مجلة العلوم الانسانية الدولية، ١٤٣٤/٢٠١٣ هـ.ق، العدد ٢٠ (٣) ١٧-١

خطاب الفتوّة الصوفية في تاريخ الإسلام
من القرن الثالث إلى القرن الثامن الهجري: دراسة و تحليل

مجتبى گراوند،[١] صادق آئينه‌وند،[٢] سيد هاشم آقاجري،[٣] سيد محمد حسين منظور الأجداد[٤]

تاريخ الوصول:١٤٣٣/١١/٢٣ تاريخ القبول: ١٤٣٤/٩/١٣

كان للفتوّة في التاريخ الإسلامي و وفقا لظروف الزمان و المكان و على الصعيد السياسي و الاجتماعي مفهوم سائل و خطابات متعددة؛ فقد دخلت الفتوّة مرحلة جديدة في القرن الثالث الهجري و مع انتشارها في المجتمعات الإسلامية تميزت برموز حديثة تجاه التحولات السياسية- الاجتماعية و الميل نحو مذاهب فكرية و دينية كالصوفية و الملامتية و تجلّت هذه الظاهرة إلى حدٍ ما في مصادر الفتوّة و رسائلها، حيث استخدم الصوفيون النماذج الأخلاقية للفتوّة وفقاً لأغراضهم و معتقداتهم و أثّروا فيها جهراً و خفاءً؛ و كانت هذه القضية مؤثرةً في الأبعاد النظرية و العلمية للفتوة، حتى تحولت إلى نظام سياسي في القرن السادس الهجري، و دامت و انتشرت في عصر المغول و الإيلخاني و تغيرت من نظام و خطاب سياسي إلى خطاب أخلاقي نقابي؛ غير أنّها ظلت محافظة على طابعها الصوفية و أثبت خطاب الفتوّة الصوفي في هذه الفترة جدارته و استحقاقه، و ذلك لأهمية الموضوع. تهدف هذه المقالة إلى دراسة شاملة لخطاب الفتوّة الصوفية في التاريخ الإسلامي، اعتباراً من القرن الثالث إلى الثامن الهجري وفقاً للمنهج الوصفي – التحليلي.

الكلمات الرئيسة: الفتوّة، التصوّف، الملامتية، الخطاب.

١. طالب دكتوراه في قسم تاريخ الإسلام، جامعة تربيت مدرس garavand25@yahoo.com
٢. أستاذ في قسم تاريخ الإسلام، جامعة تربيت مدرس. aeneh_sa@modares.ac.ir
٣. أستاذ مساعد في قسم تاريخ إيران في العهد الإسلامي، جامعة تربيت مدرس. aghajeri@modares.ac.ir
٤. أستاذ مساعد في قسم تاريخ الإسلام، جامعة تربيت مدرس. rashidfazl@yahoo.com

١- مقدمة

تخضع الفتوّة للتحليل و الدراسة من جوانب متعددة في التاريخ الإسلامي؛ و ذلك يعني أنّ الفتوّة تشمل هالة من المعاني و الفرائض الدنيوية و الخلقية و السياسية حيث يظهر لها معنى واحد أو معانٍ عديدة في فترات زمينة مختلفة.

الفتوّة مفردة عربية من مادة (فتى) و تعني في النصوص العربية و معاجم اللغة، المروءة و بمعنى الشاب الحسن الخلق و الشجاع و الخادم و المرافق و الكريم و القوي (ابن دريد، ١٩٩٥، ج ٢، ص ٢١٥؛ ابن منظور، ١٩٥٦، ج ١٥، صص ١٤٥- ١٤٧؛ الزبيدي، ١٤١٠، ج ٢، صص ٣٧-٣٩). سُمّي المتصوفة و شيوخهم في اللغة العربية، «أبا الفتيان و سيد الفتوّة» و ورد في القرآن «فتى» و فروعها مثل «فتيً» و «فَتَيان» و «فِتيان» و «فتية»، عشر مرات. تعادل الفتوّة المروءة في اللغة الفارسية، و منهج الفتيان الذي كان معروفاً في العربية بالفتوّة لُقّب بفتوت في الفارسية. بعد الإسلام كانت الفتوّة في البداية لها حالة و مفهوماً شخصياً، و على الرغم من ذكر كلمة الفتوّة في القرآن، و لكنها كانت منهجاً شخصياً في زمن النبي (ص) و صدر الإسلام و العصر الأموي و بداية العصر العباسي و لم يكن لها معايير مستقلة و كاملة؛ ثمّ ظهرت شيئاً فشيئاً كمنهجٍ نظري و عملي و تحولت إلى نظام اجتماعي ذي أغراض و نتائج مختلفة.

من الممكن اعتبار الفتوّة، مزيجاً من مفهوم «فتى»، «الشطار» و «الصعاليك» و الصوفيين ذوي المروءة في القرون الثلاثة الأولى من العصر الإسلامي؛ فكل واحدة من المفردات كانت تحمل مفهوماً خاصاً عن الفتوة، إلى جانب وجوه الشبه و الخلاف، فيصعب تعريف و تصوير أعمال الفتيان تصويراً دقيقاً و منسجماً، نظراً لافتقارها إلى إطار و حدود محددة؛ و تتلخص تحديات دراسة خطاب الفتوّة و تحليلها في تاريخ الإسلام في أسباب عدة، منها:

١- بما أنّ الفتوّة تحولت شيئاً فشيئاً من مفهوم شخصي إلى نظام فكري و اجتماعي؛ لذا تسبَّبَت هذه المسألة في أن تكون الفتوّة لها مصادر و وثائق و معايير خاصة.

على هذا ليس من السهل دراسة خطاب الفتوّة في الأشكال العسكرية و الاجتماعية و السياسية المختلفة في نطاق التاريخ الإسلامي؛ خاصة لو اتجه الفتيان نحو طرق و جهات مغايرة للخطابات الحاكمة على حياتهم.

٢- من الصعب دراسة قضية المصادر و المراجع و التمييز بين المصادر السليمة و غيرها، و دراسة جميع جوانب أية حادثة تاريخية و تحليلها، منها أسباب و دواعي ظهورها و لهذا فإنّ دراسة الحوادث التاريخية و تحليلها، ضرورة مُلحَّة دوماً.

٣- تعبّر العناوين و التعابير الاجتماعية المختلفة للفتوة كالعيار و الشاطر و الصعلوك و السالوك و الأحداث و ...، عن الأفكار و السنن السائدة بين الفتيان و تحكي عن المفاهيم غير المكنية و الغامضة عبر الزمن.

٤- تشير المصادر التاريخية المكتوبة إلى حقيقة أصحاب الفتوّة و معتقداتهم الأيديولوجية (خاصة في القرون الإسلامية الأولى) إشارة سلبية؛ على هذا يبدو أنّ لموقف الفتيان الاجتماعي الضعيف و مقابلتهم بالأغنياء و نهبهم لثروات الأثرياء و تقسيم الأموال المكتسبة بين الفقراء، كان له دوراً هاماً في نظرة المؤرخين السلبية للفتيان؛ و لكن تُظهر تقارير المصادر المتعلقة بأعمال الفتيان بطابع موافق و إيجابي. مع تضاعف قدرات التصوف المعنوية و ارتباطها بالفتوة في القرنين الرابع و الخامس الهجريين؛ و أثمر هذا التواصل في نهايات القرن السادس الهجري في زمن

الخليفة الناصر لدين الله العباسي (٥٧١-٦٢٠ ه.ق)، و عن حصول الفتوّة على أيديولوجية التواصل.

٥- ليس هناك تفاصيل معينة عن مظاهر الفتوّة الاجتماعية بين الأعمال و النصوص التاريخية؛ و لكن بما أنّ الفتوّة أثرت في تاريخ المجتمعات الإسلامية و ثقافتها، فقد استرعت انتباه عدد من المؤرخين و الباحثين. و هناك مؤلفون كثيرون كتبوا عن الفتوّة و ذلك عن طريق إخبار في مقالات قصيرة أو طويلة أو خصّصوا جزءاً بسيطاً من مؤلّفاتهم و كتبهم بالموضوع و قد استفاد هذا المقال كثيراً من هذه الدراسات التي سبق الحديث عنها. رغم هذا تناولت مؤلّفات هؤلاء الباحثين الفتوّة في إطار عامٍ أو قدّموا جهوداً قيمة بخصوص التعريف برسائل الفتيان و مراجعتها، و سعى كلّ واحد منهم في إيضاح الفتوة من اتجاه أو زاوية خاصة. و كثيراً ما اختلفت النتائج الموجودة أو تناقضت في بعض الأحيان. فمنهم من نظر إلى الفتوّة من منظار ديني و قام بالبحث عن القرآن و الأحاديث و تقارير رسائل الفتيان، و آخرون منهم بحثوا عن مبدئها في إيران و شبه جزيرة العرب قبل الإسلام بنظرة إقليمية. فجدير بالذكر أولاً أنّ هذه الدراسات تفتقر إلى الشمول و الاستيعاب لخطاب الفتوّة الصوفية في التاريخ الإسلامي، اعتباراً من القرن الثالث إلى القرن الثامن الهجري، ثانياً اكتفى المؤلفون الكرام بنظرات عابرة و عبارات متكررة، بأسلوب مختلف و لم يتطرقوا إلى دراسة موضوع آراء الفتوّة الصوفية و تحليلها. ثالثاً نظراً لسدّ الفراغ الخالي كان من الضروري إعداد دراسة خاصة مستوعبة لرؤية شاملة و حديثة و بناءً على هذا، فإنّ هذه المقالة تهدف إلى الإجابة عن هذا السؤال: كيف كانت العلاقة بين الفتوّة و التصوف في التاريخ الإسلامي؟ و هل قامت الفرضية على أنّ الفتوّة استقطبت أنصاراً موالين كثيرين خاصة من بين المتصوفة و الملامتية و علاوة على تأثيرها عليهم فقد تأثرت بهم؟ و أدت هذه القضية إلى الدعم النظري و العملي للفتوّة. و سنتطرق في السطور التالية إلى هذا الموضوع بشكل عام و تحليلي.

٢- خطاب الفتوّة الصوفية

تظهر العلاقة الوطيدة بين الفتوّة و التصوف، عن طريق دراسة المصادر التاريخية و الصوفية و قراءتها، بشكل يصعب الفصل بينها خاصة في التاريخ الإسلامي؛ و بما أنّ الفتوّة لها خلفيات اجتماعية و نماذج خلقية مشابهة للتصوف، فقد استرعت انتباه الصوفيين. فالتصوف مفهوم غير مكين ليس له بداية و كان ذا وجهين إيجابي و سلبي.

لقد طال الحديث في التعريف بالتصوّف عن كتب الصوفيين؛ و تتلخص كلماتها في أنّ التصوف طريقة معنوية لتزكية النفس و تصفية الباطن. شارك بعض الصوفيين في السيطرة على الأخطار الفردية و الاجتماعية المحتملة للفتيان، إنّهم حاولوا كالمدرسين المعنويين أو حتى الاجتماعيين أن يدخِلوا معنى أو مضموناً عميقاً أو مناهج تربوية و تهذيبية عالية في إطار الفتوّة و الرجولة. بعبارة أخرى، التصوف أثرى الفتوة و جعلها ذات منهجية و سنن. حيث اعتبرت بعض المصادر الفتوّة صورة عامية للتصوف كما يرون أنّ التصوف ظهر بشكل واضح و عملي في الفتوّة، و لعل هذا السبب أدى إلى أن يعتبر بعض المتصوفين الفتوّة قسماً من العلوم الصوفية و يهتموا بوجوه الشبه بينهما. (آملي، ١٣٧٠، ص ٥٩ و ٧٤ ؛ كاشاني، ١٣٦٩، صص ٢٣٥ -٢٢٣ ؛ سهروردي، ١٣٧٠، صص ٩٤- ٩٦).

كذلك فإنّ أولَ و أَهَمَّ الدراسات التي ناقشت سلوك الفتوة و شرح آدابها و أصولها عرفت بعنوان «فتوت نامه»

قد تمت على أيدي كبار الصوفين. و من هذه الآثار، يمكننا أن نشير إلى «فتوت نامه» لأبي عبدالرحمن السلّمي و عبدالرزاق كاشاني و شمس الدين آملي و شهاب‌الدين سهروردي و نجم‌الدين زركوب و الخ.

ارتبطت أسماء الصوفين الذين لهم تاريخ في جماعات العيارين و ذوي المروءة بألقاب كـــــ«فتى» و «الرجل» و «العيار» و «الصعوك»، و قد امتدحوا الفتوّة منهجاً صحيحاً للحياة و اعتبروا الصدق و الحرية من أهم ميزاتها؛ لهذا تعتبر كلمات كبار الصوفية عن تعريف الفتوّة، برهاناً قاطعاً للتواصل و التماسك بين الفتوّة و التصوف، حتى اعتبروا في بعض الأحيان الفتوّة أفضل من التصوف (عنصرالمعالي، ١٣٦٥، ص ١٨٤؛ أنصاري، ١٣٦٣، ج ٤، صص ١٠٧-١٠٨). فمن هؤلاء، رجال مثل: «فضيل عياض» (١٨٧ ق) و «معروف الكرخي» (٢٠٠ ق) و «حاتم الأصم» «٢٣٧ ق» و أبوتراب النخشبي (٢٤٥ ق) و «أحمد خضرويه» (٢٤٦ ق) و «أبوحفض الحداد النيسابوري» (٢٤٦ ا و ٢٦٩ يا ٢٧٧ ق) و «شاه شجاع الكرماني» (٢٧٠ ق) و «ممشاد الدينوري» (٢٩٩ ق)، و «أبي علي الرودباري» (٣٢٢ ق) و «أبي الحسن البوشنجي» (٣٤٨ ق) و غيرهم. (لمزيد من المعلومات راجع: طبقات الصّوفية للسلمي، و كشف‌المحجوب للهجويري، و الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري، و تذكرة الأولياء للعطار). على الرغم من أنّه يمكننا أن نعتبر الصوفين هم أصحاب نظرية الفتوّة و لهم دور كبير في تدوين الفتوّة من ناحية النظرية بعد الإسلام و لكن من أهمّ الخلافات الهامة بين الصوفية و الفتيان هي لقمة العيش «فلم يتقبل الفتيان الجلوس في زاوية و الانشغال بالذكر و الرياضة و الارتزاق من أموال الوقف؛ فمن اللازم أن يجعل كل شخص هذه المعايير نصب عينيه: يجد له عملاً أو حرفة، يجتهد، و يأكل من عرق جبينه؛ فمن وجهة نظرهم يجب أن يكون له مهنة أو حرفة، و يكون له مرشد، فقد كان البعض من هؤلاء المرشدين حقيقة و بعضهم الآخر من نسيج الخيال» (گولپينارلي، د.ت، ص ١٣٦ و ١٣٧). أما الفتوة الصوفية بخلاف الفتوة الاجتماعية التي تغيرت على مر العصور و ظهرت في بعض الأحيان بشكل سلوك غير أخلاقي، لها جوانب أخلاقية و تربوية ثابتة. و قد تمسكت الفتوة الصوفية بالعفة و الإيثار و مكارم الأخلاق، و تتجلى نزعة الصوفيين نحو الفتيان بين الشيعه و أهل السنة.

و الجدير بالذكر أنّ «الملامتية» و هي الفرع الهام من التصوف – ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالفتوة، و من الصعب الجمع بين الفتوّة و التصوف و الملامتية أو الفصل بينها للتشابه في أصولهم النظرية و مبادئهم الفكرية مما يصَعِّب دراستها على مر التاريخ، و حتى لو فصلنا الفتوّة عن التصوف و الملامتية و اتبعنا تطور كلٍّ واحدٍ منها، ففي الختام سنصل إلى مفترق يجمع فيه جميع هذه الطرق الملامتية – و هي فرع من التصوفِ ادعى الانفصال و انتقاد التصوف غير السليم من أجل إصلاح الأوضاع السيئة الراهنة.

في الواقع كانت الملامتية جماعة منبعثة عن الفرق الصوفية و ردّ فعل ضد الصوفية المتطرفة و غرور بعض الصوفين و رئائهم. في الواقع تُعتبر منهجية الملامتية نقطةً فارقةً حوّلت الزهد الصريح للصوفية إلى نوع من الزهد الخفي. استُخرِجت أكثر علوم الملامتية من آداب الفتيان و أخلاقهم، بحيث إنّهم عندما يريدون التعريف بالملامتية يشيرون إلى كلمات الفتيان. لأنّ مؤسسي مدرسة الملامتية يعتبرون ملامتهم نوعاً من الفتوّة و الرجولة و سَمّوا أنفسهم فتياناً. يبدو أنّ الخلاف بينهم كان في أنّ الفتيان

كانوا يعتزون بتصرفاتهم، ـ كان الملامتيون يخفون محاسنهم و يظهرون شرورَهم فقد كانوا بصدد الاشتهار و يدعون إلى أن يبقوا مجهولين أو سيئي السمعة. إنّ الابتعاد عن الاشتهار و القبول عند العباد الذي كان فرضاً للخلوص في العمل، كان يتسبّب أن يتجنب الفتيان عن كل ما يميزهم كالزاهد و العالم و العارف. و هذا هو الذي كان يقربهم من طبقات الحرفيين و كان سبباً لشيوع طريقتهم بين الصوفيين. من اللازم الانتباه إلى ثلاثة عوامل رئيسة:

١- ظهور السطحية و الرئاء بين الصوفيين و الزاهدين المرائين.

سئل أبوحفص حداد – من كبار الملامتية – ما هو سبب تسمية أصحاب الملامتية بهذا الاسم؟ فأجاب «بما أنّهم يظهرون شرور أنفسهم على المخلوقات و يسترون الحسنات؛ و من ثم يشَمِّتُ الناسُ ظاهرَهُم السيئَ».

كذلك نُقِل عنه: أنّه كتب رداً على رسالة شاه شجاع الكرماني، «في الحقيقة، أنّ النفس أمّارة بالسوء و اختفى العصيان فيها و لا تمتثل، فحاربها بواسطة لوم النفس (پورجوادي، ١٣٧٢، ج ٢، صص ٤٠٥ – ٤٠٧).

٢- جهود «الكرامية» في نيسابور و ما عُرِفَ عنهم. (محمد بن منور، ١٣٨٥، ج ٢، ص ٦٤٢)

٣- تصوف أهل الصحو (ذو طابع ديني) و له دور في نشأة «الملامتية»، فقد كانت «الملامتية» تعتبر السكر و الأفعال الصادرة عنها، زوراً و رئاء (زرين كوب، ١٣٨٥، ص ٣٣٥).

تقوم الملامتية على أساسين رئيسين عموماً: **١ – مجاهدة التكبر ٢- مجاهدة الرياء.**

في هذا الصدد يكتب الكاشاني أنّ الادعاء و نظرة النفس إلى فضلها، هما من أعظم مثالب الفتوّة (الكاشاني، ١٣٦٩، ص ٢٦٥). يظهر من مقارنة كتابي «الفتوّة للسلمي» و «الرسالة في الفتوّة» لأبي القاسم القشيري أنّ هناك مشتركات كثيرة بين تعاليم الفتوّة و الملامتية (لمزيد من المعلومات انظر: كتاب الفتوّة للسلمي و الرسالة القشيرية للقشيري). يرى جولپينارلي امتزاج الفتوّة و الملامتية نتيجة لتشابه الآراء و التقارب بين معتقدات هذين الفريقين (گولپينارلي، ١٣٧٩، ص ٩٤). و يرى أبوالعلاء عفيفي «أَنَّ أصحاب الملامتية هم نفس الفتيان الذين تحولوا (تغيروا)». (عفيفي، ١٣٧٦، ص ١١٤). إنّ أسباب التقارب بين الملامتية و الفتوّة على وجه العموم هي عبارة عن:

١- اشتراك «فتي» و «ملامتي» في نفس التعريف. يقول أبو حفص الحداد: «لو لم يكن أحمد خضرويه، لم تكن الفتوة و المروءة (الهجويري، ١٣٣٦، ص ١٥) و يمدحهم محيي الدين ابن عربي قائلاً: «إن ظهرت مكانتهم و منزلتهم على المخلوقات، فيتخذونهم كل لحظة آلهتهم». (ابن عربي، ١٩٩٤، ج ٣، ص ٣٥).

يقول النجم الرازي عنهم: إنّ الاتصاف بالملامتية هو من أوصاف الأنصار، فمن اللازم أن يكون المرافق متصفاً بأوصاف الملامتية و... (الرازي، ١٣٦٦، ص٢٦١). هناك فِرَقٌ كثيرةٌ اعتبرت نفسها ملامتيةً مثل الجامية و الأدهمية و البابائية و البكتايشة و المولوية و الحروفية و الخمروية. (گولپينارلي، ١٣٦٧، ص ٣٧٣).

٢- وجوه الشبه بين أسس الفتوّة و الملامتية هي الابتعاد عن التظاهر و الكسل، الالتفات إلى الاجتماع، العمل و ممارسة النشاط الاقتصادي. و بهذا التوضيح المختصر يتضح أنّ ارتباط الملامتية و الفتوّة أكثر من سائر الفرق الصوفية. فمن الفروق المعدودة بين الفتوّة و الملامتية يمكننا أن نشير إلى اعتقاد الملامتية بالزهد الكثير و أنّهم يعتبرون الدنيا وسيلة ضرورية للوصول إلى المكان الروحي

و الأخلاقي، بيد أنّ الفتيان لم يكونوا متشددين إلى هذا الحد و يعلنون بعضاً من أعمالهم و أفعالهم لتحريض الآخرين على القيام بالعمل الصالح. (همداني، ١٣٨٢، ص ٤٨ و راجع: الفتوّة للسلمي؛ چهل و پنج اصل ملامتية).

و الجدير بالذكر أنّ أصحاب الملامتية كالصوفيين مالوا إلى رؤية الخلق و انحرفوا عن الأصول و ذلك في القرون التالية، و أنّ الذين أرادوا الإلحاد و انتهاك الشريعة قاصدين حرية أكثر استخدموا شعارات هذه الفرقة و تسببوا في انحرافها. و قد اشتد هذا الانحراف شيئاً فشيئاً حتى انحطاط الفتيان و أتباعهم، أي «القلندريون» و شرعوا بممارسة الرذائل. (المقريزي، ١٣٢٦، ج٤، ص٨٠؛ الأنصاري، ١٣٦٢، ص ٨٢).

أضحت أنشطة القلندرية علنية في دمشق عن طريق الشيخ جمال‌الدين ساوجي سنة ٦٢٠هـ. هو الذي أبدع حلاقة الشَعر و الحاجب و أضاف عليها تلميذه و مواليه محمد البلخي الالتباس بالجوال البالي. مع هذا فإنّ القلندرية لم يلتزموا بلبس ثياب موحدة الشكل بعد الشيخ جمال. فقد كانوا يلبسون بعض الأحيان ثياب الجنود و العيارين و الجِلد و كثيراً ما كانوا يرتدون ثياباً لم تكن جديرة بأهل التقوى (للتعريف على وجوه الخلاف بين الملامتية و القلندرية انظر: الكاشاني، ١٣٦٧، ص ١٢٢؛ جامي، ١٣٧٥، ص ١١؛ نقد صوفي محمد كاظم يوسف پور، ١٣٨٠، ص ١١٣). ذكر خطيب فارسي في «قلندرنامه» معنى للحروف الخمسة لكلمة قلندر كما يلي: «ق» هي القناعة و اللام هي اللطف، و النون هي الندامة و الدال هي الديانة و «الراء» هي الرياضة (خطيب فارسي، ١٣٦٢، ٣٨، ٤٢).

و لمزيد من الإيضاح، فلنقل إنّ اسم «القلندري» في تطوراته التاريخية، لم يكن يحمل مفهوماً أو معنى خاصاً، فيرى الأُستاذ شفيعي كدكني أنّ القلندرية دُرست طوال التاريخ بوجهين متناقضين؛ أحدهما من منظار «أصحاب الملامة» و الثاني من منظار «موالي الإباحية» و أنّ المنظار الأول يعلو به إلى مراحل علاقة الإنسان بالله، في موضع لم يستطع أن يصل إليه من أولياء الله إلا فئه قليلة، و من المنظار الثاني يحط به إلى حد أسفل أهل الشهوة و البدنين و المتسكعين، إلى درجة أناس لم يلتزموا بأي من الأصول الأخلاقية و الاجتماعية و الدينية (شفيعي كدكني، ١٣٨٦، ص ٥١)؛ على سبيل المثال يقول سعدي واصفاً دراويش القلندرية: «إنّ طريق الدراويش هو الذكر و الشكر و الخدمة و الطاعة و الإيثار و القناعة و التوحيد و التوكل و التسليم و التحمل». (سعدي الشيرازي، ١٣٦٨، ص ٦٨).

كذلك التفت حافظ في أشعاره أكثر من أى شاعر آخر إلى منهج القلندرية (رِندان)، و أسلوب الملامتية كهذا النموذج: «وفا كنيم و ملامت كشيم و خوش باشيم/ كه در طريقت ما كافريست رنجيدن» (حافظ شيرازي، ١٣٨٠، ص ٣٣٦). الترجمة: «نوفي (بوعدنا) و نلاقي اللوم بصدرٍ رحب / لأن الإحساس بالضيق في منهجنا كفر» و يقول في مكان آخر: «وقت آن شيرين قلندر خوش كه در اطوار سير/ ذكر تسبيح ملک در حلقه‌ى زنار داشت» (همان، ص ٩٣). الترجمة: ليفرح ذلك القلندر الذي في مراحل السير / كان يملك التسبيح في حلقة الزنار.

يرى عبدالحسين زرين كوب أنّ علاقة أهل الفتوة بالملامتية و الصوفية كانت بشكل دخول بعض المتصوفة و الملامتية في جماعة التصوف و الملامة عن طريق الفتوة. (زرين كوب، ١٣٧٩، ص ٨٨).

في الواقع، كانت القلندرية تتبع الملامتية في الابتعاد عن

العلائق أو الاكتفاء بآداب أو سنن شائعة، و لكنهم كانوا يختلفون عنهم. منها أنّ أصحاب القلندرية كانوا يحضرون في مجالس السماع خلافاً للملامتية (زرين كوب، ١٣٧٩، ٣٦٢). كذلك كان القلندريون يعتنون بخصائص أصحاب الملامتية ككتمان السر في القيام بالعبادات و السنن و كانوا يقومون بالأعمال الدينية جهراً (غني، ١٣٦٦، ٤٩٣).

يمكن القول أن للعقيدة القلندرية عموماً أربعة أصول هامة: ١- التجريد و هو التعري و الابتعاد عما في الدنيا. ٢- الفقر، لهذه الكلمة معنيان في التصوف، أحدهما الحاجة إلى الحقّ، و هي التي تكون إكمالاً للاستغناء و الثاني هو الفناء في الله. من الأركان الهامة للقلندرية أنّهم كانوا في سنتهم يصرّون على الفقر الظاهر و المعنوي معاً (خطيب، ١٣٦٢، ص٨٣)، ٣- الحبّ، و قلّما توجد رسالة قلندرٍ لا يكون فيها البحث عن الحب، و القلندرية دخلوا في موضع الحقيقة بالمعرفة و الحبّ و تركوا العقل بتلقي الحق و أصبحوا عشاق جمال الحق. ٤- إشارة اللوم: لا يمكن تجاهل وجوه شبه القلندرية و أهل الملامة. فمن أوجه الشبه بينهما هو حسن السيرة و الإخلاص و الاجتناب عن الرئاء و جهاد النفس، فقد كانوا يعتبرون الزهد خلافاً لحسن السيرة و كانوا يقومون بتصرفات غير شرعية حتى يلاموا، و كانوا يقومونَ بالسؤال و التكدي حتى يهينوا أنفسهم (م.ن). ورد في مناقب العارفين أنّ حاجي مبارك حيدري، كان من أصحاب الشيخ حيدر زاوه، أي كان من محبي مولانا (افلاكي، ١٣٧٥، ٤٧٦-٤٧٨).

و بالمناسبة تجدر الإشارة إلى أن التمرد على الأصول و العادات الاجتماعية، جعل المتشرعين يكرهون هذه الجماعة.كما سبّب في تشرّدهم و تسولهم و ضعف موقفهم الاجتماعي. يستنبط من المصادر المتعلقة بهذه الفترة، أنّ القلندرية قد عُزلوا — بسبب عدم الامتثال بالشرع و القيام بأعمالٍ كلعب النرد و الشراب و الموسيقى و شرب المخدرات. تُحَدّد كثرة تواجد الدراويش القلندريين في الأناضول و علاقتهم بأبدالان الروميين قسماً من علاقة الفتيان بهؤلاء الدراويش المشردين (الأمين، ١٣٧٨، ٣٣-٣٥، گولپينارلي، ١٣٧٥، ١١٣).

من الواضح أنّ القلندرية أثروا كثيراً على الشيوخ الصوفيين الكبار، بحيث إنّهم قد نسبوا الشمس التبريزي إلى هذه الجماعة. قال گولپينارلي، من المحتمل أن يكون شمس من القلندرية، نظراً لأنّه كان سائحاً و من كيفية التظاهر بالملامتية و طريقته في ارتداء القبعة على رأسه؛ خاصة أنّ بعضاً من عادات القلندرية ذُكِرَ عند المولوية وفقاً للتقارير (گولپينارلي، ١٣٧٥، ١٢٣-١٢٥). و كذلك كانت حلاقة اللحية عند بعض المولويين شائعةً عند أصحاب أوحدالدين الكرماني (كرماني، ١٣٤٧، ١٦٠). قد ذهب فخرالدين العراقي إلى الهند في رفقة القلندرية جرّاء الافتنان بولدٍ من القلندرية. و قد سَنّ عادة حلاقة اللحية من الخانقاه الواقع في توقات، و اتبعه أصحابه في القيام بنوع من حلاقة اللحية (عراقي، ١٣٣٥، ٤-٥).

يجدر بالذكر أنّ القلندرية كان لهم حضور فاعل في ساحة المجتمع الإيراني، و يفيد هذا بأنّ لهم علاقة بقلندرية الأناضول. و قد قسم ملاحسين واعظ كاشفي القلندرية أو الدراويش المتكسعين وفق أزيائهم إلى أربعة فرق و هي: المادحون، الساقون، القاصون، جماعة كان يجتمع أصحابها مع بعض (كاشفي، ١٣٥١، ٢٩٧-٣٠٦). على هذا، كانت سنة القلندرية، كالتاج و الشدّ و القنديل و المائدة و غيرها نابعة عن آداب الفتيان. لذلك توجه أكثر الصوفية و الملامتية إلى الفتوة جهراً و خفاء كسلوك أخلاقي، و كانوا يعتبرون القيام بأساليب الفتوّة ذات قيمة.

يجدر بالذكر أنّه ظهر الفتيان في مدن العراق و إيران

كعنصر فعال، و ذلك في القرن السادس الهجري و مع ازدياد نفوذ «الفتوّة» في المناسبات الاجتماعية و النواحي المختلفة للعالم الإسلامي خاصة في بغداد، عاصمة الخلافة العباسية و مع ضعف الحكومة السلجوقية. و قاموا بتشكيل فرق كانت تشكل خطراً على الخلافة و الحكومة، و قد لبس الخليفة الناصر لدين الله ثياب الفتوّة على أيدي الشيخ «عبدالجبار بن يوسف البغدادي» سنة ٥٧٨ هجرية و قد أوصل نظام الفتوّة إلى الدولة و طوّرها في مناطق أخرى (ابن حماد الحنبلي، د.ت، ج ٤، ص ٢٧٥). ألف ابن المعمار البغدادي «فتوت نامه»، مؤيداً لفتوّة ناصر و هادفاً إلى تعليم الفتوّة الناصرية و أشار فيها إلي جماعات الفتيان، منها: الرهاصية و نسبها إلى عمر الرهاص ٢- الشيخية ٣- الخليلية و هي على ما يبدو، تنسب إلى إبراهيم خليل الله عليه السلام ٤- المولودية ٥- النبوية (ابن المعمار حنبلي، ١٩٥٨، ص ١٤٦).

تهدم نظام الفتوّة الرسمي سنة ٦٥٦ تزامناً مع هجوم المغول و زوال الخلافة العباسية، و انتهى كقضية متعلقة بالخلافة، و بسبب التغييرات التي حصلت إثر الهزيمة في كافة مجالات الحياة الاجتماعية و الاقتصادية للمجتمع الاسلامي و اتساق ثقافة المغول مع عادات و طقوس الصوفية و الفتوّة، فقد نجحت الفتوّة في اجتناب الجماعات المدنية و القروية في تلك الأيام و يبدو أنّ إقبال الناس على ذلك المنهج الأفلاكي و الصوفي كان سبباً في نسبة مصطلح التصوف العامي للفتوّة من قِبَل كبار التصوف، و قد انقسم الفتيان في القرن السابع إلى جماعتي «**سيفي**» و «**قولي**»؛ فالسيفي يعني الفتيان المقاتلين و العيارين؛ و القولي يعني الفتيان الحرفيين الزهاد (ناصري، ١٩٤٤، صص ٢٤-٢٥؛ سهروردي، م.ن، ص ١٠١) و جاء في «فتوت نامه» لنجم الدين زركوب الحديث عن جماعة ثالثة تحت عنوان «**شربي**»؛ و هم على ما يبدو كانوا صوفيين أكثر من جماعة «قولي»، و قال نجم‌الدين زركوب في هذا المضمار تشد أبدان الشربيين بالصوف (زركوب، ١٣٧٠، ص ١٩٢) و من جانب آخر قد مالت الطبقات الحديثة من المجتمع كالحرفيين و المزارعين إلى الفتيان و الصوفين من أجل تحررهم تزامناً مع انهيار الحكومة المركزية، و في الحقيقة أنّ الحاجة المتبادلة قد تسبّبت في ظهور العلاقات بين المغول و الإيلخان.

يبدو أنّ الصوفيين في عهد المغول كانوا موضع احترام خاص و ذلك لأسباب داخلية و خارجية فالداخلية هي: ١- **لم يكن المغول متشددين دينياً ٢- نشاطات الفرق الاجتماعية المختلفة (المسئوولين الحكوميين و الوزراء و الأمراء و الصوفية)** أما الخارجية فهي: **٣- الحصول على مكانة أفضل على صعيد العلاقات الخارجية ٤- علاقة الإيلخان بالمماليك و «اردوي زرين» و «جغتا» و «اردوي تولي»**؛ و لهذا كلّه قد انتشر نفوذهم و استطاعوا أن يستفيدوا منه للتوصل إلى أغراضهم؛ و هكذا قوِي التصوف و الفتوّة، مما جعل المتصوفة و الفتيان القوة الفاعلة و الحياتية للمجتمع في القرون التالية و قد تجلت حيويتهم. تؤيد صحة هذا الموضوع تقارير المصادر و الرحلات المتعلقة بذلك العصر، خاصة فيما ذكره «ابن بطوطة» بخصوص بسط النفوذ و القوة المعنوية و السياسية و الاجتماعية لهذه الجماعات.

على الرغم من أنّه لم يذكر في حلقات الصوفية نبأ عن الفتوّة، فلم تخلُ تلك الحلقات من الفتوة بل كانت فتوّتهم كامنة في بطن التصوّف، كذلك يبدو أنّ الفوضى السياسية و الاجتماعية، و انهيار المركزية السياسية و زوال الأنظمة الإدارية و شيوع الفساد الأخلاقي الذي هو نتيجة طبيعية لهذه الظروف، جعلت النقابيين و الحرفيين يكوّنون تكتلات

أكثر للحفاظ على أمنهم الشغلي. تخبرنا مصادر العصر الإيلخاني عن تواجد جماعات الحرفيين و رؤوسهم حول محور «كلوها»، «الأبطال»، «الفتيان» «والأخاء» في مراكز مثل «خانقاه» «لنگر» و «آستانه» (أفلاكي، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۱۱؛ شيرازي، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳؛ حافظ ابرو، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۲۶۱-۲۶۲. تسببت العلاقات المتبادلة بين النقابات و خانقاه «أهل الفتوّة» في تحول (الفتوة) إلى شعيرة أخلاقية و اجتماعية ذات صبغة صوفية و ذلك تزامناً مع نفوذ الفتوّة و شيوعها بين أهل السوق و الحرفيين، فقد ظهر نظام الفتوّة في هذا الزمن في إطار النشاطات الاقتصادية و التمهيد لمجالس الضيافة و مساعدة المحتاجين و العلاقات الوطيدة مع المتصوفة.

۳- النتيجة

توصلت المقالة مما تقدم إلى أنّ أشخاصاً كالصعاليك الشطار و العيارين دخلوا في جماعات الفتوّة و ذلك تزامناً مع انتشار الفتوّة في المجتمعات و البلدان الإسلامية في العصر الإسلامي، حيث أدّى إلى تحول الوظائف الاجتماعية و رؤية الفتيان في ظل هذه الظروف الحديثة، و قد حصلت الفتوّة بصفتها موقفاً أخلاقياً على أفكار و معانٍ جديدة مختلفة عن المفهوم الأول؛ و بما أنّها كانت تعتمد على الناس و المجتمع، كان لها خطابات و وظائف متعددة وفقاً لتطور المجتمع الاسلامي؛ و كان لبعض المذاهب و الطرق في تاريخ الإسلام، و على الرغم من النزعات الدينية المذهبية و وجوه الخلاف و الشبه و للفتوة خطابها الخاص بها، و الفتوّة الصوفية التي تكونت تقريباً في القرن الثالث الهجري من التاريخ الإسلامي هي نتيجة العلاقة المتبادلة بين الفتوّة و التصوّف و فرعه الهام «الملامتية»؛ و قد تطورت الفتوّة الصوفية في عصر المغول و الإيلخان و بعد انهيار الخلافة العباسية، و من الممكن تسمية الفتوّة في هذا العصر فرعاً عملياً للتصوف، بحيث غلب الجانب الأخلاقي و الاجتماعي للفتوّة على جانبها السياسي و كان الخانقاه موضع حماية الناس و كانت الفتوّة و النقابية لها خصائص منظمة نقابية؛ بيد أنّها محافظة على هويتها الصوفية. و ختاماً يمكن القول إنّ الفتوّة في التاريخ الإسلامي تحمل معانٍ و نشاطات كثيرة و ذلك بعد التمازج بالتصوّف و اكتساب الألوان الصوفية و كان لها دور هام في أحداث العالم الإسلامي السياسية و الاجتماعية.

المصادر والمراجع

[۱] ابن الأخوة، محمد بن أحمد قرشي،۱۳۶۰، معالم القربة في أحكام الحسبه، ترجمة جعفر شعار، ط ۲، طهران، مكتب الترجمة و النشر للكتاب.

[۲] ابن الفوطي، كمال الدين عبدالرزاق، ۱۳۵۱، الحوادث الجامعة في المائة السابعة، بغداد، المكتبة العربية.

[۳] ابن عربي، محيالدين، ۱۹۹۴، الفتوحات المكية، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

[۴] ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، ۱۹۵۶، لسان العرب، بيروت، دار صادر.

[۵] ابن‌بطوطة، محمد بن عبدالله، ۱۳۳۷، سفرنامه، ترجمة علي موحد، طهران، مكتب الترجمة و النشر للكتاب.

[۶] أبو بكر محمد، أبي دريد، ۱۹۹۵، جمهرة اللغة، بيروت، طبعة مكتبة الثقافة الدينية و طبعة دار صادر.

[۷] أبو الحسن، علي بن عثمان هجويري، ۱۳۳۶، كشف‌المحجوب، والنتين ژوكوفسكي، طهران، نشر

اميركبير.

[٨] افلاكي، شمس‌الدين، ١٣٧٥، مناقب العارفين، تصحيح تحسين يازيجي، عالم الكتاب.

[٩] آملي، شمس‌الدين،١٣٧٠، رساله فتوّتيه، «در رسايل جوانمردان»، مقدمة و مراجعة مرتضي صرّاف، طهران، مكتب فرنسا و معين للدراسات الإيرانيه.

[١٠] الامين، شريف يحيي، فرهنگ نامه‌ى فرق اسلامي(قاموس الفرق الإسلامية)، ترجمه و تحقيق محمد رضا موحدي، طهران، باز، ١٣٧٨.

[١١] انصاري، عبد الله بن محمد، ١٣٦٣، مقامات معنوي، ترجمة و تفسير منازل المؤمنين، للكاتب محسن بينا، طهران.

[١٢] _____،١٣٦٢، طبقات الصوفية، مراجعة محمد سرور مولايي، طهران، طوس.

[١٣] أوحد الدين كرماني، حامد بن أبي الفخر، ١٣٤٧، مناقب نامه، تصحيح و تحقيق بديع الزمان فروزانفر، طهران، مكتبة الترجمه و النشر كتب.

[١٤] پورجوادي، نصرالله، ١٣٧٢، مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمي، طهران، النشر الجامعي.

[١٥] حافظ ابرو، ١٣٨٠، زبدة التواريخ، مقدمة و تصحيح سيد كمال حاج سيد جوادي، طهران، وزارة الثقافة.

[١٦] حافظ شيرازي، شمس‌الدين محمد، ١٣٨٠، ديوان اشعار، ط ١٣، طهران، نشر زرين.

[١٧] حنبلي، ابن المعمار، ١٩٥٨، كتاب الفتوّة، مراجعة و مقدمة مصطفي جواد، بغداد، مطبعة شفيق.

[١٨] حنبلي، ابن حماد، د.ت، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٤، بيروت، دارالفكر العربي.

[١٩] خطيب فارسي، قلندرنامه يا سيرت جمال الدين ساوجي، تحقيق حميد زرين كوب، نشر جامعة طهران، ١٣٦٢.

[٢٠] دسوقي، عمر، ١٩٥٩، الفتوّة عند العرب أو أحاديث الفروسية و المثل العليا، قاهرة، مكتبة نهضة مصر.

[٢١] رازي، نجم، ١٣٦٦، مرصاد العباد، تحقيق محمد امين رياحي، ط ٣، نشر علمي و فرهنگي.

[٢٢] زبيدي، محب الدين، ١٤١٠، تاج العروس، بيروت، دارالفكر.

[٢٣] زركوب، نجم الدين، ١٣٧٠، فتوّت نامه، «در رسايل جوانمردان»، مقدمة و مراجعة مرتضي صرّاف، طهران، مكتب فرنسا و معين للدراسات الإيرانيه.

[٢٤] زرين كوب، عبدالحسين، ١٣٧٩، ارزش ميراث صوفيه(أهمية التراث الصوفي)، طهران، نشر امير كبير.

[٢٥] _____،١٣٨٥، جستجو در تصوّف ايران(البحث في التصوف الإيراني)، طهران، نشر امير كبير.

[٢٦] سعدي شيرازي، شيخ مصلح الدين، ١٣٦٨، گلستان، تحقيق غلام حسين يوسفي، طهران، خوارزمي.

[٢٧] سلمي، ابو عبدالرحمن، ١٣٨١، كتاب الفتوّة، ترجمة قاسم انصاري، طهران، نشر حديث امروز.

[٢٨] سهروردي، شهاب‌الدين عمر، ١٣٧٠، فتوّت نامه، «در رسايل جوانمردان»، مراجعة مرتضي صرّاف، طهران، مكتب فرنسا و معين للدراسات الإيرانية.

[٢٩] شفيعي كدكني، محمد رضا، ١٣٨٦، قلندريه در تاريخ (القلندرية في التاريخ)، طهران، نشر سخن.

[٣٠] شمس‌الدين آملي، محمد بن محمود، ١٣٧٩، نفائس الفنون، تحقيق ابوالحسن شعراني، طهران، اسلامية.

[٣١] شيرازي (وصاف الحضرة)، عبدالله، ١٣٨٠، تاريخ وصاف (تجزية الأمصار تزجية الإعصار)، بمباي.

[٣٢] صراف، مرتضي، ١٣٧٠، رسائل جوانمردان (رسائل الفتيان)، طهران، مكتب فرنسا و معين للدراسات الإيرانية.

[٣٣] عبدالرحمن جامي، نورالدين، ١٣٧٥، نفحات الأنس من حضرات القدس، مقدمة، مراجعة و تحقيق الدكتور محمود عابدي، طهران، نشر اطلاعات.

[٣٤] عراقي، فخرالدين ابراهيم، كليات، تحقيق سعيد نفيسي، مكتبة سنايي، طهران، ١٣٣٥.

[٣٥] عفيفي، ابوالعلاء، ١٣٧٦، الملامتية و الصوفية و اهل الفتوّة، ترجمة نصرت الله فروهر، ط١، طهران، نشر الهام.

[٣٦] عنصرالمعالي، كيكاووس بن قابوس، ١٣٦٥، قابوس نامه، مراجعة و تحقيق غلام حسين صديقي، طهران، نشر علمي و فرهنگي.

[٣٧] غني، قاسم، تاريخ تصوف، طهران، زوار، ١٣٣٢.

[٣٨] قشيري، ابوالقاسم، ١٣٦٤، رساله قشيريه، تصحيح بديع الزمان فروزانفر، ط٢، طهران، نشر علمي و فرهنگي.

[٣٩] كاشفي سبزواري، حسين بن علي، ١٣٥١، فتوت‌نامه سلطاني، تحقيق محمدجعفر محجوب، بنياد فرهنگ ايران، طهران.

[٤٠] كاشاني، عبدالرزاق، ١٣٦٩، تحفة الاخوان في خصائص الفتيان، تصحيح سيد محمد دامادي، طهران، نشر علمي و فرهنگي.

[٤١] كاشاني، عزالدين محمود، ١٣٦٧، مصباح الهداية و مفتاح الكفاية، مراجعة جلال‌الدين همايي، طهران، دار النشر هما.

[٤٢] گولپينارلي، عبدالباقي، د. تا، تصوّف در يكصد پرسش و پاسخ، ترجمة توفيق سبحاني، طهران، نشر دريا.

[٤٣] ـــــــــــــ،١٣٧٩، فتوّت در كشورهاي اسلامي، ترجمة توفيق سبحاني، طهران، ط١ ،

نشر روزنه.

[۴۴] _____، ۱۳۶۷، مولويه بعد از مولانا، ترجمة توفيق سبحاني، طهران، نشر كيهان.

[۴۵] محمد بن منور، ابوسعيد، ۱۳۸۵، اسرارالتوحيد في مقامات شيخ ابوسعيد، مراجعة محمد رضا شفيعي كدكني، طهران، نشر آگه.

[۴۶] مقريزي، تقي الدين ابوالعباس، ۱۳۲۴، الخطط المقريزي، ج ۴، مصر.

[۴۷] ناصري، مولانا ناصري، ۱۹۴۴، فتوّت نامه، تصحيح فرانتس تشنر، لايپزيگ.

[۴۸] همداني، رشيدالدين فضل الله، ۱۳۷۲، جامع التواريخ، مراجعة محمد روشن، طهران، نشر البرز.

[۴۹] همداني، ميرسيد علي، ۱۳۸۲، رسالة فتوّتيه، مراجعة محمد رياض، تحقيق عبدالكريم جربزه دار، طهران، نشر اساطير.

[۵۰] يوسف پور، محمد كاظم، ۱۳۸۰، نقد صوفي، طهران، نشر روزنه.

Refrences:

[1] Ebn Akhveh, Mohammad Ebn Ahmad Gharshi, (1981), Maalem al-Gharbeh fi Ahkam al-Hasbeh, Translated by Jafar Shoaar, Volume 2, Tehran: Institution of Translation and Publication of Book.

[2] Ebn al-Fouty, Kamal al-Din Abdol Razagh, (1972), Al Havades al Jameh fi al Mateh Sabeh, Baghdad: Al Arabia Library.

[3] Ebn-Arabi, Mhyal Din, (1994), Al Fotuhat Makiyeh, Beirut: Dar Ehya al Taras al Arabi.

[4] Ebn Manzour, Mohammad Ebn Mokaram Ebn Ali, (1956), Arabic Language, Beirut: Dar Sader.

[5] Ebn Batouteh, Mohammad Ebn Abdollah, Journey Writing, Translated by Ali Movahhed, Tehran, Institution of Translation and Publication of Book, 1958.

[6] Abubakr Mohammad, Abu Darid, (1995), Jomahazat al Loghat, Beirut: Tabat Matabat Alsaghafat al Diniyat va Tabat dar Sader.

[7] Aflaki, Shams Aldin, (1996), Managheb al Arefin, Edited By Tahsin Yazichi, The World of Book.

[8] Ansari, Abdollah Ebn Mohammad, (1984), *Spiritual Status*, Translated and paraphrased by The house of Muslim, Written by Mohsen Bina, Tehran.

[9] Races of Al Sufi, Contrasted and Edited by Mohammad Sorur Molayi, Tehran: Tous, 1983.

[10] Amoli, Shams al Din, (1991), *Thesis of Chivalry*, Introduction and Edited By Morteza Sarraf, Tehran, Society of Iran logy of French and Moein.

[11] Our Javadi, Nasrollah, (1993), Collection of Works of Abu Abdol Rahman Solami, University Publication.

[12] Hafez Abru, Zidat Al Tavarikh, (2001), Introduction and Edited Suspensions of Seyyed Kamal Haj Seyyed Javadi, Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

[13] Hafez Shirazi, Shams Al din Mohammad, (2001), Diwan-e-Haafez, Volume 13, Tehran: Zarrin Publications.

[14] Hanbali, ibn Emad, Shazarat al Zahb fi Akhbar men Zahb, Volume 4, Beirut:

House of Arabian Thought.

[15] Hanblai, Ebn Memar, (1958), Chivalry Book, Edited and introduction of Mostafa Javad, Baghdad: Matbaat Shafigh.

[16] Dosoughi, Omar, (1959), Alfotovat End al Arab Av Ahadis al Forusieh va al Masal al Aliya val Masal al Oliya, Cairo: Maktabe Nehzat Egypt.

[17] Razi, Najm, (1987), Mersad al Ebad, by the effort of Mohammad Amin Riyahi, 3rd Edition, Scientific and Cultural.

[18] Zobidi, Moheb al Din, (1410), Taj al Arous, Beirut: House of Thought.

[19] Zarkub, Najm Aldin, (1991), Chivalry Book, Chivalry Thesis, with the introduction and edited of Morteza Sarraf, Tehran: Society of Iran logy of French and Moein.

[20] Zarrinkub, Abdolhossein, (2000), Value of Sufi Heritage, Tehran: Amir Kabir Publication.

[21] _____, (2006), Searching in the Sufi of Iran, Tehran: Amir Kabir.

[22] Saadi Shirazi, Sheikh Mosleh al Din, (1987), Golestan, The Research of Gholam Hossein

[23] Salmi,Abu Abdolrahman, (2002), *Chivary Book*, Translated by Ghasem Ansari, Tehran: Today Anecdote.

[24] Sohravardi, Shahab al Din Omar, (1991), *Chivalry Book*, In Chivalry Thesis, With the Introduction and Edition of Morteza Sarraf, Tehran: Society of Iran logy of French and Moein.

[25] Shafie Kad Kani, Mohammad Reza, (2007), *Ghalandariyeh in the History* (Metastasis of a Ideology), Tehran: Sokhab.

[26] Shams Al Din Amoli, Mohammad Ebn Mahmoud, (2000), *Nafayes al Fonun*, With the effort of Abol Hassan Sherani, Tehran: Eslamieh.

[27] Shirazi (Vesaf Alhazreh), Abdollah, (2001), *Vesaf History* (Analysis of Alamsar and Tazjie Alasar), Bombay.

[28] Saraf, Morteza, (1991), *Chivalry Thesis*, Tehran: Moein Publication and Society of Iranology of French.

[29] Abdolrahman Jami, Nour Aldin, (1996), *Nafahat Alans Men Hazrat al Ghods*, Introduction, Yousefi, Tehran: Kharazmi. edited and emulsified by Abedi, Tehran: Ittelat.

[30] Afifi, Abul Ala, (1997), Almalamatieh and Al sufi and Ahle al Fotovat, Translated by Nosrat Allah Foruhar, Elham, 1st Edition.

[31] Onsoalmaali, Kikavus ebn Ghabus, (1986), Ghabus Nameh, By the effort and edition of Gholam Hossein Sadighi, Tehran: Scientific and Cultural.

[32] Ghashiri, Abul Ghasem, (1985). Translation of thesis of Ghashiriyeh, Edited by Badi Al zaman Foruzanfar, 2nd Volume, Tehran: Scientific and Cultural.

[33] Kashani, Abdol Razagh, (1990), Tohfeh al Akhavan fi Khasaes al Fetiyan, Edited by Seyed Mohammad Damadi, Tehran: Scientific and Cultural.

[34] Kashani, Ezaldin Mahmoud, (1988), Mesbah al Hedayat va Meftah al Kefayat, Edited by Jalal al Din Homayi, Institution of Tehran.

[35] Gulpinarli, Abdol Baghi, Sufism in Hundred Questions and Answers, Translated by Tofigh Sobhani, Tehran: Darya Publication.

[36] ———————————,(2000), Chivalry in Islamic Countries, Translated by Tofigh Sobhani, 1st Edition. Tehran: Rozaneh.

[37] ———————————, (1988), Molavieh after Molana, Translated by Tofigh Sobhani, Tehran: Keyhan.

[38] Mohammad Ebn Monavar, Abu Saeid, (2006), Asrar al Tohid fi Maghamat Sheikh Abu Saeid, Edited by Mohammad Reza Shafiei Kadkani, Tehran: Agah Publication.

[39] Maghrizi, Taghi al Din Abu al Abbas, (1945), Al Khetat al Maghrizi, Volume 4, Egypt.

[40] Naseri, Molana Naseri, (1944), Chivalry Book, Edited by Frants Tashner, Lypzig.

[41] Hamedani, Rashi Aldin Fazollah, (1993), Comprehensive History, Edited by Mohammad Roshan, Tehran: Alborz.

[42] Hamedani, Mir Seyyed Ali, (2003), Thesis of Chivalry, Edited by Mohammad Riyaz, by the effort of Abdolkarim Jorbozeh Dar, Tehran: Asatir.

[43] Yousef Pour, Mohammad Kazem, (2001), *Sufi Criticism*, Tehran: Rozaneh.

بررسی و تحلیل گفتمان فتوّتِ صوفیانه در تاریخ اسلام از قرن سوم تا هشتم هجری قمری

مجتبی گراوند،[۱] صادق آئینه‌وند،[۲] سید هاشم آقاجری،[۳] سید محمد حسین منظور الأجداد[۴]

تاریخ دریافت:۱۳۹۱/۷/۱۸ تاریخ پذیرش:۱۳۹۲/۴/۳۰

در تاریخ اسلام، فتوّت و جوانمردی به عنوان یک نظام اخلاقی به دو شاخه‌ی عملی (فردی و اجتماعی) و نظری (تدوین و نگارش فتوت‌نامه‌ها و رسائل) تقسیم می‌شود. فتوّتِ صوفیانه که تقریباً از قرن سوم هجری تکوین یافت؛ حاصل ارتباط متقابل فتوّت با تصوّف و شاخه‌های مهم آن یعنی ملامتیه و قلندریه بود. فتوّتِ صوفیانه به تدریج در قرن ششم هجری به یک نهاد سیاسی تبدیل و پس از سقوط خلافت عباسی، در عصر مغولان و ایلخانان در مناطق مختلف جهان اسلام همچون ایران و آناتولی نفوذ و گسترش بیشتری یافت تا جایی که جنبه‌ی اخلاقی – صنفی فتوّت بر جنبه‌ی سیاسی آن غلبه کرد. در این دوران خانقاه‌ها محل دستگیری از مردم و فتوت‌نامه‌های زیادی با گرایش‌های صوفیانه تدوین و نگاشته شد. با توجه به اهمیت موضوع، این مقاله در صدد است به طور کلی و با روش توصیفی- تحلیلی به بررسی گفتمان فتوّت صوفیانه در تاریخ اسلام از قرن سوم تا هشتم هجری قمری، بپردازد.

واژگان کلیدی: فتوّت، تصوّف، ملامتیه، قلندریه، گفتمان.

۱. استادیار گروه تاریخ اسلامی، دانشگاه لرستان. garavand25@yahoo.com
۲. استاد گروه تاریخ، دانشگاه تربیت مدرس. aeneh_sa@modares.ac.ir
۳. استادیار گروه تاریخ ایران اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس. aghajeri@modares.ac.ir
۴. استادیار گروه تاریخ اسلام، دانشگاه تربیت مدرس. rashidfazl@yahoo.com

Study and Discourse Analysis of Sufi Chivalry in Islamic History from 3rd to 8th Centuries AH

Mojtaba Garavand[1], Sadegh Ayinehvand[2], Seyyed Hashem Aghajari[3], Seyyed Mohamadhosein Manzur Alajdad[4]

Received:2012/10/9 Accepted:2013/7/21

In the Islamic history, chivalry or magnanimity as a moral system is divided into two branches of practical (individual and social) and theoretical (compilation and writing of chivalrous letters and treatises). Sufistic chivalry that emerged from 3rd century AH was the outcome of reciprocal connection between chivalry and mysticism and its important branches. Sufi chivalry gradually transformed into aa political institution in 6th century and after the downfall of Abbasid Caliphate, during Mongols and Ilkhanid it permeated and expanded to different regions of Islamic world including Iran and Anatolia hence its ethical-general aspect overshadowed political aspect. During that period hospices turned into places of arrests and a large number of chivalrous books with mystic tendencies were written and compiled. With respect to the importance of the subject, this paper with descriptive-analytic method tries to the Sufis chivalry discourse in the Islamic history from the third to the eighth centuries A.H.

Keywords: Chivalry, Mysticism (Sufism), *Malammatyeh*, *Qalandriyeh*, Discourse.

[1]. Assistant Professor in Islamic History, Faculty of Humanities, Lorestan University. Email: garavand25@yahoo.com
[2]. Professor in Islamic History, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University. Email: aeneh_sa@modares.ac.ir
[3]. Assistant Professor in Islamic History, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University. Email: modares.ac.ir
[4]. Assistant Professor in Islamic History, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University. Email: rashidfazl@yahoo.com