

خیال خلاق در غزلیات بیدل دهلوی

محمد میر^۱

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه زابل، زابل، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: mohamadm@uoaz.ac.ir

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی و تحلیل نقش «خیال خلاق» در غزلیات بیدل دهلوی، با تکیه بر مبانی نظری عرفانی و فلسفی، به ویژه لنڈیشه‌های محوری ابن عربی، انجام پذیرفته است. پژوهش حاضر از نوع نظری و با رویکرد تطبیقی - تحلیلی سامان یافته است. در این مطالعه در ابتدا به تبیین و تحلیل جایگاه و نقش مفهوم خیال در اندیشه‌های حکماً، فلاسفه و عرفاً پرداخته و سپس با تمرکز بر مبانی فکری ابن عربی و دسته‌بندی واژگان کلیدی مرتبط اقدام شده است که طی آن به بررسی و تحلیل جایگاه خلاقیت و خیال شاعرانه در غزلیات بیدل دهلوی با ارائه و تحلیل مفهومی نمونه‌های شعری وی اقدام شده است. روش گردآوری اطلاعات در این تحقیق کتابخانه‌ای بوده و تحلیل داده‌ها به شیوه کیفی صورت پذیرفته است. تحلیل غزلیات بیدل آشکار ساخت که بیدل از «خیال خلاق» نه صرفاً به مثابه یک ابزار زیبایی‌شناختی، بلکه به عنوان قوه‌ای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی برای تجلی حقیقت، بهره برده است و مفاهیم کلیدی چون «تجلی»، «وجود و تنزل وجود»، «خلقت»، «انسان کامل» و «آئینه»، در چارچوب نظریه خیال خلاق ابن عربی، هسته مرکزی شعر او را تشکیل می‌دهند و شاعر را در بیان ژرف‌ترین حقایق عرفانی یاری می‌رسانند. بیدل با توجه به دیدگاه ابن عربی، انسان را مرکز آفرینش و شعرش را بستری برای نمایش مقام «انسان کامل» می‌داند. تصاویر پیچیده و استعاره‌های غنی در غزلیات او، نه صرفاً تزیینات ادبی، بلکه زبان گویای حقیقت‌های عرفانی هستند که از طریق خیال خلاق قابل ادراک‌اند.

کلیدواژگان: خیال خلاق، ابن عربی، بیدل دهلوی، غزل، سبک هندی



شیوه استناددهی: محمدی زائر، سارا، انجم شعاع، زهرا، سلاجقه، سنجر، نظری، اکبر، و پور رشیدی، رستم. (۱۴۰۴). خیال خلاق در غزلیات بیدل دهلوی. گنجینه زبان و ادبیات فارسی، ۳(۴)، ۲۰-۱.

© ۱۴۰۴ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۵ تیر ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۲۰ مهر ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۲۷ مهر ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۴ آبان ۱۴۰۴

تاریخ چاپ نهایی: ۲ دی ۱۴۰۴

The Treasury of Persian Language and Literature

Creative Imagination in the Ghazals of Bidel Dehlavi

Mohammad Mir^{1*}

1. Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Zabol, Zabol, Iran

*Corresponding Author's Email: mohamadmir@uoz.ac.ir

Abstract

This study aims to examine and analyze the role of “creative imagination” in the ghazals of Bidel Dehlavi, based on mystical and philosophical foundations, particularly the central ideas of Ibn Arabi. The present research is theoretical in nature and employs a comparative-analytical approach. At the outset, the study explicates and analyzes the status and function of the concept of imagination in the thoughts of sages, philosophers, and mystics. It then focuses on Ibn Arabi’s intellectual foundations and categorizes the key related concepts. Through this framework, the study investigates and analyzes the position of creativity and poetic imagination in Bidel Dehlavi’s ghazals by presenting and conceptually interpreting selected poetic examples. Data collection was conducted through library research, and data analysis was carried out qualitatively. The analysis of Bidel’s ghazals reveals that Bidel employs “creative imagination” not merely as an aesthetic tool but as an ontological and epistemological faculty for the manifestation of truth. Core mystical concepts such as “manifestation,” “being and the descent of being,” “creation,” “the Perfect Man,” and “the mirror” constitute the central nucleus of his poetry within the framework of Ibn Arabi’s theory of creative imagination. These concepts assist the poet in expressing the deepest mystical truths. Based on Ibn Arabi’s perspective, Bidel regards the human being as the center of creation and his poetry as a medium for portraying the station of the “Perfect Man.” The intricate imagery and rich metaphors in his ghazals are not mere literary ornaments but the eloquent language of mystical truths that can only be comprehended through creative imagination.

Keywords: *Creative imagination, Ibn Arabi, Bidel Dehlavi, Ghazal, Indian Style.*



How to cite: Mohammadi Zaer, S., Anjomshoa, Z., Salajegheh, S., Nazari, A., Pour Rashidi, R. (2025). Creative Imagination in the Ghazals of Bidel Dehlavi. *The Treasury of Persian Language and Literature*, 3(4), 1-20.

© 2025 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 26 June 2025

Revise Date: 12 October 2025

Accept Date: 19 October 2025

Initial Publish: 26 October 2025

Final Publish: 22 December 2025

تجربه دینی توسعه داده‌اند که بازتاب دیدگاه‌هایشان در شعر عرفانی متأخر اسلامی است که از جمله در غزلیات شاعرانی همچون حافظ، مشهود است (6). پژوهش‌های معاصر نشان می‌دهند که نظریهٔ تخیل خلاق ابن‌عربی می‌تواند به‌عنوان چارچوبی تحلیلی در واکاوی اشعار و خصوصاً شعر عرفانی نیز، به کار گرفته شود؛ چرا که پیوندی درونی و دوسویه میان ادبیات و عرفان اسلامی را آشکار می‌سازد (7).

بررسی‌ها نشان می‌دهند که تجلی تخیل خلاق در اشعار شاعران اسلامی پدیده‌ای چندوجهی است که از طریق دیدگاه‌های مختلف علمی مورد بررسی قرار گرفته است. از دیدگاه (8) شاعران اسلامی اغلب مفاهیم مقدس و عرفانی را از طریق نمادهای سیال و دگرگون‌کننده تجسم می‌بخشند. این سیالیت نشان می‌دهد که شعر اسلامی اغلب از ابزارهای تخیلی برای برانگیختن امر مقدس استفاده می‌کند و به شاعران اجازه می‌دهد تا حالات پیچیده معنوی و اسرار الهی را فراتر از بازنمایی تحت‌اللفظی کاوش کنند. چنین بیانات تخیلی به‌عنوان پلی بین انسان و الهی عمل می‌کنند و ظرفیت شاعران را برای تجسم واقعیت‌های مقدس از طریق زبان شاعرانه نشان می‌دهند. به باور (9)، در اشعار شاعران اسلامی تخیل شاعرانه عمیقاً با ابعاد معنوی و عرفانی درهم‌تنیده شده و به‌عنوان مجرای برای بیان حقایق الهی و واقعیت‌های متعالی عمل می‌کند. این نشان می‌دهد که در سنت شعر اسلامی، تخیل نه‌تنها به‌عنوان بیان هنری، بلکه به‌عنوان یک عمل معنوی عمل می‌کند که شاعر را فراتر از تجربه دنیوی ارتقا می‌دهد.

به شکلی مشابه، تجلی تخیل خلاق در اشعار شاعران سبک هندی نیز، ریشه عمیقی در سنت‌های غنی فرهنگی و معنوی آنان دارد. این شاعران اغلب از قالب‌های شعری و ابزارهای سبکی متنوعی استفاده می‌کنند که در جهت برانگیختن مضامین معنوی و عرفانی عمل می‌کنند و منعکس‌کننده تعامل عمیق با ایده‌های مذهبی و فلسفی هستند. سنت شعری هند همچنین عناصر عرفان و فداکاری

تخیل خلاق نیرویی ژرف، پویا و بنیادین در ساحت‌های شناختی و روحانی انسان است؛ نیرویی که فراتر از خیال‌پردازی صرف یا تصویرسازی ذهنی عمل می‌کند و به‌مثابهٔ قوه‌ای آفریننده و دگرگون‌ساز در سنت‌های فلسفی، عرفانی و شعری نقش‌آفرینی می‌نماید (1). این قوه، از بنیادی‌ترین توانایی‌های ذهنی انسان است که سرچشمهٔ فعالیت‌های فکری و نوآورانه او به شمار می‌آید که نه صرفاً توانایی تصویرسازی یا خلق ایده‌های تازه، بلکه سازوکاری حیاتی برای ادراک ژرف‌تر واقعیت است که معرفت، بیان هنری و تجربهٔ معنوی را ممکن می‌سازد. تخیل خلاق همچون پلی میان انسان و امر الهی، محسوس و معقول، و عقل و اشراق عمل می‌کند و راهی برای دستیابی به حقایقی که ورای حدود درک عقلانی معمول قرار دارند می‌گشاید (2).

در فلسفه و عرفان، تخیل خلاق از مقولهٔ «توهم» یا «خیال‌پردازی» متمایز است؛ زیرا واجد شأنی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است (3). این قوه نه‌تنها داده‌های حسی را تفسیر می‌کند، بلکه امکانی برای مشاهدهٔ صور مثالی و تجلیات ربانی فراهم می‌آورد. نظریهٔ تخیل خلاق ابن‌عربی چارچوبی اساسی در این زمینه فراهم می‌کند؛ زیرا در آن، قوه خیال نه به‌عنوان آفرینش از نیستی، بلکه به منزلهٔ صورتی از تجلی الهی (تجلی الهی) عمل می‌کند. این فرایند تجلی‌شناختی، امکان آن را فراهم می‌سازد که خداوند از وجود پنهان خود متمایز گردد و در مقام ظهور خلاقانه آشکار شود (4)، البته این مفهوم تنها محدود به مطالعات ابن‌عربی نیست، بلکه در آثار متفکران دیگری همچون امام غزالی نیز نمود دارد؛ جایی که او بر مفهوم پویسیس (poiesis) به معنای خلاقیت، تخیل و آزادی اندیشه؛ به‌عنوان عناصری اساسی در پیوند میان الهیات اسلامی، عرفان نوافلاطونی و فلسفه ارسطویی تأکید می‌کند (5). فیلسوفان کلاسیک مسلمان، از جمله غزالی، بیرونی، فارابی و ابن عربی، رویکردهای مکمل و متفاوتی را برای درک نقش خیال در

را در هم می‌آمیزد، همان‌طور که در تصویرسازی تصاویر الهی و تجربیات معنوی آنان دیده می‌شود. استفاده از تمثیل، نمادگرایی و ابزارهای سبکی پر زرق و برق که به‌عنوان آلانکارا (Alankara) شناخته می‌شوند، در شعر این سبک رایج است و به شاعران اجازه می‌دهد تا بیان‌های پیچیده و لایه‌لایه از دیدگاه‌های تخیلی خود را خلق نمایند (10). لذا این ویژگی‌های سبکی، شاعران را قادر می‌سازد تا از معنای تحت‌اللفظی فراتر روند و حسی الهی یا عرفانی را برانگیزند و بدین ترتیب تخیل خلاق خود را به شیوه‌ای که با عمق معنوی طنین‌انداز می‌شود، آشکار نمایند.

نظم و نثر ابوالمعالی میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی رحمه‌الله علیه (زاده ۱۰۵۴ هجری قمری در هندوستان، ایالت بهار، پتنه) که از سخنوران نام‌آور و بلندطبع فارسی و از بزرگ‌ترین سرایندگان دوره سبک هندی بود، سرشار از صور خیال پیچیده و مملو از صناعات ادبی علی‌الخصوص تشبیه و استعاره است و از بهترین نمونه‌های سبک هندی تلقی می‌شوند. از آنجایی که آغاز زندگی او در مصاحبت صوفیان گذشته است، یعنی جایی که بحث‌های «وحدت و کثرت»، «نوم و یقظه» و «غیبت و شهود» داغ بود و در مجالس وعظ و ارشاد که در آن قصه‌های کرامات بیان می‌شد و بر کشتن نفس اماره تأکید می‌شد و در مقابل انسان فرشتگان را نصب العین قرار می‌دادند، سخن‌آرایی و فکرآفرینی بیدل پدیدار شد (11). دیوان بیدل بیش از همه دیوان‌های شعر فارسی از خیال و اندیشه‌های دور، سرشار است و معانی شعری او به همین مناسبت دورپردازی خیال، و نیز به مناسبت افزونی شعر او، بیش از حد تصور و امکان متنوع و رنگارنگ است؛ اما متأسفانه این همه اندیشه‌های دورپروازانه و این همه خیال‌های رنگارنگ و خلاقانه همچنان در پرده ابهام و در ضعف بیان اندیشه‌های وی باقی‌مانده است (12).

حال‌آنکه بیدل را می‌توان از جمله شعرای باورمند به نظریه تجلی محسوب نمود که با بهره‌گیری از خیال خلاق در تصویرآفرینی

خود، مخاطبین را در شور و حاصل از شهودات خود سهیم می‌نماید. وی در برخی از اشعار خود همانند اشعار شعرای نامداری چون مولانا و شمس تبریزی که در مطالعات (13، 14) موردبررسی قرار گرفته‌اند؛ به ارائه مفاهیم مرتبط با این نظریه پرداخته است که می‌توان آنها را نیز استخراج نمود. از این‌رو در این مطالعه سعی می‌شود تا به این سوال مهم پاسخ داد که: آیا بیدل دهلوی نیز همانند سایر شاعران عارف از قوه تخیل خلاق خود برای وصول به جایگاه حقیقی انسان در اشعارش بهره برده است یا نه؟

مبانی نظری

خیال و خیال خلاق

خیال خلاق یک مهارت بنیادی است که برای خلاقیت در حوزه‌ها و سطوح مختلف پیچیدگی ضروری است. خیال به معنای گسترده، ظرفیت انسانی برای ساخت بازنمایی‌های ذهنی از اموری است که در حال حاضر به طور حسی وجود ندارند. بدون این قوه تخیل، خلاقیت امکان‌پذیر نخواهد بود. این مفهوم از طریق فرایندهای شناختی و عاطفی که میان خیال و خلاقیت مشترک‌اند، مورد کاوش قرار می‌گیرد و نشان می‌دهد که خیال در ترکیب با عوامل فردی مانند تخصص، شخصیت، انگیزه و حمایت محیطی، زمینه‌ساز خلاقیت می‌شود. یک الگوی نظری، خیال خلاق را شامل سه مؤلفه به‌هم‌پیوسته: وضوح تصاویر، اصالت آن‌ها، و میزان تحول و تبدیل‌پذیری صور خیالی، می‌داند. خیال خلاق در نهایت به توانایی شکل‌دادن به تصاویر، مفاهیم و ایده‌های ذهنی تعریف می‌شود که منحصر به فرد و بدیع هستند و منبع اصلی خلاقیت و نوآوری به شمار می‌روند؛ لذا درحالی‌که تخیل به درک مکانیسمی که فرد را قادر به خلاق بودن می‌کند، کمک می‌کند، خلاقیت نیز دلیل اصلی اهمیت و ارزش خیال خلاق هست (15).

بنیاد نظری تخیل خلاق بر این فرض استوار است که ذهن انسان می‌تواند از طریق این قوه به پتانسیل خلاقانه بی‌نهایت دسترسی

پیدا کند. ادعای ویلیام بلیک مبنی بر اینکه «انسان تماماً تخیل است. خدا انسان است و در ما وجود دارد و ما در او» نمونه‌ای از این درک عرفانی است، درحالی‌که تعریف ساموئل تیلور کولریج از تخیل اولیه به‌عنوان «تکرار در ذهن محدود از عمل ابدی خلقت «من هستم» بی‌نهایت» بعد الهی تخیل خلاق را بیشتر تقویت می‌کند. این مفهوم‌سازی‌ها نشان می‌دهد که افراد از طریق تخیل می‌توانند «کل بی‌نهایت را در اجزای محدود ببینند»، و آن را به وسیله‌ای برای تجربه متعالی و تحقق معنوی تبدیل کنند (3).

اساساً درک نظری از مفهوم خیال در اشعار اسلامی و ایرانی از دو منبع اصلی، یکی فلسفه کلاسیک اسلامی و دیگری رویکردهای شناختی به زبان و معنا، نشئت می‌گیرد. از منظر عرفانی، به‌ویژه در سنت ابن عربی، خیال خلاق به‌عنوان برزخ عمل می‌کند؛ یک فضای مابینی که «نه این است و نه آن» یا «هم این است و هم آن». این برزخ به‌عنوان ابزار تجلی و ظهور امر الهی (تئوفانی) عمل می‌نماید. این درک عرفانی، قوه خیال را از یک توهم صرف فراتر برده و آن را به یک قوه قدسی تبدیل می‌کند که از طریق آن خلاقیت الهی ابراز می‌شود، و بدین ترتیب خیال انسانی را بازتابی از قدرت تخیلی خود خداوند می‌سازد (7).

خیال خلاق در سنت فلسفی اسلامی

مطالعات نشان داده است که سنت فلسفی اسلامی یک چارچوب غنی برای درک خیال خلاق بنا نهاده است که ضمن حفظ ارتباط خود با واقعیت متعالی، از رویکردهای صرفاً غربی متمایز است. فلاسفه مسلمان در مکاتب مختلفی نظیر متکلمین، معتزله، سنی، شیعه و صوفیه، نظریه‌های پیچیده‌ای را در مورد خلاقیت و تفکر خلاق توسعه داده‌اند. اندیشمندانی چون کندی، فارابی، ابن سینا و غزالی در اوایل قرون وسطی به تعریف جوهر، محتوا و صورت تفکر خلاق اهتمام ورزیدند که از میان آنها، فارابی نقش بسزایی در بوطیقا ایفا کرد؛ وی بر وجود آمادگی ذاتی و توانایی فطری شاعران برای آفرینش هنری تأکید نمود که این امر باقابلیت آن‌ها

در استفاده مؤثر از تمثیل و استعاره ترکیب می‌شود (16). این دیدگاه به طور مستقیم به ابعاد هنری و ادبی خیال خلاق پیوند می‌خورد که برای تحلیل آثار بیدل دهلوی (17، 18) ضروری است.

فلسفه ملاصدرا شاید توسعه‌یافته‌ترین نظریه اسلامی درباره خلاقیت باشد که ارتباط وثیقی با شعر عرفانی دارد. او خلاقیت را جزء لاینفک نفس انسانی و بستری برای دستیابی به کمال شخصی و تحقق معنوی می‌داند. در نظام فکری ملاصدرا، خلاقیت جایگاهی رفیع دارد و به‌عنوان شکلی از مشارکت الهی تلقی می‌شود؛ به این معنا که نفس انسانی دارای صورتی وجودی است که ذاتاً به بیان خلاقانه نیاز دارد (19). این درک، خلاقیت را هم یک ضرورت معنوی و هم ابزاری برای تکامل تکوینی تثبیت می‌کند و می‌تواند یک زیربنای نظری حیاتی برای بررسی ابعاد عرفانی شعر بیدل فراهم آورد.

درک قرآنی از خلاقیت نیز یک رویکرد متمایز را ارائه می‌دهد که چندین قوه شناختی را با یکدیگر ترکیب می‌کند. بر اساس آموزه‌های اسلامی، خلاقیت از ترکیب خیال باعقل، تفکر و حافظه پدید می‌آید و ارتباطی قوی با توانایی خلاقانه ذاتی انسان دارد (20). این دیدگاه جامع، خیال خلاق را نه صرفاً یک بیان هنری، بلکه بنیادین و ضروری برای هدف وجودی انسان و تکامل معنوی او می‌داند.

خیال خلاق از منظر ابن عربی

نظریه خیال خلاق ابن عربی ترکیبی یگانه را بازنمایی می‌کند که تجربه شخصی و روحانی عارف را با اصول گسترده‌تر خلاقیت الهی در هم می‌آمیزد. رویکرد او به خیال خلاق، ارتباط بنیادینی را میان عارف (به‌عنوان فرد) و خود برآیند آفرینش آشکار می‌سازد، به‌گونه‌ای که قوه خیال، هم ابزاری برای تحقق روحانی و هم وسیله‌ای برای بیان هنری می‌شود. این یکپارچگی، چارچوب نظری ابن عربی را به‌ویژه برای درک ادبیات عرفانی ارزشمند

در نظام عرفانی محی‌الدین ابن عربی، اگر چه مفهوم «خیال» دارای دو معنای اصلی (عام و خاص) است که هر دو در بنیان فکری او نقشی بنیادین دارند، اما باین حال بر اساس تفسیر گسترده‌تری که از معنای دوم به دست می‌آید، می‌توان برای خیال سه مرتبه یا ساحت متمایز تحت عناوین: خیال به‌مثابه کل هستی (عالم کبیر)، خیال به‌مثابه عالمی میانی در درون عالم کبیر، خیال به‌مثابه عالمی میانی در درون عالم صغیر (انسان) تعریف نمود (22).

ویلیام چیتیک در این باره تصریح می‌کند که «شاید متمایزترین ویژگی تعلیم ابن عربی، تأکیدی است که او بر جایگاه خیال دارد». ابن عربی با ریشه‌دار کردن خیال در واقعیت عینی، از تلقی‌های صرفاً ذهنی و ذهن‌گرایانه فاصله می‌گیرد و آن را نه صرفاً به‌عنوان نیرویی ذهنی، بلکه به‌مثابه بنیاد وجودی عالم هستی معرفی می‌کند. به تعبیر او، نسبت صور و اشکالی که سراسر عالم را پر کرده‌اند - از جمله انسان و ادراکات او - با خداوند، همانند نسبت صور خیالی با صاحب خیال است؛ یعنی همان‌گونه که صور خیالی در ذهن فرد از او صادر می‌شوند و درعین حال در او باقی‌اند، صور موجود در عالم نیز از ذات الهی نشئت می‌گیرند و در او قائم‌اند (22).

ابن عربی در تبیین نقش خیال در ابعاد هستی‌شناسانه. معرفت‌شناسانه، از واژگانی استفاده می‌کند که نقش‌آفرینی معنای واحدی از خیال در حوزه آفرینش است. به‌عنوان مثال: «و نیز شروع نزول هستی با تجلی و خیال است و شروع عروج معرفت با تجلی و خیال است و گزاف نیست اگر گفته شود که همه عرفان ابن عربی بسط و تفصیل ساحت‌های وجودی و معرفتی انسان است» (23).

اندیشمندان اسلامی و ابعاد خیال

اگر چه مفهوم خیال، هم در ساحت جهان‌شناختی و هم در ساحت معرفت‌شناختی، در تمدن اسلامی عمدتاً در آرای سهروردی و عرفای مکتب ابن عربی توسعه یافت و در نهایت به اوج‌گیری در

می‌سازد، چرا که هم‌زمان ابعاد روحانی و ادبی اثر خلاق را مورد توجه قرار می‌دهد. وجه تمایز اصلی نظریه ابن عربی در پیوند متقابل میان ادبیات و عرفان اسلامی از طریق قوه خیال نهفته است. او این دو حوزه را قلمروهای مجزا نمی‌داند، بلکه خیال خلاق ابن عربی نشان می‌دهد که چگونه تجربه عرفانی و آفرینش ادبی، فرایندهایی هستند که به‌صورت بنیادی درهم‌تنیده‌اند (7).

درک ابن‌عربی از مفهوم خیال بر دو معنا و سطح تفسیری متمایز استوار است. در معنای نخست، خیال معادل با ما سوی الله تلقی می‌شود؛ یعنی تمامی مراتب وجودی جز ذات الهی، تجلی و ظهور حق تعالی در صور گوناگون‌اند. در معنای دوم، خیال به‌منزله مرتبه‌ای واسطه یا برزخی میان مراتب هستی مطرح می‌شود؛ مرتبه‌ای که هم در مقیاس عالم کبیر (جهان هستی) و هم در مقیاس عالم صغیر (وجود انسانی) قابل‌تطبيق است (کربن، ۱۳۹۰). براین اساس، می‌توان گفت که معنای دوم خیال، به عالمی اطلاق می‌شود که حدفاصل میان عقول مجرد و عالم ماده قرار دارد. ازاین‌رو، ویژگی بنیادی این عالم، برزخ‌بودن آن است؛ چرا که هم از سنخ معقولات است و هم قابلیت ظهور در صور محسوس را دارد. این برزخ‌بودن، هویت ویژه‌ای به عالم خیال می‌بخشد و آن را به حلقه اتصال میان غیب و شهادت، معنا و صورت، و الهی و انسانی بدل می‌سازد (21).

یکی از مفاهیم محوری در تبیین این دیدگاه، تجلی است. ابن عربی پیدایش عالم و نفس انسانی را در پرتو مفهوم تجلی شرح می‌دهد. به باور او، خداوند در هر دو ساحت عالم کبیر (جهان هستی) و عالم صغیر (وجود انسانی) خویش را از طریق ظهور اسماء و صفات خود متجلی می‌سازد. در این فرایند، خیال نقش واسطه‌ای ایفا می‌کند که پیوند میان عالم غیب و عالم شهادت را ممکن می‌سازد؛ بدین معنا که عالم خیال هم قلمرو تمثّل معانی الهی است و هم عرصه ظهور صور محسوس (14).

ابن عربی و مراتب خیال

آورده است. در این بستر، عالم خیال به‌عنوان عالمی مستقل، همان عالم فرشتگان و نفوس محرک افلاک است که در عین فقدان اندام‌های حسی، از خیال فعال ناب برخوردارند و این عالم در واقع عالم تأویل یا «مکان وقوع تمثیل عرفانی» است که در آن ارواح جسم و اجسام روحانی می‌شوند (26).

پیشینه پژوهش

آثار علمی متعددی به بررسی خیال خلاق در شعر پرداخته‌اند که از متدولوژی‌های گوناگون بهره گرفته و بر سنت‌های ادبی متمایز و شاعران خاص تمرکز کرده‌اند. هر مطالعه دیدگاهی منحصر به فرد را در مورد چگونگی عملکرد این قوه پیچیده در قلمرو شعر ارائه می‌دهد.

در یکی از مطالعات پدیدارشناختی به خیال شاعرانه توسط (27)، خیال را به‌عنوان یک قوه بنیادین زبانی معرفی می‌شود که فعالانه به خلق معانی جدید در شعر کمک می‌رساند و فراتر از تقلیل صرف خیال‌پردازی به ادراک است. این پژوهش بر مفاهیم استعاره و قصدمندی به‌عنوان محورهای درک نقش خلاقانه خیال در شکل‌دهی زبان شاعرانه تأکید می‌کند و بدین ترتیب پیوندی حیاتی بین خلاقیت، معنا و برآیند تخیل در آفرینش شعری ایجاد می‌نماید. در مطالعه دیگری (28)، خیال شاعرانه از منظر شناختی واکاوی شده و با استفاده از نظریه‌های تثبیت‌شده روان‌شناسی شناختی و زبان‌شناسی، اشعار برگزیده را تحلیل می‌نمایند. این رویکرد امکان تأسیس نظریه‌ای برای خیال را بررسی می‌کند که کارکردهای زیبایی‌شناختی شعر را کم‌رنگ نسازد؛ این امر با مطالعه چگونگی مشارکت خیال در آفرینش خلاقانه عبارات شاعرانه و تأثیر آن بر حساسیت شاعر صورت می‌پذیرد.

در بررسی دیگری توسط (29) بیان شده است که تحقیقات بر روی شعر معاصر نشان می‌دهند که خیال به طور فزاینده‌ای به سمت تصویرسازی متمایل شده است تا صرفاً خیال شاعرانه، و یک الگوی مفهومی با این دو قطب را برای تعریف طیفی از حالات

حکمت متعالیه ملاصدرا انجامید، اما باین‌حال بایستی اذعان نمود که مبانی این تفکرات در اندیشه‌های ابن سینا نهفته است؛ هرچند وی حقایق مربوطه را در آثار خود مطرح نموده، اما بُعد جهان‌شناختی خیال یا همان خیال منفصل را به تفصیل مورد بحث قرار نداده و صرفاً به آن اشاره‌ای داشته است (24). این خیال منفصل، در سنت اسلامی به‌عنوان عالمی میانه (عالم برزخ) بین عالم جسمانی و عالم روحانی تعریف می‌شود که با تعبیری نظیر عالم مثال، اقلیم هشتم، مشرق وسطی، مجمع‌البحرین، هورقلیا و ارض ملکوت مورد تحلیل قرار گرفته است (25). سهروردی، فیلسوف برجسته اشراقی، نخستین کسی است که به طور مفصل به این بحث ورود کرد. ویژگی محوری این عالم، برزخیات آن است؛ عالم خیال منفصل، مرتبه‌ای واسط میان دو کرانه ماده و معنا یا عالم عقل و طبیعت است و درعین حال که جامع میان این دو عالم است، از مادیت محض مجرد بوده، اما از عوارض و اوصاف آن به کلی مجرد نیست.

در مقابل خیال منفصل، خیال متصل قوه‌ای از قوای ادراکی نفس جزئی انسان وجود دارد که از حیث جایگاه و کارکرد، وضعیتی برزخی بین حس و عقل دارد. این قوه از نظر جزئی بودن ادراکات، به حس مشابهت دارد و از نظر باقی نگه‌داشتن صور ادراکی پس از قطع اتصال با واقعیات خارجی، به عقل شباهت می‌یابد. از این رو، می‌توان برای قوه خیال دو جنبه منفعل (حافظه صور) و فعال (مولد صور) قائل شد. وظیفه خیال صرفاً نگهداری صور محدود نیست، بلکه با تصرف در صور ذخیره‌شده، شأنی خلاق و آفریننده پیدا می‌کند. این خلاقیت خیال می‌تواند تحت سیطره عقل قرار گیرد و صاحب آن را به ساحت قدسی متصل سازد، همان‌گونه که ابن سینا در بحث نبوت به این اتصال می‌پردازد. اگرچه مشهور آن است که ابن سینا عالم خیال متصل را مادی و خیال منفصل را انکار کرده است (نجفی افرا، مرتجی؛ ۱۳۹۵)، اما برخی معتقدند که او پیش از سهروردی، زمینه اعتقاد به خیال منفصل را فراهم

روحانی و جسمانی می‌سازد. این برآیند به‌عنوان «نزول امر الهی و قبول امر محسوس» توصیف شده است.

در عرصه مطالعات داخلی نیز، بخش قابل‌توجهی از تحقیقات بر واکاوی ابعاد خیال در بستر عرفان و شعر فارسی تمرکز یافته است. فاطمی (۱۳۹۵) در کتاب تصویرگری در غزلیات شمس به تفکیک مواد سازنده و محتوایی، انواع خیال، تشخیص‌بخشی و اقسام تصویرگری مولانا را تحلیل کرده است (13). در کنار آن، آراسته (۱۳۷۲) در کتاب تولدی در عشق و خلاقیت، با رویکردی روان‌شناختی، بر تأثیرات متعالی دیدار شمس و مولوی و نقش خلاقیت در رسیدن به مراتب بالاتر حیات تأکید می‌کند؛ جایی که آفرینش (صنع) بشری را به‌عنوان «پیمودن راه صعود و خلاقیت در سلوک» تبیین می‌نماید. در بعد نظری و پژوهشی نیز، محمد ابراهیم نتاج هم در مقاله‌ای به نقش خیال در دستیابی عارف به مکاشفات صوری از منظر ابن سینا پرداخته و آن را از طریق ادراک صور کمالی و سلوک عملی ممکن می‌داند (32). در مطالعه دیگری توسط محمدعلی و همکاران (۱۳۹۹) بر اساس آرای مشترک ابن عربی و مولوی در نظریه تجلی خداوند در خلقت، خیال خلاق در دیوان شمس تبریزی را بررسی و واکاوی نموده و با ارائه مستندات شعری، مثبت بودن این موضوع در اشعار شمس را تأیید نموده است (14).

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر از نوع نظری و با رویکرد تطبیقی - تحلیلی سامان یافته است. در این مطالعه در ابتدا به تبیین و تحلیل جایگاه و نقش مفهوم خیال در اندیشه‌های حکماً، فلاسفه و عرفاً پرداخته و سپس با تمرکز بر مبانی فکری ابن عربی و دسته‌بندی واژگان کلیدی مرتبط با مفاهیم خیال و تجلی در بستر «پیدایش خلقت» اقدام می‌شود. هدف اصلی پژوهش، بررسی و تحلیل جایگاه خلاقیت و خیال شاعرانه در غزلیات بیدل دهلوی است که با ارائه و تحلیل مفهومی نمونه‌های شعری محقق می‌شود. روش گردآوری

تخیلی پیشنهاد می‌کند. این مطالعه سایر اشکال خیال خلاق را نیز در میان این دو قطب شناسایی کرده و درکی پیچیده و ظریف از نحوه تجلی خیال در آثار شاعرانه مدرن را نشان می‌دهد. از آنجایی که خیال خلاق ابن عربی یک موضوع محوری در این حوزه از مطالعات است در پژوهشی عرفانی توسط (7)، به تحلیلی از مجموعه شعر «راز شیخ صوفی»، پرداخته شده است. این تحقیق نشان می‌دهد که چگونه چارچوب خیال موردنظر ابن عربی که خود بینش عرفانی را با گفتمان ادبی ترکیب می‌کند، به‌عنوان یک چارچوب نظری برای درک شخصیت‌های صوفی در ادبیات عرفانی عمل می‌کند. این مطالعه بر پیوند متقابل ادبیات و عرفان اسلامی تأکید می‌کند. در مطالعه دیگری توسط (30)، دیدگاه‌های غزالی در مورد خیال در پژوهشی که بر رویاها و گفتمان رؤیا متمرکز است، کاوش شده و خیال را به‌عنوان یک قوه حیاتی، هرچند مبهم، مسئول فعالیت‌های بصری متنوعی مانند رؤیا، مکاشفه و نبوت معرفی می‌کند. این قوه برای ترجمه جهان الهی نامحسوس به تصاویر جسمانی و مادی ضروری است و بدین ترتیب باوجود انتقادات فلسفی از ماهیت وهم‌آلود آن‌ها، یک نقطه دسترسی مهم به حقیقت برای عارفان فراهم می‌آورد.

تحقیقات مختلف هانری گُربن نیز که توسط (31) بررسی شده است مفهوم ابن عربی از «عالم واسطه» را بیشتر روشن می‌سازد؛ عالمی که یک قلمرو عینی از صور - ایده‌ها و شخصیت‌های ازلی است که می‌تواند از طریق خیال فعال ادراک شود. گُربن این قلمرو مثالی را از صرفاً توهم متمایز می‌کند و بر واقعیت عمیق آن به‌عنوان صحنه مشاهدات تجلی الهی و رویدادهای نمادین تأکید می‌ورزد. این «خیال خلاق» در تفسیر گُربن، نقش حیاتی در هرمنوتیک عرفانی تأویل ایفا می‌کند و داده‌های حسی را به نمادها تبدیل کرده و اشکال محسوس را به یک حالت معنوی لطیف‌تر و فسادناپذیر ارتقا می‌دهد و بدین ترتیب پل ارتباطی بین غیب و شهود، و

اطلاعات در این مطالعه کتابخانه‌ای بوده و تحلیل داده‌ها به شیوه کیفی صورت پذیرفته است.

یافته‌های پژوهش

با بررسی غزلیات میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی که نمایندگی تمام‌عیار سبک هندی (اصفهانی) را برعهده دارد، می‌توان دریافت که وی عمیقاً تحت‌تأثیر اندیشه‌های وحدت وجودی ابن عربی قرار گرفته است. بیدل به‌عنوان یکی از فه‌رمانان عقیده وحدت وجود شناخته شده و آموزه‌های عرفان نظری را با دقتی عالمانه و وسواسی شاعرانه در قالب حکمت ذوقی خود پیاده‌سازی کرده است. محققان بیدل را «بقیه‌السیف شارحین ابن عربی» در ادبیات منظوم می‌دانند که شرح او بر آموزه‌های دشوار عرفانی ابن عربی کم‌نظیر است.

اینک باتوجه‌به اشعار بیدل دهلوی که در آن از کلمات و نمایه‌های فلسفی که به‌نوعی پیوند با آفرینش دارد و بیانگر دیدگاه بیدل در نظریه تجلی است ارائه می‌شود و اشعاری به استشهاد آورده و تحلیل می‌شود.

۱- تجلی:

سجادی در تعریف تجلی چنین می‌گوید: «در عرفان نظری و حکمت اشراقی و ذوقی، خلقت جهان عبارت از تجلی حق است که همه چیز را آفرید. در تجلیات نظم خاصی برقرار است و اقسامی دارد؛ مانند تجلی اول و دوم و سوم، تجلی جمالی، تجلی جلالی، تجلی اسمائی، تجلی افعالی» (33).

در آثار بیدل، اعتقاد به تجلی دائمی خداوند و وحدت وجود به طور چشمگیری مشهود است. وی تمام جهان هستی را تجلی حضرت حق می‌داند و کثرات عالم را ریشه در وحدت می‌شمارد. او معتقد است که منشأ آفرینش عالم و انسان، عشق است و این عشق در تمام هستی جریان دارد. بیدل مبنای عرفان خود را وحدت وجود معرفی می‌کند و معتقد است که تمام کثرات این عالم، ریشه در وحدت دارد (34). این اعتقاد، مبنای اصلی خیال‌آفرینی او را

تشکیل می‌دهد و کاربرد وسیع «خیال» در اشعار بیدل نشان می‌دهد که او در مسئله خیال از دیدگاه ابن عربی، به‌ویژه جمله «العالم کله خیال»، کاملاً متأثر بوده است (مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۴۰۴).

به عقیده عبدالغنی «بیدل در نظریات مابعدالطبیعی خویش از وحدت اولیه آغاز کرده و آفرینش را یک تجلی ذات می‌پندارد، نظر به حدیث معروف قدسی: "کنت کنزاً مخفياً فاجیت ان اعرف فخلقت الخلق" جمال مطلق خود را در آفرینش متجلی ساخت» (35).

در همین راستا بیدل در ابیاتی بیان می‌کند:

ذرات جهان چشمه انوار تجلی است
هر سنگ که آید به نظر، طور ببیند
(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۲، ۱۰۲۱)

به برق تیغ تو نازم که در بهار خیال
هزار صبح تجلی مقابل دم اوست
(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱، ۶۲۶)

بیدل «وقتی که خارج از خود به کائنات نظر می‌نماید، همه چیز را تجلی دلدار برین می‌بیند و از این‌رو، همه چیز به چشم او گل و گلزار می‌نماید و از هر گردش چشمی، خرمنی از گل به دامان او می‌افتد. لذا نه تنها دلدار برین در کنار او نشسته است، بلکه در دل او نیز طوری جایگزین شده است که او (بیدل) قالب را برای آن جایگزین لامکان و تهی ساخته است» (36).

نفس از تو صبح خرمن، نگه از تو گل به دامن
تویی آن که در بر من، تهی از من استجابت
(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱، ۷۴۵)

لذا در یک‌کلام، "همه اوست" در تمام آثارش موج می‌زند و ۳۲ بند ترجیعش، شرح حال عشق و مستی است. نشوه عشق مطلق است:

که جهان نیست جز تجلی دوست

این من و ما همان اضافت اوست

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱، ۲۲۷)

۲- وجود و تنزل وجود

یکی دیگر از مفاهیم مهم مرتبط با موضوع خیال در معنی خلقت، وجود و تنزل وجود است. سجادی در تعریف وجود بیان می‌نماید که: وجود یعنی هستی، مقابل عدم یعنی نیستی؛ در این که آیا وجود را می‌توان تعریف کرد یا نه میان فلاسفه اختلاف است (33). در نگاه ابن عربی هم «از ذات حضرت حق تنزلات وجودی جاری می‌شود و به عالم پدیده‌های محسوس می‌رسد. خلقت خداوند سرآغاز نزول است و تعداد این عوالم به پنج حضرت تقسیم می‌شود و این تنزلات، همان تشخصات هویت الهی اند» (26).

به اعتقاد بیدل، ظهور و تجلی انوار حضرت حق در جهان هستی باعث شده است که کثرات و امور اعتباری زیادی ظاهر شوند و در عین که حقیقت عالم، همان وجود متجلی شده خداوند است؛ به رنگ‌ها و صورت و اشکال مختلفی جلوه‌گری می‌کند:

تجدید سحر کاریست، در جلوه زارمینا

صد گردش است و یک گل، رنگ بهار مینا

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱، ۱۶۷)

از این رو بیدل مخلوقات را تجلی و رویت جلوه‌ای از وجود خداوند می‌داند. خداوند مخلوقات را به‌عنوان مظهر و نماد خویش خلق می‌کند، مخلوقاتی که در عدم بودند؛ ولی خداوند به آنها لباس پوشانید و تجلی‌گاه وجود حضرت حق شدند:

ز پرند گردون، رسواست خلق مجنون

عریانی که پوشد این جامه وار عنقا

(همان: ۱۶۷)

از منظر بیدل، وقتی انوار الهی بر دل عارف متجلی شود، دیگر دل سالک تجلی‌گاه نور حضرت حق است و دل‌آگاه عارف همانند حلقه‌ای نورانی بر دور ماه و محبوب خود به گردش در می‌آید. در واقع وجود عارف به‌خاطر تنزل وجود حضرت حق است:

جلوه او داد فرمان نگاه آئینه را

هاله کرد آخر به روی همچو ماه آئینه را

(همان: ۱۶۹)

به باور بیدل، منشأ همه موجودات و جهان هستی، ذات وجود خداوند است و همه عالم جلوه‌ای از زیبایی اوست و همه کثرات عالم هستی از وجود واحد خداوند متجلی شده و تنزل وجود یافته است:

هرچند نوبهاریم، با جوش لاله زاریم

باغ دگر نداریم، غیر از کنار مینا

(بیدل، ۱۳۸۶، ج ۱، ۱۶۷)

۳- خلقت:

خداوند در کتاب قرآن، هدف از خلقت انسان را عبودیت دانسته است. در نگاه ابن عربی نیز انسان به‌صورت خداوند آفریده شده و خلیفه خداوند بر روی زمین است، یعنی مظهر اسماء و صفات الهی است. وی در بعد فلسفی خیال را با خلقت و جریان آفرینش دارای پیوند می‌داند و بر اساس حدیث قدسی: «کنت کنزاً مخفياً فاجیبت ان اعرف فخلقت الخلق» معتقد است که خداوند «گنج مخفی» بود و خواست که شناخته شود و لذا عالم را آفرید تا همه او را بشناسند (14). از این رو بیدل هم بر روی این مسئله مهر تأیید می‌گذارد و ابراز می‌دارد که:

آن حسن که آئینه امکان پرداخت

با این همه جلوه بود در پرده شب

هر ذره به صد هزار خورشید نواخت

تا انسان گل نکرد خود را شناخت

(بیدل، ۱۳۴۴، ج ۲، ۲۶)

در دستگاه فکری ابن عربی، خیال خلاق واسطه‌ای میان حق و خلق است؛ یعنی قلمرو ظهور و تجلی اسماء الهی در صور ممکنات. از منظر او، انسان تنها زمانی می‌تواند در این برآیند الهی مشارکت کند که از حجاب اوهام، تعلقات نفسانی و «وهم پوچ»

(بیدل، غزل شماره ۳۷۴)

بیدل در این ابیات با بیانی شاعرانه و پیچیده، «شرار کاغذ» و «پرواز ناز» را تمثیلی از لحظه خلق و تجلی می‌داند؛ جایی که آفرینش و خلقت، نه از روی حیا، بلکه از شور شناخت آغاز می‌شود. در ادامه به فلسفه آفرینش اشاره دارد که خلقت را نه بی‌ثمر، بلکه برای ادراک رنگ فانی جهان و گذر از آن می‌داند. در نهایت، با دیدگاهی وحدت‌گرایانه، جسم را «غبار نوری» می‌بیند و انسان را به رهایی از سایه ماده و شهود آفتاب حقیقت فرامی‌خواند.

۴- انسان کامل

از دیدگاه عرفاً، هدف از خلقت نظام آفرینش، ظهور و اظهار انسان کامل است. «انسان کامل قطبی است که فلک دایره وجود از اول تا به آخر بر گرد او می‌چرخد؛ و انسان کامل همیشه و در همه اعصار یک بیش نیست» (جبلی، بی تا: ۷۴). ابن عربی در آثار متعددی به‌ویژه در «انشاء الدور» به حقیقت انسان کامل پرداخته و با عناوینی همچون: الانسان اول، الانسان ارفع، نایب الحق در زمین، معلم ملک در آسمان؛ جایگاه انسان کامل را مشخص نموده و به‌صراحت آن را «صورت کامل حضرت حق و آینه صفات الهی» نامیده است (21).

بیدل دهلوی هم در آثار خود به وجود انسان و موضوع انسان کامل به‌طور مفصل پرداخته است. در غزل شماره ۵ بیان می‌دارد:

محو او گشتم و رازم به ملاء توفان کرد

هست حیرانی عاشق لبِ گویا، گویا

(بیدل، غزل ۵)

این بیت از روشن‌ترین ابیات برای تبیین خیال خلاق و انسان کامل است. بیدل در «محو او گشتم» به فنا فی‌الله اشاره دارد؛ جایی که انسان از فردیت می‌گذرد و در مقام «خیال خلاق»، به آینه ظهور اسماء الهی بدل می‌شود. در این حال، راز هستی در طوفان تجلی آشکار می‌شود و زبان عاشق که در واقع همان زبان حق است، گویا می‌گردد. این همان معنایی است که ابن عربی از انسان کامل

رهایی یابد و به صفای باطن برسد؛ زیرا آینه خیال، تنها در حالت پاکی و تجرد، توان انعکاس حقیقت را دارد (22, 26). در همین راستا، بیدل دهلوی در این ابیات زیر نیز، دقیقاً به چنین پالایش درونی و بازگشت به حقیقت خلقت اشاره می‌کند.

اگر دلت زنگ کین زداید خلاف خلقت به پیش ناید
به در زن از مدعا چو بیدل ز الفت وهم پوچ بگسل
صفای آینه شرم دارد که خرده گیرد دچار خود را
بر آستان امید باطل، خجل مکن انتظار خود را

(بیدل، غزل شماره ۷۵)

در بیت نخست، با بیان، او انسان را به زدودن زنگار نفرت، خودخواهی و انحراف از فطرت فرامی‌خواند. در نگاه بیدل، دل پاک، همان آینه خیال الهی است که در آن خلقت حقیقی، یعنی جلوه اسماء الهی، آشکار می‌شود. اما در بیت بعد، به‌وضوح بازتاب اندیشه وحدت وجودی است؛ جایی که آینه وجود (انسان) به چنان صفایی می‌رسد که دیگر دوگانگی میان خالق و مخلوق در آن دیده نمی‌شود، بلکه هر خرده‌گیری از خود، خرده‌گیری از تجلی حق است. در دو مصراع بعدی نیز بیدل در همان مسیر عرفانی گام برمی‌دارد. در اینجا «وهم پوچ» همان خیال منفعل و نفسانی است که ابن عربی آن را در برابر خیال خلاق می‌نهد؛ یعنی خیالی که به‌جای بازتاب حقیقت، در خدمت تمنیات نفس است. بیدل دعوت می‌کند تا انسان از این وهم و امید باطل رها شود تا خیال او بار دیگر به سرچشمه خلاق الهی متصل گردد.

در ابیات زیر نیز بیدل بیان می‌دارد که:

شرارکاغذ و پرواز ناز جای حیاست

دماغ عالم پا در رکاب را دریاب

قضا ز خلقت بی‌حاصلت نداشت غرض

جز اینکه رنگ جهان خراب را دریاب

غبار جسم حجاب جهانی نورانی ست

ز ننگ سایه بر آفتاب را دریاب

دارد: مظهر کلام و فعل خداوند در جهان. در ادامه همین غزل می‌فرماید:

دور انسان به میان دو قدح مشترک است

تا چه اقبال کند جامِ لدن یا دنیا

(بیدل، غزل ۵)

در این بیت، بیدل جایگاه انسان را حدفاصل دو ساحت «دنیا» (ماده) و «لدن» (معرفت و مقام لدنی) می‌داند.

انسان کامل در نگاه ابن‌عربی نیز موجودی است که بین دو افق «حق» و «خلق» ایستاده است و آینه هر دو است. در اینجا، بیدل به شکلی هنرمندانه «خیال خلاق» را در صورت انسان تصویر می‌کند؛ انسانی که به واسطه شعور و تخیل آفریننده‌اش، می‌تواند هم در عالم خاک و هم در عالم ملکوت سیر کند.

در ادامه همین غزل می‌فرماید:

نذر آوارگی شوق هوایت دارم

مشت خاکی که دهد طرح به صحرا، صحرا

(بیدل، غزل ۵)

در این بیت، بیدل «انسان» را همان خاک آفرینش می‌بیند که با دم الهی جان‌یافته و اکنون مأمور گسترش آفرینش و معنا در جهان است؛ یعنی همان نقش خلافت الهی در زمین. بیت دوم، استعاره‌ای از انسان خلاق و کامل است که با نیروی الهی در درون خود، جهان را معنا و تصویر می‌بخشد.

بیدل در غزل شماره ۱۹۶ نیز بیان می‌دارد:

انسان نشان طعن است در کارگاه ابرام

عالم سریشمی کرد چسبیده‌اند بر ما

(بیدل، غزل ۱۹۶)

این بیت به‌وضوح بر محور اندیشه ابن‌عربی در باب انسان کامل استوار است. در جهان هستی که «کارگاه ابرام» یا همان صلابت تقدیر الهی است، انسان چون نشانی از حق در میان کثرت، همواره هدف طعن و رنج است؛ زیرا در عین تعلق به خاک، حامل حقیقت

الهی است. مصرع دوم نیز اشاره‌ای است به وابستگی روح الهی انسان به پیکر مادی که یادآور همان برزخیات انسان کامل در نگاه ابن‌عربی است، موجودی که نه کاملاً روحانی و نه صرفاً جسمانی، بلکه حلقه اتصال هر دو است. در ادامه همین غزل نیز بیان می‌دارد که:

آینه یقینیم اما به ملک اوهام

گرد هزار تمثال پاشیده‌اند بر ما

(بیدل، غزل ۱۹۶)

این بیت از روشن‌ترین تصویرهای بیدل در تبیین خیال خلاق و انسان کامل است. انسان در ذات خویش «آینه یقین» است، یعنی آینه حقیقت مطلق الهی؛ اما چون در عالم خیال و صورت (ملک اوهام) ظاهر شده است، بر او «هزار تمثال» پاشیده‌اند؛ یعنی تجلیات بی‌پایان حق در چهره‌های گوناگون وجود. این همان نظریه ابن‌عربی است که می‌گوید: حق در آینه خیال انسان خلاق به صورت‌های بی‌شمار متجلی می‌شود. در این معنا، انسان کامل همان آینه‌ای است که حقیقت در او با تمام اسماء و صفات خویش آشکار می‌گردد. بیدل در غزلی دیگر بیان می‌دارد:

از حضور معنی‌اش بی‌پرده شد اسرار ذات

وز ظهور جسم او آینه جان ریختند

(بیدل، غزل ۱۳۵۷)

این بیت یکی دیگر از آشکارترین بیان‌های بیدل درباره انسان کامل است. در اندیشه ابن‌عربی، انسان کامل محل تجلی ذات حق و مظهر جامع اسماء و صفات الهی است. بیدل نیز همین معنا را با بیانی شاعرانه می‌گوید: از «حضور معنی او» (ظهور حقیقت انسان کامل) اسرار ذات الهی بی‌پرده می‌شود، و در تجسد جسمانی او، آینه جان (حقیقت هستی) پدیدار می‌گردد. این دقیقاً همان مقام «برزخ کبری» است که ابن‌عربی آن را حدّ میان حق و خلق می‌داند. در ادامه همین غزل می‌فرماید:

از جمالش صورت علم ازل بستند نقش

وز کمالش معنی تحقیق انسان ریختند

(بیدل، غزل ۱۳۵۷)

در این بیت، بیدل به روشنی به خلقت انسان کامل در مقام «عقل اول» و «علم ازلی الهی» اشاره دارد. در دیدگاه ابن عربی، انسان کامل نخستین تعین حق است که در آن علم ازلی خداوند به خویش تحقق می‌یابد. ترکیب «صورت علم ازل» همان حقیقت محمدیه و «معنی تحقیق انسان» همان انسان کامل است که در خیال خلاق الهی ریخته شد. در ادامه همین غزل مجدداً می‌فرماید:

نام او بردند اسمای قدم آمد به عرض

از لب او دم زدند آیات قرآن ریختند

(بیدل، غزل ۱۳۵۷)

این بیت بر محور اندیشه مظهریت اسماء الهی در وجود انسان کامل استوار است. در عرفان ابن عربی، همه اسماء الهی در وجود انسان کامل جلوه‌گر می‌شوند و زبان او زبان حق است. بیدل با اشاره‌ای دقیق و رمزآلود می‌گوید: با یاد نام او، اسماء قدیم (صفات ازلی الهی) آشکار شدند، و از گفتار او آیات قرآن جاری گشت؛ یعنی انسان کامل عین کلام و وحی الهی است.

۵- آئینه

از دیدگاه عرفاً، آئینه به تمام مخلوقات خداوند که هر کدام دارای جلوه‌ای از جلال و یا جمال الهی است گویند؛ اما به شکل خاص به انسان کامل که وجودش منعکس‌کننده صفات و اسماء الهی گردیده اطلاق می‌شود و به طور اخص نیز به قلب انسان مؤمن گویند. سجادی در تعریف این مفهوم بیان می‌نماید که: در کلمات اهل ذوق، مراد از آن قلب انسان کامل است از جهت مظهریت او زیرا ذات و صفات و اسماء را آئینه گویند و این معنی در انسان کامل که مظهریت تامه دارد اظهر است (33).

در اندیشه ابن عربی نیز، آئینه نماد تجلی الهی است؛ یعنی مخلوق یا انسانی که حقیقت و صفات الهی را بازتاب می‌دهد. او در آثار خود، از جمله الفتوحات المکیه و فصوص الحکم بیان می‌کند که:

«انسان کامل، آئینه تمام‌نمای اسماء و صفات الهی است؛ هر ذره‌ای از وجود او، پرتوی از ذات حق را منعکس می‌کند» (21). به بیان دیگر، در جهان خیال خلاق، آئینه‌ای وجود دارد که در آن حقیقت مطلق، به صورت صورت‌های محسوس و ذهنی جلوه‌گر می‌شود. این آئینه می‌تواند وجود انسان کامل باشد یا حتی قلب مؤمن که در آن تجلی اسماء و صفات الهی متجلی است (33).

بیدل در غزل شماره ۱ خود تجلی حق در عالم هستی بیان می‌نماید. در این بیت، آئینه (نماد انسان کامل) با زدن بر خاک، امکان انعکاس کیفیت‌های مخلوقات و جلوه‌های متنوع عالم را فراهم می‌کند.

آئینه بر خاک زد صُنع یکتا

تا وانمودند کیفیت ما

(بیدل، غزل ۱)

بیدل در غزل شماره ۲۳ هم بیان می‌نماید:

دل عارف چو آئینه بساط روشنی دارد

که نقش پای خود را گم نمی‌سازد نفس اینجا (بیدل، غزل ۲۳)

این بیت به وضوح آئینه‌بودن دل عارف را نشان می‌دهد؛ یعنی دل انسان کامل، منعکس‌کننده نور الهی است و مسیر خود و دیگر مظاهر عالم را از دست نمی‌دهد. همان‌گونه که ابن عربی می‌گوید، انسان کامل وسیله‌ای برای ظهور اسماء و صفات الهی است و همه موجودات در نسبت با او تجلی می‌کنند. بیدل در غزل شماره ۱۳۲۹ هم می‌فرماید:

حسرت من می‌تپد همدوش نبض کائنات

در دل هر ذره صد بسمل شهیدم کرده‌اند

(بیدل، غزل ۱۳۲۹)

در این بیت هم به بازتاب و تجلی حق در تمامی ذرات کائنات اشاره شده است. «در دل هر ذره» نشان‌دهنده ارتباط مستقیم انسان کامل با کل آفرینش است؛ همان‌گونه که ابن عربی می‌گوید انسان

کامل آیینۀ تمام‌نماست که صفات الهی را در تمام مراتب هستی بازتاب می‌دهد. در غزل شماره ۱۳۵۷ نیز می‌فرماید:

از حضور معنی‌اش بی‌پرده شد اسرار ذات
وز ظهور جسم او آیینه جان ریختند

(بیدل، غزل ۱۳۵۷)

بیدل در این بیت با بیانی شاعرانه نشان می‌دهد که حضور معنوی انسان کامل، پرده‌های پنهانی اسرار ذات الهی را آشکار می‌سازد و جسم او به‌مثابه «آیینه جان» عمل می‌کند؛ یعنی وسیله‌ای که تجلیات و جلوه‌های الهی در عالم محسوس و خیال خلاق بازتاب می‌یابند.

بحث و نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی و تحلیل نقش «خیال خلاق» در غزلیات بیدل دهلوی، باتکیه بر مبانی نظری عرفانی و فلسفی، به‌ویژه اندیشه‌های محوری ابن عربی، انجام پذیرفت. یافته‌ها نشان داد که بیدل، به‌عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان سبک هندی و پیرو اندیشه وحدت وجود، از «خیال خلاق» نه صرفاً به‌مثابه یک ابزار زیبایی‌شناختی، بلکه به‌عنوان قوه‌ای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی برای تجلی حقیقت، بهره برده است. در اینجا، خیال خلاق به‌مثابه واسطه‌ای میان عالم غیب و عالم شهادت عمل می‌کند و شاعر را قادر می‌سازد تا تجلی اسماء و صفات الهی را در قالب صور محسوس و زبانی بازنمایی کند. لذا بیدل نیز همانند شاعران بزرگ عرفانی پیش از خود، از تصویرسازی پیچیده، نمادگرایی سیال و استعارات چندلایه بهره می‌گیرد تا تجربه عرفانی و شهودی خود را در قالب ادبیات فارسی به مخاطب منتقل نماید. نتایج نهایی تحلیل‌ها نشان می‌دهند که در غزلیات بیدل چند محور اصلی «خیال خلاق» برجسته است. در هستی‌شناسی شعر بیدل دهلوی، مفهوم (تجلی) به‌عنوان بنیادگرایانه‌ترین اصل عرفانی، جهان‌بینی شاعر را شکل می‌دهد. او هستی را تجلی دائمی و پویای حضرت حق می‌داند که در آن کثرات ظاهری، ریشه در وحدت

اصاله دارند. این دیدگاه که بازتاب مستقیم آموزه‌های ابن عربی در قالب جمله مشهور «العالم کله خیال» است، در غزلیات بیدل با تصاویری چون «ذرات جهان چشمه انوار تجلی است» و «جهان نیست جز تجلی دوست» تجلی می‌یابد. در این چارچوب، خیال خلاق نه صرفاً ابزار تصویرسازی، بلکه قوه‌ای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است که امکان بازنمایی پیچیدگی‌های تجلیات الهی را فراهم می‌سازد و به شاعر امکان می‌دهد تا وحدت در کثرت را در قالب استعاره‌های چندلایه و نمادین تصویر کند. برآیند «تنزل وجود» از حضرت حق به عالم کثرت، دیگر موضوع محوری در شعر بیدل است که با الهام از نظام فکری ابن عربی شکل گرفته است. او آفرینش را حرکتی سلسله‌مراتبی می‌داند که در آن، خیال خلاق نقش پلی میان عالم غیب و شهادت ایفا می‌کند. وی در آثارش وجود را مبدأ تمام مظاهر عالم می‌داند و تنزل وجود الهی را علت پدیداری کثرات در عالم محسوس تلقی می‌کند. غزلیات او گواهی است بر این که انسان و مخلوقات، تجلیاتی از وجود واحد خداوند هستند و خیال شاعرانه بیدل این تنزل وجود را در قالب تصاویر شاعرانه و ژرف‌نگرانه به نمایش می‌گذارد.

در باب «خلقت و نقش انسان»، بیدل با استناد به حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرفَ فخلقتُ الخلق»، آفرینش را ناشی از اراده الهی برای شناخته‌شدن می‌داند و انسان را آینه‌ای برای تجلی این شناخت می‌داند. تحلیل غزلیات بیدل نشان می‌دهد که شاعر انسان را به پالایش دل، زدودن وهم و تعلقات نفسانی و بازگشت به حقیقت هستی فرامی‌خواند تا آیینه خیال او بتواند تجلی الهی را بازتاب دهد. این ویژگی، خیال خلاق بیدل را نه صرفاً ابزاری برای آفرینش هنری، بلکه عملی روحانی و متعالی معرفی می‌کند که هدفش تعالی انسانی و پیوند با امر مطلق است. بررسی‌های بیشتر نشان داد مفهوم «انسان کامل» به‌عنوان تجلی‌گاه خیال خلاق، در مرکز نظام فکری بیدل قرار دارد. او انسان کامل را «آیینه صفات الهی» و میانه دو عالم «دنیا» (ماده) و «لدن» (معرفت

وجود، تجلی، و سیر انسان به سوی کمال است. لذا بیدل با بهره‌گیری از خیال خلاق، توانسته است مفاهیم انتزاعی فلسفی - عرفانی را به تصاویری زنده، چندلایه و نمادین تبدیل کند که هم از نظر زیبایی‌شناختی چشم‌گیرند و هم ظرفیت انتقال معرفت عرفانی را دارا هستند. این پژوهش اثبات می‌کند که خیال خلاق در شعر بیدل، وسیله‌ای برای «تجلی‌شناسی» است؛ یعنی ابزاری برای نمایش تجلی حق در عالم کثرت و بازنمایی سیر هستی از وحدت به کثرت و بازگشت به وحدت. از این رو پژوهش‌های آتی نیز می‌توانند با گسترش این چارچوب، به تحلیل تطبیقی سایر شاعران سبک هندی یا بررسی وجوه مشترک خیال خلاق در شعر بیدل و شاعران معاصر پردازند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The concept of *creative imagination* represents one of the most profound and dynamic faculties in human cognition and spirituality, bridging the boundaries between aesthetic expression and metaphysical revelation. It has long been distinguished in Islamic philosophy and mysticism as a transcendent force that operates beyond mere fantasy or mental imagery, functioning instead as an ontological and epistemological faculty capable of perceiving and manifesting divine realities (1). This study, "Creative Imagination in the Ghazals of Bidel Dehlavi," explores the interplay between imagination, creativity, and metaphysical perception in Bidel's poetry, emphasizing how he internalizes and reinterprets Ibn Arabi's theory of *al-khayāl al-*

لدنی) می‌داند. این دیدگاه تطبیقی دقیق با انسان کامل در نظام فکری ابن عربی دارد که انسان را حلقه اتصال عالم حق و خلق و مظهر جامع اسماء و صفات الهی می‌داند. در اینجا، خیال خلاق به مثابه قوه‌ای الهام‌بخش، انسان را به مقام خلافت الهی نزدیک می‌کند. نهایتاً نماد «آئینه» مفهوم دیگری است که در غزلیات بیدل، تجلی‌پذیری حقیقت را به نمایش می‌گذارد. آئینه در شعر او نه تنها نماد انسان کامل، بلکه نشان‌دهنده قلب عارفی است که تجلیات الهی را منعکس می‌کند. لذا در اندیشه بیدل خیال خلاق، وظیفه شکستن حجاب‌ها و بازتاب حقیقت در این آئینه را بر عهده دارد. در این نظام، آئینه نماد برزخی است که در آن، اسرار غیبی به صورت محسوس تجلی می‌یابند و خیال خلاق، واسطه‌ای برای این تبدیل معرفت‌شناختی است.

در نهایت، می‌توان گفت که اشعار بیدل نه تنها بازتابی از اندیشه‌های عمیق عرفانی، بلکه تجلی‌گاهی پویا برای مفاهیمی چون وحدت

khālaq (creative imagination). Within this framework, imagination is not confined to a psychological or literary faculty but emerges as a medium of divine self-disclosure—*tajalli*—whereby hidden truth becomes manifest through form and language (2). This faculty, which serves as the bridge between intellect and revelation, or between the sensory and the intelligible, enables poets such as Bidel to articulate mystical truths that transcend rational discourse. Accordingly, this article aims to identify the ontological and artistic foundations of creative imagination in Bidel's *ghazals* by analyzing his symbolic expressions of *tajalli* (manifestation), *tanazzul al-wujud* (descent of being), *khilqah* (creation), the concept of the *Perfect Man*, and the *mirror*

motif—each representing a distinct aspect of his cosmological and anthropological vision rooted in Ibn Arabi’s metaphysical system (3). From a theoretical standpoint, Ibn Arabi’s vision of imagination revolutionized the way Islamic thinkers understood the human capacity for knowledge, creativity, and divine encounter. In his mystical ontology, imagination (*khayal*) is neither illusion nor arbitrary mental construction, but an intermediate realm of being—the *barzakh*—that unites the visible and invisible worlds (4). In this *intermediary world*, the divine essence reveals itself in infinite forms, allowing the human soul to perceive both the inner and outer dimensions of reality. This concept of creative imagination deeply influenced later poets and philosophers, including Al-Ghazali, who expanded the idea of *poiesis* as an act of divine participation linking human artistic creation with theological truth (5). Islamic philosophers such as Al-Farabi, Avicenna, and Suhrawardi conceptualized imagination as a sacred faculty mediating between intellect and sense, making revelation and prophecy possible (6). Modern scholarship continues to regard Ibn Arabi’s *khayal khallaq* as a hermeneutical framework through which literary creativity and mystical experience intersect (7). This study situates Bidel’s poetics within this continuum, demonstrating how his use of symbolic imagination transforms metaphysical abstraction into vivid poetic imagery, and how his art, while rooted in Persian *sabk-e Hendi* (Indian style), manifests

a distinctively Sufi epistemology where language itself becomes a vehicle of divine manifestation.

In analyzing Bidel Dehlavi’s poetry, this article reveals that his complex imagery, semantic density, and conceptual daring cannot be reduced to ornamentation or stylistic flourish. Born in 1642 CE in Patna, India, Bidel matured within a vibrant Sufi milieu where debates on *wahdat al-wujud* (unity of being), divine manifestation, and spiritual perception shaped his worldview (11). His *Divan* is unparalleled in its imaginative range and metaphysical depth, filled with elaborate metaphors and abstract reflections that merge poetic creativity with spiritual philosophy (12). The *creative imagination* in Bidel’s ghazals thus functions as a metaphysical instrument of perception—a faculty through which the poet beholds divine self-disclosure within the multiplicity of phenomena. By integrating Ibn Arabi’s metaphysics with poetic creativity, Bidel transforms imagination into an act of existential participation: each poetic image becomes a site where divine presence unfolds. Similar to Rumi and Shams Tabrizi, whose writings exemplify the poetics of *tajalli*, Bidel employs symbolic imagery to evoke the unity of being, where the distinction between creator and creation dissolves into reflective consciousness (13, 14). His recurring motifs of mirrors, light, and multiplicity echo Ibn Arabi’s doctrine that the cosmos is a mirror reflecting divine names and attributes—a truth

accessible only through the purified faculty of imagination.

The theoretical foundation of this study rests on the interconnectedness between imagination, knowledge, and creation in Islamic philosophy. Philosophers such as Al-Kindi, Al-Farabi, and Ibn Sina considered imagination not merely a psychological function but an ontological link between the intellect and the sensory world (16). Mulla Sadra, in his *Asfar al-Arba'a*, developed the most comprehensive metaphysical theory of creativity, arguing that human imagination participates in divine creation by actualizing forms in being (19). His notion that creativity is an intrinsic aspect of the human soul resonates strongly with Bidel's poetic sensibility. Likewise, Qur'anic thought attributes creative potential to the human capacity for synthesis between *'aql* (reason), *dhikr* (remembrance), and *khayal* (imagination) (20). Ibn Arabi extended this logic to assert that imagination constitutes the ontological ground of existence itself: it is through divine imagination that the cosmos manifests, and through human imagination that divine presence becomes consciously apprehensible (21, 22). In this sense, imagination is both the cause and effect of creation—an idea that Bidel transposes into his poetry by depicting existence as perpetual *tajalli*. His verses exemplify this dynamic in statements such as “the particles of the world are springs of manifestation's light” and “the universe is nothing but the manifestation of the

Beloved.” Such expressions mirror Ibn Arabi's axiom *al-'alam kulluhu khayal* (“the entire world is imagination”), embodying a metaphysical poetics where language and being converge.

A major section of this research interprets Bidel's treatment of five interconnected mystical symbols—*tajalli* (manifestation), *wujud* and *tanazzul al-wujud* (being and descent of being), *khalq* (creation), *insan al-kamil* (the Perfect Man), and *ayina* (the mirror)—each corresponding to an aspect of Ibn Arabi's theory of imagination. The first, *tajalli*, denotes divine self-disclosure. Bidel envisions the cosmos as a radiant theatre of manifestation where every entity reflects the divine presence (33, 34). He conceives existence as love made visible, echoing the Prophetic Hadith “I was a hidden treasure and desired to be known, so I created the world.” The second, *tanazzul al-wujud*, concerns the hierarchical descent of being from the absolute to the phenomenal realm (26). Bidel's imagery—where multiplicity unfolds from unity and returns to it—renders visible the process of divine descent. Third, in the concept of *creation*, Bidel portrays humanity as the mirror of divine self-knowledge, calling for purification of the heart so that imagination may reflect reality unclouded by ego or illusion (14, 22). The fourth, *insan al-kamil*, represents the epitome of divine manifestation—the human who mirrors all divine attributes. Bidel's ghazals repeatedly position man as the axis of the cosmos, suspended between *dunya*

(matter) and *ladun* (divine wisdom), thereby embodying the creative imagination of God Himself (21). Finally, the symbol of the *mirror* unites all these concepts, serving as both the heart of the mystic and the world as a whole; it is within this reflective medium that the divine essence reveals itself through infinite forms (33). In each of these motifs, imagination functions simultaneously as a mode of perception, creation, and revelation—an insight central to both Ibn Arabi's metaphysics and Bidel's poetry.

The discussion also engages with modern hermeneutical readings of imagination, particularly through phenomenological, linguistic, and cognitive lenses. Scholars have examined imagination as a linguistic force that generates new meanings through metaphorical transference (27), a cognitive faculty structuring poetic creativity (28), and a conceptual spectrum balancing imagery and symbol (29). Corbin's interpretation of Ibn Arabi's *mundus imaginalis* elucidates imagination as an autonomous ontological plane where divine forms and archetypes are perceived (26, 31). These studies highlight imagination as an active interface between human consciousness and the sacred—a role fully realized in Bidel's work, where each poem becomes a site of divine encounter mediated by the poet's creative vision. Within the Persian context, scholars such as (13) and (32) have underscored the role of imagination in Persian mystic poetry as a means of spiritual ascent and revelation, linking artistic creativity

to divine illumination. Bidel's originality lies in transforming this inherited tradition into a multidimensional system of imagery, fusing Indian stylistic exuberance with Sufi metaphysics. His language of mirrors, light, and multiplicity constructs an ontological poetics that embodies the very process of creation—turning poetry into an act of divine imagination.

In conclusion, this study demonstrates that Bidel Dehlavi's *ghazals* represent one of the most sophisticated poetic actualizations of Ibn Arabi's theory of creative imagination. For Bidel, imagination is not an instrument of artistic embellishment but the essence of perception itself—a sacred faculty that mirrors divine creation in human consciousness. Through his intricate symbolism and multilayered metaphors, Bidel reveals how the imagination transforms aesthetic experience into metaphysical realization, and how poetry becomes the mirror through which the divine contemplates its own beauty. The analysis affirms that in Bidel's universe, all phenomena are reflections of the One Reality; the poet's creative act thus reenacts the cosmic process of *tajalli*, bridging the infinite and the finite, the unseen and the visible. Ultimately, Bidel's poetics invite the reader to witness creation as a living act of divine imagination—a continuous unfolding of being where art, spirit, and truth converge.

References

1. Henzell-Thomas J. *Spiritual Imagination*. 2024.
2. Voss KC. *Imagination in Mysticism & Esotericism: Marsillio Ficino, Ignatius de Loyola and Alchemy*. *Studies in Spirituality*. 2014(6).
3. Braga C. *Imagination, imaginaire, imaginal*. Three concepts for defining creative fantasy. *Journal for The Study of Religions and Ideologies*. 2010.
4. Bistara R. *Wahdah al-wujud ibn arabi dalam imajinasi kreatif henry corbin*. *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy*. 2020;1(1):1-14.
5. Moosa E. *Ghazali and the Poetics of Imagination: The University of North Carolina Press*; 2005.
6. Morris JW. *Imaging Islam: Intellect and Imagination in Islamic Philosophy, Poetry, and Painting*. *Religion and The Arts*. 2008;12:294-318.
7. Fuad K, Satriawan LA, Mashuri M, Ma'arif S, Harapandi H. *Ibn arabi's creative imagination in odhy poetry of sufism figures in his anthology rahasia sang guru sufi*. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*. 2023;23(2):360-79.
8. Kugle S. *Pilgrim Clouds: The Polymorphous Sacred in Indo-Muslim Imagination*. *Alif: Journal of comparative poetics*. 2003(23):155-90.
9. Andrews W. *A Critical-interpretive Approach to The Ottoman Turkish Ġazel*. *International Journal of Middle East Studies*. 1973;4(1):97-110.
10. Pollock S. *Forms of Knowledge in Early Modern Asia: Explorations in the Intellectual History of India and Tibet, 1500-1800*: Duke University Press; 2011.
11. Nabi H. *'Abd al-Qadir Bedil: Life, critique, and selected works*. Translated by T. Hasbahani ed: *Nazar Qaza Publishing*; 1997.
12. Shafiei Kadkani MR. *The poet of mirrors: A study on the Indian style and Bidel's poetry*. Tehran: *Agah Publishing*; 1987.
13. Fatemi H. *Illustration in Rumi's Ghazals*. Tehran: *Amir Kabir Publishing*; 2016.
14. Mohammadali Z, Ghanipour Malekshah A, Mohseni M, Rouhani M. *Creative imagination in Divan-e Shams Tabrizi*. *Journal of Islamic Mysticism Studies*. 2021;17(66):9-27.
15. Gotlieb RJM, Hyde E, Immordino-Yang MH, Kaufman S. *Imagination Is the Seed of Creativity*. In: nd e, editor. *The Cambridge Handbook of Creativity*: Cambridge University Press; 2019. p. 709-31.
16. Sherov MB. *Evolution of philosophical views on creative thinking*. *Theoretical & Applied Science*. 2020;10(90):53-5.
17. Bidel AQ. *Kulliyat-e Bidel*. Kabul, Afghanistan: *First Edition*; 1965.
18. Bidel AQ. *Diwan of Ghazals of Bidel Dehlavi*. Tehran, Iran: *Elm Publications*; 2007.
19. Mahmoudi N. *The Existential Identity of Creativity in Islamic Philosophy: Intercultural Analysis of the Perfection of the Human Soul*. *Dinamika Ilmu*. 2023;23(2):249-59.
20. Qureshi HA, Mushtaq S. *The Divine Spark of Creativity: Exploring the Human Trait of Creativity through Islamic Lens*. *Academy of Education and Social Sciences Review*. 2023;3(2):85-94.
21. Kashani AM. *Miftāḥ al-kifāyah wa miṣbāḥ al-hidāyah [The key of sufficiency and the lamp of guidance]*. Tehran: *Sana'i Publishing*; 1991.
22. Chittick W. *Elements of imagination*. Translated by Q. Kakaei ed. Tehran: *Hermes Publications*; 2013.
23. Hekmat N. *Wisdom and art in the mysticism of Ibn Arabi*. Tehran: *Academy of Art Press*; 2005.
24. Avicenna. *Tis' rasā'il fī al-ḥikmah wa al-ṭabī'iyyāt [Nine treatises on philosophy and natural sciences]*. Cairo: *Dār al-'Arab Publishing*; 1947.
25. Shahrzavari Sa-DM. *Rasā'il al-shajarah al-ilāhiyyah fī 'ulūm al-ḥaqā'iq al-rabbāniyyah*. Tehran: *Institute for Research in Philosophy and Wisdom of Iran*; 2004.
26. Corbin H. *Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Translated by M. Rahmati ed: *-e Jām Publishing*; 2011.
27. Zalipour A. *Phenomenological studies of imagination in poetry: An introduction*. 2010.
28. Jayasimha P, Phil M. *A cognitive approach to poetic imagination: a comparative analysis of select poetry of pope, southey and christina rossetti*. *Journal of elt and poetry*. 2013;1(1):40-8.
29. Zalipour A. *From Poetic Imagination to Imaging: Contemporary Notions of Poetic Imagination in Poetry*. *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities*. 2011;3(4):481-94.
30. Hughes A. *Imagining the divine: Ghazali on imagination, dreams, and dreaming*. *Journal of the American Academy of Religion*. 2002;70(1):33-53.
31. Golgonooza N. *Creative Imagination and Mystical Experience in the Sufism of Ibn*. 2021.
32. Arasteh R. *Birth in love and creativity: A psychological approach*. Tehran: *Fararavan Publishing*; 1993.
33. Sajadi J. *Dictionary of philosophical and theological sciences*. Tehran: *Amir Kabir Publications*; 1996.

34. Javani H, Khademi S. The origin of creation and the status of human beings in the poetry of Bidel Dehlavi. Quarterly Journal of South Asian Studies, University of Sistan and Baluchestan. 2014;6(18):7-28.
35. Abdulghani B. Ahwal va Asar-e Mirza Abdulqader Bidel [Life and Works of Mirza Abdul Qader Bidel]. Translated by M. M. Asif Ansari ed. Kabul, Afghanistan: Faculty of Literature and Human Sciences; 1972.
36. Saljuqi SD. Naqd-e Bidel [Critique of Bidel]. Tehran, Iran: Erfan Publications; 2001.