

فنا و بقا و اتحاد و اتصال در دیوان بیدل دهلوی

سمیه خادمی^۱

محمد سرور مولایی^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۰۳/۱۶

تاریخ تصویب: ۱۳۹۲/۰۹/۱۸

چکیده

مقامات فنا و بقا و اتحاد و اتصال از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث تصوف و عرفان اسلامی به شمار می‌آید. عرفا این مقامات را نهایت سیر و سلوک سالک و هدف از پیمودن همه احوال و مقامات را رسیدن به وصال الهی می‌دانند. بر طبق نظریه قوس نزولی و قوس صعودی، انسان پیش از خلق در عالم غیب و علم الهی موجود بوده است و هنگام نزول به عالم خلق و شهادت، مرحله به مرحله او را از عوالم عبور داده‌اند تا این که به این عالم مادی آمده است و سالک می‌خواهد با فانی شدن از صفات خویش و متصف گشتن به صفات الهی به مبدأ و اصل خویش بازگردد. سالک یک سیر حرکتی از «الی الله» را به «فی الله» شروع می‌کند و در نهایت این سیر

^۱ دانشجوی کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه الزهراء (س)؛ somayekhademi47@yahoo.com

^۲ استاد بازنشسته گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (س)؛ dsarwarmawlaie@yahoo.com

و سلوک، اتحاد و اتصال با محبوب برای او حاصل می‌شود. بیدل دهلوی که نماینده تمام‌عیار سبک هندی است و دیوان غزلیاتش یک فرهنگ اصطلاحات عرفانی به شمار می‌آید، این مقامات را در اشعارش به‌خوبی بیان کرده است. بیدل همانند سایر صوفیان بزرگ معتقد است که حالت فنا و رسیدن به وصال الهی، نتیجه فضل و عنایت الهی و از اختیار سالک خارج است. با در نظر گرفتن این نکته که بیدل، وحدت وجودی است، دویی را نفی می‌کند، معتقد به اتحاد و اتصال الهی است و ترک تعلقات دنیوی و فانی شدن از خویش را شرط وصول به محبوب می‌داند. او بر این باور است که چون خداوند هر لحظه به شکلی تازه تجلی می‌کند و تجلی تکرارناپذیر است، حتی سالک بعد از وصال با محبوب همچنان محو معشوق خویش است و از آرزوی دیدارش کم نمی‌شود. در نهایت چیزی از سالک باقی نمی‌ماند و در خداوند محو می‌شود.

واژه‌های کلیدی: اتحاد، اتصال، بقا، بیدل دهلوی، فنا، وحدت وجود.

مقدمه

بحث فنا و بقا یکی از اساسی‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث تصوف و عرفان اسلامی به شمار می‌آید و هر یک از مشایخ بزرگان طریقت بنا بر حال و مقام، از آن دو تعبیرهای متفاوتی دارند و بنا به گفته عزالدین کاشانی «اختلاف اقوال مشایخ در تعریف فنا و بقا، مستند به اختلاف اقوال سایلان است و هر کسی را فراخور فهم و صلاح او جوابی گفته‌اند و از فنا و بقای مطلق، به سبب عزت آن تعبیر کمتر کرده شده است» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۲۶).

این حال که پایان سیر و سفر سالک و نهایت مقامات و احوال او محسوب است، به عقیده صوفی وصف‌شدنی نیست و با هیچ تعبیری به بیان در نمی‌آید. هر کس به این

مقام رسیده، دانسته است که تمام رموز، اشارات، تعبیرات، تشبیه‌ها و فرض‌هایی که راجع به ماهیت و کیفیت این اتحاد و اتصال شده، برای روشن ساختن حقیقت حال، وافی نبوده است. در اینجا نکته لطیفی هست که بر خلاف «نیروانا» که تنها عبارت است از فنای فردیت و تعینات شخصی، در تصوف، فنای صوفی و محو شدن تعینات و از میان برخاستن او مستلزم «بقا» است. به عبارت خود صوفیان، چون عارف به مقام «فناء فی الله» برسد «بقاء بالله» باید؛ یعنی حقیقت و ماهیت فرد در ذات الهی، باقی و دایم می‌ماند. به این معنی که مقام اتصال و اتحاد که پایان سیر و سفر و نهایت مقامات و احوال اوست، خود، مقدمه حیات تازه‌ای است. تا به حال «سیر الی الله» داشته و از این به بعد «سرفی الله» خواهد داشت که سیر بدون نهایی است و همان‌طور که ذات الهی ابدی است و انجامی برای آن نمی‌توان به تصور آورد، این سیر هم ابدی و تمام نشدنی است (غنی، ۱۳۸۶: ۳۳۶).

شاید برخی به حق ایراد کنند که مضمون عرفانی و فلسفی گفتن و دم از تحیر و فنا زدن در سبک هندی اختصاص به بیدل ندارد و شاعرانی همچون صائب و کلیم نیز پیش از او در این وادی جولان‌ها داده‌اند. ما نیز بر صحت این سخن آگاهیم. صائب، کلیم و کم و بیش دیگران هم در این راه گام زده‌اند؛ اما شدت جریان این تفکر در مدار آثار بیدل بالاتر از شعر دیگران است. در دیوان بیدل غزلی نمی‌توان یافت که خالی از این معنی باشد؛ اما برای سراغ کردن این معنی در دیوان دیگران باید مدام ورق زد و این سوی و آن سوی، چشم تحقیق دواند. حال آن که در دیوان بیدل عکس این قضیه صحت دارد؛ یعنی برای یافتن غزلی در دیوان او که حاوی ضربان عارفانه نباشد، باید سخت کوشید و مدام چشم‌فرسایی کرد (حسینی، ۱۳۶۷: ۲۷).

دشتی نیز معتقد است: «پس از مولانا میان سرایندهگان صوفیه کسی به شور و شیدایی بیدل نیست؛ نه قاسم انوار، نه شمس مغربی و نه شاه نعمت‌الله ولی هیچ کدام به شوریدگی بیدل سخن نگفته‌اند» (دشتی، ۱۳۹۰: ۱۸).

البته راه بردن به اقلیم معانی بیدل، کار سهلی نیست. بیدل‌شناسان بر این باورند که اندیشه‌های بلند این شاعر حیرت، در چارچوب بیانی پیچیده و غامض مستتر مانده و گشودن راز مفاهیم شعر بیدل، محتاج کسب آگاهی از اندیشه، سبک و نوآوری‌های او در اقلیم واژگانی زبان فارسی است (عینی، ۱۳۸۴: ۴۲).

بیدل خود نیز به این امر واقف است که فهم اندیشه‌هایش پیچیده و دشوار است و سیر فکرش برای هر کسی میسر نیست:

معنی بلند من، فهم تند می‌خواهد

سیر فکرم آسان نیست، کوهم و کتل دارم

(بیدل، ۱۳۸۶: ۳/۱۹۱۹)

بیدل، عارفی است که اندیشه‌های عرفانی را با نگاهی تازه و با تخیلی ژرف پرورانده است و کلمات همانند صوراسرافیل، معانی را در صحرای محشر شعرش احضار می‌کند:

«بیدل» نفسم کارگه حشر معانی است چون غلغله صور، قیامت کلماتم

(همان، ۱۷۲۳/۳)

علامه محمد اقبال لاهوری درباره شخصیت بیدل معتقد است که «میرزا عبدالقادر بیدل اکبرآبادی، متفکری والامقام بود. شاید بتوان گفت وی بزرگ‌ترین شاعر متفکری بود که در هند بعد از دوره شنکراچاریه پدید آمد» (اقبال لاهوری، ۲۰۰۰: ۲۵). چنان‌که استاد خلیلی نیز بیدل را پس از جامی بزرگ‌ترین سخن‌سرای متصوفه می‌داند (خلیلی، ۱۳۸۶: ۳۷).

با توجه به این که تاکنون بحث فنا و بقا از دیدگاه بیدل مورد پژوهش قرار نگرفته است، در این مقاله سعی بر آن شده که دیدگاه وی درباره مبحث فنا، بقا و وصال الهی بررسی و تحلیل شود. بنابراین برای ورود به بحث، ابتدا مباحث فنا و بقا و تعاریف مرتبط به آن در نظام فکری صوفیه در دو قوس نزولی و صعودی تحلیل و تفسیر

می‌شود و سپس ابیاتی که در دیوان غزلیات بیدل، حاوی مضامین فنا و بقا و اتحاد و اتصال است، تحلیل و بررسی می‌شود. البته باید خاطر نشان کرد که واژه فنا و بقا در دیوان بیدل همه جا به معنی اصطلاحی آن نیست.

قوس نزولی و قوس صعودی

از نظر صوفیه «عالم هستی دایره‌ای است که دو قوس نزول و صعود دارد. قوس نزول، نیم‌دایره وجود و هستی است و قوس صعود، نیم‌دایره معرفت تکامل بشری و عروج عارفانه اوست. تمام آنچه انسان در این سفر صعودی در معراج خود به سوی حقیقت نیاز دارد، در قوس نزول تعبیه شده است. قوس نزول، ایجاد عالم و آدم، و تفصیل و ترتیب حکیمانه موجودات است. غایت ایجاد عالم، آدم است و آدم به لحاظ حقیقت و باطن، اوّل است و به لحاظ نشئه عنصری و مادی آخر است» (حکمت، ۱۳۸۴: ۲۰۶).

عبدالرزاق کاشانی در معنی عرفانی اتصال، به آیه ۹ سوره نجم «ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی» استناد می‌کند و می‌گوید: «دو قوس دایره وجود، قوس نزول و عروج یعنی قوس ابداء و قوس اعاده است» (کاشانی، ۱۳۵۴: ۲۴۲).

انسان پیش از ظهور در عالم خلق و تعیین در عالم غیب الهی موجود بوده است. چنان‌که نجم‌الدین رازی در *مرصاد العباد* می‌گوید: «روح را بر سیصد و شصت هزار عالم روحانی و جسمانی، ملکی و ملکوتی گذر خواهیم داد و در هر عالم او را نزلی انداخته‌ایم و گنجی از بهر او دفین کرده تا آن روز که او را در سفل عالم اجسام به خلافت فرستیم، این نزل‌ها و گنج‌ها با او روان کنیم» (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۸۴).

بنا به کیهان‌شناسی اسلامی به طور عام، و بر مبنای تعالیم شیخ محی‌الدین ابن عربی به طور خاص، خداوند انسان را بعد از همه موجودات آفریده و همه مخلوقات دیگر را به خدمت گرفته است تا او را به وجود آورد؛ به عنوان آخرین حلقه در سلسله

عظیم هستی، انسان‌ها همه حلقه‌های پیشین را مجتمع و آن‌ها را با یکدیگر هماهنگ و منسجم می‌کنند. انسان‌ها نه فقط مؤلفه‌های معدنی، نباتی و حیوانی را در خود دارند، بلکه المثنای کلّ سلسله‌مراتب غیب و شهود هستی هستند که از عقل اوّل شروع می‌شود و شامل نفس کلّی، ماده اوّل، جسم کلّی، عرش الهی، کرسی، فلک ثوابت، فلک البروج، سیارات هفتگانه و عناصر اربعه می‌شود. هر انسانی به نحو خفی هر آنچه را در عالم هست، در خود دارد (چیتیک، ۱۳۸۳: ۴۶).

اکنون که این حرکت انسان از عالم غیب شروع شده و به عالم ماده و تقیّد رسیده است، او باید حرکت صعودی خود را به سوی مبدأ و اصل خود یعنی همان عالم تعین یا غیب آغاز کند که نزد صوفیه قوس صعودی نام دارد. روح انسان که در این عالم خاکی احساس غربت و بیگانگی می‌کند، می‌خواهد به اصل خود برگردد. پس انسان در قوس صعودی خویش اگر «با علم و عمل، حرکت ارتقایی خود را شروع کند و به سلوک پردازد، به افق اعلی می‌رسد و به صفات خدا متّصف می‌شود و به جایی خواهد رسید که میان او و حضرت احدیت حجابی نخواهد بود و به نقطه احدیت متصل می‌گردد و با او دایره هستی تمام می‌شود» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۶).

بیدل نیز در رابطه با حرکت سالک از قوس نزولی به قوس صعودی و رسیدن به عالم غیب می‌گوید:

کجا رویم که سر منزلی به دست آریم
چو خطّ دایره، انجام ما هم آغاز است

(بیدل، ۱۳۸۶: ۱/ ۷۰۸)

از نظر صوفیه، برای طی کردن قوس صعودی باید فنا شد. یربّی در این زمینه می‌گوید: فنا در عرفان، بر خلاف مفهوم متبادر آن، معنی منفی ندارد؛ بلکه بر اثبات دلالت می‌کند. فنا، شکسته شدن حد و رهایی از ماهیت است. فنا، آن حقیقت سیال عینی و واقعی است که تحقّق بخش سیر تکاملی وجود پست‌ترین حدّ آن، عیناً همانند

حرکت توسطیه نسبت به حرکت قطعیه است. شکستن هر حدی و رهایی از هر تعین و قیدی، عیناً دست یابی و نیل به حد بالاتر و رسیدن به اطلاق و کلیت نسبی است. برای این که سیر صعودی، حتی یک حرکت افقی نیست؛ کون و فساد نیست؛ تغییر عوارض نیست؛ بلکه تحوّل در جوهر و حرکتی عمودی و عروج و تکامل است (یثربی، ۱۳۷۴: ۴۳۰).

بر اساس نظریه قوس صعودی که ذکر شد، سالک با توجه به شوقی که برای بازگشت به مبدأ و اصل خویش یعنی عالم غیب دارد، پای در دایره سلوک می‌نهد و منازل و مقامات را می‌پیماید و در هر منزل از منازل سلوک صفتی را فرومی‌گذارد. به تعبیری دیگر، از صفتی می‌میرد و فانی می‌شود و در صفتی دیگر زنده می‌شود و تا از صفت پیشین فانی نشود، به صفت پسین که از صفت پیشین برتر است، باقی نمی‌شود. باز از این صفت هم باید بگذرد و به صفت دیگر نایل شود. چنان که از بایزید بسطامی نیز نقل شده است: «گفت از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم عاشق، معشوق و عشق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید و گفت از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من، یعنی به مقام فنای فی الله رسیدم» (عطّار، ۱۳۹۰: ۱۷۲-۱۷۱).

فنا و بقا نزد بیدل

اسدالله حیب درباره معنای فنا در اشعار بیدل معتقد است: «در اشعار بیدل از فنا به مثابه سرمنزل تلاش به سوی حقیقت کل و نهایت جهد آدمی به سوی کمال معنوی، تصاویر جاندار و گرمی کشیده شده است. از جنبه درون ذاتی، انسان بارقه‌ای از وجود مطلق است و در هستی او «نفس رحمانی» سریان دارد و شناخت و درک او میسر نیست. پس، از این نگاه، انسان همه شاخص‌های آن حقیقت را دارد که بی‌پایان، نامشخص و بی‌شکل است و شناخت او نامیسر» (حیب، ۱۳۶۷: ۷۴).

چکیدن‌های اشکم، یا شکست شیشه رنگم؟

نفس دزدیده می‌نالم، نمی‌دانم چه آهنگم؟

(بیدل، ۱۳۸۶: ۳ / ۱۷۴۰)

آهم، شررم، اشکم و داغم، چه توان کرد؟

چون شمع درین بزم، به صد رنگِ هلاکم

(همان، ۱۶۳۷)

بیدل دهلوی شرط به خدا رسیدن و پیمودن قوس صعودی را فنا شدن و از خود بیرون آمدن می‌داند و معتقد است انسان تنها با فانی شدن از صفات بشری می‌تواند به عالم غیب برسد و نباید گمان کند که به خدا رسیده است؛ مگر این که از صفات بشری پاک و به صفات الهی متصل گردد:

نبری گمان که یعنی، به خدا رسیده باشی

توز خود نرفته بیرون، به کجا رسیده باشی؟

(همان، ۲۲۹۹)

اکرمی معتقد است که «خار از پا برآوردن» در شعر بیدل به معنی فانی شدن است. او می‌گوید: «هرچند این ترکیب، کنایه نیز هست؛ اما با توجه به معنایی که ارائه می‌شود، استعاره بودن آن مسلم خواهد شد. ابتدا رابطه شمع و خار را باید دریافت؛ در جاشمعی زایده‌ای خارمانند قرار می‌دهند تا شمع بر آن قرار گیرد. شمع تنها با سوختن و فانی شدن می‌تواند این خار را از پای خود بیرون آورد. پس «خار از پا برآوردن» استعاره مرکب است از «فانی شدن» که کامل‌ترین شکلِ ترکِ تعلقات است. بیدل می‌گوید مثل شمع که با سوختن خار از پای خود در می‌آورد، تو نیز پیش از مرگ با فانی شدن، خار وجود را از پایت در آر» (اکرمی، ۱۳۹۰: ۱۶۸).

مبادا خجلتِ واماندگی آبت کند فردا

به رنگ شمع اگر خاری به پا داری بر آرمش

(بیدل، ۱۳۶۸: ۳۶۳/۱)

همچنان که حافظ گفته است تا عاشق سوخته دل به واسطه قطع مألوف و حظوظ بشریت و علایق ماسوی الله، به مرتبه فَنای فی الله نرسد، به دولت بقاء بالله که - مقام مشاهده ابدی و سرمدی است - فایز نگردد:

عاشق سوخته دل تا به بیابان فنا نرود در ره جانان، نشود خاص الخاص

(ختمی لاهوری، ۱۳۶۷: ۳/ ۱۹۷۰-۱۹۶۹)

بیدل زندگی مادی و دل انسان را مانند یک پرده و حجابی می داند که در بین انسان و محبوبش قرار گرفته است و اجازه نمی دهد که حقیقت را دریابد و تنها با کنار زدن این حجاب می توان به محبوب رسید که شرط آن هم فنا شدن است:

حیلۀ زندگی، نقاب فناست کاش روشن شود بهانۀ ما

(بیدل، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۵۷)

او این جهان مادی را جای انسان نمی داند. انسان را متعلق به عالم غیب و معنا تعلق می داند و یادآوری می کند که انسان نباید به این دنیا وابسته شود؛ بلکه باید به اصل خویش بازگردد. بیدل انسان را مورد خطاب قرار می دهد و می گوید تو که اصل وجودت، مرغی است لاهوتی و متعلق به عالم معنی، چرا در این دنیای پست، زندانی عناصر خاکی گشته ای؟ تو که شاهباز عالم قدس و پاکی هستی، چرا میل تو به طرف مردار و کثافت دنیوی است؟ خوراک شاهباز که مردار نیست.

مرغ لاهوتی چه محبوس طبایع مانده ای

شاهباز قدسی و بر جیفه ای مایل چرا؟

(همان، ۱۹۷)

در کشف‌المحجوب آمده است: «بدان که فنا و بقا بر زبان علم به معنی دیگر بود و بر زبان حال به معنی دیگر و ظاهریان اندر هیچ عبارت از عبارات متحیرتر نی‌اند که اندر این عبارت» (هجوری، ۱۳۸۷: ۳۶۰). از این عبارت مشخص می‌شود که صوفیه معتقدند که فنا و بقا از نظر معنی در علم و حال متفاوت هستند و افراد ظاهرین توانایی درک این معانی را ندارند. بیدل هم در این رابطه می‌گوید که درباره فنا شدن نباید با هر کسی صحبت کرد؛ زیرا هر کسی توانایی درک مقام فنا را ندارد و تنها باید با کسانی که مستعد درک این مقام هستند مانند خود بیدل، در این زمینه حرف زد:

جز پیش ما مخوانید، افسانه فنا را

هر کس نمی‌شناسد، آواز آشنا را

(بیدل، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۶۹)

صوفیه معتقدند که فنا شدن نتیجه فضل و عنایت حضرت حق است و انسان از خود هیچ اختیاری ندارد. چنان که در کتاب *مرصادالعباد* آمده است: «وصول بدان حضرت نه از طرف بنده بلکه از عنایت بی‌علت و تصرف جذبات الوهیت است. شیخ ابوالحسن خرقانی (قدس الله روحه) گوید: راه به حضرت عزت دو است: یکی از بنده به حق و یکی از حق به بنده؛ آن راه که از بنده به حق است، همه ضلالت بر ضلالت و آن راه که از حق به بنده است، همه هدایت بر هدایت است» (نجم رازی، ۱۳۷۳: ۳۳۰). بیدل نیز این فنا شدن را نتیجه فضل و عنایت حضرت حق می‌داند و تلاش فردی را در نیل به مرتبه فنا غیر مؤثر می‌داند و معتقد است که این راه را با خنجر نفس می‌شود برید نه با قدم سعی و پیمودن راه. باطنی و درونی است و بیرونی نیست:

سعی قدم کجا و طریق فنا کجا؟

«بیدل» به خنجر نفس این ره بریدنی است

(بیدل، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۶۰)

عین القضاة همدانی درباره فنا شدن و رسیدن به حضرت حق می گوید: «تا از خودپرستی فارغ نشوی، خداپرست نتوانی بودن، تا بنده نشوی آزادی نیابی، تا پشت بر هر دو عالم نکنی، به آدم و آدمیت نرسی و تا از خود بنگریزی، به خود درنرسی و اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی، مقبول حضرت نشوی و تا پای بر همه نرنی و پشت بر همه نکنی، همه نشوی و به جمله راه نیابی و تا فقیر نشوی، غنی نباشی و تا فانی نشوی، باقی نباشی (عین القضاة همدانی، ۱۳۸۶: ۲۵ - ۲۶). از نظر بیدل نیز کسی که طالب فنا است، از تعلق گریزان است؛ زیرا هر تعلقی در حکم بند و زنجیری است که او را از سیر و تکاپو به سوی کمال و فنا باز می دارد:

محرم فنا «بیدل» زیر بار کسوت نیست

شعله جامه ای دارد از برهنه دوشی ها

(بیدل، ۱۳۸۶: ۱/۱۲۴)

در واقع مصراع دوم که به صورت تمثیل برای طالب فنا ذکر شده، حکایت از آن دارد که طالب فنا همه چیز از جمله خود را همانند شعله آتش می سوزاند. جامه شعله، برهنگی است نه کسوت و پوشش. طالب فنا با دنیا و تعلقات آرام نمی گیرد؛ زیرا اولاً دنیا ناپایدار، فانی و مخلوق است و در ثانی بیدل به درستی می داند که برای طالب فنا تا فنا مطلق آرامشی موجود نیست و آسودگی و آرامش با فنا سازگاری ندارد و به دلایلی که قبلاً ذکر شد، سالک پیوسته در حال تبدل صفات است و تا فانی شدن از کل صفات خود و موصوف شدن به صفات حق آرام نمی گیرد:

تا فنا در هیچ جا آرام نتوان یافتن

هر چه جز منزل در این وادی ست یکسر جاده است

(همان، ۵۲۴)

از نظر بیدل، هستی هر چند نام «هست» دارد؛ ولی در واقع «نیست» است. از نظر فلسفی نیز آنچه اولش نبوده و آخرش «نیست» است، حادث است یا در حکم عدم است. از نظر بیدل دنیا «هست نیست نما» است:

خاک هستی یک قلم در دامن باد فناست

من ز روی خانه می یابم هوای بام را

(همان، ۲۸۷)

بیدل می گوید برای آن که از ثمر آرزوها راحت شوی، عاشق فنا باش و از فنا غافل مباش؛ یعنی تا آرزو از فنا نکنی از شر آن‌ها راحت نمی شوی. آرزوها مجموعه‌ای از آمال‌های دور و دراز و تعلقات آدمی است:

تا توانی «بیدل» از مشق فنا، غافل مباش

مشکل هر آرزو، زاین شیوه آسان می شود

(همان، ۹۶۰/۲)

فنا شدن به خودی خود هدف صوفیه نیست و مستلزم آن بقای بالله است؛ چنان که ابوسعید خراز هم که سلسله خرازیه به او منسوب است، درباره فنا و به حق رسیدن سالک می گوید: «فنا آن است که متلاشی شود از خود و بقا آن است که حاضر شود با حق» (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۹۱). بیدل نیز مانند همه صوفیه معتقد است که مقصد، فنا نیست و فقط یک گذرگاه است که انسان باید از خود فانی شود و محو تماشای ذات الوهیت شده و مقام بقا حاصل می شود؛ و گرنه مقام فنا به خودی خود و بدون بقای به حق هیچ ارزشی ندارد. بیدل می گوید که تو در مطالعه کتاب «نیستی» دقیق نشدی، در آن تأملی نکردی؛ اکنون قلمی بردار و بنویس «من خاک شدم و این خط غبار من است». اگر نسخه فنا را نخواهی، چگونه بقا حاصل خواهد شد. پس بعد از فنا، بقا پیش می آید:

به سواد نسخه نیستی، نرسید مشق تأملت

قلمی به خاک سیاه زن، بنویس خط غبار ما

(بیدل، ۱۳۸۶: ۱/۳۲۴)

بیدل هرچند در راه فقر و فنا افتاده است؛ ولی در واقع صاحب گنج بقا است و این فقر و فنا مقدمه‌ای برای مردن از صفت بشری و متصف شدن به صفات الهی است:

در حقیقت «بیدل» ما صاحب گنج بقاست

گر به صورت در ره فقر و فنا افتاده است

(همان، ۳۷۱)

وحدت وجود و اتحاد نزد بیدل

با این که 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، ۱۳۸۳: ۲۶۱).

بر اساس نظریه وحدت وجود، چیزی جز حق تعالی ثبوت ندارد و آنچه ثبوت ندارد، فنا نیز نخواهد. اگر غایت سلوک را فنا یا وجود یا فنا بدانیم، وجودی برای غیر حق تعالی اثبات کرده‌ایم و این شرک است. غیر خداوند معدوم و لاشیء است و معدوم نسبتی نمی‌یابی، نه فانی و نه غیر فانی. به همین دلیل پیامبر (ص) فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، آن که خود را شناخت، پروردگارش را شناخت و نفرمود آن که خود را فانی کرد، پروردگارش را شناخت. مثلاً اگر شخصی، چیزی را نشناسد و سپس معرفت به آن یابد، وجود خویش را فانی نکرده، بلکه جهل خود را فانی کرده است. خود حقیقی آدمی، جز خدا نیست و سالکی که در پی فنا است، به

غلط خود را حجاب، گمان کرده و در پی رفع آن است. این شرکی آشکار است؛ زیرا حجابی (وجودی) غیر از حق اثبات شده است. حجاب حق تعالی، وحدانیت و فردانیت اوست و بنابراین اگر کسی خود را شناخت، صفات خود را صفات خدا و ذات خود را ذات خدا می‌بیند، بدون این که صفات یا ذاتش، داخل در خدا یا خارج از خدا باشد و بدون این که فانی در خدا شود؛ زیرا خودی جز خدا و وجودی جز وجود او نیست (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۳۶ - ۳۸؛ به نقل از شجاعی، ۱۳۸۹: ۱۲۶).

بیدل که به بحث وحدت و کثرت در جهان قایل است، مبنای عرفان خود را وحدت معرفی می‌کند:

غیر وحدت برنتابد همت عرفان ما
دامن خویش است، چون صحرا گل دامان ما

(بیدل، ۱۳۶۸: ۱/۲۵۷)

حسینی نیز بر این باور است که «بیدل عارف است و وحدت وجودی. از این رو وجود انسان برای او وجودی موهوم در مقایسه با وجود سرمدی حق است و خود برهان موهومی معدومی خویش» (حسینی، ۱۳۶۷: ۹۲).

عدم زاین بیش، برهانی ندارد و خوب است آنچه امکانی ندارد

(بیدل، ۱۳۶۸: ۲/۱۱۹۵)

اندیشه وحدت وجود در ذهن بیدل از دو جایگاه نشأت گرفته است: نخست اندیشه‌های هندی و دیگری تصوّف اسلامی. پرفسور نبی در این مورد می‌نویسد: پاره‌ای از محققان بر این باورند که در شکل ذهنی بیدل، تأثیرات شیخ ابن عربی کاملاً واضح به نظر می‌رسد و در مخیله او آن عناصر که ریشه آنها در اصول طریقت یونانی و عقاید روحانی هندوستان قدیم است، به وفور به چشم می‌خورد (هادی، ۱۳۷۶: ۱۱۷).

بیدل نیز در نظریات مابعد الطبیعی خویش از وحدت اولیه آغاز می کند و آفرینش را یک تجلی ذات می پندارد؛ نظر به حدیث معروف قدسی: «كنت كنزاً مخفياً فاحببتُ ان اعرف فخلقت الخلق»، جمال مطلق، خود را در آفرینش متجلی ساخت. بنابر این حدیث مبارک از تجلی و نشئه سخن زده و موجودات را از کتم عدم به عالم وجود تأکید می کند» (عبدالغنی، ۱۳۵۱: ۲۳۱).

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

(بیدل، ۱۳۸۶: ۲ / ۱۰۲۱)

بیدل مو به موی وجودش را تجلی خداوند می داند:

مو به مویم چشمه برق تجلی های اوست
طور اگر آتش فروزد، کرم شب تاب من است

(همان، ۱ / ۴۲۵)

بیدل در یکی از غزل هایش برای بحث تجلی خداوند از تعبیر «آینه بر خاک زد صنع یکتا» استفاده می کند. «آینه بر خاک زدن» یعنی آینه را کدر کردن؛ در عین حال مراد از خاک، کالبد آدم نیز هست. خداوند برای ظهور و خلقت ما آینه تجلی اش را بر خاک زد - خاک را آینه جمال خود کرد - از مخلوقات آینه ای ساخت تا کیفیت خلقت ما آشکار شد. ما هم بنیاد اظهار نمود خود را با رنگ و جلوه های ظاهری چیدیم و این تعلق ما به رنگ و جلوه های ظاهری، ما را رسوا کرد:

آینه بر خاک زد صنع یکتا تا وانمودند کیفیت ما
بنیاد اظهار، بر رنگ چیدیم خود را به هر رنگ کردیم رسوا

(همان، ۹۵)

آدم ابتدا در عالم لاهوت آفریده شده بود و در آنجا فرشتگان بر او سجده می کردند. روان او از تجلی نور ذات حق سیراب بود. بعد که به ارض آمد، در هجوم

کثرت، وحدت را از یاد برد. فطرت بشر در اصل با هر دو عالم «لاهورت» و «ناسوت» آشنا است. گاهی نظاره دنیای جادویی هفت رنگ دامنش را می کشد و گاه بهار عالم علوی یعنی عالم و رای احساس، توجهش را به خود جلب می کند. بیدل در بیت زیر به روح خطاب و تأکید می کند که چرا به اینجا آمدی؟ مبادا در سیر کثرت (ما و من) گم شوی و مقام و جمع خود را فراموش کنی (هادی، ۱۳۷۶: ۱۵۸ - ۱۵۹).

که کشید دامن فطرتت که به سیر ما و من آمدی؟

تو بهارِ عالم دیگری، ز کجا به این چمن آمدی؟

(بیدل، ۱۳۶۸: ۳/ ۲۲۸۶)

صلاح الدین سلجوقی در رابطه با وجود، یعنی وحدت در عین کثرت و همچنین تشبیه صوفیانه خیال برای کثرات معتقد است که «وجود نزد صوفی هم خالق پنداشته می شود هم مخلوق. وقتی که در عالم اطلاق است، به حیث خالق و وقتی که در عالم تعیین است، به صورت مخلوق پنداشته می شود. روح سخن در این است که دنیای تعیین، وجود ظلی و ثانوی دارد؛ وجود حقیقی همان است که برای ذات یکتاست که فوق همه چیز است و صوفی ها همیشه عکس را خیال اصل می کنند» (سلجوقی، ۱۳۸۰: ۲۴).

بحث کثرت و وحدت در حقیقت، بحث چگونگی قوس نزولی و صعودی است. حقیقت مطلق برای آن که شناخته شود از سرادق اطلاق به قلمرو تقید متجلی می گردد. تجلی در عالم غیب و شهادت به معنای متکثر شدن وحدت است. قوس نزولی دارای چنین شناسنامه ای است. انسان که به صورت خدا آفریده شده و خلیفه الله است در مفصل دو قوس قرار دارد. قوس صعودی، قوس بازگشت انسان به سوی خداوند است. نیم دایره حرکت از تقیید به اطلاق و از کثرت به وحدت است (آرزو، ۱۳۸۸: ۳۵۴).

بیدل معتقد است که کاینات را که آیینه‌های جمال یکتا گفته‌اند، مثل این است که بگویند کاینات عبارتند برای آن معنی یکتا. آری، 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، معنی و مضمون و مفهوم دیگر ندارد. حتی اگر تو از آن عبارت، غیر خدا چیز دیگری را خیال کنی، آن نیز اگر خوب فهم کنی، بدون 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 و غیر خدا موجود نیست. مخصوصاً که صوفی در کون و مکان یک چیز می‌شناسد و آن تنها خداوند است و طوری که بارها گفته شد، لایتناهی یکی است و باقی متناهی در آن مندرج است (سلجوقی، ۱۳۸۰: ۱۹۳ - ۱۹۴).

جز معنی از آثار و عبارت نتوان خواند

گر غیر خدا فهم کنی، غیر خدا نیست

(بیدل، ۱۳۶۸: ۱ / ۶۶۸)

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. عارفانی 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 است. این مقام را در تصوّف «جمع الجمع» یا کثرت در وحدت می‌گویند و این همان مقامی است که ابوالمعانی نظر به سیاق بیت، آن را احراز کرده نموده است (عبدالحمید اسیر، ۱۳۸۵: ۷۰ - ۷۱).

من و پیمانۀ نیرنگ کثرت دماغ وحدتم اینجا دو بال است

(بیدل، ۱۳۸۶: ۱، ۵۲۱)

مولانا در دفاع از انا الحق گفتن شهید راه عشق، منصور بن حلاج می گوید: این انا الحق گفت، مردم می پندارند که دعوی بزرگ است. انا الحق، عظیم تواضع است؛ زیرا آن که می گوید من عبد خدایم، دو هستی اثبات می کند: یکی خود را و یکی خدا را؛ اما آن که انا الحق می گوید، خود را عدم کرد، به باد داد. می گوید انا الحق، یعنی من نیستم؛ همه اوست. جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محضم و هیچم، تواضع در این بیشتر است (مولوی، ۱۳۶۲: ۴۴).

صوفیان وحدت وجودی به جمله «همه او است» قایل هستند. بیدل هم که یک صوفی وحدت وجودی است، دویی را قبول ندارد. البته بیدل در مقام اتحاد و اتصال از «او نیست» و «ماییم» استفاده می کند و منظورش این است که در وحدت، دیگر دویی نیست و ما به اتحاد رسیده ایم:

بیگانه وضعیم، یا آشناییم؟ ما نیستیم اوست، او نیست ماییم
 پیدا نگشتیم، خود را چه پوشیم؟ پنهان نبودیم، تا وانماییم
 پیش که نالیم؟ داد از که خواهیم؟ عمری ست با خویش از خود جداییم
 فکر دویی چیست؟ ما و تویی کیست؟ آئینه ای نیست، ما خود نماییم
 (بیدل، ۱۳۸۶: ۳، ۱۷۱۸)

آنی که بی تو من، همه جا بی سخن نی ام
 هر جا منم تویی، تویی آنجا که من نی ام

(همان، ۱۶۳۲)

البته شاید کسی فکر کند که بیدل در بیت بالا زیاده روی کرده است و عبارت «او نیست، ماییم» به معنای نفی کردن خداوند باشد؛ ولی هرگز این طور نیست. بیدل حدّ و مرز خود را می شناسد و می داند در جایگاه یک مخلوق و حادث هرگز با خداوند قدیم برابر نیست؛ ولی در وحدت خود با خداوند، هیچ شک و شبهه ای ندارد:

به وحدتِ من و تو راه شبهه نتوان یافت
منم من و تو تویی، نی منی تو و نه تو من

(همان، ۲۰۶۵)

وصال نزد بیدل

در مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة آمده است: «نهایت جمله احوال شریفه اتصال محب است به محبوب، و آن بعد از فنای وجود محب و بقای او به محبوب صورت بندد. چه قبل الفنا امکان وصول نیست. آنجا که سطوات انوار قدّم، تاختن آرد، ظلمت حدثان را چه مجال ماند و همچنین در حال فنا وصول متصوّر نگردد. پس اتصال بعد از بقای وجود محب به محبوب تواند بود تا از سطوات نور تجلی مضمحل و ناچیز نگردد بلکه قوت گیرد» (کاشانی، ۱۳۶۷: ۴۲۹).

سالکان حقیقی هیچ وقت از فکر وصال به حضرت حق غافل نیستند و هدف از پشت سر گذاشتن مقامات و احوال را رسیدن به وصال الهی می دانند. بیدل می گوید کسی که منتظر وصل است، یک لحظه هم از فکر وصال غافل نیست؛ اگرچه در ظاهر، چشمش بسته باشد، ولی نگران وصل است:

غفلت از منتظر وصل، خیالی است محال

چشم اگر بسته شود، دل نگران می باشد

(بیدل، ۱۳۸۶: ۹۴۱/۲)

بیدل همواره در انتظار وصال الهی است. او با اشاره به داستان حضرت یعقوب (ع) از محبوبش می خواهد که بیش از حد او را در انتظار نگذارد و وصال زودتر حاصل شود. از این بیت بیدل می توان دریافت که او نیز همانند سایر صوفیه، وصال به حق را نتیجه فضل و عنایت خداوند می داند و معتقد است سالک در وصول به حضرت حق اختیاری از خود ندارد:

مبادا دیده یعقوب، توفان نمو گیرد نگاری در سر راه تمنا انتظار مرا
(همان، ۱، ۱۶۶)

بیدل معتقد است تا از ماسوی یعنی غیر حق چشم نبندی از وصال خبری
نیست. رسیدن به وصال الهی تنها در نتیجه چشم‌پوشی از تعلقات دنیوی است. برای
وصال به محبوب علاوه بر ترک خواهش‌های نفسانی و تعلقات مادی، باید هر دو
جهان برای انسان بی‌اهمیت باشد:

پیوستگی به حق، ز دو عالم بریدن است
دیدار دوست، هستی خود را ندیدن است

(همان، ۴۵۹)

قطع ز هردو جهانم، کفیل شد تا یک نگاه، قابل دیدار نامدم
(همان، ۳/۱۶۵۵)

چنان که در بیتی دیگر می‌گوید که فکر بهشت و حوری تو را از وصال دور
می‌کند و محبوب تو همیشه کنارت است ولی تو از آن غافل هستی:
ز بزم وصل دور افکند فکر جنت و حورت
کجا خوابیدی ای غافل در آغوش است یار امشب
(همان، ۱/۳۶۲)

بیدل از انسان شکایت می‌کند که با آن همه کشف اسرار حقیقت که دین مبین
اسلام برای رفع شک و تردید به منصبه علم و دانش آورده، چرا بشر هنوز از ظلمت
اوهام و اشتباهات به نور ایمان و یقین واصل نشده است (زکریا، ۱۳۸۷: ۲۵۸):

با کمال اتحاد از وصل مهجوریم ما
همچو ساغر می به لب داریم و مخموریم ما

(بیدل، ۱۳۶۸: ۱/۱۲۶)

برای بیدل جای سؤال است که چرا دریا بر حجاب این همه ناز و غرور می‌فروشد؟ در صورتی که حجاب به دریا متصل است و جدای از دریا نیست. ما نیز همانند آن حجاب و مثل آئینه‌ای هستیم که تصویر خداوند در ما منعکس شده است. ما در اصل با او یکی هستیم ولی وجود انسان که رنگ‌پذیر است باعث شده که پرده حجابی بین ما و محبوبمان قرار گیرد و ما نتوانیم حقیقت را دریابیم:

دریا به حبابی چقدر جلوه فروشد؟
آئینه وصلیم و حجاب است دل ما

(همان، ۹۵)

خداوند عاجز نواز است و عجز و اظهار نیاز بنده در ازای قدرت بالایی است؛ چنان که عندلیب نیز در عین ناتوانی و عجز، ولی در کنار معشوقش به سر می‌برد. بیدل نیز راه رسیدن به وصال الهی را عجز و شکستگی بنده می‌داند:

عجز هم ما را در این گلشن به جایی می‌برد
نیست کم از ناله، بالِ نارسای عندلیب

(همان، ۳۵۱)

صوفیه با استناد به آیه ۱۵ از سوره قاف: «بل هم فی لبس من خلق جدید» معتقدند که خداوند دوبار در یک صفت تجلی نمی‌کند. ابن عربی در این رابطه جهان هستی را تجلی‌ای از ذات الهی می‌داند و بر این باور است که خداوند در هر تجلی، آفرینشی نو می‌بخشد و آفرینشی را از میان برد و از میان رفتنش، در هنگام تجلی عین فنا است و به سبب آنچه تجلی می‌بخشد، بقا است (ابن عربی، ۱۳۶۱: ۱۲۵-۱۲۶). ایزیتسو هم درباره تکرارناپذیر بودن تجلی می‌گوید: «این که همه چیز در حال از نو آفریده شدن است، در اصل به معنی تجلی مستمر حق است در مقدار لایتناهی از اشیای ممکن. این

امر با نزول وجودی حق به مراتب پایین تر هستی صورت می گیرد» (ایزیتسو، ۱۳۷۹: ۲۲۰).

بیدل هم با رسیدن به وصال الهی و سیر الی الله باز می گوید که تشنه دیدار جلوه های بی پایان معشوق است؛ با توجه به دیدگاه ابن عربی منظور بیدل هم از این که به وصال رسیده، ولی هنوز دیدن محبوب برای او آرزو است، این است که خداوند در هر صفتی دوبار تجلی نمی کند و واصل در هر دیدار از جمال و جلوه محبوب تشنه تر از پیش است و از دیدن محبوب سیر نمی شود:

وصل هم «بیدل» علاج تشنه دیدار نیست
دیده ها چندان که محو اوست، دیدن آرزوست

(بیدل، ۱۳۸۶: ۱/۶۰۷)

بیدل می گوید تا وقتی که به درگاه تو نرسیده بودم، هنوز از دل با من خبری بود ولی وقتی به آنجا رسیدم، دیگر نمی دانم دلم چه شد. در واقع تا آخرین مرحله سیر الی الله هنوز شمه ای و چیزی از آدمی باقی است و چون وارد سیر فی الله شد، چیزی باقی نمی ماند:

مشت خونی کز طپیدن صد جهان امید داشت
تا درت دل بود، آن سوتر نمی دانم چه شد

(همان، ۱۰۲۳/۲)

و در نهایت بیدل می گوید:

عرض معراج حقیقت از من «بیدل» می پرس
قطره دریا گشت، پیغمبر نمی دانم چه شد؟

(همان، ۱۰۲۵)

نتیجه‌گیری

بیدل شخصیتی کم‌نظیر است و یکی از پرکارترین شاعران فارسی‌زبان محسوب می‌شود. اشعار او سراسر پر از مضامین عرفانی است و شاید کمتر بیتی بتوان یافت که خالی از اندیشه‌های عرفانی، فلسفی و کلامی باشد. جالب این است که در دیوان غزلیات بیدل، هر بیت از یک غزل به تنهایی، خود دارای معنی مستحکمی است و با بیت‌های دیگر از لحاظ معنایی تفاوت دارد و این نشان می‌دهد که بیدل چقدر در مطرح کردن مباحث در قالب شعر مسلط بوده است.

در این پژوهش سعی بر آن بوده است تا قوس نزولی انسان از عالم غیب به عالم ماده و تقید و قوس صعودی او از این عالم مادی به عالم غیب و معنا، از دیدگاه بیدل دهلوی تحلیل و بررسی شود. بیدل نیز مانند صوفیه نتیجهٔ پیمودن تمام احوال و مقامات سالک را رسیدن به وصال الهی و بازگشت به آن مبدأ اصلی خویش می‌داند. بیدل به عنوان یک عارف وحدت وجودی معتقد است تمام هستی نتیجهٔ تجلی خداوند است و تمام کثرات عالم از یک منشأ پدیدار شده‌اند. بیدل نهایت سیر و سلوک عارفانه را رسیدن به خداوند و شرط این وصول را در این می‌داند که انسان از صفات بشری فانی و به صفات الهی متّصف شود. او انسان را متعلّق به عالم خاکی نمی‌داند که باید از این عالم عبور کند. انسان نباید در بند مادیات باشد و باید با رها کردن خود از هرگونه قید و بندی به مبدأ اصلی خود برگردد و با توجه به این که مکتب او وحدت وجودی است، دویی را نفی می‌کند و در نهایت به اتحاد عاشق و معشوق قائل می‌شود. بیدل فنا و وصال الهی را خارج از اختیار سالک می‌داند و می‌گوید فقط زمانی این وصال برای سالک حاصل می‌شود که فضل و عنایت حضرت حق، شامل حال سالک شود. رسیدن به وصال الهی نهایت تمام احوال و مقامات و آرزوی هر سالکی است و کسی که به این مقام برسد، دیگر چیزی از وجودش باقی نمی‌ماند و همیشه در سیر فی الله باقی می‌ماند.

بیدل تمام زندگی خود را صرف شعر و عرفان نموده و آثار سنگین و وزینی از خود به جا گذاشته است و این که بتوان به طور جامع و کامل تمام آثار او را مورد بررسی قرار داد و تمام اندیشه‌های عرفانی، فلسفی و کلامی او را تفسیر و تحلیل کرد، کاری بس دشوار و البته بسیار ارزشمند است. به علت زبان پیچیده و دشوار، فهم اشعارش برای همگان دشوار است. تاکنون درباره شاعران و عارفان، کتاب‌ها و مقالات و پژوهش‌های زیادی نوشته شده است؛ اما پژوهشی درخور بیدل دهلوی آن‌طور که باید و شاید صورت نگرفته است و جا برای تحلیل و بررسی بیشتر وجود دارد. به امید روزی که بیدل‌پژوهی و تفسیر و تحلیل اشعار این بزرگ‌مرد، ما را در شناخت بیشتر اندیشه‌هایش یاری نماید.

منابع

- قرآن کریم، (۱۳۶۰). ترجمه مهدی الهی قمشه ای. چاپ اول. تهران. سازمان تبلیغات اسلامی.
- آرزو، عبدالغفور. (۱۳۸۸). *مقایسه انسان کامل از دیدگاه بیدل و حافظ*. چاپ اول. تهران. سوره مهر.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۳۶۱). *فصوص الحکم*. تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد. دانشگاه مشهد.
- اقبال لاهوری، محمد. (۲۰۰۰ م.). *مطالعه بیدل در پرتو اندیشه‌های برگسون*. ترتیب و تدوین از تحسین فراقی. مترجم علی بیات. لاهور. چاپخانه پرنس ایکسپرت.
- اکرمی، محمد رضا. (۱۳۹۰). *استعاره در غزل بیدل*. چاپ اول. تهران. مرکز.
- ایزوتسو، توشیکهو. (۱۳۷۹). *صوفیسم و تائوئیسم*. ترجمه محمد جعفر گوهری. چاپ دوم. تهران. روزنه.

- جهانگیری، محسن. (۱۳۶۷). *محو الدین ابن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی*. چاپ اول. تهران. مولی.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۳). *عوامل خیال ابن عربی و مسئله کثرت دینی*. مترجم سید محمود یوسف ثانی. چاپ اول. تهران. پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- حبیب، اسدالله. (۱۳۶۳). *بیدل شاعر زمانه ها*. کابل. کرده پوهنجی زبان و ادبیات پوهنتون.
- حسینی، حسن. (۱۳۶۷). *بیدل، سپهری و سبک هندی*. چاپ اول. تهران. صدا و سیما.
- حکمت، نصرالله. (۱۳۸۴). *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی*. چاپ اول. تهران. فرهنگستان هنر.
- ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمان. (۱۳۷۸). *شرح عرفانی غزل های حافظ*. تصحیح و تعلیقات بهاءالدین خرمشاهی. به کوشش منصوری و حسین مطبعی امین. چاپ اول. تهران. قطره.
- خلیلی، خلیل الله. (۱۳۸۶). *فیض قدس: احوال و آثار میرزا عبدالقادر بیدل*. مقدمه و تصحیح عفت مستشارنیا. چاپ اول. تهران. عرفان.
- دشتی، علی. (۱۳۹۰). *نگاهی به صائب*. زیر نظر مهدی ماحوزی. چاپ اول. تهران. زوآر.
- زکریا، فیض محمدخان. (۱۳۸۷). *«بیدل چه گفت»: غزلیات بیدل دهلوی*. تصحیح و مقدمه اکبر بهداروند. چاپ اول. شیراز. نوید شیراز.
- سلجوقی، صلاح الدین. (۱۳۸۰). *نقد بیدل*. چاپ اول. تهران. عرفان.

- سهرودی، شیخ شهاب‌الدین. (۱۳۷۴). *عوارف المعارف*. ترجمه ابومنصور بن عبدالمؤمن اصفهانی. به اهتمام قاسم انصاری. چاپ دوم. تهران. علمی و فرهنگی.
- شجاعی، مرتضی. (۱۳۸۹). «غایت سیر و سلوک از دیدگاه ابن عربی» مجله مطالعات عرفانی. شماره یازدهم. دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان. صص ۱۱۵-۱۴۴.
- عبدالحمید اسیر، محمد. (۱۳۸۵). *اسیر بیدل*. چاپ اول. تهران. عرفان.
- عبدالغنی. (۱۳۵۱). *احوال و آثار میرزا عبدالقادر بیدل*. ترجمه میر محمد آصف انصاری. کابل. دانشکده ادبیات و علوم بشری.
- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۰). *تذکرة الاولیاء*. بر اساس نسخه نیکلسون. با مقدمه میرزا محمد عبدالوهاب قزوینی. تصحیح و ویرایش مجتبی رضوانی. چاپ سوم. قم. ژکان.
- عین‌القضات همدانی، ابوالمعانی عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). *التمهیدات*. به کوشش عقیف عسیران. چاپ دوم. تهران. منوچهری.
- عینی، صدرالدین. (۱۳۸۴). *میرزا عبدالقادر بیدل*. برگردان و پژوهش از شهباز ایرج. چاپ اول. تهران. سوره مهر.
- غنی، قاسم. (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف در اسلام*. چاپ دهم. تهران. زوآر.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰). *شرح فصوص الحکم*. قم. بیدار.
- _____ (۱۳۵۴). *شرح منازل السائرين*. تهران. کتابخانه حامدی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۶۷). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. چاپ دوم. به اهتمام جلال‌الدین همائی. تهران. کتابخانه سنایی.
- مولانا، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۶۲). *فیه ما فیه*. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ پنجم. تهران. امیرکبیر.

- مولایی، محمد سرور. (۱۳۸۶). *دیوان غزلیات بیدل دهلوی*. چاپ اول. تهران. علم.
- نجم رازی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۳). *مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد*. به اهتمام محمد امین ریاحی. چاپ پنجم. تهران. علمی و فرهنگی.
- هادی، نبی. (۱۳۷۶). *زندگی و نقد و بررسی و گزیده آثار عبدالقادر بیدل*. ترجمه توفیق سبحانی. چاپ اول. تهران. قطره.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۷). *کشف المحجوب*. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چاپ چهارم. تهران. سروش.
- یشربی، یحیی. (۱۳۷۴). *عرفان نظری (تحقیقی در سیر تکاملی و اصول و مسائل تصوف)*. چاپ هشتم. قم. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.