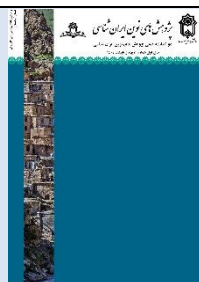


ISSN:

Journal of Modern Research in Iranology

Spring and Summer 2025, Volume 1., No. 1., pp. 17-34

www.mris.basu.ac.ir



DOI: [10.22084/MRIS.2025.31028.1001](https://doi.org/10.22084/MRIS.2025.31028.1001)

Symbolic Discourse Analysis of the Wolf in Iranian Historical Texts

Mohammad Hasanbeigi^{1*}, Reza Mohammadi²

¹ Associate Professor, Department of History, Arak University, Arak, Iran

² Lecturer, Department of History, Arak University, Arak, Iran

ARTICLE INFO

Article history:

Received 2025/05/23

Accepted 2025/08/02

Keywords:

Thermal comfort
Historical context
Boroujerdi house
Indigenous residents
Tourists

Corresponding author:

Mohammad Hasanbeigi
mohaamad.beigi@gmail.com

ABSTRACT

Adopting an interpretive approach to culture as a system of interwoven meanings, this study explores the position of the wolf in Iranian history and culture through the lens of cultural symbols. The theoretical framework employed here is Clifford Geertz's cultural symbolism. According to this theory, culture is a "web of meanings" in which man is suspended, and its analysis requires a thick description of socio-historical contexts. Within this framework, the wolf is not merely a biological creature, but a complex symbol whose multilayered meanings have been reproduced through interaction with Iran's agricultural, religious, political, and literary structures. The findings reveal that the symbolism of the wolf in ancient Iran and the Avestan texts emerged as a representation of a "threat to natural order" (the destroyer of herds and crops). In the context of a pastoral society, it became a symbol of chaos and anti-civilizational forces. In the Islamic period, this notion was integrated into moral-religious (Qur'anic and Hadith) discourses, as well as into poetic and prose literature, where it evolved into a "moral symbol" of greed, tyranny, and folly. Politically, the wolf, through its metaphorical association with violence and domination, became a symbolic tool for criticizing structures of power and oppressive rulers. According to Geertz's analysis, the persistence of this negative symbolism was rooted in its functional role in justifying the social order: Iran's agrarian-pastoral society, by defining the wolf as the "wild other," delineated its symbolic boundaries against untamed nature. Furthermore, the depiction of rulers as wolves in political literature not only reflected moral criticism but also mirrored the structural tensions between state and society. Thus, as a cultural symbol, the wolf functioned like a ritual mechanism through which the fears, conflicts, and norms of Iranian society were interpreted and expressed throughout history.

1. Introduction

In Iranian culture, symbols are not merely reflections of nature but also mechanisms for articulating social, moral, and political order. One of the most recurrent symbols is the wolf—an animal that, in Iranian texts ranging from ancient myths to Islamic and mystical literature, is consistently associated with threat, disorder, oppression, and greed. This study, employing

Clifford Geertz's interpretive approach to culture, seeks to examine the wolf not merely as a biological entity but as a multilayered cultural sign within the context of Iranian history. According to Geertz's theory, culture is a web of meanings in which individuals are suspended, and interpreting such a web requires "thick description" of social and historical contexts. Through this lens, the wolf transforms from a zoological reality into a cultural

symbol, shaped and reshaped through complex interactions with the economic, political, religious, and moral structures of Iranian society.

Within this framework, the central question of the study is how the symbol of the wolf has functioned in Iran's historical, literary, and religious texts from ancient times to the Islamic era and how it has served as a tool to reflect collective fears, values, and socio-political critiques. Unlike earlier studies that have analyzed the wolf primarily through psychological or mythological lenses, this research argues that the wolf belongs to a broader system of meaning that has been reproduced in tandem with historical, religious, and social transformations. Accordingly, the aim is to decode the wolf as a historical, ethical, and political discourse and to analyze how it delineates the boundaries between order and chaos, power and victimhood, and morality and corruption. Subsidiary questions include how the representation of the wolf differs across Zoroastrian, Islamic, political, and mystical texts. The significance of this research lies in its capacity to shed deeper light on the historical mindset and the value-making structures of Iranian society—one that has turned culture into a tool for interpreting and giving meaning to lived experience.

2. Research Methodology

This study employs a qualitative, interpretive methodology based on symbolic discourse analysis. The theoretical foundation is Clifford Geertz's model of "thick description," which regards culture as a system of meanings and insists that symbols must be interpreted within their historical and social contexts. Rather than relying on statistical or quantitative methods, the research is grounded in a close reading of cultural and historical texts—treating them not merely as data but as "cultural texts" in which layers of meaning are reproduced through interaction with power structures, ethical codes, and social anxieties.

The research process consists of several key steps. First, texts from different historical periods of Iran were collected and selected, including religious texts (such as the Qur'an, Hadith, and works by Islamic scholars), historical chronicles (both general and local histories), literary works (poetic and prose), and mystical writings, all of which contain meaningful references to the wolf symbol. These texts were chosen not only based on the frequency of wolf imagery but also with attention to the diversity of social and discursive contexts, to allow for comparative analysis across historical periods and intellectual domains.

In the second phase, the method of interpretive

discourse analysis was applied. The analysis involved historical contextualization, examining the role of each text within its contemporary social order, and identifying semantic patterns wherein the wolf symbolizes concepts such as chaos, tyranny, greed, or power. Instead of relying on predetermined categories, meanings were extracted organically from the texts themselves through the process of interpretation.

The research also employed a comparative approach, analyzing symbolic discourses about the wolf in both pre-Islamic and Islamic Iran to highlight the semantic dynamism and the role of historical context in shaping the symbol's evolution. Thus, the methodology centers on multilayered textual interpretation, socio-historical reconstruction, and symbolic analysis within a cultural-historical framework—aligned with the interpretive aims and theoretical orientation of the study.

3. Discussion

The symbol of the wolf in Iran's cultural history functions far beyond a mere zoological image; it serves as a reflection of power structures, social fears, and ethical discourses. In the pastoral-agricultural society of premodern Iran, the wolf was not only a tangible threat to livelihood but also became a "symbolic Other" in opposition to order, security, and morality. This act of othering played a dual role: on one hand, it demarcated cultural boundaries between society and untamed nature, and on the other, it metaphorically critiqued institutional power and moral decay. As Geertz emphasizes, symbols reflect systems of meaning that encode historical anxieties into cultural narratives.

For instance, the metaphorical comparison of tyrannical rulers to wolves in texts such as Saadi's *Bustan* or the *Tarikhnameh-ye Herat* is not merely literary imagery but a critical discourse against violence and injustice. This symbolism, when linked to the image of the sheep (representing the oppressed people), creates a moral polarity in which the wolf signifies unchecked power, greed, and tyranny, while the sheep embodies helplessness and the need for justice. Such uses of the wolf make it a political-ethical tool for delegitimizing authority and demanding equity. This is precisely where, in Geertz's view, the symbol becomes an "active system of meaning-making."

On the other hand, in mystical discourses, the wolf becomes a symbol of the *nafs ammārah* (commanding self) and the destructive forces within the human psyche. Poets and mystics employ the metaphor of the wolf to depict internal

threats and to issue spiritual warnings against neglecting the self, which leads to moral collapse. In this usage, the wolf is not an external force but an internal enemy that must be overcome through spiritual discipline.

Thus, the wolf as a symbol in Iranian historical texts carries a plurality of meanings—from environmental threat to political corruption and moral danger. This semantic polyphony highlights the core function of symbols in Geertz's theory: tools for encoding collective anxieties, organizing contradictory experiences, and providing a cultural framework for critique, legitimation, or resistance.

4. Conclusion

According to Clifford Geertz's interpretive approach, symbols are not merely reflections of objective realities but systems of meaning-making that transform lived experiences into cultural discourses. Relying on the method of "thick description," this study analyzed the wolf's role as a polyphonic symbol in Iranian history, whose functions range from environmental threats to ethical-political metaphors. The findings indicate that within the socio-economic fabric of premodern Iran, the wolf functioned as a "cultural text" encoding both communal fears about subsistence insecurity (such as the destruction of livestock) and

structural critiques of abuses of power (e.g., wolf-like rulers).

In Geertz's framework, the persistence of the wolf symbol from antiquity to the Islamic era is not a sign of cultural stagnation but evidence of its symbolic flexibility in adapting to historical transformations. For example, while in Zoroastrian mythology the wolf represents an evil force threatening natural order, in Islamic discourse, the same symbol is recontextualized through notions like *nafs ammārah* or the tyrant ruler, serving as a vehicle for the reproduction of ethical norms. This shift illustrates how symbols dynamically migrate from material domains (like pastoral economies) to abstract realms (theology, mysticism, politics), turning "lived experience" into "collective wisdom."

Moreover, metaphors such as the "wolf and sheep" relationship in texts like political *siyāsat-nāme*hs reflect not only historical anxieties of pastoral societies but also operate as critical discourses that challenge structures of power. This symbolic representation, consistent with Geertz's view, shows how culture-through metaphorical narratives-redefines political relations. Even wolf-related proverbs (such as "the foxy wolf") function as "micro-cultural texts," reinforcing cautionary frameworks regarding greed and injustice.



تحلیل گفتمان نمادین گرگ در متون تاریخی ایران

محمدحسن بیگی^{۱*}، رضا محمدی^۲

۱. دانشیار، گروه تاریخ، دانشگاه اراک، اراک، ایران

۲. مدرس، گروه تاریخ، دانشگاه اراک، اراک، ایران

اطلاعات مقاله	چکیده
تاریخچه مقاله: دریافت ۱۴۰۴/۰۳/۰۲ پذیرش ۱۴۰۴/۰۵/۱۱ (مقاله پژوهشی)	با رویکردی تفسیری به فرهنگ به مثابه سیستمی از معناهای درهم‌تنیده، این پژوهش به جایگاه گرگ در تاریخ و فرهنگ ایران از دریچه نمادهای فرهنگی می‌پردازد. نظریه به کار گرفته شده در اینجا نمادگرایی فرهنگی متعلق به کلیفورد گیرتز است. برپایه این نظریه، فرهنگ همچون «تارهایی از معناست» که انسان خود را در آن محبوس کرده و تحلیل آن مستلزم «توصیف انبوه» (thick description) از بافتارهای اجتماعی-تاریخی است. گرگ در این چارچوب نه صرفاً یک موجود زیست‌شناختی، بلکه نمادی پیچیده است که معناهای چندلایه‌اش در تعامل با ساختارهای کشاورزی، دینی، سیاسی و ادبی ایران بازتولید شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد نمادگرایی گرگ در ایران باستان و متون اوستایی به مثابه «تهدید نظم طبیعی» (نابودگر دام‌ها و محصولات) شکل گرفت و در بافتار جامعه دام‌محور، به نمادی از هرج و مرج و نیروهای ضدتمدنی تبدیل شد. این انگاره در دوره اسلامی با ادغام در گفتمان‌های اخلاقی-مذهبی (قرآن، روایات) و ادبیات منظوم و منثور، به «نمادی اخلاقی» از حرص، ظلم و بی‌خردی تحول یافت. در سطح سیاسی نیز گرگ به واسطه پیوند استعاره‌اش با خشونت و سلطه‌گری، به ابزاری نمادین برای نقد ساختار قدرت و کارگزاران ستمگر بدل شد. برپایه تحلیل گیرتز، تداوم این نمادگرایی منفی در گروی نقش کارکردی آن در توجیه نظم اجتماعی بود: جامعه کشاورزی-دامداری ایران با تبدیل گرگ به «دیگری وحشی»، مرزهای نمادین خود را با طبیعت مهارنشده تعریف می‌کرد. از سوی دیگر، بازنمایی حاکمان به مثابه گرگ در ادبیات سیاسی، نه تنها بیانگر نقد اخلاقی که بازتابی از تنش‌های ساختاری بین دولت و جامعه بود. بدین ترتیب، گرگ به مثابه یک نماد فرهنگی، همچون آیین‌هایی برای خوانش ترس‌ها، تضادها و هنجارهای جامعه ایران در بستر تاریخ عمل می‌کرد.
کلمات کلیدی: گرگ نمادهای فرهنگی کلیفورد گیرتز تاریخ ایران تاریخ نمادین نویسنده مسئول: محمدحسن بیگی mohaamad.beigi@gmail.com	

۱. مقدمه

در چارچوب نظریه تفسیری فرهنگ کلیفورد گیرتز، تحولات اجتماعی-زیست‌بومی، نه تنها تغییر در شیوه‌های مادی زندگی، بلکه دگرگونی در «نظام‌های نمادین» یک جامعه را به همراه می‌آورد. ورود به شهرنشینی مدرن در ایران، به مثابه یک «گسست فرهنگی»، پیوندهای دیرینه انسان ایرانی با طبیعت را به مثابه منبع اصلی تولید معنا دچار اختلال کرده است. پیش از این، زبان و نمادپردازی‌های

جامعه ایران- همچون بسیاری از جوامع کشاورزی-دامدار - در گفتمانی تنگاتنگ با عناصر طبیعی شکل می‌گرفت. این گزاره را می‌توان از طریق تحلیل «متون فرهنگی» بازمانده از ادوار پیشامدرن، از جمله اسطوره‌ها، روایات تاریخی، و آثار ادبی، به مثابه «سامانه‌های معنا ساز» (برپایه مفهوم گیرتز) رمزگشایی کرد. در این میان، نماد گرگ به عنوان یک «متن فرهنگی چندلایه»، نقش کلیدی در بازتاب جهان‌بینی، ترس‌ها، و هنجارهای اخلاقی جامعه ایران ایفا کرده است.

ناهشیار جمعی پرداخته‌اند. گرگ در این مطالعه، بیشتر وجهی روان‌شناختی و اسطوره‌ای دارد و تمرکز آن بر ابعاد درونی و ناخودآگاه ذهنیت فرهنگی است (ابراهیمی و ابوالبشری، ۱۳۹۶).

در پژوهشی دیگر، محمدنژاد عالی زمینی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه و نقش گرگ در شاهنامه فردوسی»، با روش تحلیل متن، ریشه نگاه منفی فردوسی به گرگ را در متون مذهبی ایران باستان و دشمن‌پنداری نسبت به ترکان بررسی کرده‌اند. در این مقاله، گرگ به عنوان نماد شرارت و دشمنی، بیش از هر چیز در بستر اسطوره‌ای و حماسی تحلیل شده است (محمدنژاد عالی زمینی و همکاران، ۱۴۰۱).

همچنین در مقاله‌ای با تمرکز بر توتمیسم و تاتو، نوشته آزادگان و همکاران، نقش گرگ به عنوان جانور توتمی و مقدس در آیین‌ها، خالکوبی‌ها و فرهنگ‌های بدوی بررسی شده است (آزادگان و همکاران، ۱۴۰۰). در این تحقیق، گرگ بیش از آنکه در ساختار قدرت یا گفتمان تاریخی معنا یابد، به عنوان نمادی آیینی، جادویی یا قومی تحلیل شده است.

با وجود ارزشمندی مطالعات پیشین، بیشتر آن‌ها گرگ را با ازمناظر کهن‌الگوی روان‌شناختی (نظیر ماده‌گرگ در ناخودآگاه جمعی) و یا در متون حماسی و اسطوره‌ای و نماد توتمی و آیینی بررسی کرده‌اند. آنچه در این میان مغفول مانده، تحلیل نماد گرگ به مثابه عنصری معنا ساز در گفتمان‌های تاریخی، سیاسی و اخلاقی است.

پژوهش حاضر در پی آن است که نماد گرگ را نه صرفاً به عنوان یک تصویر نمادین، بلکه به مثابه یک فرآیند و گفتمان مورد مطالعه قرار دهد؛ فرآیندی که در تعامل با تحولات اجتماعی، سیاسی، دینی و اقتصادی شکل گرفته و بازتولید شده است. به عبارت دیگر، این تحقیق گرگ را به عنوان زبان استعاری نظم و بی‌نظمی، قدرت و ستم، امنیت و آشوب در متن فرهنگ ایرانی بررسی می‌کند؛ تحلیلی که وجه تمایز اصلی آن با پژوهش‌های پیشین است.

۱-۳. ضرورت و اهمیت تحقیق

اهمیت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که سعی می‌کند نشان دهد در جوامع گذشته، نمادها تنها برای توصیف واقعیت نبودند، بلکه وسیله‌ای برای بیان نگرانی‌ها، ارزش‌ها و روابط قدرت به حساب می‌آمدند. بنابراین بررسی نماد گرگ تنها به شناخت یک حیوان در فرهنگ محدود نمی‌شود، بلکه می‌تواند ما را با شیوه‌های معنا سازی، نظم اجتماعی و نگاه مردم به قدرت و اخلاق آشنا کند. از این رو این تحقیق تلاش می‌کند تا نشان دهد گرگ چگونه در دوره‌های مختلف تاریخی ایران، گاه نشانه تهدیدی بیرونی، گاه استعاره‌ای برای حاکمان ظالم، و گاه نمادی از نفس سرکش انسان بوده است. چنین نگاهی به ما کمک می‌کند تا متون تاریخی و ادبی ایران را عمیق‌تر و دقیق‌تر درک کنیم و تحول ذهنیت و ارزش‌های جامعه ایرانی را بهتر بشناسیم.

نماد گرگ در گفتمان‌های جهانی نیز حضوری پررنگ دارد؛ از روایت هردوت درباره سارمات‌ها که خود را به شکل گرگ متجسد می‌ساختند (هردوت، ۱۳۸۲: ۸۸) تا افسانه رومولوس و رموس که شیر گرگ، نمادی از قدرت وحشی نظم‌آفرین تلقی می‌شود (پلوتارخ، ۱۳۸۰: ۷). این نمادها - به تعبیر گیرتز - «توصیف‌های غنی» از رابطه انسان با طبیعت و قدرت هستند. در بستر فلات ایران نیز، زیست دهقانی - شبانی، گرگ را به نمادی دوگانه تبدیل کرد: از سویی تهدیدی ملموس برای معیشت، و از سوی دیگر استعاره‌ای برای مفاهیم انتزاعی‌تر چون حرص، ظلم، و فروپاشی اخلاقی. این تقابل، بازتابی از «نظام تفسیری» جامعه ایران است که از طریق نمادها، تجربه‌های عینی را به مفاهیم هنجاری پیوند می‌زند.

۱-۱. بیان مسأله

در سنت فرهنگی ایران، حیوانات اغلب فراتر از ماهیت زیستی خود، حامل بارهای نمادین بوده‌اند و گرگ از جمله پرکاربردترین این نمادهاست. با آنکه گرگ در بسیاری از فرهنگ‌ها، نماد قدرت، استقلال یا حتی حافظ نظم تلقی شده، در متون ایرانی - اعم از دینی، تاریخی، ادبی و عرفانی - اغلب بازنمایی منفی یافته و به عنوان تصویرگر هرج و مرج، ظلم، حرص، و تهدید اجتماعی و اخلاقی ظاهر شده است.

مطالعات پیشین، اغلب به بررسی‌های اسطوره‌شناختی یا روان‌شناختی درباره گرگ بسنده کرده‌اند، بی‌آنکه این نماد را به مثابه بخشی از یک نظام معنا ساز تاریخی و گفتمانی تحلیل کنند. در حالی که نمادها، همان گونه که کلیفورد گیرتز مطرح می‌کند، صرفاً بازتاب تجربه‌های فردی یا زیستی نیستند، بلکه در متن مناسبات اجتماعی، اقتصادی و دینی شکل می‌گیرند و به بازتابی از ساختارهای قدرت، نظم اجتماعی و نظام‌های ارزشی جامعه تبدیل می‌شوند.

پرسش اصلی این پژوهش آن است که نماد گرگ چگونه در متون مختلف تاریخی ایران، از دوران باستان تا عصر اسلامی، معنا یافته و به عنوان ابزاری برای بیان نگرانی‌های جمعی، مرزبندی‌های اخلاقی، و نقد قدرت عمل کرده است؟ پاسخ به این پرسش مستلزم تحلیلی تفسیری از لایه‌های نمادین در بافتارهای تاریخی متون است؛ تحلیلی که این پژوهش با بهره‌گیری از نظریه «توصیف انبوه» گیرتز در پی ارائه آن است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، موضوع نمادهای حیوانی در متون فرهنگی و ادبی ایران توجه پژوهشگران مختلفی را جلب کرده است. در این میان، نماد گرگ به دلیل بسامد بالا و نقش دوگانه‌اش در فرهنگ‌های کهن و متون ادبی، مورد تحلیل‌های گوناگون قرار گرفته است.

برای نمونه، ابراهیمی و ابوالبشری (۱۳۹۶) در مقاله «بازخوانی کهن‌الگوی گرگ در فیروزشاه‌نامه»، با رویکرد پدیدارشناسی، به تحلیل نماد «ماده‌گرگ» به عنوان کهن‌الگوی زن وحشی و نیروی

۴-۱. چارچوب نظری

نظریه کلیفورد گیرتز در مورد نمادگرایی فرهنگی برای این اساس استوار است که فرهنگ به‌عنوان یک "متن" باید تفسیر شود. او معتقد است که فرهنگ مجموعه‌ای از معانی و نمادهاست که از طریق آن‌ها افراد می‌توانند تجربیات و احساسات خود را درک کنند. در این دیدگاه، نمادها به‌عنوان ابزارهای معنا ساز عمل می‌کنند و بازتاب‌دهنده جهان‌بینی، ارزش‌ها و ترس‌های یک جامعه هستند. گیرتز تأکید می‌کند که هر نماد می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد و این معانی بستگی به زمینه فرهنگی و اجتماعی دارند. او به‌جای تمرکز بر رفتارهای فردی یا ساختارهای اجتماعی، بر روی معنا و تفسیر نمادها تمرکز می‌کند و بر این باور است که مفهوم فرهنگ که مورد نظر است، اساساً ماهیتی نشانه‌شناختی دارد. انسان موجودی است که در شبکه‌ای از معانی که خود ایجاد کرده، معلق است. بنابراین، فرهنگ را به‌عنوان این شبکه معنایی تلقی می‌کند و معتقدند تحلیل آن باید به‌روش تفسیری انجام شود، نه به شیوه علوم تجربی که به دنبال قوانین عمومی هستند، بلکه به دنبال کشف معنا هستند (گیرتز، ۲۰۰۰: ۵).

به‌طور کلی، نظریه گیرتز بر اهمیت تفسیر فرهنگی تأکید دارد و نشان می‌دهد که برای فهم عمیق‌تر جوامع، باید به بررسی نمادها و معانی مرتبط با آن‌ها پرداخت.

۲. مفهوم و اوصاف گرگ

گرگ جانوری است وحشی و گوشت‌خوار و شبیه سگ اما از آن قوی‌تر و درنده‌تر، حیوانی است خطرناک، درموقع گرسنگی به چهارپایان و حتی انسان حمله می‌کند و گاهی خود را به گله گوسفند می‌زند (عمید، ۱۳۸۹: ۷۹۵). گرگ را در زبان عربی ذئب نامیده‌اند، چون در رفتن اضطراب دارد. «متذائب» از ریشه «ذئب» به معنی گرگ است (سید رضی، ۱۳۷۸: ۳۸) که سه بار در قرآن آمده است (سوره یوسف: آیات ۱۳، ۱۴، ۱۷). همچنین عسلق و عسّس (حموی بغدادی، ۱۳۸۳: ۹۳/۲ - ۱۷۱) و اوس به معنای گرگ است و اویس بچه گرگ می‌شود (أبوریحان بیرونی، ۱۳۸۶: ۱/۵۲۷). اسامی گرگ در زبان عربی را به‌صورت خلاصه چنین برمی‌شمرند: جمع و اطلّس شیڈمان و اوس باشد نام گرگ قرض و عَجَوْه نام خرما شَرَق میدان نام خور (فراهی، ۱۳۶۱: ۷۰).

در منابع مختلف ویژگی‌های زیادی را برای این حیوان برشمرده‌اند که اشاره به همه آن‌ها خارج از این مقاله است لیکن جهت اشاره به برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت: «گرگ چون قوّت دارد تنها رود، و چون لاغر شود، بسیاری به‌هم جمع شوند از آنک از هم ایمنی ندارند، و سخت تیز شوند. و بوی‌ها را نیک نشنود؛ و از طبیعت او است که برگ عنصل بر او پوشانند، در حال بمیرد، و بر گرسنگی صبر ندارد؛ و چون بخسبند روی در روی کنند مانند دایره گرد، و درهم نگرند. اگر یکی پشت برگرداند از دیگری آسیب ببیند؛ و ماده جوینده‌تر و دلیرتر باشد و چون جایگاه گوسفند بر او پوشیده، و نداند که بر کدام جانب

روی باید نهاد، بانگی چند بزند تا سگ شبان بانگ او بشنود. به بانگ سگ برود. چون سگ نزدیکی او رود روی بگرداند، و از جانبی دیگر بانگ کند تا سگ باز به‌جانب او رود. روی برگرداند و از راهی دیگر رمه افتد و گوسفند بگیرد» (مراغی، ۱۳۸۸: ۷۳).

قدما بر این اعتقاد بودند که گرگ ویژگی‌های خاصی دارد از جمله اینکه: گرگ در دویدن با باد برابری کند و او را در گرفتن گوسفند مکر بسیار باشد (آملی، ۱۳۸۱: ۳/۳۱۷). «سر گرگ را در برج کبوتران ببویزند، گربه و دله و راسو و مانند آن کبوتران را زیان نرسانند. ذراع او را به آب سذاب و روغن زیت بر اندام مالند، نافع باشد علّت ظاهر و لرزه اندام را، و علّت باطنی که ظاهر شود از سردی. و چون با عسل پخته گردانند و به آب گرم در حمام بخورند، درد شش را نافع باشد. چشم راست گرگ مردی با خود دارد حرزی نافع باشد از چشم بد و جادوی» (مراغی، ۱۳۸۸: ۷۳). همچنین گذشتگان بر این اعتقاد بودند که گرگ با کفتار جفت می‌شود و از ایشان حیوانی به‌وجود می‌آید که آن را «سمع» می‌گویند (مجلسی، بیتا: ۱۳۲) و یا اینکه گرگ و کفتار، یوز زاینند (کمره‌ای، بی‌تا: ۸/۴۲).

۳. زیستگاه گرگ در جغرافیای تاریخی ایران

متون تاریخی خبر از حضور گرگ در بیشتر مناطق ایران داده‌اند؛ از مناطق سردسیر در شمال غربی تا مناطق گرمسیری در مرکز و از شمال شرق تا جنوب غرب. در منطقه کرمان و بلوچستان گرگ زیاد یافت می‌شود و مناطقی را با نام گرگ مسما نموده‌اند. مزرعه گرگ (فرمانفرما، ۱۳۸۳: ۹۲)، کوه گرگ مرگو (همان: ۲۰۴)، منزل گرگ (همان: ۲۱۳)، صحرای گرگ، بیابان کرمان که به بیابان گرگ و شوره‌گر مشهور است و میان زاهدان و بم و نورماشیر است (شاه محمود سیستانی، ۱۳۸۳: ۲۶۷).

در مناطق شمال شرق ایران از جمله هرات و نیشابور، توصیفات انجام شده که حکایت از وجود گرگ در این مناطق دارد. معزی در توصیف و تصویر ویرانی‌ها و مصائب و مشکلاتی که از حمله بیگانگان نصیب مردم ایران شده، بیان می‌دارد: جایی که بود آن دلستان با دوستان در بوستان، شد گرگ و روبه را مکان، شد جغد و کرکس را وطن (هروی، ۱۳۸۳: ۱۱۹).

حیوانات وحشی در مناطق شمالی و جنگلی ایران فراوان‌اند چنان‌که در جنگل‌های کوهستانی و دامنه‌های آن ببر و یوزپلنگ، گرگ، خرس، خوک وحشی، شغال و... یافت می‌شود (کرزن، ۱۳۸۰: ۴۷۶/۱). گرگان یکی از شهرهای شمالی ایران دارای مگس و پشه‌هایی است که چون گرگ خون‌خوارند. گوئی نام گرگان نیز از آن گرفته شده باشد (مقدسی، ۱۳۶۱: ۲/۵۲۴).

در مناطق شمال غرب و غرب ایران نیز مناطقی به اسم گرگ مسما شده است. از آن جمله رود بزرگ معروف به گزل‌رود که به معنی رود گرگ است (مسعودی، ۱۳۶۵: ۶۱) شمال منطقه آذربایجان یعنی کنار دربند کوهی بزرگ به نام «ذئب- گرگ» است (حموی، ۱۳۸۳: ۳۸۷/۱) در بندنیچین کرمانشاه نیز، گرگ از هر جای دیگر فراوان‌تر

بود (ابن الفقیه، ۱۳۴۹: ۲۹).

در مناطق مرکزی ایران مثل فراهان آمده است که این موضع بیابانی بوده است و زنی گوسفندان را بدین بیابان می‌چرانید و کودکی خرد باخود همراه داشت گرگ آن کودک را برگرفت و روی در بیابان نهاد و آن زن در پی گرگ می‌دوید و فریاد و افغان می‌کرد و به زبان عجم می‌گفت و رودا یعنی وا پسرا و رود بزبان عجم کودک بود پس این موضع را از برای این وارود نام نهادند (قمی، ۱۳۶۱: ۷۸) «جرجنبان ساوه، ازبهر آن بدین نام کرده‌اند که مردی به چشم‌های که بر پس ساوه بود فرود آمد و چاشت می‌خورد و انبانی پراز نان و پنیر با خود داشت چون طعام بخورد برخواست و به‌کنار چشمه آمد تا آب خورد گرگی ازپس آن درآمد و انبان نان و پنیر برگرفت و برفت آن مرد در پی او می‌دوید و می‌گفت که گرگ انبان برد پس این دیه را نام جرجنبان کردند» (همان: ۸۶).

در مناطق جنوبی نیز گرگ فراوان بوده و به‌طوری‌که نام منطقه‌ای را در این حدود «دیه گرگ» نهاده‌اند (ابن بلخی، ۱۳۷۴: ۳۸۰). در ده دشت ارژن (دشت ارژن، نزدیکی ولایت شیراز) نیز زیست گراز، کفتار، گرگ، شغال، بز کوهی، گزارش شده است (کرزن، ۱۳۸۲: ۲/ ۲۴۷).

۴. گرگ در ایران باستان

در اوستا حیوانات به دو گروه تقسیم شده‌اند: (۱) حیوانات مفید و سودمند مانند اسب، گاو، گوسفند، شتر و ماکیان. (۲) حیوانات مضر و آسیب‌رسان نظیر مار، مگس، گرگ و ... (راوندی، ۱۳۸۲: ۱۰/ ۳۰۰). اوستا مهمترین منبع دینی ایران قبل از اسلام است که گرگ را به‌مثابه نماد آشوب و تهدید معرفی می‌کند. تقسیم حیوانات به دو گروه «مفید» و «مضر» در روایت راوندی از اوستا بازنماینده نگرش دوگانه‌ای است که در آن گرگ در زمره نیروهای مخرب طبقه‌بندی می‌شود. این طبقه‌بندی صرفاً زیستی نیست، بلکه بیانگر جهان‌بینی است که نظم را در تقابل با آشوب تعریف می‌کند.

در داستان کیومرث و هفت‌خان اسفندیار (ثعالبی، ۱۳۸۴: ۱۴۱)، گرگ به‌مثابه مانعی اساطیری ظاهر می‌شود که قهرمان باید بر آن غلبه کند تا نظم را بازگرداند. این تقابل، نمادینگی نبرد دائمی بین فرهنگ (نظم) و طبیعت (آشوب) است. در این لشکرکشی اسفندیار از راه معروف به هفت‌خان به خانی به‌نام گرگ برمی‌خورد که باید بر آن غلبه کند. دو گرگ بزرگ مانند دو فیل با دندان‌هایی مانند آن (فردوسی، ۱۳۸۷: ۱۸۲۶ بخش هفت‌خان اسفندیار؛ ثعالبی، ۱۳۸۴: ۱۴۱) مشابه همین داستان در کتاب داراب‌نامه با کمی تغییر آمده است: «ملک داراب را معلوم باشد که پدر پدرت اسفندیار بود، در روزگار پدر پدرم ملک جالوقس به ملک روم آمد و درین مملکت روم گرگی عظیم پیدا شده بود، و خلق از آن جانور به‌زحمت بودند، اسفندیار آن گرگ را بکشت» (بیغمی، ۱۳۸۱: ۲/ ۲۵۹).

در قسمت‌هایی از شاهنامه، که مربوط به ازمنه داستانی کیانی است، فردوسی غالباً پرچم‌های پهلوانان باستانی را وصف می‌کند و

چون این اوصاف از منابع عهد ساسانی اخذ شده، بلاشک پرچم‌های ساسانیان را نمونه گرفته‌اند. مثلاً پرچم سیاه رنگی بوده و نقش گرگ داشته است (فردوسی، همان، بخش ازمنه کیانی؛ کرسیتین سن، ۱۳۶۸: ۳۰۱). ازمنظر گیرتز، در اینجا وجود گرگ بر پرچم‌ها می‌تواند نمادی پارادوکسیکال باشد. از یک‌سو، گرگ نماینده وحشت و هراس‌افکنی برای دشمنان است و ازسوی دیگر، ممکن است بازتابنده‌ی هویتی جنگجو باشد که درعین خطرناک بودن، حافظ نظم است. این دوگانگی، تنشی را در نمادپردازی آشکار می‌سازد: گرگ همزمان هم تهدید است و هم ابزار اعمال قدرت. این امر نشان می‌دهد که نمادها در بافت‌های مختلف می‌توانند معناهای متضادی را حمل کنند.

در کتاب گزنفون آمده است؛ قبل از انعقاد معاهده میان ایران و یونان، یک گراز، یک گاو نر، یک گرگ و یک قوچ قربان کردند و خون این حیوان‌ها را در سپری ریختند، بعد یونانی‌ها شمشیری و ایرانی‌ها نیزه‌ای در آن فرو بردند. در کتاب کوروش‌نامه و در گفت‌وگوی «فرولاس» و مردی از اهالی ساس درباره ثروت آمده است که: «هرچه بر ثروتم افزوده شود بیشتر باید در حراست آن بکوشم و بیشتر جیره و مواجب پردازم و هم خود را به شتر مصروف نگاه‌داری آن نمایم... یک روز شبانم خبر می‌آورد که گرگ به گله‌ام زده و نیمی از گوسفندانم را کشته است...» (گزنفون، ۱۳۸۶: ۲۴۶). در دوره اشکانی نیز به گیاه گرگ خفه‌کن^۱ اشاره شده که توسط فرهاد استفاده شده است (پلوتارخ، ۱۳۸۰: ۴۴۷). این نمادهای پرکاربرد گرگ در متون عصر اشکانی است.

در دوره ساسانی شاید معروف‌ترین داستان در این دوره که از گرگ نام برده شده است، حکایت وزیر بهرام گور به‌نام راست روشن باشد. در این داستان آمده که «بهرام زمان خود بر عشرت مصروف گردانیده بودی و کار ملک بدو باز گذاشته و او از غایت حرص اموال تمامت^۲ برده و ولایت خراب کرد و روزی لشکر نرسانید. بهرام روزی بر سبیل شکار بیرون رفت و ابر در چوپانی^۳، سگی را دید از درختی آویخته. موجب آن پرسید. گفت این سگ برین گله معتمد می‌بود. ناگاه در گله کمی و نقصانی با دید می‌آمد و موجب معلوم نمی‌شد. پنهان تفحص کردم. این سگ با ماده گرگی الفت گرفته و [با او] در ساخته بود که گرگ گوسفند را [می‌برد] و تلف می‌کرد. بهرام ازین سخن متنبه شد و رمزی ازین سخن با ارکان دولت بگفت. او را از حال راست روشن آگاه کردند. بهرام او را برگرفت و احوال تفحص نمود. گناه بی‌شمار برو گرد شد. او را سیاست کرد» (مستوفی، ۱۳۶۴: ۱۱۳). در اینجا نماد گرگ را می‌توان به‌عنوان «توصیف غلیظ» (Geertz, 1973: 9-10) گیرتزی تحلیل کرد. همدستی سگ با گرگ، نه تنها تقابل انسان و حیوان، بلکه تقابل اخلاق و فساد را بازنمایی می‌کند. این روایت، نمادی از نگرانی جامعه نسبت به نفوذ فساد در نهادهای قدرت (وزارت) است. بهرام گور باافشای این خیانت، نقش حاکم به‌مثابه بازگرداننده نظم اخلاقی را ایفا می‌کند. اینجا، گرگ تنها یک

۱. در عربی نام «خائق الذئب» دارد

اهریمنی است (پلوتارخ، همان: ۴۴۷).

۵. گرگ در ایران دوره اسلامی

نمادگرایی گرگ در متون اسلامی ایران، به‌ویژه در ادبیات و فرهنگ این سرزمین، بازتابی از تقابل‌های بنیادین میان خیر و شر، آرمان‌های اخلاقی و بحران‌های اجتماعی است. این حیوان همزمان نشان‌دهنده تهدیدات خارجی (مانند دشمنان یا مهاجمان) و چالش‌های داخلی (مانند بحران‌های اخلاقی یا اجتماعی) است. بنابراین، گرگ در متون اسلامی ایران صرفاً یک تصویر ادبی یا اسطوره‌ای نیست، بلکه عنصری فعال در بازنمایی و تفسیر شرایط اجتماعی، فرهنگی و دینی آن دوران محسوب می‌شود.

۵-۱. گرگ در متون مذهبی

حکایات و روایات فراوانی در متون مذهبی به‌چشم می‌خورد که به‌صورت مستقیم به گرگ اشاره دارند. مثلاً در روایت کشتی نوح علیه‌السلام آمده است: «... حق تعالی آرامش بر اهل و سکنه کشتی حاکم فرمود به‌طوری‌که تمام حیوانات وحشی و چهارپایان و پرندگان بدون کوچک‌ترین جنبشی در آن به‌سر می‌بردند و هیچ‌یک متعرض دیگری نمی‌شدند حتی گوسفند نزدیک گرگ و گاو در جنب شیر و گنجشک روی مار قرار گرفته بود و باین‌حال به هیچ‌یک آزاری متوجه نمی‌شد» (شیخ صدوق، ۱۳۸۰: ۲ / ۵۸۵). این روایت را می‌توان به‌مثابه «نماد آرامنشهری» تفسیر کرد که در آن نظم الهی بر طبیعت غلبه می‌یابد. گیرتز در تحلیل اسطوره‌ها اشاره می‌کند که چنین روایت‌هایی، «الگوهای فرهنگی» (Cultural Patterns) را نقل می‌کنند که موجب کاهش اضطراب انسان در برابر آشوب طبیعی گردد و به‌امیدی فراطبیعی تبدیل شود (Geertz, 1973: 129).

در دوره پیامبر (ص) گرگ از چهره‌ای کریه، به نویددهنده رسالت تبدیل می‌گردد. از این نظر باید گفت که تنها در متون مذهبی است که می‌توان چهره‌ای متفاوت از گرگ را یافت. علاوه‌بر داستان یوسف پیامبر و دروغ برادران یوسف به‌خورده شدنش توسط گرگ، قصیده‌ای منسوب به قطرب نحوی محمدبن مستنیربن احمد (وفات ۲۰۶ ه. ق) از ادیبان و نحویان مشهور بصره و معتزلی مذهب که در آن قصیده دسته‌ای از معجزات پیامبر (ص) را یاد کرده و در آن قصیده از سخن گفتن گرگ با مردی گوید:

ازجمله سخن گفتن گرگ با مردی که دید گرگ در میان گوسفندان اوست و گرگ گفت: در شگفتم که گوسفند را از من می‌گیرد با اینکه روزی من است و اینک این پیامبر خداست که دسته‌ای می‌پذیرند و دسته‌ای انکار می‌کنند و آن شبان از گوسفند دست کشید و با شتاب روی به اسلام آورد فرزندان وهبان، تا به امروز، فرزندان سخن گوی با گرگ (بنو مکلم الذئب) خوانده می‌شوند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۲ / ۷۴۵ و ابن سعد، ۱۳۷۴: ۴ / ۲۸۰ و واعظ خرگوشی، ۱۳۶۱: ۱۵۷ و شیخ مفید، بی‌تا، ۱ / ۳۴۹). مشابه این داستان از امام صادق درباره ابوذکر ذکر شده است (شیخ صدوق، ۱۳۷۶:

حیوان نیست، بلکه استعاره‌ای از نیروهای پنهانی است که نظم اجتماعی را از درون تهدید می‌کنند. حکایت انوشیروان و پیرزن نیز از نمونه‌های دیگر دوره ساسانی است که انوشیروان می‌گوید: «بعدازاین با ستمکاران جز بشمشیر سخن نخواهم گفتن و میش و بره را از گرگ نگاه خواهم داشت و دسته‌ای دراز کوتاه کنم و مفسدان را از روی زمین بگیرم و جهان بداد و عدل و امن آبادان کنم که مرا از جهت این کار آفریده‌اند» (خواجہ نظام الملک، ۱۳۷۸: ۵۲).

شاید آخرین نمونه از مواردی که به مفهوم گرگ در دوره باستان اشاره شده است مربوط به مسأله فتوحات بود. در اواخر دوره ساسانی و در مصاحبه‌ای که بین رستم و یزدگرد صورت گرفته است رستم گفت: اعراب با ما همان معامله‌ای را می‌کنند که گرگ غلتاً در گله میشان می‌کند (ثعالبی، ۱۳۸۴: ۳۵۶). توصیف اعراب به‌عنوان گرگ، نه‌تنها خطر نظامی، بلکه ترس از فروپاشی نظم نمادین ایران‌شهری را باز می‌تاباند. این استعاره، تلاشی برای درک تهاجم خارجی از طریق نمادهای آشناست؛ همان‌گونه که گرگ به گله حمله می‌کند، اعراب نیز به مرزهای امپراتوری یورش می‌برند.

گرگ در ایران باستان سیستمی نمادین است که مفاهیم متضاد قدرت/تهدید، نظم/آشوب، و درونی/بیرونی را در خود جای داده است. این نمادگرایی تنها بازتاب ترس از یک حیوان نیست، بلکه ابزاری برای تفسیر جهان پر ابهام ایران پیش از اسلام است. هر روایت، آیین یا تصویر مرتبط با گرگ، پنجره‌ای است به ذهنیتی که در پی معنابخشی به تنش‌های وجودی خود بوده است.

در فرهنگ‌های غیرایرانی همچون یونانی، رومی و سلوکی، نماد گرگ کارکردهایی متفاوت اما دربرخی موارد مشابه با فرهنگ ایرانی دارد. در فرهنگ رومی، گرگ بیشتر نماد قدرت، مراقبت و بنیان‌گذاری تمدن است. معروف‌ترین نمونه، اسطوره‌ی رومولوس و رموس، بنیان‌گذاران رم، است که توسط ماده‌گرگی شیر داده شدند. این گرگ نه نماد تهدید، بلکه مادرانه و حافظ نظم نوین است (پلوتارخ، ۱۳۸۰: ۷). در اینجا گرگ در جهت مشروعیت‌بخشی به قدرت سیاسی و منشأ الهی امپراتوری رُم ایفای نقش می‌کند، این کارکرد همان‌طور که گفته شد برخلاف ایران باستان است که گرگ بیشتر نماد تهدید و آشوب علیه نظم طبیعی و اجتماعی است (راوندی، ۱۳۸۲: ج ۱، ص ۳۰۰؛ ثعالبی، ۱۳۸۴: ۱۴۱).

در فرهنگ یونانی نیز گرگ در اسطوره‌ها، موجودی شریر یا مهیب نیست، بلکه در مواردی چون آیین‌های قربانی، حیوانی مقدس تلقی می‌شود. در کوروش‌نامه گزنفون آمده است که گرگ یکی از حیوانات قربانی‌شده در پیمان‌نامه میان ایرانیان و یونانیان بود (گزنفون، ۱۳۸۶: ۲۴۶). این استفاده آیینی، گرگ را در بستر نظم و قرارداد اجتماعی قرار می‌دهد، درحالی‌که در اسطوره‌های زرتشتی، گرگ نماینده‌ی آشوب است و باید طرد یا نابود شود.

در دوره سلوکی نیز با تلفیق عناصر یونانی-ایرانی، گرگ در نقش‌های متضاد ظاهر می‌شود؛ از یک‌سو در نقش نگهبان قدرت و جنگجو، و ازسوی دیگر درادامه‌ی نگاه زرتشتی، به‌مثابه نیروی

فرهنگ‌ها» می‌گوید، نه تنها بازتاب‌دهنده جهان‌بینی اسلامی، بلکه ابزارهایی برای ساختن معنا در مواجهه با چالش‌های تاریخی هستند (Geertz, 1973: 5). هر روایت از گرگ - چه در قالب معجزه، چه استعاره سیاسی - پاسخی نمادین به پرسش‌های وجودی جامعه است: چگونه نظم را در آشوب بیابیم؟ چگونه قدرت را مشروعیت بخشیم؟ و چگونه امید را در بحران زنده نگه داریم؟

۵-۲. گرگ در ادبیات منثور و منظوم

در ادبیات سیاسی و عرفانی ایران، گرگ به مثابه نمادی چندوجهی، تنش بین نظم و آشوب، عدالت و ستم، و نفس و روح را بازتاب می‌دهد. این نمادگرایی، مطابق مفهوم «توصیف غلیظ» (Thick Description) گیرتز، تنها توصیف ظاهری نیست، بلکه کشف لایه‌های پنهان معنا در بافت فرهنگی است (Geertz, 1973: 9-10). در اندیشه سیاسی ایران در دوره باستان و اسلام، حاکم باید عادل باشد و بتواند نظم را در جامعه برقرار کند و میش یا همان مردم را از گرگ یا ظالمان نجات دهد. از این رو مورخان هر دوره سعی دارند تا روزگار حاکمان را در کمال امنیت به تصویر کشند و این عبارت که گرگ و میش در یک آبشخور آب می‌خورند، اصطلاح رایج در دوره‌های متفاوت تاریخی است. کتاب سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک از این نوع موارد است و از نمونه‌های اندیشه سیاسی در تاریخ ایران دوره میانه به شمار می‌رود. در این کتاب از عدالت محوری خلفا و سلاطین در حق رعیت ذکر شده. مثلاً در روزگار خلیفه معتمد آمده است که از عدل و سهم من گرگ و میش بیک جا آب می‌خورند. این قدر بدان یاد کردم تا خداوند عالم بداند که همیشه خلفا و پادشاهان چگونه بوده‌اند و میش را از گرگ چگونه نگاه داشته‌اند و گماشتگان را چگونه مالش داده‌اند و از جهت مفسدان چه احتیاط کرده‌اند و دین اسلام را چه قوت‌ها داده‌اند و عزیز و گرمی داشته (خواجه نظام‌الملک، ۱۳۷۸: ۷۷-۷۸). این موضوع تداعی مفهوم امنیت را در بافت اندیشه سیاسی ایران نیز تجلی می‌کند که نه تنها به معنای نبود خطر فیزیکی، بلکه به عنوان نظم/اخلاقی و اجتماعی مبتنی بر عدالت تعریف می‌شود. هنگامی که گفته می‌شود «گرگ و میش در یک آبشخور آب می‌خورند»، امنیت به شکل نمادین به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن عدالت حاکم است، ظلم ریشه کن شده و فاصله میان قدرت (گرگ) و مردم (میش) با سازوکارهای عادلانه پر شده است. در اینجا آرمان حکمرانی عادلانه به مثابه «نمایش فرهنگی» (Cultural Performance) ترسیم می‌شود که گیرتز معتقد است چنین نمادهایی، «الگوهای ایدئولوژیک» را می‌سازند که مشروعیت حاکمان را از طریق تصویرسازی آرمانی تثبیت می‌کنند (Geertz, 1983: 123). از این جمله موارد دیگری نیز می‌باشد که در زیر به آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) در عصر سلطان محمود، دزدانی از کوچ و بلوچ اموال زنی را بردند آن زن پیش سلطان محمود رفت و تظلم کرد. سلطان محمود گفت «آنجا (کرمان) دوردست و از ولایت من بیرون است و من بدیشان

۴۸۰). در اینجا دگردیسی گرگ از موجودی کریمه (نماد شر) به نویددهنده رسالت در قصیده قطرب نحوی، نشانگر «بازتعریف نمادین» در بافت اسلامی است. سخن گفتن گرگ با شبان، نه تنها معجزه‌ای الهی، بلکه نمادی از گسست از نظام نمادین پیشا اسلامی است. این روایت، مطابق نظریه گیرتز، «نمایشی فرهنگی» (Cultural Performance) است که مشروعیت نبوت را از طریق بازسازی معنا تأیید می‌کند (Geertz, 1980: 13).

در دوره خلیفه دوم نیز اشاراتی به مفهوم گرگ شده است. مورد اول آنکه خلیفه دوم شبی شبگردی می‌کرد، به گروهی از زنان مدینه برخورد که به یکدیگر می‌گفتند کدام یک از مردم مدینه از همگان زیباتر است، یکی از آنان گفت: ابو ذئب. چون صبح شد پرسید معلوم شد او هم از بنی سلیم است و چون عمر او را دید متوجه شد از زیباترین مردان است. عمر دو یا سه بار گفت: آری تو گرگ زن‌هایی و سوگند به کسی که جان من در دست اوست، نباید در سرزمینی که من هستم تو هم باشی. ابو ذئب گفت: اگر چاره‌ای از تبعید من نیست مرا همان‌جا فرست که پسر عمویم نصر بن حجاج را فرستادی. عمر دستور داد کاره‌ای او را روبه‌راه کردند و به بصره فرستادش. (ابن سعد، ۱۳۷۴: ۳/۲۴۶) دیگر آنکه سلمان به هنگام فرمانداری مداین در حالی که شلوارک کوتاهی و عبایی پوشیده بود پیش مردم می‌آمد و چون مردم او را می‌دیدند می‌گفتند «گرگ آمد گرگ آمد». و سلمان می‌پرسید چه می‌گویند؟ می‌گفتند: تو را به بازیچه‌ای تشبیه می‌کنند و سلمان گفت: اهمیتی ندارد و گناهی بر ایشان نیست خیر و نیکی در پس از امروز (یعنی در آخرت) است (همان، ۴/۷۶). گیرتز در تحلیل نمادهای سیاسی می‌گوید: «قدرت، خود را در قالب نمادهایی بازمی‌تاباند که هم ترس می‌آفرینند و هم وفاداری» (Geertz, 1980: 123). از این رو تشبیه سلمان به گرگ توسط مردم مدائن تنش بین ساده‌زیستی رهبران دینی و درک عامه از قدرت است. این دوگانگی، مطابق نظریه گیرتز، گویای «تعارض در نظام نمادین» است؛ جایی که نمادها در بافت‌های مختلف، معناهای متضادی می‌یابند.

درباره امام علی گفته شده است که به هنگام جنگ از گرگ محتاط‌تر بود (حلی، ۱۳۷۹: ۱۵۲) همچنین درباره امام حسین گفته شده است که وقتی حمله می‌برد پیادگان از راست و چپ او چون بزغالکان از حمله گرگ، فراری می‌شدند (طبری، ۱۳۷۵: ۷/۳۰۶۰ و ابن طائوس، ۱۳۸۰: ۱۵۱). وصف امام علی به عنوان «محتاط‌تر از گرگ» در جنگ و تشبیه فرار دشمنان امام حسین به «فرار بزغاله از گرگ» از نگاه گیرتز، «نمادهای کنشگر» (Symbols in Action) هستند که هم‌زمان هم خطر را تصویر می‌کنند و هم شجاعت را تقدیس می‌نمایند. این توصیفات، مشابه تحلیل گیرتز از نبردهای آیینی نشان می‌دهد که نمادها چگونه خشونت را به نمایشی معنادار تبدیل می‌کنند (Geertz, 1973: 443).

نمادگرایی گرگ در دوره اسلامی، «متن فرهنگی» پیچیده‌ای است که تنش‌های بین شرع و عرف، قدرت و اخلاق، و واقعیت و آرمان را رمزگذاری می‌کند. این نمادها، همانند آنچه گیرتز در «تفسیر

آنان جست جو کرد:

ناصر خسرو قبادیانی متجاوزینی را که ملک یتیمان را تصرف می‌کند با گرگ و پلنگ همانند می‌شمارد: (صفا، ۱۳۷۸: ۲/ ۴۴۳).

گرگ و پلنگ گرسنه میش بره برند

وینها ضیاع و ملک یتیمان همی برند

وی همچنین گرگان واقعی اجتماع را معرفی می‌کند:

گرگ، مال و ضیاع تو نخورد گرگ صعب تو میر و بندار است
سعدی نیز در آثار منظوم خود، به اهمیت کار مشرفان و لزوم نظارت در احوال عمال ستم‌پیشه اشاره می‌کند و قتل عامل ظالم و حاکم جهانسوز را عملی مباح و مشروع می‌خواند.

حاکم ظالم بسنان قلم دزدی بی‌تیر و کمان می‌کند
گله ما را گله از گرگ نیست این همه بیداد، شبان می‌کند
به اعتقاد سعدی روش اکثریت قریب به اتفاق سلاطین ایران این بود که دزدان و ستمگران را در غارت هستی مردم آزاد می‌گذاشتند وقتی که فریاد مردم بلند می‌شد. به جای دادرسی به نفع مردم، شاه اموال فرمانروای ظالم را به نفع جیب خود مصادره می‌کرد و حاکم دیگری به جای او می‌گماشت.

سر گرگ باید هم اول برید نه چون گوسفندان مردم درید
(بوستان سعدی باب اول در عدل و تدبیر)

ناصر خسرو و سعدی با تشبیه حاکمان ستمگر به گرگ از گرگ به مثابه «نماد کنشگر» (Symbol in Action) استفاده می‌کنند که همزمان هم ستم ساختاری را افشا می‌کند و هم خواستار بازسازی نظم اخلاقی است. به گفته گیرتز، چنین نمادهایی «ابزار تفسیر جهان» هستند که اضطراب اجتماعی را به زبان استعاری ترجمه می‌کنند. (Geertz, 1973: 93).

مولوی در حکایت بخش ۱۴۲ - رفتن گرگ و روباه در خدمت شیر به شکار به تجاوزکاری قدرتمندان و امرای زمان اشاره کرده و آنرا استادانه ثابت می‌کند و نشان می‌دهد که از دیرباز مردان مستبد جز به اشخاص متملق و چاپلوس، به کس دیگر مجال رشد و خودنمایی نمی‌دادند.

به طور کلی در ادبیات منظوم فارسی، گرگ نمادی چندوجهی است که مفاهیمی چون ستم، حرص، بی‌عدالتی، تجاوز قدرت و فروپاشی اخلاقی را در خود متراکم کرده است. در اینجا نیز این نماد در قالب استعارهای فعال، اغلب در برابر میش قرار می‌گیرد و به ابزار انتقادی برای بیان نابرابری‌های ساختاری و فساد حاکمان تبدیل می‌شود.

شاعران با بهره‌گیری از گرگ، نه تنها تصویرگر خشونت آشکار سیاسی و اجتماعی بوده‌اند، بلکه نوعی هشدار اخلاقی و دعوت به اصلاح نظم حاکم را نیز ارائه داده‌اند. از منظر نظریه نمادگرایی تفسیری، این کاربردها نمادی است که فعالانه در فرآیند معناسازی فرهنگی مشارکت می‌کند و زبان شعر را به ابزاری برای تفسیر

«۵» کی چه داری و نگاه توانی داشت دعوی کدخدایی جهان کنی «۶» و در ملک خویش تصرف توانی کرد و شبانی کنی و میش را از گرگ نگاه نتوانی داشت (هندوشاه نخجوانی، ۱۹۷۶: ۱/ ۲۲۲)

جبر نتوانم کرد.» زن گفت «تو چه کدخدای جهان باشی که در کدخدایی خویش تصرف نتوانی کرد و چه شبان باشی که میش را از گرگ نگه نتوانی داشت؟ پس چه من با این ضعیفی و تنهایی و چه تو با این قوت و لشکر؟» محمود را آب در چشم بگشت. گفت «راست می‌گویی. هم چنین کنم. تاوان کالای تو بدهم و تدبیر ایشان چنان که توانم کرد می‌کنم» (همان: ۸۷).^۱

ب) در اواخر قرن هفت و اوایل قرن هشت سیفی مؤلف کتاب تاریخ‌نامه هرات از طرف غیاث‌الدین کرت فرمان یافت کتابی در تاریخ هرات از زمان چنگیز و خرابی شهر و به قتل رسیدن ساکنان آن در ۶۱۸ ق تا عصر خویش بنویسد. وی در این کتاب آورده است که: در ایام دولت جمال‌الدین محمد سام، امیر بزرگ عادل، لشکرکش خراسان، گرگ درنده با میش چرنده از یک آبشخور آب می‌خورند و در یک مقام آرام می‌گیرند (هروی، ۱۳۸۳: ۵۰۹).

ج) کتاب «تاریخ اولجایتو»، اثر فارسی عبدالله بن علی کاشانی، از بزرگ‌ترین منابع تاریخی دوره ایلخانی است که دربردارنده تاریخ چهارده ساله ایران از ۷۰۴ تا ۷۱۷ ق، بوده و در زمان سلطان اولجایتو، نوشته شده است. در این کتاب آمده که گرگ با میش در یک مراعی و مسارع چرا می‌کردند (القاشانی، ۱۳۸۴: ۲۳۲) کتاب تاریخ آل سلجوق در آناتولی، نوشته نویسنده‌ای ناشناخته (زنده در ۷۶۵ ه. ق)، آورده است که در زمان پروانه در قونیه چنان شده که گرگ و میش بهم آب می‌خوردند (مؤلف ناشناخته، ۱۳۷۷: ۹۹ و مشکور، ۱۳۵۰: ۳۵۳) چون در تاریخ سنه اربع و ثلاثین و [سبعمائه] سلطان سعید ابوسعید بهادر خان که خاتم سلاطین و از دودمان چنگیز خان در ایران زمین پادشاه آخرین بود، از سرای فنا رحلت کرد و تاج و تخت موروث و مکتسب را وداع فرمود، و الحق هیچ پادشاهی را در هیچ قرنی از اقران این یمن و برکت نبود که او را. چه در ایام دولت او [در] اطراف ممالک، خلق در امن و رفاهیت بوده‌اند و دست متغلبان از ضعفا و مساکین کوتاه و گرگ و میش در یک مقام باهم آرام داشتند (آملی، ۱۳۴۸: ۱۸۰).

براین اساس باید گفت در ادبیات منثور سیاسی ایران، نماد «گرگ» بازتابی چندلایه از تهدید، بی‌عدالتی و آشوب است که در تقابل با نماد «میش» (مردم) قرار می‌گیرد. این دوگانه نمادین، در روایت‌های تاریخی و سیاست‌نامه‌ای، ابزاری برای تصویرسازی از امنیت آرمانی و حکمرانی عادلانه است؛ وضعیتی که در آن حاکم با قدرت و عدالت، توانایی مهار «گرگ‌صفتان» و برقراری نظم اجتماعی را دارد. عبارت گرگ و میش در یک آبشخور آب می‌خورند به عنوان یک تصویر نمادین تکرارشونده، نمادی از صلح، امنیت و عدالت کامل است که مورخان برای مشروعیت بخشی به دولت‌ها از آن بهره می‌گیرند.

علاوه بر آثار منثور که به آن‌ها اشاره شد در آثار منظوم و در بین اشعار شاعران نیز می‌توان ردپای از مفهوم گرگ را در اندیشه سیاسی

۱. این روایت در دوره مغول نیز در کتاب دستور الکاتب فی تعیین المراتب چنین آمده: دفع دزدان و حرامیان و راه‌زنان زن گفت مملکت چندان «۴» بگیر که بدانی

ذکر شد، گرگ نماد حماقت و وقاحت در مقابل شیر است که مایه عبرت برای روباه می‌شود و گرگ جانش را به‌خاطر تقسیم غذا از دست می‌دهد (سجاسی، ۱۳۶۸: ۶۱ و ۲۳۰؛ عوفی، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۷۱-۱۷۲). در داستان گرگ و روباه و اشتر، گرگ نماد حيله و دروغ‌گویی است. گرگ گفت: پیش‌ازآنکه خدای تعالی این جهان بیافرید، مرا به هفت روز پیش‌تر، مادرم بزاد. (سمرقندی، ۱۳۸۱: ۳۷) حکایت صیاد آهو و خوک و گرگ، گرگ نماد حرص است (عبدالله‌بن‌مقفع، ۱۳۸۳: ۱۷۲). همچنین داستان فکاهی آرزوی دو احمق در متون تاریخی ازجمله دیگر موارد حضور گرگ باشد: روزی دو نفر احمق به راهی می‌رفتند. یکی گفت: دلم می‌خواهد که خدا یک گله گوسفندی که هزار عدد باشد به من بدهد. دیگری گفت: دلم می‌خواهد که خدا یک گله گرگ به من بدهد که هزار عدد باشد که گوسفندان تو را بخورند. مرد احمق اولی در خشم شده او را فحش داد و با یکدیگر در نزاع بودند که ناگاه جحا به ایشان رسید و از واقعه مطلع گردید. سبوی عسلی باخود همراه داشت. عسل را سرازیر کرد به زمین ریخت و گفت: خون من مانند این عسل ریخته باد که شما هردو احمق‌ترین خلائق هستید. (مجاهد، ۱۳۸۳: ۲۵۴) و نمونه دیگر از این دست در داستان سر داشت یا نه باشد: نادره وقتی با عده‌ای از رفقای خود به شکار رفتند. به گرگی رسیدند. گرگ را تصوّر شکار کردند و خواستند او را بکشند. گرگ به زیر سنگی قايم گردید. رفیق جحا سر در زیر سنگ نمود که او را بیرون کشد، گرگ سر او را بکند. جحا دید که رفیق سر بیرون نمی‌کند. چون نگاه کرد، رفیق را بی‌سر یافت. متفکر ماند که رفیق سر داشته یا از اول سر نداشته. بعدازآن به سایر رفقا گفت: شما صبر کنید تا من به شهر رفته از عیالش بپرسم که این مرد سر داشته یا نه. پس برگردید و به در خانه رفیقش رفت و از زوجه او جویا شد که شوهر تو وقتی که از خانه درآمد سر داشت یا نه؟ (همان: ۲۶۲).

۵-۳. گرگ در تعبیر خواب و ضرب‌المثل‌ها

در تعبیر سنتی، گرگ در خواب اغلب نمادی از پادشاه ظالم، دشمن، دزد، و دروغگو تعبیر شده است (آملی، ج ۳؛ ص ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۳۵۱: ۵/ ۲۱۹؛ رازی، ۱۳۸۵: ۲۰۲). این تعبیر، گرگ را به‌عنوان نمادی از تهدید، فریبکاری و بی‌رحمی معرفی می‌کنند. باتوجه به نظریه گیرتر، این نمادها می‌توانند بازتاب‌دهنده ترس‌ها و نگرانی‌های جوامع در برابر قدرت‌های سرکوبگر و افراد فریبکار باشند. ضرب‌المثل‌ها نیز جنبه‌های مختلفی از مفهوم گرگ را در فرهنگ عامه نشان می‌دهند. برای مثال، ضرب‌المثل "گرگ آشتی" (کتبی، ۱۳۶۴: ۱۵۷؛ کرمانی، ۱۳۲۶: ۳۸) به تاکتیک‌های فریبکارانه زمامداران برای صلح ظاهری با دشمنان اشاره دارد. این ضرب‌المثل نشان می‌دهد که گرگ می‌تواند نمادی از دورویی و عدم اعتماد باشد. ازسوی دیگر، ضرب‌المثل "گرگ پیر" (بیهقی، ۱۳۷۴: ۱/ ۲۷۷) به تجربه و کارآزمودگی اشاره دارد، که نشان می‌دهد گرگ می‌تواند نمادی از زیرکی و توانایی در مواجهه با مشکلات نیز باشد.

بحران‌ها، تنش‌ها و آرمان‌های جامعه تبدیل می‌سازد. از موارد دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد اشاره به مفهوم گرگ در ادبیات عرفانی است. در ادبیات عرفانی، گرگ را نماد «حسادت، حرص و آز، مردم گرفتار نفس، دشمن قهار، جهالت و طمع‌ورزی» قرار داده‌اند. نفس نیز چون گرگ پیوسته در کمین می‌نشیند و به‌محض اینکه نگهبانان وجود انسان را در خواب بی‌خبری می‌بیند، حمله می‌کند و تا جایی که می‌تواند، نابود می‌سازد، درست مانند گرگ. چوپانان به تجربه دریافته‌اند که گرگ اگر به گله‌ای حمله کند، سعی می‌کند تمام حیوانات گله را بدرود. گویا از این کار لذت می‌برد و یا اینکه می‌خواهد چیزی هم برای فردای خود ذخیره کند، درحالی‌که بقیه حیوانات شکاری معمولاً به اندازه خوراک خود از جانوران می‌کشند و به بقیه آسیبی نمی‌زنند». (رحیمی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶۲) نفس نیز اگر بر وجود کسی مستولی شود، تا زمانی که آخرت و اعمال او را به‌کلی نابود نسازد، دست‌بردار نیست: در اشعار شاعران چون عطار آماده است:

«نفس، گرگ بدرگ است و سگ‌پرست همچو روح‌القدس عاقل چون کنم» (عطار، ۱۳۹۱: ۲۵۰).

ترکیب «گرگ نفس» را در بخش‌های دیگر آثار عطار نیز می‌توان دید:

«به حیل‌ت گرگ نفست را زبون کن اگر در چاه مانی همچو روباه، برآی از چاه، او را سرنگون کن بدرگ گرگ نفست در بُن چاه» (عطار نیشابوری، ۱۳۸۸، الف: ۲۱۰).

عطار و مولوی در اشعار خود، گرگ را به‌مثابه «نفس اماره» تصویر می‌کنند که همواره در کمین روح انسان است گیرتر در تحلیل دین به‌عنوان «نظام فرهنگی»، تأکید می‌کند که نمادهای مذهبی ابزاری برای مدیریت ترس‌های اگزیستانسیال هستند. تشبیه نفس به گرگ، نه‌تنها تجسمی از مبارزه درونی است، بلکه بازتابی از نگرانی جامعه عرفانی نسبت به فساد اخلاقی است. در حکایت گرگ و روباه و شیر (مولوی)، گرگ نماد حماقت و حرصی است که به نابودی خود می‌انجامد. این روایت، مطابق مفهوم «نمایش آیینی» گیرتر، هشدار می‌دهد درباره پیامدهای اخلاقی پیروی از امیال حیوانی (Geertz, 1980: 13).

قبادیانی نیز نفس را به گرگ مانند کرده:

«این کالبد جاهل خوشخوار تو گرگی است وین جان خردمند یکی میش نزار است گوی از همه مردان خرد جمله ربودی گر میش نزار تو براین گرگ سوار است» (قبادیانی، ۱۳۵۷: ۸۶).

همچنین گرگ مظهر شر، بلعندگی و درندگی است (کوپر، ۱۳۸۶: ۳۰۸). در داستان زاغ و گرگ و شغال و شیر و شتر، گرگ نماد حيله‌گری است و مکر اصحاب اغراض است (بن مقفع، ۱۳۸۳: ۱۰۶-۱۰۷). همچنین در حکایت گرگی که سگی را به‌سبب اعتماد بر شوکت و صولت خویش و غافل ماندن از حیل‌ت خصم هلاک کرد (سجاسی، ۱۳۶۸: ۴۶۲) در داستان شیر و گرگ و روباه، که این داستان را مولانا جلال‌الدین در مثنوی به‌نظم آورده و در بخش قبل

۶. نتیجه‌گیری

بر پایه رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز، نمادها نه صرفاً بازتابی از واقعیت‌های عینی، بلکه سامانه‌های معناسازی هستند که تجربه‌های زیسته را به گفتمان‌های فرهنگی تبدیل می‌کنند. این پژوهش با تکیه بر روش «توصیف غنی»، جایگاه گرگ را به مثابه یک نماد چندصدایی در تاریخ ایران تحلیل کرد که کارکردهای آن از تهدید زیست‌محیطی تا استعارهای اخلاقی-سیاسی در نوسان بوده است. یافته‌ها نشان می‌دهد گرگ در بستر جامعه پیشامدرن ایران، به مثابه یک «متن فرهنگی»، همزمان ترس جمعی از ناامنی معیشتی (نابودی دام‌ها) و انتقاد ساختاری به سوءاستفاده قدرت (حاکمان گرگ‌صفت) را رمزگذاری می‌کرد.

در چارچوب نظریه گیرتز، تداوم نماد گرگ از دوران باستان تا دوره اسلامی، نه ناشی از ایستایی فرهنگی، بلکه محصول انعطاف نمادین آن در هم‌نوایی با تحولات تاریخی است. برای نمونه، در اساطیر زرتشتی، گرگ تجسم اهریمنی تهدیدکننده نظم طبیعی است، اما در گفتمان اسلامی، این نماد با پیوند به مفاهیمی چون «نفس اماره» یا «حاکم ستمگر»، به ابزاری برای بازتولید هنجارهای اخلاقی تبدیل می‌شود. این انتقال، نشانگر آن است که نمادها در فرایندی پویا، از بسترهای مادی (اقتصاد شبانی) به عرصه‌های انتزاعی (الهیات، عرفان، سیاست) مهاجرت می‌کنند تا «تجربه زیسته» را به «حکمت جمعی» بدل سازند.

همچنین، تشبیه رابطه حاکم و مردم به «گرگ و میش» در متونی چون سیاست‌نامه‌ها، نه تنها بازتابی از اضطراب تاریخی جوامع دامدار است، بلکه به مثابه یک گفتمان انتقادی، ساختارهای قدرت را به چالش می‌کشد. این نمادپردازی، مطابق با دیدگاه گیرتز، نشان می‌دهد چگونه فرهنگ از طریق روایت‌های استعاره‌ای، به بازتعریف مناسبات سیاسی می‌پردازد. حتی ضرب‌المثل‌های مرتبط با گرگ (مانند «گرگ روبراه») نیز به مثابه «متون کوچک فرهنگی»، در تقویت انگاره‌های هشداردهنده درباره حرص و بی‌عدالتی نقش ایفا کرده‌اند.

کتاب‌نامه

[۱] قرآن کریم

[۲] آزادگان، رضایعقوب، انباردان، سیداحمد، عبدالمهی، محبوبه، قلی‌زاده، یاسر، و عابدینی، نرگس، (۱۴۰۰). نقش اسطوره‌ای گرگ و خالکوبی (تاتو) این جانور در تمدن‌ها، فرهنگ‌ها و ادبیات فارسی، مجله پژوهش در هنر و علوم انسانی، سال ۲، شماره ۱، ۱۴۰-۱۵۰.

[۳] ابراهیمی، آمنه و پیمان ابوالبشری، (۱۳۹۶). بازخوانی کهن الگوی گرگ در فیروزشاهنامه، ویژه‌نامه قصه‌شناسی فصل‌نامه فرهنگ و ادبیات عامه، سال ۵، شماره ۱۲، ۲۵-۴۰.

[۴] ابن‌الفرقیه، احمدبن محمد بن اسحاق الهمدانی، (۱۳۴۹). البلدان ترجمه مختصر، بی‌جا، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

[۵] ابن‌بلخی، (۱۳۷۴). فارسنامه ابن بلخی، شیراز، بنیاد

فارس‌شناسی.

[۶] ابن‌سعد، محمد، کاتب واقدی، (۱۳۷۴). طبقات ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات فرهنگ و اندیشه.

[۷] اسفزاری، معین الدین محمد زمچی، (۱۳۳۸). روضات الجنات فی اوصاف مدینه هرات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

[۸] آشتیانی، عباس اقبال، (۱۳۸۴). تاریخ مغول، تهران، نشر امیرکبیر.

[۹] آملی، اولیاءالله، (۱۳۴۸). تاریخ رویان، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

[۱۰] آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، (۱۳۸۱). نفائس الفنون فی عرائس العیون، ابوالحسن شعرانی، تهران، نشر اسلامیه.

[۱۱] بلغمی، ابوعلی، (۱۳۷۸ / ۱۳۷۳). تاریخ‌نامه طبری، محمد روشن، تهران، نشر سروش / البرز.

[۱۲] بیغمی، مولانا محمد، (۱۳۸۱). داراب‌نامه، ترجمه: ذبیح‌الله منصوری، تهران، بی‌نا.

[۱۳] بیبهقی، ابوالفضل محمدبن حسین، (۱۳۷۴). تاریخ بیبهقی، تهران، انتشارات مهتاب.

[۱۴] بیبهقی، ابوبکر احمدبن حسین، (۱۳۶۱). دلائل النبوة، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

[۱۵] پلوتارخ، (۱۳۸۰). ایرانیان و یونانیان به روایت پلوتارخ، ترجمه: احمد کسروی، تهران، انتشارات جامی.

[۱۶] پیرنیا، حسن، (۱۳۷۵). تاریخ ایران باستان، تهران، انتشارات دنیای کتاب.

[۱۷] ثعالی، ابومنصور محمدبن عبدالملک، (۱۳۸۴). شاهنامه ثعالی، محمود هدایت، تهران، انتشارات اساطیر.

[۱۸] ثعالی، ابومنصور عبدالملک بن محمدبن اسماعیل، (۱۳۷۶). ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، ترجمه: رضا انزابی‌نژاد، مشهد، بی‌نا.

[۱۹] جونی، علاءالدین عطا ملک‌بن بهاءالدین محمدبن محمد، (۱۳۸۵). تاریخ جهانگشای جونی، تهران، انتشارات داستان.

[۲۰] حافظ ابرو، عبدالله‌بن لطف‌الله، (۱۳۸۰). زبدة التواریخ، حافظ ابرو، تهران، انتشارات سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

[۲۱] حرانی، ابن شعبه، (۱۳۷۶). تحف العقول، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران، انتشارات کتابچی.

[۲۲] حموی بغدادی، یاقوت، (۱۳۸۳). معجم البلدان، تهران، سازمان میراث فرهنگی کشور.

[۲۳] خواندمیر، غیاث‌الدین‌بن همادالدین، (۱۳۸۰). تاریخ حبیب السیر، تهران، خیام.

[۲۴] رازی، فخرالدین محمدبن عمر، (۱۳۸۵). خواب‌گزاری، التحبیر فی علم‌التعبیر، ترجمه ایرج افشار، تهران، بی‌نا.

[۲۵] راوندی، مرتضی، (۱۳۸۲). تاریخ اجتماعی ایران، تهران، انتشارات نگاه.

- [۲۶] رحیمی، امین، موسوی، سیده زهرا، مروارید، مهرداد، (۱۳۹۳). *نمادهای جانوری نفس در متون عرفانی با تکیه بر آثار سنایی، عطار و مولوی*، متن پژوهی ادبی، سال ۱۸، شماره ۶۲، ۱۴۷-۱۷۳.
- [۲۷] سپهر، عبدالحسین خان، (۱۳۸۶). *مرآت الوقایع مظفری*، تهران، انتشارات میراث مکتوب.
- [۲۸] سجاسی، إسحاق بن ابراهیم، (۱۳۶۸). *فرائد السلوک*، تهران، بی نا.
- [۲۹] سمرقندی، کمال الدین عبدالرزاق، (۱۳۸۳). *مطلع سعدین و مجمع بحرین*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۳۰] سمرقندی، محمد بن علی ظهیری، (۱۳۸۱). *سندبادنامه*، تهران، بی نا.
- [۳۱] سیدابن طاووس، علی بن موسی، (۱۳۸۰). *لهوف*، ترجمه سید ابوالحسن میر ابوطالبی (حسینی)، قم، دلیل ما.
- [۳۲] سید رضی، (۱۳۷۸). *نهج البلاغه*، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۳۳] سیستانی، ملک شاه حسین بن ملک غیاث الدین محمد بن شاه محمود، (۱۳۸۳). *احیاء الملوک*، تاریخ سیستان تا عصر صفوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۳۴] شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد، (۱۳۸۱). *مجمع الانساب*، تهران، امیر کبیر.
- [۳۵] شیخ صدوق، (۱۳۷۶). *امالی شیخ صدوق*، ترجمه محمدباقر کمرهای، تهران، نشر اسلامی.
- [۳۶] شیخ صدوق، (۱۳۸۰). *علل الشرائع*، ترجمه سید محمدجواد ذهنی تهرانی، قم، انتشارات مؤمنین.
- [۳۷] شیخ کلینی، محمد بن یعقوب، (بی تا)، *اصول کافی*، ترجمه حاج سید جواد مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامی.
- [۳۸] شیخ مفید، (بی تا) *ارشاد*، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسلامی.
- [۳۹] شیخ مفید، (۱۳۶۴). *امالی شیخ مفید*، ترجمه حسین استادولی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- [۴۰] صفا، ذبیح الله، (۱۳۷۸). *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، انتشارات فردوس.
- [۴۱] طبری، محمد بن جریر، (۱۳۷۵). *تاریخ طبری*، ترجمه: ابو القاسم پاینده، تهران، اساطیر.
- [۴۲] طوسی، نظام الملک، (۱۳۷۸). *سیر الملوک*، سیاست نامه خواجه نظام الملک، تهران، کتابفروشی زوار.
- [۴۳] عبداللطیف طسوجی تبریزی، (۱۳۸۷). *هزار و یک شب*، تهران، بی نا.
- [۴۴] عبدالله بن مقفع، (۱۳۸۳). *کلیله و دمنه*، ترجمه ابوالمعالی نصرالله منشی، تهران، امیر کبیر.
- [۴۵] علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۹). *کشف الیقین*، ترجمه حمید رضا آژیر، تهران، وزارت ارشاد.
- [۴۶] عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار، (۱۳۸۳). *قابوس نامه*، تهران، کتابفروشی ابن سینا.
- [۴۷] عوفی سدیدالدین محمد، (۱۳۸۶). *متن انتقادی جوامع الحکایات و لوامع الروایات*، عوفی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۴۸] الفراهی، مسعود بن ابی بکر أبونصر، (۱۳۶۱). *نصاب الصبیان*، تهران، انتشارات فراهی.
- [۴۹] فردوسی، حکیم ابوالقاسم، (۱۳۸۷). *شاهنامه فردوسی* (فربدون جنیدی، ویراستار؛ محمد رضائی، ویرایش). تهران، بی نا.
- [۵۰] فرمانفرما، عبدالحسین میرزا، (۱۳۸۳). *مسافرت نامه کرمان و بلوچستان*، تهران، اساطیر.
- [۵۱] القاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد، (۱۳۸۴). *تاریخ اولجایتو*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۵۲] قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۵۷). *دیوان ناصر خسرو*، به اهتمام مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- [۵۳] قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- [۵۴] قمی، حسن بن محمد بن حسن، (۱۳۶۱). *تاریخ قم*، ترجمه حسن بن علی بن حسن عبدالملک قمی، تحقیق سید جلال الدین تهرانی، تهران، توس.
- [۵۵] قمی، نجم الدین ابوالرجاء، (۱۳۶۳). *تاریخ الوزراء*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۵۶] کتبی، محمود، (۱۳۶۴). *تاریخ آل مظفر*، تهران، امیر کبیر.
- [۵۷] کرزن، جورج ناتانیل، (۱۳۸۰). *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غلام علی وحید مازندرانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۵۸] کرسستین سن، آرتور، (۱۳۶۸). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه: رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب.
- [۵۹] کرمانی، افضل الدین ابوحامد احمد بن حامد، (۱۳۲۶). *تاریخ افضل یا بدایع الازمان فی وقایع کرمان*، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران.
- [۶۰] کوپر، جین، (۱۳۸۶). *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*، ترجمه ملیحه کرباسیان، تهران، فرهنگ نشر نو.
- [۶۱] گزنفون، (۱۳۸۶). *کوروش نامه*، ترجمه رضا مشایخی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۶۲] مجاهد، احمد، (۱۳۸۳). *جوحی*، تهران، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- [۶۳] مجلسی، محمدباقر، (۱۳۵۱). *آسمان و جهان* - ترجمه کتاب *السماء و العالم بحار*، ترجمه محمد باقر کمرهای، تهران، اسلامی.
- [۶۴] محمدنژاد عالی زمینی، یوسف، جهانگرد، فرانک، و نقی زاده گرمی، رحمان، (۱۴۰۱). *جایگاه و نقش گرگ در شاهنامه فردوسی*، متن پژوهی ادبی، سال ۲۶، شماره ۹۱، ۶۱-۸۷.
- [۶۵] مراغی، عبدالهادی بن محمد بن محمود بن ابراهیم، (۱۳۸۸).

میراث مکتوب.

- [۷۳] نخجوانی، محمد بن هندوشاه، (۱۹۷۶). *دستور الکاتب فی تعیین المراتب*، مسکو، فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان.
- [۷۴] هردوت، (۱۳۸۲). *تاریخ هردوت*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- [۷۵] هروی، سیف بن محمد بن یعقوب، (۱۳۸۳). *تاریخنامه هرات*، تهران، انتشارات اساطیر.
- [۷۶] الهروی، سیف بن محمد بن یعقوب، (بی‌تا). *تاریخنامه هرات*، تهران، انتشارات اساطیر.
- [۷۷] همدانی، رشیدالدین فضل‌الله، (۱۳۵۸ ق / ۱۹۴۰ م). *تاریخ مبارک غازانی*، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- [۷۸] واعظ خرگوشی، ابوسعید، (۱۳۶۱). *شرف النبی، تحقیق محمد روشن*، تهران، بابک.

- منافع الحيوان، به کوشش محمد روشن، تهران، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- [۶۶] مستوفی، حمدالله، (۱۳۶۴). *تاریخ گزیده*، تهران، امیر کبیر.
- [۶۷] مسعودی، أبو الحسن علی بن حسین، (۱۳۶۵). *التنبیه و الإشراف*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۶۸] مشکور، محمد جواد، (۱۳۵۰). *اخبار سلاجقه روم، به انضمام مختصر سلجوقنامه ابن بی‌بی*، کتاب فروشی تهران، تهران.
- [۶۹] مقدسی، أبو عبدالله محمد بن أحمد، (۱۳۶۱). *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*، تهران، شرکت مولفان و مترجمان.
- [۷۰] مقدسی، مطهر بن طاهر، (۱۳۷۴). *آفرینش و تاریخ*، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.
- [۷۱] منشی کرمانی، ناصرالدین، (۱۳۶۲). *سمط العلی للحضرة العلیا*، تهران، اساطیر.
- [۷۲] مؤلف ناشناخته، (۱۳۷۷). *تاریخ آل سلجوق در آناتولی*، تهران،

References

- [1] The Holy Qur'an.
- [2] Al-Haravi, Saif ibn Muhammad ibn Ya'qub (n.d.). History of Herat. Tehran: Asatir Publications. [In Persian].
- [3] Allama Hilli, Hasan b. Yusuf. (2000). *Kashf al-Yaqin*, trans. Hamid Reza Azir. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
- [4] Amoli, Awliya Allah. (1969). *Tarikh-e Royan*. Tehran: Bonyad-e Farhang-e Iran. [In Persian].
- [5] Amoli, Shams al-Din Muhammad b. Mahmoud. (2002). *Nafa'is al-Funun fi 'Ara'is al-'Uyun*, ed. Abolhasan Sha'rani. Tehran: Islamiyyah Publishing. [In Persian].
- [6] Asfazari, M. M. Z. (1959). *Rawzat al-Jannat fi Awsaf Madinat Herat*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian].
- [7] Awfi, Sadid al-Din Mohammad. (2007). *Critical Edition of Jawami al-Hikayat wa Lawami al-Riwayat*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- [8] Azadegan, R., Anbardan, S. A., Abdollahi, M., Gholizadeh, Y., & Abedini, N. (2021). *The mythic role of the wolf and its tattoo in civilizations, cultures, and Persian literature*. Journal of Research in Art and Humanities, 2(1), 140–150. [In Persian].
- [9] Bal'ami, Abu Ali. (1994/1999). *Tarikhnameh-ye Tabari*, ed. Mohammad Roshan. Tehran: Soroush / Alborz. [In Persian].
- [10] Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad b. Hossein. (1982). *Dala'il al-Nubuwwah*, trans. Mahmoud Mahdavi Damghani. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- [11] Bayhaqi, Abu'l-Fazl Mohammad b. Hossein. (1995). *Tarikh-e Bayhaqi*. Tehran: Mahtab Publications. [In Persian].
- [12] Beighami, Mowlana Mohammad. (2002). *Darabnameh*, trans. Zabihollah Mansouri. Tehran: [n.p.]. [In Persian].
- [13] Christensen, Arthur. (1989). *Iran in the Sasanian Era*, trans. Rashid Yasemi. Tehran: Donyaye Ketab. [In Persian].
- [14] Cooper, Jean. (2007). *The Illustrated Dictionary of Traditional Symbols*, trans. Maliheh Karbasian. Tehran: Farhang Nashr-e No. [In Persian].
- [15] Curzon, George Nathaniel. (2001). *Persia and the Persian Question*, trans. Gholam Ali Vahid Mazandarani. Tehran: Scientific and Cultural Publishing. [In Persian].
- [16] Ebrahimi, A., & Abolbashari, P. (2017). Re-reading the archetype of the wolf in Firoozshahnameh. *Special Issue on Narrative Studies, Folk Culture and Literature Quarterly*, 5(12), 25-40. [In Persian].
- [17] Eghbal Ashtiani, A. (2005). *History of the Mongols*. Tehran: Amir Kabir Publishing. [In Persian].
- [18] Farahi, Mas'ud b. Abi Bakr Abu Nasr. (1982). *Nisab al-Sibyan*. Tehran: Farahi Publications. [In Persian].
- [19] Farmanfarma, Abd al-Hossein Mirza. (2004). *Travelogue of Kerman and Baluchistan*. Tehran: Asatir. [In Persian].
- [20] Ferdowsi, Hakim Abolqasem. (2008). *Shahnameh*, ed. Fereydoun Joneydi, rev. Mohammad Ramezani. Tehran: [n.p.]. [In Persian].

- [21] Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.
- [22] Geertz, C. (1980). *Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali*. Princeton University Press.
- [23] Geertz, C. (1983). *Local knowledge: Further essays in interpretive anthropology*. Basic Books.
- [24] Geertz, C. (2000). *Available light: Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton University Press.
- [25] Hafiz Abru, Abdullah b. Lotfollah. (2001). *Zubdat al-Tawarikh*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications. [In Persian].
- [26] Hamawi Baghdadi, Yaqut. (2004). *Mu'jam al-Buldan*. Tehran: Iranian Cultural Heritage Organization. [In Persian].
- [27] Hamdani, Rashid al-Din Fazlullah (1939). *The Blessed History of Ghazan Khan*. Tehran: Mirath-e Maktub Research Center. [In Persian].
- [28] Harani, Ibn Shu'bah. (1997). *Tuhaf al-'Uqul*, trans. Mohammad Baqir Kamare'i. Tehran: Ketabchi Publications. [In Persian].
- [29] Heravi, Saif ibn Muhammad ibn Ya'qub (2004). *History of Herat*. Tehran: Asatir Publications. [In Persian].
- [30] Herodotus (2003). *History of Herodotus*. Tehran: University of Tehran Publishing Institute. [In Persian].
- [31] <https://ganjoor.net/>
- [32] Ibn al-Faqih, A. b. M. b. I. al-Hamadhani. (1970). *Al-Buldan (Abridged Translation)*. [n.p.]: Bonyad-e Farhang-e Iran. [In Persian].
- [33] Ibn al-Muqaffa', Abdullah. (2004). *Kalila and Dimna*, trans. Abu al-Ma'ali Nasrallah Munshi. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- [34] Ibn Balkhi. (1995). *Farsnameh of Ibn Balkhi*. Shiraz: Fars Studies Foundation. [In Persian].
- [35] Ibn Sa'd, Muhammad. (1995). *Tabaqat*, trans. Mahmoud Mahdavi Damghani. Tehran: Farhang va Andisheh Publishing. [In Persian].
- [36] Juvayni, Ala al-Din Ata-Malik b. Baha al-Din Mohammad b. Mohammad. (2006). *Tarikh-e Jahan-gusha-ye Juvayni*. Tehran: Dastan Publications. [In Persian].
- [37] Kermani, Afzal al-Din Abu Hamed Ahmad b. Hamed. (1947). *Tarikh-e Afzal or Bada'T' al-Azman fi Waqa'T' Kerman*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian].
- [38] Khvandamir, Ghiyath al-Din b. Humam al-Din. (2001). *Tarikh-e Habib al-Siyar*. Tehran: Khayyam. [In Persian].
- [39] Kotbi, Mahmoud. (1985). *History of the Muzaffarids*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- [40] Majlisi, Muhammad Baqir (1972). *Heaven and the World-Translation of Kitab al-Sama' wa al-'Alam Bihar*, translated by Muhammad Baqir Kamrahi. Tehran: Eslamiyeh. [In Persian].
- [41] Majlisi, Muhammad Baqir (1972). *Heaven and the World-Translation of Kitab al-Sama' wa al-'Alam Bihar*. Translated by Muhammad Baqir Kamrahi. Tehran: Eslamiyeh. [In Persian].
- [42] Maraghi, Abd al-Hadi ibn Muhammad ibn Mahmoud ibn Ibrahim (2009). *Manafe' al-Hayawan*, edited by Muhammad Roshan. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Endowment Foundation. [In Persian].
- [43] Maraghi, Abd al-Hadi ibn Muhammad ibn Mahmoud ibn Ibrahim (2009). *Manafe' al-Hayawan*. Edited by Muhammad Roshan. Tehran: Dr. Mahmoud Afshar Endowment Foundation. [In Persian].
- [44] Mas'udi, Abu al-Hasan 'Ali ibn al-Husayn (1986). *Al-Tanbih wa al-Ishraf*. Translated by Abu al-Qasim Payandeh. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company.
- [45] Mashkoor, Muhammad Jawad (1971). *Chronicles of the Seljuks of Rum, with the summary of Seljuknameh by Ibn Bibi*. Tehran: Ketab Forushi. [In Persian].
- [46] Mas'udi, Abu al-Hasan Ali ibn Husayn (1986). *Al-Tanbih wa al-Ishraf*. Translated by Abu al-Qasim Payandeh. Tehran: Elm va Farhangi Publications. [In Persian].
- [47] Mohammadzadeh Alizamini, Yusef; Jahangard, Frank; and Naqizadeh Garmi, Rahman (2022). Status and Role of the Wolf in Ferdowsi's Shahnameh. *Literary Text Studies*, Vol. 26, No. 91, pp. 61–87. [In Persian].
- [48] Mohammadzadeh Alizamini, Yusef; Jahangard, Frank; and Naqizadeh Garmi, Rahman (2022). The Status and Role of the Wolf in Ferdowsi's Shahnameh. *Literary Text Research*, 26(91), 61–87. [In Persian].
- [49] Mojahid, Ahmad (2004). *Johi*. Tehran: University of Tehran Printing and Publishing Institute. [In Persian].
- [50] Mojahid, Ahmad (2004). *Johi*. Tehran: University of Tehran Printing and Publishing Institute. [In Persian].
- [51] Munshi Kermani, Nasir al-Din (1983). *Samt al-A'la lil-Hadra al-Ulya*. Tehran: Asatir. [In Persian].
- [52] Muqaddasi, Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad (1982). *Ahsan al-Taqaqim fi Ma'rifat al-Aqalim*. Tehran: Mowlafan va Motarjeman Company. [In Persian].
- [53] Muqaddasi, Mutahhar ibn Tahir (1995).

- Creation and History. Translated by Mohammad Reza Shafiei Kadkani.* Tehran: Ageh. [In Persian].
- [54] Mustawfi, Hamd Allah (1985). *Selected History*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- [55] Mustawfi, Hamdallah (1985). *Selected History*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- [56] Nakhjavani, Muhammad ibn Hindushah (1976). *Dustur al-Katib fi Ta'yin al-Marateb*. Moscow: Academy of Sciences of the Azerbaijan SSR. [In Persian].
- [57] Pirnia, Hassan. (1996). *Ancient History of Iran*. Tehran: Donyaye Ketab. [In Persian].
- [58] Plutarch. (2001). *Iranians and Greeks According to Plutarch*, trans. Ahmad Kasravi. Tehran: Jami Publishing. [In Persian].
- [59] Qashani, Abu al-Qasem Abdullah b. Mohammad. (2005). *History of Uljaytu (Tarikh-e Uljaytu)*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing. [In Persian].
- [60] Qobadiani, Nasir Khusraw. (1978). *Divan of Nasir Khusraw*, eds. Mojtaba Minavi & Mahdi Mohaghegh. Tehran: Institute of Islamic Studies, University of Tehran. [In Persian].
- [61] Qomi, Hasan b. Mohammad b. Hasan. (1982). *Tarikh-e Qom*, trans. Hasan b. Ali b. Hasan Abd al-Malik Qomi, ed. Sayyid Jalal al-Din Tehrani. Tehran: Toos. [In Persian].
- [62] Qomi, Najm al-Din Abu al-Raja. (1984). *Tarikh al-Wuzara'*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian].
- [63] Qureshi, Sayyid Ali Akbar. (1992). *Qamus al-Qur'an*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Persian].
- [64] Rahimi, A., Mousavi, S. Z., & Morvarid, M. (2014). Animal symbols of the self in mystical texts with emphasis on Sana'i, Attar, and Rumi. *Matn-Pajouhi Adabi*, 18(62), 147-164. [In Persian].
- [65] Ravandi, Morteza. (2003). *Social History of Iran*. Tehran: Negah Publications. [In Persian].
- [66] Razi, Fakhr al-Din Mohammad b. 'Umar. (2006). *Dream Interpretation (al-Tahbir fi 'Ilm al-Ta'bir)*, trans. Iraj Afshar. Tehran: [n.p.]. [In Persian].
- [67] Safa, Zabihollah. (1999). *History of Persian Literature in Iran*. Tehran: Ferdows Publications. [In Persian].
- [68] Samarqandi, Kamal al-Din Abd al-Razzaq. (2004). *Matla' al-Sa'dain wa Majma' al-Bahrain*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- [69] Samarqandi, Mohammad b. Ali Zuhairi. (2002). *Sindbadnameh*. Tehran: [n.p.]. [In Persian].
- [70] Sayyid Ibn Tawus, Ali b. Musa. (2001). *Luhuf*, trans. Sayyid Abu al-Hasan Mir Abutalebi (Hosseini). Qom: Dalil-e Ma. [In Persian].
- [71] Sayyid Razi. (1999). *Nahj al-Balagha*, trans. Sayyid Jafar Shahidi. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Co. [In Persian].
- [72] Sepehr, Abd al-Hossein Khan. (2007). *Mir'at al-Waqat-e Mozaffari*. Tehran: Mirath-e Maktub Publications. [In Persian].
- [73] Shabankara'i, Mohammad b. Ali b. Mohammad. (2002). *Majma' al-Ansab*. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- [74] Sheikh Kulayni, Mohammad b. Ya'qub. (n.d.). *Usul al-Kafi*, trans. Haj Sayyid Jawad Mostafavi. Tehran: Islamic Bookstore. [In Persian].
- [75] Sheikh Mofid. (1985). *Amali-ye Sheikh Mofid*, trans. Hossein Ostadvand. Mashhad: Astan Quds Razavi. [In Persian].
- [76] Sheikh Mofid. (n.d.). *Irshad*, trans. Sayyid Hashem Rasuli Mahallati. Tehran: Nashr-e Islamiyya. [In Persian].
- [77] Sheikh Saduq. (1997). *Amali-ye Sheikh Saduq*, trans. Mohammad Baqir Kamare'i. Tehran: Nashr-e Islamiyya. [In Persian].
- [78] Sheikh Saduq. (2001). *'Ilal al-Shara'T'*, trans. Sayyid Mohammad Javad Zehni Tehrani. Qom: Mo'menin Publications. [In Persian].
- [79] Sijasi, Ishaq b. Ibrahim. (1989). *Fara'id al-Suluk*. Tehran: [n.p.]. [In Persian].
- [80] Sistani, Malek Shah Hossein b. Malek Ghiyath al-Din Mohammad b. Shah Mahmoud. (2004). *Ihya' al-Muluk: History of Sistan up to the Safavid Era*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing. [In Persian].
- [81] Tabari, Muhammad b. Jarir. (1996). *The History of al-Tabari*, trans. Abu al-Qasem Payandeh. Tehran: Asatir. [In Persian].
- [82] Tha'alibi, Abu Mansur Abd al-Malik b. Mohammad b. Esma'il. (1997). *Thimar al-Qulub fi al-Mudaf wa al-Mansub*, trans. Reza Anzabi-Nejad. Mashhad: [n.p.]. [In Persian].
- [83] Tha'alibi, Abu Mansur Mohammad b. Abd al-Malik. (2005). *Shahnameh of Tha'alibi*, ed. Mahmoud Hedayat. Tehran: Asatir Publications. [In Persian].
- [84] Tousi Tabrizi, Abd al-Latif. (2008). *One Thousand and One Nights*. Tehran: [n.p.]. [In Persian].
- [85] Tusi, Nizam al-Mulk. (1999). *Siyar al-Muluk (Siyasatnama: Book of Kingship)*. Tehran: Zavar Bookstore. [In Persian].
- [86] Unknown Author (1998). *History of the Seljuk Dynasty in Anatolia*. Tehran: Mirath-e Maktub. [In Persian].
- [87] Unsur al-Ma'ali, Kaykavus b. Iskandar b. Qabus b. Vushmgir b. Ziyar. (2004).

- Qabusnameh*. Tehran: Ibn Sina Bookstore. [In Persian].
- [88] Vaez Kharqoshi, Abu Saeed (1982). *Sharaf al-Nabi*. Edited by Muhammad Roshan. Tehran: Babak. [In Persian].
- [89] Xenophon (2007). *Cyropaedia*. Translated by Reza Moshayekhi. Tehran: Elm va Farhangi Publications. [In Persian].
- [90] Xenophon (2007). *The Cyropaedia, translated by Reza Moshayekhi*. Tehran: Elm va Farhangi Publications. [In Persian].