

Analysis of Wonders in Tarsusi's *Darabnameh* Report

Ehsan Pourabrisham¹

1. Introduction

Books of wonders are encyclopedic works influenced by the geography and natural phenomena of the ancient world which reflect the culture and popular beliefs through stories and myths. As this literary tradition evolved in the Persian language by the fifth century AH (11th century AD), it became a source of inspiration for storytellers. Drawing upon imagination, astonishment, and curiosity, these narratives captivated and entertained the audience. Studying some ancient stories, especially those with heroic themes, reveals that their authors paid significant attention to books of wonders. These narratives, rooted in and derived from the people's culture, were familiar and engaging for them. Furthermore, the writer of an incident-based story could develop and enhance the story by incorporating extraordinary events and elements, making encounters with wonders a substantial part of the narrative. Just as the narratives of *Sinbad the Sailor* and *the Wonders of India* played a role in the evolution of the wonders tradition, subsequently, narratives of wonders also entered fictional texts.

2. Analysis

The *Darabnameh*, written by Abu Tahir Tarsusi, is among the narrative texts of the late fifth or early sixth century AH (11th century AD) that are characterized by their storytelling style of narration. This approach allows the storyteller to develop and elaborate on the story according to their own taste and the preferences of their listeners. Tarsusi includes instances of such wonders in the *Darabnameh* in order to entertain the audience and appeal to their general interest in hearing extraordinary stories and events. This study seeks to document the wonders mentioned in the *Darabnameh* by examining Persian books of wonders from the fifth to the seventh centuries.

The first part of the *Darabnameh* focuses on the story of Homy, the daughter of Bahman (Ardeshir), and her son Darab, while the second part revolves around the story of Alexander and Buran-dokht, the daughter of Dara. The adventures of Alexander, also mentioned in the *Shahnameh*, consist of a collection of wonders that he encounters during his journeys; therefore, the wonders of this story can be examined in both texts. The *Garshaspnameh* (composed in 458 AH) by Asadi Tusi (died around 465 AH) is another ancient epic text that includes a section dedicated to the wonders of the hero's journey in India. Scholars have previously noted the similarity between this section of the *Garshaspnameh* and ancient texts such as *Wonders of India* and *Sinbad the Sailor*. Hence, since the *Garshaspnameh*, like the *Shahnameh*, is considered a literary precursor to the *Darabnameh* and contains a significant portion dedicated to wonders, as well as numerous similarities with the *Darabnameh* in this regard, it has been referenced in the current study. Additionally, due to the significance of the stories in the books *Wonders of India* and *Sinbad the Sailor* in the compilation of ancient wonders narratives, as well as the attention given to the *Garshaspnameh*, these two sources have also been cited in the analysis of the wonders in the *Darabnameh*.

1. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran; e-mail: e.pourabrisham@scu.ac.ir

 ORCID:0000-0002-5544-4309

 10.48308/HJLIT.2024.234681.1293



Copyright: © 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

3. Literature Review

Several studies have been conducted on the *Darabnameh*; however, they do not specifically address our main topic. The article “Cryptic Capacities of the *Darabnameh* of Tarsusi” discusses the interpretation of certain strange phenomena from the perspective of cryptographers. The article “The Story of Darab in the *Shahnameh* and the *Darabnameh*” highlights the similarities between the *Darabnameh* and the *Garshaspnameh* in terms of wonder narration. The article “An Examination of Mythological Elements in the *Darabnameh* of Tarsusi” categorizes the myths and beliefs found in the *Darabnameh* into Iranian, Islamic, and Semitic myths, noting the presence of some of the extraordinary creatures in the *Ajayeb al-Makhlūqat* (Wonders of Creation) by Tusi.

4. Methodology

The present research extracts, classifies, and examines the wonders mentioned in the *Darabnameh*, demonstrating that these instances are not entirely the inventions of the storyteller, but are influenced by earlier texts or their contemporaries. Therefore, the study investigates Persian books of wonders from the fifth to the seventh centuries as a source for the marvels and strange objects. These texts include *Tuhfat al-Ghra'ib* by Hasib Tabari, *Ajayeb al-Makhlūqat* by Tusi, *Ajayeb al-Makhlūqat* by Qazvini, and *Ajayeb al-Dunya* by Ibn Muqaffa'. Then, the research examines the wonders described in two earlier literary texts, namely the *Shahnameh* (Alexandrian section) and the *Garshaspnameh*, in order to identify the similarities with the *Darabnameh*.

5. Conclusion

Regarding the narrative style of storytelling in the *Darabnameh*, Tarsusi engages his audience by including various wonders, some of which appear in ancient Persian books of wonders from the fifth to the seventh centuries. Furthermore, by comparing the wonders mentioned in the *Darabnameh* with the *Shahnameh*, *Garshaspnameh*, and potential sources such as the *Sinbad the Sailor* and *Wonders of India*, numerous similarities emerge. These resemblances suggest that the wonders in the *Darabnameh* are not solely the creations of the storyteller, but are also present in earlier narrative texts; However, it is not possible to pinpoint the exact sources for the wonders of the *Darabnameh*, as the original source of Tarsusi's writing is not available, and the narrative style (storytelling) allows for the narrator's influence and adaptation.

The wonders examined in this research include botanical marvels, objects, culture and customs, giants, places, and animals. Of the 26 wonders studied here, approximately fifteen are found in the *Garshaspnameh* and ten in the *Shahnameh*. These instances are also mentioned in books of wonders, indicating a close connection between these texts and narrative literature.

Keywords: book of wonders, *Darabnameh*, *Shahnameh*, *Garshaspnameh*, influence

دوفصلنامه تاریخ ادبیات

دوره ۱۷، شماره ۱، (پیاپی ۸۸ / ۱) بهار و تابستان ۱۴۰۳

مقاله علمی - پژوهشی

صفحه ۵ تا ۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳

بررسی و تحلیل عجایب‌نگاری طرسوسی در گزارش داراب‌نامه

احسان پورابریشم^۱

چکیده

عجایب‌نامه‌ها، دایرة‌المعارف‌گونه‌ای هستند متأثر از جغرافیا و طبیعیات دنیای قدیم، که فرهنگ و باورهای عامه را، که در قالب داستان‌ها و افسانه‌ها آمده، بازتاب می‌دهند. با تطور این سنت نوشتاری در زمان فارسی تا قرن پنجم هجری، همچنان که بخشی از آن مأخوذ از داستان‌ها بود، خود به منبعی برای داستان‌گزاران تبدیل شد که با تکیه بر وجه خیال‌آمیزی، شگفتی و کنجکاوای مخاطب را برمی‌انگیخت و هم او را سرگرم می‌کرد. داراب‌نامه طرسوسی از جمله متون داستانی قرن ششم هجری است که داستان‌هایی از عجایب دارد؛ داستان‌هایی که گاه نشان آنها را در عجایب‌نگارشته‌های کهن نیز می‌یابیم. این داستان‌ها/عناصر شگفت‌انگیز گستره وسیعی را در برمی‌گیرند که شامل عجایب زمینی‌ها، اشیاء، فرهنگ و آیین، غول‌پیکران، مکان‌ها و جانوران می‌شود. پژوهش حاضر با تمرکز بر «عجایب‌نگاری»های طرسوسی، به نشان دادن تأثیرپذیری او در این حوزه، از عجایب‌نامه‌های هم‌روزگار یا متقدم می‌پردازد و پیش از آنکه به دنبال مأخذیابی داستان‌های عجیب داراب‌نامه باشد، نشان می‌دهد که آنها به‌تمامی ساخته داستان‌گزار نبوده و از سنت نوشتاری‌ای با نام عجایب‌نگاری (که ریشه در روایات شفاهی دارد) سرچشمه می‌گیرند. با توجه به اینکه بعضی از موارد مذکور پیشتر در شاهنامه (بخش اسکندر) و نیز گرشاسب‌نامه (به عنوان منظومه‌ای حماسی با حضور پررنگ عجایب) ذکر شده‌اند و تأثیرپذیری احتمالی طرسوسی از آنها، موارد همسان یا نزدیک در این متون نیز ذکر شد.

کلیدواژه‌ها: عجایب‌نامه، داراب‌نامه، شاهنامه، گرشاسب‌نامه، تأثیرپذیری

۱. مقدمه

مردمان روزگار قدیم، علاقه‌مند به دانستن شگفتی‌های عالم، به خواندن و شنیدن اخبار و روایات مهیج و خیال‌انگیزی می‌پرداختند که علی‌رغم اغراق، گاه از حقیقت‌نمایی خالی نبود و از این روی با آنها همذات‌پنداری می‌کردند؛ به‌ویژه که ناقلان برای مستند کردن اقوال خود، اغلب آنها را به شاهان افسانه‌ای، پیامبران و یا دست‌کم اشخاصی از همان روزگار خود نسبت می‌دادند؛ اخبار کشتی‌شکستگان و گمشدگان دریاها که به جزایر دوردست می‌افتادند یا ماجراجویان و مسافرانی که در بی‌شبه‌ها و بیابان‌ها راه گم می‌کردند، از سرزمین‌های ناشناخته سر برمی‌آوردند و با گیاهان و جانوران عجیب برخورد می‌کردند، همواره کنجکاوای و خیال‌پردازی مخاطبان را برمی‌انگیخت. این داستان‌های شگفت‌آمیز با تصورات و باورهای عامیانه را در ماجراهای سندباد بحری و بلوقیای هزار و یک شب می‌یابیم که پسین‌تر تا داستان‌های سلیم جواهری ادامه می‌یابد و هم به شکل مستقل در متونی مانند عجایب‌الهند (با عنوان درست: الصحيح من اخبار البحار و عجائبها، تألیف در قرن چهارم هجری) و سلسله‌التواریخ (یا اخبار الصین و الهند، تألیف در قرن چهارم هجری) از زبان ملاحان و ماجراجویان بحری. روایت در کانون این متون است و راوی می‌کوشد تا با توصیف رخداد‌های متوالی شگفت‌انگیز، مخاطب را با خود همراه کند.

^۱ E.pourabrisham@scu.ac.ir

ORCID: 0000-0002-5544-4309

doi: 10.48308/HLIT.2024.234681.1293



Copyright: © 2023 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

^۱ استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

متون جغرافیایی نیز سهم قابل توجهی در تطوّر عجایب‌نگاری داشت. با تکامل دانش جغرافیا نزد مسلمانان، بخشی از نوشته‌های ایشان به شگفتی‌های بَر و بحر اختصاص یافت. ابن خردادبه (د. ۳۰۰ق) و پسین‌تر ابن‌رسته (د. ۲۹۰ تا ۳۰۰ق) در قرن سوم هجری عجایی را به شکل محدود در آثار خود ذکر کرده‌اند؛ اما ابن فقیه همدانی (د. ۳۳۰ یا ۳۴۰ق) با تألیف البلدان و گنجاندن اطلاعات فراوان از عجایب روزگار، طرحی نو افکند. البلدان، دایرة‌المعارف‌گونه‌ای با رویکرد جغرافیایی است که نویسنده به ذکر عجایب و داستان‌های آنها ذیل عناوین مرتبط می‌پردازد: «القول فی البحار و عجائب ما فیها»، «و من عجائب مصر» و... (اشکواری، ۱۳۹۲: ۷۸ و ۷۷). عجایب منقول در البلدان ابن فقیه پسین‌تر در متون موسوم به عجایب‌نامه نقل و درج شد (همان: ۹۱ و ۹۰). تا قرن‌ها پس از این، همچنان متونی با ساختار متون جغرافیایی پدید آمد که وجه عجایب‌نگاری در آنها قابل ملاحظه بود؛ دو متن هفت کشور (یا صور الاقالیم) و نخبة الدهر فی عجائب البرّ و البحر از نیمه اول قرن هشتم در این شمارند.

علاوه بر روایات داستان‌پردازان و متون جغرافیایی، تأثیرگذاری بعضی متون شناخته‌شده کهن در حوزه طبیعیات را در عجایب‌نامه‌ها می‌یابیم. استناد عجایب‌نویسان به آپولونیوس تیانایی (با نام بلیناس / حکیم بلیناس در فرهنگ اسلامی) در حوزه کیمیا و طلسم فراوان است. کتاب الحيوان از ابوعثمان عمرو بن بحر بصری، دانشور نامدار سده دوم و سوم هجری، از مهم‌ترین منابع حیوان‌شناسی در جهان اسلام بود که علاوه بر خواص حیوانات و افسانه‌ها و باورهای عامیانه درباره آنها، به عجایب سرزمین‌ها نیز می‌پرداخت و این هردو در عجایب‌نامه‌ها راه یافت (اشکواری و همکاران، ۱۳۹۶: ۳۸ و ۴۴؛ براتی، ۱۳۸۸: ۳۹-۴۶).

بنابراین، علاقه‌مندی به دانستن ناشناخته‌های جهان و گردآوری عجایب و غرایب، دانشورانی را به تألیف عجایب‌نامه‌ها واداشت. این متون، دایرة‌المعارف‌گونه‌ای از دانش‌ها، رویدادها و خواص شگفت‌انگیز عناصر بر مبنای کیهان‌شناسی و طبیعیات و از منظر دانش آن روزگار بود؛ چنان که قزوینی (د. ۶۸۲ق) در عجایب‌المخلوقات خود ارجاعات فراوان به ابن سینا، ابوریحان بیرونی، محمد زکریای رازی و دیگر دانشوران متقدم دارد (جنبه علمی). وجه دیگر این متون، داستان‌هایی بود که از افواه و اقوال سرچشمه می‌گرفت و دریافت و شناخت خیال‌پردازانه آن مردمان از جهان ناشناخته و رازآلودشان را بیان می‌کرد (جنبه ادبی)؛ درواقع «این گونه نوشتاری طبیعت‌مبنا به ادبیات علمی نیز شهرت دارد و گونه‌ای نوشتار ترکیبی است که در آن گزارشگر از شگفتی‌های عالم آفاق و انفس یا بَر و بحر، صور اقالیم و طبایع موجودات شرحی تاریخی، شبه‌مستند و پیچیده در لفافه‌ای از اوهام، تصوّرات و باورداشت‌های مردم زمان ارائه می‌دهد» (حزّی، ۱۳۹۰: ۱۳۸). این شگفتی‌ها، سراسر آفاق را دربرمی‌گرفت؛ از عجایب و خواص جبال و بحار و انهار و احجار و اشجار تا عجایب آدمی و طیور و حیوان، و نیز مصنوعات انسانی، مانند بناها و طلسم‌ها و... که نویسنده ضمن توصیف آنها، اطلاعاتی در حوزه‌های قوم‌شناسی، اسطوره‌شناسی، تاریخ، جغرافیا، طب سنتی و علوم رفتاری و اجتماعی ارائه می‌داد و هم از منظر معرفت‌زایی، خواننده را متوجه صنع باری می‌کرد (نک: قزوینی، ۱۳۶۱: ۳؛ طوسی، ۱۳۴۵: ۵). بنابراین، نمی‌توان عجایب‌نامه‌ها را صرفاً متونی ادبی در نظر گرفت؛ بلکه «به عنوان بخشی از مجموعه متون علمی زبان فارسی» نیز قابلیت بررسی دارند (مهری، ۱۳۹۷: ۹۸).

گفتنی است نویسنده در مواجهه با عجایب تأکید دارد که تنها آنچه را خواننده و شنیده گزارش کرده است (استناد نقلی و نه عقلی) (نک: قزوینی، ۱۳۶۱: ۴؛ طوسی، ۱۳۴۵: ۳۳ و ۳۴)؛ اما گاه نظر شخصی‌اش را نیز درباره صدق یا بعید بودن، شبهت یا معروفیت آن می‌نویسد (طوسی، ۱۳۴۵: ۱۷)؛ زیرا پیشتر می‌داند که خواننده آنها را «عجیب» و «غریب» می‌پندارد.

قزوینی در تعریف «تعجب» به نقل از حکما می‌نویسد: «دهشتی است که عارض می‌شود انسان را از آن که چیزی بیند و سبب آن ندیده باشد؛ شگفت ماند از آن قبل از آن که سبب آن دانسته باشد»؛ مانند ساختن لانه و فراهم آوردن عسل توسط زنبور (قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۰) و نیز در تعریف «غریب» می‌نویسد: «امری باشد که مثل آن کم واقع شود و مخالف عادات بود؛ یا تأثیر نفوس باشد یا تأثیر امور فلکی یا تأثیر اجرام عنصری»

(همان: ۱۴). او تمام آنچه را که در عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات خود ذکر می‌کند، ذیل این دو مفهوم می‌گنجاند؛ مفاهیمی که از منظر او شگفتی‌برانگیزند.

به نظر می‌رسد پیشینه پرداختن به عجایب هستی به قرون آغازین هجری بازمی‌گردد؛ چنان که ابن ندیم (د. ۳۸۵ق) دو کتاب هشام بن محمد بن سائب کلبی (د. ۲۰۴ق) با عناوین عجائب البحر، و العجائب الاربعه را نام می‌برد (ابن ندیم، ۱۳۴۶: ۱۶۳؛ به نقل از: اشکواری، ۱۳۹۲: ۷۶ و ۷۷)؛ اما کهن‌ترین عجایب‌نامه‌های بازمانده در زبان فارسی عبارت‌اند از:

تحفة الغرائب از محمد بن ایوب الحاسب الطبری، فراهم‌آورده حدود ۴۸۵ هجری، در ۲۷ باب.
عجائب‌المخلوقات و غرائب‌الموجودات از محمد بن محمود بن احمد طوسی (نام مؤلف بنا بر تتبع مصحح، نقل شد و به نظر می‌رسد صحیح آن نجیب همدانی است. نک: ابن محدث تبریزی، ۱۳۹۷: ۳۴-۳۸ مقدمه مصحح)، فراهم‌آورده ۵۵۵ الی ۵۶۲ هجری در ده رکن.
عجائب‌المخلوقات و غرائب‌الموجودات از زکریا بن محمد بن محمود المکونی (الکمونی) القزوی (د. ۶۸۲ق)، در چهار مقدمه و دو مقاله؛ مقاله اول در علویات و مقاله دوم در سفلیات و هرکدام شامل چند نظر. متن عربی کتاب و نیز ترجمه‌هایی از آن در دست است.
عجایب‌الدنیا از ابوالموید بلخی (قرن چهارم هجری) که ابن محدث تبریزی در ۶۲۷ هجری با افزودن مطالبی از عجائب‌المخلوقات طوسی و منابع دیگر، تألیف تازه‌ای از آن پدید آورده است (برای اطلاع تفصیلی از پیشینه انتساب این کتاب به ابوالموید بلخی، تألیف تازه ابن محدث تبریزی و بهره بردنش از عجائب‌المخلوقات طوسی، نک: تبریزی، ۱۳۹۷: بیست و دو الی سی و سه).

۲. بیان مسئله: داراب‌نامه طرسوسی و پیشینه و پیوند عجایب‌نگاشته‌های آن

در مطالعه بعضی داستان‌های کهن، به‌ویژه آنها که صبغه پهلوانی دارند، درمی‌یابیم که نویسندگان به عجایب‌نگاشته‌ها توجه داشتند؛ زیرا این روایات، آمیخته و برگرفته از فرهنگ مردم بود و برای آنها آشنا و سرگرم‌کننده. از سوی دیگر، نویسنده داستان حادثه‌محور، می‌توانست با بهره جستن از رویدادها و عناصر عجیب، داستان را مخیل‌کند و بی‌رود؛ به گونه‌ای که رویارویی با عجایب، به بخش قابل توجهی از داستان تبدیل شود؛ مانند گرشاسب‌نامه. پس همان‌طور که روایات سندباد بحری و عجایب هند و... در تطور سنت عجایب‌نگاری نقش داشت، پسین‌تر، عجایب‌نامه‌ها نیز وارد متون داستانی شدند؛ به گونه‌ای که پیوند آنها با متون داستانی قرون چهارم و پنجم هجری مانند شاهنامه، گرشاسب‌نامه و فرامرنامه بزرگ تا داستان‌های عامه‌پسند عصر صفوی مشاهده می‌شود؛ یعنی زمانی که آخرین نمونه‌های عجایب‌نامه نگاشته می‌شد. داراب‌نامه از جمله متون داستانی است که در این حوزه قابل بررسی و سنجش است.

۲-۱. داراب‌نامه و مؤلف آن

داراب‌نامه داستانی مفصل با مضمون عیاری و پهلوانی است که از منظر مطالعات زبانی، فرهنگ عامه، تاریخ اجتماعی و... اهمیت بسیار دارد. نویسنده آن، ابوطاهر محمد بن حسن بن علی بن موسی طرسوسی یا طرطوسی (منسوب به طرسوس در آسیای صغیر و یا طرطوس در سوریه)، مؤلف داستان‌های دیگری همچون مسیب‌نامه، قران حبشی، قهرمان‌نامه و ابومسلم‌نامه است که در سالیان اخیر تصحیح و منتشر شده‌اند. جعفرپور، که بعضی آثار طرسوسی را تصحیح کرده است، محتمل می‌داند که طرسوسی «در ابتدای نیمه دوم سده پنجم هجری (۴۵۰ق) زاده شده و دوران پایانی حیات او نیز مصادف با اواخر دهه اول نیمه دوم سده ششم هجری (۵۶۰ق) بوده است» (جعفرپور و محمدیان، ۱۴۰۲: ۵۳). استاد صفا داراب‌نامه را متعلق به سده ششم هجری دانسته است. استاد ریاحی نیز با توجه به زبان متن آن را از اواخر قرن ششم دانسته، و وجود محیط ایرانی‌اندیشی در داستان و آمیختگی آن با فرهنگ یونانی را قریب‌نمای می‌داند برای اینکه طرسوسی باید در دوره قدرت سلاجقه روم و یا در

نواحی تابعه ایشان زیسته باشد و یا اینکه مؤلف و یا پدران او از طرسوس به ایران آمده‌اند و کتاب در ایران نوشته شده باشد (ریاحی، ۱۳۶۹: ۱۳۰). داراب‌نامه به شیوه داستان‌گزارانی روایت می‌شود که خود را «راوی اخبار»، «گزارنده اخبار» و... می‌نامیدند و روایات خود را از گفتار «راویان اخبار» و «ناقلان اسرار» و... نقل می‌کردند. بر این اساس، می‌توان دانست که داستان‌های ایشان روایات کهنی بوده که سینه به سینه نقل می‌شده است و تصرف داستان‌گزار در عبارات و یا شاخ و برگ دادن به داستان خلاصه می‌شد تا مطابق ذوق داستان‌گزار و هم‌پسند مخاطب درآید (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: پانزده). این شیوه داستان‌گزاری موبدی است بر آنکه داراب‌نامه به‌تمامی ساخته و پرداخته طرسوسی نیست و در منابع شفاهی و یا مکتوب کهن‌تری ریشه دارد.

داراب‌نامه با روایت مختصر پیروزی بهمن (اردشیر) بر همای، دختر سام چارش، ملک مصر، و ازدواج آن دو می‌آغازد. ازدهایی بهمن را می‌کشد و ایرانیان، همای را به پادشاهی برمی‌گزینند. روایت مفصل دوم در دو بخش پیوسته بیان می‌شود؛ بخش نخست به ماجرای همای، دختر بهمن (اردشیر) و فرزندش داراب می‌پردازد و بخش دوم به ماجرای اسکندر و بوران‌دخت، دختر دارای دارابان.

استاد صفا آغاز داستان داراب در داراب‌نامه را همانند شاهنامه دانسته است. با این تفاوت که در شاهنامه مختصر و در داراب‌نامه با تفصیل و شاخ و برگ بیشتر خاص داستان‌گزاران ذکر شده است؛ «این تباعد علی‌الخصوص در آغاز زندگانی داراب و رفتن او از درگاه همای به عمان و ماجرای که آنجا برای او حادث گشت و سپس داستان عشق طمروسیه بدو و گریختن آن دو از دریای عمان به جزایر یونان و عجایی که در آن جزایر دیدند و... بیشتر دیده می‌شود ولی از آن پس یعنی از آن هنگام که جنگ‌های وی با فیلقوس و با شعیب تازی درمی‌گیرد تا پایان کار هم‌آهنگی با شاهنامه و داراب‌نامه از سر گرفته می‌شود» (همان، ج ۱: یازده). ستاری با مقایسه روایت داراب در داراب‌نامه و شاهنامه می‌نویسد که این روایت در شاهنامه در ۴۶۸ بیت و در داراب‌نامه در ۳۸۳ صفحه ذکر شده است (ستاری، ۱۳۸۲: ۱۷۵). علاوه بر این از منظر ساختاری نیز روایت دو متن تفاوت‌هایی دارند: شگفتی‌های داستان داراب در داراب‌نامه متعدد است که از این منظر آن را شبیه به گرشاسب‌نامه کرده است؛ درحالی که جز یک مورد، نشانی از ذکر شگفتی در داستان داراب شاهنامه نیست. دیگر آنکه رفتار داراب در داراب‌نامه عیارانه و مطابق پسند مردمانی است که این داستان را از راویان می‌شنیدند؛ در حالی که در شاهنامه، داراب سلوک شاهانه‌ای دارد مطابق با عرف پادشاهان قدیم ایران (همان: ۱۷۹-۱۸۰).

بخش دوم داراب‌نامه به زندگی و ماجراجویی‌های اسکندر و گذارش بر سرزمین‌های ناشناخته و دیدن عجایب و غرایب می‌گذرد. استاد صفا این روایت از زندگی اسکندر را متأثر از روایات ایرانی می‌داند؛ زیرا از سویی با سرگذشت داراب و از سوی دیگر با سرگذشت نواده او بوران‌دخت مرتبط است: داراب از طمروسیه صاحب فرزندی به نام داراب (کهین) می‌شود و چون طمروسیه کشته می‌شود با برادرزاده قیصر روم، ناهید دختر فیلقوس، ازدواج می‌کند؛ اما به سبب بوی بد دهانش او را به نزد پدر بازمی‌گرداند. ناهید که از داراب باردار است، مخفیانه اسکندر را به دنیا می‌آورد. با مرگ داراب، فرزندش داراب (کهین) به سلطنت ایران می‌رسد. در روم، فیلقوس با دانستن اصل و نسب اسکندر او را ولیعهد خود می‌کند. اسکندر به ایران حمله می‌کند، داراب کهین توسط امیرانش کشته می‌شود و اسکندر با دختر او (بوران‌دخت) ازدواج می‌کند؛ او را به پادشاهی ایران می‌نشانند و خودش در پی یافتن آب حیات جهانگردی می‌کند. درباره زادن و پرورش اسکندر نیز همان روایات ایرانی که از کیخسرو و سپس کوروش نقل شده را می‌یابیم: «یعنی اسکندر را حیوانی به شیر خود می‌پرورد (در این داستان ماده بز) و سپس پیرزنی که صاحب آن حیوان است، پرستاری او را بر عهده می‌گیرد و نگاه او را به زاهدی عالم به نام ارسطو می‌سپارد» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: دوازده). با این همه همان سیمای پیامبرگونه‌ای که در اسکندرنامه‌های کهن فارسی می‌شناسیم، در روایت طرسوسی از اسکندر نیز مشاهده می‌شود؛ بدین معنی که او مصلحی است جهانگرد که همواره حکیمان و پیامبران همراهش هستند و جز برای گسترش اسلام نمی‌جنگد؛ اما آن اقتدار مذکور در شاهنامه و دیگر اسکندرنامه‌ها را ندارد.

امانت و حسن‌لی به بررسی چهره اسکندر از این منظر در داراب‌نامه پرداخته‌اند. بنا بر پژوهش ایشان، طرسوسی با شگردهای داستان‌پردازی کوشیده تا اقتدار اسکندر را محدود کند؛ «آفرینش کنش‌ها و حوادث داستانی با هدف شکستن اقتدار اسکندر»، «پردازش شخصیتی ضعیف از اسکندر: ترسو، لجباز، بدون قدرت تصمیم‌گیری» و «پردازش شخصیت‌های مقتدر در برابر شخصیت اسکندر» از جمله شگردهای طرسوسی برای این مقصود است (امانت و حسن‌لی، ۱۳۹۷: ۱۷۴).

۲-۲. پیوند داراب‌نامه با شاهنامه (بخش اسکندر) و گرشاسب‌نامه در عجایب‌نگاری

استاد صفا، با اشاره به فراوانی «عجایب بَرّ و بحر» در داراب‌نامه، می‌نویسد که آنها «زاییده اندیشه‌های افسانه‌ای ایرانیان درباره دریاها و جزایر آنها و ساکنان آن جزایر از نژادهای ناشناخته است که دست‌آویز خوبی برای قصه‌گویان بود تا شنوندگان خود را با استماع آنها سرگرم کنند و بر رونق حلقه مستمعان خود بیفزایند» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: بیست و دو). در واقع داستان‌گزار در بیان عجایب، علاوه بر برانگیختن حس کنجکاوی و شگفتی، سبب می‌شد که آنها با قهرمان همواره پیروز داستان همذات‌پنداری کنند و در عالم خیال به سرزمین‌های دوردست و ناشناخته سفر کنند. داستان‌گزار داراب‌نامه نیز به ذکر فراوان عجایب در داستانش واقف است و حتی برای آن وجه معرفتی می‌شناسد: «هرچند عجایب بیشتر بینی هستی صانع درست‌تر گردد و دست بر تسبیح محکم‌تر شود. بدانک چون عجایب بینی و قدرت او، چنین گویی که ای پاک منزّه خداوندی که چندین عجایب بیافریدی! قدرت تراست. بدین معنی ایمان تو قوی‌تر شود» (همان، ج ۲: ۳۳۹)؛ چنان که عجایب‌نگاران نیز به این «تفکر در صنع باری» در نگارش عجایب‌نامه‌های خود توجه داشته‌اند.

درباره عجایب منقول در داراب‌نامه باید یادآور شویم که به نظر می‌رسد طرسوسی با جغرافیای هند، که عجایب همواره نامدار بوده، آشنایی داشته است؛ زیرا می‌نویسد: «تا برسید به مرغزاری [یعنی در هندوستان] که خدای تعالی در وی همه نوع درخت نشانده بود. اکنون آن همه را آب گرفته و آنجا دریایی عظیم شده است» (همان، ج ۲: ۲۳۱؛ به نقل از امیدسالار، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۱۴)؛ به‌ویژه که نسخه‌های کهنی از داراب‌نامه در هندوستان وجود دارد (همان، ج ۱: هجده و نوزده)؛ بنابراین آشنایی احتمالی طرسوسی با هند، در ذکر عجایب داراب‌نامه بی‌تأثیر نبوده است. نام شاهنامه در داراب‌نامه ذکر شده است؛ هرچند نمی‌توان دانست مقصود شاهنامه فردوسی است و یا یکی از شاهنامه‌های معمول آن زمان: «و گودرز عظیم هنری و مردانه بوده است و هرکه شاهنامه خوانده باشد، داند» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۰۹؛ به نقل از امیدسالار: همانجا). با مقایسه اجمالی داراب‌نامه با شاهنامه، علاوه بر پردازش متفاوت شخصیت‌ها، تفصیل بیشتر وقایع در داراب‌نامه و ذکر ماجراهایی اضافه بر روایت شاهنامه مشهود است که به دلیل سبک این گونه متون (روایت داستان‌پردازان و نقالان) و هم تفاوت احتمالی در منابع است؛ اینکه شاهنامه منبع طرسوسی بوده و یا این که این دو منبع واحدی داشته‌اند، موضوع پژوهش دیگری است؛ اما با توجه به اشتراک بخش اسکندر در شاهنامه و داراب‌نامه و هم از آنجا که موارد قابل توجهی از عجایب مندرج در آنها، در بخش داستان اسکندر است، عجایب‌نگارنده‌های مشترک این دو متن ذکر شد.

گرشاسب‌نامه (سروده به سال ۴۵۸ هجری) منظومه‌ای حماسی از اسدی طوسی (د ح ۴۶۵ق) است که به احوال و جنگاوری‌های گرشاسب می‌پردازد. حجم عجایب مذکور در گرشاسب‌نامه قابل توجه است و ماجراهای بسیاری از سفر قهرمان به جزایر هند را در برمی‌گیرد؛ اما از آنجا که اطلاع دقیقی از مأخذ اسدی نداریم دشوار می‌توان میان اصل روایت و افزوده‌های شاعر مرزبندی کرد (خطیبی، ۱۳۷۷، ج ۸: ۲۸۰). استاد خالقی مطلق از هماهنگی‌ای که از آغاز افسانه گرشاسب در گرشاسب‌نامه و تاریخ سیستان در رئوس مطالب وجود دارد، نتیجه می‌گیرد: «یکی اینکه اسدی چیزی از پیش خود نساخته، بلکه از روی مأخذ مدون کار کرده است. دوم اینکه همه روایات گرشاسب، چه سفر او به هند و چه سفر او به

روم و توران و قیروان و طنجه و سرزمین‌های دیگر در یک مأخذ واحد گردآوری شده بوده است و اسدی نیازی به استفاده از مأخذ متعدّد نداشته است» این منبع می‌تواند شاهنامه منثور یا اخبار گرشاسب از ابوالمؤید بلخی یا کتابی جداگانه درباره گرشاسب بوده باشد (خالقی مطلق، ۱۳۶۲: ۴۰۰)؛ اما عجایب‌نگاشته‌های گرشاسب‌نامه، پژوهشگران را به تأثیرپذیری این کتاب و یا مأخذ اصلی آن از دیگر متون رهنمون می‌کند: هانری ماسه با توجه دادن به شگفتی‌های مندرج در گرشاسب‌نامه و همانندی‌های آن با مندرجات کتاب عجایب هند، تأثیرپذیری اسدی از این کتاب را محتمل می‌داند (خطیبی، ۱۳۷۷: همان). استاد سرکاراتی اخبار گرشاسب را که مفصل در گرشاسب‌نامه آمده، «آمیخته با افسانه‌های عامیانه مأخوذ از کتبی مانند سندباد بحری و احتمالاً در برخی موارد از اسکندرنامه‌های مجعول» می‌داند (سرکاراتی، ۱۳۹۳: ۲۵۷). گفتنی است پیش از استاد سرکارتی، ژول مول نیز به شباهت این بخش‌ها از گرشاسب‌نامه با سندبادنامه (همان سندباد بحری) اشاره کرده است (صفا، ۱۳۳۳: ۲۸۶). از آنجا که گرشاسب‌نامه نیز مانند شاهنامه از متون ادبی مقدّم بر داراب‌نامه به شمار می‌رود که حجم قابل توجهی از مطالب آن به عجایب اختصاص یافته و هم آن که موارد متعدّد همسانی با داراب‌نامه در این حوزه دارد، در پژوهش حاضر مورد بررسی قرار گرفت. چنان که پیشتر گفته شد، از آنجا که داستان‌های کتاب عجایب هند و سندباد بحری در تدوین عجایب‌نامه‌های کهن و نیز گرشاسب‌نامه مورد توجه بوده‌اند، به این دو مأخذ نیز در بررسی عجایب داراب‌نامه استناد شد.

پژوهش حاضر با استخراج، طبقه‌بندی و بررسی عجایب مندرج در داراب‌نامه قصد دارد نشان دهد که موارد مذکور به‌تمامی ساخته و پرداخته داستان‌گزار نیست؛ بلکه متأثر از متون متقدّم و یا هم‌روزگارش است. علاوه بر عجایب‌نامه‌ها، شواهدی از عجایب مذکور همانند از دو متن ادبی متقدّم، یعنی شاهنامه (بخش اسکندر) و گرشاسب‌نامه بدین منظور نقل می‌شود.

۳. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های متعدّدی درباره داراب‌نامه انجام شده است؛ اما در آنها اشاراتی مرتبط با بحث اصلی پژوهش حاضر ملاحظه نشد: نیکوبخت و همکاران در مقاله «ظرفیت‌های رمزی داراب‌نامه طرسوسی» آنچه را که رمز دانسته‌اند، در پنج دسته انسانی، حیوانی، مکانی، نباتی و شیئی (سایر) تقسیم‌بندی کرده‌اند؛ به عنوان نمونه ایشان درباره گلیم‌گوشان می‌نویسند: «تجسم روح انسان‌هایی است که پیوسته در کار دیگران تجسس می‌کنند و گوش فرامی‌دارند» (نیکوبخت و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۸۳). ستاری در مقاله «داستان داراب در شاهنامه و داراب‌نامه» با اشاره به شگفتی‌های منقول در داراب‌نامه، آن را از این منظر شبیه به گرشاسب‌نامه دانسته است (ستاری، ۱۳۸۲: ۱۷۹). عزیزی‌فر در مقاله «بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در داراب‌نامه طرسوسی» (۱۳۹۴) اساطیر و باورهای مندرج در داراب‌نامه را به اساطیر ایرانی، اسلامی و سامی دسته‌بندی کرده است. او در بخش موجودات فراواقعی، از یادکرد دیوان و غولان، زنگیان و دوالپایان در عجایب‌المخلوقات طوسی (همدانی) نوشته است. با تتبع در پژوهش‌های انجام‌شده، درباره عجایب‌نگاری طرسوسی در داراب‌نامه و مقایسه آن با شاهنامه و گرشاسب‌نامه بر مبنای عجایب‌نامه‌ها پژوهش مستقلی یافت نشد.

۴. عجایب‌نگاری طرسوسی در داراب‌نامه

۴-۱. عجایب رُستنی‌ها

۴-۱-۱. **درخت عجایب با دویست دوکان که همه چیز در آنها بود:** اسکندر در شارستان هندوان به راهنمایی حکیم کوبهلون به درختی می‌رسد که دویست دوکان بر آن است و در آنها همه میاحتاج روزانه قرار دارد. اهالی بهای هرچیز می‌پردازند و آن را برمی‌دارند و اگر نپردازند، راه خروج از درخت را نمی‌یابند. مرغ سخنگو به اسکندر می‌گوید که این درخت را حوا بر بالای این کوه نشانده و آن نعمت‌ها را پربان بر درخت می‌گذارند (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۷۵-۲۷۹). این درخت عجایب را تبریزی، به نقل از ابومطیع بلخی، چنین توصیف می‌کند: در هندوستان بر سر کوهی،

درختی است که میان آن چهل در خانه است و ده در دکان و آن دکان‌ها همیشه انواع متاع‌ها دارند که بها بر آنها نوشته شده و هر که خواهد بخرد. کشتی‌هایی که آنجا رسند، مایحتاج خود را از آن درخت می‌گیرند و بها می‌دهند. «اگر کسی چیزی برگیرد و بها آنجا ننهد، از میان درخت بیرون نتواند آمدن و هر چند که گردند راه بیرون آمدن نیابند. چون متاع را باز جا نهند یا بهای آن، راه یابند و بیرون آیند» (تبریزی، ۱۳۹۷: ۲ و ۱). گفتنی است در داراب‌نامه نیز اسکندر چیزی از درخت، بی پرداخت بهای آن، برمی‌دارد و راه برون رفتن بر او بسته می‌شود تا آن چیز را بر جای خود می‌گذارد (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۷۸). این نیافتن خروج‌گاه پس از برداشتن چیزی، در عجایب‌نامه‌ها شواهدی دارد (نک: طوسی، ۱۳۴۵: ۱۶۸ و تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۲۹ و ۱۹۸) و نیز در متون کهن‌تر دارای پیشینه است: در متن پهلوی «فضل دیگر» سخن از آتشکده‌ای است که جاماسب ساخته است و چون کسی چیزی از آن بردارد، راه برون‌رفتنش مسدود می‌شود، تا آن چیز را بر جای خود بگذارد (کارگر، ۱۳۷۹: ۳۷۶) و در گرشاسب‌نامه، چون گرشاسب به کاخ پر جواهری می‌رسد که مدفن سیامک است، او را یادآور می‌شوند که:

از این کاخ هرکس که چیزی برد نیابد برون راه تا بگذرد
(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۷۹)

۴-۱-۲. درختی که روزها به زمین فرومی‌رفت و به شب برمی‌آمد: اسکندر درختی می‌بیند که در روز، با تابش آفتاب، به قدر یک گز در زمین فرو می‌شد و شب برآمدن می‌گرفت. خضر و الیاس، اسکندر را گفتند که آن درخت از آن پریان است و در سال یک بار میوه‌های خود را می‌ریزد و پریان از آنها می‌خورند (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۷۵). طوسی از زبان «اسکندر رومی» به توصیف این درخت می‌پردازد؛ هر چند روایت طرسوسی اندکی با آن تفاوت دارد و وجه خیال‌انگیزش غالب است: «در مفاز درخت‌ها دیدم رسته، بوی مشک از آن می‌دمید. از بامداد کی آفتاب برآمدی تا وقت زوال از زمین برمی‌خاستی و پس از زوال به زمین فروشدی، به وقت غروب تمام به زمین فرو رفته بودی، روز دیگر کی آفتاب برآمدی درخت‌ها سر از آب برآوردی» (طوسی، ۱۳۴۵: ۵۱۵۰). مسعودی با توصیف این درخت می‌نویسد که میوه‌اش از انگبین شیرین‌تر و از کره نرم‌تر و برگ آن از مشک خوش‌بوتر بود و چون خواستند از برگ‌های برای اسکندر بفرستند، ناکام ماندند (مسعودی، ۱۳۷۰: ۶۳). تبریزی با یادکرد این درخت از قول اسکندر، می‌افزاید «نیلوفر بدین درخت نزدیک است. به شب در زیر آب باشد و به روز، چون آفتاب برآید، سر از آب برکند» (تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۱۰). از درخت خوش‌بوی مذکور در گرشاسب‌نامه نیز یاد شده است:

گلی بد که در تفّ گیتی‌فرور
شکفته بدی تا گه نیم‌روز
از آن پس چو چشمی بدی نیم‌خواب
فشاندی ز مژگان چو گرینده آب
چنین اشک تا شب همی‌تاختی
گه شب به یکبار بگداختی
(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۵۶)

۴-۱-۳. درختی که گل‌هایش در شب روشنایی می‌داد: طمروسیة در شب درختانی می‌بیند که «گل‌های آن درختان چراغ‌هاستی که ایزد تعالی آفریده است و آن عجایی در دریا معروف است» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۶۹). هزار و یک شب از کهن‌ترین منابع داستانی است که از درختان شب‌تاب یاد کرده است؛ شکوفه‌هایی که مانند ستارگان می‌درخشیدند (تسوجی تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۱۸۵). حاسب طبری از درختی در شام به اندازه توت بزرگ می‌نویسد که «به شب شاخ‌های آن درخت چون چراغ‌ها همی‌فرورد...» (حاسب طبری، ۱۳۹۱: ۲۱۸). طوسی (۱۳۴۵: ۳۲۹ و ۳۳۰) و تبریزی (۱۳۹۷: ۵۰۴) نیز از این درخت یاد کرده‌اند. حاسب طبری از درخت دیگری در مصر به نام «قنط» یاد می‌کند که در شب

مانند آتش فروزان است؛ چنان که گوسفندان را به روشنایی آن چرا می‌دهند و چون نزدیک آن روند، روشنایی نبینند (حاسب طبری، ۱۳۹۱: ۲۲۰). طوسی از این درخت مصری با نام دمقوس یاد کرده است (طوسی، ۱۳۴۵: ۳۱۳). تبریزی می‌نویسد در طبرستان درختی است به نام درخت روشنایی که به شب چنان در کوه‌ها می‌تابد که گویی آتش است (تبریزی، ۱۳۹۷: ۵). در گرشاسب‌نامه نیز از این درخت یاد شده است:

نمودند دیگر گیاهی سپید سیاهش گل و بیخ چون سرخ بید
بدی دودگون روز بر دشت و راغ شب از دور درتافتی چون چراغ
(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۵۰)

۴-۱-۴. **گیاه کیمیا در شارستان گلیم‌گوشان:** اسکندر در شارستان گلیم‌گوشان گیاهی می‌بیند با سه دانه زرد که آن کیمیا، مس را زر می‌کرد (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۹۶) پسین‌تر گلیم‌گوشان این گیاه را برای اسکندر می‌فرستند و اسکندر «بفرمود تا صد من مس بگداختند و از آن گیاه برآمیختند. در زمان زر سرخ شد» (همان، ج ۲: ۵۷۵). نزدیک‌ترین اطلاع به گیاه کیمیا از هفت کشور است که در ولایت شام گیاهی است که چون به نقره می‌مالند، زر می‌شود (ستوده، ۱۳۵۳: ۶۵). اما آنچه در عجایب‌نامه‌ها ذکر شده، زمین زر است که مورچه‌هایی چند گوسفند دارد (تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۰۷) و گرشاسب را به آنجا گذر افتاده بود:

ازو بر پی هرکه بشتافتند نشیمنش را کان زر یافتند
همه زرّ او چون گیا شاخ شاخ چه بر شاخ برسته چه بر سنگلاخ
(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۷۰)

۴-۱-۵. **درخت واق واق:** طمروسیه و مه‌راسب به جزیره واق واق می‌افتند و در آنجا درختی با تنه‌ای ستبر و شاخه‌های بسیار می‌بینند؛ درختی که برگ‌ها مانند سپر داشت و شباهنگام از آن آواز واق واق می‌آمد. میوه درخت مانند سر آدمی بود و چون مه‌راسب گلی از آن برکند، آبی سرخ از شاخ درخت چکید (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۶۹ و ۱۷۰) درباره درخت واق واق در اغلب عجایب‌نامه‌ها و نیز متون داستانی گزارش‌هایی است. در هزار و یک شب گرچه از جزیره/درخت واق واق یاد نشده، اما جزیره‌ای را توصیف می‌کند با میوه‌هایی «مانند سرهای آدمیان، که از گیسوهای خود آویخته بودند» (تسوجی تبریزی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۱۸۵). حاسب طبری جای درخت واق واق را با برگ‌هایی شبیه به صورت آدمی در هندوستان و گذر باد از میان این برگ‌ها را دلیل آن آواز دانسته است (حاسب طبری، ۱۳۹۱: ۲۰۲). تبریزی با توصیفی مانند طرسوسی، آن را «درخت وقواق» نوشته که هر سال دو بار بر دهد و شب‌ها از آن بانگ واق واق آید. او که مدعی است آن را دیده، می‌نویسد: «اگر قدری از این درخت به ناخن بازگیرند آب صافی روان شود» (تبریزی، ۱۳۹۷: ۸). توصیف دیگری از این درخت را مولف عجایب هند نقل می‌کند: میوه این درخت شبیه کدو، اما بزرگ‌تر است و به صورت انسان ماند و چون از درخت جدا می‌شود، باد آن خالی شده پوستی بر جای می‌ماند (رامهرمزی، ۱۳۴۸: ۵۲). با گذر زمان، جنبه خیال‌پردازانه این درخت افزون‌تر می‌شود؛ تا آنجا که قزوینی میوه آن را شبیه زنانی دانسته که گویا از گیسو آویزان شده‌اند و چون این ثمره نزدیک به افتادن شود، از آنها صدای واق شنیده می‌شود (قزوینی، ۱۳۷۳: ۷۳ و ۷۴).

توصیف گرشاسب‌نامه از درخت واق واق مانند عجایب‌نامه‌های کهن است:

... همه برگشان پهن و زنگارگون ز گیلی سپرها به پهنا فزون
بر هریکی چون سر مردمان برو چشم و بینی و گوش و دهان

چو ناگه وزیدی یکی باد تیز
سر شاخها سوی ساق آمدی
از آن بیشه برخاستی رستخیز
وزان هر سری واق واق آمدی...
(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۷۲)

نزدیک‌ترین عجایب در شاهنامه به این درخت، درخت سخنگوست که اسکندر را از مرگش خبر می‌دهد:

درختی است ایدر دو بن گشته جفت
یکی ماژه و دیگری نرّ او
که چونان شگفتی نشاید نهفت
سخنگو بود شاخ با رنگ و بوی
چو روشن شود نر گویا شود...
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۶۰)

۴-۲. عجایب اشیاء

۴-۲-۱. سنگی که بینایی می‌بخشید: داراب، نایب‌نایب مهراسب را با سنگی عجیب درمان کرد؛ بدین گونه که با سودن سنگ، آبی سرخ از آن بیرون آمد که چون به چشم نایب‌نایب کشیدند، بینا شد (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۸۳). محتملاً طرسوسی به سنگ روشنایی نظر داشته است: طوسی از «حجر مرقشیتا» یا «حجر روشنایی» یاد می‌کند که چون «در چشم کنند، روشنایی دهد اگر نیک سوده بود و الا عمل نکند» (طوسی، ۱۳۴۵: ۱۵۶). قزوینی نیز از جمله خواص این سنگ را افزایش روشنایی چشم نوشته است (قزوینی، ۱۳۶۱: ۲۰۹).

۴-۲-۲. جامی که هرچه از آن نوشند، پر آب می‌ماند: کیدآور، پادشاه هند، از جامی عجیب برای اسکندر می‌گوید که چون در آن باده ریزند و هزار می‌خواره از آن نوشند، و یا آب در آن ریزند «و پنج هزار مردم از وی آب خورند، دیگر بارش پر کردن حاجت نبود که او از هوا آب می‌یابد» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۱۰). این جام ملک هند، در عجایب‌نامه‌ها و نیز متون تاریخی بازتاب داشته است. تبریزی با ذکر آن می‌افزاید: «و اگر چیزی از شراب‌ها درو کنند، آن افزایش نکند که آب» (تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۶۵) و طوسی از قول حکیمی، جنس جام را در این خاصیت مؤثر دانسته می‌نویسد: «این قدح بخارات از هوا می‌کشد؛ هرچه لطیف بود در آن جمع می‌شود» (طوسی، ۱۳۴۵: ۱۵۲). توصیف این جام برگرفته از شاهنامه است؛ آنجا که کید هندی چهار هدیه برای اسکندر می‌فرستد که این جام یکی از آنهاست:

دیگر جام دارم که پر می‌کنی
به ده سال اگر با ندیمان به هم
وگر آب سرد اندرو افگنی
همت می‌دهد جام هم آب سرد
نشیند نگردد می از جام کم
شگفت آنک کمی نگیرد ز خورد
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۱۳)

این که طرسوسی و نیز طوسی می‌نویسند که جام «از هوا آب می‌یابد» نیز پیشتر در شاهنامه ذکر شده است:

تو از مغنیاطیس گیر این نشان
به طبع این چنین هم شدست آبکش
که او را کسی کرد ز آهن‌کشان
ز گردون پذیرد همی آب خوش...
(همان، ج ۱: ۱۱۲۰)

در منابع تاریخی کهن از «کوز ابری» (کوزه‌ای ابرگون) متعلق به خسرو پرویز یاد شده است که «هرچند از آن شراب و اگر آب فرو کردندی، هیچ کم نیامدی» (نواده مهلب، ۱۳۷۸: ۶۴) که محتملاً سرچشمه این روایت در داستان اسکندر شده است.

۴-۳. عجایب فرهنگ و آیین

۴-۳-۱. **آزمون کشیدن کمان برای ازدواج:** سنکرون ملک، کمان اسفندیار را پیش در کوشک خود آویخته و شرط کرده بود که هرکه بتواند آن را بکشد، دخترش را به زنی او بدهد و هم در ملکش شریک سازد؛ پس داراب کمان را می‌کشد و بی آن که با دختر سنکرون ازدواج کند، می‌رود (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۹-۱۲۱). این داستان در شمار ماجراهای گرشاسب ذکر شده است. طوسی حکایتی از زندگی «گرشاسب» ذکر می‌کند که در آن کاهنی پیشگویی می‌کند: «تو را جفتی دهند همسری، آنگه کی چوبی دوتاه کنی». گرشاسب به شهری می‌رسد، دختر ملک را می‌بیند و دلباخته او می‌شود. شرط وصال را کشیدن کمانی بیان می‌کنند که از در سرای ملک آویخته است؛ کمانی از آهن و توز بر پشت آن پوشیده. پس گرشاسب کمان را می‌کشد و با دختر ازدواج می‌کند (طوسی، ۱۳۴۵: ۴۴۱ و ۴۴۲). اسدی طوسی این ماجرا را با تصرفات داستان‌پردازانه درباره گرشاسب و دختر شاه روم ذکر می‌کند. شاه روم دخترش را به کسی می‌دهد که کمان آویخته از بارگاه را بکشد:

...بفرمود تا ساخت مرد فسون	کمانی ز پنجه من آهن فزون
بر آهن ز چوب و سرو کرده کار	کمان‌دسته و گوشه عاجین نگار
ز زنجیر بر وی زهی ساختند	ز گردش پی و توز پرداختند
بیاویخت از گوشه بارگاه	به پیمان چنین گفت پیش سپاه
که دامادم آن کس بود کاین کمان	کشد، گرچه باشد ز هر کس کم آن
	(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۲۱۱)

سرانجام، گرشاسب کمان را می‌کشد و با دختر می‌گریزد. گفتنی است در هر دو داستان، شاه پس از رفتن پهلوان هویت او را درمی‌یابد و در تلاش برای بازگرداندنش ناکام می‌ماند.

۴-۳-۲. **آیین انداختن دختران به رود نیل:** اسکندر بر رود نیل پل می‌سازد و مصریان به خدای می‌گروند. اسکندر با آنها عهد می‌کند که اگر از طریق یزدان‌پرستی برگردند، آب نیل نرود تا آنگاه که دختری نیکو روی در آن اندازند. پس از رفتن اسکندر، مصریان از عهد خود باز می‌گردند، آب نیل می‌ایستد و ایشان هر سال دختری به نیل می‌اندازند تا روزگار عمر. عمر نامی بر سفال می‌نویسد و با انداختن آن در نیل، رود همواره جاری می‌ماند (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۲۹ و ۵۳۰). قزوینی درباره سرچشمه این رسم چیزی نمی‌نویسد و تنها به شکوه مردم نزد عمرو عاص اشاره می‌کند و این که او چون نامه عمرو را در نیل انداخت، نیل روان شد (قزوینی، ۱۴۲۱: ۱۶۰). گفتنی است در منابع تاریخی نیز به این واقعه اشاره شده است (نک: ابن کثیر، ۱۳۹۸ق، ج ۷: ۱۰۰).

۴-۳-۳. **هندوان خود را برای بت قربانی می‌کنند:** اسکندر هندوی را می‌بیند که پس از زاری نزد بت، خود را مثله می‌کند و اندام جدا شده را در آتش پیش بت می‌اندازد و سرانجام خود را نیز به آن آتش می‌سوزاند (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۷۰). طوسی از «بت منصوره» در بلاد سند یاد می‌کند که اهل آنجا معتقدند «این بت از آسمان آمد». هندوان خود را به نفت می‌آلایند و پیش آن به آتش می‌زنند تا بسوزند (طوسی، ۱۳۴۵:

۲۷۳ و ۲۷۴ و نیز: همان: ۲۲۳). تبریزی با تفصیل بیشتری بت مولتان (هم از بلاد سند) را توصیف می‌کند و اعتقاد اهالی درباره منشأ آسمانی آن و مثله کردن، کشتن و سوختن هندوان نزد بت را شرح می‌دهد (تبریزی، ۱۳۹۷: ۹۷). در گرشاسب‌نامه قربانی نمودن شمنان در مقابل بت و هم خودسوزی ایشان ذکر شده است:

کسی کو شدی پیش آن بت شمن
بن داس در نوک شاخی دراز
فکندیش در حلق چون خم شست
سرش را چو گویی برانداختی
فدا کردی از بهر او خویشتن
ببستی و زی خود کشیدی فراز
به یک ره رها کردی آنگه ز دست
چنین خویشتن را فدا ساختی...
(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۹۲ و ۱۹۳)

۴-۳-۴. **افسون باران:** باراندن ابرها با جادو از مضامینی است که در متون داستانی قدیم تکرار می‌شود. این جادو، که به‌ویژه در ترکستان و هندوستان روی می‌دهد، در داراب‌نامه نیز شواهدی دارد؛ چنان‌که طرسوسی می‌نویسد: «هندوان را هست که از سحر چیزها نمایند؛ باران و برف بارند» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۱). در بخش جنگ‌های بوراندخت در هندوستان، فور هندی، بازوی خود را می‌برد، خون آن را به آسمان می‌اندازد و چیزی می‌خواند، «هم اندر ساعت میگی پیدا شد عظیم، و عالم چون دل منافقان سیاه و تاریک گشت و زاله عظیم از آن ابر فرو بارید و رعد بخروشید...» و بدین وسیله لشکر عظیم بوران‌دخت را شکست می‌دهد (همان، ج ۲: ۱۵۹). پسین‌تر نیز مهنتنطسیه با جادوی خود بارانی سیل‌آسا بر اسکندر و لشکریان او می‌بارد که آن جادو با افسون کویلهون حکیم باطل می‌شود (همان، ج ۲: ۵۶۱).

در عجایب‌نامه‌ها با ذکر شواهد تاریخی، به جادوی باران و برف و سرما اشاره شده است. طوسی می‌نویسد که «رهبانان ترکستان دعوی انشاء سحاب کنند و انشاء سرما» و سپس از اسماعیل بن احمد سامانی یاد می‌کند که چون به غزای ترکستان رفته بود، به افسون سرمای کاهنان دچار شد و با تضرع به درگاه الهی آن را دفع کرد (طوسی، ۱۳۴۵: ۸۵ و نیز برای اطلاع از منابع تاریخی و جغرافیایی مرتبط، نک: جوبینی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۵۲ پانوش مصحح). عکس این عمل نیز در هند شایع بوده است: اگر در وقت درویدن غله تگرگ آید و به آن آسیب برساند، براهمه با خواندن افسون یا بریدن قطعه‌ای از ران خود (در داراب‌نامه، فور هندی بازوی خود را می‌برد) و یا درنهایت قربانی فرزند، آن ابر را دفع می‌کنند (فزون استرآبادی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۱۵۳۰ و ۱۵۳۱).

یکی از وسائط این باران یا برف و سرما، سنگ‌های باران‌زا بوده است که آن نیز در نواحی ترکستان یافت می‌شد. طوسی از سنگی کوچک در چین و ماچین یاد کرده که اگر یکی بر دیگری افتد، باد و برف و سرما پدیدار می‌شود و نیز کوهی در تبت که اگر یکی بانگ زند، «چندان باران آید کی سیل روان شود» (همان: ۸۶) و نیز «حجر التغدغر» که به ترکستان است و با آن استمطار می‌کنند (همان: ۱۴۰). بنا بر قول قزوینی چون این سنگ را «در آب نهند، درحال ابر بازید آید و باران بارد و باشد که نیز برف بارد» (قزوینی، ۱۳۶۱: ۲۰۱). نواده مهلب در داستانی مفصل، پیشینه «حجرالصواعق، که به سودن آن باران آمدی»، را به روزگار نوح (ع) بازگردانده، آن را مایه دشمنی وارثان، غر و ترک شمرده است تا سرانجام چین، حجرالصواعق را به ترک داد (نواده مهلب، ۱۳۷۸: ۸۰ و ۸۱).

مضمون افسون برف یا باران از مضامین رایج در منظومه‌های حماسی و مورد توجه پژوهشگران بوده است (نک: آیدنلو، ۱۳۹۳: ۱۵۲ و ۱۵۳؛ مختاری، ۱۳۹۷: ۸۳۹ و ۸۴۰ تعلیقات). در شاهنامه جادوگری به نام بازور به کوه می‌رود و بر ایرانیان برف و باد می‌ریزد (فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱:

۵۰۱ و ۵۰۰) و پسین تر اسکندر و لشکریان او با جادوی برف و سرما مواجه می‌شوند (همان، ج ۱: ۱۱۵۳). در گرشاسب‌نامه نیز از جادوی سرمای ترکان بر سپاه ایرانیان یاد شده است:

تگرگ آوریدند با باد سخت	پس از باد سرما که دزد درخت
بد از سوی توران زمین آفتاب	وزین سوز سرما همی یخ شد آب
چنان گشت کز باد بفسرد شیخ	همه دشت و گه برف گسترده یخ

(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۳۹۵)

طوسی با ذکر عمل رهبانان ترکستان یادآور می‌شود که پدید آمدن باران و سرما به دست آدمی نیست؛ اما باشد که همت بر کاری نهد و آفریدگار برآورد یا تقدیر موافق افتد یا رهبانان اوقات برف و سرما را بدانند و به وقت آن چنان نمایند که ما پدیدار می‌کنیم (طوسی، ۱۳۴۵: ۸۵).

۴-۴. عجایب غول‌پیکران

۴-۴-۱. ماهیان غول‌پیکر: طمروسیه و مهراسب، بی آنکه بدانند، در سر ماهی عظیم‌الجثه‌ای می‌روند که بر ساحل افتاده خشک شده بود. آنها راه را گم می‌کنند و چهار روز در آنجا می‌مانند تا سرانجام با یافتن مدخل باد نجات می‌یابند (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۶۶). پسین‌تر، اسکندر به شارستانی می‌رسد «گرد و سپید چون کافور که سر در عبوق برداشتی و چون بلور و دری بر وی نهاده از آهن». اسکندر به اشارت افلاطون درمی‌یابد که «این کله ماهی است که چندین هزار خلق خود را در این جای جایی ساخته‌اند...» (همان، ج ۲: ۳۹۶). گرچه اغراق و تصرف داستان‌پرداز درباره این آبزیان عظیم‌الجثه مشهود است، اما در دیگر منابع تاریخی و داستانی نیز توصیف آبزیان عظیم (خاصاً ماهی وال) مشاهده می‌شود. ابوالحسن محمد سیرافی نقل می‌کند که در سال سیصد هجری ماهی‌ای به کناره عمان افتاد که سواری از یک جانب فک وارد دهان آن و از جانب دیگر خارج می‌شد (رامهریزی، ۱۳۴۸: ۱۱) و هم استخوان ماهی دیگری که در یمن دیده شد و شخص بی آنکه سرش را خم کند، می‌توانست از حدقه چشم آن وارد شود (همان: ۱۲). تبریزی از ماهی عظیم‌الجثه‌ای در دریای مغرب یاد می‌کند که کشتی مسافت میان دو چشم آن را در مدت یک شب گذرانید (تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۰۳). بنا بر روایت شاهنامه، اسکندر در سفر دریایی خود دو پاره کوه زرد می‌بیند که پسین‌تر معلوم می‌شود ماهی عظیم‌الجثه‌ای است که کشتی یاران اسکندر را فرو می‌برد (فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۴۶). والی عظیم‌الجثه در گرشاسب‌نامه در شمار شگفتی‌ها توصیف شده است:

یکی مرده ماهی همانروزگار	برافکنده موجش به سوی کنار
ارش هفتصد بود بالای او	فزون از چهل بود پهنای او
دمش بود بهری فتاده ز بند	ندانست انداز آن کس که چند...

(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۶۶)

طرسوسی از جزایری یاد می‌کند که بر پشت ماهی عظیم‌وال اند: «از بهر آنک این ماهی وال را عمر از پنج هزار سال بگذرد بر جای بماند و نتواند رفتن، و آنک بزرگ‌تر بود هزار فرسنگ درازی او بود و پانصد فرسنگ پهنای وی بود... و همه جزیره‌های یونان بر پشت ماهیان است» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۹۵) و پسین‌تر هم از این تصوّر در داستان‌پردازی‌اش بهره می‌برد: اسکندر و همراهان به جزیره‌ای می‌رسند و چون به آنجا می‌روند، درمی‌یابند که ماهی داب! است؛ «و او را هزار فرسنگ بود؛ هرچند بزرگ‌تر می‌گردد، پشت او به صحرا می‌آید. تا می‌تواند رفتن،

می‌رود و پشت او برهنه بود و چون نتواند رفتن هزار فرسنگ درازی او گردد و یک نیمه در آب بود و یک نیمه در خشکی... و جزیره‌های زنگبار بیشتر بر پشت ماهی است» (همان، ج ۲: ۳۸۰ و ۳۸۱). سپاهیان اسکندر نادانسته بر پشت ماهی تنوری می‌سازند و ماهی با گرمی آتش از جای می‌جنبند. احتمالاً این داستان مأخوذ از هزار و یک شب (داستان سندباد بحری) است. سندباد در سفر اول به جزیره‌ای پُر درخت می‌رسد و چون همراهان آتش می‌افروزند، جزیره می‌جنبید و به دریا فرو می‌رود؛ پس آنها درمی‌یابند که بر پشت ماهی بوده‌اند (ستاری، ۱۳۸۲: ۱۱۵ و ۱۱۶). این داستان شبیه است به آنچه در عجایب هند ذکر شده است: کشتی‌ای از سواحل هند برای مرمت در یکی از جزایر پهلو می‌گیرد. محمولات کشتی به ساحل منتقل و کشتی تعمیر می‌شود. چون آن روز با نوروز مصادف بوده، کشتی‌نشینان آتشی در جزیره می‌افروزند که ناگهان جزیره در آب شناور می‌شود. معلوم می‌شود که آن جزیره لاک‌پستی عظیم‌الجثه‌ای بوده که با حرارت آتش جنبیده است (رامهرمزی، ۱۳۴۸: ۲۸ و ۲۹). ستاری به شباهت این دو داستان و نیز روابط متنی در سفرهای سندباد بحری و عجایب هند اشاره کرده است (ستاری، ۱۳۸۲: ۳-۸). نقل و تقدی که بیهقی (۳۸۵-۴۷۰ق) بر این داستان نوشته، نشان از شهرت آن در روزگار بیهقی و هم چرای محبوبیت آن دارد: «و بیشتر مردم، عامه‌اند که باطل ممتنع را دوست‌تر ستانند، چون اخبار دیو و پری و کوه و غول بیابان و و دریا، که احمق‌ی هنگامه سازد و گروهی همچو گرد آیند و وی گوید در فلان دریا جزیره‌ای دیدم و پانصد تن جایی فرود آمدیم در آن جزیره و نان پختیم و دیگ‌ها نهادیم، چون آتش تیز شد و تبش بدان زمین رسید، از جای برفت؛ نگاه کردیم ماهی بود...» (بیهقی، ۱۳۹۰: ۷۱۶). درواقع بیهقی به تقابل سبک تاریخ‌نویسی خود، که متکی بر مشاهده، نقل از ثقات و... است، با پسند عامه، که بر محور خیال‌پردازی است، می‌پردازد.

۴-۴-۲. مرغان غول‌پیکر: اسکندر مرغانی عظیم‌الجثه می‌بیند با «شاخ بر میان سر و منقاری عظیم و چنگال‌های بزرگ و به بزرگی همچند پیلی». این مرغان پیل‌ها را از ساحل دریا شکار می‌کردند و با خود به کرانه کوه می‌بردند (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۲۴۹). در عجایب‌نامه‌ها از مرغ خزری یاد شده است؛ مرغی در نواحی خزران «چندانک فیل، آدمی را رباید و خر و گاو را به بالا برد بیندازد» (طوسی، ۱۳۴۵: ۵۳۳ و نیز: تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۳). در عجایب هند از ابن لاکیس نقل می‌شود که در سفالۀ زنج، بقایای مرغی پیل‌ربا را دیده است. این مرغ در سفاله، پیلی را به آسمان ربوده، به زمین می‌اندازد و چون به خوردن آن می‌پردازد، مردم به مرغ حمله می‌کنند و آن را از پای درمی‌آورند (رامهرمزی، ۱۳۴۸: ۱۴۴). طوسی می‌نویسد که ملک سیستان، آرزوی دیدار سیمرغ می‌کند؛ پس به جزیره رامن می‌رود و سیمرغ را، که نهنگی ربوده بود، می‌بیند (طوسی، ۱۳۴۵: ۵۱۴ و ۵۱۳). توصیف طوسی، با آنچه پیشتر اسدی طوسی درباره سیمرغ دیدن گرشاسب در جزیره رامن سروده است، قرابت دارد (نک: اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۵۳).

۴-۴-۳. انسان‌های غول‌پیکر: اسکندر عزم ساختن پل بر نیل می‌کند و به پیشنهاد افلاطون به جزیره کندرف می‌رود. تا ساق پای عاج بن عوج (عوج بن عنق) را بیاورد. «و چنین گویند که موسی را علیه‌السلام، جنگ به مصر بود نه به کندرف، ولیکن چون موسی علیه‌السلام، عصایی زد بر کف پای او و او را بیفکند، سر او به مصر ماند و پای‌های او بدان جزیره و سیصد فرسنگ بالای کندرف (عاج بود...)» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۲۸). پس اسکندر با کمک دیوان ساق پای عاج را بر نیل، پل می‌کند «چنانک شتری با عماری در میان ساق عاج ابن عوج رفتی و به جانب دیگر بیرون آمدی» (همان، ج ۲: ۵۲۹). عوج بن عنق از اساطیر سامی است که خاصاً درباره غول‌پیکر بودنش داستان‌هایی نقل شده است. طوسی می‌نویسد که مادر عوج، دختر آدم (ع) بود، سه هزار سال عمر یافت و چون در تیه قصد موسی (ع) کرد، «موسی عصا بر کعب عوج زد، بیفتاد و جان بداد و این از معجزه موسی بود...» (طوسی، ۱۳۴۵: ۴۰۹). طوسی سپس از زانوی آدمی می‌گوید که در لهاور یافتند و با آن بر نهری پل ساختند، چنان‌که «بر سر آن صد هزار مرد چهارپای رفتی و در زیر وی نهری عظیم» (همانجا) (مقایسه کنید با روایت طرسوسی از ساختن پل). منهراس در گرشاسب‌نامه، شبیه به عوج سامی است. منهراس دیوی است که به جستن عقاب را از آسمان بگیرد و نهنگ را از کف دریا برآورد و

به خورشید بریان کند و بخورد. گرشاسب با منهراس می‌جنگد و او را به دریا می‌اندازد (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۲۸۱-۲۸۳). گفتنی است نبرد گرشاسب با این دیو مأخوذ از روایت پهلوی درآویختن گرشاسب با دیوی به نام گندرو/کندرو است (برای توضیح بیشتر، نک: سرکارتی، ۱۳۹۳: ۲۷۸-۲۷۹). آنچه در اینجا اهمیت دارد، ذکر نام «کندرف» در داراب‌نامه و یکی شدن منهراس/گندرو/کندرو در روایت گرشاسب با عوج/کندرف در داستان اسکندر منقول در داراب‌نامه است.

از دیگر مضامین مرتبط با انسان‌های غول‌پیکر، استخوان‌های عظیم‌اند که گاه همراه با لوحی پندآموز توصیف شده‌اند. اسکندر در حوالی زمین سباط، استخوان‌هایی عظیم می‌یابد که بعضی را به یادگار برمی‌گیرد: پنج دندان که هریک شش من بود و بیست دندان دیگر، هرکدام یک من «و دیگر دو رکاب زرین یافتند که از میان هر رکابی اسبی برون رفتی و آن رکاب سام نریمان بود...» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۷۹). در عجایب‌نامه‌ها گزارش‌های متعددی از این پیکرهای عظیم ذکر شده است. تبریزی از زلزله ترکستان می‌گوید و افتادن سری از کوه که «بدان بزرگی بود که به چندین مرد برنتوانستند گرفتن» (تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۳۹) و همو از یافت شدن دندان آدمی در حضر موت به وزن هشتاد من و نیز وجود «زندانان با دندان‌ها از آن آدمی بزرگ‌تر از پهلوی و دندان فیل» در خزانه امیر خراسان می‌نویسد (همان: ۱۶۲). متقدمین این انسان‌های عظیم‌الجثه را عادیان نامیده‌اند؛ زیرا اعتقاد بر آن بود که آنها از قوم عاد و یا از نسل ایشان‌اند. هود (ع) پیامبر ایشان بود که چون ایمان نیاوردند، با بادهای تند هلاک شدند (برای اطلاع بیشتر، نک: مسعودی، ۱۳۷۰: ۱۰۲-۱۰۴). طوسی گزارش‌های دیگری از عادیان و اجزای عظیم یافت‌شده (دندان، انگشتی و...) به دست می‌دهد (طوسی، ۱۳۴۵: ۴۰۸-۴۱۵ و ۳۵۳-۳۵۴). در گرشاسب‌نامه، گرشاسب در حوالی قرطبه به کوهی می‌رسد و در آن ستودانی از سنگ خاره می‌بیند:

شده استخوانش از پی و گوشت پاک	بدو در تن مرده‌ای سهمناک
گره گشته رگ‌ها برو چون کمند	سرش مهتر از گنبدی بد بلند
یکی ساقش از سی رش آمد فزون...	دو دندانش مانند عاجین ستون

(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۳۱۲)

۴-۵. عجایب مکان‌ها

۴-۵-۱. جزیره مصنوع نگار: طمروسیه به جزیره نگار می‌رسد. این جزیره مصنوع بر بالای عمودهایی ساخته شده است که بر جزیره‌ای محکم شده‌اند: «بفرمود تا بیست هزار بالار بیاوردند هریکی به درازی بیست گز و بفرمود تا یک نیمه آن بالارها بدان جزیره فروبردند و گرد بر گرد او از گچ و خشت برآوردند، چنانکه از آن بالارها ده گز اندر هوا بماند و بفرمود تا تخت‌ها بیاوردند بی‌عدد و در سر آن چوب‌ها اندر بستند...» (طرسوسی، ۱۳۷۴: ۱۴۵ و ۱۴۶)؛ بنابراین، با رفتن جزیره زیرین به زیر آب، جزیره مصنوع، محفوظ می‌ماند. توصیفی نزدیک به این جزیره، درباره خانه‌ای در نزدیکی عبادان (آبادان) ذکر شده است که چهار ستون چوبین در دریا فروبرده‌اند و بر سر آن خانه‌ای ساخته‌اند و از این خانه با آتش و دود دریانوردان را رهنمایی می‌کنند «و کس نداند که این چوب‌ها چند گز است و به دریا چون فروبرده‌اند» (تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۵۰). در شاهنامه (پادشاهی اسکندر) از ساختن خانه‌ها بر نیزار سخن رفته است:

وزان جایگه لشکر اندر کشید	یکی آگیری نو آمد پدید
به گرد اندرش نی بسان درخت	تو گفستی که چوب چنارست سخت
ز پنجه فزون بود بالای اوی	چهل رش بپیمود پهنای اوی

همه خانه‌ها کرده از چوب و نی زمینش هم از نی فروبرده پی
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۴۶ و ۱۱۴۷)

۴-۵-۲. **جزیرهٔ سلاط و ساکنانش:** اسکندر به جزیرهٔ سلاط می‌رسد که ساکنانش زنان بودند، «همه خنثی شکل، هم نر و هم ماده، شش ماه در شهوت زنی بودند و شش ماه در شش ماه در شهوت مردی... زن بودی که در شکم فرزند داشتی و شش ماه دیگر گشنی کردی» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۲۴). نام این جزیره به اشکال مختلف در متون ثبت شده است که نشان از آشنا بودن داستان‌پرداز و احتمالاً مخاطب با آن دارد. در حکایات سندباد بحری، به شکل «سلاطه» (ستاری، ۱۳۸۲: ۱۳۸)، در مجمل‌التواریخ، «سولاهط» (نوادهٔ مهلب، ۱۳۷۸: ۳۲۴) و در نخبة‌الدهر، «سلامط» (انصاری دمشقی، ۱۳۵۷: ۲۵۵). براساس نظر والکنر، جزیرهٔ سلاط باید جزیره‌ای در تنگه یا بغاز سابلون، یعنی سنگاپور باشد؛ اما جزیره‌ای که در سفرهای سندباد ذکر شده، بی‌گمان بخش شمالی سوماتراست (ستاری، ۱۳۸۲: ۳۴). دربارهٔ شش ماه مرد و شش ماه زن بودن ساکنان جزیره نیز احتمالاً طرسوسی از مندرجات عجایب‌نامه‌ها بهره برده است: که گفتار یک سال نر و یک سال ماده است (حاسب طبری، ۲۰۳: ۱۳۹۱؛ طوسی، ۱۳۴۵: ۵۸۱ و ۴۶۰؛ قزوینی، ۵۹۹) و دلیل آن را چنین نوشته‌اند: «در زیر دنبالش خطی است که به اندام نری و ماده‌ای برسد و شکافته شود؛ پس چنان دانند که آن نشانی دیگر است و آن خود همان است» (شهمردان بن ابی‌الخیر، ۱۳۶۲: ۶۶). صفت یک سال نر و یک سال ماده بودن را در عجایب‌نامه‌های متأخر به خرگوش نیز نسبت داده‌اند (پیشاوری، بی‌تا: ۱۸۸). گفتنی است مسعودی از ساکنان جزیره‌ای یاد می‌کند که هم شرمگاه زنانه دارند و هم مردانه (مسعودی، ۱۳۷۰: ۴۷).

۴-۵-۳. **جزیرهٔ کبیان / حمدونگان و وصلت آنها با آدمی:** مهراسب و طمروسیه به جزیرهٔ سرصنوط می‌افتند که روزگاری مسکن آدمیان بوده و اکنون در تصرف کبیان است. در آنجا مردی را می‌یابند که در دست کبیان اسیر مانده است: او می‌گوید که کبیان «هر روزی کف پای مرا بلیسند چنانک کیمخت پای مرا برده‌اند و راه نمی‌توانم رفتن... و مهتر ایشان شیر کپی است؛ مادهٔ او مرا گرفته است و با من چون زناشوی روزگار می‌کند» (طرسوسی، ۱۳۷۴: ۱۶۲/۱).

طوسی ماجرای مذکور را دربارهٔ گفتار نوشته است: «چون بر آدمی ظفر یافت، با وی زنا کند. زیر پای آدمی بلیسد تا ریش کند، نتواند رفتن، با وی جماع کند و آنکه وی را بخورد» (طوسی، ۱۳۴۵: ۵۷۹). جزایری ذیل مثل «فلان به تلهٔ خرس افتاد»، همین ماجرا را دربارهٔ خرس نقل کرده است (جزایری، ۱۳۰۲ق، ج ۲: ۵۰). در امثال عرب، قرد (میمون) و دب (خرس) به شهوت‌رانی نامدارند؛ چنان‌که زمخشری می‌نویسد: «آزنی من هجرس: هو القرد و قیل هو الدب» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۵۰ و نیز نک: میدانی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۳۹ و اصفهانی، ۲۰۰۷، ج ۱: ۲۱۳). پسین‌تر نیز اسکندر و همراهانش به جزیرهٔ حمدونگان می‌رسند؛ جمعیتی که از وصلت حمدونگان با دختران آدمی پدید آمده‌اند (همان: ۴۷۷/۲). دربارهٔ وصلت آدمی و کپی، حاسب طبری و طوسی گزارش‌هایی داده‌اند. حاسب طبری دربارهٔ شهری بر لب دریا به نام «اقریطیس»، که مسکن کبیان است، می‌نویسد: «و صیادان و ملاحان چون بدین شهر رسند با کبیان جماع کنند و چون بخواهند رفتن بکشند، از بیم آن که نباید که ایشان را فرزند آید از ایشان» (حاسب طبری، ۱۳۹۱: ۲۳۶). طوسی نام این شهر را «قریطاس» نوشته است (طوسی، ۱۳۴۵: ۲۶۰).

۴-۵-۴. **جزیرهٔ محکوی و دیگر جزایر زنگیان:** در داراب‌نامه بارها از جزایر زنگیان آدمخوار یاد شده است. وجود این جزایر و نبردهای قهرمان با ایشان، جزئی از داستان اصلی است که بنابر مهیج بودن آن، بارها تکرار می‌شود. باد، کشتی داراب و طمروسیه را به جزیرهٔ محکوی می‌برد. کشتی‌بان از همراهان می‌خواهد که به اهالی آنجا نگویند باد مخالف آنها را به جزیره افکنده است؛ پس خود را بازرگان معرفی می‌کنند. زنگیان، همهٔ غلامان و کنیزان همراه را می‌کشند و می‌خورند؛ اما داراب و طمروسیه جان به در می‌برند و می‌گریزند (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۲۳ به بعد). آغاز این داستان عیناً در مجمل‌التواریخ و القصص نقل شده است؛ اما به شکل دیگری پیش می‌رود. ملک حمیر بیان می‌کند که باد

مخالف کشتی ایشان را به ولایت زنگبار افکنده است «پیش جماعتی که ایشان را محکوم خوانند، مردم خوار»؛ پس به پیشنهاد ملاح برای حفظ جان، خود را قاصد معرفی می‌کنند و با اهالی به تجارت می‌پردازند (نواده مهلب، ۱۳۷۸: ۳۷۸).

پسین‌تر اسکندر و بوران‌دخت به مهندوس می‌رسند که متشکل از چهل شارسطان است و مسکن زنگیان آدمخوار. آنها پس از گذراندن ماجراهایی، زنگیان را می‌کشند و شارسطان ایشان را ویران می‌کنند (همان، ج ۲: ۲۵۸ به بعد). در توصیف طرسوسی، ایشان بی‌رحم، وحشی و با قامتی بسیار بلندند، برهنه‌اند و با چوب و استخوان ماهی می‌جنگند: «زنگیان مردم وحشی بودند و تیر و کمان ندیده بودند و چون تیر در تن ایشان همی‌رفت، ایشان انگشت بر آن سوراخ می‌نهادند تا خون بیرون نیاید و هرکه را بر شکم آمدی، زمانی بودی و بمردی» (طرسوسی، ۱۳۷۴: ۵۶۵). در سفرنامه‌های دریانوردان قدیم (با صبغه خیال و افسانه)، درباره زنگیان و آدمخواران (به‌ویژه ساکنان جزایر هند) توصیفات مشابه ذکر شده است. در هزار و یک شب، سندباد بحری به جزیره زنگیان آدمخوار می‌افتد و برخلاف همراهانش که کشته می‌شوند، او به دلیل لاغری و نزاری جان به سلامت می‌برد (ستاری، ۱۳۸۲: ۱۴۳ و ۱۴۴). ناخدا رامهرمزی از مردمان آدمخوار جزایر هند و آداب و رسوم آنها یاد می‌کند: اهالی جزایر نیان، براوه، فنصور... (رامهرمزی، ۱۳۴۸: ۱۰۰-۱۰۲). توصیفات او در این زمینه همانندی‌هایی دارد با آنچه سلیمان تاجر سیرافی از آدمیخوران جزایر رانی و دامان توصیف می‌کند (سیرافی، ۱۳۸۱: ۵۱ و ۵۲).

در عجایب‌نامه‌ها نیز مردم بعضی از جزیره‌های هند را به این صفات شناسانده‌اند؛ مثلاً طوسی درباره اهالی جزیره «تیار» از هند، می‌نویسد: «دراز بالا باشند و محکم و نیرومند. فیل را مردی تنها بگیرد، تیر اندازند. مردم خورند و روی نیکو دارند الا کی سیاهی سیاه باشند» (طوسی، ۱۳۴۵: ۴۲۸). در شاهنامه نیز اسکندر به حبش می‌رسد و با تاوران حبشی که «به جای سنان استخوان داشتند» می‌جنگد (فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۴۷).

۴-۵-۵. گرداب فم الاسد یا دهانه شیر: بخش قابل توجهی از سفرهای اسکندر سفرهای دریایی است و اسکندر دو مرتبه از گرداب فم الاسد (که بنابر قول طرسوسی عامه آن را دهانه شیر می‌خوانند) گذر می‌کند: گردابی عظیم و مخوف به شکل دهانه‌ای در میانه دریا «که آب بدو فرومی‌رود و می‌گردد و می‌خروشد». آب از میان دو کوه بیرون می‌آید و چون نشیب بدان سو دارد، بانگ آن از دور دست شنیده می‌شود (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۰۴). چون اسکندر بالاچار به آنجا می‌رسد، «آواز دهانه شیر می‌آمد که آب روی بدان دهانه آورده بود و صد فرسنگ در صد فرسنگ گرداب می‌شد و بدان دهانه فرومی‌رفت و بانگ در آن دریا افتاده بود» (همان، ج ۲: ۳۸۱). اسکندر و همراهانش بر پشت ماهی داب به آن گرداب می‌افتند؛ پس یک نیمه ماهی بدان دهانه می‌رود و دهانه را می‌گیرد. تا آن زمان که ماهی به شکل کامل در دهانه رود، اسکندر و همراهانش بر کشتی‌هایی که آب آورده، سوار می‌شوند و می‌گریزند؛ پس از نجات یافتن، اسکندر به تدبیر افلاطون، آن دهانه را مسدود می‌کند و بر آن جزیره‌ای می‌سازد. گفتنی است در روایت طرسوسی، به گذر کیخسرو از این دهانه به واسطه فر ایزدی اشاره شده است (همانجا).

طوسی نیز مانند طرسوسی به گذر کیخسرو از فم الاسد و نیز بانگ بلند افتادن آب اشاره می‌کند: «و آب در هوری می‌افتد و بانگ وی تا عنان آسمان می‌رود، از پانزده فرسنگ آواز وی شنوند» (طوسی، ۱۳۴۵: ۹۵ و ۹۶).

از منابع کهن‌تر، در شاهنامه به گذر کیخسرو از فم الاسد اشاره شده؛ که احتمالاً منبع طوسی و طرسوسی بوده است:

سر بادبان تیز برگاشتی	چو برق درخشنده بگماشتی
به راهی کشیدیش موج مدد	که ملاح خواندش فم الاسد
چنان خواست یزدان که باد هوا	نشد کز با اختر پادشا

(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۸۱۳)

طوسی می‌نویسد که نوشروان خواست که سد آهنین پس از دهنه شیر را ببیند؛ پس به آن گرداب افتاد و در آن میان جزیره‌ای دید و صورت شیری «که آب به دبر وی درمی‌رفت و از دهن شیر بیرون می‌آمد و درین دور می‌افتاد و می‌گردید... الله تعالی ماهی‌ای را بفرستاد و در دهن شیر جست و آب را بازداشت تا کشتی بگذشت» (طوسی، ۱۳۴۵: ۱۰۰). چنان که ملاحظه می‌شود، متوقف شدن جریان گرداب توسط ماهی عظیم‌الجثه، در هر دو روایت طوسی و طرسوسی نقل شده است. طوسی از صنم مسین فم‌الاسد نیز یاد می‌کند که هرکس آنجا رسد، دست جنباند که بازگردد و بیش از این مگذر (همانجا). تبریزی به جای شیر از مناره‌ای یاد می‌کند که از میان آن، آب بیرون می‌آید و نیز از بت برنجین که با دست به نیامدن اشاره می‌کند (تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۴۴). گفتنی است استاد اقتداری با استناد به شواهد تاریخی، فم‌الاسد را در دریای عمان جای‌یابی کرده است (نک: اقتداری، ۱۳۷۰: ۱۰۶-۱۰۲).

۴-۵-۶. چشمه‌ای که آبش سنگ‌های سیاه و سفید می‌شد: اسکندر به شهری می‌رسد که مردمانش چشم بر پیشانی دارند و در آنجا چشمه‌ای می‌بیند که تا ده گز آب از آن بالا می‌رود و چون می‌چکد، سنگ می‌شود؛ در زمستان سنگ‌های سیاه، که هرکجا می‌مالند موی برمی‌آید و در زمستان سنگ‌های سفید، که هرکجا می‌مالند در آنجا موی برمی‌آید (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۷۳). در گرشاسب‌نامه نیز مهراج و گرشاسب در جزیره‌ای این چشمه عجیب را می‌بینند:

یکی چشمه دیدند نزدیک اوی	به ده گام سوراخی از پیش جوی
همی هر گه از چشم آن چشمه آب	شدی در هوا همچو تیر از شتاب
ز بالا فرود آمدی همچو دود	بدان تنگ سوراخ رفتی فرود
ازو هرچه گشتی چکان بیدرنگ	شدی بر زمین ژاله کردار سنگ
سپید آمدی سنگ او سال و ماه	جز اندر زمستان که بودی سیاه

(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۵۱)

حاسب طبری با اندک تفاوتی از این چشمه در جزیره سلاطین یاد کرده است: «دیگر به جزیره سلاطین یکی چشمه است چون فواره‌ای آب از آنجا همی برآید و به ده گام به سوراخی همی فروشود. هرچه از این سو و از آن سو بازچکد، سنگ همی‌شود: آنچه به شب چکد، سنگ سیاه و آنچه به روز چکد، سنگ سپید باشد» (حاسب طبری، ۱۳۹۱: ۲۱۱). در عجایب‌الدنیا نیز از این چشمه یاد شده است (تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۵). طوسی جای آن را «جبل نیثلا به هند و هرکند» (طوسی، ۱۳۴۵: ۱۳۷) گفته است. در هیچ‌کدام از عجایب‌نامه‌های مورد بررسی، سخنی از خاصیت چشمه درباره موی نیامده است.

۴-۶. عجایب جانوران

۴-۶-۱. ماران آدمی‌روی: طمروسیه به جزیره‌ای می‌افتد و دو مار سیاه و سپید عظیم‌الجثه می‌بیند؛ مارانی با روی آدمی و دو پر از پهلوها برآمده. ماران با هم می‌جنگند و طمروسیه، مار سپید را در کشتن مار سیاه یاری می‌دهد. پسین‌تر معلوم می‌شود که آنها دیو و پری بوده‌اند. پدر و مادر مار سپید (پریان) برای دور کردن طمروسیه از آسیب ماران سیاه (دیوان)، او را مسافتی با خود می‌برند (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۸۸ و ۱۸۹). داستان یاری دادن قهرمان به مار سپید در کشتن مار سیاه و سپس پاداش گرفتن او از جنیان/پریان (پیکرگردانی) از طرح‌های مکرر در متون داستانی است. در هزار و یک شب ذکر شده است: راوی با فریب عفریت، همسر خود را از دست می‌دهد و سرگشته می‌ماند. او جنگ دو مار سیاه و سپید را می‌بیند و چون برای یاری مار سپید، مار سیاه را می‌کشد، برادران ماه سپید، که معلوم می‌شود از جنیان مومن‌اند، او را برای یافتن

همسرش یاری می‌دهند (تسوجی تبریزی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۳۷۰ به بعد). در داستانی دیگر نیز راوی ماری سپید را از اژدهایی سیاه می‌رہاند. مار سپید به دختری نکوروی بدل می‌شود و به او وعده پاداش می‌دهد. راوی در خطر غرق شدن است که آن دختر در هیأت پرنده‌ای او را نجات می‌دهد. پسین‌تر معلوم می‌شود که او دختر ملک احمر، ملک جنیان، است (همان، ج ۵: ۴۲۴ به بعد).

ماران آدمی‌روی شواهدی در عجایب‌نامه‌ها دارند: طوسی از ماری سیاه با روی آدمی به نام «نضاض» یاد می‌کند که گیسو دارد و از دهانش دود سیاه بیرون می‌آید (طوسی، ۱۳۴۵: ۶۱۷). قزوینی اژدهایی به درازی دو فرسنگ را توصیف می‌کند که «دو جناح داشت چنان‌که ماهی را بود و سری چند پلی داشت همچون صورت آدمی و دو گوش دراز و دو چشم مدور فراخ...» (قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۴۰). تبریزی نیز از ماری آدمی‌روی در مصر می‌نویسد که مار و آدمی، هر کدام زودتر آن دیگری را ببیند، خودش می‌میرد (تبریزی، ۱۳۹۷: ۳۸). پیشاوری مردمانی با سر مار و تن آدمی را «مارسار» نامیده است (پیشاوری، بی‌تا: ۱۷۱).

۴-۶-۲. اژدهای آتش‌کام: در داراب‌نامه، قهرمانان به جنگ اژدها می‌روند. اردشیر (بهمن) به مصاف اژدهای آتش‌کام می‌رود؛ اما اژدها «به یک دم او را درکشید و او در دهن اژدها ناپدید شد» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۸). طوسی پس از توضیحی درباره انواع ماران و ثعبانان می‌نویسد: «اژدها کم باشد و در هر عهدی یکی بود. چنانک در عهد اسفندیار ملک عجم یکی پدید آمد...». در روایت طوسی، اسفندیار با اژدهایی آتشین دم می‌جنگد: «گفتند این حیوان دم می‌زند و نفس وی آتش می‌گردد». در آخر، اسفندیار اژدها را می‌کشد؛ اما خودش نیز کشته می‌شود (طوسی، ۱۳۴۵: ۶۱۲). روایت طوسی درباره نبرد اسفندیار با اژدها نزدیک به روایت مذکور طرسوسی از نبرد بهمن با اژدهاست؛ با این تفاوت که در روایت طرسوسی، بهمن کشته می‌شود و در روایت طوسی، اسفندیار و اژدها (برای اطلاع از روایت اژدهاکشی اسفندیار در شاهنامه، نک: رستگار فسایی، ۱۳۷۹: ۲۲۸-۲۲۴).

حضور اژدهای آتشین‌کام را در داستان اسکندر به روایت طرسوسی می‌یابیم که پیشتر به همان شکل در شاهنامه ذکر شده است: اسکندر و همراهانش به شهری می‌رسند و از دیوی می‌شنوند که هر روز دو گاو از مردم آن دیار می‌خورد. اسکندر به تماشای آن می‌رود: «زمانی بیودند؛ جانوری از میان درختان بیرون آمد چنانک پنج پیل را یکی کند و آتش از دهان او همی‌دوید؛ چون برابر گاوان رسید، دم درکشید و به هر دمی گاو را فروبرد». به دستور اسکندر دو گاو را پوست می‌کنند و با گوگرد و نفت پر می‌کنند. جانور آنها را می‌خورد و لشکریان قاروره در دهانش می‌اندازند. با رسیدن آتش به گوگرد و نفت، جانور می‌میرد (طرسوسی، ۱۳۷۴: ۵۶۳/۲). این داستان را قزوینی و مسعودی نقل می‌کنند و به جای دیو/جانور، اژدهایی آتشین‌کام و تین می‌نویسند (قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۱۵؛ مسعودی، ۱۳۷۰: ۴۸).

داستان مذکور در شاهنامه نیز نقل شده است. اسکندر از مردم می‌شنود که اژدهایی آتش‌کام در آن حوالی است که «هر شبی پنج گاو» می‌خورد. پس به دستور اسکندر پنج گاو را پوست می‌کنند و با زهر و نفت پر می‌کنند:

همی آتش آمد ز کامش برون	... زبانش کبود و دو چشمش چو خون
بر آن اژدها دل بپرداختند	چو گاو از سر کوه بنداختند
چو آمد ز چنگ دلیران رها	فروبرد چون باد گاو اژدها
بر اندام زهرش پراگنده شد	چو از گاو پیونددش آگنده شد

(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۴۹)

۴-۶-۳. گاو آبی و گوهر شب‌افروز: گاوهای آبی با گوهری در دهان شب‌ها از دریا بیرون می‌آمدند، به روشنایی آن گوهر چرا می‌کردند و

سپس به دریا بازمی‌گشتند. دشمنان، داراب و طمروسیه را در چاه فراموشان می‌اندازند. شب، گوهرِ گاوِ آبی در آن چاه می‌افتد و گاو آبی برای برداشتن گوهرش به آنجا می‌رود و با حفر چاه سبب نجات آن دو می‌شود (طرسوسی، ۱۳۷۴: ۱۲۹/۱). پسین‌تر نیز اسکندر در جزیره سباطره، گوهران شب‌افروز را به راهنمایی افلاطون از گاوهای آبی می‌گیرد: چون شب می‌شود و گاوها با گوهران از دریا بیرون می‌آیند، یاران اسکندر از فراز درختان، پاره‌ای گل بر گوهران می‌گذارند؛ پس گاوها گوهران را نمی‌یابند و به دریا بازمی‌گردند (همان، ج ۲: ۳۷۶ و ۳۷۷).

باور به گاو آبی و گوهر شب‌افروز در عجایب‌نامه‌ها بازتاب داشته است. حاسب طبری می‌نویسد که در دریای هند گاوهایی آبی شباهنگام برای چرا به ساحل می‌آیند؛ درحالی که از بینی آنها آتش می‌جهد و هرچیز پیش روی را می‌سوزاند (حاسب طبری، ۱۳۹۱: ۲۰۶). همین مطلب را تبریزی و طوسی نیز نقل کرده‌اند (تبریزی، ۱۳۹۷: ۱۷؛ طوسی، ۱۳۴۵: ۵۵۶). طوسی سبب آتش را آن می‌داند «کی دم به قوت زند، از شدت نفع ملتهب گردد» (همان: ۵۵۶). در روایت ایشان از گوهر شب‌افروز سخن نرفته است. اما دم آتشین زدن گاو آبی در گرشاسب‌نامه نیز نقل شده است:

یکی روشنی دید همچون چراغ	همانجا شب تیره بر دشت و راغ
بگفتند گاوی است آبی بزرگ	بپرسید از آن پهلوان سترگ
بدان روشنیایی کند شب چرا	چو دم زد فتد روشنی در هوا
سپیده‌دمان باز دریا شود...	چنین هرشب از دور پیدا شود

(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۴۹)

استرآبادی که بسیاری از مطالب گرشاسب‌نامه را در بحیره خویش گنجانده، با اختلاف در یک مصراع، روایت متفاوتی از این داستان نقل می‌کند که مطابق روایت طرسوسی است: «در آن جزیره شبها از دور آتشی ظاهر می‌شد. سر آن را از ملاح دانا پرسید. گفت: گاوی است آبی؛ چون شب از بحر برآید، گوهری از دهن او بیفتد که عالم را روشن کند:

یکی روشنی دید همچون چراغ	همانجا دگر نیز در دشت و راغ
بگفتند گاوی است آبی سترگ	بپرسید از او پهلوان بزرگ
بر او روشنیایی کند چون چراغ	همی زو فتد گوهر شب چراغ
سفیده‌دمان باز دریا شود...	چنین هر شب از دور پیدا شود

(فزونى استرآبادی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۱۶۸۵ و ۱۶۸۶)

اما درباره گوهر شب‌افروز و ارتباط آن با ماجرای منقول در داراب‌نامه، سخن طوسی ذیل «حجر لعل» قابل توجه است: «و لعل درفشان گاو آبی آرد و به شب بدان چرا کند. مرد کمین کند و گل سرخ بر سر آن زند و بردارد» (همان: ۱۵۳) و هم درباره جام گیتی‌نمای کیخسرو، بی آن که از گاو آبی نام ببرد، می‌نویسد: «از دریای محیط جانوری سیاه برآمد، چندانک کوهی و لعلی در دهن، یک ارش فراخا در عرض، یک ارش درازا؛ آن را بنهاد، صحرا روشن شد و گیا می‌خورد...». مردی بر لعل گل سرخ می‌زند، گاو آن را نمی‌یابد و به دریا بازمی‌گردد و مرد، لعل را نزد کیخسرو می‌برد. کیخسرو «چون در آن نگه کرد هفت اقلیم عالم در آن بدید و ملوکان و بارگاه‌های ایشان با لشکرها و بازارها و ... پس آن جام را جام گیتی‌نما خواندندی» (همان: ۳۵۹ و ۳۶۰) که یادآور داستان اسکندر و گرفتن گوهران شب‌افروز از گاوهایی آبی در داراب‌نامه است.

۴-۶-۴. **گلیم گوش:** داستان رسیدن اسکندر به سرزمین گلیم‌گوشان، سرزمینی که در آن گیاه کیمیا می‌روید، دو بار با تفاوت در جزئیات،

ذکر شده است. سرزمین گلیم‌گوشان از آن نظرونشاه است «و مر او را دو گوش بود، هریکی چند سر گاوی به بزرگی و اگر خواستی در میان دو گوش پنهان شدی» (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۹۵). گلیم‌گوشان مردمانی سیاه‌چرده و بلندبالا بودند که «چون بخشیند، یک گوش زیر کنند و یکی زبر» (همان، ج ۲: ۵۷۳). آنها با اسکندر صلح می‌کنند و اسکندر از آنجا می‌گذرد.

طوسی به ذکر حدیثی از پیامبر (ص) از قول عمروبن العاص می‌پردازد که خداوند، عالم را به ذوالقرنین نشان داد و از جمله چیزهایی که دید، قومی فیل‌گوش با عمری طولانی بودند (طوسی، ۱۳۴۵: ۴۲۵). قزوینی از ایشان ذیل «منسک» نام می‌برد که در جهت مغرب و نزدیک به یاجوج و ماجوج ساکن‌اند (قزوینی، ۱۳۶۱: ۴۵۸).

در شاهنامه نیز گلیم‌گوشان (با نام «گوش‌بستر») در شمار یاجوج و ماجوج و با توصیفی مانند داراب‌نامه ذکر شده‌اند که سرانجام اسکندر در مقابل آنها سدی می‌سازد:

...سیه‌روی و دندان‌ها چون گراز
همه تن پر از موی و موی همچو نیل
بر و سینه و گوش‌هانشان چو پیل
دگر بر تن خویش چادر کنند
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۵۸ و نیز ج ۱: ۱۱۶۸)

در گرشاسب‌نامه، بیلگوشان، ساکن جزیره قالون و در شمار سگساران آدمی‌خوار ذکر شده‌اند که گرشاسب با آنها می‌جنگد و نابودشان می‌کند (اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۷۴ به بعد).

۴-۶-۵. دوالپا: اسکندر به مردمانی می‌رسد که «نخست پای بینداختندی و آنگاه از پس همی رفتندی. گروهی به کون خزیدندی و پای از پس همی کشیدندی». یکی سربازی را می‌گرفت و دیگری بر گردن او می‌نشست و پای‌ها چون دوال بر آن سرباز می‌پیچید. دوالپایان تعدادی از سربازان را به این شیوه اسیر کردند تا این که اسکندر و سربازانش آنها را کشتند (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۷۰-۵۷۲). طوسی دوالپایان را قسمی از سناس شمرده است که روی آدمی و دست‌های سگان دارند «و شکم آدمی و دنبالی دراز چون ماری. نیمه بالا به آدمی ماند، نیمه زیرین به مار ماند. بجهد و دنبال به میان مرد پیچد و بیفشارد و حلق وی بگیرد و خورش بازخورد» (طوسی، ۱۳۴۵: ۴۳۱). طوسی پسین‌تر حکایت مردی را بازگو می‌کند که در ولایت فاطور گرفتار دوالپایان شده بود: «قوم را دیدم به صورت‌های نیکو نشسته، پای‌ها کوتاه و سست، دنباله دراز...». یکی از ایشان به گردن راوی می‌جهد و راوی پس از مدتی با خوراندن خمر او را مست می‌کند و می‌اندازد و می‌گریزد (همان: ۵۰۰). این حکایت را قزوینی با تفصیل بیشتری به نقل از عجایب‌البحار می‌نویسد (قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۲۹ و ۱۳۰). گفتنی است اصل داستان برگرفته از هزار و یک شب (داستان سندباد بحری) است که پسین‌تر با اندک تفاوتی نقل شده است (ستاری، ۱۵۷: ۱۳۸۲ و ۱۵۸). از تفاوت‌ها در نقل داستان، این است که در روایت هزار و یک شب، دوالپا یکی است و در روایات طوسی و قزوینی سخن از دوالپایان می‌رود.

در شاهنامه، به اختصار جنگ اسکندر با دوالپایان، که «نرم‌پایان» خوانده شده‌اند، توصیف شده است. در اینجا نیز نرم‌پایان جز سنگ‌سلاحی ندارند و اسکندر بر آنها پیروز می‌شود:

نه اسپ و نه جوشن نه تیغ و نه گرز
چو رعد خروشان برآمد غریو
از آن هریکی چون یکی سرو برز
یکی سنگ‌باران بکردند سخت
برهنه سپاهی به کردار دیو
چو باد خزان برزند بر درخت...
(فردوسی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۴۸)

۴-۶-۶. **سگسار:** اسکندر و همراهانش به جزیره نوط می‌رسند که جزیره سگساران است. سر ایشان همچو سگ بود و از بامداد تا نماز پیشین مانند سگان بانگ می‌کردند و پس از آن زبان ایشان گشاده می‌شد. افلاطون مهتر ایشان با نام نوط را می‌کشد و اسکندر و همراهانش را، که اسیر شده‌اند آزاد می‌کند. سگساران به دست اسکندر ایمان می‌آورند و بامداد، سر و روی ایشان چون آدمی می‌شود (طرسوسی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۳۳۳ به بعد).

سگساران، اغلب در عجایب‌نامه‌ها در ارتباط با گلیم‌گوشان و دوالپایان توصیف شده‌اند. طوسی در ادامه حدیثی که خبر از فیل‌گوشان می‌دهد، از قومی با روی سگان می‌گوید که با یاجوج و ماجوج می‌جنگیدند (طوسی، ۱۳۴۵: ۴۲۵) و پسین‌تر، که حکایت مرد گریخته از دوالپایان را می‌گوید، به گرفتاری او در میان سگساران اشاره می‌کند که «به جزیره‌ای افتادم؛ قومی برآمدند؛ روی‌های سگان داشتند». سگساران اسیران را پس از فربه کردن، می‌کشتند و می‌خوردند. راوی سرانجام از ایشان می‌گریزد (همان: ۴۹۹ و ۵۰۰). این داستان را تبریزی نیز نقل کرده است (تبریزی، ۱۳۹۷: ۲۳ و ۲۲). بنا بر توصیف قزوینی، سگساران، قومی‌اند با روی سگ و اندام آدمی که قوت ایشان از میوه‌های درختان جزیره است و اگر چیزی از حیوانات بیابند، می‌خورند (قزوینی، ۱۴۲۱ ق: ۳۸۳). برخلاف اسکندر داراب‌نامه، مواجهه گرشاسب با سگساران آدمی‌خوار در جزیره قالون به ستیز با ایشان می‌انجامد؛ سگسارانی که گوش پیل توصیف شده‌اند و سپاهیان گرشاسب با تیروکمان بر ایشان پیروز می‌شوند:

سپاهی که سگسار خوانندشان
دلیران پیکار دانندشان
چو غولانشان چهره چون سگ دهن
بسان بزان موی پوشیده تن
به دندان گراز و به دو گوش پیل
به رخ زرد و اندام هم‌رنگ نیل...
(اسدی طوسی، ۱۳۵۴: ۱۷۴)

۵. نتیجه‌گیری

عناصر/رویدادهای عجیب منقول در داراب‌نامه با برانگیختن اعجاب مخاطب، او را با قهرمان همراه و سرگرم می‌کند. طرسوسی مانند مؤلف عجایب‌نامه‌ها، به کاربرد معرفت‌زای ذکر عجایب نیز توجه دارد (چنان که خود اشاره کرده است). او گاه عجایی را که خواننده و شنیده عیناً در ضمن داستانش نقل و قهرمان را با آنها درگیر می‌کند و گاه با تصوّفی هنرمندانه، به سنت داستان‌گزاران، آنها را با متناسب با ذوق خود و پسند مخاطب می‌پرورد. برای یافتن این تأثیرپذیری، عجایب‌نامه‌های فارسی نزدیک به روزگار طرسوسی (قرون پنجم الی هفتم هجری) بررسی و آنچه از آنها در داراب‌نامه آمده ذکر شد: تحفة الغرائب از حاسب طبری، عجایب المخلوقات از طوسی، عجایب المخلوقات از قزوینی و عجایب‌الدنيا از ابن محدث تبریزی.

با توجه به اینکه بخش عمده‌ای از داراب‌نامه به داستان اسکندر اختصاص دارد و موارد بسیاری از عجایب در این بخش ذکر شده، شاهنامه (بخش اسکندر) از این منظر مطالعه شد. گرشاسب‌نامه نیز در شمار متون متقدّم است که بخش قابل ملاحظه‌ای از آن به عجایی اختصاص دارد که بنابر نظر پژوهشگران، بیشتر نشان آنها را در کتاب عجایب هند و سندباد بحری می‌یابیم. با بررسی و مقابله عجایب مندرج در داراب‌نامه با شاهنامه، گرشاسب‌نامه و منابع احتمالی گرشاسب‌نامه، موارد متعدّد همسانی یافت شد. این موارد همسان، مؤیدی است بر این که عجایب مذکور در داراب‌نامه در متون داستانی متقدّم نیز ذکر شده‌اند و به‌تمامی ساخته و پرداخته داستان‌گزار نیستند. البته نمی‌توان مرزبندی دقیقی در مأخذیابی عجایب داراب‌نامه در آنها جست؛ زیرا علاوه بر این که مأخذ اصلی طرسوسی در نگارش داراب‌نامه در دست نیست، شیوه روایت (داستان‌گزاری و قصه‌گویی) نیز دست راوی را در دخل و تصوّف بازمی‌گذارد.

عجایب مورد بررسی در این پژوهش، شامل عجایب رُستنی‌ها، اشیاء، فرهنگ و آیین، غول‌پیکران، مکان‌ها و جانوران می‌شود. از ۲۶ مورد

عجایی که در این پژوهش بررسی شد، حدود پانزده مورد در گرشاسب‌نامه و ده مورد در شاهنامه مذکور است. این موارد اغلب در عجایب‌نامه‌ها نیز ذکر شده‌اند که بیانگر ارتباط تنگاتنگ این متون با متون داستانی کهن است.

منابع

- آیدنلو، سجاد (۱۳۹۳) زین قبانامه (با مقدمه، تصحیح و تعلیقات) از سراینده ناشناس، تهران: سخن.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۳۹۸ق) البدایة و النهایة، بیروت: دارالفکر.
- ابن ندیم (۱۳۴۶) الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: چاپخانه بانک بازرگانی ایران.
- اسدی طوسی، علی بن احمد (۱۳۵۴) گرشاسب‌نامه، به اهتمام حبیب یغمائی، تهران: کتابخانه طهوری.
- اشکواری، محمّد جعفر (۱۳۹۲) «عجایب‌نگاری ابن فقیه در کتاب البلدان»، تاریخ اسلام، س ۱۴، ش ۴، مسلسل ۵۶، ص ۱۰۰ تا ۷۵.
- اشکواری، محمّد جعفر؛ موسوی، سید جمال و مسعود صادقی (۱۳۹۶) «عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی: خاستگاه و دوره‌بندی»، مطالعات تاریخ اسلام، س ۹، ش ۳۳، ص ۵۱ تا ۲۹.
- اصفهان، حمزة بن حسن (۲۰۰۷م) الدرّة الفاخرة فی الامثال السائرة، حقه و قدم له و وضع حواشیه و فهارسه: عبدالمجید قطامش، طبعة الثالثة، قاهرة: دارالمعارف.
- اقتداری، احمد (۱۳۷۰) «فم الاسد در شاهنامه فردوسی»، یغما، س ۳۲، ش ۱۲، ص ۱۰۱ تا ۱۰۶.
- امانت، محمدحسین و کاووس حسن‌لی (۱۳۹۷) «شگردهای اقتدارزدایی از اسکندر در داراب‌نامه طرسوسی»، فرهنگ و ادبیات عامه، س ۶، ش ۲۲، مهر و آبان، ص ۱۵۷ تا ۱۷۷.
- امیدسالار، محمود (۱۳۸۸) «داراب‌نامه»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج ۳، ص ۱۱۴ تا ۱۱۷. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- انصاری دمشقی، شمس‌الدین محمد (۱۳۵۷) نخبة الدهر فی عجائب البرّ و البحر، ترجمه سید حمید طیبیان، تهران: بنیاد شاهنشاهی فرهنگستان‌های ایران.
- براتی، پرویز (۱۳۸۸): کتاب عجایب ایرانی، تهران: نشر افکار.
- بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسین (۱۳۹۰) دیبای دیداری: تاریخ بیهقی، مقدمه، توضیحات و شرح مشکلات از محمّد جعفر یاحقی و مهدی سیدی، تهران: سخن.
- پیشاوری (بی‌تا): نگارستان عجائب و غرائب، با مقدمه محیط طباطبائی، تهران: کتابفروشی ادبیه ناصر خسرو.
- تبریزی، ابن محدث (۱۳۹۷) عجایب الدنیا، تصحیح و تحقیق علی نویدی ملاطی، تهران: سخن و موقوفات دکتر محمود افشار.
- تسوی تبریزی، عبداللطیف (۱۳۸۷) (مترجم) هزار و یک شب، تهران: دنیای کتاب.
- جعفرپور، میلاد و عباس محمدیان (۱۴۰۲) «نقش رویکرد بن‌مایه‌شناسی در تعیین نوع ادبی روایت‌های داستانی»، نقد ادبی، س ۱۶، ش ۶۱، بهار، ص ۴۱ تا ۷۳.
- حاسب طبری، محمد بن ایوب (۱۳۹۱) تحفة الغرائب، به تصحیح جلال متینی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- حزّی، ابوالفضل (۱۳۹۰) «عجایب‌نامه‌ها به منزله ادبیات وهمناک، با نگاهی به برخی حکایت‌های کتاب عجایب هند»، نقد ادبی، س ۴، ش ۱۵، ص ۱۳۷ تا ۱۶۴.
- جزایری، نعمت‌الله (۱۳۰۲ق) زهرالریع، ترجمه نورالدین محمد بن نعمت‌الله جزایری، ج ۲، تبریز (چاپ سنگی).
- جوینی، عطاملک بن محمد (۱۳۸۵) تاریخ جهانگشای جوینی، تصحیح محمّد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.
- خالقی مطلق، جلال (۱۳۶۲) «گردشی در گرشاسب‌نامه ۱»، ایران‌نامه، س ۱، ش ۳، بهار، ص ۳۸۸ تا ۴۲۳.
- خطیبی، ابوالفضل (۱۳۷۷) «اسدی طوسی»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- رامهرمزی، ناخدا بزرگ شهریار (۱۳۴۸) عجایب هند، ترجمه محمّد ملک زاده، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- رستگار فسالی، منصور (۱۳۷۹) ازدها در اساطیر، چاپ دوم، تهران: توس.
- ریاحی، محمد امین (۱۳۶۹) زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، تهران: پاژنگ.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق) المستقصى فی امثال العرب، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ستاری، جلال (۱۳۸۲) پژوهشی در حکایات سندباد بحری، تهران: نشر مرکز.
- ستوده، منوچهر (به تصحیح و تحشیه) (۱۳۵۳) هفت کشور یا صورالاقالیم، تهران: بنیاد فرهنگ.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۹۳) سایه‌های شکار شده، تهران: طهوری.
- سیرافی، سلیمان تاجر (۱۳۸۱) سلسله‌التواریخ یا اخبار الصین و الهند، ترجمه حسین قرچانلو، تهران: اساطیر.
- شهمردان بن ابی‌الخیر (۱۳۶۲) نزهت‌نامه علانی، به تصحیح فرهنگ جهان‌پور، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۳۳) حماسه‌سرایی در ایران، تهران: امیرکبیر.
- طرسوسی، ابوطاهر محمد بن حسن (۱۳۷۴) داراب‌نامه، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- طوسی، محمد بن احمد (۱۳۴۵) عجایب المخلوقات، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- عزیزی فر، امیرعباس (۱۳۹۴) «بررسی بن مایه‌های اساطیری در داراب‌نامه طرسوسی»، متن‌شناسی ادب فارسی، س ۷، ش ۴ (پیاپی ۲۸)، زمستان، ص ۱۰۱-۱۱۸.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۷) شاهنامه، بر پایه چاپ مسکو، تهران: هرمس.
- فرونی استرآبادی، میر محمد هاشم بیگ (۱۳۹۸) بحیره، مقدمه و تصحیح مرتضی موسوی و رضوان مساح، تهران: میراث مکتوب.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۶۱) عجایب المخلوقات، به تصحیح و مقابله نصرالله سبحی، تهران: کتابخانه مرکزی.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۳۷۳) آثار البلاد و اخبار العباد، ترجمه میرزا جهانگیر قاجار، تصحیح و تکمیل میر هاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- قزوینی، زکریا بن محمد (۱۴۲۱ق) عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- کارگر، داریوش (۱۳۷۹) «فضل دیگر»، ایران‌شناسی، س ۱۲، ش ۴۶، ص ۳۶۷ تا ۳۷۹.
- مختاری (۱۳۹۷) شهریارنامه، تصحیح و تحقیق رضا غفوری، تهران: سخن.
- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۷۰) اخبارالزمان، ترجمه کریم زمانی، تهران: موسسه اطلاعات.
- مهری، فاطمه (۱۳۹۷) «مبادی طرحی نو در خوانش عجایب‌نامه‌ها»، ادب فارسی، س ۸، ش ۱، بهار و تابستان، ص ۱۳ تا ۹۷.
- میدانی، احمد بن محمد (۱۳۶۶) مجمع الامثال، مشهد: المعاونة الثقافية للأستانة الرضویة المقدسة.
- نواده مهلب پسر محمد پسر شادی (۱۳۷۸) مجمل التواریخ و القصص، ویرایش سیف‌الدین نجم‌آبادی و زیگفرید وبر، آلمان: دومونده نیکارهورون.
- نیکوبخت، ناصر؛ ذوالفقاری، حسن و میرعباس عزیزی فر (۱۳۸۹) «ظرفیت‌های رمزی داراب‌نامه طرسوسی»، پژوهش‌های ادبی، س ۷، ش ۲۸، تابستان، ۱۶۵-۱۸۹.

References

- Aidanloo, S. (2014). *Zarrin-Qabaneh by an Anonymous Author* (with introduction, editing, and annotations). Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Amanat, M. & Hassanli, K. (2018). "Review and Analysis of the Strategies of Alexander Disempowerment in Tarsusi's *Darabnameh*". *Culture and Folk Literature*, 6 (22): 157-177. [In Persian]
- Ansari Damashqi, S. M. (1978). *Nokhbat al-Dahr fi 'Aja'ib al-Barr wa al-Bahr* (S. H. Tabibian, trans.). Tehran: Shahanshahi Foundation of Iranian Academies. [In Persian]
- Asadi Tusi, A. A. (1975). *Garshasnameh* (H. Yaghmaei, ed.; 2nd edition). Tehran: Tahuri Library. [In Persian]
- Ashkvari, M. (2013). "Wondergraphy of ibn Faghih in the *Kitab Al-Buldan*". *Tarikh-e Islam*, 14 (4), Serial No. 56: 75-100. [In Persian]
- Ashkvari, M., Mousavi, S. J., & Sadeghi, M. (2017). "Wondergraphy in Islamic Civilization: Origins and Periodization". *Studies of Islamic History*, 9 (33): 29-51. [In Persian]
- Azizifar, A. (2016). "Mythological Criticism of the *Darabnameh* of Tarsusi". *Textual Criticism of Persian Literature*, 7 (4): 101-118. [In Persian]
- Barati, P. (2009). *Book of Iranian Wonders*. Tehran: Nashr-e Afkar. [In Persian]
- Beyhaghi, A. M. H. (2011). *Dibay-e Didari: Tarikh-e Beyhaghi* (M. Yahaghi & M. Seyyedi, introduction, explanations, problem-solving commentary). Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Eqtedari, A. (1991). "Fam ol-Asad in Ferdowsi's *Shahnameh*". *Yaghma*, 32 (12): 101-106. [In Persian]
- Ferdowsi, A. Q. (2008). *Shahnameh* (4th edition, based on the Moscow edition). Tehran: Hermes. [In Persian]
- Fuzoni Astrabadi, M. M. H. B. (2019). *Bohireh* (M. Mousavi & R. Mousavi, eds.). Tehran: Miras-e Maktoob. [In Persian]
- Ghazvini, Z. M. (1982). *Aja'ib al-Makhlūqat [Wonders of Creation]* (N. Sabouhi, ed.). Tehran: Ketabkhaneh Markazi. [In Persian]
- Ghazvini, Z. M. (1994). *Asar al-Bilad wa Akhbar al-'Ibad* (M. J. Qajar & M. H. Mohaddes, eds.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Ghazvini, Z. M. (2000 AD). *Aja'ib al-Makhlūqat wa Ghara'ib al-Mawjudat [Wonders of Creation and Marvels of Beings]*. Beirut: Al-A'lamia Publishing House. [In Arabic]
- Hasib Tabari, M. A. (2012). *Tuhfat al-Ghara'ib* (J. Matini, ed.). Tehran: Library, Museum and Documentation Center of the Islamic Council. [In Persian]
- Horri, A. (2011). "Aja'ibnames as Terrible Literature with a Focus on Selected Tales from the Book *Ajaib-e Hind*". *Literary Criticism*, 4 (15): 137-164. [In Persian]
- Ibn Kathir, I. U. (2019). *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
- Ibn Nadim. (1967). *Al-Fihrist* (M. Tajaddod, trans.). Tehran: Iran Commerce Bank Printing House. [In Persian]
- Isfahani, H. H. (2007). *Al-Durrah al-Fakhirah fi al-Amthal al-Sa'irah* (A. Qutamish, ed.; 3rd edition). Cairo: Dar al-Ma'arif. [In Arabic]

- Jafarpour, M. & Mohammadian, A. (2023). "The Role of Intertextuality Approach in Determining the Literary Genre of Narrative Stories". *Literary Criticism*, 16 (61): 41-73. [In Persian]
- Jazairi, N. (1884 AD). *Zahr al-Rabi'* (Vol. 2; N. M. N. Jazairi, trans). Tabriz (Lithographic print). [In Persian]
- Joveini, A. M. M. (2006). *Tarikh-e Jahangushay-e Joveini* (M. Qazvini, ed.). Tehran: Donyaye Ketab. [In Persian]
- Kargar, D. (2000). "Fazl-e Digar" [Another Virtue]. *Iranshenasi*, 12 (46): 367-379. [In Persian]
- Khaleghi Motlagh, J. (1983). "Gardeshi dar *Garshasnameh* 1" [A Journey in the *Garshasnameh* 1]. *Iran Nameh*, 1 (3): 388-423. [In Persian]
- Khatibi, A. (1998). "Asadi Tusi". In M. Mousavi Bojnordi (ed.). *Da'irat al-Ma'arif-e Bozorg-e Eslami [The Great Islamic Encyclopedia]* (Vol. 8). Tehran: Markaz-e Da'irat al-Ma'arif-e Bozorg-e Eslami. [In Persian]
- Masoudi, A. H. (1991). *Akhbar al-Zaman* (Karim Zamani, trans.). Tehran: Moasseseh E'tela'at. [In Persian]
- Mehri, F. (2018). "Fundamentals of a New Approach in Reading Aja'ibnamahs". *Persian Literature*, 8 (1): 97-113. [In Persian]
- Meydani, A. M. (1987). *Majma al-Amthal*. Mashhad: Al-Mu'awwana al-Thaqafiya lil-Astana al-Razawiya al-Muqaddasa. [In Arabic]
- Mokhtari, O. (2018). *Shahriar-Nameh* (R. Ghaffori, ed.). Tehran: Sokhan Publishing. [In Persian]
- Nawadeh, M. M. S. (1999). *Majmal al-Tawarikh wa al-Qasas* (S. Najmabadi & Z. Weber, eds.). Germany: Dumonde Nikarhozen. [In Persian]
- Nikobakht, N., Zolfaghari, H., & Azizifar, M. (2010). "Zarfiyat-ha-ye Ramzi-e Darabnameh Tarsusi" [Cryptic Capacities of *Darabnameh* by Tarsusi]. *Literary Research*, 7 (28): 165-189. [In Persian]
- Omid Salar, M. (2009). "Darabnameh". In E. Sa'adat (ed.). *Encyclopedia of Persian Language and Literature* (Vol. 3). Tehran: The Academy of Persian Language and Literature: 114-117. [In Persian]
- Pīshāvarī. (n.d.). *Nigārstān 'Ajāyib va Gharāyb, bā Muqadamih Muḥīt Ṭabāṭabāī*. Tehran: Kitābfurūshī Adabīyih Nāsir Khusrū. [In Persian]
- Ramhormouzi, N. S. (1969). *Wonders of India* (M. Malekzadeh, trans.). Tehran: Iran Culture Foundation. [In Persian]
- Rastegar Fasayi, M. (2000). *Dragons in Myths* (2nd edition). Tehran: Toos. [In Persian]
- Riyahi, M. (1990). *Persian Language and Literature in the Ottoman Empire*. Tehran: Pazhang. [In Persian]
- Safa, Z. (1954). *Hamaseh-Sarayi dar Iran [Epic Storytelling in Iran]*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Sarkarati, B. (2014). *Hunted Shadows*. Tehran: Tahuri. [In Persian]
- Sattari, J. (2003). *A Research on Sindbad Bahri's Anecdotes*. Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
- Serafi, S. T. (2002). *Silsilat al-Tawarikh, or Akhbar al-Sin wa al-Hind* (H. Gharchanloo, trans.). Tehran: Asatir Publishing. [In Persian]
- Shahmardan Ibn Abi Al-Kheir. (1983). *Nozhat-nameh Alaie* (F. Jahanpour, ed.). Tehran: Institute of Cultural Studies and Researches. [In Persian]
- Sotudeh, M. (ed.). (1974). *Haft Keshvar ya Sur al-Aqalim [The Seven Countries or the Image of the Climates]*. Tehran: Farhang Foundation. [In Persian]
- Tabrizi, I. M. (2018). *'Aja'ib al-Duny* (A. Navidi Malati, ed.). Tehran: Sokhan and Moqoufat-e Dr. Mahmoud Afshar. [In Persian]
- Tarsusi, A. T. M. H. (1995). *Darabnameh* (Z. Safa, ed.; 3rd edition). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Tassouji Tabrizi, A. (2008). *Hazar va Yek Shab [One Thousand and One Nights]* (A. Tasouji Tabrizi, trans.). Tehran: Donyaye Ketab. [In Persian]
- Tusi, M. A. (1966). *Aja'ib al-Makhlūqat [Wonders of Creation]* (M. Sotudeh, ed.). Tehran: Book Translation and Publishing Agency. [In Persian]
- Zamakhshari, M. U. (1986 AD). *Al-Mustaqsi fi Amthal al-'Arab*. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah. [In Arabic]