فصلنامهٔ علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهرا(س)
سال چهاردهم، شمارهٔ ۲۸، بهار ۱۴۰۱
مقاله علمی- پژوهشی
صفحات ۶۵-۳۹

تأثیرپذیری متون نقّالیِ شاهنامه از عناصر صوفیانه[۱]

بهزاد اتونی[۲]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۲۷

چکیده

سنّت نقّالی به معنای خاص آن احتمالاً چند صد سال پیش از حکومت صفویه در ایران وجود داشته است، ولی دورهٔ رواج واقعیِ نقّالی به عهد صفوی بازمی‌گردد. نقّالی به انواع گوناگونی چون پرده‌خوانی، حمزه‌خوانی، شمایل‌خوانی، صورت‌خوانی، قوّالی و روضه‌خوانی تقسیم می‌شده است، اما مهم‌ترین و جذاب‌ترین نوعِ نقّالی را شاید بتوان نقّالی *شاهنامه* و داستان‌های حماسی دانست. اگرچه ریشهٔ قصه‌های اینگونه نقّالی (نقالی *شاهنامه* و قصه‌های پهلوانی) برآمده از سنّت‌ها و روایت‌های پهلوانیِ کهن پارسی است، ویژگی اصلی و بارزِ آن‌ها تأثیرپذیری از باورها، اعتقادات و ارزش‌های نقّالان و مخاطبانِ اینگونه از نَقل‌هاست. از جملهٔ این باورها و اعتقادات، آموزه‌های صوفیانه و درویشی است که به علت رواج صوفی‌گری در عصر صفوی و قاجار (دورهٔ روایی نقّالی)، و مهم‌تر از آن، نَقلِ اینگونه داستان‌ها توسط دراویشِ فرقهٔ عجم و خاکساریه در روایات/ متون نقّالی *شاهنامه* وارد شده‌اند. با بررسی روایاتِ مکتوبِ نقّالی می‌توان به روشنی اثرپذیری آن‌ها را از سنّت‌ها و عناصر صوفیانه مشاهده کرد؛ سنّت‌ها و عناصری مانند پوشیدن جامهٔ درویشی، توبه، زهد، ریاضت و چلّه‌نشینی، مرگ اختیاری، و انواعِ کرامات توسط برخی پهلوانان و شاهانِ حماسی.

واژه‌های کلیدی: نقّالی، ادبیات صوفیانه، دراویش عجم، خاکساریه.

---

۱. شناسهٔ دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2022.40109.2335

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران.
behzad.atooni@abru.ac.ir

۱- مقدمه

نقّالی نوعی قصه‌گویی آمیخته با هنر روایتگری و نمایشی است که یک فرد آن را اجرا می‌کند. به عبارتِ دیگر، نقّالی «نَقلِ یک واقعه یا قصه است به شعر یا به نثر، با حرکات و حالات و بیانِ مناسب در برابر جمع» (بیضایی، ۱۳۸۷: ۶۵). در مورد منشاء پیدایش روایتگری و قصه‌گویی، مانند بسیاری از پدیده‌های کهن، سندی در دست نیست، اما شاید بتوان پاپیروسی مصری موسوم به «پاپیروس وستکار» را که به صورتی مبهم به قصه‌گویی می‌ماند، یکی از قدیمی‌ترین اسناد در این زمینه به شمار آورد (عاشورپور، ۱۳۸۹: ۱۷). در ایران باستان احتمالاً پیشینهٔ سنّت نَقل و قصه‌گویی به گوسان‌ها می‌رسد که دو خویشکاریِ نوازندگی و روایتگری را برعهده داشتند. هرچند بنا بر پژوهشِ مری بویس، سنّت گوسانی در دوران اشکانی رواج داشته است، ولی به نظر او این احتمال را می‌توان داد که پیشینهٔ آن به عصر هخامنشیان برسد (بویس، ۱۳۶۸: ۵۱-۵۰؛ همچنین دربارهٔ گوسان‌ها نک آموزگار، ۱۳۸۶: ۳۳۳). پس از اشکانیان، در دورهٔ ساسانیان نیز سنّت گوسانی روایی زیادی داشته است به‌گونه‌ای که خنیاگرانی بنام چون باربد و نکیسا در دربار خسرو پرویز به ظهور رسیدند. علاوه بر خنیاگران و گوسان‌ها، ظاهراً در عصر ساسانی، عده‌ای نیز به‌طورخاص وظیفهٔ قصه‌گویی را بر عهده داشته‌اند، زیرا بنا به اشارهٔ کتاب *مجمل التواریخ و القصص*، سَمرگویِ دربار خسرو پرویز فردی به نام «بهروز» بوده است (رک *مجمل التواریخ و القصص*، ۱۳۸۹: ۹۶).

پس از اسلام نیز در ایران سنّت نَقل و قصه‌گویی – به‌خصوص قصه‌های حماسی و پهلوانی- رایج بوده است و یکی از قدیمی‌ترین اسنادی که به آن اشاره کرده، کتاب *النقض* عبدالجلیل قزوینی رازی، فقیه و دانشمند قرن ششم هجری است:

> اما جواب آنکه مغازی‌ها خوانند که آن را اصلی نباشد، این هم به ظاهر، بغض علی مرتضی است و اولاد او، و چنانست که متعصبان بنی‌امیه و مروانیان بعد از قتل حسین با فضیلت و منقبت علی طاقت نمی‌داشتند، جماعتی خارجیان از بقیّت سیف علی و گروهی بَددینان را به هم جمع کردند تا مغازی‌های بدورغ و حکایات بی‌اصل وضع کردند در حقِ رستم و سرخاب و اسفندیار و کاوس و زال و غیر ایشان... (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۶۷).

هرچند سنّت نقّالی در مفهوم اصطلاحی و خاصِ آن، احتمالاً چند صد سال قبل از

حکومت صفویه در ایران رواج داشته است (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۳۸) به‌طور گسترده، از عهد صفویه به بعد، شاهد اسناد و اشاراتِ مربوط به آن هستیم. در این عهد، نقّالی به انواعی چون پرده‌خوانی، شمایل‌خوانی، صورت‌خوانی، حمله‌خوانی، قوّالی، حمزه‌خوانی، روضه‌خوانی و سرداری تقسیم می‌شده است (دربارهٔ انواع نقّالی رک رازی، ۱۳۹۵: ۴۰). یکی از انواع نقالی، نقالیِ حماسی- که نقالی *شاهنامه* جزءِ اصلی آن به شمار می‌آید- بوده است که موضوع آن وصف جنگ‌ها و دلاوری‌ها بوده و نقّال با مهارتِ هنری خویش غرور و شخصیت ملی حضّار و شنوندگان را تقویت می‌کرده است (آزادفر، ۱۳۹۹: ۳۹-۳۸). در نقّالی *شاهنامه*، نقالان با نَقلِ روایات *شاهنامه* و دیگر متون پهلوانی چون *گرشاسب‌نامه*، *بهمن‌نامه*، *سام‌نامه*، *برزونامه* و *بانوگشسب‌نامه* نسل به نسل و سینه به سینه از میراث ملّی و قومی ایرانیان پاسداری می‌کردند و آنها را در میان مردمِ عامه رواج می‌دادند. هرچند نَقل *شاهنامه* و قصه‌های حماسی برآمده از سنّت‌ها و روایات پهلوانیِ کهن است، ولی ویژگی اصلی آن تأثیرپذیری از باورها، عادات، اعتقادات، روابط اجتماعی و روانشناسیِ نقّالان و البته مخاطبانِ اینگونه نَقل‌هاست.

یکی از ویژگی‌های بارزِ روایات/ متونِ نقّالی *شاهنامه*، که آنها را از متون پهلوانی کهن متمایز می‌کند، تأثیرپذیری نسبتاً گستردهٔ اینگونه روایات/ متون، از عادات و عناصرِ صوفیانه و درویشی است. هرچند در اصل، روایات پهلوانی مرده‌ریگِ ادبیاتِ پیش از اسلام به شمار می‌آیند، در متون و روایات نقّالی، برخی از پهلوانان از عادات و رفتار متصوفه پیروی می‌کنند و از اصلِ پهلوانیِ خود فاصله می‌گیرند. این امر به حدّی است که گاهی خوانندهٔ اینگونه متون به یاد داستان‌ها و آیین‌های عارفانه و صوفیانه می‌افتد.

۲- پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ طومارها و روایات نقالی *شاهنامه* کتاب‌ها و مقالات زیادی چاپ شده است، ولی دربارهٔ پیوند و ارتباطِ ادبیات عرفانی و صوفیانه با متون نقالی *شاهنامه* تاکنون فقط دو پژوهش صورت گرفته است:

۱. مقالهٔ « نقش صوفیه در گسترش آیین‌های نقّالی و روضه‌خوانی» (۱۳۹۱) نوشتهٔ مشهدی نوش‌آبادی؛ که در بخشی از این مقاله به نقّالی (به‌خصوص نقالی مذهبی و روضه‌خوانی) و دو صورتِ فرعی آن یعنی پرده‌خوانی و سخنوری، و نقش صوفیه در

گسترش آن‌ها پرداخته شده است.

۲. مقالهٔ «پژوهشی پیرامون چهرهٔ اولیا اللهی و عرفانی کاوهٔ آهنگر در روایات عامیانه و نقّالی شاهنامه» (۱۴۰۰) نوشتهٔ بهزاد اَتونی و بهروز اَتونی که در آن به اعمال و رفتار عرفانی کاوهٔ آهنگر اشاره شده است.

۳- بحث و بررسی

۳-۱ چگونگیِ راهیابی ادبیات صوفیانه در روایت‌های نقّالی *شاهنامه*

اگرچه اهمیت و رواج صوفی‌گری در عهد تیموری، صفوی و برهه‌ای از حکومت قاجاریه (در این‌باره رک. محقق، ۱۳۹۰: ۱۷۳-۱۵۹ و مطلبی و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۰۸ و ۱۰۷) و نیز علاقه‌مندی عامهٔ مردم به شنیدن قصه‌های عارفانه را می‌توان از عوامل راهیابی ادبیات صوفیانه به روایت‌های نقّالی *شاهنامه* و داستان‌های پهلوانی به‌شمار آورد، به نظر می‌رسد مهم‌ترین عامل راهیابی و نفوذِ عناصر صوفیانه و درویشی به داستان‌های نقّالی را باید در کیستیِ نقّالانِ آنها و جوهرهٔ فکریشان جستجو کرد.

از دیرباز، متصوفه برای تربیت و تهذیب نفس مردم از قصه و تذکّر بهره می‌بردند (جعفریان، ۱۳۷۸: ۷۱) و آیین و آداب صوفیانه را در قالب قصه‌ها و افسانه‌های منتسب به مشایخِ این قوم بازگو می‌کردند. هر چند صورتِ نوشتاری این قصه‌ها در بسیاری از کتب صوفیه امروزه در دست است، ولی به درستی نمی‌دانیم که سنّت قصّه‌خوانی و افسانه‌گوییِ شفاهی از چه زمانی در میان صوفیان رواج داشته است. «قراین نشان می‌دهد که قصه‌سرایی و قصه‌گویی، یکی از کارکردهای مهم اجتماعی گروه‌های صوفیه بوده است» (مشهدی نوش‌آبادی، ۱۳۹۱: ۱۸۷)، به همین دلیل برخی دراویش و متصوفه به قصه‌خوانی در جمع مردم می‌پرداختند. یکی از قدیمی‌ترین اشارات در خصوص شیوهٔ قصه‌گویی و افسانه‌خوانی نزد فتیان و صوفیان (به معنای اخصّ آن)، قسمت سوم از باب ششم کتاب *فتوّت‌نامهٔ سلطانی* در عصر تیموری است که در آن به آدابِ این فن و نحوهٔ میدان‌داری نقالان و قصه‌گویان می‌پردازد (رک واعظ کاشفی، ۱۳۵۰: ۳۰۵-۳۰۲). مادام سِرنا، سیّاح فرانسویِ عهد ناصری در سفرنامهٔ خود، دربارهٔ دراویش تهران و نقّالی آنان چنین می‌نویسد:

> آنها روزهای نزدیک به نوروز در خارج از یکی از دروازه‌های تهران به نام «دروازهٔ نو» برای صرف غذایی [...] حضور پیدا می‌کنند [...]. هر سال، در این زمان، همهٔ نوچه

درویش‌ها که دوران کارآموزی آنان به پایان رسیده است، به مرحلهٔ درویشی نائل می‌شوند. بعد از گذراندن آزمایش‌های خاص، شایستگی آنان برای نقّالی یا منجمی یا طبابت معیّن می‌گردد (سرنا، ۱۳۶۲: ۱۴۸-۱۴۶).

برخی صوفیانِ قصه‌گو علاوه بر نَقل داستان‌های عرفانی و دینی به نَقل داستان‌های حماسی، پهلوانی و ملی نیز می‌پرداختند و روایات *شاهنامه* و دیگر متون حماسی را در جمع مردم بازگو می‌کردند. مرشد عباس زریری، یکی از نقالان بنام اصفهان، در آغاز طومار نقّالی خود، در خصوص ارتباط دراویش و متصوفه با نَقل داستان‌های حماسی و پهلوانی چنین می‌نویسد:

درویشان که به نام صوفیه نامیده شده‌اند، چندین سلسله می‌باشند [...]: یک طایفه، معصوم علیشاهی و دیگر غلام علیشاهی و دیگر، نورعلیشاهی است، که ایشان را خاکسار می‌نامیدند [...]. سلسلهٔ دیگر را عجم می‌گفتند [...]. باری، عجم را خدمتگزار و فراش سلسلهٔ خاکسار[1] می‌گفتند و ایشان به انواع مختلف اخاذی نموده، جهت امرار معاش خود بعضی با نشان دادن مار و عقرب و موش خرمایی مردم را دور خود جمع نموده معرکه می‌گرفتند و برخی، شمشیر برّان بر پوست شکم خود می‌زدند و گاهی داستان‌های متفرقهٔ خنده‌آور را- که در کتاب موش و گربهٔ شیخ بهایی یا کلیله و دمنه و غیره مذکور است- نقل نموده، در پایان، مرثیه خوانده، اخاذی می‌کردند [...].

و سلسلهٔ دیگر از ایشان توسط پرده‌هایی که جنس آن پارچهٔ کتان مشمّاعی و نقش آن شبیه واقعهٔ کربلا و بهشت و دوزخ بود، مردم را اجتماع می‌نمودند [...].

و گروهی از ایشان، یعنی همان سلسلهٔ عجم در قهوه‌خانه‌ها [...] داستان امیر ارسلان رومی و مختارنامه و رموز حمزه و داستان ابومسلم مروزی و *اسکندرنامهٔ* نظامی و *شاهنامهٔ* فردوسی نقل نموده و هر یک در خاتمه مرثیه خوانده، از این راه امرار معاش می‌نمودند (*شاهنامه نقالان*، ۱۳۹۶: ۴۰-۳۷).

از میانِ سیّاحان غربی در دورهٔ قاجاریه، برخی نیز به ارتباط دراویش با پیشهٔ نقّالی اشاراتی داشته‌اند؛ از جمله سیّاح معروف، مادام دیالافوآ که در سفرنامهٔ خود به نَقل دراویش در شهر تبریز و استقبال روستاییان از نَقل قصه‌های رستم اشاره می‌کند (دیالافوآ، ۱۳۶۱: ۴۵؛ به نقل از مشهدی نوش‌آبادی، ۱۳۹۱: ۲۰۴) و یا یکی از مستشرقین فرانسوی که در آستانهٔ انقلاب مشروطه به ایران سفری داشته است و در بخشی از سفرنامهٔ خود دربارهٔ فرقهٔ دراویشِ عجم چنین می‌نویسد:

تعدادشان بسیار زیاد است [...]. غالب افراد این فرقه نقال و شاعر دوره‌گردند. آنـان بـه محض رسیدن به شهر و دیاری به مسجد می‌روند و با ایستادن در کنار منبر برای جمع مؤمنـان از شـهادت پیـشوایان دینـیِ مـورد علاقـهٔ شـیعیان سـخن مـی‌گوینـد؛ امـا در معرکه‌های خارج از مساجد، موضوعِ سخنشان بیان داستان‌هـایی اسـت کـه از *شـاهنامه* اخذ و اقتباس می‌کنند (المانی، ۱۳۷۸: ۲۵۴-۲۵۱) .

هر چند دراویش عجم و خاکسار اصلی‌ترین و شناخته‌شده‌ترین نقالان و قـصه‌پـردازانِ متصوفه به شمار می‌آیند، ولی گفتنی است این دو فرقه در سنّت نقالی و قصه‌گویی متأثر از فتیان و قلندران بوده و وامدارِ آنها هـستند. درحقیقـت، گروهـی از قلنـدرانِ معرکـه‌گیـر در معرکهٔ خود بعضی از داستان‌های حماسی و پهلوانی را نقل مـی‌کـرده‌انـد، (فتـوّت‌نامـه‌هـا و رسـائل خاکـساریه، ۱۳۹۴: ۱۴۶) و قـصّه‌خوانـان و افـسانه‌گویـان کـه امـروز بـه آنهـا نقّـال می‌گوییم، از جمله گروه‌هایی بوده‌اند که بر اساس آموزه‌های فتوّت تربیـت شـده و بعـد از طی کردن مراحل معین، از جانب شیخ یـا نقیـبِ خـود، مـأمور سـخن گفـتن مـی‌شـده‌انـد» (مشهدی نوش‌آبادی، ۱۳۹۹: ۶۱). در یکی از فتوّت‌نامه‌های عهد تیمـوری، اشـاراتی نغـز و دقیق به فلسفهٔ قصه‌خوانی و افسانه‌گویی شده است و پنج فایده برای خواندن و شنیدنِ قـصه مطرح گردیده است. در این فتوّت‌نامه، حتّی آدابِ میدان‌داریِ قـصه‌گویـان مـورد بررسـی قرار گرفته و هشت نکتهٔ ظریف و دقیق در خصوصِ این آداب بیان شده است (رک واعـظ کاشفی، ۱۳۵۰: ۳۰۵-۳۰۲). از مجموعـهٔ خطـی شـمارهٔ ۱۰۱۷ محفـوظ در کتابخانـهٔ ملـت افندیِ استانبول نیز *فتوّت‌نامه‌ای* ناتمام در دست است که در قرن نهم کتابت شـده و مطـابقِ سیاق نثرِ آن احتمالاً در حدود قرن هفتم یا هشتم تألیف شده است. این فتوّت‌نامـه بـه شـیوهٔ داستان‌های عامیانه‌ای که نقالان و افسانه‌پردازانِ دوره‌گرد می‌ساخته‌اند آغـاز مـی‌شـود، کـه می‌توان گواهِ آن باشد که دستِ‌کم برخی از افـسانه‌پـردازان و نقـالان پیـروانِ آیـین فتـوّت بوده‌اند (*فتوّت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه*، ۱۳۹۴: ۲۱۷).

هر چنـد «عمـده قـصّه‌گویـان و نقّـالانِ دورهٔ صـفوی، دراویـش قلنـدری و اهـل فتـوّت بـوده‌انـد» (مـشهدی نـوش‌آبـادی، ۱۳۹۹: ۳۳۲)، متأسـفانه در نوشـته‌هـای دورهٔ صـفوی و سفرنامه‌های سیّاحان غربی در آن عصر- که دورهٔ رواج نقّالی در ایران به شمار می‌آید- بـه ارتباط دراویش و اهلِ فتوّت با نقلِ داستان‌های *شاهنامه* اشارهٔ چندانی نشده است و هر کجا از نقالانِ درویش سخنی به میان آمده، غالباً دربارهٔ نَقل داستان‌های مذهبی توسط آنان بوده

است؛ اگر هم جایی دربارهٔ نقّالیِ غیرمذهبی توسط این فرقه اشاراتی شده است، نمی‌دانیم که آیا منظور، داستان‌های *شاهنامه* بوده است یا قصه‌های دیگری چون داستان حمزه، امیرارسلان و حسین کرد. یکی از معدود اشاراتی که البته سند قابل توجهی در این زمینه به حساب می‌آید، اشارهٔ *تذکرهٔ نصرآبادی* به شاعری به نام «حسینا» متخلص به «صبوحی» است که پیشهٔ *شاهنامه*‌خوانی داشته است. در این تذکره آمده است: «... در اوایل حال، در لباس درویشان، ترک‌بند بی‌برگی بسته، به سیاحت مشغول شده [...] در فن موسیقی کمال ربط داشت؛ در سازِ چهارتار استاد بود؛ قصهٔ حمزه و *شاهنامه* را هم خوب می‌خواند» (نصرآبادی اصفهانی، ١٣١٧: ٣٥٧).

در عهد قاجار، از *شاهنامه*‌خوانی و نَقل داستان‌های پهلوانی توسط دراویش اطلاع کامل‌تری در دست است، به‌گونه‌ای که برخی از سیّاحان غربی در سفر خود به ایران به این موضوع اشاره نموده‌اند- و ما نیز دو نمونه از آنها را پیشتر ذکر کردیم- (برای نمونه‌های دیگر رک به مشهدی نوش‌آبادی، ١٣٩١: ٢٠٥-٢٠٣). یکی از سرشناس‌ترین و معروف‌ترین نقالان این عصر «حاج حسین بابا مشکین» است که ظاهراً از پیروان دراویش عجم و سخنوران بوده و بسیاری از نقالان چیره‌دستِ دوره‌های بعد از شاگردان او به حساب می‌آمدند (رک هفت لشکر، ١٣٧٧: بیست و شش) و امروز طوماری از او در دست است.

با توجه به اسنادی پراکنده که دربارهٔ ارتباط متصوفه و دراویش- به‌خصوص، خاکساریه و عجم- با نقّالیِ قصه‌های ملی و پهلوانی در دست است (و ما به ذکر برخی از آنها پرداختیم)، اکنون با خیال راحت‌تری می‌توانیم این فرضیه را مطرح کنیم که احتمالاً عامل اصلی نفوذِ عناصر صوفیانه در روایت‌های نقّالیِ *شاهنامه*[٢]، همین دراویشِ قصه‌گو و نقال بوده‌اند؛ هرچند، این را نیز نباید از نظر دور داشت که در بستر سنّت‌های اسلامی نیز برخی از این عناصر دیده می‌شوند، که همین امر باعث می‌گردد تحقیق ما در حدّ یک فرضیه و احتمال باقی بماند.

٣-٢ بازتاب عناصر و آیین‌های صوفیانه در متون نقّالی

٣-٢-١ جامهٔ درویشی

خرقه و صوف یکی از جلوه‌های مهم تصوف به شمار می‌آید و صوفیان برای پیدایش و

پوشش آن فلسفه و آداب خاصی قائل‌اند. صوف را لباس پیامبران دانسته‌اند (کاشانی، ۱۳۷۴: ۷۸) به‌گونه‌ای که گفته‌اند همهٔ جامه‌های موسی (ع) پشمین بود (کلینی، ۱۳۸۷: ۴۵۰/۲؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۵۵) و نبی- صلی الله علیه و آله و سلّم- نیز «یلبس الصوف و یرکب الحمار». امامان شیعیان نیز روایات متعددی در محسّنات پشمینه‌پوشی دارند که از مهم‌ترینِ آنها روایات امام صادق (ع) و امام رضا (ع) در این خصوص است (رک مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۲/۷۹).

خرقه که در کتب نخستین صوفیه به نام‌هایی چون مرقّع، خشن، صوف، جبّه و فرجی خوانده می‌شد، پوشیدنش به معنای بیعت با شیخ و تسلیم شدن به حکم او بود، و رمزی برای ارتباط معنوی بین مراد و مرید به حساب می‌آمد (افراسیاب‌پور و همکاران، ۱۴۰۰: ۳۳). از آنجا که جامهٔ درویشی در تصوف اسلامی از اهمیت زیادی برخوردار است و نشانی از معنویت و پاکی سالک به‌شمار می‌آید، سازندگانِ قصه‌های نقّالی نیز گاهی برخی از شاهان و پهلوانانِ برتر و فرهمند را در هنگام تزکیه و توبه با لباس درویشی وصف کرده‌اند. در یکی از طومارهای نقّالی، حال و روز جمشید پس از گریختن از ضحاک- و احتمالاً پشیمانی از کارهای گذشته- اینگونه توصیف شده است: «لباس درویشی در بَر کرد؛ گریه‌کنان از شهر بیرون آمد، بیابان را پیش گرفت و از پی کار خود به در رفت» (هفت لشکر، ۱۳۷۷: ۸). از آنجا که «جنس خرقه اغلب از پشم، پنبه، پلاس و پوست بوده است» (افراسیاب‌پور و دیگران، ۱۴۰۰: ۳۲)، در طومارهای نقّالی گاهی به جای خرقه یا لباس درویشی از اصطلاح پلاس استفاده شده است. برای نمونه، رستم برای ریاضت‌کشی به دستور مسیحای عابد سلاح از تن بیرون می‌آورد و پلاس می‌پوشد (*طومار کهن شاهنامهٔ فردوسی*، ۱۳۹۵: ۴۳۴)؛ و سیاوش نیز آن‌زمانی که با لشکر ایران به جنگ بربرها می‌رود، لباسی از پلاس بر تن می‌کند و دور از اردو- بدون محافظ و نگهبان- چادر کرباس می‌زند و مشغول عبادت می‌شود (همان: ۴۹۰).

در یکی از روایت‌های نقّالی، آنگاه که گل‌اندام، خواهر کی‌قباد، به دست افراسیاب گرفتار شده و به توران برده می‌شود، «گشواد» که همراه و محافظ اوست، برای یافتن و آوردنش، لباس قلندری بر تن می‌پوشد و در پی ملکه روان می‌شود. پس از هفته‌ای که به اردوی افراسیاب می‌رسد، چنان برهنه و گرسنه و ژنده‌پوش و حقیر می‌نماید که آشپز اردو به او رحم می‌کند و قابی طعام به او می‌دهد (همان: ۵۱). به عقیدهٔ نگارنده، رفتنِ گشواد به

اردوی دشمن با وضعی نامناسب و در کسوتِ قلندری ژنده‌پوش یادآور درویشانِ دوره‌گردی است که یکی از سیّاحان غربی دربارهٔ آنها می‌نویسد: «در همهٔ راه‌های ایران، به‌خصوص بین شهرهای بزرگ، با افرادی با سر و وضعی خشن و دیوانه‌وار مواجه می‌شویم [...]. بیشترِ این ولگردان بی‌نهایت کثیف هستند و موی سر و ریش خود را آنقدر بلند می‌کنند که با وزش باد به حرکت درمی‌آید» (المانی، ۱۳۷۸: ۲۴۲).

علاوه بر خرقه و پلاس‌پوشیِ شخصیت‌های داستان‌های نقّالی، گاهی نیز با دیگر لوازم و جلوه‌های پوششِ دراویش روبرو می‌شویم. برای نمونه، در *طومار هفت لشکر*، وقتی که افراسیاب از برابرِ کیخسرو می‌گریزد و به غاری پناه می‌برد، از قضا، عابدی از نسل فریدون که در آن کوه منزل دارد، رشتهٔ درویشی از کمر باز می‌کند و بر گردن افراسیاب می‌افکند و او را به خم کمند می‌گیرد (هفت لشکر، ۱۳۷۷: ۴۶۶). در اصطلاح صوفیه، رشته، میان‌بندی است که دراویش خاکسار از روی کَفَنی (پیراهن خاص دراویشِ خاکساریه) بر میان می‌بندند (رک همان: توضیحات مصحح در پی‌نویس، و انصاف‌پور، ۱۳۵۳: ۱۵۹). در طوماری دیگر، در همین داستان، به‌جای اصطلاح «رشتهٔ درویشی» از «دمِ درویشی» استفاده شده است که فاقد معنی است و به‌نظر می‌رسد تصحیفی از «دامِ درویشی» باشد که یکی از معانی «دام» عموماً به معنای سرانداز زنان است (رک دهخدا، ذیل واژهٔ دام)؛ و احتمالاً مراد از «دام» و «سرانداز» درویشان، همان دستاری است که برخی درویشان بر سر می‌بسته‌اند[۳].

۳-۲-۲ توبه

به عقیدهٔ متصوفه «توبه، اوّل منزلی است از منزل‌های راه و اوّل مقامی است از مقام‌های جویندگان؛ و حقیقتِ توبه در لغت بازگشتن بود و توبه اندر شرع، بازگشتن بود از نکوهیده‌ها باز آنچه پسندیده است» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۳۷). هجویری سه مقام را برای توبه برمی‌شمارد: یکی توبه و دیگر انابت، و سه دیگر اوبَت. توبه خوفِ عقاب را، اِنابت طلب ثواب را، اَوبت رعایت فرمان را؛ پس توبه رجوع از کبار بود به طاعت، و انابت رجوع از صغایر به محبت، و اوبت رجوع از خود به خداوند (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۳۱-۴۳۰).

در کتاب *انوار المجالس*، از زبان حسن بصری، در شرح کرامتِ آهنگری بغدادی آمده است: آهنگری را دیدم که آهن تافتهٔ سرخ را به دست می‌نهاد و دستش نمی‌سوخت. پرسیدم از او که این، چه حالیست؟ گفت: در قحط‌سالی، زنی زیبا به نزد من آمد و گفت:

مرا طعام ده که کودکان خردسالِ یتیم دارم. گفتم نمی‌دهم تا با من یار نشوی و کام مرا حاصل نکنی... روز سیم به نزد منَ آمد و گریست و گفت: تن در دادم به شرط آنکه کسی ما را نبیند. پس خانه خلوت کردم و او را به نزد خود بردم. او گفت چرا خانه را خلوت نکردی؟ گفتم: کسی نیست. گفت: به غیر از ما، پنج نفر حاضرند. یکی ذات پاک مقدس الهی که بر ما مناظره می‌نماید، و دو فرشته که موکّل توأَند و دو فرشته که موکّل من‌اند. سخن زن در من اثر کرد و دست از او برداشتم و او را خواهر خود خواندم و طعام دادم. آن زن سر به سوی آسمان کرد و گفت: بار خدایا! همچنان که این مرد آتش شهوت خود را بر من سرد گردانید، تو آتش دنیا و آخرت را بر وی سرد گردان! حال، همچنان که می‌بینی، به برکت دعای آن زن، نیک آتش بر من سرد است (شهرابی اردستانی، بی‌تا: ۳۰۷).

از آنجا که گفته‌اند: «ارتکاب خطا زشت و مذموم است و رجوع از خطا به صواب، خوب و محمود و این، توبهٔ عام است» (هجویری، ۱۳۸۴: ۴۳۴)، پس پشیمانی مردِ آهنگر از نزدیکی جستن با زن و فرونشاندن شهوت خود، و جبران آن با طعام دادن به او، جلوه‌ای از توبهٔ عام به حساب می‌آید.

در روایات/ طومارهای نقّالی، همین داستان را برای کاوهٔ آهنگر نیز ذکر کرده‌اند. مرشد عباس زریری این داستان را به نقل از داستان‌گویان و نقالان چنین می‌نویسد:

> در زمان وی [کاوه] قحطی شد و او چون متمول بود، به فقرا همراهی می‌کرد تا روزی زنِ وجیهی نزد وی آمده، گفت: من چند طفل خردسال دارم و مأمورین ضحاک شوهرم را کشته‌اند. سال سخت است و شما با ما همراهی فرمایید. کاوه گفت اگر از در مضاجعت[۴] تسلیم من شوی، هر چه خواهی از تو مضایقه نکنم. زن ناچار پذیرفته، به منزل کاوه رفت، لکن هنگام مقارفت، کاوه مرتکب آن عمل شنیع نگشته و به او ارزاق داد و چون آتش شهوت را در خود فرونشاند، خداوند او را موفق به کسب مقام عالی فرمود (همان).

همین داستانِ کاوه، در روایتی مردمی از *شاهنامه*، نعل به نعل مانندِ روایتِ منقول از حس بصری در کتاب *انوار المجالس* نقل شده است، به‌طوری که در آن، هنگامی که کاوه با زن در اتاقی خلوت برهنه می‌شود، زن با دست محکم بر سینهٔ کاوه می‌زند و می‌گوید مگر قول نداده بودی که مرا به جایی بیاوری که غیر از من و تو کسی آنجا نباشد؟! کاوه که از حرف زن تعجب کرده است به او می‌گوید: مگر غیر از من و تو کسی اینجاست؟ زن

به بالا نگاه می‌کند و می‌گوید: تو نمی‌بینی ولی خدا بالای سر ما ایستاده است. کاوه با این حرف از کردهٔ خود پشیمان می‌شود و از او درمی‌گذرد و او را به خواهری می‌گیرد و یاریش می‌دهد. زن نیز به او می‌گوید خداوند آتش هر دو دنیا را بر تو حرام کند؛ و همین دعا سبب می‌شود که آتش به دست کاوه آسیب نرساند و بتواند آهن گداخته را از کوره به درآورد (رک انجوی شیرازی، ۱۳۶۹: ۳۱۹-۳۱۷).

در خصوص این تأثیرپذیری مستقیم و آشکارِ روایت/ متنِ نقّالی از داستان منقول از حسن بصری دربارهٔ پشیمانی و توبهٔ مرد آهنگر و سرد شدنِ آتش بر وی، می‌توان بر آن بود که «ظاهراً قصه‌پردازان و نقالانِ متأخّر، با توجه به پیشهٔ آهنگری کاوه، آن داستان را با زندگی کاوه در هم آمیخته‌اند» (اتونی و همکاران، ۱۴۰۰: ۲۰) و بدین طریق، چهره‌ای عارفانه از کاوهٔ آهنگر به دست داده‌اند.

۳-۲-۳ ریاضت و چلّه‌نشینی

در نمادشناسی اعداد، عدد چهل بر انتظار، آمادگی، آزمایش و کمال دلالت می‌کند (رک شیمل، ۱۳۸۸: ۲۷۱ و شوالیه و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۷۶) و یکی از پرکاربردترین و در عین حال، نمادین‌ترین اعداد در ادیان و اساطیر به‌شمار می‌آید. در تصوف اسلامی نیز عدد چهل از جایگاهی ویژه برخوردار است به‌گونه‌ای که صوفیان خلوت، عبادت و مجاهدت چهل روزه را از مستحسنات برمی‌شمارند و یکی از مهم‌ترین رسوم آنان رسم چله‌نشینی است (فروزانفر، ۱۳۴۴: ۱۹۸). بنا بر قول عزالدین محمود کاشانی، سنّت خلوت‌نشینی در روزگار رسول الله (ص) نبود و صوفیان بعدها آن را پذیرفتند (کاشانی،۱۳۷۴: ۱۶۰).

در *اوراد الاحباب* آمده است: «هر کس که خواهد در مراتب صدیقان و درجات صوفیان متحقق شود، باید که عمل به اخلاص کند لِلّه تعالی، و حسن نیت بجای آورد و چهل روز خلوت نشیند و بعضی دو ماه متصل نشینند و بعضی سه ماه و زیادت نیز نشینند، و بعضی در اثنای سال، سه بار یا چهار بار به اربعه نشینند» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۲۹۹/۲).

رسم چله‌نشینی از آداب خاص صوفیه است و در متون ادب پهلوانیِ اصیل (مانند *شاهنامه*، *گرشاسب‌نامه*، *بهمن‌نامه* و ...)، انجامِ چنین رسمی برای پهلوانانِ ملی سابقه ندارد ولی در نهایتِ شگفتی، بارها در متون نقّالی شاهدِ چلّه‌نشستن پهلوانان و شاهان به هنگام ریاضت و تزکیهٔ نفس هستیم. برای نمونه، در *طومار زریری* آمده است که جمشید به طلب

«جُنگ اسطرلاب» و «جام جهان‌نما» به سراندیب می‌رود. او در آنجا به توصیهٔ حضرت طریس غسلی می‌کند و جامهٔ کرباس سفید بر تن می‌پوشد و چهل روز در خط مندلی که به دورش کشیده شده، می‌نشیند و مشغول ذکر وردی می‌شود که حضرت به او یاد داده است. به گفتهٔ عباس زریری، «مرشد [حضرت طریس] وقتی بازمی‌گردد، مرید [جمشید] هنوز مشغول ذکر است؛ تا روز چهلم که جمشید بسیار ضعیف و ناتوان می‌شود (*شاهنامهٔ نقالان*، ۱۳۹۶: ۱۰۳-۱۰۲).

در طوماری دیگر، رستم نیز یک بار رسم چله‌نشینی را به جا می‌آورد و آن، وقتی است که مسیحای عابد شرط دادنِ دخترش به رستم را ریاضت‌کشیِ او و قناعتش به خوردنِ روزی یک بادام می‌گذارد. رستم که چاره‌ای ندارد، سلاح از تن بیرون می‌آورد و پلاس می‌پوشد و خود را طاهر می‌کند و پشتِ غارِ مسیحا، به مدت چهل روز ریاضت می‌کشد، به‌طوری که پوست و استخوانی از او باقی می‌ماند (*طومار کهن شاهنامهٔ فردوسی*، ۱۳۹۵: ۴۳۴-۴۳۵).

جهانگیر، فرزند رستم نیز که در روایات نقّالی به پاکدامنی و عبادت شهره است، روزی ترکِ زن و فرزند و سلطنت می‌کند و به مدت چهل روز در غاری مشغول عبادت می‌شود. زال که در پی او به آن غار می‌رود، جهانگیر را می‌بیند که پلاس سیاه پوشیده و سر بر سجده نهاده و سیل‌آسا می‌گرید (همان: ۸۲۴-۸۲۳).

۳-۲-٤ زهد

در متون عرفانی، «مراد از زهد، صرف رغبت است از متاع دنیا و اعراض قلب از آن» (کاشانی،۱۳۷۴ : ۲۷۳). «گروهی گویند زهد اندر حرام بود زیرا که حلال مباحست، [...] و گروهی گفته‌اند که زهد اندر حرام واجب بود و اندر حلال فضیلت» (قشیری، ۱۳۶۱: ۱۷۵-۱۷۴).

در روایات و طومارهای نقّالی، برخی پهلوانان و شاهان گرایشی مفرط به زهد و گوشه‌نشینی دارند و مانند یک عارفِ کامل از تنعّمات دنیوی پرهیز می‌کنند. همانگونه که می‌دانیم، علاقهٔ فراوان ایرانیان باستان به شراب و می‌گساری از دیرباز در میان سایر ملل زبانزد بوده است (برای نمونه، رک هردوت، ۱۳۸۲: ۷۷/۱) و نوشیدن انواع گوناگون شراب در مجالسِ درباری و آیین‌های شادی معمول (برای نمونه، رک بیرونی، ۱۳۵۱:

۲۵۷). این سنّت شراب‌نوشی در ادبیات پهلوانی نیز رایج بوده است به‌گونه‌ای که در *شاهنامه* و دیگر متون پهلوانی، در بزمی نیست که شراب نوشیده نشود. با این توضیحات، اما در متون نقّالی با پهلوانان و شاهانی روبرو می‌شویم که برخلافِ دیگر ایرانیان هیچگاه لب به جام نمی‌زنند و زهد پیشه می‌کنند- که البته این موضوع در ادبیات پهلوانیِ کهن کم‌سابقه است. از جملهٔ این افراد، سیاوش است که از کودکی از جام متنفر بود (*طومار کهن شاهنامه فردوسی*، ۱۳۹۵: ۴۴۰) و پسرش کیخسرو نیز مانند پدر شراب نمی‌نوشید (همان: ۶۲۴).

جهانگیر، پسر رستم، نیز هیچگاه لب به شراب نزده بود (همان: ۶۲۴) و گاهی زهد پیشه می‌کرد (همان: ۸۲۷). زو طهماسب نیز که از شاهانِ زاهدپیشهٔ طومارهای نقّالی است، در دربار خود شراب را قدغن کرده بود و دستور داده بود که درباریان در اوقات بیکاری، صحف آدم و ابراهیم و تورات موسی (ع) را بخوانند (*شاهنامهٔ نقالان*، ۱۳۹۶: ۱۵۲۲). این پادشاه زاهد، هنگام ورودش به پایتخت، به بهانه‌های واهی از سوار شدن بر اسب، فیل یا شتر (که مرکب‌هایی شاهانه و در خورِ بزرگان بود) سر باز زد و سوار بر درازگوش وارد شهر شد (همان: ۱۵۲۱). او آنچنان پرهیزگار بود که دستور داد گیو را به علت کشتار تورانیان در جنگ حدّ بزنند و زندان کنند! (همان: ۱۵۲۴)

از نمونه‌های معروفِ پهلوانانِ زاهدپیشه در طومارهای نقّالی، سیاوش پسر کاوس است که هیچگونه دلبستگی به مال دنیا نداشت و در ابتدای ورودش به توران زندگی زاهدانه‌ای را برگزید و همهٔ اسباب و لوازم خود از زر و سیم گرفته تا اسلحه و اسبش را به مردم بخشید و سر به بیابان گذارد و در غاری معتکف شد. وقتی افراسیاب پیران را در پی او فرستاد، پیران سیاوش را با موی و ریش بلند در غاری بیهوش یافت (*طومار کهن شاهنامه فردوسی*، ۱۳۹۵: ۱۵۱۶-۵۱۵).

در جایی دیگر از طومار نقالان، با عابدی از نسل جمشید روبرو می‌شویم که وقتی فهمید مال دنیا وفا ندارد و مرگ هر زنده‌ای را فرامی‌گیرد، چشم از مال دنیا پوشید و گوشه‌نشینی اختیار کرد (*شاهنامهٔ نقالان*، ۱۳۹۶: ۶۵۱-۶۵۰).

همهٔ این موارد و مواردی دیگر از متون نقّالی که بیمِ تطویل کلام، مانع از ذکر همهٔ آنها می‌شود، نشان از نفوذ افکار زاهدانهٔ صوفیانه در داستان‌های پهلوانی است؛ افکار زاهدانه‌ای که نمونه‌های بسیارش را در کتب متصوفه می‌توان دید.

۳-۲-۵ عالم واقعه

یکی از اصطلاحات رایج در بین اهل تصوف «واقعه» است. در تعریف واقعه گفته‌اند: «اهل خلوت را گاه‌گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن حالتی اتفاق افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایقِ امور غیبی بر ایشان کشف شود، چنانکه نایم را در حالت نوم [...]؛ و واقعه با نوم در اکثر احوال مشابه و مناسب است (کاشانی، ۱۳۷۴: ۱۷۱). در یکی از طومارهای نقّالی موسوم به *شاهنامهٔ هفت لشکر* که در ابتدای قرن سیزدهم کتابت شده است، شاهدِ به‌کارگیری گستردهٔ این اصطلاح هستیم؛ که این خود نشان از نفوذ تفکر و باورهای صوفیه درمتون/ روایت‌های نقّالی دارد. در زیر به ذکر نمونه‌هایی از استعمال اصطلاح «واقعه» در این طومار می‌پردازیم:

– [سام] در عالم واقعه، در خواب دید که خادمان آمدند و گفتند: ای سام! مژده باد تو را که اینک پریدخت در رسید (*شاهنامهٔ هفت لشکر*، ۱۴۰۰: ۱۵۳).

– دوش در عالم واقعه به من [سیمرغ حکیم] نمودند که به موعد شانزده سال، شاهزادهٔ ایران [فریدون] را تربیت نما (همان: ۱۱۶).

– پس خواهران [دختران جمشید] گفتند: ای جان برادر! ما هر دو دیشب پدر خود [جمشید] را در عالم واقعه در خواب دیدیم (همان: ۱۲۳).

– پس در عالم واقعه، کاوه دید که جمشیدشاه بر بالین او آمد و سر او را از خاک مذلت برداشت (همان: ۱۱۹).

۳-۲-۶ کرامت

کرامت «که خرق عادتی است که به دست ولی انجام می‌یابد» (غنی، ۱۳۸۶: ۲۲۳) یکی از مهم‌ترین مباحث عرفانی است که داستان‌های صوفیانهٔ زیادی بر گردِ محور آن شکل گرفته است. صوفیانِ قرن‌های اول، اهمیت بسیاری به معجزات و کرامات نمی‌دادند ولی بعدها که پرستش اولیا در بین اهل سلوک شایع شد، موضوع کرامات اهمیت یافت؛ به‌طوری که جماعت صوفی هر امر غریب و عجیبی را پذیرفته و با پشت پا زدن به هر منطق و استدلالی آن را به اولیاء نسبت می‌دادند (همان: ۲۳۴). جامی بر این باور بود که «چون حضرت حق سبحانه و تعالی یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کاملهٔ خود گرداند، در هیولای عالم هر نوع تصرفی که خواهد، تواند کرد. بالحقیقت، آن تأثیر و تصرف حق سبحانه و تعالی است که در وی ظاهر می‌شود و وی در میان نی (جامی، ۱۳۳۶: ۲۷). با چنین استدلالی، از

دیدگاه متصوفه، هیچ امر لامحالی نبود که برای ولی ممکن نگردد؛ بنابراین جماعت صوفیه از روی اعتقاد و ساده‌انگاری بسیاری از کرامات را به پیر و ولی خود نسبت می‌دادند.

در متون حماسی و پهلوانی، هر چند امور خارقِ عادت جزءِ ذات آنها به شمار می‌آید و بارها در چنین متونی شاهد کردارهایی منطق‌ستیز هستیم (در این‌باره رک صفا، ١٣٣٣: ٢٤٠-٢٣٩)، ولی موضوع شایان ذکر دربارهٔ روایات نقّالی این است که در این روایت‌ها گاهی با اعمالی خارق‌العاده روبرو می‌شویم که نه از پهلوان، بلکه از «ولیِ خدا» یا «عارفی روشن‌ضمیر» سر می‌زند؛ اعمالی که برگرفته از کرامات اولیاء الله در متون صوفیه است. درحقیقت، منطق‌ستیزی و عقل‌گریزیِ برخی اعمال و رفتار اولیاء الله در متون نقّالی را نمی‌توان همسو با ذات ادبیات حماسی- که سرشار از اعمال خارق‌العاده است- دانست؛ بلکه آنها را باید از فقرهٔ نفوذ ادبیات صوفیه در ادبیات عامیانهٔ نقّالی به شمار آورد. در زیر به ذکر چند نمونه می‌پردازیم.

٣-٢-٦-١ پدید آوردن اشیاء از غیب

از جمله اصطلاحات ادبیات صوفیه که در متون و روایات نقّالی وارد شده است، اصطلاحاتی چون «مستجاب الدعوه» و «کرامت» است. پیر یا ولی، به واسطهٔ ارتباطش با عالم غیب، و با نیروی کرامت می‌تواند اشیائی را از غیب پدید آورد. در متون عرفانی بارها با داستان‌هایی روبرو می‌شویم که پیر و ولی از عالم غیب آب، غذا، طلا و ... ظاهر می‌سازد. برای نمونه، یکی از عرفا، ظرفی دارد که هرگاه قصد وضو می‌کند، آب از آن بیرون می‌آید و هرگاه قصد طعام می‌کند، شیر از آن به درمی‌آید (قشیری، ١٣٦١: ٦٧١)، یا مثلاً در *تذکره الاولیا* به پیری برمی‌خوریم که وقتی کسی دست در جیب خود بُرد تا چیزی به او بدهد، آن پیر دست به هوا کرد و مشتی زر بگرفت و گفت: تو از جیب می‌گیری و من از غیب (عطار نیشابوری، ١٣٨۴: ٢۶٩).

در متون نقّالی نیز با یکی از اولیاء الله به نام «سیمرغ حکیم»- که در یکی از طومارها، نامِ او «هوم عابد» است- روبرو می‌شویم که بنا بر *طومار هفت لشکر* و *طومار نقّالی شاهنامه*، مستجاب الدعوه است و از اهل کرامت (*هفت لشکر*، ١٣٧٧: ٢ و *طومار نقّالی شاهنامه*، ١٣٩١: ١٩٩). او نیز مانندِ دیگر اولیاءالله قدرت پدید آوردنِ اشیاء از غیب را دارد؛ به‌گونه‌ای که وقتی «مرداد» - سردار ضحاک- به طلبِ فریدون، به درِ عبادتگاه او می‌آید،

به برکت اسم اعظمی که می‌خواند، دو ببر را بر درِ عبادتگاه پدید می‌آورد و موجب ترس و هراس سردار ضحاک می‌شود (*شاهنامهٔ نقالان*، ۱۳۹۶: ۱۸۲).

در داستانی دیگر، آصف برخیا، که از اولیاء الله است، در مقابل دیدگانِ کیخسرو و درباریان ایران، از غیب سفره‌ای از طعام می‌گسترد که هر کدام در طعم و لذتِ گویی در دنیا بی‌سابقه بود (همان: ۳۲۴۰).

۳-۲-٦-۲ دانستنِ زبان حیوانات

یکی از کرامات مهم اولیاء الله که بازتابی گسترده در کتب صوفیه داشته است، سخن گفتن حیوانات با آنان است. از جملهٔ این حکایات می‌توان به سخن گفتن عتبه غلام با کبوتر، سخن گفتن شیر با ابراهیم ادهم (قشیری، ۱۳۶۱: ۶۶۸)، سخن گفتن خرِ ابوسلیمان خواص با او (جامی، ۱۳۳۶: ۲۳۰-۲۲۹ و انصاری، ۱۳۶۲: ۵۲۱)، فهم سخن پرنده‌ای سفید توسط یکی از اولیاء الله (کلابادی، ۱۹۶۹ م: ۱۸۹)، و بالعکس، فهم درس مولانا توسط سگان بازاری (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱۶۰) اشاره کرد. این بن‌مایهٔ عرفانی، در یکی از طومارهای نقّالی- در داستان سخن گفتن پرنده با کاوهٔ آهنگر- بازتاب داشته است. در این طومار، کاوه که از اولیاء الله است (*شاهنامهٔ نقالان*، ۱۳۹۶: ۱۸۶) موردِ خطاب مرغی که بر لب دیوار نشسته قرار می‌گیرد و از او خواسته می‌شود که به دیدار حضرت یوشع برود:

> ... ناگاه صدایی شنید که یکی می‌گوید: «امیر کاوه!». کاوه هر چه نظر کرد، کسی را ندید و تا سه مرّت این آواز را شنید و بالاخره متحیّر گشته که این صدا از کجاست [...]. چون نیک نظر کرد مرغی را بر لب دیوار دید که به او اشاره می‌کند. کاوه پس از توجه کامل به او گفت: تو مرا صدا می‌زنی؟ جواب داد بلی. کاوه از عبرت بر جای خود خشکید. پرسید چه می‌گویی؟ گفت حضرت یوشع الآن تو را می‌خواند (همان: ۱۸۸).

۳-۲-٦-۳ تصرف در نفوس

از آنجا که اساس طریقتِ تصوف بر ولایت است و خدای را دوستانی است که آنها را به ولایت خود مخصوص گردانید و والیان مُلکِ وی‌اند (هجویری، ۱۴۰۴ هـ‌ق: ۲۶۸، به نقل از سجادی، ۱۳۸۳: ۷۹۱)، از این‌روی، این دوستان که همان اولیاء الله هستند، به عنوان والیان مُلک حق، قادر به تصرف در نفوس مردم‌اند. این تصرف، گاهی در قالب شفا دادن

بیماری‌هاست؛ همان‌گونه که مولانا جلال‌الدین، فخرالدین سیواسی را که به حمی محرقه مبتلا بود و اطبا از معالجهٔ وی عاجز بودند، شفا داد (سپهسالار، ١٣٧٨: ١٠٢-١٠١) و شیخ احمد جام، با خواندن دعایی، دست راستِ مردی را که فلج شده بود، درمان کرد (غزنوی، ١٣٨٨: ١٨٨؛ برای انواع شیوه‌های کرامت شفابخشی رک حقی، ١٣٩٧: ١٤٨-١٢٩). در داستانی از طومارهای نقّالی، یکی از کراماتِ آصف برخیا که از اولیاء الله است و از جانب سلیمان نبی (ع) به دربار کیخسرو آمده تا ایرانیان را به دین سلیمان دعوت کند، بینا نمودنِ چشم «قارنِ رزم‌زَن» است که بر اثر کهولت سن نابینا شده است (*شاهنامهٔ نقالان*، ١٣٩٦: ٣٢٣٩).

یکی دیگر از مصادیق تصرف ولیِ خدا در نفوس مجازات دشمنان و منکران است، به‌گونه‌ای که مثلاً در حکایتی از *کشف الاسرار* آمده است:

> بی‌ادبی بیامد و جامهٔ شیخ ببرد. شیخ در میان آب گفت: بار خدایا! اگر دانی که این غسل بر متابعت رسول می‌کنم، دست از او بستان تا جامهٔ من باز آرد. هم در ساعت، آن مرد می‌آمد و جامهٔ شیخ می‌آورد و دست او خشک گشته، جامه بر کنار مردابه نهاد. شیخ گفت: بار خدایا! اکنون که جامه باز رسانیده، دست او باز رسان. دست او نیکو شد (میبدی، ١٣٨٢: ٢٣٤/٧-٢٣٣).

شبیه به همین کرامت، در یکی از طومارهای نقّالی، در بابِ پیری عابد نیز آمده است. در این طومار می‌خوانیم: برزو در طلسم موصل، بر بالای کوهی، به پیری عابد که در حال عبادت بود، برخورد کرد. برزو که تصور نمود او نگهبان طلسم است، شمشیر کشید و بر بالین پیر رفت و دستش را عَلَم کرد تا او را بزند، ولی دستش به زیر نیامد و به همان حالت ماند. پیر به او گفت: شمشیرت را غلاف کن. برزو پاسخ داد: دستم به فرمانم نیست. پیر فرمود: بسم الله بگو! وقتی برزو بسم الله گفت، دستش به زیر آمد و تیغ را غلاف کرد (*شاهنامهٔ نقالان*، ١٣٩٦: ١٣٠٢-١٣٠١).

٣-٢-٦-٤ برکت‌بخشی به طعام

از جمله کراماتِ دیگرِ اولیاءالله، تصرف در اشیاء و برکت‌بخشی به مال یا طعام است. در احوال شیخ جام آورده‌اند:

> روزی شیخ الاسلام به خانهٔ علی درزی بود. من آنجا رفتم با قوم از یاران، پس علی درزی گفت: یا شیخ الاسلام، چیزی اندک دارم و میهمان بسیار. گفت چند باشد؟

بیش از منی پنج نان نبود و کاسه‌ای دو سه خوردنی. شیخ الاسلام چیزی بر آن خواند و باد بر وی افکند. تا جمله بیست تن بودیم، همه سیر بخوردیم و هنوز باقی چیزی بماند که از آن، چند روز بخوردند (غزنوی، ۱۳۸۸: ۱۵۰).

همین برکت‌بخشی به طعام را، در *طومار زریری*، و در همان داستانِ پیر عابدی که برزو در طلسمِ موصل به دیدار او رفت شاهد هستیم. پیر گِرده‌ای نان از دیگی سنگی به برزو می‌دهد. برزو که پهلوانی تنومند است به پیر می‌گوید: من از این نان و بلکه ده برابر این سیر نمی‌شوم. پیر به او می‌گوید: بسم الله بگو! وقتی برزو بسم الله می‌گوید، با همان یک گِرده نان سیر می‌شود (*شاهنامهٔ نقالان*، ۱۳۹۶: ۳۱۰۲-۳۱۰۱).

۳-۲-۷ مرگ

به عقیدهٔ صوفیه، مرگ یکی از بهترین نعمت‌هایی است که خداوند به بندگان خاص خود عطا می‌کند. عرفا بنا بر حدیث «موتوا قبل ان تموتوا» بر این باورند که جویندگان حق باید پیش از مرگِ ظاهری مرگ خود را اختیار کنند تا به وصال دوست برسند. اینگونه مرگ که در اصطلاحات صوفیه از آن به عنوان مرگ اختیاری یاد می‌شود، درحقیقت، «قمع هوای نفس و اعراض از لذات است که سبب معرفت می‌شود و مخصوص نشأت انسانی است» (سجادی، ۱۳۸۳: ۷۴۴). عطار در خصوص مرگ اختیاری می‌گوید:

چنان شو تو که گر آید عجل پیش — تنت مانده بود، جان رفته بی‌خویش
اگر پیش از اجل مرگیت باشد — ز مرگ جاودان برگیت باشد

(عطار، ۱۳۳۹: ۱۶۷)

در یکی از طومارهای نقّالی، با داستانی روبرو می‌شویم که در آن افراسیاب، به تقلید از اولیاء صوفیه، مرگ اختیاری برمی‌گزیند و ترک تعلقات دنیوی می‌کند و خویش را قبل از مرگِ جسمانی آمادهٔ مردن می‌نماید:

القصه، افراسیاب سخت اندوهگین شد و از شدت فکر و خیال، خواب به چشمش نیامد. برخاست و پیاده از کاخش بیرون رفت و همه جا سِیرکنان می‌گشت تا به گورستان رسید [...]. ناگهان افراسیاب، حیرت‌زده، مرده‌ای را دید که متصل از یکی از قبرها بیرون می‌آمد و مجدداً به گور می‌رفت [...]. شاه پیش رفت و گفت: کیستی؟! مرده‌ای یا زنده؟ و این چه کاری است که می‌کنی؟!

پیرمرد، متوجه افراسیاب شد و او را شناخت و [...] عرض کرد: پسر پشنگ! من از

سرداران تور بودم. چون ایرج [را] قتل عام کرد و من از دنیا خسته شدم، کاخ و باغ و ثروت را رها کردم و در این گورستان معتکف شدم و مشقِ مردن می‌کنم [...]. جهان ناپایدار است.

افراسیاب گفت: پدر! من هم می‌توانم مشقِ مردن کنم؟

پیرمرد خندید و عرض کرد: شما سلطان دو هزار و یک شهر هستی و حبّ ریاست داری...

افراسیاب، لباس سلطنت از تن به درآورد و با نیزه و شمشیر قبری برای خود مهیا نمود و مثل همان پیرمرد شروع نمود به مشقِ مردن کردن! (*طومار کهن شاهنامه فردوسی*، ۱۳۹۵: ۵۱۱).

در ادامهٔ داستان، افراسیاب تاج و کمر و خزانهٔ شاهی را به لهّاک داد تا بجای او شاهی دیگر برگزینند (همان: ۵۱۳-۵۱۲). یکی دیگر از بن‌مایه‌های داستانیِ کتب صوفیه به اختیارِ خود مردنِ اولیاءالله است. همچنانکه معروف‌ترین نمونهٔ آن به اختیار مردنِ درویشِ پاکباخته در برابر دیدگان عطار نیشابوری است؛ آن زمانی که به نزد عطار که در حال معامله بود آمد و چند بار «شیء الله» گفت و عطار به او نپرداخت. پس درویش به او گفت: چگونه خواهی مرد، و عطار پاسخ داد همچنانکه تو خواهی مرد. درویش نیز گفت: تو چون من می‌توانی بمیری؟ پس کاسهٔ چوبیش را زیر سر نهاد و «الله» را بر زبان آورد و جان به جان آفرین تسلیم نمود (جامی، بی‌تا، ۵۹۹؛ همچنین برای نمونه‌هایی دیگر رک قشیری، ۱۳۶۱: ۵۴۴ و بیرونی، ۱۳۶۲: ۶۰/۱).

در *طومار مرشد عباس زریری* نیز مرگِ کاوهٔ آهنگر- که از اولیاءالله به شمار می‌آید- به تقلید از برخی مشایخ صوفیه، به اختیار خودش است. در این طومار آمده است: کاوه، پس از بی‌مهری‌های نوذر، در مجاور دخمهٔ فریدون معتکف نشست. نوذر، پس از یورش افراسیاب به سرزمین ایران، از بی‌اعتنایی‌ها و بی‌مهری‌های خود به کاوه پشیمان شد و برای دلجویی کاوه به دخمهٔ فریدون رفت. کاوه که مایل به دیدار نوذر نبود، از حضرت یزدان طلب آمرزش نمود و خاتمت حیاتِ خویش را مسألت کرد. سپس کلمهٔ لا اله الّا الله، آدم صفی الله، نوح نجی الله، ابراهیم خلیل الله را بر زبان جاری ساخت و بخفت و جان به جان آفرین داد. (*شاهنامهٔ نقالان*، ۱۳۹۶: ۱۴۵۸-۱۴۵۷).

٤- نتیجه‌گیری

با بررسی دقیقِ تاریخ نقالی در ایران و پژوهش در طومارهای نقالی *شاهنامه*، می‌توان به این نتیجه رسید که برخی دراویشِ عجم و خاکسار که در کسوتِ نقّالانِ اینگونه داستان‌ها ظاهر می‌شدند، نقشِ بسزایی در نفوذ و گسترش ادبیات صوفیانه در روایت‌های نقّالی *شاهنامه* داشته‌اند. از جمله مهم‌ترین تأثیرگذاری‌هایِ ادبیات صوفیانه بر ادبیات نقالی را می‌توان به قرار زیر دانست:

۱. شباهتِ جامه‌پوشیِ برخی پهلوانان و شاهانِ حماسی با دراویش و متصوفه.

۲. نسبت دادنِ داستان توبهٔ یکی از صاحبانِ کرامت به کاوهٔ آهنگر.

۳. زهد و گوشه‌نشینیِ برخی پهلوانان و شاهان حماسی چون سیاوش، کیخسرو و نوذر.

۴. تقلید و وامگیریِ چلّه‌نشینی‌ها و ریاضت‌های جمشید، رستم و جهانگیر از ادبیات صوفیه.

۵. سرزدن و پدیدار شدنِ انواع کراماتی چون پدید آوردنِ اشیاء از غیب، دانستن زبان حیوانات، تصرف در نفوس، و برکت‌بخشی به طعام، از برخی عابدان و اولیاء الله در طومارهای نقالی.

۶. مرگ اختیاری افراسیاب و کاوهٔ آهنگر، به تقلید از داستان‌های صوفیانه.

پی‌نوشت‌ها

۱. خاکساریه فرقه‌ای هستند از فقرا که منسوب‌اند به درویشی موسوم به سیدجلال الدین حیدر و از این‌رو، جلالی هم خوانده می‌شوند. فقرای این طایفه به مناقب‌خوانی روزگار به سر می‌بردند. مراسم سخنوری و سردمداری هم غالباً کار آنهاست (زرین‌کوب، ۱۳۴۴: ۲۳۱).

۲. در طومارهای نقّالی، داستان پهلوانانی چون گرشاسب، سام، برزو، فرامرز، آذربرزین، و دیگر فرزندان و فرزندزادگانِ رستم، همگی در ذیل عنوان شاهنامه آورده می‌شوند.

۳. از راهنمایی دوست فرزانه‌ام، دکتر میثم احمدی در این خصوص کمال سپاسگزاری را دارم.

۴. همبستری، با هم یک‌جا خفتن.

فهرست منابع

آزادفر، محمدرضا (١٣٩٩). *شگردنامهٔ نقّالی*، تهران، نشر غنچه.

آموزگار، ژاله (١٣٨٦). *زبان، فرهنگ و اسطوره*، تهران: معین.

آیدنلو، سجاد (١٣٨٨). «مقدمه‌ای بر نقّالی در ایران»، *پژوهشنامهٔ زبان و ادب فارسی* (گوهر گویا)، سال ٣، شمارهٔ ۴، پیاپی ١٢، صص ۶۴-٣۵.

اتونی، بهزاد؛ اتونی، بهروز (١۴٠٠). «پژوهشی پیرامون چهرهٔ اولیاء اللهی و عرفانی کاوهٔ آهنگر در روایات عامیانه و نقّالی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ١٧، شمارهٔ ۶۵، صص ٣٨-١٣.

افراسیاب‌پور، علی اکبر؛ بهمنی مطلق، یدالله (١۴٠٠). «پوشش و لباس و نمادهای آن در ادبیات عرفانی»، *فصلنامهٔ عرفان اسلامی*، سال ١٧، شمارهٔ ۶٧: صص ۴۴-٢٧.

افلاکی، شمس‌الدین (١٣۶٢). *مناقب العارفین*، به کوشش تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.

المانی، هانری رنه (١٣٧٨). *از خراسان تا بختیاری*، ترجمهٔ غلامرضا سمیعی، جلد اول، تهران: نشر طاوس.

انجوی شیرازی، ابوالقاسم (١٣۶٩). *فردوسی‌نامه*، ج ٣، تهران: علمی.

انصاری، خواجه عبدالله (١٣۶٢). *طبقات الصوفیه*، تصحیح سرور مولائی، تهران: توس.

انصاف‌پور، غلامرضا (١٣۵٣). *تاریخ و فرهنگ زورخانه*، تهران: انتشارات فرهنگ و هنر مرکز مردم‌شناسی ایران.

باخرزی، ابوالمفاخر یحیی (١٣۴۵). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*، به کوشش ایرج افشار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

بویس، مری (١٣۶٨). *گوسان پارتی و سنّت نوازندگی در ایران*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، تهران، توس.

بیرونی، ابوریحان (١٣۵١). *التفهیم لاوایل الصناعه التنجیم*، به کوشش جلال الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی ایران.

ـــــــــــــ (١٣۶٢). تحقیق ماللهند، ترجمهٔ منوچهر صدوقی سها، ج١، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بیضایی، بهرام (١٣٨٧). *نمایش در ایران*، تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.

جامی، عبدالرحمان (١٣٣۶). *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح مهدی توحیدی‌پور، تهران: کتابفروشی محمودی.

جعفریان، رسول (١٣٧٨). *قصه خوانان در تاریخ اسلام و ایران*، تهران: انتشارات دلیل.

حقی، مریم (١٣٩٧). «شیوه‌های کرامت شفابخشی در متون نثر عرفانی»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ١۴، شمارهٔ ۵٢، صص ١۵۴-١٢١.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، ۱۶ جلد، تخران: انتشارات دانشگاه تهران.
دیالافوآ (۱۳۶۱). *سفرنامهٔ دیالافوآ*، ترجمهٔ فره‌وشی، تهران: خیام.
رازی، فریده (۱۳۹۵)، *نقالی و روحوضی*، تهران: مرکز.
زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۴). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: انتشارات آریا.
سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۷۸). *زندگی‌نامهٔ مولانا جلال الدین مولوی*، با مقدمهٔ سعید نفیسی، تهران: اقبال.
سجادی، سیدجعفر (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: طهوری.
سرنا، کارلا (۱۳۶۲). *آدم‌ها و آیین‌ها در ایران*، ترجمهٔ علی اصغر سعیدی، تهران: کتابفروشی زوار.
شاهنامهٔ نقالان (۱۳۹۶). نوشتهٔ عباس زریری اصفهانی، به کوشش جلیل دوستخواه، تهران: ققنوس.
شاهنامهٔ هفت لشکر (۱۴۰۰). تصحیح محمد جعفری قنواتی و زهرا محمدحسنی صغیری، تهران: خاموش.
شهرابی اردستانی، محمدحسین (بی‌تا). *انوارالمجالس*، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
شوالیه، ژان؛ گربران، آلن (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*، ترجمه و تحقیق سودابه فضائلی، ج ۲، تهران: جیحون.
شیمل، آنه ماری (۱۳۸۸). *راز اعداد*، ترجمهٔ فاطمه توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۳). *حماسه سرایی در ایران*، تهران: امیرکبیر.
طومار شاهنامهٔ فردوسی. (۱۳۹۹). به کوشش سیدمصطفی سعیدی. تهران: خوش‌نگار، چاپ سوم.
طومار کهن شاهنامهٔ فردوسی. (۱۳۹۵). به کوشش جمشید صداقت‌نژاد. تهران: دنیای کتاب.
طومار نقّالی شاهنامه (۱۳۹۱). مقدمه و ویرایش سجاد آیدنلو، تهران: به نگار.
عاشورپور، صادق (۱۳۸۹). *نمایش‌های ایرانی*، جلد ۴، تهران، انتشارات مصور.
عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۳۹). *الهی نامه*، تصحیح فؤاد روحانی، تهران: زوار.
ـــــــــــــــــ (۱۳۸۴). تذکره الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار
غزنوی، سدیدالدین محمد (۱۳۸۸). *مقامات ژنده پیل (احمد جام)*، به اهتمام حشمت الله مؤید، تهران: علمی و فرهنگی.
غنی، قاسم (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف در اسلام*، تهران: زوّار.
فتوّت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (۱۳۹۴). تصحیح مهران افشاری، تهران: نشر چشمه.
فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۴۴). *احادیث مثنوی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
قزوینی رازی، عبدالجلیل (۱۳۵۸). *نقض*، تصحیح میرجلال الدین محدث، تهران، انجمن آثار ملی.
قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱). *ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه*، ترجمهٔ حسین بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عزالدین محمود بن علی(۱۳۷۴). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال الدین همایی، تهران: سخن.

کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۳). *شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری*، تصحیح علی شیروانی، تهران: الزهرا.

کلابادی، ابوبکر محمد (۱۹۶۹ م). *التعرّف لمذهب اهل التصّوف*، تصحیح محمدامین النّواوی، مکتبه الکلیات الازهریّه.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۷). *اصول کافی*، تحقیق مهدی آیت الهی، تهران: جهان‌آرا.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحارالانوار*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

مجمل التواریخ و القصص (۱۳۸۹). تصحیح ملک الشعرای بهار، تهران: انتشارات اساطیر.

محقق، مهدی؛ لاریجانی، آرزو (۱۳۹۰). «بررسی تأثیر حکومت‌های مغول و تیموری بر گسترده شدن اندیشه‌های عرفانی»، *فصلنامهٔ تحقیقات زبان و ادب فارسی*، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۴، پیاپی ۷: صص ۱۷۶-۱۵۹.

مشهدی نوش‌آبادی، محمد (۱۳۹۱). «نقش صوفیه در گسترش آیین‌های نقّالی و روضه‌خوانی»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۵. صص: ۲۱۴-۱۸۵.

ـــــــــــــــــــ (۱۳۹۹). *تصوّف ایرانی و عزاداری عاشورا*، چاپ سوم، اصفهان: نشر آرما.

مطلبی، مسعود؛ ایزدی اودلو، عظیم (۱۳۹۷). «بررسی مناسبات صوفیان با نهاد سلطنت در دوره‌های صفویه و قاجاریه»، *سپهر سیاست*، سال ۵، شمارهٔ ۱۸: صص ۱۲۴-۱۰۵.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین (۱۳۸۲). *کشف الاسرار و عده الابرار*، ج ۷، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

نصرآبادی اصفهانی، میرزا محمدطاهر (۱۳۱۷). *تذکره نصرآبادی*، تهران: چاپخانهٔ ارمغان.

واعظ کاشفی سبزواری، حسین (۱۳۵۰). *فتوت‌نامهٔ سلطانی*، به کوشش محمدجعفر محجوب، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

هجویری، ابوالحسن علی‌بن عثمان (۱۳۸۴). *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

هردوت (۱۳۸۲). *تاریخ*، ۶ جلد، ترجمهٔ هادی هدایتی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

هفت لشکر (۱۳۷۷). تصحیح مهران افشاری و مهدی مدائنی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

References

Aflaki, Sh. (1983). *Manaqeb al-Arefin*, Edited by T. Yaziji, Tehran: World of Books. Afrasiabpour,A; Bahmani Motlaq, Y (2021). "Clothing and its symbols in mystical literature", *Islamic mysticism*, 7 (67), 27-44.

Almani, H. R. (1999). *From Khorasan to Bakhtiari*, Translated by Gh. Samii, Tehran: Tous.

Amouzgar, J. (2007). *Language, Culture and Mythology*, Tehran: Moin.

Ansari, Kh. (1983). *Tabaqat al-Sufiyyah*, Edited by S. Moulai, Tehran: Tous.

Ashurpour, S (2010*). Iranian Dramas*, vol. 4, Tehran: Mosawwar.

Atooni,B ; Atooni, B. (2021). "A research on the divine and mystical face of Kaveh Ahangar in the folklore and narration of Shahnameh", *Mytho-Mystic literature*, 17 (65),13-38.

Attar Neyshabouri, F. (1384). Tazkarat al-Awlia, Edited by M. Estelami, Tehran: Zavvar.

Attar Neyshaburi, F. (1960). *Elahi Nameh*, Edited by F. Rouhani, Tehran: Zavar.

Aydenlou, S. (2009). "Introduction to naqqali in iran", *Research on persian language and literature (Gowhar-i-Guya)*, 3,4 (12), 35-64.

Azadfar, M. (2019). *Naqqali Guide*, Tehran, Ghonche.

Bakhrezi, A. (1966). *Aurad al-Ahbab and Fosus al-Adab*, Edited by I, Afshar, Tehran: University of Tehran Press.

Beyzaei, B. (2007*). Dram in Iran*, Tehran: Roshangaran.

Biruni, A. (1972). *Al-Tafhim Le avail Al-Sanaah al-Tanjim*, Edited by J. Homaei, Tehran: Association of National works of Iran.

_____ (1987) Malolhend research, translated by: M. Sadoughi Saha, Vol. 1, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.

Boyce, M. (1989). *Partian Gusan and Music Tradition in Iran*, translated by M. Rajabnia, Tehran, Tous.

Dehkhoda, A. (1998). *Dictionary*, 16 vol., Tehran: Tehran University Press.

Dialafoa, M. (1982*). Dialafoa's travel book*, Translated by Farahvashi, Tehran: Khayyam.

Enjayi Shirazi, A. (1990). *Ferdowsi-nameh*, Vol. 3, Tehran: Elmi.

Ensafpour, Gh. (1974). *History and Culture of Zourkhane*, Tehran: Culture and Art, Iran Anthropology Center.

Forouzanfar, B. (1965). *Masnavi Ahadith*, Tehran: Tehran University Press.

Fotovvat-Nameh and Rasael Khaksari (2015). Edited by M. Afshari, Tehran: Cheshmeh

Ghani, Q. (2007). *History of Sufism in Islam*, Tehran: Zavvar.

Ghaznavi, S. M. (2009). *Maghamat-e Zhende Pil (Ahmed Jam)*, Edited by H. Moayyed, Tehran: Scientific and Cultural.

Haghi, M. (2018). "The Methods of Healing (As A Karā Mat) In The Mystical Prose Texts", *Mytho- Mystic literature*, 14 (52), 121-154.

Jafarian, R. (1999*). Storytellers in the history of Islam and Iran*, Tehran: Dalil.

Jami, A. (1957). *Nafahat Al-Olans Men Hazrat al-Qods*, Edited by M. Tohidipour, Tehran: Mahmoudi Bookstore.

Haft lashkar (1998). Edited by M. Afshari and M. Madaeni, Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.

Heredot (2003). *History*, 6 vol., Translated by H. Hedayati, Tehran: Tehran University Press.

Hojwiri, A. (2005). *Kashf al-Mahjub*, Edited by M. Abedi, Tehran: Soroush.

Kalabadi, A. M. (1969). *Al-Taarrof le Mazhab Tasavof*, Edited by: M.A. al-Nawawi, Maktabat al- Koliat al- Azhariyah.

Kashani, A. (1994). *Description of the Manazel Al-Saerin*, Edited by A. Shirvani, Tehran: Al-Zahra

Kashani, E. M. (1995). *Mesbah al-Hedayah and Meftah al-Kefayah*, Edited by J. Homayi, Tehran: Sokhan

Koleyni, M. (2008). Osoul- e- Kafi, Edited by M. Ayatolahi, Tehran: Jahanara.

Majlesi, M. (1982). *Behar al-Anwar,* Beirut: Dar al-Ahiya al-Torath al-Arabi.

Mashhadi Nooshabadi, M. (2020). *Iranian sufism and ashura mourning*, Isfahan: Arma.

_____ (2012). "The role of sufis in spread of naqqali and rawzahkhani", *Mysticism Studies*, 15, 185-214.

Meybodi, A. (2012*). Kashf al-Asrar and Oddat al-Abrar*, vol. 7, Edited by A. A. Hekmat, Tehran: Amir Kabir.

Mohaghegh, M. and Larijani, A. (2011). "A study of mongol and teymour governments' effects on development of mystical thoughts", *Journal of Research in Persian Language and Literature*,4 (7), 159-176.

Mojmal Al-Tawarikh Al-Qesas (2010). Edited by M. Bahar, Tehran: Asatir.

Motallebi, M; Izadi Oudlo, A. (2018). "The study of sufism with dynasty in safavid and qajar period", *Sepehr_e_ Siasat*, 5 (18), 105-124.

Nasrabadi Esfahani, M. M. T. (1938). *Nasrabadi Tazkara*, Tehran: Armaghan Printing House.

Old Shāh-Nāmeh Scroll (2016). Edited by J. Sedaqat Nezhād. Tehran: Book World.

Razi, F. (2016), *Naqali and Rohuzi*, Tehran: Center.

Qazvini Razi, A. (1979). *Naghz*, Edited by M. J. Mohaddes, Tehran: National works association.

Qosheiri, A. (1982). *Translation of Resaleh Qosheiriyeh*, Translated by H. Osmani, Edited by B. Forouzanfar, Tehran: Scientific and Cultural.

Safa, Z. (1954). *Epic in Iran*, Tehran: Amirkabir.

Sajjadi, J. (2004). *A Dictionary of Mystical Terms*, Tehran: Tahoori.

Schimel, A. M. (2009). *The secret of numbers*, Translated by F. Tawfighi, Qom: University of Religions Publications.

Sepahsalar, F. (1999). *The Biography of Maulana Jalal-u-ddin Molavi*, Edited by S. Nafisi, Tehran: Eqbal.
Serena, C. (1983). *People and Rituals in Iran*, Translated by A. A. Saidi, Tehran: Zavvar.
Shahnameh Haft Lashkar (2021). Edited by M. J. Qanawati and Z. Mohammad Hosni Saghiri, Tehran: Khamoosh.
Shahnameh Storytelling Scroll (2012). Edited by S. Aydenloo, Tehran: Behangar.
Shahname Scroll (2006). Edited by M. Saidi. Tehran: Xosh Negar.
Shahnāme Naqalan (2017). A. Zariri Isfahani, Edited by J. Dustkhah. (Vol. 5). Tehran: qoqnous.
Shahrabi Ardestani, M. H. (No date). *Anwar al-Majales*, Tehran: Islamic bookstore.
Showaliye, J; Gerbran, A. (2009). *Dictionary of symbols*, Translated and researched by S. Fazaeli, vol. 2, Tehran: Jeyhoon.
Vaez Kashefi Sabzevari, H. (1971). *Fotovvat-nama Soltani*, Edited by M.J.Mahjoub, Tehran: Farhang Iran Foundation.
Zariinkoub, A. (1965). *The value of Sofia's heritage*, Tehran: Aria Publications.

©2020 Alzahra University, Tehran, Iran. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC- ND 4.0 license) (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Mystical literature
Scientific Quarterly of Mystical Literature
ALZAHRA UNIVERSITY
JML

Journal of Mystical Literature, Vol. 14, No. 28, 2022
Alzahra University, http://jml.alzahra.ac.ir/
Scientific-research
pp.39-65

The Influence of Sufi Elements on Shahnameh Narrative (Naghali) Texts[1]

Behzad Atooni[2]

Received: 2022/03/06
Accepted: 2022/05/17

Abstract

The storytelling tradition (Naghali) in its specific sense had probably existed in Iran several hundred years before the Safavid rule, but the period of real popularity of Naghali dates back to the Safavid era. Naghali was divided into different types of reading off the screen or curtain such as: Parde-khani, Hamzeh-khani, Shamayel-khani, Sourat-khani, Ghavvali and Rozeh-khani; however, the most important and attractive type of Naghali could be the narration of Shahnameh and epic stories. Although the roots of such Naghali stories (narration of Shahnameh and heroic stories) come from the traditions and narrations of ancient Persian heroism, their main and obvious characteristic is being influenced by the beliefs, convictions, and values of the storytellers and the audience of such narrations. Among these beliefs and values are the teachings of Sufism, which due to the prevalence of Sufism in the Safavid and Qajar eras (Naghali narration period), and more importantly, the narration of such stories by dervishes of Ajam and Khaksariyeh sects, they have entered the narrative/Naghali texts of Shahnameh. By examining the written narrations, one can clearly see the influence of the traditions and elements of Sufi literature on them; Traditions and elements such as wearing a dervish clothing, repentance, asceticism, austerity, voluntary death, and various miracles by some epic heroes and kings.

Keywords: Narration (Naghali), Sufi literature, Ajam dervishes, Khaksariyeh.

---

1. DOI: 10.22051/jml.2022.40109.2335
2. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, University of Ayatollah Boroujerdi, Boroujerd, Iran. behzad.atooni@abru.ac.ir
Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997