

Investigating the Reasons for the Prominence of Prose Fiction in the Safavid Era

Mehrdad Alizadeh

Shaarbaf 

Mahmood Fotoohi

Roodmaajani* 

Hassan Zolfaghari 

Ph.D. Candidate of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: mehrdadalizade1990@gmail.com

Corresponding Author, Professor, Department of Persian Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: mahmoodfotoohirud@gmail.com

Professor, Department of Persian Language and Literature, Tarbiat Madras University, Tehran, Iran. E-mail: zolfaghari@modares.ac.ir

Print ISSN:

2251-7138

Online ISSN:

2476-6186

Article Type:

Research Article

Article history:

Received August 15, 2019

Received in revised form January 07, 2020

Accepted June 25, 2020

Published Online January 06, 2025

Keywords:

Prose fiction, the Safavid era, Political and social functions.

ABSTRACT

This research investigates why fiction during the Safavid era experienced significant growth in both quantity and quality compared to any other period in the history of Persian literature. For this purpose, the stories of the Safavid era have been examined. The result of this study shows that the reason for the development of the story in this era was the political and social function of the story. The importance of the story from the political point of view in this era is the consolidation and development of the ideological foundations of the government. This is demonstrated under two headings: "Shiite elements in the fiction of the era, returning the opponents to the Shiite religion" and "integration of the national hero into the religious warrior: Imam-Pahlavan."

Cite this Article: Alizadeh Shaarbaf, M., Fotoohi Roodmaajani, M., & Zolfaghari, H. (2025). Investigating the Reasons for the Prominence of Prose Fiction in the Safavid Era. *Literary Text Research*, 28 (102), 113-128. <https://doi.org/10.22054/ltr.2020.45487.2779>



© 2016 by Allameh Tabataba'i University Press

Publisher: Allameh Tabataba'i University Press

Homepage: <https://ltr.atu.ac.ir/>

DOI: <https://doi.org/10.22054/ltr.2020.45487.2779>



ATU
PRESS



Introduction

Since the reign of Shah Ismail II (983-984), rulers have recognized the importance of fiction and storytelling in the spread of the official religion of the country. Their attitude towards fiction and storytelling changed during this time, as strictures and pressures were lifted from storytellers. Rights were also granted to storytellers who became successful and well-known missionaries, propagating the Shiite religion through stories. As a result, the number of fiction-writers and storytellers increased during this period. The abundance of stories from the beginning of Shah Ismail II's reign to the end of the Safavid period have validated this hypothesis.

Literature Review

Mansour Servat in an article titled "Persian rhymed prose and the story of the Safavid era", Nameye Anjoman, summer 2016, number 26 (17-32), considers the reason for the growth of the story, the migration of villagers to the city of Isfahan and the difficulty of Persian literature for this class. The relationship between cause and effect seems a little weak; Because it is unlikely that these rural immigrants will turn to literature and literary categories; As the author himself points out that these immigrants were mostly engaged in "carpet weaving, silk weaving, pottery and other semi-industrial workshops" (p. 18); Therefore, it is unlikely that this group of industrialists had a significant role in changing the characteristics of a literary trend.

Zabihullah Safa, in an article entitled "The Story of Abu Muslimnameh Khani being unauthorized" (Irannameh, year 5, 249-233), describes the reasons why Abu Muslim Nameh Khani was not allowed in the Safavid era. And consequently, they have supported it to maintain their government.

Methodology

In this research, the stories narrated and written from the 9th to the 12th century are studied and analyzed in terms of their impact on the political and social conditions and the impact they had on the political and social context. The claim of this research is that the story as a medium has been able to promote and stabilize the discourse. A discourse that was born from the political and social conditions of the era and influenced it as well; therefore, the discourse analysis method will be used to analyze the data of this research.

Discussion

1. The possibility of putting up Shiite elements in the story
The hero and in general the main characters of stories in this era, are Shiite. Some historical-religious stories, such as Jang-Nameye AmirAlmomenin, Koohe Qaf, and Mukhtarnameh, are usually narrated to fill people's minds with the emerging religion

and to familiarize the listeners with the Shiite religion. The heroes in these stories are religious figures, and the narrator has made them familiar to the listeners by narrating stories about these people. Narrator/storyteller, in this type of stories, describes the bravery of Imam Ali or other historical-religious persons.

1.1. Making a national-religious hero: Imam-Pahlavan

This Phrase, Imam-Pahlavan, in this period refers to the first figure of Shiism, Imam Ali, for whom the storytellers have carved baseless and non-historical wars that were often the brainchild of themselves or their predecessors. The personality of the Imam-Pahlavan is reflected in the historical-religious stories of this period; But little by little, this character gives way to street and market people or kings and other historical persons in romantic stories, but the function of both characters is to propagate and promote as well as return non-Muslims to Islam.

1.2. Representation of Shiite elements/ Shiitization of opponents in the story

Repetition of Shiite elements, that is, referring to the Shiite of the heroes of the story, the rightness of the Shiite religion against Sunnism, a direct verbal reference to Shiite, the conflict between the two Islamic religions [Shiite and Sunni], referring to the Shiite imams, especially Imam Ali, Imam Hassan and Imam Hussein, and The promised Mahdi and most importantly, the change of the enemy's belief in the Shiite religion, as well as the Shiitization of the hero, are in some of the most important stories of this age.

2. Honoring the story instead of Boycott it

When the Safavids saw the popularity of the story among the people, they thought of a profit-seeking policy towards the story and decided to remove the ban on the story and use it as a propaganda factor.

3. Elevating the status of storytellers in the Safavid era

In this period, with the construction of the Ghahve-Khane and the determination of salaries for porters, story-telling flourished, and Naqib, the leader of the story tellers, was an official who had a close relationship with the Government. In such a situation, storytellers enjoy considerable respect among the people and the ruling power.

Conclusion

Serious research in popular literature can show the effective role of fictional literature in the social and political developments of the Safavid era. As the political structure in Iran underwent fundamental changes during that period, the role of literary structures also changed in Iran. To promote the political system, the story assumed the role that the poem had played in Iranian affairs until then. The shah was no longer the axis of the political and social order, but the nascent Shiite-Iranian belief structure had built a new order that had to be accepted among the masses and the story could have promoted it much better and more effectively among the people. If the poem convinced the elites within the power structure, the story would strengthen the legitimacy of the belief structure among the people. This is how the simple popular

story replaced the eloquent and eloquent speech of the elite, and popular literature played a role in the formation and consolidation of the Safavid political-religious institution more than any other era.



بررسی دلایل پیش تازی قصه منثور در عصر صفوی

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه:
mehrdadalizade1990@gmail.com

مهرداد علی‌زاده شهرباف

نویسنده مسئول، استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه:
mahmoodfotoohirud@gmail.com

محمود فتوحی
رودم‌عجی *

استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه:
zolfagari@modares.ac.ir

حسن ذوالفقاری

چکیده

در این مقاله، بررسی می‌شود که قصه در عصر صفوی به چه دلیل نسبت به هر دوره‌ای در طول تاریخ ادبیات، از نظر کمی و کیفی، رشد کرده است. برای این منظور، قصه‌های عصر صفوی مورد بررسی قرار گرفته است. نتیجه حاصل از این بررسی نشان می‌دهد که دلیل رشد قصه در این عصر، کارکرد سیاسی و اجتماعی قصه بوده است. اهمیت قصه از منظر سیاسی در این عصر، تحکیم و توسعه مبانی ایدئولوژیک حکومت است که ذیل دو عنوان «عناصر شیعی در قصه‌های عصر؛ واگردانی مخالفان به مذهب تشیع» و «ادغام قهرمان ملی در پهلوان مذهبی: امام‌پهلوان» نشان داده شده است. از منظر اجتماعی نیز نشان داده شده که قصه در این دوره - در میان توده - از محبوبیت قابل توجهی برخوردار بوده و شنوندگان قصه، متعهدانه و البته با اشتیاق برای شنیدن قصه در مکان‌های نقل قصه به ویژه قهوه‌خانه‌ها، حاضر می‌شده‌اند. مجموعه این دو عامل سیاسی و اجتماعی، باعث شده است که نقال، هم‌رده ملک‌الشعرا و گاه جایگاهی والا تر داشته و باعث اهمیت و نیز پیش تازی قصه در این دوره بر انواع دیگر ادبی شده است.

شاپا چاپی:

۲۲۵۱-۷۱۳۸

شاپا الکترونیکی:

۲۴۷۶-۶۱۸۶

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخچه مقاله

تاریخ دریافت:

۱۳۹۸/۰۵/۲۴

تاریخ بازنگری:

۱۳۹۸/۱۰/۱۷

تاریخ پذیرش:

۱۳۹۹/۰۴/۰۵

تاریخ انتشار:

۱۴۰۳/۱۰/۱۵

کلیدواژه‌ها:

قصه منثور،

عصر صفوی،

کارکردهای سیاسی

و اجتماعی.

استناد به این مقاله: علی‌زاده شهرباف، مهرداد، فتوحی رودم‌عجی و ذوالفقاری، حسن. (۱۴۰۳). بررسی دلایل پیش تازی قصه منثور در عصر

صفوی. متن پژوهی ادبی، ۲۸(۱۰۲)، ۱۱۳-۱۲۸. <https://doi.org/10.22054/ltr.2020.45487.2779>



© ۲۰۱۶ دانشگاه علامه طباطبائی

ناشر: دانشگاه علامه طباطبائی
آدرس سایت: <https://ltr.atu.ac.ir>



۱. مقدمه

قصه‌پردازی و نقالی از بدو شکل‌گیری به دلیل تأثیر شگرفی که بر قصه‌شنو داشته، نوع ادبی مهم و پرکاربردی بوده است. قصص نقالی منشور، همواره متونی پرمخاطب و سرگرم‌کننده بوده‌اند و به دلیل ارتباط مستقیم با توده مردم و قدرت تأثیر در جهت‌دهی افکار، علاوه بر جنبه سرگرم‌کنندگی با مقاصد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی همراه بوده است. البته در پس قصص منظوم نیز اهدفی فراتر از ادبیات صرف بوده است؛ ولیکن ادبیات منظوم، غالباً به عنوان ادبیات درباری شناخته می‌شده و در میان عوام نیز در مقایسه با قصه منشور، پراکندگی و شیوع کمتری داشته است.^۱ بنابر این، قصه منشور به موازات رواجی که داشته، محبوبیت بیشتر و تأثیر افزون‌تری در میان توده داشته است.

در عصر صفوی، قصه‌پردازی و قصه‌شنویی، لونی دیگر گرفت و به این قالب ادبی، جانی تازه دمیده شد. این امر نیز معلول چند عامل متعدد بوده است؛ اول اینکه با توجه به محبوبیت ذاتی قصه در میان عوام و نیز دامنه تأثیر گسترده، حکومت تصمیم به بهره‌بری از این قالب ادبی در راستای تبلیغ ایدئولوژی خود می‌گیرد. هرچند در اوایل حکومت صفوی، مخالفت‌هایی با قصه شکل می‌گرفت و سنگ‌اندازی‌هایی در مسیر قصه‌گویان نیز انجام می‌شد^۲، اما در اواسط،

۱. ادبیات منظوم، چه قالب‌های کوتاه و چه قالب‌های بلند که محمل مناسبی برای نقل قصص منظوم بوده است، در مقابل قصه منشور قرار می‌گیرد.

۲. بنابر فتوای محقق کرکی، نقل هرگونه داستان اعم از شیعی یا سنی حرام بوده است. شاگرد محقق کرکی در کتاب *انیس المؤمنین*، به نقل از استاد خود بیان می‌کند که:

[شاه‌طهماسب] به قلع و قمع جمیع ملاحی و مناهی پرداخت و آثار شنیعه بدعت و رسوم خلاف شریعت برانداخت [...] یکی آن بود که پیش از طلوع خورشید سلطنت شاه جنت‌مکان علیین آشیان، بعضی افسانه‌خوانان سنی سیرت و یاوه‌گویان سنی سریرت اسطوره بر ابومسلم مروزی بسته بودند [...] و بعضی دیگر از قصه‌خوانان دروغ‌پیشه [...] بر بعضی از ائمه طاهرین درآمیخته بودند [...] نواب غفران‌پناه قصه‌خوانان را از خواندن آن قصه باطله منع نموده [...] بعض قصاص باز مرتکب آن ناشایست شده [...] شاه دین‌پناه مجدداً از خواندن و شنیدن آن منع فرمود و قدغن نمود که هرکس آن قصه کاذبه بخواند به تیغ سیاست زبانش قطع نمایند [...] باید دانست که خواندن و شنیدن جمیع قصص کاذبه، حرام و از افعال فاسقین است ... قصاص خراس فریبده گروهی بوده‌اند در شمار زیان‌کاران...

(حموی، ۱۳۶۳: ۱۴۰-۱۴۳)

صفا در کتاب *تاریخ ادبیات در ایران* نیز به قول محقق کرکی که گوش دادن به قصه‌خوان را نوعی بندگی شیطان بوده است، اشاره می‌کند (۱۳۷۲، جلد ۵: ۱۰۵۳). وی بعدتر در مقاله «ماجرای تحریم ابومسلم‌نامه‌خوانی» بحث مذکور را بسط می‌دهد و بحث مفصلی راجع به تحریم ابومسلم‌نامه‌خوانی در عصر صفوی ارائه می‌کند (ر.ک: *ایران‌نامه*، سال ۵، ۲۴۹-۲۳۳).

حکومت نسبت به قصه تغییر رویه داده و از قصه به عنوان یک ابزار تبلیغ ایدئولوژی و گفتمان‌ساز مذهبی استفاده کرد. حتی حکومت در این مسیر سلسله‌ای به نام سلسله عجم نیز شکل داده است. سلسله‌ای رسمی و دولتی که وظیفه‌اش تبلیغ به نفع خاندان رسالت و فرزندان مولای متقیان و امامان شیعه بود. این گروه «مرکب از هفده صنف پدید آمده و ریاست عالیّه آن به نقیب واگذار شد و منصبی به نام نقابت در دستگاه سلاطین صفوی برقرار گردید و فرزندان نقیب پدر بر پدر، با فرمان رسمی پادشاه بدین سمت گماشته شدند» (محبوب، ۱۳۸۶: ۴۹۴).

تقریباً از زمان سلطنت شاه اسماعیل دوم (۹۸۴-۹۸۳) قدرت حاکم به اهمیت قصه در اشاعه مذهب رسمی نو‌تثیت کشور پی می‌برد و نسبت به قصه و قصه‌خوانی تغییر موضع می‌دهد. از این دوره به بعد، نه تنها سخت‌گیری‌ها و فشارها از قصه‌گویان برداشته می‌شود، بلکه مقرری نیز به قصه‌گویان تخصیص می‌یابد و ایشان نیز به عنوان مبلغانی موفق و پرمخاطب در لابلای قصه‌ها و داستان‌ها دست به تبلیغ دین تشیع می‌زنند. متون نقالی و نیز قصه‌گویان از این دوره به بعد رو به فزونی می‌رود.^۱ انبوه قصه‌ها در این بازه زمانی از شروع حکومت شاه اسماعیل دوم تا احتمالاً اواخر صفویه، مؤید انگاره مطروحه است.

عامل مهم دیگر گسترش و اهمیت یافتن قصه در عصر صفوی، احداث قهوه‌خانه بوده است. قهوه‌خانه در این دوره، محمل مناسبی را برای نقالان و قصه‌پردازان فراهم آورده بود. مردم برای شنیدن حکایات و قصص و تفریح خاطر به قهوه‌خانه می‌آمدند.^۲

۱. یکی از مهم‌ترین شاخصه‌ها برای دریافت تاریخ شکل‌گیری و نقل این متون، مبحث مطروحه است؛ توضیح اینکه بنابر شواهد و قرائن در جهت سخت‌گیری‌هایی که بیان شد به احتمال قوی، تاریخ شکل‌گیری داستان‌های نقالی این دوره از زمان شاه اسماعیل دوم (= ۹۸۳) به بعد است.

۲. فضای درونی و بیرونی قهوه‌خانه نیز به گونه‌ای بوده که مستعد گرد آمدن اقشار مختلف در آن بوده است. فلسفی، در مقاله «تاریخ قهوه و قهوه‌خانه در ایران» شمه‌ای از زیبایی‌های قهوه‌خانه را بدین گونه توصیف می‌کند: «در اطراف قهوه‌خانه‌ها، طاق‌نماها و شاه‌نشین‌هایی ساخته بودند که با قالی و فرش‌های دیگر مفروش و نشیمن مشتریان و تماشاگران بود، و همه در آنجا بر زمین می‌نشستند. شب‌ها، چراغ‌های فراوانی را که از سقف قهوه‌خانه آویخته بود، می‌افروختند. در میان قهوه‌خانه هم حوضی بزرگ بود که همیشه آب صاف و روشنی از اطراف فرومی‌ریخت و هنگام شب زمین نیز از انعکاس چراغ‌های سقف و چراغ‌های دیگری که در اطراف حوض می‌گذاشتند، چون آسمان پر ستاره به نظر می‌رسید» (۱۳۳۳: ۲۶۱).

هرچند مناظرات شاعرانه و نقل اشعار شاهنامه در قهوه‌خانه‌ها رونقی داشته، اما فرآورده اصلی قهوه‌خانه، قصص منثور است که در این دوره شمار آن‌ها، نسبت به هر دوره‌ای در تاریخ ادبیات بیشتر است. نظارت‌های حکومتی بر کار نقالان و نیز تعیین مسمتری و نیز شغل درباری برای نقالان، ناظر بر اهمیت شغل نقابت در مجامع عمومی این دوره است. عوامل بیان شده، سبب اهمیت یافتن قصه در عصر صفوی و نیز شیوع روزافزون این ژانر ادبی در این دوره بوده است. مسأله اصلی این پژوهش نیز بررسی مسیر اهمیت یافتن قصه در این دوره و نیز تفوق آن بر ادبیات منظوم و طرق به‌کار گرفته شده در قصص این دوره توسط نقالان در راستای برآوردن نیازهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی عصر است.

۲. پیشینه پژوهش

منصور ثروت (۱۳۸۶) در مقاله‌ای تحت عنوان «نثر منظوم فارسی و ماجرای قصه در عصر صفوی»، علت رشد قصه را مهاجرت روستاییان به شهر اصفهان و سنگینی ادبیات فارسی برای این قشر می‌داند. رابطه بین علت و معلول اندکی ضعیف به نظر می‌رسد، چراکه بعید بوده که سر و کار این مهاجران روستایی به ادبیات و مقوله‌های ادبی بیفتد؛ چنانکه خود مؤلف نیز اشاره می‌کند که این مهاجران بیشتر به «صنایع قالی‌بافی، حریربافی، چینی‌سازی و سایر کارگاه‌های نیمه‌صنعتی» مشغول به کار بودند (ثروت، ۱۳۸۶)؛ بنابراین، بعید بوده است که این گروه صنعت‌گر نقش پررنگی در تغییر خط مشی یک جریان ادبی داشته باشند.

سید محمد دشتی (۱۳۸۷) در مقاله «قصه‌های عامیانه در عصر صفوی» معتقد است که قصه در این دوره، تحت تأثیر تقلبات احوال به مسائل سیاسی و اجتماعی می‌پردازد؛ حال آنکه با براهین ارائه شده، این مقاله مدعی آن است که قصه‌های عامیانه به ویژه دسته‌منثور به جهت‌دهی به افکار سیاسی و اجتماعی توده مؤثر بوده است.

ذبیح‌الله صفا (۱۳۶۵) در مقاله‌ای تحت عنوان «ماجرای تحریم ابومسلم‌نامه‌خوانی» به شرح ماجرای تحریم ابومسلم‌نامه‌خوانی در عصر صفوی می‌پردازد که نقل این قصه توسط فقیهان زمان تحریم شده است و شاهان وقت برای تحکیم نظام ایدئولوژیک خود و بالطبع ابقای حکومت خویش از آن حمایت می‌کرده‌اند.

ایرج افشار و مهران افشاری (۱۳۸۶) در مقدمه کتاب حسین کرد شبستری به تأثیر قصه‌گویان و مردم کوچه و بازار در تحکیم حکومت، حفظ قلمرو و تبلیغ مذهب [سیاسی و ایدئولوژیک] اشاره می‌کنند. بنابر تصریح مصححان قصه حسین‌کرد، صفویان علاوه بر گروه قزلباش از مردم کوچه و بازار نیز به‌عنوان نیروهای داوطلب در راستای حفظ کشور در مقابل اقوام مهاجم و نیز از نقالان به‌عنوان ابزاری برای تهییج مردم به این امر و همچنین ترویج مذهب نو تثبیت استفاده می‌کردند.

۳. روش پژوهش

در این تحقیق، قصه‌های نقل و کتابت شده از قرن نهم تا قرن دوازدهم از نظر تأثیر از شرایط سیاسی و اجتماعی و نیز تأثیری که بر بافت سیاسی و اجتماعی داشته است، مطالعه و تحلیل می‌شود. مدعای این پژوهش این است که قصه به‌عنوان یک رسانه توانسته است عامل ترویج و تثبیت گفتمان بشود. گفتمانی که زاده شرایط سیاسی و اجتماعی عصر بوده و بر آن نیز تأثیرگذار بوده است؛ از این رو، برای تحلیل داده‌های این پژوهش از روش تحلیل گفتمان استفاده خواهد شد.

واحدهای تحلیل در این پژوهش از دو گروه تشکیل شده‌اند: گروه اول، بافت سیاسی و اجتماعی عصر صفوی خواهد بود که بر محتوای قصص این دوره تأثیر مستقیم داشته است. برای پی بردن به بافت سیاسی و اجتماعی عصر به کتب تاریخی، تذکره‌ها و متون نگارش یافته در این بازه زمانی استناد خواهد شد. گروه دوم واحدهای تحلیل در این پژوهش، مستندات است که از قصص این دوره استخراج خواهد شد. این مستندات، شامل گزاره‌ها و جملاتی است که در آن‌ها صراحتاً به مسائل هویتی، هویت ایرانی و هویت مذهبی یا امتزاجی از هر دو، اشاره شده است.

۴. بررسی یافته‌ها

۴-۱. امکان گنجاندن عناصر شیعی در قصه

طبق قصه‌های این دوره، اولین انتظاری که حکومت از نقالان داشته به کارگیری عناصر شیعی در قصه بوده است. قصه به دلایل متعدد از جمله بی‌متولی و نامشخص بودن منبع و سهولت دستکاری در روایت شفاهی، محمل مناسبی برای جا دادن تبلیغات ایدئولوژیک بوده است. در حقیقت، نخستین معلومات و تراش‌های ذهن و ذوق بشر، افسانه‌های دینی بوده که در آن‌ها مسئله هستی و آفرینش جهان و انسان به زبان افسانه طرح شده است (محبوب، ۱۳۸۶: ۱۰۸۰). البته هیچ یک از این‌ها را «نمی‌توان ریشه و سابقه فنی دانست که در ایران بعد از اسلام، کم‌وبیش رواج داشته است و امروزه در ایران آن را نقال می‌نامند، گروهی که در داستان‌زدن و افسانه‌سرایی تخصص یافته‌اند، در جاهای معین مردم را سرگرم می‌کنند و از این راه نان می‌خورند» (همان).

تبدیل قصه‌سرایی به یک شغل تخصصی در عصر صفوی اتفاق می‌افتد؛ در عصر صفوی، اصفهان به عنوان پایتخت کشور، یکی از مکان‌های جذاب اقتصادی برای کوچندگان بود. یکی از مشاغلی که مهاجرها را به خود جذب می‌کرد، شغل رسمی نقالی بود، چراکه هم درآمد دولتی داشتند و هم نسبت به برخی کارهای یدی، کار ساده‌تری بود. نتیجتاً، قصه در هر دوره‌ای محمل مناسبی برای مباحث دینی بوده است. البته در عصر صفوی از نظر آماری به کارگیری برخی ساختارهای شیعی مانند اشاره مستقیم لفظی به شیعه، تضاد میان دو مذهب اسلامی [شیعه و سنی]، برحق‌ی مذهب تشیع، اشاره به امامان شیعه به ویژه امام علی (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و مهدی موعود (عج) و مهم‌تر از همه، تغییر اعتقادات معاندان به مذهب شیعه است. قهرمان و به‌طور کلی شخصیت‌های اصلی قصه‌ها در این عصر شیعه‌اند. برخی قصه‌های تاریخی - مذهبی مانند *جنگ‌نامه امیرالمومنین*، *داستان کوه قاف* و *مختارنامه*، معمولاً برای پر کردن ذهن مردم از مذهب نوظهور و آشنا کردن گوش مستمع با مذهب تشیع، نقالی می‌شده است. قهرمان در این قصه‌ها، شخصیت‌های دینی‌اند و نقال با نقل قصه در مورد این افراد، آن‌ها را برای مستمعان گوش آشنا کرده است. نقال/ قصه‌پرداز در این نوع قصص به شرح دلاوری‌ها و رشادت‌های امام علی (ع) یا دیگر اشخاص تاریخی - مذهبی می‌پردازد. در این داستان‌ها،

امام علی (ع) پهلوانی دینی معرفی می‌شود و از نظر کارکرد نیز همانند قهرمان قصه‌های پسین [عاشقانه - عیاری] در همین دوره، کفار [غیرشیعیان] را مسلمان می‌کند. ساختار این قصه‌ها اپیزودیک است و در هر اپیزود، امام علی (ع) به جنگ با یکی از قبایل کافر می‌رود و پس از تحمیل شکست نظامی، آن قبیله را مسلمان کرده و سپس به نزد پیامبر اکرم (ص) بازمی‌گردد. از جمله این متون، می‌توان *جنگ‌نامه امام علی یا داستان جنگ‌های حضرت محمد و حضرت علی* نسخه خطی موجود در کتابخانه مجلس به شماره ۱۲۲۳۸، کلیات هفت جلدی *مختارنامه*، *اسکندرنامه نقالی* شده در این دوره^۲ و *داستان کوه قاف* اشاره کرد.

۱. در این قصه، قصه‌پرداز به تندی بر ضد شیعه تاخته است و از مخالفان با الفاظ کافر و گاه دشنام یاد کرده است: «گفت ای کافران بشناسید آن خدایی را که چنین عادی [۴] را بر دست من هلاک گردانید» (*جنگ‌نامه امام علی* یا *داستان جنگ‌های حضرت محمد و حضرت علی*، ن. خ، برگ ۳).

۲. در این کتاب، اسکندر شخصیتی ایرانی - مذهبی دارد که در جهانگردی‌های خود، رسالت اصلی‌اش مسلمان کردن دیگران است. اسکندر در این قصه جهانگردی متدین معرفی می‌شود که گرد جهان می‌گردد و خود یا عمالش، کفار را مسلمان [= شیعه] می‌کنند:

«اسکندر آن ناپاک را بر سر دست علم کرده خواست بر زمین زند. شداد دست بر شانه او زده، امیر او را بر زمین نهاده آن ناپاک از روی مکر مسلمان شد.»

(منوچهرخان حکیم، ۱۳۸۳: ۴۸)

«پس امیرخان زیر زنج او را گرفته خواست سرش را بردارد و مظفر گفت: شهریار من مسلمان می‌شوم. امیرخان از روی سینه‌اش برخاست. مظفر کلمه اشهد گفته، از ترس مسلمان شد و کمر خدمت بر میان بست.»

(همان: ۵۴)

در واقع تفاوت مهم اسکندرنامه این دوره با اسکندرنامه‌های پیشین در شخصیت‌سازی اسکندر است؛ وی ایرانی و بدون در نظر گرفتن بُعد تاریخی، مسلمان معرفی می‌شود و هدفش نیز ترویج دین و مذهب تشیع است. نقال در برخی از گزاره‌ها مانند گزاره زیر نیز اشاره صریح به مذهب تشیع دارد:

«اما صاحب تاریخ می‌فرماید که چون سد به اتمام رسید، جماعت بأجوج و مأجوج خبردار شدند [...] هرکار کردند نتوانستند که رخنه به سد وارد کنند. هر ساله کار ایشان این است که یک‌بار هجوم می‌آورند [...] نمی‌توانند سد را رخنه کنند [...] آن هم یکی از علامات روز قیامت که ظهور قائم آل محمد [عج] است.»

(همان: ۳۸۵)

۴-۲. بساختن قهرمان ملی - مذهبی: امام - پهلوان

یکی از مهم‌ترین تغییر نگرش‌های این عصر، ادغام قهرمان ملی در پهلوان مذهبی است؛ این پدیده معمولاً در قصه‌های تاریخی - مذهبی این دوره روی می‌دهد. قهرمان ملی - میهنی در این دوره در پهلوان دینی - مذهبی ادغام می‌شود. در واقع یک جنبه از تقابل میان مناقب‌خوانی و فضائل‌خوانی، احتمالاً ناظر بر همین دوگانگی شخصیت‌پردازی قصه‌گو در قصه بوده است. «فضائلیان در برابر مناقبیان شیعی بودند. مناقبیان شیعی داستان‌های حماسی در احوال شخصیت‌های مذهبی شیعی می‌گفتند. برعکس، فضائلیان داستان‌های حماسی ایرانی می‌گذارند» (ذوالفقاری، ۱۳۹۷: ۱۰۵)؛ در این دوره، هر دو نوع قهرمان، ملی و مذهبی در نقل‌ها وجود و خواهان داشته است. قهرمان داستان‌های دوره اول حکومت صفوی، متشکل از امام علی (ع)، امام حسن (ع)، امام حسین (ع)، حضرت محمد (ص)، مختار و ابومسلم است. نقال در راستای ملموس کردن اشخاص دینی در کنار تیپ‌گویی دست به شخصیت‌پردازی می‌زند؛ زلف و خال و قد و هیکل و گاه پوشش از عناصری هستند که قصه‌پرداز برای عینی کردن شخصیت‌های دینی - مذهبی از آن‌ها استفاده می‌کند:

«بطل بنگریست امان [؟] پشمینه‌پوش را که وزیر گفته بود، بدید ... گفت ای اعرابی نامت را بگوی ... حضرت فرمود یک نام من اسداله الغالب ...»

(جنگ‌نامه امیرالمومنین، برگ ۵)

در قصص عیاری و عاشقانه عصر صفوی که عمدتاً محصول میانه تا پایانه این عصر است، قهرمان، شخص تاریخی - مذهبی نیست، اما از نظر کارکرد، عیناً رسالت پهلوان مذهبی را که ترویج مذهب است، داراست. در واقع، در قصص این بازه زمانی، تقریباً، پس از شاه‌عباس، قهرمان جامعی از هویت ملی و هویت مذهبی است؛ البته غالباً همان کارکرد پهلوانان مذهبی را انجام می‌دهد.

تلاش‌هایی برای ترویج دو هویت ملی و مذهبی در کتاب /اسکندر و عیاران دیده می‌شود؛ اسکندر یونانی ریشه به ایرانیان می‌رساند^۱ [هویت ملی] و در عین حال نیز به دنبال ترویج مذهب و مسلمان کردن کفار است [هویت مذهبی]. دو جریان پهلوان دینی و قهرمان ملی در قصه حسین کرد به یکدیگر می‌پیوند. در این قصه که به دلیل امتزاج محکم هویت دینی- ملی، می‌توان آن را مهم‌ترین قصه عصر صفوی دانست، قهرمان جنگ‌های ملی، حسین در برابر اقوام مهاجم، ازبکان و عثمانیان، می‌ایستد، آن‌ها را از مرزهای سیاسی-جغرافیای ایران می‌راند و در عین حال از رسالت دینی- مذهبی خود غافل نمی‌شود؛ وی، مهاجمان و متجاوزان به مرزهای ایران را شکست داده، اسیر می‌کند و سپس وی را به مذهب تشیع فرامی‌خواند و اگر دعوت وی پذیرفته نشود، معاند به قتل خواهد رسید.

در واقع، دغدغه مذهب و تبلیغ دین نورواج، مهم‌ترین درونمایه هر دو نوع قصه در این عصر است؛ و حتی در قصه‌ای مانند حسین کرد /گرد؟/ که رویه‌ای ناسیونالیستی دارد نیز رسالت قهرمان قصه [= حسین] به موازات انتقام از اقوام مهاجم [= ازبکان] مسلمان کردن [= شیعه کردن] آن‌ها است و چه بسا که مسلمان شدن دشمنان، هدف اصلی تر قهرمان نسبت به احساسات ناسیونالیستی است:

«گفت ای ناپاک، دیدی که خدای من برحق است. حال بیا و از این راه باطل در گذر تا تو را به خدمت شاه عباس برم ... گفت ای رافضی، تو از ترس شاه گریخته و به این مکان آمده‌ای. حال ما را نوید خدمت شاه می‌دهی.»

(افشار و افشاری، ۱۳۹۵)

«خدای برحق»، «راه باطل» و «شاه عباس» هر سه، گزاره‌های ملی و مذهبی است. «چموشنگ سیاه را چون نظر بر سید افتاد گفت ای رافضی تو دیشب به نامردی مرا ذلیل گردانیدی. اکنون بگیر از دست من ... سید ... گریبان او را گرفته به کشتی گرفتن مشغول شدند ... آخر الامر سید ... او را بر زمین زد و بر سینه‌اش نشست خواست سر او را جدا کند

۱. به روایت منوچهرخان حکیم در /اسکندرنامه، اسکندر فرزند داراب شناخته شده است؛ چگونگی ماجرا، تفصیل فراوان دارد؛ برای دریافتن چگونگی این نسب، ر.ک: /اسکندرنامه تنقاهی منوچهرخان حکیم، ۴۴-۱۶.

که از بکان دور سید را گرفته ... چموشنگ نعره کشید که دست نگاه دارید و رجوع به او نداشته باشید ... گفت سید برخیز از سینه من. دانستم که دین تو برحق است و دین تو دین من است. من مسلمان می شوم ... از روی اخلاص مسلمان شد.»

(همان: ۶۷-۶۶)^۱

«امام- پهلوان» ترکیب بر ساخته محققان در این تحقیق برای نشان دادن عنصر پهلوانی امام شیعی در کنار قهرمان ملی است. در متون تاریخی- مذهبی این دوره مانند *داستان کوه قاف* و *جنگنامه امام علی (ع)* قهرمان قصه، امام علی (ع) به جنگ شیران و جنیان و غولان می رود و آن ها را به واگردانی مذهب از ناحق: غیر تشیع، به حق: تشیع وامی دارد. همین نقش را چند دهه بعد در داستان های تاریخی- عاشقانه، قهرمانان کوچه و بازار برعهده می گیرند. ترکیب امام- پهلوان در این دوره، ناظر است به شخصیت اول مذهب تشیع، امام علی (ع) که قصه گویان، جنگ های بی اساس و غیرتاریخی که اغلب زاییده ذهن خود یا اسلافشان بوده است را برای امام می تراشیده اند.

شخصیت امام- پهلوان در قصه های تاریخی- مذهبی این دوره، نمود دارد، اما کم کم این شخصیت، در قصه های عاشقانه- عیاری، جای خود را به افراد کوچه و بازار یا پادشاهان و اشخاص تاریخی دیگر می دهد، اما کارکرد هر دو شخصیت در نهایت تبلیغ و ترویج و نیز واگردانی غیرمسلمان به اسلام است.

۳-۴. بازنمایی عناصر شیعی / شیعه سازی مخالفان در قصه

تکرار عناصر شیعی؛ یعنی اشاره به تشیع پهلوانان قصه، بر حقی دین تشیع در مقابل تسنن، اشاره مستقیم لفظی به شیعه، تضاد میان دو مذهب اسلامی [شیعه و سنی]، اشاره به امامان شیعه به ویژه امام علی (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و مهدی موعود (عج) و مهم تر از همه، تغییر

۱. قصه حسین کرد مملو از این دست توأمانی جنگ های مذهبی ملی است؛ برای مثال ر. ک صص ۷۳، ۷۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰،

۱۵۰، ۱۵۴ تا آخر.

اعتقاد معاندان به مذهب شیعه و نیز شیعه‌سازی قهرمان در برخی از مهم‌ترین قصه‌های این عصر در جدول (۱) نشان داده شده است.^۱

جدول ۱.

وجود عناصر شیعی در قصه‌های این عصر

عناصر شیعی (شماره صفحه)	واگردانی به تشیع (شماره صفحه)
۱. بوستان خیال	۱، ۲۱۴، ۵۹۰، ۶۵۴
۲. حسین کرد	۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۴، ۸۱، ۱۴۷، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۳۶، ۲۴۳، ۲۷۴، ۲۱۹، ۲۷۴
۳. شیرویه نامدار	۵۷، ۶۴، ۸۰، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۸۷، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۴۳، ۲۷۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۲، ۳۱۰، ۳۱۵، ۴۴۱
۴. هفت کشور	۸۸، ۹۰، ۹۲، ۱۱۸، ۱۵۸، ۱۶۲، ۲۰۸، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۴۵، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۷، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۲
۵. اسکندروعیاران	۸۰، ۸۲، ۸۶، ۷۹، ۷۴، ۶۲، ۵۴، ۴۸، ۹۹، ۱۰۶، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۵۷، ۱۸۱، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۴۵، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۲، ۳۶۶، ۳۷۰، ۳۷۷، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۲

۴-۴. تکریم قصه به جای تحریم آن

هنگامی که صفویان روی کار آمدند، سال ۹۰۷ قمری، سعی داشتند حکومت ملوک‌الطوایفی ایران را یکپارچه سازند و از این طریق، حکومتی قدرتمند بسازند که هم در مقابل اقوام مهاجم یارای ایستادگی داشته باشد و هم مبانی حکومت را در یک نقطه متمرکز کند. آنان برای این

۱. تمامی سازه‌ها و بن‌مایه‌ی اصلی قصص تاریخی- مذهبی در این عصر بر پایه‌ی مذهب و دعوت کفار به اسلام است؛ از این رو، از آوردن شاهد مثال از این متون در این جدول، خودداری شد.

کار، تنها یک آویزگاه داشتند و آن تحکیم بنیان‌های ایدئولوژیک بود که اتفاقاً قبل از آنان نیز جایی در دل توده باز کرده بود.^۱ چنین به نظر می‌رسد که مردم از جور حکام محلی که برآیند ماترک هرج و مرج آق‌قویونلوها بود به تنگ آمده بودند و تنها راه نجات خویش را پایبندی به یکی از دو سوی نظام عقیدتی اسلامی می‌دیدند. مذهب تسنن آزمون و خطای خود را پس داده بود و محتملاً، پاسخگوی خلأهای روحی و روانی مردم نبود. در این اثنا بود که مردم، خواه ناخواه به سوی قطب دیگر دین اسلام؛ یعنی تشیع، مایل می‌شدند. با توجه به شواهدی مانند *خاوران‌نامه* [۸۳۰ هجری] و ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری [تولد: ۸۴۰ هجری قمری] زمزمه‌های شیعه‌دوستی در میان مردم پا گرفته بود.^۲

به نظر می‌رسد اعلام شیعه به عنوان مذهب رسمی از سوی حکومت نوپای صفوی، بیش از آنکه تراوش ذهنی یکباره شاه اسماعیل، نوجوان پانزده‌ساله، باشد، برنامه‌ای حساب‌شده و برگرفته از تجزیه و تحلیل دقیق اوضاع داخلی و وضعیت اطراف آن روزگار بوده است (گودرزی، ۱۳۸۷: ۵۱). ادعای شریعتی در مورد بسترسازی شیعه‌دوستی و رواج شیعه نیز پربیراه نیست؛ وی ادعا می‌کند: «صفویه معلول نهضت تشیع ایرانی است، نه اینکه شیعه ایرانی معلول نهضت صفویه باشد» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۷۳). البته یک ایراد بر این ادعا وارد است؛ اینکه بحث در اینجا، علت و معلول نیست، بلکه مبحث تکمیل‌کنندگی در اینجا مطرح است؛ پیش از صفویه، جریان شیعه‌دوستی راه افتاده بود و صفویان نیز از این جریان استفاده کردند و نیز بر آن تأکید کردند و از این طریق هم از ملت مشروعیت گرفتند و هم توده را یکپارچه کردند. صفویان تنها راه یکپارچه کردن ملت ایران را تقویت مباحث ایدئولوژی یافتند و سعی در استحکام مبانی آن داشتند؛ البته آنان در این راه تنها نبودند و از یک نیروی وفادار و متحد به نام قزلباشان کمک گرفتند.

۱. شاهد این مدعا، خاوران‌نامه ابن حسام خوسفی است که قبل از صفویان سروده شده بود.

۲. در طول تمام دوره اسلامی به ویژه قرون نزدیک به انقلاب صفوی، شهرها و مناطقی با اکثریت جمعیت شیعه در ایران همانند گیلان، مازندران، خوزستان، ری، ورامین، قم، کاشان و طوس وجود داشته است. حتی، شهر تبریز با آنکه در پایتخت سلاطین آق‌قویونلو سنی‌مذهب بود، بیش از یک‌سوم آن هنگام جلوس شاه اسماعیل صفوی بر تخت پادشاهی، شیعه بودند (تاریخ عالم آرای صفوی، ۱۳۵۰: ۶).

با روی کار آمدن شاه‌عباس اول، سیاست صفویان دگرگون شد. یکی از اقدامات وی، کانونی‌سازی قدرت در نزد دربار بود که به شکست قدرت معنوی و سیاسی قزلباشان منجر شد. نزاع میان صوفیان و فقیهان که از دیرباز پا گرفته بود نیز در این دوره به اوج خود رسید. علاوه بر این، از جانب یکی از فقها، فتوایی مبنی بر مجوز لعن ابومسلم که قهرمان قزلباشان بود، صادر شد (همان: ۱۴۰). قزلباشان که ابومسلم را نیای خود می‌دانستند، دست به شورش و اعتراض علیه این فتوی زدند، اما سخنشان به جایی نرسید و در پی این فتوا، قرار شد که زبان نقالان قصه ابومسلم بریده شود. این فتوا به مزاج شاه‌عباس که در پی تضعیف نیروهای قدرت‌یافته داخلی به‌ویژه قزلباشان بود نیز خوش نشست. با حمایت وی، دوره‌ای از فترت در قصه‌پردازی و در رأس همه، ابومسلم‌نامه‌خوانی ایجاد شد. در واقع، شاه‌عباس مرحله جدیدی را برای توجیه مشروعیت صفویه آغاز کرده بود که شامل تضعیف پلکانی قدرت‌های محلی و نیروها و فرق مذهبی گوناگون شکل گرفته در کشور بود؛ یکی از این فرق، قزلباشان بودند که خود را متصل به ابومسلم می‌دانستند؛ اگر قصه ابومسلم کم‌رنگ و در ضدیت با مبانی عقیدتی معرفی می‌شد، مشروعیت قزلباشان نیز به همان موازات تضعیف می‌شد؛ در نتیجه، شاه نیز که دنبال سست کردن شالوده‌های فکری-عقیدتی و کاهش مشروعیت قزلباشان بود از تحریم قصه حمایت کرد.

شاه‌عباس به‌عنوان شاه ایران، نخبگان سیاسی و اجتماعی را در اختیار داشت که در جهت‌دهی به افکار عمومی و تدابیر سیاسی و اجتماعی کشور به وی کمک می‌کردند. چندی پس از تحریم قصه، نخبگان و مدبران دربار، هنگامی که محبوبیت قصه را در میان مردم دیدند، سیاست منفعت‌جویانه‌ای نسبت به قصه اندیشیدند. هرچند که توده نیز در شکل‌گیری نوع خاصی از دین نقش دارند ولیکن امری مشهود و پذیرفته است که ایدئولوژی غالب دینی به دست سطوح نخبه جامعه شکل می‌گیرد؛ انتقال نظام ایدئولوژی شکل گرفته از گروه نخبه به توده توسط رسانه‌هایی شکل می‌گرفته که یکی از مهم‌ترین آن‌ها در عصر صفوی، گروه نقالان و قصه‌گویان بوده‌اند.

از میانه حکومت صفوی، تصمیم درباریان نسبت به قصه با تغییر موضع همراه شد. آنان که به هدف خود مبنی بر تضعیف و مخالفت با قزلباشان رسیده بودند، تصمیم گرفتند نسبت به قصه تغییر نگرش ایجاد کنند. احتمالاً در همین سال‌ها بوده است که شاه و دربار، تصمیم

می‌گیرد تحریم‌ها را از قصه برداشته و این بار قصه‌ای با درونمایه‌ای از پیش تعیین شده به سمع مردم برسد. بنابراین، نقالی را به عنوان یک شغل رسمی درباری تعریف کرده و برای آن سلسله مراتبی نیز در نظر می‌گیرد. این سلسله‌مراتب نقالان که سلسله درویشان عجم نام داشتند به ترتیب عبارت بودند از: ۱- ابدل، ۲- مُقَرَد، ۳- قَضَاب، ۴- درویش اختیار، ۵- علم‌دار، ۶- دست نقیب و ۷- نقیب (محبوب، ۱۳۸۶: ۱۰۷۲). در همین راستا، قدرت حاکم، طرح قالب‌خورده‌ای برای نقالان تدوین کرد و افرادی را برای نظارت بر اجرای احکام درست قصه بر سر کار گماشت؛ شخصی به نام نقیب که مأمور رسمی دولت بود در رأس این سلسله قرار گرفت تا به کسانی که می‌خواهند وارد کار [قصه‌پردازی] شوند اجازه ادامه کار بدهد و فعالیت آن‌ها را زیر نظر داشته باشد (محبوب، ۱۳۸۶: ۱۳۴).

با توجه به تحلیل اوضاع سیاسی عصر صفوی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که علت اصلی تحریم قصه در این دوره، احتمالاً به دلایل سیاسی و مهم‌تر از همه، تضعیف گروه قزلباشان بوده که به شدت قدرت گرفته بودند. اینان، نسل خود را به ابومسلم می‌رساندند؛ از این رو، تحریم قصه ابومسلم و در پس آن، تحریم قصه، یکی از راه‌های تضعیف و مقابله با آن‌ها بود. دیری نگذشت که حکومت نفوذ قصه در ذهن مردم را دریافت و تصمیم گرفت طرحی حکومتی برای قصه تهیه کند و گماشتگانی نیز برای نظارت بر این طرح برگزیند. طرح حکومتی قصه در این عصر را می‌توان ذیل دو عنوان «عناصری شیعی در قصه‌های عصر؛ واگردانی مخالفان به مذهب تشیع» و «ادغام قهرمان ملی در پهلوان مذهبی: امام- پهلوان» جای داد.

۴-۵. ارتقاء جایگاه نقالان در عصر صفوی

نقالان در هر دوره‌ای، مخاطبانی داشته و مردم کوچه و بازار را گرد خویش جمع می‌کرده‌اند. ایشان به سبب نفوذ کلام و نیز ارتباط مستقیمی که با مردم داشته‌اند، همواره ظرفیت کارکردهایی فراتر از سرگرمی را در خود داشته‌اند؛ ولیکن، در هیچ دوره‌ای تا پیش از صفوی، نقالی، پیشه دولتی و تشریفاتی نبوده است^۱. در این دوره با احداث قهوه‌خانه و نیز ترتیب مقرری

۱. نخستین معلومات و تراش‌های ذهن و ذوق بشر، افسانه‌های دینی است که در طی آن‌ها مسئله هستی و آفرینش جهان و انسان به زبان افسانه طرح شده است (محبوب، ۱۳۸۶: ۱۰۸۰)، اما هیچ یک از این‌ها را «نمی‌توان ریشه و سابقه فنی دانست که در ایران بعد از اسلام، کم‌وبیش رواج داشته است و امروز در ایران آن را نقال می‌نامند، گروهی [...] که در داستان‌زدن و افسانه‌سرایی تخصص یافته‌اند، در جاهای معین مردم را سرگرم می‌کنند و از این راه نان می‌خورند» (همان).

درباری برای نقالان، قصه‌پردازی رونقی دیگر گرفت و نقیب، سرکرده‌ نقالان و معرکه‌گیران، مقامی بود که ارتباط نزدیکی با دربار داشت. خواه ناخواه در چنین شرایطی، نقال در میان توده و در میان قدرت حاکم از احترام قابل توجهی برخوردار می‌شود. در چنین شرایطی، طبیعی است که ادبیات منظوم در درجه‌ دوم اهمیت قرار گیرد؛ زیرا اول اینکه مهم‌ترین پایگاه ادبی کشور، قهوه‌خانه در این دوره در اختیار نقالان بود و دوم اینکه این نقالان بودند که از دربار مقرری دریافت می‌کردند و طبیعی بود که زندگی مرفه‌تر و در نتیجه وقت بیشتر برای پرداختن به قصه داشته باشند.

قصه‌پردازان در این دوره از هر طریقی در پی کسب درآمد بودند و مردم نیز به واسطه‌ دل‌بستگی‌ای که به آن‌ها داشتند از کمک مادی به آن‌ها مضایقه نمی‌کردند. در این دوره حتی سلسله درویشان متکدی نیز بودند که برای امرار معاش «با پوستینی بر شانه و موهایی بلند و پاهای برهنه اغلب به مناقب‌خوانی، معرکه‌گیری و تکدی در قهوه‌خانه‌ها مشغول بودند. طبعاً وجود این دسته از دراویش نه فقط خطری برای حکومت نداشت، بلکه اسباب سرگرم شدن مردم را نیز فراهم می‌کردند. از جمله این دراویش می‌توان به چتلی‌ها، مداری‌ها، مصلی‌ها، سالک‌ها، مختاری‌ها، ابدال‌ها، قزاق‌ها، جلالی‌ها، شکاری‌ها، درویشان عجمی و [...] اشاره کرد» (کمپفر، ۱۳۶۳: ۱۳۹-۱۳۸).

مهم‌تر از این دراویش قصه‌گو، نقالان رسمی بودند که از نقیب مجوز کار اخذ می‌کردند؛ در این صورت، آنان جایگاه ثابتی در قهوه‌خانه داشته و مقرری منظمی نیز دریافت می‌کرده‌اند.^۱ علاوه بر مقرری، اینان از امتیازاتی مانند عفو مالیاتی نیز برخوردار بودند.^۲

۱. در کتاب بوستان خیال آمده است: «ایشان نیز چون حرص به فراگرفتن قصص تازه داشتند در تحسین با دیگران شریک بودند، برای اینکه علفه‌ پادشاهی کفاف خرج ایشان نمی‌کرد به این وسیله چیزی از مردم حاصل می‌کردند (بوستان خیال، به نقل از محبوب، ادبیات عامیانه: ۶۳۳).

۲. مشخصاً روضه‌خوان‌ها نیز مثل قصه‌گویان از صنوفی هستند که از مالیات معافند. مدیر آن‌ها نقیب السلطنه بود و از آن‌ها برای خبرچینی و تبلیغ حکومت استفاده می‌کردند (کالمار، ۱۳۷۹: ۴۲).

اهمیت قصه در این دوره و حساسیتی که بر محتوای آن وجود داشته^۱، خود نشان دهنده اهمیت نقالان در میان درباریان است. در این زمان، قصه‌ها را قصه‌گویان گوناگونی (خواننده، مداح، قصه‌خوان، دفترخوان، عاشیق و...) اشاعه می‌دادند که معمولاً به اسم عام معرکه‌گیر نیز معروف بودند. غالب این نقالان به وسیله گماشته دولتی در ابتدا آموزش دیده و سپس وارد وادی قصه‌پردازی می‌شدند^۲.

قصه‌گویان که موجبات فرح و سرگرمی مردم را فراهم می‌آوردند در میان توده نیز گروهی محترم محسوب می‌شده‌اند؛ پایگاه نقالان در این دوره به گونه‌ای است که خود را از عالم و شاعر برتر می‌دیده‌اند^۳. فخرالزمانی در کتاب خود موسوم به *طراز الاخبار* که مهم‌ترین کتاب کلاسیک در مورد مبانی قصه است در ذیل فصل سوم، بیان می‌کند که به دلیل فی‌المجلس خوانی و در عین حال «مناسب‌خوانی»، قصه‌پرداز بر شاعر رجحان دارد^۴.

۱. وجود گزاره‌هایی از این دست، نشان دهنده اهمیت و حساس بودن قصه در این دوره است: «قصه‌خوانان و معرکه‌گیران و اصحاب طرب از اموری که در او شائبه لهو و لعب باشد» ممنوع گشتند (واله اصفهانی، ۱۳۷۲: ۳۹۵).
۲. علاوه بر مقرری، از صله‌هایی که به نقالان اعطا می‌شده نیز مشخص است که نقالان، در میان حکام پایگاه رفیعی داشته‌اند: فاما بدیع و قاسم را ملا جلال پیدا کرده در ایام سلطنت خسرو سکندر شکوه، دارالو، خدیو جهان‌گیر کشور گشا، شمع دودمان نبوی، شاه اسماعیل حسینی صفوی، زینت دهنده اخبار نو و کهن [...] تکلنوخان، در تبریز پرستیز، نورالدهرنامه و ایرج‌نامه را تصنیف کرده، در خدمت آن جهان‌پناه در کوشک نو گذرانده [...] چون تکلنوخان داستانی از *ایرج‌نامه* را خواند شاه به غایت خرم و خندان گردید و هری هزار تومان به جایزه آن داستان به مولوی مرحمت فرمود و آن کوشک نو را کوشک تکلنوخان نام نمود و با فرش بدو بخشید» (فخرالزمانی، ۱۳۹۲: ۲۱).

۳. در باب اهمیت قصه در این دوره، میر محمد تقی جعفری احمدآبادی در کتاب خود به نام *بوستان خیال*، بیان می‌کند: «گفتم من جاروب کشی آستان اهل علوم ندارم، اما اگر متوجه شوم، افسانه‌ای درست کنم که سروربخش خاطره‌ها گردد. فرمودند: زبانی به کار نیاید، و رو به دیگران کرده گفتند که یاران این کار را مانند طالب علمی یا شاعری تصور کرده‌اند. آن‌ها نیز به سبب آشنایی تصدیق ایشان کردند» (بوستان خیال، به نقل از محبوب، ادبیات عامیانه ایران، ص ۶۳۲).

۴. «در رجحان قصه‌خوان بر شاعر به دو دلیل: نخستین دلیل آنکه بر ارباب دانش روشن است و بر اصحاب بینش مبرهن، در وقتی که قصه‌خوانی در مجلس یکی از سلاطین کامکار قصه بخواند، یقین حاصل است که در آن محفل ده تن یا بیش یا کم از مردم قابل و فاضل خواهند بود. هرگاه که متکلم در میان این قسم جماعت دشوارپند فصیح و بلیغ و سلیس تقریر نماید و در هنگام تقریر، خوش حرکات و شیرین کار باشد. اشعار خوب و ابیات مرغوب، وقتی که سخن تشنه مناسب‌خوانی گردد و بخواند و چون کلامش به آخر رسد، از اول تا آخر یک کلمه لغو نگفته باشد، به مراتب به از شاعر است. دلیل ثانی اینکه اگر شاعری شعری می‌گوید، ده نوبت بر آن می‌گردد و اصلاح می‌نماید بعد از اطمینان قلب بر مستمع می‌خواند. قصه‌خوان نامراد هرچه در بدیهه می‌گوید؛ باید که مربوط باشد و در روزمره او غلط نشود، لهذا نزاکت حرکات موزون در جنب تقریر می‌بایدش به کار برد. هرچه از زبان برآورد، همان است، دیگر اصلاح به کار او نمی‌آید. از روی این دو دلیل یقین حاصل می‌شود، که محنت و ریاضت ارباب نثر بیش از رنج مشقت اصحاب نظم است» (فخرالزمانی، ۱۳۹۲: ۲۳).

وی در فصل دوم کتابش، بیان می‌کند که فواید سیاسی «ملکی» و اجتماعی «امور دنیوی»، قصه‌خوانان را معزز و گرامی می‌سازد و هم همین قصه‌گویی است که موجبات آشنایی با سلاطین را فراهم می‌سازد^۱.

گزاره‌های بیان شده، نشان می‌دهد که نقال به واسطه‌ی شغل حساسی که در اشاعه‌ی مبانی ایدئولوژیک حاکم داشته در دربار و نزد قدرت حاکم از پایگاه والایی برخوردار بوده است و نیز به واسطه‌ی فراهم آوردن تفریح خاطر و بیان قصه‌هایی متناسب با خواسته‌های مذهبی، سیاسی و فرهنگی مستمعان و همچنین ارتباط مستقیمی که با قصه‌شنو برقرار می‌کرده در نزد توده نیز از مقام درخوری برخوردار بوده است.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

در تاریخ ادبیات رسمی فارسی، چندان عنایتی به قصه و قصه‌پردازی نشده است؛ در نتیجه نقش این گونه‌ی ادبی در تحولات و تغییرات اجتماعی ایران ناشناخته مانده است. واکاوی انواع قصه‌های عامیانه و شیوه‌ی ترویج آن‌ها در میان مردمان نواحی مختلف ایران برای شناخت تأثیر گونه‌های مختلف ادبی بر ساختارهای اجتماعی، یک ضرورت فرهنگی و اجتماعی است. چنانکه از این پژوهش حاصل آمد نظام سیاسی و اعتقادی صفویان از قصه بسیار بیشتر از شعر بهره گرفت. روایت مشهور در تاریخ ادبیات ایران، صفویان را به بی‌اعتنایی به شعر و ادب متصف می‌کند اما در این که آن‌ها چه نوع ادبیاتی را جانشین شعر درباری کردند خاموش می‌ماند.

پژوهش‌های جدی در ادبیات عامه می‌تواند نقش مؤثر ادبیات داستانی را در تحولات اجتماعی سیاسی عصر صفوی نشان دهد. همانسان که ساختار سیاسی در ایران آن دوره دستخوش تغییرات بنیادین شد، نقش ساختارهای ادبی نیز در فلات مرکزی ایران دچار تحول شد. قصه برای ترویج نظام سیاسی نقشی را بر عهده گرفت که تا آن زمان قصیده در دربارهای

۱. «از خواندن و شنیدن آن فایده‌ها به قصه‌خوانان و قصه‌شنویان می‌رسد: اول آنکه متکلم [قصه‌گو] را با مستمع [قصه‌شنو] فصیح و بلیغ و صاحب‌روزمه در رحن‌زدن‌ها می‌گرداند. دوم آنکه در امور دنیوی و اشغال ملکی، صاحب تدبیر می‌نماید، و قصه‌خوانان را در نظر ارباب دل‌عزیز و مکرم می‌سازد و دولتمندان را از سر رشته‌ی اندیشه باطل با وجود بطلان خویش، می‌اندازد، هیچ واسطه و وسیله به جهت آشنایی سلاطین و وزرا و امرا و امرآذگان به از قصه نیست» (همان: ۲۲).

ایرانی بر عهده داشت. دیگر شاه محور نظم سیاسی و اجتماعی نبود، بلکه ساختار اعتقادی نوپای شیعی-ایرانی نظم نوینی ساخته بود که باید در میان عامه مقبولیت می‌یافت و قصه بسی بهتر و مؤثرتر می‌توانست آن را در میان توده ترویج دهد. اگر قصیده، نخبگان درون ساختار قدرت را اقناع می‌کرد، قصه در میان توده پایگاه مشروعیت ساختار اعتقادی را تحکیم می‌بخشید. اینگونه بود که داستان ساده‌ عامه‌پسند به جای سخن بلیغ و فصیح نخبه‌پسند نشست و ادبیات عامه بیش از هر دوره‌ای در تکوین و تثبیت نهاد سیاسی-اعتقادی صفویان نقش پیدا کرد.

قصه‌های ناشناخته زیادی از روزگار صفویان مانده است که هر کدام باید با روش‌های دقیق انتقادی موضوع پژوهش قرار گیرد تا چشم‌انداز روشنی از ادبیات فارسی مردمی در عهد صفوی فراهم آید.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ گونه تعارض منافی ندارند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- اسکندر منشی. (۱۳۸۲). *تاریخ عالم آرای عباسی (به تحیح ایرج افشار)*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- تاریخ عالم آرای صفوی (به تصحیح یدالله شکری)* (۱۳۵۰). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ترکستانی، فخرالدین. (بی تا). *داستان کوه قاف (نسخه خطی)*. بی تا.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۸). *سیاست و فرهنگ روزگار صفوی*. تهران: انتشارات علم.
- _____. (۱۳۷۸). *قصه خوانان در تاریخ اسلام و ایران*. تهران: انتشارات نگارش.
- جنگ نامه امام علی یا داستان جنگ های حضرت محمد و حضرت علی (نسخه خطی)*. بی تا.
- ثروت، منصور. (۱۳۸۶). *نثر منظوم فارسی و ماجرای قصه در عصر صفوی*. *نامه انجمن*، (۲۶)، ۱۷-۳۲.
- جعفری حسینی احمدآبادی، میرمحمدتقی. (۱۳۹۲). *بوستان خیال (به تصحیح سید کمال حاج سید جواد)*. تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- چهاردرویش (به تصحیح حسن ذوالفقاری و عباس سعیدی)*. (۱۳۹۵). تهران: انتشارات ققنوس.
- حکیم، منوچهرخان. (۱۳۸۳). *اسکندر و عیاران (گزینش و ویرایش از علی رضا ذکاوتی قراگزلو)*. تهران: انتشارات نی.
- _____. (۱۳۸۳). *اسکندر و عیاران: تلخیص از کلیات هفت جلدی اسکندرنامه نقالی منوچهرخان حکیم (گزینش و ویرایش علیرضا ذکاوتی قراگزلو)*. تهران: انتشارات نی.
- حموی، محمدبن اسحاق. (۱۳۶۳). *أنیس المومنین*. تهران: انتشارات بنیاد بعثت.
- خوسفی، ابن حسام. (۱۳۸۱). *خاوران نامه، نسخه موزه هنرهای تزئینی تهران*. باتصاویر فرهادشیرازی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاداسلامی.
- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۷). *ادبیات داستانی عامه*. تهران: انتشارات خاموش.
- داستان جنگ های حضرت محمد (ص) و حضرت علی (ع) (نسخه خطی)* ۱۲۲۳۸. (بی تا)
- داستان سیف الملوک و بدیع جمال (نسخه خطی به شماره ۱۴۰۱۶ کتابخانه مجلس شورای اسلامی)*. (بی تا).
- داستان کوه قاف (نسخه خطی) شماره: ۱۲۰۹۰*. (بی تا).
- دشتی، سیدمحمد. (۱۳۷۸). *قصه های عامیانه در عصر صفوی*. *ادبیات داستانی*، (۵۲)، ۱۷-۱۰.
- شریعتی، علی. (۱۳۷۶). *بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات الهام.
- قصه حسین کرد شبستری (به کوشش ایرج افشار و مهران افشاری)*. (۱۳۸۶). تهران: انتشارات چشمه.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۶۵). *ماجرای تحریم ابومسلم نامه*. *ایران نامه*، ۲۳۳-۲۴۹.

- _____ (۱۳۶۲). *تاریخ ادبیات در ایران*. تهران: انتشارات شرکت مولفان و مترجمان ایران.
- غزوه المجهدين (نسخه خطی) شماره: ۸۳۸/۱۶۱۳۷. (بی تا).
- فتوت نامه سلطانی (به تصحیح محمدجعفر محجوب). (۱۳۵۰). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- فلسفی، نصرالله. (۱۳۳۳). تاریخ قهوه و قهوه خانه در ایران. سخن، ۵(۴)، ۲۵۸-۲۶۸.
- قصه مهر و ماه (به کوشش محمدحسین اسلام پناه). (۱۳۸۹). تهران: انتشارات چشمه.
- کالمار، ژان. (۱۳۷۹). آیین ها و اقتدار تشیع: تحکیم تشیع صفوی؛ مذهب پرطرفدار مردمی (ترجمه یدالله آقاعباسی). هنر و معماری، ۲۴(۲)، ۱۱۶-۳۳.
- کمپفر، انگلبرت. (۱۳۶۳). *سفرنامه کمپفر* (ترجمه کیکاووس جهاننداری). تهران: انتشارات خوارزمی.
- گودرزی، حسین. (۱۳۸۷). کارکرد هویت بخش مذهب شیعه در دوره صفویه. *مطالعات ملی*، ۴(۴)، ۴۵-۷۲.
- لاهوری، عنایت الله کنبوه. (۱۳۹۲). *بهار دانش* (به تصحیح حسن ذوالفقاری و عباس سعیدی). تهران: انتشارات رشد آوران.
- محجوب، محمدجعفر. (۱۳۸۶). *ادبیات عامیانه ایران* (به کوشش حسن ذوالفقاری). تهران: انتشارات چشمه.
- موسوی، جلال. (۱۳۹۶). *تصوف عصر صفوی و ادبیات آن دوره*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هروی، فخری. (۱۳۹۴). *هفت کشور* (به تصحیح ایرج افشار و مهران افشاری). تهران: انتشارات چشمه.
- _____ (۱۳۹۴). *هفت کشور* (به کوشش ایرج افشار و مهران افشاری). تهران: انتشارات چشمه.
- واعظ هروی، عطاءالله بن حسام. (بی تا). *کلیات هفت جلدی کتاب مختارنامه*. تهران: انتشارات حسینی.
- واله اصفهانی، محمدیوسف. (۱۳۷۲). *خلد برین (ایران در روزگار صفویان)* به کوشش میرهاشم محدث. تهران: انتشارات بنیاد موقوفات افشار.

English References

- Babayan, kathryn. (1944). The Safavid synthesis: from qizilbash islam to imamite shiism . *Iranian Studies*, Vol. , No. 27, pp. 135-161.
- William L, Hanaway. (1991). Amir Arsalan and the question of genre. *Iranian Studies*, Vol. , No. , pp. 55-60.

Translated References to English

- Chahār Darvish* (edited by Hasan Zolfaghari and Abbas Sa'idi). (2016). Tehran: Ghoghnoos. [In Persian]

- Calmard, Jean. (2000). Āyinhā va Eqtedār-e Tashayyo': Tahkim-e Tashayyo'-e Šafavi; Mazhab-e Portarāfdār-e Mardomi (Translated By Yadollāh Āqā'abbāsī). *Honar va Me'māri*, (24), 33-116. [In Persian]
- Dāstān-e Janghā-ye Hazrat-e Mohammad va Hazrat-e Ali* (manuscript 12238) (n.d.). [In Persian]
- Dāstān-e Seyf al-Moluk va Badi' al-Jamāl* (manuscript no. 14016, Library of the Islamic Consultative Assembly) (n.d.). [In Persian]
- Dāstān-e Kūh-e Qāf* (Manuscript) Number: 12090. (n.d.). [In Persian]
- Dashti, S. M. (1999). Qeṣṣe-hā-ye 'āmmīyāne dar 'aṣr-e Šafavi. *Adabīyāt-e Dāstānī*, (52), 10-17. [In Persian]
- Eskandar Monshi. (2003). *Tārikh-e 'Ālam-ārā-ye 'Abbāsī* (edited by Iraj Afshar). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Fotovatnāme-ye Solṭāni* (by Moḥammad Ja'far Maḥjub). (1971). Tehran: Bonyād-e Farhang-e Irān. [In Persian]
- Falsafi, Naṣrollāh. (1954). Tārikh-e Qahve va Qahvekhāne dar Irān. *Sokhan*, 5(4), 258-268. [In Persian]
- Gudarzi, H. (2008). The identification function of Shia religion in the Safavid period. *Moṭāle'āt-e Melli*, (4), 45-72. [In Persian]
- Ghazvat al-Mojāhedīn* (Manuscript) Number: 16737/838. (n.d.). [In Persian]
- Hakim, Manouchehr Khan. (2004). *Eskandar va 'Ayyārān* (selection and editing by Alireza Zekavati Qaragozlu). Tehran: Ney. [In Persian]
- Hakim, Manouchehr Khan. (2004). *Eskandar va 'Ayyārān: Talkhis az Koliyāt-e Haft Jeldi-ye Eskandarnāme-ye Naqqālī-ye Manouchehr Khan Hakim* (selection and editing by Alireza Zekavati Qaragozlu). Tehran: Ney. [In Persian]
- Hamavi, Mohammad ibn Ishaq. (1984). *Anīs al-Monīn*. Tehran: Bonyad-e Be'sat. [In Persian]
- Haravi, Fakhri. (2015). *Haft Kešvar* (By Iraj Afshār va Mehrān Afshārī). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Haravi, Fakhri. (2015). *Haft Kešvar* (By Iraj Afshār va Mehrān Afshārī). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Jafarian, R. (2009). *Siyāsāt va Farhang-e Rūzgār-e Safavi*. Tehran: 'Elm. [In Persian]
- Jafarian, R. (1999). *Qesse-khānān dar Tārikh-e Eslām va Irān*. Tehran: Negāresh. [In Persian]
- Jangnāme-ye Emām Ali yā Dāstān-e Janghā-ye Hazrat-e Mohammad va Hazrat-e Ali* (manuscript). Tehran: Negaresh Publication. [In Persian]
- Jafari Hosseini Ahmadabadi, Mir Mohammad Taqi. (2013). *Bustān-e Khayāl* (edited by Seyyed Kamal Hājj Seyyed Javadi). Tehran: Farhangestān-e Honar. [In Persian]
- Kempfer, Engelbert. (1984). *Safarnāme-ye Kempfer* (Translated By Keykāvus Jahāndāri). Tehran: Khārazmī. [In Persian]
- Khusfi, Ibn Hossam. (2002). *Khāvarān Nāme*, manuscript of the Museum of Decorative Arts, Tehran. With illustrations by Farhad Shirazi. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
- Lāhuri, 'Enāyatollāh Kanbūh. (2013). *Bahār-e Dānesh* (By Ḥasan Zolfaqāri va 'Abbās Sa'idī). Tehran: Roshdāvarān. [In Persian]
- Maḥjub, Moḥammad Ja'far. (2007). *Adabiyāt-e 'Āmmīyāne-ye Irān* (By Ḥasan Zolfaqāri). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Musavi, Jalāl. (2017). *Taṣavvof-e 'Aṣr-e Šafavi va Adabiyāt-e Ān Dūre*. Tehran: Amīr Kabir. [In Persian]
- Servat, M. (2007). *Nasr-e Manzum-e Fārsi va Mājarā-ye Qesse dar 'Asr-e Safavi*. *Nāme-ye Anjoman*, (26), 17-32. [In Persian]

- Shari'ati, 'A. (1997). *Bāzshenāsī-ye Hoviyat-e Irāni-Eslāmi*. Five edition. Tehran: Elhām. [In Persian]
- Şafā, Zabiḥollāh. (1986). Mājarā-ye Taḥrim-e Abumoslemnāmeḥ. *Īrānnāmeḥ*, 233-249. [In Persian]
- Şafā, Zabiḥollāh. (1983). *Tārikh-e Adabiyāt dar Irān*. Tehran: Sherkat-e Mo'allefān va Motarjemān-e Irān. [In Persian]
- Tārikh-e 'Ālam-ārā-ye Safavi* (edited by Yadollah Shokri) (1971). Tehran: Bonyad-e Farhang-e Iran. [In Persian]
- Torkestani, Fakhr al-Dīn. (n.d.). *Dāstān-e Kūh-e Qāf* (manuscript). [In Persian]
- Qeşşe-ye Ḥoseyn Kord-e Shabestari (Be kūshesh-e Iraj Afshār va Mehrān Afshārī). (2007). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Qeşşe-ye Mehr va Māh (Be kushesh-e Moḥammad Ḥoseyn Eslāmpānāh). (2010). Tehran: Cheshmeh. [In Persian]
- Zolfaghari, H. (2018). *Adabiyāt-e Dāstāni-ye 'Āmme*. Tehran: Khāmoush. [In Persian]
- Vā'eẓ-e Haravī, 'Aṭā'ollāh bin Ḥesām. (n.d). *Koliyāt-e Haft Jeldi-ye Ketāb-e Mokhtārnāmeḥ*. Tehran: Hoseyni. [In Persian]
- Vāleh Eşfahāni, Moḥammad Yusof. (1993). *Khold-e Barin* (Irān dar Ruzgār-e Şafaviyān) By Mir Hāshem Moḥaddes. Tehran: Bonyād-e Muqufāt-e Afshār. [In Persian]

