



Research Article

Vol 15, Issue 2, Autumn -Winter 2025, Ser 30, PP: 79-92

Title: An Analysis of the Myth of the Abandoned Child in the Folktale “Zarraban” with an Emphasis on Its Similarities and Differences with the story of “Zaal” in Ferdowsi's *Shahnameh*

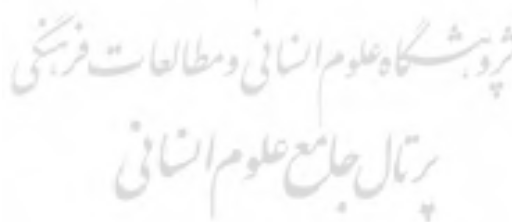
Authors: Azim Jabbare Naserou* 

Abstract: The myth of the abandoned child is a frequent motif in the ancient myths and legends of nations. One of the most famous written narratives on this subject in Iran is the story of Zaal's birth in *Shahnameh*. This motif has examples in Iranian folklore literature, too. One of these narratives, which has not been recorded anywhere before, is the story of “Zarraban” in the village of Bahareh in Fars province. The researcher first recorded this tale using the field method and through interviews with elderly people, and then analyzed it with the use of the library method and descriptive-analytical approach, with an emphasis on its similarities and differences with the story of Zaal in *Shahnameh*. The findings of the research show that this narrative is basically the same as the story of Zaal in *Shahnameh*; however, there are also fundamental differences that have resulted in the creation of a completely native and different narrative. These differences include a different beginning, the dominance of the mythological atmosphere in most parts of the folktale, the addition of characters such as the shepherd, Goulak, Pari and Davalpa, the influence of the beliefs of the people of the region on the story, and the addition of secondary and entertaining events.

Key words: Zaal, Zarraban, child, white hair

Received: 2023-10-14

Accepted: 2024-02-27



* Assistant Prof in Persian Language and Literature of Jahrom University, Jahrom, Iran.

Azim_jabbareh@yahoo.com.

DOI: 10.22099/JCLS.2024.46663.1973



COPYRIGHTS ©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publisher.



بررسی اسطوره‌ی کودک رها شده در قصه‌ی «زَربان»
با تکیه بر شباهت‌ها و تفاوت‌های این روایت با داستان زال در شاهنامه‌ی فردوسی

عظیم جبّاره ناصرو* 

چکیده

اسطوره‌ی کودک رها شده، بن‌مایه‌ای است که در میان برخی از ملت‌های صاحب اسطوره و افسانه‌های کهن دیده می‌شود. یکی از معروف‌ترین روایت‌های مکتوب این بن‌مایه در ایران، ماجرای تولد زال در شاهنامه است. این بن‌مایه در ادبیات فولکلور ایران نیز نمونه‌هایی دارد. یکی از این روایت‌ها که پیش‌ازین در جایی ثبت نشده، قصه‌ی «زَربان» در روستای بهاره در استان فارس است. نگارنده، نخست به روش میدانی و از طریق مصاحبه با افراد کهن‌سال این قصه را ثبت کرده و سپس با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر شباهت‌ها و تفاوت‌های میان داستان عامیانه و قصه‌ی زال در شاهنامه، به تحلیل روایت عامیانه پرداخته است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این روایت در خطوط اصلی همانند داستان زال در شاهنامه است؛ اما تفاوت‌هایی بنیادین هم دیده می‌شود که باعث شده است روایتی کاملاً بومی و متفاوت خلق شود؛ این تفاوت‌ها عبارتند از: آغاز متفاوت، چیرگی فضای اسطوره‌ای بر بیشتر بخش‌های داستان عامیانه، افزوده‌شدن شخصیت‌هایی مانند چوپان، گولک، پری و دوالپا، تأثیر باورهای مردم منطقه در روال داستان و افزوده‌شدن حوادث فرعی و سرگرم‌کننده به داستان عامیانه.

واژه‌های کلیدی: زال، زَربان، کودک، موی سپید.

* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران. Azim_jabbareh@yahoo.com

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱۲/۸

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۷/۲۲

DOI: 10.22099/JCLS.2024.46663.1973

شاپا الکترونیکی: ۶۱۶- ۲۷۸۳



COPYRIGHTS ©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publisher.

۱. مقدمه

قصه‌ها و افسانه‌ها بخش مهمی از فولکلور هر قوم را تشکیل می‌دهند. ادبیات شفاهی هر ملت، آیینی تمام‌نمای باورها، اندیشه‌ها، آداب و رسوم و آرزوهای آن ملت است. اهمیت این بخش از ادبیات که سده‌ها در جهان و به طریق اولی در کشور ما با بی‌مهری قرار روبه‌رو بوده است، بر هیچ کسی پوشیده نیست. تلاش بزرگانی مانند صادق هدایت، انجوی شیرازی، صبحی مهتدی و بسیاری دیگر از بزرگان سبب شد این بخش از ادبیات در کشور ما توجه پژوهشگران را به خود جلب کند و در طول چندین دهه، تلاش‌های ارزنده‌ای برای ثبت و تحلیل این گنجینه‌ی عظیم ملی انجام شود. با وجود این، هنوز هم با گذر هر ثانیه، بخشی از این گنجینه برای همیشه از میان می‌رود. مرگ هر پیرمرد و پیرزنی در این دیار، مرگ بخشی از این گنجینه برای همیشه است.

از سوی دیگر، گسترش روزافزون تکنولوژی و رشد چشم‌گیر رسانه‌های صوتی، تصویری و مجازی، جهان را به دهکده‌ای بدل کرده است که گرایش به زبان معیار و از آن فراتر، زبان جهانی در آن روزبه‌روز بیشتر دیده می‌شود. همه‌ی این عوامل در کنار عواملی مانند بی‌توجهی به گونه‌های مختلف ادبیات عامه، رشد شهرنشینی و فرار از روستاها سبب شده است تلاش برای ثبت و ضبط ادبیات عامه‌ی این مرز و بوم بیش از پیش اهمیت پیدا کند. شاید بتوان گفت از میان گونه‌های مختلف ادب عامه، قصه‌ها و افسانه‌ها بیش از دیگر گونه‌ها در معرض نابودی هستند. یکی از این قصه‌ها، قصه‌ی «زربان» است که سیف‌الله عزیزی از اهالی روستای بهاره و مهری غلامی از روستای رمقان آن را روایت می‌کنند. نگارنده، نخست به شیوه‌ی میدانی هر دو روایت را ضبط و آوانگاری کرده است. این دو روایت در دو بخش با یکدیگر تفاوت دارند: ۱. چگونگی تولد. ۲. حیوان محافظ کودک. با توجه به کامل بودن روایت عزیزی، روایت ایشان مبنا قرار گرفت و تفاوت‌ها نیز بررسی و تحلیل شده است.

این قصه، تکرار بن‌مایه‌ی کودک رهاشده است که در اساطیر جهان نموده‌های فراوانی دارد. روایت عامیانه در بسیاری از خطوط داستان، شبیه به داستان زال در شاهنامه است؛ هرچند حضور موجوداتی مانند غولک، همزاد، دوالپا، و پری و هم‌چنین باورهای مردم این منطقه، رنگی بومی و محلی به قصه داده است.

۲. پیشینه‌ی پژوهش

پیش‌ازاین درباره‌ی قصه‌ی زربان هیچ پژوهشی انجام نشده است؛ اما درباره‌ی زال و هم‌چنین کودکان رهاشده در اساطیر، پژوهش‌هایی انجام شده است. پژوهش‌های مربوط به زال را به‌طور کلی در چند بخش می‌توان بررسی کرد: نخست پژوهش‌هایی که از دید روانکاوانه یا با رویکردهای نوین نقد ادبی به بررسی داستان یا شخصیت زال پرداخته‌اند. برای نمونه، مقاله‌ی «نقد و بررسی شخصیت زال از نگاه آلفرد آدلر» از حسینعلی قبادی و مجید هوشنگی (۱۳۸۸) از این گونه است. دسته‌ی دوم، پژوهش‌هایی است که بخشی از زندگی زال را مانند تولد، فرجام، پیوندش با رودابه یا جنبه‌ای از شخصیت او را بررسی کرده‌اند. مقاله‌ی «فرجام زال» از یاحقی و براتی (۱۳۸۶) از این گونه پژوهش‌هاست. دسته‌ی سوم، پژوهش‌هایی است که به‌گونه‌ای تطبیقی به بررسی شخصیت زال و شخصیت حماسی و اساطیری دیگری پرداخته‌اند. مقاله‌ی «بررسی تطبیقی شخصیت زال و ایندره در شاهنامه و ریگ‌ودا» از سعید شهریوی و همکاران (۱۴۰۰) در این زمره است.

درباره‌ی اسطوره‌ی کودک رهاشده نیز پژوهش‌هایی انجام شده است. کویاجی (۱۳۹۹) به بررسی همانندی‌های لائودزو و هائو-کی پرداخته است. چهل امیرانی و عرب‌زاده (۱۳۹۸) در مقاله‌ی «تحلیل بازنمود زال کودک اسطوره‌ای (رهاشده) در نگاره‌ی گفتار اندر داستان سام نریمان و زادن زال از شاهنامه‌ی طهماسبی با رویکرد بینامتنیت» به بررسی میزان موفقیت نگارگران در بازنمایی مضمون کودک رهاشده در شاهنامه‌ی طهماسبی پرداخته‌اند. شیردل و رحیمی (۱۳۹۶) در مقاله‌ی «تحلیل اسطوره‌ی کودک رهاشده در روانش‌شناسی یونگ» چرخه‌ی تکامل روانی دوازده شخصیت از شاهنامه را که بن‌مایه‌ی رهاشدگی و تبعید در دوران کودکی در زندگی آن‌ها وجود داشته است، بررسی کرده‌اند. ذبیح‌نیاعمیران (۱۳۸۵) در مقاله‌ی «بررسی تطبیقی تراژدی زال، پهلوان اسطوره‌ای ایران و کودکان رهاشده اساطیری جهان» کودکان رهاشده در اساطیر را بررسی کرده است. محمدی‌بدر و نورالدینی‌ا قدم (۱۳۹۴) در مقاله‌ی «کهن‌الگوی پرورش شخصیت‌های اساطیری توسط حیوانات و موجودات اسطوره‌ای» نمونه‌های این کهن‌الگو را در اساطیر یونان و ایران بررسی کرده‌اند.

۳. خلاصه‌ی روایت عامیانه

راوی: سیف‌الله عزیزی، ۸۰ ساله، بی‌سواد، روستای بهاره، بخش ارژن، استان فارس

راوی دوم: مهری غلامی، ۷۸ ساله، بی‌سواد، روستای رمقان، بخش ارژن، استان فارس

در روزگاران گذشته زنی بود که صاحب فرزند نمی‌شد و زنان روستا او را اجاق کور^(۱) صدا می‌زدند. شوهر زن، مردی سرشناس بود که خدم و حشم بسیار داشت. زن که می‌ترسید همسرش با زنی دیگر ازدواج کند، به هر دری می‌زد که صاحب پسری شود؛ اما بی‌نتیجه بود. بعد از گذشت هفت سال، روزی درویشی وارد ده شد. زن به درویش پناه برد و از او کمک خواست. درویش، دانه‌ی سیبی به زن داد و از او خواست سیب را کامل بخورد. زن سیب را گرفت و به خانه برگشت. نیمی از سیب را خورد و نیمی دیگر را کنار خود گذاشت تا دانه‌های بادام کوهی را در هاون سنگی بکوبد. کلاغی از راه رسید و نیمه‌ی سیب را با خود برد. زن که از غفلت خود پشیمان شده بود، چاره‌ای جز صبر نداشت. روزها گذشت و زن باردار شد؛ اما پس از نه ماه، پسری به دنیا آمد که موهایش سپید بود. زن شک نداشت که این پسر، فرزند او نیست و همزاد است.

تلاش زن برای مخفی کردن پسر سپیدمو بی‌نتیجه ماند و مرد از چندوچون ماجرا باخبر شد. مرد که باور داشت پای اجنه و غولک در میان است، در پی راهی برای نجات از چنگ بچه دیو بود. مرد بر سر دو راهی قرار گرفته بود: از طرفی نمی‌توانست بچه دیوی را بکشد؛ چون می‌دانست که دیوها به سختی از او انتقام خواهند گرفت؛ از سوی دیگر، حضور او را نیز در خانه تاب نمی‌آورد. بالاخره تصمیم گرفت کودک را به کوه ببرد و به چوپان بسپارد تا از او مراقبت کند. چوپان وقتی بچه را دید، نمی‌خواست بپذیرد؛ اما جرات مخالفت نداشت و به‌ناچار پذیرفت که از کودک مراقبت کند. زن چوپان، زنی بدکردار بود که از همان ابتدا کینه‌ی کودک را به دل گرفت؛ پس از رفتن ارباب، زن به شوهر گفت: این بچه با این موهای سپید قطعاً از اجنه است. اگر اجنه بدانند که بچه‌ی آن‌ها را در خانه نگه داشته‌ایم، بدون شک روزگاران را سیاه می‌کنند. بهترین کار این است که بچه را با خودت به صحرا ببری و زیر درختی رها کنی. اگر هم ارباب سراغ او را گرفت، می‌گوییم گرگ به گله زد و چون موهای فرزندت شبیه به موی بره بود، او را نیز درید؛

ما هم نتوانستیم کاری بکنیم. مرد ساعت‌ها با خودش کلنجار رفت و در نهایت چاره‌ای جز اجرای نقشه‌ی زن ندید. کودک را با خودش به صحرا برد و زیر بوته‌ی گزی پنهان کرد. به حکم خداوند گاوی هر روز به مدت یک هفته به کودک شیر می‌خوراند. روزی از روزها، سیمرغ که برای غذای جوجه‌هایش بر فراز آسمان چرخ می‌زد، کودک را روی زمین دید. کودک را به منقار گرفت و با خود به آشیانه برد تا به جوجه‌هایش بخوراند؛ اما به حکم خداوند شفقتی در دلش پیدا شد که تصمیم گرفت کودک را در کنار جوجه‌هایش بزرگ کند. سال‌ها گذشت تا اینکه شبی از شب‌ها، مرد در خواب، اسب سفید بسیار زیبایی را می‌بیند که از درون چشمه‌ی آب دیوانه^(۲) به تاخت بیرون می‌آید. مرد که تابه‌حال چنان اسب زیبایی را ندیده بود، تلاش می‌کند اسب را مهار کند و بر پشت او سوار شود؛ اما اسب به او می‌گوید: کسی که فرزندش را در بیابان رها کرده است، نمی‌تواند بر پشت من سوار شود و به سوی کوه می‌تازد. مرد در پی او به سوی کوه می‌رود ولی از رفتن بر فراز کوه باز می‌ماند. بر فراز کوه، کودکی سپیدمو را می‌بیند که او را صدا می‌زند. مرد به این خواب توجهی نمی‌کند. شب دوم، مرد خواب می‌بیند در برف و سرما گرفتار شده است. در راه، موجودی شبیه به آدمی‌زاد می‌بیند که از او طلب کمک می‌کند. مرد، رهگذر را بر پشت خود سوار می‌کند؛ اما به محض سوار کردن او متوجه می‌شود که پاهای او بیش از حد معمول دراز است و پاهایش را دور بدن او حلقه کرده است. مرد یقین می‌کند که آن موجود از اجنه است. دیو از مرد می‌خواهد به سوی کوه برود. مرد هم به‌ناچار اطاعت می‌کند. به‌محض اینکه به دامنه‌ی کوه می‌رسند، دیو پایین می‌پرد و می‌رود. مرد باز همان کودک سپیدمو را بر بلندای کوه می‌بیند؛ اما به این خواب هم توجهی نمی‌کند. شب سوم، مرد در خواب، پری زیبارویی را می‌بیند که هر بار به شکلی خود را به او نشان می‌دهد و مرد برای به‌چنگ آوردن او به کوه می‌رسد و این بار صدای سروشی را می‌شنود که او را به کوه فرامی‌خواند. مرد، که از کرده‌ی خود پشیمان شده است، راهی خیمه‌ی چوپان می‌شود و سراغ کودک را می‌گیرد. چوپان قصه‌ی دریده‌شدن کودک در بیابان را باز می‌گوید. مرد که می‌داند چوپان دروغ می‌گوید، به خداوند قسم یاد می‌کند که اگر چوپان راست نگوید، او و همسرش را خواهد کشت. زن چوپان که جادوگر بود، با شنیدن اسم خداوند به خود می‌لرزد و به هیأت زنی زشت و بدبو درمی‌آید. مرد نیز بی‌درنگ با شمشیر او را به دو نیم می‌کند. چوپان به ناچار واقعیت ماجرا را برای مرد بازگو می‌کند. مرد از خون چوپان می‌گذرد و راهی همان کوهی می‌شود که در خواب دیده است؛ اما هیچ راهی برای رفتن بر فراز کوه نمی‌یابد. به حکم خداوند، سیمرغ از وجود مرد در دامنه‌ی کوه باخبر می‌شود و کودک را که اکنون هفت ساله شده است، بر پشت خود سوار می‌کند و نزد پدر می‌آورد. پدر فرزند را در آغوش می‌گیرد و با خود به شهر می‌آورد و هفت روز و هفت شب^(۳) جشن و شادی برپا می‌کنند.

۴. بحث و بررسی

این روایت را در سه بخش می‌توان بررسی کرد:

۴. ۱. چگونگی تولد کودک

الف. بارداری غیر طبیعی

در روایت عزیزی، مادر کودک بعد از سال‌ها با خوردن نیمی از انار/ دانه‌ی سیبی باردار می‌شود. باردارشدن با خوردن سیب، از بن‌مایه‌های پرتکرار در افسانه‌ی جهان به شمار می‌رود که در طبقه‌بندی آرنه و تامپسون با کد ۳۰۲ و ۳۰۳

ثبت شده است (مارزلف، ۱۳۷۱: ۷۷). درنگ در اسطوره‌ها و قصه‌های پریان نشان می‌دهد که سیب و انار در زمهری میوه‌هایی هستند که با باروری پیوند دارند. سیب افزون بر اینکه میوه‌ی درخت شناخت نیک و بد است، نماد باروری، میل جنسی و عشق است (شوالیه و گربران، ۱۳۷۷: ۳؛ Ferber, 2007: 12). سرلو، سیب را نمادی از تمامیت، بینش، آگاهی و آرزوهای زمینی می‌داند (سرلو، ۱۳۸۹: ۵۰۷). باروی به کمک سیب در قصه‌های ایرانی نیز نمودهای فراوان دارد. در برخی از قصه‌های ایرانی دیده می‌شود که کامل نخوردن سیب باعث تولد فرزند ناقص می‌شود (مارزلف، ۱۳۷۱: ۱۲۸-۱۲۷).

گفتنی جالب این است که در بیشتر این روایت‌ها، درویشی سیب را به زن می‌دهد. «هنگامی که در قصه‌ای تولد غیر متعارف صورت می‌گیرد، از ابتدا بر قهرمانی شخص متولدشده گواهی داده می‌شود. یکی از مهم‌ترین اسباب این گونه تولدها، سببی است که درویش یا آقایی رهگذر آن را به شخصی که نازاست، می‌بخشد.» (درویشیان و خندان، ۱۳۸۲: ۳۲۱). الیاده می‌نویسد: «در روایات مختلف قصه‌ی رومانیایی سه دانه انار، قدیسی به پدر یا مادری سببی می‌دهد و وی با خوردنش فرزندی به وجود می‌آورد» (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۹۰).

انار نیز پیوند عمیقی با زایش، باروری و ایزدبانوان دارد. انار در بسیاری از مناطق جهان، نماد باروری به شمار می‌رود. دمتر، پرسفونه و هرا به عنوان الهگان عشق و باروری با انار در ارتباط هستند. کاشت درخت انار در قبرس را به آفرودیت، الهه‌ی عشق نسبت می‌دهند (هال، ۱۳۸۷: ۲۷۶-۲۷۷). در بین‌النهرین نیز انار رمز باروری است (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۱۳). در اسطوره‌های رومی، نانا با خوردن انار باردار می‌شود (پرون، ۱۳۸۱: ۱۶۷).

در روایت غلامی، زن پس از سال‌ها دعا و نذر و نیاز، صاحب کودکی سپیدمو می‌شود که از بوته‌ی کدو بیرون می‌آید. ادامه‌ی روایت، تفاوتی با روایت عزیزی ندارد. بن‌مایه‌ی تولد از کدو در قصه‌های و اسطوره‌های ایرانی و انیرانی نمود فراوانی دارد. «کدو به دلیل تخم‌های بسیارش در مناطق مختلف جهان نماد باروری و فراوانی و توالد به شمار می‌رود» (اسپرغم و همکاران، ۱۳۹۷: ۱۴). در یکی از اسطوره‌های مربوط به آفرینش هند و چین، نسل بشر از از کدویی به وجود می‌آید. در اساطیر چین نیز، پانگو، نیای چینیان، کدو بوده است (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۸۷).

در قصه‌های ایرانی نیز بن‌مایه‌ی تولد از کدو به فراوانی دیده می‌شود (رک. مارزلف، ۱۳۸۹: ۹۷؛ درویشیان و خندان، ۱۳۸۲: ۳۸۹). درویش به زن توصیه می‌کند فرزند خود را در زیر درخت بلوط به دنیا بیاورد؛ هرچند دلیلی برای این توصیه بیان نمی‌شود. به نظر می‌رسد توصیه‌ی درویش با نقش درختان در تسهیل زایش مرتبط باشد. از نظر الیاده، درخت‌ها قدرت توالد و تناسل را افزایش می‌دهند و باعث باروری می‌شوند (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۷۰). این اندیشه در اساطیر و افسانه‌های ملل مختلف دیده می‌شود. برای نمونه، ملکه ماهایانا درحالی که شاخه‌ای از درخت سالا را در آغوش گرفته بود، بودا را به جهان آورد (همان: ۲۹۱). گاهی نیز یکی از متعلقات درخت، مثلاً میوه یا دانه باعث تسهیل باروری می‌شود. برخی از قبایل بر این باور بودند که خوردن دانه‌ی سماق، باعث ساده‌تر شدن زایش می‌شود (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۹: ۵۸۳).

یکی از مهم‌ترین درختان در زندگی مردم این دیار، درخت بلوط است. این درخت در زندگی مردم، به‌ویژه در دوران گذشته، نقشی چندوجهی داشته است. از دانه‌های بلوط برای تهیه‌ی آرد و نان و پخت نوعی نان ویژه که به آن کَلک گفته می‌شود، استفاده می‌شده است. افزون‌بر این، برای میوه‌ی درخت بلوط خاصیت درمانی قائل هستند. از

دیرباز برای بهبود انواع زخم‌ها، درمان دردهای معده، بهبود زخم‌های زن زائو و... از این میوه استفاده می‌شده است. شاید یکی از مهم‌ترین دلایلی که این درخت را در قصه‌های این منطقه با باروری پیوند می‌دهد، همین ویژگی درمان‌کنندگی برای زائو باشد. از پوست میوه‌ی این درخت، ماده‌ای به نام جفت درست می‌شود که زنان پس از وضع حمل، از آن استفاده می‌کنند. صمغ این درخت نیز خاصیت درمانی دارد. همه‌ی این عوامل سبب شده است که این درخت جنبه‌ای قداست‌گونه برای مردم این دیار داشته باشد.^(۴)

ب. یکی از باورهای کهن و جهان‌شمول، باور به همزاد است (رک. فره‌وشی، ۱۳۶۴: ۸-۱۱). برخی از محققان باور به همزاد آسمانی در ایران باستان را با فروهر مطابق دانسته‌اند (رک. یاحقی، ۱۳۶۹: ۴۵۳). از نگاه ایرانیان باستان، فروهر، صورت معنوی و یکی از قوای باطنی است که پیش از تولد هر انسان، از آسمان به زمین می‌آید و همواره، همراه انسان است. فروهرها پس از مرگ نیز همزاد خود را از یاد نمی‌برند و هر سال به خانه‌ی وارد می‌شوند. به دیگر سخن، فروردین، جشن نزول فروهرهاست (رک. پورداوود، ۱۳۲۰: ۱۰). همزاد در فرهنگ‌های اروپایی هم دیده می‌شود. برای نمونه روستاییان نروژی بر این باور هستند که موجودی به نام فیلیگیا، انسان را از بدو تولد تا مرگ همراهی می‌کند (رک. کریستن‌سن، ۱۳۵۵: ۱۲۷). در برخی از نقاط ایران هنوز هم باور به همزاد وجود دارد و گاه باورهای ویژه‌ی درباره‌ی ارتباط همزاد با کودک در شهرهایی مانند خراسان، تهران، ایلام و لرستان دیده می‌شود (رک. اسدیان خرم‌آبادی و دیگران، ۱۳۵۸: ۶۱؛ شکورزاده، ۱۳۴۶: ۲۰۳-۲۰۴). اعراب، همزاد را با جن یکی می‌دانند. از نگاه آن‌ها همراه با هر نوزاد انسان، یک نوزاد جن متولد می‌شود (Donaldson, 1938: 37).

بررسی باورها و اعتقادات مردم این منطقه نیز نشان می‌دهد که کهن‌سالان، همزاد را همان جن می‌دانند. در باور مردم این منطقه، جن‌ها به دو دسته‌ی خوب و بد تقسیم می‌شوند. جن‌های خوب، هم‌زیستی مسالمت‌آمیزی با انسان داشته‌اند. در برخی از قصه‌ها و افسانه‌های این منطقه، این هم‌زیستی روایت می‌شود. برای نمونه، از عروسی صحبت می‌شود که فردای روز عروسی متوجه می‌شود که اجنه لباس او را شب قبل با خود برده‌اند و بر تن عروس خود کرده‌اند یا از پیرزنی که برای به دنیا آوردن دختری از اجنه، مقدار زیادی طلا و جواهرات دریافت می‌کند. از سوی دیگر، اجنه می‌تواند بسیار آسیب‌رسان باشند که آسیب آن‌ها بیشتر متوجه زن باردار و کودک اوست؛ هرچند که رهگذران تنها و افرادی که شب‌ها از زیر درختان عبور می‌کنند نیز از گزند آن‌ها در امان نیستند. جن آل و آزارهای او برای زن باردار باعث شکل‌گیری باورهای شگرف زیادی برای پیش‌گیری و مقابله با این جن شده است که تا چند دهه پیش نیز اجرا می‌شده است. کتک‌زدن زن زائو برای بیرون‌راندن جن آل، یکی از این باورهاست.

باور دیگری که در این روایت هم دیده می‌شود، اعتقاد به همزاد است. اجنه گاهی کودکان را آلت می‌کرده‌اند. بدین معنی که فرزندان زیبای آدمیان را با فرزندان زشت خود عوض می‌کرده‌اند. وجود نقص یا نشانه‌ای غیرطبیعی، این باور را تقویت می‌کرد که فرزندان از سوی اجنه ربوده شده است. در این روایت نیز چون کودک موی سپید دارد، از اجنه به شمار می‌رود. این اعتقاد باعث شکل‌گیری مراسم ویژه‌ای در این منطقه شده است. در این مراسم، فردی که اغلب زن است، کودک الشت‌شده را در یک کفهی ترازو می‌گذارد و سپس به اندازه‌ی وزن کودک در کفهی دیگر نمک می‌ریزد و با خواندن اوراد و ذکرهایی، بچه را نجات می‌دهد. این مراسم تا چند دهه پیش در روستای بهاره اجرا می‌شده و زنی که این مراسم را انجام می‌داده، جایگاه ویژه‌ای در میان مردم منطقه داشته است. کریستن‌سن

می‌نویسد: «اجنّه به‌ویژه به فرزند آدمیان گرایش نشان می‌دهند. آن‌ها گاهی طفلی را با خود می‌برند و لختی بعد برمی‌گردانند. برخی اوقات دیده می‌شود که اجنّه به جای طفل ربوده‌شده، دیوی کودک‌نما می‌گذارند» (کریستن‌سن، ۱۳۶۶: ۱۲۷).

ج. «کلاغ در میان پرندگان به‌سبب داشتن ویژگی‌های گوناگون و گاه متضاد، پرنده‌ای چند وجهی است. در اساطیر، پرنده‌ای مقبول است و نقش یاریگر خدایان و گاه پیام‌آور آنان را برعهده دارد. ... در کتاب عهد عتیق، انجیل و قرآن کریم و سپس در روایت‌ها و حکایت‌های برگرفته از متون دینی، این پرنده زشت و ناخوشایند دانسته شده است» (پارسانسب و معنوی، ۱۳۹۳: ۸۲-۸۳). در فرهنگ عامه نیز اغلب نقشی مثبت دارد. در این قصه، کلاغ نقشی بسیار کوتاه ولی اثرگذار دارد. براساس منطق قصه، ربوده‌شدن نیمه‌ی سیب، سبب می‌شود کودک با موی سپید زاده شود و از این دید شاید بتوان گفت در این قصه، نقشی منفی دارد.

د. یکی دیگر از موجوداتی که در بیشتر روایت‌های این منطقه، نقشی بنیادی دارد، غولک است. غولک‌ها در قیاس با اجنّه، موجوداتی کم‌زیان‌تر هستند. ویژگی اصلی این موجود، ساده‌لوحی و زودباوری است. همواره در پی فریب آدمیان است؛ اما بیشتر با ساده‌ترین ترفندها شکست می‌خورد.

۴.۲. نام‌گذاری کودک

در روایت عامیانه، نام کودک زره‌بان است که تلفظ عامیانه‌ی زروان است. نخستین شباهت داستان زال در شاهنامه و قصه‌ی عامیانه، در شیوه‌ی نام‌گذاری و مشابهت هر دو نام است. در روایت شاهنامه، از اینکه چه کسی نام زال را بر کودک می‌گذارد، سخنی به میان نیامده است؛ اما در برخی از دستنویس‌های شاهنامه، متون تاریخی و روایت‌های شفاهی این نام‌گذاری را به سام، منوچهر و سیمرغ نسبت می‌دهند (رک. فردوسی، ۱۳۸۶ ج ۱: ۱۷۳؛ طومار شاهنامه‌ی فردوسی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۵۲؛ انجوی، ۱۳۶۹ ج ۳: ۳۰۵). در روایت عامیانه هم تنها نام کودک آمده و مشخص نیست چه کسی این نام را برای کودک انتخاب می‌کند. زال از ریشه‌ی zar- به معنی پیرشدن است و زروان نیز از همین ریشه است. افزون بر هم‌معنابودن اسم، به نظر می‌رسد «وجود زال نمودی است از اسطوره‌ی زروانی که اشاره به دو شاخه‌ی هرمز و اهریمن از یک بن (زروان) دارد (نظری، ۱۳۹۸: ۲۵۲). برخی از پژوهشگران دیگر نیز به پیوند زال و زروان اعتقاد دارند (رک. محمدی، ۱۳۸۴: ۱۱۴؛ سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۲۱۷).

در روایت عامیانه، نام مادر زربان مشخص نیست. در شاهنامه هم نامی از مادر زال دیده نمی‌شود. در متون پس از شاهنامه، نام مادر زال، پریزاد، پریدخت و فرنگیس آمده است (رک. طومار کهن شاهنامه، ۱۳۹۰: ۲۴۴؛ طومار نقالی سام‌نامه، ۱۳۸۰: ۲۰۰؛ هفت لشکر، ۱۳۷۷: ۱۴۴؛ انجوی شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۶۵). در روایت شفاهی، نام پدر زربان هم مشخص نیست.

۴.۳. واکنش به تولد کودک

در روایت عامیانه، مادر با دیدن موی سپید فرزند، به یقین می‌رسد که آن کودک فرزند او نیست و همزاد است. باین‌حال چون پس از سال‌ها باردار شده است، نمی‌خواهد شوهرش را ناامید کند؛ بنابراین تلاش می‌کند کودک را

مخفی نگه دارد؛ اما این تلاش بی‌نتیجه می‌ماند و پدر از تولد فرزندى با موی سپید باخبر می‌شود و البته پدر نیز شکی در بچه‌ی دیوبودن کودک ندارد. در روایت شاهنامه نیز پس از تولد زال، کسی جرأت خبردادن به سام را ندارد و در نهایت دایه‌ای به او خبر می‌دهد. در شاهنامه نیز سام با دیدن زال، او را بچه‌ی دیو خطاب می‌کند:

ازین بچّه چون بچّه‌ی اهرمن سیه‌پیکر و موی سر چون سمن،
چُن آیند و پرسند گردن‌کشان چه گویم ازین بچّه‌ی بدنشان
چه گویم که این بچّه‌ی دیو چیست؟! پلنگ دورنگ‌ست، گر بربری‌ست؟!

(فردوسی، ۱۳۹۴ ج ۱: ۹۷)

سرانجام سام دستور می‌دهد زال را از آن‌جا دور کنند. زال را بر فراز کوهی که آشیانه‌ی سیمرغ است رها می‌کنند. سیمرغ زال را برای خوراک بچّه‌هایش به البرزکوه می‌برد؛ اما بچّه‌های سیمرغ با مهربانی با او رفتار می‌کنند و سیمرغ نیز بر آن می‌شود که زال را نزد خود بپروراند. در روایت عامیانه، مرد بر سر دو راهی قرار می‌گیرد؛ از سویی ترس از انتقام دیوها مانع از کشتن کودک می‌شود؛ از دیگری، نمی‌تواند وجود فرزند دیو را در خانه‌ی خود تحمل کند؛ بنابراین کودک را به چوپانان می‌سپارد تا از او مراقبت کنند. در روایت شاهنامه، سخنی از چوپان به میان نمی‌آید. در بیشتر روایت‌هایی که چوپانان حضور دارند، در نقش پرورش‌دهنده‌ی قهرمان، نقشی کلیدی و مثبت دارند؛ برای نمونه در داستان کوروش به روایت هرودوت و هم‌چنین در داستان کی‌خسرو، در شاهنامه، شبانان نقشی بنیادی در حفظ و مراقبت از پهلوان دارند (رک. خالقی‌مطلق، ۱۳۷۴: ۱۵۹-۱۶۱)، اما در این روایت، چوپان، نقش پرورش‌دهنده ندارد. در این قصه، گاو به‌عنوان حامی و نجات‌دهنده‌ی قهرمان داستان است. این حیوان در دیگر قصه‌های این منطقه نیز نقش کلیدی دارد. گاو در قصه‌ی ملک‌محمد پادشاه نیز در جایگاه حامی دختر ظاهر می‌شود که: «... از یک گوش خود به او-دختر- عسل و شیر می‌داد و از گوش دیگرش نخودچی و کشمش» (حسام‌پور و جبار، ۱۳۹۰: ۱۲۵).

در روایت نقالی شهریارنامه نیز گل افشان، همسر برزو، ورزای سخنگو دارد که سنگ صبور و همدم اوست (رک. جبار، ۱۳۹۶: ۹۸). در روایت فرامرز نیز، رستم ورزای دارد که از شیر اجنه به او خورانده‌اند، سخن‌گوست و همدم رستم است (رک. همان: ۶۲). بررسی‌های نگارنده در این منطقه نشان می‌دهد که اقتصاد مردم این دیار همواره مبتنی بر دو رکن کشاورزی و دامداری بوده است. گاو جزئی جدایی‌ناپذیر از زندگی به شمار می‌رود. سه نکته‌ی مهم درباره‌ی گاو در این منطقه وجود دارد: نخست اینکه مردم این دیار از گوشت گاو استفاده نمی‌کنند؛ دیگر اینکه به هیچ‌وجه گاو را نمی‌کشند و اگر گاوی بنا به هر دلیلی بمیرد، آن را دفن می‌کنند. گفتنی دیگر اینکه مردم برای مرگ تنها حیوانی که گریه می‌کرده‌اند، گاو بوده است.

۴.۴. خواب و بازگشت کودک

خواب نخست: در شب نخست، مرد اسبی را در خواب می‌بیند که از درون چشمه‌ی آب دیوانه بیرون می‌آید. مرد تصمیم می‌گیرد بر اسب سوار شود، اما اسب به سمت کوه می‌گریزد. در این قصه، اسب دو ویژگی اساسی دارد: نخست اینکه اسبی عادی نیست؛ زیرا از درون چشمه بیرون می‌آید. بررسی اسطوره‌های جهان نشان می‌دهد که میان اسب و آب پیوندی شگرف وجود دارد. «اسب را به دلیل سرعت تاختن و شکوه و توانمندی و شیهه‌کشیدن و

خروشیدنش و حتی به دلیل نوع انحنای پیکرش در ناحیه‌ی سر و سینه و گردن به امواج خروشان، سریع و کوبنده‌ی دریا تشبیه می‌کرده‌اند و پیش‌نمونه‌ی اساطیری این حیوان را برآمده از اقیانوس بی‌کرانه می‌دانسته‌اند» (قائمی و یاحقی، ۱۳۸۸: ۱۳). آیدنلو درباره‌ی دلایل برتری اسب دریایی می‌نویسد: «در علل و ریشه‌ی باورشناختی اهمیت و برتری اسب‌های دریایی می‌توان چنین پنداشت که چون آب در پندارهای کهن انسان سرچشمه و مبدأ هستی و رمز کل چیزهایی است که بالقوه وجود دارند، اسب آفریده شده از آب نیز ارزشمند و برتر است؛ زیرا بدون دخالت واسطه از گوهر خلقت پدید می‌آید» (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۵۷). در کهن‌ترین روایت ایرانی مربوط به اسب آبی نیز، اسب از چشمه بیرون می‌آید (رک. فردوسی، ۱۳۹۴ ج ۳: ۴۶۹). دوم اینکه سخن‌گوست. اسب‌های ویژه در روایت‌های حماسی قدرت سخن‌فهمی دارند؛ هم‌چنین سخن‌گویی برخی از اسب‌ها در روایت‌های حماسی دیده می‌شود (رک. آیدنلو، ۱۳۹۳: ۱۰).

خواب دوم: مرد در شب دوم، موجودی را در خواب می‌بیند که پاهایی بسیار دراز دارد و از او می‌خواهد او را بر پشت خود سوار کند. این موجود دوالپاست که در متون کهن، عجایب‌نامه‌ها و برخی قصه‌های عامیانه ردّ پای او را می‌توان دید. در یادگار جاماسبی، جاماسب، دوالپایان را موجوداتی اهریمنی می‌داند که ناپاک و پرزور هستند. کردار نیک، قوانین، دین و گناه را نمی‌شناسند (رک. ویدن گرن، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۳). در عجایب‌نامه‌ها درباره‌ی دوالپایان داستان‌های زیادی وجود دارد (رک. قزوینی، ۱۳۴۰: ۴۵۸؛ رک. طوسی، ۱۳۴۵: ۵۰۰). نکته‌ی جالب درباره‌ی کاکرد دوالپا در این قصه این است که دوالپا در دیگر قصه‌ها و روایت‌ها، موجودی آزاررسان است و پس از اینکه توانست بر پشت کسی سوار شود، تا سرحد مرگ او را آزار می‌دهد. اما در این قصه، به نظر می‌رسد در نقش هدایت‌گر مرد به سوی پسرش نمایان می‌شود.

خواب سوم: در شب سوم، مرد، پری زیبارویی می‌بیند که در پی او روانه می‌شود. پری به سوی کوه می‌رود و هر بار به شکلی در می‌آید و در نهایت نیز ناپدید می‌شود. در اساطیر ایرانی، پریان از از یاران اهریمن به شمار می‌روند و به شکل‌های متعددی در می‌آیند (قلی‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۵۲). یاحقی درباره‌ی پریان می‌نویسد: «موجودی موهوم، زیبا و لطیف که اصل آن از آتش است و با چشم دیده نمی‌شود و با زیبایی خارق‌العاده‌اش آدمی را می‌فریبد. او برعکس دیو، اغلب نیکوکار و جذاب است اما پری در اوستا جنس مؤنث دیو است و روی هم‌رفته، پریان دارای منشی مبهم و ناروشن و سرشتی شرور و بدخواه‌اند که گاه به صورت زنانی جذاب ظاهر می‌شوند و مردان را می‌فریبند؛ زیرا قادرند هر لحظه خود را به شکلی درآورند» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۲۴۴).

به‌طور کلی، پری در فرهنگ، ادبیات و اساطیر ایران، دو چهره‌ی مثبت و منفی دارد. در نقش مثبت، موجودی لطیف و زیباست که در نقش یاری‌رسان به پهلوان برای رسیدن به اهداف نیکش ظاهر می‌شود. در نقش منفی، در کنار دیوان و اهریمنان و یاری‌گر اهریمن برای نابودی آفرینش نیک قرار می‌گیرد (درباره‌ی کارکردهای متفاوت پری، رک. سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۱-۲؛ مسکوب، ۱۳۸۱: ۵۰). یکی از بن‌مایه‌های پرتکرار در حماسه‌ها، قصه‌ها و افسانه‌های ایرانی، پیکرگردانی پریان است. در بیشتر این حماسه‌ها، پری در قالب شکار خود را به پهلوان نشان می‌دهد و پهلوان را به دنبال خود می‌کشاند و سپس تغییر شکل می‌دهد. پری در سام‌نامه در قالب گور، در بهمن‌نامه و فرامرزن‌نامه به شکل آهو و در برزنامه و بانوگشسب‌نامه، در هیات گور بر پهلوان ظاهر می‌شود (رک. سام‌نامه، ۱۳۹۲: ۸ و ۹؛ ابی‌الخیر، ۱۳۷۰: ۱۳۷۰).

۲۸۱ و ۲۸۲؛ فرامرزننامه‌ی بزرگ، ۱۳۹۴: ۲۸۹ و ۲۹۰؛ بانوگشسب‌نامه، ۱۳۸۲: ۵۷ و ۵۸؛ کوسج، ۱۳۸۷: ۱۷۹ و ۱۸۰).
در قصه‌ی زرَبان، پری در نقشی مثبت و به‌عنوان هدایت‌گر پهلوان ظاهر می‌شود.

۱. سروشی، تلفظ عامیانه‌ی ایزد سروش است که دو کاربرد در گویش و قصه‌ها و افسانه‌های این منطقه دارد: ۱. نقش الهام‌گر: در بیشتر قصه‌ها و روایت‌های این منطقه، ایزد سروش در خواب، هدایت‌گر قهرمان قصه به راه درست است. ۲. به معنی زیرک و باهوش. در این منطقه، به افراد باهوش و زیرک و البته شجاع، سروشی گفته می‌شود. در این قصه، سروشی در نقش اول دیده می‌شود.

۳. در قصه‌ی عامیانه، زن چوپان با شنیدن نام خداوند، به هیأت پیرزنی زشت و بدبو درمی‌آید. بن‌مایه‌ی ترس زن جادو از شنیدن نام خداوند و تأثیر این نام در باطل‌شدن جادو، بن‌مایه‌ای است که در حماسه‌ها، قصه‌ها و اسطوره‌های هند و ایرانی نموده‌ای فراوانی دارد. در هفت خان رستم، هنگامی که رستم نام خداوند را نزد زن جادو بر زبان می‌آورد:

سیه گشت چون نام یزدان شنید تهمتن سبک چون بدو بنگرید
بینداخت از باد خم کند سر جادو آورد ناگه به بند
(فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۱۵)

در منظومه‌ی شهریارنامه نیز هنگامی که شهریار نام یزدان را بر لب می‌آورد:

برافروخت آن جادو نابکار چو بشنید زو نام پروردگار

(مختاری غزنوی، ۱۳۷۷: ۴۰).

شریفیان و اتونی در این باره می‌نویسند: «در حقیقت، ترس این موجود اهریمنی از کلام مقدس و اهورایی، بازتابی است از تقابل نیروی خیر و شر-اهورا و اهریمن- در اعتقادات زرتشتی و شکست اهریمنان از اهورامزدا. به عقیده‌ی ما این موتیف یادآور داستان تقابل اهورا با اهریمن در سه هزاره‌ی دوم آفرینش است» (شریفیان و اتونی، ۱۳۹۲: ۱۵۵).
در روایت شاهنامه نیز خواب، نقش اساسی در پشیمانی سام و تصمیم او برای بازگرداندن زال دارد. سام دو بار خواب می‌بیند. شب نخست:

چنان دید کز کشور هندوان یکی مرد بر تازی‌اسپی دوان،
ورا مژده دادی به فرزند اوی بر آن برزشاخ برومند اوی
(فردوسی، ۱۳۹۴: ۹۹)

سام با دیدن این خواب، با موبدان مشورت می‌کند. آن‌ها نیز او را پندواندرز می‌دهند و به پوزش‌خواستن از پیشگاه خداوند دعوت می‌کنند. در خواب دوم، سام، غلامی زیبارو می‌بیند که پیشاپیش سپاهی گران حرکت می‌کند؛ موبدی در سمت چپ و نامور بخردی نیز در سمت راست او قرار دارد. یکی از آن دو نفر به سوی زال می‌آید و زال را به تندی نکوهش می‌کند. همین خواب باعث می‌شود سام راهی البرزکوه شود و زال را به خانه برگرداند.

۵. نتیجه‌گیری

بررسی تحلیلی قصه‌ی زربان نکات زیر را نشان می‌دهد: ۱. این قصه، بر اساس بن‌مایه‌ی اسطوره‌ی کودک رهاشده است که نمونه‌های آن در برخی از اسطوره‌ها و افسانه‌های ملل دیده می‌شود. در این قصه، کودک به دلیل سپیدمویی و البته دیوبودن، طرد می‌شود و در نهایت با حمایت گاو و سیمرخ پرورش می‌یابد. ۲. در روایت شاهنامه، بارداری مادر زال عادی است؛ اما در قصه‌ی عامیانه، مادر با خوردن دانه‌ی سیب/ انار باردار می‌شود یا کودک از بوته‌ی کدو بیرون می‌آید. نام مادر زال و زربان مشخص نیست. در روایت عامیانه، به نام پدر هم اشاره‌ای نشده است. ۳. نام زربان برای کودک سپیدمو انتخاب می‌شود که تلفظ عامیانه‌ی زروان است. زروان و زال از یک ریشه هستند. در هر دو روایت مشخص نیست که چه کسی نام کودک را انتخاب می‌کند. ۴. در هر دو روایت، کودک به دلیل سپیدمویی طرد می‌شود. با این تفاوت که در روایت شفاهی، پدر و مادر، شکی در دیوبودن کودک ندارند. در روایت شاهنامه، کودک بر فراز کوهی که سیمرخ بر آن آشیانه دارد، رها می‌شود؛ در روایت شفاهی، کودک ابتدا برای پرورش به چوپان سپرده می‌شود و سپس به وسیله‌ی چوپان در بیابان رها می‌شود. در روایت شفاهی پیش از رسیدن سیمرخ، گاو از کودک نگهداری می‌کند. در روایت شاهنامه، سخنی از چوپان و گاو به میان نمی‌آید. ۵. در روایت شاهنامه، سام پس از دو بار خواب دیدن راهی البرز کوه می‌شود و زال را بازمی‌گرداند. در روایت شفاهی، مرد سه بار خواب می‌بیند که شباهتی به خواب‌های شاهنامه ندارد. در خواب‌های روایت شفاهی، باورهای مردم منطقه درباره‌ی پری، غولک، دوالپا و اسب دریایی به روشنی دیده می‌شود. ۶. در قصه‌ی عامیانه، برخی از موجودات مانند دوالپا، چوپان و پری برخلاف کارکرد معمول خود ظاهر می‌شوند و برخلاف سرشت خود رفتار می‌کنند.

یادداشت‌ها

- (۱). در این منطقه به کسی که فرزند پسر نداشته باشد، اجاق کور گفته می‌شود.
- (۲). نام چشمه‌ای است در روستای بهاره که از دل کوه می‌جوشد. این چشمه به دلیل پرآبی و پرتاب آب، به ویژه در فصل بهار، به آب دیوانه/ چشمه‌ی دیوانه معروف است.
- (۳). عدد هفت در این روایت، در بخش‌های مختلف، تکرار می‌شود. درویش پس از هفت سال به روستا می‌آید؛ سیمرخ، زال را هفت سال نزد خود نگه می‌دارد و پرورش می‌دهد. گاو، هفت روز از زال مراقبت می‌کند. پس از بازگرداندن زال به خانه نیز، هفت روز و هفت شب جشن برگزار می‌شود.
- (۴). در روستای رمقان درختی به نام «بری شهیدو» وجود داشت که برای مردم روستا مقدس به شمار می‌رفت. مردم این روستا براین باور بودند که یکی از امام‌زاده‌ها به هنگام فرار از چنگ کفار در شکاف تنه‌ی این درخت پنهان شده و به خواست خداوند، تنه‌ی درخت بسته شده است. به روایتی دیگر، کفار او را شهید می‌کنند و به همین دلیل این درخت به این نام معروف شده است. گفتنی مهم این است که هر سال و تا چند دهه پیش، به هنگام فصل کاشت و گاه در روز عاشورا زیر این درخت جمع می‌شدند و نذرهای خود را میان فقرا تقسیم می‌کردند.

منابع

- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۸). *از اسطوره تا حماسه*. تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۳). «مشابهات حماسه‌ی ارمنی دلاوران ساسون و شاهنامه». *جستارهای ادبی*، ش ۱۸۵. صص ۱-۱۰.
- Doi:10.22067/JLS.V47I2.29192 ۴۱
- اسپرغم، ثمین و همکاران. (۱۳۹۷). «تحلیل ساختاری بارداری‌ها و زایش‌های فراطبیعی در قصه‌های پریان ایرانی و اسطوره‌های ایرانی، هندی و بین‌النهرینی». *پژوهش‌های ایران‌شناسی*، سال ۸، شماره‌ی ۲، صص ۱-۱۹.
- اسدیان خرم‌آبادی، محمد و همکاران. (۱۳۵۸). *باورها و دانسته‌ها در ایلام و لرستان*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز مردم‌شناسی ایران.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). *دانشنامه‌ی اساطیر جهان*. زیر نظر رکس وارنر، تهران: اسطوره.
- الیاده، میرچا. (۱۳۸۹). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: سروش.
- انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۹). *فردوسی‌نامه*. تهران: علمی.
- ایران‌شاه ابن ابی‌الخیر. (۱۳۷۰). *بهمن‌نامه*. ویراسته‌ی رحیم عفیفی، تهران: علمی و فرهنگی.
- بانوگشسب‌نامه. (۱۳۸۲). مقدمه، توضیح و تصحیح روح‌انگیز کراچی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پارسانسب، محمد و معنوی، مهسا. (۱۳۹۲). «تطور بن‌مایه‌ی کلاغ از اسطوره تا فرهنگ عامه». *فرهنگ و ادبیات عامه*، شماره‌ی ۱، صص ۷۱-۹۲. Doi:20.1001.1.23454466.1392.1.1.4.0
- پرون، استیوارد. (۱۳۸۱). *اساطیر رم*. ترجمه‌ی محمد حسین باجلان فرخی، تهران: اساطیر.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۲۰). «فروردین». *ایران امروز*. سال ۳، شماره‌ی ۱، صص ۷-۱۱.
- جبار ناصرو، عظیم. (۱۳۹۶). *گردآوری و بررسی روایت‌های حماسی نقالی منطقه‌ی کوهمره سرخی*. شیراز: تخت جمشید.
- چهل‌امیرانی، لیلا و عرب‌زاده، جمال. (۱۳۹۷). «تحلیل بازنمود زال، کودک اسطوره‌ای (رهاشده) در نگاره‌ی گفتار اندر داستان سام نریمان و زادن زال از شاهنامه‌ی طهماسبی با رویکرد بینامتنیت». *هنرهای زیبا-هنرهای تجسمی*.
- شماره‌ی ۱، دوره‌ی ۴، صص ۶۹-۷۸. Doi:10.22059/JFAVA.2018.233755.665813
- حسام‌پور سعید و جبار ناصرو، عظیم. (۱۳۹۰). *افسانه‌ها و قصه‌های مردم کوهمره سرخی*. شیراز: سیوند.
- درویشیان، علی اشرف و خندان‌مهابادی، رضا. (۱۳۸۲). *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*. تهران: کتاب و فرهنگ.
- دوبوکور، مونیک. (۱۳۷۶). *رمزهای زنده‌ی جان*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: مرکز.
- ذبیح‌نیا عمران، آسیه. (۱۳۸۵). «بررسی تطبیقی تراژدی زال، پهلوان اسطوره‌ای ایران و کودکان رهاشده اساطیری جهان». *نشریه‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بوعلی همدان*، شماره‌ی ۱۹، صص ۳۷-۵۴.
- سام‌نامه. (۱۳۹۲). به تصحیح وحید رویانی. تهران: میراث مکتوب.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۸۵). *سایه‌های شکارشده*. تهران: طهوری.
- سرلو، خوان ادوارد. (۱۳۸۹). *فرهنگ نمادها*. ترجمه‌ی مهرانگیز اوحدی، تهران: دستان.

شریفیان، مهدی و اتونی، بهزاد. (۱۳۹۲). «پدیدارشناسی زن جادو (با تکیه بر شهریارنامه و شاهنامه)». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، سال ۹، شماره‌ی ۳۲، صص ۱۲۹-۱۶۶.

شکورزاده، ابراهیم. (۱۳۴۶). *عقاید و رسوم عامه‌ی مردم خراسان*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
شوالیه، ژان و آلن گریبان. (۱۳۷۷). *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران: جیحون.
شهرویی، سعید و همکاران. (۱۴۰۰). «بررسی تطبیقی شخصیت زال و ایندره در شاهنامه و ریگ‌ودا». *پژوهشنامه‌ی ادب حماسی*، شماره‌ی ۲، صص ۱۴۷-۱۶۷. Doi:20.1001.1.23225793.1400.17.2.7.0

شیردل، زهرا و رحیمی، ابوالقاسم. (۱۳۹۶). «تحلیل اسطوره‌ی کودک رهاشده در شاهنامه از دیدگاه روان‌شناسی یونگ». *زبان و ادب فارسی*، شماره‌ی ۲۴۶، صص ۱۴۱-۱۶۶. Doi:20.1001.1.22517979.1396.70.236.7.1
طوسی، محمد بن محمود بن احمد. (۱۳۴۵). *عجایب المخلوقات*. به کوشش منوچهر ستوده، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

طومار شاهنامه‌ی فردوسی. (۱۳۸۱). به کوشش احمد هاشمی و سیدمصطفی سعیدی، تهران: خوش‌نگار.
طومار کهن شاهنامه‌ی فردوسی. (۱۳۹۰). به کوشش جمشید صداقت‌نژاد، تهران: دنیای کتاب.
طومار نقالی سام‌نامه. (۱۳۸۰). به کوشش حسین حسینی، تهران: نمایش.
فرامرزنامه‌ی بزرگ. (۱۳۹۴). به کوشش ماریولین فان زوتفین - ابوالفضل خطیبی، تهران: سخن.
فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
_____ (۱۳۹۴). *شاهنامه*. ج ۳، پیرایش جلال خالقی مطلق، تهران: سخن.
فروشی، بهرام. (۱۳۴۶). *جهان فردوسی*. تهران: کاریان.

قائم‌ی فرزاد و یاحقی، محمد جعفر. (۱۳۸۸). «اسب؛ پرتکرارترین نمادینه‌ی جانوری در شاهنامه و نقش آن در تکامل کهن‌الگوی قهرمان». *زبان و ادب پارسی*. شماره‌ی ۴۲، صص ۹-۲۶. Doi:10.22054/LTR.2010.6517
قبادی، حسینیعلی و هوشنگی، مجید. (۱۳۸۸). «نقد و بررسی روانکاوانه‌ی شخصیت زال از نگاه آلفرد آدلر». *نقد ادبی*، سال ۲، شماره‌ی ۷، صص ۹۱-۱۱۹.
قزوینی، زکریا. (۱۳۴۰). *عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات*. به کوشش نصرالله سبوحی، تهران: کتابخانه و چاپخانه مرکزی.

قلی‌زاده، خسرو. (۱۳۸۸). *فرهنگ اساطیر ایرانی*. تهران: کتاب پارسه.
کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۵۵). *آفرینش زیانکار در روایات ایرانی*. تبریز: دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی تبریز.
کوسج، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۷). *برزنامه (بخش کهن)*. تصحیح اکبر نحوی، تهران: میراث مکتوب.
مارزلف، اولریش. (۱۳۷۲). *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی*. ترجمه‌ی کیکاووس جهاننداری، تهران: سروش.
محمدی، ابراهیم. (۱۳۸۴). «زروان، زال و شخصیت‌های میانه در حماسه‌ی فردوسی». *زبان و ادب پارسی دانشگاه علامه طباطبائی*، شماره‌ی ۲۳، صص ۱۰۸-۱۲۲. Doi:10.22054/LTR.2005.6293
محمدی بدر، نرگس و نورالدینی‌اقدام، یحیی. (۱۳۹۴). «کهن‌الگوی پرورش شخصیت‌های اساطیری توسط حیوانات و موجودات اسطوره‌ای». *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال ۱۱، شماره‌ی ۱۹، صص ۱۷۹-۱۹۶.

- مختاری غزنوی، عثمان بن عمر. (۱۳۷۷). *شهریارنامه*. به تصحیح غلام‌حسین بیگدلی، تهران: پیک فرهنگ.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۸۱). *تن پهلوان و روان خردمند*. تهران: طرح نو.
- نظری، ماه. (۱۳۹۸). «تجلی خدای بی‌کرانه (زروان) در شاهنامه و شخصیت زال». *پژوهشنامه‌ی نقد ادبی و بلاغت*، سال ۸، شماره‌ی ۱، صص ۲۳۷-۲۵۴.
- ویدن‌گرن، گئو. (۱۳۸۱). *جهان معنوی ایرانی از آغاز تا اسلام*. ترجمه‌ی محمود کندی، تهران: میترا.
- هال، جیمز. (۱۳۸۷). *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در شرق و غرب*. ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران: فرهنگ معاصر.
- هفت لشکر. (۱۳۷۷). تصحیح مهران افشاری و مهدی مدائنی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.
- یاحقی، محمد جعفر و براتی، محمدرضا. (۱۳۸۶). «فرجام زال». *پیک نور*، سال ۵، شماره‌ی ۳، صص ۳-۱۲.

Ferber, M. (2007). *A dictionary of literary symbols*, Cambridge university press, New York.
Donaldson, B. A. (1938). *The Wild Rue*. London: luzac.





Extended Abstract

Vol 15, Issue 2, Autumn-Winter 2025, Ser 30



An Analysis of the Myth of the Abandoned Child in the Folktale “Zarraban” with an Emphasis on Its Similarities and Differences with the story of ZZaal” in Ferdowsi's *Shahnameh*

Azim Jabbare Naserou* 

Introduction

Stories and legends are an important part of the folklore of every nation. The oral literature of every nation is a full-view mirror of the beliefs, thoughts, customs and aspirations of that nation. The efforts of great people such as Sadegh Hedayat, Enjavi Shirazi, Sobhi Mohtadi and many other great people made this part of literature attract the attention of researchers in Iran and over several decades, valuable efforts were made to record and analyze this treasure. However, with each passing second, a part of this treasure is lost forever. The death of every old man and woman in this land is the death of a part of this treasure forever.

The myth of the abandoned child is a source that can be seen among some nations that have ancient myths and legends. One of the most famous written narratives in Iran is the story of Zaal's birth in *Shahnameh*. This tale has counterparts in Iranian folklore literature, too. One of these narratives, which has not been recorded anywhere before, is the story of "Zarrabaan" in the village of Bahareh in Fars province. The findings of the research show that this narrative is basically the same as the story of

* Assistant Prof in Persian Language and Literature of Jahrom University, Jahrom, Iran.
Azim_jabbareh@yahoo.com.

DOI: 10.22099/JCLS.2024.46663.1973



COPYRIGHTS ©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the Original authors and source are cited. No permission is required from the authors or the publisher.

Zaal in *Shahnameh*; however, there are also fundamental differences that have created a completely indigenous and different narrative.

Research Method, Literature Review and Purpose

The author first recorded this story by the use of field method and through interviews with elderly people, and then by library method and descriptive-analytical approach and relying on the similarities and differences between folktales and stories. No research has been done before on the story of Zarrabān; however, researches have been done on Zaal and the motif of abandoned children in mythology. The researches related to Zaal can be reviewed in general in several parts: first, the researches that have investigated the story or character of Zaal from a psychoanalytic point of view or with new approaches of literary criticism, for example, the article "Criticism and review of Zāl's character from the perspective of Alfred Adler" by Hossein Ali Qobadi and Majid Houshang (2008). In the second category are researches that have examined a part of Zāl's life such as his birth, death, his connection with Rudabāh, or an aspect of his personality. The article "Farjam-e Zāl" (2006) by Yahaghi and Barati is one of these types of researches. In the third category are researches that have compared Zāl's character and other epic or mythological characters. The article "Comparative study of the character of Zāl and Indra in *Shahnameh* and *Rig-Veda*" by Saeed Shahrouyi et al. (2021) is in this category.

Researches have also been conducted on the myth of the abandoned child. Kuyaji (2019) investigated the similarities between Laodzu and Hao-Ki. Leila Chehel Amirani and Jamal Arabzadeh (2018) in "Analysis of the representation of the mythical (abandoned) child Zāl in the narrative of the story of Sam Nariman and Zāl's birth from Tahmasbi's *Shahnameh* with an intertextual approach" assess the degree of success of illustrators in representing the theme of the abandoned child in Tahmasabi's *Shahnameh*.

The author's purpose in the article is to record and review a popular mythical narrative on the motif of the abandoned child, which has not been recorded or reviewed in any source.

Discussion

In the folk narrative, the child's mother becomes pregnant after many years by eating half of a pomegranate/apple seed. Getting pregnant by eating apples is one of the most frequent elements in the legends of the world, which is recorded in Arne and Thompson's classification with code 302 and 303.

Examining the beliefs of the people of this region also shows that the old people consider "Hamzad" to be a genie. In the belief of the people of this region, "Jinn" are divided into two categories, good and bad. Good jinns have a peaceful coexistence with humans. On the other hand, bad jinns can be very damaging, and their damage is mostly directed at pregnant women and their children; however, lone passers-by and people who pass under the trees at night are not safe from their harms, too.

Another belief that can be seen in this narration is the belief in twins. Goblins have sometimes abused children. This means that they have replaced the beautiful children of people with their ugly

children. The presence of defects or unnatural signs strengthened the belief that their child was kidnapped by demons. In this narrative, because the child has white hair, he is considered a demon.

In this story, the crow has a very short but effective role. According to the logic of the story, the kidnapping of half of the apple causes the child to be born with white hair, and from this point of view, it can be said that it has a negative role in this story.

In the folk narrative, the child's name is Zarrabaan, which is the folk pronunciation of Zorvan. The first similarity between the story of Zaal in *Shahnameh* and the folk tale is in the way of naming and the similarity of both names. In the narrative of *Shahnameh*, there is no mention of who names the child Zaal; However, in some *Shahnameh* manuscripts, historical texts and oral narratives, this naming is attributed to Saam, Manouchehr and Simorgh. In the folk narrative, only the child's name is given and it is not clear who chooses this name. In the folk narrative, the name of Zarrabaan's mother is not known. There is no name of Zaal's mother in *Shahnameh*, too.

In the folk narrative, when a mother sees her child's white hair, she becomes sure that the child is not her child. However, because she has become pregnant after many years, she does not want to disappoint her husband; therefore, she tries to keep the child a secret. But this attempt remains fruitless and the father learns about the birth of a child with white hair, and of course the father has no doubt that the child is a boy. In the narrative of *Shahnameh*, after the birth of Zaal, no one dares to inform the king and finally a nanny informs Sam.

Finally, Sam orders to take Zal away from there. Zal is left on top of the mountain that is the Simorgh's nest. Simorgh takes Zal to Alborzkoh to feed his children. But Simorgh's children treat him with kindness and Simorgh decides to raise Zal with them. In the folk narrative, a man is faced with two paths; on the one hand, the fear of the revenge of the demons prevents the child from being killed; On the other hand, he cannot tolerate the existence of a demon's child in his house; therefore, he leaves the child to the shepherds to take care of him. In both narratives, sleep plays an essential role in restoring the child. In *Shahnameh*, Sam dreams twice and in the folk tale, the man dreams three times.

Conclusion

Analytical survey of the story of Zarraban shows the following points: 1) This story is based on the theme of the myth of the abandoned child, whose examples are seen in some myths and legends of nations. The child is rejected because of his white hair and of course being a demon, and in the end, he is raised with the support of a cow and a Simorgh. 2) In the narrative of *Shahnameh*, Zāl's mother's pregnancy is normal but in folk tales, a mother becomes pregnant by eating apple/pomegranate seeds, or a child comes out of a pumpkin bush. The name of Zāl and Zarrabān's mother is not known. In the folk narrative, the father's name is not mentioned. 3) The name Zarrabān is chosen for a white-haired child, which is the popular pronunciation of Zorvan. Zorvan and Zāl are from the same root. In both narratives, it is not clear who chooses the child's name. 4) In both narratives, the child is rejected because of his white hair, with the difference that in the oral narration, the parents have no doubt that the child

is a demon. In the narrative of *Shahnameh*, the child is left on top of the mountain where Simorgh nests; in the oral narrative, the child is first given to a shepherd to be raised and then left in the wilderness by the shepherd. In the oral tradition, before the arrival of Simorgh, the cow takes care of the child. In the narration of *Shahnameh*, there is no mention of shepherds and cows. 5) In *Shahnameh*, after dreaming twice, Sam goes to Alborz Mountain and returns Zāl. In the oral narrative, the man dreams three times, which is not similar to the dreams in *Shahnameh*. 6) In the folk tale, some creatures such as the shepherd and fairy appear contrary to their usual function and behave contrary to their nature.

Keywords: Zaal, Zarrabaan, child, white hair

References

- Aidanlu, S. (2009). *From myth to epic*. Tehran: Sokhan. (in Persian)
- Aidanlu, S. (2013). Similarities of the Armenian epic of Dalavaran Sassoon and the *Shahnameh*. *Journal of Literary Essays*, 2(185), 1-41. (in Persian)
- Asadian Khorramabadi, M., Bajlan, M. & Kiyayi, M. (1979). *Beliefs and knowledge in Ilam and Lorestan*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education, Iran Anthropological Center. (in Persian)
- Banougoshasb-nameh*. (2003). Karachi's soulful introduction, explanation and correction. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Chevalier, J. & Gerbrandt, A. (1998). *Dictionary of symbols*. (S. Fazayeli, trans.). Tehran: Jeihoon. (in Persian)
- Chehel Amirani, L. & Arabzadeh, J. (2017). Analysis of the representation of Zāl, a mythical (abandoned) child in the speech of Sam Nariman's story and Zaden Zal from Tahmasbi's *Shahnameh* with an intertextual approach. *Journal of Fine Arts: Visual Arts*, 69-78. (in Persian)
- Darvishian, A. & Mahabadi, R. (2003). *Dictionary of legends of Iranian people*. Tehran: Book and culture publication. (in Persian)
- Donaldson, B. A. (1938). *The wild rue*. London: luzac.
- Beaucorps, M. (1997). *Les symboles vivants* (J. Sattari, trans.). Tehran: Markaz. (in Persian)
- Eliade, M. (2010). *A treatise on the history of religions* (J. Sattari, trans.). Tehran: Soroush. (in Persian)
- Enjavy Shirazi, S. (1990). *Ferdowsi-namah*. Tehran: Elmi. (in Persian)
- Esmailpour, A. (2010). *Encyclopedia of world mythology*. Tehran: Ostureh. (in Persian)
- Farah-vashi, B. (1967). *Prosperity world*. Tehran: Karian. (in Persian)
- Faramarz-nameh* (2014). By the efforts of Mariolin van Zutfin, Abolfazl Khatibi. Tehran: Sokhan. (in Persian)
- Ferber, M. (2007). *A dictionary of literary symbols*. Cambridge University Press.
- Ferdowsi, A. (2007). *Shahnameh*. (J. Khaleqi Motlaq, Ed.). Tehran: Great Islamic Encyclopedia Center. (in Persian)

- Ferdowsi, A. (2014). *Shahnameh*. (J. Khaleqi Motlaq, Ed.). Tehran: Sokhan. (in Persian)
- Ferdowsi, A. (2011). *Ferdowsi's old Shahnameh scroll* (2011). With the efforts of Jamshid Sedaghat-Nejad. Tehran: World of Books. (in Persian)
- Ghaemi, F. & Yahaghi, M. (2009). Horse; The most frequent animal symbolism in the Shahnameh and its role in the evolution of the archetype of the hero. *Persian Language and Literature Quarterly*, 3(42), 9-26. (in Persian)
- Nizami (1998). *Haft lashkar*. (M. Afshari & M. Madaini, Ed.). Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Hall, J. (2008). *Pictorial dictionary of symbols in East and West* (R. Behzadi, trans.). Tehran: Contemporary Culture. (in Persian)
- Hesampour, S. & Jabbareh Naserou, A. (2011). *Legends and stories of the people of Kohmarre Sorkhi*. Shiraz: Sivand. (in Persian)
- Iran Shah Ebn Abi al-Khair (1991). *Bahmannameh*. (R. Afifi, Ed.). Tehran: Elmi va Farhangi. (in Persian)
- Jabbareh Naserou, A. (2016). *Collecting and examining the epic narratives of Naghali of Kohmarreh Sorkhi region*. Shiraz: Persepolis. (in Persian)
- Kousaj, S. (2008). *Borzu-nameh (old part)* (A. Nahvi, Trans.). Tehran: Miras-e Maktoub. (in Persian)
- Kristensen, A. (1976). *Creation of the loser in Iranian narratives*. Tabriz: Tabriz Faculty of Literature and Human Sciences. (in Persian)
- Marzolf, U. (1993). *Classification of Iranian stories* (K. Jahandari, Trans.). Tehran: Soroush. (in Persian)
- Meskoub, S. (2002). *Brave body and wise mind*. Tehran: Tarh-e Now. (in Persian)
- Mohammadi, E. (2005). Zorvan, Zāl and middle characters in Ferdowsi's epic. *Journal of Persian Language and Literature of Allameh Tabatabai University*, 2(23), 108-122. (in Persian)
- Mohammadi Badr, N. & Nuraldini Aghdam, Y. (2014). The archetype of raising mythological characters by animals and mythical creatures. *Research Journal of Epic Literature*, 11(9), 179-196. (in Persian)
- Mokhtari Ghaznavi, O. (1998). *Shahriyar-nameh*. (G. H. Bigdeli, Ed.). Tehran: Peik Farhang. (in Persian)
- Nazari, M. (2018). The manifestation of the boundless God (Zorvan) in *Shahnameh* and Zāl's Character. *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*, 8(1), 237-254. (in Persian)
- Parsanasab, M. & Manavi, M. (2012). Evolution of the crow theme from myth to popular culture. *Journal of Popular Culture and Literature*, 1(2), 71-92. (in Persian)
- Perron, S. (2001). *The mythology of Rome* (M. Bajlan, Trans.). Tehran: Asatir. (in Persian)
- Pourdawood, E. (1941). Farvardin. *Iran today*, 3(1), 7-11. (in Persian)
- Qazvini, Z. (1961). *The wonders of creatures and the strangeness of existence*. (N. Sabouhi, Ed.). Tehran: Central Library and Printing House. (in Persian)

- Qobadi, H. & Houshang, M. (2009). Criticism and psychoanalytic analysis of Zāl's personality from Alfred Adler's point of view. *Journal of Literary Criticism*, 2(7), 119-91. (in Persian)
- Qolizadeh, K. (2009). *Dictionary of Iranian mythology*. Tehran: Parse Book Publishing. (in Persian)
- Sam-nameh*. (2013). (V. Rouyani, Ed.). Tehran: Miras-e Maktoub. (in Persian)
- Sarkarati, B. (2006). *Hunted shadows*. Tehran: Tahouri. (in Persian)
- Scroll of Ferdowsi's Shahnameh* (2002). by Ahmad Hashemi and Seyyed Mustafa Saidi. Tehran: Khosh-Negar. (in Persian)
- Serlo, J. (2010). *The dictionary of symbols*. (M. Ohadi, trans.). Tehran: Dastan. (in Persian)
- Shahrui, S. & colleagues (2021). Comparative study of Zāl and Indre character in *Shahnameh* and *Rig-Veda*. *Research Journal of Epic Literature*, 2(3), 147-167. (in Persian)
- Shakurzadeh, E. (1967). *Popular beliefs and customs of Khorasan people*. Tehran: Iran Culture Foundation. (in Persian)
- Sharifian, M. & Atoni, B. (2012). Phenomenology of magic woman (based on *Shahriarnameh* and *Shahnameh*). *Mystical and mythological literature magazine*, 9(32), 129-166. (in Persian)
- Shirdel, Z. & Rahimi, A. (2016). Analysis of the myth of the abandoned child in *Shahnameh* from the perspective of Jung's psychology. *Persian Language and Literature Journal*, 246, 141-166. (in Persian)
- Spargham, S., Ghavam, A. & Bameshki, S. (2017). Structural analysis of supernatural pregnancies and births in Iranian fairy tales and Iranian, Indian and Mesopotamian myths. *Journal of Iranian Studies*, 8(2), 1-19. (in Persian)
- Toumar Naqali Sam-nameh* (2001). by the efforts of Hossein Hosseini. Tehran: Namayesh. (in Persian)
- Tusi, M. (1966). *Ajaye ol-Makhlouqat* (M. Sotodeh, Ed.). Tehran: Book Translation and Publishing Company. (in Persian)
- Wiedengren, G. (2001). *Iranian spiritual world from the beginning to Islam*. (M. Kondori, Trans.). Tehran: Mitra. (in Persian)
- Yahaghi, M. (2007). *Dictionary of myths and tales in Persian literature*. Tehran: Farhang-e Moaser. (in Persian)
- Yahaghi, M. & Barati, M. (2007). The end of Zāl. *Peik Noor*, 5(3), 3-12. (in Persian)
- Zabihnia, A. (2006). A comparative study of the tragedy of Zāl, the mythical hero of Iran and the mythical abandoned children of the world. *Journal of literature and humanities*, 19, 37-54. (in Persian)