی کرده است. یادداشت‌ها و توضیحات سودمند مصحح نیز در این چاپ درج و اصل داستان از ترجمه احیاء علوم الدین نقل شده است. مصحح دیگر سروده‌های مبارک‌شاه (رباعی، غزل، قصیده و قطعه) را نیز از منابع متعدد گرد آورده و در دسترس علاقه‌مندان گذاشته است. ضمائم کتاب شامل تصاویر نسخه‌های خطی، کتاب‌نامه و فهرست راهنماست.

## منابع

ابوالحسن دیلمی، عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، به کوشش ج. ک. وادیه، بیروت ۱۹۶۲؛ افلاطون، «رساله مهمانی»، پنج رساله از افلاطون، ترجمه محمود صناعی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۳۴؛ پورجوادی، نصرالله، مقدمه و یادداشت‌ها و توضیحات بر رحیق التحقیق، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۱؛ پورنامداریان، تقی، دیدار با سیمین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۵؛ حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران ۱۳۲۰؛ حلاج، حسین بن منصور، طواسین، به کوشش لوئی ماسینیون، پاریس ۱۹۱۳؛ روزبهان بقلی فسوی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کرین، تهران ۱۳۶۰؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، تهران ۱۳۶۳؛ سنائی غزنوی، دیوان، به کوشش مظاهر مصفا، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶؛ شرف، شرف‌الدین خراسانی، «افلاطون»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران ۱۳۷۹؛ عبدالقادر گیلانی، فتوح الغیب، لکهنو، نولکشور ۱۳۰۰/۱۸۸۹؛ غزالی، احمد، سوانح العشاق، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۵۹؛ فخرالدین مبارک‌شاه مروودی، رحیق التحقیق، به تصحیح و تحقیق نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۸۱؛ مجتبائی، فتح‌الله، «ابلیس»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، تهران ۱۳۷۴؛ همو، «از حواشی دیوان حافظ»، قافله‌سالار

سخن خانلری، نشر البرز، تهران ۱۳۷۰؛ میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، کشف الاسرار و عدّة الابرار، ج ۱، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۵۷؛ نظامی، خمسه نظامی، ج ۱، مخزن الاسرار، به کوشش بهروز ثروتیان، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۳؛ نوپا، پل، تفسیر قرآن و زبان عرفان، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳؛ یوسف پور، محمداکظم، نقد صوفی، انتشارات روزنه، تهران ۱۳۸۰.

