

نگرش اسطوره‌ای به «گاو» در ادبیات کهن عربی

دکتر باقر قربانی زرین

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی

چکیده

یکی از موضوعات مشترک در میان اساطیر اقوام مختلف، تقدس بخشی به حیوانات از جمله «گاو» است. گاو به عنوان نخستین جانور اساطیری از اهمیت ویژه‌ای در میان ملل گوناگون از جمله اعراب برخوردار بوده و نقش و جایگاه آن در آثار ادبی آنها بازتاب یافته است. در اشعار کهن عربی با اتخاذ رویکرد اسطوره‌ای، می‌توان تفسیری نو از جایگاه این حیوان عرضه کرد. نبرد میان گاو وحشی و سگ‌های شکاری، گاو و باران‌زایی و ارتباط میان گاو و جن از موضوعات این پژوهش است که در پرتو این رویکرد تحلیل و تفسیر شده‌اند. تطابق ادبیات عربی و ادبیات دیگر ملل در حوزه اساطیر نیز از دیگر بخش‌های این نوشتار است.

کلیدواژه‌ها: آفرینش اسطوره‌ای، گاو، باران‌زایی، جن، ادبیات کهن عربی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۷/۱۵

Email: Baq.Qorbanizarin@iauctb.ac.ir

مقدمه

یکی از محوری‌ترین مباحث مطرح‌شده در اساطیر مختلف جهان، مبحث آفرینش جانوران و نقش آنها در جهان هستی است. در این میان، «گاو» به علت همراه انسان بودن و نخستین آفریده بودن از اهمیت بسیاری برخوردار بوده و مقدس شمرده شده است. در مصر باستان ممفیس^۱، پایتخت باستانی، مرکز آیینی گاو آپیس^۲ بود. این گاو نماد حیات پیش از خلقت بود که با پتخ^۳، ایزد ممفیس، همچون تجلی «روح تبرک‌یافته» اش پیوند داشت. (وارنر ۱۳۸۶: ۱۶۸)

از دیدگاه اسطوره‌ای، نخستین آفریده‌های جاندار دنیا مردی به نام کیومرث و گاوی به نام اوک‌داد^۴ بوده‌اند.^(۱) (اصفهانی ۱۳۴۰: ۴۴) ویژگی‌های این انسان نخستین و گاو یکتاآفریده در متون اوستایی منعکس شده است. (برای تفصیل ر. ک. بندهش ۱۳۶۹: ۴۰-۴۱ و ۷۸؛ بهار ۱۳۶۲: ۱۵) دمیری در کتاب *حیاء الحيوان الکبری* داستان اساطیری آفرینش زمین و قرار گرفتن و ثبات یافتن آن به واسطه گاوی «کیوت» نام را به تفصیل آورده است؛ گاوی با چهار هزار چشم، گوش، بینی و زبان که فاصله گام‌هایش به اندازه ۵۰۰ سال راه بوده و زمین را بر پشت و بالای شاخ خود حمل می‌کرده است. (دمیری ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۵۶)

در اسطوره‌های مربوط به دوران پیش از زردشت، خدایی را می‌شناسیم که تنها وظیفه او آفریدن «گاو» است و گئوس‌تسه^۵ (آفریدگار گاو) نامیده می‌شود. در تحریر زردشتی افسانه آفرینش، از نطفه گاو نخستین، جانوران زاده شده‌اند و از نطفه کیومرث که انسان نخستین است، آدمیان. در اساطیر باستانی، گاو در کنار انسان ظاهر شده است؛ زیرا گاو مهم‌ترین حیوان اهلی بوده است. کاوش‌های

1. Memphis
3. Ptah
5. Gəustaša

2. Apis bull
4. Evakdat

دوره نوسنگی بهترین شاهد این مدعا است. در دوران پارینه‌سنگی جدید، گاو در اولین کوشش‌ها برای تجسم هنری طبیعت، نمایان شده است. (کریستن سن ۱۳۷۷، ج ۱: ۵۲-۵۳) بنا بر عقیده‌ای اسطوره‌ای، گیاهان دارویی نیز از تن گاو یکتاآفریده پدید آمده‌اند (بندمش مندی ۱۳۶۸: ۸۵-۸۶ و ۹۰-۹۱؛ بهار ۱۳۶۲: ۱۰۰) در آثار ایرانی نشانه‌های توت‌م گاو، بسیار به چشم می‌خورند؛ مثلاً اجداد فریدون همه نام گاو بر خود دارند. (بهار ۱۳۶۲: ۱۴۲) در داستان ضحاک نیز فریدون اشاره می‌کند که دایه‌اش گاوی پرمایه بوده است.

همان گاو برمایه کم دایه بود ز پیکر تنش همچو پیرایه بود
(فردوسی ۱۳۸۸، ج ۱: ۷۶)

جنبه اساطیری گاو در میان قوم عرب

در دوره جاهلیت، در میان اعراب پرستش خورشید، ماه و زهره بسیار رایج بود. این ستارگان نماد خانواده‌ای کوچک بودند. ماه در جایگاه پدر قرار داشت، خورشید، مادر بود و زهره، فرزند خانواده به شمار می‌رفت. (جوادعلی ۱۴۱۳، ج ۶: ۵۰) در قرآن کریم (فصلت / ۳۷) شب، روز، خورشید و ماه از جمله نشانه‌های خداوند هستند و مردمان به صراحت از پرستش خورشید و ماه نهی شده‌اند. زمخشری احتمال داده است که شاید اعراب جاهلی پرستش ماه و خورشید را واسطه‌ای برای پرستش خدا می‌دانستند (زمخشری ۱۹۴۷، ج ۴: ۲۰۱)، ولی در این آیه مردم از واسطه قرار دادن ماه و خورشید بر حذر داشته شده و فقط به پرستش خدای بزرگ امر شده‌اند.

نیلسن معتقد است نقشی را که خورشید برای سامیان شمال ایفا می‌کرد، ماه برای قوم عرب داشت. تا بدانجا که می‌توان گفت دیانت عرب قدیم، دیانت ماه‌محور بوده است. (۱۹۵۸: ۲۰۷) به گفته آلوسی، بنی‌کنانه ماه را می‌پرستیدند. (بی‌تا، ج ۲: ۲۴۰) حمیر و دیگر ساکنان شبه‌جزیره عربستان نیز ماه‌پرست بوده‌اند و

این نکته از نقش‌های به دست آمده از آنان هویدا است. (حوت ۱۹۸۳: ۹۶) اعتقاد به ماه و پرستش آن، در هند باستان نیز رواج داشته است. ماه‌پرستان هند معتقد بودند تدبیر عالم سفلی بر عهده ماه است. آنها برای ماه صورتی تراشیده بودند به شکل «گوساله» ای که گوهری در دست داشت و چهار تن این گوساله را حمل می‌کردند. (شهرستانی ۱۳۶۷، ج ۲: ۲۶۶)

در میان اقوام عرب، از میان حیوانات «گاو» نماد و سمبل «ماه» بود؛ لذا از حیوانات مقدّس به شمار می‌رفت. نقش و تصویر گاو در متن‌های لحنی، ثمودی و حتی اقوام سامی یافت شده است. نقش گاو بر روی سنگ‌ها و معادن در میان اعراب جنوب نیز نشان از همین اعتقاد دارد. سر گاو با دو شاخ بر روی آن هلال ماه را به یاد می‌آورد و اشاره به ماه قمری دارد که مبدأ آن «ماه» است. (جوادعلی ۱۴۱۳، ج ۶: ۵۴، ۱۷۴، ۱۷۶) نکته جالب توجه آنکه در اساطیر ایران نیز میان گاو نخستین و ماه پیوند وجود دارد؛ «نطفه ورزا در ماه نگهداری می‌شود و شکل هلال ماه، شباهتی آشکار با شاخ گاو نر دارد. متون ایرانی در این مورد ملهم از همان باورهای مستتر در چندین متن هندی است.» (وارنر ۱۳۸۶: ۲۶۷)

در مصر باستان نیز گاو، مقدّس بود. این حیوان نشان الهه قوم سبأ و مآرب به شمار می‌رفت و یکی از القاب «ایل»، خدای کنعانیان، «ایل ثور» بود. (عجینه ۱۹۹۴: ۱۹۹-۲۰۰) بابلیان و آشوریان نیز برای تمثیل «جن» نیکوکردار از «گاو بالدار» استفاده و آن را برای تزیین، بر سر در قصر پادشاهان نصب می‌کردند. (کونتینو ۱۹۷۹: ۴۲۱) در میان نام‌های افراد، قبایل و مکان‌های اعراب، نام «ثور» بسیار به چشم می‌خورد. یکی از معانی «ثور» در لغت عرب بزرگ و مهتر قوم است (ابن منظور ۲۰۰۰، ج ۳: ۵۴) و ثعلب در شرح این بیت زهیر بن ابی سلمی

تداعت عَصْبَةٌ من وُلْدِ ثورٍ کَأَسَدٍ من مناطقها الزئیرُ

گفته است که «ثور» نام مردی است (۱۹۶۴: ۳۳۷) و معنی بیت چنین است: «گروهی از فرزندان ثور، یکدیگر را برای گردهم آمدن و اجتماع کردن فراخواندند؛ بسان شیرانی که سخنشان بانگ است و غرش.» (برای دیگر نمونه‌های نام افراد ر. ک. اصفهانی ۱۳۸۳ق، ج ۴: ۱۹۹، ج ۸: ۲۴، ج ۹: ۲۶۹، ج ۱۱: ۲۱۱، ج ۱۲: ۵۶؛ زرکلی ۱۹۹۹، ج ۲: ۱۰۲ و برای نام مکان‌ها ر. ک. اصفهانی ۱۳۸۳ق، ج ۳: ۳۴۲، ج ۲۰: ۳۵۷؛ جوهری ۱۹۹۰، ج ۲: ۶۰۶-۶۰۷؛ ابن منظور ۲۰۰۰، ج ۳: ۵۵) این نکته مبین رواج توتیمیزم در میان اعراب است. آنها ماه را می‌پرستیدند و گاو را رمز و نهاد آن می‌دانستند؛ از این رو، گاو در میان آنان جایگاهی والا داشت.

در برخی سروده‌های کهن عربی، شتر به گاو مانند شده است که نشان‌دهنده اهمیت گاو در دوران جاهلیت است. بشر بن ابی‌خازم اسدی (د. ۵۳۳م) یکی از شاعران این دوره، گفته است:

بأدماءٍ من سرِّ المَهَّارِ كأنَّها بحربةٍ مَوْشَى القوائمِ مَقْفِرُ
(اسدی ۱۹۶۰: ۸۲)

(به همراه شتری سپید و نژاده که در ریگزارِ حربه، گاو وحشی ابلق و گرسنه را ماند.) و در جای دیگر سروده است:

تراها إذا ما الأَلُّ خَبَّ كأنَّها فريدٌ بذى بُرْكانَ طاو مَلْمَعُ
(همان: ۱۲۰)

(آنگاه که سراب [در دیدگان] بالا آید، آن شتر را بینی و گویی که گاو وحشی باریک‌شکم ابلقی است در منطقه ذی‌برکان.) مُتَلَمَّسٌ ضَبْعِي، دیگر شاعر دوره جاهلیت عرب، سروده است:

و أدماءٍ من حُرِّ الهِجَانِ كأنَّها بحرٌ الصَّرِيمِ نَابِيءٌ مُتَوَجِّسُ
(۱۹۷۰: ۲۲۵)

(شتری بس سفید و پاک‌نژاد؛ گویی که در ریگزارِ صریم گریزان و ترسان است.) امری‌القیس نیز در وصف ناقه خود گفته است:

كَأَنَّهَا مَفْرَدٌ شَبُوبٌ تَلْفُهُ الرِّيحُ وَالطَّلَالُ
(۱۹۸۹: ۱۸۰)

(گویی که آن ناقه، گاو وحشی جداافتاده و جوانی است که باد و باران احاطه‌اش کرده‌اند.)

در اشعار کهن عربی اسب نیز گاه به گاو وحشی مانند شده است. (برای نمونه ر. ک. دینوری ۱۹۸۴، ج ۱: ۴۶) به عقیده ناصف، ارتباط میان داستان شتر و گاو وحشی فرضیه‌ای استطرادی و خارج از موضوع اصلی نیست، بلکه صورت‌هایی که در ذهن شاعر تداعی می‌شود، جزئی از رسوم و آیین‌های بزرگ و مقدس است. (بی‌تا: ۱۰۱-۱۰۵) یکی از تصویرهایی که در اشعار کهن عربی ترسیم شده است، تصویر کشته شدن گاو وحشی به دست سگ‌های شکاری یا بالعکس است. شاید جاحظ بصری، ادیب بزرگ عرب در سده سوم هجری، نخستین کسی باشد که به جست‌وجو و بررسی یکی از صورت‌های نمونه‌ای و الگویی قصاید عربی در شعر پیش از اسلام و مشاهده آن پرداخته است. (عبدالفتاح ۱۳۷۸: ۸۳) جاحظ یکی از «عادت»های شعری عرب را این‌گونه بیان کرده است که اگر شعر برای مرثیه یا پند و اندرز باشد، سگ‌ها گاو وحشی را از پا درمی‌آورند و اگر شعر، مدح باشد، شاعر گوید: گویی شتر من گاوی بوده است با ویژگی‌هایی خاص که توانسته بر سگ‌ها فائق آید و آنها را بکشد. (۱۹۶۹، ج ۲: ۲۰) البته این حکایت، یک روایت داستانی است و غالباً سگ‌های شکاری، گاوها را می‌کشند و پیروز میدان می‌شوند. گفته جاحظ مبین این اندیشه است که همه زندگان، حتی «گاو» که نماد زندگانی، قدرت و باروری است، فناپذیر هستند. (مطلبی ۱۹۸۰: ۱۱۲) ابن رشیق قیروانی نیز در سده پنجم هجری بیان کرده است که عادت پیشینیان عرب این بود که در مرثیه‌های خود به پادشاهان بزرگ، امت‌های گذشته،

شیرهای بیشه، حیوانات وحشی بیابان‌ها، عقاب‌ها و مارها مثل می‌زدند و علت آن دیرزیستی این موجودات بوده است. (۱۹۸۱، ج ۲: ۱۵۰)

اینک نمونه‌هایی از تصویرآفرینی شاعران کهن عرب در نبرد میان گاو وحشی و سگ‌ها ذکر می‌شود. بشر بن ابی‌خازم اسدی در بیت

فَجَالَ عَلَى نَفْرٍ تَعْرُضُ كَوْكَبٌ
و قدحَالَ دُونَ النَّفْعِ وَالنَّفْعُ يَسْطَعُ
فرار گاو وحشی از دست سگ‌های شکاری را به ستاره‌ای مانند کرده است که گاه پنهان و گاه پیدا است؛ زیرا غباری که از زیر سم گاو به پا خاسته، همه جا را فراگرفته است. (اسدی ۱۹۶۰: ۵۵) وی در بیتی دیگر گفته است:

فَبَاتَ فِي حِقْفِ أَرْطَاهُ يَلُودُ بِهَا
كَأَنَّهُ فِي ذَرَاهَا كَوْكَبٌ يَقْدُ
(همان: ۱۲۱)

(گاو، شب را در پناه درخت آرطی در ریگزاری سپری کرده است؛ بسان ستاره‌ای رخشان). در این دو بیت به زعم شاعر، گاو وحشی توانسته است از مهلکه بگریزد و در پناهگاهی آرام گیرد، اما گاو وحشی تا کجا توان گریز خواهد داشت؟ و تا چه مدت، تنها و بدون پشتیبان با سگ‌های شکاری مقابله خواهد کرد؟! (برای نمونه‌های دیگر ر. ک. همان: ۱۰۳ و ۱۰۵)

امریءالقیس نیز صحنه نبرد گاو وحشی و سگ‌ها را این‌گونه زیبا و قابل توجه توصیف کرده است:

كَأَنِّي وَرَحْلِي فَوْقَ أَحْقَبَ قَارِحٍ
بشربة أو طاو بعرنان موجس
فصَبَّحَهُ عِنْدَ الشَّرِيقِ غُدِيَّةً
كَلَابُ ابْنِ مُرٍّ أَوْ كَلَابُ ابْنِ سِنْبِسِ
فَأَدْبَرَ يَكْسُوها الرِّغَامَ كَأَنَّهُ
عَلَى الصَّمَدِ وَالْأَكَامِ جَذْوَةٌ مُقْبِسِ
وَأَيَقُنَ إِنْ لَأَقِيَنَّهُ أَنْ يَوْمَهُ
بذی الرَّمثِ إِنْ مَاوَتَنَّهُ يَوْمَ أَنْفُسِ
فَأَدْرَكَتَهُ يَأْخُذُنَ بِالسَّاقِ وَالنَّسَا
كَمَا شَبْرَقَ الْوَلْدَانُ ثَوْبَ الْمُقَدَّسِ
(۱۹۸۹: ۹۷-۹۸)

(گویی من و باروبنه‌ام بر روی گورخری مُسن یا گاوی تنومند جای گرفته‌ایم که در منطقه شربه و عرنان از چیزی هراسان است. سگ‌های دو شکارچی بزرگ قبیله طی، یعنی ابن مُرّ و ابن سنبس پگاهان به دنبال گاو بودند. به هنگام فرار

گاو، ریگ‌ها از زیر پاهایش به سان پاره‌های آتش به این سو و آن سو می‌جست. گاو با دیدن سگ‌ها دریافت که روز، روز مرگ است؛ یا روز مرگ خودش یا مرگ سگ‌ها. آنگاه که سگ‌ها به گاو رسیدند، گردش حلقه زدند و او را دیدند؛ به سان کودکانی که لباس راهب قدیس را برای تبرک تکه‌تکه کنند. شاعر این تصویر را از محیط اطراف خود گرفته است. به گفته ابن منظور هرگاه که راهب از صومعه به سوی بیت‌المقدس روانه می‌شد، کودکان جامه او را برای تبرک می‌دریدند. (ابن منظور، ۲۰۰۰، ج ۸: ۱۳) امری‌القیس در قصیده طردیه (شعر شکار) طولانی خود، صحنه جنگ گاو وحشی و سگ‌ها را به گونه‌ای دیگر ترسیم کرده است. (۱۹۸۹: ۱۳۹-۱۴۶؛ برای دیگر نمونه‌ها ر. ک. همان: ۱۴۷-۱۵۵ و ۱۶۵)

متلمس ضبعی (د. ۵۸۰ م.) نیز در ضمن قصیده‌ای بلند، این صحنه نبرد را به تصویر کشیده است. (۱۹۷۰: ۲۲۴-۲۳۳) در شعر اعشی (د. ۶۲۹ م.) سگ‌های وحشی، رسولان مرگ هستند. گاو ماده در حالی که گوساله خود را در گوشه‌ای رها کرده، با خاطری آسوده به چرا مشغول است، ولی هنگامی که برای شیر دادن به نزدیک گوساله‌اش می‌رود، با خون ریخته و استخوان‌های شکسته او روبه‌رو می‌شود. (ر. ک. اعشی ۱۹۲۷: ۸۴-۸۵؛ برای شرح و تفسیر این ابیات نیز ر. ک. بطل ۱۹۸۳: ۱۳۵-۱۳۷؛ شوری ۱۹۸۳: ۱۲۰-۱۲۱)

در سروده ابوذؤیب هذلی (د. ۶۴۸ م.) گویی که مرگ گاو، نماد فناپذیری انسان‌ها است. گاوی تنهامانده در شب که در تیررس تیرهای صیاد و سگ‌های شکاری او است و چاره‌ای جز تسلیم شدن در برابر مرگ ندارد، به سان انسانی تنها در دل صحرایی بی‌آب و علف تصویر شده است. (ر. ک. سگری ۱۹۶۵، ج ۱: ۲۶-۳۲) در این تصویرها مبارزه گاو نه بر ضد سگ‌ها و صاحب آنها، بلکه بر ضد «روزگار» است و آنگاه که روزگار که قدرتش چیره است، مداخله می‌کند، گاو نابود می‌شود. (بطل ۱۹۸۳: ۱۳۲) صحنه این مبارزه برخی حقایق اجتماع جاهلی

عرب را برملا می‌کند و بیم‌دهنده است. شکارچی در این صحنه مردی خودپرست یا تجسم تعصبی کور است که تفرقه و دشمنی را برمی‌انگیزد و موجب فروپاشی جامعه می‌شود. (ناصر، بی‌تا: ۱۸۱) طرفه آنکه مصریان باستان، سگ را حیوانی نفرین شده می‌پنداشتند؛ زیرا سگ، جسد گوسالهٔ توتم را به دندان گرفته بود. ساکنان جزیرهٔ العرب نیز پس از آگاهی از این باور، دیدگاه دیگری نسبت به سگ پیدا کردند که جاحظ آن را بیان کرده است. (زکی ۱۹۸۱: ۱۱۹)

در اساطیر ایرانیان نیز برخی، گناه جمشید را در آن می‌دانستند که او گوشت گاو را برای خوردن مردمان آورد (بهار ۱۳۶۲: ۱۸۱) و این گناه باعث شد فرّه از او دور شود. (بندهش هندی ۱۳۶۸: ۲۶۹؛ نیبرگ ۱۳۵۹: ۱۸۹) داستان نبرد توران با ایران، آفرینش گاوی بزرگ که سامان و مرز به واسطهٔ او دانسته می‌شد، دستور کاووس به سریت^۱ مبنی بر کشتن آن گاو، عذاب وجدان سریت و سرانجام کشته شدن سریت به دست «پری سگ‌پیکر» که در گزیده‌های زادسپرم آمده است، بسیار خواندنی و به گونه‌ای مرتبط با نبرد گاو و سگ است. (زادسپرم ۱۳۶۶: ۱۹-۲۰) در کیش زردشت نیز آزار گاو و ستور از گناهانی است که عذابی دردناک در پی دارد. (ر. ک. ارداویراف‌نامه ۱۳۸۲: ۸۷، فصل‌های ۷۴-۷۵) در کتاب مَقَدَّس (۱۳۸۰: ۳۹۸، ۱۱۵۰) نیز گاو ستوده شده و از جاه و جایگاهش سخن به میان آمده است. (نیز ر. ک. هاکس ۱۳۷۷: ۷۵۰)

در اساطیر بسیاری از اقوام، رابطهٔ نزدیکی میان گاو، باروری و باران‌زایی به چشم می‌خورد. «ورزه‌گاو و صاعقه از روزگاری بس کهن (۲۴۰۰ سال پیش از میلاد مسیح) متفقاً رمزهای خدایان آثار جوئی بوده‌اند... بانگ و نعرهٔ ورزه‌گاو، در فرهنگ‌های کهن با طوفان و رعد برابر شده بود... و آن هر دو، تجلی نیروی بارورکننده به شمار می‌رفته‌اند؛ از این رو، در شمایل‌نگاری‌ها و آیین‌ها و اساطیر

1. Srit

همه خدایان آثار جوئی در سرتاسر قلمرو آفریقا و از آنجا تا قاره‌های اروپا و آسیا ... پیوسته بازیافته می‌شوند.» (الیاده ۱۳۷۲: ۹۷) «این همبستگی رمزهای «زیاندن» و «آسمان‌وشی» در همه انواع خدایان طوفان شایان توجه است. غالباً Hadad که به سیمای ورزه‌گاو نموده می‌شود، نشان صاعقه بر پیکر دارد... الگوی خدای مصریان، یعنی آمون^۱ نیز «ورزه‌گاو مادرش» و «مهین ورزه‌گاو» نام داشت. صاعقه یکی از متعلقاتش بود و کنش باران‌زایی و کارویژه زیاندنش از صفتی که بدان موصوف است، بدین وجه که «از هم درنده (شکافنده) ابر بارانی» است، پیدا است.» (همان: ۱۰۰)

ابوریحان بیرونی در بیان سبب شادمانی ایرانیان در روز شانزدهم دی‌ماه، روز مهر، می‌گوید که کشور ایران در این روز از ترکستان جدا شد و ایرانیان «گاو»هایی را که ترکان از آنان به یغما برده بودند، باز پس گرفتند و در این روز بود که فریدون بر گاو سوار شد. ایرانیان معتقد بودند در شب این روز، در آسمان گاوی از نور که شاخ‌هایش طلایی و پاهایش از جنس نقره است و چرخ ماه را می‌کشد، ساعتی آشکار می‌شود و هر کس بتواند این گاو را لحظه‌ای ببیند، «مستجاب‌الدعوه» خواهد شد. در این شب بر کوهی بزرگ، شیخ گاوی سفید پدیدار می‌شود. اگر این گاو دو مرتبه صدا برآورد، آن سال، سال فراوانی خواهد بود و اگر یک مرتبه صدا کند، خشکسالی خواهد شد. آنگاه مردمان برای زدودن زیان حاصل از خشکسالی به سجده می‌افتادند و در شبش آتشی برمی‌افروختند، پرندگان را به پرواز درمی‌آوردند و در کنار آتش باده‌گساری می‌کردند. (بیرونی ۱۹۲۳: ۲۲۶) نکته جالب آنکه جاحظ در بیان انواع آتش‌ها در نزد اعراب از «آتش باران‌طلبی» [= نارالاستمطار] نام می‌برد و در توضیح آن بیان می‌کند که در دوره جاهلیت هرگاه مدت زیادی باران نمی‌بارید و خشکسالی پدیدار می‌گشت، مردم

1. Ammon

جمع می‌شدند و گاوهایشان را با خود همراه می‌کردند. آنگاه دو گیاه سَلَع و عُشْر^(۲) را به دُم و پشت پاهای گاو می‌بستند و آتش برمی‌افروختند؛ سپس گاوها را به راه‌های ناهموار و کوه‌های صعب‌العبور می‌بردند و به دعا و نیایش می‌پرداختند. (۱۹۶۹، ج ۴: ۴۶۶)

ابن فارس به نقل از ابن کلبی روایت کرده است که برافروختن آتش در میان عرب‌ها نوعی تَفَال [= به فال نیک گرفتن] برای پیدایی آذرخش بوده است. وی همچنین از ابن قظامی نقل کرده است که این سنت عرب در دوره جاهلیت، رو به سمت مغرب که محل غروب خورشید بوده است، بر پا می‌شد. (۱۹۹۱، ج ۲: ۲۳-۲۴) البته این مراسم جنبه تمثیلی نیز داشته است. دود برخاسته از آتش، تصویرگر ابر بوده و زبانه‌های آتش، رعد و برق را به یاد می‌آورده است. پایین آمدن گاو از کوه نیز مبین نزول و هبوط باران بوده است. (بطل ۱۹۸۳: ۱۳۱) شاعر دوره جاهلیت عرب، امیه بن ابی‌الصلت (د. ۶۳۰ م.)، به تفصیل این وقایع و مراسم را در سروده خود به نظم کشیده است. ابیات زیر بخشی از آن است:

سَنَةَ أَمْزَةٍ تَخِيلُ بَالِنَا	س تری للِعِضَاءِ فِيهَا صَرِيرَا
إِذْ يَسْفُونَ بِالْدَقِيقِ وَكَانُوا	قَبْلَ لَايَأُ كَلُونَ شَيْئاً فَطِيرَا
وَ يَسُوقُونَ بَاقِراً يَطْرُدُ السَّهْ	لَ مَهَازِيلَ خَشِيَةً أَنْ يَبُورَا
عَاقِدِينَ النَّيرَانَ فِي شُكْرِ الْأَذْ	نَابِ عَمْداً كَيْمَا تَهَيَّجَ الْبُحُورَا
فَاشْتَوَتْ كُلَّهَا فَهَاجَ عَلَيْهِم	ثُمَّ هَاجَتْ إِلَى صَبِيرِ صَبِيرَا
فَرَاهَا الْإِلَاهُ تُرْشِمُ بِالْقَطْ	رِ وَأَمْسَى جَنَابُهُمْ مَمْطُورَا
فَسَقَاها شَنَاصُهُ وَاكْفَ الْغِي	ثَ مِنْهُ إِذْ رَا دَعُوهُ الْكَبِيرَا
سَلَعٌ مَا وَ مِثْلَهُ عُشْرُ مَا	عَائِلٌ مَا وَعَالَتِ الْبَيْقُورَا

(جاحظ ۱۹۶۹، ج ۴: ۴۶۶ - ۴۶۷)

(روزگار قحط و خشکسالی که مردمان را به وهم می‌افکند؛ روزگاری که درخت بزرگ خاردار در آن فریاد برمی‌آورد، آنگاه که آنان آرد را خشک مصرف می‌کنند و حال آنکه پیش‌تر نانی را که خوب پخته نشده بود، نمی‌خوردند. در این

خشکسالی آنها گاوهایی را که بس لاغر گشته‌اند، از بیم آنکه هلاک شوند، روانه بیابان می‌کنند. پشت گاوها آتش برمی‌افروزند تا دریاها را متلاطم کنند. پشت گاوها از شدت آتش بریان می‌گشت و آنها به جنب و جوش می‌افتادند؛ سپس ابرهای سفید باران‌زا برانگیخته می‌شدند. آنگاه باران می‌بارید و زمین گیاه خود را آشکار می‌کرد و ابر بلند باران‌زا به شدت می‌بارید. درختچه‌های سَلَع و عُشْر که بر دُم گاوها بسته شده بود و پشت آنها را سنگین کرده بود.^(۳) شاعر در این سروده ضمن تبیین روزگار مردمان به هنگام قحط و بازایستادن باران، با اعتقادی تمام این آیین را تصویر کرده است. جنبه‌های نمادین این آیین آتش، حرکت و جنب‌وجوش، آب (باران) و رویش و سرسبزی است.

گاه برای این مراسم خطبه‌ای نیز خوانده می‌شد که به «خطبه استسقاء» مشهور بود و از جمله گویندگان آن قُسن ساعده ایادی، خطیب نامی عرب در دوره جاهلیت، بود. (ربیع ۲۰۱۰: ۴۲-۴۶) جاحظ دو بیت از سروده‌های وَرَل طایی را ذکر کرده است:

لَا ذَرَّةَ ذَرَّةٌ رَجَالٌ خَابَ سَعِيهِمْ يَسْتَمْطِرُونَ لَدَى الْأَمْتِ بِالْعُشْرِ
أَجْعَلُ أَنْتَ بَيَقُوراً مُسَلِّعَهُ ذَرِيعَهُ لَكَ بَيْنَ اللَّهِ وَالْمَطَرِ
(۱۹۶۹، ج: ۴: ۴۶۸)

(به خیر و نیکی مباد حال مردمانی که نومید گشته و به گاه خشکسالی به وسیله گاوهایی که گیاه عُشْر بر پشت آنها بسته شده است، باران می‌طلبند. آیا تو گاوهایی را که بر دُم آنها گیاه سَلَع بسته شده است، واسطه و وسیله‌ای میان خداوند و باران قرار می‌دهی؟) در این ابیات شاعر به این سنت اعتراض کرده و گفته است که چرا باید گاوهایی که از دُم آنها گیاه سَلَع و عُشْر آویخته است، وسیله باران‌خواهی از خداوند قرار داده شوند. البته میان آتش و باران در اساطیر اقوام مختلف ارتباط تنگاتنگی وجود داشته است. (ر. ک. ابوسولیم ۱۹۸۷: ۹۳-۹۷)

ارتباط «گاو» با جن نیز در اساطیر کهن عرب انعکاس یافته است. اعتقاد اعراب بر این بوده است که جن وقتی سوار بر شاخ‌های گاوی شود که جلودار گله برای ورود به آب است و گاوها را از وارد شدن به آب منع می‌کند. به تعبیر جاحظ، علت آب ننوشیدن گاوها تیرگی آب یا تشنه نبودن آنها بوده است. (۱۹۶۹، ج ۱: ۱۸) برخی نیز معتقدند که چون گاوهای ماده، شیرده بودند، از ضرب و شتم صاحبانشان در امان بودند و از آنها محافظت می‌شد؛ از این رو، گاوهای نر مجبور می‌شدند که وارد آبشخور شوند و آب بنوشند تا ماده‌گاوها نیز به دنبالشان به آبشخور وارد شوند. (جوهری ۱۹۹۰، ج ۲: ۶۰۷) اعشی در سروده‌ای گفته است:

لِكَالْتَوْرِ وَالْجَنِيِّ يَضْرِبُ ظَهْرَهُ وَ مَاذَنْبُهُ إِنْ عَافَتِ الْمَاءَ مَشْرِبًا
وَ مَاذَنْبُهُ إِنْ عَافَتِ الْمَاءَ بَاقِرًا وَ مَا إِنْ تُعَافَى الْمَاءُ إِلَّا لِيَضْرِبَا
(۱۹۲۷: ۹۰)

(به‌سانِ گاو نری که جنی بر صورتش می‌کوبد و چنان‌چه گاو از ورود به آب امتناع کند، گناه او نیست.) به گفته آلوسی، اعراب اعتقاد داشتند که شیطان [= جن] سوار بر دو شاخ گاو نر می‌شود و نمی‌گذارد که گاو نر وارد آبشخور شود. دیگر گاوها نیز از گاو نر تبعیت می‌کنند و وارد آبشخور نمی‌شوند. (آلوسی، بی‌تا، ج ۲: ۳۰۳) نمونه‌های دیگری از این اعتقاد در سروده‌های اقوام عرب باقی مانده است. (برای تفصیل ر. ک. جاحظ ۱۹۶۹، ج ۱: ۱۸-۱۹؛ دمیری ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۵۸) در اساطیر بابل و آشور نیز «جن» می‌توانست وارد اصطبل شود و حیوانات را بیازارد یا به هر سو که می‌خواهد، بکشاند و همین نکته مبدأ اعتقاد به ارواح خبیثه بوده است. (کونتینو ۱۹۷۸: ۴۲۲)

نتیجه

از مطالب پیش گفته جایگاه اسطوره‌ای «گاو» در میان اقوام عرب نمایان می‌شود. اعراب گاو را حیوانی مقدس می‌دانستند. تا جایی که گاه در سروده‌های خود، شتران و اسبان را نیز به گاو مانند می‌کردند. پیوند میان گاو نخستین و ماه نیز از مضامین مشترک در اساطیر ایران، هند و عرب به شمار می‌رود. طوایفی از اعراب ماه را می‌پرستیدند. دو شاخ گاو نیز یادآور هلال ماه بود.

از دیگر مضامین اسطوره‌ای در میان اعراب، جنگ میان گاو وحشی و سگ‌های شکاری بود که بیشتر به کشته شدن گاو می‌انجامید. غالباً از این جنگ که مظهری بود از فناپذیری انسان و جهان هستی، در مرثیه‌ها و اندرزها سخن گفته می‌شد.

رابطه میان گاو، باروری و باران‌زایی نیز که در اسطوره‌های ملل مختلف به چشم می‌خورد، در ادبیات کهن عربی با آدابی خاص به تصویر کشیده شده است. باران‌خواهی اعراب با آیین آتش افروختن بر پشت گاوها، عبور از کوه‌های صعب‌العبور و دعا و نیایش همراه بوده است.

اسطوره حضور جن یا شیطان نیز در میان گاوها در ادبیات عربی انعکاسی گسترده یافته است. این اسطوره، خصایص جامعه‌ای را که اسطوره بدان تعلق دارد، نشان می‌دهد. از میان اشعار اعراب، سروده‌های کهن عربی ارتباط درونی و تنگاتنگی با این اساطیر دارند. تا جایی که می‌توان گفت این اشعار عهده‌دار بیان و توصف آیین‌های اسطوره‌ای بوده‌اند.

پی‌نوشت

(۱) نام این گاو در متن کتاب اصفهانی، به تصحیف به صورت ابوزاد چاپ شده است.

(۲) بنا به گفته ابن منظور سَلَع نام گیاه یا درختچه‌ای تلخ است که برگ ندارد، اما دارای شاخه‌های مشبک است و مُسَلَعه و تسلیع نیز از همین نام گرفته شده است. (ابن منظور ۲۰۰۰، ج ۷: ۲۳۲)

(۳) نمونه‌ها دیگر را آلوسی (بی‌تا، ج ۲: ۳۰۱ - ۳۰۲) گرد آورده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

کتاب مقدّس (عهد عتیق و عهد جدید). ۱۳۸۰. ترجمه فاضل‌خان همدانی و ویلیام گلن و هنری مرتن. تهران: اساطیر.

آلوسی، محمود شکری. بی‌تا. بلوغ الأرب فی معرفة أحوال العرب. تحقیق محمد بهجة الأثری. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن فارس، احمد. ۱۹۹۱. کتاب النیروز. در نوادر المخطوطات. تحقیق عبدالسلام هارون. بیروت: دارالجیل.

ابن منظور، محمدبن مکرم. ۲۰۰۰. لسان العرب. بیروت: دار صادر.

ابوسویلم، انور. ۱۹۸۷. المطرفی الشعر الجاهلی. عمان: دار عمان.

ارداویراف‌نامه. ۱۳۸۲. حروف‌نویسی و آوانویسی و ترجمه به فرانسه فیلیپ ژینیو. ترجمه به فارسی و تحقیق ژاله آموزگار. چ ۲. تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه.

اسدی، بشر بن ابی‌خازم. ۱۹۶۰. دیوان. تحقیق عزه حسن. دمشق: وزارة الثقافة.

اصفهانی، ابوالفرج. ۱۳۸۳ ق. کتاب الأغانی. قاهره.

اصفهانى، حمزة بن حسن. ۱۳۴۰. تاريخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الأرض والأنبیاء). برلین: مطبعة کاویانی.

اعشى، میمون بن قیس. ۱۹۲۷. دیوان. شرح أبی العباس ثعلب. وین.

الیاده، میرچا. ۱۳۷۲. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.

امریء القیس. ۱۹۸۹. دیوان. تحقیق حنا الفاخوری. بیروت: دارالجیل.

بطل، علی. ۱۹۸۳. الصورة فی الشعر العربی. ج ۳. بیروت: دارالأندلس.

بندهش هندی. ۱۳۶۸. تصحیح و ترجمه رقیه بهزادی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

بهار، مهرداد. ۱۳۶۲. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: توس.

بیرونی، ابوریحان. ۱۹۲۳. الآثار الباقیه عن القرون الخالیه. تحقیق ادوارد زاخاؤو. لپزیگ.

ثعلب، ابوالعباس احمد. ۱۹۶۴. شرح دیوان زهیر بن ابی سلمی. قاهره.

جاحظ، عمرو بن بحر. ۱۹۶۹. کتاب الحیوان. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. چ ۳. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

جواد علی. ۱۴۱۳. المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام. چ ۲. عراق.

جوهری، اسماعیل بن حماد. ۱۹۹۰. الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیه. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. چ ۴. بیروت: دارالعلم للملایین.

حوت، محمود سلیم. ۱۹۸۳. فی طریق المیتولوجیا عند العرب. چ ۳. بیروت: دارالنهار للنشر.

دادگی، فرنیغ. ۱۳۶۹. گزارنده مهرداد بهار. تهران: توس.

دمیری، محمد بن موسی. ۱۳۶۴. حیاة الحیوان الکبری. قاهره.

دینوری، ابن قتیبه. ۱۹۸۴. کتاب المعانی الکبیر فی آیات المعانی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

س ۹- ش ۳۲- پاییز ۹۲ _____ نگرش اسطوره‌ای به «گاو» در ادبیات کهن عربی / ۲۱۵

ربیعی، احمد. ۲۰۱۰. *قس بن ساعده الایادی؛ حیاته، خطبه و شعره*. چ ۲. بغداد: منشورات الجمل.

زادسپرم. *گزیده‌های زادسپرم*. ۱۳۶۶. ترجمه محمدتقی راشد محصل. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

زرکلی، خیرالدین. ۱۹۹۹. *الأعلام*. بیروت: دارالعلم للملایین.

زکی، احمدکمال. ۱۹۸۱. «التفسیر الاسطوری للشعر القديم». فصول. ج ۱. ش ۳. قاهره.

زمخشری، جارالله محمود. ۱۹۴۷. *الکشاف*. بیروت.

سُکری، ابوسعید. ۱۹۶۵. *شرح أشعار الهذلیین*. تحقیق عبدالستار احمد فراج. قاهره.

شوری، مصطفی عبدالشافی. ۱۹۸۳. *شعر الرثاء فی العصر الجاهلی*. بیروت: الدار الجامعیه للطباعة والنشر.

شهرستانی، ابوالفتح محمد. ۱۳۶۷. *الملل والنحل*. تحقیق محمدبن فتح‌الله بدران. قاهره.

عبدالفتاح، محمد احمد. ۱۳۷۸. *شیوه اسطوره‌ای در تفسیر شعر جاهلی*. ترجمه نجمه رجایی. مشهد: دانشگاه فردوسی.

عجینه، محمد. ۱۹۹۴. *موسوعه أساطیر العرب*. بیروت: دارالفارابی.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۸. *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

قیروانی، ابن رشیق. ۱۹۸۱. *العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده*. تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید. چ ۵. بیروت: دارالجمیل.

کریستن سن، آرتور. ۱۳۷۷. *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار*. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

- کونتینو، جورج. ۱۹۷۸. *الحياة اليومية في بلاد بابل و آشور*. ترجمه سلیم طه‌التکریتی و برهان عبدالتکریتی. بغداد: دارالرشید للنشر.
- متلمّس ضبّعی. ۱۹۷۰. *دیوان*. تحقیق حسن کامل الصیرفی. قاهره.
- مطلبی، عبدالجبار. ۱۹۸۰. *مواقف فی الأدب و النقد*. بغداد: دارالرشید للنشر.
- ناصر، مصطفی. بی‌تا. *قراءة ثانية لشعرنا القديم*. بیروت: دارالاندلس.
- نیبرگ، هنریک سموئل. ۱۳۵۹. *دین‌های ایران باستان*. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- نیلسن، دتیلف. ۱۹۵۸. *التاریخ العربی القديم*. ترجمه فؤاد حسین علی. قاهره.
- وارنر، رکس. ۱۳۸۶. *دانشنامه اساطیر جهان*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره.
- هاکس، جیمز. ۱۳۷۷. *قاموس کتاب مقدس*. تهران: اساطیر.

Archive of SID

References

The Holy Quran.

The Holy Bible.

'Abd-olfatā'h, Mohammad Ahmad. (1999/1378SH). *Shiwe-ye ostourei dar tafsir-e she'r-e jāheli*. Tr. By Najmeh Rajāei. Mashhad: University of Ferdowsi Mashhad.

Abu Sowailem, Anwar. (1987). *Al-matar fi she'r-el jāheli*. 'Omān: Dār 'Ammār.

'Ajinah, Mohammad. (1994). *Mowsou'ah asātir-el-Arab*. Beirut: Dar-el-fārābi.

Ālousi, Ma'hmoud Shokri. (?). *Bolough-ol-adab fi ma'refate a'hwāl-el-Arab*. Research by Mohammad Bahjat Al-Asari. Beirut: Dar-ol-kotob-el 'Elmiyah. *Ardāvīrāf-nāmeḥ*. (2003/1382SH). Tr. From Pahlavi to French By Philippe Gignoux. Tr. In French to Persian by Zhāleh Āmouzegār. 2nd ed. Tehran: French Institute of Research in Iran.

Asadi, Boshir ibn Abi-Khāzem. (1960). *Diwān*. Research by 'Ezzah Hasan. Damascus: Ministry of Culture.

A'shi, Meimoun ibn Qeis. (1927). *Diwān*. Explained by Abi-Abbās Sa'lab. Vienna.

Bahār, Mehrdād. (1983/1362SH). *Pazhouhesh-i dar asātir-e Iran*. Tehran: Tous.

Batal, Ali. (1983). *Al-Sourah fi she'r-el-Arabi*. 3rd ed. Beirut: Dār-ol Andolos.

Birouni, Abu-Rei'hān. (1923) *Āsār-ol-bāqiah 'an qoroun-el khāliah*. Research By Edward Zakhao. Leipzig.

Bondahesh-e Hendi. (1989/1368SH). Ed. & Tr. By Ruqayyah Behzādi. Tehran: Moassese-ye motāle'āt o ta'hqiqāt-e farhangi.

Christensen, Arthur. (1998/1377SH). *Nemoune-hā-ye Nakhostin ensān o nakhostin shahriār (Les types du premier home et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens)*. Tr. By A'hmud Tafazzoli and Zhāleh Āmouzegār. Tehran: Cheshmeh.

Dādagi, Faranbagh. (1990/1369SH). *Bondaheshn*. Tr. By Mehrdād Bahār. Tehran: Tous.

Demyari, Mohammad ibn Mousā. (1944/1364AH). *'Hayāt-ol-'hayawān-ol-kobrā*. Cairo.

Dinavari, Ibn- Qotaibah. (1984). *Ketāb-ol-ma'āni al-kabir fi abiāt-el-ma'āni*. Beirut : Dār-ol-kotob-el-'elmiah.

Eliad, Mircea. (1993/1372SH). *Resāleh dar tārikh-e adiān (Traited'histoire des religions)*. Tr. By Jalāl Sattāri. Tehran: Soroush.

Emra'-ol-Qeis. (1989). *Diwān*. Research by 'Hanna Al-fākhouri. Beirut: Dār-ol-Jail.

Esfahāni, Abu-lfaraj. (1963/1383AH). *Al-aghāni*. Cairo.

Esfahāni, 'Hamzah ibn Hasan. (1961/1340SH). *Sanai molouk-el-arz wa-llanbiā'*. Berlin: Matba'e-ye Kāviāni.

- Ferdowsi. Abo-l-qāsem. (2009/1388H). *Shāhnāme* Ed. By Jalāl Khāleqi Motlaq. Tehran: The great Islamic Encyclopedia Center.
- Fray Northrop. (1999/1378). "Adabiāt o ostoureh" (Literature and Myth). In *Ostoureh o ramz (Myth and symbol)*. Tr. By Jalāl Sattāri. 2nd ed. Tehran: Soroush.
- 'Hout, Mahmoud Salim. (1983). *Fi tariq-el Mithologia 'end-al-Arab*. 3rd ed. Beirut: Dār-onnahār le-nashr.
- Ibn Fāres, Ahmad. (1991). *Ketāb-o-neirouz*, in *Nawāder-ol-Makhtoutāt*. Research by 'Abd-ossalām Hāroun. Beirut: Dār-ol-Jail.
- Ibn Manzour, Mohammad ibn Mokarram. (2000). *Lisān-ol-Arab*. Beirut: Dār Sāder.
- Jā'hez, 'Amr ibn Ba'hr. (1969). *Ketāb ol-'hayawān*. Research by 'Abd-ossalām Mohammad Hāroun. 3rd ed. Beirut: Dār e'hiā'e-l-torās-el Arabi.
- Jawād Ali. (1992/1413AH). *Al-mofassal fi tārikh-el-Arab qabl-al-Islām*. 2nd ed. Iraq.
- Jawhari, Esmā'eil ibn 'Hammād. (1990). *Al-se'hā'h: tāj-olloghah wa se'hā'h-ol Arabiah*. Research by Ahmad 'Abd-ol-ghafour 'Attar. 4th ed. Beirut: Dār-ol-'elm le-lmalāein.
- Motalammes, Zabo'ei. (1970). *Diwān*. Research by Hasan Kāmel al-Sirafi. Cairo.
- Motallebi, 'Abd-ol-Jabbār. (1980). *Mawāqef fi-l-adabe wa-naqd*. Bagdad: Dār-o-rashid.
- Qairawāni, Ibn-Rashiq. (1981). *Al-'omdah fi ma'hāsen-el-she'ri wa ādābehi wa naqdehi*. Research by Mohammad Mo'hyaddin 'Abd-ol-'hamid. 5th ed. Beirut: Dār-ol-Jail.
- Quentino, Jorge. (1979). *Al-'hayāt-ol-yawmiyah fi belād-el-Bābel wa Āshour*. Tr. By Salim Tāhā al-Tekriti and Borhān 'Abd al-Tekriti. Bagdad: Dār-orashid.
- Rabi'ei, Ahmad. (2010). *Qes ibn Sā'edah al-ayādi, 'hayātehi, khotabehi wa she'rehi*. 2nd ed. Bagdad : Manshourāt al-jamal.
- Sa'lab, Abu-labbās Ahmad. (1964). *Shar'h-o Diwān-e Zohair ibn Abi-Salmā*. Cairo.
- Shahrestāni, Abu-lfat'h Mohammad. (?). *Al-melal va-nna'hal*. Research by Mohammad ibn Fat'hollāh Badrān. Cairo.
- Shourī, Mostafā Abd-oshāfi. (1983). *She'r-oresā' fi 'asr-el-jāheli*. Beirut: Al-dār-oljāme'iyah le-tebā'ate wa-nashr.
- Sokkari, Abu-Sa'eed. (1965). *Shar'h-o ash'ār-el-hazliyin*. Research by 'Abd-osatār Ahmad Farāj. Cairo.
- Zādesparam. (1987/1366SH). *Gozide-hā-ye Zādesparam*. Tr. By M. Taqi Rāshed Mo'hassel. Tehran: Moassese-ye motālē'āt o ta'hqiqāt-e farhangi.
- Zaki, Ahmad kamāl. (1981). "Al-tafsir-el-ostouri le-she'r-el-qadim". *Fosoul Mag*. Vol. 1. No. 3. Cairo.
- Zamakhshari, Jār-ollāh Mahmoud. (1947). *Al-Kashāf*. Beirut.
- Zarkali, Kheiroddin. (1999). *Al-a'lām*. Beirut: Dār-ol-'elm le-lmalāein.