

بررسی شاخصه‌های تجربه اوج عرفانی در غزل‌های بیدل دهلوی بر اساس نظریه خودشکوفایی آبراهام مزلو

رضا جلیلی* - دکتر نسرين فقيه ملكمرزبان**

دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی نیشابور - دانشیار زبان و ادبیات فارسی
دانشگاه الزهراء (س)

چکیده

با استفاده از نقد روان‌شناسی که برای تحلیل متون ادبی به کار گرفته می‌شود، کنکاشی در لایه‌های زیرین شخصیت صاحب اثر و متن آفریده‌شده از سوی او، صورت می‌گیرد. انسان‌گرایی یکی از مکاتب روان‌شناسی است که در آن به جنبه‌های مثبت انسانی توجه شده است. آبراهام مزلو به عنوان چهره اصلی این مکتب، با ارائه نظریه خودشکوفایی به توصیف انسان سالم و بالنده پرداخته است. تجربه اوج یکی از معیارهای اصلی نظریه مذکور است که مبانی آن شباهت‌های زیادی به آراء شاعران عارف مسلک مسلمان از جمله بیدل دهلوی در باب فنا، وصال، وحدت و اتحاد دارد. دیوان بیدل سرشار از توصیفات تجربیات عاشقانه‌ای است که سالک کمال‌جو با آن روبه‌رو شده است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، نمودهای تجربه اوج را در غزل‌های بیدل با رویکرد به یافته‌های مزلو کاویده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد مواردی مانند گشوده‌شدن افق نامحدود در برابر دیدگان، احساس شدید وجد و حیرتی فرامگانی و فرازمانی، احساس یکپارچگی و بی‌خویشتنی و گرایش به شعر، عرفان و مذهب در آزمون‌های مزلو و تجربه‌های بیان‌شده از سوی بیدل مشابه است.

کلیدواژگان: بیدل دهلوی، شعر عرفانی، مزلو، خودشکوفایی، تجربه‌های اوج.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۳/۰۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۰۶/۱۰

*Email: reza.jalili66@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: nasrinfaghhi@yahoo.com

روان‌شناسی و ادبیات عرفانی با جنبه‌های روحی و روانی آدمی سر و کار دارند و هدف اصلی از پرداختن به آن‌ها، رهنمون‌ساختن آدمی به سوی کمال شخصیتی و معنوی، و افزایش گستره شناخت و معرفت است. به این اعتبار، یکی از روش‌های نقد ادبی، استفاده از یافته‌های روان‌شناختی است که تحت عنوان روان‌شناسی ادبیات شناخته می‌شود و منظور از آن، «مطالعه روان‌شناختی نویسنده به عنوان نوع یا فرد یا مطالعه فرآیند آفرینش یا مطالعه سنخ‌ها و قوانین روان‌شناختی موجود در آثار ادبی یا سرانجام، مطالعه تأثیر ادبیات بر خوانندگان یک اثر ادبی است.» (ولک و وارن ۱۳۸۲: ۸۲) در نقد روان‌شناسی، نقاد سعی می‌کند جریان باطنی و احوال درونی شاعر یا نویسنده را ادراک و بیان نماید و قدرت و استعداد هنری و ذوق و قریحه او را بسنجد و نیروی عواطف و تخیلات وی را تعیین نماید. (زرین‌کوب ۱۳۶۱، ج ۲: ۴۸) اگرچه نقد روان‌شناختی نمی‌تواند جنبه‌های گوناگون یک اثر ادبی، به‌ویژه شاخصه‌های زیبایی‌شناسی آن را نمایان کند، ولی «این رویکرد می‌تواند سرنخ‌های مهم برای کشف رازهای نمادین تماتیک (درون‌مایه‌ای یا موضوعی) یک اثر هنری ارائه دهد.» (گورین و همکاران ۱۳۷۰: ۱۳۹) و از زاویه‌ای دیگر، به شرح و بسط جهان‌بینی صاحب اثر پردازد.

یکی از مکتب‌های مهم روان‌شناختی در سده بیستم، انسان‌گرایی^۱ است. آنچه در این مکتب اهمیت دارد، ارزش نهادن به ویژگی‌های والا و خلاق انسانی است. در نتیجه، انسان‌گراها سعی می‌کنند با تکیه بر شاخصه‌های مثبت انسانی به یافته‌های علمی خود روایی بخشند. در میان انسان‌گراها، آبراهام مزلو با ارائه نظریه خودشکوفایی، گامی نو در شناخت ابعاد مثبت شخصیت انسانی برداشته است. او باور دارد که نوع بشر برای رسیدن به قله‌های رشد و تعالی باید پنج مرحله را پشت سر بگذارد؛ زیرا هر کدام از این مراحل برای تکامل جنبه‌های

گوناگون شخصیتی وی ضروری هستند. «ارضای نیازهای اساسی، پیامدهای گوناگونی به دنبال دارد که می‌توان آن‌ها را مطلوب، خوب، سالم و یا خودشکوفا نامید.» (مزلو ۱۳۷۲: ۱۴۳)

آنچه در ادبیات عرفانی اسلامی تحت عنوان انسان کامل مطرح شده است، با انسان سالمی که روان‌شناسی انسان‌گرا ترسیم می‌کند، قابل مقایسه است. در اندیشه‌ی اهل معرفت و روان‌شناسان، از میان برداشتن موانع رسیدن به خودشکوفایی، اصلی پذیرفته شده است. شرح و تبیین خودآگاه و ناخودآگاه جمعی افراد برجسته و خودشکوفا و بازگویی تجربه‌های شخصی آن‌ها به عنوان نمونه‌های مثبت انسانی، به روشنی در گستره‌ی ادبیات و روان‌شناسی دیده می‌شود. به این اعتبار، مسأله اصلی مقاله حاضر، تحلیل تجربه‌های عرفانی بیدل دهلوی با رویکرد به آراء آبراهام مزلو درباره‌ی مؤلفه‌ی تجربه‌ی اوج عرفانی است. علت پرداختن به بیدل و شعر او، از آن جهت بوده که وی همانند انسان‌گراها به آدمی و مسائل پیرامون آن توجه بسیاری نشان داده است. همچنین، بیدل به عنوان شخصیت برجسته‌ی ادبی علاقه‌مند به مسائل عرفانی، همواره در دیوان اشعار، به تشریح و تبیین تجربه‌های اوج عرفانی خود پرداخته است. در نتیجه، بازخوانی و تحلیل روان‌شناختی اشعار بیدل، روشی مناسب و علمی برای کشف لایه‌های زیرین منظومه‌ی فکری او محسوب می‌شود و به خوانشی جدید از ژرف‌ساخت نظرات وی می‌انجامد.

پیشینه پژوهش

علی‌رغم جایگاه ویژه بیدل دهلوی در گستره‌ی ادبیات فارسی و سبک هندی و توجه او به دغدغه‌های معنوی و حتی زمینی نوع بشر، پژوهشی که از دید روان‌شناختی اندیشه و آثار او را کاویده باشد، دیده نشد. تنها در چند مقاله به مضامین عرفانی اشعار بیدل پرداخته شده است. داداش‌رستمی ثالث (۱۳۸۴)، در

مقاله «بیدل در آیینۀ تاریخ (تصوف و عرفان از نگاه بیدل)» به بررسی تصوّف و عرفان از دیدگاه بیدل پرداخته و به این نتیجه رسیده است که شاعر در پرداختن به مضامین عرفانی، به مسائل فلسفۀ اسلامی و به‌ویژه آراء غزالی که از کودکی آموخته بود، نظر داشته است. بنابراین، توجّه به جنبه‌های حکمت‌آمیز هستی در شعر بیدل برجسته به نظر می‌رسد. موسوی سیرجانی (۱۳۸۷)، در مقاله «زهد پارسا»، به این نتیجه رسیده است که شعر بیدل بازتاب‌دهنده گمراهی افکار و عقاید عارفانه و آمیختگی صفا با کدر در معامله عرفا است که دلیل اصلی این انحراف‌ها کمرنگ شدن ورع و پارسایی در آن دوره می‌باشد. جوانی و خادمی (۱۳۹۳)، در مقاله «بررسی منشأ آفرینش و جایگاه انسان در اشعار بیدل دهلوی» به این نتیجه رسیده‌اند که شاعر تمام جهان هستی را تجلّی حضرت حقّ می‌داند و عقیده دارد عشق، سرچشمۀ آفرینش عالم و انسان است و در تمام هستی جریان دارد. همچنین، انسان کامل از دید بیدل، آیینۀ تمام‌نمای خداوند، خلاصۀ اعیان و زبده آفاق است. روحانی، حق‌جو و شوبکلایی (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی وحدت وجود در رباعیات بیدل دهلوی» به این نتیجه رسیده‌اند که موضوعاتی چون: وحدت وجود، تشبیه و تنزیه، ظاهر و باطن، وحدت و کثرت در این سروده‌ها نمود دارند و رباعیات عرصۀ بیان اندیشه‌های عرفانی شاعر است.

در پژوهش‌های یادشده پیرامون شعر و شخصیت بیدل، دست‌کم دو نکته مغفول مانده است: نخست آنکه، اندیشه و اشعار بیدل بر اساس یافته‌های روان‌شناختی، به‌ویژه دیدگاه‌های انسان‌گرایانه مزلو بررسی نشده است و تحلیل‌ها صرفاً جنبۀ عرفانی و ادبی دارد. دوم آنکه، مطلبی درباره تجربه‌های اوج عارفانۀ بیدل مطرح نشده است که این خلأ، پژوهشی بر جنبه‌های نوآورانه مقاله حاضر می‌افزاید.

روش و سؤالات پژوهش

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل است: ۱- تجربه‌های عرفانی بیدل چگونه هستند؟ ۲- اوج شکوفایی تجربه‌ها عرفانی به چه شکل در شعر بیدل متجلی شده‌اند؟ این بررسی باعث شناخت چه ابعادی از سامانه‌ی اندیشگانی و ادبی بیدل که تاکنون در پژوهش‌ها مغفول مانده است، می‌شود؟ برای رسیدن به پاسخ سؤال‌ها، تجربه‌های عرفانی بیدل، در یک جامعه‌ی آماری محدود، با توجه به مبانی نظریه‌ی خودشکوفایی مزلو کاویده شده است.

اهمیت و ضرورت تحقیق

تحلیل نظرات بیدل دهلوی بر پایه‌ی دستاوردهای مکاتب روان‌شناسی از جمله مکتب انسان‌گرا، باعث آشکار شدن جنبه‌های جدیدی از شخصیت و سامانه‌ی فکری او می‌شود که تاکنون مغفول مانده بود. افزون بر این، جایگاه والای بیدل را در عرصه‌ی شعرسرایی و عرفان‌گرایی به اثبات می‌رساند. همچنین، اگر نگاه خود را توسعه بخشیم، اثبات پیوندهای ژرف میان عرفان اسلامی و مباحث روان‌شناختی، بدین واسطه امکان‌پذیر می‌شود.

مفاهیم نظری پژوهش

سلسله مراتب نیازهای مزلو

این سلسله مراتب یا هرم که از سوی مزلو و به سال ۱۹۵۴ ابداع شده است، معمولاً برای طبقه‌بندی انگیزش‌ها و نیازهای انسانی به کار می‌رود. در پایین این

هرم، نیازهای سطح پایین‌تر قرار دارند که باید پیش از ظهور نیازهای سطح بالاتر ارضا شوند. (پاردی^۱ ۱۹۹۰: ۵) در مجموع، نیازهای این هرم عبارت هستند از:

۱. نیازهای فیزیولوژیکی، بدنی یا زیستی: تعادل حیاتی یا کمبودهای حقیقی در بدن، مهم‌ترین این نیازها به شمار می‌روند و شامل نیاز به خوراک، هوا، آب، استراحت و... می‌شوند. (سیف ۱۳۹۰: ۲۳۴) در صورتی که به این نیاز توجه نشود، ممکن است نیازهای دیگر موجودیت خود را از دست بدهند. بنابراین، نیازهای زیستی در بالاترین سطح اولویت قرار دارند. (فرانکیس و کریسونیس^۲ ۲۰۰۶: ۲)

۲. نیاز به ایمنی: مزو این نیازها را شامل «امنیت، ثبات، وابستگی، حمایت، رهایی از ترس... [و] نگرانی و آشفتگی، نیاز به سازمان، نظم، قانون، محدودیت، داشتن حامی مقتدر و الی آخر» می‌داند. (۱۳۷۲: ۷۴) در صورت فراهم نشدن نیازهای امنیت روانی و جسمی، آدمی با چالش‌های خطرناکی روبه‌رو می‌شود.

۳. نیاز به عشق و تعلق (نیاز اجتماعی): در این مرحله برای آدمی نبودن عزیزی چون همسر، پدر، مادر، فرزند و... در کنارش، وجودش را سرشار از احساس می‌کند. در نتیجه، فرد در این مرحله به شدت تشنه برقراری پیوندهای عاطفی با مردم و پدیدآوردن جایگاهی درخور خویش در خانواده است. (سیف ۱۳۹۰: ۲۳۴)

۴. نیاز به احترام و عزت نفس: برآیند ارضای این نیاز، پیدایی حس سودمند بودن در آدمی است. «ارضای نیاز به عزت نفس به احساساتی از قبیل اعتماد به نفس، ارزش، قدرت، لیاقت، کفایت و مفید و مثمر ثمر بودن در جهان منتهی خواهد شد.» (مزو ۱۳۷۲: ۸۲) وقتی فرد به چنین صفات مثبتی متخلق شود، می‌تواند در اجتماع نقشی شایسته ایفا کند و عنصری پویا باشد.

1. Pardee

2. Francis & Kritsonis

۵. نیاز به خودشکوفایی: پس از برآورده شدن نیازهای چهارگانه یادشده به طور پیوسته و جداگانه، زمینه برای ظهور و به تبع آن، ارضای نیاز خودشکوفایی فراهم می‌شود. در این مرحله، فرد در پی کشف توانایی‌های بالقوه و تحقق آرمان‌های خرد و کلان خویش است. مزلو عقیده دارد کسانی می‌توانند خودشکوفای شوند که با گذر از مراحل پیشین، همچنان از شخصیتی سالم برخوردار باشند. بر پایه دیدگاه مزلو، تنها یک درصد از مردم به چنین حالتی دست می‌یابند؛ زیرا غالب انسان‌ها در شناخت میزان توانایی‌های خود ناتوان هستند و به جای تکیه بر قابلیت‌هایی که دارند، عمدتاً از فرهنگ غالب پیروی می‌کنند و به این ترتیب، نیازهای شخصی نادیده گرفته می‌شود و فرد خود را در فرهنگ جامعه حل می‌کند. نکته دیگر آنکه، نیاز به ایمنی، بیشتر مردم را از درگیر شدن با امور خطرناک برحذر می‌دارد و این امر، عاملی مهم در عدم ظهور خودشکوفایی در انسان‌ها است. (سیف ۱۳۹۰: ۲۳۴)

جدول ۱. سلسله مراتب پنج پله‌ای آبراهام مزلو



در میان این سلسله مراتب، خودشکوفایی به عنوان اوج نیازهای بنیادین آدمی مطرح می‌شود و نیازها دیگر مقدمه‌ای جهت رسیدن آدمی به این مرحله محسوب می‌شوند. بنابراین، با کنار هم قرار گرفتن نیازهای زیستی، ایمنی، عشق و تعلق، و احترام و عزت نفس، و ارضای بایسته این نیازها، ظرفیت‌های بالقوه

انسان از نهران خانه وجود او سر برمی‌آورند و شکوفا می‌شوند. مزلو در نظریه خود شکوفایی بر پانزده ویژگی و معیار مهم تأکید ورزیده که عبارتند از: ۱- درک بهتر واقعیت و برقراری رابطه آسان‌تر با آن؛ ۲- پذیرش خود، دیگران، طبیعت؛ ۳- خودانگیزگی، سادگی و طبیعی بودن؛ ۴- مسأله‌مداری؛ ۵- کیفیت کناره‌گیری و نیاز به خلوت و تنهایی؛ ۶- خودمختاری، استقلال فرهنگ و محیط، اراده و عوامل فعال؛ ۷- استمرار تقدیر و تحسین؛ ۸- تجربه عرفانی یا تجربه اوج؛ ۹- حس هم‌دردی؛ ۱۰- روابط بین‌فردی؛ ۱۱- ساختار منشی مردم‌گرا؛ ۱۲- تشخیص بین وسیله و هدف، و نیک و بد؛ ۱۳- شوخ‌طبعی فلسفی و غیرخصمانه؛ ۱۴- خلاقیت؛ ۱۵- مقاومت در برابر فرهنگ‌پذیری و برتری نسبت به هر فرهنگ ویژه. (۱۳۷۲: ۲۳۸-۲۱۶) مزلو در این نظریه به موضوعات انگیزشی مهمی پرداخته است «که بر سخت‌کوشیدن برای رسیدن افراد به تمام استعدادها بالقوه به عنوان اساس انگیزش انسان تأکید دارد که این استعدادها علاوه بر خودشکوفایی، انگیزه‌های دیگری را نیز، دربر می‌گیرند.» (ال. پتری ۱۳۸۲: ۹۵) نکته‌ای که در همه مؤلفه‌های پانزده‌گانه نمود دارد، مسأله شناخت است. شناخت انسان از خود، دیگران و دنیایی که در آن زندگی می‌کند. به این اعتبار، هرچه گستره این معرفت فراخ‌تر باشد، به تبع آن، خودشکوفایی و کمال انسانی نیز، جلوه و نمود بیشتری پیدا می‌کند.

تجربه عرفانی یا تجربه اوج

مزلو بر این باور است که «اکثر افراد خودشکفته، تجربه‌های عرفانی و روحی دارند.» (شعاری‌نژاد ۱۳۷۰: ۶۴۰) توصیف‌هایی که آزمودنی‌های مزلو از این تجربه‌های لذت‌بخش ارائه داده‌اند، غالباً مبهم و ناآشکار است. آن‌ها از احساسات

مشابهی سخن گفته‌اند که مبتنی بر گشوده شدن افق‌هایی نامحدود در برابر دیدگان وجودشان است. در این لحظه‌ها افراد خودشکופا، از احساسی نیرومندتر و در عین حال، درمانده‌تر از آنچه شخص قبلاً داشته است، برخوردار شده‌اند. همچنین، احساس شدید وجد، حیرت و هیبتی که با زمان و مکان سازگاری ندارد، برجسته است؛ زیرا فردی که چنین وضعیتی را تجربه کرده، در زندگی روزانه خود با دگرگونی‌های مثبتی روبه‌رو شده است. (کریمی ۱۳۸۹: ۱۵۶) مزلو بر این باور است که این تجربه لزوماً سرچشمه‌ای دینی و فراطبیعی ندارد و می‌تواند جسمانی باشد و در گستره علم تبیین شود. (دارابی ۱۳۸۸: ۲۳۰) در این لحظه‌ها آدمی به شرایطی می‌رسد که یکپارچه‌تر، از خود بی‌خودتر و فعال‌تر رفتار می‌کند و از تسلط بیشتری در برابر جهان احساس برخوردار می‌شود. (جرارد و لاندسمن ۱۳۸۷: ۳۴) به سخن دیگر، بخشی از توان‌مندی‌های معرفت‌شناختی انسان در این مرحله آشکار می‌گردد و او می‌تواند بر شماری از مسائل معنوی و امور این جهانی چیرگی یابد. مزلو عقیده دارد که «تجربه عرفانی ملایم در افراد زیادی، شاید حتی در اکثر افراد اتفاق می‌افتد و اینکه، در فرد مستعد این تجربه اغلب و شاید حتی به طور روزانه اتفاق می‌افتد.» (۱۳۷۲: ۲۳۰) تجربه اوج، لحظات گذرای خودشکوفایی است. این لحظات، لحظات جذبه هستند که نه می‌توان آن‌ها را خریداری کرد و نه می‌توان وقوع آن را تضمین کرد و نه حتی می‌توان به جست‌وجوی آن‌ها پرداخت. (مزلو ۱۳۸۶: ۹۱) این وضعیت با مقوله بی‌خویشتنی فرد خودشکופا، رابطه‌ای معکوس دارد. به این معنا که هرچه فرد بیشتر خود را فراموش کند، تجربه‌های او شدیدتر خواهد بود و هر اندازه در مبارزه با انگیزش‌های نفسانی کم‌فروغ‌تر باشد، تجربه‌های ملایم‌تری را درک خواهد کرد. این وضعیت با حالت‌های عرفانی قابل مقایسه است؛ زیرا «گاه پیش می‌آید [خودشکופاها] بسان عرفا در خود فرومی‌روند.» (سیاسی ۱۳۸۹: ۲۰۰) در این

مرحله، غالب اموری که مربوط به شخص انسان می‌شود، از یاد می‌رود و نیازهایی در آدمی بروز و نمود پیدا می‌کند که جنبه فراشخصی دارد. آدمی تا زمانی که تحت تأثیر جذبه‌های تجربه اوج قرار دارد، به نوع انسان و دغدغه‌های او می‌اندیشد؛ چراکه «ظاهراً تجربه دقیق عرفانی یا اوج، تشدید گسترده هر یک از تجربیاتی است که در آن فقدان «خود» یا حس برتری خود وجود دارد.» (مزلو ۱۳۷۲: ۲۳۰) بنابراین، فارغ شدن از خویش فرصتی مناسب برای پرداختن و توجه به دیگران فراهم می‌آورد. مزلو افراد خودشکופا را در دو دسته اوج‌گرا و غیر اوج‌گرا قرار داده است. از نگاه او، خودشکوفایان اوج‌گرا «بیشتر حالت تقدس و شاعرانه دارند و این تجربه‌ها عمدتاً صوفیانه و مذهبی‌وار است.» (کریمی ۱۳۸۹: ۱۵۶) چنین افرادی غالباً به تدوین شعر، موسیقی، فلسفه و دین می‌پردازند، در حالی که افراد خودشکوفای غیراوج‌گرا، «بهبود دهندگان اوضاع اجتماعی جهان، سیاستمداران، فعالان در امور جامعه، اصلاح‌طلبان و مجاهدان را تشکیل می‌دهند.» (مزلو ۱۳۷۲: ۲۳۱) این دسته‌بندی مطلق نیست و گاهی ممکن است فرد خودشکופا به عنوان مثال در عرصه سیاست حضوری چشم‌گیر داشته باشد و در عین حال، به شعر، موسیقی و فلسفه نیز اهمیت دهد.

بیدل دهلوی

«میرزا عبدالقادر عظیم‌آبادی متخلص به بیدل فرزند عبدالخالق در سال ۱۰۵۴ هجری قمری در عظیم‌آباد پتنه متولد شد و نژاد او از قوم برلاس یا ارلاس جغتایی بود، بیشتر عمرش را در بنگاله به سر برد و در دهلی وفات یافت (سوم صفر ۱۳۳۳ ق) و در همین شهر، در صحن‌خانه خویش به خاک سپرده شد.» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۷۱: ۲۱) بیدل نماینده سبک هندی در هند و «بزرگ‌ترین شاعر

پارسی‌گوی هند است. اشعار او به تعقید معروف است. غزلیات او برخلاف اکثر غزلیات شاعران سبک هندی که به غزل عاشقانه نزدیک است، جنبه عرفانی دارد». (شمیسا ۱۳۷۹: ۲۹۵) «این گوینده پرکار و نازک‌اندیش قرن یازدهم و دوازدهم، راه و رسمی را که پیشینیان او، از یکی دو قرن پیش از او، بنیاد نهاده بودند با مجموعه آثار خویش به مرحله‌ای رسانید که هریک از خصایص شعری گویندگان این اسلوب را باید به گونه‌ای روشن‌تر و مشخص‌تر در آثار او جست‌وجو کرد.» (شفیعی‌کدکنی ۱۳۷۶: ۱۵) شاعران و نویسندگان فارسی‌گوی هند به دو دلیل به بیدل احترام می‌گذارند: یکی به جهت اینکه بیدل صاحب کمالات و دارای مشرب عرفانی بود و دیگر به جهت اینکه وی از بزرگ‌ترین شاعران پارسی‌سرا در هند به شمار می‌رفت. (صفا ۱۳۸۴: ۵۳۷) از آثار بیدل می‌توان به نکات و مراسلات و مثنوی‌های عرفان، طلسم حیرت، طور معرفت، محیط اعظم و تنبیه‌المهوسین اشاره کرد. یکی از اصلی‌ترین جهت‌گیری‌های فکری بیدل در دیوانش، بازنمود اندیشه‌های معرفت‌شناختی و تشریح لحظه‌هایی است که شاعر در حالت کشف و شهود تجربه کرده است. او با ذکر دستاوردهای معنوی خود در قالب شعر، بر غنای معرفت‌شناختی سروده‌هایش افزوده است. بازخوانی این تجربیات در ایجاد تحولات مثبت روحی در افراد مؤثر است.

نمودهای تجربه اوج در غزلیات بیدل

گشوده‌شدن افق نامحدود در برابر دیدگان

افراد هنگامی که به مرحله تجربه اوج می‌رسند، افق‌های نوینی را می‌بینند و گام در وادی‌های جدیدی می‌گذارند. «در طول تجربه اوج، افراد دارای احساساتی مبنی بر گشوده‌شدن افق‌هایی نامحدود در برابر دیدگان‌شان... هستند.» (ال. پتری

۱۳۸۲: ۹۹) شاید درک این مرحله به این دلیل روی می‌دهد که احساسات تازه‌ای در آدمی پیدا می‌شود و به عبارت بهتر، همان حس‌های قدیمی، کارکردهای نوینی پیدا می‌کنند و با کنار رفتن پرده زنگار، افقی نامحدود و بیکران مشاهده می‌شود و «تجربه‌های عارفانه همراه با احساس گشودن چشم‌اندازی بیکرانه» (مزلو ۱۳۶۷: ۳۸) به دست می‌آید.

در عرفان نیز، مرحله فنا و وصال، یادآور تجربه‌های یادشده در سالک هستند. این دو اصطلاح، از واژه‌های کلیدی در اشعار بیدل به شمار می‌آیند. طبق نظرات شاعر، هرگاه سالک مبتدی در اثر پختگی و کمال معنوی به مرزهای وصال، *إلی الله* و *فناء فی الله* برسد، با تجربه‌هایی روحانی روبه‌رو می‌شود که پیش از این، از درک آن عاجز بوده است. به عبارت دیگر، قوه ادراک سالکِ واصل و فانی، قادر به فهم موضوعاتی می‌شود که بی‌بردن به آن برای دیگران امکان‌پذیر نیست. بیدل، جسم و خواهش‌های برآمده از آن را برای رسیدن به این مرحله معنوی مانعی بزرگ می‌داند و عقیده دارد تنها با گشودن گره تن، افق‌های تازه در برابر چشم جان جویندگان حقیقت پدیدار می‌شود و بی‌قراری‌های دل برای رسیدن به مرزهای شکوفایی پایان می‌پذیرد. از نگاه بیدل، وصال دربردارنده رازهایی شگرف است که سالک با گشودن آغوش بصیرت، قادر به فهم آن خواهد بود. توصیفات بیدل حاکی از این است که رونده وادی سلوک با درک مرحله وصال و رسیدن به مرحله اوج، با گستره‌ای بی‌پایان از مبانی معرفتی و شناختی مواجه می‌شود و نسبت به بسیاری از رازهای سر به مهر آگاهی می‌یابد.

بی‌تاب وصال است دل، اما چه توان کرد جسم است به راحت گره رشته جان‌ها

(بیدل دهلوی ۱۳۸۰: ۶۱)

ذرات جهان چشمک اسرار وصال است آغوش من این‌ست که چشمی بگشایم

(همان: ۸۴۲)

تجربه‌هایی که سالک در لحظه‌های فناشدن به دست می‌آورد، شباهت زیادی به تجربه آزمودنی‌های مزلو دارد. بیدل معتقد است در مرحله فنا، سالک، گرد کدورت از دامن هستی می‌شوید و به خلوص معنوی می‌رسد و به خاکستری برآمده از آتش محبت، عشق و طلب بدل می‌شود. خاکستری که چون صابون پاکیزه و پاک‌کننده جسم و جان از زشتی‌های نفسانی است. راهی که به فنا ختم می‌شود به قدری روشن و پرفروغ است که کاروان وجود سالک با اشتیاق و بدون اضطراب در این مسیر پرخطر گام برمی‌دارد. آن‌گونه که از آراء بیدل برمی‌آید، میل به فانی‌شدن، شخصیتی مطمئن و استوار از آدمی می‌سازد و بر میزان بصیرت او می‌افزاید. به سخن دیگر، سرخط تحقیق فنا باعث از بین رفتن فرسودگی‌های جسمی و روحی و ظهور و بروز قابلیت‌های جدید در سالک می‌شود.

فنا می‌شوید از گرد کدورت دامن هستی	چو آتش می‌کند خاکستر ما کار صابون را (بیدل دهلوی ۱۳۸۰: ۱۶۸)
بیدل ره دیار فنا بس که روشن است	چون شمع چشم‌بسته رود کاروان ما (همان: ۹۷)
پیریام سرخط تحقیق فنا روشن کرد	حلقه قامت من عینک نقش کف پاست (همان: ۴۱۵)

احساس شدید وجد و حیرت فرامکانی و فرازمانی

مزلو با تکیه بر آزمودنی‌های خود به این نتیجه رسید که افراد خودشکופا به هنگام رسیدن به نقطه اوج، به شدت دچار حیرت و وجد می‌شوند و این حالت به قدری در آن‌ها زیاد است که گویی زمان و مکان را از یاد می‌برند. «انسان [خودشکופا] هنگامی به طور کامل مجذوب چیزی می‌گردد و فارغ از زمان و مکان است، این حالت را تجربه اوج می‌نامند.» (مزلو ۱۳۷۲: ۹۶) ال. پتری نیز،

عقیده دارد که یکی از ویژگی‌های اصلی نقطهٔ اوج، «احساس شدید وجد و جذبه» است. (ال. پتری ۱۳۸۲: ۹۹) افراد خودشکופا با این احساس که چیزی به غایت مهم و ارزشمند در این لحظات به وقوع پیوسته است، سرانجام از دست دادن مقام خود در گسترهٔ مکان و زمان (بی‌خودی) را تجربه می‌کنند. (مزلو ۱۳۶۷: ۳۸)

مزلو به این نکته اشاره می‌کند که ما آگاهی و معرفتی نسبت به چگونگی دست‌یافتن به تجربهٔ اوج را نداریم، اما تنها چیزی که می‌دانیم این است که انسان باید در تجربهٔ اوج، از خوشی به وجد درآید. (۱۳۸۶: ۹۱) به این اعتبار، از تجربهٔ اوج، با عنوان «احساس تمام‌عیار کمال یا جذبه» (لان‌دین ۱۳۸۳: ۳۲۳) یاد می‌شود.

این ویژگی در دیوان بیدل نمود برجسته‌ای دارد. در توصیفی که او از انسانِ واصل و فانی ارائه می‌دهد، احساسات شدید آمیخته به تحیر دیده می‌شود. از نظر بیدل، «غایت معرفت همان حیرت است» (پژمان ۱۳۵۶: ۷۰۹) و «انسان متحیر، فاقد آگاهی عقلانی است، تماشاگر محض است و آینه‌سان، در ماهیت و کیفیت اشیاء و جهان چند و چون نمی‌کند.» (فتوحی رودم‌عجنی ۱۳۹۳: ۳۵۹) بیدل در ارتباط با احساس خود می‌گوید از زمانی که برای دیدار حق بال گشوده و سیم‌رخ‌جانش را به سوی کوی یار به پرواز درآورده است، گسترهٔ زمان و مکان از نظر او پنهان شده است. حیرت به قدری بر او غلبه دارد که مانع خودنمایی حس‌های دیگر شده و آن‌ها را به طور کامل تحت‌الشعاع قرار داده و به حاشیه رانده است. از منظر بیدل، رمزگشایی از رازهای دو جهان در اثر توجه به حیرت تحقق می‌یابد. بنابراین، برای تماشای عالم ملکوت، پیوسته باید در میناخانهٔ حیرت حضور داشت.

وسعت ز مکان گم شد و فرصت ز زمان‌ها
حیرت همه‌جا تخته نموده‌ست دکان‌ها
(بیدل دهلوی ۱۳۸۰: ۶۳)

جز گرد تحیر رقمی نیست در اینجا
(همان: ۱۱۵)

تا همچو شرر بال گشودم به هوایت
بیدل نفس سوختهٔ ما چه فروشد

رمز دو جهان از ورق آینه خواندیم

نزاکت‌هاست در آغوش میناخانه‌ی حیرت مژه بر هم مزن تا نشکنی رنگ تماشا را
(بیدل دهلوی ۱۳۸۰: ۱۶۷)

بیدل خود را غرق در حیرت معرفی کرده و معتقد است هرگز کسی قادر به توصیف و تبیین تجربه‌های منحصر به فرد او نیست؛ چراکه «اتفاقات شگفت روحی در عالم حیرت رخ می‌دهد. تکانه‌های روحی شدید، هر کدام سانحه‌ی شگفت شاعرانه‌ای است که حاصل لحظه‌ی روحی است. نگارش سوانح ساده نیست؛ زیرا زبان گنجایی آن را ندارد.» (فتوحی رودمعجنی ۱۳۹۳: ۳۶۰) بیدل به یاد جمال یار دچار حیرت شده و دل شب‌گرد او، روز و شب در جست‌وجوی دلداری حقیقی است. تبسم معشوق به قدری بر وی اثرگذار بوده است که با وجود عدم حضورش، همچنان اشتیاق و ذوق در نهاد عاشق غلیان دارد. بیدل با این توصیف، بر ابعاد اثربخشی دیدار یار و وجد و شور حاصل از آن، تأکید کرده است. وجد و شوری که منجر به شکوفایی معرفتی و شناختی سالک و کنار رفتن پرده‌های ضخیم حجاب از پیش دیدگان بصیرت بیدل (سالک) می‌شود و ابعاد قابل ستایش شخصیت برجسته‌ی او را شرح می‌دهد؛ زیرا از نگاه شاعر، پدیده‌ی دیگری قادر به انجام این مهم نخواهد بود.

ز فرق تا قدم افسون حیرتی بیدل کسی چه شرح دهد معنی نکوی تو را؟!
(بیدل دهلوی ۱۳۸۰: ۱۵۰)

دوش با تیغ تبسم رفتی از بزم و هنوز شور بیرون می‌دهد زخم نمک‌پرورد ما
در سواد حیرت از یاد جمالت بی‌خودیم روز و شب خواب سحر دارد دل شب‌گرد ما
(همان: ۷۰)

احساس یکپارچگی و بی‌خویشنی

در تجربه‌ی اوج، «فرد از خود جدا شده و در ماورای خود سیر می‌کند.» (دارابی ۱۳۸۸: ۱۱۸) یکی از شرایط لازم برای رسیدن به تجربه‌ی اوج یا اوج‌مندی، رهایی

ذهنی از امور عادی و غرق شدن و جذب شدن در جهان بی‌خویشتنی و بی‌خود شدن از خود است، به طوری که خویشتن را از دیدگاه یک تماشاچی یا نظاره‌گر نقاد ننگریم. (هاشمی ۱۳۷۸: ۳۵) این تجارب شباهت زیادی به تجربه‌های عمیق مذهبی دارد که در جریان آن، افراد خود را فراموش می‌کنند یا از جهان مادی فارغ می‌شوند. (شولتس ۱۳۸۳: ۳۷۱) و «از عالم خارج بی‌خبر می‌شوند» (سیاسی ۱۳۸۹: ۲۰۰)؛ چراکه با ظهور تجربهٔ اوج، پیوندهای انسانی با عالم ماده گسسته می‌شود و دنیایی با ماهیتی متفاوت در پیش چشم جان آدمی ظاهر می‌گردد.

در عرفان اسلامی نیز، دور شدن از خود انسانی موضوعی بنیادی به شمار می‌رود. سالک، مجاهدت‌های بسیاری را به جان می‌خرد تا همچون سیمرغ در آسمان ملکوت الهی پرواز کند و با صیقل روح خود، خدایی شود و به درجه‌ای از شکوفایی برسد که چیز دیگری را جز حق نبیند. «بعضی متفکران این کار را به اصطلاح «بی‌خودی» نام می‌نهند و می‌گویند اگر «بی‌خودی» را تمرین کنیم، اسرار خودی بر ما فاش خواهد شد.» (نبی ۱۳۷۶: ۱۰۲) در این مرحله، اتحاد کامل با معشوق ازلی رخ می‌دهد و قطره به دریا می‌پیوندد. نمود این تجربه‌ها و حالت‌ها در آزمودنی‌های مزلو نیز تأیید شده است، به طوری که این افراد به هنگام رسیدن به نقطهٔ اوج، دچار نوعی احساس بی‌خویشتنی می‌شوند. (۱۳۷۲: ۲۳۰)

بیدل دهلوی که از خرمن عرفان اسلامی خوشه‌ها چیده است، در این زمینه، نگاهی مشابه دیدگاه مزلو دارد.

«خودی بیدل غیرشخصی و همه‌گیر است. احساس من و تو، فریب و وهم و گمان است. به همین سبب، حقیقت پوشیده می‌ماند. اگر احساس من و تو از بین رود، کثرت موجودات در نور وحدت‌الوجود گم می‌شود. پیام بیدل این است که انسان... [باید] از مقام خودی خارج شده و در وسعت بی‌خودی محو شود.» (احمد ۱۳۷۴: ۱۱۶)

و به تجربه‌ی احساس یکپارچگی دست یابد. از نگاه او، نفس‌کشیدن بدون حضور حق قابل تصور نیست و زندگی در این شرایط معنایی ندارد. خداوند آغاز و پایان هر چیزی است و همه‌ی آفریده‌ها در او خلاصه می‌شوند. شاعر من و ما را تعیین و نمودی از حق می‌داند و معتقد است حیاتی که آدمی برای خود در نظر می‌گیرد، وهم و گمانی بیش نیست. بیدل از کسانی که به این طرز نگاه معتقد باشند، با عنوان پادشاه دو جهان یاد می‌کند و این‌گونه بر اعتبار آن‌ها صحه می‌گذارد. در منظومه‌ی فکری بیدل، خود را چیزی پنداشتن و من و تویی بر زبان جاری کردن، زمینه‌ساز دور شدن از احساس یکپارچگی و سقوط معرفتی خواهد بود. او به مخاطبان خود توصیه می‌کند که در عوض فردگرایی، فرآیند سلوک و تکیه‌ی صرف بر توانایی‌های شخصی - که نمود آن در استفاده از ضمائر «من» و «تو» دیده می‌شود - از کلیدواژه‌ی اتحاد یعنی «ما» بهره بگیرند و با نادیده گرفتن غرور، خودپسندی و صفات مذموم دیگر، وجود خویش را به تمام معنا با انوار خورشید محبت الهی - که از ازل تا به ابد بر همگان تابیده و اهل سلوک و خودشناسی را از مواهب پرتو رحمانی بهره‌مند کرده است - آشنا کنند.

که دم زند ز من و ما دمی که ما تو نباشی
نفس چو صبح زدن بی حضور مهر نشاید
ازل به یاد که باشد، ابد دل که خراشد؟
مکش خجالت محرومی از غرور تعیین
من و تو بیدل ما را به وهم چند فریبد
به این غرور که ماییم از کجا تو نباشی
چه زندگی ست کسی را که آشنا تو نباشی
که بود و کیست گر آغاز و انتها تو نباشی...
چه من چه او همه با توست اگر تو با تو نباشی...
منی جز از تو نزیید تویی چرا تو نباشی؟
(بیدل دهلوی ۱۳۸۰: ۱۰۶۵)

به عالم بشری غیر خودنمایی نیست
کسی که بگذرد از وهم خویشتن، ملک است
(همان: ۳۰۲)

بیدل بر این باور است که در دریای حوادث، تنها با شکستن خود می‌توان به سلامت از آن گذر کرد و جان به در برد. به سخن دیگر، دوری گزیدن از هستی

وهم‌آمیز، به معنای کل شدن و پیوستن به بحر حقیقت و وحدت است. او با استفاده از ترکیب اتحاد معنوی، به ابعاد روحانی و فراجسمی اتحاد عاشق و معشوق صحه گذاشته و برهم خوردن این یکپارچگی را ننگ و غبن بزرگی برای فرد دورمانده از اتحاد دانسته است. او تحت‌تأثیر باورهای وحدت وجودی خود، همه ذرات هستی را نمودی از تجلی الهی می‌داند و به مخاطب خود توصیه می‌کند با برآمدن از خویشتن انسانی، به ذره‌ای کوچک از کل حقیقی (خداوند) بدل شوند. در این وادی پر صعب و بلا، عافیت‌طلبی و منفعت‌جویی جایگاهی ندارد و تنها، رسیدن به دریای یگانگی، مورد نظر قرار می‌گیرد. موج‌ها (تمثیلی از سالکان) در این دریا می‌شکنند تا به طور کامل در آن حل شوند و هیچ نشانه‌ای از هویت خود باقی نگذراند. به عبارت دیگر، هویت‌ها و عناصر عالم ماده در این وادی به طور کامل رنگ می‌بازد و تنها یک هویت به عنوان شاخص اصلی نمود پیدا می‌کند. همه اجزای دریا که پیش از این به طور مجزاً قابل تشخیص بودند، اینک در قالب یک حقیقت واحد، بازتعریف می‌شوند.

از سلامت دست باید شست و زین دریا گذشت
موج چون برهم خورد بیدل همان بحر است و بس
موج اینجا از شکست خویشتن پل می‌کند
کم‌شدن از وهم هستی جزو را کل می‌کند
(بیدل دهلوی ۱۳۸۰: ۶۸۸)

دوری از دلدار، ننگ اتحاد معنوی است
موج ما با گوهر از گوهر جدا خواهد شدن
(همان: ۹۸۳)

ذرات جهان چشمه انوار تجلی است
هر سنگ که آید به نظر طور ببینید
(همان: ۵۳۵)

از خویش برآ شامل ذرات جهان باش
هرگاه نفس فال صدا زد همه سویی‌ست
(همان: ۳۷۷)

بیدل تمامی هستی را یک واحد کل و مطلق در نظر گرفته و کثرت را ظاهری و فاقد اعتبار خوانده است. از نگاه او، گونه‌گونی آفریده‌ها سطحی و همه هستی، برآمده از ذات باری تعالی است. در تمامی تجربه‌های اوج بیدل، نمود احساس

اتحاد و ترک خود، به روشنی دیده می‌شود. او عقیده دارد که انسان‌ها برای دور شدن از جنبه‌های تاریک وجود خویش و تبدیل شدن به افرادی کمال یافته و خودشکوفا نیازمند پیوستن به فروغ جاودانه وحدت هستند؛ زیرا سایه (انسان گمراه) پیوسته به سوی آفتاب (خداوند) در حرکت است و چاره‌ای جز این ندارد. بنابراین، ما و من که کنایه‌ای از وجود آدمی است، ماهیتی عاریتی و گذرا دارد و تفاخر به آن، به مثابه تکیه کردن بر چیزی بی‌بنیاد و غیرمتقن است. بیدل از کسانی که هنوز از بند من و مایی رها نشده‌اند، با عنوان کم‌همت‌ان یاد کرده است. شاید دلیل این طرز تلقی، واضح بودن و ساده بودن درک حقیقت است که از سوی دنیاگرایان فهمیده نمی‌شود. در ابیات ذیل، بیدل، دنیا دوستان را در برابر معرفت‌جویان قرار داده و با تبیین منش فکری و رفتاری هر کدام، مخاطبان خود را به نوعی به مقایسه واداشته تا پرده تاریکی را کنار زنند و نور راستی را در تار و پود وجدان آن‌ها نمایان سازد.

با همه کثرت شماری غیر وحدت باطل است	یک‌یک آمد بر زبان از صدهزار اعداد ما
عالم کثرت طلسم اعتبار وحدت است	(بیدل دهلوی ۱۳۸۰: ۵۳)
ظلمت ما را فروغ نور وحدت جاذب است	خوشه‌ها آینه‌دار شوخی یک دانه‌اند
تا به کی نازی به حُسن عاریت	(همان: ۴۹۳)
بیدل این کم‌همت‌ان بر عزّ و جاه	سایه آخر می‌رود از خود به طرف آفتاب
	(همان: ۱۸۷)
	ما و من آینه‌داری بیش نیست...
	فخرها دارند و عاری بیش نیست
	(همان: ۵۶۳)

گرایش به شعر، عرفان و مذهب

مزلو عقیده دارد که اوج‌مندان با کلّ هستی در ارتباط هستند و با شعر، زیبایی‌شناسی، تعالی‌گرایی و مذهب عارفانه‌ای که شخصی و غیرمعمول است،

سروکار دارند. (مزلو ۱۳۶۷: ۴۰) از دید او، افراد تجربه‌کننده نقطه اوج، به مقوله‌های شعر، عرفان و مذهب تمایل دارند و «بیشتر در تدوین موسیقی، فلسفه و ادیان فعالیت دارند.» (دارابی ۱۳۸۸: ۱۱۸) بنابراین، تجربه‌های اوج می‌توانند به صورت عشق، لذت بردن از یک اثر هنری بزرگ، بینش عمیق، کشف علمی یا خلاقیت تجربه شوند و نمود پیدا کنند. (لان‌دین ۱۳۸۳: ۳۲۳)

در ارتباط با شخصیت بیدل نیز این ویژگی‌ها، نمود دارد. او در شمار برجسته‌ترین شاعران عارف فارسی‌زبان است و به همراه صائب تبریزی، یکی از دو قلعه سبک هندی محسوب می‌شود. شفیع‌کدکنی درباره جایگاه شعری بیدل می‌گوید: «اگر برای هر یک از شیوه‌های شعر فارسی، بخواهیم نماینده‌ای برگزینیم که تمام خصایص آن شیوه را به گونه‌ای آشکارا در آثار خویش نمایش دهد، بیدل را باید نماینده تمام‌عیار اسلوب هندی به شمار آورد.» (۱۳۷۱: ۱۵) او با تکیه بر عوامل گوناگونی به این مرتبه رسید که توفیق در ساخت ترکیب‌های نوین از آن جمله است. «وی یکی از مهم‌ترین شاعران ترکیب‌ساز است. برای درک درست از شعر بیدل به ناگزیر باید با شیوه کاربرد ترکیبات وی مألوف و مأنوس بود.» (ضیایی ۱۳۸۷-۱۳۸۶: ۲۰۴) این امر باعث پیچیدگی و ابهام بسیاری از سروده‌های او شده است. بیدل شعر را دست‌مایه و ابزاری برای بازگفت موضوعات عرفانی و دینی قرار داده است. رویکرد او در زمینه عرفانی، با عنایت به نظریه وحدت وجود شکل گرفته و در نتیجه این نگاه، از همه موجودات با عنوان مرایای حق تعالی یاد کرده است. «او شاعری است آشنا با عرفان اسلامی و پیرو مکتب وحدت وجود که کانون عرفان نظری ما از قرن هفتم هجری تاکنون بوده است.» (کاظمی ۱۳۸۷: ۲۹) همچنین، «بیدل پیرامون مذهب اظهار نظر دارد که تمام ملل یک اصل دارند، لیکن اهل ملت اصل را که غیر مرئی و غیر محسوس است، فراموش می‌کنند.» (احمد ۱۳۷۴: ۱۱۵) باورهای بیدل در مقوله دینی و

عرفانی، حول محور یکپارچگی می‌گردد. او از همان سال‌های جوانی با عرفان اسلامی آشنا شد.

«شعر هندی پیش از بیدل، جرقه‌هایی از مفاهیم عارفانه را دربر دارد، اما... در شعر بیدل، به خرمی از آتش گذاخته بدل می‌شود... بیدل، در واقع، کالبد شعر فارسی را که پس از جامی کم‌کم خالی از روح عارفانه شده بود، دوباره با مفاهیم عرفانی و با زبانی پرتپش و در ابعادی گسترده و عمیق، آشتی می‌دهد.» (حسینی ۱۳۶۸: ۷۰-۶۹)

او ضمن اینکه بر عارف بودن خود تأکید کرده، بیان می‌کند جامی از میکده عرفان نصیبتش شده که باده آن، دور شدن از هستی و دل بریدن از مظاهر دنیایی آن است و در این سرای غفلت، تازگی و پویایی عرفان او، راهی برای رسیدن به مقصود به شمار می‌رود. بیدل عرفان مورد نظر خود را کاربردی و گره‌گشا معرفی کرده و مهین‌ترین موضوعات عرفانی را با ابزار شعر به مخاطبان خاص و عام خود انتقال داده است. امری که بسیاری در اندیشه انجامش بودند، ولی از عهده آن برنیامدند. پختگی اندیشه‌های ابن‌عربی و مولانا در غزل‌های وی به خوبی نمایان است. بیدل با ایجاد شبکه‌ای از واژگان، موفق به ترسیم خوشه‌های معنایی مختلف در حوزه‌های معرفت‌شناختی، اخلاقی، عاطفی و... شده است. بنابراین، شعر دست‌مایه‌ای ارزشمند برای اشاره به بخشی از تجربه‌های شخصی وی بوده است. مثلاً در بیت ذیل، واژگان «جام، خم‌خانه، صاف و باده ناب» در کنار کلیدواژه «عرفان» قرار گرفته‌اند تا یکی از باورهای مهم بیدل را بازگو کنند. باوری که تأییدکننده مبادی عرفان مورد نظر شاعر و گرایش‌های معرفت‌شناختی اوست. عرفانی برآمده از سکر و مستی که در آن، روابط میان خدا و انسان بر اساس مؤلفه‌های عاشقانه - و نه صرفاً عابدانه و زاهدانه - تعریف شده است.

جامی از خم‌خانه عرفان به دست آورده‌ام صاف‌گردیدن ز هستی باده ناب من است
(بیدل دهلوی ۱۳۸۰: ۲۲۶)

درین غفلت‌سرا عرفان ما هم تازگی دارد سراپا مغز دانش گشتن و چیزی نفهمیدن (بیدل دهلوی ۱۳۸۰: ۹۶۳)

بیدل شعرهای خود را سرشار از طراوات و پویایی می‌داند و معتقد است شنوندگان اشعار او، به این واسطه، از دل‌مردگی و رخوت معنوی در امان خواهند بود. به عبارتی، بیدل بر عنصر زندگی‌بخشی غزل‌های خود تأکید کرده است. همچنین، او شعر خود را به مثابه گنجینه‌ای درخشان می‌داند که مطالعه و تدقیق در آن، می‌تواند بر غنای ابعاد روحانی شخصیت آدمی بیفزاید. نگرش مثبت بیدل دهلوی به شعر در حالی است که بسیاری از عارفان و صوفیان، در نکوهش و تحریم آن، داد سخن داده‌اند و حتی برخی سعی کرده‌اند شاعر بودن شیخ مورد نظر خود را بی‌اهمیت جلوه دهند و آن را رد کنند که مؤلف *اسرارالتوحید* از آن جمله است. بیدل در چنین فضای بدبینانه‌ای که میان شماری از صوفیان وجود داشت، به شعر و شاعری روی آورد و داشته‌های فکری خود را از این طریق بیان کرد. بنابراین، شعر در نظام اندیشگانی بیدل، کارکردی فراتر از اقناع حس لذت‌طلبی وی دارد.

خشکی به طبع خلق ز شعر ترم نماند فطرت هنوز از قلم نال می‌کشد (همان: ۶۵۵)

در این بزم ز آثار اسرارسنجان چه ماند اگر شعر بیدل نماند (همان: ۶۴۱)

گر اهل سخن بیدل سامان غنا خواهند چون نسخه اشعارت گنجینه نمی‌باشد (همان: ۴۹۲)

نتیجه

در مکتب روان‌شناسی انسان‌گرا بیشتر از سایر مکاتب به جنبه‌های مثبت و کمال‌جویانه انسان و دغدغه‌های او توجه شده و تحت تأثیر این نگرش، آبراهام

مزلو نظریه خودشکوفایی خود را ارائه و تبیین نموده و در آن، بر پانزده ویژگی افراد خودشکופا تأکید کرده که تجربه اوج عرفانی از آن جمله است، شاخصه‌های این مؤلفه با بسیاری از مبانی عرفان اسلامی همخوانی دارد. بیدل دهلوی به عنوان شاعری عارف، همواره در دیوان خود به انسان و نیازهای معنوی او اشاره کرده است. این امر، هنگامی که سخن از رابطه عارفانه - عاشقانه میان خالق و مخلوق و کیفیت مراتب وصال، فنا، وحدت و اتحاد به میان می‌آید، نمود بیشتری می‌یابد. در این مراحل سالک به مثابه آزمودنی‌های مزلو موفق به درک تجربه‌هایی همچون: «گشوده شدن افق نامحدود در برابر دیدگان»، «احساس شدید وجد و حیرت فرامگانی و فرازمانی»، «احساس یکپارچگی و بی‌خویشتنی» و «گرایش به شعر، عرفان و مذهب» شده است. مزلو انسان‌های خودشکופا را در دو دسته اوج‌گرا و غیر اوج‌گرا قرار داده است، با این اوصاف بیدل با توجه به تمایل وافری که به شعر، عرفان و دین دارد، فردی اوج‌گرا محسوب می‌شود. همچنین، منشأ تجربه‌های اوج در نگاه بیدل، فراطبیعی و معنوی است و دارای ابعادی دینی و عرفانی است، اما در آزمودنی‌های مزلو، این تجربه‌ها لزوماً روحانی نیستند و گاهی صرفاً جسمانی و زمینی محسوب می‌شوند.

کتابنامه

- احمد، ظهورالدین. ۱۳۷۴. *نقد شعر فارسی در پاکستان و هند*. اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- ال. پتری، هربرت. ۱۳۸۲. «آبراهام مزلو و خودشکوفایی». ترجمه جمشید مطهری طشی. *مجله معرفت*. ش ۶۹. صص ۱۰۰-۹۴.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالخالق. ۱۳۸۰. *دیوان*. به تصحیح اکبر بهداروند. تهران: پیک.
- پژمان، عارف. ۱۳۵۶. «بیدل؛ شاعر فطرت و حیرت»، بخش ۱. *مجله گوهر*. ش ۵۷. صص ۷۱۲-

جوانی، حجّت‌الله و خادمی، سمیه. ۱۳۹۳. «منشأ آفرینش و جایگاه انسان در شعر بیدل دهلوی». فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان. س ۶. ش ۱۸. صص ۲۸-۷. جورارد، سیدنی. ام و لاندسمن، تد. ۱۳۸۷. شخصیت سالم از دیدگاه روان‌شناسی انسان‌گرا. ترجمه فرهاد منصف. اصفهان: جهاد دانشگاهی.

حسینی، حسن. ۱۳۶۸. بیدل، سپهری و سبک هندی. ج ۲. تهران: سروش.
داداش‌رستمی ثالث، محمود. ۱۳۸۴. «بیدل در آیینۀ تاریخ (تصوّف و عرفان از نگاه بیدل)». مجله عرفان اسلامی. س ۲. ش ۶. صص ۹۸-۸۳.

دارابی، جعفر. ۱۳۸۸. نظریه‌های روان‌شناسی شخصیت (رویکرد مقایسه‌ای). تهران: آبیژ. روحانی، مسعود و سیاوش حق‌جو و علی‌اکبر شوبک‌لایی. ۱۳۹۴. «بررسی وحدت وجود در رباعیات بیدل دهلوی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۱. ش ۳۸. صص ۱۶۳-۱۲۷.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۱. نقد ادبی. ج ۲. چ ۳. تهران: امیرکبیر.
سیاسی، علی‌اکبر. ۱۳۸۹. نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی. چ ۱۳. تهران: دانشگاه تهران.

سیف، علی‌اکبر. ۱۳۹۰. روان‌شناسی پرورشی نوین: روان‌شناسی یادگیری و آموزش. تهران: دوران.

شعاری‌نژاد، علی‌اکبر. ۱۳۷۰. روان‌شناسی عمومی. ج ۱. چ ۴. تهران: توس.
شفیعی‌کدکنی، محمدرضا. ۱۳۷۱. شاعر آینه‌ها (بررسی سبک هندی و شعر بیدل). چ ۳. تهران: آگاه.

————— . ۱۳۷۶. شاعری در هجوم منتقدان. چاپ اول. تهران: آگاه.

شمیسا، سیروس. ۱۳۷۹. سبک‌شناسی شعر. چ ۶. تهران: فردوس.
شولتس، دوان. ۱۳۸۳. نظریه‌های شخصیت. ترجمه یوسف کریمی و همکاران. چ ۴. تهران: ارسباران.

صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۸۴. تاریخ ادبیات ایران. ج ۴. چ ۴. تهران: فردوس.
ضیایی، عبدالحمید. ۱۳۸۷-۱۳۸۶. «بررسی اندیشه‌های فلسفی در شعر بیدل دهلوی»، مجله قند پارسی ش ۳۹ و ۴۰، صص ۲۱۸-۲۰۱.

فتوحی رودمجنی، محمود. ۱۳۹۳. بلاغت تصویر. چ ۳. تهران: سخن.
کاظمی، محمدکاظم. ۱۳۸۷. کلید در باز: رهیافت‌هایی در شعر بیدل. تهران: سوره مهر.

- کریمی، یوسف. ۱۳۸۹. *روان‌شناسی شخصیت*. چ ۱۵. تهران: ویرایش.
- گورین، ویلفرد و همکاران. ۱۳۷۰. *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*. ترجمه زهرا میهن‌خواه. تهران: اطلاعات.
- لان‌دین، رابرت ویلیام. ۱۳۸۳. *نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: توس.
- مزلو، آبراهام. اچ. ۱۳۶۷. *روان‌شناسی شخصیت سالم*. ترجمه شیوه رویگران. تهران: هدف.
- _____ . ۱۳۷۲. *انگیزش و شخصیت*. ترجمه احمد رضوانی. چ ۳. تهران: آستان قدس رضوی.
- _____ . ۱۳۸۶. *زندگی در اینجا و اکنون؛ هنر زندگی متعالی*. ترجمه مهین میلانی. چ ۲. تهران: فراروان.
- موسوی سیرجانی، سهیلا. ۱۳۸۷. «زهد پارسا». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۴. ش ۱۲. صص ۹۹-۱۱۳.
- نبی، هادی. ۱۳۷۶. *عبدالقادر بیدل دهلوی (زندگی، نقد و بررسی و گزیده آثار)*. ترجمه دکتر توفیق سبحانی. تهران: قطره.
- ولک، رنه و وارن، آوستن. ۱۳۸۲. *نظریه ادبیات*. ترجمه ضیا موحد و پرویز مهاجر. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- هاشمی، جمال. ۱۳۷۸. *سعدی و روان‌شناسی نوین*. تهران: شرکت سهامی انتشار.

English sources

- Francis, Nedra H & Kritsonis, William A. (2006). «A Brief Analysis of Abraham Maslow's Original Writing of Self-Actualizing People: A Study of Psychological Health», *Doctoral Forum; National Journal Of Publishing And Mentoring Doctoral Student research*, Vol 3. No. 1, p.p 1-7.
- Pardee, Ronald L. (1990). «Motivation Theories of Maslow, Herzberg, McGregor & McClelland. A Literature Review of Selected Theories Dealing with Job Satisfaction and Motivation», *to the educational resources information center (ERIC)*, p.p 1-24.

References

- Ahmad, Zohūroddīn. (1995/1374SH). *Naqd-e še'r-e fārsī dar pākestān va hend*. Eslam Abād: Markaz-e Tahqīqāt-e Fārsī-ye Irān va Pākestān.
- Bīdel Dehlavī, Abdolqāder ebn-e Abdolxāleq. (2001/1380SH). *Dīvān*. Ed. by Akbar Behdārvand. Tehrān: Peyk.
- Dādāš Rostamī Sāles, Mahmūd. (2005/1384SH). “Bīdel dar āyīne-ye tāriḫ (tasavvof va erfān az negāh-e bīdel)”. *Majalle-ye Erfān-e Eslāmī*. Year 2. No. 6. Pp. 83-98.
- Dārābī, Ja'far. (2009/1388SH). *Nazarīye-hā-ye ravān-šenāsī-ye šaxsīyat (rūykard-e moqāyese-yī)*. Tehrān: Āyīž.
- Fotūhī Rūdmō'jenī, Mahmūd. (2014/1393SH). *Balāqat-e tasvīr*. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- Guerin, Wilfred L. and et. al. (1991/1370SH). *Rāhnamā-ye rūykard-hā-ye naqd-e adabī (A handbook of critical approaches to literature)*. Tr. by Zahrā Mīhanxāh. Tehrān: Ettelā'āt.
- Hāšemī, Jamāl. (1999/1378SH). *Sa'dī va ravān-šenāsī-ye novīn*. Tehrān: Šerkat-e Sahāmī-ye Entesār.
- Hakīm Āzar, Mohammad. (2007/1386SH). “Bīdel-e dehlavī va ostūre-hā-ye irānī”. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year 3. No. 7. Pp. 13-24.
- Hosseinī, Hasan. (1989/1368SH). *Bīdel, sepehrī va sabk-e hendī*. 2nd ed. Tehrān: Sorūš.
- Javānī, Hojjatollāh and Somayye Xādemī. (2014/1393SH). “Manša'-e āfarīneš va jāyghāh-e ensān dar še'r-e bīdel-e dehlavī”. *Faslnāme-ye Motāle'āt-e Šebh-e Qārre. Sīstān va Balūčestān University*. Year 6. No. 18. Pp. 7-28.
- Jourard, Sidney M. and Ted Landsman, (2008/1387SH). *Šaxsīyat-e sālem az didgāh-e ravān-šenāsī-ye ensān-garā (Healthy personality; an approach from the viewpoint of humanistic psychology)*. Tr. by Farhād Monsef. Esfahān: Jahād dānešghāhī.
- Kāzemī, Mohammad Kāzem. (2008/1387SH). *Kelīd-e dar-e bāz; rah-yāft-hā-yī dar še'r-e bīdel*. Tehrān: Sūre-ye Mehr.
- Karīmī, Yūsef. (2010/1389SH). *Ravān-šenāsī-ye šaxsīyat*. 15th ed. Tehrān: Vīrāyeš.
- L. Petri, Herbert. (2003/1382SH). “Abraham Maslow va xod-šekūfāyī”. Tr. by Jamšīd Motahharī Tašī. *Majalle-ye Ma'refat*. No. 69. Pp. 94-100.

Lundin, Robert William. (2004/1383SH). *Nazarīyye-hā va nezām-hā-ye ravān-šenāsī* (Theories and systems of psychology). Tr. by Yahyā Seyyedmohammadī. Tehrān: Tūs.

Moslow, Abraham H. (1988/1367SH). *Ravān-šenāsī-ye šaxsīyat-e sālem*. Tr. by Šivā Rūygarīyān. Tehrān: Hadaf.

_____. (1993/1372SH). *Angīzeš va šaxsīyat* (Motivation and personality). Tr. by Ahmad Rezvānī. 3rd ed. Mašhad: Āstān-e Qods-e Razavī.

_____. (2007/1386SH). *Zendegī dar īnjā va aknūn; honar-e zendegī-ye mota'ālī* (The farther reaches of human nature). Tr. by Mahīn Mīlānī. 2nd ed. Tehrān: Farāravān.

Mūsavī Sīrjānī, Soheylā. (2008/1387SH). "Zohd-e pārsā". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year 4. No. 12. Pp. 99-113.

Nabī, Hādī. (1997/1376SH). *Abdilqāder bīdel-e dehlavī (zendegī, naqd va barresī va gozīde-ye āsar)*. Tr. by Towfīq Sobhānī. Tehrān: Qatre.

Pežmān, Āref. (1977/1356SH). "Bīdel; šā'er-e fetrat va hetrat". *Majalle-ye Gowhar*. No. 57. Pp. 707-712.

Rowhānī, Ms'ūd and Sīyāvaš Haqjū and Alī Akbar Šūbkolāyī. (2015/1394SH). "Barresī-ye vahdat-e vojūd dar robā'īyāt-e bīdel-e dehlavī". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year 11.No. 38. Pp. 127-136.

Safā, Zabīhollāh. (2005/1384SH). *Tārīx-e adabīyāt-e īrān*. 4th Vol. 4th ed. Tehrān: Ferdows.

Schultz, Duane. (2004/1383SH). *Nazarīyye-hā-ye šaxsīyat* (Theories of personality). Tr by Yūsef Karīmī and et al. 4th ed. Tehrān: Arasbārān.

Seyf, Alī Akbar. (2011/1390SH). *Ravān-šenāsī-ye parvarešī-ye novīn: ravān-šenāsī-ye yādgīrī va āmūzeš*. Tehrān: Dowrān.

Sīyāsī, Alī Akbar. (2010/1389SH). *Nazarīyye-hā-ye šaxsīyat yā makāteb-e ravān-šenāsī*. 13th ed. Tehrān: Tehrān University.

Šafī'ī Kadkanī, Mohammad Rezā. (1992/1371SH). *Šā're-e āyīne-hā (barresī-ye sabk-e hendī va še'r-e bīdel)*. 3rd ed. Tehrān: Āgāh.

_____. (1997/1376SH). *Šā'erī dar hojūm-e montaqedān*. 1st ed. Tehrān: Āgāh.

Šamīsā, Sīrūs. (2000.1379SH). *Sabk-šenāsī-ye še'r*. 6th ed. Tehrān: Ferdows.

Šo'ārīnezād, Alī Akbar. (1991/1370SH). *Ravān-šenāsī-ye omūmī*. 1st Vol. 4th ed. Tehrān: Tūs.

Wellek, Rene and Austin Warren. (2003/1382SH). *Nazarīyye-ye adabīyāt (Theory of literature)*. Tr. by Zīyā Movahhed and Parvīz Mohājer. 2nd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Zarrīnkūb, Abdolhossein. (1982/1361SH). *Naqd-e adabī*. 2 Vol. 3rd ed. Tehrān: Amīrkabīr.

Zīyāyī, Abdolhamīd. (2007-2008/1386-1387SH). “Barresī-ye andīše-hā-ye falsafī dar še’r-e bidel-e dehlavī”, *Majalle-ye Qand-e Pārsī*. No. 39 & 40. Pp. 201-218.

Zohūroddīn, Ahmad. (1995/1374SH). *Naqd-e še’r-e fārsī dar pākestān va hend*. Eslam Abād: Markaz-e Tahqīqāt-e Fārsī-ye Irān va Pākestān.