

Representation of the economic discourse of the chivalry and Ayyari utopia*

Dr. Faramarz Khojaste¹

Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Hormozgan

Dr. Hossein Pouladian

Ph.D graduated of Persian language and literature of University of Hormozgan

Dr. Mahmoud Arkhi

Ph.D graduated of Persian language and literature of University of Hormozgan

Abstract

The school or method of phenomenology, with the fundamental change it created in the interpretation and understanding of philosophy, culture, literature, politics, science and art, caused thinkers to leave the habitual view and repeated analyzes and by suspending the reading of texts through institutionalized traditions. And from the perspective of others, it provided the ground for new perceptions of concepts and intellectual and practical currents. The Qalandariyya school, with its various phenomena and special neomas, has many complexities and ambiguous points. This mystical school is often discussed, interpreted and analyzed through the eyes of others and historical knowledge, and its intuitive and sensory aspects have been ignored. Phenomenology, by suspending previous knowledge and placing the natural view based on historical knowledge in parentheses, provides a kind of sensory and intuition-based view to look at this mystical school and sect, through which we can also understand some of He understood the neglected aspects of this intellectual and practical flow with a sensory and direct view, and he understood the same type of Qalandran's view of existence and mystical issues that provide the reasons for distinguishing this sect from other mystical sects. The current research has explained this cult based on the phenomenological method with the library method and qualitative content analysis and has come to the conclusion that

* Date of receiving: 2022/11/19

Date of final accepting: 2023/3/13

1 - email of responsible writer: faramarz.khojasteh@gmail.com

Qalandari's poetry is descriptive in nature. Qalandarsara poets have their own definitions of mysticism. The purpose of this school is to fight against the Riyazdeh society and the false and holy claimants. The Qalandariyya school has a contradiction between claims and actions.

Keywords: Utopian discourse, Sharing economy, Chivalry, Ayyari, Manliness, Utopia.

1. Introduction

“Utopia” or “Nowhere Land”, also known as “Virtuous City”, is an imaginary place that a dissatisfied person creates in his or her mind as a substitute for the existing reality. In other words, utopias are always the product of the designers’ dissatisfaction with the current situation, representing their efforts to make changes towards building a more humane and ethical world. Throughout history, the utopias discussed from an economic perspective have had a socialist system or something similar to it. The study of the works about the lifestyle of Ayyaran and chivalrous men indicates that the Ayyari society is also a communal society and, from an economic perspective, has many similarities with the known utopias. The aim of the present research is to introduce the economic system of the Ayyari tradition by referring to the Ayyari and Sufism texts (a branch of chivalry treatises) and following certain themes and motifs. This is done to describe the form of economic discourse manifested in those texts. Ultimately, the main hypothesis that accounts for the economic system of the Ayyari utopia, among socialist systems, is put to the test. The research questions are ‘how can the Ayyari system be considered among the systems and communities of utopia?’ and ‘how can we believe in the socialist, ethical, and economic aspects of this tradition?’

2. Methodology

The research method is descriptive-analytical. The study also benefits from qualitative content analysis, and the elements and components from the texts that signify specific socio-economic aspects of the Ayyari system. Since access to and communication with the realities of the past Ayyari societies is only possible through the gateway of language, the focus of the

study is on language, as a form of themes and subtexts that indicate the commonality of the Ayyari economic system. In this way, qualitative content analysis comes to be of benefit.

3. Results and discussion

Contrary to other studies that have attempted to define and explain chivalry within the framework of an ethical, religious, and spiritual system, as a military phenomenon, a part of the social structure or a Sufi and esoteric trend, the present study accepts parts of these views but aims to introduce chivalry and the code of honor as an ideal discourse with a structural approach. This is a collective and justice-seeking approach that has emerged and developed in conflict with the challenges of the dominant power structure and discourse in the society. The purpose of the utopian discourse of chivalry is to state that Ayyarans and other movements in line with them have been seeking justice for their society. This is due to the despotic structure of the Iranian society throughout the history and its consequences, namely injustice, class gap, oppression, and exploitation of the poor. They have been in an effort to change the current situation to a more desirable or ideal one. In fact, due to their dissatisfaction with the disordered economic, social, cultural, and political conditions of their time, which were incompatible with their perceptions and aspirations, they tried to deny the current situation and the imposed values by presenting their ideal thoughts, both in theory and in practice. Therefore, utopias are not just a means of transition from reality to mentality or taking refuge in pure imagination, but they are a mental recreation of society with the intention of criticizing the established system. They are also a criterion for measuring the current situation and revealing its failures and inefficiencies.

Generally, utopian thoughts are a sense of criticizing non-humane, unethical and intolerable conditions. This research seeks to show that the utopia of chivalry is not merely a product of imagination and illusion, but it is a criticism of the unacceptable current situation in any period and society. Even if the idea of utopia is not implemented, it is a very effective and influential criticism of the existing conditions, which can help to improve the quality of life and humanize social relations. From this point of view, the concept of utopia exists in the history of thoughts, ideas, images of chivalry virtues and various discourses. In this article, we aim to

present this thought in the field of the Ayyari economy, which is an economy based on wealth sharing, justice, abundance, and morality. It is done by providing codes and evidence.

4. Conclusion

If we take the core of the concept of Utopia as dissatisfaction with and criticism of the current situation as well as the effort to transform the current situation into a desirable one, this concept is in perfect harmony with the Ayyari tradition. From an economic perspective, this tradition involves utopian thoughts. Economically, the four characteristics of utopian cities are public sharing and lack of private ownership, emphasis on the equality of all the society members, abundance of goods, welfare and facilities, and morality. Chivalry and gallantry have all these four characteristics. In this regard, chivalry is similar to the utopian society in its entirety and, like utopia, it calls for an ideal profit-sharing community. In such an ideal profit-sharing society, although there is money, which is contrary to utopian values, the lack of private ownership brings the society closer to ideal. This is because the money in it is spent collectively, and gallant men, like utopian builders, have replaced “my property” and “your property” with “our property”. All the members have the right to interfere and possess their religious brothers’ property without their permission. Regarding equality, it should be said that chivalry was a movement to create equality and eliminate social class gaps. In addition, in this society, there is practical and real equality among all individuals, and everyone has equal rights and benefits. From this viewpoint, a chivalrous society is devoid of class differences. It seems that collective ownership and the lack of private ownership, like the case in all utopias, have caused equality in the society. The abundance of goods and economic welfare is also a characteristic of a gallant society. Universal work and the absence of false jobs result in abundance in this society. In addition to the love for collective ownership, it raises the motivation of all gallant men to work and replaces the interest in ownership with the spirit of sacrifice and service to the people. A chivalrous society has a completely moral view of the economy. Gallant men also strive, with generosity and forgiveness, to meet the needs of the deprived and realize their ideals by building a more desirable, ethical, and humane society.

فصلنامه علمی کاوش نامه زبان و ادبیات فارسی

سال بیست و چهارم، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۵۸، صفحات ۹-۴۵

DOI: [10.29252/KAVOSH.2023.19249.3337](https://doi.org/10.29252/KAVOSH.2023.19249.3337)

بازنمود گفتمان اقتصادی آرمانشهر جوانمردی و عیاری* (مقاله پژوهشی)

دکتر فرامرز خجسته^۱

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هرمزگان

دکتر حسین پولادیان

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هرمزگان

دکتر محمود آرخی

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هرمزگان

چکیده

در طول تاریخ، انسان ناخرسند و سرخورده از وضع موجود، همواره آرزوها و نیازهای برآورده نشده خود را در ذهن خویش، ساخته و در عالم خیال، جهان آرمانی‌اش را پرداخته است. برابری، زندگی اشتراکی، فراوانی نعمت، ستودگی اخلاق از مهم‌ترین مؤلفه‌های نظام‌های آرمانشهری است که در نظام فکری عیاران نیز به فراوانی دیده می‌شود. در این مقاله، برآنیم تا نشان دهیم که جوانمردی و عیاری را می‌توان به مثابه گفتمانی آرمانشهری به شمار آورد. به همین جهت با تمرکز بر مشابهت‌های گفتمان آرمانشهری و گفتمان عیاری در مباحث اقتصادی، مانند بهره‌گیری از اقتصاد اشتراکی، کوشیده‌ایم نقاط اصلی این دو نظام فکری را نمایان‌تر کرده، به صورت تحلیلی مقایسه کنیم. داستان سمک عیار، فتوت‌نامه‌ها و گزارش‌های تاریخی از مهم‌ترین متونی هستند که برای ذکر شاهد و مثال و تبیین مستندتر موضوع از آنها بهره جسته‌ایم. دستاورد بحث نشان می‌دهد اجتماع عیاری همچون همه آرمانشهرها، از منظر اقتصادی-اجتماعی، اشتراکی است که فقدان مالکیت خصوصی، تأکید بر برابری، فراوانی و رفاه اقتصادی و اخلاق‌مندی از مهم‌ترین ویژگی‌های آن به شمار می‌رود.

واژه‌های کلیدی: گفتمان آرمانشهری، اقتصاد اشتراکی، جوانمردی، عیاری، فتوت، مدینه فاضله.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۸/۲۸

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲

^۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: faramarz.khojasteh@gmail.com

در میان نیازهای واقعی ما، آخرین‌شان ساختن چشم‌اندازهای آرمانشهرگرایی بشری است.
(امانوئل والرشتاین)

۱- مقدمه

«آرمانشهر» و به تعبیر دیگر، «مدینه فاضله» یا «ناکجاآباد»، کشوری خیالی است که انسان ناخرسند از وضع موجود، آن را در ذهن خود می‌سازد و جایگزین واقعیت موجود می‌کند (اصیل، ۱۳۹۳: ۲۰). بدین ترتیب، آرمانشهرها همواره محصول بیزاری طراحان آن از وضع موجود و نشانگر تلاش آنان برای ایجاد تغییر در جهت ساختن دنیایی انسانی‌تر و اخلاقی‌تر هستند.

تمام آرمانشهرهای پرداخته شده در طول تاریخ، از منظر اقتصادی، نظامی اشتراکی یا مشابه نظام‌های سوسیالیستی دارند. مطالعه آثار برجای مانده از شیوه زندگی عیاران و جوانمردان نشانگر آن است که اجتماع عیاری نیز اجتماعی اشتراکی است و از منظر اقتصادی شباهت‌های فراوانی با نظام‌های اقتصادی آرمانشهرهای شناخته شده دارد. روش پژوهش حاضر از نوع توصیفی-تحلیلی است. در این روش از تحلیل محتوای کیفی نیز بهره می‌جویم. ما عناصر و مؤلفه‌هایی را از متونی که بر این وجوه خاص اقتصادی اجتماع عیاری دلالت می‌کنند به عنوان واحدهای تحقیق در نظر می‌گیریم. از آنجا که دسترسی و ارتباط با واقعیت‌های جوامع عیاری در گذشته جز از دریچه زبان، ممکن و میسر نیست، زبان در قالب مضامین و درون‌مایه‌هایی که دال بر اشتراکی بودن اقتصاد نظام عیاری هستند مورد توجه و تمرکز ماست. بدین ترتیب، از طریق تحلیل محتوای کیفی دست به استنتاج خواهیم زد.

هدف پژوهش حاضر این است که با عنایت به متون عیاری و متصوفه (شاخه فتوت‌نامه‌ها) نظام اقتصادی آیین عیاری را باز نماید و با دنبال کردن مضامین و بن‌مایه‌هایی، صورت بازنموده این گفتمان اقتصادی را توصیف کند و در نهایت، آن فرض اصلی که نظام اقتصادی آرمانشهر عیاری را در زمره نظام‌های اشتراکی می‌شمارد

به محک آزمون گذاشته می‌شود. پرسش اصلی پژوهش حاضر این است: چگونه می‌توان نظام عیاری را در زمره نظام‌ها و اجتماعات آرمانشهری قلمداد کرد و معتقد به اقتصادی اشتراکی و اخلاقی در این آیین بود؟

سنت جوانمردی و عیاری در تاریخ ایران، تنها یک پدیده تاریخی صرف نیست و به نظر می‌رسد که پژوهش‌هایی از این دست بتواند با ترسیم سیستم اقتصادی اجتماع عیاری اطلاعات تازه و مفیدی را درباره حیات اجتماعی عیاران ارائه کند و نشان دهد که بسیاری از ویژگی‌ها و مؤلفه‌های اجتماع عیاری می‌تواند برای انسان مدرن نیز جالب و مفید باشد و به او در ساختن دنیایی انسانی‌تر و اخلاقی‌تر یاری رساند.

۱-۱ پیشینه تحقیق

در مورد آیین عیاری و جوانمردی، عمده پژوهش‌های انجام شده بدین ترتیب بوده است که غالباً این آیین را ذیل گفتمان‌های تاریخی، سیاسی، سلحشورانه، صوفیانه و اخلاقی بررسی کرده‌اند. از معدود کتاب‌ها و مقالاتی که وجه آرمان‌گرایی را در نهضت‌های تاریخی و آرمانی بررسی کرده‌اند می‌توان به این موارد اشاره نمود. رحیم رئیس‌نیا در کتاب «نهضت‌های آرمانی هم‌پیوند و بدرالدین» به تحلیل جنبش «بدرالدین سماوی» (۱۳۸۳) از آرمان‌خواهان ترکیه در قرن هشتم و نهم هجری، پرداخته است. نویسنده در این کتاب کوشیده است تمام جریاناتی را که می‌توانستند به نحوی با این جنبش ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم داشته باشند (مانند عیاران و سربداران در ایران) و در پی تفکرات عدالت‌طلبانه در مقابله با نظام‌های حاکم بودند، معرفی نماید.

مریم حسینی در مقاله «آیین فتوت و جوانمردی در حدیقه سنایی در بررسی مأخذ حکایتی از حدیقه» (۱۳۸۸) به ریشه‌شناسی یکی از اصول فکری فتیان، یعنی شراکت/ تصرف در اموال پرداخته است. کارا مصطفی تارگون، نویسنده ترک‌تبار و استاد دانشگاه مریلند آمریکا در اثر جامع و پرمایه خود، یعنی «تاریخ کهن قلندریه» (۱۳۹۶)، قلندریه را

«اقلیتی معترض» در جامعه‌ای تمرکزگرا، دین‌خو و پرسش‌گریز می‌داند که نسبت به مناسبات اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و اعتقادی و عرفانی رویکردی انتقادی داشته‌اند.

شفیعی‌کدکنی در مقاله «عیاری و شاطری در سندی بسیار کهن» (۱۳۹۷) چشم‌اندازهای مثبت و منفی روحیه عیاران، به ویژه خلق‌وخوی «عادت‌شکن» آنها را که بیشتر صبغه ایرانی دارد برشمرده است. فرامرز خجسته و همکاران در مقاله «بازپژوهی مؤلفه‌های شیعی آیین فتوت» (۱۴۰۰) مؤلفه‌های گفتمانی فتوت را به مثابه خرده‌فرهنگی آرمانی - شیعی در فتوت‌نامه‌ها و متون تاریخی بازجسته‌اند.

با توجه به پیشینه پژوهش، تا کنون پژوهشی که گفتمان اقتصادی آرمانشهر عیاری و جوانمردی را در متون عیاری و فتوت‌نامه‌ها بررسی و تحلیل کرده باشد، صورت نگرفته است و مقاله حاضر می‌تواند از این منظر، رهگشا و پیشرو باشد.

۱-۲- آرمانشهر

اتوپیا (Utopia) واژه‌ای است یونانی مرکب از پیشوند منفی (ou) به معنی «نا» و «topos» به معنای «مکان» که می‌توان آن را «مکان ناموجود»، «لامکان»، آنچه در مکان نیست و وجودش ذهنی و مطلوب است، ترجمه کرد. سر تامس مور (Sir Thomas Mor) نویسنده انسان‌گرای انگلیسی، برای نخستین بار پیشوند «eu» به معنای خوب را به جای «ou» گذاشت و به همین جهت، واژه از نظر او به معنی «مکان خوب ناموجود» است (امرسون، ۱۳۸۷: ۴۱).

واژه «آرمانشهر» به عنوان معادل «اتوپیا» را ابتدا داریوش آشوری و نادر افشارنادری در زبان فارسی به کار گرفتند (اصیل، ۱۳۹۳: ۲۱).

نظر به شناوربودن معنی اتوپیا/آرمانشهر، ارائه تعریفی واحد از آن، که مورد پذیرش همگان قرار گیرد، کاری دشوار و چه‌بسا غیرممکن می‌نماید. به نظر می‌رسد که اختلاف

اساسی تعریف واژه آرمانشهر یا اتوپیا بر سر تخیل/تحقق‌پذیر بودن آن باشد. این واژه گاه به نظام اجتماعی خوب و قابل دستیابی اشاره می‌کند و گاه خیالی از کمال مطلوب غیرقابل دستیابی و فراقندن تخیل بر واقعیت خارجی است (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۵۷).

برخی پژوهشگران همچون آندره لالاند (André Lalonde) با تأکید بر خیالی بودن طرح آرمانشهر، آن را تا سطح رؤیایی ناممکن و خیالی واهی فروکاسته و در تعریف آن نوشته‌اند: «کمال مطلوب سیاسی یا اجتماعی، اما تحقق‌ناپذیری است که واقعیت‌ها، طبیعت انسان، و شرایط زندگی در آن ملحوظ نشده‌اند» (روویون، ۱۳۸۵: ۵). حجت‌الله اصیل نیز از جمله پژوهشگران ایرانی است که بر خیالی و فراواقعی بودن آرمانشهرها تأکید می‌کند و آن‌ها را دورنمایی وسوسه‌انگیز اما غیرممکن از جهان آرزوها و در واقع خواب‌هایی بی‌تعبیر می‌داند (اصیل، ۱۳۹۳: ۱۹).

در برابر این دسته از پژوهشگران، افرادی دیده می‌شوند که بر جنبه عملی و تحقق‌پذیر بودن آرمانشهرها تأکید می‌کنند و آن را تلاشی جهت ایجاد تغییر در وضعیت موجود می‌دانند. این گروه، غیرعملی بودن آرمانشهرها را صرفاً، اتهام و در واقع راهبردی از جانب حافظان نظم موجود برای جلوگیری از ایجاد تغییر و تحقق آرمانشهرها می‌دانند. یکی از مهم‌ترین این محققان «کارل مانهایم» (Karl Mannheim) است که در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا» این دو واژه را در برابر هم قرار می‌دهد. به این معنا که او ایدئولوژی‌ها را مجموعه عقایدی در جهت حفظ نظم موجود اما اتوپیا را مجموعه عقایدی در جهت ایجاد تغییر در وضعیت موجود می‌داند (مانهایم، ۱۳۹۲: ۲۷۰-۲۷۳).

ژاک آتالی (Jacques Attali) نیز از پژوهشگرانی است که بر عملی بودن آرمانشهرها تأکید می‌کند. از نظر او، آرمانشهر می‌تواند توصیفی از جامعه‌ای باشد که به شرط خواستن و اراده کردن، می‌تواند بی‌درنگ، امکان‌پذیر شود (آتالی، ۱۳۸۱: ۶۰-۶۱). اسکار وایلد (Oscar Wilde)، شاعر و نویسنده بزرگ ایرلندی سده نوزدهم، در جایی می‌گوید: نقشه‌ای از جهان که آرمانشهر بر آن ترسیم نشده است حتی ارزش نگاه کردن

هم ندارد، زیرا کشوری را که انسانیت همواره در آن خانه می‌کند نادیده گرفته است. و هنگامی که انسانیت آنجا خانه کند، به پیرامون می‌نگرد و کشور بهتری را می‌جوید و راهی سفر می‌شود. ترقی تحقق آرمان‌شهرهاست (سرجنت (Sargent)، ۱۴۰۰: ۲).

۱-۴- درنگی بر واژه‌شناسی عیاری

هرچند لغت عیار را در فرهنگ عربی از ریشه «ع ی ر» به معنی «بسیار آمد و شدکننده، متین خاطر، بسیار گشت، به هر سو رونده» (معمدی و باخدا، ۱۳۹۰: ۶۳) می‌دانند؛ اما باید آن را واژه‌ای مربوط به پهلوی اشکانی دانست که در اصل «اذیوار» بوده و به «ایبار» تبدیل شده و ایبار در متون فارسی دری به صورت عیار به کار رفته است. پس عیار همان یار است (ر.ک.: کزازی، ۱۳۸۴: ۱۶۲؛ بهار، ۱۳۸۵: ۱۱۲). عیاری/یاری به معنی یاری/کمک‌کردن و عیاران/ایاران به معنی یاران/مبارزه‌جویان است. هم‌کیشان آیین میتراثیسم نیز یکدیگر را «یار» می‌خوانند و برای بزرگداشت پیر خود، وی را «مهیاری» صدا می‌زنند.

عیاران نیز رییس خود را «سرهنگ» می‌نامند. پیشوند «سر» به معنی بزرگ/رئیس، هم‌معنی پیشوند «مه» در واژه «مهیاری» است که معنی سرور/بزرگ می‌دهد. به اعتقاد خانلری کلمه عیار در بیشتر منابعی که به این گروه اشاره شده، با جوانمردی مترادف است و اگر این لفظ را عربی بگیریم معنای آن با مفهوم جوانمردی نزدیک نیست (خانلری، ۱۴۰۰: ۶۹). عیاران، در متن‌های تاریخی و ادبی و حماسی و داستان‌های عامه به نام‌های جوانمردان، فتیان، پهلوانان، شبروان، سرهنگان، مهتران، اسف‌سالاران نیز خوانده شده‌اند. در سوره آنان را «أحداث» می‌خوانند (محبوب، ۱۳۸۷: ۹۵۹).

۲- بحث

۲-۱- عیاری و جوانمردی، گفتمانی آرمانشهری

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

مقصود از آرمانشهری بودن گفتمان فتوت این است که عیاران و دیگر جریان‌های همسو با آنها به دلیل ساختار استبدادی جامعه ایران در طول تاریخ و تبعات ناشی از آن، یعنی بی‌عدالتی، فاصله طبقاتی، استیلاي ظلم و ستم، بهره‌کشی از بی‌نویان؛ اصول و ارزش‌های عدالت‌ستیزانه را که بر جامعه روزگار آنها مسلط بوده، برنمی‌تابیده‌اند و در تلاش برای تغییر وضع موجود به وضعی مطلوب‌تر و آرمانی بوده‌اند. در واقع، عیاران به دلیل ناخرسندی از اوضاع نابسامان اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی روزگار و زمانه خود که با تصورات و آرزوهای آنان ناسازگار بوده است، می‌کوشیده‌اند با ارائه اندیشه‌های آرمانی خود، هم در نظر و هم در عمل، به نفی وضع موجود و ارزش‌های مستولی‌شده بر آن پردازند. به همین جهت، «آرمانشهرها تنها وسیله گذار از عینیت به ذهنیت و پناه‌بردن به تخیل صرف نیست، بلکه بازآفرینی ذهنی جامعه است به قصد انتقاد از نظام مستقر و محکی است برای سنجش وضع موجود و آشکارساختن نارسایی‌ها و ناروایی‌هایش» (اصیل، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۹).

در این پژوهش، تلاش بر این است که نشان داده شود آرمانشهر عیاری صرفاً زاده خیال و توهم نیست. اصولاً طرح و زنده نگه‌داشتن اندیشه آرمانشهری حداقل حسنی که دارد به نقدکشیدن شرایط غیرانسانی، غیراخلاقی و تحمل‌ناپذیر وضع موجود در هر دوره و جامعه‌ای است. اگر ایده آرمانشهر اجرا هم نشود نقد بسیار کارساز و اثرگذاری است بر شرایط موجود و خودبه‌خود، می‌تواند به ارتقای کیفیت زندگی و انسانی‌تر شدن مناسبات اجتماعی مدد رساند.

از دیدگاه ما، مقوله آرمانشهر در تاریخ اندیشه‌ها و افکار و ایده‌ها و انگاره‌های آیین جوانمردی/فتوت و گفتمان‌های گوناگون آن وجود داشته است و در این مقاله بر آن هستیم که این اندیشه را در حوزه اقتصاد عیاری که اقتصادی مبتنی بر اشتراک ثروت، عدالت، فراوانی و اخلاقی‌بودن است با ارائه کدها و شواهدی به دست دهیم.

۲-۲- مؤلفه‌های اقتصادی آرمانشهر عیاری و جوانمردی

اقتصاد حاکم بر اجتماع عیاران و جوانمردان نیز ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی دارد که آن را از اقتصاد سرمایه‌سالارانه و اصالت سود جدا می‌کند و به شدت به یک اقتصاد آرمانشهری نزدیک می‌سازد. رحیم رئیس‌نیا به نقل از غفار کندلی، فتوت و جوانمردی را تاج اندیشه‌های اقتصادی و عدالت‌خواهی پیشرو در شرایط قرون وسطایی در شرق نزدیک می‌داند (رئیس‌نیا، ۱۳۸۳: ۷۷). آرمانشهرها معمولاً از نظام اقتصادی ویژه‌ای برخوردارند؛ به گونه‌ای که به نحو بارزی در تقابل با سیستم اقتصادی موجود در جهان قرار می‌گیرند.

در واقع، طراحان آرمانشهرها برای ضدیت با نظام اقتصادی سودمحور حاکم بر دنیای اقتصاد اثر خود را خلق می‌کنند و سیستمی اقتصادی را که به زعم آنان انسانی‌تر و اخلاقی‌تر است و باعث ایجاد عدالت اجتماعی و برابری همه انسان‌ها می‌شود پیشنهاد

می‌کنند. از همین روست که ویل دورانت (Will Durant)، آرمانشهرها را یکی از نخستین و نافذترین اسناد بر ضد نظام اقتصادی موجود در جهان می‌داند (همان: ۲۹۷). در ادامه، با تکیه بر داستان سمک عیار، فتوت‌نامه‌ها، گزارش‌های تاریخی موجود دربارهٔ چگونگی زیست جمعی عیاران و جوانمردان، سفرنامه‌ها و ... به بررسی شاخصه‌ها و مؤلفه‌های اقتصاد جوانمردی می‌پردازیم. مؤلفه‌هایی که اقتصاد جوانمردی را به یک اقتصاد آرمانشهری پیوند می‌دهد، عبارت‌اند از:

۲-۲-۱- اشتراک عمومی و فقدان مالکیت خصوصی

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های مشترک تمام آرمانشهرها در طول تاریخ، اشتراک عمومی اموال و فقدان مالکیت خصوصی در آنهاست و از این نظر می‌توان گفت که تمام آرمانشهرها دارای سیستمی شبیه به نظام‌های سوسیالیستی هستند. از آنجا که طراحان آرمانشهرها در طول تاریخ تنها سرچشمهٔ همه بدی‌ها را تمایز بین «مال من» و «مال تو» می‌دانند؛ جامعهٔ سازمان‌یافتهٔ «مال ما» را که از نظر آنان فراگیر و مبتنی بر صلح است، جایگزین آن می‌کنند (روویون، ۱۳۸۵: ۲۷). این موضوع را از شهر آرمانی افلاطون در یونان باستان گرفته تا آرمانشهرهای نوشته‌شده در دوران معاصر می‌توان مشاهده کرد.

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب «اخلاق ناصری» نظریات خود را دربارهٔ مدینهٔ فاضله بیان نموده است. او مدینهٔ فاضله را اجتماع مردمانی می‌داند که نهایت همت آنها بر کسب نیکی و از بین بردن بدی است. آنان دارای منافع و علایق مشترک هستند و بین باورها و اعمالشان هماهنگی کاملی وجود دارد (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۸۸-۳۰۰).

مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون خصوصیات بارز یک شهر کمونیستی را دارد؛ زیرا افلاطون هر نوع مالکیت را منشأ حسادت و بی‌نظمی می‌داند و با آن مخالفت می‌کند و اشتراک عمومی را به جای آن می‌نشانند. مخالفت او با مالکیت به حدی است که اشتراک اموال را مستلزم اشتراک زنان و کودکان نیز می‌داند و بدین ترتیب، به کلی، خانواده را نفی

می‌کند (سدی یو (Sedi Yu)، ۱۳۸۷: ۵۸-۶۰). او حتی به دنبال ساختن شهری آرمانی است که در آن، اعضای بدن انسان‌ها نیز اشتراکی باشند «به طوری که گوش‌ها و چشم‌ها و دست‌های یکی بتوانند برای همه بشنوند، ببینند و کار کنند» (همان: ۶۱-۶۲). تامس مور (Thomas Mor) در یوتوپیا، به روشنی، مالکیت خصوصی را رد می‌کند و می‌نویسد:

«تا وقتی مالکیت خصوصی وجود دارد و پول معیار همه کارهاست، گمان نمی‌کنم که ملتی شادکام باشد یا حکومتی عادلانه داشته باشد ... من بر آنم که تا مالکیت خصوصی به کل، از میان نرود، نه کالاها عادلانه پخش خواهد شد و نه دنیا با شادکامی اداره خواهد شد. تا زمانی که مالکیت خصوصی باقی است، وسیع‌ترین و بی‌گمان بهترین بخش بشریت زیر بار چاره‌ناپذیر محنت و نگرانی‌ها در فشار خواهد بود» (مور، ۱۳۹۴: ۶۰-۶۱).

آرمانشهر «شهر آفتاب»، نوشته «تومازو کامپانلا» (Tommaso Campanella) نیز دارای نظامی کاملاً کمونیستی-سوسیالیستی است، به گونه‌ای که به تعبیر «رنه سدی یو» (Rene Sedi Yu) رژیم اشتراکی تر از آن را نمی‌توان تصور کرد (سدی یو، ۱۳۸۷: ۱۷۳). در این شهر آرمانی، مانند صومعه‌ها تمام اموال از قبیل مسکن و خوابگاه و تخت‌خواب و سایر اثاث منزل همگانی است (همان: ۱۷۶). به دلیل وجود همین مالکیت اشتراکی است که ویل دورانت، شهر آفتاب کامپانلا را یک بیانیه کمونیستی به شمار آورده است (رئیس‌نیا، ۱۳۸۳: ۳۰۷).

مطالعه گزارش‌های نحوه زیست عیاران/اخیان و دیگر گروه‌های جوانمردان نشان می‌دهد که آنها به شیوه جمعی و در مکان‌های مشترک می‌زیسته‌اند. مالکیت خصوصی در میان‌شان وجود نداشته و به اشتراک عمومی اموال اعتقاد داشته‌اند. حتی غذا خوردن آنها نیز به صورت جمعی بوده است. درآمد خانقاه/لنگرهای فتیان متکی به تلاش خود آنها بوده، و سود کار روزانه‌شان را به خانقاه می‌سپردند. در واقع، آنها «با هم و برای

هم» می‌کوشیدند؛ نوعی رابطه برادری بین‌شان حکمفرما بود و تجربه زیسته آنها در محیطی سرشار از اتحاد، انسجام، همدلی و رفاقت توأم با اخلاق می‌گذشت (ر.ک.: فروزان‌فر، ۱۳۸۵: ۱۰۷ و ۱۲۸؛ کاهن، ۱۳۸۹: ۲۷).

این نوع شیوه زندگی کردن جوانمردان یادآور توصیفاتی است که افلاطون و تامس مور از زندگی اشتراکی ساکنان آرمانشهرهای خود نموده‌اند (سدی‌یو، ۱۳۸۷: ۵۸-۶۰؛ مور، ۱۳۹۴: ۸۳). سیدصادق گوهرین نیز با تأکید بر منسوخ‌بودن رسم طبقاتی در میان عیاران معتقد است که آنها همه با هم و برای هم می‌کوشیده‌اند (گوهرین، ۱۳۸۵: ۱۲۸). فتوت‌نامه‌ها و برخی سفرنامه‌های موجود نیز به روشنی از اشتراک عمومی اموال و دارایی‌ها و فقدان مالکیت خصوصی در میان جوانمردان خبر می‌دهند.

سُلَمی در «کتاب الفتوة» یکی از ویژگی‌های اجتماع فتيان و جوانمردان را این می‌داند که جوانمرد حق دارد در مال برادر دینی خود، بی‌اذن او، دخل و تصرف کند. این جمله از سلمی به وضوح نشانگر فقدان مالکیت خصوصی در میان فتيان و اشتراکی بودن اموال در میان آنان است: «از جوانمردی امکان و اجازه‌دادن به یاران است تا در مال و ملک او حکم رانند؛ همان‌گونه که در اموال خود حکم می‌کنند» (سلمی، ۱۳۸۵: ۲۳). سپس می‌افزاید: «محمد بن عبدالله بن زکریا از قول راویان دیگری، نقل کرد که: رسول خدا (ص) در اموال ابوبکر، تصرف می‌کرد، چنانکه در مال خود، تصرف داشت» (همان: ۲۳) و ادامه می‌دهد:

از جوانمردی، مهربانی با برادران و یکسانی با آنان است؛ ابوعمر و محمد بن احمد از قول ابوسعید خدری، نقل کرد که: «در سفری همراه رسول خدا بودم، ناگهان مردی سوار بر شترش آمد که به راست و چپ چشم می‌گرداند، رسول خدا (ص) فرمود: «کیست که مرکبی اضافه دارد؟ آن را به کسی دهد که مرکب ندارد و کیست آن که توشه افزون دارد؟ آن را به کسی بدهد که بی‌زاد و توشه است» و در انواع مال، چیزهایی فرمود که دیدیم هیچ‌یک از ما، در افزون بر مورد نیاز خود حقی نداریم» (همان: ۲۴).

سنایی نیز به اشتراک عمومی اموال در حکایتی از حدیقه اشاره کرده است. بر اساس این حکایت، مردی مهمان دوستش می‌شود و بی‌حضور او آنچه از زر و سیم نیاز داشت، از خانه او برمی‌دارد:

دوستی دوست را به مهمان شد	دوست حاضر بُدِ پشیمان شد
گفت زن را که کدخدایت کو	زن ورا گفت گفتنی برگو
گفت پیش‌آر کیسه زر و سیم	زن بیاورد و کرد زر تسلیم
مرد بگشاد کیسه دینار	برگرفت آن قدر که بود به کار
مابقی آنچه بود زن را داد	به درآمد ز خانه خرم و شاد
چون شبانگاه شوی بازآمد	زن بر شوی خود فراز آمد
گفت با شوی خویش وصف‌الحال	شاد شد مرد و غم گرفت زوال
جمله بود آن نهاده صد دینار	بیست برداشت مرد و رفت به کار
به فدا کرد زر هر آنچه بماند	مستحق را ز رنج و غم برهاند
گفت درویش را دهم دینار	که مرا شاد کرد نیکویار
بی‌حضور من این‌چنین سره مرد	مال من زان خویش فرق نکرد
جمله درویش را دهم مالم	از چنین دوستی، چرا نالم؟
هست شکرانه‌ای کنون در خورد	زانکه در مال من تصرف کرد
دوستانی که بی‌دریغ بوند	دوست را همچو تیغ و میغ بوند
یار هم‌کاسه هست بسیاری	لیک هم‌کیسه کم بُود یاری

(سنایی، ۱۳۸۷: ۳۲۲-۳۲۳)

شبیبه به چنین حکایت‌هایی در کتب صوفیه نیز آمده است که گواه بر فقدان مالکیت خصوصی در میان جوانمردان است و نشان می‌دهد که آنها «مال ما» را جایگزین «مال من» و «مال تو» کرده‌اند. عطار درباره زندگی‌نامه محمد واسع می‌نویسد که او گاه از غایت گرسنگی به همراه اصحاب و یاران خود به خانه حسن بصری که او را «سید الفتیان» دانسته‌اند می‌رفت و هرچه در منزل او می‌یافت می‌خورد و حسن

بصری وقتی که به خانه بازمی‌گشت، از این عمل آنان، خوشحال می‌شد (عطار، ۱۳۷۲: ۶۸).

ابن معمار حنبلی بغدادی در فتوت‌نامه خود «در کیفیت مهمان کردن» می‌نویسد: «اگر هنگام طعام به منزل کسی داخل شدی، خود را صاحب طعام و صاحبخانه را مهمان فرض کن» (ابن معمار، ۱۳۹۹: ۱۷۸). این نوع سلوک در دادوستد متضمن نگاهی کاملاً اخلاقی به مسائل اقتصادی است و در تباین و تقابل با کل دوره‌ای است که نویسنده در آن می‌زیسته و سودپرستی و مالکیت خصوصی مبنای حیات دیگر مردمان بوده است.

متون صوفیه این نوع نگاه اخلاقی به مال را در قالب روایاتی از رسول اکرم (ص) و ائمه و مشایخ دین نقل کرده‌اند. در کشف‌المحجوب آمده است: «و هم انس روایت کند که پیغمبر را هشتاد هزار درم بیاوردند بر گلیمی ریخت؛ تا همه بِنَداد، از جای برنخاست. علی گوید: «من نگاه کردم، اندر آن حال سنگی بر شکم بسته بود از گرسنگی» (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۶۶-۴۶۷). هم او درباره امام حسن (ع) آورده است: مردی به در سرای حسن بن علی آمد و گفت: «ای پسر پیغامبر، مرا چهارصد درم وام است». حسن فرمود تا چهار صد دینار بدو دادند و گریان اندر خانه شد. گفتند: «چرا می‌گیری ای فرزند پیغمبر؟» گفت: «از آنچه اندر تفحص حال این مرد، تقصیر کردم تا وی را ذلّ سؤال آوردم» (همان: ۴۶۶).

از این دو حکایت اگرچه اشتراک در اموال برداشت نمی‌شود، دست‌کم اصل اخلاقی مهم، بی‌اعتنایی به مال و ثروت به‌خوبی افاده می‌گردد، اصلی که زیست‌انبازانه و همدلانه را در میان جماعت‌های ارادی آرمانشهرگونه ممکن می‌کرده است.

در فتوت‌نامه نجم‌الدین زرکوب، بی‌توجهی به مال را در رفتار ابوبکر و حضرت علی (ع) این‌گونه شرح داده است:

... و فتوت مالی داشت که روز ایثار، هشتاد هزار دینار داشت، به یک بار بیاورد، و گلیمی در دوش گرفت، پیغامبر (ص) گفت: «از برای عیال چه گذاشتی؟» گفت: «خدا را و رسول خدا را». و فتوت مالی هم امیرالمؤمنین علی را -کرم الله وجهه- بود که چهل درم داشت، درمی پنهان بداد و درمی آشکارا بداد و درمی به شب، و درمی به روز تا این منزل شد (صراف، ۱۳۷۰: ۱۸۰؛ همچنین برای اطلاع بیشتر بنگرید به گراوند، ۱۳۹۷: ۸۲-۱۶۱).

در فتوت‌نامه ابن معمار حکایت‌هایی درباره عیاران و جوانمردان آمده است. شخصیت‌های اصلی این حکایت‌ها مردم عادی و کوچه و بازار هستند. جان کلام این حکایات پرهیز از نگاه صرف مادی، سودپرستانه و منفعت‌جویانه فردی و شخصی، و مشارکت‌دادن دیگران در اموال و سرمایه خویش است.

برای نمونه، در یکی از این حکایات، نیازمندی، نیازش را بر کاغذی می‌نویسد و به خانه دوست جوانمردش می‌رود، اما شرم بر او غالب می‌شود و از بیان تقاضا خودداری می‌کند. هنگام خواب، میزبان به فراست درمی‌یابد و پنجاه دینار در لته‌ای می‌پیچد و در جیب او می‌گذارد. افزون بر آن، مقداری لباس و لوازم دیگر نیز به خانه دوستش می‌فرستد (ابن معمار، ۱۳۹۹: ۲۰۲).

گزارش‌های ابن بطوطه در سفرنامه‌اش نیز از اشتراکی‌بودن اموال اخیان آسیای صغیر حکایت می‌کند. او ضمن تجلیل از مهمان‌نوازی آنها می‌گوید که هر گروه از جوانمردان، لنگری مجهز به فرش و چراغ و سایر لوازم دارند و اعضای وابسته به آن، ماحصل کار و کسب روزانه خود را، هنگام عصر به اخی یا پیشکسوت تحویل می‌دهند و وقف لنگر می‌کنند (ر.ک.: ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ج ۱، ۳۴۷).

با دقت در داستان سمک عیار نیز می‌توان به مواردی دست یافت که نشانگر اشتراک اموال و فقدان مالکیت خصوصی در اجتماع عیاری است. در سرتاسر این داستان، نشانه‌ای از وجود مالکیت خصوصی در میان عیاران نمی‌توان یافت؛ بلکه تمام شواهد حاکی از زندگی اشتراکی و اشتراک عمومی اموال در میان آنان است. در این اثر نمونه‌های فراوانی از جملاتی نظیر «خانه از آن تو و مال من از آن تو» (ارجانی، ۱۴۰۰: ج ۱، ۴۶) می‌توان یافت که در گفت‌وگوی میان عیاران رد و بدل می‌شود. در برخی موارد، عیاران در صورت به همراه نداشتن زر، آن را از یکدیگر می‌گیرند اما در هیچ‌یک از این موارد گزارشی از عودت دادن این زرها در ادامه داستان وجود ندارد. اینگونه موارد، تأییدی بر درستی گزارش‌های ابن بطوطه در مورد فقدان مالکیت خصوصی در میان عیاران است و به روشنی گواه این مدعاست که در اجتماع عیاری اموال به صورت اشتراکی مورد استفاده قرار می‌گرفته است.

در نمونه زیر، سمک عیار در حالی که به همراه خود زر ندارد آن را از آتشک می‌گیرد اما هرگز در طول داستان گزارشی در مورد برگشت دادن آن زر به آتشک دیده نمی‌شود. گویی این که هیچ تفاوتی در میان دارایی سمک و آتشک و سایر عیاران وجود ندارد:

سمک با سرخ ورد، گفت: من هرگز چنین، تنها نبوده‌ام؛ چنانکه اکنون، نه یاری با من و نه غم‌گساری؛ نه هم‌دمی نه رفیقی نه مونس. لاجرم، درمانده‌ام. سرخ ورد گفت: ای پهلوان، این چه سخن است که تو می‌گویی؟ یار و مونس چه باشد؟ سمک گفت: یار آن است که غم‌خواری ما کند و کار ما بسازد و ما را به مراد رساند، و آن یار غم‌خوار زرست. هیچ داری؟ گفت ای پهلوان، هیچ ندارم. آتشک گفت من دارم ... پس دست در میان کرد و بدره‌ای زر بیرون آورد به قدر دویست دینار و به دست سمک عیار داد (همان: ج ۱، ۳۰۶).

بر اساس اسناد و گزارش‌های تاریخی می‌توان به شواهدی دست یافت که نشانگر حذف مالکیت خصوصی در عصر صفاریان است. یعقوب لیث قبل از رسیدن به قدرت و در دوره جوانی نیز بنا به گفته نویسنده کتاب «حبيب السیر» آنچه را از درودگری به دست می‌آورد، به ضیافت بعضی صبیان خرج می‌کرد (خواندمیر، ۱۳۵۳: ۳۴۶). «ر. ن. فرای» (R. N. Friy) در کتاب «تاریخ ایران»، با استناد به گزارش‌های مسعودی در «مُرُوجُ الذَّهَب»، می‌نویسد که شرط یعقوب لیث برای پذیرفتن سپاهی به لشکر خود این بود که فرد داوطلب تمام دارایی خود را نقد کند؛ نقدینه‌اش را از وی گرفته و در دیوان ثبت می‌کردند. اگر در آینده وی را درخور سپاهیگری نمی‌یافتند و از کار لشکری برکنار می‌شد، آن نقدینه را به او باز می‌گرداند. اما اگر در خدمت صفاریان باقی می‌ماند، لباس، سلاح و اسب از ذخیره سپاه به او می‌دادند. یک ذخیره مرکزی از اسب وجود داشت که از آن خود امیر بود ...

یعقوب و عمرو برای حفظ روحیه و انضباط سپاه معمولاً مواجب آنها را به موقع و کمال، در حواله‌ای (رزقه، بیستگانی) صادر و پرداخت می‌کردند. در صورت امکان، بعد از هر پیروزی شایانی در جنگ، وجوه اضافی دیگری نیز به سپاهیان داده می‌شد (فرای، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۱۱). یعقوب همچون مردم عادی غذا می‌خورد. غالباً در سفره وی نان و پیاز بود. به ندرت، غذای گرم می‌خورد. معتقد بود هر نوع که سرادر معاش می‌کند، خدمتکاران نیز باید بر همان نهج زندگی کنند. کاخ و قصری نداشت. در سفرهای جنگی روی زمین خشک می‌خوابید (خواندمیر، ۱۳۵۳: ج ۴، ۱۵). این شیوه حیات و طرز سلوک یعقوب بیانگر تفکرات اشتراکی و مساوات‌جویانه او در مباحث اقتصادی است.

در قرن ششم هجری، فتوت به صورت تشکیلاتی رسمی-حکومتی درآمد و النَّاصِر لِدین الله با گرایش به فتوت، همه جریان‌ها و احزاب عیاری و گروه‌های فتنان را تحت

چتر فتوت رسمی قرار داد. در عصر او، برای نخستین بار، «مالکیت خصوصی بر زمین وجود نداشت؛ زیرا همه زمین‌ها از آن امیرالمؤمنین بود» (ولایتی، ۱۳۹۴: ج ۲، ۱۸۵).

«صعالیک» عرب نیز مردم را در مال خود شریک می‌کردند و مقدار زیادی از اموال خود را حق آنها می‌دانستند و تنها به مقدار اندکی برای نجات از مرگ بسنده می‌کردند. «عروقه‌بن الورد»، از سران صعالیک، در یکی از قصاید خود، معتقد است که صعلوک، طعام و کاسه‌اش به همه تعلق دارد و از سر ایثار، جسم خود را فدای انبوه گرسنگان می‌کند و نان و آب خود را به آنها می‌دهد (افخمی عقدا، ۱۳۸۶: ۲۰۷). او می‌سراید:

إِنِّي امْرُؤٌ عَافِي إِنَائِي شِرْكُهُ وَأَنْتَ امْرُؤٌ عَافِي إِنَائِكَ وَاحِدٌ
من کسی هستم که زینت سفره و کاسه‌ام همگانی بودن آن است و تو کسی هستی
که زینت سفره‌ات تنها بودن خودت بر آن است (افخمی عقدا و دیگران، ۱۳۹۵: ۵۳).

در فتوت‌نامه‌ها، آن دسته از تعاریف و توصیفات فتوت که سازه «مال» در آنها برجسته است همگی بر بخشش مال و شراکت‌دادن یاران در اموال تأکید شده است. برای نمونه، در فتوت‌نامه ابن معمار، از زبان معاویه بن ابی‌سفیان، آمده است: «فتوت آن است که با مال و ثروت خود، گشایشی در زندگی برادرت فراهم کنی، و در مال او طمع نورزی» (ابن معمار، ۱۳۹۹: ۱۶). معروف کرخی، «عطای بی‌طلب» را یکی از سه نشانه جوانمردان می‌داند. ابوبکر محمدبن احمد شبهی، که او را افتی‌المشایخ از حیث فتوت خوانده‌اند، می‌گوید: «فتوت، حسن خلق است و بذل مال» (همان: ۱۷).

یکی از گفتمان‌های برجسته جوانمردی که با اقتصاد پیوند تام و تمامی دارد، گفتمان فتوت اصناف است. پرهیز از سودگرایی شخصی، اصلی اساسی و بنیادین در گفتمان فتوت اصناف است. در این آثار به اصولی همچون: انصاف و امانت، کم‌طمعی، نفع‌رسانی به دیگران، دل‌سوزی در کسب و کار، تهیه محصولات بی‌عیب، رعایت صرفه‌مشریان، کسب رضایت آنها و مغبون‌نکردن ایشان، همراهی با خریدار و اجحاف‌نکردن در حق او، و ... اشارت رفته است. این سازه‌ها همگی دلالت بر نفی سودپرستی صرف

فردی در بازار دارند (بنگرید به: افشاری، ۱۳۹۴: ۱۱۵ و ۱۴۱ و ۱۴۲؛ افشاری، ۱۳۹۹: ۸۹ و ۹۴ و ۹۹؛ عنصرالمعالی، ۱۳۷۵: ۲۴۰-۲۴۱؛ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۲۶۰؛ محجوب، ۱۳۸۷: ۱۰۲۱-۱۰۲۲؛ شفیعی کدکنی، ۱۳۹۴: ۱۵۰-۱۵۶).

۲-۲-۲- تأکید بر برابری

برابری یکی از اصول عمده آرمانشهرها به شمار می‌رود و مفهوم برابری همه افراد جامعه -به‌ویژه در وجه اقتصادی آن- یکی از پایه‌هایی است که تمام آرمانشهرها بر آن بنا می‌شوند. در واقع، می‌توان گفت هدف نهایی همه آرمانشهرها رسیدن به عدالت اقتصادی و ایجاد برابری در میان انسان‌هاست. اعتقاد به برابری دارایی همه افراد جامعه را از مدینه فاضله افلاطون -به عنوان نخستین آرمانشهر مکتوب- تا آرمانشهرهای نوشته شده در دوران معاصر می‌توان مشاهده کرد.

افلاطون از قانون‌گذاری برای مردمی که مال خود را یکسان در میان خود تقسیم نمی‌کنند سر باز می‌زند و تنها راه سعادت مردم را برابری دارایی می‌داند (مور، ۱۳۹۴: ۶۱). وی برابری را تضمینی برای پایایی شهر آرمانی خود معرفی می‌کند. در آرمانشهر تامس مور و دیگر آرمانشهرهای غربی نیز برابری یکی از مهم‌ترین اصول است. در آرمان‌شهر مور، نوع پوشش و خانه‌ها یکسان است. «مردم همگی در سراسر جزیره یک گونه جامه می‌پوشند ... طرح جامه‌ها هرگز دگرگون نمی‌شود». این همسانی در همه چیز از جمله آداب، قوانین، زبان، اشتغال و ... قابل رؤیت است (همان، ۷۴-۸۴).

در گزارشی که منابع اسلامی از شهر آرمانی به دست داده‌اند، برابری مورد توجه و تأکید است: «در حقیقت، اصل مارکسیستی «از هر کس به قدر توانش و به هر کس به قدر نیازش» در آنجا به کار بسته می‌شود. اما برابری به نعمت‌های مادی محدود نیست و منزلت و شأن اجتماعی را نیز دربر می‌گیرد. حتی سراها، همانند و بدون پستی و بلندی ساخته می‌شوند» (اصیل، ۱۳۹۳: ۹۹).

ابونصر فارابی، معروف به معلم ثانی، در اکثر آثارش، ویژه در دو کتاب «اندیشه‌های اهل مدینه فاضله» و «سیاست مدینه» مبانی مدینه فاضله خود را بر اساس سعادت و خیر مطلق، عدالت، پرهیز از ظلم و بدی، و امور معنوی پی‌ریزی کرده است. عدالت از ویژگی‌های بنیادین شهر آرمانی ابن سیناست. در آرمانشهر خواجه نصیرالدین طوسی نیز هیچ فضیلتی والاتر از عدالت نیست (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۸۸-۳۰۰).

پیوند عیاری و جوانمردی با مفهوم برابری از دو زاویه قابل بررسی است. نخست، این که نهضت عیاری جنبشی برای ایجاد برابری در میان همه افراد جامعه است. در واقع، نهضت عیاری جنبشی علیه نظام طبقاتی در جامعه‌ای نابرابر است که در راه ایجاد برابری اقتصادی همه افراد جامعه می‌جنگد. دوم، این که مفهوم برابری امری پذیرفته شده در اجتماع عیاران و جوانمردان است و برابری عملی همه افراد را در این اجتماع می‌توان به روشنی نشان داد.

در ادامه، پیوند عیاری با مفهوم برابری را از این دو زاویه، در معرض بررسی قرار می‌دهیم.

در بخش اول این بررسی باید گفت که یکی از مهم‌ترین خواست‌های قیام‌های دهقانی در سرتاسر تاریخ، برابری همه افراد جامعه بوده است. از قیام مزدک گرفته تا قیام‌های دهقانی اروپا، مساوات‌خواهی مهم‌ترین رکن این قیام‌ها و نهضت‌ها به شمار می‌رود. جنبش مزدک در روزگار ساسانیان اعتراضی علیه نظام طبقاتی آن روزگار بود. او که نابرابری را علت اصلی نابسامانی اجتماعی می‌دانست برابری‌داری را پایه و اصل نظریه خود قرار داد (رئیس‌نیا، ۱۳۸۳: ۳۱۳-۳۱۴).

مطالعه تاریخ عیاران و جوانمردان ایرانی نشانگر آن است که این دسته‌ها، گروه‌هایی ضد فئودالی بوده‌اند که ساختار طبقاتی جامعه را باید مهم‌ترین عامل شکل‌گیری آنها در تاریخ ایران به شمار آورد. سعید نفیسی آیین جوانمردی را یادگار دورانی می‌داند -در دوره پیش از اسلام- که امتیازات طبقاتی بر مردم گران می‌آمده و کسانی که ناکامی

می‌کشیده‌اند به گروه‌های جوانمردان می‌پیوسته‌اند تا با ساختار طبقاتی جامعه مبارزه کنند (نفیسی، ۱۳۹۹: ۱۳۷).

در ایران پس از اسلام نیز شورش عیاران را باید معلول نظام طبقاتی و در واقع، واکنشی علیه وضعیت اقتصادی جامعه در دوران حاکمیت بنی‌امیه و فقدان عدالت در آن دوره دانست. در این دوره:

از یک سو، نتایج حاصل از فتوحات، ثروت‌های کلان و ریخت‌وپاش‌های برخی از صحابه و حاکمان اموی، تفاخر نژادی، تبعیض و توهین به موالی توسط امویان، توسعه اقتصادی و توزیع ناعادلانه آن، و از سوی دیگر، اختلاف در سطح معیشت جامعه و به تبع آن نابرابری اجتماعی در عصر عباسیان، گروهی ناراضی به وجود آورد که این مسئله باعث می‌شد برخی از آنها به گروه‌های جوانمردان بپیوندند (گراوند، ۱۳۹۷: ۱۴۱-۱۴۲).

نهضت عیاری در دوره‌های بعد نیز همواره جنبه مساوات‌طلبانه خود را حفظ کرد و همیشه ماهیتی ضد فئودالی داشت. چنانکه نهضت سربرداران نیز -که گروهی از عیاران بودند- در دوران پس از مغول همچون واکنشی در برابر نظام طبقاتی و فشارهای مالیاتی حاکم ظهور کرد. در واقع، نهضت عیاری نهضتی ضد فئودالی بوده که با هدف ایجاد برابری اقتصادی در جامعه، اموال اغنیا را غارت و در میان مستمندان تقسیم می‌کرده و به تعبیر تیشنر (Taeschner) نهضتی در پی «ایجاد یک تساوی و عدالت به وسیله زور» در جامعه بود (تیشنر، ۱۳۸۵: ۱۳۶)، موضوعی که سبب شده عیاران در تواریخ رسمی همواره به راهزنی و دزدی متهم، و از آنان به عنوان گروهی رند و اوباش یاد شود.

اما نکته بسیار مهم در راهزنی عیاران این است که آنان با غارت اموال اغنیا و زمین‌داران بزرگ و بخشیدن آن به نیازمندان، در پی تحقق عدالت اقتصادی در جامعه‌ای بودند که ساختار طبقاتی بسیار شدیدی بر آن حاکم بود. در واقع، اندیشه ایجاد عدالت

اقتصادی و مساوات و برابری همه افراد جامعه، اندیشه‌ای آرمانی بود که در نهضت عیاران همچون سایر نهضت‌های ضد فئودالی وجود داشت.

نکته‌ای دیگر در داستان سمک عیار و برخی اسناد تاریخی پسندیده‌بودن سرقت اموال اغنیا به نفع نیازمندان در میان عیاران و جوانمردان است. غارت اموال اغنیا در این داستان امری کاملاً رایج و ممدوح و نشانه جوانمردی است. به عنوان نمونه، در بخشی از جلد اول این داستان، سمک از دکان سعید جوهری که مردی متمول است زر می‌دزدد و آن را به مهرویه نباش می‌دهد:

سمک برخاست که وقت مردان بود و سازها بر خود راست کرد و از سرای مهرویه بیرون آمد، تنها روی به در نهاد تا کجا روی به مقصود نهد، با خود گفت مرا جایگاهی باید که مال فراوان باشد. از قضا گذر وی بر در دکان سعید جوهری بود که شریک مهران وزیر بود. با خود گفت جایگاه یافتم، آنجا مال فراوان به دست آید و همه از آن دشمن است -مهران وزیر حرام‌زاده سگ. سمک پیرامون دکان برآمد؛ جایگاهی به دست آورد و نقم در دکان برید و در رفت و ده بدره زر برگرفت و به سرای مهرویه نباش آمد بی‌رنج. مهرویه آن حال بدید، گفت این زر از کجا آوردی؟ سمک عیار گفت ... بر تو پرسیدن نیست ... تو خرما می‌خور و خر می‌ران، این همه تو راست (ارجانی، ۱۴۰۰: ج ۱، ۸۷).

تأکید سمک بر سرقت از جایی که مال در آنجا فراوان باشد و انتخاب دکان سعید جوهری که شریک مهران وزیر است؛ همچنین بخشیدن آن به مهرویه فقیر به روشنی مبین دیدگاه عیاران به سرقت و دزدی است. گفتگوی مردم عادی، در روز بعد از این حادثه نیز به‌خوبی، نشان می‌دهد جواز سرقت اموال اغنیا به نفع مستمندان، امری عادی در آن دوران بوده است:

چون روز روشن گشت نقم دیدند در دکان سعید بریده. فریاد برآوردن. سعید را خبر کردند. سعید در دکان رفت و قماشات جمله بنگرید و گفت ده بدره زر به کار

می‌باید. فریاد برآورد و هر کس سخنی می‌گفتند. یکی می‌گفت این کار که کرده است؟ مگر عیاران کرده‌اند. دیگری می‌گفت ... این دزدی عظیم بوده است و راه دانست که کجا بوده است. یکی گفت نیکو کرده است. آخر زر کسی برده است که بسیار دیگر دارد و دزدی از جایگاهی چنین باید کرد (همان: ج ۱، ۸۸).

همچنین، از گزارش ابن بطوطه در مورد یکی از عیاران به نام «جمال لوک سجستانی» چنین فهمیده می‌شود که او با پولی که از راهزنی به دست می‌آورده، خانقاه می‌ساخته و مسافران و بینوایان را اطعام می‌کرده و همواره دعای او این بوده است که خداوند تنها کسانی را که زکات و حقوق واجبه خود را نمی‌پردازند گرفتار او کند (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ج ۱، ۳۰۴). در واقع، راهزنی آنها با این توجیه بود که غارتی است که در پی سلحشوری از اغنیا و به سبب سود مشترک فتیان و گاه برای رفع نیاز فقرا صورت می‌گرفت.

در بخش دوم این بررسی و از منظری دیگر، باید گفت که اجتماع عیاری و جوانمردی اجتماعی است برابر که همه افراد و اعضای آن، از همه نظر با هم برابرند و از حقوق و مزایای مساوی برخوردار هستند. گزارش‌های تاریخی نیز نشانگر این مدعاست. عدالت اجتماعی و توجه به اقتصاد همواره مورد توجه یعقوب لیث صفار بوده است. او در تقسیم آب قنوات و قراردادهای بین مالکین نهایت دقت و انصاف را داشته و سهم هر کس را به اندازه احتیاج و مصرف خود تعیین کرده است به طوری که هیچ‌کس از این بابت به مظالم و دادگستری شکایت نمی‌کرده است. وی با تنظیم دفاتر مالیاتی و محاسباتی و معافیت فقرا و ضعفا از مالیات و حتی کمک‌کردن به آنان و اخذ مازاد عایدات مَلَکان و اغنیا، یک اصلاح اجتماعی عظیم را در جامعه خود پدید آورده بود. در مورد رسیدگی به شکایات و دادرسی نیز ظاهراً پایه مستحکمی ریخته بود، به طوری که در مورد مجازات سرهنگان و صاحب‌منصبان خود نیز از جهت بی‌عدالتی و تجاوز به مردم اندک تسامحی نداشته است (باستانی‌پاریزی، ۱۳۵۳: ۲۹۷).

تاریخ سیستان با ذکر اقدامات خیرخواهانه عمروبن لیث، برادر و جانشین یعقوب، همچون برآوردن مساجد نو، رباطها، ساختن پلها، سنگفر کردن راههای بیابانی و غیره از عدالت وی نام برده است. همین نویسنده درباره عدالت و دادورزی طاهر بن محمد بن لیث صفاری می‌نویسد: «امیر طاهر بوعلی مردی عادل و کاری بود و سخی و عادل و نیکو خصال و سیستان بدو آرام گرفت - از بس عدل و انصاف که بر رعیت خاص و عام لشکری بود اندر عهد او» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۳۰۲؛ برای اطلاع بیشتر بنگرید به: فرای، ۱۳۸۰: ۱۱۲).

برقراری مساوات عمومی و حمایت از طبقات پایین و روستایی از جمله اهداف اصلی رهبران مذهبی و سیاسی سربداران بود و آنان کوشش فراوانی در اجرای عدالت داشتند. عبدالرزاق سمرقندی درباره عدالت‌ورزی خواجه علی شمس‌الدین چشمی، از امیران عادل سبزواری، می‌نویسد: «هژده هزار مرد را مرسوم داد و رعیت را مرفه‌الحال داشتی و به کفایت زندگانی نمودی و با محترفات سبزواری شدی و گویند که مرسوم مردم را برات نوشتی و در مجلس خود، نقد، شمردی و دادی» (سمرقندی، ۱۳۸۳: ۲۲). رئیس‌نیا به نقل از غفار کندلی، تأکید می‌کند که در گروه‌های جوانمردان، نمایندگان قشرهای مختلف اجتماعی حضور داشتند و همه در صفوف آن دارای حقوق و مزایای مساوی بودند (رئیس‌نیا، ۱۳۸۳: ۷۶). نکته جالب گزارش ابن بطوطه ظاهر ساده و بی‌پیرایه پیشکسوت اخیان است که شغل خرازی دارد و دویست پیشه‌ور تحت ریاست او هستند، با این وجود سلوک و پوشش و منشش با دیگر اخیان هیچ تفاوتی ندارد و برای خود در کسوت رئیس‌بودن امتیازی قائل نیست. این نکته متضمن برابری و نفی وجود امتیاز برای رؤسا در بین جوانمردان است.

همین نویسنده در بخش دیگری از سفرنامه‌اش در خصوص عدالت‌خواهی گروه دیگری از جوانمردان، یعنی سربداران، می‌نویسد که آیین دادگری چنان در بین آنها گسترده بود که سکه‌های طلا و نقره در اردوی آنها روی زمین می‌ریخت؛ ولی تا مالک

آن پیدا نمی‌شد، کسی حاضر به برداشتن این جواهرات نمی‌شد (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ج ۱، ۳۹۰). می‌توان تصور کرد مانند غالب آرمانشهرها، برابری حاکم بر زندگی عیاران، محصول اشتراک عمومی و فقدان مالکیت خصوصی است؛ زیرا نتیجه طبیعی فقدان مالکیت خصوصی، برابری همه افراد جامعه است. به عبارت دیگر، نابرابری در جامعه‌ای که بر مبنای اشتراک عمومی اداره شود، رنگ می‌بازد.

۲-۲-۳- فراوانی و رفاه

در کنار عدالت اجتماعی و برابری کامل همه انسان‌ها، فراوانی نعمت‌های مادی زندگی را باید به عنوان یکی از وعده‌های اصلی کمونیسم مورد نظر کارل مارکس (Karl Marx) به شمار آورد (حسینی، ۱۳۸۷: ۸۴). از آنجا که آرمانشهرها سیستم‌های اقتصادی مشابهی با کمونیسم دارند، فراوانی کالا یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آنها به شمار می‌رود. به عنوان نمونه آرمانشهر تامس مور جامعه‌ای است که همه چیز در آن فراوان است و هیچ ترسی از کمبود کالا در میان ساکنان آن وجود ندارد. افراد شش ساعت به کار اشتغال دارند. «افزون بر کار در کشتزار، هر کس پیشه ویژه‌ای دارد، از جمله پشم‌بافی یا کتان‌بافی، بنایی، آهنگری یا درودگری». این امر باعث فراوانی کالا می‌شود و مردم ترسی از کمبود کالا ندارند (مور، ۱۳۹۴: ۷۴-۷۵).

در شهر آفتاب کامپانلا، نیز کار همگانی عامل فراوانی کالاست و در این شهر آرمانی اگرچه هر شخص در طول شبانه روز تنها چهار ساعت کار می‌کند اما از آنجا که هیچ‌کس از کارکردن معاف نیست این میزان کار باعث فراوانی کالا و امکانات برای همگان می‌شود (سدی یو، ۱۳۸۷: ۱۷۸). به طور کلی، باید گفت که در تمام آرمانشهرها، کار، ارزش و قداستی ویژه دارد و در واقع، «عشق کار» حکم جازم و امری بدیهی در آنهاست. در نظام‌های آرمانشهری، کار، کیفی الهی به خاطر خطای انسان و نشان ملعنت و سقوط او نیست بلکه وسیله‌ای ممتاز در اختیار انسان برای رهایی از طبیعت و

استیلای بر آن است (روویون، ۱۳۸۵: ۲۲-۲۳). به تعبیر زیبای روویون (Ravion)، آرمانشهر، بهشتی است که باید در آن کار کرد. از این روست که تامس مور و جانشینان او برای بیکاره‌ها و سودخواران و تنبل‌ها، حقوق شهروندی قائل نیستند (همان: ۱۶۳). دقت در شیوه زندگی عیاران و جوانمردان نشان می‌دهد که اجتماع عیاری نیز اجتماعی است که فراوانی یکی از مؤلفه‌های آن است و از این نظر به شدت شبیه به یک شهر آرمانی است. بنا به گزارش عبدالباقی گولپینارلی، زاویه‌ها و لنگرهای جوانمردان خاصیت مهمانخانه‌ای نیز داشته است و غربا و نیازمندان همواره در آن اقامت می‌کرده‌اند (گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۱۰). جهانگردی همچون ابن بطوطه نیز در طول سفر خود در کشورهای اسلامی همواره در خانقاه‌ها و لنگرهای جوانمردان اقامت می‌کرده، و بنا به گزارش او در میان دسته‌های مختلف جوانمردان برای پذیرش مهمان رقابت بوده است و گاه بر سر جلب مهمان این رقابت به درگیری میان دسته‌های جوانمردان می‌انجامید (ر.ک.: ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ج ۱، ۳۵۲-۳۵۳). بدیهی است که توانایی لنگرها و زاویه‌های جوانمردان در پذیرش و اطعام همیشگی مسافران و نیازمندان می‌تواند گواهی بر وجود فراوانی کالا در آنها باشد. برای نمونه، ابن بطوطه خانقاه «امیر علی» از بزرگان جوانمردان شهر «قیساریه» را «از حیث فرش و قندیل و غذا» ممتاز می‌داند (همان: ج ۱، ۳۵۹).

در عصر صفاریان، یعقوب لیث با معاف کردن طبقات متوسط و زارعین فقیر سیستان از پرداخت مالیات، همچنین مصادره اموال متمکنین، سرآغاز یک تحول بزرگ اجتماعی در سیستان و شهرهای بزرگ حوالی آن را فراهم کرد. از سویی دیگر با نرفتن کاروان‌های باج و خراج و درهم و دینار سیستان به بغداد، و با آمدن اموال بسیاری از کرمان و فارس و خراسان و کابل و بلخ به سیستان، باعث ایجاد فراوانی مال و ثروت در کشور شد؛ به گونه‌ای که به گفته نویسنده تاریخ سیستان، «از باب صدقه هر روز هزار دینار همی داد، و از باب جوانمردی و آزادگی، هرگز عطا کم از هزار دینار و صد

دینار نداد، و ده هزار و بیست هزار و پنجاه هزار و صد هزار دینار و درم بسیار داد» (تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۲۶۳).

گردیزی نیز بخشندگی او را عامل رشد و ترقی‌اش می‌داند و می‌نویسد: «سبب رشد او آن بود که بدانچه یافتی و داشتی جوانمرد بودی و با مردمان خوردی و نیز با آن هوشیار بود و مردانه، همه غریبان را حرمت داشتی و به هر شغلی که بیفتادی میان هم‌شغلان خویش پیشرو بودی» (گردیزی، ۱۳۴۷: ۱۳۹). تدابیر مالی یعقوب و برادرش عمرو باعث شد که «هنگام مرگ یعقوب پنجاه میلیون درهم و چهار میلیون دینار (به قولی دیگر هشتصد هزار دینار) در خزانه‌اش پول بود و در خزانه عمرو سی و شش میلیون درهم به اضافه مبالغ هنگفتی دینار، جواهر، جامه، سلاح و غیره وجود داشت» (فرای، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۱۳). نویسنده تاریخ سیستان درباره ثروت خزانه صفاری در روزی که طاهر بن محمد بن عمرو بن لیث به فرمانروایی می‌رسد، می‌نویسد:

و آن روز که طاهر را بیعت کردند اندر ارک جداگانه به خزینه اندر، سی و شش بار هزار هزار درم بود دون دینار و جواهر. و خزانه‌ها پر بود و به قلعه اسپهد و دیگر قلعه‌ها همه گنج‌خانه بود و خزینه بود، و جامه و سلیح و ستوران را کسی عدّ و احصا نداشت که چند بود و ضیاع و عقار و مرکبان بزرگوار و ده هزار غلام سرای بود دون بیرونی (تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۲۵۷).

نکته قابل تأمل این است که عوامل ایجاد فراوانی در آرمانشهرها را عیناً می‌توان در اجتماع جوانمردان نیز یافت؛ یکی از مهم‌ترین این شباهت‌ها، قداست و اهمیت کار در میان عیاران و جوانمردان است. یکی از تعالیم فتوت‌نامه‌های صنفی اهمیت دادن و شرافت‌بخشیدن به کار است. آنها، به تعبیر نویسنده ترکستان‌نامه معتقد بودند که «از هر کار، معشوقه توان ساختن و عشق را در هر شغلی توان بردن» (راوندی، ۱۳۵۷: ج ۳، ۳۵۳). هرچند این متون دارای زبان و بیانی ساده هستند، اما اساس تعالیم آنها ارزش‌بخشی به کار و مبارزه با خوارشمردن هر نوع کار مفید است.

در فتوت و در میان جوانمردان و عیاران نیز، همچون آرمانشهرها، هیچ‌کس از کارکردن معاف نیست و انسان بیکار وجود ندارد؛ بلکه هر کس باید شغل و حرفه‌ای داشته باشد و به اصطلاح در صنعتی دستی داشته باشد. این گروه، کاسب را حیب خداوند می‌دانند و مردمی را که از دسترنج خود زندگی نمی‌کنند به خود راه نمی‌دهند (نفیسی، ۱۳۹۹: ۱۶۹). حتی در کهن‌ترین فتوت‌نامه‌ها نیز از صاحب صنعت بودن به عنوان یکی از شرایط ورود به فتوت یاد شده است (گولپینارلی، ۱۳۷۹: ۱۱۷-۱۱۸).

ابن بطوطه در شرح حال واعظ خانقاه شهر «برصه» (بروسه) به نام «مجدالدین قونوی» می‌نویسد: «این واعظ نیک‌مردی بود که همیشه روزه می‌داشت و در سال فقط سه روز افطار می‌کرد، معیشت او نیز از دسترنج خودش بود. می‌گفتند هرگز نان کسی را نخورده است...» (ابن بطوطه، ۱۳۷۶: ج ۱، ۳۷۳).

نگاهی به رساله‌ها و فتوت‌نامه‌های موجود نشان می‌دهد که در میان اهل فتوت نیز همچون آرمانشهرها شغل‌ها و حرفه‌های کاذب و غیرضروری وجود ندارد. شغل‌های موجود در میان اهل فتوت از جمله شغل‌هایی چون قصابی، کفش‌دوزی، چیت‌سازی، آهنگری، سلمان‌ی، طباحی و ... (ر.ک.: ابن معمار، ۱۳۹۹: ۱۴۶)، همه، شغل‌های لازم و غیرکاذب در آن روزگار هستند و اشتغال به بسیاری از شغل‌ها برای جوانمردان ناپسند و ممنوع است و این موضوع همانند آرمانشهرها، خود می‌تواند یکی از عوامل مهم ایجاد فراوانی در اجتماع جوانمردی باشد.

ژان بودریار (Jene Baudrillard) در کتاب «جامعه مصرفی» بر این باور است که در جوامع با اقتصاد سرمایه‌داری، فراوانی به معنای بی‌نیازی و استغنا تحقق نمی‌یابد؛ زیرا در این جوامع انسان‌ها همواره برای کسب اشیا و کالاها به قصد تمایز اجتماعی و رقابت عام تلاش می‌کنند و هرچه قدر اشیا و کالاها را در اختیار داشته باشند، باز هم احساس استغنا نمی‌نمایند. به زعم او فراوانی واقعی تنها در جوامع بدوی که هنوز مفهوم مالکیت در میان آنان شکل نگرفته است، ایجاد می‌شود. وی «رفاه جمعی» و

«پیش‌بینی ناپذیری» را که مشخصه جوامع بدوی است، به منزله فراوانی واقعی در آن اجتماعات می‌داند.

در واقع، جوامع بدوی با وجود فقر مطلق‌شان فراوانی واقعی را تجربه می‌کنند؛ زیرا مالک چیزی نیستند تا آنها را وسوسه نماید. از آنجا که افراد در این جوامع همه چیز را بین خود، تقسیم و فوراً مصرف می‌کنند و هیچ محاسبه اقتصادی ندارند، به طور طبیعی، در رفاه کامل به سر می‌برند (بودریار، ۱۳۸۹: ۸۷-۹۰). مفهوم فراوانی را از این زاویه نیز می‌توان در اجتماع عیاری مشاهده نمود، زیرا اجتماع عیاری همچون جوامع بدوی مفهوم مالکیت در آن شکل نگرفته است و عدم‌پیش‌بینی و رفاه جمعی نیز از ویژگی‌های آن است. در بین عیاران و فتيان مالکیت خصوصی وجود ندارد. بنابراین همچون جوامع بدوی رفاه کامل دارند و فراوانی واقعی را درک و لمس می‌کنند.

۳- نتیجه‌گیری

اگر وجه غالب مفهوم آرمانشهر را نارضایتی و انتقاد از وضع موجود، و تلاش برای تبدیل وضع موجود به وضع مطلوب بدانیم؛ این مفهوم با عیاری در تناسب کامل است. آیین عیاری از منظر اقتصادی حامل تفکر آرمانشهری است. اگر چهار ویژگی شهرهای آرمانی از منظر اقتصادی اشتراک عمومی و فقدان مالکیت خصوصی، تأکید بر برابری همه افراد جامعه، فراوانی کالا، رفاه و امکانات، و اخلاق‌مداری باشد؛ عیاری و جوانمردی هر چهار ویژگی یادشده را دارد و از این نظر به تمامی به جامعه آرمانشهری شباهت دارد و همچون آرمانشهرها، اجتماع آرمانی هم‌سود را فرایاد می‌آورد. در این اجتماع آرمانی هم‌سود، اگرچه بر خلاف آرمانشهرها پول وجود دارد؛ با این وجود، فقدان مالکیت خصوصی، این اجتماع را به اجتماعی آرمانی نزدیک می‌کند؛ زیرا پول موجود در آن به صورت اشتراکی خرج می‌شود و جوانمردان نیز همچون پردازندگان

آرمانشهرها «مال ما» را به جای «مال من» و «مال تو» نشانده‌اند و تمام افراد آن حق دارند در مال برادر دینی خود بی‌اذن او دخل و تصرف کنند.

در رابطه با برابری، باید گفت که نهضت عیاری جنبشی برای ایجاد برابری و از بین بردن نظام طبقاتی بوده است. به علاوه، در این اجتماع، برابری عملی و واقعی همه افراد وجود دارد و همه در آن از حقوق و مزایای مساوی برخوردارند و از این منظر اجتماع عیاری اجتماعی است عاری از اختلاف طبقاتی. به نظر می‌رسد که مالکیت اشتراکی و فقدان مالکیت خصوصی، همچون همه آرمانشهرها، برابری را در اجتماع عیاری و جوانمردی سبب شده است.

فراوانی کالا و رفاه اقتصادی نیز یکی از مشخصه‌های اجتماع جوانمردی است. کار همگانی و فقدان شغل‌های کاذب، فراوانی را در این اجتماع تحقق بخشیده است. علاوه بر این که عشق به مالکیت اشتراکی انگیزه کار را در میان همه جوانمردان تقویت می‌کند و روحیه ایثار و خدمت به خلق را جایگزین علاقه به مالکیت می‌کند، اجتماع عیاری به اقتصاد نگاهی کاملاً اخلاقی دارد. عیاران می‌کوشند با سخاوت و بخشش، ضمن رفع نیازهای محرومان، آرمان خود را در ساختن جامعه‌ای مطلوب‌تر، اخلاقی‌تر و انسانی‌تر تحقق بخشند.

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. آتالی، ژاک (۱۳۸۲)، برادری: آرمان‌شهری نوین، ترجمه فیروزه دیلمقانی، تهران: انتشارات فرهنگ و اندیشه.
۲. ابن بطوطه، محمدبن عبدالله (۱۳۷۶)، سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، چ ششم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۳. ابن معمار، محمدبن ابی‌المکارم (۱۳۹۹)، فتوت‌نامه، ترجمه عبدالعلی اسپهبدی، تهران، انتشارات صمدیه.
۴. ارجانی، فرامرزن خداداد (۱۴۰۰)، سمک عیار، تصحیح پرویز ناتل خانلری، چاپ دهم، تهران: آگاه.
۵. اصلیل، حجت‌الله (۱۳۹۳)، آرمانشهر در اندیشه ایرانی، چاپ سوم، تهران: نی.
۶. افخمی عقدا، رضا؛ جمشیدی، فاطمه و آموزگار، صفورا (۱۳۹۵)، بازتاب سه آیین صعلوکی، عیاری و شوالیه‌گری در آینه ادبیات، یزد: دانشگاه یزد.
۷. افشاری، مهران (۱۳۹۰)، سی فتوت‌نامه دیگر (سی رساله ناشناخته در فتوت و پیشه‌وری و قلندری)، چاپ دوم، تهران: چشمه.
۸. افشاری، مهران (۱۳۹۴)، فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله)، تهران: چشمه.
۹. امرسون، راجرال (۱۳۸۷)، فرهنگ اندیشه سیاسی (اتوپیا)، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
۱۰. باستانی‌پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۵۳)، یعقوب لیث، تهران: انتشارات کتابخانه ابن سینا.
۱۱. بهار، محمدتقی (۱۳۸۵)، «جوانمردی» در هانری کربن. آئین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، چاپ دوم، تهران: سخن.
۱۲. بودریار، ژان (۱۳۸۹)، جامعه مصرفی، ترجمه پیروز ایزدی، چاپ پنجم، تهران: نشر ثالث.
۱۳. تاریخ سیستان (۱۳۸۹)، تصحیح محمدتقی بهار، تهران: اساطیر.

۱۴. تیشنر، فرانتس (۱۳۸۵)، «فتوت در کشورهای اسلامی». در هانری کرین . آئین عیاری، ترجمه احسان نراقی، چاپ دوم، تهران: سخن .
۱۵. حسینی، سیدمحمدعارف (۱۳۸۷)، نیک‌شهر قدسی: نقادی چهار الگو از جامعه آرمانی اندیشمندان غرب و مقایسه آنها با جامعه آرمانی حضرت مهدی (عج)، تهران: دفتر عقل.
۱۶. خواندمیر، غیاث‌الدین (۱۳۵۳). تاریخ حبیب السیر، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران: خیام.
۱۷. راوندی، مرتضی (۱۳۵۷)، تاریخ اجتماعی ایران، تهران: امیرکبیر.
۱۸. رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۸۳)، نهضت‌های آرمانی هم‌پیوند و بدرالدین، تهران: مبنا.
۱۹. روویون، فردریک (۱۳۸۵)، آرمانشهر در تاریخ اندیشه غرب با متن‌هایی از مور، کلوئس، هوگو، گوارا، مورلی، منتسکیو، کابه، ولز، کامپانلا، سن ژوست، بلامی، زامیائین، فونتل، ترجمه عباس باقری، تهران: نی.
۲۰. سدی یو، رنه (۱۳۸۷)، تاریخ سوسیالیسم‌ها، ترجمه عبدالرضاهوشنگ مهدوی، چاپ سوم، تهران: فرهنگ نشر نو.
۲۱. سرجنت، لایمن تاور (۱۴۰۰)، درآمدی کوتاه بر آرمان‌شهرگرایی، ترجمه امیر یداله‌پور، تهران: کرگدن.
۲۲. سلمی، ابو‌عبدالرحمن (۱۳۸۵)، جوانمردی و جوانمردان: کتاب الفتوة، ترجمه قاسم انصاری، چاپ دوم، تهران: حدیث امروز.
۲۳. سمرقندی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۳)، مطلع سعدین و مجمع بحرین، مصحح عبدالحسین نوایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۴. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۸۷)، *حديقة الحقيقة و شريعة الطريقة*، مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران: نگاه.
۲۵. شفیعی‌کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۴)، *قلندریه در تاریخ: دگردیسی‌های یک ایدئولوژی*، چاپ ۴، تهران: سخن.
۲۶. صراف، مرتضی (۱۳۷۰)، *رسایل جوانمردان (مشمول بر هفت فتوت‌نامه)*، چاپ دوم، تهران: معین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
۲۷. عطار، فریدالدین محمد (۱۳۷۲)، *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هفتم، تهران: زوار.
۲۸. عنصرالمعالی، کیکاووس بن اسکندر (۱۳۷۵)، *قابوس‌نامه*، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، چاپ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۹. فرای، ریچارد نلسون (۱۳۸۰)، *تاریخ ایران (از ظهور اسلام تا آمدن دولت سلجوقیان، از فروپاشی دولت ساسانیان تا آمدن سلجوقیان)*، ترجمه حسن نوشه، تهران: امیرکبیر.
۳۰. فروزانفر، بدیع‌الزمان (۱۳۸۵)، «*حسام‌الدین چلبی از فتیان*»، در *هانری کربن*. آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، چاپ دوم، تهران: سخن.
۳۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۴)، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: خوارزمی.
۳۲. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، *رساله قشیری*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۳. کاشفی‌سبزواری، حسین (۱۳۵۰)، *فتوت‌نامه سلطانی*، به اهتمام محمدجعفر محجوب، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۳۴. کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۸۴). آب و آینه: جستارهایی در ادب و فرهنگ، تبریز: آیدین.

۳۵. گردیزی، ابوسعید (۱۳۴۷)، زین‌الخبار، تصحیح عبدالحی حبیبی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۳۶. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۷۹)، فتوت در کشورهای اسلامی و ماخذ آن، ترجمه توفیق هاشم‌پورسبحانی، تهران: روزنه.

۳۷. گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۵)، «ریشه‌های اجتماعی فتیان و عیاران». در کتاب هانری کرین، آئین عیاری. ترجمه احسان نراقی. چ دوم، تهران: سخن.

۳۸. مانهایم، کارل (۱۳۹۲)، ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت، ترجمه فریبرز مجیدی، چاپ دوم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.

۳۹. محجوب، محمدجعفر (۱۳۸۷)، ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری، چاپ ۴، تهران: نشر چشمه.

۴۰. مور، تامس (۱۳۹۴)، آرمانشهر (یوتویا)، ترجمه داریوش آشوری و نادر افشارنادر، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.

۴۱. ناتل‌خانلری، پرویز (۱۴۰۰). سمک عیار (شهر سمک)، چاپ دهم، تهران: آگاه.

۴۲. نفیسی، سعید (۱۳۹۹)، سرچشمه تصوف در ایران، تهران: نگاه.

۴۳. ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۹۴)، دانشنامه جوانمردی، با همکاری محمدرضا جوادی یگانه، محمدرضا جعفرآقائی و رضا مختاری‌اصفهانی، تهران: امیرکبیر.

۴۴. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۹)، کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، چاپ پنجم، تهران: سروش.

ب) مقالات

۱. افخمی عقدا، رضا (۱۳۸۶)، «غربت و بیگانگی در شعر صعالیک». مجله کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی، جلد ۸، شماره ۱۴، صص ۱۹۳-۲۱۸.
۲. کاهن، کلود (۱۳۸۹)، «فتوت به مثابه ساختار اجتماعی»، ترجمه و تلخیص علیرضا نیکوبخت. ماهنامه تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت، سال ۵، شماره ۶، صص ۲۶-۲۸.
۳. گراوند، مجتبی (۱۳۹۷)، «واکاوی علل و دلایل تداوم گسترش فرهنگ فتوت و جوانمردی در قرون نخستین اسلامی». مطالعات تاریخی جهان اسلام، دوره ۶، شماره ۱۲، صص ۱۳۱-۱۵۴.
۴. معتمدی، منصور و فرزانه باخدا (۱۳۹۰)، «طرحی برای بررسی خاستگاه‌ها و ریشه‌های فتوت در ایران». مجله تاریخ و فرهنگ، سال ۴۳، شماره ۱، صص ۵۳-۸۲.

Reference List in English

Books

- Afkhami Aghda, R., Jamshidi, F., & Amouzegar, S. (2017). *The reflection of Saalikans, Ayyari and Knighthood religions in the mirror of literature*, Yazd University Press. [in Persian]
- Afshari, M. (2015). *Fotovatameha and Khaksariyeh Treaties (30 treatises)*, Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Afshari, M. (2011). *Thirty other Fotovatnameh (Thirty unknown treatises in Fotovat, Pishevari and Qalandari)*, Cheshmeh. [in Persian]
- Ansari . 2nd. Edition, Tehran: Today's Hadith.[in Persian] .
- Arjani, F. I. K. (2021). *Samak-e Ayyar* (P. Natel-Khanlari, Ed.). Vol. 1, Agah. [in Persian]
- Asil, H. (2014). *Utopia in Iranian Thought*, Nashrenei. [in Persian]

- Attali, J. (2003). *Fraternités: Une nouvelle utopie* (F. Dilamghani, Trans.), Farhang & Andisheh publishing. (Original work published 2002) [in Persian].
- Attar, F. M. (1993). *Tazkirat al-Awliya* (M. Estelami, Ed.), Zavvar. [in Persian].
- Bahar, M. T. (2006). *Chivalry in, Henri Corbin. Etiquette of Chivalry*, translated by Ehsan Naraghi, Sokhan. [in Persian].
- Bastani Parizi, M. E. (1974). *Yaghoub Leys*, Ebnesina Press. [in Persian]
- Baudrillard, J. (2010). *La societe de consommation: ses mythes, ses structures* (P. Izadi, Trans.). Saless publication. [in Persian].
- Emerson, R. (2008). *A Dictionary of Political Thought (Utopia)*. translated by Khashayar Deihimi. Tehran: Nei publication. [in Persian].
- Forouzanfar, B. Al-Zaman. (2006). "Hesam al-Din Chalabi from Fatiyan". in, Henri Corbin. *etiquette of chivalry*. Translated by Ehsan Naraghi. 2nd. Edition, Tehran: Sokhan. [in Persian].
- Frye, R. N. (2002). *The Cambridge History of Iran, From the Arab Invasion to the Saljuqs (Volume 4)* (H. Anousheh, Trans.), Amir Kabir. (Original work published 1975) [in Persian]
- Gardizi, A. S. (1968). *Zayn al-akhbar* (A. Habibi, Ed.), Iranian Culture Foundation. [in Persian].
- Goharin, S. S. (2007). *Social roots of Fethian and Ayaran*, In *Ayari religion* by Henry Corbin (E. Naraghi, Trans). Sokhan. [in Persian]
- Golpınarlı, A. (2000). *İslâm ve Türk illerinde fütüvvet teşkilatı ve kaynakları* (T. Hashempour Sobhani, Trans.). Rouzaneh. (Original work published 1952) [in Persian]
- Hojviri, A. O. (2010). *Kashf al-Mahjub* (M. Abedi, Ed.), Soroush. [in Persian].
- Hosseini, S. M. A. (2008). *The Holy Utopia: criticism of four patterns of west intelligentsia ideal society and compare with Mahdi prophet ideal society*, center of Islamic researches of Daftare aghl. [in Persian].
- Ibn Battuta, M. I. A. (1997). *Tuhfat an-Nuzẓār fī Gharā'ib al-Amṣār wa 'Ajā'ib al-Asfār* (M. A. Movahed, Trans.). Vol: 1, 6th Ed. Book Translation and Publication Company. (Original work published 1354) [in Persian].
- Ibn Meemar, M. I. A. M. (2020) *Fotovatnameh* (A. A. Spahbodi, Trans.). Samadieh publishing. (Original work published no date) [in Persian]
- Kashefi Sabzevari, H. (1971). *Fotovatnameh Soltani* (M. J. Mahjoob, Ed.), Iranian Culture Foundation. [in Persian]
- Kazzazi, M. J. (2005). *Water and Mirror (Essays on Literature and Culture)*, Aydin. [in Persian]
- Khwandamir, G. (1975). *Habib al-siyar* (M. Dabir Siyaghi, Supervision), Vol. 2, Khayyam. [in Persian]

- Mahjoob, M. J. (2009). *Oral literature of Iran* (by H. Zulfaghari), Cheshmeh. [in Persian]
- Mannheim, K. (2013). *Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge* (F. Majidi, Trans.), The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Islamic Sciences and the Humanities (SAMT). [in Persian]
- Moore, T. (2015). *Utopia* (D. Ashoori & N. Afshar Nadery, Trans.), Kharazmi. (Original work published 2014) [in Persian]
- Nafisi, S. (2020). *The Source of Sufism in Iran*, Negah. [in Persian]
- Natel-Khanlari, P. (2021). *Samak Ayyar (Shahre Samak)*, vol. 6, Agah. [in Persian]
- Onsorol Al-maali (Keikavus), K. E. (1996). *Qabusnama* (G. H. Yousefi, Ed.), Elmifarhangi. [in Persian] .
- Qoshiri, A. (2011). *Resaleh Qoshirieh* (B. Forouzanfar, Ed.), Elmifarhangi. [in Persian] .
- Raeisnia, R. (2004). *Ideal Movements of Hampeivand and Badreddine*, Mabna. [in Persian]
- Ravandi, M. (1978). *Social History of Iran*, Vol. 3, Amir Kabir. [in Persian]
- Rouvillois, F. (2006). *L'utopie: introduction choix de textes commentares ...* (A. Bagheri, Trans.). nashreney. (Original work published 2013) [in Persian]
- Sedillot, R. (2008). *Histoire des socialismes* (A. H. Mahdavi, Trans.). Nashrenow. (Original work published 1977) [in Persian]
- Samarghandi, K. A. (2005). *Matla' Al-Saadin and Majma' al-Bahrain* (A. Navayi, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Sanai, A. M. A. (2008). *Hadiqat al Haqiqa va Shari'at al-Tariqah* (M. Roshan, Introduction, Correction and Annotation), Negah. [in Persian]
- Sarraf, M. (1991). *Rasayel Javanmardan (including seven fotowatnameh)*, Moein & Institut Français de Recherche en Iran. [in Persian].
- Sargent, L. T. (2021). *Utopianism: a very short introduction* (A. Yadollahpour, Trans.). Kargadan. (Original work published 2010) [in Persian].
- Solami, A. A. (2006). *Al-Fotuwa* (Q. Ansari, Trans.). Hadithe Emrooz. (Original work published 2005) [in Persian]
- Shafiei Kadkani, M. R. (2016). *Qalandaria in history (Metamorphosis of an Ideology)*, Sokhan. [in Persian]
- Anonymous. (2010). *Tarikh-i Sistan* (M. T. Bahar, Ed.). Asatir. [in Persian]
- Tishner, F. (2006). *Fotowah In Islamic Countries*. In Henrey Corbin . *Etiquette of Chivalry*, translated by Ehsan Naraghi. 2 Edition. Tehran: Sokhan .

Tusi, K. N. (1986). *Nasirean Ethics* (M. Minovi & A. R. Heydari, Ed.), Kharazmi. [in Persian]

Velayati, A. A. (2016). *Encyclopedia of Chivalry* (M. R. Javadi Yeganeh, M. R. Jafar Aghayi, & R. Mokhtari Isfahani, Coop.), Vol. 2, Amir Kabir. [in Persian]

Journals

Afkhami Aghda, R. (2007). Strangeness and Unfamiliarity of Saalike's Poetry in Illiteracy Period. *Journal of Kavoshnameh in Persian Language and Literature*, 8(14), 193-218. doi: 10.29252/kavosh.2007.2373 [in Persian]

Cohen, C. (2010). Fotowat as a Social Structure, (A. R. Nikobakht, Trans.) *Information of wisdom and Knowledge*, 5(6), 26-28. [in Persian]

Geravand, M. (2018). Analysis of the causes and reasons for the continuation of the spread of the culture of fotowa and chivalry in the early Islamic centuries. *Journal of Historical Studies of the Islamic World*, 6(12), 131-154. [in Persian]

Motamedi, M., & bakhoda, F. (2011). A Sketch for Examination of Origins and Roots of Futuwah in Iran. *Journal of History and Culture*, 43(1), 82-53. doi: 10.22067/history.v0i0.8570 [in Persian]

Taeschner, F. (1956). Fotovat group of Islamic countries and their various appearance, especially in Iran and its neighboring countries. *Journal of Tehran University Faculty of Literature and Humanities*, 4(2), 76-94. [in Persian]