

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

Vol. 16, Number 2, Autumn and winter 2019-2020, Serial Number 36

Bidel's Poetic Imagery of the Fixed Essences (Ayane-Sabete)

Masood Sadeghi *

Ibn-Arabi disapproves of the concept of Otherness) i.e .differentiation from God (in the world of being ;Therefore ,in the creator-creature puzzle , he explicates the being of creatures in a way that it leads to particular unity of existence .Coining the term“ Fixed Essences ,”he considers“ All other than God ”to have a new identity that ,although not identical to divinity ,is not different in nature from him .Creation results from the creator's self-awareness ,which is the very producer of the Fixed Essences. These essences are mediations between the absolute truth and world's things .Fixed Essences are the main links in the chain to connect higher stages of being to the lower ones.

Bidel was strongly influenced by Ibn Arabi's mystical conceptions, to a degree that he can be considered as the last of the commentators of Ibn Arabi .Bidel meticulously recites the teachings of philosophical mysticism in the form of poetic wisdom in his imaginative poetry .Bidel's explication of Ibn Arabi's mystical teachings is irreplaceable, at least in the poetical works of sufi literature. Employing the great capacities of Persian poetry as well as semantic and verbal techniques of poetry ,Bidel attempted to illustrate mental and abstract doctorines of mysticism .

By expounding the concept of Fixed Essences and associated issues, this study investigates Bidel's poetic imagery of this bewildering concept, from a comparative perspective.

Key Words :Imagery, Fixed Essences, Ibn Arabi , Bidel .

*Assistant professor of Islamic Teachings ,Azad University at Abadan .E-mail :

Sfarid615@gmail.com

Recived date: 18/4/2019

Accepted date:1/8/2019

References

- Holy Qorā'n.
- Āštiānī, Seyed Jalāl-oddīn. (1372). *sharḥ moghadame Qaysarī bar fosūs al'Hekam*. Qom: Tabliḡhāte Aslāmī.
- Bīdel, Abūlma'ānī Mirzā 'Abd-ol-ḡāder. (1342). *Kolīyāta Abūlma'ānī Mirzā 'Abd al'qāder Bīdel*. Kābol: Daphohani Vazārat va Dār-al Talif-a Riyāsat.
- Ebrāhīmī Dinānī, ḡolām-Ḥosseīn, (1379). *Šo'ā'-e Andīša va Shohūd dar falsafaye Sohravardī*. Tehrān: Ḥekmat.
- Forogī, Moḡammad 'Alī. (1389). *Sayr-a Hakmat dar Ūoropā*. Tehrān: Ḥemas.
- Flotīn. (1356). *Dora-ya Ātār*. Trans By Moḡammad Ḥosseīn Loḡfī. Tehrān: Kharazmī.
- Fayd-a Kāšānī, Moḡammad Ibn Šāh Mortaḡa. (1360). *Kalamāt-a Maknona men ahl al'olom ahlo al'Hakma va al'Ma'rafa*. Edited By 'Azīz ol'laha 'Aḡārodī Qochānī. Tehrān: Farahānī Publishing Institute.
- Qoḡb al'dīn-e Shīrāzī, Maḡmūd Ibn Mas'ūd kāzaronī. (1383). *Sharḡ-e ḡakmat al'aṢrāḡh-e Sohravardī*. Comments by 'Abdollaḡ Nūrānī va Maḡdī moḡaghagh. Tehrān: Anjomane Asar va Mafakher.
- Ḥekmat, Naṣrūollah. (1389). *Ḥekmat va Honar dar a'rfān-e Ibn-e 'Arabī*. Tehrān: Farhangestan Honar.
- Ibn-e 'Arabī, Mūḡ-yaddīn. (1325). *Fosūs al'ḡekam*. Explained by Abol-'alā' Afīfī. Beirut: Dār-olketāb-ol-'Arabī.
- Ibn-e 'Arabī, Mūḡ-yaddīn. (1364). *Al'Fūtouhāt al'Makkiyah*. Beirut. Dār Sāder.
- Ibn-e 'Arabī, Mūḡ-yaddīn. (1364). *Shajarat al'Kūyn*. Edited By Rīyaḡ 'Abdillāh. Beirut. Dār Sāder.
- Ibn-e 'Arabī, Mūḡ-yaddīn, (1384). *Tarjomān al'aṣvaḡ*. Edited By 'Abdoulraḡmān al'Moṣṡāvī. Beirut. Dār al'Ma'rafa.
- Ibn-e Sīnā, Ḥosseīn Ibn 'Abdollaḡ. (1382). *Ilāhiyyat DānaŠnāma 'Alāei*, Edited By Moḡammad Moa'in, 2th ed. Thehrān: Anjomane Asar va Mafakher Daneshgah Hamedan.
- Jāmī, Nūr-oddīn 'Abd al'Rahmān. (1365). *Naghd al'Nūsūs fī Šarḡ-e naghš-ol- fūsūs*. Edited by, Introduction & Explanation by William Chittick. *Tehrān: Moasseseh Ḥekmat & Falsafe*.
- Jāmī, Nūr-oddīn 'Abd al'Rahmān. (1383). *Asha'at al'Loa'māt*. Edited By Hādī Rastaghār Moqadam. Qom: Būstān katāb.
- Jahāngīrī, Mūhsen. (1375). *Mūḡ-yaddīn Ibn-e 'Arabī: Charhe Bajathe A'rfān Aslāmī*. Tehrān: Tehran University Press.
- Kašānī, 'Abdūlrazāḡh. (1371). *Aṣṡalāḡāt-e al'sūfiya*. By Moḡammad Khājavī. Tehrān: Molā.
- Maḡmūdī, abolfazl. (1381). *Qoḡarī bar falsaf-ya Vadānta az āḡāz ta Rāmājona*. Mofid Quarterly. No. 34.

- Mollā sadrā, sadr-oddin Mohammad Ibn Ghavāmī Širāzi. (1336). *Shavāhad al'Robobiya*. Edited by Seyed Jalāl-oddīn Āštiānī. Mašhad: Daneshgah Ferdowsi.
- Mahāyamī, 'Alī Ibn Aḥmad. (1379). *Mašraa'-al Khūsūs elā Ma'ānī Al'nūsūs*. Edited by Seyed Jalāl-al'Dinīn Āštiānī. Qom: Markaz Tabliqat Eslami.
- Najm-e Razī, 'Abdollāh Ibn Moḥammad. (1373). *Maršād al 'abād man Al'mabd'-e elā m'ād*. With the efforts of: Moḥammad Amīn Rīyāhī. 5th ed. Tehrān: Elmi va Farhangi.
- Norozī, Ašgār. (1393). *A'yan tabta yā Tabata-e Azalī*. Bi-Quarterly Journal of Rational Knowledge, No. 12.
- Purdāvood, Abrāhīm. (1319). *Adābiyyat-e Mazdayasnā*. Bomb'ai: Anjomane Iranian Zartoshti.
- Qayšarī, Dāvood-Ibn-e Maḥmūd. (1370). *Sharh-e fosūs al'hekam*. With the effort of: Seyed Jalāl-oddīn Āštiānī. Tehrān: Amir Kabir.
- Qaysarī, Dāvood-ibn-e Maḥmūd, (1375). *Sharh-e fosūs al'Hekam*. Edited by Seyed Jalāl-oddīn Āštiānī. Tehrān: Elmi va Farhangi.
- Al-Qunavi, Sadral-din Muḥammad Ibn Ishaq. (1371), *Al'Nusūs fī Tahghīgh-a Tūr al'makhsūs*. Edited by Seyed Jalāl-oddīn Āštiānī. Tehrān: DaneshgahTehrān.
- Raḥimiyan, sa'id. (1388). *Mabānī-ye 'rfān-e Nazarī*. Tehrān: Samt.
- Serāj-e Tosī, Abūnašr 'bdollāh-e ibn 'Allī. (1339). *Al-lūmaa' fi al'Tašavūf*. Ed, Introduction & Explanation by: 'Abdol-Ḥaliīm Maḥmūd va Ṭāhā 'Abdūlbāghī. Egypt: Dār-olkotob-al-Hadīth.
- Šāh Na'mat-ol laha valī, sayd Nūraldīn,(1356). *Rasāla nokāt, dar Resālahāya Ḥadrat-a Sayd Nūra-aldīn šāh na'mat-ol laha valī*. Explanation by: Dr. javād Nūrbakhš. Tehrān: khanaghāh-e N'ematallāhey-ah Publications.

جاویدان خرد، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صفحات ۲۰۱-۲۲۷

تصویرسازی‌های بیدل از حقیقت اعیان ثابت

مسعود صدقی*

چکیده

ابن عربی در عالم وجود، غیریت را بر نمی‌تابد، از این رو، در معمای حق و خلق، هستی خلق را آن‌گونه تبیین می‌نماید که به وحدت شخصی وجود بیانجامد؛ وی با وضع اصطلاح اعیان ثابت، هویت جدیدی برای ماسوی‌الله در نظر گرفت که گرچه با ذات الهی عینیت ندارد اما غیر او هم نیست؛ آفرینش حاصل توجه آفریدگار به ذات خویش است که این توجه موجب اعیان ثابت بوده است. اعیان ثابت واسطه میان حقیقت مطلق و جهان اشیای محسوس‌اند. اعیان ثابت حلقه‌ای محوری در اتصال مراتب بالا با مرتبه‌های پایین هستی است.

ابوالمعانی میرزا بیدل عظیم‌آبادی از آرای عرفانی ابن عربی تأثیر فراوان پذیرفته است، به گونه‌ای که می‌توان او را از آخرین شارحین ابن عربی دانست. شرح بیدل بر آموزه‌های عرفانی ابن عربی، حداقل در آثار منظوم ادبیات تصوف، کم‌نظیر است. بیدل با استفاده از فنون لفظی و معنوی شعر، در تصویرگری آموزه‌های اتزاعی و مجرد عرفانی کوشیده است. این مقاله با دیدگاهی تطبیقی، ضمن تبیین اعیان ثابت و مسائل متفرع بر آن، تصویرسازی‌های شاعرانه بیدل از مسأله دشوار اعیان ثابت را بررسی می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: تصویرگری، حکمت ذوقی، اعیان ثابت، ابن عربی، بیدل.

* استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، واحد آبادان، دانشگاه آزاد اسلامی، آبادان، ایران. رایانامه: Sfarid615@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۸/۱/۲۹

تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۱۰

طرح مسأله

در جهان اسلام هر یک از مکاتب سه‌گانه وجودشناسی کلام، فلسفه و عرفان، بنا به دیدگاه توحیدی، اصل وجود را ذات یگانه الهی دانسته‌اند؛ متکلمین ذات الهی را علّة‌العللی فرض کرده که علت همه عالم است. فلاسفه وجود بلا تعین را منشأ هستی متعین و اصناف موجودات دانسته‌اند. اما عرفا ذات الهی را نه تنها منشأ هستی عالم، بلکه تنها مصداق وجود دانسته‌اند.

رویکرد هندسی دستگاه نظری هستی‌شناسی عرفان اسلامی چنان است که مسائل در فرایندی طولی به سان حلقه‌های زنجیر چنان سامان می‌گیرند که اصل عالی، مقدمه‌ای برای اصل یا اصول دانی است، به گونه‌ای که حذف و یا اضافه حلقه‌های مذکور میسر نیست. یکی از حلقه‌های بنیادین هستی‌شناسی عرفان نظری در اثبات اصل وحدت وجود اطلاق است - که مدل مختار و منتخب عرفا در توحید است -، مسأله اعیان ثابت یا واسطه برای خلقت است. در حقیقت طبق جهان‌بینی صوفیه، از اوج دست نیافتنی ذات تا عالم منزّه غیب و از آن جا تا عالم ناسوت و یا به تعبیر شاعرانه از ثریا تا ثری، جای یک واسطه خالی است تا حلقه‌های وجود به یکدیگر متصل گردند و قوس نزول کامل گردد. این حلقه اتصالی در مکتب ابن عربی اعیان ثابت نام داد.

در عرفان نظری، مقام ذات حقیقی در دایره تنزیه نیز نمی‌گنجد؛ ذات الهی عنقاوار، در مرتبه لاتعین فرضی قرار دارد که یک‌سره از هر نسبتی با عالم بیرون از ذات معراست، از این منظر مصداق وجود چندان تنگ و باریک است که جز یک مصداق در او نمی‌گنجد، بنابراین ذات الهی سنخ فارد و اصل واحد و تنها مصداق وجود است؛ عنقای مغربی است که نه تنها در علم دانشمندان و تصور فیلسوفان نمی‌گنجد، حتی در دسترس شهود اولیاء و بلکه علم انبیاء نیز قرار ندارد، مرتبه ذات، دارای نام و نشانی نیست و چنان در اوج عزلت و بینونیت با خلق قرار دارد، که حتی اتصاف نسبت خالقیت نیز بدو روا نیست. با این وصف، چگونگی خلق و یا به تعبیر ابن عربی، صدور و یا تجلی با فرض اینکه ذات تنها مصداق وجود و لاجرم تنها معطی وجود است، معماگون به نظر می‌رسد. بنابراین مشکل عارف نه اثبات موجودیت ذات، بلکه اثبات و یا توجیه حقایق غیر از ذات است که در اصطلاح ایشان ماسوی نام دارد. «... و عالم الشهادة هنا کل موجود سوی الله تعالی» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۵۳).

می‌توان گفت مسئله اعیان ثابت، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای ابن‌عربی در هستی‌شناسی است. ابن‌عربی با وضع اصطلاح اعیان ثابت، هم توانست ذات را در چنان جایگاهی قرار دهد که مدعیان از مکاتب وجودشناسانه اسلامی، نتوانند بر تنزیهی بودن توحید از دیدگاه صوفیه خرده‌ای گیرند و هم اثبات نماید که وجود ماسوی نیز یک‌سره وهم و پندار نیست، بلکه وجودی واقعی است. اما سوای این، ابن‌عربی توانسته است با استعانت از این اصطلاح، بسیاری از مسائلی که ریشه مناقشات آنها به زمان‌های طولانی قبل از اسلام می‌رسد را تحلیل نماید: کیفیت علم ازلی خداوند به اجزای جهان، مسئله جبر و اختیار، قضا و قدر، سرالقدر، ابداء یا ابتداء و ... از سوی دیگر، مسئله اعیان ثابت با مباحث علم الهی، خلقت، اسماء و صفات، تجلی، فیض اقدس و فیض مقدس ارتباط مستقیم دارد.

این مقاله گرچه به تحلیل مسئله اعیان ثابت می‌پردازد، اما هدف اصلی آن، ارائه تبیین و تحلیل ادبی و تصویرگری‌های روشنگر بیدل از این مسئله دشوار و مناقشه‌انگیز است. صوفیه از دیرباز برای تبیین انگاره‌های ذهن‌گریز و آموزه‌های استدلال‌سوز عرفان نظری، صورخیال و صنایع لفظی و معنوی شعر را به‌کار گرفته‌اند. در ادبیات تصوف، بیدل مقام بی‌بدیلی در تبیین اصول عرفان نظری بین همگنان خود دارد که چندان مقام او شناخته نشده‌است.

ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل عظیم‌آبادی (۱۱۳۳ - ۱۰۵۴ هجری) که در ایران به دهلوی شهرت دارد، از مشهورترین شاعران پارسی‌گوی هندی است که در شبه‌قاره و آسیای میانه دوستان و شیفتگان فراوان دارد. بیدل گرچه به تحقیق هرگز به ایران سفر نکرده‌بود، اما دارای دیوانی پرشمار به‌زبان فارسی در حدود نود هزار بیت در قالب‌های متفاوت در سبک دشوار هندی است. به تحقیق بیدل خداوندگار خلق ترکیبات بدیع و عبارات ابتکاری و بافت‌های خاص و مضمون‌های پیچیده بوده‌است. جدای از محسنات شعری، دفتر شعر بیدل، دایره‌المعارفی از اصول بنیادین عرفان و تصوف است. بیدل با دقت و وسواس بی‌مانندی آموزه‌های مکتب عرفان نظری ابن‌عربی را شرح و تفسیر نموده است، به قسمی که می‌توان او را از آخرین مفسرین و شارحین آثار ابن‌عربی دانست. وی آنچنان آموزه‌های دشوار عرفان نظری را به تصویر کشیده است که می‌توان گفت شرح او بر این اصول، با رسائل مشهورترین شارحین آثار ابن‌عربی مانند: قونیوی، عراقی، قیصری و شبستری پهلو می‌زند. دقت، وسواس و زیبایی اشعار بیدل در تصویرگری مسائل انتزاعی و تجربیدی عرفان نظری، تابلوهای زیبایی از جهان‌بینی

وحدت وجودی را به تصویر کشیده است. ما در این مقاله به پاره‌ای از تصویرگری‌های وی در باب مسأله اعیان ثابت می‌پردازیم.

نسب‌شناسی اصطلاح اعیان ثابت

اعیان ثابت یکی از اصطلاحات بنیادین در وجودشناسی عرفانی است. اعیان ثابت واسطه‌ای الهی در تجلی است. گرچه مفهوم اعیان ثابت، سوای اصطلاح، از اختراعات محی‌الدین ابن عربی (۶۳۸ - ۵۵۸ هجری) نیست (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۶۹). اما نقش محوری در منظومه جهان‌شناسی وی دارد. در مکاتب دیگر اصطلاحاتی است که می‌توان آن اصطلاحات را با اندکی مسامحه معادل اعیان ثابت لحاظ نمود.

در جهان‌شناسی زردشتی، اصطلاح "فروهر" تقریباً معادل اعیان ثابت بوده است: «اهورامزدا، عالم یا گیتی را از روی صورمینوی/ فروهر آفرید ... درباطن هریک از موجودات ایزدی، روحی مینوی به نام فروهر به ودیعه نهاده شده است» (پورداد، ۱۳۰۹، ج ۱: ۳۱). در فلسفه یونان، افلاطون (۳۴۷ - ۴۲۷ پیش از میلاد) در این باره اصطلاح "مُثل" را وضع نمود. گرچه اصطلاح مثل کاملاً منطبق با معنی اعیان ثابت در ادبیات صوفیه نیست، اما به عنوان واسطه‌ای برای خلقت، کارکردی شبیه اعیان دارد؛ افلاطون بر آن است که عالم محسوس مجاز است و حقیقت عالم معقولات مثل می‌باشد. عالم ظاهر حقیقت ندارد اما عدم هم نیست، نه بود است نه نبود بلکه "تمود" است (فروغی، ۱۳۸۹: ۱۸). ملاصدرا (۱۰۵۰ - ۹۷۹ هجری) نظریه مُثل را چنین تقریر می‌نماید: «اشیاء و موجوداتی که در عالم طبیعت موجودند را در عالم مجردات و عالم جبروت صورت‌هایی معرای از ماده است. آن صور باقی و همیشگی بوده و فساد و تباهی و فنا و اضمحلال مانند موجودات مادی در آنها راه ندارد» (ملاصدرا، ۱۳۳۶: ۱۵۴). در فلسفه نوافلاطونی، تعبیر از واسطه به مقولات صوفیه نزدیک‌تر می‌شود؛ فلوطین (۲۷۰ - ۲۰۳ میلادی) می‌گوید حق تعالی و به تعبیر وی، "احد" که بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی ندارد، مبدأ همه چیز است، درحالی که خود هیچ‌یک از آنها نیست: «احد همه چیز است و در عین حال، هیچ یک از چیزها نیست» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۶۸۱). این تعبیر فلوطین از واسطه خلقت، بسیار شبیه به دیدگاه مکتب ابن عربی از واسطه خلقت است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۸۷ - ۵۴۹ هجری) نیز به واسطه‌ای در خلقت با کارکردی به سان اعیان ثابت اعتقاد دارد؛ بر آن است که گذر از عالم محسوس به عالم معقول بدون

واسطه امکان‌پذیر نیست. او به عالم مثال یا خیال که هم از ویژگی‌های محسوسات بهره دارد و هم دارای مختصات معقولات است، اعتقاد دارد: «یک موجود مثالی، موجودی است که در عین این که از کم و کیف و هم‌چنین سایر اعراض برخوردار است، از ماده مجرد است» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۶۳). سهروردی این عالم میانی را "صور معلّقه" خوانده است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ۴۵۰).

معتزله نخستین کسانی بودند که در جهان اسلام، با طرح اصطلاح ثابتات ازلی و یا معدومات ممکن، مبحث گونه‌ای از موجودات را گشودند که نه موجود و نه معدوم‌اند. حقایق عالم منحصر به وجود و یا عدم نیست، بلکه معدوماتی ممکن‌الوجود تقرر سومی دارند که معتزله بدان "ثابت" گفته‌اند. ابن عربی خود در فتوحات ازلیات یاد کرده است (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۱۲). اما آیا این ثابتات ازلی دقیقاً با حقیقت اعیان ثابته متمائل هستند؟ محسن جهانگیری (۱۳۸۹-۱۳۰۸ خورشیدی) بر آن است که معتزله برای این ثابتات، ثبوت و تقرری در عین و خارج و نه در ذهن و عقل قائل هستند، در حالی که قرائت ابن عربی از این حقایق، وجود و تقرّر در علم و ذهن حضرت احدیّت است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۷). معتزله با تفاوت نهادن بین معدوم ممکن از معدوم ممتنع، برای معدوم ممکن نوعی تقرّر و ثبوت قائل شده‌اند و بر آن بودند که این ثابتات، ازلی‌اند. اعیان ثابته - که مفهومی متأخر از ثابتات ازلی است - با ثابتات ازلی رابطه‌ای عمیق دارد. «ابن عربی اساساً در طرح مفهوم اعیان ثابته به نظر معتزله درباره ثبوت توجه داشته است و به احتمال نزدیک به یقین، از این مفهوم‌پردازی تأثیر پذیرفته است» (نوروزی، ۱۳۹۳: ۲۵). بیدل که به عنوان شارح آثار ابن عربی در استفاده از تعبیر ایشان اصرار داشته نیز از اعیان ثابته با تعبیر ثابتات یاد کرده است: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۳: ۴۵)

آنچه اعیان ثابتش خوانند زین ثوابت بعرض امکانند

در فلسفه مشائی، تعبیر از "علم‌فعلی"، شبیه تعبیری است که صوفیه از اعیان ثابته دارند؛ ایشان با تفاوت نهادن بین علم‌فعلی / علمی که معلوم تابع علم است و علم انفعالی، یعنی علمی که علم تابع معلوم است، می‌گویند علم خداوند به مخلوقات، علم فعلی است، یعنی علمی است که مانند طرح و نقشه آفرینش است: «پس معلوم خود علم بود و چون معلوم نفس عالم بود، عالم و معلوم و علم یک چیز بود. به این جایگاه، پس واجب‌الوجود عالم است به ذات خویش و ذات وی، هستی‌ده همه چیزهاست بر آن ترتیبی که هستند. پس ذات وی که هستی‌ده همه چیزهاست، معلوم وی است. پس همه

چیزها از ذات وی معلوم‌وی است، نه چنانکه چیزها علت بوند مر آن را، تا او را علم بود به ایشان؛ بلکه علم وی علت است مر چیزها را که هستند...» (ابن سینا، ۱۳۸۲: ۸۵).

اعیان ثابت و وحدت وجود

در مکتب ابن عربی، جهان‌بینی مختار و منتخب بر مبنای اصل "وحدت وجود صرف اطلاق" است که به مثابه نهادی است که دیگر مقولات تصوف به سان گزاره‌های این نهادند، بنابر این همه عبارت‌ها، اصول و اصطلاحات را بایستی با توجه به این نهاد معنا نمود: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۱: ۴۲۹)

برون از ساز وحدت نیست این کثرت‌نوییی‌ها زبان موج هم در کام دریا گفت‌وگو دارد بنابراین اگر اصل را وحدت لحاظ نماییم، کثرت اعیان ثابت در جنب وحدت صرف ذات، کثرت وجود نیست، بلکه کثرت مظاهر و مجالی وجود است: «اعلم ان المقول علیه سوي الحق او مسمي العالم هو بالنسبة الي الحق كالظلل للشخص. و هو ظل الله» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۱). «بدان که نسبت حق با ماسوی‌الله که عالم نامیده می‌شود، مانند سایه و شخص صاحب سایه است. در حقیقت عالم به منزله سایه خداست». داود قیصری (وفات ۷۵۱ هجری) در تفسیر این عبارت، عنصر خیال را نیز مؤکد این تمثیل دانسته است: «وذلك لان الظل لا وجود له الا بالشخص كذلك العالم لا وجود له الا بالحق... والمقصود اثبات ان العالم كله خیال» (قیصری، ۱۳۷۰: ۶۹۲). «این که عالم سایه حق خوانده شده است، از این رو است که سایه معرای از شخص صاحب سایه، موجودیتی ندارد. به همین منوال، هویت عالم وابسته به وجود حق است... و مقصود ابن عربی این است که موجودیت ماسوی سراسر خیال است». بیدل نیز در نامیدن ماسوی‌الله، بین لفظ عالم و واژه خیال مردد است: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۳: ۲۱)

تو از این خلق نیستی تمثال خواه عالم شمار و خواه خیال از این منظر، حق تنها مصداق وجود به معنای اصیل آن است و دیگر پدیده‌ها، صرفاً از مقوله وجود ذهنی و اسماء و صفات آن وجود یگانه‌اند: «اعلم ان الوجود من حیث هو هو غیر الوجود الخارجی والذهنی» (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۳). قیصری در نخستین سطر از شرح بر فصوص‌الحکم، این نکته را به ما گوشزد می‌نماید که ائصاف وجود به غیر ذات، مانند وجود ذات نیست و ماسوی با نسبت به حضرت حق، وجود ذهنی و خارجی‌اند. بیدل نیز فرایند ظهور اسمای حق از طریق اعیان ثابت را "کثرت‌سازی" عنوان داده است. بیدل علی‌رغم نمود این کثرت‌آرایی، وحدت صرف را می‌بیند: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۲: ۳۴۵)

ما را که دماغ کثرت‌آرایی نیست جز وحدت صیرف، ساز پیدایی نیست
 دل برزخ شهود یکتایی نیست در آینه‌خانه جای تنهایی نیست
 بیدل در "مثنوی عرفان"، توجه حق به ذات خویش را موجد اعیان ثابت می‌داند:
 آن‌گاهی که حق مایل به مشاهده جمال خویش گشت و برقع از روی تابناک افکند، از
 فروغ روی او، کلیت عالم پدیدار گشت و بر اثر تأمل الهی در اسما و صفات، عالم
 شهادت نمودار گشت: (همان، ج. ۳: ۳۴)

ای حدوث شعور اسم و صفات	قدمت حیرت تقدس ذات
تا تو خود را ندیده‌ای غیبی	نازنین جهان لاریبی
چون شدی مایل تأمل خویش	جلوه‌زار شهادت آمد پیش
بیدل اعیان ثابت را صورت نام یافته تنزل ذات می‌داند: (همان، ج. ۳: ۳۷)	
از تنزل خرام پیدا شد	یعنی از ذات نام پیدا شد

حقیقت علمی اعیان ثابت از دیدگاه بیدل

اعیان ثابت در حقیقت صور عقلی در علم الهی‌اند: «اعلم ان للاسماء الاهیة صور معقوله فی العلمة تعالی» (قیصری، ۱۳۷۰: ۶۱). صدرالدین قونوی (۶۷۳ - ۶۰۷ هجری) از شارحین آثار ابن عربی در این معنا گفته است: «حقیقت هر موجودی عبارت است از نسبت تعینی که در علم ازلی الهی دارند که در اصطلاح محققین از اهل الله که صوفیه‌اند، عین ثابت نام دارد» (قونوی، ۱۳۷۱: ۷۴). بیدل هم حقیقت اعیان ثابت را علم الهی می‌داند: (بیدل، ۱۳۴۱، ج. ۳: ۷۶)

نزد اهل حقیقت ایجاد هیچ چیزی به غیر علم نژاد

اعیان ثابت بر حقایق علمی جهان هستی در صعق ذات الهی اشعار دارد و نتیجه علم ذات به ذات است: «حق در مقام تعین علمی، ذات خود و لوازم ذات را که اسما و صفات و صور و تعین لوازم ذات که اعیان ثابت باشد، به تعقل واحد شهود می‌نماید» (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۳۳۴). می‌توان گفت آفرینش توجه آفریدگار به ذات خویش است که همین توجه، موجد اعیان ثابت بوده است.

محقق قیصری بر آن است که ظاهر و مظهر که حضرت احدیت و حضرت واحدیت‌اند، ما را به گمان کثرت نیندازد، این هر دو در صعق ذات ربوبی یک‌چیزند که معرای از تعدد و تکثرند، تنها در موطن عقل است که از همدیگر مشخص می‌گردند: «... ان الظاهر والمظهر شیء واحد لا کثرة فیه ولا تعدد و فی العقل یمتاز کل واحد منهما عن الآخر...» (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۱۷). بیدل نیز اعیان ثابت را حقایق علمی می‌داند که هنوز در

مرتبه تنزیه‌اند و تكثر آنان، شبهه ورود به مرحله تشبیه‌پذیری، با ملاک‌های مکتب ابن عربی را پدید نمی‌آورد: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۳: ۴۵)

کلیاتی که ذهن داد قرار غیر اعیان ثابتش مشمار
این ثوابت به عالم تنزیه فارغاند از تعین تشبیه

بیدل در مقام تمثیل، اعیان را اسمائی می‌داند که مسمای الهی دارند؛ همان‌طور که معانی بی‌لفظ به ذهن متبادر نمی‌گردند، کمالات الهی نیز بی‌وجود اعیان متجلی نمی‌شوند: (همان، ج ۱: ۱۱۰)

برون لفظ محال است جلوه معنی همان زکسوت اسما طلب مسما را

اسباب و علل تجلی اعیان ثابت از دیدگاه بیدل

در عرفان نظری، علل پیدایش اعیان، حب ذاتی و استدعای اعیان ثابت، و به تعبیر شاعرانه، "اشتیاق حق" و "احتیاج خلق" بیان شده است: «بواسطة الحب الذاتي و طلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو ظهورها وكمالها» (قیصری، ۱۳۷۰: ۶۲). شاه نعمت‌الله ولی (۸۲۲-۷۲۰ هجری) در بخش نخست رساله "نکات" می‌گوید: «و حق را در هر شیء ظهوری است خاص، و متجلی است بر عباد به قدر قابلیت و استعداد، و حصول استعداد از فیض اقدس است، یعنی از تجلی حبی ذاتی، و فیض مقدس که از تجلی صفاتی است به قدر قابلیت و استعداد» (شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۹۲: ۵۸).

ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۹۰-۱۰۰۷ هجری) "حب ذاتی" که سبب ظهور اعیان است را در "کلمات مکنونه" این‌گونه آورده است: «به حسب ظاهر هر چند جمال لیلی است، اما به حسب حقیقت، لیلی آینه‌ای بیش نیست؛ بلکه اوست که به چشم مجنون نظر به جمال خود می‌کند درخسن لیلی و بدو خود را دوست می‌دارد» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۱۴). بیدل در این بیت عشق را دلیل اصلی اظهار حقایق جهان می‌داند؛ از ندای هوی عشق بود که باده که کنایه از "اعیان ثابت" است، از خم که کنایه از صقع ذات الهی است، بیرون آمدند: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۱: ۹۵۷)

عشق هویی زد به صد مستی جنون باز آمدیم باده شور انگیخت بیرون خم راز آمدیم
بیدل در این بیت، کمیّت و کیفیت افاضه را به اندازه استدعای اعیان دانسته است. پرزدن ناله، کنایه‌ای از استدعای اعیان است: (همان، ج ۱: ۲۰۵)

به قدر پر زدن ناله وسعتی داریم غبارشوق جنون مشرب است، صحرا نیست

این بیت نیز به استعدادهای اعیان هنگام افاضه فیض در مرحله فیض مقدس اشاره دارد: (همان، ج ۳: ۴۶۸)

تماشا کرد هریک را شهنشاہ ز استعدادها گردید آگاه

اعیان ثابتہ مظهر ظهور اسمای بی‌نهایت الهی‌اند که هریک برای پیدایی، تمنای مجلایی برای اظهار حقایق خود دارند: «کل واحد من الاقسام الاسمائیه یستدعی مظهرًا به یظهر احکامها و هو الاعیان» (قیصری، ۱۳۷۰: ۴۷). بیدل در تبیین دلیل افاضه، هم به تقاضای اسماء و هم به اشتیاق حقایق غیبی برای بروز و ظهور اشاره دارد: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۳: ۴۲)

از تقاضای جلوہ اسما شد معین حقایق اشیا

باطن این‌جا زشوق پیدایی زد در عرضہ هیولایی

در این بیت با اشاره به حدیث قدسی: "کنت کنزاً مخفیاً" می‌گوید پس از اظهار آفرینش است که گنج مخفی کمالات حق آشکار می‌شود: (همان، ج ۳: ۵۱)

گنج مخفی کنون نمایان است مقصد کاینات عریان است

در این بیت، با بیانی شاعرانه، استعداد ممکنات و اعطای حق را با دو اصطلاح ناز و نیاز عاشقانه وصف شده است؛ معشوق ناز بنیاد می‌کند و عاشق به درگاه او نیاز می‌نماید؛ بیدل با نگاهی وحدت‌بین، ناز را عامل پیدایش نیاز می‌داند از این رو می‌فرماید اعطای حق منطبق با استدعای اعیان است: (همان، ج ۱: ۲۵۹)

هر کجا نازی است ایجاد نیازی می‌کند خط، چراغ حسن را جوش پر پروانه است

بیدل با عنایت به حقیقت اعیان ثابتہ، سرنوشت آدمی در گرو قضای مقدر می‌داند:

(همان، ج ۱: ۶۶)

نهفته است قضا سرنوشت معنی بیدل رقم کجاست مگر خط‌کشی جریده ما را

اما تعبیر بیدل از قضا این است که قسمت ازلی اشخاص متناسب با استعداد اعیان

ثابتہ ایشان است: (همان، ج ۱: ۲۲)

هر کس اینجا قسمتش در خورد استعداد اوست قابل صد نعمتی از پرده چون دندان برآ

تقریر بیدل از اعیان ثابتہ

بیدل با هنرمندی، با تعبیری شاعرانه دقیق و ظریف، مرتبه اعیان ثابتہ در هستی‌شناسی تصوف را تصویرگری کرده است: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۲: ۱)

در آن زمان که نبود از زمانه آثاری برون علم و عیان بود ذات او تنها

به خویشتن نظری کرد و خود بخود بنمود حقیقت همه اشیا به ذات خود تنها

به ذوق عرض کمالات معنی اسرار ز کتم غیب خرامید جانب صحرا

چه کتم غیب؟ فضای جهان بیرنگی کدام جانب صحرا؟ بسایط من و ما بیدل در مثنوی‌های خویش، ابن عربی وار حقیقت فیض اقدس و اعیان ثابت را بیان کرده است که عبارت از جلوه نازنینی حق به خودش و حاصل آن پیدایی کلیت جهان و به عبارتی حقایق علمی اعیان ثابت در ذات حق است. مثنوی‌های بیدل را می‌توان الفیه یا ارجوزه تعلیمی دانست که در آن با استادی تمام ظرایف و دقایق آرای ابن عربی و شارحین‌اش با استفاده از صنایع لفظی و معنوی همراه با لوازم و لواحق آن آمده است. بیدل در این ابیات از "مثنوی عرفان" (همان، ج ۳: ۳۵)، صحنه پیدایش اعیان، همراه با دلایل و چگونگی اظهار حقایق توسط حضرت حق را به زیبایی به تصویر کشیده است. وی مرتبه احدیت که تعیین اول بوده را مرحله بی‌رنگی و کتم غیب نامیده است، چرا که پدیده‌ها تکثر علمی دارند و هنوز در مرتبه تنزیه‌اند:

غیب روزی که کرد میل شهود گرچه آن روز نام روز نبود

در این بیت در ابتدا واژه میل را آمده است که هم متضمن معنای عشق در ادبیات صوفیه است و هم به معنای اراده اشعار دارد که در اصطلاحات متکلمین است. نکته دیگر اینکه بیدل می‌گوید الفاضلی که درباره حقایق غیبی استفاده می‌شود، در معنای حقیقی آن نیست. مثلاً روز به معنای مطلق آغاز است و معنای مصطلح آن اراده نشده است:

پی تحریر معنی اظهار جنبشی یافت خامه اسرار

در این بیت اشاره به اصطلاح ابن عربی و اتباع‌اش دارد که آفرینش را کتاب و اعیان ثابت را حروف و کلمات ربّانی نامیده‌اند: «جهان کتاب کبیر الهی است «فالعالم، الذی هو الكتاب الكبير بالنسبة إلى الأعیان الوجودیة، التي هي الحروف و الكلمات الربّانیة» (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۱۸). خامه اسرار نیز کنایه از قلم اعلا است:

که نخستین خرام کلک قدم کرد حرفی به لوح ذهن رقم

این بیت اشاره به عبارت "کُن" دارد که در قرآن مجید آمده است. لوح ذهن کنایه از لوح محفوظ است. این بیت به سِر قَدَر نیز اشاره دارد که در مقالات ابن عربی آمده، چرا که بیدل از واژه رقم‌زدن استفاده نموده که هم متضمن معنای نگاشتن است و هم به معنای متعین کردن اشاره دارد:

یعنی آن بی‌نشانی لاریب نظری کرد بر حقیقت غیب

در این جا اشاره به مجهولیت ذات دارد که برای انسان بی‌نشان است. سپس تجلی نخست که نظاره حق بر جمال خویش است را بیان نموده است:

فهم خویشش جهان معنی شد جیب خود خلوت تجلی شد

در این بیت به حقیقت فیض اقدس اشاره دارد که "رؤیة المفصل مجملاً" بوده است. در ادامه بیدل به چهار عنصر مفاتیح‌الغیب: "علم و وجود و نور و شهود" می‌پردازد. مفاتیح‌الغیب عبارت است از: «علمی که ظهور باشد، و وجودی که عین وجدان است، و حقیقت نوری که مصداق اظهار است، و شهودی که ملازم با حضور است» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴۶).

مجملاً زان نقاب چهره گشود علمی و نوری و وجود و شهود

با این تجلی کلیت عالم که عبارت است از اسماء و صفات الهی پدید آمد:

علم اجمال فهم اسم و صفات نور برق ظهور لمعه ذات

بوی وجدان محض عرض وجود دید آن شاه اعتبار شهود

حقیقت اعیان ثابته علمی و درون صقع ربوبی است و از فرمان حرف کن پدید آمده

اند:

این مراتب که عقل مُدرک اوست ناشی از نشئه اشارت هوست

این بیت به حقیقت فیض اقدس که "رؤیة المفصل مجملاً" بوده است اشاره دارد.

در ادامه به چهار عنصر مفاتیح‌الغیب می‌پردازد:

فی الحقیقه یکی است لیک به عرض گشته تعداد بر تأمل فرض

تمثیل‌های اعیان‌ثابته در شعر بیدل

زبان شعر، زبان تمثیل و صورخیال است و حقایقی که حاصل تجربیات عارف است، را نمی‌توان جز با زبان تمثیل و برانگیختن خیالات مخاطب بیان نمود. عارف برای بیان حقایق مطلق بی‌رنگ بی‌شکل که در محدوده کم و کیف متعارف نیستند، چاره‌ای جز روی آوردن به زبان مجاز و استعاره و تمثیل ندارد؛ در حقیقت تمثیل برای ایشان ابزاری در جهت بیان آن حقایقی است که نه معادلی در جهان خاکی دارد و نه واژگانی برای ادای مفهوم آن موجود است. «تنگی عبارت‌ها و الفاظ و نظام واژگانی عرفی، عارفان را به تدوین و استفاده از قالب‌های رمزی و نمادین، سلبی، تمثیلی، متناقض، شطح‌وار و وضع اصطلاحاتی بعضاً پیچیده واداشته است» (رحیمیان، ۱۳۹۱: ۸۹). ابن عربی ذیل شرح اشعار دیوان "ترجمان الأشواق" دلیل استفاده از ظرفیت‌های ادبی و ارائه تمثیل‌ها و استعاره‌های اشعار خود را معانی‌ای دانسته که در این اشعار منظوم است: «اشیربها إلی

معارف ربانیه، و أنوار الهیه، و أسرار روحانیه، و علوم عقلیه، و تنبیهات شرعیه، و جعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل و التشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات ... و هو لسان كل أديب ظريف» (ابن عربی، ۲۰۰۵: ۲۵). ابن عربی خود از اصطلاحات و تمثیل‌هایی در نحوه اندراج و اندماج حقایق کونی در اعیان ثابت آورده، در تمثیل دانه و گیاه در رساله "شجره الكون" ابن عربی آمده است: «فانی نظرتُ الی الكوان و تكوينه و الی المکمون و تدوینه: فرأیت الكون كله شجرة؛ و اصل نُورِها من حبة کن ... فإذا نظرتُ إلی اختلاف اغصان شجرة الكون و نوع ثمارها علمت ان أصل ذلك ناشئ من حبة کن بائن عنها» (ابن عربی، ۱۹۸۵م: ۴۲). «هنگامی که در نظام پیدا و پنهان نگریم و غور کردیم، پس دریافتم که مجموعه موجودات به سان درختی است که اصل شکوفه آن از دانه و حبه فرمان الهی کن است ... سپس در سبب تفاوت بین شاخه‌ها و فروع و میوه‌های درخت یگانه موجودات اندیشه کردم، پس دانستم که این مسأله ناشی از این است که گرچه این شاخه‌ها و میوه‌ها به حکم کن پدید آمده‌اند، اما با اصل خود تباین ذاتی دارند».

دفتر شعر بیدل نیز آکنده از اصطلاحات، تمثیل‌ها و استعاره‌هایی در تبیین حقیقت اعیان ثابت است؛ از جمله در مثنوی "طلسم حیرت" به زیبایی مرتبه حضرت احدیت و اعیان ثابت را مطابق مقالات ابن عربی و پیروانش به تصویر کشیده است: هنوز وجودی که فلاسفه آن را واجب یا ممکن خوانند، در کار نبود. مراتب خلقت از قبیل بالایی و پایینی معنی نداشت. چون تعینی نبود، پس تشبیه و تنزیهی هم نبود. احدیت مطلق بود. دریایی بی موج تعینات و بهاری که در آن بی‌رنگی حاکم بود. آن زیبایی مطلق در خلوت غیب‌الغیوب قرار داشت و اصطلاحاتی چون وحدت و کثرت و تشبیه و تنزیه و اطلاق و تقیید آنجا بی معنی بود: (بیدل، ۱۳۴۱، ج: ۳، ۴۲۸)

در آن ساعت که هستی‌ها عدم بود	حوادث محو آغوش قدم بود
نه واجب از غنا نقش‌نگین داشت	نه ممکن گرد حاجت برجین داشت
حضیض خاک در گرد فنا گم	عروج چرخ چون نقش هوا گم
جهت‌های تعین بی اشارت	مضامین تنزه بی عبارت
احد بی‌خامه وحدت نگاری	عدد نامحرم کثرت شماری
محیطی بود بی موج تعین	بهاری فارغ از ساز تلون
جمال مطلق تمکین نشان بود	در آن خلوت که خلوت هم نهان بود
به بی‌چونی ره تشبیه می‌زد	تغافل ساغر تنزیه می‌زد
جدا از جلوه اجماع و تفرید	برون از کسوت اطلاق و تقیید

بنابراین درباره حقایق غیبی که از تیررس عقل و ادراک و حواس خارج‌اند، تمثیل و استعاره و ایهام و استفاده از صورخیال مددگشااست. ما در این جا بعضی از این اصطلاحات و تمثیلات را از ادبیات صوفیه می‌آوریم و در ضمن به شواهدی از اشعار بیدل اشاره می‌نماییم:

۱. اصطلاح عدم

اعیان ثابته از نظر ابن عربی و پیروانش، تقرر علمی دارند و در عالم خارج معدوم‌اند. ابونصر سراج (وفات ۳۷۸ هجری) گفته است: «العالم الوجود من بین طرفی العدم...» (سراج‌توسی، ۱۹۶۰م: ۴۱۶). «گیتی بین دنیستی قرار دارد...». ابن عربی نیز وجود خلق را در جنب وجود حق عدم دانسته است: «ان الوجود هو الخیر الخالص و الحق هو الوجود و الخلق و هو العدم» (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۵۳). فیض کاشانی در «کلمات مکنونه» دلیل نسبت عدم به اعیان را چنین گفته است: «اشیاء موجودند به وجود علمی الهی ازلاً و ابداً، اگرچه نسبت به وجود خارجی معدوم‌اند» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۹۱). البته باید توجه نمود که با عدم از دیدگاه فلاسفه و یا فیزیکدانان خلط نشود.

عدم و اصطلاحاتی که معنی عدم را برساند در شعر بیدل بسامد فراوانی داشته است. گاهی به نظر می‌رسد اصطلاح عدم نوعی مبالغه است، اما بیدل دقیقاً اصطلاح عدم را در مورد آفرینش به کار برده است: هم‌چنان که سراب، نمایشگر آب است و نه خود آب، ما نیز نمایشگر وجودیم. ما غباری هستیم که تنها اسمی از وجود داریم و یا سرابی که تنها نمودی از آب هستیم. (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۳: ۴۳۲)

الهی تهمت ألود ظهـوریم زهستی تا عدم یک دشت دوریم
غباریم از وجود ما چه خیزد سرابیم از نمود ما چه خیزد

با عنایت الهی اعیان که خود عدم‌اند، به ما وجود اعتباری بخشید: (همان، ج ۱: ۱۱۹۱)
ز ننگ اعتبار پوچ هستی بر نمی‌آید عدم کرد از ترحم پیکر ما را هیولایی
جهان هستی وجودی ندارد و همان عدم است که به رنگ وجود درآمده است.
(همان، ج ۱: ۸۳۷)

باغ هستی نیست جز رنگی که گرداند عدم ما و این پرواز تا هر جا پر افشانند عدم
قوه خیال، ما را بین تصور وجود محال و خیال عدم سرگردان نموده است. تصور
اینکه ما متعلق به عالم کمال واجب‌الوجود و یا قلمرو نقص ممکن‌الوجود یک‌سره
خیالات است، چرا که نه به تمامی آن و نه کاملاً این هستیم: (همان، ج ۱: ۲۹۱)
عدم و وجود محال ما، شده دستگاه خیال ما چه بلاست نقص و کمال ما که نه‌آنی است و نه اینی‌ات

اساس این دنیا مبتنی بر اعیان ثابت است که عدم خارجی‌اند اما در صقع ربوبی، وجودی ازلی و ابدی دارند، بیدل با نگاهی وحدت وجودی می‌گوید در حقیقت من و تویی در کار نیست و همه اویی است. (همان، ج: ۱، ۳۲۸)

جز سیر عدم نیست تماشاگاه هستی بر قرب مکن ناز که اینها همه اویی است محقق قیصری موجودیت اعیان ثابت را علمی، در موطن صقع ربوبی می‌داند که از منظر وجود خارجی، عدم‌اند: «فهی موجود فی العقل معدومه فی العین» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۴). بیدل نیز پیرو همین معنا بر آن است که هستی جهان، در حقیقت همان عدم است، چرا که وجود در معنای حقیقی آن تنها یک مصداق دارد و آن هم اوست: (بیدل، ۱۳۴۱، ج: ۱، ۱۱۳۱)

هستی همان عدم بود، نی کیفی و نه کم بود در هر لب و دهانی من داشته است اویی این رباعی می‌گوید که حضرت حق در زمره موجوداتی نیست که اوصافی مانند ازل و ابد و یا تعین و احد درباره او روا باشد. عالم بین دو عدم است، نخست عدم ذاتی و سپس عدم اعیان ثابت، همین تعدد عدم، شبهه تعدد وجود را آورده است: (همان، ج: ۲، ۵۲۹)

حق می‌گوید نه من ازل نی ابدم آن سوی شمار لاتعین احدم
یکتایی من کرد خیال دو عدم جوشید مع از میان به عرض عددم

۲. تمثیل آینه

رایج‌ترین تمثیل برای بیان شاعرانه اعیان ثابت، تمثیل آینه است که صوفیه در نظم و نثر از آن استفاده نموده‌اند. «عرفا که عالم هستی را تجلی خداوند می‌دانند، بر این باورند که آن آئینه واحدی که در تعین اول وجود داشت و همه کمالات حق را یک‌جا به او نشان می‌داد، با خلق عالم، شکسته و تکه‌تکه شد و در همه عالم پراکنده گردید. از این‌رو در هر جز عالم که بنگری و هر تکه از این آئینه شکسته را که برداری و در آن نظر بیفکنی، خدا را در آن خواهی دید» (حکمت، ۱۳۸۴: ۸۴). ابن عربی در فص ادریسی از "فصوص" می‌گوید: «فعالم الطبیعه صورٌ فی مرآة واحد، لابل صورة واحدة فی مرایا متعددة» (ابن عربی، ۱۳۶۵ق: ۸۷). ابن عربی در این عبارات، هم حق را آئینه اعیان و هم اعیان را آئینه حق می‌داند. عبدالرحمن جامی (۸۹۸ - ۸۱۷ هجری) در "اشعة المعات" در مورد این تمثیل آورده است: «آن که می‌بینی که محب در آئینه ذات خود صورت محبوب بیند، آن

محبوب بود که صورت خود را در آینه او ببیند، زیرا که شهود محب به بصر بود و بصر او به مقتضای: کنت سمعه و بصره ویده ولسانه. عین محبوب است» (جامی، ۱۳۸۳: ۶۲). فیض کاشانی نیز در "کلمات مکنونه" تمثیل آینه درباره اعیان را به دو اعتبار آورده است: «اهل معرفت گویند: اعیان ثابته را دو اعتبار است. اول آنکه مرایای وجود حق و صفات حق و اسمای حق باشند. دوم آکه وجود حق مرآت آنها باشد» (فیض کاشانی، ۱۳۸۷: ۵۱). بیدل در این بیت اعیان را آئینه جمال حق دانسته است: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۱: ۹۷۵)

گهی حجاب و گه آئینه جمال توأم به حیرتم که چه‌ها می‌کند خیال توأم
 زمانه‌گرشناسد مرا به این شادم که من هم آئینه حُسن بی‌مثال توأم

اصطلاح آینه یا آئینه در آثار بیدل بسامد فراوان دارد؛ به‌قسمی که بیدل را شاعر آئینه‌ها خوانده‌اند. اصطلاح آینه در بسیاری از موارد به حقیقت اعیان ثابته و لوازم و لواحق آن مانند فیض اقدس و فیض مقدّس اشعار دارد.

بیدل در این بیت حق را آینه خلق می‌داند: من و تویی در کار نیست؛ همه حق است و خلق، جلوه‌ای از آینه حق است. حق مانند آفتاب و خلق به‌سان سایه است. آن گاهی که آفتاب حقیقت برمی‌تابد، اثری از سایه نمی‌ماند. (همان، ج ۱: ۲۸)

حق است آینه، این‌جا، خیال ما و تو چیست که دید سایه در آفتاب تاخته را
 بیدل می‌گوید تجلیات حق در آینه اعیان صافی است اما زنگ‌کدورت امکانی که مشاهده می‌شود، انعکاس تجلیات الهی نیست، بلکه از کدورت امکانی اعیان است. (همان، ج ۱: ۱۹۵)

جوهر آئینه وحدت برون است از عرض هر قدر صافی تصور کرده باشی زنگ اوست
 در آینه هر تصویری انعکاس دارد، اما خود آینه دیده نمی‌شود. هر کدام از اعیان در آینه حق دیده می‌شوند، اما خود حق که فی‌المثل آینه است، دیده نمی‌شود: (همان، ج ۲: ۳۰۸)

خلق آنچه بجز تقیدش باشد نیست یا بهره‌ای از تجرّدش باشد نیست
 آئینه هزار رنگ دارد به خیال زآن جمله یکی که از خودش باشد نیست

آن‌گاهی که جمال بی‌مثال حق در آینه مجلوه عین ثابت انسان کامل منعکس گردد، مجموعه معارف بشری اعم از یقین و گمان محو می‌گردد و مبرهن می‌گردد جمال حق سواي این یقین‌ها و گمان‌هاست: (همان، ج ۱: ۱۴)

آن‌جاکه بود جلوه‌گه حسن‌کمالت چون آینه محو است یقین‌ها و گمان‌ها

در حکمت اسلامی رنگ از اعراض است و وجود مستقلی ندارد، بنابراین استفاده از تمثیل رنگ در کنایه از تعینات بین متصوفه رواج داشته است. شیخ نجم‌الدین رازی (۶۵۴ - ۵۷۳ هجری) در "مرصادالعباد" در حالی که حقیقت حق را بی‌رنگ می‌داند، حقیقت اعیان را با نور می‌سنجد: «و این نور اوست که در هر مقامی به رنگی جلوه نماید چون ظلمت نفس نماند نور سپید پدید آید و چون نور روح با صفای دل امتزاج گیرد نور سبز... و چون نور حق بی‌حجب در شهود آید بی‌رنگی... آشکار شود» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۷۳: ۲۰۷). به نظر بیدل اصل وجود قبل از تعین بی‌رنگی و بساطت و صرفیت است اما با توجه به وجودی که حضرت حق به استدعا و استحقاق و استعداد اعیان بدیشان هبه می‌کند، رنگ‌های گوناگون، یعنی کیفیت یا کمیت متفاوت پدید می‌آید. در این جا بایستی اضافه کرد که اولاً رنگی بودن عارضی است و اصل بی‌رنگی است. دوم اینکه در قوس صعود و یا مرحله فنا این رنگ‌های عارضی به بی‌رنگی مبدل می‌گردند و سوم اینکه می‌توان به زبان فلسفه بی‌رنگی را مساوی با حقیقت وجود و رنگ‌داری را مساوق با ماهیت در حکمت متعالیه دانست. رنگ در برابر بی‌رنگی نیز رمز هستی مقید در برابر هستی مطلق است.

بیدل در تمثیل رنگ بر آن است که اصل ظهور تعینات، مانند رنگ است: ما به هر رنگی که باشیم، تفاوت ندارد، چرا که این رنگ‌ها حقیقت بی‌رنگی ما را نمی‌پوشاند و رسوا می‌شویم: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۱: ۶)

بنیاد اظهار، بر رنگ چیدیم خود را به هر رنگ، کردیم رسوا
افسون خلقت ما را به حقیقت وجودی غیر از حق داشتن فریفت. ما از بی‌رنگی به
رنگ تعینات درآمدیم. (همان، ج ۱: ۹۹۳)

ز بی‌رنگی به رنگ آورد افسون دویی ما را به ذوق آینه‌سازی تنزل می‌کند شبنم
جامی در رساله "اشعه اللمعات" همین تمثیل را بیان نموده است: «حضرت ذوالجلال و الاکرام... نخست به حسب فیض اقدس، به صور استعدادات و قابلیتات تجلی فرمود و خود را در مرتبه علم به رنگ همه اعیان بنمود...» (جامی، ۱۳۸۳: ۱۱۸).
وجود خیالی ما از فیض اوست. ما مانند رنگ‌هایی هستیم که از بی‌رنگی حاصل گشته
ایم: (همان، ج ۱: ۱۰۶)

رنگی از گلزار بی‌رنگی برون جوشیده‌ایم از خرابات پری می می‌کشد مینای ما
بیدل در این بیت به زیبایی تمثیل رنگ و بی‌رنگی را بیان می‌دارد: (همان، ج ۳: ۱۱۲)

شوق بی‌رنگ جلوه‌ها انگیخت که بدین رنگ گرد امکان ریخت

۴. تمثیل ساز و سماع

تمثیل صوت و کلام و آهنگ در تبیین حقیقت اعیان ثابت‌ه در ادبیات صوفیه به‌انحاء مختلف آمده است. ابن عربی موجودیت اعیان و به‌تبع از آن ماسوی را در گرو شنیده

آوای "کن" از حضرت حق دانسته است: (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۴، ۴۹)

لولا سماع کلام الله مبرزت اعیاننا وسعت منه علی قدم
الی الوجود ولولا السمع مارجعت علی مدارجها لحالة العدم
فنحن فی برزخ والحق بشهدنا بین الحدوث و بین الحکم بالقدم

«اگر گوش ماسوا کلام حق را نمی‌شنود، اعیان ثابت‌ه ما آشکار نمی‌شد و گامی به ساحت وجود پیش نمی‌گذاشت، و موجودات از حالت عدم در مدارج خود مستقر نمی‌شدند. این‌گونه است که ما در برزخی هستیم در پیشگاه حق که بین ماسوای حادث و پیوستن به غیب قدیم مرددیم». اما بیدل از تمثیل ساز و صدای آن، کنایه از اعیان ثابت‌ه، استفاده کرده است: (بیدل، ج ۲: ۲۶۹)

این جوش و خروشی که به‌عالم پیداست از خمکده نشئه بی‌چون و چراست
اعیان نغمات محفل بی‌رنگ‌اند بی‌پردگی آینه وهم اشیاست

در "مثنوی عرفان" می‌فرماید هم تنظیم‌کننده و هم مولد نوای آفرینش اوست. اگر او را هستی مطلق بدانیم، در جنب او ما عدم محضیم. اما با تفاوت‌های وجودی خود که مقتضای آهنگ آفرینش است، به‌سان زیر و بم نت‌های موسیقی حیات، حاوی و حامل و یا مظهر کمالات آوای لحن موسیقی خلقتیم. او هزاران پرده و یا دستگاه موسیقی دارد. هر نغمه‌ای از این آهنگ، ظهور یک یا عده‌ای از اعیان است که به نوبت و به ترتیب ریتم، از عدم محض بیرون می‌آیند و حاوی کمالات آن ساز جاویدان می‌گردند: (همان، ج ۳: ۲۰)

که نواآفرین ساز خود است ابداً پرفشان ناز خود است
هستی مطلق اوست ما عدمیم ساز او را سراغ زیر و بمیم
می‌ترواد ز پرده قدمش هم‌چو ما صد هزار زیرو بمش
نغمه ما خروش اعیان است که ز ساز قدم نمایان است

بیدل برای شنیدن نیز حیثیتی مانند دیدن قائل است. می‌فرماید مشاهدات ما بر دوگونه است: اگر دیده بصیرت را بگشایی، در همه جا جمال او را می‌بینی و اگر گوش معرفت بگشایی، هر آوایی صدای اوست: (همان، ج ۲: ۳۶۶)

از هر چه به‌عرضه نمو می‌آید یا آنچه به‌ساز گفت‌وگو می‌آید
 گر چشم کنی باز، جمالش بینی و گوش نهی صدای او می‌آید
 بیدل در این رباعی صدای هر موجودی که سوای وحدت ندای دیگری سر دهد را
 باطل می‌داند، چرا که در عالم وجود، هر صدایی ولو صدای جزیی کوبیدن دوسنگ
 برهم، همان صدای حق است: (همان، ج ۲: ۵۸۹)

سازی که تهی است از صدای الله باطل‌شمر، ای نغمه‌سرای الله
 هر چند کسی دو سنگ برهم کوبد ظاهر نشود مگر صدای الله

۵. تمثیل نیرنگ و خیال

نیرنگ از اصطلاحات ویژه بیدل است که در آثار او بسامد فراوان دارد. نیرنگ در شبکه مفهومی آثار بیدل در معانی متعددی آمده است، اما در مبحث اعیان ثابت می‌توان آن را چشم‌بندی و یا تردستی معنا نمود. در تصوف هندی اصطلاح "مایا" Maya یا نیرنگ کیهانی است که باعث می‌شود آدمی خود و جهان را دارای وجود حقیقی بداند. اما مایا را معادل جادو و نیرنگ نیز معنا کرده‌اند: «پروردگار متعال یک شعور لایتغیر ازلی مطلق است؛ اما هم‌چون یک جادوگر به واسطه مایا که از جهتی دیگر اویدیا دانسته می‌شود، به نظر متکثر و گوناگون می‌نماید» (محمودی، ۱۳۸۱: ۳۶). می‌توان گفت که نیرنگ در اینجا معادل اصطلاح توهّم و یا خیال در "فصوص" است: «فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی، و هذا معنی الخیال. ای خیال لک آنه امر زائد قائم بنفسه، خارج عن الحق و لیس کذلک فی نفس الامر» (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۷۰). «عالم چنین می‌نماید که امری حقیقی است، اما توهّم است. و این معنی خیال در تصوف است که پنداری جهان امری اضافه بر حق، وجودی سوای حق و متکی به خود دارد، اما واقع امر چنین نیست» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۱). بیدل نیز بر آن است که عالم، سراسر خیال و حیرت است؛ اگر اصل بر یکتایی است، تعدّد چه معنایی دارد و اگر بی‌رنگی اصالت دارد، اظهار، که دلیل بر رنگ است چه عنوانی دارد؟ آری، اصل یکتایی و بی‌رنگی است اما ما در عالم خیال متحیریم، زیرا اگر یکتایی غالب است، دیدار در آینه که مستلزم دوگانگی بین رایی و مرئی است چه معنایی دارد: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۲: ۴۴۹)

یکتایی و تکرار چه معنی دارد بی‌رنگی و اظهار چه معنی دارد
 در ملک‌خیال حیرتی می‌ورزیم ای آینه، دیدار چه معنی دارد

نزد عارف، حقیقت وجود در وحدت صرف و بحت است، نه آغازی در کار است و نه انجامی: (همان، ج ۳: ۴۵۹)

به لوح او که در صافی مثل بود ابد مدّی که آغازش ازل بود
حقایق این عالم یکسان و بی‌تعیّن هستند. بر اثر نیرنگ است که یکی عین و دیگری
غیر، یکی بود و دیگری نمود است. نزد عارف که دیده یکسونگر وحدت‌بین دارد،
اصلاً غیری در کار نیست و همه اوست: (همان، ج ۲: ۶۱۵)

نیرنگ جهان جهل و تمییز تویی کو غیر و چه عین، شخص هرچیز تویی
ای لعبت حیرت اندکی چشم بمال آن حرف که تو گفته‌ای، او نیز تویی
بیدل آفرینش و تعین را افسون اوهام می‌داند: (همان، ج ۱: ۲۱۷)

تعین جز افسون اوهام نیست نگین خنده‌ای می‌کند، نام نیست
هستی مانند پرده نقاشی است که از رنگ‌های عارضی تشکیل شده است و جاننداری
آن حاصل نیرنگ و تردستی نقاش است، مانند سحر که تغییر رنگ‌های آن واقعی
نیست: (همان، ج ۱: ۲۱۷)

نقش هستی جز غبار وهم نیرنگی نبود چون سحر در کلک نقاش نفس رنگی نبود
بیدل همه هستی را نیرنگ‌سازی می‌داند. هم آینه دنیا و هم عکسی که در آن افتاده
است، وجود ندارد: (همان، ج ۱: ۶)

حیرت طرازی است نیرنگ‌سازی است تمثال اوهام آینه دنیا

۶. تمثیل نقطه و پرگار

از نظر عرفا دایره بهترین شکل برای نشان دادن شاکله عالم است. ملاصدرا از ابن عربی
نقل قول می‌کند که عالم در قوس نزول و صعود یک دایره را تشکیل می‌دهد: «ماقاله
قدوه المکاشفین محی الدین ابن عربی ... لأن تنزلات الوجود و معارجه دوریه» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹:
۴۴). ابن عربی خود در فتوحات گفته است: «فإن الأمر الإلهي دوري ولهذا لا ينتهي أمر الله
في الأشياء فإن الدائرة لا أول لها ولا آخر إلا بحكم الفرض...» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۲۷).
«بدین ترتیب امر و حکم الهی در مورد موجودات بی‌پایان است. چرا که عالم دایره‌ای
فرضی را تشکیل می‌دهد که اول و آخر ندارد...». بیدل در این تمثیل می‌فرماید
صدور موجودات که به صورت نقطه در محیط دایره فرضی عالم پدید می‌آیند، بی‌شمار
است: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۲: ۵۷۴)

کثرت جوش است وحدت از بالیدن
بر هر خطی کزین دبستان برسی
پرگارنماست نقطه از گردیدن
یکسر تقسیم نقطه خواهی دیدن

این بیت به قوس صعود اشاره دارد؛ آنگاه که قوس نزول پایان یافت و دل عارف از خودیت خود تهی گشت، حرکت پرگار قوس صعود آغاز می‌گردد: (همان، ج: ۱، ۵۰۸)

دل تهی گشت زخود کون و مکان دایره بست نقطه تا صفر برآمد خط پرگار دمید
در جهان چنان وحدتی حاکم است که در دایره هستی همه یک دایره را می‌نمایند
که نقص و کمالی در آن دایره از هم ممتاز نیستند: (همان، ج: ۱، ۵۴۷)

نمی‌باشد ز هم ممتاز نقصان و کمال اینجا خط پرگار در هر ابتدایی انتها دارد
بیدل باز هم در تمثیل پرگار، دایره خیالی را مثال می‌زند. ما دایره خیالی را در دو
قوس طی می‌نماییم: (همان، ج: ۱، ۸۵۹)

خط پرگار وحدت را سرپایی نمی‌باشد به گرد ابتدا و انتهای خویشتن گشتم
تصور بیدل از وحدت چنان است که اجزای جهان جنبه‌های مختلف یک حقیقت
می‌بیند؛ به قسمی که دایره خیالی وجود همان نقطه مرکز تصور می‌شود اما در حقیقت
دایره‌ای در کار نیست: (همان، ج: ۱، ۴۸۷)

به هیچ جزو ز اجزای دهر فاصله نیست سراسر خط پرگار سر بهم شمیرید

۷. تمثیل آب و حباب

آب، دریا، موج و حباب از تمثیل‌های رایج عرفا در تبیین مسأله اعیان ثابت بوده‌است:
(جامی، ۱۳۶۵: ۶۷)

موج‌هایی که بحر هستی راست جمله مر آب را حباب بود
گرچه آب و حباب باشد دو در حقیقت حباب، آب بود

آب و مشتقات آن تمثیل مورد علاقه بیدل در اثبات وحدت وجود بوده‌است:
(بیدل، ۱۳۴۱، ج: ۱، ۲۰۰)

برنمی‌آید بجز هیچ از معمای حباب لفظ ما گر واشکافی معنی حرف مگوست
حباب به ظاهر آب است، اما حقیقت آن سراب است. حباب لباسی از آب بر تن
دارد، پس حباب نمایان است و آب ناپیدا. حباب مانند صفر از هستی همان نام را دارد.
وجود خیالی سراب، طفیل وجود آب است. همه این اوصاف، برای بیدل عرصه‌ای
برای بیان حقیقت اعیان ثابت است، چرا که اعیان ثابت نیز حالتی چون حباب دارند.
اعیان در دریای علم الهی جای دارند، اما وجود ندارند و عدم‌اند.

در این بیت با تمثیل حباب، مسأله عینیت در عین غیریت اعیان ثابت را به زیبایی به
تصویر کشیده است: (همان، ج: ۱، ۹)

سرمایه حباب بغیر از محیط چیست آب توآب ما و هوایت هوای ما در این بیت جنبه حادث بودن حباب را مثال می‌زند. تمثیل اعیان مانند حباب و موج زودگذر و فانی است. مانند کسی که گردنش زیر تیغ است که بلافاصله کشته می‌شود: (همان، ج: ۱: ۲۴۲)

مثل ما و فنا موج و حباب است اینجا سر زتن نیست کسی را که به گردن تیغ است در این بیت حباب را به مردمک چشم تشبیه کرده و به عبارت انسان/العین اشاره دارد. می‌فرماید گرچه اعیان که به منزله آینه حق هستند، بسیارند، اما انسان است که علی‌رغم وجود حباب‌گونه، مردمکی است که حق عالم را از منظر او می‌بیند: (همان، ج: ۱: ۱۹۰)

چون حباب از نیستی چشمی به هم آورده‌ایم در خرابی خانه ما سایه دیوار داشت

۸. اصطلاح الست

واژه "الست" اصطلاحی قرآنی است: ... وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ... (اعراف / ۱۷۲). «... و یادآور زمانی را که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشتشان، ذریه آنان را گرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، تویی پروردگار ما...». اصطلاح الست در عرف صوفیه به عنوان زمان فرضی آغاز خلقت آمده است. ابن عربی اما مرحله اعیان ثابته را قبل از روز فرضی الست می‌داند: «... کما لم تزل تسافر من وجود الی وجود فی أطوار العالم الی حضرة أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ثم لم تزل تنتقل من منزلة الی منزلة الی أن نزلت فی هذا الجسم الغریب العنصری...» (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج: ۲: ۲۴۶). «ای انسان، تو پیوسته مسافری. چنان‌که همواره در مراتب وجود، از وجودی به وجودی دیگر تا مرتبه الست بریکم درسفری؛ آن‌قدر از منزلی به منزل دیگر در این راه انتقال می‌یابی تا بالاخره در این جسم غریب خاکی ساکن گردی...». بیدل اما حدوث اعیان ثابته را از زمان فرضی الست دانسته است. سرنوشت انسان از روز الست معین گشته و سهم بیدل آینه درد بوده است: (بیدل، ۱۳۴۱، ج: ۱: ۵۰۳)

دل خون گشته که آینه درد است امروز حیرتی بود که در روز الستم دادند انسان در آن دنیا فخر می‌فروشد که آینه صافی دل را به تحفه برده است در حالی که از روز الست آینه دل انسان نزد خداوند بوده تا توسط آن در خود بنگرد: (همان، ج: ۱: ۷۴۰)

آیین خود آرایی از روز الست استش دل تحفه میر آن جا کاینه به دست استش

معمای ذات اقدس الهی تا ابد بر انسان فاش نمی‌شود. دور آفرینش به پایان رسید
 اما تو هنوز در روز الست در قالب تعین هستی: (همان، ج: ۱، ۱۱۸۷)
 دریغا رمز خورشیدت نشد فاش ابد رفت و همان صبح الستی
 آغاز و انجام و سرنوشت جهان در لوح اعیان ثابت و در صبح ازل رقم خورده است.
 اما جمعیت آغاز و تفرقه آخر، خیالی بیش نیست و همه در یک پرده نقاشی و یا یک
 شیشه عکس نقش بسته است: (همان، ج: ۱، ۱۰۱)
 دارم ز سامان الست اول‌گداز آخر شکست یک شیشه باید نقش بست آغاز و انجام مرا

نتیجه‌گیری

اصطلاح اعیان ثابت، ابداع ابن عربی است، گرچه تصور چنین پدیده‌ای سابقه‌ای بس طولانی دارد. ابن عربی در تقسیم‌بندی وجود، ذات الهی را در چنان جایگاه دست نیافتنی قرار می‌دهد که نمی‌توان بی‌واسطه آفرینش را بدو نسبت داد. ابن عربی با خلق اصطلاح اعیان ثابت و واسطه‌ای برای خلقت در نظر می‌گیرد که وضعیت پیچیده‌ای دارد. چرا که اعیان ثابت عدم است اما موجد همه پدیدهاست. اعیان ثابت از مهم‌ترین دستاوردهای ابن عربی در منظومه هستی‌شناسی است که به مدد آن بسیاری از مسائل عرفان نظری حل شده است.

ادبیات تصوف از دیرباز، برای تبیین معانی پیچیده و انگاره‌های ذهن‌گریز و آموزه‌های استدلال‌سوز عرفان نظری، صور خیال و صنایع لفظی و معنوی شعر را به کار گرفته است. این قسم از ادبیات صوفیه که حکمت ذوقی عرفانی را تشکیل می‌دهد، با توجه به ظرفیت‌های فراوان شعر، پیروان فراوانی دارد.

بیدل عظیم‌آبادی که در ایران به دهلوی مشهور است، بین همگنان خود در ادبیات عرفانی، جایگاهی ویژه‌ای بین فارسی‌زبانان شبه‌قاره و آسیای میانه دارد. دفتر شعر پرشمار بیدل، شرح و تفسیر روشنگر مبانی عرفان و تصوف طبق آرای ابن عربی است. در مسأله اعیان ثابت، بیدل به سنت‌های رایج در مکتب ابن عربی در قالب تعابیر و اصطلاحات ویژه این مکتب مانند اصطلاحات احدیت، واحدیت، فیض اقدس، فیض مقدس، کاملاً وفادار بوده است. بیدل در زمینه تبیین و تعریف اعیان ثابت، با استفاده از اصطلاحاتی مانند عدم، نیرنگ و خیال، الست و تمثیل‌هایی مانند آینه، رنگ، ساز و سماع، نقطه و پرگار و آب و حباب، تصویرگری‌های بی‌نظیری از این مسأله دشوار ارائه داده است.

منابع

- قرآن مجید
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، چاپ سوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۲.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ پنجم، مؤسسه حکمت، تهران، ۱۳۷۹.
- ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الهیات دانشنامه علایی، مقدمه و تصحیح محمد معین چاپ دوم، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی دانشگاه همدان، تهران، ۱۳۸۲.
- ابن‌عربی، محی‌الدین، فصوص‌الحکم، تعلیق ابواعلا عقیفی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۳۶۵ ق.
- _____، _____، الفتوحات المکیه، دارصاد، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- _____، _____، شجره‌الکون، تصحیح ریاض عبدالله، چاپ دوم، دارصاد، بیروت، ۱۹۸۵م.
- _____، _____، ترجمان‌الاشواق، تصحیح عبدالرحمن المصطاوی، دارالمعرفه، بیروت، ۲۰۰۵م.
- بیدل، ابوالمعانی میرزا عبدالقادر، کلیات ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل، دیوهنی وزارت دارالتالیف ریاست، کابل، ۱۳۴۱.
- پورداود، ابراهیم، ادبیات مزدیسنا، انجمن زرتشتیان ایران، هندوستان بمبئی، ۱۳۱۹.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، به‌اهتمام ویلیام چیتیک، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۵.
- _____، _____، اشعه‌اللمعات، تصحیح هادی رستگار مقدم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳.
- جهانگیری، محسن، محیی‌الدین ابن‌عربی: چهره برجسته عرفان‌اسلامی، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
- حکمت، نصرالله، حکمت و هنر در عرفان ابن‌عربی، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۹.
- رحیمیان، سعید، مبانی عرفان‌نظری، چاپ سوم، سمت، تهران، ۱۳۸۸.
- سراج‌توسی، ابونصر عبدالله بن علی، اللمع فی‌التصوف، تحقیق عبدالحلیم محمود و طه‌عبدالباقی سرور، دارلکتب الحدیثه، مصر، ۱۹۶۰م.
- شاه نعمت‌الله ولی، سید نورالدین، رساله نکات، در رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی قدس سره، به سعی دکتر جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، تهران، ۱۳۵۶.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، هرمس، تهران، ۱۳۸۹.

- _ فلوطین، دوره آثار، برگردان محمدحسین لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.
- _ فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه، تصحیح عزیزالله عطاردی قوچانی، موسسه انتشارات فراهانی، تهران، ۱۳۶۰.
- _ قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، شرح حکمه‌الاشراق سه‌روردی، به‌اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- _ قونیوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، النصوص، محقق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی تهران، تهران، ۱۳۷۱.
- _ قیصری، داوود بن محمود، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، به‌کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰.
- _ _____، شرح فصوص الحکم، به‌کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- _ کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، به‌اهتمام محمد خواجوی، انتشارات مولی. تهران، ۱۳۷۲.
- _ محمودی، ابوالفضل تهران، گذاری بر فلسفه ودانته از آغاز تا رمانوجه، فصلنامه مفید، شماره ۳۴، ۱۳۸۱.
- _ ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم القوامی الشیرازی، شواهد الربوبیه، به‌اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۳۶.
- _ _____، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأریعہ، به‌اهتمام محمدرضا مظفر، المکتبه المصطفوی، قم، ۱۳.
- _ نجم‌رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد، مرصادالعباد من المبدأ الی معاد، به‌اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ پنجم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
- _ نوروزی، اصغر، اعیان ثابتہ یا ثابتات ازلی، معارف عقلی، شماره ۱۲، ۱۳۹۳.