

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مجله

پژوهش های تاریخی

صاحب امتیاز: دانشگاه میستان و بلوچستان  
مدیر مسئول: دکتر عباسعلی آذرنیوشه  
سر دبیر: دکتر الهیار خلعت بری  
مدیر اجرایی: دکتر کورش صالحی

اعضای هیات تحریریه

- |                            |  |
|----------------------------|--|
| ۱- دکتر علاء الدین آذری    | استاد تاریخ دانشگاه تهران (بازنشسته)     |
| ۲- دکتر صادق آینه بند      | استاد تاریخ دانشگاه تربیت مدرس           |
| ۳- دکتر یعقوب آژند         | استاد پروفس هنرهای زیبا دانشگاه تهران    |
| ۴- دکتر حسین میرجعفری      | استاد گروه تاریخ دانشگاه اسفهان          |
| ۵- دکتر محمد امیر شیخ نوری | دانشیار گروه تاریخ دانشگاه الزهراء تهران |
| ۶- دکتر عبدالرسول خیراندیش | دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شیراز         |
| ۷- دکتر سهراب یزدانی مقدم  | دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت معلم    |
| ۸- دکتر عطاء الله حسینی    | دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی    |
| ۹- دکتر محمد علی اکبری     | دانشیار گروه تاریخ دانشگاه شهید بهشتی    |

- ۱۴- فرای، ریچارد، ن (۱۳۳۳) عصر زرین فرهنگ ایران. ترجمه مسعود رجب نیا. چاپ دوم. تهران: سروش.
- ۱۵- قربانی، زین‌العابدین (۱۳۵۴) تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۶- قربانی، ابوالقاسم (۱۳۵۰) ریاضی داناتان ایرانی. از خوارزمی تا ابن سینا. تهران.
- ۱۷- کالین اربان (۱۳۶۶) تاریخ علم کبیرج. ترجمه حسن انشار. تهران: نشر مرکز.
- ۱۸- کسایی، نورالله (۱۳۸۱) ترجمه و تأثیر آن در تجلی فرهنگ و تمدن اسلامی. روزنامه اطلاعات.
- ۱۹- گروه مؤلفان (۱۳۶۶) تاریخ ایران کبیرج (از آمدن سلجوقیان تا فروپاشی دولت ایلیخانان). گردآورنده، جی. آ. بوبل. ترجمه حسن انوشه. تهران: امیر کبیر.
- ۱۷- گروه مؤلفان (۱۳۸۱) تاریخ ایران دوره تیموریان (پژوهش دانشگاه کبیرج). ترجمه یعقوب آژند. تهران: جامی.
- ۱۸- گروه مؤلفان (۱۳۳۳) تاریخ و میراث ایران. ترجمه اردشیر زندیا. تهران: جان زنده.
- ۱۹- مصاحب، غلامحسین (۱۳۳۹) حکیم عمر خیام (به عنوان عالم جبر). تهران: انجمن آثار ملی.
- ۲۰- مطهری، مرتضی (۱۳۶۲) خدمات متقابل اسلام و ایران. تهران: صدرا.
- ۲۱- میرجمشیری، حسین (۱۳۷۵) تاریخ تیموریان و ترکمانان. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- ۲۲- نصر، سید حسین (۱۳۵۹) علم و تمدن در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: خوارزمی.
- ۲۳- واصفی، زین‌الدین محمود (۱۳۵۱) بدایع الوقایع. به تصحیح الکساندر بلدروف. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

## آداب و رسوم در ایران روزگار ایلیخانان

دکتر مریم معزی، حسین ابراهیمی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد، کارشناس ارشد تاریخ دوره اسلامی

### چکیده

بررسی حیات اجتماعی ایران در روزگار ایلیخانان یکی از مواردی است که کمتر توجه پژوهشگران را به خود جلب نموده. علت این مهجوری هم از یک طرف، برخی دشواری‌های موجود در مسیر انجام چنین بررسی‌هایی است. از دیگر سو، جاذبه‌ی دیگر عرصه‌ها می‌باشد. از این روی کوشش خواهد شد تا در این مختصر با مطالعه‌ی متون تاریخی و برخی از مهمترین متون ادبی دوران ایلیخانان و روزگاران نزدیک به آن از طریق بازخوانی توصیف‌های موجود در متون، ضمن آگاهی به گوشه‌ای از آداب و رسوم اجتماعی رایج در این روزگار، مدخلی نیز برای مطالعه در حیات اجتماعی ایران در دوران ایلیخانان به ویژه در زمینه‌ی تأثیرات متقابل فرهنگی بین ایرانیان و مغولان گشوده شود.

**واژگان کلیدی:** آداب و رسوم، مغولان، ایرانیان، پوشاک، سوگوری.

تاریخ دریافت: ۸۷/۱/۲۲  
تاریخ پذیرش: ۸۷/۲/۲۰

E-mail: moezzi@ferdowsi.um.ac.ir

نمونه‌ی بارز این گونه تأثیر گذاری‌ها را می‌توان در جریان گرایش اولجایتو مفسسین ایلخان مغول (۷۱۶ - ۷۰۲ هـ. ق/ ۱۳۱۶ - ۱۳۰۳ م.)<sup>۱</sup> به تشیع آشکارا مشاهده نمود. به گزارش تاریخ اولجایتو در روزگار اولجایتو خان پس از منازعات و مناظره‌های مکرر بین علمای شافعی و حنفی در زمینه‌ی حقیقت و برتری مذهب هر یک بر دیگری برخی مضامین اخلاقی و رسوم ناپسند ایشان افشا گردید. در نتیجه‌ی این امر اولجایتو خان در درستی اسلام آوردن خویش و سایر مغولان به تودید افتاد. انا عاملی که در این هنگام سبب رحایی اولجایتو خان از این تودید و گرایش به تشیع شد استفاده‌ی امیرترنماز<sup>۲</sup> یکی از سرداران سپاه اولجایتو از رسوایات عقاید گذشته در ذهن و ضمیر ناخود آگاه ایلخان بود الیه پس از اینکه ایلخان توسط امیرترنماز دعوت به تشیع گردید. اولجایتو ابتدا از دعوت به تشیع توسط امیرترنماز بسیار خشمگین شد زیرا در نظر وی، به دلیل عدم آشنایی کامل با اصول و مبانی فکری اسلام و تشیع، رافضی شدن امری ناپسند می‌دانست انا امیرترنماز این گونه ایلخان را مجاب کرد که:

دای پادشاه اسلام در دین اسلام کسی رافضی باشد که در یاساق مغول بند از چنگیزخان آروق[ آروق] او را قائم مقام بداند و مذهب سنت است این که امیری را به جای او سزاوار می‌دانند. از این مباحثه در خاطر مبارک پادشاه دلداده و در ضمیر منیر زحرصه[ ای ] تودد افتاد و بدان مذهب [تشیع] او را رغبت و میلان صادق و باعث شده [القاسانی، ۱۳۳۸: ۹۹-۹۷].

این روایت و گزارش‌هایی از این دست که بیانگر نقش و تأثیر باور و اعتقاد مغولان به پاسداشت و اصالت نسل است به نیکی نشان دهنده‌ی پایداری و تأثیر باورهای گذشته‌ی مغولان در روزگاران پس از اسلام آوردن ایشان است.<sup>۳</sup>

اذا به نظر می‌رسد که به تدریج مغولان نیز مانند سایر مهاجمین پیش از ایشان، مغلوب فرهنگ و تمدن ایرانی شدند تا جایی که تلاش برای پوشاندن جامه‌ی فاخر فرهنگ، ادب و هنر ایرانی بر قامت ناساز و می‌اندام حکومت مغولی در همان عصر غازانی آشاره (فرهنگی منسرد، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۰) شد. در ادامه‌ی بحث تلاش خواهد شد به بررسی آداب و رسوم این قوم و همچنین ایرانیان در این روزگار پرداخته شود.

### مقدمه

متأسفانه پژوهش‌های تاریخی در زمینه‌ی حیات اجتماعی ایران زمین یکی از مهم‌ترین عرصه‌های مطالعات تاریخی در ایران به شمار می‌آید. همین امر یعنی کمبود پژوهش‌های تاریخ اجتماعی یکی از دشواری‌هایی است که همواره پژوهشگران را نسبت به ورود در این عرصه به تودید می‌اندازد. جاذبه‌ی بیشتر دیگر عرصه‌های تاریخی چون تاریخ سیاسی و تاریخ مذهبی عامل دیگری در دور از نظر ماندن مطالعات تاریخی در زمینه‌ی حیات اجتماعی ایران زمین می‌باشد. از همین روی به عنوان مدخلی برای ورود به بحث حیات اجتماعی ایران در روزگار ایلخانان، مطالعه و بررسی آداب و رسوم در ایران روزگار ایلخانان هدف این جستار می‌باشد. آن چه که به اهمیت این مسئله می‌افزاید توجه به این نکته‌ی مهم است که اگرچه مغولان قومی نیمه بدوی بوده و نسبت به ایرانیان از تمدن و فرهنگی ابتدایی برخوردار بودند و به تعبیر برخی پژوهشگران «چیزی با خود نداشتند تا جایگزین فرهنگ ایرانی سازند» (پیسون و دیگران، ۱۳۶۷: ۸۶) با این حال از آنجا که دارای آداب و سنن و رسوم خاص خویش بودند، هر چند ابتدایی، می‌توانستند تا حدودی بر حیات اجتماعی ایرانیان تأثیرگذار و یا از آن تأثیرپذیر باشند. اظهار عقیده‌ی این مطلق را که معتقد است:

«پس از آنکه این دولت [مغول] به قدرت رسید... دیگر مردمان در تمام امور به لباس [هماندن] ملوک خویش درآمدند. در سخن گفتن و لباس پوشیدن و استفاده از آلات و رسوم بدون این که برایشان تکلیف شود یا دستور داده شود، یا از آن نفی شوند» (ابن الطلفقی، ۱۳۶۰: ۱۸).

الیه با احتیاط می‌توان به عنوان شاهدی بر مطلب بالا پذیرفت. بدیهی است که این نظر تا حد زیادی اغراق آمیز می‌باشد زیرا بررسی‌های انجام شده توسط پژوهشگران خلاف آرا اجات می‌کند.

نکته‌ی دیگری که در این پیوند بایسته توجه است این است که مغولان در ابتدای ورود و سیطره‌ی بر ایران تا حدود زیادی پای بند آداب و رسوم ایلی و قبیله‌ای خویش بودند و بر خلاف نظر برخی پژوهشگران که معتقدند پس از اسلام آوردن غازان خان مغولان یکسره جهان بینی ایجاد خود را ترک کرده‌اند (شهباز، ۱۳۶۸: ۱۷۳) این آداب و باورها حتی تا اواخر حکومت این خاندان در اصفال و اقدامات سلاطین ایشان نقش بارز و تعیین کننده‌ای داشت.

در این بررسی که از شیوه‌ی کتابخانه‌ای پیروی شده، تلاش گردیده است تا با مطالعه‌ی متون تاریخی و برخی از مهمترین متون ادبی دوران ایلخاتان و روزگاران نزدیک به آن، از طریق بازخوانی توصیف‌های موجود در این متون، گوشه‌ای از آداب و رسوم اجتماعی رایج در این روزگار به تصویر کشیده شود. در این رهگذار جامع‌التواریخ اثر رشیدالدین فضل‌الله همدانی در کنار کتاب‌هایی چون تاریخ جهانگشا اثرعطاءالملک جوینی و تاریخ وصال اثر وصال الحضره شیرازی و تاریخ اوجایب‌الثر القاشانی مهمترین منابع تاریخی همزمان با این دوران می‌باشند که در کنار منابع متأخرتری چون مطلع‌سدین وجمع‌بحرین اثرعبدالرزاق سمرقندی و روضات الجنات فی اوصاف مدینه‌هرات اثر اسفزاری و سایر منابع تاریخی از این دست از جمله برخی سفرنامه‌های به جای مانده از این دوران چون سفرنامه ابن بطوطه به جهت توجه بیشتر به مسائل اجتماعی در این زمینه راهگشا خواهد بود. در ضمن اینکه از منابع و آثار ادبی این دوران هم نباید غفلت نمود. زیرا آثار ادبی هر عصرآینه‌ی تمام‌نمای آداب و رسوم اجتماعی آن دوران می‌باشد. دواوین ششرا و کتاب‌های تذکره‌ای چون تذکره‌الشعرا اثر دولتشاه سمرقندی که در این دوران و به‌طور خاص در ادوار بعدی نوشته شده و به‌طور کلی تمام آثار متنور و منظوم این دوران نیز می‌تواند تا حدودی در رسیدن به مقصود یاری‌گر پژوهشگر باشد. لازم به ذکر است که مراجعه به منابع متأخر نسبت به زمان مورد نظر این بررسی با هدف دست‌یابی به تصویری جامع‌تر و کامل‌تر صورت گرفته است. زیرا در مطالعات اجتماعی بسنده نمودن به یک متن و منبع محدود می‌تواند گمراه‌کننده باشد.

#### پوشاک و آرایش و آرایش

نوع پوشاک و نحوه‌ی پوشش مردم هر جامعه در هماهنگی کامل با محیط و شیوه‌ی زندگی و معیشت مردمان آن جامعه می‌باشد. مقایسه‌ی بین نوع پوشاک و نحوه‌ی پوشش جوامع بشری در مناطق مختلف کره‌ی زمین از نقاط سردسیر تا نواحی گرم‌سیر به نیکویی صحت این نظر را تأیید می‌کند. (مشیرپور، ۱۳۴۵: ۸-۷؛ کاکس، ۱۳۷۲: ۵) با این حال در هر جامعه نیز تنوع در نوع پوشاک همواره دیده می‌شود. این امر که جوامع نیمه‌بدوی چون جامعه‌ی منولان نیز از آن برکنار نبوده‌اند، مهمترین علت آن به ویژگی خاصی پوشاک باز می‌گردد زیرا به عقیده‌ی برخی پژوهشگران لباس همواره «در همه‌جا نمایاننده موقیبت

اجتماعی بوده است» (برودل، ۱۳۷۲: ۳۰۶) تفاوت در نوع پوشاک بین منولان به سرور زسان و با گسترش روابط و مناسبات سیاسی و اجتماعی ایشان، از یک سو با ورود سیل شامی و سروت ممالک مغلوب و از دیگر سو به دلیل آشنایی ایشان با فرهنگ‌ها و تمدن‌های پیشرفته‌تر آن روزگار بیش از پیش مشهود گردید.

متناقله برای به تصویر کشیدن نوع و شکل پوشاک منولان نمی‌توان به نگاره‌های ایرانی چندین اتمصاد نمود زیرا از آنجا که این نگاره‌ها توسط نگارگران ایرانی ترسیم شده، بیش از آن که نشان‌دهنده‌ی پوشاک منولان باشد تصویرگر کمال مطلوب در نظر نقاشان ایرانی این روزگار است. به عبارت دیگر با توجه به این که از یک سو سبک نقاشی ایرانی در ادوار مورد نظر نه تنها به هیچ روی مبتنی بر واقعگرایی نیست بلکه همواره نمادگرایی و آرمان‌گرایی در آن نفوذ دارد و از سوی دیگر نگاره‌های موجود عموماً متعلق به زمان‌های پس از اسلام آوردن منولان است، بنابراین نمی‌توان از آنها در ترسیم پوشاک منولان بهره‌ی چندانی برد. به همین علت پژوهشگر در این زمینه به ناچار باید بر گزارش‌های مکتوب این دوران بیشتر تکیه نماید. از آنجا که زندگی منولان نیمه‌بدوی مبتنی بر دامداری صحرائشینی و شکار بود به صورت طبیعی پوست و پشم حیوانات اهلی نقش مهمی در تأمین پوشاک ایشان داشت. همچنین پوست حیوانات شکار شده نیز توسط ایشان مورد استفاده فراوان قرار می‌گرفت. این نکته را منابع موجود نیز تأیید می‌کنند. به گزارش ظفرنامه در بین منولان «اکثر ... لباس [ایشان] از پوست بهام و سیاه» (شرف‌الدین علی یزدی، ۱۹۷۲ میلادی: ۶۳) تهیه می‌گردید.

در عبارتی از تاریخ سری نوع و جنس پوشاک یک جوان منول متعلق به طبقات پایین جامعه به این شکل توصیف می‌شود: «او کلاه‌سی‌سور از پوست سمور به سر داشت و چکمه‌هایی از پوست ران آهو به پا داشت. همچنین لباسی که از پوست سمور آبی دباغی شده، دوخته شده بود بر تن داشت.» (نویسنده‌ی ناشناخته، ۱۳۸۳: ۸۰) در ادوار متأخرتر بر اثر برقراری روابط تجاری با مناطق همجوار یا حتی دوردست پارچه‌های پنبه‌ای و حریر و ابریشمی نیز در تهیه‌ی پوشاک منولان مورد استفاده قرار گرفت (Rubruck, 1990: 85-86).

به‌طور کلی جامعه‌ی مرد منول از کلاه و چکمه و لباسی بلند شبیه به قیپ و ششل (کارپین ۱۳۳۳: ۳۴) و شلوار و زیرشلواری تشکیل می‌شد. (Anonymus, 2001: 94) نوع

این طرز آرایش سر که کاربرد آن را توصیف می کند در واقع نوعی سرپوش زنانه بود که مغولان آن را بتناغ می نامیدند. لازم به ذکر است که بتناغ خاص زنان طبقات بالای جامعه و خواتین به شمار می آمد. این گونه به نظر می رسد که بتناغ در دوران های متأخر علات و وجه تمایز بین خاتون ها و قومی های (زنان غیر رسمی) خواتین مغول بوده است. به گزارش جامع التواریخ اباقاخان پس از به قدرت رسیدن و تصاحب همسران پدر خویش توقش خاتون را که قومی هولاکوخان بود با خود گرفت و به جای توفوزخاتون کوبناغ بر سر نهاد و خاتون شده (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۰۵۵).

مغولان در پیرایش موی سر نیز سبک خاصی داشتند. به نظر می رسد شیوه ی خاصی پیرایش موی سر در بین مغولان تحت تأثیر همسایگان بودایی ایشان رواج داشت. ژولیدگی موی سر بسیار ناپسند و نشانه ی پریشان حالی و درماتدگی تلقی می گردید. (Anonymous 2001: 56) کاربرد موی سر مردان را چنین توصیف می کند:

سر را می تراشند. بالاتر از پیشانی نیز به اندازه دو انگشت موی سر را می تراشند. مابقی موهای جلو را تا ابروان رها می کنند. موهای جاهای دیگر سر دراز بوده و با آن گیسو می بافند، (کارین: ۳۳).

روبروک نیز تقریباً همین شیوه ی پیرایش را توصیف نموده به اضافه ی این مطلب که «دخترها روز بعد از آن که از دواج کردند موهای خود را از میانه ی سر تا پیشانی می تراشند» (Rubruck: 88) براساس شرحی که نویسنده ی سفرنامه ی کیو چانگ چون راهب بودایی که به دستور چنگیزخان رهسپار دربار وی شده بود از مغولان منطقه ی کیلوران به دست می دهد، ظاهراً زنان جوان و مجرّمه موی خود را نمی تراشیدند و فقط آنها را بافته و دو گیسویشان را از روی گوش به پایین می آویختند. (برنشتایدر: ۷۹) گذشته از موی سر، زنان صورت خود را نیز آرایش می کردند. برای این کار از مواد طبیعی که در اختیار داشتند بهره می بردند از جمله «اوپجیری مویا» سرخ است که در آن ولایت می باشد و زنان به جای گلگونه بسروری می مانند (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۶۷).

پوشاک طبقات مختلف جامعه نیز متفاوت بود. در واقع به نسبت تمکن و جایگاه اجتماعی هر فرد آرایه های لباس ها بیشتر شده و از سادگی نخستین فاصله می گرفت. به گزارش روبروک سفیر پاپ در دربار مغولان استفاده از لباس های پریشمین و زردوزی شده که از راه تجارت با مناطق دور و نزدیک تهیه می شد خاص طبقات بالای جامعه بود. در حالی که فقرا از لباس های ساخته شده از پشم گوسفندان و پوست حیوانات استفاده می کردند (Rubruck: 86).

متناسب با جایگاه اجتماعی افراد نوع کلاه ایشان تفسیر می کرد. کلاه مردان طبقات ثروتمند جامعه ی مغول که بعدها در بین ایرانیان به «کلاه تتری» (سعدی، ۱۳۷۵: ۸۸) معروف شد، کلاهی ساده انا لب دار بود. در مقابل کلاه شاهزادگان و سایر بزرگان بیشتر شبیه تایی بود که بر بالای آن پر پرنده ای (احتمالاً عقاب) خوندنمای می کرد. (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۳۳۰) براساس نگاره های موجود معمولاً یک عده پسر بر روی کلاه قرار می گرفت. انا در برخی نگاره ها، سه پر بر کلاه امرا دیده می شود. (بنگرید به تصاویر: ۲-۱) از گزارش روبروک این گونه به نظر می رسد که زیرشلواری ایشان در واقع نوعی شلوار کوتاه باشد. (Rubruck: 86) انا نمی توان به صورت دقیق نوع جنس شلوار و زیرشلواری ایشان را مشخص کرد. پوششین پوشاک خاص فصل زمستان به شمار می آمد. به گزارش روبروک پوششین های بسیار نرم و گرم که از پوست حیواناتی چون گرگ و روباه و یا از خز تهیه می گردید با توجه به کمیابی و گران قیمتی آن ویژه ی طبقات بالای جامعه بود. درحالی که فقرا پوششین هایی از پوست سگ و بز که ارزش کمتری داشت در زمستان ها بر تن می کردند (ibid).

براساس گزارش منابع میان لباس مردان و زنان مشغول کشاورت چندتایی وجود نداشت. (کارین: ۳۳) فقط گویا لباس زنان کمی بلندتر بود. (Rubruck: 86) انسا میان لباس زنان شوهردار و دختران مجرّمه تفاوت هایی وجود داشت:

«جماعه زنان شوهردار بسیار گشاد بود و تا زمین می رسید و دارای یک چاک بود. آنها بر روی سر چیزی از حصیر و یا پوست درخت بافته شده دارند که به درازی دو آرنج است و بخش پایانه آن مربع شکل می باشد. در بالای آن میله نازکی است که از طلا و یا نقره و یا چوب می باشد و گاهی بجای آن پر مرغ میگذارند ... زنان شوهردار پیوسته این آرایش را بر سر دارند و با آن از زنان بی شوهر مشخص می باشند» (کارین: ۳۳؛ برنشتایدر، ۱۳۸۱: ۷۹).

ظاهرآ مردان نیز در برخی موارد صورت خود را آرایش می کردند. در عبارتی از تاربخ سری آمده است که «سانگگوم که ... می خواست به جلوگیری [دشمن] بنیاید تیری به صورت آرایش شده اش اصابت کرده (نویسنده ی ناشناخته، ۱۳۸۳: ۱۰۳)» همچنین گویا برخی از شاهزادگان مغول از گوشواره نیز استفاده می نمودند. (پرشتابندر، ۱۳۸۳) متأسفانه آگاهی چندانی درباره ی نوع و ویژگی های این شیوه ی آرایش به دست نیامد لذا احتمال این که نوع آرایش مردان و زنان در ارتباط با باورهای ضمنی ایشان باشد وجود دارد.

در بررسی نوع پوشش و پوشاک ایرانیان یکی از مهمترین منابع، نگاره های بجای مانده از روزگاران پیشین می باشد. البته از سایر شواهد مکتوب نیز نباید غافل گردید. به طور کلی لباس مردان عبارت بود از دستار سر و ذراجه (پیراهن بلند) و میان بند (رشیدالدین فضل اله ممدانی، ۱۳۶۴هجری قمری/۱۹۴۵میلادی: ۲۴۲) و قبا (همان: ۱۱۲) و پوشش برای زمستان و کلاه (برای طبقات بالای جامعه) و کفش و زیر شلوار. (طیبر نوایی، ۱۳۳۳: که مقدمه) رنگ پیراهن معمولاً سفید بود (پرشتابندر: ۱۱۲) زیرا این رنگ نشانه پاکی و خوش بینی به شمار می آمد. (همان: ۵۰) گویا کلاه و انواع آن نشان دهنده ی جایگاه اجتماعی افراد بود. مولانا شرف خیابانی مرد درویش نامرادست و همیشه بر سر تاج نهاده قورچق [نمد درازی است که درویشان بدور کلاه پیچند] می پیچید، (طیبر نوایی: ۱۱) همچنین در مناطق شرقی ایران زمین نوعی کلاه که روی آن سوزن دوزی شده و منگله دار بود خاص صاحب منصبان جامعه به شمار می آمد. (پرشتابندر: ۱۱۱) میان بند پارچه ای بلند بود که به دور کمر و روی پیراهن می بستند (همان: ۵۹) و نوع مرغوب آن میان بند مصری بود (رشیدالدین فضل اله، ۱۳۶۴هجری قمری/۱۹۴۵میلادی: ۲۴۲). قبا جامه ی بلند بدون یقه ای است که بر روی پیراهن پوشیده می شد و لبه های آن از هر دو سو بر روی هم می آمد. آستین قبا در برخی موارد کوتاه تر از آستین پیراهن زیرین بود. (نگرید به تصویر ۵) شلوار مردان ممکن بود کوتاه و تنگ و یا بلند و گشاده باشد. دستار سر یا صمام بیشتر خاص اهل علم و دین بود. به همین دلیل نیز غازان خان پس از اسلام آوردن برای این که خود را مسلمان واقعی بنمایاند بجای تاج صمام بر سر نهاد. (وصاف الحضرة، ۱۳۳۸: ۳۴۲) کفش مردان طبقات پایین جامعه ساده بدون ساق پوش یا رو به ی کوتاه بود لذا کفش مردان طبقات بالای جامعه بیشتر چکمه ی ساق بلند بود (نگرید به تصویر ۶).

پوشش زنان نیز عبارت بود از چادر و مقننه و برقع (روبتد، نقاب) و شلوار و پیراهن و کفش. رنگ چادر زنان طبقات پایین جامعه معمولاً سفید بود. (کلاویخو، ۱۳۷۴: ۱۶۲) در مقابل چادر زنان طبقات بالای جامعه ممکن بود به رنگ های مختلف باشد. (نگرید به تصویر ۶) رنگ سیاه برای چادر زنان نشانه ی رسوایی و بی آبرویی بود. «ملک فخرالدوله [از امرای آل نكردت در گذشته به ۷۰۵ هـ. ق/۱۳۰۵ م] حکم فرمود که عورات به روز از خانه به در نیایند و هر عورتی که به روز بیرون آید ... چادر او را سیاه کند.» (هروی، ۱۳۸۳: ۲۶۲) همچنین نگرید به تصویر ۶) شلوار زنان همواره گشاده دوخته می شد. (نگرید به: تصویر ۶) برقع یا روبتد در برخی موارد از موی اسب تهیه می گردید. (کلاویخو، ۱۶۲) کفش زنان نیز همانند مردان ساده و در طبقات بالای جامعه ساق بلند بود. (نگرید به: تصویر ۶) این بطوطه جهانگرد مسلمان (قرن ۸ هـ. ق/ ۱۴۱۴ م) از این که زنان شیرازی کفش به پا داشتند متعجب گردید (این بطوطه، ۱۳۳۸ م/ ۱۳۵۸ هـ. ق. الجزء الاول: ۱۱۷).

ریش آنبوه و موی سر بلند بارزترین مشخصه ی پیرایش مردان بود. (نگرید به: تصویر ۶ و ۷) در برخی موارد نوع آرایش بیانگر مرام و عقیده و مذهب افراد بود. «شایدی گیسوان بافتن که من علویسم.» (سعدی: ۵۱) رنگ کردن ریش امری پسندیده بود. برای این کار معمولاً از حنا استفاده می شد (پرشتابندر: ۵۸ - ۵۷).  
در روزگار مورد مطالعه تراشیدن سر و ریش نشانه ی رسوایی و بی آبرویی برای مردان به شمار می آمد. شجته ی هرات به دستور ملک فخرالدین کُرت «مقامران را سرو ریش تراشیده به بازار بر آورده» (هروی: ۲۶۲: اسفرازی، ۱۳۳۸، بخش یکم: ۳۳۸) تراشیدن سر در بین برخی اقشار جامعه از جمله مؤمنان که تا چندی پیش نیز دیده می شد و متعلق به ادوار متأخر است احتمالاً تحت تأثیر ورود مغولان و به تبع آن قدرت پای بوداییان در ابتدای حکومت ایلخانی می باشد. بافتن موی سر در بین زنان مرسوم بود. (پرشتابندر: ۱۱۲) استفاده از جواهرات زینتی بین زنان به ویژه زنان سرکان بسیار رواج داشته تا حدی که به گزارش ابن بطوطه در تبریز زنان سرکان برای خرید جواهر بر هم پیش می گرفتند. (ابن بطوطه: ۱۲۷) استفاده از لوازم آرایش و عطریات نیز در بین زنان رایج بود. (نویسنده ی ناشناخته، ۱۳۴۱: ۶۱) تا حدی که در برخی کاروانسراها حجره های مخصوص فروش عطریات و روغن های آرایشی وجود داشت.

خوراک خوش گوسفندانشان را ذبح کنند. در حالی که برای بزرگان و اعیان ارزن و آرد از نواحی دیگر آورده می شد (Rubruck: 84).

ظاهراً گوشت گوسفند خوراک طبقات پایین جامعه بود. در حالی که گوشت اسب جزیره غذاهای تجملی به شمار می آمد و بیشتر از سوی اعیان و اشراف مشغولی مورد استفاده قرار می گرفت. معمولاً در مهمانی های خوانین منول در کنار غذاهای دیگر که اکثراً گوشتی بود، گوشت اسب به دو صورت کباب شده و آب پز وجود داشت. (کلاویخو: ۱۷۷) به گزارش کلاویخو سفیر پادشاه اسپانیا که از سرزمین تاراها دیدن کرده است، نوعی سوپ که از شیر ترش شده تهیه می شد نیز همراه غذا آماده می گردید. شیوه ی تهیه ی این سوپ بدین گونه بود:

دیگ پر از آبی را بر آتش می نهادند و پیش از آن که آب جوش بیاید یک کاسه مایع شیر ترش را که شیره پنیر است و یا آب سرد زده اند تا همچون خمیر شود، آماده می سازند. آنگاه این کاسه را در دیگ جوشان خالی می کنند و همه آن دیگ چون سرکه ترش می شود. سپس نان های نازکی از آرد را که ورزیده و خمیر کرده اند در دیگ جوشان می اندازند پس از آنکه اندکی جوشید ... آنرا در کاسه ها می ریزند (همان: ۱۶۸).

به گزارش کلاویخو این غذا آتش نامیده می شد. (همان) اما احتمالاً وی در این مورد دچار سهوی شده است زیرا کلمه ی آتش واژه ای ترکی و عام به معنای غذا و خوراک است. (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۳۳، ج ۳: ۲۲۹۱) که در منابع به کرات در مورد غذاهای مختلف بکار رفته است. خود کلاویخو نیز از آتش های گوناگون، که با برنج و یا گوشت تهیه می شده یاد می کند. (کلاویخو: ۲۳۳ و ۲۴۷) در میان قسمت های مختلف گوشت اسب «کل اسب ... با گوشت های دور آن چنان که ران ها از آن جدا شده باشد» (همان: ۲۲۷) بسیار مورد علاقه ی منولان بود. ظاهراً نمک چاشنی غذای طبقات بالای جامعه بود. کاربردین در شرح شیافت شامی که به مناسبت به تخت نشستن گیوک خان نوه ی چنگیزخان برپاشده بود، یادآور می شود که:

(کلاویخو: ۱۶۲) حنا بستن دست و پای از شیوه های آرایش زنان به شمار می آمد. «جهت آن که دختر امیری را به شوهر می دادند و دست و پای او در حنا گرفته بستند» (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۳۳، ج ۲: ۹۸۲).

## خوراک

نوع خوراک منولان در هماهنگی کامل با شیوه ی زندگی ایشان بود به این معنی که با توجه به این که منولان قومی دامدار و شکارگر و شیان بودند به صورت طبیعی گوشت شکار و محصولات دامی مهمترین تأمین کننده ی غذای ایشان به شمار می آمد. به ویژه در بین طبقات پایین جامعه گوشت گوسفند نقش مهمی در تأمین خوراک ایشان داشت. (Rubruck: 84) در حالی که آرزو و آرد آن در زمره ی اقذیه ی اشراف و اعیان جامعه قرار می گرفت. (همان) به همین دلیل پیشکش کردن آن به مهمانان نشانه ی کمال احترام تلقی شده. نویسنده ی سفرنامه ی کیو چانگ چون در ضمن شرح سفر این پیر طریقت بودا به دربار چنگیزخان (در سال ۶۱۶-۶۱۵ هـ. ق/ ۱۲۱۹-۱۲۱۸ م) یادآور می شود که هنگامی که کیو چانگ چون در سفر خود به ناحیه کلوران رسید «منولان... از دیدن پیر طریقت بسیار شگاد شدند. برای او ارزن پیشکش آوردند» (پوشایدن: ۷۸) کاربرد نخستین سفیر پاپ به دربار منولان نیز در نخستین شب حضور در دربار پاتو نوه چنگیزخان به وسیله ی ارزن آب پز پذیرایی شد (کاربن: ۹۲).

با این حال گوشت مهمترین ماده ی غذایی منولان به شمار می آمد. (الصیاد، ۱۹۷۰ میلادی: ۳۳۰) برای تهیه ی گوشت دو شیوه وجود داشت. ذبح دام ها و احشام اهلی چون گوسفند و اسب و بز و یا شکار حیوانات وحشی. البته باید توجه داشت که برای انجام عمل ذبح منولان از شیوه ی خاصی خویش پیروی می کردند که عبارت بود از شکافتن سینه و شانه حیوان. (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۳۳، ج ۱: ۶۸۶) و این شیوه همواره برای مسلمانان تولید مشکلاتی می نمود. شکار معمولاً در ابتدای زمستان بصورت بسیار وسیع و به مقدار زیاد صورت می گرفت. (شرف الدین علی یزدی: ۸۶) احتمالاً از آنجا که بهار فصل زاد و ولد حیوانات اهلی و وحشی و همچنین روئیدن سبزه و گیاهان است که می توانست بخشی از خوراک ایشان را تأمین کند نیاز چنانچه به شکار وجود نداشت انا در زمستان احتیاج به شکار بیشتر می گردید. روبروک یادآور شده که افراد فقیر در زمستان ها مجبور بودند برای تأمین

و گوشت پخته بدون نمک بر روی چرخ دستی آورده و بهر آن مرقه نقر یک تکه بزرگ بود. آنها می که در درون چادر بودند [امرا و شاهزادگان و خاتون ها] گوشت پخته و آبگوشت با نمک دریافت نمودند، (کاربین: ۱۰۰).

استفاده از قاشق در بین مغولان مرسوم نبود بلکه با دست تکه های گوشت را پاره کرده و می خوردند. هاز آن جایی که هنگام خوردن گوشت دست هایشان با شیر آلوده می شوند بسیاری پاک کردن دست ها یا به چکمه ها و یا بر زمین دست هایشان را می مالند، (همدان: ۴۷) برای پختن غذا نیز از فصولات حیوانات و احشام خود بهره می بردند (همدان: ۳۰).

دام ها و حیوانات اهلی در تأمین نوشیدنی های مغولان نقش اصلی را برعهده داشتند. به این معنی که اکثر نوشیدنی های مغولان از شیر و فراورده های لبنی آن تهیه می شد. از جمله دوغ و ایران (ایران) که شیوه ی تهیه ی آن بدین ترتیب بود. ابتدا بر ماست یا سرشیر ترشیده مقداری آب می افزایند و آن را در تشک مخصوص کوزه گیری که از پوست گوسفند تهیه می شد یا خم ته گرم ریخته آفتقر تکان می دهند که کوزه ی آن جدا شود، آنچه بر جای می ماند دوغی است که ترکان به آن ایران (ایران) می گویند (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۳۳، ج ۳: ۲۲۸۶).

اما مهمترین و گواراترین نوشیدنی مغولان قهیز نام داشت. قهیز که نوعی نوشابه مستی آور و بسیار مورد علاقه ی مغولان بود از شیر مادبان تهیه می شد. این نوشیدنی گوارا معمولاً در فصل بهار و پس از این که مادبان ها زایمان نمودند از شیر آنها تهیه می گردید. شیوه ی تهیه ی آن نیز به این گونه بود که ابتدا سنگی را مکرر داغ نموده و در ظرف شیر فرو می بردند. در اثر تکرار این کار شیر، ترشیده شده و آماده ی نوشیدن می گردید. (همدان: ۲۲۸۸) پس از آماده شدن قهیز در نخستین مرتبه ابتدا جرحه ای از آن را به جانب شرق می پاشند و پس از سجده بر آفتاب آن را می نوشند. (خنجر، ۲۵۲۵ شاهنشاهی: ۱۷۹-۱۷۸) با وجود این که اکثر نوشیدنی های ایشان از شیر تهیه می شد انواع دیگر مشروبات که از نواهی دیگر به آن منطبق می آمد نیز مصرف می گردید. نکته ی حایز اهمیت این که الفراط در سباده نوشی دراساسی چنگیزخان به شدت مذمت شده است (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۳۳، ج ۱: ۵۷۸).

تنوع غذایی در بین ایرانیان به دلیل گسترش کشاورزی بسیار بیشتر از مغولان صحرائشین بود. به همین دلیل تفاوت هایی در نوع و اهمیت انواع خوراکی در بین مغولان و ایرانیان وجود

داشت. به این ترتیب که نان به عنوان قوت اصلی طبقات مختلف جامعه به ویژه طبقات پایین به شمار می آمد. نان معمولاً از گندم و یا جو تهیه می شد البته نان جو بیشتر در بین طبقات فرودست و نان گندم میان طبقات مرتفع مصرف می گردید. (مولوی، ۱۳۶۹: ۲۲۶) لازم به ذکر است که نان در ناتوایی ها به صورت توزین با ترازو به فروش می رسید. (دولت‌شاه سمرقندی، ۱۳۳۷: ۲۷۶) گوشت از لذیذترین خوراکی ها محسوب می شد. (ابن طلفقی، ۳۹) به همین جهت بیشتر در سفره ی غذایی طبقات بالای جامعه به شیوه های مختلفی چون مرغ بریان (سعدی: ۱۳۵)، معین القترا، ۱۳۷۰: ۱۳۳، کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۱۳) و یا گوشت گوسفند کباب شده (مولوی: ۷) و یا مخلوط با دیگر غذاها چون خرپه (حلیم) (کاشانی: ۲۱۳، رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۶۴ هجری قمری/۱۹۴۵ میلادی: ۱۸۳، علیشیرنویسی: کج مقدمه) وجود داشت. در مقابل خوراکی های ساده تری که از مواد گیاهی تهیه می شد چون شلغم پخته (مولوی: ۱۵؛ سعدی: ۱۳۵) و پاندنجان (عید زاگانی، ۱۳۶۶: ۱۱۳) و ... در بین طبقات فرودست جامعه بیشتر مصرف می گردید. گوشت به ویژه گوشت گاو و گوسفند به غیر از قسمت های کم ارزش تر این حیوانات چون شکمبه (مولوی: ۷۴) و ... آن ها به دلیل گرانی کمتر مورد استفاده ی فقرا قرار می گرفت.

برخی خوراکی ها نیز جنبه تجمیلی داشت مانند حلوا که بیشتر در سفره ی اغنیا و معمولاً در کنار دیگر غذاها وجود داشت. به گزارش تذکره الشعرا برخی بزرگان و اعیان که نسبت به سعدی شاعر بزرگ شیرازی (قرن ۷ هـ. ق/ ۱۳ م) علاقه و ارادت داشتند برای وی «کلچه و حلوا و بریان های متکلف» (دولت‌شاه سمرقندی: ۳۲۴) می فرستادند. میوه همواره در سفره ی اغنیا به عنوان پیش غذا استفاده می شد. در این مورد توصیه می شد که «اگر وقت میوه باشد پیش از آوردن سفره میوه های تر پیش ... آرند و ... بعد از آن سفره بگسترانند» (شجاع، ۱۳۵: ۲۷۳) استفاده از سبزیجات مانند تره به همراه غذا نیز معمول بود. با این تفاوت که ظاهراً به دلیل بهای کمتر آن در بین مردم عمومیت بیشتری داشته است.

«مرغ بریان به چشم مردم سببر کمتر از برگ تره برخوان است»

و آن که را دستگاه و قدرت نیست شلغم پخته مرغ بریان است»

(سعدی: ۱۳۵)



گرایش به تجمّل و رنگین نمودن سفره‌ها در بین طبقات بالای جامعه نه تنها وجود داشت بلکه توصیه هم می‌شد. دهر سفره پیش مهمان کشیدن طریق مردم ماوراءالنهر طریقی نیکوست چه رسم ایشان آن که الوان و انواع نم‌ت مرتب سازند و هر لحظه نوعی از آن پیش مهمان آرند، (شجاع: ۲۷۴-۲۷۳) استفاده از ظروف زرّین و سیمین نیز در بین بزرگان اعیان و اشراف رواج داشت. (اسفزاری: ۱۹۹) همچنین استفاده از ظروف چینی به دلیل زیبایی آن‌ها توصیه می‌شد. (شجاع: ۱۹۲) لازم به ذکر است که وجه تسمیه‌ی این گونه ظروف به دلیل ورود آن‌ها از سرزمین چین به ایران زمین چنین بوده است.

ظروف غذا خوری معمولاً متشکل از طبق و کاسه و دیگ و جام و صراحی و نمکدان و ... بود. ایرانیان برای غذا خوردن از دست و انگشتان دست استفاده می‌کردند. (پرشتایندر: ۵۸) به همین دلیل برای رعایت ادب و نزاکت توصیه می‌شد که «به سه انگشت چیز بخورد، و دهان را فراخ مساز و لقمه بزرگ برمدار» (شجاع: ۲۷۵) تنها در روزگاران متأخر آن هم در وقتنامه‌ی امیرعلیشیرنویسی وزیر بزرگ سلاطین تیموری (در گذشته به ۹۰۱ هـ. ق/ ۱۴۹۶ م) از قاشق (قاشق) در بین وقتیات سالاته‌ی وی صحبت می‌گردد. (علیشیرنویسی: که مقدمه) با توجه به این که واژه‌ی قاشق یک واژه‌ی ترکی (قاشق) است (عمید: ۱۳۷۲: ۹۳۱) این احتمال که در جامعه‌ی ترکان از آن استفاده می‌شده زیاد است. اقا تا آنجا که جستجو شد در منابع مطلب خاصی دیده نشد و منشأ و زمان ورود آن به فرهنگ ایرانی معلوم نگردید.

### سوگواری‌ها

مناسباته آگاهی چندانی از کیفیت مراسم سوگواری در بین طبقات پایین جامعه‌ی منول در اختیار نیست. آن مقدار شواهد و آگاهی‌های موجود نیز در ارتباط با خواتین و اسرای منولی است. با این حال همین اندک شواهد نیز که به نوعی نشان دهنده‌ی آداب و رسوم اجتماعی ایشان است، خوبی و آداب بدوی منولان را می‌نمایاند. در واقع نوع نگاه منولان به مرگ مانند سایر اقوام بدوی آمیخته به ترس و احترام می‌باشد. ترس ایشان از این مطلب ناشی می‌شود که در بسیاری مواقع برای مرگ‌های ناشی از بیماری‌های مختلف دلیلی نداشتند و آن را به ارواح پلید نسبت می‌دادند. حس احترام ایشان نیز از اندیشه و باور پاسداشت نسل و تقدس نسب ناشی می‌گردد.

علم آگاهی منولان از عوامل بروز بسیاری از بیماری‌ها و همچنین شیوه‌ی مداوای آن‌ها موجب می‌شد که در سبب یابی آن به نیروهای ماوراءالطبیعه چون دخالت ارواح شرور روی بیاورند. به همین دلیل در این گونه مواقع از شمن‌ها (روحانیون شمنی) استمداد می‌طلبیدند و امیدوار بودند که ایشان بتوانند با نیروی خویش طلسم‌های جادویی که موجب بیماری شده بود را بی اثر گردانند. (کاربین: ۴۱) در صورتی که این گونه تمهیدات تشریح نبوده و مرگ بیمار حتمی می‌گردد:

دیزه‌ای که بر آن پارچه سیاه پیچیده در جلوی چادر وی بر می‌افراشتند و دیگر کسی حق ورود به درون چادر را نداشتند. هنگام جان کندن همه از او دور می‌شوند چون کسی که در نزدیکی وی باشد دیگر حق ورود به اردوی یک رئیس قبیله و یا اردوی امیراتور را ندارد مگر پس از هلال نوبه (همان).

از نحوه‌ی خاکسپاری مردم عادی آگاهی چندانی در دست نمی‌باشد اما برخی گزارش‌ها درباره‌ی تدفین بزرگان و خواتین به جای مانده است. براساس این گزارش‌ها منولان چند مرده را درون تابوت قرار می‌دادند و صندوق او را به مساجد [ مسجد ] محکم کرده در گور (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳: ج ۲: ۱۱۰۷) می‌نهادند. احتمالاً منولان رسم استفاده از تابوت را از چینی‌ها آموخته باشند. (بناکتی، ۱۳۴۸: ۳۲۴) پس از این کار تابوت مرده را با تشریفات خاصی در محلی نامعلوم دفن می‌کردند. اهتمام بسیاری می‌شد تا محصل دفن مخفی بماند. «چون هولاکو خان وفات یافت چنان که معهود ایشان است راه‌ها بسپردند و پاسا دادند که هیچ‌آنفریده از مقام خود نقل و تحویل نکنند» (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳: ج ۲: ۱۰۵۸) به این مقدار نیز بسنده نمی‌شد بلکه هنگام تشیع جنازه سپاهیان همراه مشوقی هرکه را سر راه می‌دیدند به عنوان قربانی می‌کشند. «مارکو پولو، ۱۳۵۰: ۸۶) سپس محل دفن خان را «فروق» (محصور) می‌نمودند. (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳: ج ۱: ۵۸۰) کاشتن درخت بر مزار بزرگان نیز مرسوم بود البته گویا خان‌های منول یا پیش از مرگ خویش محلی را که زیر درختی باشد انتخاب می‌کردند. آنچنان که چنگیزخان برای خود انجام داد:

«روزی چنگیزخان به شکار بود و در موضعی ... یک درخت بود. در زیر آن فرود آمد و اندر وی فرسی یافت. فرمود که این موضع مدفن مرا لایق است» (همان: ۵۲۲ - ۵۲۱).

در برخی موارد نیز خان مغول پیش از مرگ درختی را می کاشت و تعرض پدان را ممنوع می کرد. مانند اقدام اوگتای قاآن پسر سوم و چانشین چنگیزخان. (کارپین: ۴۲) ایشان معتقد بودند که این عمل موجب آسایش روح پس از مرگ می شود. در این مسوره نیز احتمال تأثیر گذاری چینی ها بر مغولان وجود دارد زیرا رسم کاشتن درخت بر سزار مردگان در بین چینی ها نیز مرسوم بود. (یانکی: ۳۴۴) نکته ی بایسته ی یادآوری این که احتمالاً رسم مخفی نمودن محل دفن خان های مغول از زمان چنگیزخان به این کیفیت مستخفیانه در آمده است زیرا از یک سو گوازشی که مؤید وجود چنین مستخفیری هایی پیش از این دوران باشد. به دست نیامد. از سوی دیگر به گوازش کارپین در زمان گیوک خان و در آن کشور [سرزمین مغولان] دو گورستان بود. یکی از آنها برای امپراتورها و رئیسان قبیله و بزرگان دربار بوده. (کارپین: ۴۲) اگر چه کسی حق نداشت به این گورستان نزدیک شود لذا محل آن کاملاً مشخص نبود. در ضمن جرمه ی نزدیک شدن به آن محل نیز تنها شلاق بود نه قتل. (همان) به هر روی این گونه به نظر می رسد که رسم مخفی نمودن محل دفن خوانین متعلق به دوران قدرت سیاسی و تقدس سیاسی چنگیزخان و خاندان وی باشد.

جسد مرده را به حالت چسبانه درون قبر قرار می دادند. (الشپور: ۱۸۲) به همراه جسد مرده مقداری از وسایل وی را دفن می کردند. این وسایل عبارت اند از: دیکی از چادرهای [خیمه] وی با نشی بر از گوشت و جامی بر از شیر مادبان که در آن میان گذاشته شده و یک مادبان با کوه خود و یک اسب با الفسار و زین. (کارپین: ۴۱) در واقع تمام وسایل مورد نیاز برای زندگی یک فرد مغول به همراه وی به خاک سپرده می شد. در مورد خوانین وسایل دیگری چون جواهرات بسیار و جامه های فاخر و تزیین و همچنین غلامان و دوشیزگان ماه وی نیز اضافه می شد. (وصاف الحضرة، ج ۱: ۵۲) این گونه آئین خاکسپاری مبین اعتقاد و باور مغولان به حیات مجدد مردگان در جهان دیگر است. متأسفانه براساس آگاهی های موجود نمی توان به ترسیم تصویر مغولان از زندگی مجدد در جهان دیگر پرداخت لذا در مجموع می توان چنین نتیجه گرفت که ظاهراً در نظر مغولان میان زندگی در این جهان و حیات مردگان در جهانی دیگر فرقی وجود نداشته است. رسم دیگر

مغولان در خاکسپاری این که پس از دفن جسد مرده، آسبی یا اسبانی را کشته و بر سر چوب در محل دفن مرده قرار می دادند تا پرندگان از گوشت آن استفاده کنند (همان، ج ۵، ۶۲۵). پس از اتمام خاکسپاری مراسم و آئین های سوگواری خاصی آغاز می گردید. در این مراسم که سه یا چهار روز ادامه می یافت اسب هایی را ذبح کرده و گوشت آنها را می خوردند. (کارپین: ۴۱) همچنین بنگرید به: 99 - 98: Baldic, 2000) در اتمام برگزاری مراسم سوگواری امرا و شاهزادگان به جهت ادای احترام بر از کلاه بر میداشتند. (رشیدالدین فضل الله همدانی ۱۳۳۳)، ج ۲: ۱۲۳۰) ظاهراً خانوان ها و یا امرای بزرگ مغول مسئول برگزاری این مراسم بودند. پس از مرگ مونگکه قاآن نوه ی چنگیزخان تا چهار روز به ترتیب هر روز در اردوی یک خانوان برای وی مراسم تعزیت برپا می شد. (همان: ۸۵۳) همچنین پس از مرگ هولاکوخان دوتن از امرای بزرگ وی که سه روز علی محمود عاذهب روان او را آتش فرستادند. (وصاف الحضرة، ج ۳: ۲۴۵) لازم به ذکر است که پس از اسلام آوردن ایلخانان این روزهایی سوگواری و تعزیت به هفت روز افزایش یافت. (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۳۳، ج ۲: ۱۳۲۵) در مورد برگزاری مراسم سالیانه به جهت سوگواری آگاهی چندانی از دوران پیش از اسلام آوردن ایلخانان در دست نمی باشد. تنها مطلبی که در این زمینه وجود دارد در مورد چنگیزخان است. اوپون بیلگ پژوهشگر مغول تبار که بر اساس منابع مغولی و چینی تحقیقاتی در این زمینه انجام داده معتقد است که از دوران قویلیای قاآن نسوه ی چنگیزخان به بعد در سالگرد مرگ چنگیزخان در محلی که بصورت نمادین به عنوان آرامگاه چنگیزخان ساخته شده و برخی از وسایل مانند اسب و شمشیر و چادر وی در آن نگهداری و توسط افرادی موسوم به درخد محافظت می گردید همه ساله مراسم یادبودی برگزار می شد که تا به حال ادامه دارد. (Oyunbilig, 1997/12/24) احتمالاً در ابتدا مغولان رسم برگزاری مراسم سالگرد برای مردگان خود نداشتند لذا بعدها تحت تأثیر آداب و رسوم ممالک زیر سیطره ی خشویش قرار گرفته و اقدام به برگزاری مراسم سوگواری سالیانه نموده اند. شاید دیگر براین مورد رواج رسم سوگواری سالیانه در بین ایلخانان پس از دوران غازان خان است. به ترتیبی که در وقتنامه ی غازان خان وصیت شده بود: دانش بزرگ که هر سال در آن روز که واقف ... به چهار حق تعالی پیوسته بدهند. (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۳۳، ج ۲: ۱۳۲۸) همچنین رسم برگزاری مراسم

مراسم سوگواری معمولاً تا هفت روز ادامه می‌یافت (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۳۲۵؛ ظهیرالدین مرعشی، ۱۳۶۴: ۹۶ و ۲۰۷ و ۲۲۹) البته در برخی مناطق ممکن بود این مدت بیش از این به طول انجامد. به گزارش مارکوپولو در منطقه‌ی هرمز برای بزرگان تا چهار هفته مراسم سوگواری بر پا می‌شد. (مارکوپولو، ۴۷) همچنین به گزارش ابن بطوطه در ناحیه‌ی ایذه این مدت تا چهل روز افزایش می‌یافت. (ابن بطوطه: ۱۷۳) در طول مدت برگزاری مراسم عزاداری برای آرامش روح متوفی اقدام به اطعام مردم و نیازمندان می‌گردید. (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۲۲) همچنین معمولاً پس از مرگ بزرگان به تیت روح پاکش دراهم و دلقیر در بین فقرا و مساکین بخش، (ظهیرالدین مرعشی، ۲۲۹) می‌کردند.

به نسبت اهمیت شخص متوفی اقدامات تشریفاتی در ارتباط با مراسم سوگواری نیز بیشتر می‌شد. از جمله‌ی این اقدامات سیاه پوش نمودن مناره‌های مساجد و ریختن کاه در میادین و خیابان‌ها و کوچه‌ها را می‌توان برشمرد. (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۳۲۵؛ نصیحی خوافی: ۱۱) همچنین مردم در ایام سوگواری دهندهای سیاه در گردن، (ظهیرالدین مرعشی: ۲۲۳) می‌انداختند البته گویا زنان از این امر مستثنی بودند زیرا در نگاره‌ای بجای مانده از (قرن ۸ هـ. ق/ ۱۴ م) که در آن مراسم سوگواری و دفن غازان خان به تصویر کشیده شده زنان متعلق به طبقات فرودست جامعه در حالی که چادر سفید بر تن دارند به عزاداری مشغول می‌باشند. (بیکرید به تصویر: ۴) در مورد نوع پوشش عزاداران نیز در برخی مناطق تفاوت‌هایی وجود داشت. از جمله این که در منطقه‌ی ایذه، هر یک خرقه‌ی پاره یا پلاس پاره‌ای بر سر بسته بودند، (ابن بطوطه: ۱۷۲).

برگزاری مراسم سالیانه به جهت سوگواری افراد بسته به میزان تمکن مالی ایشان و با اهمیت ایشان مرسوم بود. مانند خواجه رشیدالدین که برای دوگذشت یکی از فرزندان خویش مراسم سوگواری و اطعام سالیانه‌ی نیازمندان را مفسر نمود. (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۶۵ هجری قمری/ ۱۹۴۵ میلادی: ۳۱۲) در مراسم سالگرد نیز پس از ختم قرآن و اطعام صدقات به نیازمندان به جهت آرامش روح متوفی غذاهای نیز تهیه می‌گردید و در بین مردم

عزاداری به مدت هفت روز برای ایلیخانان مغول در ایران احتمالاً از دوران غازان خان شروع شده است (همان: ۱۳۲۵).

گزارش‌های موجود از مراسم سوگواری غازان خان برخی تشریفات دیگر را که در جریان سوگواری‌ها مرسوم بوده است نمایان می‌سازد. البته این تشریفات بیشتر ایرانی به نظر می‌رسد تا مغولی. از جمله این که:

«در تمامت شهرها و ممالک ایران زمین مناره‌ها را پلاس در پوشیدند و در بازارها و شوارع و میدان کاه بریختند و بزرگ و کوچک مرد و زن... پلاس در پوشیده، هفت روز تعزیت داشتند... خلق شهر... جامه‌ها کیود کرده، مرد و زن، بزرگ و کوچک بیرون آمده و دهن کرده، (همان؛ نصیح خوافی، ۱۳۳۹، ج ۱: ۱).

نکته‌ی دیگری که در این زمینه باید یادآوری نمود احداث آرامگاه و مقبره‌ی آشکار برای ایلیخانان است که برای نخستین بار در روزگار غازان خان و تحت تأثیر تعالیم اسلامی صورت گرفت. «تا آن‌جا که از نسل هولاکوخان هیچ کدام را مرقد و مدفن ظاهر نشده بوده (ممن‌الدین نظری، ۱۳۳۶: ۱۲۰).

آیین خاکسپاری در بین ایرانیان که کاملاً براساس تعالیم و احکام اسلامی صورت می‌گرفت تفاوت‌های چندنی با آیین تدفین مغولان نداشت. به این معنی که پس از مرگ، جسد مرده را ابتدا غسل داده و سپس کفن پوشیده در گور می‌نهادند. (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۳۲۵) در هنگام حمل جسد به محل دفن نیز قاریان و نوحه‌گران در پیش تابوت‌ها حرکت کرده و به صدای بلند و صوت خسوش قرآن و نوحه (مرثیه) - اشمسار غم انگیز) می‌خواندند. (اسفزاری: ۲۳۸) در بعضی مناطق نیز مناسک و آداب خاصی رایج بود. از جمله بر اساس گزارش ابن بطوطه که در هنگام عبور از شهر ایذه در نزدیکی شوشتر شاهد مراسم سوگواری فرزند حاکم ایذه بوده است:

«جنازه پسر سلطان را در میان درختان نرنج و نارنج و لیمو قرار داده بودند. شاخه‌ها پسر از میوه بود و درخت‌ها را چندتن حرکت می‌دادند. چنان که گویی جنازه در میان پاشی حرکت می‌کند. پیشاپیش جنازه شعله‌ها بر سر نیزه‌های دراز می‌کشیدند و گروهی شمع‌ها بدست گرفته بودند، (ابن بطوطه: ۱۷۳ - ۱۷۲).

احتمالاً این سوگواری که تظاهرات شیمی در آن وجود دارد مربوط به دوران های متأخر و پس از توحه و اقبال غازان خان به تشیح می باشد. (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۳۳، ج ۲: ۱۳۵۸-۱۳۵۹) البته تشیح کوتاه مدت اولجاایتو خان نیز در این امر می تأثیر نبوده است (القائمانی: ۹۹-۹۷).

زیارت آرامگاه بزرگان به ویژه بزرگان مذهبی نیز همواره توصیف می شد. در منابع گزارش های متعددی مبنی بر حضور امرا و سلاطین بر مزار عرفا و علمای بزرگ موجود است که این امر از آنجا که برای امرا و سلاطین بیشتر جنبه ی بهره برداری سیاسی داشت، نه تنها نشان دهنده ی اهمیت این امر در بین مردم می باشد بلکه مبین وجود سنت زیارت اهل قبور در بین ایرانیان است.

[غازان خان] در اوایل حال در خراسان به زیارت مشهده مقصد طوس... و تربست سلطان بایزید و ابوالحسن خرقانی و شیخ ابوسید ابوالخیر و دیگر اولیای آنجا... رفته بوده (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۳۳، ج ۲: ۱۳۷۵).

زیارت قبور آداب خاصی نیز داشت که نشان دهنده ی روحیات مذهبی مردم و تعصب نسبت به اسلام و گریز از همگونی با دیگر ادیان هم عصر چون مسیحیت می باشد. اهمیت این مسئله وقتی بهتر معلوم می شود که به سابقه ی دشمنی ها و رقابت های ادیان مختلف در ابتدای ورود مغولان به ایران توحه شود (بیانی: ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۸۳-۳۷۴؛ مرادی، ۱۳۸۰: ۳۶۸-۳۵۳).

داز جمله آداب زیارت آن است که ایستاده زیارت کنند و برگور نشینند و بر سوگورستان نماز نکنند و دست برگورنمالند و گور را بوسه ندهند که از عادات نصاری است (معین القفا: ۱۲).

توزیع می شد. در وقتنامه ی غازان خان که پس از اسلام آوردن وی تنظیم شده است تحت تأثیر آداب و احکام اسلامی و ایرانی چنین مقرر شده بود:

دانش بزرگ که هر سال در آن روز که واقف ... به جوار حق تعالی پیوسته بدهند و شرط آن است که مجاوران بقاع مذکوره و ائمه و اعیان و مستحقان تیریز و غیرهم که آنبایند جمع شوند و خشم کنند و آتش خورند و صدقه که معین شده، آن روز بدهند (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۳۳، ج ۲: ۱۳۸۱).

همچنین این گونه به نظر می رسد که مساجد جامع محل برگزاری مراسم سوگواری برای بزرگان بوده است. پس از مرگ ملک رکن الدین کهبین از امرای آل کُرت (در گذشته به ۷۰۵ هـ.

ق/۱۳۰۵ م) فرزند و جانشین وی در در جامع هرات شرایط عزای به اقامت رسانیده (اسفزاری: ۲۴۱). آداب و مراسم دیگری نیز در برخی مناطق مرسوم بود. بر اساس گزارش این بطوطه در ایده رسم بر این بوده که به هنگام سوگواری، عزاداران آروی لباس های شوه جامه ای از پارچه خام پنبه ای کلفت که درست دوخته نشده بود و آستر و زیویه ی آن رو به بیرون و رویه ی آن به سو بود پوشیده بودند. (ابن بطوطه: ۱۲۲) در سرای صاحب عزای فرش ها را به نشانه ی عزاداری جمع می کردند. این مراسم تا چهل روز ادامه داشت. پس از چهل روز، صاحب عزای برای هر کدام از بزرگان شرکت کننده در عزاداری یک دست کامل لباس می فرستاد. (همان: ۱۷۳) البته به این نکته باید توجه داشت که رسم فرستادن لباس برای شرکت کنندگان در عزاداری ظاهراً خاص بزرگان و طبقه ی بالای جامعه بوده است زیرا از توان مالی مردم عسادی خارج بود. از برگزاری مراسم سوگواری به مناسبت های دیگر مانند مناسبت های مذهبی در دوران ایلخانان گزارشی به دست نیامد. تنها گزارش موجود مربوط به (اواخر قرن ۹ هـ. ق/اواخر قرن ۱۵ م) می باشد. در این گزارش صحبت از برگزاری مراسم سوگواری برای آیام شهادت امام حسین (ع) در میان است:

دواخر شهر محرم الحرام (۸۹۸ هـ. ق/۱۴۹۲ م) که از بقیه آیام تعزیت اولاد امجاد حضرت مصطفی علیه الصلوه و السلام و واقعه هایله شهدای دشت کربلا علیه رضوان الله تعالی بود... ماتم خاندان خواجه قاسمین و مصیبت چنان سوز امیرالمؤمنین حسین تازه گشته (اسفزاری: ۳۷۰-۳۶۹).

منظور تشکیل شده بود با اشاره به وصیت چنگیزخان، امر جانشینی را به اوگتای قاآن محمول کردند. اوگتای قاآن بنا بر رسم و آیین قدیمی از پذیرش امتناع نمود و جانشینی را به کس دیگری حواله می داد. پس از این که سه بار این تمارضات انجام شد، در مرتبه ی سوم وی پذیرفت. در این هنگام «تصامت کلاه ها از سر برداشتند و کمرها بر دوش انداختند...» [سپس] چغتای دست راست اوگتای قاآن گرفت و نوکوی دست چپ و غشش اوتچگیکن کمر او را بر تخت قاآنی پشاندند» (همان).

پس از این مقدمات تولوی خان به قاآن شراب تصارف نمود و «کاسه گرفت و تصامت حاضران در اندرون و بیرون پارگاه به نوبت زانو زنده» (همان).

مراسم تعظیم خان جدید یا به عبارتی «زانو زدن، آداب خاص خود را داشت. به این ترتیب که «کلاه ها بر گرفتند و کمرها بر دوش افکندند. نه نوبت از درون خرگاه زانو زدند و سه نوبت آفتاب را زانو زدند» (عبدالرزاق سمرقندی، ۱۳۵۳، ج ۲، قسمت اول: ۲۴۹) وقت در این مراسم بار دیگر نشان دهنده ی وجود عناصری از باورهای شمنی چون احترام به خورشید و تقدیس عدد نه می باشد. این رسم که بعدها در دوران ایلخانیان مسلمان چون اولجاایتوخان نیز به همین ترتیب تکرار می شد (حافظ ایرو، ۱۳۵۰: ۶۶) یانگر پایداری این گونه باورها در اندیشه و ضمیر منولان می باشد. به هر روی پس از اتمام این مقدمات خان جدید به جهت تحییب قلوب اقدام به بخشش های بسیار به «هرکس از افسارب و اجانب و عشایسر و عساکر به اندازهمسنت خویش...» (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۶۳۶) می نمود. ظاهراً جشن های به تخت نشستن خوانین سه یا چهار روز به طول می انجامید. به گزارش کارپن در جریان جلوس گیوک خان، هرگاه گیویوک [گیوک] از چادر بیرون می رفت مردم شاد باش های خود را با افراشتن پرچم های سرخ ابراز می داشتند» (کارپن: ۹۹) ترتیب حضور امرا و شاهزادگان در این جشن ها به این ترتیب بود که:

دخستین روز همه جامه های به رنگ ارغوانی و روز دوم به رنگ قرمز پوشیده بودند... روز سیم همه جامه های آبی با گلدرزی ارغوانی و روز چهارم با جامه های ابریشمی زریفت پندادی برتن داشتند» (همان: ۹۸).

### جشن ها

اگرچه اشپور معتقد است که مراسم جشن و سرود [در بین منولان] ظاهراً هیچ نوع رنگ مذهبی نداشته است، (اشپور: ۱۶۷) با این حال در میان مناسک انجام شده در جریان جشن های این قوم می توان برخی نشانه های اعتقادات شمنی منولان را مشاهده نمود. افا در مجموع غلبه با آداب برخاسته از سنن ایلی و قبیله ای می باشد.

منولان در مناسبت های گوناگون اقسام به برگزاری جشن و سرود می کردند. این گونه به نظر می رسد که مهم ترین این جشن ها مربوط به برنخت نشینی خان های منول باشد. اگرچه به تدریج با افزایش قدرت و ثروت خان های منول به شکوه و تجمل این جشن ها افزوده می شد افا در ابتدا در جشن ها احتمالاً ساده تر برگزار می شده است. قدیمی ترین نمونه ای که از جشن برنخت نشستن خان جدید به دست آمد مربوط به گزارشی از تاریخ سری منولان است که در آن از جلوس خانی جدید در میان قوم تاپچیوت تصویبری به دست داده می شود. در این مراسم پس از این که خان جدید تعیین شده و بر تخت خانی جلوس می نمود: «منولان بسیار شاد و خوشحال مراسمی همراه با رقص ترتیب دادند پس از این که قوتوله را به ریاست انتخاب کردند، در پیرامون درخت پر برگی به نام قورقوتای شروع به رقصیدن کردند» (Anonymous, 2001: 55).

رقصیدن در گرد درخت که نشان دهنده ی احترام و ارزش آن درخت است یادآور عقاید مذهبی منولان می باشد که در جریان تدفین ایشان نیز دیده شد. بعدها در نتیجه ی گسترش قدرت منولان جشن های جلوس خوانین بسیار با شکوه و با تشریفات گوناگونی صورت می گرفت. پس از سرگ چنگیزخان و انجام مراسم تدفین و سوگواری به منظور جلوس خان جدید امرا و شاهزادگان بزرگ منول از اولوس های چهارگانه به محل اولوس تولوی خان پسر کوچک چنگیزخان که پورت اصلی چنگیزخان بود وارد شدند. «جماعت مذکور سه شبانه روز به عیش و جمیعت و طرب اشتغال نمودند و بعد از آن در پاب کار ملک و پادشاهی سخن ها راندند» (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۶۳۵) از آنجا که قبلاً اوگتای قاآن توسط چنگیزخان به منظور جانشینی تعیین شده بود، ظاهراً نیاز به مراسم خاصی نبود. افا در عمل به دلیل اهمیت عمل به قوانین و آداب و سنن قدیمی، تشریفات به صورت کامل به انجام رسید. در این زمینه ابتدا همه ی شاهزادگان در مجلس مشورتی که به این

کے گوسفندان و مادیان ها تولید مثل می نمایند جشنی برگزار می گردید. (Anonymous, 2001/06/23) این جشن آن گونه که روزبهان خنجی تصویری از آن به دست می دهد در واقع نومی جشن شکر گذاری و پرورش خورشید بوده است:

جماعت قزاق چون موسم بهار شد و قیصر پیدا گشت اول دفعه در قیصر در ظرف گرفتند و میل آشامید آن دارند قبل از آن که در دهن گیرند روی به طرف آفتاب کرده جرعه از آن به جانب شرق می باشند و یک دفعه، تمامی آفتاب را سجده می کنند و هماتا این ادای حق نعمت است که جهت آفتاب به ظهور می آورند که او پرورش علف داده و اسب از آن خورده، قیصر پیدا شده (خنجی: ۱۷۹ - ۱۷۸).

جشن دیگری که در منابع از آن یاد می شود جشن کسوف ینگلامیشی (روز نسو) است. به گزارش وصاف الحضرة این روز در نزد مغولان «روز نوروز» (وصاف الحضرة، ج ۲: ۲۲۲) به شمار می آید. در واقع در صورت اعتماد به گزارش وصاف الحضرة که پژوهش های روشنی نیز آن را اثبات می کند این جشن مربوط به آغاز سال جدید می باشد. از آنجا که تقویم مغولان همان تقویم دوازده حیوانی ترکان است، آغازین روز سال آن برابر با ۱۶ بهمن ماه در تقویم شمسی ایرانیان می باشد. (نبی: ۱۳۶۵: ۸۸) از آنجا که مغولان قومی کوچی رو با شیوه ی معیشت مبتنی بر دامداری و شکارگری می باشند این انتظار وجود دارد که تقویم ایشان با پدیده های مرتبط با زندگی ایشان چون آغاز تولیدمثل دام های ایشان در بهار و یا با آغاز فصل شکار در اوایل زمستان منطبق باشد. در حالی که تاریخ ۱۶ بهمن ماه به هیچ روی با هیچ کدام از این زمان ها و پدیده ها هماتنگ نیست. متأسفانه هیچ آگاهی درباره ی منشاء این آغاز سال تا آنجا که جستجو شد به دست نیامد مگر این که این گونه فرض کرده که این آغاز سال در گذشته های دور با یکی از این تاریخ ها و یا تاریخی مشابه برابر بوده است که این فرضی بهمد می باشد.

متأسفانه منابع دوران ایلخانیان تا آنجا که جستجو شد چندان اشاره ای به برگزاری جشن ها و مراسم شادی و سرور توسط ایرانیان در این دوران نمی کنند. تنها اشاره ای که به نام یک مراسم «روز نوروز» می گردد در تاریخ وصاف دیده می شود (وصاف الحضرة، ج ۲: ۲۲۲) که آن هم در مقام قیاس و تفهیم بهتر جشن سال نو مغولان می باشد. به احتمال بسیار زیاد در این

برگزاری جشن ازدواج و شیرینی خوردن به این منظور نیز یکی دیگر از مراسم جشن و سرور مغولان بود. مراسم جشن مربوط به ازدواج در دو نوبت انجام می شد. نوبت اول که در واقع مراسم شیرینی خوردن نامزدی به شمار می آمد در همان ابتدای نامزد نمودن یک زوج از جانب خانواده ی دختر برگزار می گردید. (Anonymous, 2001: 139) این خوراکی با شیرینی نامزدی در اصطلاح مغولان بولجیر نامیده می شد. (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۷۳: ج ۱: ۲۸۳) اما نوبت دوم مراسم ازدواج مربوط به زمانی بود که دوران نامزدی پایان می یافت و عروس به پورت داماد فرستاده می شد. در این هنگام هم جشنی برگزار می شد که بانی آن خانواده ی داماد بودند. در این جشن از مهمانان با خوراکی های مرسوم پذیرایی می شد (رشیدالدین فضل الله همدانی، ۱۳۷۳: ج ۱: ۱۹۸).

از دیگر جشن هایی که در بین مغولان مرسوم بود، جشن سالگرد تولد برای شاهزادگان مغولی بود. دروز ... در اوردوی التوزیش خاتون جهت نوشدن سال شهزاده اویزید طوی کردند چنان که مرسوم است. (همان، ج ۲: ۱۳۲۰) همچنین در پنجمین سال تولد کودک مراسم خاصی انجام می شد که در جریان آن شاهزادگان را بر اسب سوار می کردند. به گزارش عبدالرزاق سمرقندی:

«[اوسمید] چون پنج ساله شد مجموع خوانین و شهزادگان و امرا و ارکان دولت بر درگاه امیر سونج جمع آمدند و چنانچه آیین مغول است در خوبترین ساعتی شهزاده را بر اسب دولت سوار کردند و روی اسب به جانب مشرق کرده قدحی قمیز در پال و کفل اسب پاشیدند» (عبدالرزاق سمرقندی: ۲۰).

در یک گزارش نادر از وصاف الحضرة ی شیرازی سخن از برگزاری مراسم جشن و ضیافت پس از ساختن بنای کارخانه فردوس سلطانیه در میان می باشد (وصاف الحضرة، ج ۲: ۵۵۱) به دلیل اینکه نمونه دیگری از این دست بدست نیامد نمی توان آن را یک قاعده به شمار آورد

یکی دیگر از جشن هایی که توسط مغولان برگزار می شد، مراسمی بود که در نخستین روز بهار برگزار می گردید. این جشن را می توان جزء جشن هایی به شمار آورد که در رابطه ی تنگاتنگ با نوع زندگی ایشان قرار داشت. به این ترتیب که در نخستین روز بهار به مناسبت این

می آمد زمینه ساز برخی همخوانی ها و سازگاری ها و مشابهت های فرهنگی میان این دو قوم می گردید.

مسئله ی دیگری که در این بین مشاهده می گردد اینکه علی رغم پذیرش اسلام از سوی ایلخاناتان و به تبع ایشان مولان ساکن در ایران و دست شستن نسبی ایشان از باورهای مذهبی پیشین خویش، بسیاری از آداب و سنن منووی همچنان در ضمیر ناخودآگاه مولان پادار ماند و در بسیاری از مواقع تأثیر این پیش زمینه های ذهنی در اعمال و کردار ایشان مشاهده می شد. اما در مجموع از بررسی گزارش ها و روایات موجود آنچه خودنمایی می کرد این مسئله است که مولان هم مانند سایر مهاجرتی که پیش از ایشان و در طول تاریخ به ایران زمین پیوروش آورده بودند سرانجام بجزوب فرهنگ پاشکوه ایرانی شده و به سرور زمان در آن مستجبل شدند. بی تردید شرح و بسط این مسئله نیازمند پژوهش های دامنه دار و ژرفبینانه می باشد که امید است در آینده نزدیک و به همت پژوهشگران این عرصه به ظهور برسد.

#### یادداشت ها:

- ۱- در تطبیق تاریخ های هجری قمری (هـ. ق) به میلادی (م) تقویم تطبیقی مزار و بافتد ساله هجری قمری و میلادی اثر فردیناند ووستنفلد و ادوارد ماهلر اساس بهره برداری قرار گرفت.
- ۲- با توجه به این که در متن، برخی واژه ها و اصطلاحات و اسامی ترکی و منووی مورد استفاده قرار گرفته است به منظور انسجام بیشتر و همچنین به دست دادن یک شیوه ی تلفظ واحد، اساس کار بر ضیبط واژه های موجود در جامع التواریخ تصحیح آقایان روشن و موسوی که در واقع جدیدترین و به نومی بهترین چاپ موجود این اثر می باشد، به غیر از بخش تاریخ چین و فرنگ، گذارده شد. مگر در مواردی که نقل قول مستقیم از منبئ دیگر بود. در این گونه موارد ضمن آوردن تلفظ منبع مورد استفاده ضیبط همان واژه در جامع التواریخ در مقابل آن و داخل [ ] قرار داده شد. تنها موردی که از این قاعده مستثنی گردید ضیبط نام چنگیزخان می باشد. در این مورد از آنجا که این نام به همین شکل چنگیزخان بیشتر مورد استفاده

دوران نیز همانند روزگاران پیشین جشن های مذهبی مانند عید اقصی (عید قربان) و یا تاریخی مانند عید نوروز و یا اجتماهی مانند جشن های مربوط به مراسم ازدواج و یا سیاسی چون جشن های مربوط به پارعام دادن امرای محلی و یا برتخت نشستن امرای محلی برگزار می شده است. اما این گونه به نظر می رسد که علت عدم اشاره ی منابع این دوران به این قبیل مراسم جشن و سرور به این نکته بازگردد که نویسندگان بزرگ این روزگار دون شأن خود می دانسته اند تا در مورد مسائل احتمالاً بدیهی در این سطح مطلبی بنویسند (ماسد، ۲۵۳ شاهنشاهی، ج ۱: ۲۹۳).

#### نتیجه

همچنانکه در ابتدا بیان شد هدف این جشار شرح و توصیف برخی از آداب و رسوم رایج بین ایرانیان و مولان در روزگار ایلخاناتان به منظور گشایش سدخلی بر تاریخ اجتماهی این دوران بوده است. بی جویی تأثیرپذیری یا تأثیرگذاری مولان بر آداب و رسوم اجتماهی ایرانیان نیز سنوالی بنیادین بود که در خلال بحث جلوه های آن مشاهده شد. آن چه از مجموع روایات به دست می آید نشان دهنده ی دو نوع تأثیرگذاری مولان بر آداب و رسوم ایرانی می باشد. نخستین گونه از این تأثیرگذاری را باید گونه مدنت نامید. در واقع آن دسته از آداب و عادات مولان که با سنن اجتماهی و حتی در برخی موارد با عقاید و باورهای مذهبی ایرانیان در تضاد قرار داشت اگرچه در ابتدا به زور سرتیزه ی مولان بر ایرانیان تحمیل گردید اما در ادامه و بعد از این که با اسلام آوردن ایلخاناتان اصمال فشار برای تحمیل باورهای مولان پایان یافت این گونه رسوم بلافاصله توسط ایرانیان طرد و کنار گذاشته شد. اصرار ابتدایی مولان بر دریدن سینه و شانه به منظور ذبح گوسفندان از جمله ی این گونه آداب و عادات منوالان است که از همان ابتدا ایرانیان مسلمان به شیوه های مختلف به مقابله ی با آن پرداخته و در نهایت نیز موفق به کنار گذاشتن و طرد آن شدند.

دومین نوع از تأثیرگذاری مولان را باید تأثیرگذاری های بلند مدت یا پایدار نامید. این گونه تأثیرپذیری ایرانیان از مولان به دلیل برخی مشابهت های فرهنگی میان این دو قوم شکل می گرفت. در واقع پیشینه ی زندگی مبتنی بر شبانی و زندگی در صحراهای سردسیر جنوب سیبری که یکی از وجوه مشترک میان مولان و ایرانیان در گذشته های بسیار دور به شمار

## منابع فارسی و عربی

- ۱- ابن بطوطه، رحله ابن بطوطه (۱۳۲۸ م) المسماه تحفه النظار فی غرائب الامصار و عجائب الاسفار. مطبعه مصطفی محمد.
- ۲- ابن الفلقطی محمد بن علی بن طباطبا (۱۲۱۰) الفخری فی الادب السلطانیة و الدول الاسلامیه. عتی بشره محمود توفیق الکتبی. المطبعه الرحمانیه. مصر.
- ۳- اسفزاری، معین الدین محمد زنجی (۱۳۳۸) روایات الجنات فی اوصاف مدینه هیرات. تصحیح سید محمد کاظم امام. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴- امیردولتشاه السمرقندی، بن علاءالدوله بختیابه الغازی (۱۳۳۷) تذکره الشعراء. تصحیح محمد عباسی. تهران: کابگروشی بارانی.
- ۵- برنشتاینر، ایملی (۱۳۸۱) ایران و ساوراه‌التهسر در نوشته های چینی و مغولی سده های میانه (جستارهای تاریخی و جغرافیایی). ترجمه ماشم رجب زاده. تهران: بنیاد مؤقورات دکتر محمودالشار.
- ۶- البناکی، فخرالدین ابوسلیمان داود بن تاج الدین ابوالفضل محمد بن داود (۱۳۴۸) تاریخ بناکی (روضة اولی الالاب فی معرفه التواریخ والاسباب). تصحیح جعفر شعار. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- ۷- پوتو، سارکو (۱۳۵۰) سفرنامه سارکوپولو. مقدمه جان ماسفیلد. ترجمه حبیب الله صحیحی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۸- حافظ ایرو (۱۳۵۰) ذیل جامع التواریخ رشیدی. تصحیح خانیبا بیانی. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
- ۹- خنصی، فضل الله بن دوزبهان (۲۰۳۵) مهمان نامه بخارا. تصحیح منوچهرستورده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۰- خوشفی بیرجندی، ابن حسام (۱۳۸۱) خاوران نامه (نگاره ها و تذهیب های فرهاد نقاش - سده نهم هجری). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۱- رشیدالدین فضل الله مدنی (۱۳۳۳) جامع التواریخ. تصحیح و تحلیف محمدروشن و مصطفی موسوی. ۲ جلد. تهران: نشر البرز.

پژوهشگران بوده و مائوس نرمی باشد تلفظ جامع التواریخ که به صورت چنگیزخان است رعایت نشد.

۳- برای توضیح بیشتر در زمینه ی تأثیر اندیشه و باور «اسدالشت نسل و قداست خاندان های بزرگ» در برخی اقدامات ایلخانیان بنگرید به: (عباسی، ۱۳۸۱: ۸۸ - ۷۵)

۴- این کتاب در نوبت دوم انتشار آن به اشتباه تألیف پل پلوی چاپ شده است که صحیح نوع لباس ها سخن می گوید و به جنس آنها اشاره ای نمی شود.

۵- متن ترجمه ی انگلیسی تاریخ سری در این مورد از آرایش چهره سخن نمی گوید.

۶- اعتقاد به تقدس برخی درختان به ویژه درخت سرو جزء باورهای است که در بین مردمان مناطق گسترده ای از چین تا آسیای میانه و ایران مشترک می باشد که به عقیده برخی پژوهشگران ریشه های آن را باید در عقاید سکائیان که قرن ها بخش های مرکزی آسیا را تحت نفوذ داشتند جستجو نمود. در این زمینه بنگرید به: جسی، سسی کویاسمی (۱۳۷۸)، ماتندگی اسفوره های ایران و چین، ترجمه کوشیار کریمی طارقی، انتشارات نسل نوآندیش. تهران: ۲۱- ۳۳.



- ۲۵- معین الفقراء احمدین محمود (۱۳۷۰) تاریخ سلازاده. تصحیح احمد گلچین معانی. تهران: انتشارات مرکز مطالعات ایرانی.
- ۲۶- مولوی، مولانا جلال الدین محمد (۱۳۱۹) کتاب فیہ ما فیہ. تصحیح بدیع الزمان فرزدانفر. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲۷- نظری، معین الدین (۱۳۳۱) منتخب التواریخ معینی (آنریم اسکندر). تصحیح زان امین. تهران: انتشارات کانیفروشی عیام.
- ۲۸- نویسنده ی ناشناخته (۱۳۸۳) تاریخ سرکی مولان. ترجمه به فرانسه توسط پل بلیر. ترجمه به فارسی توسط شیرین بیانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۹- نویسنده ی ناشناخته (۱۳۱۱) نطقه (دراخلاق و سیاست). تصحیح محمدتقی دانش بزرده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۰- وصف الحضرة، فضل الله بن عبدالله شیرازی (۱۳۲۸) تاریخ وصف الحضرة دراحوال سلاطین مغول. تهران: کتابخانه ابن سینا و کتابخانه جمعری تبریزی.
- ۳۱- الهوری، سیف بن محمدبن یقرب (۱۳۸۳) تاریخنامه هرات. تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد. تهران: انتشارات اساطیر.

#### بزردهش های فارسی و عربی:

- ۱- الشیراز، برتولد (۱۳۷۸) تاریخ مغول در ایران. ترجمه محمود میرآفتاب. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲- برودل، فرنان (۱۳۷۲) سرمایه داری و حیات مادی ۱۸۰۰ - ۱۶۰۰. ترجمه بهزاد بائیس. تهران: نشر نی.
- ۳- بیانی، شیرین (اسلامی ندوشن) (۱۳۷۱) دین و دولت در ایران عهد مغول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴- بیتون، لورنس و ویلکینسون، ج. و. س. و. س. و. س. بازیل (۱۳۷۷) سیر تاریخ فقهی ايراني. ترجمه محمد ايرانيمنش. تهران: انتشارات امير کبير.

- ۱۲- رشیدالدین فضل الله همدانی (۱۳۱۶هجری قمری/۱۹۸۵میلادی) مکانیات و شهبندی. تصحیح محمدشفیع لاهورز، پنجاب ایجوکیشن پرسز.
- ۱۳- زاگانی، حید (۱۳۶۹) کلیات حید زاگانی. مقدمه ی عباس اقبال. تهران: انتشارات اقبال.
- ۱۴- سعدی شیرازی، مشرف الدین مصلح بن عبدالله (۱۳۷۵) گلستان. تصحیح جمشید غلامی نهاد. تهران: انتشارات نیایش.
- ۱۵- شجاع (۱۳۵۰) القیس القاسم. تصحیح ایرج الفشار. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۶- شرف الدین علی بزدی (۱۹۷۲) ظفرنامه. به اهتمام عصام الدین اورونبایوف. انتشارات فن، تاشکند - جمهوری شوروی سوسیالیستی ازبکستان.
- ۱۷- عبدالرزاق سمرقندی، کمال الدین (۱۲۵۳) مطلع سعدین و مجمع بصیرین. تصحیح عبدالحسن نوایی، ج ۲، قسمت اول. تهران: کتابخانه طهوری.
- ۱۸- علیشیر نوایی، میرنظام الدین (۱۳۲۲) مجالس القاسم. تصحیح علی اصغر حکمت. تهران: چاپخانه بانک ملی.
- ۱۹- فصیح خوانی، احمدین جلال الدین محمد (۱۳۲۹) مجمل فصیحی. تصحیح محمود فرخ. مشهد: کانیفروشی باستان.
- ۲۰- القاشانی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد (۱۳۲۸) تاریخ اولجایتو (تاریخ پادشاه سعید غیاث الدین والدین اولجایتو سلطان طیب الله مرقد). به اهتمام مهین همیلی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۲۱- کارین، پلان (۱۳۳۳) سفرنامه پلان کارین (خستین سفر واتیکان در دربار مغول در سال ۱۲۶۵ میلادی). ترجمه ولی الله شادان. تهران: فرهنگسرای بساوی.
- ۲۲- کاشانی، جمال الدین ابوالقاسم عبدالله بن علی بن محمد (۱۳۶۶) زنده التواریخ (بخش فاطمیان و زاریان). تصحیح محمد تقی دانش بزرده. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۳- کلاویخو، روی گنزالز (۱۳۷۴) سفرنامه کلاویخو. ترجمه مسعود رحیب نیا. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۴- مرعشی، سید ظهیرالدین بن سیدنصیرالدین (۱۳۶۶) تاریخ گیلان و دیلمستان. تصحیح منوچهرستوده. تهران: انتشارات اطلاعات.

منابع و پز و هش های انگلیسی:

- Anonymous, *The Secret History Of The Mongols (The life and time of Chinggis Khan)*, Translated, edited and with Introduction by Urgunge Onon, Curzon publication, Richmond, 2001.
- Anonymous (2001/06/23) " Mongolian White Foods " <http://www.9v.com/crystal/Mongolian%20White%20Foods.doc>.
- Baldic, Julian , *Animal and Shaman Ancient Religions of Central/Asia*, I.B.Taurispublishers, London, 200.
- Oyunbilig (1997/12/24) , " The Eight White Ordon, the Offering Ceremonies of Genghis Khan " , <http://www.mongols.com/history.htm>:N ewYork.
- Rubruck, William , *The Mission of Friar William of Rubruck his journey to the court of the Great Khan Möngke 1253 - 1255*, Translated by Peter Jackson, Introduction, notes and appendices by Peter Jackson with David Morgan, The Hakluyt society , London , 1990.

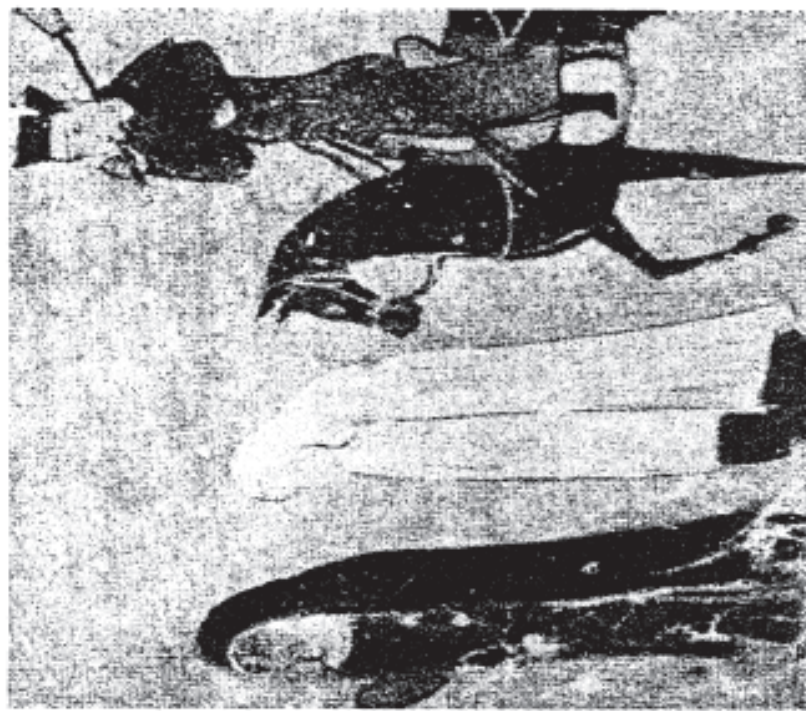
۵. الضیاء، فزاد عبدالصمد المعطل (۱۹۷۰) المغول فی التاريخ الجزء الاول للطباعة و النشر دار النهضة العربية، بيروت.
۶. صید، حسن (۱۳۷۴) فرهنگ فارسی صید، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۷. کاکس، روت تریز ویل (۱۳۷۲) تاریخ لباس، ترجمه شیرین بزرگمهر، تهران: انتشارات توس.
۸. کویاچی، جی. سی (۱۳۷۸) مانندگی اسطوره های ایران و چین، ترجمه کوشیار کریمی طاری، تهران: انتشارات نسل نواندیش.
۹. ماسه، هاتزی (۲۰۲۵) معتقدات و آداب ايراني، ترجمه مهدي روشن ضمير، تبريز: انتشارات موسسه تاريخ و فرهنگ ايران.
۱۰. مشيرپور، محمد (۱۳۴۵) تاريخ تحول لباس در ايران از آغاز تا اسلام، مشهد: كتابروشي دوز.
۱۱. نبی، ابوالفضل (۱۳۶۵) تقويم و تقويم نگاري در تاريخ، مشهد: انتشارات استان قدس.
۱۲. ووستنفلد، فردیناند و ماهر، ادوارد (۱۳۶۰) تقويم تطبيقي هزار و پانصد ساله هجري قمری و ميلادی، مقدمه و تجديد نظر از حكيম الدين قرشي، تهران: فرهنگسرای نیاوران.

مقاله ها:

۱. عباسی، جواد ( ۱۳۸۱ ) سادات در دوره مغول، فصلنامه تاریخ اسلام، سال سوم، شماره مسلسل ۱۲، ص ۸۸-۷۵.
۲. فرحانی منقره، مهدی ( تیر، مرداد و شهریور ۱۳۸۳ ) غازان نامه، شاهنامه ای از عصر مغول، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، سال هفتم، شماره ۱۱- ۱۰- ۹، ص ۲۵- ۲۰.
۳. مرادی، مسعود (شهریور ۱۳۸۰) بوداییان و یهودیان در ایران عصر ایلخانی تلاش برای دگرگونی و ایجاد تفوق فرهنگی مغولان، مجله علوم انسانی دانشگاه سیستان و بلوچستان، سال هفتم، ویژه نامه تاریخ و علوم اجتماعی، شماره پیاپی ۱۵، ص ۲۶۸- ۲۵۳.



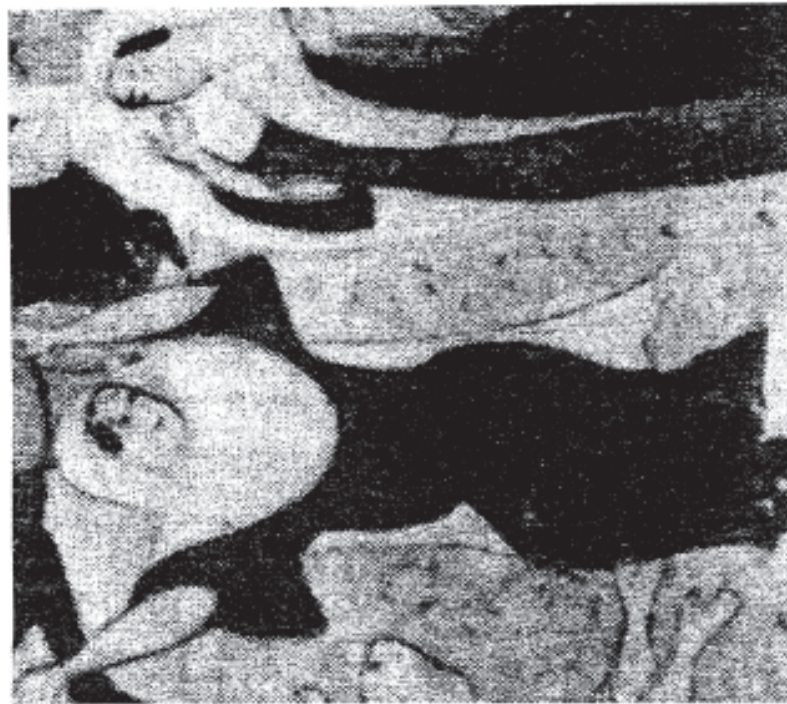
( تصویر ۲ ) کلاه مرد منول با تزئین یک پر متعلق به طبقات بالای جامعه  
بخشی از یک نگاره‌ی ایرانی ( قرن ۸ هـ. ق / ق ۱۴ م )  
برگرفته از جامع التواریخ تصحیح روشن و موسوی



( تصویر ۱ ) رنگ سیاه نشانه‌ی رسوایی و بی‌آبرویی برای زنان به شمار می‌آمد . اسارت  
ترکان خاتون به دست منولان  
بخشی از یک نگاره‌ی ایرانی ( قرن ۸ هـ. ق / ق ۱۴ م )  
برگرفته از تاریخ منول نوشته‌ی عباس اقبال



( تصویر ۳ ) کلاه مرد منول با تزئین سه پر  
متعلق به طبقات بالای جامعه  
بخشی از یک نگاره ی ایرانی ( قرن ۸ هـ. ق. ۱۴۱ م )  
برگرفته از جامع التواریخ تصحیح روشن و موسوی

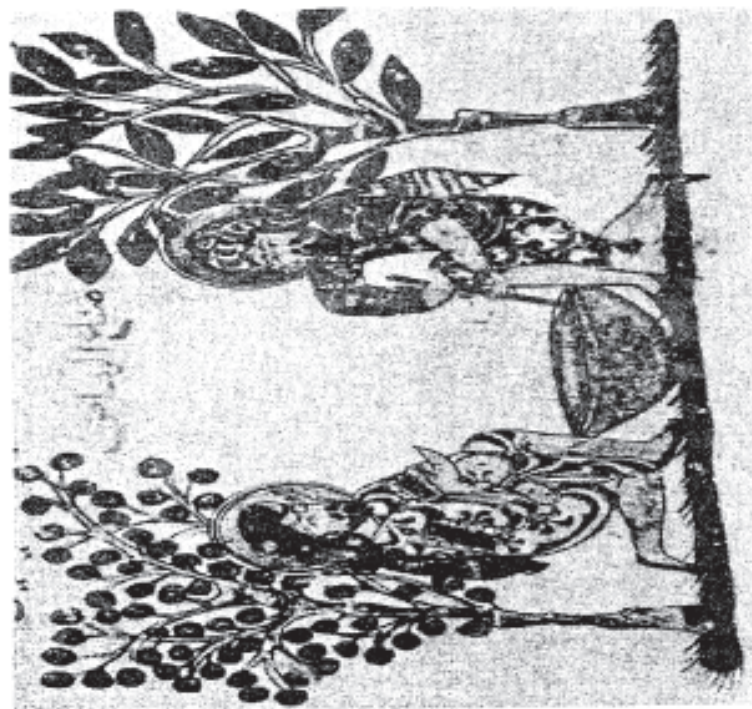


( تصویر ۴ ) پوشش زن ایرانی در حال عزاداری . بخشی از یک نگاره ی ایرانی از مراسم  
دش غازان خان .  
برگرفته از جامع التواریخ تصحیح روشن و موسوی



( تصویر ۱ ) پوشش زن و مرد ایرانی متعلق به طبقات بالای جامعه. پیشی از یک نگاره ی

ایرانی ( قرن ۹ هـ. ق. / ق. ۱۵۰ م )  
برگرفته از خاوران نامه. این حسام خوشی



( تصویر ۵ ) پوشش مردان در سال کار. پیشی از یک نگاره ی ایرانی ( ۶۱۹ هـ. ق. / ق. ۱۲۲۱ م )

برگرفته از سیر تاریخ قاضی ایرانی اثر نیشیون و ویلیکینسون



تصویر ۷) پوشش مرد ایرانی متعلق به طبقات پایین جامعه. بخشی از یک نگاره ی ایرانی (۷۷۸ هـ. ق/ ۱۳۳۷ م)

برگرفته از خاوران نامه ابن حسام خوشی

## نقش سیاسی، اجتماعی قبیله اشعر در ابتدای گسترش اسلام

دکتر اصغر منتظر القائم، قاسم خردمندی

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، مدرس دانشگاه آزاد اسلامی کرج

### چکیده

کیفیت حیات سیاسی - اجتماعی قبیله عرب در شبه جزیره عربستان از بنیانهای تاریخی نگاری اعراب در دوران قبل و بعد از ظهور اسلام به شمار می آید؛ اینکه چه واکنشی نسبت به رخداد بزرگ ظهور اسلام از خود نشان دادند و اینکه این واکنش بر چه نگرشی مترتب بوده است از مباحث مورد بررسی در این تحقیق به شمار می رود. قبیله اشعر از جمله قبیله جنوبی یا بنی بود که نامی ماندگار از خود در وقایع قبل و بعد از ظهور اسلام به جای گذاشته است. شرکت در واقعه لیل، حضور قسار در تجارت راه جنوبی، مرادبه تجاری و اقتصادی با مکه جزء حوادث روایت شده قبل از اسلام این قبیله بوده است؛ همچنان که پیشدستی در قبول اسلام، و روایت مربوط به حضور آنان در مهاجرت به حبشه و سپس چرخش آنان در آستانه درگذشت پیامبر(ص) از اسلام به شرکت در شمار موضوعاتی است که آنان را از سایر قبیله متمایز می سازد. پروژه نقش ایوموسی اشعری یکی از شخصیت‌های مشهور اعراب جنوبی در حوادث دوران پس از شکل گیری نهاد خلافت، این تحقیق با روش کتابخانه ای تهیه گردیده و محقق بر آن است تا به کمک اسناد به تبیین برخی از انگیزه های قبیله اشعر در وقایع مذکور بپردازد. واژگان کلیدی: اسلام، جاهلیت، اشعر، ارتداد، یمن.