

تحلیل اجتماعی رابطه سازمان صنفی و سازمان فتوت در ایران

محمد رضا جوادی یگانه^۱

ساجده علامه^۲

تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۵/۱۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۲/۱۴

چکیده

باور غالب در مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی این است که انجمن‌ها و سازمان‌های صنفی در شهرهای ایران فعالیت نداشته‌اند، اما مقاله حاضر بر مبنای چارچوبی جامعه‌شناختی نشان می‌دهد در اواخر سده میانه در ایران، پیشه‌وران در تعامل با سازمان‌های فتوت، نوعی سازمان صنفی تشکیل داده‌اند که با سازمان‌های صنفی قرون وسطی در غرب متفاوت است. چارچوب جامعه‌شناختی مقاله حاضر مبتنی بر یک سنخ سازمان صنفی پیشامدرن و برگرفته از آرای دورکیم است. بر مبنای این چارچوب، به نظر می‌رسد اصناف در اواخر سده‌های میانه در ایران در پیوند با سازمان‌های فتوت صوفیانه، شکلی از سازمان صنفی به وجود آوردند که می‌توان آن را «سازمان صنفی دینی» نامید. آنچه در این دوران، سازمان صنفی را به‌عنوان انجمن‌های حرفه‌ای در شهرها متشکل‌تر و منسجم‌تر ساخت، فتوت صوفیانه به‌عنوان آیینی دینی بود که بر منافع حرفه‌ای اعضا اولویت داشت. این سازمان صنفی دینی، تنها با تکیه بر آیین و انجمن دینی می‌توانست تا حدودی از انسجام سازمان یافته و رسمیت برخوردار شود. این امر نشان می‌دهد تا چه حد ماهیت و سازمان ایدئولوژی حاکم بر اصناف بازار در شهرهای ایران، در هر دوره اهمیت دارد.

واژه‌های کلیدی: ایران، سازمان صنفی، سازمان صنفی دینی، سازمان فتوت، سده‌های میانه.

۱. دانشیار جامعه‌شناسی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، myeganeh@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه تهران، allameh.sajedah@yahoo.com

مقدمه

یکی از بحث‌برانگیزترین دوره‌های وجود سازمان صنفی در ایران، سده‌های میانه است. محققانی مانند لمبتون (۱۳۶۰: ۱۷ و ۸۷)، تیشنر (۱۳۳۵) و کاهن (۱۹۹۱؛ ۱۳۸۰: ۲۷۸) معتقدند سازمان صنفی در ایران، در اواخر سده‌های میانه، با داشتن سازمانی بهتر یکی از بهترین دوره‌ها را داشته است. از دیدگاه آن‌ها، آنچه در اواخر سده‌های میانه، سازمان‌های صنفی را در ایران متشکل‌تر و منسجم‌تر ساخت، تعامل میان پیشه‌وران و سازمان‌های فتوت بود؛ تعاملی که پیشه‌وران را در امتداد ساختارهای سازمانی فتوت سازمان داد و فتوت را به قانون اصناف تبدیل کرد. البته محققانی مانند فلور (۱۹۸۷؛ ۱۹۸۴؛ ۱۹۷۵؛ ۱۹۷۱؛ ۱۳۶۵: ۶۶-۷۱) و اشرف (۱۳۵۸: ۲۸-۳۵؛ ۱۳۷۴) معتقدند سازمان صنفی مستقل در ایران وجود نداشته است. همچنین شواهدی بر رابطه میان سازمان‌های فتوت و اصناف وجود ندارد. به همین دلیل، این رابطه به احتمال زیاد واقعیت نداشته و با منطق قیاسی استنتاج شده است. مطالعات درباره کشورهای همسایه از جمله ترکیه نشان می‌دهد اصناف در ایران نیز در امتداد ساختارهای سازمانی فتوت سازمان داده شده‌اند (چنانکه در فتوت‌نامه‌ها توصیف شده است)؛ درحالی‌که در ایران، پیشه‌وران مانند دیگر گروه‌های اجتماعی-اقتصادی گوناگون، صرفاً در سازمان‌های فتوتی شرکت می‌کردند که یک انجمن اجتماعی-مذهبی مربوط به طریقت‌های صوفیانه بود. درواقع، اصناف به‌عنوان شکلی از سازمان اقتصادی با پیشه‌ورانی که بخش‌های تشکیل‌دهنده سازمان‌های فتوت را تشکیل می‌دادند، با سازمان‌های فتوت فرق داشتند؛ اهداف آن‌ها متفاوت بود و ارتباطی با یکدیگر نداشتند.

پیش از هر چیز، باید بدانیم هنگامی که از سازمان صنفی سخن می‌گوییم، منظور ما تجار یا صرفاً پیشه‌وران و کسبه نیست. البته بدون داشتن چارچوبی نظری و نبود تعریف دقیق سازمان صنفی، وجود سازمان صنفی در جایی که وجود ندارد، مسلم فرض می‌شود. برخی از محققان در این مسیر تا جایی پیش می‌روند که بدون استناد به شواهد کافی، از وجود سازمان‌های فتوت صنفی در ایران سخن می‌گویند. از آنجا که شواهد کافی در این زمینه وجود ندارد، تکیه اغلب آنان بر توصیف متون فتوت‌نامه‌ها از سازمان‌های فتوت و ارتباط آن‌ها با اصناف است؛ درحالی‌که ممکن است برای مباحث الهیاتی مندرج در فتوت‌نامه‌های فارسی، به

هیچ وجه قرائن بیرونی یافت نشود (فلور، ۱۹۸۴؛ اشرف، ۱۳۷۴). مقاله حاضر، بر مبنای چارچوبی جامعه‌شناختی و مطالعه سیر تکامل فتوت‌نامه‌ها در زمینه تاریخی‌شان، به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد: آیا می‌توان از وجود نوعی سازمان صنفی در سده‌های میانه در ایران سخن گفت؟ نسبت این سازمان با سازمان فتوت چگونه بوده است؟ این سازمان دارای چه ویژگی‌هایی بوده و چه نسبتی با نهاد دین و نهاد دولت داشته است؟ به نظر می‌رسد اصناف در اواخر سده‌های میانه در ایران، در پیوند با فتوت صوفیانه، سازمانی صنفی شکل دادند که می‌توان آن را نوعی سازمان صنفی دینی دانست.

ملاحظات نظری و روشی

برخی از محققان مانند گویتین (۱۹۶۸: ۲۶۷) معتقدند از آنجا که اصطلاح خاصی برای تشکیلات صنفی در جوامع اسلامی وجود ندارد، اصناف اسلامی اصلاً وجود نداشته‌اند. اصطلاح صنف (با صورت جمع اصناف)، در عربی و فارسی به معنای زمره و دسته است. در حالی که الشیخلی (۱۳۶۲: ۵۱) معتقد است، مورخان اسلامی قدیم کلمه صنف را به شکلی به کار برده‌اند که ثابت می‌کند از آغاز، برای بیان جماعت‌های پیشه‌وری در جامعه اسلامی به کار می‌رفته است. البته مشکل، نام صنف نیست. از دیدگاه کاهن، هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که جهان اسلام، از ابتدا تاکنون، برخی از اشکال سازمان حرفه‌ای را داشته است. مشکل، روشن‌ساختن این موضوع است که این اصناف تا چه اندازه، گستردگی یک سازمان صنفی متشکل از انجمن‌های خودانگیخته را داشتند. آیا از سازمان‌هایی بحث می‌شود که از نظام اداری نشئت گرفته‌اند و تحت نظارت حکومت‌اند؟ (کاهن، ۱۹۷۰ به نقل از کیوانی، ۱۳۹۲: ۴۰). این مباحث، ناظر بر مقایسه اصناف اسلامی با گیلدهای اروپای قرون وسطی است؛ اگرچه روشن است که بین اصناف اسلامی و ایرانی، و گیلدهای اروپای قرون وسطی تفاوت زیادی وجود دارد. این مقایسه، به لحاظ جامعه‌شناختی نشانگر تسلط نظریه استبداد تاریخی است. نظریه استبداد تاریخی (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۷۷؛ ۱۳۷۹؛ ۱۳۹۵؛ اشرف، ۱۳۵۸) با ریشه‌داشتن در نظریه استبداد شرقی (۱۳۹۲)، شیوه تولید آسیایی مارکس (۱۳۷۸) و نظریه وبر (۱۳۶۹) معتقد

است استبداد و خودکامگی دولت مانع رشد هرگونه نیروی مستقل اجتماعی از جمله طبقات، انجمن‌ها یا اصناف شده است.

از دیدگاه وبر (۱۳۶۹: ۸۷)، شهر به‌عنوان یک «گروه شهروندی مشترک» و به‌عنوان یک کل، در مقایسه با زیستگاه معین دیگری، از نفوذ و برتری نسبی در ارتباطات مبادله‌ای و تجاری برخوردار است و این نشانه‌ها را دارد: ۱. برج و بارو، ۲. بازار، ۳. دادگاه مستقل و برخوردار از حداقل قوانین داخلی مستقل، ۴. اتحاد و اشتراک نسبی (نوعی انجمن و همکاری نسبی)، و ۵. حداقل استقلال داخلی جزئی و قدرت اداره امور (استقلال نسبی و خودفرمانی سیاسی). وبر معتقد است شهر به این معنا فقط در اروپای قرون‌وسطی پیدا می‌شود و سه علت برای این گفته خود آورده است: اول آنکه سازمان قبیله‌ای در شهرهای اسلامی، مانع تشکیل یک گروه شهروندی مشترک به‌عنوان یک کل می‌شد؛ عاملی که توان شهروندان را در برابر حاکمان کاهش می‌داد. دوم، شیوه حکومت استبدادی در ممالک شرقی به استقلال‌نداشتن انجمن‌های شهری می‌انجامید و سوم، رسمیت انجمن‌های مشترک شهروندی قرون‌وسطی، نه‌تنها مبتنی بر آیینی قومی یا دینی نبود، بلکه به‌تدریج عضویت فردی، «مقام قانونی شخصی فرد را به‌مثابه یک بورگر» تضمین می‌کرد (وبر، ۱۳۶۹: ۱۱۹).

نکته قابل‌تأمل در مطالعات تاریخی، مغفول‌ماندن نظریات دورکیم (۱۳۹۱؛ ۱۳۹۲) درباره سازمان صنفی است. اهمیت گروه‌های صنفی برای دورکیم، به‌دلیل نقش آن‌ها در سازماندهی و قاعده‌مندکردن حیات اقتصادی و اجتماعی جامعه است. او معتقد است اصناف با همه حضور و غیبت‌های خود، سابقه‌ای طولانی داشتند و دلیل آن این است که به «بعضی نیازهای مداوم و اساسی پاسخ می‌دادند» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۷۰). او به دو مقطع زمانی که اصناف در آن حیات فعالی داشته‌اند، اشاره می‌کند: اتحادیه‌های صنفی روم باستان و اتحادیه‌های صنفی قرون‌وسطی، و در هر مقطع، به توضیح نحوه شکل‌گیری، کارکردها و انحطاط اصناف می‌پردازد. براساس توضیحات وی، سه دسته کارکرد مهم را می‌توان برای صنف جوامع پیشامدرن در نظر گرفت: اقتصادی، اجتماعی و سیاسی.

۱. کارکرد اقتصادی

از دیدگاه دورکیم (۱۳۹۲: ۱۳)، صنف «گروهی است متشکل از عوامل یک رشته معین صنعتی که به صورت یک پیکر واحد درآمد و سازمان یافته باشد.» در این تعریف، بر دو ویژگی تأکید شده است: اول، سازمان‌یافتگی گروهی از افراد یک حرفه که با آن‌ها به‌مثابه یک واحد رفتار می‌شود. دوم، تعریف‌شدن در اقتصاد شهری (با توجه به حرفه‌های صنعتی).

۲. کارکرد اجتماعی

یکی از عوامل اهمیت زیاد دورکیم در بحث سازمان صنفی، تأکید وی بر کارکرد اجتماعی اصناف است؛ همان که دورکیم آن را «کارکرد عادی زندگی مشترک» می‌نامد. در واقع، اصناف اندامی برای حفظ و بقای همبستگی اجتماعی هستند. آن‌ها با فراهم‌آوردن محیطی که در آن احساسات، افکار و علایق جمعی در قالب یک هویت گروهی شکل می‌گیرد، زندگی اقتصادی میان اعضای صنف را اجتماعی و اخلاقی می‌کنند؛ بنابراین، منظور از سازمان صنفی، صرفاً ارتباط افراد هم‌حرفه نیست، بلکه به بیان دورکیم، سازمانی صنفی است که حافظ وحدت و امانت‌دار سنت‌ها و اعمال مشترک افراد هم‌حرفه باشد و در صورت لزوم، آنان را وادار به رعایتشان کند (۱۳۹۱: ۵۷).

در روم، اصناف زمانی پدیدار شدند که حرفه‌ها دیگر نتوانستند خصلت‌های ویژه خانوادگی داشته باشند و پیوندهای صنفی جای پیوندهای خونی را گرفتند. در واقع، «نظام صنفی یک خانواده بزرگ بود، کیش مشترک، ضیافت‌های مشترک، مهمانی‌های مشترک، جشن‌های مشترک و گورستان مشترک» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۷۹). «بعید بود اصناف پیشه‌وران رومی به روشنی قرون وسطی خصلتی حرفه‌ای داشته باشند... بی‌گمان مشارکت و همپاری به آنان نیروی بیشتری می‌داد تا نیازهایشان و در صورت اقتضاء منافع مشترک‌شان را حفظ می‌کرد. [اساساً] صنف یک انجمن مذهبی بود.» (همان: ۷۱). دورکیم معتقد است اگرچه «اتحادیه‌های صنفی قرون وسطی دقیقاً به اتحادیه‌های صنفی رومی شباهت نداشته‌اند، اما با پیوندهای نزدیک، افراد یک حرفه را وحدت می‌بخشید. اتحادیه صنفی اغلب در قلمرو یک کشیش یا در یک کلیسای کوچک خصوصی تشکیل می‌شد و تحت حمایت یک قدیس قرار

می‌گرفت که حامی کل جماعت می‌شد... در همین مکان بود که آنان جمع می‌شدند و با تشریفات فراوان در مراسم باشکوه عشای ربانی حضور می‌یافتند» (همان: ۷۴).

۳. کارکرد سیاسی

در قرون وسطی، اتحادیه صنفی به‌عنوان طبقه‌ای قدرتمند، اساس نظام سیاسی قرار گرفت که خود زائیده جنبش کمون بود. اصناف در ساختار سیاسی، عنصری مهم بودند و قالب آغازینی را تشکیل دادند که جوامع کنونی ما براساس آن شکل گرفته است. در واقع، سازمان حرفه‌ها، «سازمان ابتدایی بورژوازی اروپایی بود» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۸۹). «هنگامی که شهرها که در ابتدا تابع اربابان بودند، آزاد شدند و کمون‌ها شکل گرفتند، اتحادیه صنفی و گروه‌های صنفی پیشه‌وری که پیشاهنگ این جنبش بودند، شالوده تشکیل کمون شدند. در واقع، تقریباً در همه کمون‌ها، نظام سیاسی و انتخابات صاحب‌منصبان کشوری براساس تقسیم شهروندان به گروه‌های صنفی پیشه‌وری پایه‌ریزی شده‌اند» (همان). یکی از تفاوت‌های مهم اصناف قرون وسطی با اصناف رومی همین است. اصناف رومی در آغاز، خارج از تشکیلات رسمی اجتماعی روم قرار داشتند. به بیان دورکیم، حرفه‌ها در فعالیت جمعی رومیان شکل کاملاً فرعی و جنبی داشتند؛ زیرا روم، جامعه‌ای کشاورزی و نظامی بود (همان: ۸۷). آن‌ها می‌توانستند به‌نوعی «تشکل‌های اجتماعی نیمه‌منظمی» تشکیل دهند که پس از مدتی در کنار چارچوب‌های رسمی شکل می‌گرفتند اما به تدریج خصلت این گروه‌بندی‌ها هم تغییر یافت. سرانجام همه آن‌ها به پیچ‌ومهره‌های دستگاه اداری تبدیل شدند. آن‌ها وظایف رسمی داشتند. هر حرفه در حکم یک اداره عمومی بود که صنف مربوط به آن در برابر دولت تعهد و مسئولیت داشت (دورکیم، ۱۳۹۲: ۱۵). این امر تا آنجا پیش رفت که وابستگی اصناف به دولت، به‌زودی به انحطاطی انجامید که طی آن، صنف به بردگی دچار شد؛ به‌طوری‌که امپراتورها تنها با اعمال زور و اجبار می‌توانستند اداره‌اش کنند (همان).

علت انحطاط نظام صنفی قرون وسطی، گسترش بازار از بازار شهری به بازار ملی بود؛ زیرا این امر، هم موجب از بین رفتن همبستگی سازمان صنفی شهری و محلی شد و هم به دخالت مطلق دولت در امور صنفی انجامید. در واقع، با بزرگ‌شدن صنعت، فعالیت اقتصادی حرفه‌ها از محدوده شهرها فراتر رفت. در این اوضاع، دولت ناگزیر شد در فعالیت‌های اقتصادی دخالت

کند و همان نقشی را که گروه‌های صنفی در گذشته برای حرفه‌های شهری داشتند، برعهده گیرد. این امر به دخالت مطلق دولت در امور صنفی و انحطاط سازمان صنفی در قرون هفدهم و هجدهم انجامید. از این‌روست که دورکیم معتقد است «این گونه دخالت تنظیم کننده [دولت]، اگر چه لازم است نباید به جایی برسد که به دخالت مطلق دولت در امور صنفی و وابستگی دقیق اصناف به دولت بینجامد» (دورکیم، ۱۳۹۲: ۲۹)؛ بنابراین، اصناف دست‌کم با استقلال نسبی از دولت نباید صرفاً بخشی از دستگاه اداری دولت محسوب شوند. بدین ترتیب، سنخ سازمان صنفی با ویژگی‌ها و کارکردهای خود، دارای سطوح زیر است که با افزودن هر سطح، بر قدرت سازمان صنفی افزوده می‌شود:

۱. به‌عنوان گروهی از مردم شهرنشین دارای یک حرفه معین، یک شخصیت واحد، سلسله‌مراتب و رئیسی که از میان اعضا برخاسته است، برای اعضا کارکرد اقتصادی دارد؛

۲. به‌عنوان یک انجمن مشترک، با رقم‌زدن نوعی هویت و زندگی جمعی برای اعضای یک حرفه، به‌عنوان منبع همبستگی اجتماعی دارای کارکرد اجتماعی است؛

۳. به‌عنوان یک نهاد مدنی، با برخورداری از رسمیت و استقلال نسبی از قدرت دولت برای حفظ منافع اعضا در برابر دولت، دارای کارکرد سیاسی است.

فتوت، ایدئولوژی پیشه‌وران عامه پس از اسلام

اولین سندی که از وجود سازمان صنفی در ایران خبر می‌دهد، گزارش ابن بطوطه، سیاح مراکشی، از بازارهای اصفهان و شیراز در قرن هشتم است که به گروه‌هایی از مردم شهرنشین دارای یک حرفه معین در راسته‌های منظم در بازار اشاره می‌کند که دارای سلسله‌مراتب بودند و از میان خود، رئیسی به نام «کلو» انتخاب می‌کردند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۴۷). پیش از این، اگرچه در منابع به پیشه‌وران و شکلی از سازماندهی آن‌ها اشاره شده است، با توجه به تعریف ما از سازمان صنفی و نبود شواهد کافی نمی‌توان آن‌ها را سازمان صنفی دانست^۱.

۱. برای نمونه، اشاره ناصر خسرو به راسته‌های صنفی در بازار اصفهان در قرن پنجم (۱۳۴۱: ۱۳۸)، متمایز شدن حرفه‌های گوناگون از یکدیگر و نوعی از متشکل شدن حرفه‌ها را نشان می‌دهد، اما ماهیت این سازماندهی روشن

ابن بطوطه توصیف سازمان صنفی در اصفهان و شیراز را این گونه ادامه می‌دهد: جوانان مجرد این شهر، جمعیت‌هایی دارند و هر گروه با گروه دیگر رقابت دارد. مهمانی می‌دهند و هر چه می‌توانند در این مجالس خرج می‌کنند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۴۷). محجوب (۱۳۵۰: ۷۶) معتقد است در اینجا اگرچه ابن بطوطه نامی از فتوت به میان نیاورده است، رفتار این گروه‌ها به سازمان‌های فتوت اشاره دارد. این نظر هنگامی بیشتر تأیید می‌شود که ابن بطوطه ضمن توصیف انجمن‌های فتوت در ترکیه در همان ایام، مهمان‌نوازی آن‌ها را با اصفهانی‌ها و شیرازی‌ها مقایسه می‌کند. در ترکیه به دلیل اطلاعات بیشتری که در منابع موجود است، فتوت در میان پیشه‌وران، به شکلی روشن‌تر سازماندهی شد و به صورت «سازمان اخیان» درآمد. اخی سرپرست عده‌ای از جوانان بود که در کار مهمان‌داری بودند. وی دارای باشگاهی بود که «زاویه» نامیده می‌شد. هر شب جوانان دسته‌آه او در آنجا جمع می‌شدند و آنچه در طول روز از پیشه‌وری گردآورده بودند، با هم می‌خوردند. آنان نقش مهمی در امور سیاسی-اجتماعی داشتند؛ چنانکه به گواه ابن بطوطه، اگر در سرزمینی پادشاهی نبود، اخی آن شهر حاکم می‌شد و مانند سلطان فرمان می‌راند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۸۹ و ۳۱۲-۳۱۶). آنچه سازمان‌های فتوت را در ارتباط با پیشه‌وران مهم می‌کند، نقش سازمان فتوت در منسجم کردن و متشکل ساختن اصناف است، اما باید پرسید فتوت چیست که از چنین امکانی برخوردار است.

فتوت (جوانمردی)^۱ حاصل پیوستن دو جریان اصلی در سده‌های میانه است: ۱. آیینی فکری-اخلاقی که ریشه آن به اعراب قبل از اسلام بازمی‌گردد (تیشنر، ۱۳۳۵). این آیین، «مروت عربی» نامیده شده است. «فتی» در میان بادیه‌نشینان عربستان پیش از اسلام، انسان کاملی بود که دو فضیلت مهم داشت: سخاوت و شجاعت. این آیین به اعتقاد زرین‌کوب (۱۳۵۷) بعد از اسلام در سیرت رسول و صحابه که خود از شهر و بازرگان بود، معنای

نیست. در زمان غازان‌خان (۶۹۴-۷۰۳ قمری)، ایلخان مغول، در قرن هفتم نیز مقامات مسئول به فرمان وی برخی از مشاغل مرتبط با سلاح‌سازی را در سراسر مملکت در گروه‌هایی سازماندهی کردند که هر گروهی را مقامی با نام «امین» سرپرستی می‌کرد (رشیدالدین فضل‌الله، ۱۹۵۷، جلد ۳: ۵۴۲-۵۴۵)، اما این سازماندهی و انتصاب رئیس آن صرفاً بخشی از دستگاه اداری دولت برای دریافت بیگاری بود.

۱. جوانمردی معادل فارسی فتوت است.

جدیدی یافت و با حیات شهری پیوند خورد و فتوت نام گرفت. با وجود این، فتوت در صدر اسلام، کیفیتی فردی یعنی خصلتی بدون هرگونه انجمن یا سازمان بود (الشیخلی، ۱۳۶۲: ۱۳۵؛ ذاکری، ۱۳۹۵: ۸۴). ۲. اجتماع یا اتحادیه‌ای از جوانان که فضایل و خصایصی مانند بزرگواری، سخاوت و رشادت را وظیفه خود می‌دانستند و خود را فتی می‌نامیدند (بهار، ۱۳۲۰؛ تیشنر، ۱۳۳۵). این انجمن یا اتحادیه، ریشه در تمدن ایرانی داشت. جدیدترین تحقیقات درباره ریشه‌های فتوت در پیش از اسلام نیز نشان می‌دهد آیین جوانمردی به‌عنوان یک سازمان، به نهادهای دوره ساسانی بازمی‌گردد. «استفاده از واژه فتوت با مفاهیم سازمانی و اجتماعی در بیرون از شبه‌جزیره عربستان، در عراق و ایران پدیدار شد» (ذاکری، ۱۳۹۵: ۸۴). ذاکری (۲۰۰۸؛ ۱۹۹۵) جوانمردان را بازماندگان آزادان و اسباران - طبقه‌ای از اشراف ایرانی - دوره ساسانی می‌داند. اینان خرده‌زمین‌داران سوارکاری بودند که به مرزبانی و جمع‌آوری مالیات می‌پرداختند و در کسوت امیران و فرماندهان، مباشران و محافظان، به خدمت دربار مشغول بودند. خصایل اخلاقی آن‌ها به‌گونه‌ای متغیر، آزادگی (شجاعت و اشتیاق برای دستگیری بی‌دفاعان) و جوانمردی (شرافت معنوی و اخلاقی) نام داشت. پس از اسلام، واحدهای نظامی آزادگان به‌عنوان «انجمن‌ها و نیروی‌های شبه‌نظامی شهری» عمدتاً دست‌نخورده باقی ماند و به‌عنوان گروه‌های سازمان‌یافته در شکل‌های گوناگون در صحنه تاریخ پس از اسلام دیده می‌شد. آن‌ها «گاهی با عنوان غازیان، مجاهدون، مطوعه یا عیاران در خدمت خلفای عرب بنی‌امیه و بنی‌عباس در راه گسترش اسلام در مناطق مرزی می‌جنگیدند.» گاهی در شهرهایی مثل بغداد و کوفه، گروه ملازمان و محافظان شخصی را تشکیل می‌دادند یا نیروی پلیس تأسیس می‌کردند. گاهی «در محله‌های مخصوص به خود و با رهبری یک فرمانده مشغول تأمین نظم عمومی و رسیدگی به فقرا بودند.» همچنین با «گروه‌های متفاوت و گاه متعارض دینی هم‌پیمان می‌شدند» و در «منازعه‌های فرقه‌ای و جناحی» شرکت می‌کردند (ذاکری، ۱۳۹۵: ۸۴-۸۸). همه این موارد نشان می‌دهد از آنجا که جوانمردان به‌عنوان «نیروهای شبه‌نظامی شهری غیردولتی» دارای قدرت سازماندهی و تشکیلات بودند، توان آن را داشتند که در مسیر اهداف و مقاصد گوناگون قرار گیرند. از همین رو اگر روزگار بر آن‌ها تنگ می‌شد، می‌توانستند به‌راحتی تغییر ماهیت دهند و به راهزن یا شورشی تبدیل شوند. پس در زمان صلح، اینان که

«جنگیدن برایشان یک شیوه زندگی و تنها منبع درآمد بود [...] برای حکومتی که در ابتدا خود آن‌ها را استخدام کرده بود، به تهدید تبدیل شدند» (ذاکری، ۱۳۹۵: ۸۸). از قرن سوم به بعد، مورخان بارها به فتنه و آشوب فتیان و عیاران در قلمرو خلافت عباسی اشاره کردند. ابن‌اثیر به شورش عیاران بغداد در سال‌های ۳۶۱، ۳۹۳، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۲۳، ۵۳۱ و ۶۰۴ قمری اشاره کرده است (ر.ک: ابن‌اثیر، ج ۹: ۱۲۶؛ ج ۱۵: ۳۰، ۲۸۹؛ ج ۱۶: ۶۵، ۱۴۳؛ ج ۱۹: ۳۱۳)؛ به‌ویژه آنکه پس از قرن سوم و با رکود اوضاع اقتصادی خلافت عباسی، روی آوردن آن‌ها به راهزنی تشدید شد (گوهرین، ۱۳۴۷: ج ۵، ۱۲۴؛ گوهرین، ۱۳۳۱)؛ هرچند راهزن یا شورشی نامیدن عیاران احتمالاً به‌دلیل مقاومت آزادانه و جوانمردانه برخی از آنان در برابر قدرت و ستم خلفای اسلامی است. چنانکه یعقوب لیث صفار (متوفی ۲۶۵ قمری)، مؤسس اولین حکومت مستقل ایرانی در قرن سوم را با همین القاب تحقیرآمیز می‌خواندند (ریجن، ۲۰۱۱: ۱)؛ درحالی‌که او پیش از این، از عیاران سیستان بود و در کسوت غازیان با کفار می‌جنگید (تاریخ سیستان، ۱۳۸۱: ۲۰۲).

در قرن دوم و سوم هجری، در نتیجه روابط متقابل صوفیان و عیاران غازی در مرزها به‌ویژه در خراسان، میان تصوف و فتوت ملازمت ایجاد شد (تیشنر، ۱۳۳۵؛ کربن، ۱۳۸۵: ۳؛ ملک الشعراى بهار، ۱۳۲۰؛ ذاکری، ۱۳۹۵: ۸۹). تأییدکننده درهم‌آمیزی صوفی و غازی، حدیثی منسوب به پیامبر بود که سرلوحه طریق صوفیان قرار گرفت: «ما از جهاد اصغر برگشتیم. اینک هنگام جهاد اکبر است.» جهاد اصغر یعنی جنگ با کفار و جهاد اکبر یعنی نبرد با نفس اماره. به عقیده کربن، این، نوعی گذار جوانمردی از «شوالیه‌گری نظامی و جنگی» به «شوالیه‌گری معنوی و عرفانی» است (کربن، ۱۳۸۵: ۶). در واقع، برخی از مهم‌ترین صوفیان، پیش از صوفی شدن از عیاران بودند. از آن جمله، فضیل عیاض (متوفی ۱۸۷)، ابوحامد احمد خضرویه (متوفی ۲۴۶)، ابوحفص حداد نیشابوری (متوفی ۲۶۹) و ابوتراب نخشبی (متوفی ۲۴۵) که در آثار صوفیان با القابی مانند «عیار طریقت»، «جوانمرد راه» و «صعلوک طریقت» معرفی شده‌اند (افشاری، ۱۳۸۴: ۸۶). در همین زمان است که می‌توان پیوندهایی را میان فتوت و تصوف و اهل‌بازار نیز ردیابی کرد. «می‌توان حدس زد بعد از خاتمه جهادها در آسیای مرکزی، سازمان غازیان با قواعد و رفتاری زاهدانه و سبک زندگی عیارمنشانه، هرچند به طریقی دیگر، همچنان در سطح شهرها

نضج گرفته باشند. شاید همین امر، پیوندی میان غازیان و صاحبان حرفه‌ها ایجاد کرده باشد» (فرای، ۱۳۴۸: ۲۲۱). به این پیوند در رابطه میان پیشه‌وران و صوفیانی در خراسان قرن سوم، با نام ملامتیه اشاره شده است (ریجن، ۲۰۱۱: ۹). گرایش ملامتی، واکنشی به زهد مردم‌گریز و سخت‌گیرانه طریقت کرامیون بود. کرامیون نام گروهی بود با طریقتی که در دوره سامانیان در خراسان رواج یافت و بر زهد و ترک دنیا و توکل به خداوند تأکید داشت و کسب و امرار معاش را به دلیل غافل کردن انسان از یاد خدا منع می‌کرد (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۴۷). زرین‌کوب ملامتیه را نوعی نهضت اصلاح در تصوف، برای پیراستن تصوف از قیود و ظواهر بین اشخاص ساده، عوام و اهل بازار می‌داند که مبنای طریقت آن، اخلاص در عمل است. نزدیکی اعتقادات فتوت با ملامتیان سبب شد که طریق اهل ملامت، به تدریج با آیین جوانمردی درهم آمیزد (همان: ۴۷-۴۹). در این زمان، ابو‌عبدالرحمن سلمی (متوفی ۴۱۲)، صوفی خراسانی که *رساله الملامتیه* را نوشته بود، نخستین کسی بود که رساله‌ای کامل به نام *الفتوة* را نیز به فتوت اختصاص داد. وی در این رساله، رابطه میان فتوت و ملامتیه را پیش نهاد و به کمک مفهوم فتوت تلاش کرد اصول تصوف را بر مبنای شریعت اسلام تدوین کند. او برای عادی‌سازی تصوف در سنت اسلامی سعی داشت کار و تلاش را برجسته سازد که واکنشی به زهد دنیاگریز کرامیون به‌شمار می‌رفت (ریجن، ۲۰۱۰: ۴۱). این عادی‌سازی تصوف از طریق فتوت، بعدها در فصلی از *رساله* شاگرد وی به نام «*رساله قشیری*» از ابوالقاسم قشیری (متوفی ۴۶۵) نیز ادامه یافت. از آنجا که ملامتیان از ریا بیم داشتند و از اظهار بیرونی زندگی صوفیانه، مانند خرقة‌پوشی صوفیان خودداری می‌کردند، باید به بازار و یک زندگی معمولی رومی‌آوردند. در میان ملامتیان، سالک می‌بایست به حرفه‌ای مشغول باشد. به این ترتیب، به نظر می‌رسد ملامتیه و تشکیلات اهل بازار با هم درآمیختند. گولپینارلی نشان این درهم‌آمیزی را *رساله الملامتیه* سلمی می‌داند که در آن، به پیشه‌ور بودن بزرگان ملامتیه اشاره شده است. همچنین همراه‌بودن پیشه بزرگان اهل ملامت با نام‌های آنها مانند عبدالله مسگر، حمدون قصار، ابو‌حفص حداد نیشابوری ممکن است نشان‌دهنده پیوند میان انجمن‌های اهل ملامت و پیشه‌وران باشد (گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۹۴ و ۱۱؛ کارامصطفی، ۲۰۰۷: ۶۶)؛ اگرچه باید گفت با این شواهد اندک، ماهیت انجمن‌های ملامتیان اهل فتوت و پیشه‌وران همچنان مبهم است (ریجن، ۲۰۱۱: ۹). به‌هرحال، «اولین نویسندگان صوفی، با زندگی در

جامعه‌ای که اشکال متفاوتی از اتحاد در آن وجود داشت، فتوت را گرفتند و به آن رنگ معنوی بخشیدند. فتوت صوفیانه به‌عنوان یک اخلاق اجتماعی، با فرارفتن از تمایزات اجتماعی، در عین اشکال متفاوت، شکلی از انسجام اجتماعی را فراهم می‌کرد» (همان: ۳). البته در فتوت‌نامه‌های^۱ اخلاقی این صوفیان، جوانمردی با رویکردی متفاوتی به جنبه‌های اخلاق فردی مربوط است و در آن، اثری از آیینی با سازمانی خاص در میان نیست؛ برای نمونه، فتوت‌نامه سلمی ترکیبی از سخنان صوفیان در مورد فتوت و تعاریف آن است، بدون توجه چندانی به گروه‌ها یا اشخاص غیرصوفی که به فتوت معروف‌اند. یکی دیگر از شواهد ارتباط میان پیشه‌وران و فتوت به‌عنوان یک اخلاق اجتماعی، در *قابوس‌نامه*، اثر عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر، از امیران آل‌زیار (متوفی ۴۶۲)، در قرن پنجم هجری یافته می‌شود. در حقیقت، قابوس‌نامه پندنامه‌ای است که بیشتر بر تجویز اصول اخلاقی به گروه‌های گوناگون از جمله علما، دهقانان و سپاهیان، بدون اشاره به آداب‌ورسوم و تشکیلات آیینی استوار است. در این اثر، به اخلاق جوانمردی و جوانمردی عیاران، جوانمردی پیشه‌وران و جوانمردی صوفیان پرداخته شده است (عنصرالمعالی، ۱۳۳۵: ۲۱۹). به سخن عنصرالمعالی، «از جمله پیشه‌وران بازار، هر پیشه که باشی، زودکار و ستوده‌کار باش تا هواخواهانت بسیار باشند و هر کار که کنی به از آن کن که هم‌پیشگان کنند [...] و سوگند به دروغ مخور و ربا مده و سخت‌معاملت باش [...] و هر پیشه‌وری که برین جمله باشد که من یاد کردم، جوانمردترین همه پیشه‌وران باشد» (همان: ۲۱۸).

در حقیقت، ما تا پس از حمله مغول، در ایران شاهدی بر وجود سازمان فتوت صنفی نمی‌یابیم. این نظر ماسینیون (۱۹۵۲) که تشکیلات صنفی شهر تیسفون، پایتخت پیشین ساسانیان، در دوره‌ای که سلمان فارسی در آنجا بود، در پیدایش جوانمردی مؤثر بوده است، فرضیه‌ای ثابت نشده است. اول آنکه مأخذی برای وجود سازمان صنفی در شهرهای ایرانی پیش از اسلام در دسترس نیست. از منابع و اسنادی که از دوره ساسانی باقی مانده، دریافت می‌شود که برخی از حرفه‌ها، مانند نقره‌سازان، جواهرسازان و فلزکاران، دارای یک رئیس برای صنف خود و شکلی از سازماندهی بودند، اما با وجود مدارک اندکی که در دست است، نمی‌توان ماهیت سازمان‌های صنفی در این دوره را معلوم ساخت (پیگولوسکایا، ۱۳۵۴: ۱۲۴). دوم آنکه از اینکه سلمان

۱. رسایلی که آیین جوانمردی در آن‌ها مکتوب شده، به‌عنوان «فتوت‌نامه» شناخته می‌شوند.

فارسی به سازمان‌های صنفی تیسفون منتسب است و در سلسله نسبی فتوت پس از محمد و علی سرسلسله فتوت است، نمی‌توان نتیجه گرفت در تیسفون، سازمان فتوت صنفی وجود داشته است. در نبود شواهد بیشتر، در بهترین حالت، می‌توان گفت سلمان فارسی حلقه پیوند سنت جوانمردی ایرانی و سنت فتوت عربی است. به نظر می‌رسد سلمان به اخلاق جوانمردی پارسی نیز پایبند بوده باشد؛ زیرا اگرچه پیش از اسلام، عیاری «براساس شغل و حرفه تشکیل نمی‌شد» (کاهن، ۱۳۸۰: ۲۷۸)، به عقیده ملک‌الشعراى بهار، محتمل است عیاری پیشگی اسباران یا آزادان به‌عنوان یک آیین اخلاقی به طبقه چهارم، یعنی طبقه عامه شامل دهقانان و پیشه‌وران نیز نفوذ کرده باشد^۱ (ملک‌الشعراى بهار، ۱۳۲۰: ۱۱۱). همچنین این امر، اهمیت سلمان فارسی را به‌عنوان نخستین ایرانی پیشه‌ور مسلمان، برای موالیان فارس نشان می‌دهد که اغلب از پیشه‌وران بودند و تحت حکومت ناعادلانه خلفای بیگانه عرب، استقلال و هویت خود را جست‌وجو می‌کردند. جامعه اسلامی در قرن دوم و سوم هجری، شاهد گسترش شهرنشینی و رشد پیشه‌ها بود. همچنین اغلب کارهای صنعتی و پیشه‌وری در جامعه اسلامی به موالیان، به‌ویژه موالیان فارسی سپرده شده بود (الشیخلی، ۱۳۶۲: ۱۸؛ ماسینیون، ۱۹۵۲). در چنین شرایطی بود که ابومسلم خراسانی، سردار ایرانی که نام او در سلسله فتوت از پیشگامان است^۲، توانست با کمک پیشه‌وران ایرانی با براندازی حکومت بنی‌امیه، حکومت بنی‌عباس را پایه‌گذاری کند. چنانکه «اشراف عرب، پیشه‌وران نیروی لشکر ابومسلم را سراجان می‌خواندند» (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۳۴۸). از آنجا که ابومسلم به‌کمک پیشه‌وران عامه دست به قیام زد، در محیط‌های پیشه‌وری به‌عنوان «مظهر دلیری و قهرمانی» و در هیئت «قهرمانی مذهبی و مدافع در برابر ستمکاران» تجسم یافت و اهل فتوت با تبلیغ حماسه ابومسلم در میان پیشه‌وران نفوذ داشتند (یوسفی، ۱۳۴۵). همچنین درباره یعقوب لیث، بنیان‌گذار حکومت صفاریان (اولین حکومت مستقل ایرانی در مقابل خلفا) گفته می‌شود که در ابتدا رویگر بوده است. به روایت گردیزی، «یعقوب چون به شهر آمد، رویگری اختیار کرد. سبب رشد او آن بود که به آنچه یافتی و داشتی جوانمرد بودی. همه او را حرمت داشتی و به

۱. در دوره ساسانیان در ایران، مردم به چهار طبقه اصلی تقسیم‌بندی می‌شدند: ۱. روحانیون، ۲. نظامیان یا ارتیشاران، ۳. دبیران، ۴. عامه مردم شامل دهقانان و پیشه‌وران (کرستین سن، ۱۳۶۷: ۱۱۸).
 ۲. برای مشاهده سلسله‌نسب فتوت در کتاب *الفتوة ابن معمار*، ر.ک: افشاری و مدایینی، ۱۳۸۸: ۲۷.

شغل کی بیفتادی میان هم‌شغلان خویش، پیشرو او بودی. یعقوب بعد از رویگری به عیاری و دزدی و راهداری افتاد. سپس به سرهنگی رسید و امیر شد و سیستان بگرفت» (گردیزی، ۱۳۸۴: ۲۰۵-۲۰۶). از آنجا که عیاری شبیه به یک پیشه یا حرفه بود، «اگر کسی قبلاً شغل و حرفه‌ای داشت، وقتی عیار می‌شد آن را رها می‌کرد؛ زیرا عیاری با شغل دائمی سازگاری نداشت» (گیار، ۱۳۸۹: ۲۹؛ محجوب، ۱۳۵۰: ۸۳). به‌نظر می‌رسد همان‌طور که فرای معتقد بود، بعد از خاتمه جهادها در آسیای مرکزی، عیاران به پیشه‌وری در شهرها رو آوردند. این‌ها همه تأیید می‌کند پس از اسلام، عیاران که از توان سازماندهی و تشکیلات نظامی برخوردار بودند، با پیشه‌وران شهری ارتباط داشتند و میان حرفه عیاری و پیشه‌وری در آمدو شد بودند (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۳۶۸؛ بهار، ۱۳۵۵؛ الشیخی، ۱۳۶۲: ۱۳۷؛ افشاری، ۱۳۸۴: ۹۵)، اما نشان نمی‌دهد آن‌ها به‌عنوان پیشه‌ور، دارای سازمان بودند. امروزه این نظر ماسینیون (۱۹۵۳) نیز که گروه‌های اسماعیلیه سازمان‌های صنفی را پدید آورده‌اند، رد شده است، اما اینکه گروه کثیری از پیروان و داعیان آن‌ها از پیشه‌وران بوده‌اند، کاملاً محرز است.

پیش از دوران حکومت شیعه در ایران، در نظریه تسنن، میان اقتدار دینی و اقتدار دولتی دوگانگی وجود نداشت. در این دوران، تجار بزرگ با حکومت خلفای عرب و علمای عالی‌مقام اهل سنت رابطه نزدیکی داشتند، اما برای پیشه‌وران و کسبه عامه که از طبقه‌های ستمدیده متوسط و پایین‌تر جامعه بودند (کمالی، ۱۳۸۱: ۸۰)، فتوت با ترویج آزادگی و جوانمردی، به‌مثابه یک ایدئولوژی بدیل بود؛ بنابراین، با اینکه شواهدی مبنی بر وجود سازماندهی این پیشه‌وران در این زمان نبود، به‌نظر می‌رسد فتوت برای پیشه‌وران ایرانی، در قامت یک آیین فکری و اخلاقی، بیشتر به‌مثابه یک ایدئولوژی بوده که در نهضت‌های اجتماعی علیه استیلای خلفای عرب بیگانه، عامل وحدت و حرکت آن‌ها بوده است. افشاری (۱۳۸۱: ۲۷) به‌درستی به ارتباط ایرانیانی مانند ابو مسلم خراسانی، ملک کالیجار (از امیران دیلمی)، بهرام دیلمی (وزیر کالیجار) و روزبه فارسی (ابن مقفع)، در سلسله فتوت به‌عنوان پیشوایان جوانمردی و «رفتار قابل توجه ایشان در برابر استیلای خلفای عرب بر ایران» اشاره می‌کند که نیازمند بررسی است. این امر تمایلات شیعی فتوت را نیز توجیه می‌کند؛ زیرا تشیع نیز با

آرمان‌های عدالت‌خواهانه خود در میان عامه مردم، یک ایدئولوژی مقابل ایدئولوژی سنی خلفای عرب بوده است.^۱

فتوت خلیفه‌الناصر؛ فتوت صوفیانه نهادمند حکومتی و تلاش برای جذب

پیشه‌وران عامه

همان‌طور که گفته شد، از قرن سوم به بعد، مورخان بارها به آشوب عیاران در قلمروی خلافت عباسی اشاره کرده‌اند. این شورش‌ها سرانجام سبب شد الناصر، خلیفه عباسی (متوفی ۶۲۲) دست به اصلاح این سازمان‌ها بزند و آن‌ها را تحت کنترل خود درآورد. او برای کنترل فتیان و ایجاد وحدت و قدرتمندکردن دوباره خلافت عباسی تحت اقتدار سیاسی و معنوی خود، به‌جای مبارزه با آن‌ها به فتوت پیوست. وی خود را «قبله‌گاه عالم فتیان» خواند و خود را رئیس یک سازمان فتوت رسمی با رنگ تصوف اعلام کرد. «وی در سال ۶۰۴ ق، تمام قبایل و احزاب جوانمردان را باطل اعلام کرد و فرمان داد که جوانمردانی که فتوت را از خلیفه نگرفته‌اند، باید فتوت را از او بگیرند و ورود خود را به آیین فتوت تجدید کنند» (شیبی، ۱۳۵۳: ۶۲). اقدام وی، یعنی مصادره‌کردن سازمان و ایدئولوژی فتیان مخالف، اقدامی زیرکانه در جهت قدرت خود و خلافت بود؛ زیرا فتوت با «ماهیت غیرفرقه‌ای» (ریجن، ۲۰۱۱: ۷) می‌توانست به عاملی در وحدت‌بخشیدن به خلافت متزلزل مسلمین تبدیل شود. به‌رحال، این اقدام برای فتوت دو پیامد مهم داشت:

۱. موجب گسترش فتوت در سراسر قلمرو اسلامی از جمله آناتولی و مصر و شام شد. او

۱. اگرچه نباید «فتیان در سده‌های میانه را شیعی‌مذهب دانست» (ریجن، ۲۰۱۱: ۷)، در سلسله فتوت در فتوت‌نامه‌ها، فتوت از حضرت محمد به حضرت علی می‌رسد و ارادت به حضرت علی یکی از مهم‌ترین مشترکات فتوت‌نامه‌هاست (ر.ک: گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۷۵؛ کرین، ۱۳۸۵؛ صراف، ۱۳۵۳)، اما با وجود تمایلات شیعی در فتوت‌نامه‌هایی مانند عبدالرزاق کاشانی، شمس‌الدین محمد عاملی، علی همدانی و واعظ کاشفی، دیگر نویسندگان فتوت‌نامه‌ها از جمله فتوت‌نامه سلمی، سهروردی و میرزاغریب گرکانی، سنی بوده‌اند. «اغلب این فتوت‌نامه‌ها هم توسط شیعیان و هم توسط سنیان خوانده و تصدیق می‌شده است.» همچنین با توجه به سخن پیامبر درباره حضرت علی که «هیچ شمشیری نیست جز ذوالفقار و هیچ جوانمردی نیست جز علی»، باید دانست که حضرت علی برای همه مسلمانان یک قهرمان جوانمرد بود (ریجن، ۲۰۱۱: ۶).

با فرستادن سفیران خود به این مناطق، از حکامی که حکومت وی را ظاهراً به رسمیت می‌شناختند، خواست به سازمان وی بیوندند و مردم خود را نیز به فتوت دعوت کنند. این امر موجب گسترش فتوت در میان خواص و عوام، به‌ویژه در شهرها شد (محبوب، ۱۳۵۰: ۵۴؛ الشیخی، ۱۳۶۲: ۱۳۸؛ کاظمی موسوی، ۱۳۹۵). از جمله این سفیران، «شهاب‌الدین سهروردی» بود که به آناتولی و مصر رفت (شیبی، ۱۳۵۳: ۳۴۸). همین دوران مبدأ انتشار فتوت در آسیای صغیر است (محبوب، ۱۳۵۰: ۷۵؛ ذاکری، ۲۰۰۸؛ گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۱۰۱).

۲. در تلاش برای ایجاد یک سازمان رسمی فتوت، فتوت جنبه نهادی و سازمانی یافت. در این راه، مشایخ صوفی مانند سهروردی و ابن‌معمار، یاریگر خلیفه بودند. آن‌ها با تأثیرپذیری از تصوف و با نوشتن فتوت‌نامه‌هایی که به «فتوت‌نامه‌های نهادی» منسوب است، علاوه بر جنبه‌های اخلاقی فتوت، به فتوت به‌عنوان یک سازمان و نهاد اجتماعی پرداختند. ابن‌معمار (متوفی ۶۴۲) نخستین کسی بود که در فتوت‌نامه عربی خود با نام «الفتوة» به ساختار سلسله‌مراتبی این سازمان، شرایط پیوستن به آن، مراسم تشریف و قواعد آن پرداخت (محبوب، ۱۳۵۰: ۱۴۹). همچنین شهاب‌الدین سهروردی (متوفی ۶۳۲) در فتوت‌نامه فارسی خود (۱۳۵۳) «شکل نهادمندی از فتوت صوفیانه را که مبتنی بر درک منظم و قاعده‌مندی از تصوف بود، پایه‌ریزی کرد» (ریجن، ۲۰۱۱: ۳). وی با تدوین ساختار سلسله‌مراتبی، به‌ویژه رابطه میان استاد و شاگرد و آداب و قواعد آن، به نظام‌مندکردن نوعی فتوت صوفیانه پرداخت.

از قرن شش تا نه، تصوف نهادهایی به‌شدت سازمان‌یافته و سلسله‌مراتبی را بسط داد که جزئیات بسیار ظریفی برای زندگی جمعی داشت. این نهادها طریقت‌های صوفیانه‌ای بودند که سازگاری کلی‌تری در عقیده و عمل از خود نشان می‌دادند و اجازه تنوع بیشتری را هم می‌دادند. با رواج این طریقت‌ها بود که گروه‌های فتوت صوفیانه پدیدار شد (همان: ۴). در فتوت‌نامه‌های نهادی، بسیاری از ویژگی‌های اساسی تصوف دیده می‌شود: سلسله معنوی فتوت که به محمد بازمی‌گردد، قواعد مربوط به ورود و پذیرش گروه‌های گوناگون سیفی، قولی و شربی در انجمن، قواعد مربوط به زندگی جمعی و سلسله‌مراتب آن مانند روابط عمودی میان کبیر و صغیر، استاد

و شاگرد، و پدر و پسر و جد، و روابط افقی میان اعضا که در کسوت رفقا یا برادران یکدیگر بودند، آداب با هم غذاخوردن و دستورالعمل‌های آیینی مانند حضور یافتن در محضر صوفی و گوش‌دادن به اشعار او (برای نمونه، نک: ابن‌معمار، ۱۹۵۹؛ سهروردی، ۱۳۵۲؛ زرکوب، ۱۳۵۲؛ مولانا ناصری، ۱۹۴۴). به نظر می‌رسد تلاش بر آن بود که سازمان فتوت صوفیانه، شکلی از روابط خانوادگی پیدا کند که ورود به آن «دال بر این بود که این سازمان، به‌عنوان کانون وفاداری، جایگزین خانواده شده است» (ذاکری، ۱۳۹۵: ۹۳)؛ نوعی کارکرد زندگی مشترک که می‌تواند به طور سازمان‌یافته زندگی و هویت جمعی را برای اعضا رقم زند.

یکی از نکات قابل توجه در فتوت‌نامه‌های نهادی، توجه به عامه مردم از جمله مشاغل و پیشه‌هاست. به عقیده سهروردی، فتوت جزئی از طریقت یا تصوف است. وی می‌نویسد که در عهد ابراهیم خلیل‌الله علیه‌السلام، گروهی ضعیف که تحمل صوفی‌بودن را نداشتند، از او خواستند طریقی ساده‌تر را بنیان نهد و ابراهیم علیه‌السلام طریقی فتوت را بنیان نهاد (سهروردی، ۱۳۵۳: ۹۳). در واقع، سهروردی در پی تسهیل راه پیوستن به سازمان فتوت برای کسانی است که قادر به پیروی از شکل‌های دشوارتر مسیر معنوی نیستند؛ کسانی که نمی‌توانستند یک صوفی تمام‌وقت باشند؛ زیرا مجبور به کار و زندگی بودند. اشارات دیگر سهروردی در متن، این امر را تأیید می‌کند؛ برای نمونه، از لزوم کسب حلال از دسترنج خویش برای پیشه‌ور اهل فتوت، ترک کار در روز جمعه و تصرف نکردن آنچه در هفته گرد آورده است و از آن دعوتی ساختن سخن می‌گوید (همان: ۱۲۷). همچنین اشاره می‌کند فتوت چون جوی بزرگی است که از چهار جوی کوچک شریعت، طریقت، حقیقت و معرفت ترکیب شده تا عامه مردم بتوانند با نوشیدن از جوی بزرگ‌تر از جوی‌های کوچک‌تر بهره‌برند (همان: ۱۱۲)، یا در جایی دیگر می‌گوید اگر سخن طولانی شود، برای «مردم سپاهی و لشکری و تجار و ترکان» دشوار خواهد بود (همان: ۱۶۶). از سوی دیگر، این فتوت‌نامه‌ها برخلاف رسایل صوفیان، فاقد مباحث نظری و فلسفی مانند تفسیر توحید و یگانگی خداوند است. از این همه می‌توان نتیجه گرفت که فتوت صوفیانه نهادمند قرن هفتم، تلاشی بود برای اینکه عناصر زندگی صوفیانه، با صوفیان غیرتمام‌وقت مانند پیشه‌وران و کسبه کم‌سواد به اشتراک گذاشته شود (ریجن، ۲۰۱۱: ۶).

پس از حمله مغول؛ فتوت صوفیانه اجتماعی و سازمان صنفی

پس از سقوط بغداد و در غیاب نهاد رسمی حکومت که متولی فتوت صوفیانه نهادمند بود، نهاد فتوت که در تسهیل جذب عوام تلاش کرده بود، به لایه‌های زیرین جامعه، به‌ویژه پیشه‌وران و کسبه شهری نفوذ کرد و نوعی «فتوت صوفیانه اجتماعی» شکل گرفت که البته با نام‌های دیگری مانند تصوف عامیانه، فتوت عامیانه، فتوت اجتماعی و حتی فتوت صنفی نیز خوانده می‌شود (رک: تیشنر، ۱۳۳۵؛ محجوب، ۱۳۵۰: ۷۷-۷۹؛ کاظم‌بیگی، ۱۳۸۶؛ الشیخلی، ۱۳۶۲: ۱۳۷؛ بیانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۵۲). به نظر می‌رسد در این زمان، نبود نهاد حکومتی متولی سازمان فتوت صوفیانه از یک سو، و اغتشاش و هرج‌ومرج ناشی از حمله مغول از سوی دیگر، رابطه تصوف به‌عنوان یک نهاد غیرحکومتی را با سازمان فتوت صوفیانه محکم‌تر ساخت و آن‌ها را به تنها پناه عامه مردم تبدیل کرد. گسترش خانقاه‌ها و زوایا^۱ در این دوران بیانگر این امر است. تعداد این خانقاه‌ها آنقدر زیاد بود که ابن‌بطوطه در سفرنامه خود به وجود آن‌ها در شهرهای مختلف ایران بارها اشاره کرده است (برای نمونه، رک: ابن‌بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱، ۲۸۹-۲۳۶). نفوذ تصوف در این ایام، به‌گونه‌ای بود که آن را دین توده مردم آن دوره می‌دانند (هاجسن، ۱۹۷۷: ۲۱۴). در حقیقت، اواخر قرن هشتم و به‌ویژه قرن نهم، اوج نفوذ و تسلط فتوت صوفیانه اجتماعی است که با اصناف بازار مرتبط است (تیشنر، ۱۳۳۵؛ محجوب، ۱۳۵۰: ۷۷-۷۹؛ کاظم‌بیگی، ۱۳۸۶؛ الشیخلی، ۱۳۶۲: ۱۳۷؛ بیانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۵۲؛ ریجن، ۲۰۱۰: ۵). همچنین بسیاری از بزرگان صوفیه مانند «شیخ ابوبکر بن اسماعیل تبریزی»، «ابوالعباس» و «ابوبکر طوسی» از پیشه‌وران بودند. اکراه آنان از حقوق دیوانی و دولتی، آن‌ها را مورد توجه کمک‌های مالی پیشه‌وران و کسبه می‌کرد. از این طریق، اصناف و صوفیان حمایت متقابل یکدیگر را به‌دست می‌آوردند (روحانی، ۱۳۶۶؛ کیوانی، ۱۳۹۲: ۲۰۰). بدین ترتیب، فتوت صوفیانه نهادمند، توان بیشتری برای ایجاد گروه‌های ساختاریافته یا شکلی از سازماندهی پیشه‌وران و کسبه عامه را داشت؛ برای نمونه، جنبش سربداران که در مقابل ستم مالی مغول‌ها در سال ۷۳۷ ق‌م علم کرد، «از میان صوفیان شیعه‌مذهب سبزوار بود که بر سیرت فتیان و

۱. محل تجمع فتیان، زاویه یا لنگر نامیده می‌شود (زرین‌کوب، ۱۳۵۳: ۱۷۱).

جوانمردان می‌زیستند» (صفا، ۱۳۶۹: ۲۱). همچنین نقش پیشه‌وران در این جنبش به‌عنوان پیروان و مدعیان آن، از جمله کلواسفندیار که سرپرستی گروهی از پیشه‌وران را برعهده داشت، مسلم است (روحانی، ۱۳۶۸).

به تدریج رشد و نفوذ تصوف چنان شد که حتی برخی از حاکمان مغول نیز به مریدان مشایخ صوفیه پیوستند. دلیل این گرایش را شاید بتوان انعطاف بیشتر تعالیم صوفیانه در مقایسه با تعالیم شریعت و به‌ویژه «همانندبودن شیوخ صوفی با روحانیان مغولی (شمن‌ها)» (بیانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۶۵۹) دانست که در فرهنگ دینی مغولان اهمیت زیادی داشتند. مشروعیت قدرت صوفیان از یک سو و سیل نذورات و موقوفات به خانقاه‌ها از سوی دیگر، رابطه نزدیکی میان مشایخ صوفی و حاکمان رقم زد (گرین، ۲۰۱۲: ۸۴)؛ برای نمونه می‌توان از حکام ایلخانی مانند «سلطان محمد اولجایتو» یا «سلطان ابوسعید»، مرید شیخ صفی‌الدین اردبیلی، نام برد. این رابطه نزدیک در دوره تیموری به اوج خود رسید؛ چنانکه منابع از بخشش موقوفات، ساختن خانقاه و ارادت تیمور و فرزندانش به شیوخ صوفیان سخن می‌گویند (سمرقندی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۴۱۵؛ میرجعفری، ۱۳۷۹: ۶۵-۶۷؛ چهاردهی، ۱۳۶۹: ۵۱). باید یادآور شد که این توجه حکام به صوفیان، صرفاً ناشی از ارادت قلبی آن‌ها به مشایخ صوفیان نبود، بلکه از مشروعیت و مرجعیت صوفیان در این ایام نیز حاصل می‌شد. در نتیجه در این ایام، تصوف، نهاد دینی قدرتمند نسبتاً مستقلی از دولت را تشکیل می‌داد که با نفوذی که در میان مردم داشت، سبب می‌شد حاکمان وقت برای کسب مشروعیت به آن متوسل شوند. این امر برخلاف علمای اهل سنت، مشایخ صوفیه را به حامیان عامه مردم در برابر قدرت تبدیل می‌کرد. به نظر می‌رسد وجود چنین نهادی همراه با کاستی یک دستگاه دیوانسالاری دولتی متمرکز در غیاب «یک شبکه شهری» (حیبی، ۱۳۷۸: ۸۲)، فضا را برای فعالیت مردم از کلو، اخی و پهلوان^۱ در اداره امور بازتر کرد که در منابع این دوره بسیار به نام آن‌ها برمی‌خوریم. لمبتون (۱۳۸۲: ۳۷۴) معتقد است در اواخر سده‌های میانه «در اکثر موارد، پیشه‌وران کاملاً آزاد و از آزادی عمل

۱. به نظر می‌رسد با کمرنگ‌شدن سازمان نظامی عیاران یا به عبارتی همان فتوت سیفی در صحنه تاریخ گولپینارلی، (۱۳۷۹: ۳۵؛ کیوانی، ۱۳۹۲: ۲۰۰)، پهلوانی با توان و روحیه جنگاوری و سلحشوری از بقایای آنان بود (افشاری، ۱۳۸۴: ۹).

زیادی برخوردار بودند.» در همین ایام است که ابن بطوطه برای اولین بار در ایران، در اواسط قرن هشتم از وجود سازمان صنفی در اصفهان و شیراز خبر می‌دهد (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۴۷). علاوه بر آن، منابع دیگر نیز نشان می‌دهد که در دوران تیموری، سازمان صنفی دارای تشکیلاتی بود که رئیس آن را خود اعضا انتخاب می‌کردند. در سندی برجای مانده از حکومت سلطان حسین بایقرا و سندی از منشآت تیموری، علاوه بر ویژگی‌های اصناف و مقررات لازم‌الاجرای اعضای صنف که اجرای آن‌ها با نظارت رؤسای اصناف شهری همراه بود، به انتصاب رؤسای اصناف که از میان اعضای صنف انتخاب می‌شدند و مورد تأیید استادان صنف بودند، اشاره می‌شود (منشآت بایقرا و منشآت تیموری به نقل از کیوانی، ۱۳۹۲: ۴۵ و ۸۹). واصفی نیز در بدایع الوقایع اشاره می‌کند که «در هر ناحیه و ولایتی، یک نفر سمت مهتری و کلاتری اصناف را به‌عهده داشته است.» برای نمونه، صنف خیاطان با فرستادن نامه‌ای به شاهرخ تیموری، ضمن ابراز رضایت از استاد حسین که یکی از بزرگان صنف خیاط بود، تقاضا کردند که وی همچنان مهتر و کلاتر صنف خیاطان باشد (به نقل از راوندی، ۱۳۵۷، ج ۳: ۳۸۵؛ روحانی، ۱۳۶۶). منابع نشان می‌دهد که کلوها (رؤسای اصناف) در این زمان، نقش مهمی در اوضاع سیاسی-اجتماعی شهرها داشتند؛ چنانکه علاوه بر نقش کلواسفندیار در جنبش سرداران که ذکر آن رفت، می‌توان به نقش کلونداغ در رهبری مردم شهر در ایستادگی در برابر سپاه تیمور در تسخیر سمرقند (سمرقندی، ۱۳۵۳، ج ۱: ۴۰۶) یا نقش کلو عمر و کلوفخرالدین در شیراز در قرن هشتم، علیه و له امرای شهر اشاره کرد (همان: ۴۶۴).

در قرن نهم در ایران، معین‌الدین اسفزاری در کتاب *روضات الجنان فی اوصاف مدینه‌الهرات*، نه تنها از تشکیلات صنفی که دارای کدخدا و رئیس بود، بلکه از ارتباط پیشه‌وران با خانقاه‌ها و زوایا یاد کرده است که محل فعالیت‌های اصناف بوده‌اند (معین‌الدین اسفزاری، ۱۳۴۵: ۱۱۳؛ روحانی، ۱۳۶۶)، اما مهم‌ترین سند فارسی که وجود سازمان صنفی فتوت در ایران در قرن نهم از آن استنباط می‌شود، *فتوت‌نامه سلطانی* اثر واعظ کاشفی (متوفی ۹۱۰) است. *فتوت‌نامه* وی اولین *فتوت‌نامه* صنفی است که فتوت صوفیانه را به‌عنوان سازمانی اجتماعی با اصناف پیونده زده است. درواقع، محجوب (۱۳۵۰)، ریجن (۲۰۱۰) و ذاکری (۱۳۹۵) *فتوت‌نامه* وی را چه در زبان عربی و چه فارسی، دارای مفصل‌ترین و کامل‌ترین

اطلاعات درمورد فتوت صوفیانه می‌دانند. فصول ابتدایی این فتوت‌نامه به ابعاد اخلاقی فتوت صوفیانه، فصول میانی به ابعاد نهادی و سازمانی آن و دو فصل آخر و احتمالاً شش بخش مفقودشده انتهایی، به اصناف اهل فتوت و پیر و سلسله معنوی، مراسم تشریف و نمادها و روابط استاد و شاگردی و آموزه‌های اخلاقی، روایات و افسانه‌های خاص هرکدام از آنها می‌پردازد. واعظ کاشفی این اصناف را در دو دسته کلی طبقه‌بندی می‌کند:

۱. اهل معرکه که شامل سه طایفه اهل سخن، اهل زور و اهل بازی می‌شوند؛ اهل سخن عبارت‌اند از: مداحان، غراخوانان، سقایان، خواص‌گویان، بساط‌اندازان، قصه‌خوانان و افسانه‌گویان. اهل زور عبارت‌اند از: کشتی‌گیران، سنگ‌گیران، ناوه‌کشان، سله‌کشان، حملان، مغیرگیران، رسن‌بازان و زورگیران. اهل بازی عبارت‌اند از: طاس‌بازان، لعبت‌بازان و حقه‌بازان که واعظ کاشفی آنها را بیشتر اهل هنر می‌داند و معتقد است آنها تصویری از هنر خود را برای مردمان به نمایش می‌گذاشتند (واعظ کاشفی، ۱۳۵۰: ۲۷۵-۳۴۳).

۲. اهل قبضه^۱ که عبارت‌اند از سپاهیان یا اهل قبضه تیغ، سپر، گرز و کمان حرب، اهل قبضه ماله (بنایان)، اهل قبضه خایسک و پتک (آهنگران، مسگران، رویگران، زرگران و نقره‌کاران)، اهل قبضه کارد و ساطور (سلاخان، قصابان و آشپزان)، اهل قبضه کلنگ، بیل و داس (حفران، مقیمان و کارگران کشاورز)، اهل قبضه کووه (کفاشان، پینه‌دوزان و پالان‌دوزان)، اهل قبضه کفچه (شیرینی‌پزان)، اهل قبضه کدنگ (گازران و رنگران)، اهل قبضه طغماق (فراشان)، اهل قبضه اتو و طاقیه (اتوکشان، درزیان و کلاه‌دوزان)، اهل قبضه تیشه و اره و ندف (نمدمالان و حلاجان) و اهل قبضه سیخ (احتمالاً کباب‌پزان) (همان: ۳۴۷-۳۹۳).

اگرچه ظاهراً کاشفی واژه صنف را به کار نمی‌برد، به نظر می‌رسد طبقه‌بندی خود را بر پایه وجود اصناف قرار داده است. در اسناد دیوانی تیموری نیز اصطلاح «اهل» آمده است و در عین حال که این واژه اهمیت خود را در تصوف و فتوت داشته، مترادف با صنف است. «واژه اهل که در واژه‌شناسی سازمان فتوت و... ادبیات تصوف دیده می‌شود، درباره اعضای پیشه‌وران و

۱. قبضه در لغت شیئی است که به پنجه دست گرفته می‌شود.

بازرگانان نیز به کار می‌رفت» (کیوانی، ۱۳۹۲: ۵۱). اما فلور (۱۹۸۴، ۱۳۶۵: ۶۸) معتقد است اغلب گروه‌های مذکور در فتوت‌نامه سلطانی، اساساً صنف شغلی نیستند. منظور فلور، به‌ویژه گروه‌های اهل معرکه است. به نظر می‌رسد این اشتباه ناشی از به‌کاربردن تصور امروزی ما از اصناف شغلی در مورد گروه‌هایی است که در گذشته صنف شغلی محسوب می‌شدند.^۱ اگر به ماهیت مشاغل اهل معرکه دقت کنید، می‌بینید که در کلیت، این‌ها مشاغلی هستند که بیشتر با صدا و تصویر با هدف سرگرمی سروکار دارند. حتی در گذشته مشاغلی مانند اهل زور از نمایش کشتی‌گیران گرفته تا زورگیران و رسن‌بازان در حضور پادشاهان یا در کوچه و خیابان، دارای جنبه‌ای از سرگرمی بوده است. می‌توان این مشاغل را نوعی صنعت سرگرمی^۲ در آن دوران نامید که پتانسیل تبلیغ فرهنگی یک ایدئولوژی را در خود داشته‌اند. بخشی از آن‌ها در روزگار تیموریان، به نقاره‌خانه وابسته بودند و زیر نظارت یک مقام رسمی حکومتی، مهتر نقاره‌خانه بودند، اما اغلب گروه‌های آنان غیرحکومتی بودند (فلور، ۱۳۶۶: ۲۴۴). شاید آوردن اهل معرکه توسط واعظ کاشفی در ابتدای فصول مربوط به اصناف، طرح مشاغلی است که در خود نوعی پتانسیل تبلیغ فتوت صوفیانه را داشتند.

تشکیلات درونی سازمان صنفی شامل روابط شیخ، نقیب، استاد، خلیفه و شاگرد، به‌ویژه باقی‌ماندن مقام نقیب تا قرن نوزدهم، سلسله‌نسبی و پیران هر صنف و مراسم پیوستن به صنف، از اشتراکات سازمان فتوت صوفیانه و سازمان صنفی است که از این دوران در سال‌های بعد از اصناف باقی‌مانده است؛ برای نمونه، در قرن نوزدهم میلادی (چهاردهم شمسی) لمبتون همچنان از شباهت مراسم ورود به صنفی از نانوایان در تهران، به مراسم شرف اهل فتوت سخن می‌گوید (لمبتون، ۱۳۶۰: ۲۲). اگرچه سرکوب سیستماتیک فتوت صوفیانه به دست دولت صفوی به انحطاط سازمان صنفی فتوت منجر شد. نبود ارجاع مشخص و عامدانه به تصوف و فتوت در فتوت‌نامه‌های صنفی دوره صفویه (ر.ک: افشاری، ۱۳۹۱؛ افشاری و مدائنی، ۱۳۸۸؛ افشاری،

۱. شاید برای ما عجیب باشد اگر مطلع شویم در دوره حکومت متعصب شیعی صفویه، روسپیان زن و مرد نیز دارای صنفی بودند که مالیات پرداخت می‌کردند (کیوانی، ۱۳۹۲: ۱۱۳؛ شمیسا، ۱۳۸۱: ۲۲۹).

۱۳۸۲؛ افشاری، ۱۳۷۲، ج ۷: ۳۸۶۵؛ فتوت‌نامه آهنگران در کربن، ۱۳۸۵: ۲۰۵) می‌تواند به‌علت خصومت پادشاهان صفوی با انجمن‌های فتوت صوفیانه مربوط به اصناف باشد (ریجن، ۲۰۱۱: ۱۱). به‌نظر می‌رسد سازمان صنفی مرتبط با فتوت صوفیانه برای پادشاهان صفوی «منبع دیگری از قدرت» در شهرها بود که آن‌ها را وامی‌داشت اقداماتی جدی برای کنترل شدید این سازمان‌ها انجام دهند (همان؛ بنانی، ۱۹۷۸؛ فوران، ۱۳۹۴: ۸۶). این اقدامات دولت صفوی که نیازمند پژوهش‌های بیشتر است، فرض وجود نوعی از سازمان فتوت صنفی را در اواخر سده میانه تقویت می‌کند. باین‌همه از آنجا که شواهد ما درباره ماهیت چگونگی رابطه سازمان فتوت صوفیانه و سازمان صنفی کافی نیست، نمی‌توان به‌طور قطع نتیجه گرفت که در قرن نهم، سازمان فتوت صوفیانه و سازمان صنفی یکی بوده‌اند؛ اگرچه تأثیرگذاری سازمان فتوت صوفیانه بر سازمان صنفی را در اواخر سده میانه نمی‌توان انکار کرد.

نتیجه‌گیری

توجه به معنای فتوت (جوانمردی) در سده‌های میانه در ایران، اهمیت آن را در مطالعه سازمان صنفی مشخص می‌سازد. درحالی‌که گفته می‌شود سازمان قبیله‌ای در شرق، مانع شکل‌گیری انجمن‌های شهری می‌شود، مهم‌ترین موضوع مشترک طیف وسیعی از فعالیت‌ها و دیدگاه‌ها درباره فتوت، از آزادان پیش از اسلام گرفته تا سازمان‌های فتوت صوفیانه اواخر سده میانه، اتحاد^۱ است که در آن، فارغ از تمایزات خونی و قومی، «نوعی تعهد به وفاداری میان اعضای که دارای ارزش‌ها و سبک زندگی یکسانی هستند» وجود دارد (ریجن، ۲۰۱۱: ۲؛ کربن، ۱۳۸۵: ۹۵). درواقع، آنچه بسیاری را به پیوستن به فتوت تشویق می‌کرد، کارکردهای زندگی گروهی بود که از اداره امور محلی تا نیاز معنوی به روح جمعی و مقاومت در برابر قدرت را شامل می‌شد. از این‌روست که در تاریخ سده میانه، از آنجا که انجمن‌های فیتیان به‌عنوان «نیروهای شبه‌نظامی شهری غیردولتی» دارای قدرت سازماندهی و تشکیلات بودند، گاهی غازی بودند، گاهی در برابر قدرت حاکم قرار داشتند، گاهی به‌دنبال تأمین امنیت و نظم در شهر، گاهی مدافع مردم و گاهی نیز در رکاب پادشاهان، درگیر جنگ و کشمکش میان منازعان قدرت

بودند. پس از خاتمه غزوات، با مستقرشدن تدریجی آن‌ها در شهرها، فتوت در پیوند با صوفیان نوآور (ملامتیان) از یک سو و پیشه‌وران از سوی دیگر قرار گرفت. از اینجاست که فتوت در پیوند با تصوف در یک سیر تکاملی قرار می‌گیرد که تا ابتدای حکومت صفویه ادامه می‌یابد و سپس دچار انحطاط می‌شود.

اولین نویسندگان صوفی، با زندگی در جامعه‌ای که اشکال متفاوتی از اتحاد در آن وجود داشت، فتوت را گرفتند و به آن رنگ معنوی بخشیدند. بدین ترتیب، فتوت صوفیانه به‌عنوان یک اخلاق اجتماعی با فرارفتن از تمایزهای اجتماعی، در عین اشکال متفاوت می‌توانست شکلی از انسجام اجتماعی در شهر فراهم کند. بعدها پیوستن خلیفه به فتوت، به گسترش نوعی فتوت صوفیانه نهادمند و حکومتی منجر شد که در پی تسهیل جذب مردم عامه از جمله پیشه‌وران و کسبه بود. از مهم‌ترین پیامدهای اقدام خلیفه، علاوه بر گسترش فتوت در سراسر جامعه اسلامی، سازمان‌یافتن فتوت تحت تأثیر نوعی نظم و انضباط انعطاف‌پذیرتر از طریقت‌های صوفیانه بود. پس از حمله مغول، در غیاب نهاد حکومتی متولی این سازمان، فتوت پیوند خود را با تصوف به‌عنوان نهاد غیرحکومتی متولی فتوت صوفیانه اجتماعی، محکم‌تر ساخت و نوعی «فتوت صوفیانه اجتماعی» شکل گرفت که به لایه‌های زیرین جامعه، به‌ویژه پیشه‌وران و کسبه شهری نفوذ کرد. در همین زمان، یعنی اواخر قرن هشتم و نهم است که اولین اطلاعات از سازمان صنفی به‌عنوان یک سازمان حرفه‌ای دیده می‌شود که به‌نظر می‌رسد پیوندی عمیق با سازمان‌های فتوت صوفیانه دارد. هیچ نشانه‌ای مبنی بر وجود نوعی سازمان صنفی فتوت تا بعد از حمله مغول وجود ندارد. در واقع، تا پیش از حمله مغول، فتوت برای پیشه‌وران ایرانی در قامت یک آیین فکری-اخلاقی، نقش یک ایدئولوژی، به‌ویژه ایدئولوژی مبارزه با قدرت خلفای بیگانه را بازی می‌کرد. در اواخر سده‌های میانه است که اگرچه نمی‌توانیم با قطعیت مدعی یکی‌بودن سازمان فتوت صوفیانه و سازمان صنفی شویم، شاهد نوعی از تأثیرگذاری سازمان فتوت صوفیانه بر سازمان صنفی هستیم که نوعی سازمان صنفی دینی را تا حدودی مشابه گیلدهای رومی، آن‌چنان که دورکیم وصف می‌کند، شکل می‌دهد. سازمان‌های صنفی رومی، بیش از آنکه جنبه حرفه‌ای داشته باشند، انجمن‌های نیمه‌رسمی مذهبی بوده‌اند که زندگی و روح جمعی در آن‌ها، از منافع حرفه‌ای اعضا اهمیت

بیشتری داشته است. در ایران نیز در اواخر سده‌های میانه، فتوت صوفیانه نهادمند، با فراهم آوردن شکلی از انسجام اجتماعی ساختاریافته می‌توانست به انسجام و سازماندهی منظم بیشتر سازمان صنفی در شهرها منجر شود. ایران‌شناسان برجسته‌ای مانند کاهن (۱۳۸۰: ۲۷۸) و لمبتون (۱۳۶۰: ۵۱) ویژگی سازمان‌های جمعی ایران پیشامدرن از جمله سازمان صنفی را «دینی‌بودن» آن می‌دانند. فلور (۱۹۸۴؛ ۱۳۶۵: ۷۱) معتقد است انجمن‌های فتوت، انجمن‌های مذهبی مرتبط با طریقت‌های صوفیانه بودند و هیچ ارتباطی با سازمان اقتصادی صنفی نداشتند، اما وی در این نگرش، از آمیختگی عمیق زندگی دینی و حرفه‌ای در ایران پیشامدرن غافل است. آنچه در جامعه پیشامدرن ایران موجب انسجام و سازماندهی سازمان صنفی به‌عنوان یک انجمن حرفه‌ای شهری می‌شد، آیین دینی بود که بر منافع حرفه‌ای اعضا اولویت داشت. این سازمان صنفی، مانند انجمن صنفی شهرهای قرون وسطی، به‌مثابه «یک گروه مشترک شهروندی» نبود که در آن به‌تدریج، عضویت فردی مقام قانونی شخصی فرد را به‌مثابه یک بورگر در برابر دیگر اعضا و دولت تضمین می‌کرد. روابط اجتماعی عمودی در این انجمن‌ها مبتنی بر اطاعت همراه با احترام ناشی از اقتدار معنوی سلسله‌مراتب بزرگان و شیوخ بود. قواعد روابط اجتماعی افقی میان اعضا نیز بیش از منافع حرفه‌ای مشترک، مبتنی بر پیوندهای مذهبی (اخوت) بود. همچنین استقلال نسبی نهاد تصوف از دولت که آن را به تنها محدودکننده نسبی قدرت تبدیل می‌کرد، به تصوف این امکان را می‌داد که همچون واسطه‌ای میان سازمان‌های صنفی و قدرت حاکم عمل کند و به آن‌ها در برابر دولت تا حدودی رسمیت ببخشد؛ بنابراین، در این دوران، سازمان صنفی به‌عنوان یک انجمن حرفه‌ای، تنها با تکیه بر یک آیین و انجمن دینی (فتوت صوفیانه)، می‌توانست تا حدودی از انسجام سازمان‌یافته و رسمیت برخوردار گردد. این امر نشان می‌دهد تا چه حد ماهیت و سازمان ایدئولوژی حاکم بر اصناف بازار در هر دوره اهمیت دارد.

منابع

- ابن اثیر، عزالدین علی (۱۳۵۱)، **تاریخ کامل بزرگ اسلام و ایران**، ترجمه گروهی از مترجمان، جلد ۶، چاپ ۹، ۱۵، ۱۶ و ۱۹، تهران: شرکت سهامی چاپ و انتشارات کتب ایران.
- ابن بطوطه (۱۳۷۶)، **سفرنامه ابن بطوطه**، ترجمه محمدعلی موحد، جلد ۱ و ۲، تهران: آگه.
- اشرف، احمد (۱۳۷۴)، «جامعه مدنی و نظام صنفی»، **ایران نامه**، شماره ۱: ۵-۴۰.
- _____ (۱۳۵۸)، **موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران**، تهران: پیام.
- افشار، ایرج و کریم اصفهانیان (۱۳۷۲)، **نامواره دکتر محمود افشار**، جلد ۷، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- افشاری، مهران (۱۳۷۲)، «سه فتوت نامه»، در **نامواره دکتر محمود افشار**، گردآورنده: ایرج افشار با همکاری کریم اصفهانیان، جلد ۷، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.
- افشاری، مهران (۱۳۸۴)، **آیین جوانمردی**، تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- افشاری، مهران (۱۳۹۱)، **فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله)**، تهران: چشمه.
- افشاری، مهران (۱۳۸۲)، **فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افشاری، مهران و مهدی مدائنی (۱۳۸۸)، **چهارده رساله در فتوت و اصناف**، تهران: چشمه.
- الشیخلی، صباح ابراهیم سعید (۱۳۶۲)، **اصناف در عصر عباسی**، ترجمه هادی عالم‌زاده، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بیانی، شیرین (۱۳۸۱)، **دین و دولت در ایران عهد مغول**، جلد ۱، تهران: نشر دانشگاهی.
- بهار، مهرداد (۱۳۵۵)، «سابقه جوانمردی در ایران باستان»، در **آیین جوانمردی**، گردآورنده: هانری کرین، ترجمه احسان نراقی، تهران: نشر سخن: ۱۹۲-۱۹۵.

- پیگولوسکایا و همکاران (۱۳۵۴)، تاریخ ایران از دوره باستان تا پایان سده هجدهم، ترجمه کریم کشاورز، تهران: پیام.
- بی‌نام (۱۳۸۱)، تاریخ سیستان، به تصحیح ملک‌الشعراى بهار، تهران: نشر معین.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۱)، درس‌های جامعه‌شناسی، ترجمه سید جمال‌الدین موسوی، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۹۲)، تقسیم کار اجتماعی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- ذاکری، محسن (۱۳۹۵)، «جوانمردی و منابع تحقیق درباره آن»، ترجمه مرضیه سلیمانی، در تاریخ و فرهنگ جوانمردی، چاپ دوم، تهران: انتشارات اطلاعات.
- حبیبی، محسن (۱۳۷۸)، از شار تا شهر، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- چهاردهی، نورالدین (۱۳۶۹)، اسرار فرق خاکسار، تهران: پیک فرهنگ.
- سلمی، عبدالرحمن (۱۳۸۵)، جوانمردی و جوانمردان: کتاب الفتوة، ترجمه قاسم انصاری، قزوین: حدیث امروز.
- سهروردی، شهاب‌الدین عمر (۱۳۵۲)، در رسائل جوانمردان، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- سمرقندی، مولانا کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۵۳)، مطلع السعدين و مجمع البحرين، جلد ۱، به تصحیح عبدالحسین نوایی، قسمت اول، جلد ۱، تهران: طهوری.
- شبیبی، کامل مصطفی (۱۳۸۵)، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علی ذکاوتی قراگزلو، تهران: امیرکبیر.
- صراف، مرتضی (۱۳۵۲)، رسائل جوانمردان، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۹)، تاریخ ادبیات ایران، جلد ۳، تهران: فردوس.
- رشیدالدین فضل‌الله (۱۹۵۷)، جامع التواریخ، جلد ۳، ترجمه و تصحیح عبدالکریم علی اوغلی علی‌زاده، باکو: نشریات فرهنگستان علوم جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان.
- روحانی، کاظم (۱۳۶۸)، «تحلیلی بر نهضت سربداران»، کیهان اندیشه، شماره ۲۷: ۹۰-۱۰۸.

- _____ (۱۳۶۶)، «اصناف و پیشه‌وران در تاریخ ایران»، **کیهان اندیشه**، شماره ۱۱: ۸۳-۷۰.
- _____ (۱۳۶۶)، «اصناف و پیشه‌وران در تاریخ ایران»، **کیهان اندیشه** شماره ۱۲: ۷۹-۶۵.
- _____ (۱۳۶۶)، «اصناف در امپراطوری عثمانی»، **کیهان اندیشه**، شماره ۱۶: ۹۷-۸۴.
- زرکوب، نجم‌الدین (۱۳۵۲) **رسائل جوانمردان**، گردآورنده: مرتضی صراف، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷)، **جست‌وجو در تصوف ایران**، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۵۳)، **ارزش میراث صوفیه**، چاپ سوم، تهران: امیرکبیر.
- عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر (۱۳۳۵)، **قابوس نامه**، به تصحیح امین عبدالمجید بدوی، تهران: نشر آتشکده.
- فرای، ریچارد (۱۳۴۸)، **بخارا: دستاوردهای قرون وسطی**، ترجمه محمود محمودی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- فلور، ویلم (۱۳۶۵)، **جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار**، ترجمه ابوالقاسم سری، جلد ۲، تهران: توس.
- _____ (۱۳۶۶)، **جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار**، ترجمه ابوالقاسم سری، جلد ۱، تهران: توس.
- فوران، جان (۱۳۹۴)، **مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران**، ترجمه احمد تدین، چاپ پانزدهم، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- قشیری، عبدالکریم (۱۳۷۴)، **رساله قشیریه**، ترجمه حسن‌بن‌احمد عثمان، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: علمی-فرهنگی.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۷۹)، **دولت و جامعه در ایران**، ترجمه حسن افشار، تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۹۵)، **اقتصاد سیاسی ایران**، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ بیست‌ویکم، تهران: نشر مرکز.

- _____ (۱۳۷۷)، نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران: نفت و توسعه اقتصادی، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر مرکز.
- کاظم‌بیگی، محمدعلی (۱۳۸۶)، «اخلاق حرفه‌ای و باورهای دینی در بازارهای ایران»، *اخلاق حرفه‌ای در تمدن ایران و اسلام*، جلد ۱، شماره ۱: ۴۹۱-۵۱۳.
- کاظمی موسوی، احمد (۱۳۹۵)، «همبستگی اجتماعی و نهادسازی در شبکه جوانمردان، فتیان و عیاران»، *فصلنامه کتاب تهران*، شماره ۵۰: ۶۲-۷۰.
- کاهن، کلود (۱۳۸۰)، «قبایل، شهرها و سازمان‌بندی اجتماعی»، در *تاریخ کمبریج ۴*، نوشته ریچارد فرای، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر.
- کربن، هانری (۱۳۸۵)، *آیین جوانمردی*، ترجمه احسان نراقی، چاپ دوم، تهران: سخن.
- کریستین سن، آرتور (۱۳۶۷)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: امیرکبیر.
- کیوانی، مهدی (۱۳۹۲)، *پیشه وران و زندگی صنفی آنان در عهد صفوی*، ترجمه یزدان فرخی، تهران: امیرکبیر.
- کمالی، مسعود (۱۳۸۱)، *جامعه مدنی، دولت و نوسازی*، ترجمه کمال پولادی، تهران: انتشارات باز.
- گولپینارلی عبدالباقی (۱۳۷۹)، *فتوت در کشورهای اسلامی*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: نشر روزنه.
- گردیزی، عبدالحی بن ضحاک (۱۳۸۴)، *زین الاخبار*، به‌اهتمام رحیم رضازاده ملک، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- گوهرین، سید صادق (۱۳۴۷)، *حجة الحق ابوعلی سینا*، جلد ۵، تهران: سازمان چاپ و انتشارات محمدعلی علمی.
- گوهرین، سید صادق (۱۳۳۱)، «ریشه‌های اجتماعی فتیان و عیاران» در *آیین جوانمردی*، گردآوری هانری کربن، ترجمه احسان نراقی، تهران: نشر سخن، ۱۲۷-۱۳۲.
- گیار، مارینا (۱۳۸۹)، *سمک عیار*، ترجمه عبدالمحمد روح‌بخشیان، تهران: روشن.

- لمبتون، آن (۱۳۸۲)، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۶۰)، *جامعه اسلامی در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر مولی.
- ناصر خسرو (۱۳۴۱)، *سفرنامه*، تصحیح و مقدمه محمود غنی زاده، تهران: محمودی.
- محجوب، محمدجعفر (۱۳۳۳)، *سخنوری*، مجله سخن، دوره ۹، شماره ۶: ۵۳۶-۵۳۹.
- _____ (۱۳۵۰)، *مقدمه فتوت نامه سلطانی*، تهران: انتشارت بنیاد فرهنگ ایران.
- معین الدین اسفزاری (۱۳۴۵)، *روضات الجنان فی اوصاف مدینة الہرات*، به تصحیح محمد کاظم امام، تهران: دانشگاه تهران.
- ملک الشعراى بهار، محمدتقی (۱۳۲۰)، «جوانمردی»، در *آیین جوانمردی*، گردآوری هانری کربن (۱۳۸۵)، چاپ دوم، ترجمه احسان نراقی، تهران: نشر سخن، ۱۰۹-۱۲۰.
- مولانا ناصری (۱۹۴۴)، *فتوت نامه مولانا ناصری*، لایبزیك، چاپ فرانتس تیشنر.
- میرجعفری، حسین (۱۳۷۹)، *تاریخ تحولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوره تیموریان و ترکمانان*، تهران: سمت.
- واعظ کاشفی، مولانا حسین (۱۳۵۰)، *فتوت نامه سلطانی*، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- وبر، ماکس (۱۳۶۹)، *شهر در گذر زمان*، ترجمه شیوا کاویانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ویتفوجل، کارل (۱۳۹۲)، *استبداد شرقی: بررسی تطبیقی قدرت تام*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر ثالث.
- همدانی، میرسیدعلی (۱۳۷۰)، *احوال و آثار و اشعار میرسیدعلی همدانی*، با شش رساله از وی، اسلام آباد: چاپ محمد ریاض.
- یوسفی، غلامحسین (۱۳۴۵)، «ابومسلم، سردار خراسان» در *آیین جوانمردی*، گردآوردی هانری کربن (۱۳۸۵)، ترجمه احسان نراقی، تهران: نشر سخن: ۱۶۶-۱۶۱.
- Banani, A. (1978), "Reflections on the Social and Economic Structure of Safavid Persia at its Zenith", *Iranian Studies*, Vol. 11, No. ¼ : 83-116.
- Cahen, C. (1991), "Futuwwa", *EI1*, Vol. 2: 961.
- Floor, W. (1971), *The Guilds in Qajar Persia*, Unpublished thesis, Leiden.
- Floor, W. (1975), "The Guilds in Iran: An Overview from the Earliest Beginning till 1972", *ZDMG*, No.125: 99-103.

- Floor, W. (1984), "Guilds and Futuvvat in Iran", **ZDMG**, No. 134: 106–114.
- Floor, W. (1987), **Asnaf**, It's available on: www.iranicaonline.org.
- Goitein, S. D. (1968), **The Constitution of the Islamic City, Muslim Studies**, Edited by Stern, London: Cambridge.
- Green, N. (2012), **Sufism: A Global History**, London: Willy Blackwell.
- Hodgson, M. G. S. (1977), **The Venture of Islam**, Vol. 2, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Karamustafa, A. T. (2007), **The Formative Period**, Edinburgh University Press.
- Lewis, B. (1937), "The Islamic Guild", **Economy History Review**, No. 8: 27–30.
- Massignon, L. (1953), La structure du travail a Damas en 1927, in Cahiers Internationaux de Sociologie, xv : 34-52
- Rigeon, L. (2010), **The Sufi Orders in Islam**, London: Oxford.
- Rigeon, L. (2011), **Jawanmardi: A Sufi Code of Honour**, Edinburgh University Press.
- Zakeri, M. (1995), **Sasanid Soldien in Early Muslim Society: The Origins of Ayaran and Futuvvat**, Wiesbaden Harrassowitz.
- Zakeri, M. (2008), **Jawanmardi**, It's available on: www.iranicaonline.org.