

تصویرسازی‌های بیدل از حقیقت اعیان‌ثابته

مسعود صدیقی*

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، 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 اعیان‌ثابته و مسائل متفرع بر آن، تصویرسازی‌های شاعرانه بیدل از مسأله دشوار اعیان‌ثابته را بررسی می‌نماید.

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

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 ثابته 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 ثابته 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 سوی‌الله تعالی» (ابن عربی، ۱۴۰۵، 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 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، 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 تصوّف، 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 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 تصوّف 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 مفسّرین و شارحین آثار ابن‌عربی دانست. وی آنچنان آموزه‌های دشوار عرفان نظری را به‌تصویر 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 صورمینیوی / فروهر آفرید ... درباطن هر یک 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 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 ازلیات 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 تقرری در عین و خارج و نه در ذهن و عقل قائل هستند، درحالی 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 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 معلوم وی 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 ثابتة و وحدت وجود

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

برون از ساز وحدت نیست این کثرت نوایی ها زبان موج هم در کام دریا گفت و گو 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 مستمي العالم هو بالنسبة الي الحق كالظل للشخص. و هو ظل الله» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۱). «بدان که نسبت حق با ماسوی الله که عالم نامیده می شود، 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 ماسوی الله، 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 پدیده ها، صرفاً از مقوله وجود ذهنی و اسماء و صفات آن وجود یگانه اند: «اعلم ان الوجود من حیث هو هو غیر الوجود الخارجی والذهنی» (قیصری، ۱۳۷۰: ۱۳). قیصری در نخستین سطر از شرح بر فصوص الحکم، این نکته را به ما گوشزد می نماید که ائصاف وجود به غیر ذات، مانند وجود ذات نیست و ماسوی با نسبت به حضرت حق، وجود ذهنی و خارجی اند. بیدل نیز فرایند ظهور اسمای حق از طریق اعیان ثابتة را "کثرت سازی" عنوان داده است. بیدل علی رغم نمود این کثرت آرای، وحدت صرف را می بیند: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۲: ۳۴۵)

ما را که دماغ کثرت آرایی نیست جز وحدت صرف، ساز پیدایی نیست

دل برزخ 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 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 صقع 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 صقع 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 حقایقی 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 به‌عالم 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، "اشتباک حق" و "احتیاج خلق" بیان شده است: «بواسطة الحب الذاتي و طلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا 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 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 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 ثابت" است، از خم که کنایه از صقع ذات الهی است، بیرون آمدند: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۱: ۹۵۷)

عشق هوایی 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 الہی‌اند کہ ہریک برای پیدایی، تمنای
 مجلایی برای اظہار حقایق خود دارند: «کل واحدٍ من الاقسام الاسمانیہ یستدعی مَظہراً بہ
 یظہر احکامها و هو الاعیان» (قیصری، ۱۳۷۰: ۴۷). بیدل در تبیین دلیل افاضہ، ہم بہ تقاضای
 اسماء و ہم بہ اشتیاق حقایق غیبی برای بروز و ظهور اشارہ دارد: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۳: ۴۲)
 از تقاضای جلوہ اسما شد معین حقایق اشیا
 باطن این‌جا زشوق پیدایی زد در عرضہ ہیولایی
 در این بیت با اشارہ بہ حدیث قدسی: "کنت کنزاً مخفیاً" می‌گوید پس از
 اظہار آفرینش است کہ گنج مخفی کمالات حق آشکار می‌شود: (همان، ج ۳: ۵۱)
 گنج مخفی کنون نمایان است مقصد کاینات عریان است
 در این بیت، با بیانی شاعرانہ، استعداد ممکنات و اعطای حق را با دو اصطلاح ناز و
 نیاز عاشقانه وصف شدہ است؛ معشوق ناز بنیاد می‌کند و عاشق بہ درگاہ او نیاز
 می‌نماید؛ بیدل با نگاہی وحدت‌بین، ناز را عامل پیدایش نیاز می‌داند از این رو
 می‌فرماید اعطای حق منطبق با استدعای اعیان است: (همان، ج ۱: ۲۵۹)
 ہرکجا نازی است ایجاد نیازی می‌کند خط، چراغ حسن را جوش پرپروانہ است
 بیدل با عنایت بہ حقیقت اعیان ثابتہ، سرنوشت آدمی در گرو قضای مقدر می‌داند:
 (همان، ج ۱: ۶۶)

نہفتہ است قضا سرنوشت معنی بیدل رقم کجاست مگر خط‌کشی جریدہ ما را
 اما تعبیر بیدل از قضا این است کہ قسمت ازلی اشخاص متناسب با استعداد اعیان
 ثابتہ ایشان است: (همان، ج ۱: ۲۲)
 ہرکس اینجا قسمتش در خورد استعداد اوست قابل صد نعمتی از پردہ چون دندان برآ

تقریر بیدل از اعیان ثابتہ

بیدل با ہنرمندی، با تعبیری شاعرانہ دقیق و ظریف، مرتبہ اعیان ثابتہ در ہستی‌شناسی
 تصوف را تصویرگری کردہ است: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۲: ۱)

در آن زمان کہ نبود از زمانہ آثاری	برون علم و عیان بود ذات او تنها
بہ خویشتن نظری کرد و خود بخود بنمود	حقیقت ہمہ اشیا بہ ذات خود تنها
بہ ذوق عرض کمالات معنی اسرار	ز کتم غیب خرامید جانب صحرا
چہ کتم غیب؟ فضای جہان بیرنگی	کدام جانب صحرا؟ بسایط من و ما

بیدل در مثنوی‌های خویش، ابن‌عربی 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 ابن‌عربی 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 تعین 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 ابن‌عربی 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 سیر قدر نیز اشاره دارد که در مقالات ابن‌عربی 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 علم 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 منطوی است: «اشیربها إلی معارف ربانیه، وأنوار إلهیه، و أسرار روحانیه، و علوم عقلیه، و تنبیهات شرعیة، و جعلت العبارة عن ذلک 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: «فإني نظرتُ إلى الكوان و تكوينه و إلى المكمون و تدوينه: فرأيت الكون كله شجرة؛ و اصل نُورِها من حبة كن ... فإذا نظرتُ إلى اختلاف اغصان شجرة الكون و نوع ثمارها علمت ان أصل ذلك ناشئ من حبة كن بائن عنها» (ابن عربی، ۱۹۸۵: ۴۲). «هنگامی که در نظام پیدا و پنهان نگرستم 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 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 برجبین داشت
حضیض خاک درگرد 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 ثابت 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 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 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 خارجی اند اما در صقع ربوبی، وجودی ازلی و ابدی دارند، بیدل با نگاهی وحدت وجودی می گوید 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 می داند که از منظر وجود خارجی، عدم اند: «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 می گوید 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 می گوید 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

رایج ترین تمثیل برای بیان شاعرانه اعیان ثابت، تمثیل آینه است که صوفیه در نظم و نثر از آن استفاده نموده اند. «عرفا که عالم هستی را تجلی خداوند می دانند، بر این باورند که آن آئینه واحدی که در تعین اول وجود داشت و همه کمالات حق را یکجا به او نشان می داد، با خلق عالم، شکسته و تکه تکه شد و در همه عالم پراکنده گردید. از این رو 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" می گوید: «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 می داند. عبدالرحمن جامی (۸۹۸ - ۸۱۷ هجری) در "اشعة المعات" در مورد این تمثیل آورده است: «آن که می بینی که محب در آئینه ذات خود صورت محبوب بیند، آن محبوب بود که صورت خود را در آینه او بیند، 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 آینه جمال حق دانسته است: (بیدل، ۱۳۴۱، ج ۱: ۹۷۵)

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

اصطلاح آینه یا آینه در آثار بیدل بسامد فراوان دارد؛ به قسمی که بیدل را شاعر آینه‌ها خوانده‌اند. اصطلاح آینه در بسیاری از موارد به حقیقت اعیان ثابت 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 زنگ کدورت امکانی که مشاهده می‌شود، انعکاس تجلیات الهی نیست، بلکه از کدورت امکانی اعیان است. (همان، ج ۱: ۱۹۵)

جوهر آینه 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
 آینه 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 سوای این یقین‌ها و گمان‌هاست: (همان، ج ۱: ۱۴)

آن‌جاکه بود جلوه‌گه حسن‌کمالت 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 "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 ثابت 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 مابرزت 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 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 به‌عالم پیداست از خمکده نشئه بی‌چون و چراست
اعیان نغماتِ محفل بی‌رنگ‌اند بی‌پردگی آینه و هم‌اشیاست

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 ابدأ 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 هرچه به‌عرضه نمو می‌آید یا آنچه به‌ساز گفت‌وگو می‌آید

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 جزیبی کوبیدن دوسنگ
برهم، همان صدای حق است: (همان، ج ۲: ۵۸۹)

سازی که تهی است از صدای الله باطل شمر، ای نغمه سرای الله
هرچند 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 توهم 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، ۱۴۰۵: ج ۲: ۷۰). «عالم چنین می نماید که امری حقیقی است، اما توهم 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، تعدد 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 بی رنگی و اظهار چه معنی دارد
در ملک خیال حیرتی می ورزیم 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 بی‌تعیین 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 تمیز تویی کو غیر و چه عین، شخص هر چیز 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 نشان‌دادن شاکله عالم است. ملاصدرا از ابن‌عربی نقل قول می‌کند که عالم در قوس نزول و صعود یک دایره را تشکیل می‌دهد: «ماقاله قدوه المکاشفین محی‌الدین ابن‌عربی ... لأن تنزلات الوجود و معارجه دوریه» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج: ۹، ۴۴). ابن‌عربی خود در فتوحات گفته است: «فإن الأمر الإلهي دوري و لهذا لا ينتهي أمرالله في الأشياء فإن الدائرة لا أول لها و لا آخر إلا بحکم الفرض...» (ابن‌عربی، 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)

کثرت‌جوش 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 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 می نمایند
که نقص و کمالی در آن دایره از هم ممتاز نیستند: (همان، ج: ۱: ۵۴۷)
نمی باشد ز هم ممتاز نقصان و کمال اینجا خط پرگار در هر ابتدایی انتها دارد
بیدل باز هم در تمثیل پرگار، دایره خیالی را مثال می زند. ما دایره خیالی را در دو
قوس طی می نماییم: (همان، ج: ۱: ۸۵۹)

خط پرگار وحدت را سراپایی نمی باشد به گرد ابتدا و انتهای خویشتن گشتم
تصور بیدل از وحدت چنان است که اجزای جهان جنبه های مختلف یک حقیقت
می بیند؛ به قسمی که دایره خیالی وجود همان نقطه مرکز تصور می شود اما در حقیقت
دایره ای در کار نیست: (همان، ج: ۱: ۴۸۷)
به هیچ جزو ز اجزای دهر فاصله نیست سراسر خط پرگار سر بهم شمردم

۷. تمثیل آب و حباب

آب، دریا، موج و حباب از تمثیل های رایج عرفا در تبیین مسأله اعیان ثابت بوده است:
(جامی، ۱۳۶۵: ۶۷)

موج هایی 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 بوده است:
(بیدل، ۱۳۴۱، ج: ۱: ۲۰۰)

برنمی آید 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 عرصه ای
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 عدم اند.
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 به‌گردن 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 به‌هم آورده‌ایم در خرابی خانه ما سایه دیوار داشت

۸. اصطلاح الست

واژه "الست" اصطلاحی قرآنی است: ... *وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَي أَنْفُسِهِمْ 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 في أطوار العالم إلی حضرة أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ثم لم تزل تنتقل من منزلة إلی منزلة إلی أن نزلت في هذا الجسم الغريب العنصري...» (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 ثابت 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 الست 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 مبر 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 استی
 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 موجود 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 ابوعلا 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 عرفان اسلامی، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.
- حکمت، نصرالله، حکمت و هنر در عرفان ابن‌عربی، فرهنگستان هنر، تهران، ۱۳۸۹.
- رحیمیان، سعید، مبانی عرفان نظری، چاپ سوم، سمت، تهران، ۱۳۸۸.
- سراج‌توسی، ابونصر عبدالله بن علی، اللمع فی التصوف، تحقیق عبدالحکیم 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 قوجانی، 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 خواجه‌ای، 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 شیرازی، 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 امین‌ریاحی، چاپ پنجم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳.
- _ نوروزی، اصغر، اعیان ثابتہ یا ثابتات ازلی، معارف عقلی، شماره ۱۲، ۱۳۹۳.