

بررسی و تحلیل گفتمان فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا سده هشتم هجری قمری

مجتبی گراوند^۱

صادق آیینه‌وند^۲

سید هاشم آقاجری^۳

سید محمد حسین منظور الاجداد^۴

چکیده: در تاریخ اسلام، فتوت در عرصه سیاسی- اجتماعی و بنا بر مقتضیات زمان و مکان، مفهومی سیال و گفتمان‌هایی متعدد داشته است. این مسئله اختلاف نظر مورخان و پژوهشگران را در مورد اهداف و مقاصد فتیان در پی آورده است. از آنجا که فتوت بیشتر متکی بر مردم و متن جامعه بود، به تدریج از یک مفهوم فردی به یک مفهوم و گفتمان اجتماعی تغییر یافت. فتوت با گسترش در ساحت اجتماع و سرزمین‌های اسلامی، در سده چهارم هجری قمری وارد مرحله جدیدی شد که با انعطاف در برابر تحولات سیاسی- اجتماعی و گرایش به نحله‌های فکری و مذهبی همچون صوفیان، ملامتیان، اهل تشیع و تسنن، نمودهای تازه‌ای یافت. این گروه‌ها متناسب با اهداف و اعتقادات خود، از الگوهای اخلاقی فتوت بهره گرفته و به لحاظ ذهنی و عینی بر آن اثر گذاشته‌اند؛ این مسئله در جنبه نظری و عملی فتوت تأثیر گذار بود، تا جایی که در سده ششم به نهادی سیاسی تغییر یافت. علی‌رغم تحول سیاسی حاصل از سقوط خلافت عباسی، فتوت در عصر مغولان و ایلخانان همچنان تداوم و گسترش یافت و از نهاد و گفتمانی سیاسی به نهاد و گفتمانی اخلاقی- صنفی، ولی با صبغه‌ای صوفیانه، تبدیل و تغییر ماهیت داد؛ تا جایی که در این دوران گفتمان فتوت صوفیانه و اصنافی کارایی فراوانی از خود نشان داد. هر گروه و طریقتی با گرایش‌های مذهبی و وجوه اشتراک و تمایز، فتوت و گفتمان خاص خود را داشته که این امر تا حدی در منابع و فتوت‌نامه‌ها، بازتاب یافته است. از آنجا که گفتمان‌های فتوت تا سده هشتم ملازمت و تقارن داشته‌اند، آن‌ها را نمی‌توان دقیقاً مشخص کرد. با توجه به اهمیت موضوع، این مقاله در صدد است به طور کلی و مشخص و با روش توصیفی- تحلیلی به بررسی گفتمان‌های فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا سده هشتم هجری قمری بپردازد.

واژه‌های کلیدی: گفتمان فتوت، نهاد فتوت، تصوف، ملامتی، تشیع، تسنن، اصناف.

۱ دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس gravand25@yahoo.com

۲ استاد گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس Aeneh_sa@modares.ac.ir

۳ استادیار گروه تاریخ دانشگاه تربیت مدرس H_aghajari@yahoo.com

۴ استادیار دانشگاه شهید بهشتی rashidfazl@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۶ تاریخ تأیید: ۹۱/۷/۱۵

Studing and Analising the Chivalry Discourse of Islam History during the 4th . to 8th Centuries A.H.

Mujtaba Geravand¹

Sadegh Ayinehvand²

Seyyed Hashem Aghajari³

Seyyed Muhammad Hosein Manzur ul- Ajdad⁴

Abstract: In the history of Islam, chivalry in the political – social arenas and based on time and place circumstances had a mobile sense and numerous discourses and this issue have caused different ideas of the historians and researchers on the aims and goals of chivalries. Since chivalry was most relied on people and texture of the society, it gradually changed from an individual sense to a social sense and discourse. Chivalry, by Spreading in the social arena and Islamic regions, entered to new stage in fourth century A.H. and through flexibility in front of social and political changes and with tendency to mental and religious sects such as the Sufis, Malamateh, Shiites and Sunnites found recent aspects. Each group and each path, with religious tendencies and common and different phases, had own special chivalry and discourse. This issue has reflected somewhat in the references and chivalry books. These groups ,corresponding to their own aims and believes, have benefited from moral patterns of chivalry and have affected on subjective and objective perspectives. This issue was affective on theoretical and practical aspects of chivalry, so that it changed to a political institution in sixth century A.H. despite the political change resulted from the fall of Abbasid caliphate, chiraly continued and developed in the age of the Mongols and the Ilkhanids and changed from a political institution and discourse to a Sufis moral – trade political institution and discourse and in this age the chivalry discourse appeared very useful. Since the discourses of chivalry were equivalent, they absolutely cannot be determined.

This paper, Regarding the importance of the subject, the paper aims with a descriptive-analytic method to study the Sufi chivalry discourses in the history of Islam during 4th to 8th centuries A.H.

Keywords: Chivalry Discourse, Chivalry Institution, Sufim (Mysticism), *Malamateh*, Shi'ism, Sunnite, Guilds

1 Phd.D.Student of Islamic History in Tarbiat Modares University gravand25@yahoo.com

2 Perrofesor Islamic History in Tarbiat Modares University Aeneh_sa@modares.ac.ir

3 Assistant Professor of History in Tarbiat Modares University h- Agajari@yahoo.com

4 Assistant Professor of History in Shahid Beheshti University rashidfazl@yahoo.com

مقدمه

در تاریخ اسلام، فتوت گفتمان‌ها و کارکردهای مختلفی داشته و از ابعاد مختلف شایسته تحلیل و بررسی است. به این معنا که فتوت طیفی از معانی و کار بست‌های دینی، دنیوی، اخلاقی، عملی و سیاسی را در بر می‌گیرد که در هر برهه از زمان یک یا چند معنای آن رخ نموده است. به دیگر سخن، فتوت در سیر تحول خود از معنایی انتزاعی و فردی، تا مفهومی اجتماعی، مسیری طولانی طی کرده و در طول تاریخ و بنا بر مقتضیات زمان و مکان، گفتمان‌ها، کارکردها، اسامی، مفاهیم و اشکال متنوعی یافته که این مسئله فهم ماهیت حقیقی آن را دشوار ساخته است. فتوت، واژه‌ای عربی و از ریشه «فتی» است که در متون عربی و فرهنگ‌های لغت بعضاً مترادف «مروت» و به معنای جوان نیکو خوی، شجاع، خدمتکار و همراه، بخشنده و قوی است.^۱ در زبان عربی، ارباب و مشایخ آنان را «ابو الفتیان و سید الفتوة» نامیده‌اند. فتی و مشتقات آن از قبیل «فتی»، «فتیان»، «فتیان» و «فتیه» نیز در قرآن ده بار ذکر شده است. معادل فتوت در زبان فارسی «جوانمردی» است و راه جوانمردان که در عربی «الفتوة» بوده، در فارسی «فتوت» نام گرفته است.

از آنجا که فتوت، در تاریخ و فرهنگ جوامع مسلمان تأثیری ژرف از خود به جا گذاشته است، مدتی است در کانون توجه محققان و پژوهشگرانی همچون گولپینارلی، فواد کوپرلی، فرانتس تشنر، کلود کاهن، هانری کربن، مصطفی جواد، عمر دسوقی، ابوالعلاء عقیفی، احمدامین، محمدرجب، محمد جودت، محمد ریاض، مرتضی صراف، محمدجعفر محبوب، مهران افشاری، اسماعیل حاکمی، پرویز ناتل خانلری، مهرداد بهار، عبدالحسین زرین کوب، سعید نفیسی، محمدرضا شفیعی کدکنی، فاطمه مدرسی، رحیم رئیس‌نیا، سید محمد دامادی و دیگران قرار گرفته است. نویسندگان محترم با نگارش مقاله‌های کوتاه و بلند و یا در بخش‌های کوچکی از آثار و کتاب‌های خود به صورت کلی و یا بسته و گریخته درباره فتوت قلم فرسوده‌اند، که این پژوهش به فراخور از زحمات آنان بهره‌مند گشته است.

با وجود این، در اکثر آثار، این پژوهشگران یا به آیین فتوت در شکل کلی آن توجه نموده، و یا با معرفی و تصحیح فتوت نامه‌ها در این زمینه کوشش‌های ارزشمندی به انجام رسانده‌اند و

۱ ابودریابوبکر محمد (۱۹۹۵)، *جمهرة اللغة*، ج ۲، بیروت: طبعة مكتبة الثقافة الدينية و طبعة دارصادر، ص ۲۱۵؛ محمدبن مکرم - بن علی بن منظور (۱۹۵۶)، *لسان العرب*، ج ۱۵، بیروت: دارصادر، صص ۱۴۵ - ۱۴۷؛ محب الدین زبیدی (۱۴۱۰)، *تاج العروس*، ج ۲، بیروت: دارالفکر، صص ۳۷-۳۹.

هر کدام سعی داشته‌اند فتوت را با رویکرد و از زاویه‌ای خاص، معرفی و تبیین نمایند؛ لذا نتایج به دست آمده نیز غالباً متفاوت و گاهی متناقض بوده‌اند. برخی فتوت را صرفاً از منظر دینی نگریسته و بحث را از قرآن و احادیث و گزارش‌های فتوت نامه‌ها آغاز کرده‌اند؛ و برخی دیگر با نگاهی منطقه‌ای، خواستگاه آن را در ایران و یا در شبه جزیره عربستان پیش از اسلام، جستجو کرده‌اند. ضمن ارج نهادن به زحمات و فعالیت‌های آنان، باید گفت که اولاً در این پژوهش‌ها به طور جامع و مشخص به بررسی و تحلیل گفتمان‌های فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا هشتم هجری قمری پرداخته نشده است. ثانیاً نویسندگان محترم به کلی گویی و تکرار مکررات با انشایی متفاوت بسنده نموده و به تفکیک و تشریح صحیح موضوع گفتمان فتوت پرداخته‌اند. ثالثاً برای پر نمودن خلأ موجود، جای یک پژوهش با رویکردی کلی و نو به منظور شناخت هر چه بیشتر گفتمان فتوت ضروری بود. این پژوهش نیز نارسایی‌ها و نقص‌هایی دارد که مشکلات پیش روی آن برای پژوهشگرانی که به چنین موضوع‌هایی می‌پردازند، کاملاً آشکار است؛ اما لاجرم این مسیر باید پیموده شود، تا بلکه در سایه تلاش و گام‌های بعدی، موفقیت‌ها و نتایج بیشتری در این زمینه به دست آید.

چالش‌های فرا روی بررسی و تحلیل گفتمان‌های فتوت و مسئله اجتماعی فتیان در تاریخ اسلام، به چند علت خلاصه می‌شود:

۱. از آنجا که فتوت به تدریج به یک نظام فکری و اجتماعی تغییر یافته است، این مسئله باعث گردیده که فتوت واجد منابع، مستندات و تبارشناسی ویژه‌ای باشد. بنابراین، بررسی گفتمان فتوت با اشکال مختلف نظامی، اجتماعی و سیاسی در گستره تاریخ اسلام، کار ساده‌ای نیست؛ خصوصاً اگر فتیان سمت و سویی مخالف با گفتمان‌های حاکم بر روزگار خود در پیش گرفته باشند.

۲. حوادث و موضوع‌های اجتماعی ریشه در آرمان‌ها و خواسته‌های بشر دارند، و چون این خواسته‌ها به طور مستقیم در تصرف و تجربه پژوهشگران قرار نمی‌گیرند، اهداف و منویات بازیگران صحنه یک حادثه اجتماعی، به راحتی در دسترس ناظران آن حوادث واقع نمی‌شوند؛ چه بسا به کاوش‌های متعدد نیازمندند و بسا که این عوامل هیچ‌گاه به طور کامل کشف نگردند.

۳. بسیاری از حوادث اجتماعی، به ویژه حوادث اعتراض‌آمیز و پرخاشگرانه، در واکنش به اوضاع و شرایط نامطلوب بر جامعه صورت گرفته است؛ شرایطی که معمولاً بخشی از آن‌ها

به مسائل فرهنگی، اقتصادی و سیاسی مربوط می‌شود؛ و چون علت این حوادث در طول زمان فراموش گشته و یا اعلام نشده‌اند، پیچیدگی بیشتری دارند.

۴. مسئله منابع و مآخذ و صحت و سقم آن‌ها، تحلیل و بررسی همه جوانب یک حادثه تاریخی، از جمله عوامل و زمینه‌های پیدایش آن را، با دشواری مواجه می‌سازد و به همین علت بررسی و تحلیل حوادث تاریخی، به طور مستمّر، امری لازم و ضروری است.

۵. اسامی مختلف فتوت و تعابیر اجتماعی آن همچون: عیار، شاطر، صعاليک و سالوکان، احداث، حرافیش، اخیان و غیره، که حاکی از افکار و سنت‌های رایج در میان فتنیان است، و با گذشت زمان، از مفاهیم سیال و مبهم حکایت می‌کند.

۶. منابع مکتوب تاریخی که حقیقت یا واقعیت اهل فتوت و همچنین باورهای ایدئولوژیک آنان را، خصوصاً در سده‌های نخست اسلامی، منفی جلوه داده‌اند. به نظر می‌رسد موقعیت اجتماعی ضعیف فتنیان، رویارویی آن‌ها با اشراف، دست یازیدن آن‌ها به اموال اغنیا و نیز تقسیم اموال به دست آمده بین فقرا، نقش مهمی در نگرش منفی مورخان نسبت به فتنیان داشته؛ اما با افزایش اقتدار معنوی تصوّف و پیوستگی آن با فتوت در سده‌های چهارم و پنجم هجری قمری، گزارش بسیاری از منابع از عملکرد فتنیان، رنگ ستایش‌آمیزی به خود گرفته است و این پیوستگی در اواخر سده ششم، یعنی در دوره خلیفه الناصر لدین الله عباسی، به بار نشست و حاصل آن دست یافتن آیین فتوت به «ایدئولوژی انسجام» بود.

۷. اطلاعات ناچیز و پراکنده از مظاهر اجتماعی فتوت در خلال آثار و متون تاریخی. بنابراین، شناور و سیال بودن، ابهام در موضوع فتوت، انشعاب آن، کمبود اطلاعات و پراکندگی آن در میان انواع کتاب‌ها، ایجاب می‌کند که محقق به منابع گوناگون تاریخی، ادبی و حتی جغرافیایی احاطه داشته باشد، تا بتواند به طور شفاف موضوع مورد بحث را بررسی کند. از این رو در این مقاله حتی الامکان سعی شده است با نگاهی کلی و همه جانبه، زوایای تاریک و پنهان این پدیده و موضوع اجتماعی در تاریخ اسلام روشن گردد. بر همین اساس و با توجه به عوامل و دغدغه‌های فوق‌الذکر، این مقاله به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش به وجود آمد: ۱. آیا در تاریخ اسلام، فتوت دارای گفتمانی واحد بوده، یا این که بنا به مقتضیات زمان و مکان، گفتمان‌ها و کارکردهای متعددی داشته است؟

فرضیه پژوهش نیز به قرار زیر است، از آنجا که غالباً نقطه اتکای فتوت، متن جامعه و مردم بوده است، بنابراین با گسترش در ساحت اجتماع و سرزمین‌های اسلامی، به طور

همزمان دارای گفتمان‌ها و کارکردهای مختلفی بوده و طرفداران و مدعیان زیادی، خصوصاً در میان صوفیان، ملامتیه، اهل تشیع، اهل تسنن و اصناف پیدا کرده، که ضمن اثرگذاری، از آن‌ها تأثیر پذیرفته است و این مسئله به سیال و شناور بودن گفتمان و مفهوم تاریخی فتوت منجر شده است. چون گفتمان‌های فتوت تقریباً همزمان بوده‌اند و رعایت تقدم و تأخر آن‌ها برای بررسی و تحلیل تا حدی مشکل است؛ به منظور تفکیک آن‌ها از یکدیگر، رفع ابهام و پیچیدگی، و انسجام مطلب در ذهن خواننده محترم، سعی شده است هر از کدام از این گفتمان‌ها به طور کلی و به صورت جداگانه بررسی گردد. بنابراین در این نوشتار به طور مشخص و کلی و تا حدودی بر اساس سیر تاریخی، به گفتمان و چه بسا خرده گفتمان‌های فتوت در تاریخ اسلام از سده چهارم تا هشتم هجری قمری، پرداخته خواهد شد.

۱. گفتمان فتوت اجتماعی

درباره تبارشناسی فکری و ایدئولوژی و خاستگاه فتوت، اتفاق نظری وجود ندارد؛ زیرا مطالعه فرهنگ‌های گوناگون نشان می‌دهد برخی ملت‌ها در این باره سنت‌ها و آیین‌های خاص خود را داشته‌اند. برخی محققان و نویسندگان با دیدگاه‌های ملی یا بر اساس اطلاعات موجود و یا حتی بر اثر بی‌اطلاعی از وجود این پدیده در مناطق دیگر، زادگاه خود را منشأ فتوت می‌دانند؛ اما از آنجا که فتوت فردی بیشتر در حیطه موضوع اخلاق قرار می‌گیرد، محدود به فرهنگ و جغرافیای خاصی نیست. می‌توان ریشه‌های فتوت را در ایران و شبه جزیره عربستان پیش از اسلام، جستجو کرد و گاه به صورت فردی یا در اجتماعات کوچک می‌توان از آن یاد نمود، که خود بحث و پژوهشی مستقل می‌طلبد.

پس از اسلام، فتوت در آغاز بیشتر حالت و مفهومی فردی داشته و علی‌رغم این که واژه فتوت در قرآن ذکر شده است، اما در زمان پیامبر^(ص)، در صدر اسلام، در عصر اموی و اوایل عصر عباسی، بیشتر مسلکی فردی بود و تشکیلات کاملاً مستقل و مشخصی نداشت و به تدریج در تاریخ اسلام، به عنوان آیینی نظری و عملی مطرح و به یک نهاد اجتماعی با اهداف و نتایج مختلف تبدیل شد. به طور کلی و با نتایج حاصل از منابع و مطالعات، این گروه‌ها به صورت‌های زیر در ممالک اسلامی دیده می‌شوند:

۱. دسته‌ای از جوانان که از جوامع مختلف برخاسته‌اند، مشاغل مختلفی دارند، وابستگی خانوادگی و قبیله‌ای ندارند و به هم وابسته‌اند و می‌کوشند در حد امکان زندگی راحتی داشته باشند

و در فضای وحدت، همدمی، عشق و علاقه متقابل و رفاقتی که به اشتراک اموالشان می‌انجامد، زندگی کنند. این گروه همان بوده که گاه شاهدگان را به خود علاقه‌مند می‌ساخته است.^۱

۲. دسته‌هایی از جوانان که از ستم، فقر، ناداری، بی‌عدالتی و تبعیض به جان آمده و خواهان عدالت بوده‌اند، چه در مال و چه در منزلت اجتماعی؛ همان‌هایی که آن‌ها را عیار، شاطر، صعالیک و سالوکان و ... نامیده‌اند و بزرگ‌ترین توفیق اجتماعی-سیاسی آن‌ها حکومت بر سیستان بود.

۳. گروه‌هایی از جنگجویان مذهبی و سیاسی که معمولاً ساکن مرزها بوده و به غازی معروف و در قلاع یا مواضع مستحکم به نام «رباط» اقامت کرده، عمر خود را در راه دین صرف می‌نموده‌اند. این گروه‌ها در خراسان و ماوراءالنهر بسیار بودند و مانند سایر اصناف تشکیلاتی داشتند.^۲ چنین جریان‌هایی نمایانگر تلاش طبقات و گروه‌هایی از مردم بود که برای دفاع از حقوق خود و وابستگان‌شان به فعالیت می‌پرداختند و به این ترتیب با چنین اقداماتی، نخستین سنگ بنای فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را پی‌نهادند. چنان‌که فرانتس تشنر در این باره می‌نویسد: «در جوار مجاهدینی که به خاطر ایمان جنگ می‌کردند، در شهرهای بزرگ اسلامی دسته‌های کم‌اهمیت‌تر، دور هم جمع شده و خود را فتیان می‌نامیدند. مقصود و هدف این دسته 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 علماء 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».^۳

علی‌رغم آن‌که برخی از مورخان به علت نگاه بدبینانه سعی داشته‌اند گروه‌های فتیان را در حاشیه و خارج از متن حوادث جامعه قرار دهند و اطلاعات اندکی درباره آن‌ها در اختیار پژوهشگران می‌گذارند، ولی با بررسی اقدامات و فعالیت‌های جسته و گریخته آنان، به نظر می‌رسد که نقطه اتکای فتوت، مردم و متن جامعه بوده است و باید حساب فتوت حقیقی و

۱ برای آشنایی بیشتر، رک: کیکاووس بن قابوس عنصرالمعالی (۱۳۶۵)، قابوس نامه، به اهتمام و تصحیح غلامحسین صدیقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ص ۲۴۳.

۲ رک: Claude Cahen (1991), "Futuwwa", *Encyclopedia of Islam*, vol II

۳ فرانتس تشنر (۱۳۳۱)، «فتوت در کشورهای اسلامی»، *مجله دانشکده ادبیات*، دوره ۴، ش ۲، تهران: ص ۸۲

اصیل را از مدعیانِ دروغینِ فتوت که فاقد اهداف و آرمانی متعالی بوده‌اند، جدا دانست. در واقع انجمن‌های جوانمردی آرمان شهری را در ذهن خود می‌پروراندند که برای رسیدن به آن ناگزیر از پاک‌سازی درون و برون بودند تا بتوانند انوار الهی را در غار دل‌های خود بتابانند. داستان‌های عیاری که بارزترین آن‌ها داستان «سمک عیار» است، مملو از جوانمردی و دوستی است.^۱ بنابراین، می‌توان فتوت را در چهار سده نخست اسلامی، ترکیبی از مفاهیم فتیان، عیاران، شاطران، صعالیک و صوفیان جوانمرد دانست که ضمن وجوه اشتراک و تمایز، هر کدام از این گروه‌ها فتوت خاص خود را داشته‌اند و از آنجا که فاقد چارچوب و حد و مرز مشخصی بوده‌اند، به دست دادن تعریف و تصویری دقیق و منسجم از اقدامات و فعالیت‌های آن‌ها، کاری مشکل است. هر چند عناوین و نمودهای فتوت متفاوت است، ولی تداوم و گسترش آن‌ها تا سده چهارم هجری قمری که مورد بررسی و تحلیل نگارنده این سطور قرار گرفت، در نتیجه اهتمام دین اسلام به فتوت، اختلافات طبقاتی، آشفتگی‌ها و مخالفت‌های سیاسی در برخی شهرهای اسلامی و ارتباط با تصوف بوده است. در این میان، فتوت صوفیانه بیش از دیگر گروه‌های اجتماعی به ارزش‌های اخلاقی، وفادار و ثابت قدم ماند و این جهت‌گیری باعث تقویت نظری و عملی فتوت گردید، که در سطور بعد به گفتمان فتوت صوفیانه پرداخته خواهد شد.

۲. گفتمان فتوت صوفیانه

تصوف مفهومی شناور است که نقطه آغازی برای آن یافت نمی‌شود و معمولاً دارای دو وجه مثبت و منفی بوده است. به نظر می‌رسد در عصر اسلامی، فتوت به علت آن که واجد زمینه اجتماعی و الگوهای اخلاقی مشابه با تصوف بود، مورد توجه متصوف قرار گرفته است. فتوت صوفیانه بر عفت، ایثار و مکارم اخلاقی استوار بوده و بر آن تأکید می‌ورزیده و گرایش صوفیان به اهل فتوت، در پوشش تمامی مذاهب شیعه و سنی، دیده می‌شود. فتوت صوفیانه، بر خلاف فتوت اجتماعی که در اعصار مختلف تغییر کرده و گاهی به صورت رفتارهای ضد اخلاقی نیز جلوه نموده، بیشتر جنبه اخلاقی و تربیتی دارد و معمولاً ثابت است. همچنین با مطالعه و بررسی منابع تاریخی و صوفیانه، پیوستگی عمیق میان فتوت و تصوف آشکار می‌گردد. چنان که اشاره شد، برخی از این منابع، فتوت را شکل عامیانه تصوف می‌دانند و

۱ برای آشنایی بیشتر، رک: فرامرز ابن عبدالله‌الکاتبارجانی (۱۳۸۲)، سمک عیار، بازنویسی علی شاهرودی و مقدمه محمد روشن، تهران: انتشارات صدای معاصر.

تجلی آشکار تصوف را در فتوت می‌بینند؛ به نحوی که در تاریخ اسلام گاهی تفکیک آن‌ها از یکدیگر مشکل است. شاید به همین علت برخی متصوفه، فتوت را جزو یکی از علوم صوفیه به شمار آورده‌اند و به مشترکات آن دو پرداخته‌اند.

بسیاری از مریدان سلسله‌های کبرویه و سهروردیه و اقمار آن‌ها در سده‌های هفتم و هشتم هجری قمری دارای گرایش‌های فتوت بوده‌اند.^۱ همچنین نخستین و مهم‌ترین آثاری را که در شرح منش و توضیح آداب و اصول فتوت پرداخته شده و به «فتوت‌نامه» موسوم‌اند، بزرگان اهل تصوف به رشته تحریر کشیده‌اند. از جمله این آثار می‌توان به فتوت‌نامه‌های ابوالعزیز حرمان- سلمی، عبدالرزاق کاشانی، شمس‌الدین آملی، شهاب‌الدین سهروردی، نجم‌الدین زرکوب و دیگران اشاره کرد. در آثار اهل تصوف، نام‌های صوفیانی که پیشینه عیاری و جوانمردی داشته‌اند، با القابی همچون جوانمرد، مرد، عیار و یا صلوک همراه است و فتوت را به عنوان شیوه درست زندگی ستوده و ویژگی مهم آن را راستی و آزادگی برشمرده‌اند. از آن جمله آن‌ها می‌توان از فضیل عیاض (م: ۱۸۷ هـ.ق)، معروف کرخی (م: ۲۰۰ هـ.ق)، حاتم اصم (م: ۲۳۷ هـ.ق)، ابو تراب نخسبی (م: ۲۴۵ هـ.ق)، احمد خضرویه (م: ۲۴۶ هـ.ق)، ابوحفص حداد نیشابوری (م: ۲۴۶ هـ.ق یا ۲۶۹ و یا ۲۷۷ هـ.ق)، شاه شجاع کرمانی (م: ۲۷۰ هـ.ق)، ممشاد دینوری (م: ۲۹۹ هـ.ق)، ابوعلی رودباری (م: ۳۲۲ هـ.ق) و ابوالحسن پوشنگی (م: ۳۴۸ هـ.ق) و... نام برد.^۲

سخنان بزرگان صوفیه در تعریف فتوت، دلیلی محکم بر پیوند و امتزاج فتوت و تصوف است؛ به گونه‌ای که حتی در برخی موارد فتوت را برتر از تصوف دانسته‌اند.^۳ به رغم این که صوفیان را می‌توان نظریه پردازان فتوت دانست و بیشترین نقش را پس از اسلام در تدوین نظری فتوت آن‌ها به عهده داشته‌اند؛ اما یکی از اختلافات عمده‌ای که بین متصوفه و اهل فتوت جلب نظر می‌کرد، به مسئله امرار معاش مربوط می‌شود. «آنان در زاویه نشستن و به ذکر و ریاضت پرداختن و مال اوقاف خوردن را خوش ندیده‌اند، هر کس باید این نکات را اساس قرار دهد

۱ شمس‌الدین آملی (۱۳۷۰)، «رساله فتوتیه»، در رسایل جوانمردان، با مقدمه و تصحیحات مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و معین، صص ۵۹ و ۷۴. کاشانی (۱۳۶۹)، تحفة الاخوان فی خصائص الفقیان، تصحیح سید محمد دامادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۲۲۳-۲۳۵؛ شهاب‌الدین عمر سهروردی (۱۳۷۰)، «فتوت‌نامه سهروردی»، در رسایل جوانمردان، با مقدمه و تصحیحات مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و معین، صص ۹۴-۹۶.

۲ درباره این افراد به طبقات الصوفیه سلمی، کشف‌المحجوب هجویری، رساله قشیریه ابوالقاسم قشیری، تذکره الاولیاء عطار و دیگر آثار فارسی و عربی صوفیان رجوع شود.

۳ کیکاووس عنصرالمعالی (۱۳۶۳)، همان، ص ۱۸۴؛ خواجه عبدالله انصاری (۱۳۶۳)، مقامات معنوی (ترجمه و تفسیر منازل المؤمنین)، به قلم محسن بیبا، ج ۴، تهران: آبی‌نا، صص ۱۰۷-۱۰۸.

که شغلی فراهم کند، صنعتی داشته باشد، کوشش کند و از دسترنج خود زندگی بگذرانند... به عقیده آنان هر صاحب شغلی و هر صاحب صنعتی مرشدی دارد. تعدادی از این مرشدان، مردانی هستند که واقعاً حیات داشته‌اند... تعدادی دیگر مرشدان خیالی‌اند.^۱

در برخی از فتوَت‌نامه‌های فارسی سده هفتم، جوانمردان به دو گروه «سیفی» و «قولی» تقسیم شده‌اند،^۲ که منظور از «سیفی» همان جوانمردان جنگجو و عیار پیشه، و مقصود از «قولی» جوانمردان پیشه‌ور و زهد پیشه بوده است. اما در فتوَت‌نامهٔ نجم‌الدین زرکوب از گروه سومی به نام «شربی» نیز یاد شده است که ظاهراً بیشتر از گروه قولی، صوفی منش بوده‌اند. نجم‌الدین زرکوب در این زمینه می‌نویسد: «میان شربیان به صوف بندند».^۳

پس از حمله مغول، به علت تغییراتی که در پی شکست از مغولان در عرصه زندگی اجتماعی و اقتصادی جامعه اسلامی به وجود آمد و این که فرهنگ مغولان تا حدی با تعلیمات صوفیانه و فتوَت همخوانی داشت، فتوَت صوفیانه بیش از طریقه‌های دیگر آن روزگار در جلب و جذب توده‌های شهری و روستایی توفیق یافته و به نظر می‌رسد که نسبت اصطلاح تصوّف عامیانه به فتوَت از سوی بزرگان تصوّف نیز به دلیل استقبال عوام‌الناس از آن طریقه اخلاقی و صوفیانه بوده است. از سوی دیگر، در این دوره با از بین رفتن حکومت مرکزی، طبقات مولد جامعه، چون پیشه‌وران و کشاورزان، برای رهایی خود به قیان و صوفیان گرویدند. در واقع نیاز متقابل باعث پیوند مغولان و ایلخانان با گروه‌های تصوّف گردید. صوفیان در دوره مغول، بنا به علل داخلی، همچون: ۱. انعطاف پذیری دینی مغولان، ۲. تأثیر فعالیت اقشار مختلف اجتماعی (کارگزاران حکومتی، وزیران و امیران و صوفیان)؛ و علل خارجی، همچون: ۱. دستیابی به موقعیت برتر در عرصه روابط خارجی، ۲. ارتباط ایلخانان با ممالیک و اردوی زرین و جغتایان و اردوی تولی؛ از اهمیت و احترام خاصی برخوردار بودند و بدین ترتیب زمینه نفوذ آنان فراهم شد و توانستند از این نفوذ در راستای پیشبرد اهداف خود استفاده کنند. به همین دلیل تصوّف و فتوَت به تدریج به چنان نیرویی دست یافتند که تا سده‌های بعد نیز نیروی مؤثر و حیاتی جامعه محسوب می‌گشتند، چنان که تکاپوهای آنان بیان شده است. درستی این موضوع از

۱ عبدالباقی گولبیناری [بی‌تا]، تصوّف در یکصد پرسش و پاسخ، ترجمه توفیق سبحانی، نشر دریا، ص ۱۳۶ و ۱۳۷.

۲ ناصری (۱۹۴۴م)، فتوَت‌نامهٔ مولانا ناصری، تصحیح فرانتس تشنر، لایپزیگ، صص ۲۴-۲۵؛ سه‌رودی، همان، ص ۱۰۱.

۳ نجم‌الدین زرکوب (۱۳۷۰)، «فتوَت‌نامه»، در رسایل جوانمردان، با مقدمه و تصحیحات مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه و معین، ص ۱۹۲.

گزارش‌های منابع و سفرنامه‌های مربوط به آن دوره، خصوصاً در لابه‌لای اطلاعات ابن بطوطه، گسترش نفوذ و قدرت معنوی و نیز سیاسی-اجتماعی این گروه‌ها آشکار می‌گردد. هر چند در برخی سلسله‌های متصوفه ذکر از فتوت نشده، با وجود این، آن سلسله‌ها از فتوت خالی نبوده و فتوت آنان در بطن تصوف قرار داشته است. اما شاخه مهم تصوف، یعنی ملامتیّه، با فتوت پیوندی محکم یافت، که در سطور بعد به گفتمان فتوت ملامتیّه پرداخته خواهد شد.

۳. گفتمان فتوت ملامتیّه

در سده سوم هجری قمری، ملامتیّه که انشعابی از تصوف بود، ادعای جدایی، انتقاد از تصوف انحرافی و اصلاح وضع نامطلوب موجود را داشت. قرار دادن فتوت در کنار دو جریان تصوف و ملامتیّه و مجزا کردن این سه آیین از یکدیگر، در حالی که اصول نظری و مبادی فکری تقریباً یکسان و مشابهی دارند، کاری دشوار است و بررسی و مطالعه سه آیین فتوت، تصوف و ملامتیّه را در طول تاریخ با مشکل مواجه می‌سازد و حتی اگر حساب فتوت را از مذهب تصوف و از ملامتیّه جدا کنیم و خط سیر هر کدام را جداگانه پی بگیریم، در نهایت به نقاطی خواهیم رسید که این راه‌ها دوباره با یکدیگر به تقاطع می‌رسند. به طور کلی، در علل پیدایش ملامتیّه باید به سه عامل عمده توجه داشت: ۱. بروز قشری‌گری و ریاکاری در میان صوفیان و زاهد نمایان. از ابوحفص حداد که از بزرگان اهل ملامتیّه است، سؤال شد: ملامتیان از چه بدین نام خوانده می‌شوند؟ پاسخ داد: «چون ایشان زشتی‌های نفس خود را به خلق می‌نمایانند و خوبی‌های آن را پنهان می‌کنند و مردم ظاهر زشت آن‌ها را ملامت می‌کنند». همچنین از وی نقل است که در پاسخ نامه شاه شجاع کرمانی نوشته بود: «راستی که نفس امّاره بالسوء است و نافرمانی در آن نهفته است و فرمانبردار نمی‌گردد. پس به واسطه ملامت با نفس ستیزه کن». ۲. فعالیت کرامیان در نیشابور. ۳. اما عامل سومی که همچنین در تکوین ملامتی‌گری نقشی اساسی داشته، تصوف متشرعانه اهل صحو بوده است. ملامتیّه احوال ناشی از

۱ نصرالله پورجوادی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی، ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، صص ۴۰۵ - ۴۰۷.
 ۲ کرامیان بیروان ابوعبدالله محمدبن کرام، زاهد و صوفی سیستانی، بودند که با ظاهری آشفته به میان مردم می‌آمدند و آنان را موعظه می‌کردند و به قصد ارشاد مردم از شهری به شهری رهسپار می‌شدند. اینان رفتار خشونت‌آمیز و متعصبانه‌ای با مردم داشتند و همین تظاهرات زاهدانه و رفتار تند باعث شد تا برخی از صوفیان در برابر اینان بایستند. این نوع زهد کرامیان همان چیزی بود که ملامتیّه آن را مبنی بر رؤیت خلق می‌شمردند و زهد کاذب می‌دانستند. رک: محمد بن منور (۱۳۸۵)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، ج ۲، تهران: انتشارات آگه، ص ۶۴۲

سکر و غلبه را نوعی خودنمایی و ریا تلقی می‌کردند.^۱

آیین ملامتیان شامل دو اصل مهم بوده است: ۱. ستیز با کبر؛ ۲. ستیز با ریا. کاشانی در این باره می‌نویسد: «معظم آفات فتوت، دعوی است و نظر نفس بر فضیلت خویش و ...»^۲ با مقایسه دو کتاب الفتوة از سلمی، و رساله فی الفتوة از ابوالقاسم قشیری، معلوم می‌شود که آموزه‌های فتوت با ملامت تناسب زیادی داشته است.^۳ گولپینارلی آمیختگی فتوت و ملامت را نتیجه شباهت جهان‌بینی و نزدیک بودن اساس اعتقادات این دو گروه می‌داند.^۴ ابوالعلاء عقیفی بر آن است که فتوت و ملامتیّه یک مقوله هستند: «ملامتیان همان فتیان هستند که رنگ عوض کرده‌اند».^۵ در یک جمع‌بندی، به طور کلی علل نزدیکی ملامتیّه به فتوت به شرح ذیل است:

۱. تعریف یکسان از «فتی» و «ملامتی». ابوحفص حداد گوید: «اگر احمد خضرویه نبود، فتوت و مروّت پیدا ننگشتی».^۶ محی‌الدین ابن عربی این گونه از آنان ستایش می‌کند: «اگر مقام و منزلت آنان برای خلق آشکار می‌شد هر آینه آنان را خدایان خویش می‌انگاشتند».^۷ نجم‌رازی، در وصف آنان می‌گوید: «ملامتی بودن از صفات مریدان قلمداد شود، مرید باید که ملامتی صفت باشد و ...»^۸ فرقه‌های بسیاری چون جامیه، ادهمیه، بابائیه، بکناشیه، مولویه، حروفیه و خَمرویه خود را از ملامتیان شمرده‌اند.^۹ همچنین اخبار و منابع تاریخی از حضور و فعالیت ملامتیّه در آناتولی در سده‌های هفتم و هشتم هجری قمری خبر می‌دهند.

۲. شباهت اصول فتوت با اصول ملامتی، همچون دوری از تظاهر و تن‌پروری، توجه به اجتماع، کار و فعالیت اقتصادی. شایان ذکر است که در سده‌های بعدی ملامتیّه مانند صوفیه، به رؤیت خلق و انحراف از اصل کشیده شدند. این انحراف‌ها رفته رفته فرونی یافت، تا آنجا که فتیان و پیروان آنان، یعنی قلندران، دچار انحطاط شدند و خود کج‌روی‌هایی را آغاز

۱ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۸۵)، جستجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۳۳۵.

۲ عبدالرزاق کاشانی، همان، ص ۲۶۵.

۳ برای آشنایی و توضیحات بیشتر، رک: ابوعبدالرحمن سلمی (۱۳۸۱)، کتاب الفتوة، ترجمه قاسم انصاری، تهران: انتشارات حدیث امروز؛ ابوالقاسم قشیری (۱۳۶۴)، ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲.

۴ عبدالباقی گولپینارلی (۱۳۷۹)، فتوت در کشورهای اسلامی، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: انتشارات روزنه، چ ۱، ص ۹۴.

۵ ابوالعلاء عقیفی (۱۳۷۶ ش)، الملامتیّه و الصوفیه و اهل الفتوة، ترجمه نصرت الله فروهر، تهران: انتشارات الهام، چ ۱، ص ۱۱۴.

۶ ابی‌الحسن علی بن عثمان هجویری (۱۳۳۶)، کشف‌المحجوب، والتین ژوکوفسکی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۱۵.

۷ محی‌الدین ابن عربی (۱۹۹۴)، فتوحات مکیه، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ص ۳۵.

۸ نجم‌رازی (۱۳۶۶)، مرصادالعباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳، ص ۲۶۱.

۹ عبدالباقی گولپینارلی (۱۳۶۷)، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: انتشارات کیهان، ص ۳۷۳.

کردند.^۱ فعالیت آشکار قلندریه به وسیله شیخ جمال‌الدین ساوجی در سال ۶۲۰هـ.ق در دمشق پدید آمد. او تراشیدن موی سر و ابرو را بنیاد نهاد. محمد بلخی شاگرد و پیرو او، پوشیدن جوال را بر آن افزود. البته قلندران بعد از شیخ جمال به پوشش خاصی تن ندادند و گاه جامه سربازان و عیاران، گاه پوست و در غالب موارد هم لباسی نه در خور اهل تقوا می‌پوشیدند.^۲ برای ایضاح بیشتر باید گفت که عنوان قلندری در تحولات تاریخی خود، مفهوم و معنای واحدی نداشته است. شفیع کدکنی بر این نظر است که قلندریه در طول تاریخ با دو چشم‌انداز کاملاً متضاد نگریسته شده‌اند: یکی از دید «اصحاب ملامت»، و دیگری از چشم‌انداز «هواداران اباحه و بی‌قیدی». چشم‌انداز نخست تا قلمرو عالی‌ترین مراحل ارتباط انسان با خدا ایشان را به اوج می‌برد، در پایگاهی که جز گروه بسیار اندکی از اولیاء الله هرگز نتوانسته‌اند از آن برخوردار باشند؛ و دیدگاه دوم تا مرز پست‌ترین شهوترانان شکمبارۀ ولگرد روزگار، ایشان را فرود می‌آورد، در حد مردمی که هیچ اصلی از اصول اخلاقی، اجتماعی و دینی را هرگز نپذیرفته‌اند.^۳ در این میان سعدی در وصف درویش قلندریه می‌گوید: «طریق درویشان ذکر است و شکر و خدمت و طاعت و ایثار و قناعت و توحید و توکل و تسلیم و تحمل».^۴ همچنین حافظ بیش از هر شاعری در اشعار خود به روش قلندران، رندان و روش ملامتیه علاقه و توجه نشان داده است. به عنوان نمونه:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم
که در طریقت ما کافری ست رنجیدن^۵

یا در جایی دیگر می‌گوید:

وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر
ذکر تسبیح ملک در حلقه زنار داشت^۶

۱ تقی‌الدین ابوالعباس مقریزی (۱۳۶۲)، *الخطط المقریزی*، ج ۴، مصر: ص ۸۰؛ عبد‌الله بن محمدانصاری (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات توس، ص ۸۲.
۲ برای اطلاع از تفاوت میان ملامتیه و قلندریه، رک: عزالدین محمود کاشانی (۱۳۶۷)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، به تصحیح جلال‌الدین همایی، مؤسسه نشر هما، تهران: ص ۱۲۲؛ نورالدین عبدالرحمن جامی (۱۳۷۵)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات، ج ۳، ص ۱۱؛ محمد کاظم یوسف پور (۱۳۸۰)، *نقد صوفی*، تهران: انتشارات روزنه، ص ۱۱۳.

۳ محمد رضا شفیع کدکنی (۱۳۸۶)، *قلندریه در تاریخ (دگردیسیهای یک ایدئولوژی)*، تهران: انتشارات سخن، ص ۵۱.

۴ شیخ مصلح‌الدین سعدی شیرازی (۱۳۶۸)، *گلستان*، تحقیق غلام‌حسین یوسفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ص ۶۸.

۵ شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی (۱۳۸۰)، *دیوان اشعار*، تهران: انتشارات زرین، ج ۱۳، ص ۳۳۶.

۶ همان، ص ۹۳.

عبدالحسین زرین کوب بر این نظر است که ارتباط اهل فتوت با ملامتیه و صوفیه چنان بوده که برخی از صوفیان و ملامتیان از دهلیز فتوت وارد جرگه تصوف و ملامت شده‌اند.^۱ با این توضیحات مختصر، به نظر می‌رسد که ارتباط ملامتیه با فتوت بیشتر از دیگر فرق صوفیه بوده است. شاید یکی از محدود تفاوت‌های میان فتوت و ملامتیه را بتوان اعتقاد ملامتیه به زهد مفرط دانست و این که آنان دنیا را وسیله‌ای برای رسیدن به کمال روحی و اخلاقی ضروری می‌انگاشتند؛ در حالی که فقیان به این حد افراطی نبودند و برخی اعمال و رفتارهای خود را برای تشویق و ترغیب دیگران به عمل صالح علنی می‌ساختند.^۲ نقدی که شاید بر ملامتیه وارد باشد این است که بعدها افرادی که خواستار الحاد و زیر پا گذاشتن شریعت و خواستار آزادی بیشتر بودند، از شعارهای این گروه استفاده کردند و باعث انحراف آن شدند. شایان ذکر است که عموم ملامتیان و صوفیان به صورت ظاهری و پنهانی به فتوت به عنوان آیینی اخلاقی توجه داشته و عمل به روش‌های فتوت را به عنوان یک ارزش تلقی می‌نموده‌اند. سزاوار یادآوری است که در کنار طریقت‌های صوفیانه، هر کدام از مذاهب تشیع و تسنن نیز گفتمانی جداگانه و با صبغه صوفیانه داشته‌اند، که به طور مشخص و مجزا به آن‌ها نیز پرداخته خواهد شد.

۴. گفتمان فتوت و تشیع

با مطالعه منابع و فتوت‌نامه‌ها، به نظر می‌رسد که اهل فتوت راه خود را، راه علی^(ع) می‌دانستند و محبت علی^(ع) و اهل بیت^(ع) را به عنوان بزرگ‌ترین فضیلت پذیرفته‌اند؛ این ویژگی در فتوت‌نامه‌ها آشکارا به چشم می‌خورد.^۳ آنان پیوسته به احادیث مربوط به فتوت علی^(ع) و حتی به بعضی حکایات مجعول، استدلال کرده‌اند. نویسندگان فتوت‌نامه‌ها علاوه بر این که حضرت علی^(ع) را شاه جوانمردان دانسته‌اند، برخی از رسوم متعارف فقیان از جمله «شرب قدح و لباس

۱ عبدالحسین زرین کوب (۱۳۷۹)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: انتشارات امیرکبیر، ص ۸۸.

۲ میرسید علی همدانی (۱۳۸۲)، *فتوت‌نامه*، تصحیح محمد ریاض، به اهتمام عبدالکریم جریزه دار، تهران: انتشارات اساطیر، ص ۴۸؛ همچنین رک: *الفتوة سلمی*، چهل و پنج اصل ملامتیه.

۳ شایان ذکر است که این ویژگی در کهن‌ترین فتوت‌نامه‌ها که رنگ تسنن دارند، نیز آشکارا به چشم می‌خورد. این ویژگی در فتوت‌نامه‌های بعدی تقویت شده و حالت غلو به خود گرفته است. در فتوت‌نامه‌های اهل سنت حضرت علی^(ع) را با لفظ «امیرالمؤمنین» و امامان اهل بیت را با لقب «علیه‌السلام» یاد می‌کنند. علمای حدیث بحث کرده‌اند که در روز بدر فرشته‌ای که نام او رضوان بود، ندا در داد که «لافتی إلا علی». رک: ابن‌المعمار حنبلی، *الفتوة*، ص ۱۴۲ و تفسیر طبری، ج ۳، ص ۱۴۰۲؛ سید بن طاووس رضی‌الدین، *الطوائف فی معرفة مذاهب الطوائف*، ص ۴۱۴.

ازار و بستن میان»^۱ را به او نسبت داده‌اند. کاشانی نسبت فتوت امیرالمؤمنین علی^(ع) با فتوت ابراهیم^(ع) را چون نسبت نبوت ابراهیم^(ع) با آدم^(ع) دانسته است.^۲ همچنین اهل فتوت حضرت علی^(ع) را «منبع فتوت و معدن مروّت»^۳ و «قطب مدار فتوت»^۴ دانسته‌اند. مواجهه جوانمردانه حضرت علی^(ع) با دشمنان و حتی قاتل خود، حدیثی است که مکرراً در فتوت نامه‌ها مذکور است.^۵ با نگاه و تحلیل جامعه‌شناسی تاریخی، به نظر می‌رسد که در سده‌های آغازین اسلامی، عواملی همچون اختلاف طبقاتی، بحران‌های اقتصادی و آشفتگی‌های سیاسی در جامعه اسلامی، برای گروهی ثروت و قدرت، و برای گروهی دیگر فقر و بدبختی به بار آورد. این مسئله، وجود جنبش‌های اجتماعی را که یکی پس از دیگری در جامعه اسلامی رخ نمود، برای ما تبیین می‌کند و علل شورش طبقات ستم‌دیده را در برابر ستمکاران آشکار می‌سازد. نتیجه این تغییر و تحولات، تبعیض در توزیع امکانات، مشاغل، مناصب و ... بود.^۶ کسانی که تحت فشار حکومت و در معرض فقر، ظلم و اختناق قرار داشتند، ناگزیر به اهل فتوت می‌پیوستند و این جماعت را پناهگاه خود می‌دیدند.

به علت ریخت و پاش‌های برخی از صحابه ثروتمند و حاکمان اموی و عباسی و احیای رسوم جاهلی، به ویژه تفاخر نژادی و توهین به موالی توسط امویان، گروهی ناراضی به وجود آمد که بیشتر از میان موالی و شیعیان بودند. این مسئله تا حدی باعث پیوند میان موالی و شیعیان شد و بعدها در شکل‌گیری فتوتی که صبغه شیعی داشت، دخیل بود. برخی از پژوهشگران نیز معتقدند، همان‌گونه که زهد از تشیع ریشه گرفته، به همان‌گونه فتوت نیز از تشیع نشأت یافته است و زادگاه هر دو را محیط کوفه می‌دانند. زیرا کوفه در آن عصر مرکز ستمگری، ظلم، بیداد، سرکشی، فقر، ترس و این قبیل مشکلات بوده است و عکس‌العمل طبیعی در مواجهه با این وضع آن است که مردانی متصف به سبک روحی، پهلوانی و فتوت به دفاع از

۱ عبدالرزاق کاشانی، همان، ص ۲۳۱.

۲ همان، صص ۲۲۹-۲۳۰.

۳ میرسید علی همدانی، همان، ص ۱۹۶.

۴ محمد بن محمود شمس‌الدین آملی (۱۳۷۹)، *نفائس الفنون*، به اهتمام ابوالحسن شعرانی، ج ۲، تهران: انتشارات اسلامی، ص ۱۱۳.

۵ ابن‌معمار حنبلی (۱۹۵۸)، *الفتوة*، تصحیح و مقدمه مصطفی جواد، بغداد: مطبعة شفیق، ص ۱۴۲.

۶ راجع به ثروت برخی از خلفا و صحابه صدر اسلام، رک: مسعودی (۱۳۶۹)، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۱، صص ۶۹۰-۶۹۱ همچنین راجع به تأثیر فتوحات و زمین‌های اقطاعی در ایجاد تضاد طبقاتی و اختلافات اقتصادی، رک:

ابوبوسف، *الخراج*، ص ۵۷؛ یحیی‌بن آدم، *الخراج*، صص ۷۳-۷۴؛ ابن‌سلام، *الاموال*، ص ۱۲۵؛ صابی، *الوزراء*، ص ۲۹.

بیچارگان و دستگیری از مستمندان برخیزند.^۱

در زمان حکومت حجاج بن یوسف ثقفی، گروه‌های فتوت با تلفیقی از مروّت و دیانت در کوفه شکل گرفت. از نمونه های جوانمردی در کوفه، ابراهیم بن شریک (م: ۹۲ هـ) بود که خود را به جای ابراهیم نخعی تسلیم مأموران حجاج کرد و تا آخر عمر در زندان او ماند.^۲ از این گفتار و کردارها چنین برمی آید که اوضاع و احوال فتوت کوفه، گونه‌ای از پهلوانی و از خودگذشتگی به وجود آورد و سبب شد آنان به دفاع از درماندگان و مستمندان برخیزند.

پس از فروپاشی خلافت اموی و بر آمدن عباسیان و انتقال پایتخت از شام و بنای بغداد، فتوت نیز پس از زوال نسبی اهمیت شهر کوفه، به بغداد انتقال یافت. فتوت اخلاقی کوفه در بغداد پایتخت عباسیان کارکردی دوگانه و منفی پیدا کرد و به صورت گروه‌های شورشی و دزد درآمد که در پی شورش، غارت دکان‌ها، بازارها و خانه‌های ثروتمندان بودند.^۳ به نظر می‌رسد این گروه‌ها به دلیل توزیع ناعادلانه ثروت در جامعه اسلامی، خواهان انتقام از ثروتمندان و طبقات متمکن جامعه بودند. ابن بابویه در مورد حلقه‌های اتصال تصوف و تشیع، به موضوع فتوت پرداخته و میان فتوت بغدادی که آن را مردردنی و خبثت می‌نامد، با نوع مطلوب آن تفاوت قائل بوده و جوانمردی را مصداق عبارت مشهور «لافتی إلاّ علی» دانسته است.^۴ در آغاز سده سوم، همانند سده دوم هجری قمری، در بغداد نیز مانند کوفه نوعی فتوت دارای شکل و شالوده‌ای مبنی بر بردباری و آزار و شکنجه وجود داشته است. وی در ادامه تأکید می‌ورزد، چه بسا برخی از جوانمردان افتخارشان صبر بر آزار و اذیت بود. این موضوع می‌تواند دلیلی بر انتساب فتیان به تشیع باشد؛ زیرا منابع از آزار و اذیت شیعیان در آن زمان حکایت می‌کنند. قاضی تنوخی در مورد علت برخی شورش‌های عیاران چنین گزارش می‌دهد: «عیاران در بغداد به سال ۳۵۰ هـ شورش کردند و علت آن کشته شدن مردی علوی بود».^۵ همچنین یکی از تجار معروف بغداد به نام «ابوسعادات جبیلی» هر جمعه با لباس رزم

۱ هانری کرین (۱۳۶۳)، *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، تهران: نشر نو، ص ۱۸۶.

۲ کامل مصطفی شیبی (۱۳۵۹)، *همبستگی میان تصوف و تشیع*، ترجمه علی اکبر شهایی، تهران: دانشگاه تهران، ص ۲۶۴؛ هانری کرین، همان، ص ۱۸۶.

۳ رک: ابن جوزی (۱۹۹۵)، همان، ج ۵، ص ۲۴۳؛ مسعودی (۱۳۶۹)، همان، ج ۲، ص ۴۰۴؛ ابن خلدون، همان، ص ۳۰۶؛ طبری، همان، ج ۷، ص ۵۹؛ جاحظ، همان، ص ۱۳۲؛ اصفهانی، همان، ج ۲، صص ۳۴۵-۳۴۷؛ توحیدی، همان، ص ۱۶۵ و حنبلی (۱۹۵۸)، همان، مقدمه مصطفی جواد، صص ۱۳-۱۵.

۴ ابوجعفر محمدبن بابویه قمی (۱۳۶۱)، *معانی الاخبار*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ص ۳۹.

۵ به نقل از هانری کرین، همان، ص ۱۸۹.

مخصوص و شمشیر بر کشیده، همراه با مردمی که در مسجد بودند، ظهور امام زمان را انتظار می کشیدند.^۱

تمایل خلیفه الناصر لدین الله عباسی به فتوت و طرفداری از علویان، می تواند حاکی از ارتباط فتوت با تشیع باشد. وی بعدها در منشوری که برای جماعات فتیان خود منتشر نموده (۶۰۴هـ.ق)، حضرت علی^(ع) را نمونه برتر جوانمردی و پیر همه جوانمردان معرفی کرده است.^۲ ابن تیمیّه - حرّانی (۷۲۸هـ.ق) در باب رد انتساب پوشش اهل فتوت، سروال (شلوار) فتیان و شباهت خرّقه های تصوّف، به حضرت علی^(ع)، سخن رانده است.^۳ دو نکته از گفتار وی به دست می آید: نکته اول، نشان از وجود و پویایی این آیین تا روزگار وی دارد. نکته دوم حاکی از قرار بنیان نظام فتوت بر آموزه های تشیع (البته نه در معنای فقهی و یا سیاسی آن) است. همچنین در تاریخ حله، از خاندانی از سادات به نام «آل معینه» یاد شده است که نقابت و صدارت مناطق حاشیّه فرات را در اختیار داشته اند و در عهد الناصر، سراویل فتوت از سوی وی به آن خاندان شیعه مذهب اعطا شده است.^۴

اما پس از حمله مغول، تصوّف، برخلاف تباین ادوار پیشین با تشیع، به آن نزدیک شد و تأثیر این دو از همدیگر، نتایج سیاسی و اجتماعی فراوانی به بار آورد. به تبع نزدیکی تشیع و تصوّف به همدیگر و رونق تشیع در نواحی مختلف، به علت تساهل و تسامح مذهبی مغولان، فتوت نیز که در دوره اسلامی با تصوّف تقارب حاصل کرده بود، بیشتر به تشیع گرایش پیدا کرد؛ به طوری که در سده های بعد آیین های پهلوانی و عیّاری و اصول اخلاقی حاکم بر زندگی پهلوانان بیشتر رنگ و بوی شیعی و صبغه ای صوفیانه یافت.^۵ بیشترین اشتراک بین فتوت و تشیع را می توان در ضمن آداب و رسوم تشریف فتیان به فتوت مشاهده نمود. از جمله این آداب می توان به ذکر نام دوازده امام و روشن نمودن چراغ پنج فتیله، که اشارت بر محبت پنج تن آل عباست، اشاره نمود. همچنین قرائت دعای امام جعفر صادق^(ع) در هنگام گره زدن شد، بر

۱ محمد صالح داوود الفزار (۱۹۷۱)، *الحیة السیاسیة فی العراق فی العصر العباسی الأخير*، نجف: مطبعة القضاء، صص ۱۶۲-۱۶۳.

۲ ابن حماد حنبلی [بی تا]، *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، ج ۴، بیروت: دار الفکر العربی، ص ۲۷۵؛ ابی طالب بن ساعی (۱۹۳۴)، *الجامع المختصر*، ج ۹، بغداد: المطبعة الکاتولیکیه، ص ۴۶.

۳ ابو عباس بن تیمیّه (۱۹۹۳)، *مجموع فتاوی*، ج ۱۱، بیروت: دار الفکر، ص ۸۳.

۴ شیخ یوسف کرکوش (۱۳۷۲)، *تاریخ الحله*، القسم الثانی، قم: الشریف الرضی، ص ۳۷.

۵ رک: مصطفی شیبی، همان، صص ۷۵-۱۳۵؛ گولبینارلی (۱۳۷۹)، صص ۷۶-۷۷.

گرایش‌های شیعی نزد اهل فتوت در دوره ایلخانان دلالت می‌کند.^۱ این وضعیت به عنوان یکی از دلایل تعالی و بهره‌مندی دو سویه تشیع و فتوت، و نقش مؤثر آن دو در شکل‌گیری تحولات سیاسی-اجتماعی جامعه ایلخانی محسوب می‌گردد که نمونه بارز آن نهضت سرداران بود. شایان ذکر است که نمی‌توان گروه‌های فتوت پس از عهد مغول را در شام یا آسیای صغیر، تماماً شیعه دانست، زیرا بیشتر این گروه‌ها بر مذهب اهل سنت بوده‌اند؛ اما گروه‌های فتوت سنی مذهب (جدا از فتوت نبوی در شام) از انتساب آیین خود به امام علی^(ع) ابایی نداشتند. در سطور بعد به گفتمان فتوت و تسنن نیز پرداخته خواهد شد.

۵. گفتمان فتوت و تسنن

همان‌طور که بیان شد، گفتمان فتوت تنها مختص به شیعه نبوده، بلکه در بین دیگر مذاهب از جمله تسنن نیز وجود داشته است. حتی در جنبش عیاران در سیستان و خراسان، دلیلی بر تمایلات شیعی آنان یافت نشده، زیرا گرایش‌های قومی و ملی در آن‌ها قوی‌تر از جنبه‌های مذهبی بوده است با این حال، در فتوت نامه‌هایی که از اهل تسنن به جا مانده است، علاقه و گرایش به حضرت علی^(ع) و خاندان او آشکارا دیده می‌شود. با شکل‌گیری گروه‌های فتوت در بغداد به دست شیعیان، اهل سنت نیز در میان خود گروه‌هایی با این تسمیه پدید آوردند. زیرا تعصب مذهبی و رقابت بین این دو مذهب در بغداد به حدی بود که اهل سنت در برابر روز غدیر، «یوم الغار»^۲ و در برابر روز عاشورا، «قتل مصعب بن زبیر» (۷۱ م) را علم کردند. با تسلط آل‌بویه بر عراق و تشدید اختلافات مذهبی بین شیعه و سنی، اهل سنت نیز در شام فتوتی به نام «نبویه» به وجود آوردند که نقش عمده‌ای در درگیری بزرگ بین شیعه و سنی (به سال ۳۶۱ هـ.ق) و به آتش کشیدن محله کرخ داشتند.^۳ از قرار آنچه ابن‌جبیر می‌آورد، در روزگار وی، علویان و شیعیان از لحاظ جمعیت بر اهل سنت برتری داشته‌اند. ابن‌جبیر از فعالیت نبویان اظهار تعجب می‌کند.^۴

شایان ذکر است که در شام نیز گروه‌های فتوت سنی مذهب فعالیت چشمگیری داشتند.

۱ کاشفی، همان، صص ۱۴۰ و ۱۴۷.

۲ روز همراهی خلیفه اول با پیامبر^(ص) در غاری بر سر راه مکه به مدینه.

۳ عزالدین ابن‌اثیر (۱۹۸۰)، *الکامل فی التاریخ*، ج ۷، بیروت: دارالکتاب العربی، ص ۲۰۰؛ حنبلی، همان، ص ۳۷.

۴ محمدبن احمدبن جبیر (۱۹۸۴)، *رحلة ابن جبیر*، بیروت: دار صادر، ص ۱۶۱.

یکی از این گروه‌ها که در آغازهای سده پنجم در حلب ظهور کرد، «أحداث» یا «جوانان» بودند. این گروه بر ضد خلفای فاطمی که قصد تصرف حلب را داشتند، وارد جنگ شدند و «صالح بن مرداس» امیر آن شهر را یاری دادند.^۱ از سرشناس ترین شیوخ فتوت در بلاد شام، امیر «اسامه بن منقذ» (۵۴۸) بود که جنگ‌های صلیبی باعث شهرت وی شد. اسامه از امرای خاندان معروف بنی منقذ و صاحب قلعه شیرز نزدیک حماة بوده که در سال ۵۴۰ سفری به مصر کرده و آیین فتوت را در آنجا نیرو بخشیده است.^۲

همچنین، در عصر ممالیک و عثمانی، می‌توان از «حرافیش» نام برد که به عنوان یکی از گروه‌های فرودست اجتماعی و شهری جهان اسلام، قشرهایی را در مراکز شهری قاهره و دمشق تشکیل می‌دادند. آنان به صورت یک سازمان صنفی به سرکردگی شیخی با عنوان «سلطان الحرافیش» شکل گرفته بودند.^۳ سلاطین، برای آرام نمودن و مهار کردن این گروه سرکش اما سازمان یافته، به آن‌ها مستمری می‌پرداختند و در زمان قحطی، وظیفه تأمین غذای شماری از حرافیش به امیران دولتمند و تاجران توانگر و دیگر اشخاص غیر حکومتی واگذار می‌شد.^۴ ارتباط بین گروه‌های فرودست حرافیش از یک سو، و سازمان‌های صنفی معتبر از سوی دیگر، روشن نیست. آنان در ادوار مختلف به نام‌های گوناگونی خوانده می‌شدند. این گروه را، از نظر تفاوت‌ها و شباهت‌ها، می‌توان تا حدی با عیاران و أحداث مقایسه کرد.

از دیگر مراکز پیوستگی اهل فتوت با اهل تسنن، انتشار وسیع مجامع «أخی»‌ها در آسیای صغیر بود. احتمالاً سلاجقه روم آن را از طریق اخذ از خلیفه الناصر لدین الله، در آن سامان رواج داده‌اند.^۵ چنین به نظر می‌رسد که روی آوردن قشر عظیمی از متواریان از برابر مغول و مشکلات سیاسی - اجتماعی که پس از حملات این قوم در منطقه آناتولی به وجود آمد و به نوعی ثبات و امنیت آن را تحت تأثیر قرار داد، در این زمینه بی‌تأثیر نبوده است. اخیان که از طبقات میانه جامعه و به ویژه از پیشه‌وران بودند، دست کم از میانه سده ششم هجری قمری در

۱ حنبلی، همان، صص ۵۷-۵۸.

۲ سعید نفیسی (۱۳۴۴)، *سرچشمه تصوف در ایران*، تهران: انتشارات فروغی، ص ۱۳۴.

۳ ابن ایاس (۱۴۰۴)، *بلایع الزهور فی وقائع الدهور*، ج ۵، قاهره: چاپ محمد مصطفی، ص ۴۳؛ ابن تغری بردی (۱۹۷۲)، *النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة*، ج ۷، قاهره: ص ۳۷۸-۳۷۹؛ عمادالدین اسماعیل ابن کثیر (۱۹۹۰/۱۴۱۱)، *المبداة و النهاية*، ج ۱۳، بیروت: ص ۳۱۴.

۴ ابن ایاس، همان، ج ۱، ص ۳۱۹.

۵ رک: ابن بی‌بی (۱۹۵۶)، *الواو امر العلابیه*، به کوشش عدنان صادق ارزی، ج ۱، آنکارا: مؤسسه تاریخ ترک، صص ۲۱۹-۲۲۲ و صص ۲۲۹-۲۳۳.

آناتولی حضوری فعال و منسجم داشته‌اند. اگر چه بسیاری از اخبار مربوط به ایشان در سده‌های هفتم و هشتم ذکر شده است، اما اشاره مکرر این منابع به وجود تشکل‌های مختلف صنفی و تمایز ایشان از یکدیگر، حکایت از قدرت روز افزون اخیان در این دوره دارد. در واقع، اخیان به عنوان رهبران آیین فتوت در آناتولی، بخشی از نخبگان غیر حکومتی بودند که در رواج فرهنگ ایرانی در آناتولی دوره سلجوقی نقشی مهم داشتند. نفوذ اجتماعی آنان در بین طبقات عامه و نقش برجسته این گروه در شکل‌گیری دولت عثمانی، تأثیر این گروه را در تغییرات اجتماعی و فرهنگی این دوران آشکارتر می‌کند و بازگو کننده قدرت سیاسی-اجتماعی این تشکیلات است که بحث درباره آن خارج از حوزه این نوشتار است. مناقب العارفین افلاکی، در موارد بسیاری به این جماعت، رجال آن و اصطلاحات مربوط به آن‌ها می‌پردازد و برای نمونه از «حسام چلبی» سخن می‌گوید که «مشایخ و ارباب فتوت» از وی به دلیل صغر سن دعوت به عمل می‌آوردند تا تکفل و سرپرستی وی را به عهده گیرند؛ زیرا «تمامت اخیان معتبر ممالک روم تریبه آبا و اجداد او بودند». ابن بطوطه آنان را از فتیان اصفهان و شیراز بسیار مهمان‌نوازتر یافته و از پذیرایی آنان از فقرا و مساکین خبر داده است.^۱

افزون بر آن، از خلال اخبار و منابع پیداست که اخیان آناتولی، ضمن این که دارای سازمان بودند، در این دوره وظیفه دفاع از شهرها را در برابر حملات مغولان و نیز ترکمنان بر عهده داشته و علاوه بر آن، به حمایت از مردم در برابر اجحاف حاکمان مغول یا دست‌نشانندگان آنان نیز می‌پرداخته‌اند.^۲ یکی از مریدان اوحدالدین کرمانی، به نام اخی احمد، رئیس شحنگان ملطیه بود. احتمال دارد انتصاب او به این مقام به دلیل استفاده از نیروی اخیان شهر و حمایت آنان بوده است.^۳ چنین به نظر می‌رسد که «أخیه الفتیان» از متصوفه بوده‌اند که بعدها طریقت آنان در بین کردها با نام «کاکائیه» رواج پیدا کرد. فرقه کاکائیه در شمال عراق پا گرفت و رسوم فتوت و جوانمردی در آن رعایت می‌شد. در کرکوک از شهرهای شمال عراق هنوز محله ای به نام اخی حسین وجود دارد که یادگاری از تأثیر طریقت جوانمردی اخی‌هاست

۱ شمس‌الدین افلاکی (۱۳۷۵)، مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب، ص ۷۳۸.

۲ ابن بطوطه (۱۳۳۷)، سفرنامه، ترجمه علی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، صص ۲۸۱-۲۸۲.

۳ مؤلف ناشناس (۱۳۷۷)، تاریخ آل سلجوق در آناتولی، به کوشش نادره جلالی، تهران: آینه میراث، صص ۱۰۴-۱۰۵ و ۱۲۴-۱۲۵.

۴ حامدین‌ابی‌الفخر اوحدالدین کرمانی [بی‌تا]، مناقب نامه، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ص ۱۳۹.

که به کاکائیه معروف گشتند و هنوز هم به همین نام در عراق زندگی می‌کنند؛ اما نفوذ و کارکرد اجتماعی اخیان آن زمان را ندارند.

شایان ذکر است که فتوت سنی نیز، مانند فتوت شیعی، بعد از حمله مغول واجد صبغه‌ای صوفیانه بوده است که این امر خصوصاً در منطقه آناتولی در طریقت‌ها و جنبش‌هایی از قبیل باباها، بکتاشیه، ابدالان روم و غیره، تا حدی آشکار است، که خود مجال و تحقیقی مستقل می‌طلبد.

۶. گفتمان نهاد سیاسی فتوت

با گسترش و نفوذ روز افزون فتوت در مناسبات اجتماعی و مناطق مختلف جهان اسلام، خصوصاً در بغداد پایتخت خلافت عباسیان، و تضعیف سلسله سلجوقی در سده ششم هجری - قمری، فتیان به عنوان عناصری بی‌ثبات و تفرقه‌افکن، در مراکز شهری عراق و ایران ظاهر شدند و به تشکیل گروه‌هایی مبادرت ورزیدند که تا حدی برای خلافت و حکومت خطرناک بود. خلیفه الناصر لدین الله در سال ۵۷۸ هـ ق به دست شیخ «عبدالجبار بن یوسف بغدادی» لباس فتوت بر تن کرد و تشکیلات فتوت را به دولت ملحق کرد و آن را در مناطق دیگر گسترش داد.^۱ به نظر می‌رسد چند علت به شرح زیر خلیفه الناصر لدین الله را وادار به پیوستن به خیل جوانمردان کرد:

۱. علاقه خلیفه به کار و کردار جوانمردان. شهاب‌الدین عمر سهروردی (م: ۶۳۲ هـ ق) پایه - گذار طریقت سهروردی از اقطاب صوفیه و صاحب دو فتوت نامه، مشاور دینی الناصر لدین الله بود و در وی نفوذ معنوی زیادی هم داشت. به نظر می‌رسد خلیفه از طریق سهروردی با این آیین معنوی آشنایی یافته و بدان علاقه‌مند شده بود.
۲. ایجاد یک سپر دفاعی از فتیان به منظور پیشگیری از نفوذ صلیبی‌ها به داخل سرزمین‌های اسلامی و مقابله با مخالفان خارجی.
۳. تحکیم اوضاع و تقویت پایه‌های خلافت با بهره‌گیری از نیروی فتیان و ضعف دولت سلجوقیان.
۴. از میان بردن اختلافات کهنه بین اهل سنت و شیعیان و رهبری بر آن‌ها.
۵. سر و سامان دادن به فعالیت‌های فتیان و نظارت بر گروه عظیم آن‌ها و ایجاد وحدت بین آن‌ها، تا بتواند بغداد را مرکز سیاسی شرق و سایر سرزمین‌های اسلامی قرار دهد.
۶. استفاده از نیروی

۱ برای توضیحات و آشنایی بیشتر، رک: عباس عزاوی (۱۹۶۴)، *الکاکائیه فی التاريخ*، بغداد: شركة الطباعة و التجارة، ص ۵.

۲ ابن حماد حنبلی (بی تا)، *شذرات الذهب فی الاحیاء من ذهب*، ج ۴، بیروت: دارالفکر العربی، ص ۲۷۵.

طبقات مولد و پیشه‌ور جامعه به دلیل وابستگی آنان به احزاب فتوت^۱.
 خلیفه الناصر، با قرار گرفتن در رأس فتیان، تمامی فتوت‌های سابق را باطل اعلام کرد و شرط فتوت را چنین اعلام نمود که سراویل فتوت از سوی وی یا به نیابت از او پوشانده شود. همچنین مواردی از قبیل پرتاب گلوله (بندق) و کبوتربازی و شکار پرندگان را به خود اختصاص داد، تا جایی که شخصی به علت سرپیچی از دستور خلیفه و به علت ترس از او به شام فرار کرد.^۲ در همین مورد فرزند وی کاتبی به نام «ابی مسعود رصافی» داشته که نسب پرندگان و کبوتران را برای وی می‌نوشته است.^۳ ابن‌المعمار بغدادی فتوت‌نامه خود را در تأیید جوانمردی ناصر و به منظور آموزش و ترویج فتوت ناصری نوشته و به برخی از گروه‌های جوانمردان اشاره کرده است. از جمله: ۱. رُهاصیه، منسوب به عمر الرهاص. ۲. الشیخیه. ۳. الخلیلیه که ظاهراً منسوب به ابراهیم خلیل الله بوده‌اند. ۴. المولدیة. ۵. النبویة. ۴ اما با حمله مغولان و سرنگونی خلافت عباسی در سال ۶۵۶ هجق نهاد رسمی فتوت نیز از بین رفت و به- مثابه امری وابسته به خلافت پایان یافت.

پیوستن الناصر لدین الله به فتوت و اقدامات او در گسترش و تغییر گفتمان فتوت نتایجی در برداشت: ۱. فتوت با سیاست در هم آمیخت و رنگ نیمه اشرافی به خود گرفت و این امر، ضمن تقویت و گسترش فتوت، منجر به تغییر گفتمان فتوت گردید. ۲. از آنجا که فتوت متکی بر مردم و متن جامعه بود، با سرنگونی خلافت عباسی (در سال ۶۵۶ هجق) و هرج و مرج ناشی از آن تا پس از سقوط ایلخانان، دوباره گروه‌های باقی مانده فتیان به همراه پیشه‌وران فتوت پیشه به صورت پراکنده در گوشه و کنار ایران، عراق و آسیای صغیر ظهور پیدا کردند که از نتایج آن تشکیل دولت سربداران در خراسان، ظهور جمعیت آخی‌ها در آسیای صغیر و فرقه‌های فتوت صوفیانه چون کاکائیه در عراق بودند. همچنین، فتوت‌نامه‌های زیادی به رشته تحریر در آمد و بیشترین لنگرگاه‌ها و خانقاه‌ها و مراکز تجمع گروه‌های فتیان در بلاد روم (آسیای

۱ عمر دسوقی (۱۹۵۹)، الفتوة عند العرب أو احادیث الفروسية و المثل العليا، قاهرة: مكتبة نهضة مصر، صص ۲۴۱-۲۴۵؛ عمر رضا کحالة (۱۹۷۳)، دراسات اجتماعية في العصور الاسلامية، دمشق، المطبعة التعاونية، صص ۲۹-۳۰؛ جیرارد زانغر (۱۹۶۰)، الفتوة هل هي الفروسية الشرقية، بیروت، دراسات الاسلامية، ص ۲۳۳؛ محمد رجب النجار (۱۹۸۱)، الشطار و العیاریین (حکایات فی التراث العربی)، کویت: دارالمعرفة، صص ۱۵۵-۱۵۶.

۲ ابوالفداء، اسماعیل بن علی‌آبی‌نا، المختصر فی اخبار البشر، جزء ۳، بیروت: دارالمعرفة، ص ۱۳۶؛ ابن‌التغری البردی (۱۹۳۶)، النجوم الظاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، جزء ۶، قاهرة: دارالکتب المصریة، ص ۱۳۸.

۳ ابن‌الغوطی (۱۳۵۱)، الحوادث الجامعة فی المائة السابعة، بغداد: المكتبة العربیة، ص ۶۸.

۴ ابن‌معمار حنبلی، همان، ص ۱۴۶.

صغیر) پدید آمد، به طوری که می‌توان گفت مرکزیت فتوت از بغداد به بلاد روم منتقل شد و جنبه اخلاقی و اجتماعی آیین فتوت، بر جنبه سیاسی آن غلبه کرد و خانقاه‌ها و زاویه‌ها و تکیه‌ها محل دستگیری از مردم گردید. گزارش‌های ابن بطوطه در سفرنامه خود درباره جمعیت‌ها و خانقاه‌های متعلق به این جمعیت، دلیل بر این امر است. بنابراین، پس از حمله مغول و در دوره ایلخانان، گفتمان فتوت صنفی که دارای گرایش‌های صوفیانه بود، گسترش روز افزون یافت، که به آن پرداخته خواهد شد.

۷. گفتمان فتوت صنفی

بنا بر منابع موجود، آیین فتوت به تدریج از مقاصد سیاسی به سمت اهداف صنفی پیش رفته است. اصناف به احتمال قوی از سده ششم هجری قمری، روش‌های اخلاقی و آیین‌های فنیان را اخذ نمودند و به سازمان‌های فنیان پیوستند. اصناف، جمع صنف، به معنای گونه و نوع، در اصطلاح به دسته‌های مستقلی از پیشه‌وران گفته می‌شود که فعالیت مشابهی دارند.^۱ شیوه‌های تبلیغی فنیان را از لحاظ نظری در فتوت نامه‌ها و از لحاظ عملی در شیوه و عملکرد اصناف، می‌توان دید. در واقع، ارتباط دو سوبه‌ای بین گروه‌های مختلف فتوت و پیشه‌وران وجود داشته است. گروه‌هایی از اصناف و پیشه‌وران برای تبلیغ و گسترش آرای فنیان، بازوان مورد اعتمادی به حساب می‌آمدند؛ از سوی دیگر نیز، اصناف و پیشه‌وران از طریق فنیان و مراکز تبلیغ و دعوت آن‌ها، مانند زاویه و خانقاه، به تشکل و سازماندهی صنفی برنامه‌های خود می‌پرداختند و می‌توانستند در مسائل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی حضوری فعال داشته باشند. بنابراین، اصناف و پیشه‌وران، هم از لحاظ تشکیلاتی و هم از نظر فکری با اهل فتوت در ارتباط بوده‌اند؛ از لحاظ تشکیلاتی بدان سبب که بسیاری از پیشه‌وران خود از جوانمردان بودند و در تشکیلات جوانمردان فعالیت داشتند؛ و از نظر فکری، جوانمردی صفتی بود که اصناف و اهل حرف بدان مُتَّصِف بوده‌اند.

آیین پیوستن به گروه فنیان نیز تا حدی شبیه آیین پیوستن به اصناف بود. این تشابه در دو تشکیلات، نشانگر تأثیر متقابل میان آن‌هاست. درجات شیخ، استاد و شاگرد، در هر دو گروه

۱ برای توضیحات و آشنایی بیشتر، رک: مهدی کیوانی (۱۳۷۹)، «اصناف»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ص ۲۷۱؛ لویی ماسینیون [بی‌تا]، «لصنف» ترجمه ابوریده، *دائرةالمعارف الاسلامیه*، ج ۱۴، تهران: انتشارات جهان، صص ۳۵۴-۳۵۶.

دیده می‌شود. مراسمی که هنگام پیوستن افراد به فتوت به‌جا می‌آمد، در میان اصناف اسلامی هم به چشم می‌خورد. بعضی مراسم فتوتیان و صوفیان، مانند کمر بستن (شد) و پوشیدن سراویل به هنگام اعطای رتبه استادی و مراسمی که به این منظور بر پا می‌گردید، در میان تشکیلات اصناف و پیشه‌وران هم رواج و گسترش یافته بود.^۱ هر چند نشانی از توجه ویژه به صنعتگران و پیشه‌وران، در رسایل اخوان‌الرضا یافت می‌شود و از حرفه‌های وابسته به آب، مانند سقایان و شناگران و کشتی‌سازان، نیز از آهنگران و مسگران و شیشه‌گران و غیره، نام برده‌اند،^۲ ولی به دلیل ماهیت سری و مخفی فعالیت‌های اخوان‌الرضا و زبان روشنفکرانه آن‌ها، دلالت روشنی از وابستگی یا ارتباط آنان با جوانمردان وجود ندارد.

در بسیاری از فتوت‌نامه‌ها، درباره کسب و کار خصلت کاسب سخن گفته شده است و با وجود سادگی ظاهر و زبان، این مرام‌نامه‌ها در احترام بخشیدن به کار از تأثیرگذارترین متون به شمار می‌آیند. آن‌ها با نمادسازی و نشانه‌پردازی، تصویرهایی ذهنی و عینی از کار و تلاش به وجود آورده‌اند که خواننده درد آشنا را تحت تأثیر قرار می‌دهد.^۳ اصناف نیز مانند جوانمردان، سرسلسله خود را به یکی از بزرگان دین می‌رسانده و بر این اعتقاد بوده‌اند که تمامی پیامبران گذشته، هر کدام صاحب حرفه‌ای بوده‌اند: ۱. آدم^(ع) که حرفه او زراعت بود، نخستین کسی شمرده می‌شد که کشت و زرع کرد و از این روی شغل کشاورزی منسوب به اوست. ۲. شعیب^(ع) نخستین کسی بود که دوک و ابزارهای بافندگی را ساخت و انواع ریسندگی پشم، پنبه، ابریشم و حتی صنعت بوریا را بدو نسبت می‌دهند. ۳. ادریس^(ع)، نخستین خیاط بود که نخ به دست گرفت و اندازه‌گیری کرد و برش زد؛ لذا هر که را سوزن به دست گیرد، بدو نسبت می‌دهند. ۴. نوح^(ع)، نجار بود و گفته‌اند نخستین کسی بود که ابزارهای نجاری را ساخت. از این روی این حرفه به او نسبت داده شده است. ۵. ابراهیم خلیل^(ع)، نخستین کسی بود که ساختمان بنا کرد. بنابراین همه مهندسان و بنایان پیروان اویند. ۶. داوود^(ع)، که صنعت آهنگری بدو نسبت داده شد. از این رو هر که با آهن و فلزات دیگر سر و کار دارد، پیرو

۱ سعید شیخلی، همان، ص ۳۶

۲ رسایل اخوان‌الرضا و خلان الوفا (۱۴۰۵)، ج ۱، قم: مرکز الاعلام الاسلامی، صص ۲۸۰-۲۸۱.

۳ برای توضیحات و آشنایی بیشتر با برخی فتوت‌نامه‌های صنفی، رک: فتوت‌نامه‌ها و رسایل خاکساربه (سی رساله) (۱۳۸۲)، مقدمه و تصحیح و توضیح مه‌ران افشاری، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ چهارده رساله در باب فتوت و اصناف (۱۳۸۸)، مقدمه و تصحیح مه‌ران افشاری و مهدی مداینی، تهران: نشر چشمه؛ مرتضی صراف (۱۳۷۰)، رسایل جوانمردان، تهران: نشر معین و انجمن ایران شناسی فرانسه.

اوست. ۷. عیسی بن مریم^(ع)، رنگرز بود. از این رو رنگرزی و هر حرفه‌ای که نیاز به رنگی از رنگ‌ها داشته باشد، منسوب به اوست. ۸. سلیمان^(ع)، که به شناخت ادویه و عقاقیر مشهور بود. ۹. محمد^(ص)، که بازرگان و مجاهد بود و صناعتش جامع همه انواع صناعت‌ها شناخته می‌شود.^۱

در دوران مغولان و ایلخانان، فتوت که پیش از آن رنگ سیاسی و اشرافی یافته بود، بیشتر در میان گروه‌های اصناف و پیشه‌وران تبلور و رشد یافت. این گونه به نظر می‌رسد که آشوب‌های سیاسی و اجتماعی، از میان رفتن مرکزیت سیاسی و انحطاط نهادهای اداری و رواج بی‌بند و باری اخلاقی که نتیجه طبیعی چنین وضعیتی است، از نظر روانی، اصناف و پیشه‌وران را برای حفظ امنیت شغلی به تشکل بیشتر واداشته باشد. منابع عصر ایلخانان از وجود گروه‌های پیشه‌وران و رؤسای آنان، حول محور «کلوها» و «پهلوانان» و «فتیان» و «اخیان» در مراکزی همچون خانقاه‌ها، لنگرها و آستانه‌ها خبر می‌دهند.^۲ بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که روابط دوسویه اصناف و خانقاه‌های اهل فتوت باعث شد که فتوت ضمن نفوذ و رواج در بین بازاریان و پیشه‌وران، جای خود را به آیینی اخلاقی و اجتماعی دهد. نهاد فتوت در این زمان در قالب فعالیت‌های اقتصادی، برگزاری مجالس مهمانی، کمک به نیازمندان و ارتباط تنگاتنگ با متصوفه، کارایی فراوانی از خود نشان داده است.

نتیجه گیری

آنچه از این تحقیق بر می‌آید این است که در تاریخ اسلام، فتوت بنا بر مقتضیات زمان و مکان، اشکال و گفتمان‌های مختلفی داشته است. در عصر اسلامی با گسترش فتوت در ساحت اجتماع و سرزمین‌های اسلامی، افرادی وارد گروه‌های فتوت شدند و این امر باعث تحول وظایف اجتماعی و جهان بینی فتیان گردید. در نتیجه این شرایط جدید، فتوت به عنوان پایگاهی

۱ ابو علی احمد بن عمر ابن رسته (۱۹۸۱م)، *الاعلاق النفیسه*، صص ۱۹۱-۱۹۳؛ ابومنصور النیسابوری تعالی (۱۹۶۰)، *لطایف المعارف*، تحقیق ابراهیم البیاری و حسن کامل الصیرفی، قاهره: صص ۶-۸؛ سعید شیخلی صباح ابراهیم (۱۳۶۲)، *اصناف در عصر عباسی*، ترجمه هادی عالم زاده، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ص ۹۰.

۲ افلاکی، همان، ج ۲، ص ۲۱۱؛ عبدالله شیرازی (وصاف الحضرة) (۱۳۸۰)، *تاریخ و صاف تجزیة الامصار و تجزیة الاعصار*، بمبئی: ص ۲۷۳؛ رشیدالدین فضل‌الله همدانی (۱۳۷۲)، *جامع التواریخ*، تصحیح محمد روشن، ج ۲، تهران: نشر البرز، ج ۲، صص ۱۱۹۸-۱۱۹۷؛ حافظ ابرو، *زبدة التواریخ*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات سید کمال حاج سید جواد، ج ۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۲۶۱-۲۶۲؛ ابن بطوطه، ج ۱، صص ۲۱۲ و ۳۲۳-۳۲۲؛ محمد بن احمد بن اخوه (۱۳۶۰)، *معالم القریه فی احکام الحسبه*، ترجمه جعفر شعار، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ج ۲، ص ۲۰۳.

اخلاقی، اندیشه‌ها و مضامین جدیدی یافت که با مفهوم آغازین آن متفاوت بود و متناسب با پیشرفت جامعه اسلامی، گفتمان‌ها و کارکردهای متعددی پیدا کرد. در تاریخ اسلام، هر مذهب و طریقتی، با گرایش‌های مختلف مذهبی و وجوه افتراق و اشتراک، فتوت و گفتمان خاص خود را داشته است. اگرچه گفتمان‌ها تا حدودی همزمان نیز بوده‌اند و تفکیک آن‌ها از یکدیگر تا حدی مشکل است، اما در یک تحلیل کلی و با مطالعه منابع و مآخذ، می‌توان گفتمان فتوت پس از اسلام را به چهار مرحله کلی زیر تقسیم کرد:

۱. فتوت به عنوان یک مفهوم فردی و اجتماعی و مرتبط با فنی پیش از اسلام، در سده‌های اول تا سوم هجری قمری با اسامی و اشکال گوناگونی از قبیل عیاران، شاطران، صعالیک (سالوکان)، فتیان، غازیان و صوفیان. شایان ذکر است که تا سه سده نخست اسلامی، گروه‌های فتوت به علت آمیختگی و امتزاج، فاقد چارچوب و حد و مرز مشخصی بوده‌اند و چه بسا گاهی در عرصه اجتماعی جهان اسلام، کارکردهای دوگانه و منفی نیز داشته‌اند.

۲. فتوت صوفیانه که تقریباً از سده چهارم هجری قمری در تاریخ اسلام تکوین یافت، حاصل ارتباط دو سویه فتوت با تصوف و شاخه مهم آن یعنی گروه ملامتیّه بود. فتوت صوفیانه پس از حمله مغول و در عصر ایلخانان تداوم و گسترش بیشتری یافت، تا جایی که فتوت را در این دوران می‌توان شاخه عملی تصوف نامید. به همین دلیل تفکیک فتوت و تصوف در تاریخ اسلام تا حدی مشکل است.

۳. نهاد فتوت به عنوان تشکیلاتی که از سده سوم به تدریج به یک نهاد اجتماعی-سیاسی تغییر یافت و ضمن ارتباط دو سویه با مذاهب شیعه و سنی و گروه‌های مرتبط با آنان، در پایان خلافت عباسی به صورت یک نهاد رسمی درآمد. از آنجا که فتوت متکی بر مردم و متن جامعه بود، علی‌رغم تحول سیاسی پس از سقوط خلافت عباسی، در عصر مغولان و ایلخانان همچنان تداوم و گسترش بیشتری یافت، به طوری که مرکزیت فتوت از بغداد به بلاد روم (آسیای صغیر) و آناتولی منتقل شد و جنبه اخلاقی و اجتماعی آیین فتوت بر جنبه سیاسی آن غلبه کرد و خانقاه‌ها محل دستگیری از مردم بود.

۴. فتوت صنفی یا اخی‌گری به عنوان آخرین مرحله فتوت، نتیجه اتحاد با طبقه اصناف و پیشه‌وران، بازاریان و پهلوانان بود و با حفظ هویت صوفیانه خود، ویژگی‌های یک سازمان صنفی را داشت. در نهایت، می‌توان گفت، در تاریخ اسلام، فتوت، پس از تداخل با تصوف و داشتن صبغه صوفیانه، در اثر ارتباط با مذاهب تشیع و تسنن و گروه‌های اصناف و پیشه‌وران،

گفتمان‌ها و کارکردهای مختلف و معانی و طیف وسیعی از فعالیت‌ها را در بر گرفت. همچنین، گفتمان فتوت در قالب کارکرد دوگانه نهاد و نهضت، از سده چهارم تا هشتم هجری قمری، نقش مهمی در حوادث سیاسی-اجتماعی جهان اسلام ایفا نمود.

منابع و مآخذ

- آملی، شمس‌الدین (۱۳۷۰)، «رسالة فتوتیه»، در رسایل جوانمردان، با مقدمه و تصحیح مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه و معین.
- ابن آدم، یحیی (۱۴۰۹)، الخراج، تصحیح احمد محمد شاکر، قاهرة: مطبعة السلفية.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۹۸۰)، الکامل فی التاريخ، ج ۷، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن اخوه، محمد بن احمد قرشی (۱۳۶۰)، معالم التریه فی احکام الحسبه، ترجمه جعفر شعار، ج ۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن ایاس، محمد بن احمد (۱۴۰۴)، بدائع الزهور فی وقائع الدهور، ج ۵، قاهرة: چاپ محمد مصطفی.
- ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمد (۱۳۶۱)، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ابن بطوطه، محمد بن عبدالله (۱۳۳۷)، سفرنامه، ترجمه علی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ابن بی‌بی (۱۹۵۶)، الاوامر العالییه، به کوشش عدنان صادق ارزی، آنکارا: مؤسسه تاریخ ترک.
- ابن تغری بردی (۱۹۷۲)، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، ج ۷، قاهرة.
- ابن تیمیة، ابو عباس (۱۹۹۳)، مجموع فتاوی، ج ۱۱، بیروت: دار الفکر.
- ابن جبیر، محمد بن احمد (۱۹۸۴)، رحلة ابن جبیر، بیروت: دار صادر.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن (۱۹۹۵)، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم، تصحیح سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
- ابی الحسن، علی بن عثمان هجویری (۱۳۳۶)، کشف المحجوب، والتین ژوکوفسکی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۷)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن رسته، ابوعلی احمد بن عمر (۱۹۸۱)، الأعلاق النفسیه، بیروت: دار صادر.
- ابن ساعی، ابی طالب (۱۹۳۴)، الجامع المختصر، بغداد: المطبعة الکاثولیکیه.
- ابن سلام، ابو عبید القاسم (۱۹۶۸)، الاموال، تحقیق خلیل محمد هراس، قاهرة.
- ابن عبدالله الکتب ار جانی، فرامرز (۱۳۸۲)، سمک عیار، بازنویسی علی شاهرودی و مقدمه محمد روشن، تهران: انتشارات صدای معاصر.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۹۴)، الفتوحات مکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن القوطی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۵۱)، الحوادث الجامعه فی المأة السابعة، بغداد: المكتبة العربیه.

- ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل (۱۹۹۰)، *البداية و النهاية*، ج ۱۳، بیروت.
- ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی (۱۹۵۶)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- ابوبکر محمد، ابودرید (۱۹۹۵)، *جمهرة اللغة*، بیروت: طبعه مکتبه الثقافة الدينية و طبعه دار صادر.
- ابوالفداء، اسماعیل بن علی [بی تا]، *المختصر فی اخبار البشر*، جزء ۳، بیروت: دارالمعرفه.
- ابویوسف، یعقوب بن ابراهیم (۱۳۸۲ق)، *الخراج*، تصحیح طه عبدالرؤف، قاهره: المؤسسة العربية الحديثه.
- اصفهانی، ابوالفرج (۱۹۶۹)، *الأغانی*، قاهره: دارالشعب.
- افشاری، مهران و مهدی مدایی (۱۳۸۸)، *چهارده رساله در باب فتوت و اصناف*، تهران: نشر چشمه.
- _____ (۱۳۸۲)، *فتوت نامهها و رسائل خاکساریه (سی رساله)*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افلاکی، شمس الدین (۱۳۷۵)، *مناقب العارفين*، تصحیح تحسین یازیجی، تهران: دنیای کتاب.
- انصاری، عبد الله بن محمد (۱۲۶۳)، *مقامات معنوی*، ترجمه و تفسیر منازل المؤمنین، به قلم محسن بینا، تهران: [بی تا].
- _____ (۱۳۶۲)، *طبقات الصوفیه*، مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات توس.
- اوحدالدین کرمانی، حامد بن ابی الفخر [بی تا]، *مناقب نامه*، تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- تشرن، فرانتس (۱۳۳۱)، «فتوت در کشورهای اسلامی»، *مجله دانشکده ادبیات*، دوره ۴، ش ۲، تهران.
- توحیدی، ابو حیان (۱۹۵۳)، *الجبائر و الذخائر*، قاهره: التألیف و النشر.
- ثعالی، ابو منصور النیسابوری (۱۹۶۰)، *لطائف المعارف*، تحقیق ابراهیم الأبیاری و حسن کامل الصیرفی، قاهره: [بی تا].
- جاحظ، أبو عثمان (۱۴۱۱)، *البيان و التبیین*، قاهره، چاپ حسن افندی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۵)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: انتشارات اطلاعات.
- حافظ ابرو (۱۳۸۰)، *زبدة التواریخ*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات سید کمال حاج سید جوادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۸۰)، *دیوان اشعار*، تهران: انتشارات زرین، چ ۱۳.
- حنبلی، ابن حماد [بی تا]، *شذرات الذهب فی أخبار من ذهب*، ج ۴، بیروت: دارالفکر العربی.
- حنبلی، ابن معمار (۱۹۵۸)، *کتاب الفتوة*، تصحیح و مقدمه مصطفی جواد، بغداد: مطبعة شفیق.
- داود الفزار، محمد صالح (۱۹۷۱)، *الحياة السياسية فی العراق فی العصر العباسی الأخير*، نجف: مطبعة القضاء.
- دسوقی، عمر (۱۹۵۹)، *الفتوة عند العرب أو احادیث الفروسية و المثل العليا*، قاهره، مکتبه نهضة مصر.
- رازی، نجم (۱۳۶۶)، *مرصاد العباد*، به اهتمام محمد امین ریاحی، انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۳.
- رجب النجار، محمد (۱۹۸۱)، *السطار و العیاریین (حکایات فی التراث العربی)*، کویت: دارالمعرفة.

- رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا (۱۴۰۵)، قم: مرکز الاعلام الاسلامی..
- رضی الدین، سیدبن طاووس (۱۴۰۰)، الطرائف فی معرفة مناهب الطوائف، قم: مطبعة الخيام.
- زالنفر، جبرارد (۱۹۶۰)، الفتوة هل هي الفروسية الشرقية، بیروت: دراسات الاسلامية.
- زبیدی، محب‌الدین (۱۴۱۰)، تاج العروس، بیروت: دارالفکر.
- زرکوب، نجم‌الدین (۱۳۷۰)، «فتوت‌نامه» در رسائل جوانمردان، با مقدمه و تصحیح مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه و معین.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹)، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ---- (۱۳۸۵)، جستجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین (۱۳۶۸)، گلستان، تحقیق غلامحسین یوسفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- سلمی، ابو عبدالرحمن (۱۳۸۱)، کتاب الفتوة، ترجمه قاسم انصاری، تهران: انتشارات حدیث امروز.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر (۱۳۷۰)، «فتوت‌نامه» در رسائل جوانمردان، با مقدمه و تصحیح مرتضی صراف، تهران: انتشارات انجمن ایران شناسی فرانسه و معین.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶)، قلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی)، تهران: انتشارات سخن.
- شمس‌الدین آملی، محمدبن محمود (۱۳۷۹)، نقائس التنون، به اهتمام ابوالحسن شعرانی، تهران: انتشارات اسلامیه.
- شبی، کامل مصطفی (۱۳۵۹)، همبستگی میان تصوف و تشیع، ترجمه علی اکبر شهابی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شیرازی (وصاف الحضرة)، عبدالله (۱۳۸۰)، تاریخ وصاف (تجزیه الامصار ترجمیه الاعصار)، بمبئی: [بی‌نا].
- صابی، هلال (۱۹۵۸)، الوزراء، تحقیق عبدالستار فراج، قاهره: [بی‌نا].
- صباح ابراهیم، سعید شیخلی (۱۳۶۲)، اصناف در عصر عباسی، ترجمه هادی عالم زاده، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- صراف، مرتضی (۱۳۷۰)، رسائل جوانمردان، تهران: نشر معین و انجمن ایران شناسی فرانسه.
- طبری، محمدبن جریر [بی‌تا]، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)، بیروت: الأعلمی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۹۶۲)، ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغمایی، ۷ ج، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- عزاوی، عباس (۱۹۶۴)، الکائیه فی التاریخ، بغداد: شركة الطباعة و التجارة.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۷۶)، الملامتیه و الصوفیه و اهل الفتوة، ترجمه نصرت الله فروهر، تهران: انتشارات الهام، ج ۱.
- عنصرالمعالی، کیکاووس بن قابوس (۱۳۶۵)، قابوس نامه، به اهتمام و تصحیح غلامحسین صدیقی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۴)، ترجمه رساله قشیری، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و

- فرهنگی، چ ۲.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۶۹)، *تحفة الاخوان فی خصائص التتیان*، تصحیح سید محمد دامادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود (۱۳۶۷)، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: مؤسسه نشر هما.
- کحاله، عمر رضا (۱۹۷۳)، *دراسات اجتماعیه فی العصور الاسلامیه*، دمشق: المطبعة التعاونیة.
- کرین، هانری (۱۳۶۳)، *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، تهران: نشر نو.
- کرکوش، شیخ یوسف (۱۳۷۲)، *تاریخ الحله*، القسم الثاني، قم: الشریف الرضی.
- کیوانی، مهدی (۱۳۷۹)، «اصناف» *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- گولینارلی، عبدالباقی [بی‌تا]، *تصوّف در یکصد پرسش و پاسخ*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: نشر دریا.
- _____ (۱۳۷۹)، *فتوّت در کشورهای اسلامی*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: انتشارات روزنه، چ ۱.
- _____ (۱۳۶۷)، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: انتشارات کیهان.
- ماسینیون، لویی [بی‌تا]، «الصف» *ترجمه ابو ریده، دایرةالمعارف الاسلامیه*، تهران: انتشارات جهان.
- محمدبن منور، ابوسعید (۱۳۸۵)، *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید*، به تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگه.
- مسعودی، ابوالحسن (۱۳۶۹)، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مؤلف ناشناس (۱۳۷۷)، *تاریخ آل سلجوق در آنتولی (۱۳۷۷)*، به کوشش نادره جلالی، تهران: آینه میراث.
- ناصری، مولانا ناصری (۱۹۴۴م)، *فتوّت نامه*، تصحیح فرانس تشرنر، لایبزیگ: [بی‌تا].
- نفیسی، سعید (۱۳۴۴)، *سرچشمه تصوّف در ایران*، تهران: انتشارات فروغی.
- همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۷۲)، *جامع التواریخ*، تصحیح محمد روشن، تهران: نشر البرز.
- همدانی، میرسید علی (۱۳۸۲)، *رساله فتوویه*، تصحیح محمد ریاض، به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار، تهران: انتشارات اساطیر.
- یوسف پور، محمد کاظم (۱۳۸۰)، *تقاء صوفی*، تهران: انتشارات روزنه.