



History-Based Imagination Replacing Geography-Based Imagination: A Hallmark of 'Ajā'ib-nāma texts Periods

Zahra Saberi Tabrizi 

Department of Persian Language and Literature, Payame Noor University, Tehran, Iran. E-mail: z.saberi88@yahoo.com

DOI: [10.22034/perlit.2025.64069.3731](https://doi.org/10.22034/perlit.2025.64069.3731)

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 19 October 2024

Received in revised form 23

May 2025

Accepted 10 July 2025

Published online 22 July 2025

Keywords:

'Ajā'ib-nāma, History-Based Imagination, Geography-Based Imagination, Periodization, Genealogy. Imaginary creatures.

ABSTRACT

In this article, it will be demonstrated how the element of "place," highlighted through its emphasis on geography in early-period 'Ajā'ib-nāma texts, embodies earthly, non-imaginative, and rational thought. In later periods, this element yields to "time" through a focus on "history," departing from rationality and objectivity and merging with imagination. It seems that 'Ajā'ib-nāma texts served as a platform for a kind of "resistance" against the mainstream scientific discourse. Employing Foucault's genealogical method, this study aims to identify the points of rupture in the imagination of 'Ajā'ib-nāma writers. In the first period, "geography" served as the vehicle of imagination and the connecting link to reality. In the second period, recourse to "narrative" replaces geography. The third period, in which imagination is based on "historical" events, we witness the proliferation of mythical creatures and their significant growth. Even historical figures have not been spared from the imagination of 'Ajā'ib-nāma authors. Based on this, three distinct periods of 'Ajā'ib-nāma texts are identified.

Cite this article: Saberi Tabrizi, Z. (2025). History-Based Imagination Replacing Geography-Based Imagination: A Hallmark of 'Ajā'ib-nāma texts Periods. *Persian Language and Literature*, 78 (251), 52-71. <http://doi.org/10.22034/perlit.2025.64069.3731>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

From the second half of the 3rd century to the mid-6th century AH (9th–12th centuries CE), rational and scientific discourse flourished to such an extent that the poets, writers, grammarians, scholars, astronomers, and philosophers of this era remain among the most renowned figures across all periods of Islamic civilization. This intellectual vibrancy is equally evident in the genre of *‘Ajā’ib-nāma* (wonder-writing). This study demonstrates how the element of "place," emphasized through geographical focus in early *‘Ajā’ib-nāma* texts, represents a terrestrial, non-imaginative, and rationalist mindset. Over subsequent periods, this focus shifts to "time" in the form of "history," departing from rationality and objectivity to become intertwined with imagination.

In the first-period texts—including *Tuhfat al-Ghara’ib* by Hāsib al-Ṭabarī (354–485 AH/965–1092 CE), *Nuzhatnāma-i ‘Alā’ī* by Shahmardān ibn Abī al-Khayr (c. 506–513 AH/1112–1119 CE), *‘Ajā’ib al-Makhlūqāt* by Muḥammad ibn Maḥmūd al-Ṭūsī (c. 555 AH/1160 CE), and *Farrukh-nāma* by Abū Bakr Jamālī Yazdī (c. 580 AH/1184 CE)—we observe a rationalist, non-fantastical, and logically rigorous approach rooted in geography. By contrast, later works such as *Nigāristān-i ‘Ajā’ib va Gharā’ib* (Pishāvarī, 12th century AH/18th century CE) and *Boḥayra* by Fazūnī Astarābādī (1328 AH/1910 CE) exhibit unrestrained, passive, and historically dependent imagination. During the first period, the rationalist ethos and alignment of power structures with scientific institutions influenced the ‘Ajā’ib-nāma genre, enabling its intellectual coherence. This study examines the mechanisms of this transformation.

Methodology

Inspired by Foucault’s concept of the "episteme", this research periodizes the history of ‘Ajā’ib-nāma and analyzes its shifts. Foucault’s discontinuous historical approach, which emphasizes the interplay of knowledge and power over causal necessity, informs our analysis.

Discussion

The dominance of official knowledge, aligned with the "zeitgeist" of the first period, fostered rationalism, producing practical and naturalistic ‘Ajā’ib-nāma texts. Here, ‘Ajā’ib-nāma bridged knowledge and imagination, forming a resistance against institutionalized science by undermining empiricism, observation, and reproducibility—hallmarks of scientific rigor.

With the rise of Ash‘arī determinism, Sufī mysticism, and political changes from the second period onward, official science converged with resistant currents. Empiricism receded, replaced by the hegemony of "narrative." As rational sciences gave way to transmitted "naqlī" sciences, ‘Ajā’ib-nāma shifted. Authors increasingly relied on fabricated tales—devoid of empirical grounding—to validate claims through fallacy, sophistry, or constructed "truths." This narrative-driven approach became standard, persisting in later texts. Shifting power dynamics in religion and governance reshaped the genre’s content and form: the first period’s creative, active imagination yielded to passive imitation, and geography-centric rationality was supplanted by history-making imagination, ultimately expelling the genre from the Persian literary canon.

Conclusion

The study reveals how dominant power structures displaced the first period’s rationalism—which produced practical, naturalistic ‘Ajā’ib-nāma—and replaced it with non-utilitarian, fictional, and imitative imagination. Political and cultural factors drove this transformation, highlighting that such shifts do not inherently signify progress. Instead, the replacement of creative imagination with derivative illusion—manifest in substituting geography with history—precipitated the genre’s decline. Post-first period, the epistemic shift from geography to history stemmed from altered power structures.

From the second period onward, official science aligned with resistant currents as Ash‘arī determinism, mysticism, and Sufi culture marginalized empiricism in favor of narrative authority. The

substitution of rational with transmitted sciences transformed ‘Ajā’ib-nāma methodologies. Authors leaned heavily on anecdotal "evidence," legitimizing claims through sophistry or invented realities. This approach became entrenched, shaping all subsequent texts. Power shifts in religion and governance reconfigured the genre’s content, merging the first period’s resistance with institutional power, thereby reducing active creativity to passive imitation. Rational-experiential science gave way to pseudo-scientific narrative, and geography-centric reason yielded to historical imagination, culminating in the genre’s exclusion from Persian literary genres.

Keywords: ‘Ajā’ib-nāma, History-Based Imagination, Geography-Based Imagination, Periodization, Genealogy. Imaginary creatures.



جای‌گزینی تخیل تاریخی با تخیل جغرافیایی به‌مثابه وجه ممیز دوره‌های عجایب‌نامه‌نویسی فارسی

زهره صابری تبریزی

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. رایانامه: z.saberi88@yahoo.com

DOI: [10.22034/perlit.2025.64069.3731](https://doi.org/10.22034/perlit.2025.64069.3731)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در این نوشتار، نشان داده خواهد شد که چگونه عنصر «مکان»، که در قالب توجه به جغرافیا در متون عجایب‌نامه‌ای دوره اول برجسته شده‌است، نماینده فکر زمینی و غیرتخیلی و خردگرایی است که در دوره‌های بعد جای خود را به «زمان» در قالب «تاریخ» می‌دهد و از عقلانیت و عینی‌بودن خارج می‌شود و به تخیل گره می‌خورد. به نظر می‌رسد عجایب‌نامه‌نویسی در دوره اول، پایگاهی برای نوعی «مقاومت» در برابر جریان رسمی علم بوده‌است. با استناد به روش تبارشناختی فوکو، در پژوهش حاضر کوشش شده‌است نقاط گسست در خیال‌پردازی عجایب‌نامه‌نویسان معرفی شوند. در دوره نخست عجایب‌نویسی، «جغرافیا» محمل خیال‌پردازی و حلقه اتصال با واقعیت است. در دوره دوم، تمسک به «روایت‌پردازی» جای جغرافیا را می‌گیرد. دوره سوم، که طی آن خیال‌ورزی با تمسک به رویدادهای «تاریخی» صورت گرفته‌است، شاهد پروبال گرفتن موجودات افسانه‌ای و رشد چشمگیر آن‌ها هستیم. حتی شخصیت‌های تاریخی نیز از خیال‌پردازی مؤلفان عجایب‌نامه‌ها برکنار نمانده‌اند. براین‌اساس، سه دوره متمایز عجایب‌نامه‌نویسی معرفی شده‌اند.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۰۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱	
کلیدواژه‌ها: عجایب‌نامه، تخیل جغرافیایی، تخیل تاریخی، تبارشناسی، دوره‌بندی.	

استناد: صابری تبریزی، زهره. (۱۴۰۴). جای‌گزینی تخیل تاریخی با تخیل جغرافیایی به‌مثابه وجه ممیز دوره‌های عجایب‌نامه‌نویسی فارسی. *زبان و ادب فارسی*،

۷۸ (۲۵۱)، ۷۱-۵۲. <http://doi.org/10.22034/perlit.2025.64069.3731>



ژوبشگاه علوم و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

ناشر: دانشگاه تبریز.

۱. مقدمه

از نیمه دوم قرن سوم تا اواسط قرن ششم، مباحث عقلی و علمی آن قدر رونق گرفتند که شاعران، نویسندگان، نحویان، دانشمندان، منجمان، و خردورزان این عصر نام‌آشناترین کسانی هستند که در همه دوره‌های تمدنی اسلامی به آن‌ها برمی‌خوریم. در مقوله عجایب‌نامه‌نویسی نیز چنین است. در این مجال، نشان داده خواهد شد که چگونه عنصر «مکان»، که در قالب توجه به جغرافیا در متون عجایب‌نامه‌ای برجسته شده‌است، نماینده فکر زمینی و غیرتخیلی و خردگرایی است که در دوره‌های بعد جای خود را به «زمان» در قالب «تاریخ» می‌دهد و از عقلانیت و عینی‌بودن خارج می‌شود و به تخیل گره می‌خورد. در متون عجایب‌نامه‌ای دوره اول، شامل *تحفة العرائب*، حاسب طبری، بین ۳۵۴ تا ۴۸۵؛ *نزهت‌نامه علائی*، شهردان بن ابی‌الخیر، حدود ۵۰۶-۵۱۳؛ *عجایب‌المخلوقات* طوسی (همدانی)، محمد بن محمود بن احمد طوسی، حدود ۵۵۵؛ *فرخ‌نامه*، ابوبکر جمالی یزدی، حدود ۵۸۰، شاهد تفکر خردگرا، دور از خیال‌پردازی‌های عجیب و دور از ذهن و سیطره منطقی عینی و فعال و وابسته به جغرافیا هستیم که جای خود را در دوره‌های بعد به خیال‌پردازی‌های افسارگسیخته و منفعل و وابسته به تاریخ در آثار متأخر، مثل *نگارستان عجایب و غریب* (پیشاوری، قرن دوازدهم) و *بحیره فزونی استرآبادی* (۱۳۲۸) می‌دهد. در دوره نخست، با وجود فضای خردگرا و سلطه منطق، و همسویی کانون‌های قدرت با نهاد علم، به‌نظر می‌آید ژانر عجایب‌نامه نیز از این همگرایی بهره‌مند بوده‌است. هدف پژوهش حاضر پرداختن به چگونگی این روند است. در این پژوهش تکیه ما بر آن دسته از کتاب‌هایی است که به زبان فارسی تألیف شده‌اند.

۲. پیشینه پژوهش

مقدمه‌هایی که مصححان عجایب‌نامه‌ها بر چاپ‌های خود از این کتاب‌ها نوشته‌اند نخستین تحقیقاتی است که در این باره صورت گرفته‌است. همچنین، سیروس علائی در «جهان‌نمای زکریا قزوینی» (۱۳۳۲) کتاب *عجایب‌المخلوقات* قزوینی را معرفی کرده‌است. محمدتقی دانش‌پژوه «داستان ترجمه دو تألیف قزوینی» (۱۳۵۹) را درباره ترجمه‌های *عجایب‌المخلوقات* قزوینی و کتاب دیگر قزوینی با عنوان *آثارالبلاد و اخبارالعباد* نوشته‌است. پرویز براتی در کتاب *عجایب ایرانی* (۱۳۸۸) شکل و روایت و ساختار عجایب‌نامه‌ها را به‌صورتی بسیار موجز بررسی کرده‌است. محمدطاهر موژان (۱۳۸۹) در مقاله‌ای، قابلیت نمایشی موجودات پری‌وار در افسانه‌ها را بررسی کرده‌است. دابله (۱۹۶۸) مقاله «Adjayib» را در *دایرةالمعارف اسلام* منتشر کرده‌است. حمیرا زمردی و فاطمه مهری (۱۳۹۳) در مقاله‌ای، ساختار متن‌ها را بررسی کرده‌اند. اشکواری (۱۳۹۲ و ۱۳۹۶) دو مقاله درباب عجایب‌نگاری نوشته و عجایب‌نگاری را در سه مقوله (وصفی، سفرنامه‌ای، و دایرةالمعارفی) گنجانده‌است. ابوالفضل حری (۱۳۹۳) در کتاب *کلک خیال‌انگیز* بخشی را به عجایب‌نامه‌ها اختصاص داده‌است. فاطمه مهری (۱۳۹۳) رساله دکتری خود را به بررسی جایگاه عجایب‌نامه‌ها در نظام دانش‌های کهن اختصاص داده‌است. در پژوهش پیش رو، سیر تحول متون عجایب‌نامه‌ای از منظر خیال‌پردازی ترسیم شده‌است که جای آن در میان پژوهش‌ها خالی است.

۳. روش تحقیق

فوکو با طرح مفهوم «اپیستمه» کوشیده‌است تاریخ علم را دوره‌بندی و سیر دگرگونی دوره‌های آن را تبیین کند. در این روش، او بیرون از گفتمان قرار می‌گرفت و به تاریخ به‌مثابه امری ناپیوسته می‌نگریست؛ به این ترتیب، ضرورتی علت‌ومعلولی برای آنچه در تاریخ رخ می‌دهد نمی‌دید. در این دیدگاه، روابط دانش و قدرت است که تعیین می‌کند چه چیز به وقوع بپیوندد. در این مقاله سعی شده‌است با الهام از روش فوکو، تاریخ عجایب‌نویسی دوره‌بندی و دگرگونی‌های آن تبیین شود. با این نگاه، دانش رسمی که در

سیطره دانشمندان برجسته بود، در کنار اقتضای روح زمانه، به عقل‌گرایی دوره اول انجامید که در حوزه عجایب‌نویسی، نگارش عجایب‌نامه‌های کاربردی و طبیعی را به‌دنبال داشت. در این دوره، عجایب‌نویسی را می‌توان به رشته‌ای تشبیه کرد که میان دانش و تخیل پل می‌زد و نوعی پایگاه مقاومت در برابر علم رسمی بنا می‌کرد و می‌کوشید تجربه‌پذیری، اهمیت مشاهده، و تکرارپذیری را به‌منزله وجه ممیز علم از شبه‌علم، از سکه بیندازد. با رواج تفکر اشعری و تقدیرگرایی، تداول فرهنگ صوفی‌گری، و تغییر وضعیت سیاسی از دوره دوم به بعد، جریان رسمی علم به‌تدریج با جریان مقاومت همسو شد؛ تجربه‌گرایی به یک سو رفت و جای آن را سلطه «روایت» گرفت. در پی جایگزینی علوم عقلی با علوم نقلی، شیوه عجایب‌نویسی نیز تغییر کرد. در این دوره، شاهد گرایش قوی به ذکر حکایت‌هایی برای صحنه‌گذاشتن مؤلفان بر ادعاهایشان هستیم؛ روایت‌هایی که خود پایی در دنیای واقعیت ندارند و مدعاها را از رهگذر مغلطه، سفسطه یا استناد به واقعیتی برساخته، و نه حقیقی، تأیید می‌کنند. این شیوه، کم‌کم، به شیوه مرسوم و معهود این قبیل نوشته‌ها تبدیل می‌شود و تا آخرین نمونه‌هایی که از عجایب‌نامه‌ها در دست است ادامه می‌یابد. تغییر مناسبات قدرت، چه در مذهب و چه در حکومت، بر محتوای عجایب‌نامه‌ها مؤثر است و به موازات آن شکلی دیگرگونه به این ژانر می‌بخشد. پایگاه مقاومت دوره اول، در دوره دوم با قدرت همسو می‌شود و خیال فعال و خلاق دوره اول را به خیال مقلد و منفعل دوره‌های بعد تبدیل می‌کند. علم عقلی و تجربی دوره اول با شبه‌علم نقلی و روایی دوره دوم و سوم جایگزین می‌شود و تعقل جغرافیامحور جای خود را به تخیل تاریخ‌ساز می‌دهد و این‌گونه، زمینه برای برون‌رفت این ژانر از فهرست ژانرهای فارسی فراهم می‌گردد.

۴. تبیین تحول عجایب‌نویسی

در *تحفه‌الغرائب* حاسب طبری، و مطالبی که مؤلف این کتاب گرد آورده‌است، با وجود مطالب علمی و عینی و ذهنیت ریاضی‌وار مؤلف، عرصه برای خیال‌پردازی گشوده‌است، اما این خیال‌پردازی بسیار حساب‌شده و منطقی صورت گرفته‌است. مطالبی که در این دست کتاب‌ها ذکر شده‌است، گاه صبغه‌ای فلسفی می‌یابد، اما نه از آن نوع که فیلسوفان بتوانند در آثار جدی خود ذکر کنند. هانری کربن، با اشاره به همین موضوع، ذکر کرده‌است که این دست کتاب‌ها پدیدارشناسانه هستند. «پدیدارشناس سعی می‌کند تصویر نخستین، یعنی تصویر جهان پیش از تجربه را کشف کند» (کربن، ۱۳۸۸: ۳۲۱). از آنجا که نهاد رسمی علم و فلسفه جریان دیگری دارد، این دست کتاب‌ها نماینده همان پدیدار جهانی‌اند که فیلسوفان نماینده آن بودند، اما جزئیاتی را ذکر می‌کنند که فلاسفه در رساله‌های طبیعی و الهی‌شان نمی‌توانستند به آن‌ها بپردازند (همان). از همین رو، می‌توان گفت چنین متونی، به «کانون مقاومتی» درمقابل دانش رایج رسمی بدل شدند. این کانون مقاومت می‌کوشد جایی برای خود بگشاید و از دربار و حوزه‌های رسمی فاصله بگیرد و به باورهای مردم توجه کند. در دوره اول، این تلاش بسیار منطقی و آرام و عینی است، اما در دوره‌های بعد، به‌تدریج، به ذهنی‌شدن می‌گراید و سرانجام، در آخرین متون عجایب‌نامه‌ای که در دست داریم، خود را با ذهنیت اشعری حاکم بر زمانه، که دیگر جای پای خود را محکم کرده‌است، در همسویی کامل قرار می‌گیرد. علم رسمی می‌کوشید همه‌چیز را از راه «تجربه» به دست آورد. دانشمندان این دوره، زمرد را جلوی چشم افعی نگه می‌داشت تا از راه تجربه، خرافه‌بودن این باور عمومی را «اثبات» کند که «چشم افعی در برابر زمرد می‌ترسد»؛ چنان که مؤلف یک جواهرنامه، که اتفاقاً از ذکر مطالب عجیب درباره تأثیر و خواص عجایبی معدنیات برکنار نیست، از قول ابوریحان بیرونی آورده‌است: «چند نوع زمرد بر چند مار افعی تجربه کردم، هیچ اثر نکرد. بعد از آن، زمرد را مماس چشم آن افعی کردم و زمانی بسیار بداشتم، هم هیچ اثر نکرد. بعد از آن، قدری زمرد را بسودم و در چشم افعی کشیدم، هیچ اثر نکرد و محقق شد که آن خاصیت هرچند که مشهور شده‌است و به حد ضرب مثل رسیده، اصلی ندارد» (جوهری نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۰۷). این در حالی است که در عجایب‌نویسی، این علم با «مانعی»

روبه‌رو می‌شود که می‌توانیم آن را «قدرت عامه» بنامیم، که سعی می‌کرد باورهای خود را اشاعه دهد و از پذیرش آنچه دستگاه رسمی حاکم و جریان مقتدر علم، آن را «درست» و «خدشه‌ناپذیر» می‌نمایند، سر می‌تافت. اینکه منشأ پیدایش عجایب‌نامه‌ها دانشنامه‌های علوم طبیعی دانسته شده‌اند نیز می‌تواند دلیل دیگری بر این ادعا باشد. این جریان مقاومت، استدلال‌های خود را نیز رواج می‌داد که برای مخاطب خودش پذیرفتنی بود، از قبیل اینکه «اگر تو کاری را که من می‌گویم انجام می‌دهی، ولی نتیجه‌ای را که من گرفته‌ام نمی‌بینی، یا گناه بی‌اعتقادی توست، چون خصلتِ شومِ انکار گریبانت را گرفته‌است، یا زمان نجومی انجام آن را نمی‌دانی. وگرنه، در آنچه من نوشته‌ام شکی نیست». این «مقاومت» البته سویه‌ای منفی ندارد و زاینده است. وجه خلاق این دوره ناشی از تعارض این نیروهاست. در دوره‌های بعد، این تعارض بین باورهای عامه و علم رسمی رخت برمی‌بندد و زمین بازی تخیل عجایی، از جغرافیا به تاریخ نقل مکان می‌کند و دیگر با دانش‌نامه‌های علوم طبیعی‌ای سروکار نداریم که واقعیت‌های زمینی را دستمایه خیال‌پردازی قرار می‌دهند، بلکه روایت‌های عجایی جای عجایب جغرافیایی را می‌گیرند و تاریخ دستمایه خیال‌پردازی می‌شود.

فوکو در روش تبارشناسی خود، بر پیدا کردن نقاط گسست و نیز کانون‌های مقاومت تأکید می‌کند. در این پژوهش، از این دو اصطلاح بهره گرفته‌ایم تا با پیدا کردن نقاط گسست و کانون‌های مقاومت، جایگزین شدن تخیل جغرافیامحور با تخیل تاریخ‌محور در متون عجایب‌نامه‌ای، و تبدیل شدن تخیل فعال به تخیل منفعل را به مثابه وجه ممیز دوره‌های تاریخی برجسته کنیم. در نظرگاه فوکو، برای تبیین تاریخ چیزی، به جای اینکه یک روایت خطی و علت و معلولی را جست‌وجو کنیم، باید به دنبال شکاف‌ها و گسست‌ها باشیم، لحظه‌هایی که در آن‌ها نظم فعلی به کناری می‌رود و نظم جدیدی جایگزین آن می‌شود و روایت رسمی شکل می‌گیرد. ذیل این نگاه، نقطه کانونی چرخش نگاه عجایب‌نویس، دیدگاه او به ماده‌ای است که دستمایه تخیل قرار می‌دهد. در این پژوهش، چگونگی رخداد این تحول را بررسی کرده‌ایم و براساس آن سه دوره برای عجایب‌نامه‌نویسی در نظر گرفته‌ایم.

۵. دوره‌بندی

۵-۱. دوره اول: دوره مکان‌بنیاد؛ جغرافیا به مثابه حلقه اتصال با واقعیت

«مکان جغرافیایی عجایب‌نامه‌ای» امروز برای ما استعاره‌ای است از تمام دنیایی که انسان آن عصر می‌شناخته‌است، و وقتی با نجوم که قدرت پیش‌بینی می‌دهد، در پیوند قرار می‌گیرد، «توهم استیلا» بر همه‌چیز را ایجاد می‌کند؛ آرزویی که با تألیف متونی مثل عجایب‌نامه، دیگر دست‌نیافتنی به نظر نمی‌آید. از همین رو است که مؤلفان پیوسته با اشاره به پدیده‌های مختلف در قسمت‌های گوناگون «ربع مسکون»، ادعا می‌کنند که در حال اطلاعات‌دادن هستند و چون داشتن اطلاعات درباره مکان‌های دور از دسترس مستلزم داشتن شناخت از آن مکان‌هاست، و این متون امکان شناخت را «در دسترس» نشان می‌دهند، ترسی که از ناشناخته‌ها بر انسان عارض می‌شود نیز زایل می‌گردد. این ترس در ابعادی باقی می‌ماند و جلوه می‌کند که عجایب‌نویسان به طبیعت «می‌افزایند». برای مثال، مؤلف ناشناخته *حدودالعالم* (تألیف ۳۷۲ق) که کتابی است در جغرافیا، درباره رود نیل نوشته‌است: «رود نیل مصر است از جبل‌القمر اندر جنوب، ده رود بزرگ برود و از هر پنجی یک بطیحه بندد، آنگه از هر بطیحه سه رود بگشاید و از هر شش رود یکی بطیحه بندد، بیرون از حدود نوبه اندر جنوب، آنگه رود نیل از این بطیحه بگشاید و به میان نوبه فرود آید. روی به شمال نهاده و همی‌رود تا همه ناحیت نوبه ببرد، آنگه عطف کند سوی مغرب تا به شهر سکره رود، آنگه عطف کند و از سوی مشرق بازگردد تا بر طرف کوه الواحات و بر شهر اسوان بگذرد و راست فرود آید و فسطاط بگذرد و اندر دریای تنیس افتد» (*حدودالعالم*، ۱۳۴۰: ۵۱). این کتاب، با اینکه متعلق به قرن چهارم است، دیدگاهی کاملاً عالمانه و پیراسته از هر نوع

بُعدِ افزوده به طبیعت دارد. اما مؤلف بحیره (۱۰۲۱ق)، که آن را یک متن عجایب‌نامه‌ای قرن یازدهمی به شمار آورده‌ایم، دربارهٔ رود نیل نوشته‌است: «رود نیل طولش هزار فرسنگ است و ابتدایش از کوه قُمر است. اندر تفسیر آمده که چهار نهرند که هر روز قطره‌ای از آب بهشت داخل آن‌ها می‌شود و در حدیثی وارد است که السیحان و الجیحان و الفرات و النيل من انهار الجنة. از این جمله نیل به ایران نمی‌رسد. گویند شیرینی آب نیل به مرتبه‌ای است که چون نار ترش را از آن آب دهند، شیرین شود و از این سبب نار ترش در مصر نمی‌باشد. ... مشهور است که پیش از این به هرچندگاه ایستاده شدی، لاعلاج، اهل مصر دختر صاحب‌جمالی را به حلی و حلل آراسته در رود نیل می‌افکنند تا روان شود و گاهی بودی که این صورت در ماهی دو نوبت واقع شدی. اهل مصر این حال را به عمرو عاص گفتند. او این نوشته را فرمود که در آب نیل افکنند، به قدرت خداوندی روان شد: ان كنت تجرى من قبلک فلا حاجة لنا بک و ان کان الله الواحد القهار یجریک فנסأل الله الواحد القهار ان یجریک. گویند در بحر نیل نوعی ماهی پیدا می‌شود که چون او را به‌دست گیرند، دست لرزش پیدا می‌کند و تا آن ماهی را از دست نگذارند، این حالت برطرف نشود» (فزونی استرآبادی، ۱۳۲۸: ۴۵۰-۴۵۱). ابعاد افزوده به طبیعت نشان‌دهندهٔ وجود هراسی است که اکنون با ذکر پدیده‌های ناشناخته زایل شده‌است؛ چون یکی از راهکارهای انسان برای غلبه بر ترس، همواره این بوده‌است که دربارهٔ چیزهایی که از آن‌ها می‌هراسد سکوت کند. در فرهنگ بشری، نام‌بردن از موجوداتی که به نوعی موجب هراس‌اند ممنوع بوده‌است (ر.ک: خانلری، ۱۳۵۴: ۱/ ۱۳۱-۱۳۲).

در نظرگاه عجایب‌نویس، مکان عنصر هویت‌دهنده به هستی است. گویی، هر چیزی که مکان ندارد، فاقد اعتبار و هویت است. اینکه انسان از کهن‌ترین روزگاران به مکان اهمیت می‌دهد موضوعی بسیار طبیعی است: زمین تنها جایی است که انسان دارد؛ پناهگاهی که او برای خود ساخته در مکان واقع شده‌است؛ مهم‌ترین عامل در تعیین هویت انسان این است که از «کجا» آمده و به کدام سرزمین تعلق دارد؛ «تبعید» به‌منزلهٔ کیفی به‌معنای دورکردن انسان از مکانی است که به آن تعلق دارد؛ جدایی انسان از «مکان الوهی» اولیه‌ای که در آن می‌زیسته‌است، عامل درونی‌ترین اندوه‌های روان‌شناختی اوست؛ نخستین حسی که در بشر ایجاد شده باید با مقولهٔ مکان و تعلق او به آن مربوط بوده باشد؛ در داستان‌های آفرینش، انسان پس از هبوط از بهشت، خود را در مکانی امن در زمین یافته‌است؛ شمار زیادی از رب‌النوع‌های برساختهٔ بشر با آب و زمین و باروری ارتباط دارند؛ قلمروی که انسان در آن قادر به تعیین باید و نباید برای دیگرانی بوده که به مکان او تعلق نداشته‌اند، در زمین واقع است؛ مفهوم «مرز» در حوزهٔ اقتدار افراد انسانی از دیرباز بسیار تعیین‌کننده بوده‌است؛ اغلب پیکارهایی که از قدیم‌ترین روزگاران تاکنون در میان انسان‌ها درگرفته، بر سر تصرف مکان‌هاست؛ مکان منبع حیات، جایگاه کشاورزی، محل استقرار افراد دوست و هم‌قبیله و آرام‌جای انسان است؛ در غالب فرهنگ‌ها، یکی از مایه‌های تسلی آلام انسان در هنگام سوگواری، حاضرشدن در «مکانی» است که فرد از دست‌رفته در آن مدفون شده‌است، با اینکه ممکن است اعتقاد بر این باشد که آن فرد دیگر «آنجا» نیست؛ در فرهنگ بشری، «تملک زمین بیشتر» مایهٔ برتری صاحبان زمین بر دیگران و موجب اقتدار و فرمان‌روایی آنان بوده‌است، دارندگان زمین در بسیاری از زمان‌ها و فرهنگ‌ها «حرمت» خود را از راه تملک زمین به‌دست می‌آوردند؛ تعلق افراد به مکان مشخص، حتی امروز هم که از دهکدهٔ جهانی سخن می‌رود، به پیوند افراد هم‌مکان استحکام می‌بخشد و امتیاز «هم‌مکانی» را تا سطح «خویشاوندی» ارتقا می‌دهد؛ افراد هم‌مکان معمولاً از تشابه در چهره، رنگ پوست، فرهنگ و آداب و رسوم، زبان، لهجه، و حتی ویژگی‌های خُلقی «شناخته» می‌شوند: «حال‌های اهل مسکن‌های گرم بد باشد، سیاه‌پوست و جعدموی و بددل باشند و زود پیر شوند...» (دنیسری، ۱۳۸۷: ۱۰۱). مفهوم همسایگی و تأکید بر اهمیت ساکنان زمین مجاور مقوله‌ای تماماً مکانی است؛ در بسیاری از نقل‌های تاریخی، هنگامی که زمان وقوع اتفاقات تاریخی نامشخص است، به «مکان» وقوع آن‌ها اشاره شده‌است؛ انسان وقتی

آرامش دارد که در جایی قرار بگیرد که متعلق به خودش باشد: مفهوم «غربت» در ادبیات بشر تا حدود زیادی با مقولهٔ جغرافیا در پیوند است؛ در هیئت بطلمیوسی، که محل تلاقی نسل‌های متمادی بشر بوده‌است، اهمیت زمین، محل استقرار انسان، تا آنجاست که در مرکز عالم جای گرفته‌است؛ صیوروت و رشد نیروهای درونی و فرآیند تکامل انسان در بسیاری از داستان‌ها و حماسه‌های بشری، هم‌زمان با تحول درونی، پس از اتمام سفر و رسیدن به نقطه‌ای خاص اتفاق می‌افتد؛ در آثار بسیاری از شاعران و نویسندگان، سفر، به معنای رفتن از جایی به جای دیگر، مرحله‌ای در رشد و پختگی انسان‌ها شمرده شده‌است؛ در روایات و متون مقدس به سفر، به معنای تغییر مکان، توصیه شده‌است؛ در بسیاری از داستان‌های پیامبران، هجرت پیامبر به تحولی عظیم در زندگی الهی او انجامیده‌است؛ حتی، هجرت پیامبر اسلام (ص)، که در اهمیت آن همین بس که مبدأ تاریخ مسلمانان است، مقوله‌ای کاملاً وابسته به مکان است. با این اوصاف، طبیعی به نظر می‌رسد که نخستین کنجکاوی‌های انسان دربارهٔ جغرافیا بوده باشد.

۵-۲. دورهٔ دوم: دورهٔ روایت‌بنیاد

مقایسهٔ این دوره با دورهٔ اول از جهت خیال‌اندیشی، به این منظور است که خود عجایب‌نویسان مدعی علمی بودن نوشته‌هایشان هستند و تفاوتی که علم طبیعی دورهٔ اول با علم خیالی این دوره دارد، نوعی احساس منفی به این شکل از معتقدات را با خود می‌آورد. از آنجا که روحیهٔ تبیین‌کنندهٔ مبتنی بر مشاهدهٔ دقیق در آثار دورهٔ نخست، به حکایت‌پردازی و بازگفتِ سرگذشت‌های پیشینیان و سرکوبِ تفکر انتقادی در دورهٔ دوم تبدیل شده‌است، اما ادعای علمی بودن آثار همچنان باقی مانده‌است، دیگر نمی‌توان نسبت به چنین موضع‌گیری‌ای بی‌اعتنا ماند؛ بنابراین، سوگیری در این مبحث اجتناب‌ناپذیر است.

از آغاز عهد سلجوقی تا انقراض دولت خوارزمشاهیان (حدود ۴۳۰ تا ۶۲۸ق) که حملهٔ مغول نیز در این میانه صورت گرفت، اوضاعی نابسامان و پراضطراب پس از انقراض دولت غزنویان و خاندان‌های ایرانی تبار آغاز می‌شود و تا تسلط کامل غلامان ترک بر سرنوشت ایران ادامه می‌یابد. جنگ‌ها و لشکرکشی‌های پی‌درپی این قبایل علیه یکدیگر، ویرانی‌ها و سرخوردگی‌های بسیار به بار آورد. عصبیت دینی و نژادی این ترکان به علاوةٔ تعصب و سخت‌گیری خلفای عباسی و دشمنی پنهان و آشکارشان با حکومت‌های ایران عرصه را بر اهل علم و ادب تنگ کرد. در حوزهٔ مذهب، تنگ‌شدن عرصه بر معتزلیان و قدرت‌گرفتن اشاعره نمایان‌کنندهٔ به‌محاق رفتن عقل و فلسفه و رواج بازار تعصب و خرافه و ابطال است که این موضوع در عجایب‌نامه‌های این دوره، خود را به شکل عدم مدارای مذهبی نشان داده‌است. «نظرات علمی و تجربی که به‌وسیلهٔ مردانی چون زکریای رازی و ابن‌سینا، ابن‌هیثم و ابوریحان بیرونی اظهار شده بود، چون ریشهٔ اجتماعی عمیق نداشت، با روی کارآمدن اشاعره، رو به فراموشی رفت» (راوندی، ۱۹۹۴: ۱۹۶). با وجود رونق فراوان مراکز تعلیم و مدارس و نظامیه‌ها، پیشرفت قابل‌ذکری در حوزهٔ علوم غیردینی دیده نمی‌شود. تمرکز تمام تلاش‌هایی که در این مدارس صورت گرفت بر «اعتقادات دینی و کسب ثواب اخروی بوده‌است» (صفا، ۱۳۶۸: ۱۸۰). یکی از دلایل تأسیس مدارس نظامیه، رقابت سرسختانهٔ خواجه نظام‌الملک با عمیدالملک کندی بود که اشاعره را سخت می‌کوبید. خواجه نظام‌الملک از تأسیس نظامیه‌ها اهداف متعددی را دنبال می‌کرد که یکی از این اهداف ترمیم موقعیت شافعیانی بود که خواجه عمیدالملک برای بیرون‌راندن آن‌ها از صحنهٔ سیاست و مذهب، لعن آن‌ها را بر منبرهای وعظ رواج داد (ر.ک: کسای، ۱۳۵۸: ۱۷) و به این ترتیب، تعصب مذهبی وارد مرحلهٔ جدیدی شد. طبق آیین‌نامهٔ مدارس نظامیه، هیچ دانشجوی غیرشافعی مذهبی اجازه نداشت وارد نظامیه شود (غنیمه، ۱۳۶۴: ۲۸). علاوه بر این، تدریس فلسفه و علوم عقلی در نظامیه‌ها ممنوع بود و به جای آن، به ظواهر شریعت تمسک جسته می‌شد و اشعری‌گری ترویج می‌گردید. رواج تفکر اشعری در کنار مذهب شافعی و ممنوعیت خرد آزاد و اندیشه‌ورزی، رواج تقدیرگرایی و تصوف و طرد حکمت یونانی فقط بخشی از لشکر موربانه‌هایی

است که بنای دانش و خرد را خوردند و سست کردند تا زمینه برای انحطاط علوم عقلی و اندیشه، که در این دوره هنوز نیمه‌جانی دارد، فراهم شود (ر.ک: کسای، ۱۳۵۸: ۱۹-۲۰). غزالی در مرحله بعد با فلسفه به شدت مبارزه کرد و در قدرت عقل و اندیشه در یافتن راه صواب تشکیک روا داشت (همان، ۲۰). او که خود پرورده و برکشیده مکتب خواجه نظام بود، برای نفی و طرد عقلانیت در جهان اسلامی دو راه‌کار در پیش گرفت: «۱. مبارزه با خواص و نخبگان فکری و علمی و خردورزان و ایران‌گرایان جهان اسلامی که تسلیم عقاید اهل حدیث و سنت‌گرایان نبودند. ۲. ایجاد آیین‌نامه‌های فکری جهت‌دار و حکومتی برای تسلیم و انقیاد عوام و طرد و نفی مبارزان قدرتمند حکومت عباسی و سلجوقی» (محبتی، ۱۳۷۹: ۳۸۶). در این دوره، حتی مناظره‌های علمی نیز از این آفت به دور نبود که حقیقت را فدای تعصب کند (همان، ۱۰۲). «وقتی غزالی با قریحه نقادی در فلسفه یونانی می‌نگریست، اندیشه می‌کرد که تعلیم ارسطو را تا وقتی برهان کافی با آن همراه نباشد نباید پذیرفت و وقتی در کلام اشعری نظر می‌کرد، می‌اندیشید که تعلیم دین را تا وقتی برهان کافی در رد آن نباشد نباید رد کرد» (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۱۲۲). این عقیده را بسنجید با روشن‌بینی ابوریحان بیرونی که در مقدمه تحقیق مالهند، تهمت‌زدن بی‌اساس به هندویان را به دلیل اختلاف دینی خلاف روش مسلمانی می‌داند (ر.ک: راوندی، ۱۹۹۴: ۹۶). برخی خلفای عباسی نیز چنان جانب اهل حدیث را گرفته‌اند که مثلاً وقتی در دربار هارون الرشید، محدثی حدیثی درباره مناظره آدم و موسی بیان کرد، و شخصی از او پرسید که چگونه با وجود فاصله زمانی این دو، این مکالمه امکان دارد، هارون الرشید چنان برآشفته که دستور داد پرسنده را به قتل برسانند (ر.ک: راوندی، ۱۹۹۴: ۹۷).

چنین ریشه‌های استواری برای نفی خردورزی در قرون گذشته، که پیش از حمله مغول آغاز شده بود، پس از حمله بنیان‌برانداز مغول، دوباره جان گرفت. تشکیلات صوفیه و مبارزه با خردگرایی که پس از ایلغار مغولان پرورونق‌تر به عرصه آمد، از دیگر عوامل سوق‌یافتن به جانب دوری از خردورزی است. تا جایی که حتی فلاسفه‌ای که حکایات مربوط به جنیان و دیوان را باور نمی‌کرده‌اند، به کفر منتسب شده‌اند: «از این اشکال حکایات گویند و اهل فلسفه بدان خندند و قبول نکنند و گویند کی دیو لطیف باشد و آدمی کثیف، نتوان دیدن و بدان ماند کی انکار کنند به رؤیت ملائکه، مادام کی دیو را نتوان دیدن. ملائکه لطیف‌ترند از دیو، و این انکار سر به کفر دارد» (طوسی، ۱۳۹۱: ۴۹۰).

تعصب مذهبی در این دوره فراوان است. مؤلف عجایب‌المخلوقات از زرتشت و مانی با نام زندیق و کافر یاد کرده و آن‌ها را با عبارت‌هایی چون لعنهم‌الله و خذلهم‌الله خوار کرده‌است. در این دوره، اهل مذاهب دیگر تخطئه می‌شوند و مقدسات آن‌ها به مثابه مکر و افسون بازنمایی می‌شود: «در حد فارس خانه‌ای ساخته بودند و رهبانی آنجا نشست و با آتش سخن گفتی و از آتش جواب می‌یافتی تا نوبت به عرب رسید. اهل اسلام آن را بکنند. انبویه‌ای^۱ سنگین دیدند، مقدار چهل ارش بر سر انبویه از جی^۲ کرده و در آنجا مردی پنهان شده و دم بر انبویه نهاده و سخن می‌گفتی و آواز در انبویه می‌آمدی و آواز از میان آتش بشنیدی و مردم بدان مغرور شدند» (طوسی، ۱۳۹۱: ۱۷۳). این روایت‌ها از این جهت حائز اهمیت‌اند که مورخان در کتاب‌های تاریخ به وضعیت اجتماعی مردم نمی‌پردازند. جنبه‌های دیده‌نشده و پنهان زندگی اجتماعی توده و شیوه تفکر آن‌ها و نوع مواجهه‌شان با دیگری، در کتاب‌هایی از نوع عجایب‌نامه‌ها قابل‌ردیابی است. با اینکه چنین دیدگاهی درباره زرتشت و مانی و مزدک و... پیشتر هم وجود داشته و مثلاً بیرونی در آثار الباقیه زرتشت و مانی و مزدک را، همچون مسیلمه، کذاب و متنبی خوانده‌است (ر.ک: بیرونی، ۱۳۸۶: ۲۹۹ به بعد)، عجایب‌نویسان دوره نخست چنین دیدگاهی را در آثارشان وارد نکرده و به آن نپرداخته‌اند. تنها از

۱. ناپژه، لوله.

۲. طاق کوتاه و دراز.

دوره دوم است که عدم مدارای مذهبی در قالب لعن و نفرین رخ نموده و گرهی سخت بر کیسه‌ای تهی نشانده‌است.^۱ در دیگر آثار این دوره نیز دیگر شاهد کثرت آرا و آزادی اندیشه نیستیم. مؤلف ناشناس بحر/فوائد، در نیمه اول قرن ششم، در کتاب خود بخشی را اختصاص داده‌است به «کتاب‌ها که نشاید خواندن، و دانستن و نبستن آن حرام است». او می‌نویسد: «کتاب اخوان الصفا زندقه است و طعن بر مسلمانی است، نشاید خواندن و نشاید دانستن و نباید سوختن. هفت ملحد در بصره جمع شدند و آن کتاب بنهادند و نام خود بپوشیدند. دوم ابوالعلائی معری ملحد بوده‌است. کتاب لزوم ما لایلزم و فصول غایت در معارضه قرآن کرده‌است نباید سوختن و دلیل الحاد وی آن است که انکار قیامت و حشر اجساد می‌کند... دیگر ابوعلی سینا کافر بی‌دین بود، شفا و نجات وی نشاید خواندن، که نفی حشر اجساد می‌کند و نفس صفات باری. و محمد زکریای رازی ملحد بوده‌است و کتاب‌های متقدمان گبران چون سهراب و جاماسب برخلاف مسلمانی است، نشاید خواندن و نبستن که مردم را از حق بازمی‌دارد، باطل است که بددینان نهاده‌اند...» (بحر/فوائد، ۱۳۴۵: ۲۱۷).

آن نظام معرفتی‌ای که در دوره نخست، عجایب‌نویسان را به تفکر در مظاهر صنع دعوت می‌کرد و هدفش کشف سازوکار جهان بود، در این دوره چنین القا می‌کند که گویی نظم عالم اهمیتی ندارد و آنچه مهم است شگفت‌انگیزبودن آن است. به این ترتیب، بر پدیده‌های غیرمعارف تأکید می‌شود و نظر بر این است که هرچه جهان شناخت‌ناپذیرتر باشد، عظمت خداوند برجسته‌تر می‌شود و از این رهگذر، ایمان قوی‌تری در دل مؤمنان خانه می‌کند. عجایب‌نویس این دوره قادر نیست موضع خود را درباره ارتباط بین علم و دین مشخص کند؛ شاید از این رو که نتیجه آن همه تلاش‌های امثال اسحاق کندی و معلم ثانی، فارابی، یا دانشمندان موسوم به اخوان الصفا برای برقراری پیوندی خردپذیر بین این دو ساحت حیات انسانی را امام محمد غزالی و هم‌فکرانش با تکفیر فارابی و ابن سینا بی‌اعتبار کردند؛ چراکه فارابی کوشیده بود تا بگوید بین دین محمدی و فلسفه یونانی تناقضی نیست و مصدر اصلی دین و فلسفه عقل فعال است و هیچ اختلافی بین حکما و انبیا وجود ندارد (راوندی، ۱۹۹۴: ۹۳-۹۴). این در حالی است که غزالی واجب دانسته‌است که فلاسفه یونانی و نیز ابن سینا و فارابی را «کافر» بدانیم؛ چراکه آنچه این دو از ارسطو و افلاطون نقل کرده‌اند، مایه شوریدگی عقل می‌شود (همان، ۱۹۸).

در دوره دوم عجایب‌نویسی، پای آدم‌خواران نیز به صحنه آثار باز می‌شود. مؤلفان توصیف‌های خوفناکی از آدم‌خواران ارائه کرده‌اند که برخی شبیه انسان‌اند و برخی ویژگی‌های غریب دارند: «در این جزیره، [جزیره البنان] قومی‌اند از مردم، صورت‌ها خوب دارند، لون ایشان سفید باشد و مساکن ایشان در درخت‌ها باشد و مردم را خورند و بعد از این جزیره دیگر بزرگ‌تر باشد و آن دو را قومی سیاه‌لون‌اند و خلقی عادی دارند و قد هر یکی از ایشان یک گز باشد و موی ایشان مجعد باشد و ایشام مردم‌خوارند» (قزوینی، ۱۳۶۱: ۱۰۳ و ۱۰۶).

وجه غالب عجایب‌نامه‌های این دوره مشحون‌بودن آن‌ها از انواع حکایت‌هاست. در این دوره، روایت قانع‌کننده‌ترین ابزار مؤلفان برای قبولاندن گزاره‌های عجیب‌وغریبی است که ادعا کرده‌اند. مهم‌ترین قهرمان این حکایت‌ها در عجایب‌المخلوقات طوسی اسکندر است که کارهای شگفت‌انگیزی به او نسبت داده‌اند. در دوره نخست، گرایش به داستان‌پردازی بسیار اندک بود و حکایت‌ها بخش بسیار کوچکی از کتاب‌ها را به خود اختصاص می‌دادند. اما در این دوره، گرایش به داستان‌پردازی و نقل شواهد متعدد برای صحه‌گذاشتن بر مدعای مؤلفان را شاهدیم. شواهدی نیز که نقل می‌شود و دلایلی که شخصیت‌های حکایت‌ها بر درستی و راستی مدعاهای شگفت‌اقامه می‌کنند از جنس دلایل عقل‌پذیر نیست. مؤلف عجایب‌المخلوقات برای اقناع مخاطب درباب تفاوت عمرها حکایتی ذکر کرده‌است که در آن، مأمون مطلع می‌شود هندویی بیش از هزارسال عمر کرده و مورد احترام

۱. عقده را بگشاده گیر ای منتهی / عقده‌ای سخت است بر کیسه تهی (مولانا)

همه است. دستور می‌دهد او را بیابند و از او سؤال‌هایی بپرسند تا سرانجام درمی‌یابند که او ابلیس است و مقصود او این است که بگوید این پندار خطاست که چون آدمی این اندازه عمر نمی‌کند، پس موجود دیگری نیز نمی‌تواند عمری به‌اندازه عمر ابلیس داشته باشد (ر.ک: طوسی، ۱۳۹۱: ۴۴-۴۶).

در *عجایب‌المخلوقات* قزوینی هم حکایت‌های متعددی ذکر شده‌است که قهرمان اغلب آن‌ها خلفای عباسی، شیخ‌الرئیس یا پادشاهان هستند. هیچ‌یک از حکایت‌ها پیرنگ محکمی ندارند و بافته‌های خیال سازندگان آن‌ها محسوب می‌شوند. حکایت‌ها معمولاً کوتاه‌اند و مؤلف آن‌ها را به شنیده‌های خود ارجاع می‌دهد. مثلاً حکایتی که مؤلف این کتاب درباره بیماری‌ای بیان کرده‌است که عارض جالینوس طیب شده بود، جالب توجه است. این حکایت درباره یک روش طبابت است که اصلی ندارد و با اینکه ویژگی یک نوع درمان را بیان می‌کند، اما هیچ سنخیتی بین نوع درمان با شخصیت‌های آن نیست و به‌جای مرد طیب و جالینوس، هر شخصیت دیگری را نیز می‌توان فرض کرد. شیوه درمانی نیز که طیب غریبه به کار می‌بندد، و علتی که برای نابینایی چشم جالینوس ذکر می‌کند، بیشتر نوعی غیب‌گویی است تا طبابت و اینکه طیب چگونه به آن پی برد تا داروی مناسب تجویز کند، وجهی شگفت‌انگیز و کاملاً خیالی دارد (ر.ک: قزوینی، ۱۳۶۱: ۳۵۲).

۳-۵. دوره سوم: دوره تاریخ‌بنیاد

در فاصله میان *عجایب‌المخلوقات* قزوینی و بحیره استرآبادی، یعنی در میان سال‌های ۶۸۰ تا ۱۰۲۱، عجایب‌نامه دیگری که بشود آن را در نگارش سیر تحول پیش چشم داشت نیافتیم. به همین دلیل است که محققان پایان سنت عجایب‌نویسی را انتهای قرن نهم یا حتی پیش از آن اعلام کرده‌اند (ر.ک: براتی، ۱۳۸۸: ۲۸؛ حری، ۱۳۹۳: ۲۰۵-۲۰۸). توجه به تعداد بازنویسی‌ها و خلاصه‌ها و ترجمه‌های کتاب قزوینی^۱، ما را به جانب این قضاوت می‌راند که غلبه شهرت این کتاب، مانع تألیف کتاب جدیدی در این زمینه شده‌است و مؤلفان بعدی به نوشتن از روی این کتاب و ترجمه و خلاصه کردن آن مشغول شده‌اند. البته، نمی‌توان انکار کرد که بسیاری از کتاب‌ها ممکن است به‌دست ما نرسیده باشد یا نسخه‌های آن‌ها هنوز ناشناخته مانده باشد. کما اینکه، در فاصله سه‌قرنی که پس از *عجایب‌المخلوقات* قزوینی تا بحیره فزونی استرآبادی در سنت عجایب‌نویسی وقفه افتاده‌است، در بحیره و نیز نگارستان عجایب و غریب شاهد ارجاع به آثاری هستیم که نشانی از آن‌ها در دست نداریم و ای بسا این آثار همان حلقه‌های مفقوده‌ای باشند که این خلاً زمانی را پر می‌کنند، مثل *عجایب‌البلدان* ملا علی قوشچی (متوفی به ۸۷۹) که صاحب بحیره از او نقل کرده‌است (ر.ک: فزونی استرآبادی، ۱۳۲۸: ۴۴۷).

در دوره صفویه (۹۰۷-۱۱۳۵ق) بخش بزرگی از ایران تحت فرمان یک دولت واحد درآمد که جنبه مذهبی پررنگی داشت و از زمان شاه عباس اول هم روابط سیاسی و تجاری بین ایران و غرب برقرار شد. تاریخ‌نگاری در دوره صفویه در اشکال گوناگون تاریخ‌های عمومی، محلی، تک‌نگاری‌ها، تراجم احوال، حماسه‌های دینی و تاریخی و تبارشناسی و... بسیار پررونق بود.

در ایران اسلامی، پیش از ظهور سلسله‌های ایرانی هیچ اثر تاریخی فارسی نوشته نشد. تاریخ‌نویسی ایرانی در واقع از دوره سامانیان آغاز شد. همین شیوه تاریخ‌نگاری هم تا حمله مغول در حد تاریخ‌های محلی و سلسله‌ای باقی ماند و «تاریخ عمومی»

۱. این کتاب پنج بار به فارسی درآمده‌است و نمی‌دانیم از کیست: (۱) به نام مظفر منصور عزالدین شاپور پسر عثمان که نشانی از او نداده‌اند و نمی‌دانیم در چه تاریخی بوده و شاید هم چنان‌که برخی گفته‌اند ترجمه از خود قزوینی باشد (نفیسی). نسخه روان کوشکی به شماره ۶۳۴/۱ (۷:۱۹۴) مورخ پانزدهم ربیع‌الآخر سال ۸۴۰. نسخه ۶۵ پرینستون مورخ ۸۶۵ و نسخه وین با تاریخ ۸۹۵. نسخه دیگر وین نوشته پیر حسین کاتب در دهه دوم ۸۹۷. نسخه آصفی مورخ ۱۰۰۶ که باید همین ترجمه باشد. پس این ترجمه ناگزیر پیش از ۸۲۴ ساخته شده‌است و سه چاپ قدیمی دارد: تهران، ۱۲۶۴ و ۱۳۱۰؛ و لکنه‌و، ۱۲۸۴ (۲). ترجمه کوتاه‌تر کهن تر باز هم به نام همان شاپور. در فهرست کتابخانه دولت از دو نسخه یاد شده‌است: یکی مصور و آراسته به نستعلیق گویا از سده ۹ و ۱۰ و دومی نوشته احمد بن علی بن سلام‌الله در ۸۸۵ (۳). ترجمه مورخ شعبان ۹۵۴ در زمان ابوالمظفر ابراهیم عادل‌شاه بیجاپوری (۹۶۵-۹۶۵) و در ۱۲۸۳ در لکنه‌و چاپ شده‌است. دو تحریر دیگر هم هست که استوری از آن‌ها یاد کرده‌است (ر.ک: دانش‌پژوه، ۱۳۵۹: ۴۲۰-۴۲۱).

بزرگی به زبان فارسی به رشتهٔ تحریر درنیامد. تحول بزرگ در دورهٔ مغول، با حضور مورخان بنامی مثل جوینی و خواجه رشیدالدین فضل‌الله اتفاق افتاد که بینش عمیقی نسبت به عوامل تاریخ‌ساز یافتند. این مورخان، به‌گفتهٔ اشپولر، حتی بر ابن‌اثیر نیز پیشی گرفتند، که تاریخ‌نگاری عربی-اسلامی را به بالاترین درجه رسانیده بود (ر.ک: ثواقب، ۱۳۸۰: ۱۲).

۶. تغییر زمین تخیل

از اوایل قرن دهم به بعد، تحت تأثیر کشفیات جدید، و نیز آسان‌تر شدن سفر و تقویت دانش بشر دربارهٔ راه‌ها و مسلک‌ها، و نیز آغاز ارتباط با غرب، کم‌کم از تعداد کتاب‌هایی که موضوعشان جغرافیاست کاسته شد، و زمین بازی در اختیار تاریخ قرار گرفت. «در قرن دهم هجری قمری و قرن‌های بعد، یعنی در طول دورهٔ صفویه، کتب تاریخی فراوانی به زبان فارسی تألیف شد. اکثر این کتب از آثار مورخان درباری است که جانب‌داری از تمام اعمال و افعال سلاطین صفوی را به حد اعلا رسانیده، ولی معمولاً در ذکر وقایع به شرح و تفصیل پرداخته‌اند» (ثواقب، ۱۳۸۰: ۲۱).

متن‌های عجایب‌نامه‌ای نیز از این گرایش برکنار نماندند و تاریخ در آن‌ها راه یافت، منتها آن گرایش به نوشتن تاریخ و ثبت وقایع در این کتاب‌ها، با گرایشی که در شاخهٔ عام تاریخ‌نویسی به قلم مورخان است تفاوت دارد. مؤلفان عجایب‌نامه‌ها، روایت‌های داستانی را با واقعیت‌های تاریخی درآمیختند و با سرهم‌بندی وقایع گذشته، ملغمه‌ای عجیب‌وغریب و مونتاژگونه از تاریخ و حکایت و غریب دنیا ساختند. اگرچه خیال‌اندیشی در این کتاب‌ها به اوج رسیده و خواندن آن‌ها خالی از لطفی نیست و البته، «سفارش زمانه» را پاسخ بوده‌است، اما از نظر دور نمی‌توان داشت که این شیوهٔ خیال‌اندیشی از ویژگی سازندگی و خلاقیت عاری است و به نقل‌های اغراق‌شده از پیشینیان، یا حتی انتساب‌های خلاف واقع به آن‌ها بسنده کرده و نوعی جمود فکری، خماری و خواب‌زدگی را به مخاطب تلقین می‌کند. کسی که سنتی را در گذشته پی می‌گیرد، درحالی‌که انگیزهٔ کافی برای «دربارهٔ خود نوشتن» ندارد، یا مطلب قابل‌تفاخری در اطراف خود نمی‌شناسد، ناچار در پوستین این و آن می‌افتد و به نشخوار کردن حوادث و روی‌دادهای گذشته می‌پردازد.

این گرایش به تحریر تاریخ و وقایع تاریخی شامل نگاشتن منظم تاریخ یا شروع کردن از جایی و رسیدن به جایی نمی‌شود. بلکه برای مثال، مؤلفان فصلی را به ذکر احوال وزیران فلان سلسله یا شاهان فلان طایفه اختصاص می‌دهد و مکرر احوال آن‌ها را به نگارش درمی‌آورد که اغلب شامل تمجید از شیوهٔ مملکت‌داری ایشان است؛ چون منابعی که مؤلف از آن‌ها سود می‌جوید، در دربار یا برای درباریان نوشته شده‌اند و کمتر نقد یا بدگویی در این منابع دیده می‌شود. دورهٔ دیالمه، چنگیزیان، غزنویه، عباسیه، سلاجقه، خوارزمشاهیان، آل مظفر، و تیموریان بخش بزرگی از مواد عجایب‌نویسی را به خود اختصاص داده‌است که شامل ذکر برخی روایت‌های تاریخی است که بیشتر نکته‌ای درباب شخصیتی را برجسته می‌کند یا واقعه‌ای را با افزودن و کاستن از اصلش به بیان درمی‌آورد. در نگارستان نیز که مربوط به دورهٔ نادرشاهی است، این گرایش به بیان تاریخ دیده می‌شود. هرچند قسمت بزرگی از این کتاب مفقود است و به قرینهٔ بقیهٔ مطالب، می‌توان حدس زد که پیش از شروع بحث شهرها، مؤلف به ذکر مطالبی که اغلب حکایت‌های تاریخی بوده‌اند اهتمام کرده بوده‌است؛ به این ترتیب، نوک پیکان مؤلفان این دوره، متوجه اعمال آدمیان است و تمرکز بر مظاهر طبیعت، جای خود را به برجستگی کردارهای افراد مشهور می‌دهد یا ویژگی‌های اعمال کسانی را برجسته می‌کند که عمل مؤثری انجام داده‌اند.

سیاست دینی صفویان اجازه می‌داد مذهب با خرافه درآمیزد و عارفان از «متعارفان» قابل تشخیص نبودند. خاندان صفوی، با وجود وعده‌های آرمانی برای استقرار تشیعی خردگرایانه، در عمل، دین رسمی را بر پایهٔ فقه‌ای جزمی بنا کرد که به آن هم

وفادار نماند و فنون پیش‌گویانه مثل طالع‌بینی و علوم غریبه تا هنگام سقوط صفویان از ارزش و احترام برخوردار بود (ر.ک: بابایان، ۱۳۹۶: ۱۰۷). در این دوره، گرایش متعصبانه دینی، بر مذهب شیعه تمرکز یافت و در دوره افشاریان نیز این گرایش ادامه یافت و به جهت بدعت‌هایی که شاهان صفوی بنا گذاشتند، خرافات به‌صورت کم‌سابقه‌ای پراکنده شد. گفته‌اند که شاه سلطان حسین به پیش‌گویی منجمان نیز اکتفا نمی‌کرد و از پیش خود نیز دستوراتی صادر می‌کرد. برای مثال، برای رویارویی با افغان‌ها، دستور داد آب‌گوشتی بپزند که به گمان خودش، سربازان پس از تناول آن نامرئی می‌شدند و می‌توانستند بر دشمن چیره شوند. لازم بود در هر ظرف آب‌گوشت دو پاچه بز نر با سیصدویست و پنج غلاف نخود سبز قرار داده شود که دوشیزه‌ای سیصد و بیست و پنج تشهد بر آن خوانده باشد تا غذا با خاصیت جادویی‌اش سربازان را نامرئی کند! (ر.ک: لکه‌پارت، ۱۳۶۸: ۱۵۸). این گرایش‌ها، در کنار قبیحی که به علوم عقلی نسبت داده می‌شد، بازار خرافه را گرم‌تر می‌کرد. در وقف‌نامه مدرسه مریم‌بیگم، دختر شاه صفی، که در سال ۱۱۱۵ق بنا شد، حکمت و علوم عقلی در شمار علوم وهمیه تلقی و تدریس آن منع شده‌است (ر.ک: راوندی، ۱۹۹۴: ۳۹۵-۳۹۶).

۷. تبیین روند تغییر خیال‌پردازی

از «اژدها» در *تحفه‌النرائب*، که آن را نخستین عجایب‌نامه در نظر گرفته‌ایم، ذکری نرفته‌است، اما صاحب این کتاب از جانوری با عنوان «افعی خونین» یاد می‌کند که می‌توان آن را شکلی از اژدها در نظر آورد: «به دریای بزرگ جانوری هست که آن را افعی خونین خوانند. هر گه چشم وی در دریا بر مردم افتد، در وقت آن مرد بمیرد و دیدنش مردم را زهر است. و مردم پرهیز کنند در دریای از دیدنش» (طبری، ۱۳۹۱: ۱۲۸). حدود پنجاه سال بعد: «[اژدها] جانوری است بزرگ خلقت، دراز قامت، پهن تن، چشمی فروزنده دارد و منظری سهم‌ناک، هر روز چنان جانور به گلو فروبرد که عدد آن نباشد. و چون شکم بسیار کرد، بر خویشتن پیچد و قوت و نیرو بر دنبال کند و یک نیمه خویشتن را از آب برآرد و سوی هوا یازد مانند قوس قزح، و به گرمای آفتاب خویشتن را آسایش دهد تا آنچه خورده باشد گوارنده شود...» (شهمردان، ۱۳۶۲: ۱۶۹). اژدها، در عجایب‌نامه‌های بعدی شکل‌های عجیب‌تری به خود می‌گیرد و می‌توان آن را معیار و نمونه‌ای برای تغییر میزان و نحوه خیال‌اندیشی در نظر گرفت؛ به‌طوری‌که مؤلف بحیره، که آن را جزء دو نماینده نسل آخر عجایب‌نامه‌ها در نظر گرفته‌ایم، از اژدها چنین تصویری به دست داده‌است: «... بر تن دو بال داشت و دو گوش داشت مثل فیل، و سری داشت مثل کوهی و بر گردنش خداوند شش مار آفریده بود که هر یکی مثل مناری بودند در بزرگی» (فزون‌ی استرآبادی، ۱۳۲۸: ۴۴۲). در بحیره، اژدها و مار با جن و موجودات نامرئی ارتباط پیدا می‌کند و تبدیل شدن آن‌ها به هم و درآمدن آن‌ها در هیئت جانداران و پدیده‌های دیگر فصلی مشبع را به خود اختصاص داده‌است (همان، ۴۷۹-۴۸۴). مؤلف نگارستان نیز اژدها را از ماهیان مهیب دانسته که تولدش در هامون است و چون اهل دشت از جور او به خدا پناه می‌برند، خدا او را به دریا رهنمون می‌شود تا از طریق تقدیرات فلکی، خوراک یاجوج و ماجوج شود (پیشاوری، بی‌تا). در کتاب‌های قبل از این دوره به این شکل با اژدها مواجه نمی‌شویم.

حکایت‌های آدم‌خواران هم که در دوره دوم پایشان به دنیای عجایب‌نامه‌ها باز شده بود، در این دوره به شکلی عملی‌تر ادامه می‌یابد: مؤلف نگارستان ذکر کرده که در یکی از شهرهای هند اگر کسی بیمار شود: «در دم مریض را پاره‌پاره کرده در میان خود پخش می‌نمایند. سر مقتول به کلانتر قریه تعلق دارد، استخوان کله را به ریسمان بسته در خانه می‌آویزد و این آدم‌صورتان ددسیرت دایم به قمار مشغول‌اند و گرو بازی گوشت اعضاست» (پیشاوری، بی‌تا: ۲۳).

ریشه‌شناسی عامیانه در متن‌های قبل از صفویه به این گستردگی، که مثلاً در بحیره وجود دارد، دیده نمی‌شود، هرچند می‌توان نمونه‌های اندکی در دوره اول برای آن پیدا کرد. برای مثال، مؤلف *نزهت‌نامه علائی* آورده‌است: «کشتزار پیش از آنکه خوشه بکشد، چون روباه خویشتن را در آن بغلطاند، خوشه در آنجا باز نیاید و داء‌الثعلب که موی برنیارد، بدین مانند کنند» (شهمردان، ۱۳۶۲: ۱۰۷). این دست اشارت‌ها در متون دوره اول اندک است، اما به متون دوره متأخر که می‌رسیم، برای مثال، مؤلف بحیره یک فصل مشبع را به این قبیل ریشه‌شناسی‌ها اختصاص داده‌است و این غیر از آن است که در خلال مطالبش، هر جا مناسبتی بوده نیز به این امور پرداخته‌است.

مبحث تولد جانوران، انسان‌ها و گیاهان عجیب‌الخلقه نیز موضوعی است که در عجایب‌نامه‌های دو دوره اول به آن بر نمی‌خوریم، اما در این دوره نمونه‌های فراوان دارد. برای مثال، ظاهر غیرعادی «سطیح کاهن، پسر مسعودبن مازن بن زبیب» که «استخوان اعضا نداشته، مگر عظام سر، دست و اصابع و کله، و بعضی مورخان بر آن اند که روی او در سینه‌اش بوده» (فزونی استرآبادی، ۱۳۲۸: ۵۰۷). در این مبحث سخن از چنگیز و نسبت‌دادن استدراج به او و نحوه به دنیا آمدنش، که تولد حضرت عیسی (ع) را به یاد می‌آورد، از نمونه‌های جالب توجه است (همان، ۵۰۳-۵۰۵).

درباره اجبار و جمادات و معدنیات نیز عجایب‌نویسان نخستین تخیلی متعادل دارند و وجوهی به آن‌ها نسبت می‌دهند که مستلزم نوعی «تعمیم» است. برای مثال، سنگ‌ها در عجایب‌نامه‌های دوره اول، یا باعث دوستی می‌شوند، مثل حجرالموده، یا از نوع جذب‌کننده‌های بیماری‌ها و از این قبیل‌اند، مثل حجرالیرقان، یا خود خاصیتی ویژه دارند، مثل باغض‌الخل، که اگر آن را در سر که افکنند بیرون می‌جهد، یا سنگ‌های گران‌بهایی هستند از قبیل الماس که به سختی به دست می‌آیند. در عجایب‌نامه‌های متأخر، سنگ‌ها هم خاصیت‌های شگفت‌انگیزتری می‌یابند، تا آنجا که گاه توانایی پرواز پیدا می‌کنند (برای مثال، ر.ک: فزونی استرآبادی، ۱۳۲۸: ۴۷۶؛ پیشاوری، بی‌تا: ۹۹).

۸. بحث و نتیجه‌گیری

در این نوشتار، سیر تحول متون عجایب‌نامه‌ای را بررسی کردیم که با پیش‌چشم‌داشتن رویکرد تبارشناختی فوکو نوشته شده‌است. در این روش، در پی نقاط شکاف و گسست‌ها بوده‌ایم. نقطه قوت این رویکرد، تمرکز بر مفهوم «قدرت» و مناسبات آن است. در مناسبات قدرت، همیشه شاهد حضور کانون‌های «مقاومت در برابر قدرت» هستیم. یافته‌ها نشان داد که چگونه قدرت مسلط، عقل‌گرایی دوره اول را که به نگارش عجایب‌نامه‌های کاربردی و طبیعی انجامیده‌است، از صحنه بیرون رانده، و خیالی غیر کاربردی، داستانی و تقلیدی را جایگزین آن کرده‌است. نقش عوامل سیاسی و فرهنگی بررسی شده و تغییرات عجایب‌نامه‌ها برجسته شده‌است. این تغییرات ضرورتاً رو به تکامل و ترقی ندارد، بلکه برعکس، تبدیل تخیل خلاق به توهم تقلیدکار و منفعل، که در جایگزینی جغرافیا با تاریخ جلوه‌گر شده، زمینه را برای بیرون‌رفتن عجایب‌نویسی از فهرست ژانرهای فارسی فراهم کرده‌است. تغییر سلطه‌ای که به جغرافیا مجال ظهور می‌داد، به سلطه دیگری که تاریخ را عرصه جولان خود ساخت، حاصل دگرگونی ساخت قدرت پس از دوره اول عجایب‌نویسی است.

از دوره دوم به بعد، جریان رسمی علم به تدریج با جریان مقاومت هم‌سو می‌شود؛ چون با تغییر تفکر حاکم، و رواج تقدیرگرایی و اشعری‌گری، و تداول فرهنگ تصوف، تجربه‌گرایی به یک‌سو می‌رود و جای آن را سلطه «روایت» می‌گیرد. در پی جایگزینی علوم عقلی با علوم نقلی، شیوه عجایب‌نویسی نیز تغییر می‌کند. در این دوره، شاهد گرایش قوی به ذکر حکایت‌هایی برای صحنه‌گذاشتن مؤلفان بر ادعاهایشان هستیم. روایت‌هایی که خود پایی در دنیای واقعیت ندارند و مدعاها را از رهگذر مغلطه،

سفسطه یا استناد به واقعیتی برساخته، و نه حقیقی، تأیید می‌کنند. این شیوه، کم‌کم، به شیوهٔ مرسوم و معهود این قبیل نوشته‌ها تبدیل می‌شود و تا آخرین نمونه‌هایی که از عجایب‌نامه‌ها در دست است ادامه می‌یابد. تغییر مناسبات قدرت، چه در مذهب و چه در حکومت، بر محتوای عجایب‌نامه‌ها مؤثر است و به موازات آن شکلی دیگرگونه به این ژانر می‌بخشد. پایگاه مقاومت دورهٔ اول، در دورهٔ دوم با قدرت هم‌سو می‌شود و خیال فعال و خلاق دورهٔ اول را به خیال مقلد و منفعل دوره‌های بعد تبدیل می‌کند. علم عقلی و تجربی دورهٔ اول با شبه‌علم نقلی و روایی دورهٔ دوم و سوم جایگزین می‌شود و تعقل جغرافیامحور جای خود را به تخیل تاریخ‌ساز می‌دهد و این‌گونه، زمینه برای برون‌رفت این ژانر از فهرست ژانرهای فارسی فراهم می‌گردد.



منابع

- ابن الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۸۱). *الفهرست*، ترجمه و تحشیه محمد رضا تجدد، تهران: اساطیر.
- اشکواری، محمدجعفر. (۱۳۹۲). «عجایب‌نگاری ابن فقیه در کتاب البلدان»، *فصلنامه تاریخ اسلام*، سال چهاردهم، شماره ۴: ۷۵-۱۰۰.
- اشکواری، محمدجعفر، و موسوی، سیدجمال، و صادقی، مسعود. (۱۳۹۶). «عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی: خاستگاه و دوره‌بندی»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال نهم، شماره ۳۳: ۲۹-۵۱.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۳). «ابوالمؤید بلخی و عجایب‌الدنیا»، *مجله ایرانشناسی*، سال شانزدهم، شماره ۲: ۲۶۹-۲۷۴.
- بابایان، کاترین. (۱۳۹۶). «نظم کیهان‌شناختی چیزها در ایران عصر صفوی»، ترجمه بهزاد کریمی، در: *زمان‌نگری و کیهان‌باوری در عصر صفویه*، تهران: ققنوس: ۱۰۵-۱۳۶.
- بحرالفوائد. (۱۳۴۵). به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- براتی، پرویز. (۱۳۸۸). *روایت، شکل، ساختار فانتزی عجایب‌نامه‌ها*، تهران: افکار.
- بهار، محمدتقی. (۱۳۰۹). «امیرالدین مسعود»، در: *ارمغان*، دوره یازدهم، شماره ۱: ۱۲-۱۴.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۸۶). *آثارالباقیه عن قرون‌الخالیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- پروین گنابادی، محمد. (۱۳۰۹). «کتاب عجائب‌البلدان»، در: *ارمغان*، دوره یازدهم، شماره ۸: ۶۱۸-۶۲۰.
- پیشاوری. (بی‌تا). *نگارستان عجایب و غریب*، به تصحیح حاجی محمد رضانی، با مقدمه محیط طباطبایی، تهران: کتابفروشی ادبیه ناصر خسرو.
- تاریخ سیستان*. (۱۳۸۹). به تصحیح ملک‌الشعرا بهار، تهران: اساطیر.
- ثواقب، جهان‌بخش. (۱۳۸۰). *تاریخ‌نگاری عصر صفویه و شناخت منابع و مأخذ*، شیراز: نوید شیراز.
- جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۹۶۵). *الحيوان*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- جوهری نیشابوری، محمد بن ابی البرکات. (۱۳۸۳). *جوهرنامه نظامی*، به کوشش ایرج افشار، تهران: میراث مکتوب.
- حدودالعالم من المشرق الى المغرب*. (۱۳۴۰). به کوشش منوچهر ستوده، تهران: دانشگاه تهران.
- حرّی، ابوالفضل. (۱۳۹۳). *کلک خیال‌انگیز، بوطیقای ادبیات وهمناک، کرامات و معجزات*، تهران: نی.
- دابلر. (۱۹۶۸). «Adjā'ib». *دایرة‌المعارف اسلام*، جلد اول.
- دانش‌پژوه، محمدتقی. (۱۳۵۹). «داستان ترجمه دو تألیف زکریای قزوینی»، *مجله آئینه*، سال ششم، شماره ۵ و ۶: ۴۱۹-۴۲۶.
- دنیسری، شمس‌الدین محمد بن امین‌الدین ایوب. (۱۳۸۷). *نوادرات‌التبادر لتحفة‌البهادر*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- راوندی، مرتضی. (۱۹۹۴). *تاریخ اجتماعی ایران*، جلد دهم، سن حوزه/ استکهلم: آرش/زمانه.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۳). *فرار از مدرسه*، تهران: انجمن آثار و مفاخر ملی.
- ستوده، منوچهر. (۱۳۹۱). «مقدمه»، در: *عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات طوسی*، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- سلیم الحوت، محمود. (۱۳۹۴). *باورها و اسطوره‌های عرب پیش از اسلام*، ترجمه منیژه عبداللهی و حسین کیانی، چاپ دوم، تهران: علم.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. (۱۳۸۸). «ساختار ساختارها»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم (زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی)*، شماره ۶۵: ۷-۱۴.
- شهمردان بن ابی‌الخیر. (۱۳۶۲). *نزهت‌نامه علائی*، تصحیح فرهنگ جهانیپور، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صابری تبریزی، زهرا و همکاران. (۱۳۹۹). «مطالعه‌ای در باب پیوندهای عجایب‌نامه و اسطوره: قواعد شبه‌اسطوره‌ای در جهان عجایب‌نامه»، *فرهنگ و ادبیات عامه دانشگاه تربیت مدرس*، سال هشتم، شماره ۳۱: ۲۳۳-۲۵۵.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۸). *تاریخ ادبیات ایران (خلاصه)*، ج اول و دوم، تهران: ققنوس.
- طبری، محمد بن ایوب. (۱۳۹۱). *تحفة‌الغرائب*، به تصحیح جلال متینی، تهران: کتابخانه مجلس.

- طوسی، محمد بن محمود بن احمد. (۱۳۹۱). *عجایب‌المخلوقات و غرائب‌الموجودات*، به اهتمام منوچهر ستوده، تهران: توس.
- غنیمه، عبدالرحیم. (۱۳۶۴). *تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی*، ترجمه نوراالله کسایی، تهران: یزدان.
- فرای، ریچارد. (۱۳۹۳). *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران: سروش.
- فرونی استرآبادی، میر محمدهاشم. (۱۳۲۸). *بحیره*، چاپ سنگی عصر احمدشاه قاجار، تهران: مطبعه میرزا امان‌الله.
- فیاض، علی‌اکبر. (۱۳۳۲). «لوسی‌ین»، *یغما*، سال ششم، شماره ۶۶: ۳۶۶-۳۷۷.
- فزونی، زکریا بن محمد. (۱۳۶۱). *عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات*، تصحیح و مقابله نصرالله سبوحی، تهران: کتابخانه مرکزی.
- فوکو، میشل. (۱۳۸۸). *تاریخ جنون*، ترجمه فاطمه ولیانی، چاپ هفتم، تهران: هرمس.
- فوکو، میشل. (۱۴۰۲). *مراقبت و تنبیه*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نی.
- کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ. (۱۳۷۹). *تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: علمی و فرهنگی.
- کسایی، نوراالله. (۱۳۵۸). *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن*، تهران: دانشگاه تهران.
- کورین، هانری. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر/انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- لکه‌هارت، لارنس. (۱۳۶۸). *انقراض سلسله صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران*، ترجمه مصطفی قلی عماد، تهران: مروارید.
- محبتی، مهدی. (۱۳۷۹). *سیمرغ در جستجوی قاف؛ درآمدی بر سیر تحول عقلانیت در ادب فارسی*، تهران: سخن.
- متز، آدام. (۱۳۷۸). *تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، یا رنسانس اسلامی*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قره‌گوزلو، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- منزوی، علینقی. (۱۳۳۲). *فهرست کتابخانه اهدایی آقای سید محمد مشکوه به کتابخانه دانشگاه تهران*، جلد دوم، کتب ادبی، تهران: چاپخانه دانشگاه.
- مهری، فاطمه. (۱۳۹۳). *بررسی جایگاه عجایب در نظام دانش‌های کهن برپایه ادب فارسی*، رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات دانشگاه تهران.
- ناتل خانلری، پرویز. (۱۳۵۴). *تاریخ زبان فارسی*، جلد اول، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

Dobler (1968). "Adjā'ib". *Encyclopedia of Islam*. First Volume. [in Persian]

References:

- Aškevari, Mohammad Ja'far (2012) "Ajā'eb-negāri ibn-e faqih dar ketāb-e al-Boldān (Marvel-writing by ibn-e faqih in al-Boldān)". *Tārix-e islam (History of islam)*. vol.14. n. 4. pp. 75-100. [in Persian].
- Aškevari, Mohammad Ja'far & Seyyed Jamāl Musavi & Mas'ud Sādeqi (2016) "Ajā'eb-negāri dar tamaddon-e islāmi (Wonder-writing in islamic civilization)". *Historical studies of islam*. vol. 9. n. 33. pp. 29-51. [in Persian].
- Bābāyān, Catherine (2016) "Nazm-e keyhān-šenāxtiye čiz-hā dar irān-e asr-e safavi (Cosmological order of things in Iran during the safavid era)". tr. Behzād Karimi. in: *Chronology and cosmology in the Safavid era*. Tehran: Qoqnus publications. pp. 105-136. [in Persian].
- Bahār, Mohammad-Taqi (1930) "Amir al-Din Mas'ud". in: *Armaqān*. vol. 11. n. 1. pp. 12-14. [in Persian].
- Bahr al-Favā'ed* (1966) ed. Mohammad-Taqi Dānešpažuh. Tehran: Book translation and publishing company. [in Persian].
- Barāti, Parviz (2009) *Revāyat, šekl, va sāxtār-e fānteziye adjā'eb-nāme-hā (Narrative, the form, and fantasy structure of ajā'eb-nāme)*. Tehran: Afkār publications. [in Persian].
- Biruni, Abu Reyhān (2007) *Āsār al-bāqiyat fi qorun al-xāliyat*. tr. Akbar Dānāserēšt. Tehran: Amirkabir publications. [in Persian].
- Corbin, Henry (2008) *Tārix-e falsafeye islāmi (The history of islamic philosophy)*. tr. Javād Tabātabā'i. Tehran: Kavir publications/French society of iranian studies. [in Persian].

- Dānešpažuh, Mohammad-Taqi (1980) "Dāstān-e do tarjomeye Zakariyyā Qazvini (The story of translating tow works by Zakariā Qazvini)". *Āyande*. vol.6. n. 5 & 6. pp. 419-426. [in Persian].
- Donisari, Šams al-Din (2008) *Navāder al-tabādor le-tohfat al-bahādor (Rarities of initiative for the treasure of al-bahādor)*. ed. Muhammad-Taqi Dānešpažuh and Iraj Afšār. Tehran: Institute of humanities and cultural studies. [in Persian].
- Fayyāz, Ali-Akbar (1953) "Lucyian". *Yaqmā*. vol. 6. n. 66. pp. 366-377. [in Persian].
- Fozuni Astarābādi, Mir Mōhammad Hāšem (1949) *Bohaire (The little sea). Lithograph of Ahmadšāh qājār*. Tehran: Mirzā Amānollāh publications. [in Persian].
- Fry, Richard (2013) *Asr-e talā'īye farhang-e Iran (The golden age of Iranian culture)*. tr. Mas'ud Rajabniyā. Tehran: Soruš publications. [in Persian].
- Hudud al-Ālam men al-mašreq ela al-maqreb* (1961) ed. Manučehr Sotude. Tehran: University of Tehran publications. [in Persian].
- History of Sistān* (2010) ed. Malek al-Šo'arā Bahār. Tehran: Asātir publications. [in Persian].
- Horri, Abolfazl (2013) *Kelk-e xiyāl-angiz (The poetica of marvelous literature, kerāmat (dignity) and miracles)*. Tehran: Ney publication. [in Persian].
- Ibn al-Nadim (2002) *al-Fehrest*. tr. Mohammad-Rezā Tajaddod. Tehran: Asātir publications. [in Persian].
- Jāhez, Amr ibn Bahr (1965) *al-Heyvavān (The Animal)*. ed. Abd al-Salām Mohammad Hārun. Egypt: Mustafā al-Bābi al-Halabi publications. [in Arabic].
- Jowhari Neyšāburi, Mohammad ibn Abi al-Barakāt (2004) *Javāher-nāmeje Nezāmi (The book of Jewellery)*. ed. Iraj Afšār. Tehran: Mirās-e maktub publications. [in Persian].
- Kračkovsky, Ignati Yulianovič (2000) *Tārix-e nevešte-hāye joqrāfiya ī dar jahān-e islāmi (History of geographical writings in the islamic world)*. tr. Ab al-Qāsem Pāyande. Tehran: Elmi-Farhangi publications. [in Persian].
- Kasā'yi, Nur-Allāh (1979) *Madāres-e Nezāmiyye va ta'sirāt-e Elmi va Ejtemā'īe ān (Nizāmiyye schools and their scientific and social effects)*. Tehran: University of Tehran publications. [in Persian].
- Lockhart, Laurence (1989) *Enqerāz-e selseleye safavie va estilāye afāqene dar Iran (Extinction of the safavid dynasty and the period of Afghans conquest in Iran)*. tr. Mostafāqoli Emād. Tehrqn: Morvārid publication. [in Persian].
- Mehri, Fāteme (2013) *Barrasiye jāyghāh-e ajā'eb dar nezām-e dāneš-hāye kohan bar pāyeye adab-e fārsi (Investigating the place of ajā'eb-nāme in the system of ancient knowledge based on Persian literature, PhD. thesis in Persian language and literature, faculty of literature, University of Tehran)*. [in Persian].
- Metz, Adam (1999) *Tamaddon-e islāmi dar qarn-e čahārom-e hejri (Islamic civilization in the fourth century of hijri or islamic renaissance)*. tr. Ali-Rezā Zekāvati Qaragozlu. 3rd ed., Tehran: Amir-kabir publications. [in Persian].
- Mohabbati, Mahdi (2000) *Simorq dar jost-o-juye qāf (Simorq in search of qāf; qn introduction to the evolution of rationality in Persian literature)*. Tehran: Soxan publication. [in Persian].
- Monzavi, Ali-Naqi (1953) *Fehrest-e ketāb-xāneye ehdā'īye Seyyed Mohammad Meškāt be ketāb-xāneye dānešghāh-e Tehran (List of the donated library by Mr. Seyyed Muhammad Meškāt to Tehran university library)*. 2nd vol. literary books. Tehran: Tehran University publications. [in Persian].
- Nātel Xānlari, Parviz (1975) *Tārix-e zabān-e fārsi (History of the Persian language)*. 1st vol. Tehran: Bonyād-e farhang-e Iran publications. [in Persian].
- Omidšālār, Mahmud (2004) "Ab al-Mo'ayyed Balxi and ajā'eb al-donyā". *Iranšenāsi (Iranian Studies)*. vol. 16. pp. 269-274 [in Persian].
- Parvin Gonābādi, Mohammad (1930) "Ajā'eb al-boldān book (Ketāb-e adjā'b al-boldān)". in: *Armaqān*. vol. 11. n. 8. pp. 618-620. [in Persian].

- Pišāvāri (N.D) *Negārestān-e ajā'eb and qarā'eb (Negārestān, the book of marvelous)*. ed. Hāji Mohammad Ramezāni. ed. Mohammad Tabātabā'i. Tehran: Nāsser-xosrow bookstore. [in Persian].
- Qanime, Abd al-Rahim (1985) *Tārix-e dānešgāh-hāye bozorg-e islāmi (History of great islamic universities)*. tr. Nurollāh Kasā'i. Tehran: Yazdān publications. [in Persian].
- Qazvini, Zakariyā (1982) *Ajā'eb al-maxluqāt va qarā'eb al-mawjudāt (Wonders of creation and the oddities of existence)*. ed. Nasrollāh Sabuhi. Tehran: Central library. [in Persian].
- Rāvāndi, Mortezā (1994) *Tārix-e ejtemā'iye Iran (Social history of Iran)*. vol. 10. San Jose/Stockholm: Ārash/Zamāne publications. [in Persian].
- Sāberi, Zahrā et al. (2019) Sāxtār-hāye šebh-e osture-'i dar ajā'eb-nāme (The quasi-myth rules in aja'eb-nāme). *Farhang va adab-e āmme (Culture and folk literature)*. vol. 8. n. 31. pp. 233-255. [in Persian].
- Salim al-Hut, Mahmud (2014) *Bāvar-hā va osture-hāye arab piš az islām (Arab beliefs and myths before Islam)*. tr. Maniže Abdollāhi and Hoseyn Kiyāni. Tehran: Elm publications. [in Persian].
- Safā, Zabihollāh (1989) *Tārix-e adabiyāt-e iran (History of Iranian literature)* (summary). vol. 1 and 2. Tehran: Qoqnus publications. [in Persian].
- Savāqeb, Jahān-baxš (2010) *Tārix-negāri asr-e safāvie va šenāxt-e manābe' va ma'āzez (Historiography of safavid era and introducing sources)*. Shiraz: Navid-e Shiraz publications. [in Persian].
- Šafi'i Kadkani, Mohammad-Rezā (2008) "Sāxtār-e sāxtār-hā (Structure of structures)". *Majalleye dāneškadeye adabiyāt va olum-e ensāni (Journal of faculty of literature and humanities)*. n. 65. pp. 7-14. [in Persian].
- Šahmardān ibn Ab al-Xair (1983) *Nozhat-nāme alā'i*. ed. Farhang Jahānpur. Tehran: Institution of cultural studies and research. [in Persian].
- Sotude, Manučehr (2013) "Moqaddame (Introduction)". in: *Ajā'eb al-maxluqāt va qarā'eb al-mowjudāt-e Tusi (Wonders of creation and the oddities of existence)*. Tehran: Elmi-Farhangi publications. [in Persian].
- Tabari, Mohammad ibn Ayyub (2012) *Tohfāt al-qarā'eb (The marvels of wonders)*. ed. Jalāl Matini. Tehran: Majles library. [in Persian].
- Tusi, Mohammad ibn Mahmud ibn Ahmad (2011) *Aja'eb al-maxluqāt and qarā'eb al-mowjudāt (Wonders of creation and the oddities of existence)*. ed. Manučehr Sotude. Tehran: Tus publications. [in Persian].
- Zarrinkub, Abdolhoseyn (1974) *Farār az madrese (Escaping from the school)*. Tehran: society for the national heritage of iran publications. [in Persian].

منبع غربی

Dubler, C. E. (196). "Adjā'ib" in: *Encyclopedia of islam*. Leiden (Netherlands). vol. I. pp. 203-204.