



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال چهاردهم، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۳۷-۷۵

بررسی مؤلفه‌های آرمان‌شهری گفتمان‌های فتوت^۱

حسین پولادیان^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۸

چکیده

در گستره تمدن ایرانی-اسلامی، آیین فتوت به مثابه خرده فرهنگ نیرومند بنا به مقتضیات تاریخی موجد گفتمان‌های متکثری بوده است. این آیین برآمده از یک ضرورت اجتماعی و تاریخی در برابر نظام‌های خودکامه و عدالت‌ستیز در دوره‌های مختلف تاریخ ایران بوده، و به‌طور کلی نظام عیاری تفکری آرمان‌شهری است و گفتمان‌های گوناگون فتوت جلوه‌های متعدد این اندیشه و نظام را بازنموده است. این پژوهش با رویکرد کیفی و استفاده از روش تحلیل محتوا انجام شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که هر یک از گفتمان‌های فتوت عیاری، دینی، صوفیانه، اصناف و پهلوانی آرمان‌های خود را به ترتیب در قالب جنگ و شورش و طرد هنجارهای جامعه؛ عدالت‌محوری، حمایت از مظلوم و تجلی انسان کامل در سیمای علی(ع)؛ مجاهده با نفس و رسیدن به کمالات معنوی و روحانی؛ پیوند فن و صنعت با ذات حق و رساندن روح به کمال معرفت الهی؛ انزجار از ظلم و بیدادگران، و سامان دادن به شرایط ناگوار و ناهموار اقتصادی و اجتماعی مردم بینوا دنبال کرده‌اند.

واژه‌های کلیدی: فتوت، آرمان‌شهری، گفتمان عیاری، گفتمان دینی، گفتمان صوفیانه، گفتمان اصناف، گفتمان پهلوانی.

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2023.41863.2408

شناسه دیجیتال (DOR): 20.1001.1.20089384.1401.14.31.2.3

۲. دکتری زبان و ادبیات فارسی، مدرس دانشگاه فرهنگیان، بوشهر، ایران. h.pouladian@ymail.com

۱- مقدمه

ارائه تعریفی روشن، صریح و بی‌ابهام از فتوت و درک ماهیت حقیقی این آیین آسان نیست و با تعاریف و توصیفات متفاوت و متنوع از فتوت و واژگان مرتبط با آن در متون مختلف روبه‌رو هستیم. تعاریفی که باعث شده است گاه برخی از پژوهشگران دچار تناقض و پراکنده‌گویی شوند. برخی فتوت را از منظر دینی نگریسته و کوشیده‌اند نشانه‌های آن را در قرآن کریم و احادیث و سخنان ائمه بیابند. براساس این رهیافت، جوانمرد باید شمع شریعت را مقابل راه خود قرار دهد و به قول نجم‌الدین زرکوب «محکوم شریعت محمدی باشد و ارکان طریقت را در کسوت شریعت بورزد» (صراف، ۱۳۷۰: ۱۸۲). شهاب‌الدین عمر سهروردی در فتوت‌نامه خود، فتوت را در معانی «پاک‌دامنی»، «میان بستن برای امر و طاعت حق»، «قدم از جاده شریعت و طریقت و حقیقت نگرداندن»، «پنج نماز به وقت ادا کردن»، و «امر به معروف و نهی از منکر کردن» به کار می‌برد (همان: ۱۱۶؛ همچنین ر.ک: کرین، ۱۳۸۳: ۱۵۹ و ۲۱۰؛ پناهی، ۱۳۸۸: ۱۹). از طرفی آیین فتوت به دلیل تأکید بر فضایل اخلاقی و ارزش‌های انسانی چراغ راه و طریق سلوک طیف‌های گوناگون اجتماعی در مسیر تاریخ بوده است. مسلک فتوت همواره با ترویج افکار و ارزش‌های اخلاقی به اهداف آرمانی و انسانی خود در طول تاریخ عمل نموده است. به همین دلیل تعدادی از پژوهشگران، فتوت را به منزله گفتمانی اخلاقی تعریف کرده‌اند. برای نمونه صباح ابراهیم سعید الشیخلی فتوت را مسلکی اخلاقی می‌داند که به تهذیب اخلاق، استوار شدن اخوت میان مردم، فراخواندن به فضایل و شجاعت و دوری از رذایل و جبن می‌انجامد (سعید شیخلی، ۱۳۶۷: ۱۲۵؛ همچنین ر.ک: باخدا، ۱۳۹۲: ۱۷۳-۱۹۰؛ ولایتی، ۱۳۹۴: ج ۱، ۱۰؛ ابوالبشری و صادقی سمرجانی، ۱۳۹۷: ۴۱-۴۶).

از سویی به دلیل پیوند فتوت با تصوف و عرفان اسلامی، معنای این واژه در نظر نویسندگان فتوت‌نامه‌ها ارتباط وثیقی با «فطرت» پیدا کرده است. آنها فتوت را غلبه نور فطرت بر پلیدی و تاریکی‌های جسم می‌دانند؛ به گونه‌ای که به سبب آن فضایل و صفات برجسته روح آدمی ظاهر می‌شود و ناخالصی‌ها و رذایل او از بین می‌رود (صراف، ۱۳۷۰: ۴، ۵۹، ۱۵۲، ۱۸۲، ۲۲۰؛ کرین، ۱۳۸۳: ۳ و ۴). اصولاً در متون صوفیه با معضل تعریف مواجه هستیم. در این متون مرز تعریف با توصیف آمیخته شده است و از اصطلاحات/

واژگان مرتبط با تصوف تعریف منطقی که جامع و مانع باشد ارائه نشده است. بیشتر تعاریف، شبیه توصیف است یا بیان مصادیق یک مفهوم ذهنی است. این موضوع درباره فتوت نیز کاملاً صادق است.

باتوجه به قرابت معنایی فتوت و عیاری، و عملکرد فیتان و عیاران برخی پژوهشگران فتوت را خیزش / جنبشی مردمی و واکنشی در برابر نابسامانی‌ها و آشفتگی‌های سیاسی و اجتماعی می‌دانند. آنها با عنایت به روحیه ظلم‌ستیزی ایرانیان، فتوت را جنبشی مسلحانه در برابر بیگانگانی همچون اعراب، ترکان، مغولان، یا حکام و خوانین مستبد منطقه‌ای و محلی، و یا هر نوع عصیان‌گری در مقابل صاحبان ثروت و قدرت برمی‌شمرند (ر.ک: نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۳۱-۱۳۳؛ شعبانی، ۱۳۷۴: ۲۳۰-۲۳۲؛ حاکمی، ۱۳۸۲: ۲۰-۵۰؛ بهار، ۱۳۷۶: ۱۶۸). صاحبان مشاغل و اصناف و پیشه‌ها از دیگر مدعیان فتوت‌اند. فتوت از این منظر شامل پاره‌ای آداب، رسوم و سنن ساده و عملی، و در حوزه اخلاق کاربرد است که با فهم عامه مردم از کسبه و اهل صنعت در تناسب تام است. در واقع فتوت وجه مشترک اصناف مختلف از جمله پیشه‌وران، هنرمندان، پهلوانان، حمالان، معرکه‌گیران، سقایان، قصه‌خوانان، آهنگران، فراشان، قصابان، زورگران و صنعتگران بوده است و اصحاب اصناف می‌کوشیدند فتوت را وجهه همت خویش قرار دهند و آداب و رسوم آن را متناسب با صنف خویش بیاموزند و به کار گیرند (کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۷۷-۷۹، مقدمه مصصح). افرادی نیز جوانمردی را از منظر انسان‌شناسی فرهنگی / تاریخی به مثابه جماعت‌واره‌ای دانسته‌اند که مهم‌ترین وجه آن آیینی بودن و حضور امر معنوی و قدسی در بین جوانمردان است (رحمانی، ۱۳۹۲: ۴۷-۴۸).

یکی از خصوصیات مرام فتوت و عیاری، پیوند نزدیک آن با ورزش‌های پهلوانی و زورخانه‌ای است. اهمیت عنصر کشتی‌گیری به‌عنوان یکی از جلوه‌های جوانمردی به اندازه‌ای است که «آرلی لون» می‌نویسد: «اخلاق فتوت در سه الگوی اجتماعی انعکاس می‌یابد: جنگجوی پهلوان، قهرمان معنوی و کشتی‌گیر حرفه‌ای» (رضوی، ۱۳۹۵: ۴۸۱). اعضای زورخانه‌ها نیز به تاسی از جوانمردان، مروج عدالت اجتماعی و مساوات در بین خود و دیگر قشرهای جامعه می‌شوند. در قرن هفتم و هشتم، خراسان همچون سده‌های پیشین مهد آیین فتوت بود و «نظام ارزشی فتوت بر زورخانه‌ها که مرکز تجمع پهلوانان

بود، حاکم گردید و به این ترتیب پهلوانان و عیاران را تحت تأثیر خود قرار داد» (کریمی‌پور، ۱۳۹۷: ۱۲).

این تفاوت‌ها در تعاریف و آرا ریشه در این مسئله دارد که اکثر پژوهشگران یا افرادی که تعریف و توصیفی از فتوت ارائه داده‌اند نگاهی شامل، جامع و فراگیر به این آیین نداشته‌اند، بلکه کوشیده‌اند از زاویه/ رویکردی خاص به تبیین و تشریح فتوت پردازند یا تعریفی واحد از آن را با زبان و بیانی متفاوت و کلی عرضه نمایند. به همین دلیل، گاه در دام تکرار مکررات افتاده‌اند و حاصل مطالعات آنان در تعریف فتوت به تفاوت و گاه تناقض کشیده شده است. با توجه به این دلایل لازم است «نگاهی منشوری» به پدیده فتوت داشته باشیم. این نگاه به ما مدد می‌رساند تا مفهوم فتوت را در پیوند با دیگر جریان‌ها و پدیده‌های تاریخی و اجتماعی درک کنیم و در تحدید و تقلیل آن به پدیده‌ای واحد اصرار نوزیم. فتوت به مثابه یک خرده‌فرهنگ است که در بسترهای تاریخی مختلف و در پیوند با ایدئولوژی‌ها و اصناف گوناگون اجتماعی، مؤلفه‌هایی داشته است. در ادوار تاریخی پاره‌ای از این مؤلفه‌ها بنا به شرایط و مقتضیات برجسته می‌شوند و برخی در حاشیه قرار می‌گیرند و بعضی عمداً یا سهواً مسکوت می‌مانند. برای اینکه بتوانیم معنا و مفهوم فتوت را در پیوند با کل این ایدئولوژی‌ها و اصناف و نحله‌ها و زمینه‌های تاریخی درک نماییم، ضرورت دارد فتوت را ذیل گفتمان‌های متفاوت قرار دهیم. در این صورت تفاوت‌ها یا تناقض‌هایی که در بادی امر به نظر می‌رسد در تعریف فتوت وجود دارد مرتفع می‌شود. بر این اساس، در این پژوهش فتوت را ذیل گفتمان «فتوت عیاری»، «فتوت دینی»، «فتوت صوفیانه»، «فتوت اصناف» و «فتوت پهلوانی» قرار می‌دهیم.

بر خلاف دیگر پژوهش‌هایی که تاکنون در خصوص تعریف و تبیین جوانمردی صورت گرفته و کوشیده‌اند آن را در چارچوب نظامی اخلاقی، آیینی مذهبی و دینی، پدیده‌ای نظامی و سلحشورانه، بخشی از ساختار اجتماعی، جریانی صوفیانه و باطن‌گرای و ... تحلیل و بررسی نمایند، ما ضمن پذیرش بخش‌هایی از این تحلیل‌ها برآنیم که مرام جوانمردی و نظام عیاری به مثابه گفتمانی آرمان‌شهری با رویکردی اشتراکی و عدالت‌جویانه است که در ستیز و چالش با ساختار قدرت حاکم و گفتمان مسلط بر جامعه شکل گرفته و ظهور و بروز پیدا کرده است. مقصود از آرمان‌شهری بودن گفتمان فتوت

این است که عیاران و دیگر جریان‌های همسو با آنها به دلیل ساختار استبدادی جامعه ایران در طول تاریخ و تبعات ناشی از آن یعنی بی‌عدالتی، فاصله طبقاتی، استیلاي ظلم و ستم، و بهره‌کشی از بی‌نویان اصول و ارزش‌های عدالت‌ستیزانه را که بر جامعه روزگار آنها مسلط بوده، بر نمی‌تابیده‌اند و در تلاش برای تغییر وضع موجود به وضعی مطلوب‌تر و آرمانی بوده‌اند. در واقع عیاران به دلیل ناخرسندی از اوضاع نابسامان اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی روزگار و زمانه خود، که با تصورات و آرزوهای آنان ناسازگار بوده است، می‌کوشیده‌اند با ارائه اندیشه‌های آرمانی خود، هم در نظر و هم در عمل، به نفی وضع موجود و ارزش‌های مستولی شده بر آن پردازند؛ به همین جهت «آرمان‌شهرها تنها وسیله گذار از عینیت به ذهنیت و پناه بردن به تخیل صرف نیست، بلکه بازآفرینی ذهنی جامعه است به قصد انتقاد از نظام مستقر و محکمی است برای سنجش وضع موجود و آشکار ساختن نارسایی‌ها و ناروایی‌هایش» (اصیل، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۹). اگر اساس آرمان‌شهر تامس مور بر برابری نهاده شده است و در آن از احسان و کمک به افراد ضعیف و افتاده سخن می‌رود و شعارهایی مانند انسان‌دوستی، محبت و یک‌رنگی، ارزش ندادن به مادیات و ترجیح منافع گروهی بر منافع شخصی سر داده می‌شود (مور، ۱۳۹۴: ۷۲-۱۱۶) همه همت عیاران نیز تلاش برای ساختن دنیای بهتر، اخلاقی‌تر و عادلانه‌تر بوده است. تأکید بر برابری و مساوات، اشتراک در اموال و دارایی‌ها، فقدان مالکیت خصوصی، ایشار و از خودگذشتگی، راست‌گویی و پاک‌دامنی و پاک‌چشمی، پرهیز از دروغ، وفا به عهد و پیمان، امانت‌داری، کمک به درماندگان، نان دادن، شفقت بر دشمن در هنگام استیصال و... که به‌عنوان ویژگی و مثنی جوانمردان شمرده شده، مشخص می‌سازد که این جریان به دنبال ساختن جامعه‌ای بوده است آرمانی، که می‌خواهد همه صفات مذکور در آن ساری و جاری باشد. بنابراین اهل فتوت نگاهی انسانی و اخلاقی به ثروت دارند و می‌کوشند در بهره‌مندی از ثروت و اموال عمومی همگان را سهیم سازند. دغدغه آنها یافتن شاهی دادگر بود تا به یاری او جهان را از پلیدی آزاد سازند. به قول مهرداد بهار در داستان سمک عیار، «سمک همه عمر خود را در سپاه شاه دادگر و فرزندش می‌جنگد تا جهان را از شر فرمان‌روایان ستمگر آزاد سازد» (مؤذن جامی، ۱۳۸۸: ۳۲۵-۳۲۶).

در این پژوهش برآنیم که نشان دهیم هر یک از گفتمان‌های فتوت دارای اصول و

مبانی آرمان‌شهری است. در واقع آرمان‌جویی و آرمان‌خواهی فصل مشترک همه گفتمان‌های فتوت است. بنابراین پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که مهم‌ترین مؤلفه‌های آرمان‌شهری گفتمان‌های فتوت چیست و این مؤلفه‌ها به چه شکل مجال ظهور و بروز پیدا کرده‌اند.

۲- پیشینه پژوهش

از معدود کتاب‌ها و مقالاتی که وجه آرمان‌گرایی را در نهضت‌های تاریخی و آرمانی بررسی کرده‌اند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: رئیس‌نیا (۱۳۸۳) در کتاب *نهضت‌های آرمانی هم‌پیوند و بدرالدین ضمن پرداختن به جنبش «بدرالدین سماوی»* (از آرمان‌خواهان ترکیه در قرن هشتم و نهم هجری) کوشیده است جریان‌اتی همچون عیاران و سرداران ایران را پیرو جنبش بدرالدین و مطالبه‌گر اندیشه‌های عدالت‌طلبانه در برابر نظام‌های حاکم معرفی کند. حسینی (۱۳۸۹) در مقاله *«آیین فتوت و جوانمردی در حدیقه سنایی در بررسی مأخذ حکایتی از حدیقه»* یکی از اصول فکری فیتیان، یعنی شراکت یا تصرف در مال همدیگر را واکاوی کرده است. گراوند و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله *«بررسی و تحلیل گفتمان‌های فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم هجری تا سده هشتم هجری»* به بررسی گفتمان‌های فتوت پرداخته‌اند ولی بحثی از آرمان‌شهری بودن این گفتمان‌ها به میان نیاورده‌اند. کارا مصطفی (۱۳۹۶) در کتاب *تاریخ کهن قلندریه، قلندریه را گروهی معترض و منتقد می‌خواند که رویکردی اعتراضی نسبت به مناسبات فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، اعتقادی و عرفانی جامعه روزگار خویش داشته‌اند. شفیعی کدکنی (۱۳۹۷) در مقاله «عیاری و شاطری در سندی بسیار کهن»* به بررسی خصال نیک و بد عیاران، به‌ویژه روحیه «هنجارشکن» و «عادت‌ستیز» آنها- که بیشتر صبغه ایرانی دارد- پرداخته است. خجسته و همکاران در مقاله *«بازپژوهی مؤلفه‌های شیعی آیین فتوت»* پاره‌ای از وجوه آرمان‌گرایانه آیین فتوت و تشیع را بیان کرده‌اند. با توجه به پیشینه پژوهش، تاکنون پژوهشی که نظام عیاری و جوانمردی را به‌عنوان گفتمان آرمان‌شهری در متون عیاری، اسناد تاریخی و فتوت‌نامه‌ها بررسی و تحلیل کرده باشد، صورت نگرفته است و مقاله حاضر می‌تواند از این منظر رهگشا و پیشرو باشد.

۳- آرمان شهر

اتوپیا واژه‌ای یونانی و مرکب از پیشوند منفی «ou» به معنی «نا» و «topos» به معنای «مکان» است که می‌توان آن را «مکان ناموجود»، «لامکان»، آنچه در مکان نیست و وجودش ذهنی و مطلوب است، ترجمه کرد. سر تامس مور، نویسنده انسان‌گرای انگلیسی، برای نخستین بار پیشوند «eu» به معنای خوب را به جای «ou» گذاشت و به همین جهت، این واژه از نظر او به معنی «مکان خوب ناموجود» است (امرسون، ۱۳۸۷: ۴۱). واژه «آرمان شهر» را ابتدا داریوش آشوری و نادر افشار افشاری معادل «اتوپیا» در زبان فارسی به کار بردند (اصیل، ۱۳۹۳: ۲۱). از جمله نخستین ترکیباتی که پیش‌تر برای این مفهوم استفاده شد، «مدینه فاضله» بود که فارابی برای نام شهر آرمانی خویش برگزید و در برابر آن مدینه‌های غیرفاضله وجود دارد که فارابی آنها را مدینه ضروریه، نزاله، خسیسه، کرامیه، تغلیبه، جماعیه، فاسقه و ضاله می‌نامد (فارابی، ۱۳۶۱: ۱۷۰-۲۴۰). سهروردی نیز آرمان شهر خود را ناکجاآباد، جابلقا، جابرسا و جابلسا نامیده است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۷۳). جز اینها نام‌های هیجستان، پدرام شهر، خوش آباد، کام شهر، خرم آباد، خیال آباد، شهر لامکان و... را نیز برای اتوپیا در فارسی به کار برده‌اند (ر.ک: حیدری، ۱۳۸۲: ۱۵؛ مطلبی و نادری، ۱۳۸۸: ۱۲۹).

باتوجه به شناور بودن معنی اتوپیا/ آرمان شهر، ارائه تعریفی واحد از آن، که مورد پذیرش همگان قرار گیرد، کاری دشوار و چه بسا غیر ممکن می‌نماید. به نظر می‌رسد که اختلاف اساسی تعریف واژه آرمان شهر یا اتوپیا بر سر تخیل/تحقق پذیر بودن آن باشد. این واژه گاه به نظام اجتماعی خوب و دست‌یافتنی اشاره می‌کند و گاه خیالی از کمال مطلوب دست‌نیافتنی و فرافکندن تخیل بر واقعیت خارجی است (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۵۷). برخی پژوهشگران همچون آندره لالاند^۱ با تأکید بر خیالی بودن طرح آرمان شهر، آن را تا سطح رؤیایی ناممکن و خیالی واهی فروکاسته و در تعریف آن نوشته‌اند: «کمال مطلوب سیاسی یا اجتماعی، اما تحقق‌ناپذیری است که واقعیت‌ها، طبیعت انسان، و شرایط زندگی در آن ملحوظ نشده‌اند» (روویون، ۱۳۸۵: ۵). حجت‌الله اصیل نیز از جمله پژوهشگران ایرانی است که بر خیالی و فراواقعی بودن آرمان شهرها تأکید می‌کند و آن‌ها را دورنمایی وسوسه‌انگیز

اما غیر ممکن از جهان آرزوها و درواقع خواب‌هایی بی‌تعبیر می‌دانند. او در تعریف آرمان‌شهر می‌نویسد: «آرمان‌شهر یا ناکجاآباد یا مدینه فاضله کشوری خیالی است که در آنجا زندگانی مردم کامل و قرین رستگاری است. جایی است دست‌نیافتنی که تصویر آن در افق آرزوی آدمی همواره نمونه خیر برین و زیبایی و کامیابی است» (اصیل، ۱۳۹۳: ۱۹).

در برابر این دسته از پژوهشگران، افرادی وجود دارند که بر عملی و تحقق‌پذیر بودن آرمان‌شهرها تأکید می‌کنند و آن را تلاشی جهت ایجاد تغییر در وضعیت موجود می‌دانند. این گروه ناممکن بودن آرمان‌شهرها را صرفاً اتهام و درواقع تاکتیکی از جانب حافظان نظم موجود برای جلوگیری از ایجاد تغییر و تحقق آرمان‌شهرها می‌دانند. یکی از مهم‌ترین این محققان «کارل مانهایم» است که در کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* این دو واژه را در برابر هم قرار می‌دهد. به این معنا که او ایدئولوژی‌ها را مجموعه عقایدی در جهت حفظ نظم موجود اما اتوپیا را مجموعه عقایدی در جهت ایجاد تغییر در وضعیت موجود می‌داند. عقایدی که به زعم او از حدود موقعیت فراتر می‌روند و بر نظام تاریخی-اجتماعی موجود اثر تغییردهنده می‌گذارند (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۷۰-۲۷۳). درواقع او بر این نکته تأکید می‌کند که اتوپیاها چیزی جز حقیقت‌های زودرس نیستند و اتوپیاها امروز می‌توانند به واقعیت‌های فردا تبدیل شوند (همان: ۲۷۰). ژاک آتالی نیز از پژوهشگرانی است که بر عملی بودن آرمان‌شهرها تأکید می‌کند. از نظر او آرمان‌شهر می‌تواند توصیفی از جامعه‌ای باشد که به شرط خواستن و اراده کردن می‌تواند بی‌درنگ امکان‌پذیر شود. درواقع او بر خلاف کسانی که تحقق آرمان‌شهر را مساوی با پایان تاریخ می‌دانند، آن را نشانه‌ای از آغاز تاریخ و دوره‌ای نوین می‌داند و تحقق آن را به دست کسانی که خود را مستحق آینده‌ای بهتر می‌دانند، ممکن و عملی می‌شمارد (آتالی، ۱۳۸۱: ۶۰-۶۱). اسکار وایلد، شاعر و نویسنده بزرگ ایرلندی سده نوزدهم، در جایی می‌گوید: نقشه‌ای از جهان که آرمان‌شهر بر آن ترسیم نشده است حتی ارزش نگاه کردن هم ندارد، زیرا کشوری را که انسانیت همواره در آن خانه می‌کند، نادیده گرفته است و هنگامی که انسانیت آنجا خانه کند، به پیرامون می‌نگرد و کشور بهتری را می‌جوید و راهی سفر می‌شود. ترقی تحقق آرمان‌شهرهاست (سرجنت، ۱۴۰۰: ۱). درواقع در نظر این دسته از پژوهشگران،

آرمان‌شهرها نه موضوعاتی صرفاً ذهنی، تخیلی و دست‌نیافتنی بلکه تلاش برای ساختن دنیای عینی بهتر، اخلاقی‌تر و عادلانه‌تر هستند. از این رو می‌توان گفت که به باور این افراد، آرمان‌شهرها نه گریز از واقعیت بلکه بازسازی واقعیت و تصویر خواستن‌ها و توانستن‌ها هستند (حسینی، ۱۳۸۷: ۱۲).

در این مقاله فتوت را به عنوان نظامی آرمان‌شهری در برابر نظام مسلط و استبدادی تعریف می‌کنیم. از آنجا که گفتمان مسلط بر جامعه ایرانی در طول تاریخ بر مبنای استبداد، خودکامگی و نظام طبقاتی بوده، گفتمان آرمان‌شهری فتوت در تقابل و چالش با چنین حاکمیت مستبد و عدالت‌ستیزانه‌ای شکل گرفته است. فقدان مراجع قانونی و پاسخگو، نبود حاکمیتی دادگستر و عدالت‌محور، سطح نازل رفاه عمومی، فاصله طبقاتی بین اشراف و ثروتمندان و توده مردم در بهره‌گیری از ثروت و امکانات، اخذ مالیات‌های گزاف، جور و جفای حکام و عمال آنها بستری را فراهم نموده است تا گروهی به نام جوانمردان و عیاران در صحنه تاریخ ایران ظاهر شوند و علم مخالفت با قدرت حاکم را به اهتزاز در آورند و توده مردم به‌ویژه جوانان جویای عدالت را برای مقابله با چنین شرایط ناعادلانه‌ای هم‌دل و هم‌داستان سازند. بی‌گمان «عیاران یکی از گروه‌های اثرگذار در ایران هستند که می‌توان گفت فضای استبدادزده جامعه ایرانی خود عامل بنیادی در پیدایش این گروه بوده است» (حسام‌پور، ۱۳۸۴: ۵۵).

۴- مؤلفه‌های آرمان‌شهری گفتمان‌های فتوت

۴-۱ گفتمان فتوت عیاری

عیاران و گروه‌های اجتماعی مشابه و هم‌نام آنها در جهان اسلام (صعالبیک، فتیان، شطاران، احداث، کلوها، لوطی‌ها) رقم‌زننده بخش چشمگیری از حوادث سیاسی-اجتماعی جریان فتوت در طول تاریخ بوده‌اند. حوادثی که با جنگ و مبارزه نظامی عمیقاً گره خورده است. شاکله بنیادین عیاری، جنگ و حرکات مسلحانه است. با وجود برخوردار از سلوک جوانمردانه، بدون مبارزات نظامی نمی‌توان برای عیاران حیاتی قائل شد. عیاری علاوه بر کاردانی، هوشیاری و توانمندی جسمی، مستلزم شجاعت، چالاکی و بی‌باکی است و میدان نبرد مناسب‌ترین وضعیت برای نمایش دلیری محسوب می‌شود.

ماهیت و کیفیت فرد دلیر «وابسته به شایستگی و هنری است که در میدان جنگ نشان می‌دهد و نیز در تسلط و مهارتی که در به کار بردن انواع سلاح دارد و بالاخره در زرنگی و مهارت او در کشتی گرفتن است» (گیار، ۱۳۸۲: ۲۸).

در عصر پیامبر (ص) تا روزگار بنی‌امیه فتوت بیشتر جنبه فردی داشت و فاقد تشکیلات اجتماعی و گروه‌های سلحشوری و عیاری بود. اما به تدریج این مسک فردی تبدیل به نهادی اجتماعی و فراگیر شد. با تأمل در منابع تاریخی می‌توان پی برد که عیاران و گروه‌های هم‌نام و همانند آنها بعد از اسلام عمدتاً به صورت‌های زیر در ایران و برخی سرزمین‌های اسلامی ظاهر شده‌اند:

۱. گروه‌های شبه‌نظامی باقیمانده از اسواران و آزادان دوره ساسانی که بنا به شهادت منابع تاریخی، پس از سکونت در کوفه و بصره به دلیل تبحر و توانمندی‌های نظامی، برای تسخیر سرزمین کفار در مناطق شرق اسلام، مددکار اعراب بودند (بلاذری، ۱۳۶۷: ۲۰۲). این اسواران در قالب نخستین جنگجویان ایرانی و ادامه‌دهندگان سنت عیاری و جوانمردی عصر ساسانی خدمات شایانی به اعراب نمودند؛ به گونه‌ای که برخی از آنها برای تسخیر مناطق کفرخیز دلیرانه جان خود را فدا کردند. به دلیل همین از خودگذشتگی و جان‌فشانی‌ها قبور برخی از این افراد همچون «ابوشختویه» جوانمرد و «ثریاد» جوانمرد محل زیارت و عبادت و اجابت دعا بوده است (ر.ک: کرمی پور، ۱۳۹۲: ۹۵؛ شفیع‌کدکنی، ۱۳۹۴: ۱۸۴). در کنار این گروه‌های نظامی، برخی از اهل زهد و صوفیه نیز به امید پاداش معنوی و اخروی به جنگ با کفار می‌پرداختند (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۸۰). فرانتس تیشنر در این باره می‌نویسد: «عده مخصوصی از فتیان تشکیل دسته‌های جنگجویی را می‌دادند که با هدف‌های سیاسی و مذهبی در صحنه تاریخ ظاهر می‌شدند. بهترین مثال برای این دسته اشخاصی هستند که در «جهاد فی سبیل‌الله» شرکت می‌کردند. بیشتر اوقات این مجاهدین هم خود را «فتیان» می‌نامیدند» (تیشنر، ۱۳۸۳: ۱۳۵). افزون بر این مجاهدین که به خاطر ایمان می‌جنگیدند، تیشنر از گروه‌های کم‌اهمیت‌تری از فتیان یاد می‌کند که مقصود و هدف آنها «ظاهراً ایجاد تساوی و عدالت به وسیله زور، بدون رعایت نظم و ترتیب مملکت، هم از لحاظ تقسیم اموال دنیوی و هم از لحاظ دفاع از اشخاصی که از طرف حکومت وقت ظلم و زجر می‌دیدند، بود. به همین دلیل با افکار عمومی که تحت تأثیر علمای

مذهبی بود، از در مخالفت درآمدند و در نتیجه مورد ملامت و سرزنش آنان واقع شدند و لقب «عیارون» که به فارسی عیاران است و به معنی راهزنان می‌باشد، به آنها داده شد و از آن پس دیگر لفظ عیاران مترادف فتیان گردید» (همان: ۱۳۶).

۲. گروه‌های جنگجو و مبارزی که به دلیل نابرابری و بی‌عدالتی، ستم، فقر، هرج و مرج و خونریزی ناشی از تفکرات نژادپرستانه اعراب، در شهرهای مرزی سیستان و خراسان و دیگر مناطق اسلامی، در قرون اولیه اسلامی شکل گرفتند و با نام‌های عیاران، سالوکان، صعالیک، غازیان، مجاهدون، مُطَوَّعَه، شاطران و... مشهور شدند. برخورداری از شجاعت، شکیبایی، ایثار، جنگاوری، و نامیدن خود با نام جوانمرد، خصال مشترک و برجسته همه این گروه‌ها بود. تلاش برای ایجاد نظم عمومی در شهرهای بزرگ، کمک به نیازمندان در محلات فقیرنشین، اتحاد و اتفاق نظر برای براندازی حکام ستمگر و ناعادل بنی‌امیه و به قدرت رساندن عباسیان بخش دیگری از کارکردهای این گروه‌های جوانمردی است. ظهور یعقوب لیث در بین این گروه‌ها و تشکیل حکومت مستقل صفاریان از جمله توفیقات بزرگ این جریانات شناخته می‌شود.

۳. انجمن‌هایی مرکب از جوانان غالباً مجرد، لذت‌طلب، دارای پیشه‌های گوناگون، بی‌تعلق به خانه و قوم و قبیله و شهر و سرزمین، که در خانه‌هایی مشترک زندگی می‌کردند. بی‌توجهی به الزامات فقهی اسلام، پرداختن به موسیقی و می و قمار، پوشیدن لباس‌های یکسان، رنگ/چرب کردن موها، علاقه‌مندی به شعر و شکار، وفاداری به آرمان‌های گروه، رازپوشی، صداقت، همدلی و حمایت از همدیگر در زمان تنگدستی، آسایش‌طلبی، میل به داشتن زندگی مشترک، نزاع و خصومت با افراد قدرتمند و بانفوذ در قدرت، حمایت از افراد مظلوم و محروم از جمله ویژگی‌های آنهاست که در منابع تاریخی از آنها به نام عیار و فتی، و در دوره‌های بعدی در آسیای صغیر به نام اخی یاد شده است (ر.ک: عنصرالمعالی، ۱۳۷۵: ۲۶۱-۲۴۱؛ ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ج ۱، ۳۴۷-۳۴۹؛ ذاکری، ۱۳۸۹: ۳۰؛ کاهن، ۱۳۸۹: ۲۶؛ گراوند و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۴۲-۱۴۳).

۴-۱-۱ عیاری؛ جنبشی اعتراضی به وضع موجود

اگر وجه غالب مفهوم آرمان‌شهر را نارضایتی و انتقاد از وضع موجود، و تلاش برای تبدیل

وضع موجود به وضع مطلوب بدانیم، این مفهوم با آیین عیاری تناسب تام و تمام دارد. بدین معنا که جوانمردان/عیاران چه در عرصه نظر و چه در وادی عمل، با درک دقیقی که از وضعیت/واقعیت‌های روزگار خویش داشته‌اند، آن را به‌عنوان عاملی بازدارنده و ضدتعالی شناخته، و همواره بر وضع مطلوبی که نیست، اما باید باشد پافشاری نموده‌اند. اعتراض به وضع موجود از جمله دلایل گفتمان آرمان‌شهری عیاری است. اعتراضی بودن جنبش عیاری در شکل‌های گوناگونی بازتولید شده است که به شرح آنها می‌پردازیم.

۴-۱-۱-۱-۱ جنگ و شورش

جنگ و شورش نخستین شکل اعتراضی بودن جنبش عیاری است. غالب پژوهشگران به جنگاوری عیاران اشاره کرده‌اند. ذبیح‌الله صفا می‌نویسد: عیاران یا جوانمردان طبقه‌ای از طبقات اجتماعی ایران را تشکیل می‌دادند که شامل مردم جلد و هوشیار، و از طبقه عوام‌الناس بودند که رسوم و آداب و تشکیلاتی خاص داشتند و در هنگامه‌ها و جنگ‌ها خودنمایی می‌کردند (صفا، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۶). محجوب ضمن توجه به وجه جنگاوری عیاران، سویه آرمان‌گرا بودن آنها را در تعریف خویش از یاد نمی‌برد. او می‌گوید: این گروه از مردم هوشیار و جنگاوری بودند که آداب و رسوم و تشکیلات و مقرراتی ویژه خویش داشتند. آنان شیفته صفات پسندیده و ملکات فاضله انسانی بودند و می‌کوشیدند از اخلاقی بهره‌مند شوند که شایسته و برازنده «انسان کامل» است و در این راه نه تنها به زبان، بلکه به جان می‌کوشیدند و زندگی در عرصه نام و ننگ را ناچیز می‌شمردند (محجوب، ۱۳۸۷: ۵۹۴).

توسل و تمسک عیاران به مبارزات مسلحانه ارتباط وثیقی با شرایط اجتماعی و ساختار سیاسی قدرت در ایران دارد. در این سرزمین به دلیل عواملی از قبیل استیلای زورمداری و استبداد، نابرابری در توزیع ثروت‌های عمومی، بی‌توجهی به نقش توده مردم در مناسبات قدرت، و حاکمیت بیگانگان همواره بین مردم و حکومت جدال‌های پنهان و آشکار وجود داشته است و زمینه برای حضور عیاران و دیگر گروه‌های معترض در مناسبات سیاسی و اجتماعی فراهم بوده است (حسام‌پور، ۱۳۸۴: ۵۵). در شرایط ضعف حکومت مرکزی، عیاران از خلأ قدرت و نارضایتی عامه از وضع موجود بهره می‌گرفتند و جهت رفع بیداد و

بیدادگران یا به طمع کسب قدرت، با حمایت قاطبه مردم زجر کشیده و ستم دیده، دست به مبارزه مسلحانه می‌زدند و می‌کوشیدند با دست یازیدن به قدرت و تشکیل دولت پنهانی، خود مجری عدالت شوند. در جامعه‌ای که اصول مالیات خودسرانه بود و حکومت رفاه عمومی را تأمین نمی‌کرد (مارتین، ۱۳۹۰: ۱۶۳)، شورش یکی از راه‌های تحمیل اراده عموم بر صاحبان قدرت بود. عیاران همواره واکنشی در برابر اوضاع بد اجتماعی و سیاسی و نابسامانی‌های زمانه بوده‌اند. بنابراین می‌توان جنبش افرادی از قبیل ابومسلم خراسانی، یعقوب لیث صفار، عبدالرزاق فرزند شهاب‌الدین فضل‌الله و دیگر جنبش‌های مشابه که در آن عیاران با تکیه بر مردم علیه بیگانگان خارجی یا حکام ستمگر داخلی قیام کرده و خواستار دفع ظلم و حاکمیت عدالت شده‌اند، از نوع جنبش‌های آرمان‌خواهانه محسوب کرد.

۴-۱-۱-۲ بی‌اعتنایی به هنجارهای اجتماعی

بی‌اعتنایی آشکار و تعمدی به آداب و هنجارهای اجتماعی شکل دیگر اعتراضات عیاری در ادوار مختلف بوده است. حضور در آشوب‌های شهرها، سرقت اموال ثروتمندان و تقسیم آن در میان فقرا از جمله تلاش‌های عیاران برای اصلاح وضعیت معیشت طبقات فرودست جامعه و بنا نمودن دنیای آرمانی آنها بود. در واقع، نبود عدالت اجتماعی و خلأ قانون سبب می‌شد تا به هنگام شورش‌ها برای عیاران فرصتی فراهم شود که اجتهاد و تشخیص خود را ملاک تفسیر حق و عدالت قرار دهند (ر.ک: فوران، ۱۳۹۰: ۲۰۵؛ مارتین، ۱۳۹۰: ۱۶۳).

۴-۱-۱-۳ ایجاد ظاهری غریب و نامتعارف

ایجاد ظاهری عجیب و غریب از جمله برجسته‌ترین موارد تخطی عیاران از نرم‌ها و هنجارهای اجتماعی بود. نوع لباس، مدل مو و وسایل و اسباب عیاران به طرز غریبی در عرف اجتماع نامعمول به نظر می‌رسید. خودداری از پذیرش الگوها و رسوم مجاز و جایگزین ساختن عامدانۀ آنها با آداب و رسوم ناهنجار، آشکارا بر اعتراض و نفی قراردادهای اجتماعی دلالت دارد (ر.ک: کارا مصطفی، ۱۳۹۶: ۵۰). پولاک درباره موی

بلند لوطیان عهد قاجار می‌نویسد: «... فقط لوطی‌هایی که به قواعد و مقررات عمومی بی‌اعتنا هستند، مو را بلند می‌کنند و به صورتی درهم برهم و بدون نظم و ترتیب بر روی سر و شقیقه قرار می‌گیرد» (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۹۷). عیاران بدین ترتیب، عامدانه و عالمانه خود را از دیگر طبقات اجتماعی متمایز می‌ساختند. آنها هنگام عملیات از البسه خاص که شامل ازار یا سراویل (شلوار عیاری)، تن‌پوشان عیاری، دستار، روبند یا نقاب، زیرجامه، میان‌بند، نععی، پایتابه (پاپوش) و دست‌پوش عیاری بود، استفاده می‌کردند. این انتخاب به شیوه‌ای بود که نهایت هم‌رنگی و استتار با محیط را داشته باشد. در داستان‌های قدیم ایران، عیاران جبهه سیاه تنگ‌آستین، نیم‌جبه و قباچه به تن می‌کردند و کمربندی (شده) در میان می‌بستند. «قنطوره» جامه رویی عیاران بود. «بالاتنه‌ای تنگ و چسبان بود که آستین‌های بلندی داشت و دامن آن نسبتاً گشاد و کوتاه بود. از آنجایی که عیاران می‌بایست دوندگی و سرعت متناسب می‌داشتند، این لباس کاملاً سازگار با این ویژگی آنان بود» (ولایتی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۸۸). آنها گاهی برای نشان دادن نهایت شجاعت، و کمال وفاداری و گذشت عریان می‌جنگیدند و فقط پیش‌بندی از چرم بر کمر می‌بستند. عیارانی که در ایجاد خصومت و فتنه میان امین و مأمون دخالت داشتند «فقط لنگی بر میان می‌بستند و سر را در خودهایی که صورت آنان را تا چشم می‌پوشاند، نهان می‌کردند» (باستانی پاریزی، ۱۳۸۳: ۱۰۸). لباس شاطران بر خلاف عیاران از رسمیت بیشتری برخوردار بوده است، خصوصاً شاطرانی که برای امیر یا سلطانی خدمت می‌کردند. شاطران در عهد صفوی شلوارشان بسیار تنگ بود و قسمت بالای آن در زیر پیراهن و پارچه‌های آن در زیر مچ‌پیچ‌هایی که به دور پاهای خود می‌بستند، کاملاً پنهان می‌ماند. کفش سبک و نرم به پا می‌کردند تا آسان و تند بدونند (کاظمینی، ۱۳۸۹: ۱۹۸-۲۰۲). لوطیان به‌عنوان عنصر تحول‌یافته عیاران در عصر قاجار، لباسشان هفت تکه داشت که به «هفت وصله» شناخته می‌شد: «زنجیر بی‌سوسه یزدی، جام برنجی، کرمانی، دستمال بزرگ ابریشمی کاشانی، چاقوی اصفهانی، چپق، چوب‌عنان یا آلبالو، شال لام‌الف‌لاو، گیوه تخت نازک». چهار وصله اولی حتمی و سه وصله آخری در درجه دوم قرار داشت (مستوفی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۰۴). کلاه، اگرچه جزو هفت وصله لوطی‌گری نبود، وجه شاخص لوطی به حساب می‌آمد. در واقع کلاه نشانه‌ای از تمایز و اعلام اعتراض تلقی می‌شد.

۴-۱-۱-۴ ساز و برگ نامتعارف

ساز و برگ، و اسباب و وسایل عیاران نیز شگفت و غیرعادی بود. در داستان سمک عیار از داروی بیهوشی (بیهشانه)، موم روغن، شمعچه عیاری، سکه‌های بدلی، ابزارهای موسیقی، خاصه نی هفت‌بند، سفید مهره و... به‌عنوان وسایل ضروری عیاران یاد شده است. سلاح ویژه آنان «کمان گروهه» نام داشت و آن فلاخن بود که با آن کلوخ و گلوله‌ای گلی پرتاب می‌کردند. به این عمل در عربی «رمی بندق» گفته می‌شود (ولایتی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۸۶).

۴-۱-۱-۵ تراشیدن ریش و بلند نگه داشتن شارب

تراشیدن ریش و بلند نگه داشتن شارب و سییل وجه دیگری از تخطی عیاران از رسوم اجتماعی نهادینه در جوامع اسلامی بود. آنها حتی از واژگان و اصطلاحاتی استفاده می‌کردند که مخصوص خودشان بود. ابوحیان توحیدی درباره شطاران بغداد می‌نویسد: «... آنان جوانان قوی‌هیکلی هستند که سنگ‌های سنگین از زمین بلند می‌کردند و سییل‌های پرپشت دارند و با کلمات درشت یکدیگر را مورد خطاب قرار می‌دهند و در عین حال از خصایل جوانمردی و فتوت برخوردارند» (به نقل از: کرمی‌پور، ۱۳۹۲: ۱۰۰).

۴-۱-۱-۶ شراب‌نوشی

نوشیدن شراب از جمله فاحش‌ترین و حساسیت‌برانگیزترین اعمال شریعت‌ستیزانه عیاران بود. این رفتار در داستان سمک عیار به‌عنوان بخشی از تشریفات ورود به جرگه عیاران انجام می‌گرفت. در اسناد تاریخی موارد فراوانی از شراب‌نوشی عیاران گزارش شده است. «ابن شاکر کتبی» در کتاب *فوات الوفيات* می‌نویسد که عیاران بغداد بر سرگور ابوالهندی غالب بن عبدالقوس، نخستین شاعری که در اسلام خمیره ساخت و وصف می‌ و شراب کرد، می‌رفتند و شراب می‌خوردند (همان: ۱۰۰). «ژوزف گوینو» در سفرنامه‌اش، به مبارزه طلبی لوطیان بعد از مشروب خوردنشان اشاره کرده است (گوینو، ۱۳۶۷: ۳۷۳). پولاک می‌نویسد: «لوطی‌ها... شب‌ها برای دستبرد و ماجراجویی از خانه بیرون می‌روند، به عرق‌خوری و قماربازی تعلق خاطر دارند...» (پولاک، ۱۳۶۱: ۳۸).

۴-۱-۱-۷ پرداختن به رقص و آواز

پرداختن به رقص و آواز و موسیقی، به مثابه اعمال آیینی، از دیگر رفتارهایی بود که در جامعه اسلامی اعمالی مذموم و مشکوک و خلاف عرف و شریعت محسوب می‌شد و عیاران به واسطه مبادرت به آنها مورد شماتت واقع می‌شدند. ابن بطوطه در سفرنامه خود اشاراتی به رقص و سماع اخی‌های آسیای صغیر دارد: «این گروه چون در مجلس می‌نشینند کلاه از سر برمی‌گیرند و در پیش خود می‌گذارند. از زیر کلاه عرقچین زیبایی از زردخانی یا پارچه دیگر در سر دارند. در میان مجلس یک جای سکوماندی هست که مخصوص واردین می‌باشد. آن شب غذای زیادی با میوه و حلوا پیش آوردند و پس از صرف غذا به رقص و آواز برخاستند و ما را رفتار آنان بغایت خوش افتاد» (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ۳۴۹).

۴-۱-۱-۸ شکیبایی در برابر شداید

از دیگر حرکات قاعده‌گرایان شکیبایی در برابر شداید به‌ویژه ریاضت جسمانی هنگام تحمل شلاق و حک کردن نام و تصویر افراد بر بدنشان بود. درخصوص لوطیان عصر قاجار مواردی از کوبیدن قمه بر سر گزارش شده است (ر.ک: گوینو، ۱۳۶۷: ۳۷۳؛ شهری، ۱۳۷۷: ج ۲، ۱۸۷). همچنین گروهی از آنها در بامداد عاشورا «بدنشان را سوراخ می‌کردند و کارد و قفل‌های گران از آن می‌گذراندند» (معیرالممالک، ۱۳۷۲: ۶۷-۶۸). این عمل نه تنها به فاصله گرفتن آنها از عرف اجتماعی منجر می‌شد، نشانگر انحراف آشکار از رسوم دینی بود. در بیشتر موارد شکیبایی و تحمل سختی‌ها برای آرمانی اخلاقی صورت می‌گرفت. برای نمونه در داستان سمک عیار، «زرنده» حاضر می‌شود برای حفظ «راز» به مثابه آرمانی اخلاقی زخم چوب را بر خود تحمل کند و محل اختفای زری را که از سمک گرفته است، فاش نسازد.

جراح را از بارگاه بیرون بردند. در عقابین کشیدند و دست چوب بر وی گشادند. زرنده با خود گفت ای تن، ترا بیش از چوب نخواهند زدن. مردی کن و خود را به دست چوب باز ده، و این راز را آشکارا مکن، که نامردی باشد از برای صد چوب یا هزار چوب مردی باز دادن. زنه‌ار راز نگاه دار و اگر خود ترا به زخم چوب بکشند. و به زخم چوب مردن به باشد از خیانت کار فرمودن، و مردی را به جان در بازیدن، خاصه

چون سمک مردی (ارجانی، ۱۴۰۰: ج ۱، ۸۹).

مشابه همین داستان را در فیروزشاهنامه بیغمی می‌بینیم. جایی که «اخی سعدان» برای اثبات «وفاداری» خود به فیروزشاه، دو پسر و همسرش را فدای آرمانش می‌کند (بیغمی، ۱۳۸۸: ۱۹۴-۱۹۶).

۴-۱-۱-۹ فقر خودخواسته و دوره‌گردی

فقر خودخواسته، خانه‌به‌دوشی و دوره‌گردی نشانه‌های دیگری از تقابل عیاران با هنجارهای متعارف بود. این ویژگی‌ها نشانگر دوری عیاران از هرگونه تعلق مادی بود. از نمونه‌های تاریخی عیاران خانه‌به‌دوش می‌توان به ستارخان، لوطی نام‌دار تبریز، اشاره کرد. به گفته کسروی او چندی سرگردان و آواره بود و پس از سال‌ها دربه‌دوری به شهر بازگشت و با خرید و فروش اسب گذران زندگی می‌کرد (کسروی، ۱۳۷۳: ۴۹۱). بدین ترتیب عیاران برای ساخت جهان مطلوبشان، رنج خود و راحت یاران را می‌طلبیدند.

۴-۱-۱-۱۰ ساختار تشکیلاتی

تشکیل جوامع سرّی و وجود ساختار تشکیلاتی و سلسله‌مراتب سازمانی جلوه دیگری از اعتراضی بودن جریان عیاری است. هر فرد در این ساختار وظیفه‌ای بر عهده داشت و ارتقا به رده‌های بالاتر منوط به التزام به آن وظایف بود. این تشکیلات بیانگر «روحیه اجتماعی و آمادگی همکاری با عناصر متجانس» (شعبانی، ۱۳۷۴: ۲۳۲) در بین عیاران برای تعقیب اهداف آرمان‌خواهانه محلی و منطقه‌ای بود. نظم و هماهنگی و کار تیمی نیز وجود این تشکیلات را ضروری می‌نمود. برخلاف افلاطون و فارابی که در آرمان‌شهر خود به وجود نظام طبقاتی قائل بودند و سعادت مردم در مدینه فاضله را براساس نوع طبقه اجتماعی آنها متفاوت از هم می‌شمردند (ر.ک: فارابی، ۱۳۶۱: ۱۵۲)، در بین عیاران به دلیل نگاه مساوات‌گرایانه، حضور در رده‌های بالای تشکیلاتی امتیاز مالی و اجتماعی و سیاسی برایشان ایجاد نمی‌کرد. در واقع عیاران در هیچ موضوعی ادعای برتری بر همدیگر نداشتند. آنها در نظام/ساختار اجتماعی خود معتقد به جامعه‌ای بی‌طبقه بودند که هیچ فرد یا طبقه‌ای نسبت به فرد یا طبقه دیگر امتیازی نداشت.

همانند بهشت‌های این جهانی عهد باستان، شهر نیکان نظامی و یوتوپیای تامس مور، که در مکان‌های دوردست قرار داشتند و رفت و آمد ساکنانش با بیگانگان محدود و گاه به طور کلی ممنوع بود، در انجمن‌های عیاری نیز صرفاً خود عیاران حضور داشتند و ورود به تشکیلات آنها مستلزم گذراندن تمرینات دشوار و انجام آزمایش‌های سخت بود. مطابق داستان سمک عیار، برخی از جوانمردان مستقل از حکومت در مکان‌هایی کوهستانی و کاملاً دور از مردم زندگی می‌کردند. در نامهٔ پیک ارمن‌شاه، اشاراتی به استقلال حکومت «غور کوهی» و کثرت یاران او شده است: «اما بدان و آگاه باش که ازین جانب بر دست راست بروی به مقدار سه فرسنگ، دره‌ای هست از جملهٔ دوازده دره، و دوازده هزار مرد عیار پهلوان و صفدر و مبارز در وی هست، و پیش روی ایشان مردی هست نام او غور کوهی. این دوازده دره برو باز خوانند...» و غور کوهی مردی جوانمرد است و نام او در جهان به جوانمردی منتشر است، و مشهور در جوانمردی و زنهارداری» (ارجانی، ۱۴۰۰: ج ۱، ۴۹۱-۴۹۲). «ارغون خان بُغرایی» یکی از اتباع فغفورشاه، در درهٔ خود، به دور از شهر و دربار و حکومت با سپاهش روزگار می‌گذراند (همان: ج ۱، ۱۳۸).

۴-۲ گفتمان فتوت دینی

همان‌گونه که در مقدمهٔ این جستار بیان کردیم، پاره‌ای افراد یا جریان‌های فکری فتوت را ذیل خصلتی از خصال دینی قرار داده‌اند. مثلاً ابن معمار در فتوت‌نامهٔ خود می‌نویسد: «بدان که فتوت یکی از خصلت‌های دینی و صفات تکمیل‌کنندهٔ عارفان است میان کبیر و رفیق او برای تمسک و عمل به احکام پاینده و موازین استوار دینی. بنابراین به نظر بعضی نسبت آن با دین/دیانت، مانند نسبت اسلام است با ایمان و اقرار یا نسبت عدالت با دیانت، به نحو اصل و فرع، از این رو می‌توان گفت که هر جوانمردی اهل دیانت است اما هر دیانت‌مداری جوانمرد نیست» (ابن معمار، ۱۳۹۹: ۱۲۱). مهم‌ترین مؤلفه‌های فتوت دینی به شرح زیرند.

۴-۲-۱ انبیا و ائمه به‌مثابه انسان‌های کامل

در فتوت دینی سیمای جوانمرد آرمانی در وجود انبیا، ائمه و صلحا متجلی شده است. این بزرگان تندیس‌هایی از بزرگی و مظاهری از کمال‌اند که از گذشته‌های دیرینهٔ تاریخ، در

معبر فرهنگ انسانی، الهام بخش و هادی بشریت به ویژه جوانمردان به سوی فضائل بوده‌اند و آدمی را برای دستیابی به سرچشمه کمال و آرمان شهر حقیقی رهنمون شده‌اند. در باورهای شیعی نیز ائمه انسان‌های کامل معرفی شده‌اند. در کتاب *اصول من الکافی* آمده است: «الائمه خلفاء الله عز و جل فی ارضه... جعلهم الله ارکان الارض ان تمید باهلها و حجه البالغه علی من فوق الارض و من تحت الثری» (به نقل از: رزمجو، ۱۳۷۵: ۳۱).

بی شک توبه و اظهار ندامت حضرت آدم (ع)؛ صبر و پایداری نوح (ع) در برابر معاندان و مخالفان؛ زره‌سازی داوود (ع) و زنبیل بافی سلیمان (ع) با وجود داشتن مقام نبوت و پادشاهی؛ تفکر شیث در خلوتخانه فقر؛ مهربانی، حق پرستی و مهمان‌نوازی ابراهیم (ع) و ایستادگی او در برابر بت پرستان و شجاعتش در شکستن بت‌ها؛ امانت‌داری، مردم‌دوستی و پاک‌دامنی یوسف (ع)؛ وفای به عهد حضرت موسی (ع) با شعبی؛ گذشت، مهربانی و مدارای حضرت محمد (ص) با کفار بعد از فتح مکه؛ محافظت شجاعانه و جوانمردانه حضرت علی (ع) از پیامبر اسلام (ص) در جنگ احد؛ بخشش و دستگیری امام حسن (ع) از بینوایان؛ ظلم‌ستیزی و جان‌نثاری و آزادمنشی امام حسین (ع) تنها جلوه‌هایی از رفتارهای جوانمردانه این بزرگان است که صبغه‌ای آرمان‌گرایانه به آنها داده است (ر.ک: سیواسی، ۱۳۸۵: ۳۴۰-۳۴۲؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۱۷-۲۱).

۴-۲-۲ قدسی‌سازی مراد در سیمای امام علی (ع)

بی‌گمان بخشی از بنیادهای فکری، آداب، باورها و تحولات سیاسی جریان فتوت متأثر از آیین تشیع است. در واقع تشیع از جمله آبشخورهای معنوی و اندیشگی فتوت بوده است. در فتوت‌نامه‌ها امام علی (ع) بر ستیغ کوه فتوت قرار گرفته و سیمایی قدسی، آرمانی و اساطیری یافته است. حضرت علی (ع) در فتوت‌نامه‌ها با القاب و عناوین گوناگونی توصیف شده است. میرسید علی همدانی او را «منبع عین فتوت و معدن جود و مروّت» می‌داند. عبدالرزاق کاشانی به او لقب «امام ائمه فتیان و قطب اقطاب جوانمردان می‌دهد و نویسنده *نقایس الفنون فی عرایس العیون* آن حضرت را «قطب مدار فتوت» می‌شمرد (ریاض، ۱۳۸۸: ۱۶۵). در برخی متون نیز از او به عنوان «سرور فتیان»، «کریم هر دو جهان» و «اسدالله الغالب» یاد کرده‌اند. از مجموعه صفات ذکر شده برای علی (ع) در فتوت‌نامه‌ها می‌توان

اندیشید که در پهن‌دشت خیال و منظومه فکری اهل فتوت علی (ع) جایگاهی بس رفیع داشته و نمونه یک «انسان کامل» و «هدایت‌بخش» بوده است.

۴-۲-۳ عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی

در بازخوانی سنت ایرانی-اسلامی، هانری کربن از چشم‌اندازی شیعی پایه اسلام ایرانی را مبتنی بر دو اصل اعتقادی می‌داند: یکی نبوت که همانا رسالت پیامبر است، و دیگری ولایت که تجلی آن در امامان است. پس از دور نبوت، ولایت آغاز می‌شود (کربن، ۱۳۸۳: ۷-۸). به زعم کربن فتوت جامع نبوت و ولایت است و پایه گذارش حضرت ابراهیم (ع)، قطب آن امام علی (ع) و خاتم آن حضرت حجت (عج) است (همان: ۸). این نکته از طرف بیشتر نویسندگان فتوت‌نامه‌ها، حتی آنهایی که گرایش شیعی نداشته‌اند، به کرات بیان شده است (ر.ک: کاشفی سیزواری، ۱۳۵۰: ۶). برخی نیز از حضرت مهدی (عج) به‌عنوان نهایت فتوت یاد کرده‌اند. همان‌گونه که آدم اولین فتی بود، امام زمان نیز خاتم الفتیان است (کاشانی، ۱۳۶۹: ۵۳۰). این موضوع نشانگر پیوند بخش عمده‌ای از آیین فتوت با مذهب شیعه است. تصویری هم که شیعیان از امام زمان دارند، شهنشاهی است که خود و یارانش جوانمرد هستند و با قیام او، عدل و داد جهان را فرا می‌گیرد و بساط ستم و ستمگران برچیده می‌شود. این طرز تفکر با آرمان فتوت، به‌ویژه در وجه سیاسی-اجتماعی آن، که دادخواهی، برابری طلبی و ایستادگی در مقابل ظالمان است، کاملاً مطابقت دارد. همین موضوع در دین زردشتی نیز صادق است. فره‌وشان در دین زرتشتی به این جهان می‌آیند تا اهورامزدا را در جنگ علیه ظلمت یاری دهند. همه معنویت شوالیه‌گری زرتشتی و یاران سوشیانت بر این پایه استوار است (کربن، ۱۳۸۳: ۹۷). می‌توان اندیشید که شیعه به دلیل انتظار حضرت حجت (عج) جریانی همواره زنده، پویا و بالفعل در تاریخ بوده است و فتوت نیز در ادامه این جریان قرار دارد. لذا ختم فتوت با امام زمان کاملاً همسو با تفکر تشیع است.

در خصوص آرمان‌گرا بودن فتوت شیعی باید گفت که مراد اجتماعی و آرمانی شیعه نسبت به وضعیت جامعه و گفتمان مسلط همواره به‌عنوان جریانی در اقلیت و حاشیه قدرت زیست کرده، و آرمان‌های عدالت‌خواهانه و ستم‌ستیزانه خود را دنبال نموده است. از این

منظر با آیین جوانمردی و عیاری تناسب و تلائمی تام و تمام یافته است، زیرا آیین جوانمردی از یک سو همواره به عنوان بخش حاشیه‌ای جهان تصوف قرار داشته و از سوی دیگر در کسوت گروه‌های عیار به عنوان منتقدان و معترضان قدرت در حاشیه بوده‌اند. جهت‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی این دو جریان مبتنی بر دادخواهی حقوق مردم از حاکمان و مبارزه با ظلم و حکام ظالم بوده است، به گونه‌ای که در ادوار پر آشوب تاریخی مأمون و ماوای مردم ستم‌دیده شده‌اند. به نظر می‌رسد که این دو وضعیت در اقلیت و حاشیه بودن شیعه نسبت به قدرت مرکزی و خلافت اسلامی، همچنین در حاشیه بودن جوانمردان و عیاران نسبت به حکومت‌های مرکزی و فراگیر باعث شده است که آیین جوانمردی و جریان تشیع به مثابه آینه‌های متقابل، همدیگر را بازتاب دهند و بازتکثیر نمایند (خجسته و همکاران، ۱۴۰۰: ۷۹).

۴-۳ گفتمان فتوت صوفیانه

تصوف به عنوان جریانی مهم و اثربخش و دوران‌ساز با نگاهی مهرورزانه، مداراجویانه و زیباشناسانه به دین، و با پرهیز از تعصب، جمود و قشری‌گری توانست با سنت جوانمردی ارتباط تنگاتنگی برقرار نماید. این پیوند بنا به گفته نصرالله پورجوادی ابتدا در سرزمین خراسان و شهرهای نیشابور و بلخ، که مرکز رویش و گسترش جوانمردی و آداب آن بود، ایجاد شد (رضوی، ۱۳۹۵: ۴۵۵) و شکل جدیدی از فتوت را تحت عنوان «فتوت صوفیانه» در قرن سوم هجری پدید آورد. به‌طور کلی «تصوف و جوانمردی، پیوندهای فراوانی با هم دارند و درحقیقت هیچ‌گاه از هم جدا نبوده‌اند» (محبوب، ۱۳۴۸: ۱۹) و تعالیم و آموزه‌های مشترکی چون استقلال‌خواهی، خداگرایی، خدمت‌گزاری به خلق، فداکاری در راه دیگران در این دو مکتب دیده می‌شود. اهل فتوت کم‌وبیش مانند صوفیان رفتار می‌کردند، همان‌گونه که صوفیان در خانقاه‌ها جمع می‌شدند، آنها نیز در مکان‌هایی خاص گرد می‌آمدند که به آن آستانه، تکیه و لنگرگاه می‌گفتند (افشاری، ۱۳۸۲: ۲۹). عده‌ای معنای واژه فتوت به جوانی، پهلوانی و جوانمردی را اساساً متکی بر تصوف می‌دانند (گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۹).

پیوند فتوت و تصوف و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری این دو بر و از همدیگر همواره

نمایان بوده است. بسامد بالای واژگان عیار، فتی، جوانمرد و فتوت در متون صوفیانه نشان می‌دهد که تصوف از آیین عیاری و جوانمردی تأثیر پذیرفته است. برای نمونه نویسنده تذکره/اولیا فضیل عیاض را «عیار طریقت» (عطار، ۱۳۹۱: ۷۶)، احمد خضرویه را «جوانمرد راه» و «اصحاب فتوت» (همان: ۳۰۳)، شاه شجاع کرمانی را «عیار طریقت» (۳۲۹)، ابوالعباس قصاب را «پادشاه فتوت» (۵۶۰)، ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر را «جوانمرد» (۵۷۰ و ۶۹۵) و ابوعلی رودباری را «سرهنگ جوانمردان» (۶۵۷) نامیده است. مؤلفه‌های آرمانی فتوت صوفیانه را بدین ترتیب می‌توان بیان کرد.

۴-۳-۱ نبرد با نفس و تزکیه دل

در فتوت صوفیانه جوانمرد آرمانی به مثابه سالک معنوی است که از آلودگی‌های جسمانی و هواجس نفسانی رهایی یافته و به شهود درونی و کمال جاودانگی روح نائل شده است. از این چشم‌انداز، فتوت نوری است از عالم قدس که پر تو آن صفات ملکوتی و آسمانی را در باطن فتی ظاهر می‌سازد تا به سوی کمالات گام بردارد و به رستگاری و نجات ابدی برسد. در این گفتمان، فتوت مقام سلوک و مجاهده است؛ مجاهده‌ای که سالک به فراخور وضعیت و موقعیت خویش می‌خواهد راه درست وصال به حق را برگزیند. به گفته کربن «آرمان شوالیه‌گری دربرگیرنده معنویت است، معنویتی که در عالم روحانی نفوذ کرده و همه احوال و وجوه زندگی را دربرمی‌گیرد و به آن روح می‌بخشد» (کربن، ۱۳۸۳: ۸). کاشانی معتقد است حالت معنوی که فتوت ایجاد می‌کند، در واقع غلبه نور فطرت بر تاریکی‌های این جهان است، به گونه‌ای که صفات برجسته روح انسان شکوفا، و از زنجیر طبیعت و تعلقات آزاد می‌شود. به نظر او وقتی می‌توان از جوانمردی سخن گفت که همه نیروهای ناشی از خیر/نور بر وجود آدمی مستولی و نیروهای شر نیز مهار شوند. او جوانمردان را برخوردار از ایمانی می‌داند که با خلوص ذاتی و فطرت نخستین انسان یکی است و به همین جهت جوانمردی به میثاق قبل از تولد (عهد الست) باز می‌گردد. مقصود از بازگشت به فطرت، بازیابی عفت و طهارت نخستین و چشم‌پوشی از همه هوس‌ها برای رسیدن به آزادی کامل درونی است. راه معنوی فتوت ایجاب می‌کند که نفس از همه بندهای دنیوی، از همه جاه‌طلبی‌ها و قدرت‌پرستی‌ها و انواع صور مکنون نفسانی آزاد شود

(ر.ک: صراف، ۱۳۷۰: ۴-۷؛ کرین، ۱۳۸۳: ۱۴-۲۹). تقریباً غالب فتوت‌نامه‌ها کوشیده‌اند چنین تصویری آرمانی از جوانمرد به دست دهند. یعنی جوانمرد را کسی دانسته‌اند که فطرت انسانی در وی به کمال می‌رسد. تصویری که با سیمای سالک/عارف آرمانی در آثار شاعران بزرگ عارف‌مسلك ایرانی همچون سنایی و عطار و مولانا مشابَهت فراوان دارد.

۴-۳-۲ بخشیدن معانی نمادین به مناسک تشریف به فتوت

در فتوت صوفیانه مفهوم سمبلیک مناسک و تشریفاتی که شرط ورود فتی به جرگه اهل فتوت است و جهی آرمانی و ملکوتی به این آیین بخشیده است. از نگاه اهل فتوت، آب در قدح اشاره به معرفت و خرد درونی و سرچشمه زندگی حقیقی آدمی است. معنای نمادین «نمک» عدالت و تعادل درونی فرد است و در ارتباط با جایگاه شریعت و طریقت و حقیقت معنا می‌یابد. به بیان دیگر، فتی با طی این مراحل سه گانه و به مدد تزکیه نفس و اندیشه به یگانگی درون و برون خویش می‌رسد. همچنین پوشیدن شلوار کنایه‌ای است به فضیلت عفاف و نجابت فرد، و کلاه اشارتی است به اعتلای معنوی که در بخش‌های زبرین آدمی متجلی می‌شود. کمر بند یا میان بستن، به شجاعت و غیرت و آمادگی فرد برای خدمت و قیام اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که جوانمرد یک انسان کامل است (ر.ک: صراف، ۱۳۷۰: ۱۳-۱۵؛ کرین، ۱۳۸۳: ۲۱-۲۳؛ شفیع کدکنی، ۱۳۹۴: ۱۶۸-۱۸۲؛ گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۲۵-۲۶). بدین ترتیب جوانمرد برای رسیدن به جهان مطلوب خویش که «بی‌منی»، «بی‌ذهنی»، «بی‌خویشتنی» و کمال نیستی و بی‌خودی است به جهاد با نفس می‌پردازد و «بی‌وقفه بر استحاله‌های درونی‌اش ادامه می‌دهد تا هر آنچه از آن اوست، نیست و نابود شود، چرا که زندگی وی در واقع صورتی از جلوه حق است و او هستی دیگری یافته است» (موسوی گیلانی و شکیبادل، ۱۳۹۵: ۲۱۴-۲۱۵).

شایان ذکر است ماهیت عرفانی فتوت‌نامه‌ها و دیگر متون عرفانی از قبیل *اسرارالتوحید*، *رساله قشیریه*، *تذکره الاولیاء*، *کشف‌المحجوب*، *مصباح‌الهدایه* و *مفتاح‌الکفایه* که به بحث فتوت پرداخته‌اند از دیگر دلایل آرمان‌شهری بودن گفتمان فتوت صوفیانه است، زیرا اساساً اصل جریان عرفان و اخلاق مبتنی بر نوعی ایدئالیسم و آرمان‌گرایی است. با وجود این باید

توجه داشت که گفتمان آرمانی ارائه‌شده در آیین فتوت مانند جمهوری افلاطون یا آراء اهل مدینه فاضله فارابی نیست که هدف اصلی آن معرفی یک مدینه فاضله باشد، بلکه این آرمان‌شهر بخشی از جهان‌بینی جوانمردان بوده است که از خلال کلیت و ساختار کلی فتوت‌نامه‌ها و داستان‌های عیاری قابل استنباط است.

۴-۴ گفتمان فتوت اصناف

اصناف و پیشه‌وران از جمله گروه‌های اجتماعی شاخص، تأثیرگذار و با سابقه‌ای هستند که در کنار عیاران و صوفیان توانسته‌اند با آیین فتوت ارتباط برقرار نمایند و زمینه ظهور یکی از گفتمان‌های مهم این آیین یعنی گفتمان «فتوت اصناف» را فراهم نمایند. اهمیت اصناف در تاریخ فتوت به گونه‌ای است که محمدجعفر محجوب، فتوت را بین عیاری و پیشه‌وری همواره در نوسان می‌بیند. به این معنا که هرگاه جامعه از ثبات و آرامش و امنیت برخوردار می‌شد، پیشه‌وری رونق می‌یافت و زمانی که عیاران روی کار می‌آمدند، سپاهی‌گری و پهلوانی رواج پیدا می‌کرد (کربن، ۱۳۸۳: ۱۷۹).

نویسنده قبوس‌نامه در قرن پنجم هجری، جوانمردی را به مثابه اصول اخلاقی برای همه گروه‌های اجتماعی از جمله اصناف امری ضروری می‌شمرد. اصناف، احتمالاً از قرن ششم هجری، «روش‌های اخلاقی و آیین‌های فتيان را اخذ نمودند و به سازمان‌های فتيان پیوستند» (گراوند و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۵۹). اما در قرن هشتم پیوند فتوت و اصناف بسیار تنگاتنگ می‌شود و به قول محجوب «اکثریت جوانمردان را هنرمندان و صنعتگران و پیشه‌وران تشکیل می‌دهند» (کربن، ۱۳۸۳: ۱۸۴).

میان اصناف و فتيان همواره ارتباط دوجانبه‌ای وجود داشته است. بخشی از این ارتباط، از نظر «تشکیلاتی» بوده و نشانگر تأثیر متقابل آنها از هم است. آیین پیوستن به گروه فتيان تا حد بسیاری شبیه آیین پیوستن به اصناف بود و سلسله‌مراتب و مراسمی که برای پذیرش فرد در گروه‌های جوانمردان صورت می‌گرفت، به همان شکل برای اصناف نیز رعایت می‌شد. مراتبی مانند نقیب، شیخ، پیر، ولی و شاگرد در هر دو گروه دیده می‌شود. شباهت دیگر این است که نقیب در هنگام آیین شد فتوت به ذکر نام مشایخ و استادان و عالمان اهل حرف و صنایع می‌پردازد و برای آنان طلب رحمت می‌کند. از سوی دیگر بین این دو

گروه پیوند «فکری» نیز وجود داشته است. بدین معنی که اصناف و صاحبان حرفه‌ها عموماً خود را جوانمرد می‌شمردند و از طریق مراکز و سکونت‌گاه‌های فتیان، همچون زاویه‌ها و خانقاه‌ها در مسائل اجتماعی و سیاسی دخالت می‌کردند و به ساماندهی و سازماندهی صنف خود می‌پرداختند. فتوت در بستر این صنوف مجموعه‌ای از آداب، رسوم، قوانین و مراسمی بود که اصناف مکلف به رعایت کردن آنها می‌شدند. طبقه اصناف و پیشه‌وران و صنعت‌گران شهری بیشتر به فتوت اخلاقی متمایل بودند. ارتباط اهل فتوت «با اصناف و پیشه‌وران نه از آن نوع بوده است که اصناف مختلف را از یکدیگر جدا نگه دارد، بلکه بیشتر از نوع ایجاد پیوند اتصالی بوده است بین اصناف مختلف» (زرین کوب، ۱۳۹۰: ۳۴۹).
وجوه آرمان‌شهری فتوت اصناف را می‌توان اینگونه برشمرد:

۴-۴-۱ هنر / حرفه به مثابه سیر و سلوک روحانی

به دلیل تأثیرپذیری فتوت اصناف از آیین تصوف، هر یک از حرفه‌ها و صاحبان صنوف وجهی آرمانی یافته‌اند. جوانمردان صاحب حرفه، گاه سرچشمه صنعت / هنر خود را ذات حق می‌شمردند و مقصود از هنر را سیر و سلوک روحانی، پرورش روح و رساندن آن به کمال معرفت الهی می‌دانند. درواقع جوانمرد صنعتگر به دنبال ساختن شیئی زیبا یا خلاقیتی که مهارت / تکنیک او را نشان بدهد، نیست؛ بلکه غرض او بازگردان زیبایی‌های وجود آدمی به جایگاه اصلی خود یعنی بهشت و فطرت الهی است. به همین جهت در فتوت‌نامه‌ها بر حضور قلب و پیروی از دستورات پیر و مرشد بسیار تأکید شده است. این چنین هنری / صنعتی خواهان پیوند دادن جان آدمی با حقیقت نهایی عالم و رستگاری اوست.

۴-۴-۲ نسبت دادن منشأ حرفه‌ها به انبیای الهی

دلیل دیگری آرمان‌شهری بودن فتوت اصناف این است که آنها منشأ هر شغل، صنعت و عملی را به پیامبران و اولیای الهی نسبت داده‌اند. انتساب این حرفه‌ها به اولیای خدا کنایه از این لطیفه است: «هنری که قرار است بیانگر تجلی ذات حق باشد نمی‌تواند منشأ زمینی داشته باشد، چراکه هنرمند و صنعتگر سنتی تلاش می‌کرده است تا به نقش‌های ازلی وقوف یابد و جلوه آن را بر زمین منعکس گرداند و نیز در پی تصویرگری از ذهن خویش نبوده است. ازاین‌رو تأکید بر حفظ مقام استادی و رساندن سلسله ایشان به اولیای حق

معنای دیگری می‌یابد که آن به معنای «بی‌وجودی» و «بی‌هنری» هنرمند تعبیر می‌یابد» (موسوی گیلانی و شکبیا دل، ۱۳۹۵: ۲۰۶).

۴-۳-۴ بخشیدن معانی ملکوتی به آلات و ابزار صنعتگر

افزون بر این در فتوت‌نامه‌ها ابزار و آلاتی که صنعتگر به کار می‌گیرد و اعمال و کنش‌های او هنگام استفاده از ابزارها معنایی ملکوتی و معنوی و معرفتی می‌یابد تا سوییۀ آرمان‌شهری اندیشه فتوت را به نمایش بگذارد. برای مثال در رسائل «نمدمالی»، نمدپوشی کنایه از جنگیدن با نفس است «به سنگ قناعت و لشکر ریاضت»، و مقصود از «آستین نمد کوتاه کردن» و «دامن نمد را بریدن» این است که آدمی دست و پای خود را از دامن دنیا کوتاه کند. در رسالۀ «کرباس بافتن و سنگ و ترازو»، «ترازو» و «سنگ» کنایه از اعمال روز قیامت است و سر ترازو و پای ترازو به ترتیب معنای بهشت و دوزخ می‌دهند (افشاری و مدائنی، ۱۳۸۸: ۱۴۸ و ۱۷۱). در پیوند با همین موضوع، در غالب فتوت‌نامه‌ها هر یک از مراحل کار با نقل یکی از آیات قرآن همراه است و معنای تأویلی آن عمل، در پیوند با مفهوم آیه بیان شده است. بین عمل و وجه تمثیلی آن نوعی سازگاری کامل وجود دارد. مثلاً در رسالۀ «آهنگران» شیوۀ عمل جوانمرد (آهنگر) به گونه‌ای است که گویا دارد خمیرۀ وجود خود را شکل و سامان می‌دهد و آن را در آتش‌دان الهی می‌گدازد. او موقع گرفتن انبر، «نارالله الموقده» می‌خواند. وقتی آهن بر سندان می‌نهد «واتبع مله ابراهیم حنیفا» سر می‌دهد. و آتش در کوره را رمزی از آتشی می‌داند که حضرت موسی (ع) را در بیابان راهنمایی نمود: «و هو بکل شیء علیم الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا» (کربن، ۲۰۶-۲۰۸).

۴-۵ گفتمان فتوت پهلوانی

آیین پهلوانی تلفیقی از توانایی‌های جسمی و اخلاقی و یا به تعبیری آمیزه‌ای از سلحشوری و جوانمردی است که پهلوان باید از آن بهره‌مند باشد. قابلیت‌های جسمانی پهلوان در میدان رزم و ورزش کشتی و خصال اخلاقی او در التزام به آیین جوانمردی خود را نشان می‌دهد. واژه پهلوان به «پهلَو» (= پَرثو = پارس / پارت) منسوب است. به دیگر سخن،

پهلوان یعنی ایرانی نژاد و آیین پهلوانی بخشی از آیین جوانمردی است (افشاری، ۱۳۸۲: ۷۰-۷۲). در شاهنامه فردوسی عیاری و پهلوانی تفاوتی با هم ندارند.

ورزش پهلوانی و زورخانه‌ای نه صرفاً ورزش بلکه به مثابه یک آیین است و زورخانه نیز کانون فتوت و مردانگی، زیرا این ورزش همواره متأثر از آموزه‌هایی همچون عرفان، تصوف و آیین فتوت بوده است. ارتباط کشتی با فنون رزمی و امور کارزار را می‌توان در باب ۴۲ مینوی خرد ملاحظه کرد که به همگان سفارش شده است تا خرد را به پشتیبانی گیرند و خرسندی و اطمینان و اعتماد به نفس مانند زره و جوشن بر تن کنند و سپر راستی در دست گیرند و با گرز سپاسگزاری و کمال آمادگی و تیر مردانگی و نیزه وفاداری با اهریمن و مظاهر آن بچنگند (مینوی خرد، ۱۳۵۴: ۶۱). قدمت پیدایش زورخانه در تاریخ کهن ایران به دوره اشکانیان برمی‌گردد. پرتو بیضایی کاشانی با این دلایل سابقه تاریخی زورخانه را به ایران پیش از اسلام می‌رساند:

۱. شباهت آلات و ادوات زورخانه با وسایل و سلاح‌های جنگی

۲. فارسی بودن اسامی و حرکات و آلات ورزش باستانی

۳. سابقه ورزش کشتی به عنوان فنی از فنون جنگی ایرانیان

۴. اختصاص این ورزش به کشور ایران یا مناطقی که سابقاً تحت سلطه آن بوده اند؛ مانند عراق و افغانستان

۵. وجود لفظ پهلوان و جهان‌پهلوان در زبان پارسی باستان (پرتو بیضایی کاشانی، ۱۳۸۲: ۲-۴).

علاوه بر دلایل مذکور نظر به اشتراک صفات پهلوانی و جوانمردی بین زورخانه‌ها و عیاران و فتیان این دیدگاه می‌تواند در جای خود قابل تأمل باشد. خصوصاً شباهت زورخانه‌ها و معابد مهری و رواج پهلوانی در عصر دولت اشکانی و مشهور بودن آنان به سوارکاری و پهلوانی موضوعی کاملاً مبرهن است. بدین ترتیب مرام و آداب اهل فتوت همانند ایثار، حمایت از ضعفا و مقابله با زورگویان در این دوره در ورزش‌های پهلوانی و زورخانه‌ای همانند کشتی سنتی تداوم می‌یابد.

آنچه به ورزش پهلوانی شکلی آرمانی بخشیده است، در وهله نخست در صفات و مرام پهلوانان زورخانه بازتاب می‌یابد؛ صفاتی از قبیل صداقت، سخاوت، گذشت، همدردی با

ضعفا، شجاعت، صفا، فروتنی، و پرهیز از خودخواهی و خودبینی. مجموعه این صفات بیانگر جهان مطلوب و خواسته‌های آرمان‌طلبانه جوانمرد پهلوان است. خلاصه دلایلی که حکایت از اندیشه آرمان‌شهری ورزش پهلوانی دارد، از این قرار است:

۱. در عرصه اجتماعی همه همت جوانمرد زورخانه‌رو این است که برابر جور و جفای فرمانروایان زورگو تسلیم نشود. انزجار از ظلم و بیداد و بیدادگران، عدالت‌طلبی، تلاش برای احقاق حق مظلومان، سامان دادن به شرایط ناگوار و ناهموار اقتصادی و اجتماعی مردم بینوا و... از آرمان‌های اساسی اوست. پهلوان زورخانه‌رو باید بینوایان را تا سرحد توانایی یاری کند و از اخلاق پست پرهیزد. وظیفه او دفاع از ناتوانان، از میان بردن زورگویان و حمایت از پرهیزکاران است. پهلوان در مقام دلاوری بی‌باک هرگز هراسی به دل راه نمی‌دهد و یک‌تنه بر صف دشمنان می‌زند و ایشان را از میان برمی‌دارد.

۲. برابری و برادری اصلی بنیادین دیگری در زورخانه است. ثروت و مقام سیاسی و اجتماعی در آنجا اهمیت ندارد و امتیازی محسوب نمی‌شود. اهالی زورخانه در مقام جوانمردان همواره می‌کوشند قدرت بدنی و نیروی خود را در راه مبارزه با بی‌عدالتی و دفاع از مظلومان به کار بگیرند.

۳. فلسفه پایین بودن گود زورخانه، نفی «من» و هستی کاذب فرد، نفی برتری طبقه اجتماعی پهلوانان و درنهایت تلاش برای یکسانی و همانندی است.

۴. اهل زورخانه معتقدند که باید با خلوص نیت و صفای باطن قدم به گود زورخانه گذاشت. داشتن وضو، رعایت حلال و حرام، حرمت نوامیس مردم، پرهیز از بی‌عفتی، ناپاکی، دروغ و دیگر رذایل اخلاقی، و در رأس همه اینها بوسیدن گود زورخانه همگی گواه این است که پهلوانان تصویری آرمانی و قدسی از زورخانه در ذهن خود دارند. مضافاً شباهت گنبد زورخانه با مساجد و تکایا و وجود تصاویری از ائمه یا جملاتی از آن بزرگان قدسیت زورخانه را دوچندان می‌نماید.

۵- نتیجه‌گیری

سوگیری مقاله پیرامون این پرسش اساسی سامان‌گرفت که مؤلفه‌های آرمان‌شهری گفتمان‌های فتوت به چه شکل در تاریخ آیین جوانمردی ظهور و بروز یافته‌اند. بنا بر این

پرسش، مهم‌ترین نتایج بدین شرح است:

۱. وجوه اعتراضی بودن نهضت عیاری در تاریخ ایران به صورت‌های گوناگونی همچون جنگ و شورش علیه حکومت‌های بیگانه یا فرمانروایان منطقه‌ای، بی‌توجهی به مناسک و هنجارهای دینی و اعتقادی و تلاش جهت تخریب آنها، عزلت‌گزینی و تشکیل اجتماعات سری، فقر‌گزینی، بی‌اعتنایی به فقاہت‌بارگی و دین‌مزورانه، خانه‌به‌دوشی، رفتارهای قانون‌شکنانه و اخلاق‌هنجارستیزانه بازتولید شده است. عیاران کوشیده‌اند تا برای خود در دل جامعه‌ای که کنش‌های ناهنجار و رفتارهای ضد اجتماعی آنها به مثابه نقد اجتماع بود، محیطی خاص ایجاد نمایند. بدین ترتیب عیاری به مثابه نهضتی اعتراضی، سقف جهان مطلوب و آرمانی خود را بر شالودهٔ رد و طرد جامعه استوار ساخته بود.

۲. مبانی آرمان‌گرایی در گفتمان شیعی آیین فتوت در محورهایی همچون قدسی‌سازی مراد و انسان کامل در سیمای علی (ع)، انتظار ظهور حضرت حجت (عج)، عدالت‌گرایی و حمایت از مظلومان، و پاسداشت اخلاق در زندگی اجتماعی و محیط شهری به نام منش پهلوانی تجلی و تبلور یافته است.

۳. در گفتمان فتوت صوفیانه جوانمرد آرمانی کسی است که به کمالات انسانی و قوت‌های معنوی دست یابد و از زنجیر هواهای نفسانی عبور کند. بدین ترتیب معنای فتوت با مهار نیروهای شر و استیلای نیروهای خیر بر وجود آدمی است که مصداق پیدا می‌کند. جوانمردان نیز مؤمنانی هستند که ایمانشان با خلوص ذاتی و فطرت نخستین انسان یکی می‌شود.

۴. در گفتمان فتوت اصناف هر شغلی وجهی نمادین و رازآمیز می‌یابد، سرشار از معانی اخلاقی و انسانی می‌شود و در هاله‌ای از تقدس قرار می‌گیرد. این آثار به شکل شگفت‌آوری بین کار، هنر، دین، اخلاق، عواطف، تاریخ، تخیل و ناخودآگاه قومی پیوندهای عمیقی ایجاد می‌کنند و مخاطبان را در جهت کار و تلاش و احترام به فضایل اخلاقی آماده می‌سازند. آنها با نمادسازی و نشانه‌پردازی و پیوندهای خلاقه با اصول و باورهای دینی و اخلاقی و فلسفی مخاطبان را از سطح عادی افعال و اشیا و کلمات به معانی عمیق می‌کشانند و برای کار و تولید اقتصادی، پشتوانه‌های معنایی عظیمی از امور معنوی فراهم می‌آورند و خطر از خودبیگانگی را از فضای کار و کوشش دور می‌سازند.

۵. مؤلفه‌های بنیادین آداب و رسوم زورخانه؛ یعنی پرورش روحیه مردانگی و آزادگی و جنگاوری، مدح اهل بیت، یادکرد خداوند و اولیای دین، سحرخیزی و طهارت جسم و روح، فروتنی و خاکساری، توبه از گناهان، ذکر تکبیر و صلوات و فاتحه، حرمت گذاشتن به پیش کسوتان، سفارش به نیکی و برحذر داشتن از بدی، ترویج حسن رفتار فردی و اجتماعی، همدردی با ستم‌دیدگان، و دستگیری از دردمندان تجلی روح تشیع است که بر فضای زورخانه‌ها حاکم است.

فهرست منابع

- آتالی، زاک (۱۳۸۱). *برادری آرمان‌شهری نوین*، ترجمه فیروزه دیلمقانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶). *سفرنامه ابن بطوطه*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: آگاه.
- ابن معمار، محمد بن ابی‌المکارم (۱۳۹۹). *فتوت‌نامه*، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران: انتشارات صمدیه.
- ابوالبشری، پیمان، صادقی سمرجانی، حسن (۱۳۹۷). «بازتاب مسلک‌های اخلاقی در تصوف خراسان». *مطالعات فرهنگی-اجتماعی خراسان*، سال ۱۳، ۳۵-۴۹.
- ارجانی، فرامرز بن خداداد (۱۴۰۰). *سمک عیار*. تصحیح پرویز ناتل خانلری، چاپ ۱۰، تهران: آگاه.
- اصیل، حجت الله (۱۳۹۳). *آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی*، چاپ ۳، تهران: نی.
- افشاری، مهران (۱۳۸۲). *فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افشاری، مهران، مدائنی، مهدی (۱۳۸۸). *چهارده رساله در باب فتوت و اصناف*، چاپ ۳، تهران: چشمه.
- امرسون، راجرال (۱۳۸۷). *فرهنگ اندیشه سیاسی (توپیا)*. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
- باخدا، فرزانه (۱۳۹۲). «آیین جوانمردی، به مثابه الگویی اخلاقی-اجتماعی»، *اخلاق و حیانی*، سال ۱، شماره ۳، ۱۷۳-۱۹۰.
- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۸۳). *یعقوب لیث*، چاپ ۸، تهران: نشر علم.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۶۷). *فتوح البلدان*، ترجمه محمد توکل، تهران: نقره.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۶). *جستاری در فرهنگ ایران*، چاپ ۳، تهران: فکر روز.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۶۷

بیغمی، محمدبن علی (۱۳۸۸). *فیروزشاهنامه*. به کوشش ایرج افشار و مهران افشاری، تهران: چشمه.

پرتو بیضایی کاشانی، حسین (۱۳۸۲). *تاریخ ورزش باستانی ایران*، تهران: زوار.
پناهی، مهین (۱۳۸۸). «جوانمردی، مترادف‌ها و مؤلفه‌های آن در متون عرفانی»، *پژوهش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، سال ۱، شماره ۴، ۱-۲۲.

پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۱). *سفرنامه ایران و ایرانیان*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.

تیشتر، فرانتس (۱۳۸۵). «فتوت در کشورهای اسلامی». در آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، چاپ ۲، تهران، سخن. صص ۱۳۲-۱۴۱.

حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۲). *آیین فتوت و جوانمردی*، تهران: اساطیر.
حسام‌پور، سعید (۱۳۸۴). «نقش عیاری در فرهنگ و تمدن ایرانیان»، *مجله مطالعات ایرانی*، سال ۳، شماره ۶، ۵۳-۷۳.

حسینی، سیدمحمدعارف (۱۳۸۷). *نیک‌شهر قدسی: نقادی چهارالگواز جامعه آرمانی اندیشمندان غرب و مقایسه آنها با جامعه آرمانی حضرت مهدی (عج)*، تهران: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

حسینی، مریم (۱۳۸۹). «آیین فتوت و جوانمردی در حدیقه سنایی در بررسی مأخذ حکایتی از حدیقه». *زبان و ادب پارسی*، دوره ۱۴، شماره ۴۳، ۱۰۳-۱۱۳.

حیدری، فاطمه (۱۳۸۲). *چشم‌اندازهای آرمان‌شهر در شعر فارسی*، تهران: انتشارات دانش‌نگار.
خجسته، فرامرز، پولادیان، حسین، انصاری، زهرا (۱۴۰۰). «بازپژوهی مؤلفه‌های شیعی آیین فتوت»، *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، سال ۱۲، شماره ۴۵، ۵۹-۸۲.
ذاکری، محسن (۱۳۸۹). «جوانمردی». ترجمه مرضیه سلیمانی، *ماهنامه تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت*، سال ۵، شماره ۶، ۲۹-۳۵.

رحمانی، جبار (۱۳۹۲). «از جماعت‌های جوانمردان تا هیئت‌های عزاداری، نگاهی به تداوم و تغییرات در زندگی عامه مردم ایران». *پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، دوره ۳، شماره ۲، ۴۷-۶۴.

رزمجو، حسین (۱۳۷۵). *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*، تهران: امیرکبیر.

رضوی، سید مسعود (۱۳۹۵). *تاریخ و فرهنگ جوانمردی*، چاپ ۲، تهران: اطلاعات.

روویون، فردریک (۱۳۸۵). آرمان‌شهر در تاریخ اندیشه غرب با متن‌هایی از مور، کلوئس، هوگو، گوارا، مورلی، منتسکیو، کابه، ولز، کامپانلا، سن ژوست، بلامی، زامیاتین، فونتل، ترجمه عباس باقری، تهران: نی.

ریاض، محمد (۱۳۸۸). فتوت‌نامه، به انضمام رساله فتوتیه میر سید علی همدانی، چاپ ۲، تهران: اساطیر.

رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۸۳). نهضت‌های آرمانی هم‌پوند و بدرالدین، تهران: مینا. سرجنت، لایمن تاور (۱۴۰۰). درآمدی کوتاه بر آرمان‌شهرگرایی، ترجمه امیر یداله‌پور، تهران: نشر کرگدن.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۳). تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: سخن.

سعید شیخلی، صباح ابراهیم صباح (۱۳۶۷). اصناف در عصر عباسی، ترجمه هادی عالم‌زاده، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سیواسی، ناصر (۱۳۸۵). فتوت‌نامه، به کوشش سعید نفیسی، تهران: سخن. شعبانی، رضا (۱۳۷۴). مبانی تاریخ اجتماعی ایران، چاپ ۴، تهران: قوم. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۴). قلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)، چاپ ۴، تهران: سخن.

شهری، جعفر (۱۳۷۷). تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، زندگی و کسب و کار، تهران: اقاقی.

صراف، مرتضی (۱۳۷۰). رسایل جوانمردان (مشمول بر هفت فتوت‌نامه)، چاپ ۲، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات معین.

صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱). تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۱، چاپ ۱۲، تهران: انتشارات فردوسی. عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۹۱). تذکره‌الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، چاپ ۲۳، تهران: زوار.

عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۷۵). قابوس‌نامه، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: علمی و فرهنگی.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۴، شماره ۳۱، زمستان ۱۴۰۱ / ۶۹

فارابی، ابونصر (۱۳۶۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه سید جعفر سجادی، چاپ ۲، تهران: طهوری.

فوران، جان. (۱۳۹۰). *مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران*، ترجمه احمد تدین، چاپ ۱۱، تهران: رسا.

کارا مصطفی، احمد (۱۳۹۶). *تاریخ کهن فلندریه*، ترجمه مرضیه سلیمانی، تهران: فرهنگ معاصر. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۶۹). *تحفه‌الآخوان فی خصائص الفتنیان*، با مقدمه و تصحیح و تعلیق محمد دامادی، تهران: علمی و فرهنگی.

کاشفی سبزواری، حسین (۱۳۵۰). *فتوت‌نامه سلطانی*. به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: انتشارات بنیاد و فرهنگ ایران.

کاظمینی، کاظم. (۱۳۸۹). *نقش پهلوانی و نهضت عیاری در حیات اجتماعی و سیاسی ملت ایران*، بی‌جا: انتشارات بانک ملی ایران.

کاهن، کلود. (۱۳۸۹). *فتوت به مثابه ساختار اجتماعی*، ترجمه علیرضا نیکوبخت، ماهنامه تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، سال ۵، شماره ۶، ۲۶-۲۸.

کربن، هانری (۱۳۸۳). *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، چاپ ۲، تهران: سخن. کرمی‌پور، حمید (۱۳۹۲). «بررسی ابعاد اجتماعی آیین فتوت در خراسان از قرن سوم هجری تا قرن ششم هجری»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، سال ۵، شماره ۱، ۸۹-۱۱۳.

_____ (۱۳۹۷). «بررسی تحول آیین پهلوانی و عیاری در ایران با تأکید بر خراسان سده‌های هفت و هشت هجری»، *تحقیقات تاریخ اجتماعی*، سال ۸، شماره ۲، ۱-۲۳. کسروی، احمد (۱۳۷۳). *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: امیرکبیر.

گراوند، مجتبی، آینه‌وند، صادق، آقاجری، هاشم، و منظورالاجداد، سید محمد حسین (۱۳۹۱). «بررسی و تحلیل گفتمان فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا سده هشتم هجری قمری»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال ۳، شماره ۱۵، ۱۳۷-۱۶۶.

گویینو، ژوزف آرتور (۱۳۶۷). *سفرنامه کنت دوگ گویینو: سه سال در آسیا*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: کتابسرا.

گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۹). *فتوت در کشورهای اسلامی و مآخذ آن*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: روزنه.

گیار، مارینا. (۱۳۸۲). *سمک عیار: ساختار و مرام آرمانی در داستان فارسی قرون وسطی*، ترجمه ع. روح بخشان، تهران: کتاب روشن.

- مارتین، ونسا (۱۳۹۰). عهد قاجار (مذاکره، اعتراض و دولت در ایران قرن سیزدهم)، ترجمه حسن زنگنه، تهران: ماهی.
- مانهایم، کارل (۱۳۹۲). ایدئولوژی و اتوپیا (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت)، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.
- محبوب، محمدجعفر (۱۳۴۸). «آیین عیاری»، مجله سخن، شماره ۹.
- _____ (۱۳۸۷). ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری، چاپ ۴، تهران: چشمه.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۱). شرح زندگانی من، جلد ۱، تهران: هرمس.
- معیرالممالک، دوستعلی (۱۳۷۲). یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین‌شاه، تهران: نشر تاریخ ایران.
- مطلبی، مسعود، نادری محمد مهدی (۱۳۸۸). «بررسی تطبیقی مفهوم آرمان‌شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب»، فصلنامه مطالعات سیاسی، سال ۲، شماره ۶، صص ۱۲۵-۱۴۶.
- مؤذن جامی، محمد مهدی (۱۳۸۸). ادب پهلوانی (مطالعه‌ای در تاریخ ادب دیرینه ایرانی از زرتشت تا اشکانیان)، چاپ ۱، تهران: ققنوس.
- مور، تامس. (۱۳۹۴). آرمان‌شهر (یوتوپیا)، ترجمه داریوش آشوری و نادر نادرافشاری، چاپ ۴، تهران: خوارزمی.
- موسوی گیلانی، سید رضی، شکبیا دل، محمد (۱۳۹۵). «سلوک عارفانه در سنت استاد و شاگردی فتوت‌نامه‌ها و تأثیر آن بر خلاقیت هنرمند»، آیین حکمت، سال ۸، شماره ۲۸، ۱۹۷-۲۱۹.
- مینوی خرد (۱۳۵۴). ترجمه احمد تفضلی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- نقیسی، سعید (۱۳۴۳). سرچشمه تصوف در ایران، تهران: فروغی.
- ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۹۴). دانش‌نامه جوانمردی، با همکاری محمدرضا جوادی یگانه، محمدرضا جعفر آقائی، رضا مختاری اصفهانی، جلد ۱ و ۲، تهران: امیرکبیر.

References

- Abolbashari, P. & Sadeghi samarjani, H. (2018). "Reflection of ethical sects in Sufism Khorasan". *Khorasan Quarterly of Cultural - Social Studies*. 13 (1). 35- 49.
- Afshari, M. (2003). *Fotovvat Nameh ha and Khaksariyeh Treatises (30 treatises)*. 1th ed. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Afshari, M. & Madayeni, M. (2009). *14 Tracts about Fotovat & Guilds*. 3th ed. Tehran: Cheshmeh.
- Arjani, F. (2021). *Samak Ayyar*. Edited by P. Natel Khanlari. Vol.1. 10th ed. Tehran: Agah.
- Asil, H. (2014). *Utopia in Iranian Thought*. 3th ed. Tehran: Nei.
- Atali, j. (2002). *The Modern Utopian Brotherhood*. Translated by F. Dilamghani. 1th ed. Tehran: Farhang & Andisheh publishing.
- Attar, F. (1993). *Tazkira Al-Auliya*. Edited by M. Istilami. 23th ed. Tehran: Zavvar.
- Bakhoda, F. (2013). "The Code of Chivalry as a Socio – ethical Standara". *Revelation Ethics*. 1 (3). 173- 190.
- Bastani Parizi, M. (2004). *Yaghoub Leis*. 8th ed. Tehran: Elm.
- Bahar, M. (1997). *A Search in Culture of Iran*. 3th ed. Tehran: Fekre ruz.
- Baladhuri, A. (1988). *Futuh ol-Boldan*. Translated by M. Tavakol. Tehran: Noghreh.
- Beighami, M. (2009). *Firuzshah-name*. Edited by I. Afshar & M. Afshari. Tehran: Cheshmeh.
- Emerson, R. (2008). *The culture of Political Thought (Utopia)*. translated by Kh.Deihimi. 1th ed. Tehran: Nei publication.
- Farabi, A. (1982). *The Thoughts of Utopia's People*. Translated by s. J. sajadi. 2th ed. Tehran: Tahuri.
- Foran, J. (2011). *Fragile Resistance: The history of Social Transformation in Iran*. Translated by A.Tadayon. 11th ed. Tehran: Rasa.
- Hakemi, I. (2003). *The Ritual of Fotowwa and chivalry*. Tehran: Asatir.
- Hesam por, S. (2005). "Ayariy's information in Iranian culture and civilization". *Journal of Iranian Studies*. 3 (6). 53- 73.
- Heydari, F. (2008). *Perspectives of Utopia in Persian Poem*. 1th ed. Tehran: Danesh negar publishing.
- Hosseini, S. (2008). *The Holy Utopia: Criticism of Four Patterns of West Intelligentsia Ideal Society and Compare with Mahdy Prophet Ideal Society*. 1th ed. Tehran: center of Islamic researches of broadcasting.
- Hosseini, M. (2010). "Fatowat and chivalry in Sanaei's Hadiqat al-Haqiqa; a Review on the Origins of an Anecdote". *Persian Language and Literature*. (43) .103-113.

- Ibn Batoteh, M. (1997). *Ibn Batuta's Travel Book*. Translated by M. A. Movahed. Vol.1. Tehran: Agah.
- Ibn Meemar, M. (2020). *Fotovat Nameh*. Translated by A. Spahbodi. 1th ed. Tehran: Samadieh publishing.
- Geravand, M, & Ayinehvand, S. & Aghajari, H. & Manzur al-Ajdad, S. M. (2012). "Studying and Analyzing the Chivalry Discourse of Islam History during the 4th to 8th Centuries A.H". *Studeis in History of Islam*. 3(15). 137- 166
- Giyar, M. (2003). *Samak Ayyar: Ideal Structure and Porpuse in Medieval Persian Fiction*. Translated by A. Roh Bakhshian. Tehran: bright book.
- Gulpinarli, A. (2000). *Fotowat in Islamic Countries and its Origins*. Translated by T. Sobhani. 1th ed. Tehran: Rouzaneh.
- Gobineau, J. (1988). *Travelogue of Count Duke of Gobineau. Three years in Asia*. Translated by A.H. Mahdvi. Tehran: ketabsara.
- Cohen, C. (2010). "Fotowat as a Social Structure". translation by A. Nikobakht. *The Specialized Monthly Information of Wisdom and Representation*. 5 (6). 26 – 28.
- Kashani, K. (1990). *Tohfat al- Akhavan* . Edited by M. Damadi. Tehran: Scientific and Cultural Publishing.
- Kashefi Sabzevari, H. (1971). *Fotowat Nameh Soltani*. Edited by M. J. Mohaheb. 1th ed. Tehran: Iran Foundation and Culture Publications.
- Kara Mustafa, A. (2016). *Ancient History of Ghalandarieh*. Translated by M. Soleymani. Tehran: Contemporary culture.
- Kazemeini, K. (2010). *The Influence of a Gnostic and Ayyari's Movement in the Social and Political Life of the Iranian Nation*. Out of place: publications of national bank of iran.
- Karami Pour, H. (2013). "Studying Social Aspects of Chivalry in Khorasan During 3th to 6th A.H". *Social History Research*. 5 (1). 89-113.
- Karami Pour, H. (2018). "Investigating the Social Aspects of Jenerosity Ritual in Khorasan During 3th to 6th A.H" . *Social History Research*. 8 (2). 1-23
- Corbin, H. (2006). *Etiquette of Chivalry*. Translated by E. Naraghi. 2th ed. Tehran: Sokhan.
- Kasravi, A. (1994). *History of the Irainian Constitutional Revolution*. Tehran: Amir Kabir.
- Khojasteh, F. & Pooladian, H. & Ansari, Z. (2021). "A Re-examination of the Shiite Components of the fotowat Faith". *The History of Islamic Culture and Civilization*. 12 (45). 59 - 82.
- Mannheim, C. (2013). *Ideology and Utopia (Introduction to Sociology of Cognition)*. Translation by F. Majidi. 2th ed. Tehran: Organization for the Study and Compilation of Humanities Books.

- Martin, V. (2011). *The Qajar pact (Bargaining, Protest and the state in 19th century Persia)*. Translated by H. Zangeneh. Tehran: Mahi.
- Mahjong, M. (1969). "Ayyari ritual". *Sokhan Magazine*. 9.
- Mahjoob.M. (2008). *Irainan Folk literature*. Edited by H. Zolfaghari. 4th ed. Tehran: Cheshmeh.
- Menoy-e Khrad*. (1975). Translated by A. Tafazzoli. Tehran: Farhang Iran Foundation.
- Moazen jaim, M. (2009). *Agnostic literature (a Study in the History of Ancient Iranian literature from Zoroastrian to Parthian)*. Tehran: ghoghnos.
- Moeir a-mamalek, D. (1993). *Notes from the Private life of Naser al-din Shah*. Tehran: publication of the history of iran.
- Moore, T. (2015). *Utopia*. Translation by D. Ashoori - N. Afshar Nadery. 4th ed. Tehran: Kharazmi.
- Mousavi Gilani S, and Shakiba del,M. (2016). "Mystical Journey in the Master-Disciple Tradition of Letters on Chivalry and its Impact on Creativity of Artist". *The Ritual of wisdom*. 8 (28). 197 – 219.
- Mostofi, A. (1992). *The Story of My Life*. Vol. 1. Tehran: Hermes.
- Motallebi, M. and Naderi, M. (2009). "A Comparative Study of the Concept of Utopia in The Political Thought of Islam, Iran and the West". *Quarterly Journal of Political Studies*. 2 (6). 125-146.
- Nafisi, S. (1964). *The Source of Sufism in Iran*. Tehran: Foroughi.
- Onsorol Al maali, K. (1996). *Qaboos Nameh*. Edited by G.H. Yousefi. 8th ed. Tehran: Scientific and Cultural Publication.
- Sergent, L. T. (2021). *Utopianism: A Very Short Introduction*. translated by A. Yadollahpour, Tehran: Kargadan Publications.
- Parto Beyzaei Kashani, H. (2003). *History of Ancient Sport in Iran*. Tehran: Zavvar.
- Polak, J. (1982). *Travelogue (Iran and Iraninan)*. Translated by K. Jahandari. Tehran: Kharazmi.
- Rahmani, J. (2013). "From congregation chivalric mourning boards, look at the continuity and changes in the life of the common people of iran". *Anthropology Researches of Iran*. 3 (2). 47- 64.
- Razavi, S. (2016). *The History and Culture of Chivalry*. 2th ed. Tehran: Ettelaat.
- Razmjo, H. (1996). *Ideal and Perfect Human Being in Persian Epic and Mystical literature*. Tehran: Amirkabir.
- Riyaz, M. (2009). *Fotowwa-Nama, in Addition to the Treatise of Mir Seyed Ali Hamedani's jenerosity*. Tehran: Asatir.
- Rovion, F. (2006). *Utopia in the History of Western Thought with Texts from Moore, Klotz, Hugo, Guevara, Morley, Montesun, Cabe, Wells, Campanella, Saint Jost, Bellamy, Zamyatin, Fontel*. Translated by A. Bagheri. 1th ed. Tehran: Ney.

- Saeed Sheikly, S. (1988). *Guilds in the Abbasi's Era*. Translated by H. Alem Zadeh. Tehran: University publication center.
- Safa, Z. (1992). *The History of literature in Iran*. Vol. 1, 12th ed. Tehran: Ferdowsi.
- Sarraf, M (1991). *Rasayel Javanmardan (Including Seven Fotowa letters)*. 2th ed. Tehran, French Iranian Society of Iranology and Moein Publishing Company.
- Shabani, R. (1995). *The Fundamentals of Social History of Iran*. 4th ed. Tehran: Qum.
- Shafiei Kadkani, M. (2015). *Qalandariyyah in History (Transformations of an Ideology)*. 4th ed. Tehran: Sokhan.
- Shahri, J. (1998). *Social History of Tehran in 13th Century, Living and Business*. Tehran: Aghaghi.
- Sivasi, N. (2006). *Fotovat-Name*. Edited by S. Nafisi. Tehran: Sokhan.
- Sohrevardi, Sh. Y. (1994). *Shaykh Eshragh's Mossanafat*. Edited by S. H. Nasr. 1th ed. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Tishner, F. (2006). "Fotowah In Islamic Countries". In *the ritual of Chivalry*. H. Corban. (Translated by E. Naraghi) . 2th ed . Tehran: Sokhan. 132-141.
- Zarrinkoob, A. (2011). *Persian Sufism in its Historical perspective*. Translated by M. Kiwani. Tehran: sokhan



Analyzing the Utopian Components of Chivalry (Futuwwat) Discourses¹

Hossein Pooladian²

Received: 2022/10/14

Accepted: 2023/01/08

Abstract

In the realm of Iranian-Islamic civilization, chivalry (futuwwat) ritual, as a powerful subculture, has been the originator of multiple discourses according to the historical circumstances. This ritual arose out of a social and historical necessity against autocratic and anti-justice systems in different periods of Iran's history; in general, Ayyari system is a utopian thinking system, and the diverse discourses of futuwwat have reflected the various manifestations of this thought and system. This qualitative research was conducted using content analysis method. The results of this research demonstrate that each of the discourses of futuwwat, namely Ayyari, religious, Sufi, guilds, and championship (pahlevani) has pursued their ideals, respectively, in the form of war and rebellion and rejection of society's norms; justice-orientation, support of the oppressed and the manifestation of the perfect human-being in the visage of Imam Ali (A.S.); struggle against self and reaching unworldly and spiritual perfections; linking art and craft with the essence of truth as well as bringing the soul to the perfection of divine knowledge; disgust with oppression and tyrants, and arranging the unfortunate and uneven economic and social conditions of the poor.

Keywords: Chivalry (Futuwwat), Utopian, Ayyari discourse, Religious discourse, Sufi discourse, Guilds discourse, Championship (Pahlevani) discourse.

1. DOI:10.22051/jml.2023.41863.2408

2. PhD in Persian Language and Literature, Lecturer of Farhangian University of Bushehr, Bushehr, Iran. h.pouladian@ymail.com

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997