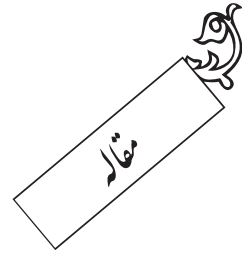


تاریخ دریافت: ۹۷/۰۵/۱۸

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۷/۰۲

(صفحه ۹-۴۸)



## وسعت مشرب:

# پاسخ فرهیختگان شاعر به سیاست‌های صفویه

فاطمه رضوی\* - دکتر محمود فتوحی رودمجنی\*\*

### چکیده

وسعت مشرب در ادبیات دوره صفویه (سبک هندی) اندیشه‌ای اجتماعی، فرهنگی و سیاسی است. این اندیشه توسط شاعران مهاجر که فرهیختگان جامعه محسوب می‌شدند بر ساخته شده است. بسامد و پراکندگی این اصطلاح در دیوان‌های شعری، کتب تاریخی، تذکره‌های شعری و صوفیانه نگارنده را بر آن داشت تا به تبیین و تحلیل ماهیت آن بپردازد. هدف این جستار این است که از خلال دیوان‌های شعری همان عصر مشرب را تعریف کند، ابعاد مختلف آن را نشان دهد و زمینه‌های شکل‌گیری و رشد این ایده را واکاود. بر این اساس شاعران دوره صفویه ایده مشرب را به صورت نظامی یکپارچه بر ساخته‌اند که ایده مرکزی آن فرارفتن از تمایزها و تفاوت‌هایی است که باعث اختلاف در جامعه گردیده است. در این مقاله با استخراج تعاریف، ویژگی‌ها، استعاره‌ها و کارکردهای مشرب، ابعاد آن در هفت بخش دسته‌بندی شده است: آرمان فرادینی مشرب، تقابل با مذهب، مشرب و عرفان، مشرب و عشرت‌طلبی، مشرب و عشق، مشرب به مثابه شیوه زیست اخلاقی و هستی‌شناسی مشرب.

**کلیدواژه‌ها:** سبک هندی، وسعت مشرب، گفتمان شریعت، نقد قدرت، تاریخ ادبیات مهاجرت، صفویه.

## مقدمه

در دیوان‌های شعری سبک هندی و آثار منثور دوره صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ق) اصطلاحی وجود دارد به نام «مشرب» و «وسعت مشرب». این اصطلاح در سه قرن حکومت دولت صفویه از دیوان آصفی هروی شاعر متوفی ۹۲۳ق تا بیدل دهلوی (۱۱۳۲ق)، به کار رفته است. غزالی مشهدی، طالب آملی، ناظم هروی، صائب تبریزی، شوکت بخاری، ناصرعلی سرهندی، بیدل دهلوی و... از مشرب بسیار سخن گفته‌اند و تصاویر بسیاری از مشرب و با مشرب ساخته‌اند. صائب (بیش از ۱۵۰ بار) و بیدل (بیش از ۲۰۰ بار) عین این اصطلاح را به کار برده‌اند. مشرب در بین شاعران این دوره به قدری رایج بوده که به استعاره شعری تبدیل شده و در تشبیه در جایگاه مشبه‌به قرار گرفته است. برخی از این اشارات به ترتیب زمانی عبارت است از:

- از دیوان آصفی هروی (وفات: ۹۲۳) که با امیرعلیشیر نوایی همراه و ملازم درگاه سلطان حسین بایقرا پادشاه تیموری بود:

به هر می‌خواره دیدم آصفی را صحبت گرمی      که صحبت درنگیرد، تا موافق نیست مشرب‌ها  
(آصفی هروی، ص ۱۰)

- از دیوان هلالی جغتایی شاعر هراتی متوفی سال ۹۳۶:

شود گر اهل مذهب را خبر از مشرب رندان      بگردانند مذهب‌ها، بیاموزند مشرب‌ها

(هلالی جغتایی، ص ۵۰۶)

- محتشم کاشانی شاعر شیعه مذهب قرن دهم و هم‌دوره با شاه طهماسب:

چه سود ازین که به گرد تو خار بسیار است      مرا به وسعت مشرب چنین به تنگ میار  
(محتشم کاشانی، غزل ۷۰)

- غزالی مشهدی شاعر قرن دهم که به هند مهاجرت کرده و در دربار اکبرشاه بوده است:

ای آن که می ز ساغر توحیدت آرزوست      اول چو اهل عشق به دست آر مشربی  
(غزالی مشهدی، غزل ۷۱۸)

- حکیم شفایی ملک‌الشعرا دربار شاه عباس و استاد صائب:

در میان مذهب و مشرب شفایی مانده‌ام      خرقة را گاهی به می، گاهی به زمزم می‌کشم

(شفایی، ص ۶۵۱)

- طالب آملی شاعر قرن یازدهم که به هند مهاجرت کرد: مکن در کار ما رندان رسوم زاهدی طالب که مشرب چون بلند افتاد شیادی نمی خواهد (طالب آملی، ص ۵۸۱)
  - غنی کشمیری از شاعران مشهور هندی فارسی‌زبان که در کشمیر زاده شد: کسی از وسعت مشرب چو گردون کام می‌گیرد که شب تسبیح بر کف صبح بر لب جام می‌گیرد (غنی کشمیری، ص ۸۹)
  - صائب تبریزی تأثیرگذارترین شاعر قرن یازدهم که به هند سفر کرده است: نگنجد مو میان کفر و دین در عالم مشرب که آنجا رشته تسبیح از زنار می‌باشد (صائب، غزل ۳۱۱۵)
  - ناصرعلی سرهندی شاعر هندی فارسی‌زبان قرن دوازدهم و از استادان محافل ادبی هند: صفا ز وسعت مشرب در آستانه ماست دری گشاده چو آینه شمع خانه ماست (ناصرعلی سرهندی، ص ۶۵۹)
  - بیدل دهلوی شاعر فارسی‌زبان خطه هندوستان (وفات: ۱۱۳۳ ق): در مشرب زن و از قید مذاهب بگریز عافیت نیست در آن بزم که سازش جنگ است (بیدل، ص ۵۰۸)
- در تذکره‌های مهم این دوره «اهل مشرب» و «وسیع مشرب» بودن برای وصف گرایش‌های اعتقادی و مرام رفتاری شاعران به‌کار گرفته شده است. به‌عنوان نمونه نصرآبادی در تذکره‌اش در مورد نعیمای قمی می‌گوید: «مشرب وسیعی داشت چنانچه دست رد به هیچ‌یک از مغیرات نمی‌گذاشت» (نصرآبادی، ص ۴۵۰). امین احمد رازی در هفت اقلیم نیز از مشرب سخن گفته است؛ اما به‌گونه‌ای دیگر. وی درباره‌ی امیر مجد اسماعیل می‌گوید: «در عنفوان زندگانی به‌واسطه‌ی سعت مشرب به‌خلاف طریقه‌ی آباء و اجداد در معاشرت اهل صهباء قدمی چند در کوچه لذت نهاد؛ اما عمرها شده که از سر جمله برخاسته و دامن از لوٹ آن درچیده» (امین احمد رازی، ج ۲، ص ۱۲۰۲). همچنین تقی‌الدین کاشی درباره‌ی مولانا غضنفر این‌گونه گفته است: «به‌واسطه‌ی هرزه‌گردی‌ها و مخالفت با مردم نامناسب به وادی لوندی و ملاحی افتاده و کتابت قرآن را از دست داد، و به‌سبب وسعت مشرب و تناول افیونات و مکيفات در اوایل عنفوان جوانی، سده جگری به‌هم

رسانیده و زیاده از دو سال به آن مرض جان‌ستان می‌گردید» (تقی کاشی، ص ۶۰۱). در عرفات‌العاشقین که در دربار جهانگیرشاه گورکانی نوشته شده نیز در ذکر مولانا ابن هلال گفته شده: «از نیشابور است. با غایت فضیلت و کثرت کمال و ارتکاب قضا، در نهایت وسعت مشرب و غایت پاکی فطرت بوده و بسیار بی‌تکلف و در جمیع مراتب داخل آمده» (اوحدی بلیانی، ج ۱، ص ۴۰۱). می‌بینیم که مشرب هم به‌صورت بازنمود مثبت و هم به‌صورت بازنمود منفی در تذکره‌های شعری بازتاب یافته است.

علاوه بر این، تقی‌الدین کاشی وسعت مشرب را با تصوف مترادف می‌کند: «[مولانا وحشتی] اکثر اوقات از خمخانه عرفان و شرابخانه محبت محبوبان مست و مخمور، شیر بیشه فصاحت‌پروری و کوه شکوه وادی بلاغت‌گستری است، شاعری بلندطبیعت و صوفی‌ای وسیع‌مشرب است» (تقی کاشی، ص ۴۴۲). همو وسعت مشرب را مرادف با شاعری نیز می‌داند. وی درباره مولانا مردمی این‌گونه می‌گوید: «به گزاردن حج اسلام فرمود و به کزات حج اسلام جهت دیگران گزارد و شرف زیارت روضه منوره حضرت خیرالانام به‌جای آورد به این طرف معاودت نمود و با وجود این حالات و کمالات به شاعری و اهل مشرب سری تمام دارد» (همو، ص ۵۵۷). تاریخ عالم‌آرای عباسی نیز وسعت مشرب را ایده‌ای در سپهر شاعری می‌داند (اسکندر بیگ ترکمان، ج ۱، ص ۱۷۸).

پراکندگی و کاربرد این اصطلاح بسیار بیش از دیوان‌های شعری، کسب تاریخی و محافل و گفتمان‌های ادبی است؛ تا آنجا که در تذکره‌های صوفیانه‌ای که در هند نوشته شده نیز دیده می‌شود. تذکره نوشاهیه که در ذکر احوالات سلسله احمد نوشاه گنج بخش قادری و به زبان اردو است، در وصف یکی از صوفیان برجسته این سلسله می‌گوید: «در بیان احوال سید برحق و حق‌آگاه مطلق، وسیع‌مشرب به درگاه حق، مدام در احوال حق واله، حضرت میان سیدمحمد صالح» (ربانی نوشاهی، ص ۱۵۹).

علاوه بر این، براساس اندک نمونه‌های ذکرشده، در ردیابی جریان مشرب می‌توان دریافت این اصطلاح در ایران با شروع حکومت صفوی در بین شاعران آغاز می‌شود (آصفی و هلالی)، همراه با آنان به هندوستان سفر می‌کند (طالب، صائب و غزالی مشهدی) و در بین شاعران هندی فارسی‌زبان رحل اقامت می‌افکند (ناصرعلی سرهندی و بیدل دهلوی). بر همین اساس بی‌جا نیست که صائب گفته:

سرو مشرب در زمین هند بالا می‌کشد      آب می‌آید به این گلزار و صهبا می‌رود  
(صائب، غزل ۲۶۴۶)

بسامد این اصطلاح در طی بیش از سه قرن، پراکندگی جغرافیایی و مفاهیم متفاوت آن ما را بر آن داشت تا به چپستی ایده مشرب و وسعت مشرب بپردازیم و ارتباطش را با بافت فرهنگی و اجتماعی بررسی کنیم.

### پیشینه تحقیق

در بحث از وسعت مشرب، تا کنون تحقیق جامعی انجام پذیرفته است. تنها زرین کوب در مجموعه یادداشت‌ها اشاره‌ای ضمنی به وسعت مشرب کرده است.<sup>۱</sup> وی به نقش کلیدی وسعت مشرب به‌عنوان نمایش اعتراض خاموش شاعران عصر صفوی اشاره می‌کند و دلایل شکل‌گیری این اندیشه را تعصبات خشک و برخورد قهرآمیز حکومت صفویه می‌داند. زرین کوب در این جستار به توصیف ماهیت این اندیشه و سیر دگرذیسی آن نمی‌پردازد. علاوه بر زرین کوب، مسیح آقامحمدی تحقیقی در زمینه وسعت مشرب انجام داده که در آن وسعت مشرب را «اساس ایدئولوژی سبک هندی» می‌داند (ص ۱۰۹-۱۲۲). وی از خلال نمونه‌هایی از گفته‌های تذکره‌نویسان به بیان ایده‌ها و عناصر اصلی وسعت مشرب پرداخته و بر آن است که اساس ایدئولوژی سبک هندی اندیشه وسعت مشرب است که بر تعالیم وحدت وجودی و تصوف استوار است و ریشه‌هایی هندی دارد. بنابراین وی، برخلاف زرین کوب، به ایده مشرب از منظر خارجی و ارتباطات فرهنگی ایران و هند تمرکز کرده است. نقص تحقیق ایشان این است که بر اقوال تذکره‌ها (آن هم به‌صورت گزینشی) استوار است و توجهی به گفته‌های خود شاعران ندارد. بنابراین وی از منابع دست‌دوم استفاده کرده است و این مسئله از ارزش تحقیق می‌کاهد. همچنین او به جریانی که به وسعت مشرب می‌تازد، و درواقع ایده مشرب در پاسخ به این جریان رشد کرده است، توجهی نمی‌کند.

### مبانی نظری و روش

روش اصلی در تحلیل متون تحلیل محتوا<sup>۲</sup> است. بر این اساس متون در دو سطح بررسی می‌گردد: الف) استخراج داده‌های مرتبط با موضوع از دیوان اشعار؛ بدون مراجعه

۱. زرین کوب، عبدالحسین، از چیزهای دیگر، سخن، تهران، ۱۳۸۳.

به پیرامتن؛ ب) تحلیل اطلاعات با مراجعه به پیرامتن از جمله تذکره‌ها، لغت‌نامه‌ها و کتب تاریخی. اصول مهم در استخراج داده‌ها و تجزیه و تحلیل معنایی ابیات عبارت است از:

- ۱- توجه به ابیاتی که در آنها معنای دقیق اصطلاح مشرب به‌طور عینی و از راه توصیف لفظی و نیز از رهگذر استعاره روشن شده است. ۲- توجه به ارزش واژه‌های مترادف (زمانی که واژه الف در بافتی یکسان یا در ساختار صوری یکسان جانشین واژه ب می‌شود یا همراه با آن می‌آید). ۳- توجه به واژه‌هایی که در تضاد با اصطلاح مرکزی (مشرب) به‌کار رفته است. ۴- در کاربردهای مبهم، توجه به‌صورت منفی ساخت معنایی واژه. ۵- توجه به میدان معنایی یک اصطلاح (مجموعه‌ای از روابط معنایی و موازنه ساختاری دارای نظم در میان دسته‌بندی‌های مختلف).

### مشرب: مرز بین اصطلاح و غیراصطلاح

مشرب واژه عربی است با دو معنی: الف) مصدر میمی به‌معنی نوشیدن و آشامیدن؛ ب) اسم مکان از ریشه شَرَبَ به‌معنی جای نوشیدن (دهخدا ۱، ذیل واژه). قبل از این دوره هم شاعران و نویسندگان این واژه را به‌کار برده‌اند؛ اما تنها از این دوره، مشرب به‌عنوان یک اصطلاح فکری و مرامی به‌کار رفته است؛ برای نمونه مشرب چهار بار در دیوان حافظ آمده است که هیچ‌کدام از آنها در تناظر با زهد و مذهب نیست و معنای اصطلاحی ندارد<sup>۱</sup>؛ اما فیضی دکنی در قرن ده در هندوستان «مشرب» را به‌عنوان یک اصطلاح در معنای یکرنگی و یکی بودن ذات همه ادیان به‌کار برده و این مفهوم را با زهد و مذهب در تضاد و تناظر قرار داده است و آن را برتر از مذهب می‌داند. تأثیرپذیری فیضی از حافظ در سراسر دیوانش مشهود است. از جمله این موارد، انتقاد اجتماعی و مشی قلندرآبانه حافظ است. بسامد فراوان واژه‌هایی از قبیل رند، محتسب، واعظ، فقیه، زرق و ریا و اندیشه‌های ملامتی در اشعار فیضی مؤید این مدعاست. با وجود این پرداختن به مفهوم و

عاشق دردی‌کش اندر بند مال و جاه نیست  
زاغ کلک من به‌نام‌ایزد چه عالی‌مشرب است  
طبع چون آب و غزل‌های روان ما را بس  
زین بحر قطره‌ای به من خاکسار بخش

۱. حافظ از بر صدر ننشیند ز عالی‌مشربی‌ست  
آب حیوانش ز منقار بلاغت می‌چکد  
حافظ از مشرب قسمت گله نانصافی‌ست  
ای آن‌که ره به مشرب مقصود برده‌ای

اصطلاح «مشرب» مسئله مهمی است که فیضی را از حافظ متمایز می‌کند و او را به بافت (قرن دهم هندوستان) پیوند می‌دهد:

شیخ باشد به وادی مشرب      چون به مشرب نهاده ایم قدم  
از کرامات شیخ ما چه عجب      الوداع الوداع ای مذهب

(فیضی دکنی، ص ۲۲۳)

پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا مشرب در همه ابیات و شواهد در معنای اصطلاحی به کار رفته است؟ در پاسخ به این پرسش دسته‌بندی سه‌گانه‌ای را مطرح می‌کنیم. ۱. در بسیاری از شواهد مشرب به صورت اصطلاح در معنای نوع خاصی از شیوه تفکر و زیست به کار رفته است؛ ۲. در برخی ابیات مشرب به صورت واژه‌ای عام در معنای شیوه و مسلک به کار رفته و بافت معنایی بیت اجازه برداشت مفهومی خاص از آن را نمی‌دهد. در این ابیات می‌توان به جای مشرب واژه‌های هم وزن مانند مذهب و مسلک را گذاشت؛ ۳. در برخی، مشرب به صورت اسم عام با واژه‌ای خاص ترکیب و مقید می‌شود. این مقیدسازی گاه از طریق ترکیب اضافی صورت می‌گیرد مانند مشرب پروانه، مشرب عشق و گاه از طریق ترکیب‌سازی مانند قلندر مشرب، مسیحامشرب، دیوانه‌مشرب. زیرساخت دستوری نوع دوم همان ترکیب اضافی است. از این طریق مشرب معنای واژه خاص را می‌گیرد و مفهوم جدیدی می‌سازد. به عنوان نمونه مشرب در بیت زیر اشاره به روش و شیوه دیوانگی دارد؛ اما همراهی مشرب و دیوانه معنای جنون را به مشرب می‌دهد. در زیر به ترکیب‌سازی‌های شاعران و مفاهیم ساخته‌شده از آنها اشاره کرده ایم

زنهار پی مشرب مجنون‌روشان گیر      گر عاقبتی هست همین سلسله دارد

(بیدل، غزل ۱۰۳۳)

همین شاعر در جایی دیگر صریحاً وسعت مشرب را به جنون تشبیه کرده است:  
به قدر پر زدن ناله وسعتی داریم      غبار شوق جنون، مشرب است صحرا نیست

(همو، غزل ۷۳۸)

در این بیت مشرب اصطلاح است و معنای آن شوق دیوانگی است. در سایه این نوع دلالت‌های صریح می‌توان ترکیب‌های دیوانه‌مشرب و مشرب دیوانه را در ساخت مفاهیم و ابعاد ایده مشرب سهیم دانست.

در برخی دیگر از ابیات از مشرب به عنوان مرز بین گفتمان خودی و غیرخودی

استفاده می‌شود. نام این دسته را دلالت‌های ضمنی نهاده‌ام؛ زیرا این ابیات صراحتاً بر معنای اصطلاحی مشرب اشاره نمی‌کند؛ اما در پی تعریف و مرزبندی مشرب و جداکردن هرآنچه مشرب نیست هستند. در اینجا شاعران با به‌کاربردن «مشرب من» و «مشرب ما» به بازنمایی مثبت از گفتمان خودی، که همان اعتقاد به وسعت مشرب است، می‌پردازند. این بازنمایی گاه تعریضی می‌زند به مذهب و شریعت که در تقابل با مشرب است:

در ره شرع عشق می‌پویم      برده تحقیق پی به مذهب ما...  
کار بر ما عجب که گیرد تنگ      آن کزو شد وسیع مشرب ما

(ظهوری، ص ۶۵)

در جدول زیر به ترکیب‌سازی‌های شاعران و مفاهیم برساخته از آنها اشاره کرده‌ایم:

مفاهیم		ترکیب‌ها و تصاویر
عشق		بلبل مشرب / پروانه مشرب / زلیخا مشرب / مشرب عشق
عرفان		عارف مشرب / مسیحامشرب / صوفی مشرب
عشرت و باده‌نوشی		رندانه مشرب / لایالی مشرب / نوش مشرب / کفر مشرب / مشرب ارباب صفا / عزیزخانه مشرب / عشرتخانه مشرب / میخانه مشرب
شیوهٔ زیست اخلاقی	← بزرگی و بی‌نیازی	شاه مشرب / خسرو مشرب / پادشاه مشرب
	← یکرنگی	صافی مشرب / صاف مشرب
	← گستردگی و توسع	صحرامشرب، بیابان مشرب، دریای مشرب
	← فروتنی	بی‌تکلف مشرب / مشرب افتادگی
	← سازگاری	مشرب جام / مشرب خم طفل مشرب / کودک مشرب
بعد هستی‌شناسی	← دردطلبی	شعله مشرب / آتش مشرب / سمندر مشرب / پروانه مشرب
	← سخت‌کوشی	شیر مشرب
	← ناآرامی	دیوانه مشرب



مفاهیم	ترکیب‌ها و تصاویر
	تجردمشرب ← تنهایی
متناقض‌نمایی	قلندرمشرب مشرب رندی لاابالی‌مشرب شوخ زاهدمشرب

### ابعاد اندیشگانی مشرب

در طول سه قرن حکومت صفوی گفتمان‌های متفاوتی در قرون دهم تا دوازدهم وجود داشته است. صوفی‌گری و گفتمان عرفان طریقت‌مدار، گفتمان رندانه، عشرت‌طلب و وقوعی، گفتمان‌های اعتراضی مانند نقطویه، گفتمان فقیهانه و تشیع. در کنار این‌ها تفکری شکل می‌گیرد که ردپای همهٔ این گفتمان‌ها را به همراه دارد؛ اما هیچ‌کدام از آنها نیست. این تفکر مشرب نام دارد که در طی این سه قرن دگرگونی معنایی داشته؛ اما مفهوم مرکزی آن ثابت مانده است. این مفهوم اعتقاد فرادینی و فراملیتی است که مشرب را از دیگر گفتمان‌ها متمایز کرده است.

جام عرفان در می مشرب زدیم مست گشتیم و در مذهب زدیم

(ظهوری‌ترشیزی، ص ۷۸۰)

این بیت تا حدودی گویای ابعاد چندگانهٔ مشرب است. می مشرب می حقیقی است که در جام عرفان ریخته می‌شود و در برابر مذهب اعتراض می‌کند. مذهب چیست و حامیان آن چه کسانی هستند؟ رابطهٔ می‌خواری با مشرب چیست؟ منظور از جام عرفان چیست و چه ارتباطی با مشرب و مذهب دارد؟ معترضان چه کسانی هستند و چه خواسته‌ای دارند؟ آرمان مشرب چیست؟ این‌ها پرسش‌هایی است که در مواجهه با مشرب به ذهن می‌آید.

### مشرب: آرمان فرافرقه‌ای

مهم‌ترین و بنیادی‌ترین مفهوم مشرب فرارفتن از تفاوت‌ها و نادیده گرفتن

## اختلاف‌هاست:

مشرب مصاحب می‌کند ورنه تفاوت بی‌حدست

تو مست حسن و ناز خود من در خمار خویشتن

(نظیری نیشابوری، ص ۳۱۵)

نظیری می‌گوید با وجود تفاوت‌های فراوان، این مشرب است که هم‌نشین‌کننده است و افراد متفاوت را با یکدیگر هم‌صحبت می‌کند.

شسته از آینه خاطر ما زنگ خلاف می‌نابی که ز پیمانۀ مشرب زده ایم  
دین ما گیر اگر طالب عشقی که نخست در طریقت، در هفتاد و دو ملت زده ایم<sup>۱</sup>

(غزالی مشهدی، غزل ۲۴۶)

در این بیت، غزالی مشهدی مشرب را دینی می‌داند که با گرویدن به آن اختلاف‌ها از بین می‌رود. براساس حدیث افتراق که به حضرت محمد<sup>(ص)</sup> منسوب است، امت اسلامی پس از پیامبر اسلام همانند امت‌های پیشین، به بیش از ۷۰ یا ۷۳ فرقه منشعب می‌شود که تنها یک فرقه از آنها رستگار می‌گردد. حدیث افتراق و مسائل پیرامونی آن، انعکاس وسیعی در مباحث کلامی، دانش فرقه‌شناسی و کشمکش‌های فرقه‌ای داشته است. غزالی که ۷۲ گرایش در اسلام را آزموده، مشرب را توصیه می‌کند. ۷۲ ملت نماد اختلاف است و مشرب ایده‌ای است که اختلاف و تفاوت در آن معنا و مفهوم ندارد. این مفهوم ابتدا در تعارض با مذهب و جدال‌هایی که معلوم بود پاسخ به فقیهان است شکل گرفت؛ اما رفته‌رفته به آرمان‌های خود نزدیک شد.

مشرب ناظم به هفتاد و دو ملت یار بود در صف مذهب‌شناسان با کسی جنگی نداشت

(ناظم هروی، ص ۶۶)

مشرب ناظم هروی با همه اختلاف‌های مسلمانان دوست و یار است و با عالمان مذهبی که هرکدام فرقه خود را تبلیغ و فرق دیگر را انکار می‌کنند نیز جنگ و اختلافی ندارد. در اینجا مذهب فرقه‌های اسلام است. شاعر خط تمایز معنی‌داری بین فرق اسلام و عالمان دینی کشیده است. او می‌گوید نه تنها با همه مذاهب یار است، حتی با عالمان آنها که با فرقه‌های غیر از خود در جدال‌اند نیز خصومتی ندارد و این باور مشرب است:

۱. قافیه درست نیست و در اصل دیوان چنین آمده است.

دنیای بدون درگیری، این بیت نشان می‌دهد که مشرب پس از جدال‌های کلامی با شریعت و نمایندگان آن، به پختگی رسیده است و برای رسیدن به آرمان‌های خود با مخالفان به مدارا پرداخته است.

ملا عبدالنبی فخرالدینی در کتاب طراز‌الاکهار یکی از ویژگی‌های قصه‌گو را تقید به مشرب می‌داند. وی بر این باور است که قصه‌گو «باید که به قید مشرب باشد نه در بند تعصب مذهب؛ چراکه هریک از سلاطین روزگار... دینی دیگر و آیینی غیرمکرر دارند. بعضی سنی‌اند و بعضی شیعه، گروهی موحدند و گروهی ملحد. قصه‌خوان را با هر طایفه از فرق مختلفه در هر دیار به‌ضرور سر و کار افتد اولی آن است که کیش خود را در امکانه مخالف برمالا نکند...» (فخرالزمانی قزوینی، برگ ۲۱).

بنابراین مشرب در نظر وی پنهان کردن اعتقاد و باور دینی و همنشین شدن با همه فرقه‌های اسلامی و غیراسلامی است. این تعریف از مشرب در تقابل با تعصب‌ورزی‌های اهل مذهب قرار می‌گیرد.

در قرن ده و نیمه اول قرن یازدهم مشرب پیوسته با مذهب و زهد در جدال بوده است. درگیری‌های زبانی با زاهد و عالمان دینی مانع از این شده بود که شاعران به آرمان‌های مشرب توجه کنند؛ اما از نیمه دوم قرن یازدهم آرمان فرادینی مشرب به حوزه جدیدی وارد می‌شود. اسیر شهرستانی از سردمداران سبک نازک خیال هندی می‌گوید:

دارد سری به زهد چه شد مست مشربم گاهی به سیر مسجد آدینه می‌رود

(اسیر شهرستانی، ص ۲۹۹)

اسیر اگرچه از می مست است، ارتباطی با زاهدان دارد و به مسجد جامع می‌رود. در این بیت نماز جمعه به‌عنوان عنصر مذهب مورد نظر بوده است. با اینکه نماز جمعه یکی از فرائض اسلام است، در دوره صفویه شیعی اهمیت خاصی یافته است. شیعیان اعتقاد دارند نماز جمعه را امام عادل یا نایب او باید برگزار کند؛ از طرفی هم تا قبل از صفویان، حاکمان را عادل و نایب نمی‌دانستند. به همین علت نماز را برگزار نمی‌کردند، تا آنجا که سنیان عثمانی شیعیان را در به‌جا نیاموردن سنت پیامبر تمسخر می‌کردند؛ اما در این دوره شاهان صفوی با انتساب سیادت به خود، خود را نایب امام زمان عادل معرفی کردند و جواز برگزاری نماز جمعه را برای خود صادر کردند. به‌عبارت دیگر شاهان صفوی از برگزاری نماز جمعه به‌عنوان عاملی برای مشروعیت قدرت خود سود جستند (جعفریان،

ص ۲۵۲-۲۵۴). شاه اسماعیل نیز نماز جمعه را برای اعلام رسمی تشیع انتخاب کرد (عالم‌آرای صفوی، ص ۶۰). بنابراین اسیر به نماز جمعه به‌عنوان عنصر شریعت شیعه اشاره می‌کند و بر این اساس لفظ شیعه متعین مذهب و زهد می‌گردد. بنابراین وسیع مشرب کسی است که هم می‌نوشد (باور خلاف تشیع رایج) و هم به نماز جمعه می‌رود (تأیید تشیع). همین‌گونه است بیت زیر:

کسی از وسعت مشرب چو گردون کام می‌گیرد  
که شب تسبیح بر کف صبح بر لب جام می‌گیرد  
(غنی کشمیری، ص ۸۹)

بنابراین مفهوم مرکزی مشرب، در نظر شاعران این دوره، فرارفتن از فرقه‌ها و تفاوت‌های دینی، مذهبی، قومی و اجتماعی است. آنها از اختلاف و تفاوت بیشتر از همه اختلاف مذهبی را مدنظر دارند که محمل تاریخی دارد و به نزاع‌های تشیع بر سر رسیدن به قدرت اشاره می‌کند. وسیع مشرب کسی است که پس از جدال با مذهب، پذیرایش نیز می‌شود. مفاهیم یکرنگی، بی‌تعینی و استعاره‌های آب، نور مهتاب، آینه و دریا و حباب که بیش از همه توسط مفهوم‌سازترین شاعر وسیع مشرب یعنی صائب ساخته شده به این بعد از مشرب اختصاص دارد. همچنین آرمان فرادینی مشرب مرادف با صلح کل است. بدین طریق که مفهومی که شاعران این دوره برای صلح کل آورده‌اند مفهوم مرکزی مشرب است.

## صلح کل

صلح کل یعنی صلح مطلق بین همهٔ فرقه‌ها. این اصطلاح در تضاد با کینه، نفاق، تمایز و مهم‌تر از همه جنگ به کار می‌رود. سلیم تهرانی می‌گوید ما با همهٔ فرقه‌ها صلح کل کرده‌ایم، بنابراین مجال بحث و نزاع باقی نمانده است. همو از بسیاری مصالحه، با دشمن خود نیز در صلح است:

شیوهٔ صلح کل از بس که در ایشان عام است  
نتوان گفت که از دشمن خود در قهرند  
(سلیم تهرانی، ص ۱۶۰)

محمدجان قدسی مشهدی صلح کل را آن قدر رایج می‌داند که در برابر بی‌تمیزی آن جبهه می‌گیرد و خواهان این است که قدری هم بدرفتار باشد. کلیم نیز اختلافات ۷۲ ملت را

در سپهر صلح کل نیست می‌شمارد. ناصرعلی سرهندی صلح کل و اخلاص مشرب را در تضاد با جنگ و کینه‌توزی می‌داند. در کلام فصیحی صلح کل و مشرب همراه می‌شوند و یک مفهوم را بیان می‌دارند<sup>۱</sup>. این ارتباط در سنت نوشتار فارسی در هند ریشه دارد. در سنت اخلاقی و سیاسی در نوشتارهای هندی-فارسی، صلح کل به معنای اخلاق است. این اصطلاح «به تعادل و سازش لازم جهت حفظ ثبات و آرامش در نظم اجتماعی در حاکمیت حاکم اشاره دارد» (Kinra, p. 253). صلح کل در معنای سازش دینی<sup>۲</sup> اساس دین الهی اکبرشاه در دربار گورکانی بوده است. بدین طریق که اکبرشاه در پی فتوحات گسترده، با فرهنگ‌ها و مذاهب مختلف رویارو بوده است و نمایندگان این مذاهب به دربار او رفت و آمد داشته، با یکدیگر تعامل برقرار می‌کردند. وی پس از کشورگشایی، عبادتخانه‌ای برپا کرده، نمایندگان همه ادیان را در آنجا جمع می‌کند و از طریق طرح مسائل مناقشه‌آمیز به آموزش صلح و سازش دینی می‌پردازد (Rezavi, p. 196). وی همچنین به انتخاب بهترین‌ها از هر دینی دست می‌یازد و دین الهی خود را ابداع می‌کند. هرچند این دین شکل نمی‌یابد، مفهوم تحمل دینی و اصطلاح صلح کل از این زمان در این سرزمین شکل می‌گیرد. همراهی وسعت مشرب و صلح کل وابستگی این ایده شعری به فرهنگ هندی را به خوبی نشان می‌دهد.

### وسعت مشرب و تنگنای مذهب

یکی از مهم‌ترین ابعاد مشرب خصوصاً در دوره‌های اول تعارض آن با مذهب و زهد

- |  |   |
|--|---|
| ۱. در دست، ز صلح کل پشیزی داری<br>با نیکان، نیک و با بدان، بد می‌باش | بی‌چیز، به خود گمان چیزی داری<br>تا خلق بدانند تمیزی داری |
| به هم دیری ست تا کردند دیر و کعبه صلح کل                             | ندانم چیست باعث کینه‌گیر و مسلمان را                      |
| بر سر جنگ است با ما بی‌سبب کلیم                                      | گرچه صلح کل به هفتاد و دو ملت کرده‌ایم                    |
| صلح کل اخلاص مشرب خانه‌زاد جنگ نیست                                  | یار از روی که وحشت کرد دل بی‌کینه بود                     |

(ناصرعلی سرهندی، ص ۲۸۴)

2. Religious tolerance

است. همه شاعران وسیع‌مشرب ابیاتی دارند که در آن مشرب و مذهب را با یکدیگر مقایسه کرده و عناصر و نمادهای این دورا در برابر یکدیگر قرار داده‌اند. مشرب صدای عصیان و اعتراض شاعران در برابر مذهب است. بنابراین عامل مهم رشد ایده مشرب در این قرون را باید در مذهب و پیروان آن جست‌وجو کرد. مشهور است که دولت صفویه وحدت سیاسی و مذهبی کشور را از طریق رویارویی با جریان‌های فرهنگی و اجتماعی بی‌شماری به ارمغان آورد. تمایل به گریز و ناامیدی، غم‌پروری، پناه بردن به عشرت و مهاجرت طیف عظیمی از شاعران نشانه‌هایی است از انواع سرپیچی و اظهار ناخرسندی از وضعیت موجود در جامعه دوره صفوی. هم‌زمان با این تغییرات سیاسی و اجتماعی و تعصبات مذهبی، به تدریج، نظام تفکری شکل گرفت که اندیشه‌ها و عقاید طردشده و سرکوفته را زیر چتر خود می‌گرفت و حامل خواسته‌های مردمانی بود که در راستای سیر تثبیت مذهب رسمی تشیع یا سکوت پیشه می‌کردند یا به دنبال فضای باز عقیدتی و مذهبی ناچار به جلای وطن می‌شدند؛ کسانی که نه می‌خواستند شیعه سنی کش باشند و نه سنی جزم‌اندیش؛ بلکه به دنبال تفکر عدم‌تشتت و خواستار به‌رسمیت شناختن تفاوت‌ها بودند. این نظام تفکر «وسعت مشرب» است. به تعبیر زرین‌کوب وسعت مشرب «تجلی روح عصیان» در شعر بعضی از شاعران این دوره است و نیز «اعتراضی در سکوت» است (زرین‌کوب، ص ۱۳۵).

اسکندربیک منشی، نویسنده تاریخ عالم‌آرای عباسی، درباره شاه طهماسب که به تعصب مذهبی شهرت دارد، می‌گوید: «در آخر حیات که در امر معروف و نهی منکر مبالغه عظیم می‌فرمودند، چون این طبقه علیه (شعرا) را وسیع‌المشرب شمرده از صلحا و زمره اتقیا نمی‌دانستند زیاده توجهی به حال ایشان نمی‌فرمودند» (اسکندربیک ترکمان، ج ۱، ص ۱۷۸). در همان جا اشاره می‌کند که محتشم کاشی قصیده‌ای در مدح وی می‌فرستد و شاه می‌گوید «من راضی نیستم که شعرا زبان به مدح و ثنای من آلائند. قصاید در شأن حضرت شاه ولایت‌پناه و ائمه معصومین علیه السلام بگویند و صله... از ما توقع نمایند» (همان‌جا). از همین جا می‌توان زمینه‌های جدال مشرب با مذهب را یافت. شاعران به سبب وسعت مشرب از دربار رانده شدند و جای آنها را کسانی گرفتند که شعر مذهبی و آیینی می‌سرودند. غزالی مشهدی و وحید قزوینی می‌گویند:

برون از تنگنای شرع رفتم      چو دیدم وسعت مشرب ندارد

بندر میان مذهب و مشرب چه فرقی هاست زاهد خراب توبه و عاشق خراب جام

(غزالی مشهدی، غزل ۲۴۴)

در این ابیات مشرب در تعارض مستقیم با مذهب و زهد قرار دارد. طالب آملی مهم‌ترین شاعر وسیع‌مشرب قبل از صائب است، وی در بین شاعرانی که ایده مشرب را بر ساخته‌اند، معترض‌ترین شاعر است:

از بس چو اهل مشرب دارم سواد عصیان هر جا سراب بینم بی خود شراب خوانم

(طالب آملی، ص ۷۱۸)

همراه با صدای عصیان در شعر طالب، وی رسالت مشرب را مستقیماً در برابر شیادی زاهد قرار می‌دهد.

شاعران وسیع‌مشرب بر تعصب اهل مذهب انگشت می‌نهند و راه اهل مشرب را از تعصب جدا می‌کنند. در این دیدگاه مشرب هیچ‌سنخیتی با تقوا ندارد. این صدای اعتراض در بین شاعران ساکن در ایران به‌گونه‌ای دیگر است. حکیم شفایی ملک‌الشعراى دربار شاه‌عباس به تقابل مشرب و مذهب اذعان دارد:

در میان مذهب و مشرب شفایی مانده‌ام خرقه را گاهی به می، گاهی به زمزم می‌کشم

(شفایی، ص ۶۵۱)

در دیدگاه وی مشرب باز نمود خنثی دارد. او در این تقابل جانب هیچ کدام را نمی‌گیرد و هر دو را همسان می‌داند:

کار بر مسئله مجتهد عشق کند گول مذهب نخورد، بسته مشرب نشود

(همو، ۵۰۵)

از این بیت شفایی معلوم است که مشرب باز نمود مثبتی در ایران و حداقل در بافتی که شفایی در آن است، یعنی دربار، ندارد. در تأیید ادعای فوق، اسکندر بیگ حکیم شفایی ملک‌الشعراى دربار شاه‌عباس را لوندمشرب خطاب می‌کند: «لوندمشرب و شوخ طبع بود... همواره زبان به هجو ستیزه‌کاران می‌گشاد... او از لوندمشربی ملازمت رکاب اشرف کمتر می‌نمود... در اواخر ایام حیات از هجا توبه کرده قطعه‌ای در معذرت آن در سلک نظم درآورد» (اسکندر بیگ ترکمان، ج ۲، ص ۱۰۸۲). شفایی وقتی مقبول دربار می‌افتد که توبه می‌کند. از نظر اینان مشرب مساوی با کفر و الحاد است.

اسکندر بیگ در تاریخ عالم‌آرای عباسی واقعه دفع فتنه شخصی را که به الحاد متهم

شده بود می‌گوید. وی این شخص را متهم به قلندری، درویشی، نقطوی بودن و وسعت مشرب می‌کند: «به کسوت قلندری و دوریشی درآمد و مدت‌ها سیاحت نموده با جماعت نقطویان آمیزش کرده در آن شیوه به‌قدر استحضاری به‌هم رسانده به توسعهٔ مشرب اشتها یافت». این شخص در مسجدی اقامت گزید و درویشانی گرد وی جمع شدند. علما و محتسبان وی را از نشستن در مسجد منع کردند و وضع او را به گوش شاه رسانیدند؛ اما هرچه تلاش کردند خلاف شرعی در او نیافتند. «وی جهت رفع مظنه به خدمت علماء تردد آغاز نموده فقه می‌آموخت و روزهای جمعه به مسجد جامع می‌رفت» و برای خود درگاهی ساخت و با طبقات مردم آشنایی و معاشرت می‌یافت و سخن در باب سلوک می‌گفت اما «از غایت ملاحظه و احتیاط سررشتهٔ دکانداری و زهدفروشی را از دست نداده به حرفی که خلاف شرع باشد متنطق نمی‌شد» جاسوسانی در تکیهٔ او راه یافتند «... به تفحص حال او پرداختند. خم‌های شراب در تکیه‌اش یافت شد. به ظهور پیوست که از وسعت مشرب و بداعتقادی رسوم شرع را منظور نمی‌دارد و نقطوی بودن او از غایت اشتها در محکمهٔ باطن مبارک اشرف درجهٔ ثبوت یافته بود جهت ترویج شریعت غرا حکم به قتلش فرموده» (همو، ج ۱، ص ۴۶۶-۴۷۴).

در ردیابی سیر جدال مذهب و مشرب دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که بیشتر در بین شاعران قرن دوازدهم دیده می‌شود. این جریان نشان می‌دهد نوع نگاه شاعران تغییر کرده است، بیان آنها غیرانتقادی شده و اعتراضی نیست. شوکت بخاری شاعر قرن دوازدهم اصول کفر و دین را همسان، و اختلاف‌ها را ناشی از تفاوت برداشت‌ها می‌داند:

کفر و دین یک جاده باشد مردم آگاه را      شد جدا از هم ز بس کردند قطع این راه را  
جادهٔ صحرای مشرب جبههٔ بگشاده است      چین پیشانی بود پست و بلند این راه را

(شوکت بخاری، ص ۸۹)

هرچه به اواخر این دوره نزدیک می‌شویم، کم‌کم زهد نیز رنگ مشرب می‌گیرد. ترکیب «زهد مشرب‌پرست» ناظر بر این تغییر است:

زهد مشرب‌پرست را نازم      در شب روزه رفت و جام گرفت

(اسیر شهرستانی، ص ۱۸۵)

مستی عنصر مشرب و روزه از نشانه‌های مذهب است. اکنون این دو با هم صلح کرده‌اند؛ اختلاف‌ها در سایهٔ یک‌رنگی نادیده انگاشته شده و همهٔ آنها به یک مشرب تبدیل



شده است. اگرچه هنوز نیم‌نگاه ارزش‌گزارانه‌ای بین مشرب و مذهب وجود دارد؛ شاعر مشرب را به صاف و مذهب را به دُرد شراب تشبیه کرده است. درد شراب کدورتی است که در ته ظرف شراب ته‌نشین می‌شود.

در مجموع شاعران قرن دوازدهم وسیع‌مشرب را کسی می‌دانند که با مذهب و نمایندگان آن نیز خوگر شده است.<sup>۱</sup> رابطه مشرب با مذهب و زاهد در این قرون از تعارض و تقابل مستقیم آغاز می‌شود. مشرب به‌صورت عصیان و اعتراض علیه مذهب آشکار می‌شود و کم‌کم به مصالحه و آشتی تبدیل می‌شود و وسیع‌مشرب و زاهدان و اهل مذهب همنشین می‌گردند. این همان آرمان مرکزی مشرب است.

### ابعاد کرداری مشرب

مشرب در دیدگاه شاعران این دوره فقط یک مسلک و آیین اعتقادی نیست، بلکه مشی رفتاری نیز هست. مصالحه و مسامحه، گشودگی و خوش‌باشی از ارکان کردار مشرب است. بنابراین مشرب از تأکید صرف بر یک ایدئولوژی عبور کرده و بر نوعی شیوه زیست اخلاقی و عشرت‌طلبانه انگشت نهاده است.

### مشرب به‌عنوان مشی اخلاقی

مشرب به‌عنوان مشی رفتاری و اخلاقی بر مصالحه و مسامحه، اندیشه عدم تشدد و جمعیت‌خاطر تأکید می‌کند. سازگاری و مدارا با همگان، رنج نبردن از غم‌ها و ناملایمات زندگی، آرامش در همه احوال و بی‌تفاوتی نسبت به سختی و آسانی و غم و شادی، پالودن درون، خوش‌خلقی و نرم‌خویی، سبک‌رویی، اخلاص، سادگی و بی‌آزاری از جمله این مفاهیم است.

- 
۱. به دوران تو شد یکرنگ شوکت بس که مشرب‌ها  
کف دریای عصیان پنبه مینای تقوی شد  
(شوکت بخاری، ص ۲۶۵)
- پس از مردن به حال لب‌بلبل و پروانه می‌گریند  
ز بس خو کرده‌ام از وسعت مشرب به مذهب‌ها  
(نجیب کاشانی، ص ۸۴)
- باشد سری به کاسه چوبین شراب را  
با زاهدان نشستیم از وسع مشرب است  
(وحید قزوینی، ص ۴۴۴)

آصفی کسی را که ادعای مشرب می‌کند و در عین حال تندی نیز کرده، اهل مشرب نمی‌داند. بنابراین مشرب در تعارض با تندی و تیزی کردن است. مشرب نرم‌خوبی است: برد در میکده امروز ز حد تندی را آن‌که می‌کرد به ما، دعوی مشرب همه شب (آصفی هروی، ص ۱۶)

مشرب اخلاق گشاده است، تنگ‌خلقی با مشرب ناسازگار است:  
نسازد زاهد از ما ما عجب نیست که خلق تنگ با مشرب نسازد

(رضی آرتیمانی، غزل ۳۰)

صائب بیش از دیگران بر بعد اخلاقی مشرب توجه کرده و مشرب را نوعی شیوه زیست اخلاقی دانسته است. وی ۲۴ بار اصطلاح خوش‌مشرب را به‌کار برده است: دل خوش‌مشرب من صلح کل کرده‌ست با عالم که آب صاف با هر شیشه‌ای یکرنگ می‌گردد

(صائب، غزل ۲۸۶۰)

صاف و بی‌غل و غش بودن ویژگی دیگری از مشرب است و صائب برای توصیف آن استعاره آب را به‌کار می‌برد. دل خوش‌مشرب صائب مانند آب است که به هر ظرفی ریخته شود به رنگ ظرف درمی‌آید. ظرف برای آب استعاره‌ای از تفاوت‌ها و اختلاف‌های فرهنگی و دینی است.

کلیم کاشانی نیز اصطلاح خوش‌مشرب را به‌کار برده است:  
بر محک زد نقد شهری و بیابانی خرد عاقل خوش‌مشرب و مجنون بدسودا ندید (کلیم کاشانی، ص ۳۴۶)

مشرب بی‌آزاری است:  
علی از وسعت مشرب نیازدارد دل کس را شود یاقوت اگر شویید آتش را به آب من (ناصرعلی سرهندی، ص ۴۱۸)

مشرب صعۀ صدر و مداراست:  
گر درون لبریز نشتر باشد از نیش خلق لب ببند از شکوه کس مشرب ماهی‌گزین (کلیم کاشانی، ص ۵۲۱)

مشرب خود را کوچک دیدن و فروتنی است:  
چه بهشتی‌ست عالم مشرب خواری از اعتبار پیدا نیست (اسیر شهرستانی، ص ۱۶۱)

از نظر وسیع مشرب هیچ چیز، چه خوشی چه بدی، ارزش اندوه را ندارد. بنابراین مشرب بی غمی است:

سنگ بر دریا زدن، بازوی خود رنجاندن است / از غم عالم دل خوش مشرب ما فارغ است  
(صائب، غزل ۱۰۱۶)

مشرب با الفت و مؤانست همراه است؛ مشرب الفت و صمیمیت است:  
بی تکلف الفتی دارم که صاف مشرب است / کار بر ساغرپرستان محبت مشکل است  
(اسیر شهرستانی، ص ۵۴۲)

عدم تعلق خاطر به امور نیز به عنوان مشی رفتاری در اندیشه مشرب برجسته است. در اینجا استعاره کولی و خانه‌بردوش به کار می‌رود. کولی حتی به خاک تعلق خاطر ندارد. عنصر خاک و تعلق خاطر به آن مسئله مهمی است و در تعیین هویت هر شخص نقشی اساسی دارد. وطن و خاک حتی در گفتمان عرفانی که فنای همه امور مادی و نفسانی را مدنظر دارد جایگاه خود را حفظ کرده است؛ به این صورت که عارفان در سپهر دوگانه زمین و آسمان وطن را به ساحت استعلایی یعنی عالم بالا نسبت داده‌اند و بر این باورند که انسان از وطن حقیقی اش به زمین تبعید شده و اکنون می‌بایست با ریاضت به وطن مألوف خود بازگردد (نک: اسماعیل پور، ۱۴-۴۱)؛ اما شاعران وسیع مشرب برای از بین بردن تعلق خاطر از عارفان نیز فراتر رفته‌اند و بر این باورند که باید هر نوع تعلق را از بین برد؛ حتی تعلق به وطن و خاک را. بنابراین باور استعاره‌های کمان، کولی و خانه‌بردوش معنا می‌یابد:

خانه‌بردوشان مشرب از غریبی فارغ‌اند / چون کمان در خانه خویش اند هر جا می‌روند  
(صائب، غزل ۲۶۰۳)

اهل مشرب به دلیل مؤالفت و مؤانستی که دارد در هیچ جا غریب نیست و بیگانگان با او احساس آشنایی می‌کنند.

البته بی‌تعلقی به خاک با شرایط سیاسی و اجتماعی بی‌ارتباط نیست. سیاست‌های دولت صفویه و تعصبات مذهبی آنان موجب مهاجرت بسیاری از فرهیختگان و هنرمندان از ایران گردید. مقصد بسیاری هند بود که برخلاف ایران از تعصب و قشری‌گری در آن خبری نبود. همین تنوع دینی و آزادی فکری زمینه رشد مشرب را فراهم آورد. بنابراین بی‌تعلقی به خاک به عنوان ویژگی مشرب درآمد. شکوه از غریب بودن در وطن در

سروده‌های شاعران این دوره پربسامد است:

جان را به وطن غریب کردن تا کی      زجر دل بی‌شکیب کردن تا کی  
(طالب آملی، ص ۹۸۳)

### عشرت‌طلبی (سویۀ عصیان مشرب)

یکی از عناصر بارز و برجسته‌ی مشرب‌گرایی به می‌خواری، شادخواری، عشرت و هوس‌بازی است. این معانی در پردازش ایده‌ی مشرب به صورت واضح و صریح بیان شده است و دارای بار استعاری و عرفانی نیست؛ می‌مشرب شراب زمینی است و هوس، لذت جسمانی و امیال نفسانی. در حبیب‌السیر آمده «مولانا عبد الصمد به جودت ذهن و حدت طبع سرآمد فضلی آذربایجان است و به واسطه‌ی وسعت مشرب احیاناً به شرب ماء‌العنب اشتغال می‌نماید» (خواندمیر، ج ۳، ص ۱۱۴). طالب آملی شاعر قرن یازدهم به صراحت اعلام می‌دارد که مشرب به فکر ناموس و نام و ننگ نیست و شیخ مشربیان آشکارا در پی هوس است و حتی در مقام یک پیشوا عشرت را تبلیغ می‌کند:

در صف مشربیان جلوۀ ناموسی نیست      شیخ این طایفه بر گرد هوس می‌گردد  
(طالب آملی، ص ۴۰۶)

دانش مشهدی نیز مشرب را به عشرت‌آبادی تشبیه می‌کند که در هند است. زیبارویان هند به هوسرانی مشهور بوده‌اند:

به عیش‌آباد مشرب با بتان هند دمسازم      چو مؤگان با سیاهان کرده خو، چشم نظر بزم  
(دانش مشهدی، ص ۱۷۵)

بر همین اساس ردّ پای گفتمان وقوعی که مصداقی از عشرت‌طلبی است در کردار مشرب‌بیانه دیده می‌شود؛ برای نمونه ظهوری از سخن گفتن و شوخی کردن معشوقش با دیگران به وسعت مشرب داشتن تعبیر کرده است:

زودست حرف وسعت مشرب زبان بگز      کاری مکن که از دل تنگت به در کشم  
با غیر خنده جفت مکن سرخوشم مباد      ساغر به طاق ابروی شوخ دگر کشم  
(ظهوری، ص ۷۵۵)

معشوق ظهوری با غیر لب به سخن و شوخی گشوده، و او برای اینکه معشوق را تهدید کند می‌گوید: اگر با دیگری سخن بگویی و برای او دلبری کنی تو را فراموش خواهم کرد و

با دیگری همنشین خواهیم شد.

زیبارویان تنگ‌دهان نیز وسعت مشرب دارند. ساختن ترکیب زلیخامشرب بر همین اساس است؛ زیرا زیبارویان و زلیخامشربان نیز اهل عشرت‌اند. بدین طریق مشرب از گفتمان وقوعی که در آن روزگار رایج بوده بهره گرفته است. سومین مصداق بارز عشرت می‌خواری است که رکن مشرب شمرده می‌شود. اشرف مازندرانی می‌گوید به جهت باور به مشرب باید مانند افلاطون شراب را از خم خورد، نه از مینا و ساغر. مینا و ساغر در برابر خم شراب بسیار کم ظرفیت است:

باید از مشرب چو افلاطون به خم پرداختن تنگ‌طرفان باده از مینا و ساغر می‌خورند

(اشرف مازندرانی، ص ۲۵۷)

در این بیت تقابل کمی و زیادی، تنگی و وسعت نیز مدنظر است. شاعر می‌گوید شراب‌نوشی هرچه بیشتر باشد مشرب بیشتر است. به عبارت دیگر میزان شراب‌نوشی معیار سنجیدن وسعت مشرب است؛ از همین گونه است این سروده شوکت بخاری:

به قدر می‌کشی می‌گردد افزون وسعت مشرب به خود این شیشه می‌بالد چو انگور از شراب خود

(شوکت بخاری، ص ۳۰۶)

هرچه می‌بیشتر بنوشی وسیع‌تر می‌گردد. بر این اساس لابیالی، رند و قلندر چهره‌های مثبت و قهرمانان مشرب محسوب می‌شوند:

گر کنم یاد ز بتخانه مرا عیب مکن هر که را مهر وطن نیست مسلمانی نیست  
لابالی شو و دریاب فراخی نشاط چند در تنگی مشرب که فراوانی نیست

(نظیری نیشابوری، ص ۸۷)

رند پرچمدار مشرب است؛ زیرا در شراب‌نوشی پیشرو است:

محتسب تا نکشی ساغر می در صف رندان با غزالی نتوانی که کنی دعوی مشرب

(غزالی مشهدی، ص ۸۹)

از نظر شاعران وسیع‌مشرب، رندی و مستی و می‌خواری لازم و ملزوم هم‌اند. رندان بلندمشرب‌اند، آشکارا به عشرت می‌پردازند و از این جهت دچار شید و ریاکاری زاهدان نیستند (طالب آملی، ص ۵۸۱). بنابراین مشرب ایده‌ای است که می‌خواری رندانه را تبلیغ می‌کند و در همین نقطه مانند رند با زاهد درمی‌افتد. رند و اهل مشرب در شراب‌خواری و

مبارزه با زهد و ریا با هم متحدند؛ اما رند کیست؟

در تعریفی که برهان قاطع از رند به دست می‌دهد «مردم محیل و زیرک و بی‌باک و منکر و لابالی و بی‌قید باشد، و ایشان را از این جهت رند خوانند که منکر قید و صلاح‌اند و شخصی که ظاهر خود را در ملامت دارد و باطنش سلامت باشد». این تعریف بدون بار عرفانی و معنایی ارزش‌گذارانه است. رند همان لابالی و از مردمان بی‌سر و پا است که برخلاف زاهدان ریاکار درون سالم و ظاهر ناسالم دارند؛ اما رند در همین تعریف محدود نمی‌ماند. او دارای شخصیت چندگانه و متناقض‌نماست که مظهر لابالی‌گری، بی‌باکی و زیرکی است. بیش از همه حافظ شخصیت رند را ساخته و پرداخته است. خرمشاهی ویژگی‌های رند حافظ را در چند دسته طبقه‌بندی کرده است: خوش‌باش، می‌خواره و اهل خرابات، شاهدباز، ضد صلاح و تقوا، مقابل زهد و زاهد، مصلحت‌بین و ملاحظه‌کار نیست، ملامتی و منکر نام و ننگ است، قلندر است، عاشق است، در ظاهر گدا اما والامقام است (خرمشاهی، ص ۳۴). جز در چند مورد وسیع مشرب و رند یک شخصیت هستند. در اینجا تأکید ما بر لابالی‌گری، زهدستیزی، عصیان بر ریاکاری و اهل عشرت بودن رند و وسیع مشرب است. به عبارت دیگر وسیع مشرب در قرون دهم تا دوازدهم هجری مسئولیت رند را در ستیز با زهد به عهده دارد. با این تفاوت که ایدهٔ مرکزی رند مبارزه با ریاست اما ایدهٔ مرکزی مشرب صلح و آشتی است. بر این اساس وسیع مشرب اهل مدارا و مسامحه است و برخلاف رند ملاحظه‌کار و مصلحت‌بین است و گاهی اهل تقیه نیز هست:

مدارا می‌کنم با مدعی تا می‌توان کردن / چو برپیچد سر از انصاف تیغ یا ربی دارم  
برای عزت زهدم ظهوری می‌نهان خوردی / گوارا باد زهد زاهدانم مشربی دارم

(ظهوری، ص ۷۳۱)

### وسعت و تنگی مشرب

در سه قرن تطور اندیشهٔ مشرب، اصطلاح «وسعت مشرب» نیز در کنار «مشرب» رواج داشته است.<sup>۱</sup> پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که شاعران از افزودن این

۱. با این تفاوت که در قرن دهم و اوایل قرن یازدهم «مشرب» بسامد بالایی داشت؛ اما رفته‌رفته لفظ وسعت، وسیع، وسیع به مشرب داده شد، به‌طوری که وسعت مشرب در نیمهٔ دوم قرن یازدهم و قرن دوازدهم کاربرد بیشتری داشته است.

لفظ چه چیزی را مراد کرده‌اند؟ به‌زعم من این افزونه بیش از همه، بر مفهوم اخلاقی و رفتاری مشرب تأکید دارد.

وسعت به‌معنی گشادگی، فراخی، گسترش، گنجایش، پهنه است و در برابر تنگی، ضیق، بستگی و تنگنا قرار می‌گیرد. در همین راستا استعاره‌های دریا، صحرا، روستا و هرچه فراخی را ترسیم می‌کند، به‌کار می‌رود. دانش مشهدی به‌خوبی این دو را نشان داده است:

تنگنای زهد، زندان بود بر من پیش ازین      وسعت مشرب چه صحرای گشادی بوده است

(دانش مشهدی، ص ۲۵۱)

وسعت و گشادگی مشرب در برابر تنگی و بستگی زهد قرار گرفته و برای توصیف آن استعاره صحرا آمده است.

برون از تنگنای شرع رفتم      چو دیدم وسعت مشرب ندارد

(وحید قزوینی، ص ۵۹۰)

مذهب در تعارض با مشرب قرار دارد و مهم‌ترین مصداق تنگی و بستگی است. با این حال تنگی فقط برای شرع و مذهب به‌کار نمی‌رود. مردم و دنیا نیز تنگ و بسته هستند (ناصرعلی سرهندی، ص ۳۹۰؛ نظیری نیشابوری، ص ۳۷؛ وحید قزوینی، ص ۹۱۸). علاوه بر کاربرد وسعت مشرب شاعران واژه‌های متقابل وسعت را نیز با مشرب همراه کرده‌اند:

ملایمت ز تُنک‌مشربی گریختن است      که شیشه‌ها چو در انداختم به‌هم سنگ‌اند

(ناصرعلی سرهندی، ص ۲۸۹)

ناصرعلی سرهندی اصطلاح تُنک‌مشرب را به‌کار می‌برد و آن را روا نمی‌داند. تصویری که وی ترسیم می‌کند تُنک‌مشربی را به‌خوبی تعریف می‌کند. تُنک‌مشربان مانند شیشه‌اند. شیشه‌ها برای یکدیگر حکم سنگ را دارند و اگر به‌هم بخورند می‌شکنند. تُنک‌مشربان نیز به‌دلیل بسته بودن و عدم تحمل افراد متفاوت یا مخالف، برای یکدیگر حکم سنگ را دارند. این مفهوم در برابر وسعت مشرب قرار دارد.

تُنک‌مشربِ حسرت‌م چون هلال      ز خمیازه پر می‌شود ساغرم

(بیدل، غزل ۲۱۳۰)

تُنک در برابر وسیع به‌معنی کم و کوچک است. بیدل می‌گوید من تُنک‌مشرب هستم،

یعنی ظرفیت کمی دارم مانند ساغر شراب که از یک خمیازه پر می‌شود.

### بُعد هستی‌شناسی مشرب

ایده مشرب نوعی نگاه وجودی و هستی‌شناسی به انسان دارد. در این زمینه مشرب با مفاهیمی چون جنون، دیوانگی، درد، آشفتگی و پریشانی، مستی، وحشت، فردانیت، عدم و تهی‌بودگی در ارتباط است و با استعاره‌های پروانه، سمندر، مجنون و آتش همراه شده است. در این مرحله مشرب با اضطراب هستی‌شناسی و بحران وجودی روبه‌روست.

عمرها شد در خیال نفی هستی سرخوشیم  
باده ما جز گداز شیشه و پیمانه نیست  
دل به انداز غبار ناله از خود رفته است  
ریشه ما هر قدر بر خویش بالد دانه نیست  
داغ نیرنگ تعافل مشربی‌های دلم  
عالمی ناآشنا می‌گردد و بیگانه نیست

(بیدل، غزل ۷۹۰)

در این چهارچوب برخی از اصطلاح‌های عرفانی نیز مطرح می‌شود که منتزَع از معانی عرفانی است. فنا، تجرد و عدم از این نوع‌اند<sup>۱</sup>. ناصرعلی سرهندی تجرد مشرب است. تجرد ناصرعلی سرهندی رنگ هستی‌شناسانه دارد. تجرد در معنای عرفانی یعنی خالی شدن سالک از هستی مادی و پیوستن به حق اما تجرد ناصرعلی از این نوع نیست. تجرد مشربی ناصرعلی از نوع تجرد فردگرایانه است. تجرد در نگاه وی تنهایی و تهی‌بودگی است:

تجرد بی‌نیازم کرده از آمیزش دنیا  
ندارد گر چراغی خانه من، سوختن دارد

(ناصرعلی سرهندی، ص ۳۸۵)

برای وی تجرد بماهو تجرد اهمیت دارد نه به واسطه محو شدن در وجودی الهی. وجود فعل سوختن بدون وجود شمع بر این گفته صحه می‌گذارد. از نظر ناصرعلی تجرد باعث پرواز است، می‌سوزاند و تهی است:

تجرد مشربم پرواز من رنگ دگر دارد  
چو گل یک ساله ره طی می‌کنم از ریزش پرها

(همو، ص ۱۵۹)

---

۱. اصطلاحات عرفانی از این جهت مطمح نظر است که بیش از دیگر اندیشه‌ها به ساحت پرسش وجودی و هستی‌شناختی پرداخته است و کاربرد آنها در بین شاعران وسیع مشرب زیاد است



فنا در ایده مشرب و برخلاف باور عرفانی که به نیست شدن انانیت فرد و اتصال به حق دلالت دارد، مساوی با نابودی است. حباب که ارتباطی وثیق با مشرب دارد<sup>۱</sup>، استعاره‌ای است از فنا و نابودی. حباب دریا و حباب شراب بعد از ترکیدن نیست و نابود می‌شود و اثری از وی باقی نمی‌ماند:

می‌برد سعی فنا تنگی از آغوش حباب      وسعت مشرب ما تابع ساغر شکنی ست

(بیدل، غزل ۷۶۵)

فنا تنگی حباب را از بین می‌برد (منظور محدود بودن هوای داخل آن است) و جای آن را وسیع می‌کند. این امر از طریق ساغرشکنی یعنی نیست کردن صورت می‌گیرد. وسعت مشرب تابع این حرکت است.

دماغ دردسر موج این محیط که دارد      قدح نگون کنم و مشرب حباب‌گزینم

(همو، غزل ۲۲۹۴)

حباب، موج و دریا مجموعه‌ای از تصاویر مرتبط با مشرب است. شاعر می‌گوید از آنجاکه حوصله دشواری‌ها را نداریم (موج تمثیلی برای دشواری‌هاست)، قدح را واژگون می‌کنیم و مانند ترکیدن حباب که در اثر واژگونی قدح صورت می‌گیرد، به نیستی می‌رسیم. حباب هم با دریا ارتباط دارد و هم با شراب. حباب در برابر دریا و عظمت آن نیز نیست است. بنابراین تنهایی و نیستی در ایده مشرب با استفاده از اصطلاحات عرفانی بدون دلالت بر عنصر استعلائی بر درک تجربه هستی‌شناسی تأکید دارد. وقتی مشرب انسان را در برابر پرسش از معنای وجودی خود بی‌پاسخ می‌بیند آشفته می‌شود. در همین راستا استعاره دیوانه نیز معنا می‌یابد:

شوریده است آب و گل قالبم هنوز      دیوانه بیم می‌برد از مشربم هنوز

(نظیری نیشابوری، ص ۲۰۴)

بیدل، خود را و مشرب را، از جهت آشفتگی و پریشان حالی به گردباد و دیوانه تشبیه

۱. برنمی‌دارد دو رنگی مشرب یکرنگ عشق      چون حباب از آب کشتی کن که دریا نازک است

(صائب، غزل ۱۰۱۸)

از دل خوش مشرب من موج شد مطلق عنان      کسوت سردر هوایی را حباب از من گرفت

(صائب، غزل ۱۴۰۰)

می‌کند:

گردبادم غافل از کیفیت حالم مباش / یادی از ساغرکشان مشرب دیوانه‌ام

(بیدل، غزل ۱۹۹۲)

بر همین اساس نیز طالب آملی با دیدن هستی خود در شیشه‌خانه (خانه پر از آینه) به دیوانگی روی می‌آورد:

دل دیوانه‌مشریم شب و روز / سر به دیوار شیشه‌خانه زند

(طالب آملی، ص ۴۶۴)

علاوه بر دیوانگی، مشرب برای فراموشی وجودی به مستی نیز پناه می‌آورد. مستی مشرب از نوع مستی‌های تخدیری خیام است:

با اهل درد ساغر مشرب چه‌سان کشیم / از خون پریم جام لبالب چه‌سان کشیم

(همو، ص ۷۸۰)

طالب آملی مشرب را به شراب تشبیه می‌کند. وی خود و امثال خود را سرشار از درد می‌داند (از خون پریم) و به این دلیل به مشرب که مانند شراب نسیان‌آور است، روی می‌آورد. شاعران از این ارتباط مفاهیم آشفتگی، پریشان‌حالی، شوریدگی، رهایی و بی‌قیدی، تنهایی، غفلت و درد و رنج را مدنظر دارند. تصویر و مفهوم آتش نیز با مشرب همراه است. همراهی مشرب و آتش مفهوم دردطلبی را بیان می‌دارد. تحمل آتش و داغی آن اوج درد و رنج است. آتش گواه سوز درون نیز هست:

نیست آتش مشربان را الفتی با آب و من / گرچه آتش مشربیم با آب انگورم خوش است

(طالب آملی، ص ۳۸۹)

در این دیدگاه آب نیز به آتش تبدیل می‌شود:

طبع نازک‌مشریم دایم به یک منوال نیست / هرچه امروزم به چشم آب است فردا آتش است

(همو، ص ۳۱۳)

بر این اساس پروانه و سمندر استعاره‌های پربسامد در ایده مشرب واقع شده است. سمندر حیوانی است که در آتش متولد می‌شود و در آتش می‌زید:

ما سمندر مشربان را بستر خواب آتش است / کار آتش می‌کند در سوختن سرمای سخت

(صائب، غزل ۱۰۰۹)

پروانه نیز عاشق شمع است. او به دور شمع می‌گردد، خود را به آتش شمع می‌زند و این‌گونه می‌سوزد. اهل مشرب مانند سمندر و پروانه طالب آتش است:

ما سمندرطینتان هم‌مشرب پروانه‌ایم      باده گر در جام ما ریزند آتش می‌شود

(نجیب کاشانی، ص ۲۹۴)

این دو، استعاره‌هایی است که میل به رنج و دردطلبی را به مشرب داده است. بر همین اساس رند دیگر بار شخصیت محبوب وسعت مشرب می‌گردد:

هم‌مشرب و هم‌پیاله ماست      رندی که چو باده نوشد آتش

(طالب آملی، ص ۶۲۴)

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا وسیع‌مشربان دردطلب هستند؟ آنها از درد چه چیزی را مراد کرده‌اند؟ در پاسخ فقط می‌توانم بگویم شاید آنها درک معنای هستی را در رنج دیدن تصور کرده‌اند. بر این اساس هر چه رنج بیشتر باشد، معنای بیشتری از هستی درمی‌یابند. بنابراین به دنبال درد بیشترند.

چنان‌که دیدیم عناصر هستی‌شناسانه مشرب شامل تنهایی، فردانیت، اضطراب، یأس و درد، نسیان از طریق روی آوردن به مستی‌های تخدیری و دیوانگی است. بر همین اساس استعاره‌های حباب، سمندر، پروانه، آتش، مجنون و دیوانه در مرکز توجه شاعران وسیع‌مشرب قرار گرفته است. مفاهیم هستی‌شناسی مشرب بیشتر در بین شاعرانی که در پایان دوره قرار دارند دیده می‌شود. افرادی مانند بیدل، ناصرعلی سرهندی که اصالتاً هندی هستند و حزین لاهیجی که در حمله محمود افغان به هند پناهی (۱۱۴۹ق) بیش از دیگران به این بعد از مشرب پرداخته‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد بعد هستی‌شناسی مشرب متعلق به آخر دوره صفوی و شاعران هندی است. از دلایل این ادعا یکی این است که شاعران وسیع‌مشرب اوایل دوره بیشتر درگیر جدال با اهل مذهب و شریعت و در پی تثبیت دیدگاه خود بوده‌اند و مجال برای تعمق و تفلسف نداشتند. دوم اینکه درون‌نگری و پرداختن به مسائل وجودی و هستی‌شناسی مستلزم وجود محیط آرام و مستعد است که برای نسل دوم شاعران مهاجر ایرانی به هند فراهم شد؛ فروکاسته شدن از شور عصیان و مهاجرت و تثبیت وسعت مشرب شرایط پرداختن به مسائل وجودی فراهم آورد.

## نسبت مشرب با عرفان

عرفان و تصوف در دوره صفویه جایگاه ویژه‌ای داشته است، به طوری که بنیاد صفویه از سلسله صوفی شاه‌صفی‌الدین برآمده است. شاه‌طهماسب از ائتلاف صوفیان و شیعیان حکومت صفویه را مستقر کرد. سلسله‌های مختلف تصوف در این دوره دارای قدرت بوده‌اند؛ به طوری که برخی از آنها به نیروهای معترض در برابر صفویه تبدیل شده بودند. نقطویه توسط شاهان صفوی به الحاد متهم و سرکوب شد. ایده مشرب اگرچه تفکر عرفانی نیست، متوجه قدرت آن در بین مردم و فرهیختگان بود و برخی از اعتبار و قدرتش را از همراهی با آن به‌دست آورد. اشاره‌های مشرب به عارف صوفی، عرفان، تلمیح به منصور حلاج و خضر، مفاهیم فنا، بقا، وحدت، کثرت و مجرد متعلق به گفتمان عرفان و تصوف است:

قطع راه کعبه و بتخانه در یک گام کرد  
طی ارض عارف از گام فراخ مشرب است  
(کلیم کاشانی، ص ۲۷۰)

طی الارض کردن در برخی مکاتب عرفان از جمله در تصوف به نوعی دورنوردی گفته می‌شود که در آن فاعل با اتکا به اراده خویش بدون حرکت در مکان منتقل می‌شود. طی الارض از کرامات عارفان است. کلیم کاشانی شاعر قرن یازدهم این کرامت را به مشرب نسبت داده و از آن یکی بودن و همسانی مسیر رشد و کمال اسلام و کفر را مراد کرده است:

طالب سر پایی به سر و سامان زن  
مست طلبی به وادی مستان زن  
چون شید عنان کشید بر مشرب تاز  
چون زهد سپر فکند بر عرفان زن  
(طالب آملی، ص ۹۷۳)

طالب آملی شاعر منتقد و معترض قرن دهم، از بین بردن شیادی و ریا را از طریق مشرب امکان‌پذیر می‌داند. تقابل شید و زهد با مشرب و عرفان زمینه ورود گفتمان عرفانی به مشرب را فراهم می‌کند. منصور در اندیشه مشرب نیز کماکان همان قهرمان عرفانی است:

مشرب آمد به میان دار سیاست برخاست  
گو برو هر سر مو نغمه منصوری باش  
(طالب آملی، ص ۶۲۹)

بگو منصور از زندان اناالحق گو برون آید که دین عشق ظاهر گشت و باطل ساخت مذهب‌ها  
(نظیری نیشابوری، ص ۳۷)  
در این بیت می‌توان، بدون اینکه مفهوم تغییر کند، به جای عشق، مشرب گذاشت؛  
همان‌طور که طالب آملی مشرب را به کار برده است: نغمه منصور همان اناالحق است که  
اکنون با مشرب / عشق رواج می‌یابد.  
خضر قهرمان دیگر گفتمان عرفانی است که به چشمه آب حیات دست یافت و باقی  
شد:

گرچه از آب بقا یافت خضر عمر ابد مشرب عشق بقایی ست که من می‌دانم  
(غزالی مشهدی، غزل ۶۳۸)  
باقی شدن عنصر گفتمان عرفانی است که به مشرب عشق نسبت داده شده است.  
ترکیب و همراهی خضر و مشرب از همین روی است:

چنین غمزه فتنان، سر خون ریختن دارد سزد گر صد مسیح و خضر مشرب جان برفشانند  
(قدسی مشهدی، ص ۴۴۵)  
ترک تعلق و تجرد نیز از مفاهیم و اصطلاح‌های عرفانی و صوفیانه است که مشرب  
برای ساختن ایده خود از آنها سود جسته است:

با تعیین جنگ دارد مشرب فقر و فنا با حباب و موج این دریای روشن دشمن است  
(صائب، غزل ۱۰۸۵)  
ناصرعلی سرهندی شاعر قرن دوازدهم عرصه هند نیز از اصطلاحات عرفانی سود جسته و  
به واسطه تجرد از تعلقات دنیوی رها زیسته است. وی خود را تجرد مشرب می‌داند:

چو گل از ریزش بال و پرم پرواز می‌آید تجرد مشربیم، ترک علایق هاست اسبابیم  
(ناصرعلی سرهندی، ص ۳۸۲)  
صوفی از دیگر اصطلاحات مربوط به تصوف است که با مشرب ترکیب شده است.  
صوفی مشرب به واسطه فنای نفس از تعلقات مادی پاک گردیده و به آینه‌ای مبدل شده  
است که هرکسی می‌تواند خود حقیقی‌اش را در آن ببیند:

درنگیرد صحبت زاهد به صوفی مشربان زشت در یک دیدن از آینه روگردان شود  
(صائب، غزل ۲۶۷۸).

مشرب با وحدت و توحید نیز همراه شده است:

زاهد سخن به مشرب [و] توحید می‌کنی تحقیق کرده‌ایم که تقلید می‌کنی  
(فیضی دکنی، ص ۱۵۳۹)  
رسیدن به مرحلهٔ توحید حقیقی از اندیشهٔ زاهدانه برنمی‌آید. زهد و اندیشهٔ زاهدانه در تقابل با عرفان طریقت‌مدار قرار دارد. این تناظر بین زهد و و اهل مشرب نیز برقرار است. به‌راستی تأکید بسیار اندیشهٔ مشرب بر عناصر گفتمان عرفانی و صوفیانه از چه جهت است؟ آیا بین مشرب و تصوف این‌همانی برقرار است و مشرب چیزی غیر از بازتاب عرفان و طریقت این دوره نیست؟

می‌دانیم که خاندان صفوی با ائتلاف تصوف و تشیع به قدرت رسید؛ اما تعارض میان نمایندگان طریقت و شریعت یعنی صوفیان و فقها کفهٔ قدرت را به سمت فقیهان گردانید. صوفیان برای مشروعیت‌بخشی به نظام حکومتی خود به تشیع روی آوردند. یکی از دلایل این تمایل آن بوده که تشیع در برابر تصوف به یک ساختار نظام‌مند برای ادارهٔ جامعه بیشتر شبیه بود. صوفیان برای تثبیت قدرت از صوفیان روی‌گردان و به فقهای شیعی تمایل شدند. اصولاً بنیادهای این دو تفکر با یکدیگر در تضاد بود. انتساب شأن الهی به شاهان صفوی باوری است که آنها از صوفیان گرفته‌اند. این در حالی است که چنین باوری در تشیع وجود ندارد. آنها همچنین از رابطهٔ پیر-مریدی صوفیانه به منظور اطاعت بی‌چون و چرای مریدان خود سود جستند؛ در حالی که در باور شیعه سیادت از طریق وراثت و رابطهٔ پدر-فرزندی منتقل می‌شود. سیادت بنیاد اعتقادی حکومت شیعهٔ صفویه است که برپایهٔ آن شاهان صفوی توانستند به حکومت خود مشروعیت بخشند (سیوری، ص ۱۶۱-۱۷۱). بنابراین شاهان صفوی در حرکت از استقرار قدرت به سوی تثبیت با تمایل به شریعت، طریقت را سرکوب کردند. در این بین صوفی‌ستیزی به‌عنوان نمادی از تفوق شریعت بر طریقت تبدیل شد. رسالهٔ فیض کاشانی با نام محاکمهٔ بین الصوفیه و غیرهم یکی از رساله‌های بسیار این دوره است که در رد صوفیان نوشته شده است. شخصی

---

۱. در این بیت توحید می‌تواند اصطلاح فقهی نیز باشد؛ اما از آنجاکه زاهد نمایندهٔ گفتمان فقهی است و فیضی بین زاهد و توحید تناظر برقرار کرده این توحید را باید اصطلاح عرفانی در نظر گرفت.

مجهول الهویه، که فقیه متعصبی است، از فیض سؤالاتی در تأیید نظر او مبنی بر برحق بودن فقها و ضلالت صوفیان می‌پرسد؛ اما فیض که فقیه میان‌روبی است جواب‌های مطابق میل آن شخص را نمی‌دهد و او خود وارد عمل شده صوفیان را بدعت‌گذار می‌داند و در رد آنان می‌گوید که قرآن را به آواز بلند و با آهنگ و رقص می‌خوانند، اشعار مشتمل بر وصف و خط و خال و کمر باریک و عشوه و ناز می‌گویند و عبادت چله داشتن وضع کرده‌اند. این شخص در تعریف صوفی می‌گوید:

«و هرکس به اوصاف شنیعه مذکوره باشد در این زمان و در ازمه سابقه او را صوفی می‌گویند... با آنکه این جماعت قایل‌اند به حقیقت مسلک مجتهدین امامیه را و بالضرورة به حسب ظاهر انکار آن نمی‌توانند نمود که اگر انکار کنند ایشان به کفر و الحاد موصوف خواهند شد و بر ایشان خطر عظیمی خواهد بود... و یک طایفه دیگر هستند از علماء فلاسفه که ایشان را حکیم صوفی می‌نامند و ایشان به وحدت وجود قایل‌اند و جمیع ظواهر را در باب شیطان و صراط و میزان و بهشت و نیران را همه تأویل می‌کنند و علما منکرند این طایفه را» (فیض کاشانی، ص ۱۳۰-۱۳۱).

می‌بینیم که شریعت و مذهب به رد طریقت صوفیانه آغازیده است. بنابراین مشرب با استفاده از قدرت گفتمانی عرفان و طریقت، که نفوذ چشمگیری بین عامه داشته، به تعارض با شریعت و مذهب می‌پردازد. با این حال مشرب از یک بازتولید گفتمان عرفانی فراتر رفته و در اینجا نیز ایده مرکزی خود را، که همانا یکسانی و بی‌تفاوتی اختلاف‌هاست، دریافته است:

ما ز یکرنگی مشرب پی به وحدت برده ایم پیش ما زنگار کفر و سبزه ایمان یکی ست

(اشرف مازندرانی، ص ۲۱۱)

اشرف مازندرانی در این بیت می‌گوید که از مشرب به وحدت رسیده است. این وحدت متفاوت از وحدت عرفانی است. این اندیشه به وحدت کفر و ایمان و یکسانی آنها اشاره می‌کند که در سپهر ایده مشرب مطرح می‌شود، نه وحدت و یگانگی عارف با حق. اصولاً در هیچ‌یک از ایباتی که بر اصطلاحات توحید، فنا، بقا، تجرد و... تأکید شده عنصر استعلایی که در عرفان اسلامی خداوند باشد دیده نمی‌شود. بلکه وحدت و یکی شدن تمایزهای دینی مطرح است. تجرد ناصرعلی سرهندی و ترک تعلق وی متفاوت از تجرد عرفانی است. وی در پی هدف استعلایی به تجرد روی نمی‌آورد، بلکه امر تجرد به خودی خود ارزش دارد.

بنابراین تعارض تصوف با شریعت و مذهب و اعتبار آن در بین اقدار جامعه سبب شده

مشرب از آن سود جوید؛ به این صورت که بدون توسل به عنصر فراطبیعی عرفانی یعنی خداوند، از قدرت گفتمانی آن بهره می‌گیرد و آن طور که خود می‌خواهد به مفاهیم عرفانی معنی می‌دهد. بدین ترتیب آنجایی که مشرب از گفتمان عرفانی و صوفیانه سود می‌جوید، فاصلهٔ خود را با آن حفظ می‌کند. این امر از طریق ترکیب مشرب با اصطلاحات عرفانی صورت می‌گیرد؛ اما در گام بعد، مشرب به‌عنوان یک ایدهٔ مستقل، با به‌کارگیری اصطلاح‌های عرفانی در معنای جدید ایدهٔ مرکزی خود را آشکار می‌کند. در این مرحله مشرب مستقل و در قالب اصطلاح مطرح می‌شود.

### مشرب و عشق

عشق یکی از پرسامدترین کلمات در شعر و ادبیات فارسی و خصوصاً غزل است؛ با این حال از رازآلودترین کلمات نیز هست. عشق و محبت نیرویی درونی برای حیات است. گاه به‌صورت عشق طبیعی در علاقهٔ حیوانات و انسان‌ها به یکدیگر یا به خود یا به چیزی غیر جاندار نمودار می‌یابد (عشق طبیعی). این تعلق گاه به انسانی دیگر بروز می‌یابد (عشق مجازی)، و گاه در سپهر اندیشهٔ عرفانی به خداوند که به تعبیر مفسران عرفانی، عشق حقیقی است. همین تکثر در متعلق عشق اعتبار بسیاری برای آن ایجاد می‌کند؛ زیرا همگان با هر نوع باوری به آن اعتقاد دارند. لفظ عشق می‌تواند واژه‌ها و مفاهیم بسیاری را تداعی کند: محبت، تعلق، زندگی، خدا، باده، شهوت، شراب، مستی (هم حقیقی و هم مجازی). در پردازش ایدهٔ مشرب سخن از عشق بیش از هر مفهوم دیگری به چشم می‌خورد. در ترکیب‌سازی‌های شاعران نیز، لفظی که بیشترین همراهی را با مشرب داشته عشق است.<sup>۱</sup> در این دوره سه نوع عشق وجود دارد: ۱) عشق وقوعی که کاملاً واقع‌گرا و زمینی است؛ ۲) عشق عرفانی که میراث عرفان و تصوف طریقت‌مدار است؛ ۳) عشق قلندری و رندانه که حامل انتقاد اجتماعی است. دربارهٔ این سه مفهوم پیش‌تر در بخش‌های قبل سخن گفته‌ایم.

شفایی ملک الشعرا دربار شاه عباس در تعریف عشق ویژگی مرکزی مشرب را، که

---

۱. فیضی خبر از طاعت زهاد نداریم در مشرب عشقیم چه دانیم ز مذهب  
(فیضی دکنی، ص ۲۲۷)



همانا ایده همزیستی مسالمت‌آمیز با همه ادیان است، می‌آورد:

نقد رایج شو شفایی تا توانی همچو عشق فارغ از هر قید با گیر و مسلمان زیستن<sup>۱</sup>  
(شفایی، ص ۶۶۹)

غزالی مشهدی برای اهل عشق اصطلاح مشرب را به کار می‌برد:

ای آن که می ز ساغر توحیدت آرزوست اول چو اهل عشق به دست آر مشربی  
عشقت ز خودپرستی و هستی کند خلاص هر دم چه سود زان که کنی رو به مذهبی  
(غزالی مشهدی، غزل ۷۱۸)

در این دو بیت غزالی چند ویژگی برجسته عشق را بیان می‌کند: تو را از هستی و خودپرستی رها می‌کند، پیش‌زمینه کسب توحید است، به حوزه مشرب تعلق دارد. دو ویژگی اول در سپهر گفتمان عرفانی آشنا است.

مشرب به خوبی این نکته را دریافته که تنها جایی که هیچ سخنی از عشق نمی‌رود مذهب و شریعت زاهدانه است. به همین دلیل بر عشق انگشت نهاده است. بنابراین در دوگانه مشرب و مذهب نیز عشق به مشرب تعلق دارد.

تنگنای زهد، زندان است بر جویای عشق می‌کند دل تا فضای وسعت مشرب مرا  
(دانش مشهدی، ص ۲۱۷)<sup>۲</sup>

بنابراین مشرب از طریق انتساب عشق به خود از قدرت و اعتبار آن در تولید مفهوم مرکزی اش سود می‌جوید. بدین طریق که از عشق به عنوان عنصر اشتراک‌دهنده بین همه اختلاف‌ها و تفاوت‌ها استفاده می‌کند.

## وسعت مشرب در سرزمین هند

پیش‌تر گفتیم که هم‌زمان با این تغییرات سیاسی و اجتماعی در دوره صفوی، به تدریج،

۱. تولید و بازتولید ایده مشرب ارتباط وثیقی با جریان مهاجرت به هند دارد. شفایی در ایران و در دربار شاه عاس به سر می‌برد؛ جایی که عالمان دینی همه جمع بودند. بنابراین تعارض مشرب با مذهب سبب شده که حکیم شفایی برای فرار از جدال مشرب و مذهب به عشق پناه ببرد که در تقابل و تعارض با مذهب نباشد؛ اما فرار از این جدال صرفاً در سطح خودداری از کاربرد لفظ و جانبداری مشرب است.

۲. دری در کعبه عشق از دیر واکرد به هم شد سبحه و زنار مخصوص (ظهوری، ص ۶۱۵)

ایدهٔ مشرب شکل گرفت. این اندیشه عقاید مطرود را زیر چتر خود گرفت و حامل خواسته‌های افرادی بود که در مسیر تثبیت مذهب تشیع امامیه راه سکوت و انزوا پیش گرفتند یا به دنبال فضای باز عقیدتی و مذهبی دست به مهاجرت زدند؛ سفر و مهاجرت قشر فرهیختهٔ جامعه یعنی شاعران به سوی هند سرزمین آمال و آرزوها بود. گلچین معانی علل مهاجرت شاعران به هند را برشمرده است: سختگیری‌ها و تعصب‌های شاه طهماسب، فتور اربابان قدرت در زمان شاه اسماعیل ثانی، قتل عام شاهزادگان حامی شعر و ادب، آغوش گشودهٔ شاهان گورکانی، گریز از تهمت الحاد و بی‌دینی (گلچین معانی، ص پنج).

در پی موج مهاجرت شاعران به هند و آشنایی با فرهنگ هندی ایدهٔ مشرب رشد کرد. اکثر قریب به اتفاق شاعران وسیع‌مشرب (کسانی که ایدهٔ مشرب را بر ساخته‌اند) یا سفری به هند داشته‌اند مانند صائب تبریزی، یا به آنجا مهاجرت کرده‌اند مانند فیضی دکنی و طالب آملی، یا اینکه در هند متولد شده‌اند و هندی محسوب می‌شوند؛ مانند ناصرعلی سرهندي و بيدل دهلوی. از طرف دیگر شاعران دربار ایران اگرچه ایدهٔ مشرب را در سر می‌پرورانده‌اند، از انتساب باور مشرب به خویش خودداری می‌کردند. حکیم شفافیی ملک الشعرای دربار شاه عباس یکی از این افراد است:

کار بر مسئلهٔ مجتهد عشق کند      گول مذهب نخورد، بستهٔ مشرب نشود

(شفایی، ص ۵۰۵)

صائب تبریزی در خلال اشعارش به اختلافات مذهبی، تعصب‌ورزی‌های معاصران و سختی‌هایی که به خاطر اعتقادش به مشرب متحمل شده است، اشاره می‌کند:

در آتشم چو لاله ز پیشانی گشاد      از مشرب وسیع به تنگم چو بوی گل

(صائب، غزل ۵۲۷۱)

وسعت مشرب مرا در صد بلا انداخته‌ست      هست در دل عقده‌ها از خوش‌عنایی تاک را

(همو، ص ۱۰۶)

به همین دلیل او گاهی مجبور به تقیه و پنهان کردن عقیده‌اش می‌شود:

در زهد خشک باشد پوشیده مشرب من      آب حیاتم اما خس‌پوش از سرابم

(همو، غزل ۵۹۶۶)

ازان با وسعت مشرب ز مذهب ساختن صائب  
که یک آهوی وحشی نیست آن صحرای دلکش را  
(همو، غزل ۳۶۹)

در دیار ما که مذهب پرده‌دار مشرب است  
در گلستانی که زاغان نغمه‌پردازی کنند  
گوشه رندی ندارد هرکه در محراب نیست  
گوش گل را گوشواری بهتر از سیماب نیست  
(همو، غزل ۱۲۴۹)

از این ابیات فهمیده می‌شود که منظور او از «دیار ما» ایران است. وی ایران را به گلستان تشبیه می‌کند که زاغان بر آن مسلط شده‌اند، بنابراین بهتر است که خود را به ناشنوایی زد و برای حفظ ظاهر به مذهب و زهد معتقد بود. این ابیات در کنار این بیت صائب از تفاوت فاحش محیط ایران و هند خبر می‌دهد:

سرو مشرب در زمین هند بالا می‌کشد آب می‌آید به این گلزار و صهبا می‌رود (همو، غزل ۲۶۴۶)  
در دیار ما ایران مذهب و زهد خشک حکمفرماست؛ در حالی که مشرب که همانا کثرت‌گرایی دینی، برابری، بی‌تعلقی و یکرنگی و نیز فرهنگ عدم تشنت است در سرزمین هند رواج دارد. شاید در این زمان است که وی قصد هند را می‌کند:

صائب ز من مپرس حضوری وطن که کرد  
اندیشه غریب مرا از وطن جدا  
(همو، غزل ۱۱۷)

و پس از آن:

تا به دارالامن صلح کل رسیدم، کبک مست خواب راحت می‌زند در چنگل شهباز من  
(همو، غزل ۵۳۴)

براساس این شواهد مشخص است که دارالامان صلح کل سرزمین هند است. شاهان گورکانی به توسعه و سازش دینی باور داشتند. دین الهی اکبر اگرچه دیر نمی‌پایید اما نمونه این توسعه است. شاعران وسیع‌مشرب با اکبرشاه در ارتباط بودند. فیضی دکنی ملک الشعرا دربار او بود. وی در ایران به الحاد متهم بود. اسکندرببیگ در تاریخ عالم‌آرای عباسی پس از مهاجرت فیضی دکنی به هند می‌گوید:

«در ملازمت پادشاه عالی‌جاه جلال‌الدین محمد اکبر پادشاه تقرب و اعتبار تمام یافته بود این مذهب [نقطوی] داشت و او پادشاه را به کلمات واهمه وسیع‌المشرب ساخته از جاده شریعت منحرف ساخته بود» (اسکندرببیگ ترکمان، ج ۱، ص ۴۷۶).

در تذکره جهانگیرشاه‌نامه نیز مشرب و رواج آن را به شاهان گورکانی نسبت داده‌اند:

«الهی! تا از مشرب و اهل مشرب در جهان نام و نشان است، عمر و دولت حضرت نورالدین محمد جهانگیر جهان‌بخش پادشاه عادل غازی لایزال و برقرار باد!» (قاطع‌ی هروی، ص ۴۰)<sup>۱</sup>  
جلالی‌نائینی در مقدمهٔ اوپانیشادها می‌گوید دین هندو «دارای یک نیروی محرکهٔ بسیار قوی است که به‌وسیلهٔ آن توانسته در قبال مذاهب و مکتب‌های فلسفی که با آن تماس پیدا کرده‌اند مقاومت نماید. از این گذشته هندویی دارای جنبه‌ای است که در تماس با کلیهٔ مکتب‌های فلسفی و مذاهب مختلف به‌قدر نیاز خود آنها را جذب کرده و در خود فرو برده» (ص ۳۶). این نیرو همان چیزی است که ایدهٔ مرکزی مشرب را شکل می‌دهد. ابعاد اندیشگانی و اخلاقی‌رفتاری مشرب با این دین همخوانی بسیار دارد:

هندو پسر تمام مداراست وای من کفر این چنین معارض ایمان کس مباد

(ظهوری، ص ۴۴۳)

این ویژگی انعطاف‌پذیری دین هندو و دین برساختهٔ اکبرشاه زمینه‌کثرت‌گرایی را فراهم می‌کند. در اوپانیشادها آمده است که آتما (روح کل) در همهٔ پدیده‌ها و امور جاری است:

«در جمیع بدن‌های لطیف و کثیف جان جمیع جانداران، همان یک آتما است و آن یک آتما است که در بدن‌ها جدا جدا می‌نماید مثل ماه که یکی است و در ظرف‌های بسیار که پر از آب باشد جدا جدا می‌نماید» (داراشکوه، ص ۴۱۸).

جوگ بشست یکی دیگر از کتاب‌های دینی مهم هندو که در همین دوره چندین بار به فارسی ترجمه شده دربارهٔ فردی که مراحل جوگ و ریاضت را سپرده می‌گوید:

«دیگر نیکبختی اینکه قبلهٔ همت او ذات برهم و جمال مطلق شده و او را از قرارداد و روش و طریق جمیع مذاهب و ملت‌ها که در اهل عالم قرار یافته رنگی نباشد» (پانی‌پتی، ص ۴۶۶).

در جای دیگری می‌گوید:

«باید دانست که جمیع اهل مذاهب از صاحبان دانش و عرفان که در شناخت ذات حق موافق اعتقاد خود سخن کرده‌اند، آخر دست و پا زده قرار گرفته‌اند که او [برهم] یگانه و بی‌همتا و بی‌حد و نهایت

---

۱. به کیمیاطلبی سوی مغربت ز چه روست  
درآ به هند و ببین رتبهٔ سخا و سخن  
به هند جوهریان‌اند قدر فضل شناس  
تموافضلی نظر از قبلهٔ افاضل جو

سری به مشرب خم دار کیمیا اینجاست  
که منبع سخن و معدن سخا اینجاست  
رواج گوهر دانش به مدعا اینجاست  
پناه فضل جهانگیر پادشا اینجاست

(طالب آملی، ص ۳۸۸)

است...» (همو، ص ۲۷۳).

علاوه بر جاذبه‌های فکری فرهنگ هند، ارتباط وثیقی بین مفهوم عشرت‌طلبی مشرب و هند وجود دارد. هند از دیرباز برای ایرانیان سرزمین لذت بوده و سیزان نمکین آنجا موردپسند بودند:

سواد هند را میخانه اندیشه می‌دانم      حنای پای سیزان را می ته‌شیشه می‌دانم

(شوکت بخاری، ص ۴۱۷)

ایرانیان نیز کسانی را که به هند می‌رفتند لذت‌طلب می‌دانستند. بر همین اساس دانش مشهدی مشرب را به عیش‌آباد هند تشبیه کرده است:

به عیش‌آباد مشرب با بتان هند دمسازم

چو مژگان با سیاهان کرده خو، چشم نظر بازم

(دانش مشهدی، ص ۱۷۵)

## نتیجه‌گیری

ایده مرکزی مشرب، که همانا فرارفتن از تمایزها و تفاوت‌هایی است که باعث اختلاف در جامعه گردیده، در اعتراض به مذهب و شریعت ایجاد شد و با سود جستن از گفتمان‌های غالب دوره مانند تصوف، ملامتیه، قلندریه و ایده رندی قدرت یافت و در نهایت از طریق تأکید بر آرمان‌های فرادینی به اعتبار رسید. اکثر قریب به اتفاق شاعران وسیع مشرب به هند مهاجرت کردند و آشنایی آنها با فضای فکری هند زمینه رشد مشرب را فراهم کرد. مشرب آرمانی فرادینی است و مترادف صلح کل است که نخست در تعارض با مذهب و گفتمان شریعت‌مدار آغاز می‌شود و به تدریج در جامه عمل پوشاندن به آرمانش با مذهب و زهد همنشین می‌شود. به عبارت دیگر وسیع مشرب کسی است که هم از خم شراب می‌نوشد و هم تسبیح به دست گرفته به نماز جمعه می‌رود. مشرب در بعد اخلاقی بر شیوه زیست مبنی بر مدارا و عدم تشدد تأکید می‌کند. افزودن لفظ «وسعت» به اصطلاح «مشرب» بر توسعه و گشادگی در بعد اخلاقی تأکید می‌کند که در برابر تنگی و بسته بودن مذهب قرار گرفته است. استعاره‌های دریا، صحرا، بیابان و روستا به منظور نشان دادن توسعه مشرب شکل گرفته است. عشرت‌طلبی عنصر دیگر مشرب است. یکی از کارکردهای گرایش به می‌خواری، شادخواری، عشرت و هوس‌بازی مبارزه با ریاکاری

زاهد است. بر این اساس وسیع مشرب نقش رند را ایفا می‌کند و وظایف رند و قلندر را در این دوره به‌عهده دارد؛ اما عشرت‌طلبی در واقع پاسخی است به سیاست‌های افراطی شاهان صفوی در بستن میخانه‌ها؛ علاوه بر اینکه پناه بردن به عشرت نوعی گریز نیز محسوب می‌شود. مشرب در بعد هستی‌شناسی به رهابودگی در هستی اشاره می‌کند و درک هستی را در رنج می‌بیند. بنابراین بر استعاره‌های پروانه، سمندر، حباب و آتش انگشت می‌نهد. مشرب با روی آوردن به مستی، جنون و خوش‌باشی‌های تخذیری سعی در نسیان و فرار از هستی می‌کند. همچنین ایدهٔ مشرب از اعتبار گفتمان تصوف و طریقت عاشقانه که در دورهٔ صفویه منکوب شده بود سود می‌جوید و اندیشهٔ مرکزی خود را بسط می‌دهد.

## منابع

- آصفی هروی، دیوان، تصحیح هادی رافع کرمانشاهی، کتابخانهٔ طهوری، تهران، بی تا.
- آقامحمدی، مسیح، «اساس ایدئولوژیک سبک هندی»، ترجمهٔ شهرروز رشید، صائب تبریزی شعر وسیع مشرب، به کوشش محمدعلی حسینی، دنیای نو، تهران، ۱۳۸۸.
- اسکندریبگ ترکمان، تاریخ عالم آرای عباسی، چاپخانهٔ موسوی، تهران، ۱۳۳۴.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، «بررسی تطبیقی دیباچهٔ مثنوی معنوی و اشعار گنوسی»، ایران‌شناخت، ش ۱۱، زمستان ۱۳۷۷.
- اسیر شهرستانی، جلال ابن مؤمن، دیوان، تصحیح و تحقیق غلامحسین شریفی‌ولدانی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۴.
- اشرف مازندرانی، محمدسعید، دیوان اشعار، به کوشش محمدحسن سیدان، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار، تهران، ۱۳۷۳.
- امین احمد رازی، تذکرهٔ هفت اقلیم، تصحیح و تعلیقات سید محمدرضا طاهری «حسرت»، سروش، تهران، ۱۳۸۹.
- اوحدی بلیانی، تقی‌الدین محمد، عرفات‌العاشقین، تصحیح ذبیح‌الله صاحبکاری و آمنه فخراحمد، میراث مکتوب و مجلس شورای اسلامی، موزه و مرکز اسناد، تهران، ۱۳۸۹.
- بیدل دهلوی، عبدالقادر، دیوان، تصحیح خلیل‌الله خلیلی، بین‌الملل، تهران، ۱۳۶۳.
- پانی پتی، نظام‌الدین، جوگ بشست، تصحیح محمدرضا جلالی‌نائینی، چاپ و صحافی سهامی عام، تهران، ۱۳۶۰.

- تقی کاشی، خلاصه‌الاشعار و زبدة الافکار (بخش کاشان). به کوشش عبدالعلی ادیب برومند و محمدحسین نصیری، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۴.
- جعفریان، رسول، صفویه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست، پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۷۹.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، «حافظ و رند و رندی»، کیهان فرهنگی، ش ۳۶، ۱۳۶۵.
- خواندمیر، غیاث‌الدین، حبیب‌السیر، به کوشش محمد دبیرسیاقی، کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۵۳.
- داراشکوه، محمد، سراکبر، به کوشش محمدرضا جلالی‌نائینی و تاراچند، تابان، تهران، ۱۳۴۰.
- دانش مشهدی، میررضی، دیوان، تصحیح محمد قهرمان، تاسوعا، مشهد، ۱۳۷۸.
- ربانی نوشاهی، محمدحیات، تذکرهٔ نوشاهی، تصحیح عارف نوشاهی، اسلام آباد، ۲۰۱۰م.
- رضی آرتیمانی، دیوان، به کوشش محمدعلی امامی، کتابفروشی خیام، تهران، بی تا.
- زرین کوب، عبدالحسین، از چیزهای دیگر، سخن، تهران، ۱۳۸۳.
- سلیم تهرانی، محمدقلی، دیوان، تصحیح محمد قهرمان، نگاه، تهران، ۱۳۸۵.
- سیوری، راجر، در باب صفویان، ترجمه رمضانعلی روح‌اللهی، مرکز، تهران، ۱۳۸۰.
- شفایی اصفهانی، شرف‌الدین حسن، دیوان، به کوشش لطفعلی بنان، ادارهٔ ارشاد اسلامی آذربایجان شرقی، تبریز، ۱۳۶۲.
- شوکت بخاری، محمداسحاق، دیوان، تصحیح سیروس شمیسا، فردوس، تهران، ۱۳۸۲.
- صائب تبریزی، محمدعلی، دیوان اشعار، تصحیح محمد قهرمان، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- طالب آملی، کلیات، تصحیح شهاب طاهری، سنائی، تهران، ۱۳۴۶.
- ظهوری ترشیزی، نورالدین محمد، دیوان غزلیات، تصحیح اصغر باباسالار، کتابخانهٔ موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۹۰.
- عالم‌آرای صفوی (عالم‌آرای شاه اسماعیل)، به کوشش یدالله شکری، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰.
- غزالی مشهدی، دیوان، به کوشش حسین قربان‌پور آرانی، علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸.
- غنی کشمیری، دیوان، به کوشش احمد کرمی، ما، تهران، ۱۳۶۲.
- فخرالزمانی قزوینی، عبدالنبی، طراز الاخبار و الاشعار و التواریخ، دست‌نویس کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ش ۱۴۱۸۸.
- فصیحی هروی، دیوان، به کوشش ابراهیم قیصری، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۳.
- فیض کاشانی، ملاحسن، «رسالهٔ محاکمه بین‌المتصوفه و غیرهم»، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات تبریز، س ۹، ش ۹.
- فیضی دکنی، ابوالفضل، دیوان، مقابله و مقدمه حسین آهی، تصحیح و تحقیق ای-دی-ارشد. فروغی، ۱۳۶۲.
- قاطعی هروی، تذکرهٔ مجمع الشعراء جهانگیرشاهی، مؤسسهٔ تحقیقات علوم میانه و غربی، کراچی، ۱۹۷۹م.

- قدسی مشهدی، حاجی محمدجان، دیوان، تصحیح محمد قهرمان، دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۷۵.  
کلیم کاشانی، ابوطالب، دیوان، تصحیح محمد قهرمان، آستان قدس، مشهد، ۱۳۶۹.  
گلچین معانی، احمد، کاروان هند، آستان قدس رضوی، تهران، ۱۳۶۹.  
محتشم کاشانی، هفت دیوان، به کوشش عبدالحسین نوایی و مهدی صدری، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۰.  
ناصرعلی سرهندی، دیوان، به کوشش حمید کرمی، الهام، تهران، ۱۳۸۸.  
ناظم هروی، فرخ حسین، دیوان، تصحیح محمد قهرمان، آستان قدس رضوی. مشهد، ۱۳۷۴.  
نجیب کاشانی، نورالدین محمد، دیوان، تصحیح اصغر دادبه و مهدی صدری، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۲.  
نصرآبادی، محمدطاهر، تذکرهٔ نصرآبادی، تصحیح وحید دستگردی، کتابفروشی فروغی، ۱۳۶۱.  
نظیری نیشابوری، محمدحسین، دیوان، تصحیح مظاهر مصفا، امیرکبیر و زوار، تهران، ۱۳۴۰.  
هلالی جغتایی، دیوان، تصحیح سعید نفیسی، کتابخانهٔ سنایی، تهران، ۱۳۳۷.  
وحید قزوینی، میزرا محمدطاهر، دیوان، کتابخانه، موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۹۴.

Kinra, Rajeeve , "Handling Diversity with Absolute Civility The Global Historical legacy of Mughal S. ulh. -i Kull". *The Medieval History Journal*, 16, 2,2013.  
Rezavi, Syed Ali Nadeem, "Religious Disputations and Imperial Ideology: The Purpose and Location of Akbar's Ibadatkhana". *Studies in History*, 24, 2, n. s. 2009.