

مطالعه‌ای در باب پیوندهای عجایب‌نامه و اسطوره: قواعد شبه‌اسطوره‌ای در جهان عجایب‌نامه

زهره صابری تبریزی*^۱ ذوالفقار علامی^۲ نسرین فقیه ملک‌مرزبان^۳
غلامعلی فلاح^۴

(دریافت: ۱۳۹۸/۶/۱۶ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۲)

چکیده

عجایب‌نامه‌نویسی سنتی نوشتاری است که از قرن پنجم تا قرن دوازدهم هجری آثاری از آن به‌جا مانده است. انگاره بنیادین پژوهش حاضر این است که محتوای عجایب‌نامه‌ای با تفکر اسطوره‌ای پیوند دارد. برای ردیابی این مدعا، با کندوکاو به‌شیوه توصیفی - تحلیلی در آثار به‌جامانده از این سنت، ارتباط اندیشه عجایب‌نویس با تفکر اسطوره‌ای نشان داده شده است. خیال‌ورزی جمعی در عجایب‌نامه به تولید گزاره‌هایی انجامیده است که با وجود ادعای مؤلفان درباره ارائه روش‌ها و موضوعات عینی و حقیقی، با بن‌مایه‌های شبه‌اساطیری پیوند می‌یابد. این بن‌مایه‌ها، ذیل مباحث تعلیل‌های شبه‌اسطوره‌ای، تبدیل و وحدت اسطوره‌ای، تکرار اسطوره‌ای و تقابل اسطوره‌ای بازنمایی شده است.

واژه‌های کلیدی: عجایب‌نامه، ادب عامه، اسطوره، شبه‌اسطوره، تعلیل، وحدت، تکرار، تقابل.

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء (نویسنده مسئول).

*z.saberi@alzahra.ac.ir

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء.

۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهراء.

۴. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی.

۱. مقدمه

محدوده پیدایش «عجایب‌نامه‌ها» حدود قرون پنجم تا دوازدهم هجری را دربر می‌گیرد. این دسته متن‌ها، عنوان‌های مخصوص به‌خود را دارند؛ برای مثال: *تحفة الغرائب*، *عجایب بر و بحر*، *عجایب البلدان*، *عجایب الدنيا* و... معمولاً در عنوان این کتاب‌ها کلمه‌ای بر معنای عجیب یا غریب دلالت می‌کند. کتاب‌هایی نیز با محتوای عجایب‌نامه‌ای به‌دست ما رسیده است که در عنوان آن‌ها کلمه‌ای با این مضمون دیده نمی‌شود؛ برای مثال، *فرخ‌نامه* جمالی یزدی یا *بحیرة فزونی* استرآبادی از این دسته‌اند.

مقصود ما از متن *عجایب‌نامه‌ای* در این پژوهش، آن دسته از متونی است که به‌صورت دایرةالمعارفی تدوین شده و به شگفتی‌های موجود در طبیعت و جغرافیا پرداخته‌اند. برخی محققان، سنت *عجایب‌نامه‌نویسی* ذیل *جغرافیانویسی* را از این مقوله جدا کرده‌اند؛ اما به‌نظر نگارندگان، چنین تفکیکی در عمل راهگشا نیست؛ زیرا بیشتر این دایرةالمعارف‌ها برپایه مدخل‌های جغرافیایی تدوین شده‌اند.

در این پژوهش، ما به وجود یک دسته از متن‌ها قائلیم که آن‌ها را «*عجایب‌نامه*» معرفی می‌کنیم. در کنار این سنت، به وجود سنتی با نام *عجایب‌نگاری* هم بیان می‌کنیم که خط سیری جداگانه دارد و با متن‌های دیگری مربوط است که بیشتر آن‌ها آثار داستانی هستند. بنابراین، کتاب‌های داستانی‌ای از نوع *شرف‌نامه*، *اسکندرنامه*، *گرشاسب‌نامه* که در خلال آن‌ها حوادث فوق‌عادت و عقل‌ستیز رخ می‌دهد یا حتی متون تاریخی‌ای که در گزارش‌هایشان گاه به امور غریب پرداخته‌اند، از قبیل *سلسله‌التواریخ*، *حبیب‌السیر*، *نزهت‌القلوب*، *روضه‌الصفاء* و غیره از حوزه بررسی ما خارج‌اند. همچنین، متونی از قبیل *مفاتیح‌العلوم* عبدالله خوارزمی، *جوامع‌العلوم* ابن‌فریغون، *نفایس‌الفنون* محمد بن محمود آملی و... با وجود داشتن ساختار دایرةالمعارفی و با وجود اینکه برخی مصححان، *عجایب‌نامه‌ها* را دایرةالمعارف‌هایی از همین دست پنداشته‌اند، به‌دلیل نوع مطالب و هدفی که مؤلفان این آثار داشته‌اند، از دایرة بحث ما خارج می‌شوند. متن‌های مورد بررسی ما، به ترتیب تاریخی، این کتاب‌ها خواهند بود:

تحفة الغرائب، حاسب طبری، بین ۳۵۴ تا ۴۸۵ق؛ نزهت‌نامه علایی، شهرمدان بن ابی‌الخیر، حدود ۵۰۶ تا ۵۱۳ق؛ عجایب‌المخلوقات طوسی (همدانی)، محمد بن محمود بن احمد طوسی، حدود ۵۵۵ق؛ فرخ‌نامه، ابوبکر جمالی یزدی، حدود ۵۸۰ق؛ عجایب‌المخلوقات، محمد بن محمود قزوینی، حدود ۶۸۰ق؛ نوادرالتبادر لتحفة البهادر، دنیسری، حدود ۶۹۹ق؛ بحیره، فزونی استرآبادی، ۱۰۲۱ق و نگارستان عجایب و غریب، پیشاوری بین ۱۱۴۸ تا ۱۱۶۰ق.

برای انسان عهد گذشته - که جهان برایش ناشناخته است و درصدد است دلیل امور و حوادث را دریابد و توضیح دهد - طبیعی‌ترین حوادث نیز وجهی شگفت‌انگیز می‌یابند. اینجاست که پای خیال‌پردازی به میان می‌آید. خیال‌پردازی در عجایب‌نامه، شبه‌اسطوره‌ای است؛ به این معنا که از قوانین حاکم بر اسطوره پیروی می‌کند؛ اما قوانینی که صورت استعلایی خود را از دست داده و روی زمین جای گرفته‌اند. در این پژوهش، بخشی از سازوکارهای تخیل عجایب‌نویسان را - که با بن‌مایه‌های اسطوره‌ای در پیوند قرار می‌گیرد - معرفی می‌کنیم.

در این مقاله، به پرسش‌هایی که آورده می‌شود پاسخ خواهیم داد:

۱. آیا تخیل عجایب‌نامه‌ای نسبتی با تخیل اسطوره‌ای دارد؟
۲. تخیل اسطوره‌ای به چه شکل‌هایی در جهان برساخته عجایب‌نامه بازنمایی شده است؟

۲. پیشینه تحقیق

درباره عجایب‌نامه‌ها پیش از این تحقیقاتی صورت گرفته که نخستین نمونه‌های آن مقدمه‌هایی است که مصححان بر چاپ‌های خود از این کتاب‌ها نوشته‌اند. محمدتقی دانش‌پژوه «داستان ترجمه دو تألیف قزوینی» را درباره ترجمه‌هایی از دو کتاب قزوینی، یعنی آثارالبلاذ، اخبارالبلاذ و عجایب‌المخلوقات نوشته است. در این مقاله - که در جلد ششم مجله آینده در سال ۱۳۵۹ منتشر شده است - چندین ترجمه از این دو کتاب و محل نگهداری نسخ آن‌ها به‌خوبی معرفی شده‌اند.

سیروس علائی «جهان‌نمای زکریا قزوینی» را درباره کتاب *عجایب‌المخلوقات* قزوینی نگاشته و خود او را معرفی کرده است. این مقاله در شماره نوزدهم مجله *ایران‌شناسی*، در سال ۱۳۷۲ منتشر شده است. آثاری که بعدها در زمینه این کتاب منتشر شده است، همه از این مقاله بهره برده‌اند.

محمدطاهر موژان «قابلیت‌های نمایشی موجودات پری‌وار در عجایب‌نامه» را در کتاب *ماه کودک و نوجوان* در سال ۱۳۸۹ منتشر کرده است. البته، این مقاله قابلیت‌های نمایشی را نشان نداده؛ اما موجودات پری‌وار را ذیل دسته‌بندی‌های عجیبی گنجانده است.

ابوالفضل حری در مقاله‌ای با عنوان «عجایب‌نامه‌ها به‌منزله ادبیات وهمناک، با نگاهی به برخی حکایت‌های کتاب عجایب هند» - که در سال ۱۳۹۰ در فصلنامه *تقد ادبی* منتشر کرده - عجایب‌نامه را ژانر وهمناک تلقی کرده است. او این مقاله را به‌صورت مفصل‌تر در کتابی که در سال ۱۳۹۳ منتشر کرده، بازنشر کرده است.

دابلر در سال ۱۹۶۸ در مجلد نخست *دایرةالمعارف اسلام* مقاله‌ای با عنوان «Adjā'ib» منتشر کرد. او در این مقاله، عجایب را در درجه اول شگفتی‌های باستانی می‌داند و سپس عجایب را با بناهای غیرمعمول، پدیده‌های آسمانی و جنبه‌هایی که تحت‌تأثیر فرهنگ یونانی ایجاد شده‌اند و نیز تحت‌تأثیر کتاب مقدس هستند، مرتبط می‌کند.

اشکواری در مقاله‌ای با عنوان «عجایب‌نگاری ابن‌فقیه در کتاب *البلدان*» - که در سال ۱۳۹۲ منتشر کرده - به کتاب *البلدان* ابن‌فقیه پرداخته که عجایب‌نامه‌ای به زبان عربی است.

«عجایب‌نامه‌ها و متون عجایب‌نامه‌ای: معرفی ساختاری متن‌ها» نام مقاله‌ای است به‌قلم حمیرا زمردی و فاطمه مهری که در سال ۱۳۹۳ منتشر شده و به معرفی برخی از عجایب‌نامه‌ها پرداخته و تقسیم‌بندی درونی متن‌ها را ذکر کرده است.

اشکواری و همکاران در مقاله‌ای با عنوان «عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی: خاستگاه و دوره‌بندی» - که در سال ۱۳۹۶ منتشر شده است - عجایب‌نگاری را با سه

مطالعه‌ای در باب پیوندهای عجایب‌نامه و اسطوره:..... زهرا صابری تبریزی و همکاران

مقوله عجایب‌نگاری ضمن جغرافیای‌نگاری وصفی، عجایب‌نگاری ضمن سفرنامه‌نویسی و عجایب‌نگاری ضمن دایرة‌المعارف‌نویسی دسته‌بندی کرده‌اند.

پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان بررسی عجایب‌نامه‌ها (سبک، روایت و تصویر) به قلم صغری بابایی، به راهنمایی علی صفایی در دانشگاه گیلان، در سال ۱۳۹۱ دفاع شده است و نوآوری خاصی در آن دیده نمی‌شود.

فاطمه مهری رساله دکتری خود را با عنوان جایگاه عجایب در نظام دانش‌های کهن در سال ۱۳۹۳ در دانشگاه تهران به رشته تحریر درآورده و بیشتر از منظر تاریخ علم و جایگاه علمی عجایب‌نامه‌ها به این متون نگریسته است. این دیدگاه کاملاً تازه است. چنان‌که مشاهده شد، تاکنون هیچ‌یک از پژوهشگران به محتوای اسطوره‌ای این دسته کتاب‌ها توجهی نشان نداده‌اند و پژوهش حاضر نخستین تحقیق در این باب است.

۳. طرح مسئله

۳ - ۱. اسطوره و عجایب‌نامه

اسطوره‌ها در فرهنگ بشری ساختارهایی معنادار و نظم‌دهنده‌اند و الگوهای سازنده آن‌ها، به دلیل فراگیری و غلبه‌ای که بر شیوه تفکر جوامع بشری دارند، قادرند ما را هدایت کنند تا دریابیم انسان گذشته چطور می‌اندیشیده است.

فرهنگ آکسفورد ذیل مدخل «اسطوره» نوشته است: «روایتی سنتی که به طور ویژه تاریخ ابتدایی مردم یا برخی پدیده‌های طبیعی یا اجتماعی را توضیح می‌دهد» (Oxford English Dictionary). در فرهنگ بزرگ وبستر، یکی از معانی واژه اسطوره چنین ذکر شده است: «داستانی معمولاً سنتی از وقایع به ظاهر تاریخی که بخشی از جهان‌بینی یک قوم یا توضیح یک کردار، باور یا پدیده طبیعی را آشکار می‌کند» (Webster International Dictionary). اندیشه اسطوره‌ای پیوندی وثیق و دیرین با فرهنگ ایران دارد. یکی از نمودارهای فرهنگ جمعی ایرانی در عجایب‌نامه‌ها به ظهور رسیده است. ادعای عجایب‌نویسان این است که جهان را همان‌طور که هست بازنمایی می‌کنند و هر چه که نوشته‌اند مطابق حقیقت است (برای مثال، ر.ک: دنیسری، ۱۳۸۷: ۲۱۵). مؤلفان این کتاب‌ها باور دارند که اگر چیزی که گفته‌اند با صورت عملی آن سازگار است، از

بdfهمی خواننده است. اینجا ذیل چهار مدخل نشان می‌دهیم که آنچه عجایب‌نویس «علمی» می‌خواند، درواقع، «شبه‌اسطوره‌ای» است.

۳-۲. تعلیل‌های شبه‌اسطوره‌ای

یکی از معناهای بینش اسطوره‌ای این است که انسان برای چیزهایی که نمی‌شناسد یا دلیل آن‌ها را در نمی‌یابد، توجیه‌هایی از پیش خود می‌تراشد. این وجوه بیشتر ارتباطی با امور قدسی دارند و اصولاً تفکر اسطوره‌ای وجوه قدسی پررنگی دارد. یکی از ویژگی‌های عجایب‌نامه‌ها نیز گرایشی است که در این کتاب‌ها به توجیه پدیده‌هایی دیده می‌شود که علتشان طبیعی است؛ ولی مؤلف اصرار دارد که دلیلی از پیش خود برای آن پدیده ذکر کند. وجه استعلایی و قدسی امور طبیعی در این دسته از کتاب‌ها به کمک توجیه پدیده‌های طبیعی می‌آید و مؤلفان را به ساختن دلیل‌هایی وامی‌دارد که ارتباطی با امر استعلایی ندارد. مؤلفان صرفاً از منطقی اسطوره استفاده می‌کنند تا چرایی پدیده‌های شگفت‌انگیز را توجیه کنند. برای مثال، مؤلف *نزهت‌نامه* درباره دلیل کوتاهی پاهای زرافه نسبت به دستانش نوشته است: «... که مدت سه چهار ماه سر و گردن و دست بیرون آرد [از زهدان مادر] و علف می‌خورد و از این است که گردن و دست وی دراز است و پای کوتاه» (شه‌مردان، ۱۳۶۲: ۹۸-۹۹). دلیلی که مؤلف برای بلندتر بودن دست‌های زرافه از پاهایش در این نقل‌قول تراشیده است، از نوع توجیه است. وقتی دلیل چیزی ناشناخته است، مؤلف برای اینکه «حس شناخت» به وجود بیاورد و وجه شگفت ماجرا را کم‌رنگ کند، دلیلی برای آن ذکر می‌کند که نه علمی است و نه طبیعی؛ بلکه ناشی از تمایل و نیاز قوی او به «دریافتن سازوکار جهان» است؛ موضوعی که در غرب، دانش فلسفه در پی آن است، در شرق، در اثر نبودن تفکر انتقادی و فقدان ارتباط میان دنیای دانش و دنیای فلسفه، به تعلیل‌های شبه‌اسطوره‌ای می‌انجامد و بینش اسطوره‌ای جایگزین نیازی می‌شود که باید به فلسفه ابراز شود. مؤلف *عجایب-المخلوقات* دلیل ساکن شدن بحر مواج را تخم گذاشتن مرغی می‌داند که نامش افیون است (قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۱۵-۱۱۶).

در تفکر اسطوره‌ای، پدیده‌های طبیعی از هم جدا نیستند؛ بلکه هر چیزی ممکن است تغییر ماهیت بدهد و به چیز دیگری تبدیل شود. در روایت‌های پهلوی، به‌خصوص در بندهش، این ویژگی - که پدیده‌های طبیعت ماهیتی جداگانه ندارند و از وجود یکدیگر آفریده شده‌اند - بسیار مشهود است: «... پس، یک‌یک آفریدگان را از آن تن خویش همی آفرید. نخست، آسمان را از سر بیافرید ... او زمین را از پای بیافرید ... او گیاه را از موی بیافرید ...» (بهار، ۱۳۷۶: ۱۳۴ - ۱۳۵). در *اوستا*، مهر (میترا) آن خدای خورشید نیست که در دوره‌های بعد می‌بینیم؛ بلکه مهر، روح روشنایی آسمانی است که پیش از طلوع خورشید، سوار بر گردونه‌اش، با چهار اسب سپید طول آسمان را می‌پیماید و شب‌هنگام، چون مهر خواب ندارد، چهره زمین را با نور اندکی روشن نگه می‌دارد. در *اوستا* تصریح شده است که مهر نه خورشید است و نه ماه، بلکه مهر به‌واسطه این پدیده‌ها، با هزار گوش و ده‌هزار چشم جهان را می‌پاید (دریابندری، ۱۳۷۹: ۴۹ - ۵۰). این ویژگی یگانگی اصالت چیزها در آثار عجایب‌نامه‌ای بسیار به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد باقی‌مانده تغییر شکل یافته همین تفکر اسطوره‌ای است که تقلیل یافته و در اندیشه عجایب‌نویس به موجودات زمینی سرایت کرده است؛ به‌طوری که تصور ماهیت جداگانه موجودات برای عجایب‌نویس دور از ذهن است. به همین دلیل، چنین می‌پندارد که: «سوسمار چون سه گز شود، نهنگ بود» (جمالی یزدی، ۱۳۴۶: ۱۰۷) یا: «[خفاش] گویند موش بوده است، چون پیر شد، پرور (=صاحب پر) گشت» (شهمردان، ۱۳۶۲: ۱۲۲؛ نیز فزونی استرآبادی، ۱۳۲۸: ۴۴۷).

در نظریه اسطوره کاسیرر، «آگاهی اسطوره‌ساز» بشر فرض می‌گیرد که میان نام امور و ذات آن‌ها رابطه‌ای ضروری و درونی برقرار است؛ یعنی بنا بر این است که ذات هر موجود افسانه‌ای را بتوان از نام آن دریافت (دریابندری، ۱۳۷۹: ۴۵). همچنین است که خصوصیت فرزندان اهورامزدا که امشاسپندان‌اند، از نام آن‌ها آشکار می‌شود (هینلز، ۱۳۹۱: ۱۴). به این ترتیب است که نه فقط درباره موجودات افسانه‌ای، بلکه در باب ماهیت تاریخی افراد و پدیده‌هایی نیز که شهرت افسانه‌ای به‌دست آورده‌اند، چنین پیش‌فرضی برقرار است. نمونه مهم از این پدیده را در *نگارستان عجایب و غرایب* درباره وجه تسمیه واژه «برمک» می‌توانیم مشاهده کنیم:

آورده‌اند که چون فضل برمکی برای دیدن سلطانی از راه رسیده، وارد محفل پادشاه شد، قدری زهر با خود داشت. چون قدم در ساحت بارگاه گذاشت، پادشاه به مجرد دیدن، به سرهنگ حکم کرد که او را از مجلس به اهانت و خواری تمام براند. وزیران و ندیمان انگشت حیرت بر لب نهاده، خاموش گشتند و در حین حرمت‌ورزی، به عرض رسانیدند که باعث بی‌حرمتی وزیری چنین فاضل چه بود؟ ملک فرمود که با خود زهر همراه داشت. گفتند که به این جریمه مصدر این همه عقوبت نمی‌تواند شد. پادشاه کسان به طلب فضل فرستاد. آن فاضل اجل بر وضع پیش به حضور رسید و پادشاه او را در پهلوی خود جا داده و مهره از بازو گشاده بر روی تخت نهاد. آن مهره‌ها خودبه‌خود به هم می‌چسبیدند. فضل را گفت که زهر چرا با خود آورده‌ای؟ جواب گفت از بهر آنکه اگر در تعظیم تفاوت بینم، او را برمکم. پادشاه از آن روز فضل را به «برمکی» خطاب می‌نمود چنانچه تا حال برمکیان مشهورند (پیشاوری، بی‌تا: ۹۳).

منشأ اسطوره و افسانه می‌تواند از قبیل همین تشابه‌های لفظی باشد و «چنین پنداشته می‌شود که ذات هر شکل اسطوره را می‌توان یک‌راست از نام آن فراگرفت» (کاسیرر، ۱۳۹۴: ۳۹). مثال مرتبط این موضوع را کاسیرر از قول مکس مولر چنین ذکر کرده است که در افسانه دیوکالیون^۱ و پیرها^۲، پس از آنکه زئوس آن‌ها را از طوفانی - که نوع بشر را نابود کرد - رها ساخت، آن‌ها نیاکان یک نژاد جدید بشر شدند؛ به این صورت که سنگ‌هایی را از روی زمین برداشتند و به پشت سرشان پرتاب کردند. این سنگ‌ها هرجا که فرود آمدند، به انسان تبدیل شدند. معنای این اسطوره وقتی بر ما آشکار می‌شود که بدانیم در زبان یونانی، انسان و سنگ تلفظ واحد و مشابهی دارند (کاسیرر، ۱۳۹۴: ۴۰).

گفتنی است منظور ما این نیست که پیوند این وجه‌تسمیه با نام اسطوره‌ای و از قبیل پیوندهای نام‌های امشاسپندان با کارکرد آن‌هاست؛ بلکه مقصود این است که وقتی اندیشه اسطوره‌ای از بافت خود خارج می‌شود، صورتی عامیانه و نزدیک‌تر به فهم عموم به‌خود می‌گیرد که حکایت ذکرشده مصداقی برای آن است و امروز به آن ریشه‌شناسی عامیانه می‌گوییم. این نوع ریشه‌شناسی‌های عامیانه هنوز هم بین مردم رواج دارد؛ چنان‌که «همه‌جا» را که محلی است در حد فاصل البرز و مازندران و در

مطالعه‌ای در باب پیوندهای عجایب‌نامه و اسطوره:..... زهرا صابری تبریزی و همکاران

اصل «همه‌جا» یعنی محل جمع‌آوری هیزم بوده است، با توجه به شکل تلفظش، به معنی «جایی که دیدنش در حکم دیدن همه جاهاست (!)» می‌شناسند.

۳-۳. اندیشه تبدیل و وحدت اسطوره‌ای

اندیشه پیوند ذاتی همه پدیده‌ها را از این مثال درباره شیوه تولید زنبور عسل نیز می‌توان دریافت: مؤلف *نزهت‌نامه* ذکر کرده است که اگر گوساله‌ای را با چوب بزنند و بکشند و استخوان‌هایش را خرد کنند و در محیط ویژه‌ای قرار دهند، از هر یک از اندام او زنبور عسل زاییده می‌شود (برای تفصیل این مورد ر.ک: شهرمدان، ۱۳۶۲: ۱۹۹ - ۲۰۰)؛ اما چنین روشی برای تولید زنبور عسل کارساز نیست و طبق بررسی‌های ما در مصاحبه با زیست‌شناسان، هیچ توجیه علمی‌ای ندارد. ملکه و زنبورهای کارگر و سرباز و... نیز از اجزای شریف‌تر و وضع‌تر اندام حیوان ساخته نمی‌شوند. بنابراین، می‌توان چنین دستورالعملی را ادامه عملی تفکر اسطوره‌ای «تبدیل شدن چیزها به هم» یا «یکی بودن همه پدیده‌ها در ابتدا» دانست که می‌تواند صورت اسطوره‌ای همان بحثی باشد که در عرفان اسلامی به‌نوعی دیگر ذیل عنوان وحدت عالم در مقابل کثرت، بحثی درازدامن و بنیادی است:

به زمین مغرب چاهی است که آن را ناطول خوانند و آنجا آبی است که از غاری فرو می‌چکد بر گل و از آن آب و گل موشان متولد همی شوند و حکایت کردند که مردی گفت که من آنجا دیدم موشی که هنوز یک نیمه او گل بود و یک نیمه موش (طبری، ۱۳۹۱: ۲۱۲).

مؤلف *عجایب‌نامه* از مراتب موجودات به انسان و حیوان و جماد یاد می‌کند؛ اما باز بر این باور است که اتصالی بین هرگونه از این پدیده‌ها وجود دارد. برای مثال، در *نزهت‌نامه* به درخت خرما اشاره شده است که مرتبه آخر نباتات است و شباهت بسیاری با انسان دارد که انسان در مرتبه جانوری است. این عقیده نشان می‌دهد که بین عالم گیاهان و عالم جانوران پیوندی برقرار است که در درخت خرما به اوج رسیده است (ر.ک: شهرمدان، ۱۳۶۲: ۲۱۳ - ۲۱۵؛ نیز قزوینی، ۱۳۶۱: ۲۴۵ - ۲۴۶). «هیچ درختی به آدمی نزدیک‌تر از درخت خرما نیست» (جمالی یزدی، ۱۳۴۶: ۱۱۹). اندیشه

پدید آمدن چیزی از چیز دیگر نیز، در فرهنگ ایرانی سابقه طولانی دارد. در روایات بندهش، نقل شده است که هنگام درگذشت کیومرث:

به سبب سرشت فلزین داشتن، هشت گونه فلز از اندام او پدید آمدند که هست: زر و سیم و آهن و روی و ارزیز و سرب و آبگینه و الماس. به سبب برتری، زر از جان و تخم آفریده شد. کیومرث درگذشت، زر را سپندارمذ پذیرفت و چهل سال در زمین بود. به سر چهل سال، ریواس گونه، مشی و مشیانه، برآورده شدند، یکی به دیگری پیوسته و هم بالا و هم دیس ... (بهار، ۱۳۷۶: ۱۲۷).

در متون مقدس نیز چنین دیدگاهی تأیید می شود. خداوند در سوره انبیا، به پیوسته بودن آسمان ها و زمین و سپس جدا کردن آن ها از هم اشاره کرده و فرموده است که هر چیز زنده ای را از آب آفریده ایم (انبیا/ ۲۱/ ۳۰).

به صورت کلی تر، می توان گفت هدف همه علم جهان شناسی باستانی نشان دادن پیوستگی همه موجودات است؛ بدان سان که آدمی با مشاهده وحدت جهان، به وحدت اصل الهی و غیبی می رسد که وحدت طبیعت، تصویری از آن است (نصر، ۱۳۸۴: ۲).

این اندیشه در آیین های دیگر هم وجود دارد. پیروان هرمس به وحدت ماده معتقد بودند. این اعتقاد جهان را در نظر آنان به سازمان آلی وسیعی تبدیل می کرد که جاندار است و اجزای آن زنده اند و مانند پیکره انسان یا حیوان هماهنگ عمل می کنند. کیمیاگران تعالیم هرمس را در عالم ماده به کار می بردند و کیمیاگری به معنای وصلت میان عناصر مذکر (گوگرد) و مؤنث (جیوه) است (احمدی و شاه حسینی، ۱۳۹۲: ۱۱۰ - ۱۱۱).

لوی برول معتقد است، انسان ابتدایی و بدوی به نوعی از اشتراک بین موجودات و اشیایی قائل است که در ذهن خود میان آن ها شباهتی می بیند. او این اصل را «قانون اشتراک» نامیده و گفته است، انسان ماقبل منطقی اصل تناقض را درک نمی کند و وجود خود را با دیگران مشترک می پندارد، چنان که مثلاً اقوام ابتدایی برزیل، در حالی که کاملاً خود را آدم می شناسند، خود را «طوطیان قرمز» می دانند (مشکور، ۱۳۷۷: ۲۳). چنین تفکری فقط به مردم بدوی اختصاص ندارد؛ بلکه در عمیق ترین لایه های ذهن انسان امروز نیز ریشه کرده است. کاسیرر نیز بحثی را در زمینه اساطیر مطرح کرده که به «بُعد اتصال» مشهور است. او نشان می دهد که دنیای اساطیری در ساحت دیگری در هستی

حضور دارد و روش جادویی آن بیشتر مبتنی بر «ترکیب» است؛ به این معنی که عناصری که در ساحت اسطوره‌ای با هم تماس می‌یابند، خواه این تماس زمانی باشد، خواه بُعدی و خواه فقط به دلیل شباهت ظاهری، به جهت تعلق به نوع و جنس مشترک، خصایص و وجوه افتراق خود را از دست می‌دهند و وجودی مشترک می‌یابند و هم‌جوهر می‌شوند (شایگان، ۱۳۹۱: ۵۰ - ۵۲). نمونه اشتراک وجود و هم‌جوهر شدن دو عنصر در هستی به جهت شباهت را، در این نوشته می‌توان به روشنی دید: «اگر موی زنان تمام، چنان‌که از آن نگسلد، در آب شور افتد و مکشوف بود و آفتاب در آن تأثیر کند، مار شود» (قزوینی، ۱۳۶۲: ۳۰۳؛ نیز جمالی یزدی، ۱۳۴۶: ۱۷). عقیده به اینکه میمون قبلاً انسان بوده نیز از همین نوع است: «کپی جانوری باشد که بازی کند و آدمی بوده است که صورت مسخ کرده است ایزد تعالی» (همان، ۶۴). این شباهت در جمادات نیز دیده می‌شود (طبری، ۱۳۹۱: ۲۲۱؛ نیز دنیسری، ۱۳۸۷: ۲۰۸). این اندیشه در تأثیر پذیرفتن پدیده‌های زمینی، از همه ستاره‌ها نیز رخ می‌نماید، با اینکه هر کدام به ستاره خاصی منسوب می‌شوند (دنیسری، ۱۳۸۷: ۵۹ - ۶۰).

اندیشه اشتراک ماهوی عناصر هستی - در مثالی که در ادامه می‌آید - به خوبی هویداست. عبارت «هزار سال بگذرد» که مکرر شده است، یادآور دوره‌های اساطیری است که پس از طی هر کدام، اوضاع جهان دست‌خوش تغییر می‌شود: گویند هزار سال بر زیق بگذرد رصاص گردد و هزار سال به رصاص برگردد سیم گردد و هزار سال به سیم برگردد زر گردد. پس زر به حد اعتدال رسد، نه به آفتاب و آتش بسوزد و نه در آب و خاک بکاهد و بپوسد و نه از باد بریزد و گویند کی مس زر پیر است کی بر وی بیش از چهار هزار سال بگذشته بود (طوسی، ۱۳۹۱: ۱۴۴).

مباحثی نیز که درباره علم مرموز کیمیا و تبدیل شدن فلزی به فلز دیگر مطرح شده است از همین قبیل است. این دانش بسیار رازآلود است و با وجود ایمان دانشمندان به درستی آن، دانشی دست‌یاب نیست؛ به طوری که یونگ آن را دانشی به لحاظ مادی بی‌حاصل دانسته که خاصیت آن بیشتر رهایی از ناخودآگاهی است: «به عقیده من، کوشش برای برقرار ساختن هر نوع نظم و ترتیبی در آشفتگی بی‌حد و حصر عناصر و روش‌ها بیهوده است» (۱۳۹۰: ۴۰۰).

الیاده به نوعی متفاوت، اما هم معنا با کار یونگ نشان داده است. مسئلهٔ کیمیاگری صرفاً تغییر ماده نیست؛ بلکه روح انسان جست و جویی که در پی معنا و آزادی از قید تعلقات دنیوی است، چنان در پی انکشاف راز کائنات بوده که به این درک رسیده است که فقط از راه هماهنگ شدن با تحولات ماهیتی می توانسته است به استعلا دست یابد که از خلال تحول ماده می گذشته است. طلا از آن جهت هدف کیمیاگر است که عنصری کامل و فسادناپذیر و مرتبهٔ اعلای بودن است (غروی، ۱۳۹۰: ۲۰). کیمیا صرفاً دانشی مادی نیست؛ بلکه راه و روشی فلسفی دارد و هم از این روست که اکسیر را حجرالفلسفه (گلبرخی، ۱۳۷۷: ۲۰۵) خوانده اند. مؤلف *نزهت نامه* نوشته است که: «همانا پنج هزار ورق دفتر بیشتر نبسته ام و خوانده در این باب تا معلوم شد که این علم درست است؛ لکن به دست ما بنیاید» (شهمردان، ۱۳۶۲: ۵۰۵). حکایتی که مؤلف *نزهت نامه* در کتاب خود در این باره نقل کرده است و نتیجه ای که گرفته گویای پیچیدگی و دیریابی کیمیا و عدم اعتماد کسان به کیمیاگران است (شهمردان، ۱۳۶۲: ۵۰۶ - ۵۰۷). در کتاب هایی که اختصاصاً دربارهٔ احجار نوشته شده اند نیز اندیشهٔ یکی بودن اصل همهٔ معدنیات به چشم می آید (برای مثال، جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۲۹۳ - ۲۹۴).

۳ - ۴. تکرار اسطوره ای

یکی دیگر از مباحث مطرح در اسطوره شناسی، مقولهٔ تکرار زمان ها و مکان های ازلی است. در روایت بندهش، همهٔ پدیده های جهان دارای دو وجه دنیایی و مینویی اند که وجه مینویی بر وجه دنیایی تقدم دارد. این دوگانگی شامل «زمان» هم می شود. هرمزد برای «از کار افگندن اهریمن، زمان را فراز آفرید. آن را سبب این است که اهریمن جز به کارزار از کار نیفتد. کارزار را گزارش این است که کار به چاره مندی کردن باید. سپس، از زمان بی کرانه، زمان درنگ خدای فراز آفریده و خلق شد» (فرنبرگ دادگی، ۱۳۹۵: ۳۵). زمان نخست آفریده، زمان مقدس و برگشت پذیر است و زمان دوم، زمان کرانمند که ناگواری اش از آنجاست که بازگشتی در آن نیست و همه چیز را به جانب نیستی و مرگ می کشاند. بازآفرینی زمان در اسطوره که در آیین ها و جشن ها نمود عینی

مطالعه‌ای در باب پیوندهای عجایب‌نامه و اسطوره:..... زهرا صابری تبریزی و همکاران

می‌یابد، مایهٔ تسلاي ذهن اسطوره‌ساز است تا خود را این‌گونه راضی کند که گذشته را می‌تواند به حال برگرداند و با بازگرداندن آن، از تباهی و ناامیدی رهایی یابد (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۵ - ۲۰).

در جهان عجایب‌نامه، ذهنیت مؤلف با بازگشت‌پذیری آنچه از دست رفته است پیوند دارد و طبق جهان دایره‌ای و بازگشت‌پذیر اساطیری، این امکان به تصویر کشیده می‌شود که همه‌چیز دوباره به سامان باز می‌گردد. تخیل آفرینش اسطوره‌ای در این کتاب‌ها دَوْرانی بودن زمان را میسر می‌پندارد. یکی از نمونه‌های چنین تفکری، دربارهٔ بحثی نمود پیدا می‌کند که در قرآن دربارهٔ خروج یأجوج و مأجوج در آخرالزمان وجود دارد که در سورهٔ انبیا آیهٔ ۹۶ به آن اشاره شده است؛ اما عجایب‌نویس پایان رنج بشر را نیز پس از طغیان این قوم ترسیم می‌کند و بازگشت آرامش و آبادانی را نوید می‌دهد (برای مثال، ر.ک: پیشاوری، بی‌تا: ۶۰).

در جهان عجایب‌نامه، مکرر به مضامینی برمی‌خوریم که طی آن‌ها وعده داده می‌شود که نعمتی در روزی از سال تکرار می‌شود. این نعمت ممکن است دسترس‌پذیر شدن ماهیان یا کبک‌ها باشد که در وقتی معین از سال چنان فراوان و قابل صید کردن می‌شوند که همه‌کس از آن‌ها نصیبی می‌برد یا رودخانه‌ای باشد که در روزی از هفته از شدت جریان آب در آن کاسته می‌شود تا گذرندگان بتوانند به‌سوی دیگر رود بروند. این قبیل تکرارها یادآور همان مضامین اسطوره‌ای بازگشت‌اند که به انسان نوید رویارو شدن و شکست زمان را می‌دهند. زمانی که امروز، تنها آرزوی بازگشت یا توقفش باقی مانده و به هیولایی تبدیل شده که مایهٔ تشویش خاطر انسان مدرن است.

طبری حکایت بطنی مسین را نقل کرده است که سالی یک‌بار روز عاشورا همه‌جا را سیراب می‌کند:

شهری است در هندوستان که او را کلبا خوانند و اندر آن شهر عمودی کرده‌اند از مس و بر سر آن عمود مثال بطنی ساخته‌اند مسین و پیش او اندر یک چشمه است بزرگ. هر سال که روز عاشورا باشد، آن بط پرها پهن باز کند و سر بدان چشمه اندر فرود آرد و آن آب را از آن چشمه برکشد و بدان میان عمود فرو ریزد و از آن عمود چندان آب بیرون آید که مردم شهر را بسنده بود و بر زمین همی رود و

کشتزارها را آب همی دهد و آبادان دارد و چون همه زمین‌ها را بکشته باشد، بازایستد تا دیگر همان وقت بیاید (طبری، ۱۳۹۱: ۲۳۲؛ نیز ر.ک: فرونی استرآبادی، ۱۳۲۸: ۵۴۸-۵۴۹).

به ختلان در سالی سه روز چنان‌که صید کبک آمد که ایشان همه صید کنند و ابتدای آن بامداد بود که کبک آمدن گیرد اندر آن ده و آن دهی است میان دو کوه. اندر دره‌ای نهاده و تا گرم‌گاه از در و بام خانه‌ها دریافتند و مردم همی گیرند و باشد که از دیگر دیه‌ها از بهر این شکار آنجا آیند و این حال در سالی سه روز پیوسته باشد. بعد از آن نبود تا سالی دیگر همان وقت (طبری، ۱۳۹۱: ۲۳۲، ۲۰۹؛ نیز ر.ک: پیشاوری، بی تا: ۶۵).

این قبیل تکرارهای اسطوره‌ای، علاوه بر اینکه امکان بازگشت به نعمت و جبران خسارت را در دسترس مخاطب می‌گذارد، حربه‌ی مقابله‌ی انسان کهن با این اندیشه است که بر چیزی که از دست داده است سلطه‌ای ندارد و به این ترتیب، «موهبت انتظار» را به او ارزانی می‌دارد؛ انتظار برای بازگشت دوباره آنچه از دست رفته است. از آنجا که ذهن انسان کهن تعمیم‌دهنده است، بازگشت یک نعمت، به معنای بازگشت همه نعمت‌های معدوم است. این شیوه تفکر مانع غلبه یأس می‌شود و نوعی معنا به زندگی می‌بخشد که نظیر آن را در انتظار برای ظهور موعود در مذهب‌ها نیز می‌بینیم. وانگهی، این شیوه تفکر نوعی قدرت پیش‌بینی نیز به ارمغان می‌آورد که از آنجا که خوش‌بینانه و امیدوارانه است، مایه نشاط و سرزندگی جهان برساخته عجایب است و آرزوی دیرینه بشر را نیز برمی‌آورد.

۳-۵. تضادهای اسطوره‌ای

در ایران، از روزگاران باستان شکل اندیشه دوگانه رواج داشته است. بنیان آیین زردشت بر دوگانه اهورا و اهریمن بنا شد. مانی نیز مسلک خود را بر بنیاد نور و ظلمت پایه‌ریزی کرد. در فرهنگ ایرانی، شاهد تقابل‌های بسیاری از نوع اهورا/ اهریمن، نور/ ظلمت، عالم صغیر/ عالم کبیر و... هستیم. این سنت دوگانه‌گرا همه‌جا در فرهنگ ما ریشه دوانده و آثار بسیاری را پدید آورده است. چنان‌که در فرهنگ مزدیسنا، آفرینش اهورامزدا و اهریمن در ضدیت همدیگر است و برای ضدیت با هر یک از آفریدگان

روشن نیک، پتیاره و حریفی از اهریمنان تولد یافته است: همچنان که هفت دیو در برابر هفت امشاسپند خلقت یافته‌اند، هر مینوی هرمزدی نیز مبارزی از میان دیوان دارد و برابر هر پدیده نیک‌جهانی، هم‌اوردی پلید و زشت در سپاه اهریمن جان گرفته است (درباره دشمنی دو مینو، ر.ک: بهار، ۱۳۷۶: ۹۳ - ۹۵).

این دوگانگی و ضدیت مایه نشاط جهان عجایب‌نامه‌ها شده است. تقابل در متون عجایب‌نامه‌ای به شکلی شگفت‌انگیز رخ نموده است. این نوع ضدیت که صورتی خیالی دارد و از تقابل‌های اسطوره‌ای تقلید می‌کند، تقابل موجودات است. به نظر می‌رسد حتی بین مقوله درمان با تقابل بتوان پیوندی برقرار کرد. با دقت در عجایب‌نامه‌ها نمونه‌های زیادی را از انواع تقابل‌های خیالی گرد آورده‌ایم که در اینجا به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم.

برای مثال، طوسی آورده است: «کاروانی کی خروس سپید در آن بود، شیر آنجا نگرده» (طوسی، ۱۳۹۱: ۵۲۴). در این گزاره تقابل میان «خروس سپید» و «شیر» گوشزد شده است. این تقابلی است که دلیل آن بر ما روشن نیست. در سابقه فرهنگ مزدیسنا، خروس مقدس است و گفته‌اند که کیومرث در پی خون‌خواهی پدرش به دماوند رفت، در حالی که ماکیان به دنبال او روان بود. خروس ماری را - که در پیش روی ماکیان بود - با ضربه‌های منقارش کوبید و هر بار که ضربه‌ای به او زد بانگی سر داد. کیومرث از شفقت خروس بر ماکیان خوش دل شد و مار را کشت و غذایی به خروس داد؛ اما خروس آن غذا را به ماکیان نثار کرد. کیومرث آن حال و آن بانگ بهنگام را به فال نیک گرفت و آن را خجسته دانست. گفته‌اند خروس سفید در هر خانه‌ای که باشد دیو گرد آن خانه نخواهد گشت (بلعمی، ۱۳۵۳: ۱/ ۱۱۷). «در خبر است که در زیر عرش خدای عزوجل خروسی سپید است و چون او بانگ کند، خروسان دنیا بشنوند و همه بانگ کنند» (جمالی یزدی، ۱۳۴۶: ۸۸). مؤلف *نزهت‌نامه* آورده است: «هرگاه چون خروس سپید در کاروان باشد، شیر هیچ گزند نکند و چندان‌که خروس سپیدتر و که‌تر، بیم شیر فزون‌تر» (شهمردان، ۱۳۶۲: ۱۵۳). طبری آورده است: «چون شیر آواز خروس بشنود بگریزد و نیارد برجای ایستادن» (۱۳۹۱: ۱۲۴).

مقایسه این سخنان با گفته طوسی مهم است که نوشته است: «اگر شکم خروس بشکافند و بر زخم شیر نهند ساکن گردد. شیر چون بانگ خروس بشنود زمزمه بزند و آشفته گردد» (۱۳۹۱: ۵۷۳). چنان که می بینیم، تقابل خروس و شیر، به «درمان» منتهی می شود: شیر از خروس سپید می ترسد و گرد جایی که خروس سپید در آن باشد نمی گردد؛ اما شیر با زدن زخم به انسان، این ترس را «تلافی» می کند و خروسی را به کشتن می دهد. اگر شیر به کسی زخمی بزند، درمان آن زخم، شکم شکافته خروس است. این تقابل پس از مرگ خروس نیز برجاست و حفظ می شود، آن هم از طریق گذاشتن مرهم بر زخم کسی که شیر او را زده است. در *نزهت نامه* نیز آمده است: «شیر یکی را به دندان گرفته باشد، خروسی را شکم بشکافند و بر جایگاه زخم نهند ساکن گردد» (شهمردان، ۱۳۶۲: ۵۱). این دشمنی حتی در نام ها نیز ادامه می یابد، اگر در نام گیاهی هم کلمه شیر ذکر شده باشد، آن تقابل رخ نشان می دهد: «اگر زنی برهنه خروس به دست گیرد و اندر دشتی که شیر گیاه باشد - که به تازی شلیم خوانند - بگرداند، اندر آن جای، این گیاه نماند و بیفتد» (همان، ۱۵۳). طلسمی نیز برای منقاد کردن شیر ذکر شده است که خروس در آن نقش دارد:

ده ناخن خروس و ده ناخن خارپشت هر بیست عدد در زیر سرگین تر پوشیده گردانند، هفت روز پس برآرند و در روغن گل خالص نهند و بدان روغن دست و پای بیندایند، شیر با آن کس رام و منقاد گردد (همان، ۱۵۴، ۱۱۴؛ دنیسری، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

منقاد شدن شیر نیز نوعی درمان و «دوری از اثر سوئی» است که در پی حمله شیر رخ می نماید. این نمونه تقابلی است که دلیل آن بر ما روشن نیست؛ اما اعتقاد راسخی به چنین تقابلی وجود داشته است.

بیشتر مؤلفان گفته اند که سوسمار و سگ آبی (و البته گاه گفته شده راسو) دشمن تمساح اند. به همین دلیل، این دشمنی به این می انجامد که پیه سگ آبی بلای تمساح را از آدمی دفع می کند:

نهنک (تمساح) دهان باز کرده دارد، سگ آبی خویشتن به گل بگرداند و در شکمش شود و او را بکشد و از این است هر که پیه سوسمار یا سگ آبی بر خویشتن مالد، از نهنک ایمن باشد (شهمردان، ۱۳۶۲: ۱۶۷).

نمونه دیگر این تقابل، در باب گرگ و گوسفند قابل مشاهده است. عجایب‌نویس معتقد است چیزهایی که در زمان حیات با هم تضاد دارند، پس از ترک حیات نیز این تضاد را حفظ می‌کنند (ر.ک: شهردان، ۱۳۶۲: ۴۷). مثلاً کلاغ و جغد در زندگی با هم دشمنی دارند. پس از مرگ، اگر دو چشم کلاغ و دو چشم جغد را پیش دو تن در آتش اندازند، بوی آن که بلند شود، آن دو تن با هم دشمن می‌شوند و به صلاح باز نمی‌آیند (همان، ۱۴۰). این تضاد در اجزای دو طرف تضاد نیز دیدنی است:

چون از روده گرگ رود یا چغانه سازند و مطرب با دیگر روده‌های گوسپندی بر برپت یا بر چغانه کرده باشند و با هم بزنند، هیچ آواز ندهد، الا آنچه از آن روده گرگ باشد و همچنین، در کارزارگاه یک خروار کوس از پوست گرگ بسازند، چون با دیگر کوس‌ها بزنند و آواز به هم آمیخته شود، دیگرها دریده شوند (همان، ۵۹).

«اگر از او [پوست گرگ] دهل سازند و با دهل‌های دیگر - که از پوست دیگر جانوران ساخته باشند - بزنند، آن دهل‌ها آواز ندهد و دریده گردد» (دنيسرى، ۱۳۸۷: ۲۲۲). «اگر از پوست گرگ دف سازند یا طبلی و آنجا که دف‌ها و طبل‌ها زنند او را بزنند، آن همه دف‌ها و طبل‌ها دریده شود» (طبرى، ۱۳۹۱: ۱۲۳).

جانوران معادی بعد از مرگ اعضای ایشان در یکدیگر جهد، چنان‌که روده گرگ و گوسفند و دندان گربه و استخوان موش، چون به هم بازنهند بر یکدیگر زنند ... اگر از پوست گرگ دفی سازند و بزنند، همه دف‌ها بدرد. اگر پوست گرگ به زه کمان کنند و بکشند، دگر زه‌های کمان‌ها بگسلد (طوسی، ۱۳۹۱: ۵۷۵).

«اگر کعب گرگ بر نیزه آویزند، روز حرب اسبان و سواران از آن نیزه‌دار بگریزند» (طبرى، ۱۳۹۱: ۱۲۸). این نمونه اخیر هم مصداق «رفع اثر سوء» است. به نظر می‌رسد می‌توان مقوله درمان عجایب‌نامه‌ای را ذیل مقوله «تقابل» طبقه‌بندی کرد و تقابل را به‌مثابه درمان در نظر آورد.

در طب قدیم، محل زخم کژدم را با روغن فندق ضمد می‌کردند و معتقد بوده‌اند که فندق پادزهر سموم است (شهردان، ۱۳۶۲: ۱۹۴). این باور را در این گفته شهردان می‌توان پی گرفت که برای «مضادّت» این‌گونه تمثیل می‌آورد:

خاصیت کژدم و بندق تا بدان حد است که اگر شاخی تر از چوب بندق بگیرند و بر خاک زمین دایره‌ای در کشند و کژدمی در میان آن دایره افکنند، از آنجا بیرون نتواند آمدن و هرگاه که به محیط دایره برسد، بازگردد و این در مصادقت است (۱۳۶۲: ۳۱، ۳۲، نیز ۲۲۲).

در *نزهت‌نامه* آمده است که «جگر شتر دشمن آب سیاه است» (همان، ۹۸). ذکر «دشمنی» را نیز می‌توان به تقابل تعبیر کرد که مؤید مثال‌های متعددی است که برای آن ذکر کردیم.

درباره روی و سرب نیز چنین تقابلی وجود دارد: «سفیدروی چون شکسته شد، به سرب باز نتوان بست. از آنکه سعد، آن زحل را نخواهد و فرانپذیرد» (همان، ۲۵۱). مقوله درمان یا رفع اثر سوء در مواردی که امروز در اصطلاح به آن «ترفند» می‌گوییم نیز کاربرد دارد: «رنگ انگور سیاه از جامه با انگور سپید برود و رنگ انگور سپید به انگور سیاه پاک شود ... رنگ توت سیاه، توت سپید ببرد ...» (همان، ۵۳۳).

تضادها به شکل‌های متنوعی در عجایب‌نامه‌ها حضور دارند. یک نمونه مهم آن درباره دشمنی بین گرگ و روباه است که در کتاب‌ها به آن اشاره شده؛ اما درباره درگیری مستقیم این دو تقریباً ذکری به میان نیامده است. در عوض، از گیاهی به نام «عنصل» یاد شده است که روباه برای دفع خطر گرگ آن را در لانه خود انبار می‌کند، چون گرگ از عنصل گریزان است (برای مثال، ر.ک: همان، ۵۹، ۱۰۷). مؤلف *فرخ‌نامه* نوشته است: «در عنصل خاصیتی عجب است و آن است که چون گرگ پای بر آن نهد، بیمار شود ... و روباه چون بیمار شود، عنصل بخورد درست شود» (جمالی یزدی، ۱۳۴۶: ۱۵۵). چنان‌که می‌بینیم، این دشمنی از طریق عنصر دیگری، غیر از دو طرف خصومت، ایضاح شده است.

از دیگر نمونه‌هایی که به دلیل خیالی و پنهان تضاد پرداخته شده است می‌توان به ضدیت خنفسا با آهو اشاره کرد: «خنفسا بر آهو افکنند بمیرد؛ زیرا کی آهو قمر راست و خنفسا زحل را. چون بر وی افتد، بمیرد» (طوسی، ۱۳۹۱: ۵۶۷). به هیچ وجه بر ما روشن نیست که چرا کسی باید خنفسا بر آهو بیفکند یا چرا «آهو قمر را باشد و خنفسا زحل را» و چگونه است که قمر و زحل در آسمان این‌گونه باهم در تضادند و این

تضاد چگونه به مظاهر آن‌ها در زمین منتقل شده است. با این حال، این دلیل‌های خیالی اصولی دارند و این اصول را باید در فرآورده‌های ذهنی و نه عینی انسان متقدم جست‌وجو کرد. می‌توان حدس زد که در بقیه نمونه‌هایی هم که دلیلی برای تقابل موجودات ذکر نشده است، این دلیل را می‌توان در متون دیگر پیدا کرد.

از دیگر انواع تضادها، می‌توان به ضدیت پدیده‌های بزرگ و کوچک اشاره کرد؛ برای مثال، «چون از صنّاجه^۳ درگذرند، هیچ بهایم صعب‌تر از وی نیست و با این همه، از بانگ غوک ترسد» (جمالی یزدی، ۱۳۴۶: ۲۱) یا اگر اژدهای به آن عظمت را، موجودی که بر کوچکی آن تأکید شده است، بگذرد، «زهر به همه اندام او باز شود و بمیرد» (شهمردان، ۱۳۶۲: ۱۶۹) یا تقابل شیر و پشه که در جاهای دیگر هم مکرر ذکر شده است: «اگر موی شیر، تایی چند، به در خانه آویزند، پشه از آن خانه در نرود البته» (طبری، ۱۳۹۱: ۱۲۸). «شیرمگس مخصوص است که جز بدو نرود و نیش صعب و سخت دارد و هر کجا اثر خون بر تن شیر پیدا آمد، از او جدا نشود تا آنگاه هلاکش کند» (شهمردان، ۱۳۶۲: ۲۰۴).

۴. نتیجه

در جهان عجایب‌نامه، شاهد سیطره منطقی شبه‌اسطوره‌ای بر تفکر عجایب‌نویس هستیم. تفاوت این منطق با منطق حاکم بر اسطوره در این است که منطق اسطوره‌ای استعلایی است و جانب تفکر در آن سویه‌ای قدسی دارد و مربوط به کل جهان هستی است؛ اما در جهان عجایب‌نامه، این منطق استعلایی پایین می‌آید و به‌سوی زمین متمایل می‌شود؛ به‌گونه‌ای که برای مثال، تفکری که در اسطوره مایه پیوند همه چیزها و یگانگی عناصر هستی است و کل هستی را در پیکره‌ای واحد می‌بیند که «فرایند آفرینش» آن را از هم جدا کرده است، در جهان عجایب‌نامه، به «پیوندهای صوری» بر مبنای «شبهات‌های ظاهری» پدیده‌های طبیعی فرو کاسته می‌شود. عجایب‌نویس می‌کوشد با تشبه به جهان اسطوره - که حقیقی دانسته می‌شود - معتقدات خود را در قالب علم عرضه کند. این امر روشن می‌کند که اسطوره در ذهن عجایب‌نویس جایگاهی والا دارد و آفریدن نظیره‌ای در قدوقامت آن، اعتبار تألیف او را در چشم مخاطب افزون می‌کند. به این

ترتیب، عجایب‌نامه‌ها با وجود تأکید بر اهمیت علم، دانش طبیعی را با بن‌مایه‌های شبه‌اسطوره‌ای درآمیخته‌اند. بخشی از این فرایند، با سازوکارهای شبه‌اسطوره‌ای مرتبط است که نشان می‌دهد این نوع تفکر تنها به انسان پیشاتاریخی تعلق ندارد؛ بلکه در عمق تاروپود اندیشگانی انسان امروز نیز نهفته است. با مطالعه عجایب‌نامه‌ها، اشکال تفکر شبه‌اسطوره‌ای در دایرةالمعارف‌های علوم طبیعی به چند شکل رخ می‌نماید:

تفکر شبه‌اسطوره‌ای سبب عدم تمایز اجزای هستی در ذهن مؤلفان است. آن‌ها نمی‌توانند تفاوت‌های بنیادین عناصر هستی را درک کنند و به همین دلیل، همه اجزای آن را در پیوند با هم به‌تصویر می‌کشند. شباهت ظاهری، گذر روزگار و پیوند با متعلق آسمانی، در نظرگاه عجایب‌نویس، عامل تبدیل پدیده‌ای به پدیده دیگر است.

عجایب‌نویسان برای حوادث طبیعی که دلیل فیزیکی یا ژنتیکی دارد، تعلیل‌های شبه‌اسطوره‌ای می‌تراشند. آن‌ها با ارجاع پدیده‌ها به ذهن اسطوره‌ساز خود، وجوهی تبیینی به طبیعت می‌افزایند و به فهم خود از جهان شکل می‌دهند.

مقوله تکرارهای اساطیری در عجایب‌نامه‌ها از حالت استعلایی خود خارج می‌شود و به پدیده‌های عادی که ارتباطی با خدایان ندارند تسری می‌یابد. با این تمهید، عجایب‌نویس خود را خرسند می‌کند و فرصت تجربه موهبت‌ها را به امری مکرر تبدیل می‌کند.

ذهن مؤلف عجایب‌نامه با بهره‌گیری از سابقه تقابل‌های هستی‌شناختی، از تقابل به‌منزله روشی برای دفع اثر سوء استفاده می‌کند و راهی برای تخفیف آلام ناشی از ضدیت برخی چیزها می‌آفریند.

پی‌نوشت‌ها

1. Deucalion
2. Pyrrha

۳. در عجایب‌نامه‌ها جانوری مهیب‌تر از او بر خشکی نیست. ظاهراً ماموت.

منابع

- قرآن کریم.

مطالعه‌ای در باب پیوندهای عجایب‌نامه و اسطوره:..... زهرا صابری تبریزی و همکاران

- احمدی خاوه، احسان و سمیه شاه‌حسینی (۱۳۹۲). *رؤیا، قلمرو نامرئی ذهن*. تهران: علمی و فرهنگی.
- اشکواری، محمدجعفر (۱۳۹۲). «عجایب‌نگاری ابن‌فقیه در کتاب *البلدان*». *تاریخ اسلام*. س ۱۴. ش ۴. صص ۷۵ - ۱۰۰.
- اشکواری، محمدجعفر و همکاران (۱۳۹۶). «عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی: خاستگاه و دوره‌بندی». *مطالعات تاریخ اسلام*. س ۹. ش ۳۳. صص ۲۹ - ۵۱.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری.
- براتی، پرویز (۱۳۸۸). *روایت، شکل و ساختار فانتزی عجایب‌نامه‌ها*. تهران: افکار.
- بلعمی، ابوعلی (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی*. تصحیح ملک‌الشعراى بهار. به‌کوشش محمد پروین گنابادی. تهران: زوار.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- پیشاوری (بی‌تا). *نگارستان عجایب و غرایب*. به‌تصحیح حاجی محمد رمضان‌ی. با مقدمه محیط طباطبایی. تهران: کتابفروشی ادبیه ناصرخسرو.
- جمالی یزدی، ابوبکر مطهر (۱۳۴۶). *فرخ‌نامه*. به‌کوشش ایرج افشار. تهران: امیرکبیر.
- جوهری نیشابوری، محمد بن ابی‌البرکات (۱۳۸۳). *جواهرنامه نظامی*. به‌کوشش ایرج افشار. تهران: میراث مکتوب.
- حرى، ابوالفضل (۱۳۸۱). «وهمناک در ادبیات کهن». *پژوهش زبان‌های خارجی*. ش ۱۲. صص ۱ - ۱۷.
- حرى، ابوالفضل (۱۳۹۳). *کلک خیال‌انگیز: بوطیقای ادبیات و همناک، کرامات و معجزات*. تهران: نی.
- دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۵۹). «داستان ترجمه دو تألیف زکریای قزوینی». *آینده*. س ۶. ش ۵ و ۶. صص ۴۱۹ - ۴۲۶.
- دنیسری، شمس‌الدین محمد بن امین‌الدین ایوب (۱۳۸۷). *نوادر التبادر لتحفه البهادر*. به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دریابندری، نجف (۱۳۷۹). *افسانه اسطوره*. تهران: کارنامه.

سال ۸، شماره ۳۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۹ _____ دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه

- سلطانی، اکرم (۱۳۸۵). «بحثی پیرامون عجایب‌نامه‌ها و نظایر آن؛ معرفی غرایب الدنيا و عجایب‌الاعلی شیخ آذری طوسی». *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*. د ۵۷. ش ۱۷۸. صص ۱۳۱ - ۱۴۹.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۱). *بینش اساطیری*. تهران: اساطیر.
- شهردان بن ابی‌الخیر (۱۳۶۲). *نزهت‌نامه علائی*. تصحیح فرهنگ جهانپور. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طبری، محمد بن ایوب (۱۳۹۱). *تحفه‌الغرائب*. به تصحیح جلال متینی. تهران: کتابخانه مجلس.
- طوسی، محمد بن محمود بن احمد (۱۳۹۱). *عجایب‌المخلوقات و غرائب‌الموجودات*. به اهتمام منوچهر ستوده. تهران: توس.
- علایی، سیروس (۱۳۷۲). «جهان‌نمای قزوینی». *ایران‌شناسی*. س ۵. ش ۱۹. صص ۵۲۶ - ۵۳۶.
- غرویان، مینا (۱۳۹۰). «اسرار کیمیاگری، اسیر در زندان تاریخ مدرن: نگاهی اجمالی به کتاب ساختارها و منشأ کیمیاگری اثر میرچا الیاده». *کتاب ماه دین*. ش ۱۶۷. صص ۱۷ - ۲۱.
- فرنخ دادگی (۱۳۹۵). *بندم‌ش*. برگردان مهرداد بهار. تهران: توس.
- فزونی استرآبادی، میرمحمدهاشم (۱۳۲۸). *بحیره*. چاپ سنگی عصر احمدشاه قاجار. تهران: مطبعة میرزا امان‌الله.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۶۱). *عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات*. تصحیح و مقابله نصرالله سبوحی. تهران: کتابخانه مرکزی.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۴). *زبان و اسطوره*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: مروارید.
- گل‌سرخ، ایرج (۱۳۷۷). *تاریخ جادوگری*. تهران: علم.
- مشکور، محمدجواد (۱۳۷۷). *خلاصه ادیان در تاریخ دین‌های بزرگ*. تهران: شرق.
- مهری، فاطمه (۱۳۹۳). *بررسی جایگاه عجایب در نظام دانش‌های کهن برپایه ادب فارسی*. رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی. دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۴). *علم و تمدن در اسلام*. ترجمه احمد آرام. تهران: علمی و فرهنگی.
- هینلز، جان راسل (۱۳۹۱). *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۰). *روان‌شناسی و کیمیاگری*. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: به‌نشر، آستان قدس رضوی.

The Quasi-Myth rules in Ajaib-nameh

Zahra Saberi Tabrizi¹ * Zolfaghar Alami² Nasrin Faghih
Malekmarzban³ Gholam-ali Fallah⁴

1. Phd Candidate of Persian Language and Literature, Alzahra University.
2. Associate Professor of Persian Language and Literature, Alzahra University.
3. Associate Professor of Persian Language and Literature, Alzahra University.
4. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Kharazmi University.

Received: 07/09/2019

Accepted: 22/12/2020

Abstract

Ajaib-Nname is written document from the fifth to twelfth centuries. This study hypothesizes that there is a relationship between Ajaib-nameh and mythological views. To text it, eight texts of this genre were described and analyzed. Using Foucault's theory of genealogy, it was revealed that collective imagination in Ajaib-nameh has a relationship with the quasi-mythological motifs, despite the former's methods and objectives. The evolution of these texts has been explained in three distinct eras, including the geography-based era, the narrative era, and time-based era. The intensity and weakness of imagination in these texts are highlighted in three colors: yellow, orange and dark red.

Keywords: Ajaib-nameh; popular literature; myth; quasi-myth; hesitation; unity; repetition; opposition.

*Corresponding Author's E-mail: z.saberi@alzahra.ac.ir