

منشأ آفرینش و جایگاه انسان در شعر بیدل دهلوی

دکتر حبّات اله جوانی

سمیه خادمی

چکیده

جایگاه والای بیدل دهلوی در ادبیات عرفانی و معانی و مضامین بلند و ژرف در اشعار او، قابل تفسیر و بررسی است. مقاله‌ی حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای به بررسی دیدگاه بیدل درباره‌ی منشأ آفرینش و جایگاه انسان در عالم خلقت پرداخته است. در آثار بیدل، اعتقاد به تجلّی خداوند و وحدت وجود و جایگاه انسان کامل در آفرینش جهان، به طور چشمگیری مشهود است. بیدل تمام جهان هستی را تجلّی حضرت حق می‌داند. او معتقد است که منشأ آفرینش عالم و انسان، عشق است و این عشق در تمام هستی جریان دارد. بیدل مبنای عرفان خود را وحدت وجود معرفی می‌کند و معتقد است که تمام کثرات این عالم، ریشه در وحدت دارد. البته بیدل کثرت را هم به رسمیت می‌شناسد و معتقد است که با عبور از این کثرات، می‌توان به وحدت رسید. او برای تبیین عقیده‌ی وحدت وجودی خویش از تمثیل‌هایی مانند خیال، آینه، موج و دریا، حباب و دریا، سلسله‌ی اعداد و... استفاده می‌کند. بیدل مانند سایر متصوفان هدف از خلقت و نظام آفرینش را وجود انسان کامل می‌داند. انسان کامل از نظر بیدل آینه‌ی تمام نمای خداوند، خلاصه‌ی اعیان و زبده‌ی آفاق است. بیدل پیامبر اسلام (ص) را به عنوان انسان کامل معرفی می‌کند و هدف از آفرینش جهان را وجود حضرت محمد (ص) می‌داند.

کلیدواژه‌ها: بیدل دهلوی، تصوف، تجلّی، عشق، وحدت وجود، کثرت، انسان کامل.

مقدمه

عرفای مسلمان با طرح عرفان نظری و پرداختن به مباحثی هم چون تجلّی خداوند

*Email: hojjatollahj@alzahra.ac.ir

استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه الزهرا (س)

**Email: somayekhademi47@yahoo.com

دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه الزهرا (س)

تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۰/۳

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۱۳

وحدت وجود و انسان کامل، مضامین عمیقی را در عرفان اسلامی پرورانده‌اند. میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی، شاعر هندی قرن یازدهم و دوازدهم، نیز با عنایت به نظریات عرفای پیش از خود، مضامین مذکور را در اشعارش به شکل بسیار زیبایی مطرح نموده است.

پاره‌ای از محققان به اخذ و اقتباس و توجه بیدل به آرای عرفای مسلمان پیش از خود اشاره نموده‌اند. بعضی بیشتر به تأثیر ابن عربی بر تفکرات بیدل تأکید دارند. برای نمونه می‌توان به گفته‌های بیدل پژوهانی مانند اسدالله حبیب (۱۳۶۳: ۶۲-۶۱)، نبی هادی (۱۳۶۷: ۷۴-۷۵) و همچنین حسن حسینی (۱۳۶۷: ۱۰۱) اشاره نمود. اما در این باره نمی‌توان تأثیر پذیری بیدل را منحصرراً از ابن عربی دانست. هدف مقاله‌ی حاضر تبیین اندیشه‌های او درباره‌ی منشأ آفرینش و جایگاه انسان در عالم خلقت است. در میان آثار بیدل، مثنوی‌های عرفات، طلسم حیرت و محیط اعظم به این مضامین پرداخته‌اند. برای نشان دادن توجه بیدل به انسان که از مضامین حائز اهمیت در اندیشه‌ی اوست، می‌توان به این ابیات اشاره کرد:

عشق از مشت خاک آدم ریخت	آن قدر خون که رنگ عالم ریخت
چیست آدم؟ تجلی ادراک	یعنی آن فهم معنی لولاک
احدیّت بنای محکم او	الف افتاده علت دم او
دال او مغز اول و انجام	که در او حدّ وحدت است تمام
میم آن ختم خلقت عالم	این بود لفظ و معنی آدم
قلزم کاینات و هرچه در اوست	جوش بی‌تابی حقیقت اوست

(بیدل، ۱۳۴۴: ج ۳، ۱)

در مثنوی عرفات «تنزلات با خاک خاتمه می‌پذیرد و بعد از آن صعود آغاز می‌گردد، زیرا هر شیء میل دارد به مبدأ خویش برگردد. بدین طریق موالید سه گانه یعنی جمادات، نباتات و حیوانات به ترتیب از اسمای عزیز، رزاق و مدل نشأت می‌نماید و انسان که گل آفرینش است، آخر از همه پدیدار می‌گردد که مظهر اسم جامع است.» (عبدالغنی، ۱۳۵۱: ۳۱۳)

پیشینه‌ی تحقیق

درباره‌ی منشأ آفرینش و جایگاه انسان در آثار بیدل دهلوی در کتب دیگر به اجمال و به طور پراکنده مباحثی مطرح شده است. در این رابطه می‌توان به بیدل پژوهانی مانند اسدالله

حبيب صاحب كتاب "بيدل شاعر زمانه‌ها"، عبدالغنى مولف كتاب "احوال و آثار ميرزا عبدالقادر بيدل"، صلاح الدين سلجوقى نويسنده‌ى كتاب "نقد بيدل"، هادى نبى مؤلف كتاب "زندگى و نقد و بررسى و گزيده آثار بيدل"، حسن حسيني نويسنده‌ى كتاب "بيدل، سپهرى و سبک هندى"، محمد عبدالحميد اسير مؤلف كتاب "اسير بيدل" و همچنين كتاب "مقايسه‌ى انسان كامل از ديده‌گاه بيدل و حافظ" كه نوشته‌ى عبدالغفور آرزو است، اشاره نمود. در آثار ذكر شده به مباحثى از جمله نژاد، خانواده، اشتغال، ازدواج، مشايخ و روابط بيدل با سلاطين و امرا پرداخته شده است و همچنين تعدادى از اشعار بيدل به طور پراكنده در رابطه با مسايل عرفانى و فلسفى مورد تفسير و تحليل قرار گرفته است.

تجلى خدا و منشأ آفرينش در نزد بيدل

تجلى در لغت به معنای «ظاهر شدن، روشن شدن و درخشانده شدن، جلوه کردن است. در عرفان نظرى و حكمت اشراقى و ذوقى، خلقت جهان عبارت از تجلى حق است كه همه چيز را آفريد. در تجليات نيز مانند حكمت بحثى كه قائل به ترتيب در نظام خلقت است، نظم خاصى برقرار است و انواع و اقسامى دارد مانند: تجلى اول و دوم و سوم، تجلى جمالى، تجلى جلالى، تجلى اسمائى، تجلى افعالى...» (سجادى، ۱۳۸۹: ۲۲۳)

جامى درباره تجلى مى‌گويد: «تميز ذات را در هر مرتبه حضرتى از مراتب و حضرات، تعين و تجلى گویند.» (جامى، ۱۳۷۰: ۳۴) لاهيجى نيز معتقد است كه «جهان هستى از تجلى مستمر ذات الهى در كسوت اسماء و صفات پديد مى‌آيد و برترين بنياد هستى حق است. آفرينش ظهور حق است در صور ظاهر ممكنات.» (لاهيچى، ۱۳۷۴: ۱۵)

از نظر ابن عربى، وجود داراى حقيقى واحد است و «شئون و اطوار تجليات و ظهوراتى است كه در موطن علم، در ملاپس اسماء و اعيان ثابت، در مرحله ذهن در مجالى اذهان و در مرتبه خارج در مظاهر اعيان و موجودات خارجى ظهور مى‌بايد و در نتيجه اين ظهور و تعين و تطوّر، عالم پديدار مى‌گردد.» (جهانگيرى، ۱۳۷۵: ۱۹۹)

مولوى جلال الدين بلخى نيز درباره‌ى خلقت عالم به وسيله‌ى خداوند مى‌فرمايد:

بهر اظهار است اين خلق جهان تا نماند گنج حكمت ها نهنان

کنت کنزاً گفت مخفیا شنو جوهر خود گم مکن اظهار شو

(مولوی، ۱۳۸۷: ۴/ ۶۱۸)

به عقیده‌ی عبدالغنی «بیدل در نظریات مابعد الطبیعی خویش از وحدت اولیه آغاز کرده و آفرینش را یک تجلی ذات می‌پندارد، نظریه حدیث معروف قدسی: "کنت کنزاً مخفياً فاجبت ان اعرف فخلقت الخلق" جمال مطلق خود را در آفرینش متجلی ساخت.» (عبدالغنی، ۱۳۵۱: ۲۳۱)

ذرات جهان، چشمه انوار تجلی است هر سنگ که آید به نظر، طور ببیند

(بیدل، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۰۲۱)

به برق تیغ تو نازم که در بهار خیال هزار صبح تجلی مقابل دم اوست

(همان: ج ۱، ۶۲۶)

بیدل «وقتی که خارج از خود به کاینات نظر می‌کند، همه چیز را تجلی دلدار برین می‌بیند و از این رو، همه چیز به چشم او گل و گلزار می‌نماید و از هر گردش چشمی، خرمنی از گل به دامان نگاه او می‌افتد. به این علت است که نه تنها دلدار برین در برابر او و به کنار او از هر جهت نشسته است؛ بلکه در دل او نیز طوری جایگزین شده است که او (بیدل) قالب را برای آن جایگزین لامکان و تهی ساخته است.» (سلجوقی، ۱۳۸۰: ۱۶-۱۵)

نفس از تو صبح خرمن، نگه از تو گل به دامن تویی آن که در بر من، تهی از من استجابت

(بیدل، ۱۳۸۶: ج ۱، ۷۴۵)

مولوی نیز جوهر وجودی همه‌ی انسان‌ها را از یک منشأ می‌داند:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سرو پی بدیم، آن سر همه

چون به صورت آمد آن نوره سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق تا رود فرق از میان آن فریق

(مولوی، ۱۳۸۷: ۱/ ۵۲)

عرفا که عالم هستی را تجلی خداوند می‌دانند، بر این باورند که: «آن آیینی واحدی که در تعیین اول وجود داشت و همه‌ی کمالات حق را یک جا به او نشان می‌داد، با خلق عالم، شکسته و تکه تکه شد و در همه‌ی عالم پراکنده گردید. از این رو در هر جزء عالم که بنگری

و هر تکه از این آیین‌های شکسته را که برداری و در آن نظر بیفکنی، خدا را در آن خواهی دید.» (حکمت، ۱۳۸۴: ۸۴)

آیینه بر خاک زد صنع یکتا تا وانمودند کیفیت ما
بنیاد اظهار، بر رنگ چیدیم خود را بهر رنگ، کردیم رسوا
(بیدل، ۱۳۸۶: ج ۱، ۹۵)

به اعتقاد بیدل ظهور و تجلی انوار حضرت حق در جهان هستی، باعث شده است که کثرات و امور اعتباری زیادی ظاهر شود و در عین این که حقیقت عالم، همان وجود متجلی شده ی خداوند است؛ به رنگ ها و صورت و اشکال مختلفی جلوه گری می‌کند:

تجدید سحرکاری است، در جلوه زارمینا صدگردش است و یک گل، رنگ بهار مینا
مولوی نیز بارها به این مسئله اشاره کرده است: (همان: ج ۱، ۱۶۷)
گر ببینی سیر آب از خاک ها چیست بر وی نو به نو خاشاک ها
هست خاشاک تو صورت های فکر نو به نو در می‌رسد اشکال بکر
(مولوی، ۱۳۸۶: ۲/ ۲۹۸)

به نظریه بیدل منشأ همه ی موجودات و جهان هستی، خداوند و همه ی عالم، جلوه ای از زیبایی اوست و همه ی کثرات عالم هستی از وجود واحد خداوند متجلی شده است:

هر چند نوبهاریم، با جوش لاله زاریم باغ دگر نداریم، غیر از کنار مینا
(بیدل، ۱۳۸۶: ج ۱، ۱۶۷)

بیدل مخلوقات را تجلی و رؤیت جلوه‌ای از وجود خداوند می‌داند. خداوند مخلوقات را به عنوان مظهر و نماد خویش خلق می‌کند، مخلوقاتی که در عدم بودند؛ ولی خداوند به آن ها لباس پوشانید و تجلی گاه وجود حضرت حق شدند:

زیر پرند گردون، رسواست خلق مجنون عریانی که پوشد این جامه وار عنقا
(همان: ۱۶۷)

وقتی انوار الهی بر دل عارف متجلی می‌شود، دیگر دل سالک تجلی گاه نور حضرت حق است و دل آگاه عارف، همانند حلقه ای نورانی، بر دور ماه و محبوب خود به گردش درمی‌آید. در واقع وجود عارف به خاطر تجلی خداوند است:

جلوه او داد فرمان نگاه آینه را هاله کرد آخر به روی همچو ماه آینه را
(همان: ۱۶۹)

بیدل معتقد است وقتی که معشوق حقیقی تجلی می‌کند، طاقت و توان عاشق می‌سوزد
و بعد از آن به جای عاشق خاکستر دیده می‌شود؛ چون دیگر چیزی از وجود عاشق نمی‌ماند:
جلوه گل‌گر چنین طاقت‌گدازی‌ها کند بعد ازین خاکستری‌یابی به جای عندلیب
(همان: ۳۵۱)

از نظر بیدل هر کسی نمی‌تواند این تجلی خداوند را ببیند و درک کند. فقط افراد آگاه
به این ادراک و سطح آگاهی، دست پیدا می‌کنند:
هر دیده نیست قابل برق تجلی‌ات تیغ‌آزماست پیکر عریان آفتاب
(همان: ۳۳۰)

جهان بینی و معرفتی که عالم آفرینش را در پرتو تجلی تبیین می‌نماید، جهان بینی و
معرفت وحدت‌گرایانه است. بیدل دارای چنین جهان بینی و معرفتی است. یعنی جان مایه‌ی
جهان بینی‌اش با وحدت سرشته شده است. (آرزو، ۱۳۸۸: ۳۴۸-۳۴۷) بیدل نیز مانند همه‌ی
صوفیان وحدت وجودی، معتقد است که این جهان همه‌ی تجلی خداوند است:

چون به دریای رحمت افتادیم باطن ما ز عشق یافت ندا
که جهان نیست جز تجلی دوست این من و ما همان اضافات اوست
(بیدل، ۱۳۴۴: ج ۲، ۲۷)

این سخن بیدل تداعی‌کننده‌ی همان بیان زیبای حافظ است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
(حافظ، ۱۳۹۱: ۱۵)

منشأ آفرینش عالم وانسان عشق بوده است. «اگر عشق نبود، دستگاه هستی کی پا برجا
بود؟ و کی ممکن بود که نان به تو برسد و جزء تو شود تا تو باشی.» (دامادی، ۱۳۷۹: ۳۹۲)

گر نبودی عشق هستی کی بدی کی زدی نان بر تو و تو کی شدی
(مولوی، ۱۳۸۷: ۵/۷۳۱)

عراقی نیز در لمعات آفرینش را چنین توصیف می‌کند: «سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند، در خزائن بگشود، گنج بر عالم پاشید.

چتر برداشت، برکشید علم
تا به هم برزند و جود و عدم
بی‌قراری عشق شورانگیز
شر و شوری فکند در عالم»
(عراقی، ۱۳۶۳: ۵۲)

بیدل نیز منشأ آفرینش عالم و انسان را عشق می‌داند:

چیست انسان؟ کمال قدرت عشق
معنی کاینات و صورت عشق
(بیدل، ۱۳۴۴: ج ۳، ۹۲)

وحدت وجود در کلام بیدل

با این‌که ریشه‌هایی از وحدت وجود در جریان‌های فکری قرن هفتم هجری، اعم از اسلامی و غیر اسلامی دیده می‌شود، مذهب وحدت وجود به گونه‌ای کامل و به صورت مشروح و منظم پیش از ابن عربی نبوده و او نخستین عارفی است که در عالم اسلام با ایمان راستین و شور و شوق فراوان، این اصل و اساس را استوار ساخته است. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۲۶۱)

خلاصه‌ی نظریه‌ی وحدت وجود ابن عربی را می‌توان در این عبارت فشرده‌ی او ملاحظه کرد: "فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها" در نظر ابن عربی، هستی در جوهر و ذات خود جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به اسما و صفات و اعتبارات و اضافات است و چیزی است قدیم و ازلی و تغییر ناپذیر، اگرچه صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدلند. وقتی به این حقیقت گسترده ازلی و ابدی به اعتبار ذات او بنگری "حق" است. پس هم اوست که هم "حق" است و هم "خلق" و هم "واحد" است و هم "کثیر" و هم "قدیم" است و هم "حادث"، هم "اول" است و هم "آخر"، هم "ظاهر" و هم "باطن" و همه‌ی این تناقض‌ها به اعتبارات است به تفاوت چشم اندازها. (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۰)

لاهیجی نیز می‌گوید: «وجود واجبی که مطلق است، به واسطه‌ی حب ذاتی ظهور و اظهار در کمال خویش که وحدت و انبساط است که تقاضای ذاتی‌اند و متجلی است بر جمیع موجودات ممکنه، من الازل الی الابد. و تعیین‌ها که مراتب ظهور به سبب تقید به قیود اعتباریه عارض آن حقیقت می‌گردند، همه‌ی امور اعتباری و نمود وهمی‌اند و صورت

خیالی بیش نیستند و حقیقتی ندارند و موجود حقیقی حق است. یعنی چون کثرات و تعینات که در مراتب ظهور عارض وجود شده‌اند، بالکل امور اعتباری و محقق است که امور اعتباری فی نفس الامر نیستند و موجودیت ایشان همین اعتبار معتبر است. مانند تعداد واحد که چون دوبار بشمار، دو شود و سه بار بشمار، سه و چهار بار بشمار، چهار؛ همچنین به تکرار تعداد واحد که محض اعتبار است، اعداد بسیار و بی‌شمار پیدا می‌شود و معدود همان یک چیز است که واحد است.» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۳۳۵-۳۳۴) بیدل نیز مشرب عرفانی خود را وحدت معرفی می‌کند و می‌گوید همّت ما غیر از وحدت رانمی‌پذیرد:

غیر وحدت بر نتابد همّت عرفان ما دامن خویش است، چون صحرای گلدامان ما
(بیدل، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۵۷)

او معتقد است که: «کاینات را که آینه‌های جمال یکتا گفته‌اند، مثل این است که بگویند کاینات برای آن معنی یکتا عبارات هستند. طبیعی است که هر لفظ و هر عبارت برای خود معنی و مفهوم خاصی دارد و عبارتی که در این صحایف کون و مکان است، غیر از ذات بی‌همتای خدا دیگر معنی و مضمون و مفهوم ندارد. حتی اگر تو از آن عبارت غیر خدا چیز دیگری را خیال کنی، آن نیز اگر خوب فهم کنی به غیر از خدا چیز دیگری خوانده نمی‌شود و حتی هر چیز را که غیر خدا می‌دانی، اگر بدانی و خوب فهم کنی، غیر خدا نیست، زیرا خدا به همه چیز احاطه کرده است.» (سلجوقی، ۱۳۸۰: ۱۹۴-۱۹۳)

جز معنی از آثار و عبارت نتوان خواند گر غیر خدا فهم کنی، غیر خدا نیست
(بیدل، ۱۳۸۶: ج ۱، ۶۶۸)

صوفیان وحدت وجودی برای تبیین نظرات خویش از تمثیل‌هایی مانند بحر و موج (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۸۷/۲)، سایه و صاحب (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۱۹)، سلسله اعداد و نسبت آن‌ها با یکدیگر (همان: ۱۳۷-۱۳۹) و... استفاده می‌کنند و بیدل نیز معتقد است که:

۱- وحدت و کثرت لازم و ملزوم‌اند

بیدل معتقد است که شخص تنها هر چند در صورت و ظاهر تنها است؛ ولی با عالمی از خیال و توهم همراه است و همانگونه که خیالات متعددی در ذهن یک شخص واحد وجود دارد، کثرت نیز با وحدت ملازمه دارد:

کثرت نشد محو از ساز وحدت همچون خیالات از شخص تنها
 (بیدل، ۱۳۸۶: ج ۱، ۱۴)

در بیت دیگری به طور صریح‌تر وحدت و کثرت جهان را تبیین می‌کند و می‌گوید که جهان غیر از جلوه یکتایی خداوند نیست؛ یعنی غیر از حق موجود نیست:

جهان گل کردن یکتای اوست ندارد شخص تنها جز خیالات
 (همان: ۵۰۲)

و باز تأکید می‌کند که نمود جلوه‌های کثرت تو را از وحدت که در جهان ساری و جاری است غافل نکنند زیرا جلوه‌های کثرت درست مانند خیال شخص تنها است:

به این کثرت‌نمایی غافل از وحدت مشو بیدل خیال آینه‌ها در پیش دارد شخص تنها را
 (همان: ۱۴۱)

۲- تقدّم وحدت بر کثرت

علاوه بر این که وحدت و کثرت لازم و ملزوم هم هستند، وحدت بر کثرت تقدّم دارد. به این معنا که اول وحدتی بوده است و از این وحدت، کثرت پدید آمده‌اند. بیدل این وحدت و کثرت لازم و ملزوم را مانند جسم و جان می‌داند. کثرت همان جسم است و وحدت جان (روح) می‌باشد. همان‌طور که جسم بدون جان حیات و حرکت ندارد، کثرت هم بدون وحدت هیچ معنایی ندارد و سر منشأ اولیه‌ی وحدت است:

وحدت و کثرت چو جسم و جان در آغوش همند کاروان روز و شب را در دل هم منزل است
 (بیدل، ۱۳۸۶: ج ۱، ۴۳۶)

۳- بی‌اعتباری عالم کثرت

بیدل فقط به یک وجود واقعی و وحدت اعتقاد دارد و دویی را نفی می‌کند. و این را تهمتی بیش نمی‌داند که هم وحدت (حق) باشد و ما هم باشیم. او از لفظ خودداری به معنی خودبینی و خود را به حساب آوردن استفاده می‌کند و در تمثیلی به زیبایی این مسئله را توضیح می‌دهد. هنگامی که شخص در برابر آب می‌ایستد، تصویر شخص در آب منعکس

می‌شود، در واقع تصویر داخل آب وجود واقعی ندارد و اصل همان خود شخص است و اگر شخص از مقابل آب کنار رود، عکس هم محو می‌شود:

وحدت از خودداری ما تهمت‌آلود دویی ست عکس در آب است تا استاده‌ای بیرون آب (همان: ۳۳۲)

ابوالمعانی وجود واجب را به بحر و سایر موجودات را به حباب تشبیه نموده است؛ به این معنی که بحر حباب را ایجاد کرده، ولی حباب آینه دار وهم شده و تصور می‌کند که دارای هستی است، در صورتی که هستی وی عارضی است و لحظه‌ای بعد از بین می‌رود و آنچه باقی می‌ماند، همان وجود حقیقی است که از آن به بحر تعبیر شده است: (عبدالحمید اسیر، ۱۳۸۵: ۶۲)

بحر از ایجاد حباب آینه دار وهم کیست؟ بیدل ما مشکلی در پیش دارد، حل کنید (بیدل، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۱۷۵)

بیدل عالم کثرت را بی‌اعتبار می‌داند؛ زیرا بنای آن بر رنگ و بو گذاشته شده است. همانطور که در یک دسته گل می‌توان دید:

انتظام عافیت از عالم کثرت مخواه بی‌ثبات است اعتبار رنگ و بو گلدسته‌را (همان: ج ۲، ۲۵۴)

پس به نظر بیدل مخلوق از نظر بحث وجود و عدم اطلاق و مصداق وجود بر آن‌ها رسوای رسوا هستند؛ یعنی دعوی وجودشان یک‌سره نادرست است، با آن که در ظاهر لباس خلقت پوشیده‌اند و پوشیدگی آن‌ها در حقیقت عین عریانی آن‌ها است. ایهام در پوشیدن به معنی اختفا و بر تن کردن است و لطف کلام در همان اختفا و نهان کردن است:

زیر پرند گردون، رسواست خلق مجنون عریانی که پوشد این جامه وار عنقا (بیدل، ۱۳۸۶: ج ۱، ۱۶۷)

۴- کثرت در وحدت

باید دانست که عرفا در طی مدارج سلوک، بعد از سیر آفاقی به سیر انفسی پرداخته‌اند و از سیر الی الله به سیر فی الله و از فنا به بقا ارتقا می‌نمایند. عرفایی که در مقام وحدت مستقرند، گرفتار جمع‌اند و فرقی برایشان حاصل نیست. هرگاه از جمع یا فنا به بقا کشانیده

شدند، دچار فرق یا کثرت می‌گردند و یا به عبارت دیگر، وحدتشان کثرت می‌پذیرد، در حالی که با وجود کثرت، دامن وحدت در دستشان می‌باشد. این مقام را در تصوف جمع الجمع یا کثرت در وحدت می‌گویند و این همان مقامی است که ابوالمعانی نظر به سیاق بیت زیر، آن را احراز نموده است: به این معنی از مقام فنا یا جمع الجمع رسیده و وحدت، رنگ کثرت را به خود گرفته است و با وجودی که دچار کثرت است، چون از وحدت برخوردار می‌باشد، بناء دماغ وحدت خود را دو بالا می‌داند. این نیرنگ هم که می‌فرماید، از آن جهت است که وحدت با کثرت که ضد هم‌اند، جمع شده است. (عبدالحمید اسیر، ۱۳۸۵: ۷۲-۷۰)

در نتیجه بیدل می‌گوید من از پیمانۀ کثرت هم باده‌ی وحدت می‌آشامم، به این سبب دماغ (مستی) وحدت من دو برابر است:

من و پیمانۀ ی نیرنگ کثرت دماغ و وحدت من این جا دو بالاست

(بیدل، ۱۳۸۶: ج ۱، ۵۲۱)

بیدل در بیتی دیگر با اشاره به کثرت در وحدت، یادآور می‌شود که تو خود را در میانه نبین، تا از این ندیدن خود، ثمره‌هایی برایت حاصل شود؛ زیرا دیدن هستی خودت مانع شهود و حدت است:

کثرت، جنون معاملگی‌های وحدت است یک‌دانه‌کم شواز خود و چندین ثمر برآ
(همان: ۳۲۶)

۵- وحدت در کثرت

بیدل با اشاره به بحث خلوت در انجمن به موضوع وحدت در کثرت پرداخته است. او می‌گوید با آنکه وحدت را شناخته‌ام؛ ولی در گرو کثرت مانده‌ام. چنان که در خلوت و تنهایی هم مانند آن است که در انجمن باشم:

تمیز وحدت، از گرد کثرت بر نمی‌آرد به خلوت هم، همان پنداشتم در انجمن رفتم
(همان: ج ۳، ۱۷۳۱)

او وحدت را در کثرت می‌بیند و هر چند در کثرت به سر می‌برد؛ ولی جایگاه اصلیش وحدت است:

مقیم وحدتم، هر چند در کثرت وطن دارم به دریا همچو گوهر، خلوتی در انجمن دارم
(بیدل، ۱۳۸۶: ج ۳، ۱۹۱۶)

۶- وحدت مجمل و کثرت مفصل

کثرت تفصیل یک اجمال است و همان طور که در مسئله ی تجلی به این موضوع پرداخته شد، زمانی تمام کثرات در عدم ظهور بودند و با توجه به نظریه ی عرفانی اعیان ثابته، از عام اجمالی خداوند به علم و عالم تفصیل آمده‌اند. اکنون بیدل معتقد است که کثرت موجب تشویش کسی که با وحدت آشنایی دارد نمی‌شود، و اگر کثرات را به واحد برگردانیم، در دسر ما کمتر می‌شود:

آشنای وحدت، از تشویش کثرت ایمن است در دسر کمتر، مفصل را اگر مجمل کنید
(همان: ج ۲، ۱۱۷۵)

بیدل دوباره بحث اجمال و تفصیل را با تعبیر دیگری به کار می‌برد و به جای تفصیل، جمع و به جای اجمال یکتایی را آورده است:

کثرتی بسیار، در اثبات وحدت گشت صرف عالمی را جمع کردم، کاینقدر یکتا شد
(همان: ج ۳، ۱۶۲۹)

و در نهایت اگر به آثار مخلوقات که کثیر هستند توجه نکنیم، به وحدت می‌رسیم:
کثرت آثار، در ترک تماشا، وحدت است چشم پوشم، آن چه تفصیلی ست اجمالی کنم
(همان: ۱۸۱۷)

۷- وحدت و کثرت یا ذات و عرض

یکی از مسائلی که در بحث وحدت و کثرت مطرح می‌شود مراتب وجود است. چنان چه در بحث تجلی به آن اشاره شد، وجود از سرچشمه ی فیاض ازلی شروع می‌شود مراتبی دارد. بیدل این مراتب وجود را به شخصی تشبیه کرده است که خم شده باشد و می‌گوید اگر کسی قامت راستش را خم کند، ما آن شخص را دو نفر به حساب نمی‌آوریم. مراتب وجود نیز گرچه از عقل کل به انسان سیر نزولی را طی می‌کنند؛ اما این موضوع خللی بر حقیقت واحد خدا وارد نمی‌آورد. مراتب وجود در حقیقت برای جوهر حقیقی وجود، حکم عرض دارند و کثرتشان اسمی است:

عوارض کثرت اسمی ست ذات واحد ما را خلل در شخص یکتانیت گرفتار دو تا گردد
(همان: ج ۲، ۹۹۶)

۸- وحدت متکثر

بیدل نیز همانند صوفیه برای تبیین نظریه وحدت و کثرت خویش، از تمثیل‌هایی استفاده کرده است که در زیر به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) آئینه: واژه ی آئینه در دیوان بیدل، بسامد بالایی دارد. تا جایی که شفیع کدکنی کتابی در این باره تألیف کرده است و از بیدل به عنوان شاعر آئینه‌ها یاد می‌کند. یکی از تمثیل‌های زیبایی که بیدل در زمینه ی وحدت و کثرت عالم به کار می‌برد، استفاده از مثال آئینه و عکس و تصویر است. بیدل در یک بیت فوق العاده هنری و زیبا، آئینه را به چشمی تشبیه می‌کند که از آنچه در آن منعکس شده است، حیران و فرومانده است و مژه نمی‌زند و همین حیرت، حجاب دیدن حقیقت (وحدت) شده است. و در مصراع دوّم نیز شبنم به جای آئینه نشسته است، یعنی شبنم هم به چشمی تشبیه شده است که در برابر جلوه های چمن از حیرت بازمانده است و یا آنکه چشمش باز است و چیزی را نمی‌بیند:

جهان آئینه دلدار و حیرانی حجاب من چمن صد جلوه و نظاره نایاب است شبنم را
(بیدل، ۱۳۸۶: ج ۱، ۲۶۸)

به تعبیری دیگر کاینات آئینه‌های جمال یکتا هستند و هر آنچه در عالم است، غیر از ذات بی‌همتای خدا معنا و مفهومی ندارد:

تا آئینه باقیست همان عکس جمال است ای یأس خروشی که نقابست دل ما
(همان: ۳۲۳)

و تمام عالم هستی نمودهایی از آن بود هستی‌نما هستند و هر آن چه می‌بینیم، عکس روی یکتایی او است که در عالم نمودار شده است:

به غیر عکس ندانم دگر چه خواهی دید؟ اگر در آئینه بینی جمال یکتا را
(همان: ۱۳۵)

ب) ذره و آفتاب: ذره در شعر عرفانی و عاشقانه ادب فارسی با آفتاب، از چند جهت تناسب و تضاد دارد. ذره کم‌ترین حدّ وجود یا ماده است که تا نور (آفتاب) بر آن نتابد،

رؤیت نمی‌شود. این ذره آنقدر هیچ و ناچیز است که حتی با خیال چیز بودن صد دشت فاصله دارد، یعنی هیچ هیچ است و این ذره مخصوصاً در تاریکی و سیاهی، هرگز دیده نمی‌شود. بیدل از این سیاهی و نیستی و هیچی، شکوه دارد؛ زیرا آفتاب بر او نتابیده تظهور و جلوه پیدا کند:

صد دشت مانند ذره‌ی ما آن سوی خیال آه از سیاهی که نکرد آفتاب ما
(بیدل، ۱۳۸۶: ج ۱، ۱۳۹)

جلوه کثرت در پرتو انوار وحدت است و نباید با دیدن کثرات اشتباه کرد. همانطور که بحث ذره و خورشید، یکی از قدیمی‌ترین بحث‌ها نزد صوفیه و فلاسفه بوده است:

ز شور وحدت و کثرت، به درد سر نروی حدیث ذره و خورشید، مبحثی است قدیم
(همان: ج ۱، ۱۹۳۹)

ج) اعداد: بیدل در ابیات زیادی از تعبیر عددی برای بحث وحدت و کثرت استفاده می‌کند. همان طور که اصل همه شماره‌ها در عدد یک است، پس تمام کثرات در یک وحدت ریشه دارد. بنابراین تمام کثرات در اصل چیزی جز وحدت نیست و در غیر آن شمارش آن‌ها باطل است: با همه کثرت شماری غیر وحدت باطلست یک یک آمد بر زبان از صد هزار اعداد ما
(همان: ۹۳)

دریای ما و من طوفان کثرت به پا کرده است، از این طوفان نه صدف فلک پدید آمد؛
اما گوهر هر نه صدف همان یک گوهر (وحدت) بود:

محیط ما و من طوفان کثرت اعتبار نه صدف گل کرد، اما گوهر یکدانه بود
(همان: ج ۲، ۱۱۶)

بیدل در بیتی بسیار زیبا که در آن آرایه‌های تناسب و ایهام را بین هزار و بلبل و گل و باغ می‌توان دید به بیان بحث عددی پرداخته است:

از کثرت آینه رعنائی آن گل هر بلبل ازین باغ، هزار است ببینید
(همان: ۱۰۸۰)

و در تعبیری جدیدتر بحث عدد یک و هزار را بیان می‌کند. منظور بیدل از اینکه یک را در هزار می‌کند این است که منشأ تمام کثرات یک وحدت است. وحدت همان اصل عدد یک است:

احد عیان شد از اعداد بی‌شماری کثرت هزار را یک و یک را هزار، کردم و دیدم
(همان: ج ۳، ۱۹۵۲)

د) خیال و تنهایی: یکی دیگر از تمثیل‌هایی که بیدل از آن کمک گرفته است، بحث خیال و تنهایی است. سعی وحدت با شوخی‌های کثرت مقابله نمی‌تواند، حتی کسی که تنها است با خیالات خود در عالم کثرت است:

به شوخی‌های کثرت، سعی وحدت بر نمی‌آید چه سازد گرنسازد با خیالی چند تنهایی؟
(همان: ۲۱۸۸)

و) موج و حباب و دریا: استدلال موج و حباب و دریا یکی از پرکاربردترین مثال‌های عارفان وحدت وجودی است. بیدل هم بسیار از این برهان استفاده کرده است. او می‌گوید اوّل در عهد الست در علم الهی، در وحدت به سر می‌بردیم. یاد باد آن موجی که ما بیرون از دریای کثرت زده بودیم:

پیشتر ز آشوب کثرت، وحدتی هم بوده است یاد آن موجی که ما بیرون این دریا زدیم
(بیدل، ۱۳۸۶: ج ۳، ۱۷۳۸)

همان گونه که گرداب تنها صورتی از صور گوناگون آب است، خلق نیز از حق جدا نیست و جلوه‌ای از صورت بی‌صورت حق است که با پذیرفتن تعین به کسوت کثرت درآمده است و می‌تواند با تجلی شعور و فنا شدن در ذات حق کسوت وحدت خود را باز یابد: حق جدا از خلق و خلق از حق برون، او هام کیست؟ تا ابد گرداب در آبست و در گرداب آب
(همان: ج ۱، ۳۳۶)

ز نفس ما و من، اثبات وحدت کرد آگاهی حبابی چند از خود رفت و بیرون ریخت دریایی
(همان: ج ۳، ۲۲۷۳)

ه) تنوع عقاید: بیدل همانند مولانا عارفی اهل تساهل و تسامح و اهل مدارا است. او هیچ معرفت و شناختی را خالی از حق نمی‌داند و باور دارد که درحقیقت همه یکی است. اسلام و کفر دو نام است و هر دو مدعی یک حقیقت‌اند. البته جنگ‌شان بر سر خیال ذات است: اسلام و کفر هر یک، واحد خیال ذات است در چشم دور و نزدیک، خورشید شک ندارد

(همان: ج ۲، ۱۲۵۲)

کفر و دین به هم گره خورده و ارتباط ظلمت و نور مانند ارتباط جوهر و آینه است: کفر و دین در گره پیچ و خم یکدیگرند ظلمت و نور چو آینه و جوهر بهم است

(همان: ج ۱، ۶۲۵)

بی نیازی از تمیز کفر و دین آزاد بود از کجا جوشید یارب اختراع ننگ‌ها؟

(همان: ۱۶۰)

انسان کامل از دیدگاه بیدل

از دیدگاه صوفیه هدف از خلقت نظام آفرینش، ظهور و اظهار انسان کامل است. «انسان کامل قطبی است که فلک دایره‌ی وجود از اوّل تا به آخر برگرد او می‌چرخد؛ و انسان کامل همیشه و در همه‌ی اعصار یکی بیش نیست.» (جیلی، بی تا: ۷۴) ابن عربی در آثاری چون «فتوحات مکیه»، «فصوص الحکم» و «رسائل ده گانه» و به ویژه در «انشاء الدّوار» به حقیقت انسان کامل پرداخته و با عناوینی چون: «الانسان الحقیقی»، «الانسان اوّل» و «الانسان ارفع» و «نایب الحق در زمین» و «معلم ملک در آسمان»، جایگاه انسان کامل را تبیین نموده و به صراحت آن را «صورت کامل حضرت حق و آینه‌ی صفات الهی» نامیده است. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۱؛ به نقل از آرزو، ۱۳۸۸: ۳۱۴) به نظر ابن عربی «آن گاه که خدای سبحان، خواست خود را در کون جامع مشاهده نماید، انسان کامل را به عنوان روح عالم و آینه‌ی تمام نمای هستی آفرید؛ و این کون جامع که انسان کامل و خلیفه‌ی الهی نامیده می‌شود، موجودی است که خداوند متعال به واسطه‌ی او به سوی خلقت نظر کرده و آن‌ها را مورد رحمت قرار می‌دهد. پس انسان کامل که همان کون جامع برای خداوند سبحان است، به منزله‌ی مردمک چشم برای انسان است و نظام آفرینش به وجود او کامل گردیده است. پس انسان

کامل برای عالم مانند نگین انگشتری است که محل نقش و علامتی است که خزانه‌ی هستی به واسطه‌ی او حفظ می‌گردد، از این رو، او را خلیفه‌ی حق نامیده است؛ زیرا خالق هستی در سایه‌ی وجود او، جهان و جهانیان را حفظ می‌کند، بنابراین، عالم هستی تا آن هنگام که انسان کامل در آن وجود دارد حفظ خواهد شد.» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۱ به بعد)

انسان کامل کسی «است که در شریعت و طریقت و حقیقت تمام باشد و اگر این عبارت را فهم نمی‌کنی به عبارتی دیگر بگویم. بدان که انسان کامل آن است که او را چهار چیز به کمال باشد: اقوال نیک و افعال نیک و اخلاق نیک و معارف. انسان کامل را شیخ و پیشوا و هادی و مهدی گویند و دانا و بالغ و کامل و مکمل گویند. و امام و خلیفه و قطب و صاحب زمان گویند و جام جهان نما و آینه گیتی نمای و تریاق بزرگ و اکسیر اعظم گویند.» (نسفی، ۱۳۶۲: ۴-۵)

بیدل دهلوی هم در آثار خویش به وجود انسان و موضوع انسان کامل به طور مفصل پرداخته است. بنابر نظر اسدالله حبیب کلمه فطرت در شعر بیدل به دو معنی به کار رفته است: یکی به: «معنای متداول تصوفی آن که عبارت است از پیدایش و خلقت و دیگری به اتکای آن که انسان هدف خلقت است به معنای انسان است.» (حبیب، ۱۳۶۳: ۷۲)

آدمی فطرت است فطرت تام	نیست روشن مگر ز لطف کلام
می‌دهد چرب و نرمی آواز	خبر از جوهر لطافت ساز

(بیدل، ۱۳۴۴: ج ۴، ۳۲)

صوفیان با استناد به حدیث: «کنت کنزاً مخفیاً فاجیبت ان اعرف فخلقت الخلق» معتقدند که خداوند «گنج مخفی» بود و خواست که شناخته شود. بیدل هم بر روی این مسئله، مهر تأیید می‌گذارد:

آن حسن که آینه‌ی امکان پرداخت	هر ذره به صد هزار خورشید نواخت
با این همه جلوه بود در پرده‌ی غیب	تا انسان گل نکرد خود را شناخت

(همان: ج ۲، ۲۶)

صوفیان جهان را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر می‌دانند و معتقدند هر آن چه در عالم هستی وجود دارد، به صورت اجمالی در انسان وجود دارد:

از جهان خیال تا اظهار
عرض اجمال حکم شان در کار
لیک در ذات حضرت انسان
به تفصیل گشته اند عیان

(همان: ج ۳، ۹۹)

بیدل هم مثل سایر صوفیان معتقد است که انسان خلاصه ی اعیان و زبده ی آفاق است:
تویی خلاصه ی اعیان و زبده ی آفاق
تویی به عالم صورت ز روی معنی اطلاق
به رنگ نقش تو آمده محفل تقیید
به بوی معنی آماده خلوت اطلاق
(بیدل، ۱۳۴۴: ج ۲، ۱۸-۱۷)

به نظر بیدل، خداوند انسان را «شرف نسبت هستی» معرفی می کند:

این آدم و حوا شرف نسبت هستی است
بیدل نتوان پیش عدم، نام نسب برد
(همان، ۱۳۸۶: ج ۲، ۱۳۵۹)

با توجه به مطالبی که گفته شد از دیدگاه بیدل: «عشق آفریننده ی عالم و آدم است و عالم و آدم بسط تجلی واحد است و در همه ی هستی، عشق ساری است. سریان عشق، آینه-دار وحدت تجلی و بسط جلوه ی واحد در ذره ذره ی کاینات است. معرفت عارفانه ی بیدل با چنین فراستی شیرازه شده است. (آرزو، ۱۳۸۸: ۳۴۷)

بیدل هدف از آفرینش هستی را پیامبر بزرگوار اسلام حضرت محمد مصطفی (ص) می داند:
وجود اکمل او عالم ظهور کمال
به لطف معنی رحمان به وجود عین جواد
صلای فیض ظهورش اگر نگشتی عام
ز کتم غیب نمی کرد شخص کن فریاد
(بیدل، ۱۳۴۴: ج ۲، ۷)

در چهار عنصر می گوید: «منبع بروز لمعات علم و اعیان یعنی اسماء و صفات، نور مصطفی است مسمی به سواد اعظم، که مشعر اطلاق جهان هویت است و منشأ شعور احدیت». (همان: ج ۴، ۲۷۳-۲۷۲)

بیدل در سال ۱۰۸۱ هجری، خواب پیامبر اکرم (ص) را دیده است (بیدل، ۱۳۴۴: ج ۴، ۳۳۸-۳۳۷) و پس از آن حضرت علی (ع) را در خواب می بیند و تعبیر خواب خود را از آن امام همام می خواهد و حضرت می فرماید که: «تعبیر خوابت این است که حقیقت محمدیه همه وقت سایه افکن احوال توست، با آن که غفلت چشمت نگشاید. باطن نبوت هیچگاه

دامن تربیت از سرت برنمی‌گیرد، هر چند آداب ظاهر از تو بجا نمی‌آید. به مجرد استماع، اهتزاز پیکرم خروش قیامت انگیخت و شیرازه‌ی حواس و قوایم به حرکت مژگان سلسله ربط گسیخت.» (همان: ۳۴۱)

نتیجه

بیدل دهلوی یکی از پرکارترین شاعران فارسی زبان است و در آثارش، معانی و مضامین عمیق عرفانی را با متانت و استواری بیان، در قالب تصاویر زیبا و تخیل شاعرانه بیان کرده است. او آثار متصوفان گذشته را مطالعه کرده و قطعاً از آن‌ها تأثیر پذیرفته است. بیدل هم مثل سایر عرفای مسلمان حدیث «کنت کنزاً مخفیاً فاجیبت ان اعرف فخلقت الخلق» را مبنای تفکرات خویش قرار می‌دهد و دیدگاهی عرفانی نسبت به خلقت و نظام هستی دارد و همه‌ی کائنات را تجلی وجود خداوند می‌داند و این خلقت و آفرینش از عشق ناشی می‌شود؛ بنابراین منشأ آفرینش و حرکت عالم، عشق است. بیدل یک صوفی وحدت وجودی است و معتقد است که فقط یک حقیقت واحد وجود دارد و سایر کثرات، جلوه‌ای از وجود آن حقیقت واحد هستند و تمام کثرات از آن وحدت ساری و جاری شده‌اند. هدف خداوند از خلقت انسان شناخته شدن خودش بود و انسان به عنوان آینه‌ی تمام نمای وجود خداوند خلق می‌شود؛ اما تمامی انسان‌ها نمی‌توانند آینه‌ی تمام نمای وجود خداوند باشند، بلکه فقط انسان کامل می‌تواند تمام اوصاف الهی را در خود متجلی کند. بیدل حضرت محمد (ص) را انسان کامل می‌داند و به نظر او، هدف از آفرینش وجود پیامبر اکرم (ص) بوده است.

منابع

- ۱- آرزو، عبدالغفور، مقایسه‌ی انسان کامل از دیدگاه بیدل و حافظ، تهران: سوره مهر، ۱۳۸۸.
- ۲- آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص‌الحکم، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- ۳- بیدل، عبدالقادر، کلیات بیدل، ۴ جلد، چاپ کابل، ۱۳۴۴.
- ۴- ----- دیوان غزلیات بیدل دهلوی، چاپ اول، مقدمه و ویرایش محمد سرور مولایی، تهران: نشر علم، ۱۳۸۶.
- ۵- پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص‌الحکم، چاپ اول، به کوشش جلیل مسگرزاد، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۶.
- ۶- جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، چاپ دوم، با مقدمه و تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۷- جهانگیری، محسن، محیی‌الدین ابن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- ۸- جیلی، عبدالکریم، الانسان الکامل فی معرفه الوایل، بیروت: دارالفکر، بی تا.
- ۹- حافظ، شمس‌الدین محمد، دیوان حافظ، چاپ اول، براساس نسخه‌ی محمد قزوینی و قاسم غنی، قم: نشر هنارس، ۱۳۹۱.
- ۱۰- حبیب، اسدالله، بیدل شاعر زمانه‌ها، کابل: پوهنجی زبان و ادبیات پوهنتون، ۱۳۶۳.
- ۱۱- حسینی، حسن، بیدل، سپهری و سبک‌های هندی، چاپ اول، تهران: صدا و سیما، ۱۳۶۷.
- ۱۲- حکمت، نصرالله، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی، تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۴.
- ۱۳- دامادی، محمد، شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت، تهران: نشر دانا، ۱۳۷۹.
- ۱۴- سجادی، جعفر، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ نهم، تهران: طهوری، ۱۳۸۹.
- ۱۵- سلجوقی، صلاح‌الدین، نقد بیدل، چاپ اول، تهران: انتشارات عرفان، ۱۳۸۰.
- ۱۶- عبدالحمید اسیر، محمد، اسیر بیدل، چاپ اول، تهران: نشر عرفان، ۱۳۸۵.
- ۱۷- عبدالغنی، احوال و آثار میرزا عبدالقادر بیدل، ترجمه‌ی میر محمد آصف انصاری، کابل: دانشکده‌ی ادبیات و علوم بشری کابل، ۱۳۵۱.

- ۱۸- عراقی، فخرالدین، **لمعات**، به کوشش محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۳.
- ۱۹- لاهیجی، شمس الدین محمد، **مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، چاپ چهارم، تصحیح خالقی و برزگر، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۷۴.
- ۲۰- مولوی، جلال الدین محمد، **مثنوی معنوی**، چاپ دوم، به سعی و اهتمام رینولد نیکلسون، تهران: انتشارات اروند، ۱۳۸۷.
- ۲۱- نسفی، عزیزالدین، **انسان کامل**، چاپ دوم، به تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۲.
- ۲۲- نیکلسون، رینولدالین، **تصوّف اسلامی و رابطه انسان و خدا**، چاپ اول، مترجم محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۲.
- ۲۳- هادی، نبی، **زندگی و نقد و بررسی و گزیده آثار عبدالقادر بیدل**، چاپ اول، ترجمه ی توفیق سبحانی، تهران: نشر قطره، ۱۳۷۶.

References

- 1- Arezou, Abdul Ghafour, **Moghayese Ensane Kamel az didgahe Bidel va Hafez**, first edition, Tehran: Sooreh Mehr publication, 2006.
- 2- Ashtiani, Jalal Aldin, **Sharhe Moghadameh Gheisari bar Fososol Hekam**, third edition, Tehran: Amir Kabir publication, 1991.
- 3- Bidel, Abdu_ghader, **Koliate Bidel**, Vol.4, Cabol publication, 1965.
- 4- -----, **Divane Ghazaliate Bidel Dehlavi**, third edition, Introduction and Edit by Mohammad Sorour Molaie, Tehran: Alam publication, 2007.
- 5- Parsa, Khajeh Mohammad, **Sharhe Fososol Hekam**, first edition, by effort of Jalil Mesgar Nejad, Tehran: Elmi Farhangi publication, 1987.
- 6- Jami, Abdoul_Rahman, **Naghdol Nosos fi sharhe Naghsol fosos**, first edition, with the introduction and correction by Wiliam Chitic, Tehran: Motaleat Farhangi publication, 1991.
- 7- Jahangiri, Mohsen, Mohi-Dinn-e-IbnArabi; **Chehreh Barjesteh Erfane Eslami**, 4th edition, Tehran: university of Tehran, 1996.
- 8- Jili, Abdol Karim, **Ensanol Kamel Fi Marefatol Vayel**, Beirut: Darol Fekr publication, No Date.
- 9- Hafiz, Shamsol Din Mohammad, **Divane Hafiz**, first edition, Based Version of Mohammad Ghazvini and Ghzsem Ghani, Ghom: Hanares publication, 2012.

- 10- Habib, Asad Allah, Bidel, **Shaere Zamane-ha**, Cabol: Language and Literature of Pohenton, 1984.
- 11- Hoseini, Hasan, Bidel, **Sepehri and Sabke Hendi**, first edition, Tehran: Sedao Sima publication, 1988.
- 12- Hekmat, Nasr Allah, **Hekmat va Honar dar Erfane IbnArabi**, first edition, Tehran: Farhangestane Honar, 2005.
- 13- Damadi, Mohammad, **Sharhe eshgh o asheghi ham eshgh goft**, first edition, Tehran: Dana publication, 2000.
- 14- Sajjadi, Jafar, **Farhange estelahat va Tabirate erfani**, 9th edition, Tehran: Tahoori publication, 2010.
- 15- Saljooghi, Salah Aldin, **Naghde Bidel**, first edition, Tehran: Erfan publication, 2001.
- 16- Abdol Hamid Asir, Mohammad, **Asire Bidel**, first edition, Tehran: Erfan publication, 2006.
- 17- Abdol Ghani, **Biography and writings of Bidel**, Translator: Mir Mohammad Asef Ansari, Cabol: Faculty of Literature and Human Sciences Cabol, 1972.
- 18- Iraghi, Fakhr Aldin, **Lomaat**, first edition, by effort of Mohammad Khajavi, Tehran: Mola publication, 1984.
- 19- Lahijil Shams Aldin Mohammad, **Mafatih al-Ijaz Fi Sharhe Gulsahan-I Raz**, 4th edition, Edited by Khaleghi and Barzegar, Tehran: Zavvar publication, 1995.
- 20- Molavi, Jalal Aldin Mohammad Balkhi, **Masnavi Manavi**, second edition, by effort of Rinold Nikelson, Tehran: Arvand publication, 2008.
- 21- Nasafi, Aziz Aldin, **Ensane Kamel**, second edition, Introduction and Edited by Marijan Mooleh, Tehran: Tahoori publication, 1983.
- 22- Nikelson, Rinold, **Tassavof Islami va rabete-ye-Ensan va Khoda**, first edition, Translator: M. Shafie Kadkani, Tehran: Sokhan publication, 2003.
- 23- Hadi, Nabi, **Zandegi va naghd-o-barrasi va ghozeid-ye-Asar Abdul-ghader Bidel**, Translator: T. Sobhani, Tehran: Ghatreh publication, 1997.