

An Epistemological Comparison of Astrological Beliefs in Pliny's Natural History and Persian 'Ajā'ib Literature

Ali Vaezi Moghadam¹ , Ali Jahanshahi Afshar² , Najmeh Hosseini Sorouri³ 

1. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. E-mail: a.vaezi@ens.uk.ac.ir

2. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. E-mail: a.j.afshar@uk.ac.ir

3. Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. E-mail: n.hosseini@uk.ac.ir

Article Info

Article type:

Review Article

Article history:

Received: 14 February 2026

Revised: 26 April 2026

Accepted: 17 May 2026

Published online: 04 July 2026

Keywords:

Naturalis Historia, Ajāyeb-nāmeḥ, Symbolic forms, Myth, Ernst Cassirer

ABSTRACT

This article, drawing on Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms, examines astrological beliefs in Pliny's Natural History and three Persian 'ajā'ib works: Hamadānī's 'Ajā'ib al-makhlūqāt, Qazwīnī's 'Ajā'ib al-makhlūqāt, and Dunaysarī's Nawādir al-tabādur. It asks whether these texts reveal a shared mythic mode of understanding the heavens and their influence on the material world as expressed in judicial astrology. Using a descriptive-analytical and comparative approach grounded in the American school of comparative literature, the study analyzes their cosmological structures and astronomical classifications through Cassirer's theory of mythic cognition. The findings show that in both traditions the heavens are understood as an "ordering totality," whose spheres and stars are active forces shaping material life, human destiny, temperaments, climates, and even moral qualities. In the 'ajā'ib texts, this logic appears in the form of astrological tables based on the influence of the seven planets and the zodiacal signs on climates, human organs, professions, animals, and moral traits. Pliny, although he criticizes individual horoscopy and certain astronomical superstitions, nevertheless acknowledges the general influence of the heavenly spheres and of the moon and the sun in the form of astrological rulings concerning the human body, plants, animals, and terrestrial life as a whole. According to Cassirer's perspective, it can be concluded that, at a deeper level, both traditions embody a shared mode of mythic cognition in which the heavens function as a sacred space that orders and structures the material world.

Cite this article: Vaezi Moghadam, A; Jahanshahi Afshar, A. & Hosseini Sorouri, N. (2026). An Epistemological Comparison of Astrological Beliefs in Pliny's Natural History and Persian 'Ajā'ib Literature. *Journal for the History of Science*. 24 (1), 193-218. DOI: <http://doi.org/10.22059/jihs.2026.411120.371877>



© The Author(s) retain the copyright.
Publisher: University of Tehran Press.

تطبیق معرفت‌شناسانه باورهای تنجیمی در تاریخ طبیعی پلینی و عجایب‌نامه‌های فارسی

علی واعظی مقدم^۱، علی جهانشاهی افشار^۲، نجمه حسینی سروری^۳

۱. بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. رایانامه: a.vaezi@ens.uk.ac.ir

۲. بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. رایانامه: a.j.afshar@uk.ac.ir

۳. بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران. رایانامه: n.hosseini@uk.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: ترویجی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۵</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۲/۰۶</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۷</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۴/۱۳</p> <p>کلیدواژه‌ها: تاریخ طبیعی، عجایب‌نامه، صورت‌های سمبلیک، اسطوره، کاسیرر</p>	<p>این مقاله با تکیه بر نظریه فلسفه صورت‌های سمبلیک ارنست کاسیرر به بررسی باورهای تنجیمی در تاریخ طبیعی پلینی و سه عجایب‌نامه فارسی، یعنی عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات همدانی، عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات قزوینی و نوادرالتبادر لتحفة‌البهادر دنیسری می‌پردازد. پرسش اصلی این است که آیا می‌توان با مقایسه این آثار در سطح شناخت اسطوره‌ای نوعی صورت مشترک از فهم آسمان و تأثیر افلاک بر عالم ماده که در احکام تنجیمی نمود یافته شناسایی کرد. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر خوانش تطبیقی متن‌ها طبق اصول مکتب ادبیات تطبیقی آمریکایی است؛ بدین معنا که نخست ساختار کیهان‌شناختی و طبقه‌بندی‌های نجومی در هر متن استخراج شده، سپس با استفاده از نظریه صورت‌های سمبلیک، جایگاه افلاک و نسبت آسمان با قلمرو حیات مادی تفسیر و در نهایت با هم مقایسه شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که در هر دو گروه آثار، آسمان به‌مثابه یک «کل سامان‌دهنده» درک می‌شود که افلاک و کواکب آن نیروهای فعال و مؤثر بر حیات مادی، سرنوشت انسان، طبایع، اقلیم‌ها و حتی اوصاف اخلاقی به‌شمار می‌آیند. در عجایب‌نامه‌ها این منطق در قالب جدول‌های تنجیمی مبتنی بر تأثیر افلاک هفتگانه و بروج بر اقلیم‌ها، اندام انسان، مشاغل، حیوانات و صفات اخلاقی ظهور یافته است. همچنین مواردی از احکام تنجیمی در قالب تأثیر کواکب بر موجودات نیز وجود دارد. در حالی که پلینی، هرچند در مقام نقد طالع‌بینی فردی و خرافات نجومی برمی‌آید، اما همچنان تأثیر کلی افلاک و ماه و خورشید را در قالب احکام تنجیمی در مورد بدن انسان، گیاهان، جانوران و به طور کلی حیات مادی می‌پذیرد. بر اساس دیدگاه کاسیرر، می‌توان نتیجه گرفت که هر دو سنت در سطحی عمیق‌تر حامل نوعی شناخت اسطوره‌ای مشترک‌اند که در آن آسمان به عنوان فضایی مقدس سامان‌دهنده جهان مادی است.</p>

استناد: واعظی مقدم، علی؛ جهانشاهی افشار، علی و حسینی سروری، نجمه. (۱۴۰۵). تطبیق معرفت‌شناسانه باورهای تنجیمی در تاریخ طبیعی پلینی و عجایب‌نامه‌های

فارسی. تاریخ علم، ۲۴ (۱)، ۱۹۳-۲۱۸. DOI: <http://doi.org/10.22059/jihs.2026.411120.371877>



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.

مقدمه

در طول تاریخ تمدن بشر در اعصار کهن، آسمان و اجرام سماوی، همواره فراتر از وجودی صرفاً مادی و به عنوان پدیده‌هایی ماورایی شناخته می‌شدند که در زندگی انسان تأثیر غیرقابل انکاری داشتند. بشر اعصار کهن آسمان و متعلقات آن را به عنوان فضایی اثرگذار دید و کوچک‌ترین کنش‌های خود را با توجه به آن تنظیم کرد. در این نگاه مفهوم نخستین زمان به عنوان یک ساختار کیفی و ارزشی با توجه به آسمان شکل گرفت حتی می‌توان گفت که نخستین تصویر انسان از جهان و درک کلی او از عالم نیز متأثر از آسمان بود. بر اساس این نگاه رویدادهای جهان هستی نه به عنوان پدیده‌های جدید و در حال شکل‌گیری بلکه در قالب تقدیری از پیش معین شده درک می‌شد در نتیجه تمامی دانش‌ها و فنون موجود از قبیل جادو، دین، پزشکی و شکار با این مقوله آمیخته شدند.

چنین نگاهی به آسمان به شکل‌گیری نظام‌های پیچیده تنجیمی منجر شد. تنجیم یا اخترشماری یا علم احکام نجومی فنی است که در باب تأثیر ستارگان بر عالم ماده بحث می‌کند. در این فن به بررسی مواردی از قبیل تأثیر کواکب و بروج فلکی بر جمادات و نامیات و حیوانات، تعیین زایچه، اختیار زمان مناسب برای اعمال مختلف و رویدادهای عالم تحت قمر پرداخته می‌شود (زرگری، ۱۴۰۰: ۸-۹). نخستین ریشه‌های این فن در تمدن‌های میان رودان شکل گرفت. بابلی‌ها، سومریان، و آکدی‌ها شکل پیشرفته‌ای از نظام‌های تنجیمی را ترتیب دادند که بعدها در میان هندیان، یونانیان، ایرانیان و تمدن اسلام نیز رواج یافت. در این سنت فکری، نظم آسمان بازتابی از یک نیروی قدسی بود و اجرام آسمانی به عنوان نشانه‌هایی الهی تفسیر می‌شدند (Koch-Westenholz, 1995:11-18). در سنت ودایی که متأثر از سنت بابلی بود رویکرد مشابهی در مورد سامان‌بخشی آسمان وجود داشت. در متونی مانند ودانگه‌جیوتیشه از علم اخترشناسی به عنوان ابزاری برای تقال و پیش‌بینی رویدادها و تصمیم‌گیری‌های حکومتی استفاده می‌شد (نصیری و زروانی، ۱۴۰۴: ۵). نجوم و طالع‌بینی یونانیان نیز متأثر از میراث بابلی و مصری، آسمان را به عنوان نشانه‌ای از سرنوشت انسان تلقی می‌کرد. همچنین با وجود انکار اسلام و نهی صریح قرآن (قرآن، نمل: ۶۵) و مخالفت صریح دانشمندان و فلاسفه‌ای چون فارابی و بیرونی تنجیم در میان مسلمانان نیز رواج یافت (حلبی، ۱۳۶۵: ۲۶۵-۲۷۰).

دانشنامه‌های دوران کهن از جمله آثاری بودند که نمونه‌هایی از این باورهای تنجیمی را ضبط کردند. برای نمونه در میان آثار به جای مانده از تمدن روم باستان با نوعی تاریخ نویسی طبیعی مواجه هستیم که از نخستین نمونه‌های دانشنامه‌ای به شمار می‌آیند. از مهم‌ترین آثار این دسته یکی تاریخ طبیعی^۱ اثر گایوس پلینیوس دوم^۲ مشهور به پلینی مهتر^۳ است که در سده‌های میانه یکی از مهم‌ترین منابع در دانش‌های طبیعی بوده است. این اثر که در قرن نخست میلادی به نگارش درآمده تنها اثر باقی‌مانده نویسنده است که به تیتوس، امپراتور روم، تقدیم شده است. نویسنده به زعم خود سعی داشته تا برای نخستین بار اثری شامل تمامی شاخه‌های دانایی از جمله نجوم، جغرافیا، جانورشناسی، گیاه‌شناسی، سنگ‌شناسی، پزشکی و جادو تألیف کند (مولوی، ۱۳۹۹). آنچه متن پلینی را منحصر به فرد می‌سازد علاقه نویسنده به ضبط روایت‌های شگفت‌انگیز و خارق‌عادت است. شاید بتوان علت این امر را تلاش نویسنده در بیان عظمت طبیعت و گرایش به نوعی مذهب طبیعی و دهری دانست. نویسنده در آغاز کتاب دوم و در بخشی مربوط به معرفی کیهان آن را خدایی نامحدود و بی‌کران می‌نامد و تلاش برای دستیابی به حد و مرز آن را کاری عبث و نابخردانه در نظر می‌گیرد (Pliny The Elder, 2003/1601, Bk II, Chap.VI) چنین نگاهی به نیروهای طبیعی نمونه‌ای از رویکرد دهری به طبیعت است که در نگرش پلینی به چشم می‌خورد. نکته حائز اهمیت دیگر، منابع نویسنده در نگارش اثر است که می‌تواند پاسخ دیگری بر چرایی وجود روایت‌های شگفت‌انگیز باشد. پلینی از گزارش‌های مورخان و نویسندگان مشهور در عصر خود بهره برده از جمله از آثار افرادی چون هرودوت، کتزیاس، مگاستنس و حتی روایت‌های افسانه‌ای در مورد فتوحات اسکندر. اهمیت مورد آخر از آن رو است که این روایت‌های افسانه‌آمیز در قرون بعدی به صورت مدون و مکتوب درآمد تا جایی که کتابی موسوم به کالیستنس مجعول به یکی از پرطرفدارترین آثار در حوزه فتوحات اسکندر تبدیل شد. برخی از پژوهشگران بر این گمان‌اند که آثاری از این دست که دربردارنده روایت‌هایی عجیب از سفرهای اسکندر هستند یکی از مهم‌ترین منابع عجایب‌نامه‌نویسان در بخش‌های جغرافیانگاری بوده است و عجایب‌نویسان گاه از این داده‌ها به عنوان شهادی برای اثبات سخن خود استفاده کرده‌اند (Zadeh, 2010:23). پلینی در جلد دوم کتاب خود به

-
1. Naturalis Historia
 2. Gaius Plinius Secundus
 3. Pliny The Elder

معرفی کیهان و ساختار آن پرداخته است و نمونه‌هایی از احکام تنجیمی را به دست داده است. در بخش‌های دیگری از اثر نیز داده‌های پراکنده‌ای در باب احکام تنجیم ذکر شده است.

از سوی دیگر در سده‌های میانه و در دل تمدن اسلامی، با دانشنامه‌هایی با عنوان کلی عجایب‌نامه مواجه هستیم که متأثر از یک سنت فرهنگی آمیخته و چندگانه بودند. با توجه به گستردگی تعریف‌های ارائه شده از سنت عجایب‌نویسی که حتی آثاری چون هزار و یک شب را نیز در بر گرفته است لازم است نخست مقصود خود از عجایب‌نامه را روشن کنیم. سیرینکس فون هیس^۱ در مقاله‌ای با عنوان «The astonishing: a critique and re-reading of Agaib literature» در باب تقسیم‌بندی گستره وسیعی از آثار عربی و فارسی ذیل عنوان عجایب نگاری به دیدی انتقادی نگاه می‌کند. او معتقد است که وجود واژه عجایب در عنوان آثار و یا حتی ذکر روایت‌های خیالی از موجودات افسانه‌ای نمی‌تواند معیار کافی برای تقسیم‌بندی باشد. نویسنده استدلال می‌کند که مولفان عجایب‌نامه به دنبال خلق اثری جدی در ژانر علمی بوده‌اند و مفهوم «عجیب» و روایت‌های اعجاب‌آور نیز در راستای همین هدف مطرح شده است. فون هیس در مقاله دیگری به عنوان «al-Qazwini's 'Ajā'ib al-makhlūqāt: an encyclopedia of natural history?» با برشماری معیارهایی نه‌گانه از جمله ساختارمندی و ارائه دانش معتبر عجایب‌المخلوقات قزوینی را در زمره تاریخ نگاری طبیعی محسوب می‌کند. مقدمه مولفان عجایب‌نامه نیز این برداشت را تایید می‌کند. اشاره به اقوال و احادیثی در تشویق علم اندوزی و نیز تشویق به سیر در آفاق و شناخت آیات آفرینش و مظاهر خلقت به عنوان روشی برای شناخت خداوند، تاییدی بر این مدعا است. بنابراین باید از میان این طیف گسترده، آثار افرادی چون طبری، همدانی، قزوینی و دینسری را که نوعی دانش‌نامه طبیعی نوشته‌اند تفکیک کرد. همچنین باید در مورد جنبه سرگرمی این آثار نیز با دقت و احتیاط سخن گفت چنانکه وسل تنها به سبب گزارش‌های شگفت و عجیب، این‌گونه آثار را دانشنامه‌هایی عامیانه و جُنگ‌هایی برای سرگرمی دانسته است (وسل، ۱۳۶۸: ۵۳). البته می‌توان ذکر شگفتی‌ها را در چارچوب نگرشی الهیاتی توجیه کرد اما نمی‌توان آن‌ها را به عنوان سرگرمی در نظر گرفت چرا که این دیدگاه با گفته مولفان در مقدمه آثار هم‌خوانی ندارد. همچنین باید در طبقه‌بندی آثاری مانند

1. Syrinx Von Hees

هزار و یک شب و به طور کلی آثاری که جنبه روایی در آن‌ها غالب است در کنار آثار یاد شده به دیده شک نگریست. در مجموع به زعم نگارندگان همان آثاری را که اشکواری و همکاران به عنوان دوران طلایی عجایب نگاری معرفی کرده‌اند (اشکواری و دیگران ۱۳۹۶: ۴۰) می‌توان به عنوان دانشنامه‌های طبیعی‌ای در نظر گرفت که در ترکیب با الهیات اسلامی به وجود آمدند که تألیف آن‌ها می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد و این امر البته منافاتی با علمی بودن این آثار ندارد.

روش پژوهش

روش‌شناسی پژوهش حاضر پیش از هر چیز بر اصول و مبانی رشته ادبیات تطبیقی بنا شده است. فرانسوا یوست ادبیات تطبیقی را فلسفه‌ای نو در ادبیات و نظریه‌ای جدید در علوم انسانی معرفی می‌کند که شاکله آن بر اساس نفی خودکفایی فرهنگی استوار است (یوست، ۱۳۹۸: ۵۶). در این نگاه ادبیات ملی به عنوان شاخه‌ای از درخت ادبیات جهانی در نظر گرفته می‌شود. بدین ترتیب طبق این دیدگاه هر تطبیق تلاشی است برای درک یک اثر در تاریخ کلی اندیشه بشری. در این نگاه تطبیق‌گر با کنار هم گذاشتن یافته‌ها سعی دارد تا قطعه‌ای از پازل فرهنگ بشری را بهتر بشناسد. باری، متفکران این رشته به طور معمول حوزه‌های ادبیات تطبیقی را به چهار گروه اصلی تقسیم می‌کنند: تأثیرات و تشابهات؛ نهضت‌ها و جریان‌ها؛ ژانرها و فرم‌ها؛ و بن‌مایه‌ها و مضامین (یوست، ۱۳۹۸: ۶۴). در رابطه با موضوع پژوهش حاضر باید گفت که بیش از هر چیز اشتراک در بن‌مایه‌های اسطوره‌ای و به بیان دقیق‌تر وجود نوعی شیوه شناختی مشترک نگارندگان را به سمت مقایسه این آثار سوق داده است. شاید بتوان با پژوهشی اصولی و موشکافانه تأثیر متن پلینی بر مولفان عجایب‌نامه را اثبات نمود؛ تا همین امروز نیز بسیاری از پژوهش‌های انجام گرفته در این حوزه به طور ضمنی به وجود چنین تأثیری اذعان کرده‌اند اما چنین ادعایی نیازمند اثبات دقیق است که کاری مشکل و دیرپاب به نظر می‌رسد با این وجود رواداری و تفکر التقاطی موجود در ذات مکتب ادبیات تطبیقی آمریکایی اجازه می‌دهد تا فارغ از تاریخ‌گرایی‌ها و اثبات‌گرایی‌های رایج مکتب فرانسوی به مقایسه این آثار در سطح اندیشه اسطوره‌ای پرداخته شود. بدین منظور از ترجمه‌های انگلیسی تاریخ طبیعی استفاده شده است و از میان عجایب‌نامه‌های فارسی نیز به بررسی سه اثر اکتفا شده است که عبارت‌اند از: عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات اثر محمد بن محمود بن طوسی مشهور به همدانی؛ عجایب المخلوقات و

غرایب الموجودات اثر زکریا بن محمد بن محمود کمونی قزوینی و نوادرالتبادر لتحفة البهادر اثر شمس الدین محمد بن امین الدین ایوب دنیسری. علت انتخاب این آثار مشابهت‌های ساختاری و محتوایی آن‌ها با اثر پلینی است. این آثار و البته تحفه الغرایب حاسب طبری را می‌توان نزدیک‌ترین نمونه‌ها به شیوه «تاریخ نویسی طبیعی با تاکید بر شگفتی‌ها» که روش پلینی بوده است در نظر گرفت. کتاب همدانی حتی در نحوه تبویب نیز شباهت فراوانی با اثر پلینی دارد. شیوه هر دو نویسنده نوعی حرکت از کل به جز و از جاندار به بی‌جان است که البته در مواردی رعایت نشده است. حتی در بخش جانورشناسی هر دو نویسنده ترتیب بزرگ به کوچک (از نظر جثه) را رعایت کرده‌اند. قزوینی نیز در بسیاری از موارد از همدانی تقلید نموده و می‌توان اثر او را به نوعی نمونه تکامل یافته اثر همدانی در نظر گرفت به ویژه اینکه مصور بودن این نسخه نیز در بحث بن‌مایه‌های اساطیری نکات مهمی را نشان می‌دهد. دنیسری نیز در بیان جزئیات احکام نجومی در قالب جداول تنجیمی ظرافت خاصی به خرج داده است که در بحث صورت‌بندی اسطوره‌ای فضا شاهد‌های ارزشمندی را به دست می‌دهد.

بیان مسئله

شاید آنچه بیش از هر چیز ذهن مخاطب امروزی را در مورد این آثار درگیر می‌کند مرز خیال و واقعیت است. چگونه می‌توان میان داده‌های علمی حتی در معنای قدیم آن و گزارش‌های شگفت این آثار ارتباط برقرار کرد؟ برای نمونه چگونه می‌توان توصیفات عجایب‌نویسان از هیئت اجرام سماوی را در کنار داده‌های نجومی رایج که در دوره خود علم محسوب می‌شدند گذاشت؟ این امر حتی انکار مولفان را نیز برانگیخته تا جایی که همدانی خود این تصاویر را «دور از عقل» می‌نامد و مسئولیت چنین اقوالی را بر عهده قائل آن می‌گذارد. قزوینی در این موارد پا را فراتر نهاده و نگاره‌هایی از صورت این افلاک و دیگر موجودات روحانی ساکن آسمان را در اثر خود آورده است. به جز این موارد می‌توان نمونه‌های فراوانی را از ارتباط دادن موارد ناهمگون و به اصطلاح خرافی یافت که در گزاره‌ها و احکام تنجیمی مطرح شده‌اند. داده‌هایی در مورد تأثیر افلاک بر جمادات و نامیات و حیوانات و حتی تأثیر بر حیات و سرنوشت آدمی که در نگاه برخی از دانشمندان قدیم نیز ارتباط چندانی با مقوله علم ندارند. پلینی نیز علی‌رغم رویکرد نقادانه خود به چنین

احکامی باور دارد. او در بخشی از کتاب صراحتاً تأثیر ستارگان بر تقدیر آدمی را رد می‌کند (Pliny The Elder, Bk. II, Chap. VIII) اما در جای دیگر کیهان را خزانه بذرهای زندگانی می‌داند و بر این باور است که این بذرها منشأ پیدایش موجودات هستند (Pliny The Elder, Bk. II, Chap. III) باید به این مورد شاهد‌های متعددی در باب احکام تنجیمی را نیز اضافه کرد. چنین مطالبی با هر دلیلی که نوشته شده باشند برای گروهی از انسان‌ها و در برهه‌ای از تاریخ به عنوان واقعیت تلقی می‌شدند از این رو باید به دنبال فهم نگرشی بود که چنین مطالبی را واقعی می‌پندارد.

با توجه به آنچه گفته شد به نظر می‌رسد علی‌رغم تفاوت در روبه و ظاهر متن‌ها، این دو گروه آثار در اعتقاد به سامان بخشی آسمان و متعلقات آن بر حیات مادی اشتراک دارند. همین باور است که شالوده اصلی بخش ستاره‌شناسی و احکام تنجیمی آثار یاد شده را می‌سازد. بر این اساس مقایسه این آثار بایستی در سطح معرفت‌شناختی صورت گیرد. ممکن است بتوان مشابهت‌هایی جزئی و دقیقی از احکام تنجیمی را در داده‌های این آثار پیدا کرد برای نمونه پلینی از مراسمی یاد می‌کند که طی آن برای شکستن طلسم ماه به آلات فلزی می‌کوبیدند که تا حد زیادی مشابه مراسم پنگان زنی است؛ شاید بتوان احکام مشترکی در باب تأثیر ماه بر رشد جنین آدمی یافت اما این مشابهت‌ها می‌تواند از مقوله توارد یا تأثیر و تأثر باشد. از این رو باید در نگاهی عمیق‌تر به دنبال شناخت تفکری بود که چنین باورهایی را می‌سازد. در جهت رسیدن به چنین هدفی می‌توان در مقایسه‌ای کلان و مبتنی بر ساحت شناختی این آثار این فرضیه را مطرح نمود که در عجایب‌نامه‌های فارسی و تاریخ طبیعی پلینی با نوعی شناخت مشترک مواجه هستیم که در قلمرو اسطوره ریشه دارد. این نوع شناخت بر اصولی خاص استوار است که درکی ویژه از جهان را می‌آفریند. به نظر می‌رسد در هر دو گروه آثار با نوع خاصی از صورت‌بندی فضا مواجه هستیم که ارتباط قابل توجهی با آسمان دارد. همین صورت‌بندی است که در ادامه تبدیل به منشأیی برای صدور احکام تنجیمی می‌شود. بنابراین می‌توان این‌گونه گفت که در این آثار اسطوره حضوری موثر و در تقابل با شناخت علمی دارد و همین تقابل است که مرز میان خیال و واقعیت را ترسیم می‌کند. به بیان دیگر اگر بتوان سیر تفکر بشر را در قالب یک پیوستار طیفی به نمایش کشید اسطوره و علم دو سر این پیوستار است. باورهای بشری همواره در صیوررتی دائمی از اسطوره به علم مبدل می‌شوند و این روند تا به امروز نیز ادامه دارد. در این نگاه است که می‌توان وجود روایت‌هایی ناهمگون در آثار مورد بحث را توجیه کرد. در مجموع می‌توان پرسش‌هایی

را اینگونه مطرح کرد که آیا می‌توان میان باورهای تنجیمی موجود در تاریخ طبیعی و عجایب‌نامه‌ها نوعی مشابهت در سطح شناخت اسطوره‌ای یافت؟

پیشینه پژوهش

مطالعهٔ عجایب‌نامه‌های فارسی در سال‌های اخیر به یکی از موضوعات پررونق در حوزهٔ علوم انسانی بدل گشته است. با توجه به رویکرد معرفت‌شناسانه پژوهش می‌توان به یک اعتبار پژوهش‌های صورت گرفته را به دو گروه تقسیم کرد: نخست گروهی از پژوهش‌ها که اغلب در حوزهٔ مطالعات ادبی می‌گنجند سعی کرده‌اند تا با تکیه بر وجه شگفتی، این آثار را در مقولهٔ ژانر فانتاستیک^۱ و در نتیجه به عنوان ژانری ادبی معرفی کنند. از این جمله می‌توان به کتاب پرویز براتی با عنوان «عجایب ایرانی: روایت، شکل و ساختار فانتزی عجایب‌نامه‌ها به همراه متن عجایب‌نامه‌ای قرن هفتمی» و کتاب «کلک خیال‌انگیز، بوطیقای ادبیات وهمناک، کرامت و معجزات» اثر ابوالفضل حری اشاره کرد. هر دو اثر کوشیده‌اند تا با تاکید بر جنبه‌های خیالی و داستانی آثار، طبقه‌بندی عجایب‌نامه ذیل ژانر فانتاستیک را توجیه کنند. سلطانی نیز ضمن معرفی عجایب‌نامه‌ای منظوم با رویکردی عرفانی از آذری طوسی شماری از عجایب‌نامه‌ها را برمی‌شمارد اما به طور جدی به بحث طبقه‌بندی این آثار و یا فلسفهٔ وجود این آثار نمی‌پردازد. گروه دوم پژوهش‌هایی است که این آثار را به عنوان کارهایی جدی در ژانر علمی می‌نگرند. فاطمه مهری در مقاله‌ای با عنوان «مبادی طرحی نو در خوانش عجایب‌نامه‌ها» به ایرادها و معایب رویکرد ادبی پرداخته و به خوبی نشان داده که چنین رویکردی به تناقضاتی روش‌شناختی منجر خواهد شد و در تبیین این آثار راهگشا نخواهد بود. نویسنده در ادامه نشان داده که مفهوم بنیادی در این آثار «علم» است و خوانش این آثار باید بر اساس این دیدگاه صورت پذیرد. فون هیس در مقاله‌ای در رابطه با ادبیات شگفت‌انگیز مبنای تقسیم‌بندی رایج از عجایب‌نویسی‌ها را زیر سوال می‌برد و معتقد است که واژه عجیب در این آثار به خوبی درک نشده و معنای خاص آن در الهیات اسلامی و متون جغرافیای‌نویسی مغفول مانده است. این نویسنده نیز ضمن تاکید بر علمی بودن عجایب‌نامه‌ها عجایب‌نامهٔ قزوینی را «تاریخی طبیعی» نامیده

است. اشکواری و همکاران در یک رویکرد تاریخی ضمن بررسی منابع عجایب‌نامه‌ها این آثار را در قالب سه دوره آغاز و شکل‌گیری؛ شکوفایی و اوج؛ و دوره افول تقسیم‌بندی کرده‌اند. نگارندگان، پژوهش حاضر را در ادامه رویکرد دوم می‌بینند. از دیگر پژوهش‌های همخوان با رویکرد یاد شده یکی مقاله «جایگاه باورهای تنجیمی در کیهان‌شناسی عجایب‌نامه‌نویسان (قرون چهارم تا هشتم هجری)» اثر فاطمه زرگری است. نویسنده در این مقاله در چارچوبی تاریخی و مبتنی بر نظریه کاسیر باورهای تنجیمی را به عنوان تلاشی برای نظام‌بخشی بر عالم مادی بر اساس عالم علوی معرفی کرده است. رویکرد نگارندگان تا حد زیادی مشابه همین نظر است اما وجه فراق این پژوهش و کار یاد شده در رویکرد تطبیقی اثر حاضر است. به علاوه سعی شده است با جزئیات بیشتری به احکام تنجیمی عجایب‌نامه‌ها پرداخته شود. همچنین زهرا صابری در مقاله‌ای با عنوان «مطالعه‌ای در باب پیوندهای عجایب‌نامه و اسطوره: قواعد شبه اسطوره‌ای در جهان عجایب‌نامه» به برشماری باورهای اساطیری در عجایب‌نامه‌ها پرداخته است. با توجه به اشاره این مقاله به نظریه کاسیر بد نیست اشاره شود که این مقاله رویکردی خلاف مبانی ارنست کاسیر در پیش گرفته و اسطوره را به نوعی تعلیل شبه علمی فروکاسته است. لازم به ذکر است پژوهش‌هایی که عجایب‌نامه‌ها را از منظر هنری و با تأکید بر نگارگری‌های موجود در این آثار بررسی کرده‌اند از دایره بحث ما خارج‌اند.

چارچوب نظری

پایه‌های نظری این پژوهش بر نظریه فلسفه صورت‌های سمبلیک ارنست کاسیر^۱ فیلسوف نئوکانتی^۲ مکتب ماربورگ^۳ استوار است. در نظام فلسفی کانت و در بحث‌های مربوط به معرفت‌شناسی^۴، نخستین بار این ایده انقلابی مطرح می‌شود که شناخت ما از جهان حاصل دریافت منفعل ذهن نیست بلکه ذهن آدمی داده‌های حسی را در قالب صورت‌های پیشینی از قبیل فضا و زمان می‌ریزد. بر این اساس انسان

1. Ernst Cassirer

2. Neo-Kantianism

3. Marburg school

4. Epistemology

هیچگاه واقعیت فی‌نفسه اشیا را درک نخواهد کرد و جهان را آن‌گونه می‌فهمد که نزد او پدیدار می‌شود. بنابراین در سطح پدیدارها واقعیت همواره در چارچوب صورت‌های پیشینی و در نظام شناختی ما حاصل می‌شود (کاپلتسون، ۱۳۸۰: ۳۱۲). کاسیرر این ایده کانت در حوزه عقل نظری را به کل حیات فرهنگی بشر تعمیم می‌دهد و از معرفت‌شناسی صرف به نظریه‌ای در حوزه فرهنگ می‌رسد. از دیدگاه او، انسان جهان را از طریق نظام‌های نمادینی چون اسطوره، زبان، دین و علم درک می‌کند. تمام تجربه‌های انسانی در طول حیات بشر از مجرای این نظام‌های نمادین و واسطه‌ای شکل گرفته است. او در این باره می‌نویسد: «انسان جهان‌های سمبلیکی می‌آفریند که میان او و واقعیت حائل می‌شود؛ مانند جهان زبان، جهان اسطوره، جهان هنر و جهان علم. هر یک از این جهان‌ها مستقل و خود بسامان است و قوانین خاص خود را دارد.» (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۲). از این نقل به خوبی پیداست که تعریف اسطوره در دیدگاه کاسیرر با تعریف برخی نظریه‌پردازان این حوزه که اسطوره را به نوعی بیماری زبانی یا روایاتی استعاری و تمثیلی تقلیل می‌دهند همخوانی ندارد. در نگاه کاسیرر اسطوره مفهومی فراگیر و پایه‌ای است که در کنار زبان فرم‌های پیشینی حاکم بر ذهن را می‌سازد که درک آدمی از جهان را شکل داده است. این قالب‌ها جهان شمول‌اند، از این رو است که تمامی شئون فرهنگی بشر از جمله موضوع بحث حاضر در قالب این صورت‌ها درک می‌شود.

نسبت علم و اسطوره

اسطوره از جنبه‌ای دیگر نیز متمایز است زیرا در دستگاه کاسیرر اسطوره مبدأ دیگر فرم‌ها نیز هست. علم به‌عنوان یک صورت نمادین متأخر نتیجه همان توان نمادپردازی‌ای است که نخستین بار در اسطوره ظهور یافته بود. در واقع اسطوره شکل خاصی از عقلانیت نمادین است که بعدها صورت سمبلیک علم از دل آن تکامل یافت. در شناخت علمی، ذهن آدمی جهان را به صورت دوگانه‌های حقیقت/توهم یا عینی/ذهنی سامان می‌دهد (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۱۳۹). در این شناخت، ذهن هرگونه محتوای خاص از آگاهی را با یک اصل کلی و به بیان دیگر قانون تطبیق می‌دهد. ذهن ما با کمک این قابلیت تعمیم و

قانون‌گذاری، داده‌های حسی را طبقه‌بندی می‌کند و طیفی از اعتبارهای منطقی می‌آفریند تا از این راه حقیقت را از توهم بازشناسی کند.

اما در مقابل، جهان‌بینی اسطوره‌ای با چنین طبقه‌بندی‌ای بیگانه است زیرا آگاهی اسطوره‌ای در تأثر بی‌واسطه حسی سیر می‌کند و هر پدیدار حسی نزد بشر اسطوره‌ساز بلافاصله نیرویی عاطفی می‌یابد. در حقیقت اسطوره محصول حیرت و شگفتی انسان در برابر جهان هستی است. محیط طباطبایی در مقدمه خود بر نگارستان عجایب و غرایب به همین مورد اشاره می‌کند و می‌نویسد «اموری که در طبیعت وجود دارد مانند ابر و باد و مه و خورشید و... همه از عجایب است ولی به حکم تکرار رویت و عادت، از موجودات عادی و امور متعارف جلوه می‌کند» (پیشاوری، ۱۳۴۱: ۳). اسطوره حاصل همین تحیر است. این تحیر سبب می‌شود تا ذهن آدمی بر خلاف شناخت علمی جهان را با شبکه‌ای از روابط عاطفی چون مقدس/نامقدس، دوست/دشمن، مبارک/نحس بفهمد (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۱۴۱) این شیوه نمادپردازی تصویری یگانه ارائه می‌دهد که در آن هنوز از اساس مرزی میان واقعیت و خیال که دوگانه اصلی شناخت علمی است وجود ندارد. برای مثال ذهن اسطوره‌ای پدیده‌ای طبیعی مانند رعد و برق را به عنوان یک رویداد طبیعی صرف نمی‌فهمد بلکه این رویداد به کلی بر ذهن او چیره می‌گردد و آن را مقهور می‌سازد. علم به تدریج از دل چنین درکی زاده شده است. در واقع تا پیش از انقلاب کوپرنیک در دانش نجوم و صورت‌بندی روش علمی توسط فلاسفه عصر روشن‌گری که منجر به کشفیات نیوتون شد علم در تسلط بی‌قید و شرط اسطوره بود بنابراین متن‌های علمی پیش از این تحول جریان‌ساز، بر جهان‌بینی اسطوره‌ای بنیان یافته‌اند. در این متن‌ها، اسطوره و علم در کشمکش مداوم هستند که سرانجام به شکست اسطوره و نزول آن به سطح خرافه پایان می‌یابد. البته این بدین معنی نیست که اسطوره به کلی از قلمرو شناخت علمی رخت می‌بندد چرا که تقابل اسطوره و علم تقابلی دائمی و پیوسته است. این تقابل همان دوگانه میتوس و لوگوس است که نخستین بار در فلسفه یونان ظاهر شد. بر این اساس علم تنها می‌تواند مفاهیم کلیدی خود را از درون اسطوره بیرون بکشد همان اتفاقی که در مورد مفاهیم پایه‌ای فیزیک و ریاضی یعنی فضا و زمان و عدد رخ داد (همان، ۸).

مفصل‌بندی فضا در شناخت اسطوره‌ای

پیش از این اشاره شد که در جهان‌بینی اسطوره‌ای درک جهان با آنچه در شناخت نظری و علمی تعریف می‌شود به کلی متفاوت است. در تبیین کاسیرر از فرم نمادین اسطوره فضا، زمان و عدد به عنوان مبانی آگاهی اسطوره‌ای تعاریف متفاوتی دارند. در شناخت اسطوره‌ای هر پدیده حسی و هر مکان لحنی خاص پیدا می‌کند به این معنی که هیچ نقطه‌ای از فضا تنها وضعیت هندسی را مشخص نمی‌کند بلکه با نیرویی عاطفی همراه می‌شود که به آن نقطه ویژگی‌های منحصری می‌بخشد. در این نگاه چپ و راست و بالا و پایین تنها وضعیتی از فضا و جهت قرار گرفتن بدن نیستند بلکه هریک نوعی تقدس می‌آفرینند. این درک فضایی قسمت‌هایی از جهان را به عنوان مکان مقدس در نظر می‌گیرد و در ادامه تمامی عناصر دیگر به تبعیت از آن سامان‌دهی می‌شود که نخستین مفصل‌بندی انسان از جهان را صورت‌بندی می‌کند. کاسیرر به عنوان شاهد جامعه سرخ‌پوستان سوونای را مثال می‌زند و می‌نویسد:

[...] فضا به منزله یک کل به هفت بخش تقسیم شده است، شمال و جنوب، خاور و باختر، جهان بالا و زیرین و سرانجام مرکز جهان؛ و در این طبقه‌بندی عمومی به هر واقعیتهای جای مشخصی تخصیص داده شده است. هریک از مراحل فراگرد جهان متمایز شده‌اند. هوا به شمال، آتش به جنوب، خاک به خاور و آب به باختر متعلق است. [...] و دسته‌های مختلف انسان‌ها و مشاغل و نهادها نیز تحت همین الگو قرار دارند: جنگجویان به شمال متعلق‌اند، شکار و شکارچی به باختر، پزشکی و کشاورزی به جنوب و جادو و دین به خاور تعلق دارند. (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۱۵۶)

این مثال به خوبی نشان می‌دهد که شناخت اسطوره‌ای همه عناصر جهان را با وجود متفاوت بودن، در قالب یک نظام تقسیم‌بندی اولیه که مربوط به فضای هستی است جای می‌دهد؛ همه عناصر ناهمخوان که هیچ ارتباط منطقی‌ای با یکدیگر ندارند حول یک محور مکانی مشترک جمع می‌شوند و در ادامه خاصیت معنوی مشترکی می‌یابند. الیاده نیز در کتاب مقدس و نامقدس می‌نویسد که انسان مذهبی جهان را به شکل نامتجانس تجربه می‌کند و با خاصیت بخشی به بعضی زمان‌ها و مکان‌ها نوعی شکاف می‌آفریند. تجلی امر مقدس در یک مکان خاص آن را به مکانی نیرومند تبدیل می‌کند که تمام مکان‌های دیگر در برابر آن تنها وسعتی بی‌شکل است (الیاده: ۱۳۷۵: ۲۱). بنابراین در ذهنیت اسطوره‌ای، آسمان به عنوان مکانی نیرومند متجلی می‌شود که انسان و همه آنچه مربوط به او است به نوعی با آسمان در

ارتباط است. متن‌های مورد بررسی نیز تلاشی در جهت تبیین و شناخت همین رابطه هستند. این معنا بخشیدن به فضا و به دنبال آن تقسیم‌بندی عالم در عجایب‌نامه‌ها نمونه‌های زیادی دارد. برای نمونه همدانی در رکن سوم از کتاب خود پس از توضیحی مختصر در مورد چگونگی محاسبه مساحت زمین به برشماری خواص نواحی مختلف می‌پردازد و می‌نویسد:

[...] قبادین فیروز جهان را قیاس کرد و عالم را بدید خرم‌ترین جای عراق و مداین و شوش و جندی‌شاپور یافت و سردترین جای قالیقلا و خوارزم و مرو و همدان یافت و برف‌بارتر جای شاپور خواست و جرجان و ری و زنجان و بردع یافت و قحط را به میسان و اصفهان یافت و بخل را به خراسان و اردبیل و اصفهان و شیراز یافت، جای نعمت به ارمنیه و آذربایجان و کرمان یافت. جای حسد به حلوان و همدان یافت، جای شجاعت ماوراءالنهر و اصفهان و همدان و حلوان یافت آب‌های خوش به دجله و فرات و بلخ و سمرقند و همدان یافت. جای مکر ری و اصفهان و همدان و ارمنیه یافت، جای نزهت قرمیسین و صفح ارونند شعب بوان یافت، جای میوه‌های نیکو مداین و شاپور و ری و نهاوند و همدان یافت. جای صدق خراسان یافت، جای خیرات جوزجان یافت. (همدانی، ۱۳۸۲: ۱۲۰).

به جز این مورد تمامی گزارش‌هایی که در مورد آفرینش صفاتی چون شجاعت و شادی و غم در نقاط خاصی از عالم وجود دارد ریشه در همین مفصل‌بندی فضای اسطوره‌ای دارد. مکان‌ها نیز باید به همین ترتیب فهمیده شوند برای نمونه هنگامی که مؤلفان از بحر هند یا کوه قاف سخن می‌گویند منظور تنها یک موقعیت جغرافیایی نیست بلکه سخن از مکانی است که بنا به همان مفصل‌بندی اولیه خصلتی ویژه پیدا کرده است بنابراین چنین مواردی که پدیده‌های عجیب و موجودات ماورایی را به جغرافیایی خاص نسبت می‌دهد باید در این چارچوب درک شود. برای مثال اقلیم هند و توابع آن به‌ویژه سرندیپ در جغرافیانگاری مؤلفان عجایب‌نامه و حتی تاریخ طبیعی همواره به عنوان دروازه‌ای میان عالم سفلی و علوی شناخته می‌شود که محل هبوط آدم است (همدانی، ۱۳۸۲: ۱۵۸؛ قزوینی، بی‌تا: ۲۷۵) و یا مکانی که ابلیس به صورت یک انسان در آن ساکن می‌شود (همدانی، ۱۳۸۲: ۴۵). از همین رو است که این مکان در میان اساطیر و افسانه‌های ملل مختلف، همواره منشأ عجایب بوده است (افشار: ۱۳۴۰: ۴۹۷). این وضعیت همان چیزی است که لیاده از آن به عنوان گشودگی به سوی جهان بالا یاد می‌کند (الیاده، ۱۳۷۵: ۳۱). در این نگاه سرزمین سرندیپ به عنوان دروازه‌ای است که دو قلمرو کیهانی (آسمان و زمین) را به یکدیگر متصل می‌کند.

در تاریخ طبیعی نیز با نگرشی مشابه مواجهیم. برای مثال سرزمین شرق همواره لحنی ناشناخته دارد و منشأ پدیده‌های شگفت و حتی شوم است. موجودات عجیب معمولاً به مشرق منسوب می‌شوند. سکاها موجوداتی مخوف و شبیه به سیکلوپ‌ها توصیف شده‌اند که گوشت آدمی می‌خورند (Pliny The Elder, 2003/1601 Bk. VII, Chap. III). در جای دیگر شرق به عنوان منشأ جادو معرفی شده و نخستین فرد منتسب به جادوگری زرتشت است:

here is no doubt that this art originated in Persia, under Zoroaster, this being a point upon which authors are generally agreed. (Pliny The Elder, 2003/1601, Bk. XXX, Chap. II)

بی‌گمان این هنر [جادو] در پارس پدید آمده است و منشأ آن به زرتشت بازمی‌گردد. نویسندگان عمدتاً بر این موضوع هم‌داستان‌اند.

علیت اسطوره‌ای

رابطه‌ی علی در معنای اسطوره‌ای آن یکی دیگر از بنیان‌های شناخت اسطوره‌ای است اما باید توجه داشت که فرآیند علّیت در اندیشه‌ی اسطوره‌ای برخلاف علّیت علمی بر اصل مجاورت استوار است. اندیشه‌ی علمی به دنبال کشف یک قاعده و یک سازوکار است. کاسیرر این فرآیند را این‌گونه توضیح می‌دهد: «اندیشه‌ی علمی از تمامیت حالت A عامل ویژه‌ی α را جدا می‌کند و آن را با عامل β در حالت B مرتبط می‌نماید. اکنون α و β نسبت به یکدیگر در رابطه‌ای ضروری، رابطه‌ی «علت» و «معلول»، «شرط» و «مشروط» قرار می‌گیرند (کاسیرر، ۱۳۷۸: ۹۹). به علاوه این رابطه باید به آزمایش نیز گذاشته شود و در نهایت به شکل یک قاعده در آید (همان). در مقابل اندیشه‌ی اسطوره‌ای فرآیند علی متفاوتی دارد. در علّیت اسطوره‌ای صرف وجود نوعی مجاورت خواه به صورت زمانی یا مکانی رابطه‌ی علی را تایید می‌کند. برای مثال رویت یک پرنده در آغاز یک فصل به معنی آن است که آن پرنده باعث ایجاد آن فصل شده است (همان، ۱۰۰). این مجاورت لزوماً فیزیکی هم نیست و می‌تواند از مقوله‌ی نماد و کیفیات باشد. پیش از این اشاره شد که در مفصل‌بندی اسطوره‌ای فضا مکان‌ها لحن و کیفیات مخصوصی پیدا می‌کنند در این مواقع تمام توابع آن مکان نیز بنا به اصل مجاورت، کیفیات و صفات مشابهی پیدا می‌کنند. در واقع مجاورت به نوعی هم‌کیفیتی تبدیل

می‌شود کاسیر این فرآیند را منبعث از نوعی «هم‌هویی» و «این‌همانی» ناشی از وجود یک ذات و منشأ اولیه می‌داند (همان، ۱۵۹). این فرآیند در تنجیم یکی از مبانی اصلی احکام است. ذهن اسطوره‌ساز عالم ماده را در قلمرو افلاک هفتگانه و تحت تأثیر و تدبیر آن‌ها تقسیم‌بندی می‌کند بنابراین تمام خواص فلک بر اساس مجاورت هم‌هویی به تمام پدیده‌های تحت تدبیر آن فلک تعمیم می‌یابد برای مثال علت تمام نحسی‌ها، مشاغل و ادیان و اخلاق منفور به نحوست و شومی زحل بازمی‌گردد. برج‌ها نیز وضعیتی مشابه دارند. بیرونی در التفهیم نسبت برج‌ها و کواکب را به نسبت روان و کالبد آدمی تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «و چون بدان [به برج‌ها] اندر آیند بر مثال سپس رفتن روان مزاج تن را تا خشم گیرد و شاد باشد و اندوهگن شود چون چیزی از عنصرهای چهار بر تن چیره شود و بجنبند و فعل‌های روان مانده حال‌های تن را کردند.» (بیرونی، ۱۳۶۲: ۳۵۵).

تنجیم در عجایب‌نامه‌ها

در کیهان‌شناسی عجایب‌نامه‌های فارسی، ساختار عالم بر اساس مدل بطلمیوسی افلاک تودرتو صورت‌بندی می‌شود: زمین در مرکز قرار دارد و پیرامون آن کرات متحد‌المركز می‌چرخند. هر فلک حامل یک کوكب است که بر گرد زمین دوران می‌کند و ترتیب افلاک از بیرونی‌ترین به درونی‌ترین چنین است: فلک الافلاک یا عرش، فلک ثوابت یا فلک البروج، سپس افلاک سیارات هفت‌گانه زحل، مشتری، مریخ، آفتاب، زهره، عطارد و قمر (دنیسری، ۱۳۸۷: ۴۷؛ ماهیار، ۱۳۸۲، صص ۳۷-۸). این ساختار، که بر سنت نجوم یونانی و اسکندرانی متأخر و انتقال آن در هیئت اسلامی استوار است، مبنای تقسیم‌بندی عالم تحت قمر نیز قرار می‌گیرد. جهان زمینی، با تبعیت از همین افلاک هفت‌گانه، به هفت اقلیم بخش می‌شود و همه پدیده‌ها در درون این شبکه هفت‌گانه جای می‌گیرند. همدانی گزارش می‌کند که «هندوان زمین را تقسیم کردند بر هفت اقلیم: هند و حجاز و شام و بابل و عرب و روم و یاجوج و مأجوج» (همدانی، ۱۳۸۲: ۱۱۷) و در جایی دیگر، با تکیه بر روایتی از اساطیری ایرانی، می‌نویسد: «طهمورث زمین را تقسیم کرد میان ملکان هفتگانه. و خراسان و سجستان و جیلان و طبرستان و آذربایجان و عراق و ارمنان و قسمتی مدور است بر ربع معموره» (همان، ۱۱۹). قزوینی نیز می‌گوید: «ربع مسکون را به هفت قسم کرده‌اند و هر قسمتی را اقلیمی خوانند و هر اقلیمی ممتد باشد از مشرق تا مغرب» (قزوینی، بی‌تا: ۲۶۰). عمده احکام

تنجیمی در آثار همدانی و قزوینی به تأثیر کواکب بر جمادات و نامیات و حیوانات است؛ نمونه‌هایی از تأثیر بر رشد، افزایش، کاهش و بیماری در موجودات. اثر دنیسری اما بیش از هر چیز به تعیین جداول تنجیمی شبیه است که موارد متعددی از قبیل شغل، دین، سنگ و کانی، گیاه، حیوان، جهت، شهر، ایام هفته، اندام و خلق و خوی آدمی را بر اساس خواص افلاک تقسیم‌بندی می‌کند. در ادامه به تفکیک هر فلک نمونه‌های از این احکام به دست داده می‌شود.

فلک زحل

طالع زحل نحس اکبر است بنابراین هر پدیده شومی به او منسوب است. طبع زحل سوداوی و دلیلی بر ناپایداری و سفرهای دراز است. زحل منشأ حقد و حيله و مرگ در نظر گرفته می‌شود و از میان حیوانات اژدها، مرغ شب و هر حیوان سیاه دیگری به آن منسوب است. از میان دین‌ها یهودیت منشأی از زحل دارد (همدانی، ۱۳۸۲: ۶۱). قزوینی زحل را سبب خرابی و و هلاک و غم و اندوه معرفی کرده است. نگاه کردن به آن نیز سبب غم می‌شود (قزوینی، بی‌تا: ۱۲۲). او در مورد مراحل تکوین جنین می‌نویسد که در یک ماه اول در تربیت زحل است (همان، ۴۳۹). در این میان مؤلف نبادرالتبادر ظریف‌ترین تقسیم‌بندی را ارائه کرده است. هندوستان و یمن و حبشه در تربیت زحل است و به صفاتی چون دشمنی و حيله و غم منسوب است. از میان دین‌ها یهودی و از مشاغل با گورکنی و مرده‌شوری مرتبط شده است و از میان اندام‌ها با روده و طحال و مو. همچنین روز شنبه و شب چهارشنبه به زحل اختصاص دارد (دنیسری، ۱۳۸۷، صص. ۵۱-۵۲).

فلک مشتری

مشتری سعد اکبر است و سبب پایداری و سکون می‌گردد. همدانی علم و زندگی و امانت را به او منسوب می‌کند و علت نیک بودن طالع مشتری را زیبایی آن می‌داند (همدانی، ۱۳۸۲: ۶۲) و در مورد هیئت مشتری می‌نویسد: « صورت مشتری از قول حکما مردی است که بر تخت زرین نشسته بر سر تاجی دارد در زیر وی اسپه و گاوی و جاموسی و اشتری» (همدانی، ص ۶۲). قزوینی نیز سفر تجاری و فراغت از مهمان و خرید و فروش اسب و همنشین با محبوب را در هنگام طلوع مشتری نیکو می‌داند و می‌نویسد

که دیدن مشتری عشق را می‌افزاید (قزوینی، بی‌تا: ۱۲۱). در مورد سیر تکامل جنین آمده است که تا پایان ماه دوم در تربیت مشتری است (همان، ۴۳۹). دنیسری می‌نویسد که مشتری بر مساجد و مدارس و خیرات و صدقات دلالت دارد و سبب ریاست و مال‌اندوزی و رغبت در نکاح می‌شود. اقلیم دوم در تربیت مشتری است از میان صفات زهد و حکمت و راستگویی، از بین مشاغل قضاوت و فقهت، از دین‌ها اسلام و از اندام دل و جگر و گوش چپ به مشتری منسوب است. همچنین روز پنج‌شنبه و شب دوشنبه به زحل اختصاص دارد (دنیسری، ۱۳۸۷: ۵۳).

فلک مریخ

مریخ نیز نحس است و علت جنگ‌ها و درگیری‌ها است (همدانی، ۱۳۸۲: ۵۹). همدانی آن را دلیل جوانی و شجاعت و خشم و دزدی و عربده می‌داند و از میان دین‌ها آتش‌پرستی را ذکر کرده است. او تصویر مریخ را اینگونه توصیف کرده است: «صورت مریخ از قول منجمان جوانی است در دست حربه‌ای، بر تختی مدور نشسته، بر زیر وی کفتاری و گرگی و سگی و خروسی.» (همدانی، ص ۶۲). قزوینی مریخ را نحس اصغر نامیده و قتل و قهر و غلبه و نهب و غارت اموال را به او نسبت می‌دهد (قزوینی، بی‌تا: ۱۲۰). او در مورد مراحل رشد جنین در شکم مادر می‌نویسد: «آن گاه باری-عزّ و جَلّ- در روز زیادتی حرارت بیافریند تا مضغه شود و تا ماه سیوم بر آن بماند و منجمان گویند در این مدت در تربیت مریخ بود» (همان، ۴۳۹). دنیسری ستمکاری و خون‌ریزی و دورغ و زنا را به مریخ نسبت می‌دهد. فلسطین و صقالبه و حلب در تربیت اوست و از بین مشاغل با لشکریان و بیطاران و رگ‌زنی مرتبط است. از اندام‌ها جگر و زهره و گرده و از ایام هفته روز شنبه و شب شنبه به مریخ اختصاص دارد (دنیسری، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

فلک آفتاب

همدانی در بخشی با عنوان «فی صفت الشمس و منافعها فی العالم» به تأثیرات خورشید در عالم هستی اشاره می‌کند. گزارشات این بخش بیشتر به تأثیر خواص مربوط است. اکنون شاهدهایی از این نمونه: «گویند به حد غور کوهی است چون آفتاب برآید آن کوه سیاه نماید؛ چون آفتاب فرو رود صد هزار صورتهای نیکو بر آن بینند؛ بامداد که آفتاب برآید همه ناپدید شود» (همدانی، ۱۳۸۲: ۵۱). «در حدود ترک و کشمیر دو کوه است بر یکی بتی نهاده آن را خنگ بت خوانند و بر کوهی دیگر بتی نهاده آن را سرخ

بت خوانند. هرگه آفتاب فرو رود بگریند و چون آفتاب برآید بخندند. [...] و اگرچه این حکایت غریب است و در صحت آن نظر است و از قدرت آفریدگار عجیب نیست کی در آفتاب از این عجایب‌ها بیافریند» (همان، ۵۱). همدانی صورت آفتاب را نیز تصویر می‌کند: «بدانک در صورت آفتاب نیز سخن گفته‌اند کی چند هزار شاخ دارد از یمین و یسار و از فوق و تحت و به هر اقلیمی چند شاخ کشد» (همان) و در جای دیگر صورت آفتاب را اینگونه توصیف می‌کند: «و در صورت آفتاب سخن گفته‌اند کی به جوانی ماند تاج‌دار و دایره‌ای بر تاج وی درآورده بر گردونی نشسته از هر جانبی چند اسپ آن را می‌کشد» (همان، ۵۳). قزوینی نیز آفتاب را ملک کواکب می‌نامد (قزوینی، بی‌تا: ۱۱۶) و در باب تأثیر آفتاب در حیوانات نوشته است که نور صبح سبب حرکت حیوانات می‌گردد و غروب آفتاب سبب سکون آن‌ها می‌شود (همان، ۱۱۸) و در مورد جنین نوشته است که تا پایان ماه چهارم در تربیت آفتاب است (همان، ۴۳۹). دنیسری می‌نویسد اقلیم چهارم و نواحی خراسان و بیت‌المقدس و انطاکیه در تربیت آفتاب است و از مشاغل با سلاطین و ارباب دولت مرتبط است و از میان صفات به زیبایی و شرف و عقل منسوب است. از میان اندام‌ها چشم و معده و از ایام هفته روز یکشنبه و شب پنج‌شنبه به آفتاب اختصاص دارد (دنیسری، ۱۳۸۷: ۵۶).

فلک زهره

طبع زهره تر و طرب‌انگیز و لطیف توصیف شده است (همدانی، ۱۳۸۲: ۵۹). همدانی می‌نویسد که زهره بر زنان و لباس‌های زیبا و بوی خوش و سرود دلیل می‌کند و از دین‌ها دین عرب را به آن منسوب می‌کند و در مورد صورت زهره می‌نویسد: «و صورت زهره از قول حکما زنی است به جمال بر سر وی کوزه‌ای زرین بر سربری نشسته بالای وی درخت انگور. در زیر تخت وی چهار زن هر یک دسته‌ای ریحان دارند و می‌بویند.» (همدانی، ص ۶۳). قزوینی می‌نویسد که نظر کردن در زهره سبب خوشدلی است و حرارت عشق را در عاشق فرومی‌کاهد. همچنین می‌نویسد که زهره محبت میان زن و مرد را زیاد می‌کند (قزوینی، بی‌تا: ۱۱۴). همچنین در بخش دیگر می‌نویسد که جنین از ماه پنجم در تربیت زهره است و سبب زیبایی چهره او می‌شود (همان، ۴۳۹). دنیسری می‌نویسد که زهره بر شادی و طرب و مجلس‌های شراب دلالت دارد و سبب حرص و شهوت می‌شود و انسان‌های فاسق و لوطی و جماع‌دوست و خمرخواره و حرام‌زاده را

به زهره نسبت داده است. اقلیم پنجم مختص به اوست و از اندام‌ها با پشت و زهار مرتبط است و از میان ایام هفته روز آدینه و شب شنبه (دنیسری، ۱۳۸۷: ۵۷).

فلک عطارد

همدانی عطارد را عامل زیرکی و علم و دلیل بر امور دینی و نبوت می‌داند. تصویر عطارد اینگونه ضبط شده است: « و صورت عطارد از قول منجمان مردی است نزار مصحفی در دست بر تختی در زیر وی پیری و خادمی و زنی و امردی و این هم محال بود از سخن‌های موهوم اهل تنجیم. کی عطارد کوکبی است یک جنس و از آنجا کی عطارد بود از عالم همه عطارد باشد» (همدانی، صص ۶۳-۶۴). قزوینی می‌نویسد که منجمان عطارد را به سبب سعد و نحس بودن توأمان، منافق خوانده‌اند. طالع سعد عطارد سبب زیرکی و فهم می‌شود و طالع نحس آن سبب مکر و حيله (قزوینی، بی‌تا: ۱۱۳) همچنین جنین تا پایان ماه ششم در تربیت عطارد است و جنبش و حرکات سر و دست و زبان او در این مدت زیاد می‌شود (همان، ۴۳۹). اقلیم ششم و نواحی طبرستان و عراق در تربیت عطارد است و از میان مشاغل با تنجیم و هندسه و حساب، از صفات سخاوت و علم و حلم و از اندام بدن ناف و رگ و پی به عطارد منسوب است (دنیسری، ۱۳۸۷: ۵۹).

فلک قمر

همدانی خواصی را به افزایش و کاهش ماه نسبت می‌دهد به این صورت که نقصان ماه سبب ضعف دماغ و بازگشت صرع و کدر شدن شراب است (همدانی، ۱۳۸۲: ۵۵). در مقابل، پر شدن ماه سبب پر شدن مغز حبوبات، افزایش خون در رگ‌ها و آب در پشت است و شراب را صاف می‌کند (همان، ص ۵۵). در مورد نزدیکی نوشته که در هنگام فروکاستن ماه ضرر بیشتری دارد (همان). قزوینی با جزئیات بیشتر نوشته است که زیاد شدن نور ماه سبب افزایش شیر و قدرت و شعور حیوانات می‌گردد، اخلاط بدن انسان را می‌افزاید و رگ‌ها را پر می‌کند. در گیاهان نیز سبب افزایش محصول و سفت شدن ریشه گیاه می‌شود (قزوینی، بی‌تا: ۱۰۹-۱۱۰). جز این ماه را در برخی بیماری‌ها نیز موثر می‌داند و می‌نویسد که نشستن در مهتاب سبب سستی و کسالت بدن است و باعث صداع (سردرد) و زکام (التهاب مخاط بینی) است به علاوه، ماه گوشت حیوانات را فاسد می‌کند. در مورد صید ماهی می‌نویسد که ماهی‌ها در نیمه اول ماه

بیشتر و فربه‌تراند و حشرات نیز در این هنگام تحرک و گزش بیشتری دارند. همچنین ماه سبب جدا شدن رشته‌های قصب و کتان می‌شود. معادن نیز در ابتدای ماه آشکار می‌شوند و جواهرات در نیمه اول ماه درخشان‌ترند (همان، ص ۱۱۱). قزوینی در مورد تأثیر ماه بر جنین انسان نوشته است که جنین در ماه هفتم در تربیت قمر است و اگر تا پایان این ماه به دنیا نیاید بار دیگر دور را از آغاز طی می‌کند (همان، ۴۴۰). اقلیم هفتم در تربیت قمر است. مؤلف نوادر ماه را دلیل بر مادران و خواهران و زنان آبستن می‌داند و بی‌میلی به نکاح و خیانت و ترس و بیماری بسیار را به ماه نسبت داده و از ایام هفته روز دوشنبه و شب آدینه را ذکر می‌کند (دنیسری، ۱۳۸۷: ۶۰).

تجیم در تاریخ طبیعی

در تاریخ طبیعی ساختار جهان بر همان الگوی بطلمیوسی استوار است: زمین در مرکز عالم جای دارد و هفت فلک بر آن محاط شده است. پس از این هفت لایه، فلکی است که پلینی آن را Heaven نامیده است که می‌توان آن را هم‌سنگ عرش در نظر گرفت. میان زمین و عرش هفت فلک به ترتیب زیر قرار گرفته‌اند: ماه (Moon)، عطارد (Mercury)، زهره (Venus)، خورشید (Sun)، مریخ (Mars)، مشتری (Jupiter) و زحل (Saturne) (Pliny The Elder, 2003/1601, Bk. II, Chap. VI). پلینی در کتاب دوم ضمن پذیرش این ساختار بر جاودانگی و تأثیر افلاک بر عالم زیرین تأکید می‌کند. از منظر او اجرام آسمانی نامیرا، نامتناهی و عظیم هستند (Ibid, Chap. VIII). این تلقی با اساطیر یونانی و رومی نیز هم‌خوانی دارد. در نگاه رومیان افلاک و کواکب، خدایانی بودند که هر یک قلمرو اثرگذاری خود را داشتند. مارس ایزد جنگاوری و کشاورزی و همسانِ آرس^۱ ایزد یونانی بود و یا مرکوری ایزد ناظر بر داد و ستد بود (گرانث و هیزل، ۱۴۰۱، صص. ۴۲۱، ۴۱۴). با این وجود پلینی آگاهانه سعی داشته تا ساختار را به زبان قوای کیهانی و تأثیرات طبیعی ترجمه کند. در این نگاه کیهان هنوز ویژگی قدسی خود را حفظ کرده است اما نیروها از قالب خویشکاری خدایان بیرون آمده و به قوانین طبیعی مبدل می‌شوند. نظر پلینی

1. Ares

در مورد خدایان نیز این سیر تحول را تایید می‌کند. او در کتاب دوم تصور هرگونه شکل و هیئتی برای خدایان را نشانه ناتوانی بشر می‌داند و می‌نویسد:

انسان‌های ناتوان و حيله‌گر، با آگاهی از ضعف‌های خویش، این امور را دسته‌بندی کردند تا هر کس از آن میان چیزی را که بیشتر به آن نیازمند بود، برگزیند و پرستش کند. از همین روست که در اقوام گوناگون خدایان واحدی را به نام‌های مختلف می‌بینیم، و در یک سرزمین ممکن است خدایان بی‌شمار پرستیده شوند (Ibid).

شواهد دیگری نیز موجود است که نشان می‌دهد پلینی دانش تنجیم را با دیده شک می‌نگرد. نویسنده گاه به صراحت تأثیر افلاک بر سرنوشت آدمی را زیر سوال می‌برد اما در جای دیگر در کتاب دوم در این رابطه می‌نویسد:

have an immortal nature: and their power and influence extendeth much to the earth: which by their effects and operations, by their light and greatness might be knowne, notwithstanding they are so high and subtile withall, as we shall in due place make demonstration. (Pliny The Elder, 2003/1601, Bk. II, Chap. VIII)

افزون بر این، اجرام آسمانی که سازنده جهان‌اند و در این چارچوب به هم پیوسته‌اند، طبیعی جاویدان دارند؛ و نیروی آن‌ها بر زمین اثر فراوان می‌گذارد. آثار و کارکردشان با آن که در جایگاهی بسیار دور و لطیف‌اند، از روی فروغ و عظمتشان دانسته می‌شود؛ و ما در جای خود شواهد آن را خواهیم آورد. می‌توان نمونه‌هایی از اندیشه اسطوره‌ای در مورد تأثیر آسمان را شناسایی کرد و آن را در قالب تأثیرات آسمان بر زمین طبقه‌بندی کرد. بر خلاف عجایب‌نویسان که ساختاری دقیق از مفصل‌بندی اسطوره‌ای فضا به دست داده‌اند پلینی در این زمینه کمتر سخن گفته اما نمونه‌های فراوانی از تأثیر افلاک را می‌توان مشاهده کرد. بر این اساس می‌توان گفت که شناخت اساطیری در تاریخ طبیعی تنها به شناخت علمی نزدیک‌تر می‌شود. البته این به این معنا نیست که اثر پلینی در قلمرو شناخت علمی جای می‌گیرد چرا که بنا به شواهدی که ذکر شد درک او از جهان همچنان بر پایه دوگانه مقدس/نامقدس استوار است و در نتیجه در قلمرو اسطوره است.

یکی از موارد قابل بررسی تأثیر افلاک در عمر آدمی در قالب ترسیم زایجه است. در بخش‌هایی از کتاب دوم، پلینی از نظام‌های دقیق و پیشرفته طالع‌بینی یاد می‌کند و تفاوت‌های آن‌ها را برمی‌شمارد. او می‌نویسد گروهی سرنوشت و طول عمر انسان را در پیوندی مستقیم با اجرام آسمانی در نظر می‌گرفته‌اند و

با تقسیم برج‌ها به بخش‌های معین تلاش می‌کردند تا حداکثر طول عمر انسان را محاسبه کنند (Pliny The Elder, 2003/1601, Bk. VII, Chap. L) در ادامه پلینی می‌نویسد:

Epigenes used to maintain that human life could not be possibly prolonged to one hundred and twelve years, and Berosus that it could exceed one hundred and seventeen. (Ibid)

«ایپیگنس^۱ بر آن بود که عمر انسان به هیچ وجه نمی‌تواند به یکصد و دوازده سال برسد و بروسوس^۲ باور داشت که این عدد نمی‌تواند از صد و هفده سال بیشتر باشد»

او در ادامه در توضیح چگونگی محاسبه این اعداد می‌نویسد:

They maintain that, reckoning from the commencement of an ascending sign, no life can possibly exceed a period of ninety degrees from that point; which periods they call by the name of "anaphoræ;" they say also, that these anaphoræ may be intercepted by meeting with malign stars or their rays even, or those of the sun. (Ibid)

آنان بر این باورند که اگر محاسبه از آغاز یک برج در حال صعود صورت گیرد، هیچ زندگی‌ای نمی‌تواند بیش از نود درجه از بازه نقطه آغاز فراتر رود؛ این بازه‌ها را «آنافورا» می‌نامند. آن‌ها همچنین می‌گویند که این آنافوراها ممکن است به واسطه برخورد با ستارگان نحس یا حتی با پرتوهای آن‌ها یا پرتوهای خورشید دچار وقفه یا قطع‌شدگی شوند.»

پلینی در همین بخش از گروه دیگری سخن می‌گوید که تعیین طول عمر را ناممکن می‌دانند:

To theirs the school of Æsculapius succeeded, which admits that the allotted duration of life is regulated by the stars, but that it is quite uncertain what is the greatest extent of the period. These say that long life is uncommon, because a very great number of persons are born at critical moments in the hours of the lunar days; for example, in the seventh and the fifteenth hours, both by day and night; these individuals are subject to the malign influence of that ascending scale of the years which is termed the "climacteric," and never hardly, when born under these circumstances, exceed the fifty-fourth year. (Ibid)

1. Epigenes

2. Berosus

«پس از آنان مکتب «اسکولاپیوس» جانشین شد. مکتبی که می‌پذیرد مدت مقرر زندگی انسان به وسیله ستارگان مشخص می‌شود اما اینکه نهایت این زمان چقدر است به کلی نامعلوم است. آن‌ها می‌گویند عمر دراز امری نادر است زیرا شمار بسیار زیادی از انسان‌ها در نقاط بحرانی ساعات روزهای قمری زاده می‌شوند برای نمونه در ساعات هفتم و پانزدهم روز و شب. این افراد در معرض تأثیر نحس نردبان صعودی سال‌ها قرار دارند که «کلیمکتربیک» نامیده می‌شود و به ندرت پیش می‌آید که کسانی که در چنین شرایطی به دنیا آمده‌اند از پنجاه و چهارمین سال عمر فراتر روند.»

به جز این پلینی در کتاب دوم به تأثیرات خاص ستارگان در هنگام مقارنه با برج‌های فلکی مختلف پرداخته است. برای نمونه خورشید در هنگام اعتدال پاییزی و اواسط زمستان تأثیرات خاصی بر بدن انسان می‌گذارد و سبب بیماری‌هایی در نواحی سر، شکم و مفاصل می‌گردد. همچنین طلوع خورشید در برج جدی سبب شادابی گیاهان می‌شود و پوست و کاغذ چرمی را دچار ترک می‌کند. ورود خورشید به برج سرطان سبب چرخش برگ‌های بعضی گیاهان به سمت نور می‌شود (Ibid, Bk. II, Chap. XLI).

به ماه نیز خواصی نسبت داده شده است که به گزارش‌های عجایب‌نامه شباهت دارد. به نظر می‌رسد که مواردی این چنینی در قالب همان محور علیت اسطوره‌ای می‌گنجد به این صورت که مولف بر اساس اصل مجاورت درباره تأثیر ماه بر عالم ماده به این قانون رسیده است که کاهش و افزایش ماه سبب کاهش و افزایش مواردی در موجودات مختلف می‌شود. برای نمونه در کتاب دوم نوشته است که بدن همه دوکفه‌ای‌ها با افزایش نور ماه رشد می‌کند و با کاهش آن فرومی‌کاهد. تعداد رشته‌های موجود در کبد موش‌ها با روزهای ماه هماهنگ است. در مورد مورچه نوشته است که در مواقع خاصی از ماه از حرکت باز می‌ایستد (Ibid). به جز این مواردی را به تأثیر ماه در جنین آدمی نسبت می‌دهد که شبیه به گزارش‌های قزوینی است (Ibid, Bk. VII, Chap. VI). چنین گزارش‌هایی در مورد تأثیر زهره در بارور ساختن زمین و تولید مثل حیوانات نیز آمده است. زهره نیروی ذاتی دارد که سبب زایایی زمین و برانگیختن جانداران به تولید مثل می‌شود (Ibid, Bk. II, Chap. VIII). مولف به جز این موارد نمونه‌هایی از گزارش‌های شفاهی از تأثیرات عجیب برخی ستارگان بر حیوانات و گیاهان ثبت کرده است. برای مثال پلینی می‌نویسد در مصر ستاره‌ای به نام ستاره سگ تأثیرات شگرفی برجای گذاشته است. این ستاره آب‌ها را خروشان می‌کند و خم‌های شراب را به جوشش می‌اندازد. همچنین می‌نویسد که مصریان باور دارند که موجودی

به نام اریکس^۱ در هنگام طلوع این ستاره مقابل آن می‌ایستد و به آن خیره می‌شود (Pliny The Elder, Bk. II, Chap. XL).

نتیجه‌گیری

در این مقاله پرسشی از امکان وجود نوعی شناخت مشترک در پس‌باورهای تنجیمی تاریخ طبیعی پلینی و عجایب‌نامه‌های فارسی طرح شد؛ شناختی که نه در سطح روابط تأثیر و تأثر تاریخی، بلکه در سطح یک نظام سمبلیک اسطوره‌ای مبتنی بر فهم آسمان به عنوان فضایی مقدس و موثر بر عالم ماده عمل می‌کند. تحلیل موردی ساختار کیهان، خواص افلاک و نسبت افلاک با اقلیم‌ها، بدن، اخلاق و سرنوشت نشان داد که این شناخت اسطوره‌ای در هر دو سنت وجود دارد. در عجایب‌نامه‌ها این شناخت در قالب کیهان‌نگری اسطوره‌ای مبتنی بر افلاک و اقلیم‌های هفتگانه، روابط دقیق میان سیارات و طبایع، اندام انسان، مشاغل، ادیان، حیوانات و گیاهان است اما در تاریخ طبیعی با وجود برخی شاهدها از مخالفت با تنجیم و طالع‌بینی فردی و نسبت دادن سرنوشت اشخاص به ستارگان، کیهان‌همچنان به عنوان کلی زنده و قدسی درک می‌شود که به وسیله نیروهای آسمانی بر طول عمر، باروری، بیماری و رفتار جانوران اثر می‌گذارد که با نگرش نویسنده نیز سازگار است.

به کمک فلسفه صورت‌های سمبلیک کاسیرر، این همسانی را می‌توان نه صرفاً شباهت مضامین، بلکه نشانه اشتراک در یک صورت نمادین دانست. در هر دو سنت، آسمان نقش کل سامان‌دهنده را دارد و فضا و زمان به صورت کیفی و ارزشی (سعد/نحس، مقدس/نامقدس) سازمان می‌یابند. علیت نه به شکل علّیت علمی بلکه به صورت علّیت اسطوره‌ای و هم‌هویتی با نیروهای قدسی موجود در افلاک در هر دو گروه آثار دیده می‌شود. تفاوت مهم آن است که در عجایب‌نامه‌ها صورت اسطوره‌ای با تسلطی بیشتر و به صورت درک کواکب و افلاک به عنوان نیروهای قدسی و دارای شخصیت و حتی تصویر ظاهر می‌شود در حالی که در تاریخ طبیعی گرایش به سوی صورت علمی متأخر بیشتر به چشم می‌آید و نسبت به عجایب‌نامه‌ها موارد بیشتری در نقد احکام تنجیم ذکر شده است اما همچنان نمونه‌های واضحی از نگرش اسطوره‌ای و احکام تنجیمی یافت می‌شود.

منابع

- اشکواری، محمدجعفر؛ موسوی، سیدجمال؛ موسوی. (۱۳۹۶). «عجایب‌نگاری در تمدن اسلامی: خاستگاه و دوره‌بندی». پژوهش‌های تاریخ اسلام، ۳۳(۹)، ۳۰-۵۱.
- افشار، ایرج. (۱۳۴۰). «سرانندیب تاریخی و باستانی». «یغما»، شماره ۱۶۳، صص ۴۹۴-۴۹۸.
- براتی، پرویز (۱۳۸۸). کتاب عجایب ایرانی: روایت، شکل و ساختار فانتزی عجایب‌نامه‌ها. تهران: افکار.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۶۲). التفهیم لاوائل صناعة التنجیم (به کوشش جلال‌الدین همایی). تهران: بابک.
- پیشاوری (۱۳۴۱) نگارستان عجایب و غرایب (به کوشش محیط طباطبایی). تهران: ایران.
- حری، ابوالفضل (۱۳۹۳) کلک خیال‌انگیز: بوطیقای ادبیات وهمناک، کرامت و معجزات. تهران: نشر نی.
- حلی، علی اصغر (۱۳۶۵) تاریخ تمدن اسلام. تهران: اساطیر.
- دنيسرى، شمس‌الدين محمد بن امين‌الدين ايوب (۱۳۸۷). نوادرالتبادر لتحفة‌الیهادر (به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- زرگری، فاطمه (۱۴۰۰). «جایگاه باورهای تنجیمی در کیهان‌شناسی عجایب‌نامه‌نویسان (قرون چهارم تا هشتم هجری) تاریخ ایران، ۸(۱)، ۹۸-۱۱۰.
- زرگری، فاطمه. (۱۴۰۰). «نسبت احکام نجوم با طب جالینوسی در تاریخ میانه ایران». تاریخ علم، ۱(۱۹)، ۲۵-۱.
- صابری، زهرا؛ علامی، ذوالفقار؛ فقیه، نرگس؛ فلاح، غلامعلی. (۱۳۹۹). «مطالعه‌ای در باب پیوند عجایب‌نامه و اسطوره: قواعد شبه‌اسطوره‌ای در جهان عجایب‌نامه». فرهنگ و ادبیات عامه، ۳۱(۸)، ۲۳۳-۲۵۵.
- طوسی، محمد بن محمود (۱۳۸۲). (عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات (به کوشش منوچهر ستوده، چاپ دوم). تهران: علمی و فرهنگی.
- قرآن کریم. (۱۳۸۸). ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: دارالقرآن الکریم.
- قزوینی، زکریا بن محمد. (بی‌تا). عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات (به کوشش یوسف باباییگ‌پور). تهران: بی‌تا.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، جلد ششم: از ولف تا کانت (ترجمه اسماعیل سعادت). تهران: سروش. (اصل اثر ۱۹۶۰).
- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۸) فلسفه صورت‌های سمبلیک، جلد دوم: اندیشه اسطوره‌ای (ترجمه بدالله موقن). تهران: هرمس. (اصل اثر ۱۹۲۵).

- کاسیرر، ارنست (۱۴۰۴) زبان و اسطوره (ترجمه محسن ثلاثی). تهران: مروارید. (اصل اثر ۱۹۲۵).
- گرانث، مایکل؛ هیزل، جان (۱۴۰۱) فرهنگ اساطیر کلاسیک (یونان و روم) (*Who's Who in Classical Mythology*) (ترجمه رضا رضایی). تهران: ماهی.
- مولوی، محمدعلی. (۱۳۹۹). «پلینی». در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۳. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- مهري، فاطمه. (۱۳۹۷). «مبادی طرحی نو در خوانش عجایب‌نامه‌ها». ادب فارسی، ۱(۸)، ۹۸-۱۱۰.
- ماهیار، عباس (۱۳۸۲) شرح مشکلات خاقانی. کرج: جام گل.
- نصیری، حسن؛ زروانی، مجتبی. (۱۴۰۴). «جیوتیشه‌شاستره: واکاوی خاستگاه‌ها و سیر تحول اخترشناسی، نقل و طالع‌بینی ودایی». «تاریخ علم»، ۲۳(۱)، ۳۵-۱.
- لیاده، میرچا (۱۳۷۵) مقدس و نامقدس (ترجمه نصرالله زنگویی). تهران: سروش. (اصل اثر ۱۹۵۷).
- Koch-Westenholz, U. S. (1995). *Mesopotamian astrology: An introduction to Babylonian and Assyrian celestial divination* (CNI publications, No. 19). Copenhagen, Denmark: Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies, Museum Tusulanum Press.
- Pliny the Elder. (1601). *The natural historie of C. Plinius Secundus* (P. Holland, Trans.). Retrieved from <https://penelope.uchicago.edu/holland/index.html>
- Pliny the Elder. (1855). *The natural history* (J. Bostock & H. T. Riley, Trans.). London: H. G. Bohn. Retrieved from:
- Pliny the Elder. (1991). *Natural history: A selection* (J. F. Healy, Trans.). London, England: Penguin Classics.
- Von Hees, S. (2006). *Al-Qazwīnī's 'Ajā'ib al-makhlūqāt: An encyclopaedia of natural history?* In G. Endress (Ed.), *Organizing knowledge: Encyclopaedic activities in the pre-eighteenth century Islamic world* (pp. 171–186). Brill.
- Von Hees, S. (2005). *The astonishing: A critique and re-reading of 'ajā'ib literature*. *Middle Eastern Literatures*, 8(2), 101–120.
- Zadeh, T. (2010). *The wiles of creation: Philosophy, fiction, and the 'ajā'ib tradition*. *Middle Eastern Literatures*, 13(1), 21–48.