

جاویدان‌خرد، شماره ۳۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صفحات ۱۷۵-۱۹۸

تصویرسازی‌های بیدل از حقیقت اعیان‌ثابته

مسعود صدقی*

چکیده

ابن عربی در عالم وجود، غیریت را برنمی‌تابد، از این‌رو، در معمای حق و خلق، هستی خلق را آن‌گونه تبیین می‌نماید که به وحدت شخصی وجود بیانجامد؛ وی با وضع اصطلاح اعیان‌ثابته، 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 اعیان‌ثابته بوده است. اعیان‌ثابته واسطه میان حقیقت مطلق و جهان اشیای محسوس‌اند. اعیان‌ثابته حلقه‌ای محوری در اتصال مراتب بالا با مرتبه‌های پایین هستی است.

ابوالمعانی میرزا بیدل عظیم‌آبادی از آرای عرفانی ابن عربی تأثیر فراوان پذیرفته است، به‌گونه‌ای 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 اعیان‌ثابته و مسائل متفرع بر آن، تصویرسازی‌های شاعرانه بیدل از مسأله دشوار اعیان‌ثابته را بررسی می‌نماید.

کلیدواژه‌ها: تصویرگری، حکمت ذوقی، اعیان‌ثابته، ابن عربی، بیدل.

* گروه معارف اسلامی، واحد آبادان، دانشگاه آزاد اسلامی، آبادان، ایران.

رایانامه: Sfarid615@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۸/۵/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۸/۱/۲۹

طرح مسأله

در جهان اسلام هریک از مکاتب سه‌گانه وجودشناسی کلام، فلسفه و عرفان، بنا به دیدگاه توحیدی، اصل وجود را ذاتِ یگانه الهی دانسته‌اند؛ متکلمین ذات الهی را *علّة‌العللی* فرض کرده که علت همه عالم است. فلاسفه وجودِ بلا‌تعیّن را منشأ هستی متعیّن 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 به‌سان حلقه‌های زنجیر چنان سامان می‌گیرند که اصل عالی، مقدمه‌ای برای اصل یا اصول دانی است، به‌گونه‌ای که حذف و یا اضافه حلقه‌های مذکور میسر نیست. یکی از حلقه‌های بنیادین هستی‌شناسی عرفان نظری در اثبات اصل وحدت وجود اطلاق‌ی -که مدل مختار و منتخب عرفا در توحید است-، مسأله اعیان ثابتة یا واسطه برای خلقت است. در حقیقت طبق جهان‌بینی صوفیه، از اوج دست نیافتنی ذات تا عالم منزّه غیب و از آن‌جا تا عالم ناسوت و یا به تعبیر شاعرانه از ثریا تا ثری، جای یک واسطه خالی است تا حلقه‌های وجود به‌یکدیگر متصل گردند و قوس نزول کامل گردد. این حلقه اتّصالی در مکتب ابن عربی اعیان ثابتة نام داد.

در عرفان نظری، مقام ذات حتّی در دایره تنزیه نیز نمی‌گنجد؛ ذات الهی عنقاوار، در مرتبه لاتعیّن 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 مُغربی 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 حتّی اتّصاف 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 به‌نظر 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 سوی‌الله‌تعالی» (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۵۳).

می‌توان گفت مسأله 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 و هم و پندار نیست، بلکه وجودی واقعی است. اما سواى 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، مسأله جبر و اختیار، قضا و قدر، سرالقدر، ابداء یا ابتداء و ... از سوی دیگر، مسأله اعیان ثابت با مباحث علم الهی، خلقت، اسماء و صفات، تجلی، فیض اقدس و فیض مقدس ارتباط مستقیم دارد.

این مقاله گرچه به تحلیل مسأله اعیان ثابت می‌پردازد، اما هدف اصلی آن، ارائه تبیین و تحلیل ادبی و تصویرگری‌های روشنگر بیدل از این مسأله 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 دوستداران و شیفتگان فراوان دارد. بیدل گرچه به تحقیق هرگز به ایران سفر نکرده‌بود، اما دارای دیوانی پرشمار به‌زبان فارسی در حدود نودهزار 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 تجریدی عرفان نظری، تابلوهای زیبایی از جهان بینی 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 صور مینوی/ فروهر آفرید ... در باطن 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 "نمود" 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، در حالی 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. 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 این‌که 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 از ثابتات ازلی یاد کرده است (ابن عربی، ۱۴۰۵: ج ۴، ۲۱۲). اما آیا این ثابتات ازلی دقیقاً با حقیقت اعیان ثابتة متمائل هستند؟ محسن جهانگیری (۱۳۸۹-۱۳۰۸ خورشیدی) بر آن است که معتزله برای این ثابتات، ثبوت و تقرر در عین و خارج و نه در ذهن و عقل قائل هستند، در حالی که قرائت ابن عربی از این حقایق، وجود و تقرر در علم و ذهن حضرت احدیت است (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۷). معتزله با تفاوت نهادن بین معدوم ممکن از معدوم ممتنع، برای معدوم ممکن نوعی تقرر و ثبوت قائل شده‌اند و بر آن بودند که این ثابتات، ازلی‌اند. اعیان ثابتة - که مفهومی متأخر از ثابتات ازلی است - با ثابتات ازلی رابطه‌ای عمیق دارد. «ابن عربی اساساً در طرح مفهوم اعیان ثابتة 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 ثابتة با تعبیر ثابتات یاد کرده است: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۳، ۴۵)

آنچه اعیان ثابتش خوانند زین ثوابت بعرض امکانند

در فلسفه مشائی، تعبیر از "علم فعلی"، شبیه تعبیری است که صوفیه از اعیان ثابتة دارند؛ ایشان با تفاوت نهادن بین علم فعلی / 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 بُوند مر آن را، تا او را علم بوَد به ایشان؛ بلکه علم وی علت است مر چیزها را که هستند...» (ابن‌سینا، ۱۳۸۲: ۸۵).

اعیان ثابتة و وحدت وجود

در مکتب ابن‌عربی، جهان‌بینی مختار و منتخب بر مبنای اصل "وحدت وجود صرف اطلاقی" است که به مثابه نهادی است که دیگر مقولات تصوف به‌سان 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 کثرت‌نوایی‌ها زبان موج هم در کام دریا گفت‌وگو دارد. بنابراین اگر اصل را وحدت لحاظ نماییم، کثرت اعیان ثابتة 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. وهو ظل الله» (ابن‌عربی، 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 لاوجود له الا بالشخص كذلك العالم لاوجود 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 ابن‌عربی 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 و الذهنی» (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۳). قیصری در نخستین سطر از شرح بر فصوص‌الحکم، این نکته را به ما گوشزد می‌نماید که اتصاف 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 ثابتة 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 صرف، ساز پیدایی نیست
 دل برزخِ شهودِ 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 الالهیه صور معقوله فی العلمه تعالی» (قیصری، ۱۳۷۰: ۶۱). صدرالدین قونبوی (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» (قونبوی، 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 ثابتہ را حقایقی علمی می‌داند که هنوز در مرتبه تنزیه‌اند و تکثر 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 ثابتہ از دیدگاه بیدل

در عرفان نظری، علل پیدایش اعیان، حبّ ذاتی و استدعای اعیان ثابتہ، و به تعبیر شاعرانه، "اشتیاق حق" و "احتیاج خلق" بیان شده است: «بواسطة الحبّ الذاتی و طلب مفاتیح الغیب الّتی لا یعلمها إلاّ هو ظهورها و کمالها» (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 عبّاد به قدر قابلیت و استعداد، و حصول استعداد از فیض اقدس است، یعنی از تجلی حبّی ذاتی، و فیض مقدّس که از تجلی صفاتی است به قدر قابلیت و استعداد» (شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۹۲: ۵۸).

ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۹۰-۱۰۰۷ هجری) "حبّ 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 در حُسن 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 ثابتہ" 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، کمیت و کیفیت افاضه را به اندازه استدعای اعیان دانسته است.
پرزدن ناله، کنایه‌ای از استدعای اعیان است: (همان، ج ۱: ۲۰۵)

به قدر پرزدن 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 واحدٍ من الاقسام الاسمانیہ 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 جلوه اسما شد معین حقایق اشیا
 باطن این‌جا زشوق پیدایی زد در عرضۀ 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)
 هرکجا 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)
 هرکس 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 دقایق و ظرایف، 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
 به‌خویشتن 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 ثابته را بیان
 کرده است که عبارت از جلوۀ نازنینی حق به خودش و حاصل آن پیدایی کلیت جهان
 و به عبارتی حقایق علمی اعیان ثابته 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 مرتبۀ احدیت که تعیین اول بوده را مرحله بی‌رنگی و کتم غیب نامیده است، چرا که
 پدیده‌ها تکثر علمی دارند و هنوز در مرتبۀ 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 الفاظی 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
 ثابته را حروف و کلمات ربّانی نامیده‌اند: «جهان کتاب کبیر الهی است «فالعالم، الذي هو
 الكتاب الكبير بالنسبة إلى الأعيان الوجودية، التي هي الحروف والكلمات الربانية» (قونیوی، 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 سِرِّ 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 ثابت 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 اعیان ثابت 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 منظوی است: «اشیربها إلی معارف ربانیه، وأنوار إلهیه، وأسرار روحانیه، وعلوم عقلیه، وتنبیهاش شرعیه، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل و التشبیب لتعشق النفوس بهذه العبارات ... و هو لسان کل أديب ظریف» (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 "شجره‌الکون" ابن عربی آمده است: «فإنی نظرتُ إلی الکوان و تکوینہ و الی المکمون و تدوینہ: فرأیت الکون کله شجرة؛ و اصل نُورِها من حبة کن ... فإذا نظرتُ إلی اختلاف اغصان شجرة الکون ونوع ثمارها علمت ان أصل ذلك ناشئ من حبة کن بائن عنها» (ابن عربی، ۱۹۸۵م: ۴۲). «هنگامی که در نظام پیدا و پنهان نگریستم و غور کردم، 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 تنزیه 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 تقييد 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
حضيض 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 جلوهٔ اجماع و تفرید برون از کسوت اطلاق و تقید
 بنابراین دربارهٔ 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 ثابت از نظر ابن عربی و پیروانش، تقرّر 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 دو نیستی 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 برسانند 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 آلود ظهوریم 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

قوة خیال، ما را بین تصور وجود محال و خیال عدم سرگردان نموده است. تصور اینکه ما متعلق به عالم کمال واجب الوجود و یا قلمرو نقص ممکن الوجود 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 اینی است اساس این دنیا مبتنی بر اعیان ثابت است که عدم خارجی اند 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 اوئی است. (همان، ج ۱: ۳۲۸)

جز سیر عدم نیست تماشاگاه هستی بر قرب مکن ناز که اینها همه اوئی 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 اوئی 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 عدمم

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، براین باورند که آن آینه 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 آینه 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 صور 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 "شعۃ المعات" در مورد این تمثیل آورده است: «آن که می‌بینی که محب در آئینه ذات خود صورت محبوب ببند، آن محبوب بود که صورت خود را در آینه او ببند، 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 ثابت 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
زمانه گرنشناسد مرا به این شادم که من هم آئینه حُسن بی‌مثال توأم

اصطلاح آینه یا آئینه در آثار بیدل بسامد فراوان دارد؛ به قسمی که بیدل را شاعر آئینه‌ها خوانده‌اند. اصطلاح آینه در بسیاری از موارد به حقیقت اعیان ثابت و لوازم و لواحق آن مانند فیض اقدس و فیض مقدس 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 به سان 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 تاخسته را

بیدل می‌گوید تجلیات حق در آینه اعیان صافی است اما زنگ کدورت 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 تجردش باشد نیست
آئینه هزار رنگ دارد به خیال ز آن 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 سوای این یقین‌ها و گمان‌هاست: (همان، ج: ۱: ۱۴)

آن‌جاکه بود جلوه‌گه حسن کمالت چون آینه محو است یقین‌ها و گمان‌ها

۳. تمثیل رنگ

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 "شعه 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 ثابت در ادبیات صوفیه به‌انحاء
مختلف آمده است. ابن عربی موجودیت اعیان و به تبع از آن ماسوی را در گرو شنیده
آوای "کن" از حضرت حق دانسته است: (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، 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 و الحق بشهدنا بین الحدوث و بین الحکم بالقدم

«اگر گوش ماسوا کلام حق را نمی‌شنود، اعیان ثابت 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
ثابت، استفاده کرده است: (بیدل، ج ۲: ۲۶۹)

این جوش و خروشی که به عالم 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 می
گردند: (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
می ترواد ز پرده قدمش هم چو 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. می فرماید مشاهدات ما بر دو گونه است: اگر دیده بصیرت را بگشایی، در همه جا جمال او را می بینی و اگر گوش معرفت بگشایی، هر آوایی صدای اوست: (همان، ج ۲: ۳۶۶)

از هر چه به عرصه نمو می آید یا آنچه به ساز گفت و گو می آید
گر چشم کنی باز، جمالش بینی و گوش نهی صدای او می آید

بیدل در این رباعی صدای هر موجودی که سوای وحدت ندای دیگری سر دهد را باطل می داند، چرا که در عالم وجود، هر صدایی ولو صدای جزئی کوبیدن دوسنگ برهم، همان صدای حق است: (همان، ج ۲: ۵۸۹)

سازی که تهی است از صدای الله باطل شمر، ای نغمه سرای 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 می توان آن را چشم بندی و یا تردستی معنا نمود. در تصوف هندی اصطلاح "مایا" Maya یا نیرنگ کیهانی است که باعث می شود آدمی خود و جهان را دارای وجود حقیقی بداند. اما مایا را معادل جادو و نیرنگ نیز معنا کرده اند: «پروردگار متعال یک شعور لایتغیر ازلی مطلق است؛ اما هم چون یک جادوگر به واسطه مایا که از جهتی دیگر اویدیا دانسته می شود، به نظر متکثر و گوناگون می نماید» (محمودی، ۱۳۸۱: ۳۶). می توان 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 كذلك فی نفس الامر» (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۷۰). «عالم چنین می نماید 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 بی رنگی اصالت دارد، اظهار، که دلیل بر رنگ است چه عنوانی دارد؟ آری، اصل یکتایی و بی رنگی 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 و هم نیرنگی نبود چون سحر در کلک نقاش نفس رنگی
نمود
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 آیینه 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
أمرالله 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 پرگارنماست نقطه از گردیدن
بر هر خطی کزین دبستان برسی یک‌سر تقسیم نقطه خواهی دیدن
این بیت به قوس صعود اشاره دارد؛ آنگاه که قوس نزول پایان یافت و دل عارف از خودیت خود تهی‌گشت، حرکت پرگار قوس صعود آغاز می‌گردد: (همان، ج ۱: ۵۰۸)

دل تهی‌گشت 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 به‌گرد ابتدا و انتهای خویشتن گشتم
تصور بیدل از وحدت چنان است که اجزای جهان جنبه‌های مختلف یک حقیقت می‌بیند؛ به‌قسمی 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 و اشکافی 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 صیفر 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 تو آب 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 گردش 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 ثابت را قبل از روز فرضی الست می‌داند: «... کما لم تزل تسافر من وجود إلی وجود فی أطوار العالم إلی حضرة أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ثم لم تزل تنتقل من منزلة إلی منزلة إلی 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 در سفری؛ آن‌قدر از منزلی به منزل دیگر در این راه انتقال می‌یابی تا بالاخره در

این جسم غریب خاکی ساکن گردی ...». بیدل اما حدوث اعیان ثابتہ را از زمان فرضی الست دانسته است. سرنوشت انسان از روز الست معین گشته و سهم بیدل آئینه درد بوده است: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۱: ۵۰۳)

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

آیین خود آرایی از روز الست استش دل تحفه مبر آن جا کابینه به دست استش معمای ذات اقدس الهی تا ابد بر انسان فاش نمی شود. 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 ثابتہ 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 اول گداز آخر شکست یک شیشه باید نقش بست آغاز وانجام مرا

نتیجه

اصطلاح اعیان ثابتہ، 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 می دهد که نمی توان بی واسطه آفرینش را بدو نسبت داد. ابن عربی با خلق اصطلاح اعیان ثابتہ واسطه‌ای برای خلقت در نظر می گیرد که وضعیت پیچیده‌ای دارد. چرا که اعیان ثابتہ عدم است اما موجد همه پدیده‌هاست. اعیان ثابتہ از مهم‌ترین دستاوردهای ابن عربی در منظومه هستی‌شناسی است که به مدد آن بسیاری از مسائل عرفان نظری حل شده است.

ادبیات تصوّف 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 می دهد، با توجه به ظرفیت‌های فراوان شعر، پیروان فراوانی دارد.

بیدل عظیم‌آبادی که در ایران به دهلوی مشهور است، بین همگان خود در ادبیات عرفانی، جایگاهی ویژه‌ای بین فارسی‌زبانان شبه‌قاره و آسیای میانه دارد. دفتر شعر پرشمار بیدل، شرح و تفسیر روشنگر مبانی عرفان و تصوّف طبق آرای ابن‌عربی است. در مسأله اعیان ثابت، بیدل به سنت‌های رایج در مکتب ابن‌عربی در قالب تعبیر و اصطلاحات ویژه این مکتب مانند اصطلاحات احدیّت، واحدیّت، فیض اقدس، فیض مقدّس، 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، سید جلال‌الدین، 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 ابوالعلا عقیفی، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۳۶۵ ق.
 _ _، _، الفتوحات المکیه، دارصادر، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
 _ _، _، شجرة الکون، تصحیح ریاض عبدالله، چاپ دوم، دارصادر، بیروت، ۱۹۸۵ م.
 _ _، _، ترجمان‌الأشواق، تصحیح عبدالرحمن المصطاوی، دارالمعرفة، بیروت، ۲۰۰۵ م.
 _ بیدل، ابوالمعانی میرزا عبدالقادر، کلیات ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل، دپوهنی وزارت دارالتألیف ریاست، کابل، ۱۳۴۱.
 _ پورداد، ابراهیم، ادبیات مزدیسنا، انجمن زرتشتیان ایران، هندوستان بمبئی، ۱۳۱۹.
 _ جامی، نورالدین عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، به اهتمام ویلیام چیتیک، انجمن فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۵.
 _ _، _، اشعه‌اللمعات، تصحیح هادی رستگار مقدم، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۳.
 _ جهانگیری، محسن، محیی‌الدین ابن‌عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.

- حکمت، نصرالله، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۹.
- رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، چاپ سوم، سمت، تهران، ۱۳۸۸.
- سراج توسی، ابونصر عبدالله بن علی، اللمع فی التصوف، تحقیق عبدالحکیم محمود و طه عبدالباقی سرور، دارالکتب 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 محمد حسین لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.
- فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة و المعرفة، تصحیح عزیزالله عطاردی قوچانی، مؤسسه انتشارات فراهانی، تهران، ۱۳۶۰.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، شرح حکمة الاشراف سهروردی، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- قونیوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، النصوص، محقق سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی تهران، تهران، ۱۳۷۱.
- قیصری، داوود بن محمود، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰.
- _____، _____، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیة، به اهتمام 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 الربوبیة، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۳۶.
- _____، _____، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، به اهتمام محمدرضا مظفر، المكتبة المصطفوی، قم، ۱۳.
- نجم رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد، مرصاد العباد من المبدأ إلى معاد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ پنجم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
- نوروزی، اصغر، اعیان ثابتة یا ثابتات ازلی، معارف عقلی، شماره ۱۲، ۱۳۹۳.