



## The Child of the Demon; Another Reflection of the Birth and Rejection of Zaal

Mohamadreza Sarfi 

Professor of Persian language and literature, University of Kerman, Kerman, Iran. Email: m\_sarfi@yahoo.com

Received: 2024/05/22	Revised: 2024/06/22	Accepted: 2024/06/23	Published: 2024/7/20
<b>Citation:</b> Sarfi, Mohamadreza. (2024). "The Child of the Demon; Another Reflection of the Birth and Rejection of Zaal." <i>Epic Knowledge and Wisdom</i> . 1 (2). 45-70 . doi: <a href="https://doi.org/10.22067/jmels.2024.88626.1030">https://doi.org/10.22067/jmels.2024.88626.1030</a>			

### Abstract


Ferdowsi's Shahnameh is replete with overt and covert mythological themes that have either vanished or undergone significant transformations, rendering their comprehension a complex endeavor requiring contemplation and, at times, recourse to informal cultural domains. The Shahnameh employs artistic forms and literary devices, such as metaphors, allusions, and symbols, to convey certain themes, beliefs, and associated customs. Consequently, limiting these expressions to their artistic context hinders a deeper understanding of their underlying meanings. The term "بچه دیو" (child of the demon), employed to describe Zaal's unusual birth and subsequent rejection, exemplifies such expressions. This study adopts a descriptive-analytical approach, employing content analysis to unravel the hidden meanings and mythological beliefs associated with the concept of "بچه دیو". The findings suggest that the perception of Zaal as an evil entity stemmed from the belief that he was either switched with his doppelganger or that Ahriman, the embodiment of evil, had a hand in his birth. Consequently, he was ostracized from society to either eliminate him or, through a complex and symbolic process, allow the true Zaal to reclaim his rightful place and return to society, thereby safeguarding the nation and lineage from the harm of demonic and malevolent forces.

**Keywords:** Shahnameh, Zaal, Child of Demon, Ahriman, the Return of the Hero.





## بچه دیو تأملی دیگر در زادن و طرد زال

محمدرضا صرفی 

استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه کرمان، کرمان، ایران. m\_sarfi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۴/۲	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۴/۳	تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۴/۳۰
استناد: صرفی، محمدرضا. (۱۴۰۳). بچه دیو، تأملی دیگر در زادن و طرد زال. دانش و خرد حماسی. ۱ (۲). ۷۰-۴۱. doi: <a href="https://doi.org/10.22067/jmels.2024.88626.1030">https://doi.org/10.22067/jmels.2024.88626.1030</a>			

### چکیده

شاهنامه فردوسی سرشار از درونمایه‌های آشکار و پنهان اساطیری‌ای است که امروزه از میان رفته یا با دگرگونی‌های متعدد توأم شده، به گونه‌ای که شناخت آن‌ها نیازمند تأمل و گاه بهره‌گیری از حوزه‌های فرهنگ غیر رسمی است. برخی از این درونمایه‌ها، باورها، آداب و رسوم است که در اطرافشان شکل گرفته، در شاهنامه در قالب شکل‌های هنری و به شکل آرایه‌های ادبی مجاز، استعاره، کنایه و نماد بیان شده است. از این رو تعیین مصداق هنری این نوع اصطلاحات مانع از رسیدن به عمق معنایی‌شان می‌شود. اصطلاح بچه دیو که برای توصیف زادن نامتعارف و طرد زال به کار رفته، از این نوع تعابیر است. در گفتار حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با روش تحلیل محتوا، معانی پنهان و باورهای اساطیری مربوط به بچه دیو واکاوی شد و این نتیجه به دست آمد که تصور تعویض زال با همزاد وی و یا مشارکت اهرمن در زایش زال سبب شوم تلقی شدن وی شده و لذا او را از جامعه دور کرده‌اند تا یا از بین برود و یا با گذراندن فرایندی پیچیده و نمادین، زال حقیقی جایگاه خود را بازیابد و مجدداً به جامعه برگردد و بدین ترتیب کشور و تبار وی از آسیب موجودات اهریمنی و زیانکار در امان بمانند.

**کلیدواژه‌ها:** شاهنامه، زال، بچه دیو، اهریمن، بازگشت قهرمان.

## مقدمه

## بیان مسئله

شاهنامه در بردارندهٔ خرده‌فرهنگ‌های متعددی است که در سرزمین پهناور و جغرافیای وسیع آن رواج داشته است. عناصر این فرهنگ به شکل‌های مختلف در آداب و رسوم و باورهای قهرمانان شاهنامه به صورت آشکار و پنهان وجود دارد و می‌توان آن‌ها را بازسازی کرد. در بسیاری از مواقع به اقتضای بیان هنری و با تصور اینکه کلام بار استعاری یا کنایی دارد، شاهنامه‌شناسان از کنار برخی باورها و عناصر اساطیری به‌سادگی گذشته‌اند. یکی از این باورها در تولد غیر طبیعی زال که منجر به طرد وی به دستور سام شد، دیده می‌شود. سپیدی موی سر برای او صفات و القاب «بدگهر»، «بدنشان»، «فرزند اهریمن»، «دیوزاد» و «بچهٔ دیو» را به ارمان آورده است. شاهنامه‌پژوهان ضمن اسطوره‌ای و نمادین دانستن داستان زال، گفته‌اند: «زال یا داستان از چهره‌های شگفت‌انگیز و متفاوت حماسهٔ ملی ایران است. زندگی اش با هویتی اسطوره‌ای آغاز می‌شود. چنان که نوشته‌اند: این پسر را زال گفتند و شگفت بود: روی، سیاه؛ و موی، سپید؛ و آنکه تربیت وی سیمرخ کردی؛ بی‌شیر پرورده شد (همدانی، ۱۳۷۵: ۱۰۹)، و گفته‌اند: زروان پیر در اثر جابه‌جایی اسطوره، به شکل زال درآمده است. او با موی سپید زاده شده و لقب زر دارد و تجسمی از ایزد زمان، زروان، است.» (باحقی، ۱۳۸۶: ۴۱۱). پرویز خرسند در کتاب «زال کودک پیر اساطیر» به سپیدمویی و دادن لقب «زر» به وی اشاره کرده است. به گفتهٔ مختاری «زال پایدارترین پدیدهٔ حماسه است. زندگی اش بخش عظیمی از حماسهٔ ملی را در بر گرفته است، و آغاز و انجامش، آغاز و انجام دوران پهلوانی است. او آدم حماسه و پدر پهلوانی است که هیچ پدیده یا حادثه‌ای بیرون از دایرهٔ وجودی او نیست. از این روی هستی اش به گونه‌ای تصور و تصویر شده است که هر واقعه یا عنصری در پیوند با او به هویت حماسی برسد. خویشتکاری اش معیار سنجش و ارزش قهرمانانی است که در پهنهٔ وسیع حماسه طلوع و افول می‌کنند» (مختاری، ۱۳۶۹: ۱۲). شارحان شاهنامه بچهٔ دیو را دارای معنایی کنایی و توهین‌آمیز دانسته و استفادهٔ اسفندیار از آن را در جدال لفظی‌ای که بین وی و رستم درمی‌گیرد، برای تحقیر رستم و خاندان وی می‌دانند و در مجموع در شرح بچهٔ دیو گفته‌اند: شیطان ستیزه‌گر (انوری، ۱۳۶۳: ۲۳۹)، یا شیطان ستیزه‌گر و ناموافق (رستگار فسایی، ۱۳۷۴: ۲۶۲). در حالی که اصطلاح «بچهٔ دیو» دارای بار فرهنگی و اعتقادی ویژه‌ای است. فریبکاری آرایه‌های ادبی و کنایی دانستن معنای واژه، باعث شده زمینهٔ برداشت‌های اشتباه از آن فراهم شود و زیرساخت فرهنگی و اساطیری آن پنهان بماند.

در این جستار که از نوع پژوهش‌های نظری است، با استفاده از روش تحلیل محتوا و به شکل توصیفی - تحلیلی تلاش می‌شود معنای حقیقی زادن و طرد زال، متناسب با فضای اساطیری داستان ارائه شود و یکی از باورهای فراموش شده، که در این بخش از شاهنامه با استحال و دگرپسی همراه است، بازسازی شود.

#### پیشینه

بچه دیو شمرده شدن زال حاصل تلاقی چند دیدگاه اساطیری و فرهنگ عامه است. بنا بر سخنان اسفندیار (فردوسی، ۱۳۸۷: ۳۴۴/۵) زال فرزند سام نیست. پیکرشناسی اهریمن و دیوان با تن سیاه و موی سپید، تصویری شناخته‌شده بود که سام فرزندش را به وی منسوب می‌کند. اگرچه در متون ایرانی ظاهراً اهریمن با موی سپید وصف نشده، اما همخوانی توصیفات دیو سپید، که دارای پیکر سیاه و موی سپید است، آن دورا در پیکرشناسی یکسان قرار می‌دهد. علاوه بر این، از موجودات اهریمنی دیگر نیز با موی سفید یاد شده است (اکبری مفاخر، ۱۳۸۹: ۱۸۵-۱۸۶). داستان تولد زال و طرد او از سوی پدر به دلیل سپیدی مو، پرورده شدن وی توسط سیمرغ، خواب سام و بازگشت زال روایتی است که ده بار در شاهنامه تکرار شده است. نخستین بار این داستان را فردوسی بر پایه منابع تاریخی آغاز می‌کند و در ضمن داستان پادشاهی منوچهر در ۱۲۰ بیت بازگو می‌کند (صدیقی، ۱۳۹۲: ۱۴۹). بر مبنای این بخش از شاهنامه، سام پس از مدت‌ها آرزوی فرزند داشتن، از همسری در شبستان خود صاحب پسری با مو و ابروانی سپید می‌شود. بر مبنای باورها و سنت‌های جامعه آن عصر، تولد چنین فرزندی شوم شمرده می‌شد و تفاوت ظاهری زال با سایر نوزادان نوعی نقص و عیب اهریمنی به حساب می‌آمد. لذا تولد وی را با دیو و اهریمن پیوند داده و نشانه‌ای برای سرنوشتی ناگوار و شوم برای خاندان کودک انگاشتند. به همین دلیل، خبر تولد او را یک هفته از سام پنهان داشتند تا آنکه سرانجام دایه‌ای خردمند، حادثه تولد زال را با موی سپید به سام خبر می‌دهد و سام که داشتن چنین فرزندی را ننگ می‌دانست، دستور می‌دهد او را در دامنه البرزکوه رها سازند تا از بین برود.

بر مبنای روایت فردوسی:

ز مادری جدا شد در آن چند روز	نگاری چو خورشید گیتی فروز
به چهره چنان بود تابنده شید	ولیکن همه موی بودش سپید
پسر چون ز مادر بر آن گونه زاد	نکردند یک هفته بر سام یاد....

(فردوسی، ۱۳۸۷: ۱/۱۳۸).

سر انجام بعد از یک هفته دایه به سام خبر می‌دهد که:

پس پرده تو در ای نامجوی  
تنش نقره سیم و رخس چون بهشت  
از آهو همان کش سپید است موی  
یکی پور پاک آمد از ماهروی  
بر او بر نبینی یک اندام زشت  
چنین بود بخش تو ای نامجوی

(همان: ۱۳۸)

و سام پس از تأملی اندک او را شوم می داند و:  
بفرمود پس تاش برداشتند  
نهادند بر کوه و گشتند باز  
از آن بوم و بر دور بگذاشتند...  
برآمد بر این روزگاری دراز

(همان: ۱۳۹)

از این پس روایت زادن و طرد زال، با اهداف مختلف و هر بار با تکیه بر جنبه‌ای از آن ۹ بار دیگر در شاهنامه تکرار شده است؛ چهار بار توسط سام برای منوچهر و بزرگان، یک بار در مقام گفت‌وگوی درونی و بئالشکویای سام با خدا که در آن زال را تجسم اهریمن و مصداقی از ننگ می داند و می گوید:

اگر من گناهی گران کرده‌ام  
به پوزش مگر کردگار جهان  
بپیچد همی تیره جانم ز شرم  
... از این ننگ بگذارم ایران زمین  
وگر کیش آهرمن آورده‌ام  
به من بر ببخشاید اندر نهان  
بجوشد همی در دلم خون گرم  
نخوانم بر این بوم و بر آفرین

(همان: ۱۳۹)

سه بار دیگر داستان توسط زال برای سام بازگو شده (رک: صدیقی، ۱۳۹۲: ۱۳۹-۱۶۶). این روایت‌ها در کلیت خود با روایت فردوسی تفاوت چندانی ندارند، اما در روایت طعنه‌آمیز اسفندیار که در قالب ۱۳ بیت آمده است، بخش‌هایی دیگر از داستان برجسته می‌شود که در بازگشایی ژرف‌ساخت اساطیری و بن‌مایه خاص آن بسیار مؤثر و راه‌گشاست. روایت اسفندیار خطاب به رستم چنین است:

چنین گفت با رستم اسفندیار  
من ایدون شنیدستم از بخردان  
که دستان بدگوهر دیوزاد  
فراوان ز سامش نهان داشتند  
تنش تیره بُد موی و رویش سپید  
بفرمود تا پیش دریا برند  
که ای نیک‌دل مهتر نامدار  
بزرگان و بیداردل موبدان...  
به گیتی فزونی ندارد نژاد  
همی رستخیز جهان داشتند  
چو دیدش دل سام شد ناامید  
مگر مرغ و ماهی ورا بشکرند...  
چنین گفت با رستم اسفندیار  
من ایدون شنیدستم از بخردان  
که دستان بدگوهر دیوزاد  
فراوان ز سامش نهان داشتند  
تنش تیره بُد موی و رویش سپید  
بفرمود تا پیش دریا برند  
که ای نیک‌دل مهتر نامدار  
بزرگان و بیداردل موبدان...  
به گیتی فزونی ندارد نژاد  
همی رستخیز جهان داشتند  
چو دیدش دل سام شد ناامید  
مگر مرغ و ماهی ورا بشکرند...

از آن پس که مردار چندی چشید  
 پذیرفت سامش ز بی‌بچگی  
 برهنه سوی سیستانش کشید  
 خجسته بزرگان و شاهان من  
 ز نادانی و دیوی و غرچگی  
 ورا برکشیدند و دادند چیز  
 نیای من و نیک‌خواهان من  
 فراوان بر این سال بگذشت نیز

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۲۵۵/۶)

تولد نابه‌هنجار زال به عنوان یکی از درونمایه‌های تولد قهرمان مورد توجه بسیاری از پژوهشگران واقع شده است. چنان که چهل‌امیرانی و عرب‌زاده (۱۳۹۸) در مقاله «تحلیل بازنمود زال، کودک اسطوره‌ای (رها شده) در نگاره گفتار اندر داستان سام نریمان و زادن زال از شاهنامه طهماسبی با استفاده از رویکرد بینامتنیت» آن را بر مبنای الگوی کمپل از کودکان رها شده تحلیل کرده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که عناصر ساختاری این داستان به طور کامل با الگوی کمپل مطابقت دارد (چهل‌امیرانی و عرب‌زاده، ۱۳۹۸: ۷۲). بر اساس الگوی کمپل از کودکان رها شده، «بسیاری از آنان کودکانی هستند که به دلایلی از قبیل نقص عضو، جنسیت، عدم زیبایی و یا پیش‌بینی مخاطره‌انگیز بودن، توسط والدینشان که اغلب از پادشاهان، بزرگان یا سران حکومت بوده‌اند، از جامعه یا خانواده تبعید شده‌اند» (کمپل، ۱۳۸۷: ۳۲۵). حمیدیان در کتاب درآمدی بر هنر و اندیشه فردوسی (۱۳۷۲) می‌گوید: «این کودکان به شکلی معجزه‌آسا نجات می‌یابند و با وجود زندگی تنها در شرایط سخت و دور از جامعه، دارای صفات اخلاص در اعتقاد، پهلوانی، شجاعت و خودساختگی گردیده‌اند». به گفته وی، فردوسی در داستان زال در ساختاری منسجم، به تولد شگفت او، سفر معجزه‌آسایش، تبدیل شدنش به فرمانروایی پهلوان، همچنین چگونگی ازدواج زال و مشاور و راهنمایی خردورز گشتن برای شاهان ایرانی پرداخته است و او را در شمار بی‌مرگان و جاودانان حماسه قرار داده است (حمیدیان، ۱۳۷۲: ۳۱۰). تولد نامتعارف قهرمان در ادبیات داستانی عامه نیز از چشم‌اندازهای مختلف بررسی شده است. ذوالفقاری (۱۳۹۴) در مقاله «ساختار داستانی منظومه‌های عاشقانه فارسی» می‌گوید: «تولد قهرمان همواره با سختی و دشواری همراه است» (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۷۶). تمام این موارد بیانگر آن است که کودکانی که به شکل غیرطبیعی زاده می‌شوند، از خانواده طرد می‌شوند و معمولاً به شکل نامتعارف به دست موجوداتی ماورایی پرورش می‌یابند. شاید بتوان دلیل اصلی پرداختن به چنین درونمایه‌ای را در ادبیات داستانی عامه و نیز ادبیات حماسی نوعی براعت استهلال دانست که نویسنده یا شاعر به وسیله آن قصد دارد ذهن خواننده را برای پذیرش وقایع خاص و نقشی که تقدیر برای این قهرمانان در نظر گرفته، آماده سازد. علاوه بر موارد یاد شده، داستان زال از چشم‌اندازهای مختلف مورد توجه پژوهشگران واقع شده و هریک پس از بازکاوی داستان، جنبه‌ای از معنای پنهان و ضمنی آن را بازگو کرده‌اند. از جمله این پژوهش‌های

ارزشمند می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

رحمدل شرفشاهی (۱۳۸۵) در مقاله «نگاهی دیگر به افسانه زال و رودابه»، تولد و طرد زال را بر مبنای رویکرد ساختارشکنی بررسی کرده و زیرساخت مرکزی داستان را پیوند بین نسل اهورا و اهریمن دانسته است. ابراهیمی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی تحول مفهومی دیو در تاریخ اجتماعی و ادبیات شفاهی» به واژه‌شناسی، مفهوم‌شناسی و کارکردهای گوناگون دیو در ادبیات پرداخته و مصادیق دیو، به عنوان موجودی زیانکار را در شاهنامه معرفی نموده است. صدیقی (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی بسامد مکرر در روایت‌های زادن زال در شاهنامه» به این نتیجه رسیده است که زادن زال، طرد از سوی پدر و پرورش یافتنش توسط سیمرغ، پس از روایت فردوسی نه بار دیگر از زبان سام، زال و اسفندیار به شکل‌ها و نیات مختلف تکرار شده است. مبنای این مقاله روایت‌شناسی است، اما به دلیل مقایسه روایت‌های گوناگون از موضوع مورد نظر، در شناخت ابعاد مختلف داستان زال مفید است. یاحقی و براتی (۱۳۸۵) در مقاله «فرجام زال» بر پایان استثنایی زندگی و سرنوشت زال، درست همچون تولد نامتعارف او، تأکید کرده‌اند و با توجه به نامشخص بودن فرجام وی در منظومه‌های حماسی، نشان داده‌اند که زال هویتی اسطوره‌ای دارد و تجسمی از ایزد زمان، زروان، است. حیدری و یاراحمدی (۱۳۹۶) در مقاله «همزاد و جلوه‌های آن در باور قوم لک» بدون اشاره به بچه دیو در شاهنامه، به بررسی باور همزاد و ابعاد و جلوه‌های آن در میان ملل مختلف پرداخته‌اند. اتورنک (۱۳۸۴) در مقاله «همزاد به مثابه خود نامیرا» به این نتیجه رسیده است که همزاد از جنسی دیگر و نیمه گمشده انسان است و اگر نیمه گمشده به دست نیاید، سبب بیماری می‌شود» (اتورنک، ۱۳۸۴: ۱۹۷). اذکایی (۱۳۶۶) در مقاله «افسانه دو همزاد»، ریشه‌های اساطیری و کارکردهای همزاد را در تولد انگره مینو و سپننه مینو در ایران باستان بررسی کرده و بیان نموده است که زروان، اهرمن را در جریان آفرینش، در حرکت آفرید تا بر اثر پیکار با هرمزد روند هستی را تندتر کند (اذکایی، ۱۳۶۶: ۲۶۷).

تمامی موارد یادشده علی‌رغم تقدم فضل و فضل تقدم و با وجود آنکه هر یک به گونه‌ای داستان زال و طرد وی را مطرح می‌کنند، به ارتباط زال با دیو و اهریمن که ریشه در فرهنگ عامه و اساطیر ایرانی دارد و با واکاوی اساطیر و باورها قابل بازسازی است، نپرداخته‌اند.

### فرضیه و روش پژوهش

برای تولد و طرد زال دو فرضیه و یک هدف قابل تصور است:

**الف: فرضیه اول:** زال زاده سام نیست. دیوها و موجودات اهریمنی در یک لحظه خاص و با یک غفلت ناخواسته، زال فرزند سام را با فرزند خود تعویض کرده‌اند. زال اصلی اسیر دیوان است و زالی که محور داستان

واقع شده، همزاد او و بچه اهریمن و دیوی است که همزمان با زال در دنیایی دیگر به دنیا آمده است.

ب: فرضیه دوم: دیو و شیطان بر مبنای آموزه‌های دینی می‌توانند در امور متعددی با انسان شریک شوند. در قرآن کریم آمده است: «وَاسْتَفْزِرُ مِنْهُم مِّنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهُمْ، وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا» (آیه ۶۴، سوره اسراء) [و از ایشان هرکه را توانستی، با آوای خود تحریک کن و با سواران و پیادگان بر آن‌ها بتاز و با آنان در اموال و اولاد شرکت کن و به ایشان وعده بده، و شیطان جز فریب به آن‌ها وعده نمی‌دهد (ترجمه فولادوند). بنابراین، در صحت مشارکت شیطان در تولد بعضی از نوزادان تردیدی وجود ندارد، آنچه این اعتقاد صحیح را در زمره باورها و بخشی از فرهنگ عامه قرار می‌دهد، تحلیل‌هایی است که در چگونگی و اهداف این مشارکت در میان مردم و آداب و رسوم آن‌ها شکل گرفته است. این که در تداول عامه به بچه‌های شلوغ، «شیطان» گفته می‌شود و یا برخی از انسان‌های زیانکار را «عوضی» و یا در اختلاط فرهنگ ایرانی و عربی «جن» یا «تخم جن» می‌نامند، ریشه در این نکته دارد.

ج: هدف دیوان از تعویض فرزند خود با فرزند آدمیان: با پذیرش هر یک از دو فرضیه، این پرسش پیش می‌آید که «هدف دیوها از تعویض زال با همزادش یا مشارکت در تولد او چیست؟». پاسخ اجمالی آن است که بر مبنای اساطیر و بینش‌های دینی و مبتنی بر ثنویت، اهریمن قصد دارد با آفرینش موجودات زیانکار، جهان پاک اهورایی را به انحراف بکشد و در نبرد دائمی نور و ظلمت و به بیان دیگر، خیر و شر که اساس اساطیر ایرانی است، به پیروزی و حاکمیت ظلمت و شریاری برساند. وی برای دستیابی به اهداف خود، به‌ناچار باید موجوداتی به‌ظاهر اهورایی و درواقع اهریمنی را در نظام هستی وارد کند. دیوبچگان و اهرمن‌زادگان، که با نام‌های گوناگونی همچون غول، سناس، دیو، شیطان، ابلیس، دوال‌پا، ام صبیان، آل، همزاد و... نیز شناخته می‌شوند و با اندکی تسامح، ضد قهرمانان در حماسه ملی ایرانیان، دستیاران اهریمن برای پیشبرد اهداف او و به ویرانی کشیدن جهان اهوراآفریده به حساب می‌آیند.

به منظور بررسی فرضیه پژوهش، ابتدا نگاهی کوتاه به جایگاه و خویشکاری دیوان در آفرینش خواهیم داشت، سپس باورهای مرتبط با موضوع در فرهنگ عامه و اساطیر ایرانی بررسی خواهد شد و سرانجام به تطبیق ابیاتی که بر بچه دیو یا اهریمن بودن زال اشاره آشکار یا پنهان دارند، پرداخته خواهد شد.

### یافته‌ها و نتایج پژوهش

بسیاری از درونمایه‌های اساطیری و باورها یا آداب و رسوم مردم که غالباً خود را در قالب تعبیر کنایی، استعاره و نمادین نشان می‌دهند، دارای زیرساخت‌های بسیار دقیق و مبتنی بر نوعی جهان‌نگری هستند. این درونمایه‌ها با تغییر شکل و استحاله یا کمرنگ شدن و به کار رفتن در ساخت‌های غیرحقیقی خود، از نگاه



غیر دقیق در شمار تعابیر عادی به شمار می‌آیند و می‌توان با ارائه معنایی مجازی، از کنار آن‌ها به راحتی گذشت، در حالی که با دقت و واکاوی در زمینه‌های مختلف اساطیری و فرهنگ عامه، پیشینه‌هایی بسیار عمیق برای آن‌ها قابل بازسازی و بازیافت است. بچه دیو در شمار چنین تعبیراتی است.

## بحث و بررسی

### واژه و مفهوم‌شناسی دیو

دیو یکی از آفریده‌های اهریمنی در اساطیر و داستان‌های ایرانی است. دیو در فارسی میانه به صورت (dew)، در فارسی باستان (daiva) و در اوستا به شکل (daeva) آمده است. معادل این واژه در سانسکریت (deva) و به معنای خداست (مولایی، ۱۳۸۸: ۲۵۳). برخی از پژوهشگران این واژه را برگرفته از «ریشه دیوتا/دیوتا، از اولاد زنی به نام دیتی (Diti) به معنی روشن و درخشان می‌دانند» (جعفری، ۱۳۷۴: ۴۵۰). دیو در اصل به «گروهی از پروردگاران آریایی اطلاق می‌شده، ولی پس از ظهور زرتشت و معرفی اهورامزدا به عنوان خدای واحد، پروردگاران عهد قدیم (یعنی دیوان)، همراه‌کنندگان و شیاطین خوانده شدند» (یاحقی، ۱۳۸۶: ۳۷۱). پس از آنکه دیوان تقدس خود را از دست دادند و آنان را همچون موجوداتی اهریمنی پنداشتند، در اساطیر و آثار ادبی و منظومه‌های حماسی، دیو مظهر شرارت و زیانکاری به حساب آمد. مطابق اساطیر ایرانی «دیوان موجوداتی زشت‌رو و شاخ‌دار و حیل‌گرند که از خوردن گوشت آدمی روی گردان نیستند. اینان اغلب سنگ‌دل و ستمکارند و از نیروی عظیمی برخوردارند. تغییر شکل می‌دهند و در انواع افسونگری چیره‌دست‌اند (همان: ۳۷۲). مهمترین خویشکاری دیوان شرارت و زیانکاری است. از مجموع توصیفات مربوط به دیو چنین برمی‌آید که آنان طبیعتی غیرخاکی دارند. از آتش، هوا یا آب آفریده شده‌اند. به واسطه سرشت متعالی خود می‌توانند در یک لحظه به هر جا که می‌خواهند، بروند و به پیکر گیاه، جانور یا مردم درآیند. آن‌ها تیزپر و بادپا هستند و قابلیت ناپدید شدن دارند. به هر زبان که بخواهند، سخن می‌گویند. به هر راز سرنوشت، و گنج‌های نهانی دانا و از اخبار آینده باخبرند. و به هرکه بخواهند، یاری یا زیان می‌رسانند (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۵۴). بررسی خویشکاری‌ها و ویژگی‌های زال که به صورت واقعی یا بر اساس طعنه به او نسبت داده شده، بیانگر آن است که بخش عمده‌ای از صفات و ویژگی‌های وی با ویژگی‌های دیو همخوانی نزدیک دارد، این امر زیرساخت بچه دیو بودن او را به گونه‌ای تأیید می‌کند.

این نکته نیز شایان توجه و قابل تأمل است که در توصیفات زال در شاهنامه و به خصوص در ابیاتی که بیانگر واکنش سام پس از شنیدن خبر تولد عییناک زال است، مدام از گناه، نقص و اهریمنی بودن نوزاد سخن به میان می‌آید. بسامد واژگان نقص، عیب، اهریمن، گناه، دیو، ننگ و ... در این داستان تصادفی نیست و هر

یک به شکلی بیانگر باور سام و اطرافیان او مبنی بر دیوزاد بودن زال است. اسفندیار نیز در بیان پرکنایه خود به هنگام تحقیر رستم و خانواده او، مدام از واژگانی اهریمنی و دارای بار منفی استفاده می‌کند؛ واژگانی نظیر «دستان»، «بدگوهر»، «دیوزاد»، «نژاد عالی نداشتن»، «تن تیره و موی و روی سپید داشتن»، «مردار چشیدن»، «برهنه تن بودن»، «نادانی» «دیوی»، «غرچگی» و ... .

#### دیوزاد در اساطیر، فرهنگ عامه و ادبیات

دهخدا در معنای دیوزاد گفته است: زاده شده از دیو، بچه دیو، از نژاد دیو، از تخمه دیوان. سپس شواهد متعددی از استعمال این اصطلاح در شعر شاعران پارسی گو ارائه داده است (لغت‌نامه: ذیل «دیوزاد»): از جمله، از شاهنامه فردوسی ابیات زیر را نقل می‌کند:

که گر گویو گودرز و آن دیوزاد      شونند ابر غرنده یا تیزباد  
 که برد آگهی نزد آن دیوزاد      که آنجا سیاوخش دارد نژاد  
 کنون چون گشاده شد آن دیوزاد      به چنگ است ما را غم و سردباد  
 از گرشاسپ‌نامه اسدی بیت زیر را شاهد آورده:

به طمع بزرگیم بدهی به باد      بدان ازدهاپیکر دیوزاد  
 و ابیات زیر را از نظامی ذکر کرده است:

گل را نتوان به باد دادن      مه‌زاد به دیوزاد دادن  
 همه در هراسیم از این دیوزاد      تویی دیوبند از تو خواهیم داد  
 به من بانگ برزد که ای دیوزاد      شبیخون من چونت آید به یاد

همدانی در توصیف دیوها بیان می‌کند که آنان معمولاً سیاه‌رنگ‌اند. دندان‌هایی بلند، لب‌هایی کلفت و چشمانی آبی دارند. «دیو تواند که خود را بنماید به هر صورت که خواهد» (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۸۷). گاهی نیز خود را به هیئت زنان زیبا درمی‌آورند. وی با درآمیختن باورهای جن و دیو و با استناد به آیه شریفه «و حُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ» (آیه ۲۷، سوره نمل)؛ و برای سلیمان سپاهیان‌ش از جن و انس و پرندگان جمع‌آوری شدند و [برای رژه] دسته دسته گردیدند (ترجمه فولادوند). می‌گوید: از جمله آنان یکی صخر جنی بود، و وی بر صفت آدمی بود، و روی شیر داشت و در هر اندامی به حیوانی مانده بود» (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۸۶). در توصیف جنسی دیگر از دیوان گفته است: «آتش از دهان ایشان می‌رفت و بانگ سگ می‌کردند و دیوی دیگر نیمه تن وی مانند سگ و خرطومی دراز، نیمه دیگر تن وی همچون آدمی است (همان). سپس داستان‌هایی از شرارت‌ها و زیانکاری‌های دیوان ذکر می‌کند.

در افسانه‌های ایرانی دیوها معمولاً دختر زیبایی را می‌ربایند و او را در چاه، غار یا زیر زمین زندانی

می‌کنند. گاه دختر ربوده شده، به اختیار خود به همسری دیو درمی‌آید و از او صاحب فرزند می‌شود (شریعت‌زاده، ۱۳۷۱: ۱۳۲). به گفته ابراهیمی، «لقب دیوزاد که در برخی افسانه‌ها به قهرمانان داده می‌شود، از همین موضوع نشئت گرفته است» (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۶۹). به گفته سرکاراتی، که مبتنی بر اصل دگرذیسی و استحاله در بن‌مایه‌های اساطیری است، «پریان ایزدان باروری و زایش بودند که در این نقش به‌سان زنی جوان و زیبا تصور می‌شدند و برای بارور شدن و زاییدن با ایزدان و نیز شاهان و یلان اسطوره‌ای درمی‌آمیختند و با نمایش زیبایی و جمال خود، آن‌ها را اغوا می‌کردند. این موجودات بیشتر با آبستنی و زایش سر و کار داشتند» (سرکاراتی، ۱۳۸۵: ۶-۷). بعدها به دلیل خواهش‌های نفسانی پری و اغوای پهلوان/شاهزاده در دین مزدیسنا با دید اهریمنی و منفی به این موجودات نگریسته شده است (توسلی و رضایی، ۱۳۹۸: ۵۵). در ادب عربی نیز داستان‌های فراوانی وجود دارد که به آمیزش جنیان با زنان و فرزندآوری آنان اشاره دارد. از جمله افراد مهمی که در نتیجه ازدواج انسان و جن متولد شده، بلقیس، ملکه سبا است. گفته‌اند که: «پدر بلقیس پادشاهی قدرتمند بود که ممالک بسیاری را تحت حکومت خود داشت. او خود را از حاکمان دیگر برتر می‌دانست و به آنان می‌گفت که شما از مقام و رتبه من پایین‌ترید و چون خود را از همه افراد بالاتر می‌دانست و دوست نمی‌داشت با انسانی ازدواج کند، با زنی از زنان جن به نام ریحانه، دختر سکن، ازدواج کرد و حاصل این ازدواج دختری شد به نام بلقیس» (حمزه، ۱۳۸۹: ۱۴۵).

در روایت‌های نقالی و شفاهی نیز «برای دیوان و پتیارگان فرزندان ساختن شده و در روایات متأخر نقالی و منظومه‌های برگرفته از این داستان‌ها وارد شده تا با رستم و فرزندان او مقابل شوند» (آیدنلو، ۱۳۹۷: ۵). چنان‌که در شبرنگ‌نامه پس از آنکه لشکریان شبرنگ چند بار از سپاه ایران شکست می‌خورند، «شبرنگ از چنگ رستم و فرامرز به توران می‌گریزد تا با سپاهی دوباره برگردد، ایرانیان نیز به مازندران می‌روند و مادر او مهیار را (که دیوی است) به بند می‌کشند و او به ازدواج بهرام، پسر گودرز، درمی‌آید» (همان: ۲). نظامی با اشاره به باور تجسم دیو به شکل‌های مختلف و قدرت خارق‌العاده آن، در توصیف اسبی که خاقان چین به اسکندر به عنوان هدیه می‌دهد، می‌گوید:

به چابک‌روی پیکرش دیوزاد      به پرندگی کنیتش دیوباد

(نظامی، ۱۳۸۶: ۳۳۹)

در شاهنامه یکسان پنداری دیو و اهریمن و قایل شدن به فرزند برای اهرمن یا دیو به‌کرات دیده می‌شود. جلال‌متینی در مقاله «روایتی دیگر از دیوان مازندران» (متینی، ۱۳۶۳: ۱۱۸-۱۳۴)، به این موضوع پرداخته و نمونه‌هایی از اشعار شاهنامه را به‌عنوان مثال بیان کرده است. فردوسی در داستان کشته شدن سیامک، واژه پور اهریمن را برای دیو سیاه به کار برده و گفته است:

به گیتی نبودش کسی دشمننا      مگر در نهان ریمن اهریمننا  
 به رشک اندر آهرمن بدسگال      همی رای زد تا ببالید یال  
 سیامک بیامد برهنه تننا      برآویخت با پور اهریمننا

(فردوسی: ۱۳۷۸، ۱/۲۹)

سودابه یکی از نمونه‌های صریح «دیوزاد» ان شاهنامه است که سیاوش را به کام مرگ می‌کشاند. همکاری وی با اهریمن در تباہ‌سازی آفرینش اهورایی را در همین امر می‌توان دید. فردوسی به پری‌مانند بودن سیاوش به هنگام تولد وی نیز اشاره کرده و گفته است:

جدا گشت از او کودکی چون پری      به چهره به سان بت آذری

(همان: ۹/۳)

در ادامه داستان، سودابه از سیاوش می‌پرسد:

نگویی مرا تا نژاد تو چیست      که بر چهر تو فر چهر پری‌ست؟

(همان: ۲۱/۳)

آیدنلو با تحلیل شاخصه‌های پری‌گونه‌گی مادر سیاوش، معتقد است که او پری بوده است (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۸۲-۶۳).

در سام‌نامه در روایات مربوط به سام نریمان، به پهلوانی به نام «فرهنگ» اشاره شده است که گرشاسپ نام او را «دیوزاد» نهاده است:

دگر گفت برگو به من نام خویش      بدان تا بیابی مر آرام خویش  
 بدو گفت فرهنگ نام من است      به زابلستان در مقام من است  
 به بزمم چو گرشاسپ بنشانده است      مرا «دیوزاده» همی خوانده است

(خواجو، ۱۳۸۶: ۲۲۰)

جالب است که در روایات شفاهی و مردمی شاهنامه آمده است که سام پس از رها کردن زال در کوهسار، با فرهنگ دیو رویاروی می‌شود. نخست با یکدیگر جنگ می‌کنند. سام بر فرهنگ دیو پیروز می‌شود و او را به اطاعت خویش درمی‌آورد. پس از چندی هر دو برای آوردن زال نزد سیمرغ می‌روند (انجوی شیرازی، ۱۳۶۹: ۶۷/۱؛ غفوری، ۱۳۹۳: ۲۷۹).

یکی از مواردی که در آن به روشنی ویژگی‌های دیو بیان شده، توصیفات فردوسی از دیو سپید است.

چو مژگان بمالید و دیده بشست  
 به تاریکی اندر یکی کوه دید  
 در آن جای تاریک لختی بجست  
 به رنگ شبه روی و چون شیر موی  
 سراسر شده غار از او ناپدید  
 جهان پر ز پهنای و بالای اوی  
 سوی رستم آمد چو کوهی سیاه  
 از آهنش ساعد ز آهن کلاه

(فردوسی: ۱۳۷۸: ۱۰۷/۲)

دیو سپید بسیار عظیم‌الجثه است، اندامی چون کوه دارد و وقتی می‌ایستد، سرش به آسمان می‌ساید. پیکرش سیاه، اما مویش سپید است. جادومردی است که در نبرد با رستم در یک لحظه خود را به شکل کوه و در لحظه‌ای دیگر به شکل ابر درمی‌آورد ... پاره‌ای از این ویژگی‌ها به صورت غیرمنظم و پراکنده در مورد زال نیز به کار رفته، که تصور اساطیری بچه دیو بودن او را تأیید می‌کند.

باید توجه داشت که بچه دیو خوانده شدن زال، در عین حال، زمینه‌ساز ازدواج او با رودابه، که خود به تعبیر منوچهر «دیوزاد» است، می‌شود. منوچهر پس از دریافت نامه سام با خود می‌گوید:

از این مرغ پرورده و آن دیوزاد  
 چه گویی چگونه برآید نژاد

(همان: ۱۸۰/۱)

در حقیقت، «رستم، فرزند زال و رودابه، محصول پیوندی اهورایی و اهریمنی، و در اساطیر ایران مظهر انسان کامل است که قدرت بدنی برتر و تجهیزات دانش برتر او برای آسایش مردم است» (رحمدل شرفشاهی، ۱۳۸۵: ۶۳). وی یکی از این دو را (قدرت بدنی) را از اهریمن و دیگری را (دانش برتر) را از فوره ایزدی سام گرفته است.

#### باورهای مرتبط با دیو در فرهنگ عامه

دیو و مصادیق گوناگون آن، از جمله: همزاد، شیطان، اهریمن و جن در ادبیات و فرهنگ عامه کارکردهای بسیار متنوعی دارند و باورها و آداب و رسوم قابل توجهی درباره آن‌ها شکل گرفته است. بی‌آنکه بخواهیم در پی بررسی این کارکردها و باورها باشیم، بخش عمده‌ای از آن‌ها را در ارتباط با تولد و نوزادان می‌یابیم. در گذشته‌های نه‌چندان دور به هنگام تولد، مادر و کودک در معرض آسیب‌های فراوانی قرار می‌گرفتند، به گونه‌ای که پیشگیری از احتمال مرگ و میر یکی یا هر دو و نیز ناقص شدن جسمانی یا عقلانی نوزاد یکی از دغدغه‌های نیاکان ما بوده است. به همین خاطر باورهای متنوعی درباره «نوزاد و دیو» در فرهنگ عامه وجود دارد. این باورها در دسته‌های شش‌گانه زیر قابل جای‌دهی هستند:

**الف: همزاد:** همزاد در سه معنا در فرهنگ ایرانی به کار برده شده است. این سه معنی عبارتند از هم سن و سال، دو قلو و کودکی که با کودک دیگر از یک مادر بزاید، و موجودی متوهم که همزمان با تولد کودک

در عالم جنیان یا دیوان به دنیا می‌آید (دهخدا، ذیل همزاد). در برهان قاطع آمده است: «مشهور است که چون فرزندی متولد شود، جنی هم با او به وجود می‌آید و با آن شخص همراه می‌باشد که آن جن را همزاد او می‌گویند» (تبریزی، برهان قاطع، ذیل همزاد).

همزاد به عنوان یک بن‌مایه تکرار شونده در اغلب فرهنگ‌های بشری وجود دارد. به عبارتی «اعتقاد به همزاد باوری کهن و جهان‌شمول است» (فره‌وشی، ۱۳۶۴: ۹). همزاد در دو معنای مثبت و منفی در فرهنگ‌ها و به‌ویژه فرهنگ ایرانی حضور دارد. لذا آن را گاه نمادی آرکی‌تایپی از تجسم انسان معنوی دانسته‌اند و با قایل شدن به چهره‌مُثلی برای آن، همزاد را من‌نهایی انسان دانسته‌اند (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۳۰۹). همزاد در معنای مثبت خود با «ژنی»های رومی، دننای ایرانی و فروهر قابل تطبیق است (یاحقی، ۱۳۸۶: ۸۹۱). در باور اعراب همزاد با جن یکی دانسته می‌شود. جن‌های همزاد گاه خوب و سودرسان هستند و گاه بدکار و آسیب‌رسان (ابراهیمی، ۱۳۸۹: ۷۲). «تابعه» یکی از همزادان سودرسان است که «به شعرا تلقین شعر می‌کند و چون تابعه همچون روحی نامرئی همه جا پیرو و همراه شخص است، او را تابعه نامیده‌اند (محقق، ۱۳۹۳: ۲۰۶). دهخدا نام دیگر این موجود را «زوبعه» دانسته است (دهخدا، ذیل «تابعه»). در تداول عامه به همزاد خیررسان و محافظ فرد که همزمان با او به دنیا می‌آید، «موکل» گفته می‌شود. همزاد در جلوه و معنای مثبت آن مورد نظر این گفتار نیست. آنچه مورد نظر ماست، همزاد در معنای منفی و زیان‌رسان آن است. بنا بر برخی از باورهای عامه در زمان تولد نوزاد، یک جن نیز با او متولد می‌شود که از هر لحاظ شبیه به اوست؛ چه از لحاظ روحی و چه از نظر ویژگی‌های بدنی. به گفته معین «همزاد را موجودی متوهم از جن گویند که با شخص در یک زمان متولد شود و در تمام حیات با او همراه است» (معین، ۱۳۷۱: ذیل «همزاد»). در باور مردم، هر شخص هنگام تولد دارای همزادی از اجنه است که سرنوشت مشترکی با او دارد (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۴۰۷). صادق هدایت می‌گوید در تهران به کودکی که از همزاد خود آسیب دیده و مریض و رنجور شده، «سایه‌زده» می‌گویند (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۸۳). مردم کرمان معتقدند موجودی اهرمنی به نام «شیشه» که در حقیقت نام دیو همزاد کودکان است، همزمان با تولد نوزاد به دنیا می‌آید و دیوان و شیاطین مترصدند که اطرافیان کودک از او غافل شوند و او را بر زمین بگذارند. به محض آنکه چنین اتفاقی بیفتد، شیاطین بچه انسان را با همزاد خود عوض می‌کنند، از آن پس کودک یا نوزاد مبتلا به انواع بیماری‌ها می‌شود. برای پیشگیری از این امر، مراسم قابل توجهی به نام «شب شیشه» در میان مردم کرمان رواج داشته است. شب ششم بعد از تولد نوزاد را شب شیشه می‌گویند. شیشه نام دیو یا جنی است شبیه کبوتری سفیدرنگ که در این شب خود را به چراغ می‌زند و آن را می‌شکند و در تاریکی شب طفل را می‌رباید و همزادش را به جای او می‌نشانند. در این شب برای حفاظت از نوزاد او را روی سینی مسی‌ای می‌گذارند. لباس قرمز بر تنش

می‌پوشانند و بر روی کلاه یا پیشانی‌اش تکه‌ای پنبه می‌گذارند و بر آن تعدادی سوزن فرو می‌کنند تا آل یا شیشه بترسد و به کودک نزدیک نشود. آنگاه یک شیشه آب، مقداری نمک، یک تکه زغال و یک آینه بالای سر نوزاد می‌گذارند. بستگان کودک تا صبح بر بالین او بیدار می‌مانند و به شادی می‌پردازند. در این شب نوزاد را روی زمین نمی‌گذارند. مقداری نان و روغن و شکر روی پشت بام یا پشت در اتاق می‌گذارند تا وقتی که آل یا شیشه می‌آید، به آن‌ها مشغول شود و کاری به نوزاد نداشته باشد (صرفی، ۱۳۹۱: ۸۰).

اقوام کرد و لر نیز به وجود همزاد به شکل‌های مختلف اعتقاد دارند. قوم لک معتقدند: «همزمان با تولد هر انسانی، موجودی ماورایی که به طالع آن نوزاد است، متولد می‌شود. این همزاد همیشه با اوست. عوض شدن این دو در چهل روز اول تولد (چله) یکی از مهمترین باورها و دغدغه‌های این قوم است. اگر کودک بعد از تولد تا چهل روز تنها بماند یا ادعیه و حرز قرآنی بر بالین او نباشد، توسط اجنه تعویض خواهد شد، یعنی مادر جن بچه خود را به جای نوزاد می‌گذارد و او را با خود می‌برد. در این صورت نوزاد رنگ‌پریده، بی‌رمق، بدقیافه، گنگ و ... خواهد شد. به طور کلی اگر بچه‌ای به هر دلیل، چنین ناهنجاری‌هایی داشته باشد، باور دارند که با همزاد خود عوض شده است و به او آلشتی (یعنی تعویض شده با همزاد) می‌گویند (ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۲۳۸-۲۴۰). بر مبنای فرهنگ عامه، «همزاد می‌تواند به کودک خردسال آسیب برساند و او را رنجور کند. همچنین بر اساس باور مردم، کودکی که بیش از حد لاغر و بیمار و به طور کلی غیرمتعارف باشد، فرزند انسان نیست، بلکه همزاد جنی اوست که جنیان او را با فرزند انسان عوض کرده‌اند. بنابراین «در فرایند جادویی پیچیده‌ای کودک اصلی را برمی‌گردانند» (شکورزاده، ۱۳۴۶: ۲۰۳).

باور به همزاد و تعویض او در میان برخی از ملت‌های اروپایی نیز رواج داشته است. از این رو «بچه عوضی، بچه ناقص یا زشت» از اسامی همزاد است. مردم نروژ عقیده دارند «از زمان تولد تا مرگ، هر آدمیزادی را موجودی به نام فیگلیا همراهی می‌کند» (کریستین سن، ۱۳۵۵: ۱۲۷). در آلمان به این بچه (wechs elbalg) یعنی بچه ناقص و زشتی که آن شیطان است، و در انگلیسی به آن (enfant substitue) یعنی بچه جایگزین می‌گویند (امیدسالار، به نقل از ابراهیمی، ۱۳۹۲: ۸۴۲). بر اساس آنچه گفته شد، بچه دیو خوانده شدن زال و طرد او می‌تواند نتیجه باور و اعتقاد اساطیری مربوط به همزاد باشد.

**ب: عوضی:** در باور پیشینیان برای دیوان این امکان وجود دارد که فرزندان خود را با نوزادان، کودکان و به طور کلی آدمیان عوض کنند. دهخدا در توضیح «بچه عوضی» گفته است به اعتقاد قدما، بچه‌ای است که جن‌ها او را برده و با بچه‌ای از بچه‌های خود تبدیل کرده‌اند (دهخدا، ذیل «عوضی»). بچه تعویض شده به نحو بارزی با بچه‌های معمولی متفاوت است و نقص عضوی بارز دارد. پاره‌ای از این باورها که در میان اقوام مختلف ایرانی رواج دارد، به قرار زیر است:

«اگر بچه‌ای غشی باشد، گیلانی‌ها می‌گویند که با بچه از ما بهتران -جن یا پری- عوض شده است» (ذوالفقاری، ۱۳۷۴: ۳۲۲). تبریزی‌ها معتقدند: «اگر کسی را داخل دولابچه کنند و درش را ببندند، اجنه او را عوض می‌کنند» (همان: ۴۰۸). کردها و گیلانی‌ها «نوزاد تازه متولد شده را تا چهل روز تنها نمی‌گذارند؛ زیرا معتقدند اجنه بچه انسان را با بچه خودش عوض می‌کنند» (همان: ۴۰۹). سیرجانی‌ها معتقدند: «کودکی که خیلی لاغر، رنجور و مریض باشد، پدرش بچه‌ای از اجنه را سوزانده و آن‌ها بچه خود را با این کودک عوض کرده‌اند. بچه را در آخور اسب می‌گذاشتند و دعانویس هم دعایی می‌نوشت و به پدر و مادر طفل می‌داد» (همان: ۴۱۰). به اعتقاد مردم قزوین و اردکان، «اگر بچه‌ای روز به روز لاغر و زرد و نحیف شود، اجنه او را به هنگام تولد با بچه خود عوض کرده‌اند. علاج او این است که روز چهارشنبه آخر سال، یا چهارشنبه آخر ماه صفر، یک خشت خام بردارند و آن را مثل صورت یک آدم آرایش کنند و روی آن مقداری اسفند و پول خرد و نمک بریزند و در مستراح قرار دهند و بچه را نیز آنجا بگذارند. بعد از یک ساعت به مستراح رفته و بچه را بیرون بیاورند. در این فاصله جن بچه خود را می‌برد و طفل را بازمی‌گرداند» (همان: ۴۱۰). بچه عوضی از همکاران اهریمن و از موجودات زیانکار شمرده می‌شود.

**ج: ربودن:** در ادبیات عامه گاه دیوان و پریان فرزندان آدمیان را می‌ربایند. رستگار فسایی در ضمن بیان خویشکاری‌های پریان می‌گوید: «پریان دل‌باخته نران و پهلوانان می‌شوند و آن‌ها را افسون می‌کنند و با آبستنی و زایش سر و کار دارند؛ گاه نوزادان را می‌ربایند و با جادو و پری‌زادگی و پری‌خوانی وابسته‌اند» (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۲۷۱).

در برخی از مناطق ایران، «پس از تولد نوزاد او را مهر می‌کنند، یعنی با تیغ کارنکرده، پیشانی، دو گونه و سینه وی را به صورت ضربدر تیغ می‌کشند تا جن و پری او را نبرد» (ذوالفقاری، ۱۳۷۴: ۴۱۰). اصطلاحات دیوانه و محنون بی‌ارتباط با این باور اساطیری نیست. بر این اساس اگر دیوها سایه خود را بر کسی بیندازند، یا دیو در کالبد کسی حلول کند، رفتار آن شخص همچون رفتار دیو و جن خواهد شد؛ به بیان دیگر، دیو یا جن بر جان او می‌نشیند و او هر کاری که انجام دهد یا هر سخنی که بر زبان آورد، سخن و کار دیو یا جن خواهد بود. شخص دیوزده یا ربوده شده، پیوسته غمگین و عاطل و باطل خواهد بود. چنان‌که در دو بیت زیر قابل مشاهده است:

چو دیو است این که بر جانت نشستست      در هر شادی ای بر تو ببسته ست

(اسعد گرگانی، ۱۳۴۹: ۱۳۰)



چون ز دیو اوفتاد دیوسوار رفت چون دیویدگان از کار

(نظامی، ۱۳۹۴: ۲۲۱)

بر اساس باورهای عامه تا آزاری به جن نرسانند، او را آزاری نیست. دیو گاه بچه آزارگر یا بزرگ‌ترها را می‌رباید و اگر آن‌ها را بازگرداند، دیوانه و مجنون خواهند بود (ذوالفقاری، ۱۳۹۴: ۴۰۹).

**د: شیطان:** در عرف عام به بچه‌ای که خیلی بازیگوش، پر سروصدا و یا آزاررسان باشد، «شیطان» می‌گویند. لقب شیطان دادن به این بچه‌ها از سر تصادف یا تنها بر اساس استعاره و کنایه یا ناشی از کارکردهای مجازی زبان نیست، بلکه ریشه در باور تعویض شدن بچه و نوزاد آدمی با بچه و نوزاد دیوان و شیاطین دارد. **ه: مشارکت شیطان:** در قرآن کریم آمده است پس از آنکه ابلیس از سجده در برابر آدم سر باز زد، به خداوند گفت: «آیا برای کسی که از گل آفریدی سجده کنم؟ [سپس] گفت: «به من بگو: این کسی را که بر من برتری دادی [برای چه بود]؟ اگر تا روز قیامت مهلتم دهی، قطعاً فرزندانش را -جز اندکی [از آن‌ها]- ریشه‌کن خواهم کرد». فرمود: «برو که هرکس از آنان تو را پیروی کند، مسلماً جهنم سزایتان خواهد بود که کیفی تمام است. و از ایشان هرکه را توانستی، با آوای خود تحریک کن و با سواران و پیادگان بر آن‌ها بتاز و با آنان در اموال و اولاد شرکت کن و به ایشان وعده بده»، و شیطان جز فریب به آن‌ها وعده نمی‌دهد (آیات ۶۱ تا ۶۴، سوره اسراء). بر این اساس، مشارکت شیطان با آدمی در مال و فرزند امری مسلم و حقیقی است؛ اما درباره چگونگی آن و راه‌های پیشگیری از آن، علاوه بر متون تفسیری، در ادب و فرهنگ عامه نیز مطالب خواندنی و جالب توجه فراوانی آمده است. به گفته صاحب عجایب‌المخلوقات: «هرگه که از آدمی یکی بزاید، از جنیان هزار بزاید» (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۸۵). مشارکت با آدمی در هنگام زادن و تولد فرزند به شکل‌های مختلف در فرهنگ عامه آمده است. با توجه به محدودیت حجم مقاله، پرداختن به این موضوع را به فرصتی دیگر وامی‌نهیم. طرد زال و اینکه سام پیوسته خود را گناهکار می‌خواند و می‌گوید:

اگر من گناهی گران کرده‌ام	وگر کیش آهرمن آورده‌ام
به پوزش مگر کردگار جهان	به من بر ببخشاید اندر نهان
بپیچد همی تیره‌جانم ز شرم	بجوشد همی در دلم خون گرم
... از این ننگ بگذارم ایران‌زمین	نخوانم بر این بوم و بر آفرین

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۱۳۹/۱)

در ارتباط با این باور، معنایی روشن‌تر و دقیق‌تر می‌یابد.

### بررسی ابیات مربوط به تولد و اوصاف زال

اینک به بررسی تطبیقی اوصاف زال و چگونگی زایش او با باورهای اساطیری و عامه می‌پردازیم. زایش دیگرگونه زال از مادر و داشتن موهای سپید سبب شد که یکی از دو باور درباره وی شکل بگیرد: نخست: زال بچه دیو یا دیوزاد است. دوم: دیو در نطفه وی شریک بوده است.

با اعتقاد به هر یک از این دو باور، برای در امان ماندن از شرارت دیوان و حفظ خانواده و تبار و کشور از شر موجودات زیانکار و اهریمنی، می‌بایست او را طرد کرد تا از بین برود، و یا پس از طی شدن فرایندی پیچیده، زال حقیقی به میان قبیله برگردد و همزاد وی روانه دنیای اهریمنان و دیوان شود.

ابیات مرتبط با تولد زال گاه بر عیب‌ناک بودن وی، گاه به بدنشان بودنش، گاه بر تعویض وی با همزادش و گاه بر مشارکت اهریمن در نطفه او دلالت دارند. این تصورات در برخی مواقع چنان در هم تنیده و شکل ترکیبی‌ای به خود می‌گیرند که نمی‌توان از هم تفکیکشان کرد. با این حال برای سهولت در بحث، آن‌ها را در شش دسته جای می‌دهیم و مطالب مربوط به هر دسته را مرور می‌کنیم.

**الف: تولد نامتعارف و عیب‌ناک بودن زال:** در حماسه ملی ایرانیان تولد نامتعارف زال با ابیات زیر بیان

شده است:

نگاری چو خورشید گیتی‌فروز	ز مادر جدا شد در آن چند روز
ولیکن «همه موی بودش سپید»	به چهره چنان بود تابنده شید
نکردند یک هفته بر سام یاد	پسر چون ز مادر بر آن گونه زاد

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۱۳۸/۱)

تکیه فردوسی بر عیب مادرزادی زال می‌تواند یادآور مشارکت اهریمن در زایش او باشد. پس از یک هفته دایه‌ای خردمند به خود جرئت می‌دهد به نزد سام برود و از گناهی که در زایش زال متوجه سام است، وی را با کلامی لطیف و خردمندانه آگاه سازد:

یکی پور پاک آمد از ماه‌روی	پس پرده تو در ای نام‌جوی
بر او بر نبینی «یک اندام زشت»	تنش نقره سیم و رخ چون بهشت
چنین بود بخش تو ای نام‌جوی	از «آهو» همان کش «سپید است موی»

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۱۳۹/۱)

طبیعی است که این گوهر بد باید تأثیر خود را بر رفتارهای بعدی زال بگذارد، از این رو وقتی نامه زال به منوچهر رسید و وی را از عشق زال به رودابه آگاه ساخت، عشق زال بر منوچهر ناپسند آمد و:

پسندش نیامد چنان آرزوی دگرگونه بایستش او را به خوی

چنین داد پاسخ که آمد پدید  
سرخن هرچه از گوهر بد سزید...  
از این مرغ پرورده و آن دیوزاد  
چه گویی چگونه برآید نژاد

(همان: ۱۷۹/۱ و ۱۸۰)

سیندخت نیز وقتی از عشق رودابه به زال باخبر شد، دقیقاً بر همین نکته انگشت گذاشت و گفت:

چنین داد پاسخ که این خرد نیست  
چو دستان ز پرمایگان گرد نیست  
بزرگ است پور جهان پهلوان  
همش نام و هم رای و روشن روان  
هنرها همه هست و آهو یکی  
که گردد هنر پیش او اندکی

(همان: ۱۸۵/۱)

مهراب نیز آنگاه که رودابه را به سبب عشقش توبیخ می‌کند، می‌گوید:

بدو گفت ای شسته مغز از خرد  
ز پرگوه‌ران این کی اندر خورد  
که با اهرمن جفت گردد پری  
که مه تاج بادت مه انگشتری

(همان: ۱۹۱/۱)

ب: نشانه‌های تعویض زال با همزاد یا بچه دیو و اهریمن: سام پس از آنکه می‌شنود فرزندش سپیدموی و عیناک است، سراسیمه به پرده‌سرا و شبستان خویش می‌رود و پس از دیدن فرزند، به مناجات با خدا می‌پردازد. در ضمن این ابیات، باور سام را به عوض شدن زال حقیقی با همزاد وی مشاهده می‌کنیم. به گفته فردوسی:

فرود آمد از تخت سام سوار  
به پرده درآمد سوی نوبهار  
چو فرزند را دید مویش سپید  
بیود از جهان سر به سر ناامید  
سوی آسمان سر برآورد راست  
ز دادآور آنگاه فریاد خواست  
که ای برتر از کژی و کاستی  
بهی زان فزاید که تو خواستی  
اگر من گناهی گران کرده‌ام  
و گر کیش آهرمن آورده‌ام  
به پوزش مگر کردگار جهان  
به من بر بیخشاید اندر نهان  
بپیچد همی تیره جانم ز شرم  
بجوشد همی در دلم خون گرم  
چو آیند و پرسند گردنکشان  
چه گویم که این بچه دیو چیست؟  
از این ننگ بگذارم ایران زمین  
پلنگ و دورنگ است و گرنه پریست  
نخواهم بر این بوم و بر آفرین

(همان: ۱۳۹/۱)

ج: ابیات مرتبط با مشارکت اهریمن در زایش زال: وقتی خدمتکاران رودابه از عشق وی به زال آگاه

می‌شوند، زبان به ملامتش می‌گشایند و به کنایه، نژاد زال را به دیو می‌رسانند. این ابیات نشان از مشارکت اهریمن در زایش اوست. نقل سخن خدمتکاران در شاهنامه به قرار زیر است:

تورا خود به دیده درون شرم نیست؟	پدر را به نزد تو آزرم نیست؟
که آن را که اندازد از بر پدر	تو خواهی که گیری مرا و را به بر
که پرورده مرغ باشد به کوه	نشانی شده در میان گروه
کس از مادران پیر هرگز نژاد	«نه زان کس که زاید بیاشد نژاد»

(همان: ۱۶۲)

آخرین مصراع بیانگر مشارکت دیو یا اهریمن در زایش زال است. زال خود نیز پس از آگاه شدن از مخالفت سام با عشق وی به رودابه، از مشارکت شیاطین در تولد و زایش خود یاد می‌کند و می‌گوید:

کسی کوز مادر گنجه کار زاد      من آنم، سزد گر بنالم ز داد

(همان: ۱۵۳)

د: تکیه بر کارکردها و خویشکاری‌های اهریمنی بچه دیو: آن‌گاه که سیندخت از مهراب جوپای احوال زال می‌شود، بیش از هر چیز خواهان آن است که نظر مهراب را درباره دیوزاد بودن زال بدانند و بفهمد که آیا چنین انسانی می‌تواند در جهان اهورایی کارکردی مفید داشته باشد؟ به بیان فردوسی:

پرسید سیندخت مهراب را	خوشاب بگشاد عناب را
که چون رفتی امروز و چون آمدی؟	که کوتاه باد از تو دست بدی
چه مرد است این «پیر سر» پور سام	همی «تخت» یاد آیدش یا «کنام»
«خوی مردمی» هیچ دارد همی	پی نامداران سپارد همی

(همان: ۱۵۹)

مهراب در پاسخ سیندخت، پس از معرفی زال به این که وی دارای صفات عالی و خوی قهرمانی و انسانی است، منشأ اهریمنی دانستن زال یا بچه دیو شمردن او را غرض ورزی و «جهالت مردم عیب‌جوی» می‌داند و می‌گوید:

از آهو همان کش «سپید است موی»	بگوید سخن «مردم عیب‌جوی»
سپیدی مویش بزبید همی	تو گویی که دل‌ها فریبید همی

(همان: ۱۶۰)

ه: نفی تصورات مربوط به تولد زال: فردوسی برای زدودن غبار ابهام از چهره زال و بازگرداندن او به جامعه ایران - که به نوعی یادآور بازگشت قهرمان از نظر کمپل نیز هست - به بیان رؤیای سام روی می‌آورد و می‌گوید:

گر آهوست بر مرد موی سپید      تو را ریش و سر گشت چون خنگ‌بید  
پس از آفریننده بیزار شو      که در تنت هر روز رنگی ست نو

(همان: ۱۴۲)

سام وقتی سر از خواب برمی‌دارد، به نیایش خداوند می‌پردازد و از تصور نابه‌جای خود عذر می‌خواهد:

همی گفت کای برتر از جایگاه      ز روشن‌روان و ز خورشید و ماه  
گر این کودک از «پاک‌پشت» من است      نه از «تخم بدگوهر آهرمن» است  
از این برشدن بنده را دست گیر      مر این پرگنه را تو اندر پذیر

(همان: ۱۴۳)

سام بار دیگر در نامه‌ای دیگر که به منوچهر می‌نویسد و از عشق زال به رودابه کابلی سخن می‌گوید، تصور باطل خود را اصلاح می‌کند و به گونه‌ای ظریف از درگاه خداوند پوزش می‌طلبد. و خطاب به منوچهر می‌گوید:

به گاه جوانی و گنداوری      یکی بیهده ساختم داوری  
«پسر داد یزدان» بینداختم      ز بی‌دانشی ارج نشناختم  
گرانمایه سیمرخ برداشتش      همان آفریننده بگماشتش

(همان: ۱۵۲)

و: حاصل سخن در بچه دیو بودن زال: زال به زندگی عادی برمی‌گردد و به خویشکاری‌هایی اهورایی خود مشغول می‌شود. دیگر در شاهنامه خبری از دیوزادی و بچه دیو بودن او و ارتباطش با اهریمن نیست، تا آن‌گاه که به غمنامه رستم و اسفندیار می‌رسیم. در این داستان یک بار اسفندیار و بار دیگر رستم دیوزاد بودن زال را یادآور می‌شوند. اسفندیار در جدال لفظی خود با رستم به منظور تحقیر وی نژاد و خاندانش، با کلامی نیش‌دار و طعنه‌آمیز می‌گوید:

چنین گفت با رستم اسفندیار      که ای نیک‌دل مهتر نام‌دار  
من ای‌دون شنیدستم از بخردان      بزرگان و بی‌داردل موبدان  
که «دستان بدگوهر از دیو» زاد      به گیتی فزون زین ندارد نژاد  
«تنش تیره بُد روی و مویش سپید»      چو دیدش دل سام شد ناامید  
بفرمود تا پیش دریا برنند      مگر مرغ و ماهی ورا بشکرند  
بگسترد سیمرخ بر زال مهر      بر او گشت از این‌گونه چندی سپهر

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۲۵۵/۶)

البته تفاوت روایت اسفندیار با روایت فردوسی، و به خصوص بیان شنیده‌های وی از زبان موبدان، در حالی که فردوسی داستان خود را از زبان دهقان و به بیانی دیگر، مستند به منابع تاریخی نقل می‌کند، نکته بسیار معناداری است. حکیم خردمند طوس با این روایت هنرمندانه قصد دارد گوشزد کند که چگونه در حقیقت یک امر، ممکن است تحریف‌هایی به وجود آید و چگونه یک واقعیت واحد دست‌خوش مطامع افراد یا گروه‌هایی واقع شود و با تحریف‌های آگاهانه و ناآگاهانه نقل شود. چه بسا ندانستن حقیقت امر انسان را به مبارزه با آن برانگیزد و ظلمتی فراگیر را نصیب اجتماع سازد و همچون اسفندیار با هدفی والا به نتیجه‌ای دون و وحشت‌انگیز دست یابد؛ نتیجه‌ای که نابودی خود و در نهایت سرزمینش را به دنبال داشت. در پایان داستان زمانی که تیر در چشمان اسفندیار می‌نشیند، با حالتی ترحم‌برانگیز به فرزند خود، بهمن، می‌گوید:

به مردی مرا پور داستان نکشت	نگه کن بدین گز که دارم به مشت
به این چوب شد روزگارم به سر	ز سیمرخ و از رستم چاره‌گر
فسون‌ها و نیرنگ‌ها زال ساخت	که اروند و بند جهان او شناخت

(فردوسی، ۱۳۷۸: ۳۰۷/۶)

رستم نیز دردمندانه و با ابراز پشیمانی از عملی که انجام داده و موجبات مرگ اسفندیار را فراهم ساخته است، می‌گوید:

چو اسفندیار این سخن یاد کرد	یچید و بگریست رستم به درد
چنین گفت: «کز دیو ناسازگار	تورا بهره رنج من آمد به کار»
چنان است کو گفت یک‌سر سخن	ز مردی به کژی نیفکند بن
همان است کز بد بهانه منم	وز این تیر گز در فسانه منم

(همان: ۳۰۸/۶)

گویا رستم برای بری ساختن ساحت خود از گناه کشتن اسفندیار، بر دیوزاد بودن زال صحه می‌گذارد و خود را وسیله‌ای می‌شمارد که بی اختیار حکم دیوزاده‌ای ناسازگار، یعنی زال، بر دستانش جاری شده است.

### نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، موارد زیر را می‌توان به عنوان نتیجه‌نهایی جستار حاضر برشمرد:

۱) استفاده از اصطلاح «بچه دیو» و مترادف‌ها یا واژگان اهریمنی و منفی مشابه برای توجیه زایش نامتعارف و طرد زال از جامعه، دارای بار فرهنگی و اعتقادی ویژه‌ای است. فریبکاری آرایه‌های ادبی و کنایی

دانستن معنای واژه، باعث شده زمینه برداشت‌های اشتباه از آن فراهم شود و زیرساخت فرهنگی و اساطیری آن پنهان بماند.

۲) در بینش‌های اساطیری، کودکی که با نقص عضو و یا با شکل ظاهری غیرمعمول و متفاوت با دیگران به دنیا بیاید، نحس و در زمره موجودات اهریمنی و زیانکار به حساب می‌آید. لذا باید از جامعه و قبیله دور شود تا اثر نحوست او دامنگیر سرزمین و ایل و تبارش نشود.

۳) بچه دیو تلقی شدن زال ریشه در این باور دارد که همزمان با تولد هر نوزادی، همزاد او که با نام‌های گوناگون از آن یاد می‌شود، در دنیای دیوها، اهریمنان یا اجنه زاده می‌شود. اگر انسان در روزهای اول تولد از کودک خود محافظت نکند، این امکان وجود دارد که دیوها او را با فرزند خود عوض کنند. نیز ممکن است تصور مشارکت شیطان با انسان در اموال و اولاد، منجر به اهریمنی دانستن نوزادان ناقص یا غیرمتعارف شده باشد.

۴) اهریمن و شیطان به عنوان عوامل مهم آفرینش زیانکار که در تلاش‌اند آفرینش اهورایی را به تباهی بکشند، با ربودن نوزاد آدمیان و قرار دادن همزاد به جای وی تلاش می‌کنند در آفرینش اهورایی رخنه و آن را ویران سازند.

۵) در تمام شاهنامه اوصافی که برای زال در نظر گرفته شده، اوصاف و ویژگی‌هایی است که در توصیف دیوان به کار می‌رود؛ بنابراین سایه شوم دیوزاد بودن زال در تمام شاهنامه بر سر او باقی می‌ماند، چنان‌که اسفندیار مرگ خود را نتیجه افسون و نیرنگ زال می‌داند و رستم نیز بهره خود را از دیوزاده ناسازگار، یعنی زال، رنج بی‌پایان در زیستن این جهانی و آن جهانی می‌داند.

\*\*\*

## کتاب‌نامه

- قرآن کریم. (۱۳۸۸). ترجمه محمد مهدی فولادوند.
- ابراهیمی، معصومه. (۱۳۹۲). «بررسی سیر تحول مفهومی دیو در تاریخ اجتماعی و ادبیات شفاهی». فرهنگ و ادبیات عامه. شماره ۲. ۵۳-۸۲.
- ابراهیمی، معصومه. (۱۳۹۱). «مطالعه تطبیقی دیوها و موجودات مافوق طبیعی در عجایب المخلوقات قزوینی و بحیره فزونی استرآبادی». ادبیات تطبیقی کرمان. ۳ (۶). ۱-۳۵.
- اذکایی، پرویز. (۱۳۶۶). «افسانه دو همزاد». چیستا. شماره ۴۳. ۲۶۴-۲۶۸.
- اسدی طوسی، علی بن احمد. (۱۳۵۴). گرشاسپ‌نامه. تصحیح حبیب یغمایی. تهران: طهوری.
- اسعد گرگانی، فخرالدین. (۱۳۴۹). ویس و رامین. به کوشش تودووا و دیگران. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۸). «دیوان در متون پهلوی». مطالعات ایرانی. ۸ (۱۵). ۴۱-۵۴.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۸۹). درآمدی بر اهریمن‌شناسی ایرانی. تهران: انتشارات ترفند.
- امیدسالار، محمود. (۱۳۸۸). «زال». دانش‌نامه زبان و ادب فارسی. جلد ۳. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم. (۱۳۶۹). فردوسی‌نامه. تهران: علمی.
- انوری، حسن؛ شعار، جعفر. (۱۳۶۳). رزم‌نامه رستم و اسفندیار. تهران: نشر ناشر.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۸۴). «فرضیه‌ای درباره مادر سیاوش». نامه فرهنگستان. شماره ۲۷. ۲۷-۴۶.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۴). سرو سایه‌فکن. جلد ۲. تهران: سمت.
- آیدنلو، سجاد. (۱۳۹۷). «نقد و تحلیل تصحیح شبرنگ‌نامه داستان رستم و پسر دیو سپید». پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی. ۱۸ (۲). ۱-۲۹.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف. (۱۳۶۳). برهان قاطع. تصحیح محمد معین. تهران: امیرکبیر.
- توسلی، علی؛ رضایی دشت ارژنه، محمود. (۱۳۹۸). «بررسی پیوند اسب با پری و باروری، دیو و جادو و مرگ در حماسه‌های منظوم، منثور و ادب عامه». فرهنگ و ادبیات عامه. ۷ (۳۰). ۵۱-۷۳.
- جعفری، یونس. (۱۳۷۴). «واژه‌ناشناخته دیو در شاهنامه فردوسی». نمیرم از این پس که من زنده‌ام. تهران: دانشگاه تهران.
- چهل‌امیرانی، لیلا؛ عرب‌زاده، جمال. (۱۳۹۸). «تحلیل بازنمود زال، کودک اسطوره‌ای (رها شده) در نگاره گفتار اندر داستان سام نریمان و زادن زال از شاهنامه طهماسبی با استفاده از رویکرد بینامتنیت». هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی. دوره ۲۴. ۶۹-۷۸.



- حمزه، جعفر. (۱۳۸۹). دنیای ناشناخته جن. قم: مؤسسه فرهنگی و هنری بیت‌الاحزان فاطمه (س).
- حمیدیان، سعید. (۱۳۷۲). درآمدی بر هنر و اندیشه فردوسی. تهران: نشر مرکز.
- حیدری، علی؛ یاراحمدی، مریم. (۱۳۹۷). «همزاد و جلوه‌های آن در باور قوم لک». فرهنگ و ادبیات عامه. ۶ (۲۰). ۲۲۵-۲۴۹.
- خواجهی کرمانی، محمود بن علی. (۱۳۸۶). سام‌نامه. ویراستار میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.
- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۴). «ساختار داستانی منظومه‌های عاشقانه فارسی». دُر دری (ادبیات غنایی، عرفانی). ۵ (۱۷). ۷۳-۹۰.
- ذوالفقاری، حسن. (۱۳۹۴). باورهای عامیانه مردم ایران. تهران: نشر چشمه.
- رحمدل شرفشاهی، غلامرضا. (۱۳۸۵). «نگاهی دیگر به افسانه زال و رودابه» زبان و ادبیات فارسی. ۴ (۷). ۵۳-۶۶.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۷۴). حماسه رستم و اسفندیار. تهران: جامی.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۳). پیکرگردانی در اساطیر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رنک، اتو. (۱۳۸۴). «همزاد به مثابه خود نامیرا». ترجمه مهشید تاج. ارغنون. ۶ (۲۶ و ۲۷). ۱۹۷-۲۳۴.
- سرکاراتی، بهمن (۱۳۸۵). سایه‌های شکار شده. تهران: طهوری.
- شریعت‌زاده، علی‌اصغر. (۱۳۷۱). فرهنگ مردم شاهرود. تهران: مؤلف.
- شکورزاده، ابراهیم. (۱۳۶۴). عقاید و رسوم عامه مردم خراسان. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- صدیقی، مصطفی. (۱۳۹۲). «بررسی بسامد مکرر در روایت‌های زادن زال در شاهنامه». جستارهای ادبی. شماره ۱۸۲. ۱۶۶-۱۳۹.
- صرفی، محمدرضا. (۱۳۹۱). باورهای مردم کرمان. کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر کرمان.
- عقیقی، رحیم. (۱۳۸۳). اساطیر و فرهنگ ایران. تهران: توس.
- غفوری، رضا. (۱۳۹۳). «دیو در روایات‌های شفاهی / مردمی شاهنامه». نثرپژوهی ادب فارسی. شماره ۳۵. ۲۶۹-۲۹۰.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). شاهنامه (از روی چاپ مسکو). به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.
- فروه‌وشی، بهرام. (۱۳۶۴). جهان فره‌وری. تهران: کاریان.
- کریستن‌سن، آرتور (۲۵۳۵). آفرینش زیانکار در روایات ایرانی. ترجمه احمد طباطبایی. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

- کمپل، جوزف. (۱۳۸۷). قهرمان هزار چهره. ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: نشر گل آفتاب.
- متینی، جلال. (۱۳۶۳). «روایتی دیگر از دیوان مازندران». ایران‌نامه. ۳ (۱). ۱۱۸-۱۳۴.
- محقق، مهدی. (۱۳۹۳). شرح سی قصیده ناصر خسرو. تهران: توس.
- مختاری، محمد. (۱۳۶۹). اسطوره زال. تهران: انتشارات آگاه.
- معین، محمد. (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
- مولایی، چنگیز. (۱۳۸۸). «دیو». دانش‌نامه زبان و ادب فارسی. تهران: فرهنگسرای زبان فارسی.
- نظامی، الیاس. (۱۳۸۶). کلیات خمسه. به کوشش حسن وحیددستگردی. تهران: امیرکبیر.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف، (۱۳۹۴). هفت پیکر. تصحیح محمد روشن. تهران: صدای معاصر.
- همدانی، محمدبن محمود. (۱۳۷۵). عجایب‌نامه. ویرایش جعفر مدرس صادقی. تهران: نشر مرکز.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.
- یاحقی، محمدجعفر؛ براتی، محمدرضا. (۱۳۸۵). «فرجام زال». پیک نور. شماره ۱۹. ۳-۱۱.