

## **Teb Tengri or Bote Tangri? Analysis of the Variations of a Word and the Transformations of its Historical Narratives from China to Iran**

**Ahmad Rezaei**  
**Tahmineh Bazdar\*\***

### **Abstract**

With the Mongol invasion of Iran, many of their words entered the Persian language. One of these words or compounds is "Teb tengri" which has been used in various texts as Bot Tengri. In this study, we use the descriptive-analytical method and corpus stylistics (especially in the analysis of mentioned narration) to analyze "tengri" and "teb/bot tengri" especially in Mongolian and Chinese languages and the narrations related to these words. Then, we show that the first part of this word combination should be read as "teb", which in the Mongolian language is a prefix that means exaggeration and it can be seen in other words. The combination of "teb Tangri" is known as the special title of one of the Shamans with whom Genghis Khan strengthened the foundations of his power. When he seeks his share of power, he was killed by Genghis Khan. It can be said that among the Persian historical texts, *the Vassaf's history* has presented a narration with the most elements related to the beliefs of the Shamans.

### **Introduction**

The Mongol invasion, along with its very destructive effects, led to various exchanges, including cultural exchanges between East and West. From a stylistic point of view, the cultural effects of this incident are manifested in the first place in linguistic structures that are not normally separated from intellectual structures, especially in words and lexical structures. One of the salient effects of the Mongol invasion was the spread of the Turkish language, especially Mongol Turk, more than was common in the sixth century. Thus, some words found in Persian became so common that they are still used today.

Among such words, the word "Tengri" can be mentioned. This word, which has been used in some texts before this period, is not very problematic in terms of meaning. With the same structure, there is no special semantic ambiguity, but this word is combined with another part, which is the first part. It has been recorded in Persian texts in various forms, such as "Teb/Bot tengri", "TebetTengri" and "Teb". In addition, the exact pronunciation of the word is not found in dictionaries. In addition to pronounce this structure, the narratives themselves have used "Teb Tengri or Bot Tengri" which are disturbed or repetitive.

In this study, while paying attention to the readings of this word and its correct pronunciation, we have studied the first part of the composition and criticized its various forms according to some sources in Mongolian and Chinese. We have also examined the narrations that deal with the story of "Teb Tengri/Bot" in the form of historical figures, and have shown their metamorphoses.

### **Materials and Methods**

Using a descriptive-analytical method, the present study first examines the composition of "Teb Tengri or Bot Tengri" in Chinese and Mongolian texts from the perspective of phonetic and lexical structure. It then analyzes its application in various texts of Persian prose and poetry. Finally, it reviews and criticizes the narration related to this structure in six texts of Persian prose.

### **Discussion of Results and Conclusions**

In the famous book of Mongolian grammar, there are grammatical rules for some Mongolian words, which by exaggerating the *teb* (*teb*) as a prefix, the meaning of the word is exaggerated. In

---

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Qom, Qom, Iran (Corresponding Author Email: a-rezaei@qom.ac.ir)

\*\* PhD Candidate of Applied Linguistics (Teaching Chinese Language as a Foreign language), Beijing Foreign Studies University (BFSU), Beijing, China

other words, the function of the prefix "teb" is to exaggerate the meaning. The "Teb" section in the word "Teb Tengri" is also subject to the same rule, which can be translated as "divine" or "drowning in God". Of course, the literal translation of Teb Tengri, according to the structural rules of the Mongolian language, can be considered a very wide and deep sky. In other words, the combination of "Teb Tengri", which is one of the two components of "Teb" for exaggeration in the Mongolian language, and "Tengri" meaning God and collectively meaning "immersed in God", in Persian texts is often referred to as "Tengri Bot". Based on linguistic and historical evidence, this usage is completely incorrect. Combining various texts, it can be said that the combination of "Tengri Teb" was the title for one of the famous Mongol shamans who was very deceitful and Genghis used his position and of course his deception in his participation in the government structure, with complicity. He draws a heavenly position for himself among the simple-hearted people, and Tengri Teb justifies his actions. But when he sees that Genghis does not involve him in the government and does not give him a share, he opposes him. Eventually, Teb Tengri is killed by Genghis Khan (son, brother, or one of his relatives). Among Persian texts, the narration of the *Vassaf's History* is considered to be the closest to the main narration due to having most of the features related to shamans.

**Keywords:** Transformation, Tengri, Bot Tangri, Teb Tengri, Historical texts, Narration

### References

1. Adib Tousi, M. (2009). *Literary dictionary*. Tehran: Institute of Islamic Studies University of Tehran McGill University.
2. Ayati, A. (2004). *New writing of tarikh-e vassaf*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies,
3. Bahar, M. (1996). *Stylistics*. Tehran: Amirkabir Publication.
4. Bahranejad, M. (Ed.) (1999). *Monshi Ghazvini's javaher al-akhbar*. Tehran: Miras Maktoub Publication.
5. Banakati, F. (1995). *Tarikh-e Banakati*. Tehran: National Works Associations Press.
6. Boil, G. A. (2011). *The Cambridge history of Iran, The Saljuq and Mongol periods*. Translated by Hasan Anousheh. Tehran: Amirkabir Publication.
7. Boldirev, A. (Ed.) (1971). *Vasefi Heravi's badaye al-vaghaye*. Tehran: Iran Culture Foundation Press.
8. Borgheyi, M. (1994). *Contemporary famous writers*. Qom: Khoram Publication.
9. Campbell, J. (2004). *Oriental mythology*. Translated by Ali Asghar Bahrami. Tehran: Javaneh Roshd Publication.
10. Chevalier, J. (2009). *Dictionary of symbols*. Translated by Sodabeh Fazayeli. Tehran: Jeyhoun publication.
11. Cooper, J. C. (2007). *An illustrated encyclopaedia of traditional symbols*. Translated by Malihe Karbasian. Tehran: Farhang Nashr No Publication.
12. Dabir Siaghi, M. (Ed.) (1984). *Mohammad Pasha's Anandraj (comprehensive Persian culture)*. Tehran: Khayam Publication.
13. Daneshpajouh, M., & Pishnamazzadeh, Gh. (Eds.) (1997). *Balkhi's bayan al-adyan*. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Endowments Foundation Press.
14. Dehkoda, A. (1998). *Dictionary*. Tehran: Tehran University Press collaborated with Rozaneh Press.
15. Eghbal, A. (2009). *History of the Mongols*. Tehran: Amirkabir Publication.
16. Forouzanfar, B. (Ed.) (1973). *Maarefe bahaevalad*. Tehran: Tahouri Publication.
17. Forouzanfar, B. (Ed.) (n.d). *Rumi's koliat shams (divan kabir)*. Tehran: Amirkabir Publication.
18. Ghazvini, M. (Ed.) (1282). *Joveini's tarikh-e jahangoshay*. Tehran: Bamdad Publication.
19. Ghazvini, M. (Ed.) (1996). *Joveini's tarikh-e jahangoshay*. Tehran: The World of Books.
20. Hoseini Badakhshani, S. J. (Ed.) (2011). *Kateb's divan*. Tehran: Miras Maktoub Publication.

21. Jafari, S., & Alizade Marasht, M. (2020). The structural and semantic analysis of some Turkish names in tārikh-e Jahāngushāy-e Juvayni. *Textual Criticism of Persian Literature*, 3(47), 113-127.
22. Khandmir, Kh. Gh. (1974). *Habib al-seir fi akhbare afrad al-bashar*. Tehran: Khayam Publication.
23. Mirkhund, M. (1996). *Rawzat al-safa (in the biography of the prophets, kings, and caliphs, written around 901)*. Tehran: Elmi Publication.
24. Modaberi, M. (1997). *Dictionary of technical and artificial proses*. Kerman: Kerman Cultural Services Press.
25. Modares Razavi, M. (Ed.) (1968). *Anvari's divan*. Tehran: Book Translation and Publishing Company Press.
26. Modares Razavi, M. (Ed.) (1989a). *Sanaei Ghaznavi's hadighat al-haghighah va shariat al-tarighah*. Tehran: Tehran University Press.
27. Modares Razavi, M. (Ed.) (1989b). *Sanaei Ghaznavi's divan*. Tehran: Sanaei Publication.
28. Mohades Armavi, J. (Ed.) (2018). *Ghavami Razi's divan*. Tehran: Islamic Consultative Assembly Library, Museum and Documentation Centre.
29. Moin, M. (2009). *Persian dictionary*. Tehran: Amirkabir Publication.
30. Mousavi, M. (2005). Turkish and Mongolian words in the history of Jahangoshay-e Joveini. *Ayeneh Miras*, 30-31, 59-89.
31. Nasolis. W. (Ed.) (1864). *Menhaj Al-Siraj's tabaghat-e Naseri*. India, Calcutta: Asian Association of Bengal.
32. Norgaard, N. (2018). *Stylistic dictionary*. Translated by Ahmad Rezaei Jamkarani and Masoud Farhamandfar. Tehran: Morvarid Publication.
33. Radfar, A., & Ashidari, G. (Eds.) (2006). *Hedayat's tazkare riaz al-arefin*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
34. Safa, Z. (2003). *History of literature in Iran*. Tehran: Ferdows Publication.
35. Sajadi, Z. (Ed.) (1995). *Khaghani Sherwani's divan*. Tehran: Zavar Publication.
36. Serlo, J. E. (2010). *A dictionary of symbols*. Translated by Mehrangiz Ohadi. Tehran: Dastan Publication.
37. Servat, M. (Ed.) (1996). *Rampouri's ghias al-loghat*. Tehran: Amirkabir Publication.
38. Shafiyi Kadkani, M. (2011). *Tazianehaye solouk*. Tehran: Agah Publication.
39. Shafiyi Kadkani, M. (Ed.) (2019). *Attar Neishabouri's tazkerat al-olia*. Tehran: Sokhan Publication.
40. Tatavi, A. (n.d). *Tarikh-e alfi*. (n.p).
41. Unknown. (2019). *The secret history of the Mongols*. Translated By Shirin Bayani. Tehran: Tehran University Press.
42. Vassaf Al-Hazreh, Sh. (1853). *Tajziat al-amsar o tozji al-asar*. India, Mumbai: (n.p).
43. Vassaf Al-Hazreh, Sh. (1960). *Tajziat al-amsar o tozjiat al-asar*. Tehran: Ibn Sina Library, Jafari Tabrizi Library.
44. Yovich Ivanov, V. (Ed.) (1984). *Nasir Al-Din Tusi's rawzat al-tasvir ya tasavorat*. Tehran: Jami Publication.
45. 樊永贞, (2014)。蒙古族地神崇拜观念的形成及演变。集宁师范学院学报(3), 32-35。
46. 胡其德, (2007)。蒙古族腾格里观念的  
[http://yanjiu.folk.com/www/minwulunwen/164419851\\_3.htm](http://yanjiu.folk.com/www/minwulunwen/164419851_3.htm).
47. 匡存玖, 苏伟, (2006)。多维视角下的外来词语构成剖析。社会科学家 (增刊【语言与文化研究】) : 313- 314。
48. 清格尔泰, (1991)。蒙古语语法。呼和浩特: 内蒙古人民出版社。
49. 吴宝山, (2015)。成吉思汗与萨满教管理风俗——从通天巫到别乞官。中央民族大学学报(哲学社会科学版) (5), 105-109。
50. 乌兰, (2017)。蒙古族腾格里信仰研究。博士论文, 北京: 中央民族大学。

فصل نامه علمی متن شناسی ادب فارسی (نوع مقاله پژوهشی)

معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه اصفهان

سال پنجاه و نهم، دوره جدید، سال چهاردهم

شماره اول (پیاپی ۵۳)، بهار ۱۴۰۱، ص ۵۳ - ۳۷

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۶/۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸

Doi: [10.22108/RPLL.2022.130204.1953](https://doi.org/10.22108/RPLL.2022.130204.1953)

## تب تنگری یا بت تنگری؟

### تحلیل دگرگونی‌های یک واژه و دگردیسی‌های روایت‌های تاریخی آن از چین تا ایران

احمد رضایی جمکرانی\*

تهمینہ بازدار\*\*

#### چکیده

با حمله مغولان به ایران بسیاری از واژه‌های آنان وارد زبان فارسی شد؛ اما کاربرد نادرست این واژه‌ها، بی‌قیدی کاتبان و بی‌توجهی به زمینه متن موجب کژفهمی و اشتباهات آشکار در این حوزه شده است؛ افزون‌بر واژگان، چه بسا روایت‌های مرتبط با برخی از آنها نیز دستخوش تغییرات و دگرگونی‌های اساسی شده است. یکی از این واژگان یا ترکیبات «تب تنگری» است که در متون مختلف به صورت «بت تنگری» به کار رفته است. با وجود برخی پژوهش‌ها، به نظر می‌رسد پژوهش قانع‌کننده‌ای مبتنی بر منابع اولیه در این زمینه انجام نشده است. همچنین روایت‌های در پیوند با این ترکیب در متون تاریخی دستخوش دگردیسی‌های اساسی شده است. در این پژوهش به روش توصیفی و تحلیلی و با توجه به سبک‌شناسی پیکره‌ای (به‌ویژه در تحلیل روایت یادشده)، ضمن بررسی «تنگری» و «بت/تب تنگری» - به‌ویژه در زبان مغولی و چینی - و تحلیل روایت‌های مختلف و در پیوند با ترکیب «تب تنگری»، نشان داده شد که بخش نخست این ترکیب باید به شکل «Teb» خوانده شود که در زبان مغولی پیشوندی با معنای مبالغه است و در دیگر واژگان نیز دیده می‌شود. ترکیب «تب تنگری» لقب خاص یکی از شمنان معروف بوده است که چنگیزخان با همدستی او پایه‌های قدرت خود را محکم می‌کند و هنگامی که او به دنبال سهم خود از قدرت است، با مقدمات فراهم‌شده چنگیز کشته می‌شود. می‌توان گفت در میان متون تاریخی فارسی، تاریخ و صاف روایتی با بیشترین عناصر مرتبط با باورهای شمن‌ها را ارائه کرده است.

#### واژه‌های کلیدی

دگردیسی؛ تنگری؛ بت تنگری؛ تب تنگری؛ متون تاریخی؛ روایت

\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران. a-rezaei@qom.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری زبان‌شناسی کاربردی، گرایش آموزش زبان چینی به خارجی‌ها، دانشگاه مطالعات خارجی پکن، bazdar\_tahmineh@yahoo.com



## ۱- مقدمه

حمله مغول حادثه‌ای بود که به قول حمدالله مستوفی «اگر تا هزار سال دیگر هیچ حادثه‌ای واقع نشدی، هنوز تدارک‌پذیر نبودی و جهان با آن حال اول نرفتی که پیش از آن واقع بود» (بویل، ۱۳۹۰: ۴۵۶). شدت ضربت و عظمت ویرانی این واقعه در ابعاد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی به‌حدی بود که آثار این ویرانگری‌ها هیچ‌گاه از چهره تمدن ایران از بین نرفت. در کنار همه آثار ویرانگر این واقعه، چیرگی مغول، خواهی‌نخواهی یک تأثیر به‌نسبت مهم در تاریخ معارف ایران داشته است؛ این تأثیر مهم ارتباط ممالک شرق و غرب با یکدیگر است که با آمدن بسیاری از علما و ارباب معرفت چینی و ایغوری و تبتی و فرنگی و ارمنی به پایتخت ایلخانان و انتشار معلومات ایشان بین مردم ایران شکل گرفت! (اقبال، ۱۳۸۸: ۴۹۶). از جمله محمل‌های اولیه و اساسی این تبادل فرهنگی زبان است؛ از نظر سبک‌شناسی نیز آثار فرهنگی این حادثه در وهله نخست در ساختارهای زبانی که قاعدتا از ساختارهای فکری جدا نیستند، به‌ویژه در واژگان و ساختارهای واژگانی بروز می‌کند. از آثار بارز هجوم مغولان، افزون‌بر حکومت آنان و به‌کار بستن یاساهای چنگیزی و اداره مملکت با اصطلاحات خاص خود، شیوع زبان ترکی، به‌ویژه ترکی مغولی است؛ به‌گونه‌ای که برخی از کلمات راه‌یافته به زبان فارسی، چندان متداول شد که امروزه نیز به کار می‌رود (صفا، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱، ۳۰۸). مسئله اصلی فقط به کاربرد واژگان مغولی محدود نمی‌شود؛ بلکه در بسیاری اوقات، کاربرد نادرست واژگان مغولی زمینه کژفهمی و دریافت‌های نادرست متن را در پی داشته است. ملک‌الشعراى بهار معتقد است بی‌قیدی و بی‌علاقگی کاتبان و مؤلفان موجب اشتباهات تاریخی و غلط‌های معروف لفظی شده است. به عبارتی، مؤلفان این دوره چندان اهل تتبع و تحمل رنج نبوده‌اند و همین امر متون این دوره را از اعتبار و اهمیت انداخته است. از قرن هشتم، نهم و دهم هرچه پایین‌تر می‌آییم، امانت‌داری نبودن، غلط‌نویسی و تصحیف رو به افزایش می‌نهد (بهار، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۸۰-۱۸۱). در چنین مواقعی، برای پی‌بردن به ساختار درست می‌توان از روش‌های مرسوم در سبک‌شناسی پیکره‌ای بهره برد؛ در سبک‌شناسی پیکره‌ای قراردادهای پیکره مرجع و متن منظور یا به عبارتی قراردادهای و خلاقیت‌ها بررسی می‌شود و هدفش بررسی شم زبانی سبک‌شناس است. این رویکرد سبک‌شناختی به دخل و تصرف‌ها و تعمیم‌ها می‌پردازد و ممکن است ویژگی‌های سطوح زبان، به‌ویژه وجه واژگانی را، به‌گونه‌ای که ذکر نشده‌اند، برجسته کند (نورگارد و همکاران، ۱۳۹۷: ۳۰-۳۱). در این پیکره‌ها که اغلب مبنای زمانی دارند، براساس مفروضات اولیه، بخش‌های مختلف بررسی و تحلیل می‌شود.

در بررسی متون فارسی، به‌ویژه متون بعد از حمله مغول، گاهی با واژه‌هایی روبه‌رو می‌شویم که هم از نظر خوانش و هم از نظر معنایی وضعیت مشخصی ندارند. از جمله این واژگان می‌توان به واژه «تنگری» اشاره کرد. این واژه که در برخی متون پیش از این دوره نیز به کار رفته، از نظر معنایی چندان مشکل‌ساز یا مشکل‌دار نبوده است و با همین ساختار، ابهام معنایی خاصی ندارد؛ اما این واژه با کلمه دیگری ترکیب شده که بخش اول آن در متون زبان فارسی به‌صورت‌های مختلفی ضبط شده است؛ مانند «بت تنگری»، «تبت تنگری» و «تب نگری»؛ افزون‌بر اینکه تلفظ و خوانش دقیق واژه نیز در واژه‌نامه‌ها دیده نمی‌شود. نکته توجه‌برانگیز اینکه، نویسندگان آثاری که یکی از ضبط‌های مرکب این ساختار را برگزیده‌اند، هیچ توضیحی درباره بخش اول، یعنی «تب یا بت» نداده‌اند؛ ضمن اینکه توضیحات، بیشتر بر بخش دوم یعنی «تنگری یا تنگری» متمرکز شده است؛ به سخنی دیگر

گویا بخش نخست ترکیب رها شده است. علاوه بر خوانش این ساختار، خود روایت‌هایی که «تب تنگری یا بت تنگری» به کار برده‌اند، آشفته یا تکرار مطالب یکدیگر است.

در این پژوهش ضمن توجه به خوانش‌های این واژه و خوانش درست آن، به بررسی جزء نخست ترکیب پرداخته می‌شود و صورت‌های مختلف آن با توجه به منابع اصیل‌تر در زبان مغولی و چینی نقد و بررسی خواهد شد؛ آنگاه صورتی درست‌تر با توجه به ساختار ترکیب و معنای متن ارائه می‌شود. در بخش دیگر، روایت‌هایی که به داستان «تب/ بت تنگری» پرداخته‌اند، به صورت پیکره‌ای تاریخی، بررسی و نقد خواهد شد و دگردیسی‌های آنها نشان داده می‌شود.

## ۱-۱ پیشینه پژوهش

درباره این واژه، به جز آنچه در فرهنگ‌های لغت آمده است، مقاله «واژگان ترکی و مغولی تاریخ جهانگشای جوینی» از مصطفی موسوی (۱۳۸۴) و «تحلیل ساختاری و معنایی برخی اعلام ترکی تاریخ جهانگشای جوینی» از سمانه جعفری و محمد عالی‌زاده مرشت (۱۳۹۹) به طور مختصر به این ترکیب پرداخته‌اند. آنان کوشیده‌اند به صورت مجمل معنایی از ترکیب «تب تنگری» ارائه کنند؛ اما افزون بر اینکه خوانش ترکیب یادشده در این پژوهش‌ها تأمل برانگیز است، هیچ‌یک به بررسی روایت تب تنگری نپرداخته‌اند.

## ۲- ضبط این کلمه در فرهنگ‌های لغت

واژه تنگری در فرهنگ‌های لغت، به چند صورت آمده است:

(۱) در برخی از فرهنگ‌های لغت، این واژه به فتح اول و سوم ضبط شده است؛ از جمله در لغتنامه دهخدا، غیاث‌اللغات و برهان قاطع آمده است:

«تنگری. [ت گ] (اسم خاص) خدای تعالی و تقدس (آندراج). در زبان ترکی نام حق تعالی است، از لغات ترکی و برهان و مدار (غیاث‌اللغات). نام خدای تعالی به زبان مغولی. نام خدای تعالی نزد ترکان دور، و ترکان نزدیک تانری و تاری گویند (یادداشت به خط مرحوم دهخدا). ترکی قدیم، خدا (از حاشیه برهان چاپ معین)». همچنین در برخی دیگر از فرهنگ‌ها این واژه به همین صورت آوانگاری شده است:

«تنگری tangarī [ترکی. قدیمی] (اسم خدا) (معین، ۱۳۸۸، جلد ۱: ۱۱۵۵).

«تنگری tangarī [مغولی. ترکی] (اسم خداوند، الله) (مدبری، ۱۳۷۶: ۱۶۸).

«آن محمد رحمة للعالمین آمد به حق وین محمد بر خلایق فضل ظل تنگری

تا بود از آن محمد دین تازی پایدار این محمد باد نازان بر سریری سروری»

(وصاف‌الحضرة، ۱۳۳۸: ۵۲۱)

«تنگری - tangarī - خدا» (ادیب طوسی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۷۴).

(۲) در برخی دیگر از لغتنامه‌ها تلفظ این کلمه به کسر اول و سوم و گاهی با سکون سوم آمده است:

«تنگری\_ / بکسر اول و سکون نون خفی و سکون کاف فارسی و رای مهمله مکسور و یای معروف / و بکسر

کاف نیز در زبان ترکی نام حق تعالی است (از لغات ترکی و برهان و مدار)» (رامپوری، ۱۳۷۵: ۲۲۸).

۳) در آندراج، این واژه به کسر اول و سوم ضبط شده است:

«تنگری - بکسر یکم و سوم. ت. خدای تعالی و تقدس (ض)» (محمدپاشا متخلص به شاد، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۲۰۹).  
به نظر می‌رسد تلفظ درست این واژه همانی است که رامپوری ضبط کرده است؛ صورت آوانگار آن عبارت است از: «Tengri» که در فرهنگ‌های چینی نیز به همین صورت ضبط شده است.

### ۳- ضبط این واژه در اسناد تاریخی مغولی و چینی و اعتقاد به تنگری و شمنیسم

گویا نخستین بار واژه تنگری در یکی از کتاب‌های تاریخی چین با عنوان *هانگشو شیونگ نوچوان* آمده است (烏兰, 2017: II). این کتاب مربوط به قرن چهارم پیش از میلاد و درباره قوم باستانی شیونگ نو و تاریخ مربوط به آنهاست. اعتقادات اولیه این مردم اندیشه‌های شمنیسم بوده است. در این کتاب برای نخستین بار از مفهوم تنگری (Tängri) با عنوان “撑犁” cheng li نام برده شده است؛ پادشاه مردم شیونگ نو با نام چن یو خود را “撑犁孤涂单于” cheng li gu tu chan yu به معنی «چن یو، پسر خدا» نامیده است.

در میان مغول‌ها «آسمان» بالاترین مرتبه خدایی و جاودانگی در نظر گرفته می‌شد؛ از همین روی آن را «آسمان جاودان» همان خدای جاودان، یا همان «تنگری» می‌نامیدند. نخستین بار تنگری در قدیمی‌ترین اسناد مغول‌ها در کتابی به نام *تاریخ سری مغولان* آمده است (烏兰, 2017: III).

این واژه در معنای خدای جاودان یا آسمان جاودان در زبان مغولی به صورت تنگری بیان می‌شد. به نظر می‌رسد در زبان چینی واژه 天 tian به معنای آسمان است که به‌طور ضمنی به معنای خدا نیز به کار می‌رود و از همین، واژه تنگری ناشی شده است؛ زیرا از نظر معنایی هر دوی این واژه‌ها در بردارنده معنای آسمان هستند. جالب اینکه در ترجمه تاریخ سری مغولان به فرانسه و سپس به فارسی، این واژه به «آسمان» ترجمه شده است (بی‌نام، ۱۳۹۸: ۳۴-۳۵). از نظر آوایی نیز باید گفت، در تقسیم‌بندی ساختوازی واژه‌های قرضی خارجی در زبان چینی، گروهی از واژه‌ها به صورت واژه مرکب واجی - معنایی وجود دارند؛ به این صورت که در نگارش واژه، بخشی از واژه یا هجا نشان‌دهنده تلفظ مربوط به آن کلمه است (匡存玖, 苏伟, 2006: 313).

ما بر این باوریم که 天 tian بخش واجی کلمه، نشان‌دهنده تلفظ واژه مغولی تنگری است و به‌نوعی نمایانگر قرضی بودن این واژه است؛ یا به‌نوعی این واژه در زبان چینی به صورت 天 tian هم از نظر آوایی نویسه‌گردانی و هم به لحاظ معنایی ترجمه شده است؛ برای مثال واژه 香波 xiang bo در زبان چینی به معنی شامپو، مثال خوبی برای درک بهتر این مسئله است. این واژه قرضی در زبان چینی نیز از نظر آوایی نویسه‌گردانی شده و تلفظ خود را از واژه خارجی شامپو قرض گرفته است؛ در واقع به صورت 香波 xiang bo درآمده است و از نظر معنایی ترجمه شده است؛ 香 xiang به معنی خوشبو و واژه 波 bo را طبق آنچه ذیل این واژه در فرهنگ لغت چینی به انگلیسی پلکو آمده است، هم می‌توان به معنی موج یا حرکات نوسانی روی آب دانست و هم می‌توان آن را نویسه چینی شده واژه ball در زبان انگلیسی در نظر گرفت. به این ترتیب می‌توان ارتباط معنایی با این واژه را نیز درک کرد.

امروزه در زبان ترکی، کلمه «خدا» معادل واژه "Tann" است که از Tengri گرفته شده است. مورخ آلمانی

فریتز هومل معتقد است که این کلمه از واژه سومری "Dingir" گرفته شده است که به معنی «خدا» یا «روشن» است (胡其德, 2007: 3).

تنگری در اعتقادات اولیه اقوام مغول و ترک، خدای پرستش آنان بود. هسته اصلی و آغازگر آیین تنگریسم، پدر آسمان و مادر زمین بود که اندیشه‌های شمنیسم، انیمیسم، توتمیسم و پرستش نیاکان را در بر می‌گرفت. آنان معتقدند خداوند آسمان خالق و پدر همه چیز است و خداوند زمین مادر همه چیز است و همه چیز از آن تغذیه می‌کند. آنها افزون‌بر پرستش این خدایان، برایشان قربانی نیز می‌کردند (樊永贞, 2014: 32). تنگری یا مونگکه تنگری در زبان مغولی و در میان مغولان باستان بالاترین درجه خدایی (خدای آسمان) تلقی می‌شد. در عقاید قوم ایغور باستان نیز تنگری به همان صورتی وجود داشت که در میان ترک‌ها دیده می‌شد. تنگری در واقع همان چیرگی بر جهان و بشریت بود (乌兰, 2017: III). شمن روحانی و پیشگوی آگاهی است که رابط میان انسان و قوای روحانی است و در نقش میانجی، توازن برهم‌خورده میان انسان، طبیعت و ارواح را دوباره برقرار می‌کند. شمن‌ها معتقدند «آسمان جاودان (خدای جاودان)» یا همان تنگری بر همه جهان حاکم است و همه چیز تحت کنترل «آگاهی» اوست. آنها معتقد بودند «چنگیزخان مغول» نماینده تنگری بر روی زمین است و همه اقدامات او مطابق با آگاهی تنگری است.

## ۴- تانگری! و تنگری در متون فارسی

### الف) تانگری

گویا نخستین متن در میان متون فارسی که شکلی از این واژه در آن به کار رفته، بیان‌الادیان فقیه بلخی است. او در باب اول این کتاب با عنوان «در پیدا کردن آنکه در همه روزگارها و به همه اقلیم‌ها اکثر خلق به صانع عزوجل مقرر بوده‌اند»، خدای ترکان را «تانگری» می‌نامد: «ترکان ایزد تعالی را تانگری خوانند، بیرتانگری یعنی یکی خدای، کوک تانگری یعنی خدای آسمان. و نیز شنیدم که الغ بایات خوانند، یعنی بزرگ‌ترین همه بزرگان» (فقیه بلخی، ۱۳۷۶: ۲۷-۲۸). در این فقره چند نکته توجه‌برانگیز است: نخست اینکه وی تانگری را خدای همه ترکان (که باید ترکان ترکستان شرقی به‌طور عام باشد) می‌داند؛ با توجه به حیطة زمانی یعنی قرن پنجم، هنوز از مغولان و اقوام مغولی - چنانکه بعدها با این واژه پیوند داده می‌شوند - خبری نیست؛ نکته دوم اینکه تانگری به معنای «خدا» به کار می‌رفته است، نه «خدای یگانه»؛ برای اشاره به یگانگی خداوند، واژه «بیر» به معنای یکی را بدان افزوده است؛ سوم اینکه این ساختار و شیوه تلفظ آن، خوانش ساختارهای بعدی را نیز روشن می‌کند: اگر ترکیب «بیر تانگری و کوک تانگری» بدون «کسره در میان دو واژه» به کار برود، در ترکیب‌های دیگر نیز نمی‌توان میان دو جزء کسره اضافه به کار برد.

### ب) تنگری

در متون فارسی، هنگامی که این واژه بدون وابسته دیگری است، «تنگری» همواره با «گ» آمده است و صورت‌های دیگر آن از قبیل «تنگری» یا «تانگری» یا «تنگری» کاربرد نداشته است!! و به معنای مطلق «خداوند» به کار رفته است:



که ز شه سوی سجده گه پویند      تنگری تنگری همی گویند  
(سنایی، ۱۳۶۸: ۵۹۳ و همان، ۱۳۹۷: ۳۷۶)

نایب تنگری تویی کرده به تیغ هندویی      سنقر کفر پیشه را سن سن گوی تنگری  
(خاقانی، ۱۳۷۴: ۴۲۴)

(نیز رک. مولوی، ۱۳۳۹، جزء پنجم: ۲۱۸)

شاعر استاد خاقانی حکیم بی‌بدیل      آنکه با آن چار تن دارد مقام همسری  
با چنان کر و فر کو راست در ملک سخن      کرنش آرد پیش او چون بنده پیش تنگری  
(برقی، ۱۳۷۳، جلد سوم: ۱۹۴۵)

در بسیاری از متون نیز این نکته تأکید شده است که خداوند یکی است؛ اما نام او در زبان‌های مختلف، گوناگون است؛ یکی او را خدا، دیگری ایزد و یکی هم تنگری نامیده است؛ به عبارت دیگر، تصور شاعران و نویسندگان از تنگری همان خدای واحد یگانه در فرهنگ اسلامی است یا می‌توان گفت دریافت خویش از خداوند را در فرهنگ اسلامی به تنگری نسبت داده‌اند:

آنکه بر لوح زبان‌ها خط اول نام اوست      این همی گوید اله آن ایزد و آن تنگری  
(انوری، ۱۳۴۷: ۴۷۳)

آفریننده دو عالم را یکی باشد ولیک      آنش الله خواند و این ایزد و آن تنگری  
(قوامی رازی، ۱۳۹۷: ۱۰۱)

شد زبان‌ها مختلف ای مرد راه      اوش رام این تنگری خواند این اله  
(هدایت، ۱۳۸۵: ۷۵۹)

عجم خدا عرب الله گفت و ترک و فرنگ      نهاد نام یکی تنگری یکی داو  
(کاتب، ۱۳۹۰: ۳۶۳)

چنین دریافتی به متون منظوم منحصر نیست. در متون نثر (عرفانی) نیز دریافت نویسندگان از تنگری، همانی است که در فرهنگ اسلامی رایج بوده است؛ خواجه نصیرالدین طوسی در *روضه‌التسلیم* یا تصورات به همین نکته اشارت کرده است: «و همچنین نیت نماز آنکه اسم چیزی آن باشد که آن چیز را بآن اسم بشناسند و او را تعالی نه به یک اسم خوانند بلکه به اسماء بسیار چنانکه عجم خدا می‌گویند و عرب الله و ترک تنگری...» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۳: ۱۳۶).

بهاء‌الدین ولد از قول طایسی بر شناخته‌بودن تنگری برای همگان تأکید می‌کند. اعتقادی که در معارف اسلامی رایج است و جای چندوچون ندارد؛ چنین نگرشی به تنگری همه نسبت داده شده است؛ یعنی تنگری همان خدای یگانه است!! علاوه بر این، بهاء‌الدین بر الهام و وحی کردن تنگری صحه می‌گذارد (بهاء‌الدین ولد، ۱۳۵۲: ۳۷۶).

عطار نیز در *تذکرة الاولیاء* از زبان بایزید می‌گوید که پس از عمری عبادت، اکنون خدا را یافته‌ام و الله‌الله می‌گویم: «نقل است که بایزید هفتاد بار به حضرت عزت قرب یافت. هر باری که بازآمدی زناری بریستی و باز

ببریدی. چون آخر عمرش درآمد، در محراب شد و زناری بر بست و پوستینی داشت، درون بیرون کرد و پوستینی در سر داشت آن را بگردانید و گفت: «الهی!... ترکمانی ام هفتادساله موی در گبرکی سپید کرده از بیابان اکنون می‌برآیم، تنگری گفتن اکنون می‌درآموزم، زنار اکنون می‌برم. قدم در دایره اسلام اکنون می‌نهم. زفان در شهادت اکنون می‌بگردانم» (عطار، ۱۳۹۸: ۲۰۲-۲۰۳). نکته در این است که عطار تنگری را خدای ترکمانان دانسته؛ اما خدایی است که با خدای مسلمانان هیچ تفاوتی ندارد.

آنچه مسلم است همه این منابع دریافت خود از «خداوند» در فرهنگ اسلامی را به «تنگری» نسبت داده‌اند؛ درحالی‌که میان این دو، تفاوتی بسیار است. در واقع تنگری در میان مغولان، خدای آسمان یا بالاترین درجه خدایان است؛ به نظر می‌رسد پس از تبدلات فرهنگی میان اقوام مختلف ترک و مغول با دیگر مناطق از جمله مناطق مسلمان نشین، مسلمانان دریافت خود از خداوند یا الله (خدای واحد یگانه) را به تنگری نسبت داده‌اند؛ در نتیجه تنگری دارای توسع معنایی شده و از خدای آسمان به خدای جهان دگرگون شده است.

### پ) بت تنگری، تب تنگری، تب تنگری؟

پس از بررسی واژه «تنگری» موضوع اساسی و اصلی پژوهش، ساختار ترکیبی این واژه است که به سه صورت «بت تنگری، تب تنگری و تب تنگری» روی می‌نماید! نکته توجه برانگیز اینکه در هیچ‌یک از فرهنگ‌های لغت، این واژه به صورت ساختار مرکب مثلاً در شکل‌های «تب تنگری»، «بت تنگری» و... نیامده است. در اینجا دو مسئله بررسی پذیر است: خوانش کدام‌یک از این ترکیب‌ها درست‌تر است؟ روایت‌هایی که در این باره در منابع مختلف آمده است، بررسی و نقد شود.

### ۵- بحث واژگانی

پس از تبیین معنای «تنگری»، با ترکیب «بت تنگری / تب تنگری» روبه‌رو می‌شویم. آنچه در این ترکیب محل نزاع است، بخش اول آن یا «تب» است؛ با توجه به آنچه پیشتر آمد، به‌راستی خوانش بخش دوم این ترکیب به صورت *tengri* و *tängri* است و صورت‌های تنگری یا تگری کاملاً نادرست است؛ اما درباره بخش نخست باید گفت صورت مکرری که در متون به کار رفته، «بت» است که با توجه به آنچه خواهد آمد، این جزء هیچ معنایی نمی‌تواند داشته باشد؛ به نظر می‌رسد کاربرد چنین ساختی بیش از آنکه مبتنی بر کاربردهای زبانی باشد، ناشی از باورهای نویسندگان درباره ترکان مغولی یا (با تسامح) چینیان بوده است؛ به سخن دیگر، چون نویسندگان، مغولان را بت‌پرست می‌دانسته‌اند یا چینیان را زیبارو، برپایه چنین تصویری «بت تنگری» را به کار می‌برده‌اند؛ شاید هم می‌پنداشته‌اند که «بت» جزوی از «تنگری» است و کل ساختار را در جایگاه یک «اسم» استفاده می‌کرده‌اند؛ حال آنکه «بت» در این ترکیب هیچ جایگاه و معنایی ندارد و قطعاً ساخت «تب» درست است.

محققان درباره خوانش و معنای بخش «تب» دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند؛ نخست اینکه همگان آن را «Tæb» خوانده‌اند؛ درحالی‌که چنانکه خواهد آمد خوانش درست آن «Teb» است؛ اما درباره ساخت و نقش آن باید گفت برخی آن را از مقوله تأکید صفت در زبان ترکی (مانند قپ قره، ساب ساری و...) دانسته و «الهی

محض یا آسمانی محض» معنای کرده‌اند (موسوی، ۱۳۸۴: ۷۲).

پژوهشگر دیگری معتقد است ترکیب تب تنگری (Tæb tanri) از دو بخش «تب» به معنای پرستش و «تنگری/ تانگری» به معنای خدا و آسمان ساخته شده است (Clauson, 1972) «قل تنگری کا تبدی» ای عبد العبدلله تعالی. «ال خانقا تبدی» ای انه خدم‌الملک و غیره (کاشغری، ۱۳۳۳). در این مثال «تبدی» از «تب» و «دی» که نشانه سوم شخص ماضی است، تشکیل شده است؛ بنابراین «تب» در کنار «تنگری» یعنی آن که خداوند را پرستش می‌کند (به نقل از جعفری و عالیزاده مرشت، ۱۳۹۹: ۱۲۲).

دیدگاه سوم، این دو نظر را رد و نگرش دیگری را در این باره مطرح می‌کند؛ چنانکه می‌دانیم، اصل این واژه مغولی است؛ در کتاب معروف دستور زبان مغولی نوشته چینگلتی (۱۹۹۱) قاعده‌ای دستوری برای برخی از واژگان مغولی دیده می‌شود؛ برای مثال در زبان مغولی واژه tsagaan (تاگان) به معنی سفید است، با قرارگرفتن بخش teb (تب) برای پیشوند، معنای واژه همراه با مبالغه می‌شود: بسیار سفید یا سفید سفید؛ به عبارتی دیگر، کارکرد پیشوند «تب»، مبالغه در معناست (清格尔泰, 1991). بخش «تب» در واژه «تب تنگری» نیز مشمول همین قاعده است که می‌توان آن را به «خدایی» یا «غرق در خدا» ترجمه کرد. البته ترجمه تحت‌اللفظی تب تنگری را با توجه به قواعد ساختارهای زبان مغولی، می‌توان آسمان بسیار فراخ و عمیق دانست. هرچند این ترکیب سرانجام به لقبی بدل شد که چنگیزخان به شمن کوچکو نسبت داد.

## ۶- روایت تب تنگری در آثار تاریخی مغولی

در اسناد و کتاب‌های تاریخی مغولی خوچو تب تنگری (通天巫阔阔出 (Kkchü Teb-Tenggeri) چهارمین فرزند منگلیک بود. منگلیک از افراد یسوکای پدر تموچین بود. زمانی که تاتارها پدر تموچین را کشتند، منگلیک از تموچین و مادرش محافظت کرد. تب تنگری که چهارمین پسر منگلیک بود، از افراد نزدیک به تموچین بود. او به تموچین لقب «چنگیزخان» داد و همواره از او حمایت کرد. تب تنگری نقش بسزایی در زندگی چنگیزخان و تاریخ آن دوران داشته است. در واقع قدرت مذهبی او در کنار قدرت سیاسی و نظامی چنگیزخان، مشارکت و همکاری ارزشمندی را در حفظ قدرت به وجود آورده بود (吴宝山, 2015: 106). به تعبیری دیگر، چنگیزخان کشورگشایی می‌کرد و تب تنگری و شمن‌های زیردست او با ایجاد پیوند میان چنگیز و باورهای مذهبی مردم، پذیرش قدرت‌طلبی‌ها و خونریزی‌های او را برای مردم توجیه می‌کردند. بعدها به سبب زیاده‌خواهی‌ها و یکه‌تازی‌های چنگیزخان، تب تنگری با احساس قدرت در خود، به مخالفت با چنگیز برخاست و سرانجام چنگیز او را کشت.

## ۷- دگرگونی روایت در متون (تاریخی) فارسی

متون تاریخی مختلف، هم از نظر ضبط ترکیب یادشده و هم از نظر کیفیت روایت آن با یکدیگر تفاوت دارند؛ البته در عناصری از روایت مشترک هستند. اگر بخواهیم به ترتیب تاریخی، روایت تب تنگری را در متون مختلف بررسی کنیم و پیکره‌ای تاریخی برای آن در نظر آوریم، می‌توان ترتیب تاریخی این روایت را بدینگونه دسته‌بندی

کرد:

## ۱-۷ جهانگشای جوینی

گویا نخستین متنی که داستان تب تنگری در آن آمده است، جهانگشای جوینی است: «و درین وقت شخصی بیرون آمد هم از جمله مغولان معتبر شنیده‌ام که در سرمای سخت که در آن حدود باشد، برهنه چند روز بیابان و کوه رفتی و بازآمدی، گفתי خدای با من سخن گفت و فرمود که تمامت روی زمین بتمرچین و فرزندان او دادم و او را نام چنگزخان نهاد، با او گوید تا عدل چنین کند و آن شخص را تب تنگری نام نهادند و هرچ او گفתי از آن عدول نکردی تا کار او نیز قوی گشت و حشم بسیار برو جمع آمدند و در دماغ او سودای ملک پدید آمد. روزی در میان جشنی با یک پسر از پسران مقاتلی کرد، هم در مجلس او را چنان بر زمین انداخت که باز برنخاست» (جوینی، ۱۳۷۵: ۲۸-۲۹).

روایت عطاملک، روزگار چنگیزخان را پس از غلبه بر اونک‌خان و انقیاد سایر قبایل مغول گزارش می‌کند. در این حکایت چند نکته توجه‌برانگیز است: نخست ویژگی‌هایی است که برای این شخص برمی‌شمارد که عبارت‌اند از: رفت‌وآمد در سرمای کوهستان به‌صورت برهنه، گفت‌وگو با خدا، سخن خدا درباره‌ی تمرچین و مهم‌تر از همه ضبط تب تنگری است؛ هرچند ضبط‌های دیگری مانند تب تگری، تنگری و بت تنگری در نسخه‌بدل‌ها بوده، علامه قزوینی به‌درستی تب تنگری را برگزیده است. جالب اینکه معلوم نیست چه کسی این عنوان را برای او برگزیده است؛ چون جوینی می‌گوید: «آن شخص را تب تنگری نام نهادند»، هرچه تب تنگری می‌گفت، چنگیز از آن عدول نمی‌کرد، تب تنگری سودای ملک کرد و نهایتاً در میانه‌ی جشنی به دست یکی از پسران که معلوم نیست کدام بوده‌اند، کشته شد».

## ۲-۷ تاریخ و صاف

روایت و صاف‌ال‌حضرة شیرازی جزئیات دیگری دارد که در تاریخ جهانگشا دیده نمی‌شود: «و شخصی بود بت تنگری نام، از خاندان قنغتن که جامه‌های سفید می‌پوشید و بر اسبی سفید می‌نشست و بر پشته‌ای برمی‌آمد و رو به آسمان دعا می‌کرد و می‌گفت به من الهام می‌شود و با خدای تعالی سخن می‌گویم. این مرد او را گفت که من فرستاده‌ی تنگری‌ام. پادشاهی از آن تو است و تو را چنگیزی نام کردم یعنی چنگ محکم. بعد از آن، لفظ جمع به کار بردند و چنگیز گفتند. این مرد مادر چنگیزخان را به زنی گرفت و چنگیز را گفت باید علمی نه سر سازی و قصد جهانگیری کنی. در این حال نیز گویند که چنگیزخان بیست شب متوالی در اثناء خواب ندایی شنید که چهارسوی جهان از آن تو است و از حرکات و سکنات او آثار اقبال و فراست هویدا بود. در آغاز بت تنگری چون پدر صورت و معنی بود و حکمش در چنگیزخان بس نافذ بود و بی‌مبالات نزدیک خان می‌نشست. بزرگان در خلوت عرضه داشتند [۵۶۰] که این پادشاهی کاری است بزرگ و دویی نپذیرد. پس چنگیزخان، بت تنگری را به دیار عدم فرستاد» (آیتی، ۱۳۸۳: ۲۹۲-۲۹۳).

برپایه‌ی روایت تاریخ و صاف، نام این شخص از آغاز بت تنگری بوده و مثل روایت جهانگشا، پس از رساندن پیام خدا! به تموچین، به این نام معروف نشده است. بت تنگری جامه‌های سفید می‌پوشیده و بر اسبی سفید سوار می‌شده است که این ویژگی بسیار اهمیت دارد؛ زیرا بسان شمن‌های مغولی رفتار می‌کرده است؛ از نظر

نمادشناسی، سفید، نشان شروعی دیگر است؛ نشان کسی است که شرایط را تغییر خواهد داد؛ همچنین رنگ داوطلبان مقامات اجتماعی است (شوالیه و آلن گربران، ۱۳۸۸، ج ۳: ۵۸۹). این رنگ ویژه مردان دینی بوده و به‌جز آنان گاهی پادشاه حق داشته است که لباس سفید بر تن کند. اسب سفید نماد شاهوارگی است؛ مرکب قهرمانان و قدیسان و بزرگان معنوی در هنگام معراج (ارتباط با آسمان) است (همان، ج ۱: ۱۶۰). همچنین اسب معرف باروری و نیروی حکمرانی است (کوپر، ۱۳۸۶: ۲۰). پیام این روایت از تنگری برای چنگیز همان پیامی است که در جهانگشا آمده است؛ اما در اینجا تنگری تمرچین را چنگیزی خوانده که بعدها آن را شاید برای احترام، به‌صورت جمع به کار برده‌اند؛ نکته‌ای که در روایت‌های دیگر بدان اشارت نشده است. علاوه بر این بت تنگری با مادر چنگیزخان ازدواج می‌کند و به چنگیز دستور می‌دهد علمی نه سر بسازد. نه سر بودن علم در اساطیر چین [به] معنای تسلط بر همه جهان بوده است؛ زیرا در این اسطوره‌ها می‌خوانیم: «آسمان نقش نقشه بزرگ خود را با بخش‌های نه‌گانه آن به یوی کبیر داد که در آن اصول لایتغیر شیوه آن با نظم مقرر ارائه شده بود» (کمبل، ۱۳۸۳: ۳۷۶)؛ به سخنی دیگر، نه سر بودن در اینجا مفهومی نمادین دارد. نکته تأمل‌برانگیز دیگری که در این روایت آمده، این است که علاوه بر خبر آسمانی بت تنگری، خود چنگیز هم بیست شب خواب می‌دیده است که در خواب به او می‌گفته‌اند حکومت روی زمین از آن تو است. در روایت و صاف نیز مانند جهانگشا، حکم بت تنگری در چنگیز نافذ بوده است؛ به گفته و صاف‌الحضرة چنگیز خود بت تنگری را کشته است.

#### ۷-۳ تاریخ بناکتی

روایت فخرالدین بناکتی اجزایی دارد که با دیگر روایت‌ها تفاوت‌هایی اساسی دارد، بر مبنای این روایت: «و در آن مدت مادر و خواتین و قوم طمع از او منقطع گردانیده بودند. پسر چهارم او تولوی‌خان طفل بود. در آن چند روز هر لحظه می‌گفتند که پدرم بر مادیان نشسته می‌آید و مادرش او را جفا گفته که این چه سخن است که این پسر می‌گوید! و او را با یاد ما می‌دهد! تا آن روز که چنگیزخان خواست رسید تولوی گفته که اینک پدرم می‌رسد بر مادیانی کَرنگ نشسته و دو توریوقان بر فتراک بسته. بعد از ساعتی چنگیزخان بر رسید بر مادیانی و دو توریوقان بر فتراک بسته. جماعت به وصول او شادمانی کردند و صدقات دادند. بعد از آن دولت او روی به زیادت نهاد و چون اونک‌خان پادشاه کرایت را مقهور گردانید او را چنگیزی خواندند؛ یعنی پادشاه معظم، و بعد از آن چون تایان پادشاه نایمان را بکشت و پادشاهی به او مقرر و مسلم گشت. توفی نه پایه سفید برپا کرد و لقب چنگیزخان نهادند و واضح آن توق [۱۵۴-پ] بت تنگری پسر منکلیک‌ایجکه بود نامش کوکجو بود و لقب بت تنگری» (بناکتی، ۱۳۴۸: ۳۶۳).

بخشی از آنچه بناکتی آورده، پیشتر به‌گونه‌ای دیگر، منهاج سراج در طبقات ناصری ذکر کرده است: «و سه روز هیچ‌کس طعام نخورد و نگذاشتند که جانور بچه را شیر دهد، و خود در خرگاهی رفت، و طناب در گردن خود کرد، و درین سه شباروز جمله فریاد می‌کردند که: تنگری تنگری! بعد از سه روز بامداد روز چهارم از خرگاه بیرون آمد، و گفت: مرا تنگری نصرت بخشید...» (منهاج السراج، ۱۸۶۴، ج ۱: ۳۳۳ و ۳۳۴). به گفته سراج این شخص «و از غایت کثرت حشم و قوت خدم، و وسعت ولایت، و وفور نعمت و اموال و خزاین خود را تنگری‌خان نام کرده بود» (همان: ۳۷۶) و باز براساس همین تاریخ به‌شیوه شمنان و مردان معنوی، چندین روز ریاضت کشید و مدعی شد که خدا به او گفته است چنگیز سالم است و برمی‌گردد؛ گویا آنچه

بناکتی به تولی پسر چنگیز نسبت می‌دهد، در واقع سخنانی بوده که تنگری خان به او می‌گفته است. ادامه روایت بناکتی، یعنی نام چنگیزی و توق نه پایه سفید (علم نه سر) همان چیزی است که در تاریخ و صاف آمده است. به تعبیری دیگر، روایت بناکتی تلفیقی از طبقات ناصری و تاریخ و صاف است؛ به جز آنکه وی بت تنگری را پسر منکلیک‌ایجکه می‌داند که نامش کوچکو بود و این نام در روایت‌های مغولی نیز به همین صورت است.

#### ۴-۷ روضه‌الصفاء

در روضه‌الصفای میرخواند آمده است: «در آن زمان در میان مغول مردی بود که او را تب تنگری می‌گفتند و دعوی می‌کرد که از اسرار و مغیبات خبر دارد و به آسمان می‌رود و با خداوند سخن می‌گوید. گویند از یخ و سرما او را آسیب نمی‌رسید و برهنه در میان یخ و برف می‌نشست؛ چندانکه یخ و برف از گرمای بدن او آب می‌گشت. تب تنگری در آن جشن پیش تموچین رفت و گفت: «مردی سرخ‌رنگ سوار بر تکاوری خنگ (سفید رنگ) بر من ظاهر شد و گفت نزد پسر یسوگای برو و به او بگو که پس از این نباید تو را تموچین خطاب کنند بلکه باید تو را چنگیزخان گویند و ما بیشتر ربع مسکون را به تو و فرزندان تو ارزانی داشتیم». پس تموچین دستور داد پس از این، او را چنگیزخان خوانند و معنی چنگیزخان شاهنشاه باشد. تب تنگری گستاخ و محیل و مکار بود و چنگیزخان این معنی را می‌دانست و بنابر مصلحت متعرض او نمی‌شد تا آنکه کار او قوی شد و حشم بسیار بر او جمع آمد و هوس استقلال به سرش افتاد. روزی با برادر چنگیز جوجی قسار در امری بحث می‌کرد. جوجی حلق او را گرفته چنان بر زمین زد که دیگر برنخواست» (میرخواند، ۱۳۷۵: ۸۲۷-۸۲۸).

در روایت میرخواند ضمن تکرار یا تلفیق اجزای روایت‌های سابق، عناصر دیگری نیز دیده می‌شود. در اینجا فردی که از اسرار آسمان خبر می‌داده است، تب تنگری نام دارد؛ ارتباط با آسمان، آسیب‌ندیدن از سرما و گرما، اطلاق نام چنگیزخان به تموچین در روایت‌های دیگر نیز آمده است؛ اما در اینجا دو حادثه از تاریخ و صاف و طبقات ناصری به هم آمیخته شده و به صورتی دیگر درآمده است: در تاریخ بناکتی آمده است که چنگیز سوار بر اسبی سرخ پس از چند روز بی‌خبری بازگشت و در تاریخ و صاف بت تنگری با لباسی سفید بر مرکبی سفید سوار می‌شد؛ حال آنکه در روضه‌الصفاء تب تنگری شخصی سرخ‌رنگ سوار بر اسبی سفید را دیده که به تب تنگری پیامی دال بر حکومت چنگیز و فرزندان او بر ربع مسکون داده است. دیده می‌شود که میرخواند در اینجا دو واقعه را درهم آمیخته و از دل آنها، واقعه‌ای کاملاً متفاوت عرضه کرده است؛ نیز چنگیزخان می‌دانسته، تنگری فردی مکار است؛ اما بنابر مصالحی سکوت کرده است؛ در اینجا نیز تب تنگری هوس حکومت می‌کند، اما برادر چنگیز، جوجی قسار او را می‌کشد.

#### ۵-۷ حبیب‌السیر

غیاث‌الدین بن همادالدین ملقب به خواندمیر نواده دختری میرخواند در حبیب‌السیر همین روایت روضه‌الصفاء یعنی پدر بزرگ خویش (و تلفیق سایر آثار پیشین) را تکرار کرده است: «و در آن اثنا یکی از متعبدان مغول که موسوم به کوچکو بود و بت تنگری لقب داشت و دعوی می‌کرد که مرا بر مافی‌الضمیر صغیر و کبیر و برنا و پیر اطلاع است و گاهی بر سماوات عروج می‌نمایم با صانع نجوم و بروج تکلم می‌نمایم به آن مجلس درآمده چنگیزخان که تا آن زمان موسوم بتموچین بود، گفت خدای تعالی شب مرا گفت روی زمین را به تموچین و

فرزندان و خویشان او دادم، اکنون من ترا چنگیزخان نام نهادم. نظم، نهادیم نام تو چنگیزخان/ تو من بعد خود را تموچین مخوان/ همه‌کس ورا این چنین خوانداند/ بدان نام تو آفرین خوانداند/ از آن‌رو که معنی چنگیزخان/ بود شاه‌شاهان بتوری زبان. و چنگیزخان اگرچه می‌دانست که بت تنگری مزور و کذابست اما در آن روز صلاح وقت در تعرض او ندانست و بعد از چندگاه بت تنگری هوس سروری کرده، نوبتی جهت تمشیت امری از امور با برادر چنگیزخان جوجی قسار آغاز بحث فرمود و جوجی حلق او را برگرفته و از جا برداشته چنان بر زمین زد که دیگر برنخواست [نخواست]» (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۲۱).

دیده می‌شود که روایت خواندمیر، آمیخته‌ای از روایت‌های پیشین است. آنچه خواندمیر بر آن افزوده، عبارت است از نام بت تنگری، یعنی کوکجو در آغاز روایت، دیگر اینکه بت تنگری خود از متعبدان (و قاعدتا شمنان) مغولی بوده است که افزون بر ادعای ارتباط با آسمان، ادعا می‌کرده است بر ضمایر همگان نیز اشراف دارد. این ویژگی در آثار متقدم بر حبیب‌السیر دیده نمی‌شود؛ همچنین خواندمیر تأکید می‌کند بت تنگری از کسی غذایی نمی‌گرفت و در کوه زندگی می‌کرد.

### ۶۷ تاریخ الفی

تتوی نیز در تاریخ الفی آورده است:

«در اوایل این سال پادشاه جهانگیر چنگیزخان تهیه اسباب قوریلنای، یعنی جمعیتی عظیم و مهمانی عام فرمان داد تا اولاد نامدار و امرای کامگار و نوینان عالی مقدار از اطراف ولایت جمع شوند. بعد از آن حکم فرمود تا تختی بلند که نه پایه داشت نصب کردند، و پادشاه دوست‌نواز دشمن‌گداز از سر بهجت و اهتزاز، تاج جهاننداری بر سر نهاده بر صدر سریر سروری متمکن شد. و در این بزم یکی از متعبدان مغول که او را بت تنگری گفتندی حاضر کشت. و این بت تنگری دعوی آن می‌کرد که بر اسرار و ضمایر خلائق اطلاع دارد و می‌گفت که "خدای عزوجل با من سخن می‌گوید و گاه‌گاه مرا بر آسمان عروج واقع می‌شود." القصة این نوع چیزها بسیار می‌گفت و مغولان ساده‌دل به او اعتقاد تمام داشتند و می‌گفتند که "بت تنگری خنگ سوار شده به آسمان می‌رود." و آنچه از وی به تواتر نقل می‌کنند آن است که وی از سرما و گرما متضرر نشدی، بلکه برهنه و گرسنه در میان برف و یخ نشست، تا آنکه یخ از شدت حرارت [بدن او] گداخته شدی.

«القصة، بت تنگری در آن انجمن پیش چنگیزخان - که تا آن غایت او را تموچین گفتندی - آمده گفت که "شخصی سرخ‌رنگ بر تکاوری خنگ نشسته بر من ظاهر شد و گفت: برو نزد پسر بیسوغای بهادر و بر او بگو که بعد از این تو را تموچین نگویند؛ بلکه خطاب تو چنگیزخان، یعنی شاه‌شاهان است." بعد از آن گفت که "همان شخص به من گفت که به چنگیزخان بگوی که خدای جاوید اکثر ربع مسکون و عرصه هامون به تو ارزانی داشت با فرزندان تو." و روایتی دیگر آنکه بت تنگری در آن محفل گفت که "خدای تعالی با من گفت که روی زمین را به تموچین و اولاد و اقربای او دادم و اکنون من تو را چنگیزخان خواندم" (تتوی، بی‌تا: ۵۷۶-۵۷۷).

روایت تاریخ الفی تکرار روایت‌های روضة‌الصفا و حبیب‌السیر است. مقایسه این سه روایت که از نظر تاریخی نیز به هم بسیار نزدیک‌اند، در تکرار آنها هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد؛ اما تتوی نکته‌ای را اشاره می‌کند که در روند روایت بسیار مهم است: «و مغولان ساده‌دل به او اعتقاد تمام داشتند و می‌گفتند که «بت تنگری خنگ

سوار شده به آسمان می‌رود.»؛ یعنی به‌گونه‌ای اشاره می‌کند که سخنان او بسیار فریبکارانه بود و تنها آدم‌های ساده‌دل آن را باور می‌کردند؛ ویژگی‌ای که چنگیز هم بدان واقف بود، یعنی مکاری او؛ اما برای تثبیت قدرت خویش از آن بهره برده است. همچنین مردمان اعتقاد داشتند که بدن او آنچنان حرارتی دارد که برف و یخ را می‌گدازد و به همین علت در سرما برهنه بوده است؛ ولی این ویژگی فقط نقل متواتر بوده و کسی آن را ندیده است. تتوی نیز نام او را مانند جهانگشای جوینی درست نقل کرده است: تب تنگری.

## ۸- حاصل روایت‌های تاریخی

با کنار هم نهادن این روایت‌ها می‌توان روایت اصلی را تا حدودی بازسازی کرد تا اجزای آن پیوند منطقی‌تری داشته باشد:

نخستین نکته درباره نام یا لقب این شخص است؛ روایت‌هایی مانند جهانگشای جوینی و تاریخ الفی که آن را تب تنگری ثبت کرده‌اند، با توجه به مباحث ریشه‌شناسی و معنایی، ضبط درستی عرضه کرده‌اند. این شخص چنانکه برخی منابع آورده‌اند از متعبدان (شمنان) مغولی شهره و معروف بوده است و برپایه همین جایگاه ادعا می‌کرده با آسمان یا خدای آسمان یا تنگری در ارتباط است؛ روایت‌های متأخر، اشراف بر ضمائر خلق را بدان افزوده‌اند. همگان از جمله چنگیزخان این ادعا را حمل بر فریب می‌دانسته‌اند و همانطور که تاریخ الفی گفته است، فقط ساده‌دلان این ادعا را باور می‌کرده‌اند. چنگیز برای رسیدن به قدرت و دادن صبغه آسمانی و ماورایی به کردار خویش، از گفته‌های تب تنگری بسیار بهره برده و چه‌بسا خود او را به چنین کار واداشته است؛ تب تنگری هم به هوس رسیدن به قدرت و ثروت، چنانکه برخی منابع گفته‌اند، قدم در این کار نهاده است؛ اما چنگیز پس از استحکام پایه‌های قدرت خویش، او را مزاحمی دانسته که می‌توانسته است عوام‌الناس را بفریبد؛ همانطور که پیشتر این کار را انجام داده بود؛ از این رو او را می‌کشد تا حکومت مدعی دیگری نداشته باشد؛ حتی اگر خود چنگیز این کار را نکرده باشد (که برخی منابع بر نقش خود او صحه گذاردند). به نظر می‌رسد به دستور او پسری از پسرانش یا برادرش تب تنگری را از سر راه برداشته است.

از نظر چارچوب روایی و داشتن عناصر اسطوره‌ای و نمادین، به‌ویژه ویژگی‌هایی که به باورهای شرقی نزدیکی فراوان دارد، به نظر می‌رسد روایت تاریخ و صاف کامل‌تر است. تاریخ و صاف به‌جز آنکه لقب تب تنگری را به نادرست بت تنگری آورده است، دارای عناصر توجه‌برانگیزی است؛ یعنی در این روایت شمنی با سیمای افرادی از این دست (لباس سفید) و سوار بر اسبی سفید - که یک‌سو نماد نیروی حکمرانی و شرکت در حکومت و ازسویی به قول یونگ مبین وجه اسرارآمیز انسان یعنی مادر درونی یا دریافت درونی و اشراقی است (سرلو، ۱۳۸۶: ۱۳۳) - مدعی ارتباط با آسمان است و شخصی بانفوذ را نماینده خدا برای حکومت بر زمین معرفی می‌کند. در کتاب تاریخ سری مغولان آمده است: هنگامی که تموچین نه‌ساله با یسوگای بهادر همراه می‌شود تا بهادر برای وی زنی برگزیند، در راه به دایی ساچان برمی‌خورند. ساچان هنگامی که از ماجرا باخبر می‌شود، می‌گوید دیشب خوابی دیدم؛ دیشب سنقری سفید دیدم که ماه و خورشید را در پنجه گرفته بود و پروازکنان آمد و روی دست من نشست؛ ای بهادر معنای این رؤیای آمدن تو و پسرت تموچین است (بی‌نام، ۱۳۹۸: ۲۸-۲۹). در



اینجا نیز سخن از رؤیا و باز سفید است که می‌تواند پیوندی استوار با عناصر پیشین داشته باشد. افزون‌بر اینها، تب تنگری علمی نه سر نیز برای چنگیز مهیا کرده که خود این علم نماد حکومتی آسمانی است. در کنار اینها، این فرد با مادر چنگیز ازدواج می‌کند که خود کاری نمادین است. چنین کاری با توجه به جایگاه تب‌تنگری، مظهر اتحاد آسمان و زمین است (کوپر، ۱۳۸۶: ۱۶). همچنین در روایت *وصاف‌الحضرة*، خود چنگیزخان نیز از طریق خوابی پیاپی، با نیروهای آسمانی مرتبط می‌شود؛ البته ارتباط چنگیز با آسمان یا همان «تنگری»، بارها در تاریخ سری مغولان آمده است؛ اگر چنگیز در تنگنایی قرار می‌گرفت، اطمینان داشت تنگری او را نجات می‌دهد (بی‌نام، ۱۳۹۸: ۳۶-۳۷) یا حتی آغاز فرمانروایی او نیز امری آسمانی بود (همان: ۵۲)؛ بدین ترتیب در روایت *وصاف*، راوی به حکومت او جنبه‌ای الهی می‌دهد و گویا او را نماینده خدا در زمین می‌داند. به همین سبب به نظر می‌رسد روایت *تاریخ وصاف*، روایتی منسجم‌تر باشد.

## ۹- نتیجه‌گیری

با هجوم مغولان به نواحی غربی آسیا، خواه ناخواه بسیاری از باورها و اعتقادات ایشان نیز به این مناطق آمد و در فرهنگ این نواحی گسترش یافت. زبان از جمله محمل‌های اصلی چنین انتقالی است. در این تبادل فرهنگی بسیاری از واژگان و در نتیجه اندیشه‌ها و اعتقادات همراه آنها وارد حوزه فرهنگی زبان فارسی شد. یکی از این واژگان «تنگری» به معنای «خدای آسمان» در میان مغولان یا شمنان است که در زبان فارسی و فرهنگ اسلامی به خدای یگانه تعبیر شد. همچنین عنوان و ترکیب «تب تنگری» که از دو جزء «تب» برای مبالغه در زبان مغولی و «تنگری» به معنای خدا و در مجموع به معنای «مستغرق در خدا» است، در متون فارسی اغلب به صورت «بت تنگری» به کار رفته است و برپایه شواهد زبانی و تاریخی این کاربرد کاملاً نادرست است. با جمع‌بندی متون مختلف می‌توان گفت ترکیب «تب تنگری» لقبی برای یکی از شمنان معروف مغول بوده است؛ این فرد بسیار فریبکار بوده است. چنگیز با استفاده از جایگاه او و البته فریب او در مشارکتش در ساختار حکومت، با همدستی وی جایگاهی آسمانی برای خود در میان مردمان ساده‌دل ترسیم می‌کند و تب تنگری نیز به توجیه کردار وی می‌پردازد؛ اما هنگامی که می‌بیند چنگیز او را در ارکان حکومت دخیل نمی‌کند و سهمی به او نخواهد داد، به مخالفت با او می‌پردازد؛ اما کار از کار گذشته و حکومت چنگیز استقرار یافته است. سرانجام عوامل چنگیز (پسر، برادر یا یکی از نزدیکانش) تب‌تنگری را می‌کشند. در میان متون فارسی روایت *تاریخ وصاف* به سبب داشتن اکثر ویژگی‌های مرتبط با شمنان، نزدیک‌ترین روایت، به روایت اصلی به شمار می‌رود.

## منابع

۱. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۸۳). *تحریر نوین تاریخ وصاف*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. ادیب طوسی، محمدامین (۱۳۸۸). *فرهنگ لغات ادبی*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
۳. اقبال، عباس (۱۳۸۸). *تاریخ مغول*، تهران: امیرکبیر.
۴. انوری ابیوردی، علی (محمد) بن محمد بن اسحاق (۱۳۴۷). *دیوان*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران:

- بناگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵. برقعی، محمداقبر (۱۳۷۳). *سخنوران نامی معاصر*، قم: نشر خرم.
۶. بناکتی، فخرالدین ابوسلیمان داود بن ابی‌الفضل محمد بن داود (۱۳۴۸). *تاریخ بناکتی*، به کوشش دکتر جعفر شعار، تهران: انجمن آثار ملی.
۷. بویل. جی. آ. (۱۳۹۰). *تاریخ ایران کمبریج، از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایخانان*، جلد پنجم، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
۸. بهاء‌الدین ولد، محمد بن حسین خطیبی (۱۳۵۲). *معارف بهاء‌ولد*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طهوری.
۹. بهار، محمدتقی (۱۳۷۵). *سبک‌شناسی*، جلد ۳، تهران: امیرکبیر.
۱۰. بی‌نام (۱۳۹۸). *تاریخ سری مغولان*، ترجمه دکتر شیرین بیانی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۱. تنوی، احمد بن نصرالله [بی‌تا]. *تاریخ الفی*، [بی‌جا]: [بی‌نا].
۱۲. جعفری، سمانه؛ عالیزاده مرشد، محمد (۱۳۹۹). «تحلیل ساختاری و معنایی برخی اعلام ترکی تاریخ جهانگشای جوینی»، *فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی*، شماره سوم (پیاپی ۴۷)، ۱۱۳-۱۲۷.
۱۳. جوینی، علاء‌الدین عظاملک بن بهاء‌الدین محمد (ف ۶۸۱ ق) [بی‌تا]. *تاریخ جهانگشای*، تصحیح علامه محمد قزوینی، تهران: بامداد.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵). *تاریخ جهانگشای*، تصحیح علامه محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب.
۱۵. خاقانی شروانی، بدیل (یا ابراهیم) بن علی، ملقب به افضل‌الدین و حسان‌العجم (۱۳۷۴). *دیوان*، تصحیح دکتر ضیاء‌الدین سجادی، تهران: زوار.
۱۶. خواندمیر، خواجه غیاث‌الدین (۱۳۵۳). *حبیب‌السیر فی اخبار افراد البشر*، زیر نظر دکتر محمد دبیرسیاقی، با مقدمه استاد جلال‌الدین همایی، تهران: خیام.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). *لغتنامه*، تهران: دانشگاه تهران با همکاری نشر روزنه.
۱۸. رامپوری، محمد بن جلال‌الدین بن شرف‌الدین (۱۳۷۵). *غیاث‌اللغات*، تصحیح دکتر منصور ثروت، تهران: امیرکبیر.
۱۹. سرلو، خوان ادواردو (۱۳۸۹). *فرهنگ نمادها*، ترجمه دکتر مهرانگیز اوحدی، تهران: داستان.
۲۰. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۸). *دیوان*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: سنایی.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۰). *تازیانه‌های سلوک*، تهران: آگاه.
۲۳. شوالیه، جان؛ گریبان، آلن (۱۳۸۸). *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه فضایی، جلد سوم، تهران: جیحون.
۲۴. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۸۲). *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران: فردوس.
۲۵. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۹۸). *تذکره الاولیاء*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۶. فقیه بلخی، ابوالمعالی محمد بن نعمت علوی (۱۳۷۶). *بیان‌الادیان*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه با همکاری قدرت‌الله پیشنازاده، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

۲۷. قوامی رازی، امیر بدرالدین (۱۳۹۷). *دیوان*، تصحیح جلال‌الدین محدث ارموی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
۲۸. کاتب، حسن محمود (۱۳۹۰). *دیوان*، تصحیح سید جلال حسینی بدخشانی با مقدمه فارسی محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی فرهاد دفتری، تهران: میراث مکتوب.
۲۹. کمبل، جوزف (۱۳۸۳). *اساطیر مشرق زمین*، ترجمه علی‌اصغر بهرامی، تهران: جوانه رشد.
۳۰. کوپر، جی. سی (۱۳۸۶). *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران: فرهنگ نشر نو.
۳۱. محمدپاشا متخلص به شاد، ابن غلام محیی‌الدین (۱۳۶۳). *آندراج* (فرهنگ جامع فارسی)، تصحیح دکتر محمد دبیرسیاقی، تهران: خیام.
۳۲. مدبری، محمود (۱۳۷۶). *فرهنگ لغات نثرهای فنی و مصنوع*، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
۳۳. معین، محمد (۱۳۸۸). *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر.
۳۴. منشی قزوینی، بوداق (۱۳۷۸). *جواهرالانبار*، تصحیح محسن بهرام‌نژاد، تهران: میراث مکتوب.
۳۵. منهاج‌السراج، عثمان بن محمد (۱۸۶۴). *طبقات ناصری*، تصحیح ویلیام ناسو لیس، مولوی خادم‌الحسین، عبدالحی حبیبی، کلکته: انجمن آسیایی بنگال.
۳۶. موسوی، مصطفی (۱۳۸۴). «واژگان ترکی و مغولی تاریخ جهانگشای جوینی»، *آینه میراث*، ش ۳۱ و ۳۰، ۵۹-۸۹.
۳۷. مولوی، جلال‌الدین محمد (۲۵۳۵). *کلیات شمس یا دیوان کبیر*، جزو پنجم، با تصحیح و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۳۸. میرخواند، محمد بن خاوند شاه بلخی (۱۳۷۵). *روضه‌الصفاء* (فی سیره الانبیاء و الملوک و الخلفاء) تألیف حدود ۹۰۱)، تهذیب و تلخیص از: دکتر عباس زریاب، تهران: انتشارات علمی.
۳۹. نصیرالدین طوسی، ابو جعفر محمد (۱۳۶۳). *روضه‌التسلیم یا تصورات*، تصحیح ولادیمیر آلکسی یویچ ایوانف، تهران: جامی.
۴۰. نورگارد، نینا و همکاران (۱۳۹۷). *فرهنگ سبک‌شناسی*، ترجمه احمد رضایی جمکرانی و مسعود فرهمندفر، تهران: مروارید.
۴۱. واصفی هروی، زین‌الدین محمود بن عبدالجلیل (۱۳۵۰). *بدایع‌الوقایع*، به تصحیح الکساندر بولدیریف؛ با تجدیدنظر مصحح و همکاری علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، با مقدمه کمال عینی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۴۲. وصاف‌الحضره، شرف‌الدین (شهاب‌الدین) عبدالله (۱۲۶۹ ق). *تجزیه الامصار و تزجیه الاعصار*، بمبئی: [بی‌نا].
۴۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۳۸). *تجزیه الامصار و تزجیه الاعصار*، تهران: کتابخانه ابن‌سینا، کتابخانه جعفری تبریزی.
۴۴. هدایت، رضاقلی بن محمدهادی (۱۳۸۵). *تذکره ریاض‌العارفین*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: ابوالقاسم رادفر - گیتا اشیدری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
45. 樊永贞, (2014). 蒙古族地神崇拜观念的形成及演变. 集宁师范学院学报 (3), 32-35.
46. 胡其德, (2007). 蒙古族腾格里观念的演变. [http://yanjiu.folkw.com/www/minwulunwen/164419851\\_3.htm](http://yanjiu.folkw.com/www/minwulunwen/164419851_3.htm).
47. 匡存玖, 苏伟, (2006). 多维视角下的外来词语构成剖析. 社会科学家 (增刊【语言与文化研究】): 313-314.
48. 清格尔泰, (1991). 蒙古语语法. 呼和浩特: 内蒙古人民出版社.

49. 吴宝山, (2015)。成吉思汗与萨满教管理风俗—从通天巫到别乞官。中央民族大学学报(哲学社会科学版) (5), 105-109。

50. 乌兰, (2017)。蒙古族腾格里信仰研究。博士论文, 北京: 中央民族大学。

