

پژوهش در تاریخ، سال دوازدهم، شماره ۳۲، بهار و تابستان ۱۴۰۱

شاه اسماعیل صفوی در حکایت ترکی^۱

آملیا گلگر^۲

ترجمه سمیه بیاتی^۳ و محمدعلی رنجبر^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۲۹

چکیده

شاه اسماعیل، اولین پادشاه صفوی (۹۳۰-۹۰۷ ق / ۱۵۰۱-۱۵۲۴ م)، در قرن شانزدهم میلادی سلسله‌ای ایجاد کرد که تا قرن هجدهم ایران را به شکل یک دولت قدرتمند شیعی درآورد و خود همچون یک شخصیت بحث‌برانگیز در تاریخ جهان اسلام باقی ماند؛ چنان‌که شواهد حاکی است او خود را در حد یک تجسم نیمه‌خدایی معرفی کرد. این مقاله، «حکایت» یعنی داستان آهنگین ترکی را درباره شاه اسماعیل بررسی می‌کند. حکایت یک نوع روایت شفاهی است که در اینجا، براساس یک شخصیت تاریخی که خود را به شکل یک منجی مطرح می‌کند شکل گرفته است. اگرچه حکایت شاه اسماعیل تا حدود زیادی فراموش شده بود، اما در قرن هفدهم دوباره منتشر شد. حکایت شاه اسماعیل در حالی که با ساختار ادبی حکایت‌ها مطابقت دارد، بخش‌های خاصی از آن تحت تأثیر منابع بیرونی، از جمله گزارش‌های اروپاییان، سالنامه‌ها و زندگی‌نامه‌های افسانه‌وار صفوی می‌باشد. علی‌رغم پایه و اساس تاریخی آشکار، حکایت شاه اسماعیل دگرگونی قابل ملاحظه‌ای را در هویت و شخصیت شاه اسماعیل نشان می‌دهد. گرچه او در طی زندگی به عنوان یک فرمانروای مستبد و بی‌رحم نشان داده شده است، اما در این حکایت با آهنگ بانجو - که نوعی ساز زهی است و جایگزین

^۱ . این مقاله ترجمه‌ای است از:

Amelia Gallagher, 2009, "The Transformation of Shah Ismail Safevi in the Turkish Hikâye", *Journal of Folklore Research*, Vol. 46, No. 2, 173-195.

^۲ . دانشیار مطالعات دینی در دانشگاه نیاگارا، ameliag@niagara.edu

^۳ . استادیار دانشگاه خلیج فارس بوشهر (bayatisomaye@yahoo.com)

^۴ . استادیار گروه تاریخ دانشگاه شیراز (ranjbar@sgirazu.ac.ir)

شمشیرش شد. به یک نوازنده تبدیل شد. بانجو ابزاری است برای معرفی شخصیت جدید شاه اسماعیل به- عنوان پهلوانی مردمی.

شاه اسماعیل، به عنوان اولین پادشاه صفوی، سلسله قدرتمندی ایجاد کرد که ایران را در قرن ۱۶م/ ۱۰ق به شکل یک قدرت منطقه‌ای درآورد و در همین عصر بود که جمعیت ایران کاملاً شیعی شد، چنان که تا امروز به همین شکل باقی مانده است.^۱ با توجه به یافته‌های برجسته تاریخی، تعجبی وجود ندارد که سالنامه‌های صفوی و تاریخ‌های نو به‌طور یکسانی به شاه اسماعیل توجه کرده‌اند.^۲ این تحقیق به ماوراء شخصیت تاریخی شاه اسماعیل رفته تا این نکته را بررسی کند که او در حکایات ترکی چگونه نشان داده شده است. در این نوع برجسته از ادبیات شفاهی ترکی، شاه اسماعیل دوباره مثل یک پهلوان مردمی ظاهر می‌شود.^۳ اما همزمان با آن، نشانه‌های تاریخی نیز وجود دارد، چون در غیر این صورت حکایت به شکل یک داستان ساختگی باقی می‌ماند. حکایت یک تغییر و دگرگونی قابل ملاحظه‌ای را در مورد شاه اسماعیل نشان می‌دهد: بدین صورت که با حفظ اصالت تاریخی شخصیت شاه اسماعیل، او را از یک گذشته تاریخی که با فریب کاری و ناکامی همراه بود، رها کرد.

^۱. شیعه یک دسته‌بندی فرقه‌ای است که از جمعیت سنی جدا شده است. شیعه اولیه از نام حزب مشتق شده است که طرفدار نامزدی علی بن ابی‌طالب (ع)، پسرعمو و داماد پیامبر محمد (ص) (وفات ۶۳۲م.)، به‌عنوان جانشین به‌حق (خلیفه) بودند. بعد از وفات علی در سال ۴۰ق/ ۶۶۱م شیعه یک انجمن مذهبی با قدرت و قانون شکل دادند.

^۲. تنها بیوگرافی که در انگلیسی باقی مانده، تک‌نگاری Ghulam sarwar 1939 در باب تاریخ شاه اسماعیل صفوی است. سایر مطالعات کلی در مورد شاه اسماعیل، شامل -Roemer, 1986: 189- 350 & Aubin, 1988: 1-130 است.

^۳. این موضوع در بخشی بر اساس منابع پایان‌نامه اینجانب نوشته شده، که شاه اسماعیل را در سایر گونه‌های ادبی (Gallagher, 2004) توضیح می‌دهد.

گرچه ایلهان باسگوز^۱، پژوهشگر افسانه‌های ملی ترکی (فولکلوریست)، حکایت را «داستانی همراه با نوازندگی» ترجمه کرده است، اما معادل دقیقی برای حکایت در فرهنگ عامه غربی وجود ندارد (24: 1998). این متخصصان معمولاً حکایت را چون یک روایت منثور تعریف کرده‌اند که با فواصل معینی به وسیله شعر علامت‌گذاری شده و شامل دو دسته اشعار عاشقانه و قهرمانانه می‌شود (Kononenko Moyle, 1990: 1-5; Boratav, 1959: 2/32). با پیروی از باسگوز^۲ نویسنده نیز اصطلاح حکایت را برای روایت عاشقانه به کار می‌برد.

قبل از ورود به بحث حکایت، نیاز است تا میراث مادی و معنوی شاه اسماعیل و همچنین جامعه ایلی که با او متحد شد، بررسی شود. شاه اسماعیل از زمان‌های اولیه کودکی تا امروزه یک شخصیت بحث‌برانگیز و پیچیده در تاریخ جهان اسلام بوده است. از نظر دشمنان سُنی-اش، او بدترین نوع مرتد و در واقع یک مرتد موفق است که از زمان تسخیر تبریز در سال ۱۵۰۱م تا شکست در چالدران توسط عثمانی‌ها در ۱۵۱۴م به‌طور پیوسته سرزمین‌ها را فتح می‌کرد. سلطان سلیم عثمانی (۱۵۲۰-۱۵۱۲ م)، قهرمان جنگ چالدران، به شاه اسماعیل به‌عنوان «جوان صوفی بدصفت، ناپاک، گناهکار، شیاد، مذموم، و سفاک» اشاره کرده است (Brown, 1902: 73-74). شاید با الهام از سخنان شدیداللحن سلطان عثمانی است که در بعضی از مجموعه‌های مسیحی، شاه اسماعیل تنها رقیب جدی سلطه و قدرت عثمانی نشان داده شده است؛ به نحوی که آن دو (سلطان سلیم و شاه اسماعیل) به‌عنوان نماد رحمت الهی و غضب الهی هستند. اما از نظر پیروان شاه اسماعیل با توجه به اینکه با تجهیزات ناکافی وارد جنگ می‌شدند و مشتاق بودند جانشان را برای رهبرشان فدا کنند، شاه اسماعیل به‌صورت مجموعه-ای از نمادهای مقدس مجسم شده است. اشعار شاه اسماعیل این وفاداری را تا حد ایثار جان پیروانش منعکس می‌کند:

ما این زندگی را همچون یک قربانی برای شاه فدا می‌کنیم،

¹. Ilhan Basgoz

². Basgoz

سخن شاه ایمان و باور ماست،

مسیر ایمان ما طولانی است، بسیار طولانی

جان ما در راه ایمان و عقاید ما گذاشته می‌شود (Gandejei, 1959: no. 103; Memedov, 1966-1973: 1/134-35).

شاه اسماعیل اشتیاق جمعی پیروانش را برای فدا کردن جانانشان به‌وضوح بیان کرده است. این اشعار دیدگاه شخصی شاه اسماعیل درباره هویتش را مطرح می‌کند. در مجموعه‌های اشعار دیگری که معتبر هستند، نمونه‌های مختلفی از این بیانی‌های تحسین‌شده دیده می‌شود؛ آنجا که شاه اسماعیل هنگام صحبت با رقیبانش از خود تحت عنوان «جوهر خدا»، «چشم خدا» و «جدایی‌ناپذیر از خدا» یاد می‌کند. شاه اسماعیل با انتخاب نام مستعار «خطایی»، خود را همچون یک قربانی برای آن دسته از نیروی نظامی مصمم و آشتی‌ناپذیر، که صفویان را به قدرت رساند، نشان داد:

من برای افرادی که ستایش شده‌اند زندگی می‌کنم

همچون خطایی که زندگیش را چون یک قربانی فدا کرد، من آمده‌ام

(Gandejei, 1959: no. 240; Memedov, 1966-1973: 1/489-490; *Shah Ismail Safevi* before, 1524: no.122).

در شعری که بالا ذکر شد، «من آمده‌ام» ترجیع‌بند ثابت است. اینجا و هر جای دیگر شاه اسماعیل صراحتاً به مهدی و منجی اسلام، کسی که بیشترین تعداد منتظران را در تفکر اسلامی دارد، اشاره می‌کند.^۱ اگرچه اعتقاد به مهدی (عج) در اسلام تا این زمان جریان داشته،

^۱ اصطلاح قرآنی المسیح (مسیح) نشان‌دهنده استفاده آن در دوره قبل از او به‌عنوان یک شخص مطهر و غسل [تعمید] داده شده است. اگرچه اشتراکات معادشناسی با مسیحیت در اعتقاد اسلامی وجود دارد، نقش مهدی (شخص هدایت‌شده درست) که فعال‌ترین شخصیت در سراسر تاریخ اسلام بوده است، برای تسلط بر عقاید و نظریه‌های عموم و بازگشت نویدبخش و آخرالزمانی عدالت ظاهر شد. بنابراین، در متون

اما در میان شیعه اعتقاد به شخصیت آخرالزمانی عدالت‌گستر (منجی) با شخصیت‌های تاریخی معینی پیوند خورده است. بزرگ‌ترین شاخه مذهب شیعه، یعنی شیعیان دوازده‌امامی، همان گروهی که شاه اسماعیل به آن تعلق داشت، مهدی (عج) را شخص دوازده‌ساله‌ای (دارای نیروی معنوی عالی) می‌دانند که مرحله پایانی غیبتش در سال ۲۶۰ ق / ۹۳۹ م آغاز شد.^۱ بنابراین چندین مدعی مشهور با بهره‌مندی از عقیده غیبت مهدی (عج) به پا خاستند، که شامل شاه اسماعیل هم می‌شود (Arjomand, 1984). این عقیده که شاه اسماعیل خود را به شکل یک مهدی منتظر مطرح کرد، عمدتاً از میان آثار شعری او برمی‌آید. شیعه مهدی (عج) را یک شخصیت نظامی، کسی که مواخذه نظامی بی‌عدالتی‌های واقعی را بر عهده دارد، تجسم کرده است؛ به خصوص برای کیفر عاملان قتل امام حسین (ع) و خاندانش در کربلا در سال ۶۸۰ ق / ۶۸۰ م در قطعه زیر از دیگر اشعار شاه اسماعیل، این پیوستگی اقدام نظامی و منجی-گری غیرقابل انکار است.

مبارزان نیکرو آزاد هستند

روی سرهایشان تاج سلطنت قرار دارد؛

این زمان، زمان مهدی است

برای جهان در حال گردش نور جاودان آمده است (Gandejei 1959: no. 252).

در واقع زبان شاعرانه ترکی شاه اسماعیل به عنوان یکی از عوامل اصلی در تبلیغات صفوی به شمار می‌رود. صفویان سپاهیان خود را از میان ایلات ترک جست‌وجو کردند تا بدین ترتیب بتوانند قدرت را از خاندان‌های ترکمن آناتولی شرقی و ایران غربی (آق قویونلوها) بگیرند. بسیاری از افراد این ایلات به صفویه به

اسلامی در واقع کاربرد مهدی بیشتر از مسیح بوده که اشاره به تعصب مذهبی دارد، اما به خاطر سبک نوشته اینجا از اصطلاح مسیح استفاده می‌شود.

^۱ اصطلاح «غائب» نشان‌دهنده موقعیت امام آخر این گروه، محمدالمهدی (عج)، است؛ کسی که نمی‌تواند به مرگ جسمی بمیرد، بلکه به خفا رفته است و در سال ۹۴۱ میلادی مخفی شده است. دوره زمانی این غیبت موقعی به پایان خواهد رسید که مهدی قبل از پایان زمان در زمین برای آغاز سلطنتش ظاهر می‌شود.

عنوان رهبران صوفی اسلامی اعتقاد داشتند. تاریخ‌نگاران اعتقاد دارند که حیدر (متوفی ۱۴۸۸ م)، پدر شاه اسماعیل، سرپوش قرمز مشخصی را به سپاهیانش پوشاند، که به خاطر آن به عنوان «قزلباش یا سرخ‌سر» شناخته شده‌اند. شاه اسماعیل، به عنوان وارث و جانشین این محیط فرهنگی و زبانی، بیشتر آثار ادبی را در لهجه ترکی جنوبی تصنیف کرد که امروزه آن را آذری می‌خوانند. اما در این زمان هنوز زود است که بی‌باکی در اشعار شاه اسماعیل را به تبلیغات صفوی یا ایجاد طرحی با هدف جذب سربازان از ایلات گوناگون نسبت داد، زیرا مادر شاه اسماعیل شاهزاده‌ای از خاندان آق قویونلو بود و او از زمان تولد به صحبت کردن به زبان ترکی علاقه‌مند بود.

پس از مرگ شاه اسماعیل، جانشینانش اعتقاد به اینکه اسماعیل (یا هر کدام از شاهان صفویه) منجی موعود یا مهدی هستند را کنار گذاشتند (Babayan, 1994). با وجود این، وفاداری معنوی به شاه اسماعیل در میان فرزندان ایلات قزلباش در جامعه ایللی آناتولی عثمانی در قرن شانزدهم و هفدهم گسترش یافت. قزلباش‌ها با بکتاشیان، که شعبه‌ای از دراویش بودند و اعتقادات شیعی در آن‌ها تجلی داشت، متحد شدند. در روزگار جدید، در امپراتوری عثمانی پیروان بکتاشیان عبارت قزلباش را با عبارت علوی (وفادار به علی (ع) یا معتقد به او) جایگزین کردند. امروزه ادیبان در ترکیه یک طبقه‌بندی تحت عنوان ادبیات علوی - بکتاشی مطرح کرده‌اند که توسط این دو گروه اجتماعی - اعتقادی از هم متمایز می‌گردند. به این ترتیب، با احیای عظمت ایران قبل از اسلام، شاه اسماعیل همچنان به عنوان یک شخصیت در اشعار و حکایت ترکی پابرجا ماند.

با مطالعه فرهنگ عامه در ترکیه، محققان به نقش ساختارهای چندگانه و جوامع گوناگون (مانند قزلباش - علوی و بکتاشی) در توسعه انواع سبک‌های فرهنگ عمومی در زبان ترکی تأکید نموده‌اند. مورخان ادبیات ترکی در قرن بیستم مشتاق

بودند تا از منشأ مذهبی در ادبیات ملی - مردمی صرف نظر و در عوض از حکایت دفاع کنند که عشق بشری را در مقابل عشق ماوراءطبیعی یا رمزآلود و یا عشق مقدس به خدا بیان می کند. با این حال، حکایت ریشه در ساختارهای ایلی بکتاشی دارد، که اولین بار توسط فؤاد کوپرلو (Fuad Köprülü, 1962: 28-29) ثابت شد.

حکایت شاه اسماعیل، که با ساختار حکایت عمومی به عنوان یک شکل ادبی ارتباط دارد، تحت تأثیر برخی مفاهیم و نمونه های اسطوره ای، عرفانی و تاریخی قرار دارد. با وجود این تأثیرات خارجی و علی رغم ویژگی های بزرگنمایی شده، مثل وفاداری عاشقانه و شدت احساسات، حکایت شاه اسماعیل دید جدیدی از او ارائه می دهد. با توجه به ساختارها و ارتباطات نظامی، شاه اسماعیل همچون یک قهرمان و منجی با «بانجو»، سازی که جایگزین شمشیر شده بود، ظاهر گردید. بانجو که یک آلت موسیقی و نوعی ساز زهی است، سلاح این قهرمان شد.

حکایت

طبق ترجمه معمول انگلیسی، حکایت به معنای «داستان مردمی» است. حکایت به توصیف گرایش عاشقانه قهرمان (عاشق) می پردازد که هم نوا با موسیقی و همراه با شعر است. جدایی عاشق از معشوق در سراسر روایت نتیجه بی عاطفه بودن و یا خجالتی بودن معشوق همچون اشعار اسلامی کلاسیک - نیست؛ بلکه بیشتر از شرایط خارجی مانند دخالت والدین و حضور رقیبان تأثیر می پذیرد. همانند تمامی حکایت ها، عنوان حکایت شاه اسماعیل از نام مستعار قهرمانش نشأت می گیرد. اما تخلص شاعرانه واقعی شاه اسماعیل، خطایی، نمی تواند با این حکایت همراه گردد؛ زیرا قهرمان در حکایت بدون نام بزرگ می شود. تخلص شاه اسماعیل در این روایت ها با هویت تاریخی او مطابقت دارد که از تلاش داستان نویس برای بیان حکایت، به عنوان یک بخش واقعی از تاریخ که در زمان و مکان تاریخی و با

شخصیت‌های واقعی اتفاق افتاده، پرده برمی‌دارد (Basgoz, 1998: 25). حکایت‌های دیگری نیز به صورت مشابه بر مبنای شخصیت‌های تاریخی شکل گرفته است؛ مثل حکایت شاه عباس صفوی (۱۶۲۹-۱۵۷۱م) و حکایت سلطان مراد چهارم عثمانی (۱۶۴۰-۱۶۱۲م).

حکایت شاه اسماعیل به قرن هفدهم یا عصر طلایی این گونه ادبی باز می‌گردد که حکایت‌های مشهور دیگری نیز تألیف گردید. ریشه حکایت بیشتر به آداب و رسوم عمده پیش از اسلام در آسیای مرکزی باز می‌گردد. با توجه به توسعه فرهنگ عامه ترکی، حکایت به طور مستقیم از آداب و رسوم قدیمی ترکی شکل گرفته است (Basgoz, 1998: 70; Boratav, 1959) و به عنوان ادبیات شفاهی در یک جامعه کشاورزی و متمرکز (آناطولی) حفظ شده است.

زیا گلکالپ^۱ معتقد است اصول فرهنگ عامه ترکیه به عنوان یکی از اصول آکادمیک و دانشگاهی باید در حوزه ملی‌گرایی ترکیه و معماری هوشمندانه آن، مطرح شود (Basgoz, 1998: 41-51). او مکانی را به این منظور در ترکیه ایجاد کرد که توسط کوپرلو، پرتو نایلی براتاو^۲ و شاگردان آنها حفظ شد. تحقیق پیرامون فرهنگ عامه ترکیه، به عنوان بخشی از ساختار فرهنگی این جمهوری در قرن بیستم، انتشار این فرهنگ را سرعت بخشید. این فعالیت برای مرتبه اول توسط سازمان فرهنگ عامه ترکیه توسعه یافت و چندین مورد از حکایت‌ها منتشر گردید (Basgoz, 1998: 48). در واقع متون منتشرشده در این زمینه به نحوی ساختار حکایت شاه اسماعیل را روشن تر کرد.

باسگوز در تجزیه و تحلیلش از ساختار فرهنگ عامه مرتبط با حکایت، الگوی ساختارگرای مشخصی را به تقلید از ولادیمیر پراپ^۳ اقتباس کرد (۱۹۶۸). اما بر

¹. Ziya Gokalp

². Pertev Naili Boratav

³. Vladimir Propp

خلاف پراپ، او رهایی از قید و بند متنی مکتب ساختارگرایی را رد می‌کند و حکایت را با مفاهیم فرهنگی و اجتماعی مرتبط می‌داند. تحقیقات باسگوز حکایت را در جامعه عثمانی ترک با منشاء و زمینه‌های پیدایش آن بررسی کرد (1998: 64) که در بحث از داستان حکایت شاه اسماعیل مفید خواهد بود (Basgoz, 1998: 64-75; Propp, 1968).

معمولاً حکایت با تولد عاشق (شاه اسماعیل) آغاز می‌گردد و با ازدواج او به پایان می‌رسد. برای ارائه شرایط اولیه و اصلی عاشق، خانواده او در زمان و مکانی مشخص توصیف می‌گردند. در آغاز یک بحران، یعنی عدم وجود فرزند، برای پدر شاه اسماعیل وجود دارد که پس از تولد او برطرف می‌شود. عاشق با بحران اصلی در داستان در دوران نوجوانی مواجه می‌گردد؛ هنگامی که عاشق می‌شود و به یک هدیه الهی دست می‌یابد، که عبارت است از قابلیت ارائه عشق خود با آوازهای شاعرانه. در طول روند حکایت، ساز همیشه همراه عاشق است. اما بحران اصلی با جدایی عاشق از معشوقش حاصل می‌گردد و مجموعه‌ای از محدودیت‌ها و مشکلات باقی‌مانده حکایت را شکل می‌دهند؛ آنجا که عاشق تلاش می‌کند تا با معشوق خود دوباره یکی گردد. در طی زمان آزمایش و امتحان، عاشق به آوازهای شاعرانه روی می‌آورد تا وجد و شغف، یأس و ناامیدی و رنج و درد خود را بیان کند. این شعر نثرگونه یک ساختار عامیانه مشخصی را بر عهده دارد و شباهت کمی با اشعار تاریخی شاه اسماعیل دارد. طرح داستان در نثر آشکار می‌شود (Basgoz, 1998: 24).

توصیف زیر در رابطه با حکایت شاه اسماعیل بر مبنای آنالیز ساختاری باسگوز صورت پذیرفته است و دستکاری‌هایی به منظور تطبیق چنین حکایت‌هایی انجام شده است. مقایسه این متون در این قسمت ضرورتی نخواهد داشت. نمونه‌هایی از حکایت شاه اسماعیل در ترکیه بین سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۷۵ م منتشر شد که شامل تعداد محدودی از تغییرات عمده در شکل، سبک یا جزئیات می‌شود و تنها بخش‌هایی که شامل تغییرات عمده و یا نقل قول‌های

مستقیم هستند، لازم به ذکرند (Maarif, 1937; Korgunal, 1944; Guney, 1960; Kitaphanesi, 1943; Munir, 1936; Tevfic, 1940).

بخش اول: بحران

بخش اول حکایت شاه اسماعیل والدین او را، که در شهر قندهار ایران ساکن بوده- اند، توصیف می‌کند. به پدر شاه اسماعیل، به‌عنوان سلطان (پادشاه، حکومت‌دار) قندهار، بیشتر به‌خاطر نام براننده‌اش اشاره شده است. حاکم قندهار با بحران نداشتن فرزند و مشکلات عمده برای تعیین جانشین مواجه بود. با توجه به توصیفات که توسط باسگوز ارائه شده است، این بحران به سرعت برطرف می‌گردد و نمی‌توان آن را به‌عنوان بحران اصلی داستان به حساب آورد.

هنگامی که حاکم این مشکل (نداشتن فرزند) را با همسرش در میان گذاشت، او از حاکم خواست تا برای یافتن راه حل مسافرت کنند، پس سفر را آغاز کردند. هنگامی که حاکم نزدیک یک چشمه طبیعی به نام (فواره هیزیر) در حال استراحت بود، با یک غریبه مرموز مواجه شد.^۱ غریبه خود را به اشکال گوناگونی به‌عنوان یک درویش، یک مسافر بی‌وطن و یا یکی از دراویش خراسان (روشنفکری از خراسان) معرفی کرد (Maarif Kitaphanesi, 1943: 4).^۲ به‌راحتی قابل شناسایی است که درویشی که به نام حامی مقدس در عبارتهای باسگوز معرفی شده، واسطه هدایای الهی است. او به شکل معجزه‌آسایی از بحران حکومت آگاه شد و سببی را به پادشاه داد و به او گفت که نیمی از آن سیب را بخورد و نیمی دیگر را به همسرش و پوست

^۱. خضر که در تقوا و پارسایی اسلامی یک شخصیت مهم است، کسی است که در قرآن (۱۸:۶۵) با هدایت و راهنمایی رمزآلود موسی شناخته شده است و با راهنمایی معنوی و حیات جاودان و «آب‌های حیات» محشور شده است.

^۲. در فرهنگ صوفیانه، خراسان به‌عنوان یک مکان ارجمند و والا همچون خانه برای مقدسین صوفی و جنبش‌های بانفوذ باقی ماند.

آن را به اسبشان بدهد و قول داد که کودک و اسب جدیدی به دنیا خواهد آمد؛ که این چنین نیز شد. غریبه مرموز گفت که حاکم نباید نام فرزندش را تا زمانی که مجدداً همدیگر را ببینند انتخاب کند.

بخش دوم:

فصل اول: کودکی در خفا

در ساختار حکایت باسگوز، بحران اولیه با کمک غریبه مرموز و سیبی که او به حاکم داد، برطرف می‌گردد. پس از آن عاشق (کودک) بزرگ می‌شود و تغییر شکل اصلی در روند بلوغ او در اولین مواجهه‌اش با معشوقه و ابعاد هنری او رخ می‌دهد. اما جداسازی بعدی بازیگران اصلی حکایت سبب می‌شود که روایت در مسیر اصلی خود قرار بگیرد.

در حکایت، دگرگونی عاشق توسط یک بخش دیگر ادامه می‌یابد و شامل بحران دیگریست که هر دو جنبه تاریخی و روایی را دارد (Basgoz, 2008). در هفت‌سالگی عاشق، ستاره‌شناسان قصر به آینده شاهزاده بی‌نام قندهار پی می‌برند. در برخی از متون، آنان به پادشاه توصیه نمودند که کودک را از نور خورشید پنهان دارد (Guney, 1943; Maarif Kitaphanesi, 1960). اما در سایر متن‌ها مربی کودک جداسازی کودک را به نحوی توصیه نمود که بتواند او را همچنان تعلیم دهد (Korgunal, 1944; Korok, 1937; Munir, 1936; Tefvic, 1940). در تمامی این متون و منابع سخن از یک اتاق زیرزمینی است که قهرمان داستان دوران کودکی خود را در آنجا سپری نمود. در واقع او از دنیای خارج جدا شد و افراد دیگر نتوانستند با او تماس برقرار نمایند و تنها فردی که با او در ارتباط بود، مربی‌اش بود.

فصل دوم: ظهور و دگرگونی

سرانجام قهرمان در بخشی، که باسگوز آن را به عنوان «دگرگونی» می‌خواند، بروز می‌یابد. در این بخش قهرمان در پانزده سالگی به یک هنرمند عاشق تبدیل می‌شود (Basgoz, 1998: 66). همچنین به استعداد نوازندگی و شاعری دست می‌یابد که همراه با او است. این ویژگی‌ها مانند نام مستعار به خودی خود تولید نشده، بلکه به صورت هدیه الهی به او ارائه گردیده است. ظهور عاشق از زیرزمین به این بخش اضافه شده است.

پس از گذشت سال‌ها، شاهزاده گمنام استخوانی را در گوشت غذای خود پیدا می‌کند (تا به حال تمامی استخوان‌ها از غذای او حذف می‌شد) و با استفاده از آن درپچه‌ای را، که در بالای زیرزمین واقع بود، می‌شکافد و نور خورشید را برای اولین بار پس از سال‌ها مشاهده می‌کند. از این پس شاهزاده همراه با معلمش ظاهر می‌شود. در این زمان که پدر او درمی‌یابد که باید نام مناسبی بر فرزندش بگذارد، غریبه مرموز مجدداً آشکار می‌گردد و شاهزاده را شاه اسماعیل می‌نامد و نام اسب او را کامر (ماه) می‌گذارد. در روز بعد شاه اسماعیل با کامر به شکار می‌رود.

طبق نظر باسگوز، این تغییرات در عاشق (شاه اسماعیل) در توالی رؤیاگونه‌ای روی می‌دهد (66: 1998). در حکایت، شاه اسماعیل هیچ‌گاه مستقیم با غریبه مرموز ارتباط پیدا نکرد. اما هدیه شاعرانه‌ای که شامل نام مستعار بود به او اعطا شد. در واقع وجودش با حامی مقدس مرتبط بود و پدرش، که حاکم قندهار بود، نقش واسطی در دریافت این هدایا ایفا کرد.

هنگامی که گروه شکار به چشمه طبیعی برای استراحت آمدند، شاه اسماعیل پیشنهاد داد که افراد پراکنده شوند تا بتواند شکار را به تنهایی ادامه دهد. پس او در تعقیب آهوئی، به کوهی رسید و لنگ‌لنگان به چادر قبيله اوروک که در آنجا زندگی می‌کردند، رفت. در آنجا با دختری که از چادر بیرون آمد، مواجه شد. از فرط هیجان

از هوش رفت و از اسب به زمین افتاد و زمانی که به هوش آمد و جان تازه‌ای گرفت، تبدیل به شاعرخواننده شد.

این بخش تغییر و تبدیل کودک به عاشق را همراه با نام مستعار (یک هدیه برای تصنیف) تکمیل می‌نماید. برای اولین بار شاه اسماعیل و معشوقه او گلزار مجموعه‌ای از مانیس^۱ را سرودند. مانی یکی از اشکال شاعرانه اولیه حکایت به شمار می‌رود که شامل یک رباعی مستقل در وزن هجایی است (Basgoz, 1998: 62). تبادل مانیس بین عاشق و معشوق شیوه‌ای است که در هر ارتباطی بین طرفین در سراسر داستان تکرار می‌شود. اولین مبادلات شاعرانه زمانی صورت گرفت که عاشق نام معشوق خود را می‌پرسد:

شاه اسماعیل:

شاه اسماعیل به نزد تو آمده است،

نام زیبای خود را به من بگو،

اجازه نده که در این عشق بسوزم،

جدایی از تو برای من مشکل است.

گلزار:

گلزار عاشق تو است،

من چهره تو را در رؤیای خود دیده بودم،

خدای من این رؤیا اکنون اتفاق افتاده است،

اکنون برو قهرمان! اما من مال تو خواهم ماند (-8: Maarif Kitaphanesi, 1943: 10).

در شعر فوق، قهرمانان محبت دوسویه و متقابل و اتحاد خود را اظهار می‌کنند. با قول و قسم گلزار، شاه اسماعیل او را به خاطر بازگشت به سمت جایگاه شکار ترک

¹. mānīs

می‌کند. او استعداد جدید شعری‌اش را با سروده‌های عاشقانه‌اش به یاران خود نشان می‌دهد:

آه برادران، مدافعان ایمان و وفا،
من او را بوسیده‌ام، ما خودمان را در عشق یافتیم.
بین آنچه را که از آن جدا افتاده بودم،
اکنون از لب‌های شیرین او جدا افتاده‌ام!
یک روز ممکن است من شاد باشم، بخندم،
ممکن است من به آرزویم از بهشت برسم،
یک شب ممکن است مهمانِ او باشم،
اما من از معشوق خود که چهره‌اش همانند گلِ رُز است جدا افتاده‌ام.
شاه اسماعیل آرزو می‌کند که آسمان‌ها این عطش و دوری را از بین ببرند،
فرشته‌ حور وُش که همانند یک سرو بلندی،
من از گلزار جدا افتاده‌ام (Maarif Kitaphanesi, 1943: 10-11).

بخش سوم: جست‌وجو

در این بخش، بحران اصلی داستان مشخص شده است. پس از یک دوره مکالمات مشخص بین پدر شاه اسماعیل و پدر گلزار سرانجام با ازدواج آنها موافقت می‌شود. اما بحران هنگامی روی می‌دهد که مادر گلزار از نامزدی آنها مطلع می‌شود. در حالی که از موافقت شوهرش برای ازدواج آن دو خشمگین است، از او می‌خواهد که به سرعت به هندوستان کوچ کنند. یکی از نسخه‌ها دلایل او را برای تصمیم عجولانه ارائه می‌دهد:

چگونه این ازدواج شکل می‌گیرد؟ دختری که در پشت یک اسب به دنیا آمده و پشت یک اسب هم خواهد مُرد، یک اسب گهواره اوست، همچنان که قبر او نیز باشد. آیا دختران کوچ‌نشین همانند او می‌توانند به قفسی طلایی وارد گردند؟ پدرش

این مورد را بهتر از من می‌داند، او می‌داند اما نمی‌تواند در مقابل پادشاه قد علم کند؛ بیا به دشت مرتفعی برویم که پادشاه هیچ‌گاه نتواند به آن دست یابد (Guney, 1960: 18).

با اطلاع از ناپدید شدن گلزار، شاه اسماعیل والدین خود را مطلع می‌سازد که قصد یافتن او را دارد. اما در اغلب نسخه‌ها والدینش با خشونت کامل به او پاسخ می‌دهند. پدرش به او می‌گوید: اگر می‌خواهی، به جهنم، برو! من هیچ کاری به پسری چون تو ندارم (Munir, 1936: 24). والدین شاه اسماعیل از گردآوری تمام دختران هم‌شأن گلزار گرفته تا بستن دروازه‌های شهر، به‌طور ناموفقی تلاش کردند تا از خروج شاه اسماعیل جلوگیری کنند. باسگوز اقدام شاه اسماعیل را به‌عنوان نمونه‌ای از بیداری جنسی او به حساب می‌آورد که با جبهه‌گیری در مقابل پدرش همراه است (1998: 71). توجه عاشق به ترک والدینش و تشکیل خانواده باعث جدایی و وارد شدن ضربه به وحدت خانواده می‌شود (ibid).

بخش چهارم: موانع و ایجاد حرمسرا

از این پس مجموعه‌ای از موانع آغاز می‌شود که قهرمان در روند تلاش و جستجویش با آن مواجه می‌شود. طبق نظر باسگوز، راوی حکایت می‌تواند این بخش را با تنوع-بخشی به موانع و مشکلات تکرار کند تا آن را به چندین مرحله طولانی بکشاند (1998: 68). «ایجاد حرمسرا» از موانع عمده‌ای است که قهرمان با آنها طی جست‌وجوی گلزار مواجه می‌شود که نه فقط منجر به راه‌حل موفقیت‌آمیز نمی‌شود، بلکه باعث ازدواج عاشق با معشوقه‌های بیشتری نیز می‌گردد.^۱ به هر حال، عشق‌های بعدی شاه اسماعیل مانع از این نیست که از تعقیب عشق اول خود-گلزار- چشم‌پوشی کند.

^۱ برای ساختارهای مشابه، دیدگاه‌های 86 Boratav, 1946 را مشاهده کنید.

شاه اسماعیل با اولین مانع در جاده‌ای به سمت هندوستان مواجه گردید، هنگامی که او به پنج برادر که در حال مبارزه با یک اژدها بودند، کمک کرد و برادران را نجات داد. برادران هم برای قدردانی، خواهر خود به نام گلپری را به وی پیشنهاد دادند تا با او ازدواج کند. شاه اسماعیل با این وصلت موافقت می‌کند اما آنان را آگاه می‌سازد که باید به دنبال نامزدش گلپزار برود. پس او شرمندگی خود را بیان نمود و قول داد که مجدداً برای ازدواج با گلپری بازگردد.

مانع بعدی، که پیش روی عشق شاه اسماعیل قرار گرفت، کمتر به چشم می‌آید. در ادامه مسیر به سمت هندوستان است که او با یک مبارز آفریقایی ترسناک به نام عرب زنگی (که در ادبیات عرب سیاه خوانده می‌شود) مواجه می‌شود. در افسانه‌های قومی ترکیه، عرب عبارتی است که از آن برای آفریقایی‌هایی استفاده می‌گردد که چندین نوع ویژگی مخصوص به خود را داشته و با قوم عرب و سفیدپوست تفاوت دارند. عرب آفریقایی اغلب به صورت یک موجود فوق‌العاده غول‌پیکر توصیف می‌گردد (Boratav, 1951: 83). در حکایت شاه اسماعیل، عرب زنگی به همین شکل به عنوان یک مبارز غول‌پیکر نشان داده می‌شود و مشتاق است که تمامی مردان جوانی را که در مسیر راهش قرار می‌گیرند، از پای درآورد. در هنگام نبرد با این مبارز ترسناک آفریقایی، شاه اسماعیل هم پیروز می‌شود و هم به کشف بسیار جذابی می‌رسد: که پشت نقاب مبارز، دختر زیبایی قرار دارد.

ازدواج شاه اسماعیل با این دختر زیبا زمانی رخ می‌دهد که به شاه اسماعیل می‌گوید با اولین فردی که او را در مبارزه شکست دهد ازدواج خواهد کرد (Boratav, 1951: 84). علاوه بر این عرب زنگی پیشنهاد می‌دهد تا به او در پیدا کردن گلپزار کمک کند. شخصیت عرب زنگی چندین ویژگی دارد که با آفریقایی‌ها و زنان افسانه‌های اجدادی ترکیه متفاوت است. عرب زنگی پیش از این به عنوان یک مبارز مهاجم آفریقایی شناخته شده بود. او همچون یک آدمخوار مغرور - که یکی دیگر از

ویژگی‌های آفریقایی‌ها در افسانه‌های ترکیه است - یک ظرف برنجی تهیه می‌کند که با خون قربانیانش پُر می‌شود (Boratav, 1951: 14). با پیروی از آداب و رسوم جوامع ایلی و به‌طور معمول در سنت حماسی پیشین، زن کامل به صورت یک مبارز توصیف می‌شود (Basgoz, 1998: 57). عرب زنگی خصوصیات خشونت‌آمیزش را برای اعلام وفاداری به شاه اسماعیل موقعی به کار می‌برد که توانایی نظامی‌اش را برای حذف مهم‌ترین مشکلات خطرناک بر سر راه او به کار می‌برد (Basgoz, 1998: 98-109; Glazer, 1978: 57). در هندوستان شاه اسماعیل و عرب زنگی باخبر می‌شوند که گلزار در حال ازدواج با یک شاهزاده است. اما طی یک ملاقات، آنها عشق عمیقشان را به یکدیگر اعلام می‌کنند و تصمیم می‌گیرند که فوراً به قندهار برگردند و قبل از یک جشن ازدواج رسمی، هم‌بستر می‌شوند و به وصال می‌رسند (Basgoz, 1998: 67).^۱ پس از آنکه عرب زنگی به تنهایی سربازانی را که به سمت آن سه می‌رفتند کُشت، راه خود را به سمت قندهار پی گرفتند و در بین راه گلپری هم به آنان پیوست.

بخش پنجم: راه حل

پیش از پایان موفقیت‌آمیز حکایت، شاه اسماعیل بعد از بازگشتش به قندهار با مانع‌نهایی مواجه می‌شود که این مانع در نسخه‌های مختلف متفاوت است و اشاره

^۱ بخش هم‌بستر شدن شاه اسماعیل و گلزار در طی حرکت از هندوستان، در تمامی بخش‌های حکایت شاه اسماعیل، که اینجا به کار رفته است، دیده می‌شود. متن زیر یک نمونه برای نشان دادن این مطلب است: شاه اسماعیل و گلزار، با سود بردن از این فرصت، شروع به دوست داشتن و عشق ورزیدن به یکدیگر کردند و به خواب شیرین فرو رفتند (Korok, 1937: 19). شاید آنچه که ذکر شده تلاشی در جهت معرفی رسوم جنسی سنتی باشد و یک نسخه دیگر به‌طور کامل آشکار می‌کند که شاه اسماعیل و گلزار به‌طور جدا خوابیدند.

یکسانی به آن نشده است (Korok, 1937). در برخی از نسخه‌ها مادر شاه اسماعیل، که به شادمانی و سخاوت فرزند خود حسادت می‌کند، همسرش را به حذف شاه اسماعیل و جداسازی آن زوج از یکدیگر متقاعد می‌کند (Korgunal, 1944; Korok, 1937; Munir, 1936; Tevfic, 1940). در نسخه‌های دیگر مادر شاه اسماعیل مدت زمان کوتاهی پس از جدایی شاه اسماعیل به منظور جست‌وجوی گلزار می‌میرد و حاکم قندهار مجدداً ازدواج می‌کند. زن جدید حاکم و مادر خوانده شاه اسماعیل، که دختر وزیر خائن است، همراه با وزیر، پدر شاه اسماعیل را متقاعد می‌کنند که پسرش در فکر خیانت و قتل اوست و می‌خواهد تخت پادشاهی را خود به دست بگیرد (Guney, 1960).

به هر روی، حاکم شاه اسماعیل را فریب می‌دهد و به کاخ فرا می‌خواند تا او را مسموم کند. اما به دلیل پیش‌بینی عرب‌زنگی، نقشه قتل او با شکست مواجه می‌گردد. حاکم دستور می‌دهد تا چشمان شاه اسماعیل را از حدقه درآورند و او را تبعید کنند. عرب‌زنگی برای گرفتن انتقام عاشق، یک صد زن آماده را به اقامتگاه حاکم می‌فرستد تا آنان را یکی‌یکی بکشند. او در ادامه با ارتش حاکم می‌جنگد و زمانی که شاه اسماعیل به طور معجزه‌آسایی بینایی اش بهبود یافت برمی‌گردد. آنها بار دیگر در نبردی ظاهر می‌شوند جایی که در آن شاه اسماعیل به شکل یک سرباز پادشاه تغییر قیافه داده بود. پس هنگامی که حاکم را به مبارزه طلبیدند تا با عرب‌زنگی بجنگد، او حاکم را با یک حرکت به دو نیم کرد.^۱

^۱ در نسخه‌هایی که پدر شاه اسماعیل توسط وزیر و دخترش فریب می‌خورد، حاکم در آخر بخشیده می‌شود و با شناختن اشتباهش به نفع شاه اسماعیل از سلطنت کنار می‌رود.

بخش ششم: اتحاد

برخی از نسخه‌های حکایت شاه اسماعیل از بخش پایانی، برای تأکید بر عدم چشم‌وهم‌چشمی و رقابت میان نامزدهای او استفاده کرده‌اند. پس از اینکه نامزدها نگرانی‌های خیرخواهانه خود را برای یکدیگر در بخش شاعرانه و نهایی داستان بیان نمودند، شاه اسماعیل اعلام می‌کند:

من سه عاشقِ زیبا دارم.
همانند زَر می‌درخشند و حسادت بین آنان نیست،
سرشت و طبیعتِ همگی آنها زیباست،
من کمال و بزرگی گلزار را می‌بینم،
من وجود گلپری را نیز می‌بینم،
من خوشبختی را از عربِ زنگی به دست می‌آورم،
قامتِ آنان همگی زیباست،
مردان خوشبخت باید شبیه به من باشند،
آنها هدیه خود را از خدا دریافت می‌کنند.
آنان باید سرشار از لذت باطنی باشند،

سرشت و طبیعت همگی آنها زیباست (Maarif Kitaphanesi, 1943: 47-50).

همانند اغلب نمونه‌هایی که از این دست برای ما برجای مانده است، حکایت شاه اسماعیل پایان خوشی دارد.^۱ عاشق با سه نامزد خود ازدواج می‌کند. در نتیجه حکایت شاه اسماعیل به نظر می‌رسد یک قهرمان آرمانی را به تصویر می‌کشد. اما هنوز هم شاه اسماعیل به عنوان شخصیت تاریخی مطرح است.

^۱. در تغییر حکایت از شکل تراژدی باسگوز را ببینید: ۱۹۹۸: ۶۸، ۷۰.

سایر منابع

همان‌گونه که اشاره شد ساختار عمومی حکایت شاه اسماعیل با تحلیل باسگوز از حکایت ارتباط دارد. آنچه در درون ساختار حکایت وجود دارد، سرنخ‌هایی هستند از زندگی آتی شاه اسماعیل. منابع دیگری نیز مشابه حکایت وجود دارد که مآخذ آنان افسانه‌های ملی و اجدادی نیست و بوراتاو از آن به عنوان «تمایل آشکار به واقع-گرایی» یاد می‌کند (374: 1955-2005)؛ همان‌طور که موارد مخالف این منابع نیز وجود دارد، جایی که تشابهات منابع تاریخی با حکایت شاه اسماعیل تمایل به رؤیابرداری و تخیل را میان راویان اولیه صفوی آشکار می‌کند.

توصیف شاه اسماعیل به‌عنوان یک پادشاه الهی بیشترین توجه را در گزارشات سفیران اروپایی معاصر وی و بازرگانان و سیاحان دارد (Amoretti, 1979). هنگامی که شاه اسماعیل در آن سوی امپراتوری عثمانی در سال ۱۵۰۱م به حکومت رسید، شواهدی وجود دارد دال بر این که او یک فرد مقدس است؛ به‌طوری که از گزارشات مسیحیان تقدس اسلامی پادشاه دیده می‌شود. پالمیرا برومت^۱ از زمان به قدرت رسیدن شاه اسماعیل تا شکستش در چالدران او را به‌طور مشخص به‌عنوان احیاکننده و منجی مسیحی معرفی می‌کند.

اما در طول سال‌ها، این مکتوبات و داستان‌های پیچیده با متون منحصر به فردی از سال‌های اولیه زندگی شاه اسماعیل یکی شد (Brummett, 1996: 338). همانند حکایت، گزارشات مسیحیان نشان می‌دهند که سال‌هایی از زندگی شاه اسماعیل در خفا طی شده است. در واقع ارتباط او با یک کشیش ارمنی یا راهب صومعه به تقویت شایعات گرایش شاه اسماعیل به مسیحیت کمک کرد. کاترین زنو^۲، سفیر

¹. Palmira Brummett

². Caterino Zeno

روم که به دربار آق قویونلو فرستاده شد تا اتحادیه‌ای را بر ضد عثمانی‌ها تشکیل دهد، اطلاعاتی از کودکی اسماعیل را نوشته است:

«پس از مرگ پدرش حیدر، اسماعیل و برادرانش از هم جدا شدند؛ یکی به آناتولی رفت و دیگری به حلب و سومی به جزیره‌ای در دریاچه آتامار (ون)، که در آنجا ارمنی‌های مسیحی زندگی می‌کردند؛ جایی که او خود را برای مدت چهار سال در آنجا مخفی کرد و هیچ‌کس در ایران از وجود او خبر نداشت. این جوان، که او را اسماعیل می‌نامیدند، ۱۳ ساله و دارای هیبت والایی بود و یک مدعی واقعی قدرت و سلطنت به‌شمار می‌رفت، سیمای او نشانه بزرگی و سیطره بود، چنان‌که به‌روشنی نشان داد که روزی او به حکمران بزرگی تبدیل می‌شود...».

در گزارش زنو کیشی که راهنمایی اسماعیل را بر عهده داشت و ادعا می‌کرد که ستاره‌شناس است و جریان رویدادها را از نظر ماوراءطبیعی و آسمانی می‌داند، پیش‌بینی کرد که او زمانی پادشاه آسیا خواهد شد. کشیش اشتیاق زیادی برای خدمت به شاه اسماعیل نشان می‌دهد، چنان‌که با او به هر نوع لطف و بخشش و ادب رفتار می‌کند تا قدرتش را گسترش دهد، پس شاه اسماعیل قدردانی عظیمی را به او بدهکار بود (Grey, 1873b: 46-47).

زنو سخن را ادامه می‌دهد تا آنجا که مکان استقرار اسماعیل در ایالت گیلان را با حمایت دوست قدیمی پدرش کارکیا میرزا بیان می‌کند. با توجه به منابع رسمی صفویه، اسماعیل سال‌های اولیه را تحت مراقبت بزرگمرد مستقل مذهب شیعه تا قبل از فتح تخت پادشاهی تبریز گذراند. در این جزئیات به‌نظر می‌رسد که زنو تا حدی منابع تاریخی صفویه را تأیید کرده است. اگرچه، او ادعا می‌کند که مکان واقعی مخفی اسماعیل تحت مراقبت کشیش ارمنی بود.

ارتباط مسیحیان ارمنی با قطعیت در سراسر گزارشات اروپاییان در مورد به قدرت رسیدن شاه جدید ادامه یافت.^۱ نسخه مشابهی از تربیت مسیحی اسماعیل در گزارشی در سال ۱۵۰۸م از یک بازرگان ایتالیایی بی نام و نشان پیدا شده است. بازرگان بیان می کند که کشیش اسماعیل را بر اساس کتاب مقدس (انجیل) و ایمان ما پرورش داد (Grey, 1873b: 187).^۲ جیوان ماریا آنجیولو^۳ گزارش می دهد که مسیحیان ارمنی از اسماعیل همراه با مادر و برادرانش نگهداری کردند. مسیحی ها خانواده او را پس از سه سال به دربار آق قویونلوها سپردند. میزبانان اسماعیل را به ویژه به دلیل زیبایی و رفتارهای بسیار جذابی که داشت، دوست داشتند (Grey, 1873b: 103).

با توجه به گزارش آنجیولو، این اولین بار نبود که اسماعیل از مرگ نجات یافته بود. تقریباً در زمان تولد توسط پدرش در معرض مرگ قرار گرفته بود؛ هنگامی که اسماعیل به دنیا آمد، خون زیادی همراه با او بود. در پاسخ به اینکه این وضعیت نشانه چیست، به طور واضحی آن را بدیمنی دانستند. پس پدرش دستور داد او را دور کنند و بکشند. این داستان شاید دیدگاه های مسیحیان کنونی را پیرامون لطف الهی مطرح کند که زیبایی اسماعیل مانع از کشتنش شد (Grey, 1873a: 103). گزارش آنجیولو در مورد قتل شاه اسماعیل در کودکی که یادآور ژوزف و ادی پوس می باشد - و احتمالاً از منابع عثمانی جمع شده - روایتی منحصر به فرد است. اما این

^۱ جست و جوگر پرتغالی، تام پیرس (Tome Pires) مشخص می کند که مراقبان مسیحی او خویشاوندان مادر شاه اسماعیل بودند (Hakluyt Society, 1944: 26-27).

^۲ در گزارشی از جست و جوگر پرتغالی دوآرت باربوسا (Duarte Barbosa) در سال ۱۵۱۸، شاه اسماعیل مجبور بود از نزد راهب ارمنی فرار کند، که مبادا او باید شاه اسماعیل را به عنوان عرب مغربی بکشد (Dames, 1918: 1,83-84).

^۳ Giovan Maria Angiolo

گزارش با گزارش‌های دیگر (اروپایی و ایرانی) درباره داستان کودکی موسی و عیسی، که محکوم به مرگ بود، اما تقدیر بود که زنده بماند، مشترک است.^۱ منابع رسمی صفویه از سال‌های زندگی مخفی شاه اسماعیل تا پایان حیات او چیزی در قالب نوشته نیآورده‌اند. مورخان جدید معمولاً وقایع‌نامه‌های درباری را می‌پذیرند. حبیب‌السییر اثر خواندمیر، که در سال مرگ شاه اسماعیل تکمیل شد (۹۳۰ق/۱۵۲۴م)، و احسن‌التواریخ اثر حسن روملو، که در دوران شاه تهماسب شروع شد (۱۵۷۶-۱۵۲۴م)، به‌عنوان تاریخ‌های وقایع‌نگاری صفویه پیرامون زندگی شاه اسماعیل باقی مانده‌اند. هر دو دوران کودکی پرمخاطره او را بیان می‌کنند و با این نکته موافقت می‌کنند که کودکی شاه اسماعیل توسط راهنمایی‌های کارکیا میرزا علی گذشت و او را از فرمانروای ظالم و ترسناک ترکمن، که نزدیکی ایالت گیلان را غارت کرده بود، محافظت کرد. مربی‌ها پادشاه جوان را با توجه به مطالب قرآنی آموزش دادند، او طرفداران باوفایی به‌دست آورد و حتی معاشی را که از خانه آبا و اجدادی اش طلب کرده بود، به او رسید. وقایع‌نامه روملو جزئیات قابل توجهی را درباره شرایط خطرناکی که راه را برای خروج شاه اسماعیل از گیلان آماده کرد، ارائه می‌دهد. این گزارش شامل قتل برادر بزرگتر اسماعیل (علی) و نیز اختفای خانه به خانه و بلا تکلیفی او در اردبیل نیز هست.

تمامی این منابع محل سکونت مخفی شاه اسماعیل را در سال‌های اولیه زندگی اش ذکر می‌کنند که سنت جالبی برای گزارش حکایت در سال‌های اولیه زندگی اسماعیل به‌وجود آورد. اختفای او پیش از تسخیر تبریز در سال ۱۵۰۱م ممکن است باقی‌مانده یک حادثه تاریخی در حکایت باشد که به گزارشات و وقایع‌نامه‌های رسمی شبیه است. تمامی راویان، چه عوامل ونیزی و چه کشیشان

۱. گزارش باقی‌مانده از پزشک گیوانی روتا (Giovanni Rota) [در ارتباط با دوک ونیز که قبل از ۱۵۰۸ نوشته شده]، که با منابع صفوی در اینکه کودکی شاه اسماعیل در خفا بوده مطابقت می‌کند، یک استثنای قابل توجه است (Jodogne, 1980: 215-34).

دوره گرد، این داستان را پذیرفته‌اند. خواندمیر در یک پرسش بدیهی اظهار تأسف می‌کند که چگونه یک شخص برجسته، که ذهن او قادر به دریافت استعدادهای الهی است، در چنین چالش ضعیفی گرفتار می‌شود؟ چگونه یک شاهزاده، کسی که پرچم درخشش او بر روی تمامی بخش مسکونی کره زمین فرستاده خواهد شد، از افول و تیرگی رنج می‌برد (Thackston, 1994: 565)؟

در بخش «دگرگونی» به‌عنوان بخشی از حکایت، که در بردارنده تشابهاتی با افسانه‌های اجدادی است، اسماعیل شخصیت مقدرشده‌اش را پذیرفته است. این بخش از ساختار حکایت جدایی‌ناپذیر است و توسط تحلیل باسگوز نشان داده شده است. یک بخش مشابه، که در طول سال‌های متوالی در طبقه‌بندی منابع صفویه پیدا شده، تحت عنوان «زندگی بی‌نام شاه اسماعیل» مطرح است. اینها روایت‌هایی هستند که در آنها عناصر تاریخ صفوی اغراق شده‌اند.^۱ آندره مورتون^۲ منشاء این داستان‌های روایی را در مجموعه داستان سرایان مشهور حرفه‌ای که میشل ممبره^۳ طی زمان شاه طهماسب (حکومت ۱۵۲۴-۱۵۷۶ م) آنان را مشاهده کرده بود، ریشه‌یابی کرده است (Aubin, 1984: 1; Morton, 1993: 52). یکی از داستان‌های افسانه‌وار که به نام زندگی «رز بی‌نام و نشان» شناخته شده است و به دلیل تاریخ‌نگاری اشتباه، نقش مهمی در سازمان‌دهی تاریخ صفویه بازی کرده است، در طول دهه‌های متناوب، تاریخ‌نگاران آن را یکی از منابع نزدیک به حبیب‌السیر خواندمیر مطرح نموده‌اند (Ross, 1896: 251). به هر حال از وقتی که مورتون ریشه این نوشته را، که به انتهای دهه ۱۶۸۰ م می‌رسد، ذکر کرد، دلیل بسیار قابل توجهی

^۱. با توجه به اینکه تحقیقات بیشتر روی روایات افسانه‌وار مطلوب است، آنان در بعضی زمان‌ها مورد توجه بوده‌اند و دو نسخه از آنها منتشر شده است: Muntazir-Sahib, 1970; Shukri, 1971.

^۲. Andrew Morton

^۳. Michele Membrere

وجود دارد که رز بی‌نام را چون سایر بیوگرافی‌های افسانه‌ای زندگی اسماعیل بینیم (1990: 181).

در تمامی این بیوگرافی‌های افسانه‌ای، راویان عبارت «خروج» را -که نشان‌دهنده یک ظهور یا بیرون آمدن است- به جای مفهوم «دگرگونی» به کار می‌گیرند. این بخش قسمت عمده گزارشاتی است که جدایی اسماعیل را از گیلان تحت محافظت کارکیا میرزا علی مطرح می‌نماید. این ظهور نشان‌دهنده یک گذر عمده در تاریخ صفویه می‌باشد و نقطه‌ای است که در آن خاندان صفویه به شکل موفقیت‌آمیزی آق-قویونلو را به چالش کشیده و پادشاهی صفویه را ایجاد کردند. همانند بخش «دگرگونی» حکایت، که در آن اسماعیل از زندان زیرزمینی‌اش بیرون آمد، این نیز نشان‌دهنده بالغ شدن قهرمان است. این بخش در واقع هم تطابق اسماعیل را با یک شخصیت مسیحی و هم قدرت فرابشری پیروانش را نشان می‌دهد.

رز بی‌نام بخش خروج را، که بین دو رویداد گوناگون همزمان اتفاق افتاده است، از دید یکی از مریدان شاه اسماعیل نشان می‌دهد. گزارش زیر پیرامون خروج اسماعیل از ترجمه رز (326-33: 1896) برگرفته شده است. این بخش با اطلاع کارکیا میرزا علی از تمایل اسماعیل برای جدایی به سمت اردبیل، که باقی‌مانده سرزمین اجدادی‌اش است، آغاز می‌گردد. به دنبال این بیانیه، اسماعیل با همراهان صوفی خود به شکار می‌رود. هنگامی که به جنگل می‌رسند، اسماعیل به آنها می‌گوید که «شما نباید با من همراهی کنید، بلکه منتظر بازگشت من از سمت دیگر بمانید» و به تنهایی به جنگل وارد می‌شود. در همین زمان رز بی‌نام جذبه اسماعیل را برای پیروانش با معرفی یک شاهد غیب‌گو - به نام دده محمد، از قبیله مهم روملو- در

هنگام ظهور اسماعیل بیشتر می‌کند.^۱ در ادامه داستان دیدگاه دده محمد روملورا، که پس از زیارت او از مکه اتفاق افتاده است، ارائه می‌دهد. هنگام بازگشت از مکه، دده محمد از کاروان خود جدا می‌شود. او سه روز را در بیابان به طور شگفت‌آوری سپری می‌کند و تنها توسط نیروی معنوی حمایت می‌شود. در زمان مرگ، با جوان عربی مواجه می‌گردد که او را به سمت کاخی با تاج و تخت طلایی رهنمون می‌کند. در حالی که بر روی تخت، شخص پوشیده‌ای نشسته بود، گروهی وارد شدند که در میان آنها «پسری حدوداً ۱۴ ساله با موهای سرخ، چهره‌ای سفید و چشمان خاکستری تیره و یک کلاه زیبا به رنگ قرمز روشن» قرار داشت. پایان این بخش گفتگو بین پسر و شخص پوشیده است.

در ادامه شخص پوشیده می‌گوید: «اسماعیل! اکنون ساعت ورود تو فرا رسیده است.» دیگری پاسخ می‌دهد: «اکنون زمان آن رسیده که فرشته مقدس فرمان دهد.» سپس به شاهزاده گفت: «جلوتر بیا.» او جلوتر آمد و فرشته (شخص پوشیده) کمر بند مقدسش را گرفت و سه بار بالا برد و مجدداً بر روی زمین گذاشت. سپس با دستان مقدس خود، در کمر بند شاه اسماعیل چنگ زد و کلاه را از سرش برداشت و آن را مجدداً بر جای خود نهاد. فرشته مقدس در ادامه به خدمتکارانش می‌گوید تا شمشیر او را بیاورند و آن را با دستان خود بر کمر بند کودک محکم می‌بندند. به این ترتیب با بیان فاتحه کودک را به دو یا سه فردی می‌سپارد که او را آورده بودند (Ross, 1896: 330-31).

پس از مشاهده این گفتگو بین شخص پوشیده که بر روی تخت شاهی نشسته بود و پسری (اسماعیل) که کلاه قرمز داشت، جوان عرب دده محمد را به سمت

^۱. او به نوبه خود به عنوان پیرو Hasan Khalifa Tikeli شناخت شده است. در این مورد، نویسنده منظره خروج شاه اسماعیل بر خانواده اش را با دسته شاه Kuli Tekkelu که علیه قدرت عثمانی در آناتولی شورش کرد، مرتبط می‌کند.

کاروان گم‌شده‌اش همراهی کرد. در این زمان، او از راهنمایش درباره‌ی هویت شخص پوشیده می‌پرسد. جوان عرب بیان می‌کند که او خداوندگارِ اعصار است. سپس به طرح اصلی داستان، جایی که گروهی از صوفیان در کنار رودخانه منتظر اسماعیل بودند - چنانچه خود او تقاضا کرده بود- بازمی‌گردد. با دیدن اسماعیل، که از جنگل با یک شمشیر برمی‌گشت، آنها به سجده می‌افتند و در آخر اسماعیل همراه با هفت صوفی به سمت اردبیل می‌رود.

ویلر تاکسون داستان خروج را از تاریخ بی‌نام عالم‌آرای شاه اسماعیل بیان کرده که تفاوت چشمگیری با نسخه‌ی رز از دیدگاه شاهدان داستان دارد (55-56: 1989). در حالی که فرد پوشیده اسماعیل را با یک شمشیر مجهز می‌کرد، به او گفت که: «فرزند من، اجازه داری تا برگردی». سپس دده محمد از درویش غیب‌گو (جوان عرب) می‌خواهد تا هم هویت پسر و هم شخص پوشیده را برای او توضیح دهد. در جواب از او پرسیده می‌شود: «آیا تو هنوز تشخیص نداده‌ای که او ارباب و سرور بود؟ این پسر، اعلی‌حضرت، شاه اسماعیل فرزند سلطان حیدر بود. خدا به او اجازه داد تا ظاهر شود» (55-56).

در حکایت، بخش خروج رمزآلود با بخش «دگرگونی قهرمان» نشان داده شده است. شاه اسماعیل تنها یک روز بعد از دریافت نامش از درویش رمزآلود، برای اولین بار استعداد شاعرانه‌اش را نمایان می‌کند. در تاریخ‌های افسانه‌ای فارسی، اعطای مقام به او از طرف امام غائب بوده است. در تمامی منابع، شاه اسماعیل به گروه همراهان وفادارش برمی‌گردد تا به مأموریتش اقدام کند. هر دو سنت زیر (خروج و تغییر شکل) بزرگ شدن شاه اسماعیل را گزارش می‌دهند؛ در خروج، از یک کودک محصور شده به یک فاتح جهانی و در حکایت از یک کودک پنهان و بی‌نام به یک استاد موسیقی و شعر.

در این روایت‌ها واژگان به کار برده شده برای شخصیت نشسته بر تخت پادشاهی، متفاوت است: «یک شخص پوشیده»، «پروردگار اعصار»، «ارباب و سرور»؛ تمامی این واژگان به طور معمول با مهدی (عج) مطابقت دارد. برخلاف اشعار شخصی شاه اسماعیل، این روایات زیاد دقیق نیستند تا شاه جوان را با مهدی (عج) یکی بشمارند. مهدی (عج) به اسماعیل اجازه داده است ظاهر شود، تا بدان وسیله نماینده یا وکیل وی باشد. سال‌های بعد از سلطنت شاه اسماعیل، با تشویق دولت صفویه و به منظور ترویج هر نوع فداکاری فوق العاده برای شخص شاه که یادآور پایه‌های موعودگرایانه صفوی است، این نوع روایات گسترش یافت. جدای از باورهایی که در مورد شخصیت و هویت او در زمان رسیدن به قدرت به دست آمده است، تصویر شاه اسماعیل در بخش خروج با تصویری پُست مدرن از اسلام مطابقت می‌کند.

در حکایت، ویژگی موعودگرایانه شاه اسماعیل خود را بیشتر در تطابق با ویژگی‌های مطلوب عاشق آشکار می‌کند که خودش را هم در واژه‌های شاعرانه عشق بشری و هم در زندگی مادی ظاهر می‌کند. گرچه مهارت‌های نظامی موهبت واقعی نیستند اما شاه اسماعیل گاهی از آن نیز استفاده می‌کند. جدا از ستیزه‌جویی و جنگ‌هایی که شاه اسماعیل تاریخی -قهرمان حکایت- انجام داد، او از شعر استفاده کرد تا از خودگذشتگی زمینی را به طور مجزایی نشان دهد. اشعار زیر زندگی شاه اسماعیل را مانند یک مبارز نشان می‌دهد:

شاه اسماعیل آمد. او وارد نبرد شد.

اسبش را پیش برد. دشمن را مجذوب کرد.

ذوالفقار را به کار برد، ممکن است این با خون نقاشی شده باشد؛

خدا رحم و مرحمت دارد، خدایا کمکم کن (Tevfik, 1940: 31).

اشاره به ذوالفقار، شمشیر دو لبه علی (ع)، بیانگر فرقه‌گرایی نظامی هنگام به قدرت رسیدن شاه اسماعیل و وظایف سیاسی اولیه اوست. علی‌رغم نبردهای مکرر،

شاه اسماعیل حکایت یک عاشق است، نه یک مبارز. او ترجیح داد تا از جنگ جلوگیری کند و برای امنیت خودش نیازی به آن نداشت. قبل از اینکه هویت واقعی عرب زنگی آشکار گردد، شاه اسماعیل در گفتگویی با او می‌گوید:

من از قندهار برای برآوردن آرزوهایم فراخوانده شده‌ام؛
رحم داشته باش عرب؛ عجله کن! به من آسیب نرسان!
به من اجازه بده تا در مسیر خودم بروم،
رحم داشته باش عرب؛ عجله کن! به من آسیب نرسان!
عرب:

من قربانیان بسیاری شبیه تو کشته‌ام.
تو کاخی خواهی دید که از مجموعه‌های بسیاری ساخته شده است،
حیرت‌نکن! اجازه به خودت نده که مضطرب شوی و لرزه به اندامت بیفتد.
آنها کسانی هستند که سرهایشان را از دست دادند و کشته شدند.
شاه/اسماعیل:

اگر من به پا خاستم، نیزه‌ام را در دستانم قرار بده؛
بر زبان من نام‌های هیزار و فورتی^۱ را بخوان.
پس سرور من، برای کمک به شاه اسماعیل خواهد آمد،
بخاطر عشق به خدا، به من آسیب نرسان! (Tevfik, 1940: 36-38)

این گفتگو بین شاه اسماعیل و عرب زنگی نشانه برتری ادبی شاه اسماعیل بر شخصیت نظامی او است. در گزارش تاریخی، شاه اسماعیل در یک دوره خشونت بسیاری از خود نشان داد، اما چون شکست نظامی او غیر قابل تحمل می‌نمود و برای اینکه به شکل یک چهره ملی باقی بماند، نیازمند یک تغییر و دگرگونی بود. پس حکایت شاه اسماعیل در قرن هفدهم همان دوره‌ای که شاهد فزونی روایت‌های افسانه‌وار صفویان از زندگی شاه اسماعیل هستیم، شکل

^۱ در افسانه علوی - بکتاشی چهل (فورتی) اشاره به اعضای خانواده و همراهانی دارد که با علی (ع) در طی سفر شبانه پیامبر (ص) و معراج حاضر شدند.

گرفت. گرچه در این مقطع نمی‌توان منبع مشترکی برای حکایت و روایات اساطیری صفوی در نظر گرفت، اما می‌توان گفت که هر دو نوع ادبی نمایانگر آرمان‌های سپسین مرتبط با شاه اسماعیل هستند به جای آنکه عقاید زمان حیاتش را بازتاب دهند. این روایات چهره‌ای از موعود، که به شکل یک قهرمان مردمی تغییر یافته است، را نشان می‌دهند. حکایت یک قهرمان آرمانگرا را نشان می‌دهد؛ نه به خاطر مبارز بودنش، بلکه به خاطر عشق و شعرش. شاه اسماعیل بالأخره خود را در حکایت یافت و ترجیح داد عاشق باشد تا اینکه جنگ بیافریند.

منابع و مأخذ

- Amoretti, Biancamaria Scarcia, ed., 1979, *Şāh Ismā'īl I nei Diarii di Marin Sanudo*. Rome: Istituto per L'Oriente.
- Arjomand, Said Amir, 1984, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aubin, Jean, 1984, "Revolution chiite et conservatisme: les soufis de Lâhejân, 1500–1514", *Moyen Orient & Océan Indien* 1:20–29.
- Aubin, Jean, 1988, "L'avènement des Safavides reconsidéré", *Moyen Orient & Océan Indien* 5:1–130.
- Babayan, Kathryn, 1994, "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imamite Shi'ism", *Iranian Studies* 1/4: 135–61.
- Başgöz, İlhan, 1998, *Turkish Folklore and Oral Literature: Selected Essays of İlhan Başgöz*, ed. Kemal Silay. Bloomington: Indiana University.
- Başgöz, İlhan, 2008, *Hikâye: Turkish Folk Romance as Performance Art*, Bloomington: Indiana University Press.
- Beveridge, H., 1902, "The Author of the Life of Shāh Ismā'īl Şafavī", *Journal of the Royal Asiatic Society* 34:889–95.
- Boratav, Pertev, 1946, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, Ankara: Millî Eğitim Basımevi.
- Boratav, Pertev, 1951, "The Negro in Turkish Folklore", *Journal of American Folklore* 64/251: 83–88.
- Boratav, Pertev, 1955–2005, "Hikâya: The Narrative Genres of Turkish Literature and Folklore", *Encyclopaedia of Islam*, vol. 3, 374. New Edition.
- Boratav, Pertev, 1959, "L'Épopée et la Hikâye", In *Philologiae Turcae Fundamenta*, ed. Pertev Boratav, vol. 2, 11–44, Weisbaden: Aquis Mattiacis Apud Franciscum Steiner.

- Browne, Edward G., 1902, *Modern Times (1500–1924)*, Literary History of Persia, vol. 4, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brummett, Palmira, 1996, “The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and ‘Divine’ Kingship”, In *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, ed. John Victor Tolan, 331–59, New York: Garland.
- Dames, Mansel Longworth, ed. and trans. 1918, *The Book of Duarte Barbosa: An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and Their Inhabitants, Written by Duarte Barbosa, and Completed about the Year 1518 A. D.*, London: Hakluyt Society.
- Eberhard, Wolfram, 1955, *Minstrel Tales from Southeastern Turkey*, Berkeley: University of California Press.
- Gallagher, Amelia, 2004, *The Fallible Master of Perfection: Shah Ismail Safevi in the Alevi-Bektashi Tradition*, Ph.D. diss., McGill University.
- Gandejei, Turkhan, ed., 1959, *Il Canzoniere di Šāh Ismā‘il Ḥaṭā‘i*, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Glazer, Mark, 1978, “Women Personages as Helpers in Turkish Folklore”, In *Studies in Turkish Folklore in Honor of Pertev N. Boratav*, ed. I’lhan Başığöz and Mark Glazer, 98–109, Bloomington: Turkish Studies, Indiana University.
- Grey, Charles, ed. and trans., 1873a, “A Short Narrative of the Life and Acts of the King Ussun Cassano by Giovan Maria Angiolello”, In *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, 76–138, London: Hakluyt Society.
- Grey, Charles, 1873b, “Travels in Persia by Caterino Zeno”, In *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, 139–207, London: Hakluyt Society.
- Güney, Rezzan, 1960, *Şah İsmail*, İstanbul: Yeditepe Yayınları. Hakluyt Society.
- Güney, Rezzan, 1944, *The Suma Oriental of Tomé Pires: An Account of the East, From the Red Sea to Japan. Written in Malacca and India in 1512–1515*. London: Hakluyt Society.
- Jodogne, Pierre, ed., 1980, “La ‘Vita del Sofi’ di Giovanni Rota. Edizione Critica”, In *Studi in onore di Raffaele Spongano*, 215–34, Bologna: M. Bono.
- Kononenko Moyle, Natalie, 1990, *Turkish Minstrel Tale Tradition*, New York: Garland Publishing.
- Köprülü, Fuad, 1962, *Türk Saz şâirleri: Türk Edebiyatında Aşık Tarzının Menşe ve Tekâmülü—XVI. ve XVII. Asır Saz şâirleri*, Ankara: Millî Kültür Yayınları.
- Korgunal, Muharrem Zeki, 1944, *Şah İsmail*, İstanbul: Ak-ün Basımevi.
- Korok, Dâniş Remzi, 1937, *Şah İsmail*, İstanbul: Türk Neşriyat Yurdu.
- Maarif, Kitaphanesi, 1943, *Şah İsmail*, İstanbul: Maarif Kitaphanesi.
- Memedov, Azizaga, ed., 1966–1973, *Shah Ismail Khatai: Asarlari*, vol 1. Baku: Elm Nashriiaty.

- Morton, Andrew H., ed., 1990, "The Date and Attribution of the *Ross Anonymous*. Notes on a Persian History of Shah Ismā'īl I", In *History and Literature in Iran: Persian and Islamic Studies in Honour of P. W. Avery*, ed. Charles Melville, 179–212, Cambridge: Center for Middle Eastern Studies.
- Morton, Andrew, H., 1993, *Mission to the Lord Sophy of Persia (1539–1542)*, London: School of Oriental and African Studies.
- Münir, Selâm, 1936, *Şah İsmail Hikâyesi*, İstanbul: Yusuf Ziya Kitapevi.
- Muntazir-Şāhib, Aşghar, ed., 1971, *Ālamārā-yi Shāh Ismā'īl*, Tehran: BTNK.
- Propp, Vladimir, 1968, *Morphology of the Folktale*, Austin: University of Texas Press.
- Roemer, Hans, 1986, "The Safavid Period", In *The Timurid and Safavid Periods*, Cambridge History of Iran, vol. 6, 189–350, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, E. Denison, 1896, "The Early Years of Shāh Ismā'īl, Founder of the Şafavī Dynasty", *Journal of the Royal Asiatic Society* 28: 249–340.
- Sarwar, Ghulam, 1939, *History of Shāh Ismā'īl Şafawī*, Aligarh: Muslim University.
- Shāh Ismā'īl Şafevī, [Before 1524], *Dīvān of Shah Ismā'īl Ḥaṭā'ī*, MS, Sackler Gallery. Transcription of original by Wheeler Thackston.
- Shukrī, Yadallāh, ed., 1971, *Ālamārā-yi Şafavī*, Tehran: Bunyādi-I Fehang-i Īrān.
- Tevfik, Süleyman, 1940, *Şah Ismail*, İstanbul: Kültür Basımevi.
- Thackston, Wheeler, 1989, "The *Diwan* of Khata'i: Pictures for the Poetry of Shah Ismā'īl I", *Asian Art* 1: 37–63.
- Thackston, Wheeler, 1994, *Khwandimir: Habibu's-Siyar, Tome Three*, Cambridge: Department of Near Eastern Languages and Civilizations.