

Futuwwa (Spiritual Chivalry) in al-Suhrawardī's Works

Mahdiyeh Seyyed-Nurani*

Abstract

Introduction

Futuwwa (as spiritual chivalry) holds a significant place as a creedal and ethical framework among those who have written *futuwwat-nāma*, or letters on *futuwwa*. According to the comprehensive definition provided by 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī in his book *Tuḥfat al-ikhwān fī khaṣā'is al-fityān*, *futuwwa* is deeply connected to the light of one's innate nature (*fiṭra*). It is through this light that chivalrous rituals and virtues are cultivated, and all the components involved in its rituals are portrayed as enigmatic symbols.

Topic and the Main Question

This research delves into the enigmas of *futuwwa* as explored in the writings of Shahāb al-Dīn al-Suhrawardī, also known as Shaykh al-Ishrāq. The objective is to draw comparisons between the enigmas and symbols employed in his works and the rituals and virtues associated with chivalry. While al-Suhrawardī did not explicitly pen a book on *futuwwa*, the definitions of *futuwwa* and the enigmatic elements present in his works suggest that he may be regarded as part of the chivalrous circle, viewing *futuwwa* as the initial step towards attaining innate knowledge and transcendent realms.

The primary question of this research is to uncover and decipher the enigmatic aspects of chivalry found within the works of al-Suhrawardī. This is achieved by

* PhD, Islamic Mysticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution, Tehran, Iran,
mahdiyeh.nurani@yahoo.com

Date received: 2023/06/26, Date of acceptance: 2023/09/19



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

comparing the customary rituals and beliefs of the chivalrous as documented in Islamic literature on *futuwwa*. These symbols emerge prominently in relation to the central theme of chivalry, which is the illumination of one's innate nature. Al-Suhrawardī explores this theme in a scattered manner throughout his writings. By comparing the key symbols of chivalrous creeds and enigmas found in al-Suhrawardī's works, it becomes evident that he aligned himself with the idea of *futuwwa*, defining it as an embellishment within the path of "illumination" (*ishrāq*).

Research Background

The background of this research can be traced back to articles such as Kateb and Shamili's "The creed of spiritual chivalry and the educational system of arts and industries" (2012) and Mousavi Gilani and Shakibadel's "The mystical wayfaring in the master-pupil tradition of the literature on spiritual chivalry and its impact on the artist's creativity" (2016). These articles provide an elaborate account of spiritual chivalry, tracing all such creeds to the archangel Gabriel. There are also articles devoted only to the history of 'ayyārs (warriors) and heroes, such as Mohammad Jafar Mahjoub's "Chivalry in Islamic Iran" (1992), which addresses the historical background of chivalry. However, there is no study of the enigmatic and innate aspects of *futuwwa*. Moreover, there is a paucity of sources that tackle with al-Suhrawardī's works from the perspective of spiritual chivalry. The relevant articles such as "The hermeneutics of the 'romantic return' in Suhrawardī's *al-Ibrāj* essay with Henry Corbin's illuminationist phenomenological approach" solely deal with the romantic return of the soul to its origin.

The present article focuses on the innate nature (*fiṭra*), heart, and enigmas pertaining to spiritual chivalry. It makes a comparative study of two groups of works by al-Suhrawardī: the ones related to *futuwwa* and the ones about illumination, which nonetheless align with the idea of *futuwwa*.

The Main Body of the Article

This article addresses three definitions of *futuwwa*, offered in the relevant Islamic literature, in terms of morality, the pre-eternal divine covenant known as "alast," and the innate nature. It then discusses Shaykh al-Ishrāq's definition of *futuwwa*. It then deals with topics related to the creeds of spiritual chivalry, the characters of the chivalrous, their enigmatic elements such as garments, drinking, rituals, and tools, as well as psychological virtues. Throughout the enigmas found in the Islamic literature on

futuwwa, we identify al-Suhrawardī's remarks in his works, comparing them with such enigmas. Prominent among these enigmas are the symbols of childhood, the innate nature, and the heart.

Research Methodology

The methodology of this research is comparative and phenomenological. By discussing the enigmas pertaining to rituals, creeds, and tools within the chivalrous circle, we provide a comparative study of the symbols implicitly mentioned by al-Suhrawardī, analyzing the essence of these symbols in creedal, innate, and instrumental terms.

Discussion and Conclusions

Al-Suhrawardī is not widely recognized as an author specifically focused on *futuwwa*. Establishing a direct correlation between his works and the literature on *futuwwa* proves challenging. Nevertheless, scattered indications can be found throughout his writings that allude to spiritual chivalry and the enigmas associated with its creeds, tools, garments, beverages, and even the teachings allegedly impacted by Gabriel. It could therefore be argued that he secretly believed in the circle of the chivalrous and was well aware of its rituals. Through our comparative analysis of the enigmas present in al-Suhrawardī's works and the literature on *futuwwa*, we can discern shared elements between spiritual chivalry and illumination. This observation lends support to the hypothesis of a potential connection between the creed of *futuwwa* and the path of illumination.

Conclusion

An examination of the various enigmas associated with *futuwwa* as depicted in both the literature on *futuwwa* and al-Suhrawardī's works reveals that, at its core, *futuwwa* pertains to the innate nature and the innate light. This concept encompasses the "alast" covenant, as well as the psychological virtues of chivalry rooted in the innate nature. In both literatures, the innate nature counts as the core of the chivalrous, although these symbols are not much evident in al-Suhrawardī's works. In contrast to the Islamic literature on *futuwwa*, al-Suhrawardī does not view *futuwwa* as the ultimate culmination of the path of illumination. Alongside scholars such as 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī, al-Suhrawardī regards *futuwwa* as an initial stage leading towards transcendent realms. Furthermore, throughout his works like *Bustān al-qulūb* (The orchard of the hearts) and *Āwāz parr Jabra'īl* (The sound of Gabriel's wing), al-Suhrawardī makes occasional

references to virtuous qualities that bear resemblance to the virtues associated with chivalry.

Keywords: *Futuwwa*, spiritual chivalry, characters, child and volunteer, master.

References

The Noble Quran.

Afshari, Mehran. 2014. *Futuwwat-nāma-hā wa rasā'il khāksāriyya*. Tehran: Cheshmeh Publications. [In Persian]

Āmulī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd. 1973. "Futuwwat-nāma (derived from Nafā'is al-funūn)." In *Rasā'il jawānmardān*, edited by Morteza Sarraf. Tehran: The French Institute of Research in Iran, Moein Publishing Company. [In Persian]

"Futuwwat-nāma-yi Amīr al-Mu'minīn." Manuscript no. 3478. [In Persian]

Habibi, Najafgholi. 2019. "Al-Wāridāt wa-l-taqdīsāt Shaykh Ishrāq Shahāb al-Dīn Yahyā Suhrawardī." In *Proceedings of the National Conference on Illuminationist Wisdom*, edited by Fatemeh Bostan-Shirin and Kaveh Khorabeh. Tehran: Society for the National Heritage of Iran. [In Persian]

Hamadānī, Mīr Sayyid 'Alī. 2003. *Risāla futuwwatiyya*. Edited by Mohammad Riaz and Abdolkarim Jorbozedar. Tehran: Asatir. [In Persian]

Hassan-Doust, Mohammad. 2014. *Farhang rīsha-shinākhtī-yi zabān Fārsī*. Tehran: Academy of Persian Language and Literature. [In Persian]

Karkahārī, Darwīsh 'Alī b. Yūsuf. 1973. "Futuwwat-nāma (derived from Zubdat al-tarīq ilā Allāh)." In *Rasā'il jawānmardān*, edited by Morteza Sarraf. Tehran: The French Institute of Research in Iran, Moein Publishing Company. [In Persian]

Kāshānī, Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq. 1990. *Tuḥfat al-ikhwān fī khaṣā'is al-fityān*. Edited by Seyyed Mohammad Damadi. Tehran: Elmi va Farhangi Publications. [In Persian]

Khalaf Tabrīzī, Muḥammad b. Ḥusayn. 1963. *Burhān qāṭi'*. Edited by Mohammad Moein. Tehran: Ibn Sina Bookstore. [In Persian]

Pourdavood, Ebrahim. n.d. *Yasht-hā*. Tehran: Publications of the Iranian Zoroastrian Society. [In Persian]

Pournamdarian, Taghi. 2011. *'Aql surkh, sharḥ wa ta'wīl dāstān-hāyi ramzī Suhrawardī*. Tehran: Sokhan. [In Persian]

Ridgeon, Lioud. (2011). *Jawanmardi A Sufi Code of Honour*. Edinburgh University Press.

Silmī, 'Abd al-Raḥmān. 2009. *Majmū'a āthār Abū 'Abd al-Raḥmān Silmī*. Edited by Nasrollah Pourjavadi. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [In Persian]

Simnānī, 'Alā' al-Dawla. 1987. "Risāla fī l-futuwwa." Edited by Ghasem Ansari. *Ma'ārif*, 4, no. 3: 19-46. [In Persian]

Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2001. "Al-Mashārī' wa-l-muṭāraḥāt." In *Majmū'a muṣannafāt*, edited by Henry Corbin. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]

- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2009a. “Āwāz parr Jabra’īl.” In *Majmū’a muṣannafāt*, edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2009b. “Bustān al-qulūb.” In *Majmū’a muṣannafāt*, edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2009c. “Risālat al-ibrāj (kalimāt dhawqiyya).” In *Majmū’a muṣannafāt*, edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2009d. “Şafīr sīmurgh.” In *Majmū’a muṣannafāt*, edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2009e. “‘Aql surkh.” In *Majmū’a muṣannafāt*, edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2009f. “Fī ḥālat al-ṭufūliyya.” In *Majmū’a muṣannafāt*, edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2009g. “Fī ḥaqīqat al-‘ishq (mūnis al-‘ushshāq).” In *Majmū’a muṣannafāt*, edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2009h. “Hayākīl al-nūr.” In *Majmū’a muṣannafāt*, edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Suhrawardī, ‘Umar. 1973. “Futuwwat-nāma-yi awwal.” In *Rasā’il jawānmardān*, edited by Morteza Sarraf. Tehran: The French Institute of Research in Iran, Moein Publishing Company. [In Persian]
- Wā’iz Kāshif Sabzawārī, Mawlānā Ḥusayn. 1971. *Futuwwat-nāma-yi sulṭānī*. Edited by Mohammad Jafar Mahjoub. Tehran: Publications of Bonyad-e Farhang-e Iran. [In Persian]
- Zarkūb, Najm al-Dīn. 1973. “Futuwwat-nāma.” In *Rasā’il jawānmardān*, edited by Morteza Sarraf. Tehran: The French Institute of Research in Iran, Moein Publishing Company. [In Persian]

فتوت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی

مهدیه سیدنورانی*

چکیده

فتوت گرچه در باور عامه با خصایل پهلوانی و عیاری آمیخته‌گشته‌است اما در نظر فتوت‌نامه‌نویسان، انسان صاحب‌فتوت انسان اخلاق‌مداری است که تمام تلاشش رسیدن به فضایل نفسانی و ترک رذایل آن است تا بتواند به مقصد اصلی خود یعنی قلب/فطرت دست یابد. او برای متصف شدن به این خصایل نیک آیین‌ها و آدابی را به‌جا می‌آورد.

مسئله اصلی پژوهش: ارتباط میان تعریف فتوت و آیین‌های نمادین آن در فتوت‌نامه‌ها با رسایل رمزی شیخ‌اشراق است و این‌که آیا شیخ‌اشراق در لابه‌لای رسایل تمثیلی و عرفانی خود برای فتوت جایگاه، تعریف و نمادهایی را قابل شده‌است؟ روش تحقیق در این مقاله: روشی پدیدارشناسانه و تطبیقی است که با شیوه کتابخانه‌ای انجام گرفته.

یافته‌های این پژوهش: برقراری پیوند میان رمزهای به‌کارگرفته‌شده در آثار سهروردی و فتوت‌نامه‌های اسلامی است و نتایج این پژوهش: این است که شاید با نظری اجمالی نتوان سهروردی را به عنوان فتوت‌نامه‌نویسی آشکار در نظر آورد اما با غور در نمادهای به‌کار گرفته‌شده در رسایل رمزی وی می‌توان شواهدی به‌دست‌آورد که او نیز از فتوت و جرگه‌فتیان آگاه بوده و از آن با نمادهایی پوشیده‌یاد می‌کند. هرچند وی اصطلاح فتی و جوان‌مرد را بیشتر برای عرفای متأله استفاده می‌کند اما سلسله‌مراتب رموز جوان‌مردی در آثار وی مشاهده می‌شود که با مطالعه تطبیقی آن با فتوت‌نامه‌های اسلامی رموز پنهان فتوت او آشکار می‌شود.

کلیدواژه‌ها: فتوت و جوان‌مردی، فطرت، خصایل، کودک و داوطلب، استاد.

* دانش‌آموخته دکتری رشته عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران،
mahdiyeh.nurani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸



۱. مقدمه

فتوٰت در زبان فارسی با جوان‌مردی همسوست و غالباً به‌عنوان طریقی همگانی برای تمامی طبقات انسانی به‌حساب می‌آید. صاحبان فتوٰت به‌عنوان یاریگران قشر ضعیف جامعه به‌حساب می‌آیند اما هدف و غایت اصلی آنان دست‌یافتن به اقلیم پرطراوت قلب/فطرت است. عبدالرزاق کاشانی به‌عنوان نظریه‌پرداز در این خطه، فتوٰت را درخشش نور فطرت بر دل‌فتی می‌داند و برای رسیدن به این نور هشت‌خصلت را برای جوان‌مرد مطرح می‌کند. مابقی فتوٰت‌نامه‌نویسان نیز به پیروی از او خصایل جوان‌مردی را در ذیل خصایل ذکر شده توسط وی بر می‌شمردند.

علاوه‌بر ذکر این خصایل، آداب و آیین‌های جوان‌مردی در فتوٰت‌نامه‌هایی مانند *فتوٰت‌نامه سلطانی و فتوٰت‌نامه امیرالمؤمنین (ع)* یافت می‌شود که نه تنها سرچشمه شکل‌گیری تشرف به این جرگه، ادب و آداب آن را بازگو می‌کنند بلکه از نمادهایی یاد می‌کنند که یادآور سمبل‌های فطرت/قلب می‌باشند.

شیخ‌اشراق با بیان خود از فتوٰت در رسایل تمثیلی‌اش، تعریف و اخلاقیات آن به‌شکلی پوشیده سخن می‌گوید و در برخی رسایل از سمبل‌هایی استفاده می‌کند که به‌غایت با رمزهای جرگه‌فتیان منطبق می‌گردد.

مسئله اصلی این پژوهش پرداختن به نمادهای به‌کاررفته در رسایل تمثیلی شیخ‌اشراق است چه در زمینه اخلاق و آیین جوان‌مردی و چه در رابطه با نمادهای طبیعی آن مانند: درخت، دانه و چشمه که حاکی از قلب/فطرت جوان‌مردان است و تطبیق آن‌ها با نمادهای یافت‌شده در فتوٰت‌نامه‌های اسلامی است. با رمزگشایی نمادهای موجود در آثار شیخ‌اشراق و پیوند آن‌ها با رموز جرگه جوان‌مردی خواهیم یافت که سهروردی نیز بر سنت و آیین جوان‌مردان آگاه‌بوده و آن را مقدمه‌ای برای طالبان حقیقت قرار می‌داده است.

شیخ‌اشراق لقب جوان‌مرد را به عارفان واصل نیز اتلاق می‌کند اما این بدان معنا نخواهد بود که وی طریق جوان‌مردی را با طریق عارفانه در هم آمیخته است بلکه او لقب جوان‌مرد را بیشتر برای صاحبان مراتب والای جوان‌مردی که الگوی خود را قطب‌الفتیان - امیرالمؤمنین (ع) - قرار می‌دهند و فنا را غایت خود لحاظ می‌کنند، بیان می‌دارد. چنان‌چه وی از اوصاف و خصایل دیگر برای نمایاندن جرگه جوان‌مردان در آثاری هم چون *بستان‌القلوب* یاد می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

علاوه بر فتوت‌نامه‌ها که آداب و آیین جوان‌مردی را بیان می‌دارند، غالب پژوهش‌های منتشر شده در راستای فتوت یا مرتبط با تاریخ و شرایط تاریخی فتیان بوده است یا هنرها و صنایع آنان را مورد بررسی قرار داده؛ هم‌چون کاتب و شمیلی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «آیین فتوت و نظام آموزشی هنرها و صنایع» و یا موسوی گیلانی و شکیبادل (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «سلوک عارفانه در سنت استاد و شاگردی فتوت‌نامه‌ها و تأثیر آن بر خلاقیت هنرمند» نه تنها به بیان آیین جوان‌مردی می‌پردازد بلکه ارتباط تمام علوم و مهارت‌ها را از سرچشمه‌ای مقدس به نام جبریل می‌داند.

درباره شیخ اشراق نیز بررسی‌های فلسفی، عرفانی و رمزی بسیاری انجام گرفته است اما پژوهشی که فتوت را در آثار او با دیدگاه رمزی مورد بررسی قرار دهد، کم یافت می‌شود. به‌طور نمونه: بهره‌مند (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان: «هرمنوتیک "بازگشت عاشقانه" در رساله‌الابراج سهروردی با رویکرد پدیدارشناسانه اشراقی هانری کربن» تنها بازگشت عاشقانه نفس به موطن اصلی خویش را بیان می‌کند.

اما آن‌چه در این بررسی اتفاق می‌افتد یافتن عناصر رمزی فتوت و ارتباط آن با نمادهای پنهان جوان‌مردی در آثار سهروردی است. این پژوهش در تلاش است با استناد به رموز مطرح شده در رسایل شیخ اشراق به تطبیق آن‌ها با تعاریف، آیین، اخلاقیات و رموز جوان‌مردی به روشی پدیدارشناسانه و تطبیقی بپردازد.

۳. تعاریف سه‌گانه فتوت از منظر فتوت‌نامه‌نویسان

فتوت، تعریف محدودی ندارد. این واژه از آن‌جا که با صاحب‌خود -فتی- تعریف می‌شود، در حالات و مراتب گونه‌گون قرار می‌گیرد: در جایی، مرتبه فضیلت‌مند و اخلاقی را به خود می‌گیرد، در مرتبه‌ای به پیمان و عهدازلی با حق پیوند می‌خورد و در موضعی خود را همراه با تقرّب صاحب‌فتوت به قلمروی مرکزی و غایی فطرت می‌رساند و در مرتبه فطری به تعریف درمی‌آید.

۱,۳ تعریف فتوت از وجه اخلاقی و فضیلت‌مندی آن

نخستین و کهن‌ترین فتوت‌نامه، چستی فتوت را در اطاعت کردن و نیک‌پذیرفتن آن، ترک تمامی اخلاق ناشایست، همراه شدن با فضایل اخلاقی چه از حیث ظاهر چه باطن، چه در سر چه آشکارا بیان می‌دارد (سلمی، ۱۳۸۸: ۲۸۸).

واعظ کاشفی تعریف فتوت را در مرتبه عام و خاص بیان می‌کند: اتصاف به صفات حمیده و اخلاق پسندیده بر وجهی که فرد بدان از ابتداء جنس خویش ممتاز گردد (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۹).

فتی به کسی که به کمال فضایل انسانی رسیده باشد، اطلاق می‌گردد. این که سالک مدام در قید هوای نفس و آرزوی طبع است به مثابه کودکی است نارسیده و چون از مرتبه نفس ترقی کند به مقام دل رسد و این مقام، مرتبه جوان است. چنانچه جوان را قوت‌های صوری و کمالات بدنی است، جوان‌مرد نیز کمالات انسانی و قوت‌های معنوی دارا می‌شود و این مرتبه، مرتبه فتی است (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۱۷).

ما تعریف واژه جوان را با پیشینه تلفظی جوان نه تنها شادابی و طراوت می‌بینیم بلکه آن را در حالت کرامت، بخشش و صاحب‌همت نیز مشاهده می‌نماییم (حسن دوست، ۱۳۹۳: ۲/ ۹۶۹-۹۷۰ و خلف تبریزی، ۱۳۴۲: ۲/ ۵۹۵).

۲,۳ تعریف فتوت از وجه عهد و پیمان‌الستی

عهد الست، عهد سابق و ایداع حق تعالی است؛ اعتقاد عبدالرزاق کاشی بر این است که حضرت باری در فطرت و نهاد انسانی، قوت معرفت، توحید خویش و دلایل مربوط به آن را نهاده و شرط بالفعل شدن آن را انجام شرایع و وظایف بندگی و اداء حقوق الهی می‌داند و جز با عمل به این شرایع، وفا به حق و بازگشت به الست تحقق نخواهد یافت (کاشانی، ۱۳۶۹: ۲۶۳).

نجم‌الدین زرکوب نیز عهد و پیمان را یکی با خلق (نیکوکار بودن با خلق در ظاهر) و دیگری با حق (پاک و خالص بودن مقابل حق در باطن) می‌داند. پیمان با حق «عهد الست» است. حق، فاعل مختار است که در هر صفتی از لطف و قهر تجلی می‌کند و عهدکننده نیز در مقابل فاعل باید قابل، مستعد، راضی و در حقیقت بنده و عبد باشد (چونان قلم (فاعلیت حق) که بر لوح عبد (قابلیت و استعداد بنده) قرار می‌گیرد). ابراهیم (ع) نمونه‌ای است کامل در پیمان حق، آن‌گاه که توجه کلی به خداوند کرد و از خلق روی گردانید:

فتوت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مهدیه سیدنورانی) ۱۸۳

﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (انعام: ۷۹) (من از روی اخلاص، پاک‌دلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمان و زمین را پدید آورده است؛ و من از مشرکان نیستم) و ضرورتاً آتش بر او سلامت یافت و ریاحین شد ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (انعام: ۶۹) (گفتیم: «ای آتش برای ابراهیم (ع) سرد و بی‌آسیب باش»).

زرکوب این عهد را در مرتبه خلق چنین می‌گوید: «عهد خلق عهدی است با هر کسی که صحبت نان و نمکی بوده و یا به کلامی و سلامی معاملتی رفته باشد و حق او نمی‌بایست ضایع گردد و در غیبت ایشان نیز بایست وفادار ماند» (زرکوب، ۱۳۵۲: ۱۷۲).

زبده الطریق الی الله نیز جوان‌مرد را چونان سالکی می‌داند که هرچه از خلق بدو رسد از شداید، حق خود دانسته و محنت را برای تأدیب خود می‌داند؛ تسبیح جان او همه: «یا مُنِیةَ الْمُتِمِنِی اِشْتَغَلْتَنی بِكَ عَنِّی» است:

ای امید و آروزی من! مرا از من به خود سرگرم و مشغول گردان! (کرکهری، ۱۳۵۲: ۲۲۰).

۳،۳ تعریف فتوت از وجه فطرت

فتوت در کامل‌ترین و ارزشمندترین تعریف خود در حالت فطری همان سخن عبدالرزاق کاشی است که می‌گوید: «فتوت عبارتست از ظهور (آشکارگی) نور فطرت و استیلاء (چیرگی) آن بر ظلمت نشأت تا تمامت فضایل در نفس ظاهر شود و رذایل منتفی گردد» و کمی بعدتر می‌نویسد: «فتوت نشانه قرب حق است و نه هرکه با حق پیوندی دارد از مقرران باشد؛ چنان‌که در میان بستگان و پیوستگان سلطان، نه همه از نزدیکان باشند» (کاشانی، ۱۳۶۹، ۲۲۳-۲۲۴).

۴. تعریف جوان‌مردی از منظر سهروردی

سهروردی در آثار خود از فتوت تعریفی آشکار و صریح ارائه نمی‌دهد اما با عبارات و تعبیری رمزی در برخی رسالات خود مانند رساله فی حقیقه العشق (مونس العشاق) با بیان خصایل عشق، تعبیری پوشیده از جوان‌مردی را بیان می‌دارد؛ عشق در مقابل زلیخا خود را چنین توصیف می‌کند:

"...من از بیت المقدس، از محله روح‌آباد... پیشه من سیاحت است، صوفی مجردم، ... اگرچه دیرینه‌ام هنوز جوانم، .." (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۷۵/۳).

صفات بیان شده در باب عشق،^۲ گونه است:

- گونه‌ای که مربوط به صفات ظاهری اوست و با حرکت، تیزنگی و چابکی، همت و نشاط همراه است و این خصلت با سیاحت و جوانی و با شجاعت و دلاوری همراه می‌گردد؛
- گونه‌ای که بر خصلت باطنی آن یعنی با پشتوانه فطری و الستی عشق پیوند دارد و با صفت صوفی مجرد همسو می‌شود.

هم‌چنین سهروردی در جمله‌ای مناجات‌گون از فتوت نام می‌برد و آن را مقدمه و پیشینه‌ای برای طریق اشراق بیان می‌کند: «واجعل الفتوة حلیتنا و الإشراق سبیلنا» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۳/۱۰۸). فتوت در تعریف شیخ اشراق به عنوان زینت مطرح شده است و این زینت با بیان فتوت‌نامه نویسان اسلامی هم‌چون: عبدالرزاق کاشانی با اتصاف به صفات جوان‌مردی منطبق می‌شود. خصایل جوان‌مردان نه تنها مزین شدن به فضایل نفسانی است بلکه یادآور کسوت و آیین پوشش جوان‌مردان هم‌چون: شد، سراویل، خرقة، کلاه و حتی ابزارهای سلحشورانه نیز می‌باشد که هر کدام نمادی از یک خصلت جوان‌مردی به حساب می‌آیند.

۵. پیوندهای میان فتوت و عناصر نمادین شیخ اشراق در آیین ورود به جرگه فتیان

اگر بخواهیم پیوند میان فتوت و رموز نهفته در آثار شیخ سهروردی را در نظر آوریم، در ابتدا می‌بایست شمایی از جرگه جوانمردی، آیین ورود و آداب شرفیاب شدن به آن را مطرح نماییم. رمزی‌ترین روایت در ورود به جرگه فتیان مرتبط با سرسلسله جوان‌مردان اسلامی - ختمی مرتبت (ص) - است که در فتوت‌نامه/میرالمؤمنین (ع) مطرح شده است.^۱ آیین ورود در این فتوت‌نامه در سه مرتبه انجام می‌گیرد:

۱. میان بستن (بستن شد یا کمر بند) رسول (ص) به واسطه جبرائیل؛
۲. آیین تراش (تراشیدن سر) برای ایشان به واسطه جبرائیل؛
۳. بر تن کردن جامه فتوت ابراهیم (ع) - اب‌الفتیان - بر تن وی بواسطه جبرئیل و استفاده از چهاربرگ درخت طوبی؛

فتوت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مهدیه سیدنورانی) ۱۸۵

آیین ورود پیامبر (ص) به جرگه فتوت توسط جبریل با بستن کمر حضرت انجام می‌گیرد؛ سپس آیین تراش و بعد از آن برتن کردن جامه فتوت ابراهیم (ع) (فتوت نامه/امیرالمؤمنین، ۱۳۹۳: ۲۱۶).

بعد از رسم تشرف ختمی مرتبت (ص) بواسطه جبریل، این آیین از جانب رسول (ص) برای امیرالمؤمنین (ع) انجام می‌گیرد و نماینده جوان مردان خطاب می‌شود و رسم نوشتن نمک آب بر وی جاری می‌گردد.

در منظر عبدالرزاق کاشانی روایت این آیین چنین است: رسول (ص) قدحی از آب و نمک طلب می‌کند و سلمان آن را حاضر می‌کند؛ رسول (ص) کفی نمک برمی‌دارد و می‌گوید: هذه الطریقه و در قدح می‌افکند، سپس مشتی دیگر برمی‌دارد و می‌فرماید: هذه الحقیقه و دوباره در قدح می‌اندازد و به علی (ع) می‌دهد تا قدری خورد و می‌فرماید: «انت رفیق و انا رفیق» جبرئیل و جبرئیل رفیق الله تعالی. بعد از آن به سلمان می‌فرماید تا رفیق علی (ع) گردد و قدح از دست او خورد. سپس رسول (ص) زیرجامه خود را بر علی (ع) می‌پوشاند و میان او می‌بندد و می‌گوید: "اکملک یا علی" و سرچشمه طریق فتوت این حدیث است. از این جاست که رفقا و اخیان جوان مرد، شرب قدح، پوشیدن ازار و بستن میان را در ورود به جرگه جوان مردی، انجام می‌دهند (کاشانی، ۱۳۶۹، ۳۰-۳۱).

نفایس الغنون همین روایت را نقل می‌کند اما از سه مرحله شرب آب و نمک سخن می‌گوید و مرحله ابتدایی را شریعت، میانی را طریقت و سومی را حقیقت بیان می‌دارد (آملی ۱۳۵۲: ۷۲-۷۳).

رسم جوان مردی از جانب سرسلسله فتیان ختمی مرتبت (ص) باقی مانده است و میان جوان مردان فتوت نامه سلطانی به گونه‌ای نمادین اجرا می‌گردد:

رسم میان بستن در حضور پیر^۲، پدر عهدالله یا استاد طریقت، استاد شد و نقیب^۳ انجام می‌گیرد. در روز معین سجاده شیخ (پیر) روی به قبله و در سمت راست انداخته می‌شود؛ سپس سجاده شد گسترانیده می‌گردد؛ استاد طریقت - پدر عهدالله - روبه روی شیخ می‌نشیند، دو برادر طریقت در سمت چپ و راست پدر عهدالله قرار گرفته و کاسه آب در مجلس گذاشته می‌شود. (اگر شیخ نباشد، بر سجاده مخصوص او قرآن می‌گذارند که نمادی بر حضور پیر (سرچشمه فتیان) خواهد بود)؛ سپس قدری نمک پاک توسط نقیب بر آب ریخته می‌شود؛ بعد از آن چراغ پنج فتیله روشن شده و آیه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (قرآن، نور: ۳۵) خوانده می‌شود (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۱۳۱-۱۳۶).

اما آیین جوانمردی در آثار شیخ اشراق به صورت آیین گذار مطرح می‌گردد. وی در سه رساله خود این آیین را چنین یاد می‌کند:

رساله فی حالة الطفولیه می‌گوید:

در طفولیت بر سر کویی چنان که عادت کودکان باشد بازی می‌کردم. کودکی چند را دیدم که جمع می‌آمدند... پیش رفتم پرسیدم که کجا می‌روید؟ گفتند: به مکتب از بهر تحصیل علم... بعد از زمانی با خود گفتم، علم چه باشد؟ بر پی ایشان [کودکان] رفتم اما ایشان را نیافتم اما شیخی دیدم بر صحرایی ایستاده؛ سلام کردم، جواب داد: ...گفتم از استاد [کودکان] مرا آگاهی ده. شیخ گفت: استاد ایشان منم (سهروردی، ۱۳۸۸، ۲۵۲-۲۵۳).

در نگاه طفل روایت کننده، استاد، شیخ لقب می‌گیرد و در میان اطفال، شیخ، استاد. شیخ لقب گرفتن استاد، به منزله والایی مرتبه معرفتی و وجودی اوست. شیخ سرّی می‌داند و تنها به داوطلبی می‌گوید که مستعد و آماده یادگیری آن باشد: «...[شیخ] لوحی پیش آورد و الفبایی بر آن جا نبشته بود، در من آموخت..» (همان، ۳/ ۲۵۳). این توصیف یادآور سخن عبدالرزاق کاشانی است که از دو استعداد سخن می‌گوید:

استعداد اول: که همان صفا و پاکی اولیه فطرت است و **استعداد ثانی:** که با تزکیه و دوری از عادات و زنگار طبیعت به دست می‌آید. اگر استعداد ثانی بالفعل نشود، میثاق و عهد ناتمام خواهد ماند (کاشانی، ۱۳۶۶: ۲۳۶-۲۶۳). (استعداد اول همان مروت است که تمامی انسان‌ها آن را دارند و با استقامت و مبارزه **استعداد دوم** که رهایی از رذایل انسانی است بالفعل شده و شکل می‌گیرد. استعداد دوم رسیدن به اقامت گاه امن و ازلی فطرت را عهده دار است).

رساله فی حالة الطفولیه نیز دو قدم دارد:

در قدم اول: لوح کودکانه‌ای مطرح می‌شود که با فطرت پاک و پذیرنده کودک پیوند دارد و شیخ بر آن لوح الفبایی می‌نویسد: این الفبا، الفبای آغازین انسانی است که کودک را با استعداد نخستینش - یادگیری - آشنا می‌سازد.

در قدم دوم: آموختن سرّ توسط شیخ به طفل (نوآموز) است؛ و از آداب یادگیری آن: نگفتن سرّ به نا اهل، چراکه با فاش نمودن آن، شیخ ناپدید می‌شود: "خبری دیدم بر لوح نبشته که حال من بگردید از ذوق آن سرّ که بر لوح بود و چنان بی‌خویشتم گشتم که هرچه بر لوح دیدم با آن همراه [نا اهل] بازمی‌گفتم". (سهروردی، ۱۳۸۸، ۳/ ۲۵۳).

فتوت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مهدیه سیدنورانی) ۱۸۷

این یادگیری آشناسیدن و وفادار ماندن به عهد آغازین میان طفل نوآموز و شیخ را بیان می‌دارد و به همراه خود تأدیب نفس را داراست. فاش نمودن سرّ از جانب طفل، خامی و تازه کار بودن او را می‌گوید. بدین معنا که طفل، نیازمند تربیت عمیق‌تر و ژرف‌تر توسط پیر و استاد می‌باشد.

در ادامه رساله گذار و عبور از مرتبه کودکی را مشاهده می‌کنیم؛ چنانچه طفل از مکتب به خانقاه رهسپار می‌شود و پیری را در صدر آن جا مشاهده می‌کند. این پیر نسبت به شیخ از مرتبه‌ای بالاتر برخوردار بوده و گویی در حکم پیر پیران قرار یافته است و می‌تواند راهنمای کودک نوآموز باشد و سالک را مجدد به‌وی پیوندزند.

...مدت‌ها گرد جهان می‌گشتم به هیچ وجه استاد را باز نمی‌یافتم؛ روزی در خانقاه همی رفتم، پیری را دیدم در صدر آن خانقاه؛... حال خویش باز گفتم، پیر گفت حق به دست شیخ است؛ سرّی که از ذوق آن، ارواح گذشتگان در آسمان رقص می‌کردند، تو با کسی که روز از شب باز شناسد باز گویی... (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۵۴/۳)

در نهایت این پیر است که تشخیص میان اهلیت و نااهلیت را به طفل نوآموز تعلیم می‌دهد. نقش پیر صدر نشین یادآور پیری است که در آیین جوان مردان حضورش واجب است و در نبودش مصحف جایگزین می‌گردد.

نقش پیر در سنت جوان مردی بیش از نقش یادگیری از طریق کتاب است. اگر داوطلب جوان مرد، پیر را نطلبد، گویی در همان حالت کودکی و یا در مرتبه «نظر بودن و ناپختگی» جامانده و در ناقص بودن خود تنها شده است. جوان در این میان به عنوان فردی مصمم بیان می‌شود که تمامی خواسته‌های نفسانی را برای رسیدن به نهایت جوانی که کمال فطرت و درخشندگی نور قلب است، رها می‌کند. تا زمانی که فرد طالب با وجود استعداد و خواندن هزاران کتاب بدون دیدن استاد و خدمت کردن به وی باشد، تحصیل او بی‌فایده و بی‌ارزش خواهد بود. داوطلب می‌بایست استادی را خدمت کند تا علم وی نقل به نقل (سلسله مراتبی) به صحابه تا به رسول (ص) رسیده باشد (برگرفته از: همدانی، ۱۳۸۲: ۱۵۵).

در نظرگاه واعظ کاشفی، رمز پیر در آیین فتیان چونان انسان کامل و هدایتگری است که خود طریق جوان مردی را طی نموده و خواهان یاریگری جوانان و مستعدان به این جرگه می‌باشد (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۶۵).

در میان جوان مردان اسلامی نیز، دست کشیدن از خواسته خود (تمایلات نفس داوطلب و نوآموز) و خواسته‌ای جز خواست پیر نداشتن و یا انتخاب کردن پیر که در معنای قدم گذاشتن در طریق فتوت است از جمله شواهدی است که شخصیت پیر را به عنوان فردی صاحب قدم،

عملگرا (در مقابل آن که تنها صاحب علم و نظر است) و به مرتبه کمال رسیده، مطرح می‌کند. چنانچه قدم‌گاه پیر را در *فی‌حالة الطفولة* نیز صدر خانقاه می‌بینیم. «...روزی در خانقاه می‌رفتم، پیری را دیدم در صدر آن خانقاه...» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۵۴/۳).

رسالة آواز پرجبریل، عبور از حجره زنان و خلاص یافتن از بند کودکی در شب و تاریکی که برادر عدم در عالم سفلی است را نشانه می‌گیرد. استفاده از شمع در دستان کودک برای عبور از خانه تاریک و تنگ کودکی یا به تعبیری ناسوتی است که راهنمایی برای رفتن به سوی سرای مردان و طواف کردن به گرد آن تا هنگامه مطلع فجر می‌شود. کودک بعد از آنجا به سمت خانقاه پدر رهسپار می‌گردد. سرای این مردان را می‌توان راهروی هدایت کننده کودک نوآموز به سمت بارگاه حقیقی پدر دانست و در این جاست که خورشید و طلوع آن، کودک را هدایت می‌کند. در حقیقت خورشید در ابتدایی ترین حالت خود (شمع) بر کودک نوآموز و طالب، می‌تابد و سپس به شکل مطلع فجر و طلوع لطیف خورشید در راهروی طریقت آشکار می‌گردد و از آنجا به بعد به فراوانی، خود را نمایان می‌سازد. تبدیل شدن شمع به فجر خورشیدی و سپس به خورشید متعالی تر نوعی گذر از کودکی به نوجوانی و بلوغ است. شاید شمع و مطلع فجر آشکارا در آیین جوانمردی نیامده باشد اما چراغ پنج‌فتیله می‌تواند پیوندی از نوع هدایتگری با آن داشته باشد.

روزگاری که من از حجره زنان نفوذ برون کردم و از بعضی قید و حجر اطفال خلاص یافتم... یک شبی غسق شبه شکل... و ظلمتی که دست برادر عدم است در اطراف عالم سفلی متبدل شده بود... از سر ضجرت شمعی در دست داشتم... قصد مردان سرای ما کردم... تا مطلع فجر در آنجا طواف می‌کردم، بعد از آن هوس دخول خانقاه پدر سانس گشت... (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۰۹-۲۱۰/۳).

در فتوت نامه اول عمر سهروردی نیز دیباچه‌ای است که چنین می‌گوید:

سپاس خدای را که عالم‌ظلمانی را به نور چراغ انسانی منور کرد و آدم صفی را از کتم عدم به صحراء وجود، آورد... و آدم را از خزانه لطف به دعوت خانه خلقت و عبودیت آورد (سهروردی الف، ۱۳۵۲: ۹۰).

عالم‌ظلمانی در این دیباچه نیز تنگنا، محدوده قابلی و بالقوه که با حجره زنانه در پیوند است را بیان می‌دارد.

اگر در برخی نمادهای به‌کاررفته در رساله *آواز پر جبریل*، تأملی بنماییم، شمع را به‌عنوان یکی از نمادهای برجسته در میان فتیان آن‌هم در طبقه جوانمردان شربی، می‌یابیم.

بنابر مراتب سه‌گانه فتوت (زرکوب، ۱۳۵۲: ۱۹۷) یعنی: *قولی* (که بنابر عهدشگاهی میان یکدیگر، پیمان برادری می‌بندند و غالباً با گروه اصناف برابر می‌شوند)، *سیفی* (که مرتبط با گروه مبارزان و سلحشوران است و نماد پیمان‌شان ابزار شمشیر) و *شربی* (که با نوشش شربت نمک‌آب انجام می‌گیرد و گروه انبیاء و اولیاء را در مراتب‌عالی‌تر شامل می‌گردد و در مراتب پایین‌تر بر عارفان تعلق می‌گیرد) می‌توان تقسیم‌بندی رموز فتیان را در استفاده از آلات و ابزارهای جوانمردی بر شریبان، سیفیان و قولیان قرار داد:

میان نمادهای یافت‌شده در فتوت‌نامه‌ها (بالأخص فتوت‌نامه سلطانی که منبع اصلی این نمادها است) با رموزی هم‌چون شمع، چراغ، چراغدان و عصا برای گروه شریبان جوانمرد مواجه می‌شویم که خودآگاهی این طبقه را بیان می‌دارد. واعظ کاشفی منشأ وجود شمع را به موسی (ع) برمی‌گرداند آن‌جا که عصایش به مثابه شمع، روشن‌گر راه بود و این‌روشنایی تنها در دستان خود وی انجام می‌گرفت (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۳۷۴-۳۷۶).

شمع در دو رساله *فی حالة الطفولية* و *آواز پر جبریل* نیز نقش آگاه‌کننده و راهنما را ایفا می‌کند:

در *آواز پر جبریل* کودک با استفاده از شمع می‌تواند خود را از تنگنای کودکی و تاریک‌کده ناسوتی که با رمز سرای زنان بیان شده است، عبور دهد و خود را به سرای مردان رساند و سپس به یاری نور مطلع فجر یعنی نوری بالاتر، گسترده‌تر و پهن‌تر از نور شمع به سمت خانقاه پیر رهسپار شود. این سفر به خاطر شدت یافتن نور، عبور و گذاری صعودی را نشان می‌دهد. پس سفری درونی و انفسی خواهد بود. شمع در این رساله همانند یکی از ابزارهای جوانمردان در مرتبه شربی است که نماد کوچکی از آن در چراغی که در آیین ورود به جرگه جوانمردان گذاشته می‌شود، مشاهده می‌گردد. این‌روشنایی بی‌شباهت به روشنایی نفس و تبدیل آن به خودآگاهی کامل که پذیرندگی نور عقل را در بر دارد، نخواهد بود.

چنان‌چه در رساله *فی حالة الطفولية* شمع، مستقیم و صریح به دل اشارت می‌کند؛ دل‌شایسته و قابلی که آتش را به خود جذب می‌کند و پذیرنده نور عظیم خودآگاهی می‌شود. «دل آشنا هم‌چو شمعی است کی آتش از دور به خود کشد و افروخته گردد» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۵۵/۳).

درحقیقت شمع به عنوان ابزاری راه‌گشا و هدایتگر که در تاریکی ناسوتی، طالب را راهنماست، مطرح می‌شود. شمعی که در عصای موسی (ع) می‌درخشد به مثابه روشنایی پرنور و عنایت الهی است که می‌تواند با مطلع فجر که کودک را به سوی خانقاه پیر رهنمون می‌کند و با «دل آشنا» که آتش را به خود جذب می‌کند، منطبق گردد و شمعی که کودک خودش در دست دارد تا با آن به سمت نور بزرگ راهی شود بر اراده، همت و نور کم‌سو و تازه شکوفا شده نفس طالب دلالت دارد.

طبقه‌بندی نور به مثابه آگاهی در شدت و ضعف آن توسط سهروردی چنین بیان شده است: «فَلِلْمُبْتَدِی نَوْرٌ خَاطِفٌ وَّ لِلْمُتَوَسِّطِ نَوْرٌ ثَابِتٌ وَّ لِلْفَاضِلِ نَوْرٌ طَامِسٌ وَّ مَشَاهِدَةٌ عَلَوِیَّةٌ» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۵۰۱/۱). نور خاطف (کم‌سو و زودگذر) برای مبتدیان، نور ثابت برای متوسطان (نورسکینه) و نور طامس برای فاضلانی است که به بارگاه تجرید ره یافته‌اند. این سه مرتبه از نور یادآور نور شمع، نوری که در ابزار موسی (ع) و فرد راهنما دیده می‌شود و نور خورشید که در دل آشنا روشن می‌گردد، می‌باشد.

۶. نمادهای مطرح شده برای جوانمردان سیفی و سلحشور

در میان فیتیان سیفی با نمادهایی سلحشورانه مانند: گرز، عمود، تبر، کارد، تیغ و سپر مواجه هستیم اما در رساله‌های رمزی شیخ سهروردی ابزار سیفی طوری دیگر مطرح می‌شود: استفاده از /اسب فکرت در رساله روزی با جماعت صوفیان به عنوان وسیله‌ای جنگاورانه برای سالک راه استفاده می‌شود تا تنها تدبیر و عقل چاره‌اندیش او در طریق فطرت، برجسته نشود؛ چابکی و سرعت اسب به عنوان نشانی از عنایت و توجه خاص حق بر سالک نیز آشکار می‌گردد؛ چنان‌که محتوای سخن شیخ اشراق را چنین می‌بینیم:

دیده سیر بین... با ترک دنیا است و ناهل از آن ناگاه است؛ لذت خلوت و تبدیل هستی به نیستی با اسب فکرت می‌انجامد در میدان غیب (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۵۰/۳).

/اسب فکرت هم بر نماد سلحشورانه اشاره دارد هم رمز صوفیانه را مطرح می‌کند. از آن جا که با فکرت آمیخته گشته است، اندیشیدن در معنا و عالم غیب، لذت خلوت و تبدیل هستی به نیستی را به ارمغان می‌آورد. در نظر داشته باشیم این ترکیب بر مبارزه اندرونی و نفسانی بیشتر اشارت دارد.

فتوت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مهدیه سیدنورانی) ۱۹۱

رساله صفیر سیمرخ از وقت حرب سخن می‌گوید و آن را وقت التقاء مردان تعبیر می‌کند و در ادامه، روایت میدان کارزار و جنگ را به سوی اتصال به احوالات قدسی می‌کشاند و مشاهده صفوف ملاء اعلا را مطرح می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۸: ۳ / ۳۲۰-۳۲۱)؛ گویی سهروردی امتداد جنگ را در عوالم بالا در نظر می‌گیرد و آن را جایگاهی متعالی، پرهیبت و باارزش تلقی می‌کند. بنای اهمیت جنگ در تفکر وی، سنت‌ازلی تقابل نور و تاریکی است؛ از این رو رسم جنگیدن و واقعه مبارزه، درست، اصیل و حقیقی قلمداد می‌شود و غایت‌نورانی آن در جهانی متعالی میان صفوف نیکان و روشنان مشاهده می‌گردد. التقاء مردان نیز بر همین اساس مطرح می‌گردد.

شیخ در ادامه، تاختن با اسب را هیبت‌گون نشان می‌دهد که موجب رفتن به صفوف قدسیان می‌شود. تاختن با اسب در این جا شجاعت و دلاوری جنگ‌جو را نیز به تصویر می‌کشد. اسب هم نمادی بر وجه دلاوری و تیزگی سلحشور به عنوان یک فضیلت برای او تعبیه می‌شود هم در مرتبه‌ای باطنی خطورات سریع رحمت رحیمیه حق را بر قلب سلحشور صاحب دل توصیف می‌کند.^۴ میدان مبارزه در این‌سطور با میدان مراتب متعالی درهم آمیخته شده است و می‌توان فعل جنگیدن را نه تنها آفاقی بلکه انفسی و باطنی نیز قلمداد کرد. در اصل، مبارزه آفاقی سایه‌ای از مبارزه دائمی میان دو وجه متقابل قرار می‌گیرد.

۷. نقش تعلیم‌دهندگی جبریل در علوم و مهارت‌ها

نقش جبریل به عنوان اعطاکننده و راهنما در علم و مهارت میان فتیان پررنگ است. در آیین تشرّف ختمی مرتبت (ص) به جرگه فتوت، جبریل است که تراشیدن سر و پوشاندن خرقه بر وی را عهده‌داری می‌کند و ختمی مرتبت (ص) او را در آیین نوشاندن نمک‌آب به امیرالمؤمنین (ع)، اخی خطاب می‌نماید.

در فتوت‌نامه سلطانی نیز ابزارهایی مانند: خرقه، کمان، تیر و کارد مستقیم از جانب جبریل آورده و تعلیم داده می‌شوند. واسطه‌گری جبریل در تعلیم کمان‌داری به آدم (ع) برای رهاشدن از مرغانی که زمین زراعتش را خراب می‌کردند و یا در تعلیم جامه‌ساختن به حوا که چگونه پشم گوسفند را بریسد و آدم (ع) چگونه آن را ببافد، مشاهده می‌شود (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۲۶۰ و ۱۵۴: ۲۶۱).

تعلیم این مهارت‌ها در روایات رمزی شیخ اشراق بر عهده سیمرخ است. سیمرخ نیز به عنوان آموزگار همانند جبریل از یک سو نماد خورشید محسوس و طبیعی در فلک چهارم قرار می‌گیرد و از وجهی نماد خورشید معقول به عنوان مظهر تام نور الانوار که فیض را به تمامی

عوالم می‌رساند (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۶۱-۲۶۲). از این رو حرکت جبریل و رفت و آمد آن میان عوالم، بیانگر همین نمادهاست؛ یعنی در وجهی، زمینی یا ناسوتی است و در وجهی عقلانی، ملکوتی یا جبروتی.

در *رساله عقل سرخ* می‌خوانیم «هر زمان سیمرغی از درخت طوبی به زمین می‌آید و آن که در زمین بود، منعدم می‌شود»؛ این توصیف آشکار می‌کند که فیض، همیشگی و مدام است. نقش دیگر سیمرغ در این رساله، یاریگری او به زال است در صنعت زره‌سازی برای حمایت رستم در مقابل اسفندیار. گرچه این زال است که زره و خوئ می‌سازد اما خاصیت آینه‌گون بودن سیمرغ است که زره رستم را درخشان جلوه می‌دهد. هرچند حقیقت زره، دل‌صیقل‌یافته رستم است و پاکی دل در این صنعت با فضیلت جوان‌مرد سلحشور آمیخته گشته، اما منشأ ساختن صنعت در این روایت سیمرغ را نشانه می‌گیرد، چنان‌چه می‌خوانیم:

زال پیش سیمرغ، تضرع‌ها کرد... سیمرغ آن خاصیت است که اگر آینه‌ای برابر سیمرغ بدارند هر دیده که در آن آینه نگرَد، خیره شود... زال جوشنی از آهن ساخت جمله مصقول... رستم را از برابر سیمرغ در میدان فرستاد... (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۳۴/۳).

رساله صفیر سیمرغ نیز خصوصیات سیمرغ را شفا دهندگی و علاج امراض می‌داند چنان‌که نشأت همه علوم و نقوش را نیز از وی می‌داند. این سرچشمه بودن بنابر ویژگی مکانی او یعنی قرار یافتن در کوه قاف است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۳۱۵/۳). در حقیقت مکان سیمرغ (جبریل) مکانی بلند و دور از تعلقات بشری است؛ گویی بر تمامی اقلیم ناسوتی سلطنت دارد.

رساله آواز پر جبریل با وجود این که نقش جبریل را در اعطاء مهارت‌ها و علوم می‌داند اما در این جا تعهد و نقش او در بالاترین مرتبه تعلیم و بخشندگی یعنی آموختن کلمه و هجاء الهی معرفی می‌شود و سپس مرتبه پایین‌تر از آن که آموزش علم ابجد است، بیان می‌گردد. در ابتدا این تعلیم به عنوان یاد دادن هجایی عجیب و ملکوتی بر لوح شاگرد (قلب یا دل نوآموز) نقش می‌بندد که آن هجا را هر صورتی که می‌خواهد، می‌تواند بداند و هر که بر احوال این هجا آگاه می‌گشت، متانت و شرف بر او حاصل می‌شد؛ سپس آن تعلیم به شکل ناسوتی و زمینی به صورت تعلیم علم ابجد درمی‌آید. گویی جبریل القای خصایل و فضایل نفسانی یعنی متانت و تواضع را که در پیوند با خصایل جوان‌مردی است، تعلیم می‌دهد. سهروردی در همین رساله می‌آورد که: تمام آن‌چه که در ربع عالم مسکون است، از پر جبریل است (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۱۶/۳-۲۱۷) و در چند سطر بعد، از انشعاب کلمه کبری در پدید آمدن کلمات بی‌نهایت صغری سخن می‌گوید. این کلمات همان انشعاب نور حقیقی است

فتوت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مهدیه سیدنورانی) ۱۹۳

که بواسطه جبریل متنزل گشته و بی‌نهایت کلمه یا نور را می‌پراکند. محل صعود و بازگشت آن‌ها نیز همان قریه ربوبی است: بی‌زمان و بی‌مکان. سهروردی در این رساله ارواح آدمیان را نیز بنابر حدیث فطرت: «يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ» از جبریل می‌داند (همان، ۲۱۷-۲۱۸). این حدیث نقش وساطت جبریل یا سیمرغ را حتی در اعطای ارواح آدمیان می‌داند و این یعنی فتوت و بخشش جبریلی.

جایگزین نقش جبریل - سیمرغ در حالت بشری، شیخ است. در برخی از رسایل سهروردی هم چون رساله فی حالة الطفولة شیخ نقش طبیبی را ایفا می‌کند که به مداوای بیماری قلبی (قلب معنوی) می‌پردازد و شربت‌هایی معنوی به بیمار می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۱۶/۳).

هم چنین است رساله الأبراج یا کلمات ذوقیه (منسوب به سهروردی) که مخاطب را با شیخی روشن‌تر و زیباتر از بدر در بلاد ثبات و تمکین مواجه می‌کند که مبلّغ وحی و الهامات به انبیاء و اولیاست. در این جا نیز شیخ به مثابه جبریل تمامی حرفه‌ها و علوم را از جانب خود می‌آموزاند. شهر تمکین و بی‌تغییر، عالم مجردات و عقولی است که بی‌زمان و بی‌مکان خود را وصف می‌نماید و گویی با همان قله کوه قاف - جایگاه سیمرغ در پیوند است؛ «فإذا قطعت هذه المنازل و عبرت هذه المراحل وصلت إلى بلاد الثبات و التمكن. فأول ماتری شیخ الکبیر القدر، أحسن و أنور من البدر» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۴۶۹/۳ - ۴۷۰).

رساله روزی با جماعت صوفیان نیز نقش طبیب را ایفا می‌کند و به درمان درد معنوی شاگرد که نداشتن چشم سر است، می‌پردازد. استاد نه تنها داروی اعتدال اخلاط (به عنوان دارویی مادی و جسمانی) را بر شاگرد تجویز می‌کند بلکه از خصلت توکل به شکل ابزار هاون همراه با شوق و رغبت برای از بین بردن اخلاط به عنوان موانع مادی راه برای مداوای شاگرد استفاده می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۴۸/۳). هاون توکل هم بر ابزار قولیان تاکید دارد هم خصلت توکل در طریق سالک را نشان می‌دهد و با روایت نمادین سر تراشی ختمی مرتبت (ص) در فتوت نامه / امیر المؤمنین همسوم می‌شود: آن هنگام که جبریل تیغ از وسط سر رسول (ص) کشید و گفت: بسم الله، توکلت علی الله و السلام علیم علیه رسول الله و الله اکبر، (فتوت نامه / امیر المؤمنین، ۱۳۹۳: ۲۲۲-۲۱۹). تراشیدن میانه سر، اشارتی است از رها کردن تمامی متعلقات و نظام‌های علی و معلولی و توکل نمودن بر نقطه مرکزی حق. از این رو رفتار ختمی مرتبت (ص) به عنوان سرسلسله جوان مردان اسلامی، رواج طریق توکل است که تمامی اسباب و علل را با توکلت علی الله از بین می‌برد تا تنها مرکزیت حق بماند.

اما در این میان عمر سهروردی تنها فتوت‌نامه‌نویسی است که واژه «فتوت» را بر مبنای کلمه «فتوی» مطرح می‌کند و خصایل آن را بنابر سه حرف «ف»، «ت» و «و» استوار می‌نماید.^۵ از میان بیست و پنج خصلتی که وی برای واژه فتوت مطرح می‌کند، «توکل» یکی از ویژگی‌های مرتبط با حرف «ت» است (سهروردی الف، ۱۳۵۲: ۱۱۷-۱۲۰).

استفاده از ابزارها فضایی برای داوطلب و سالک جوانمرد ایجاد می‌کند تا با استفاده از آن نه تنها مهارت زمینی را افزون نمایند بلکه آن خصلت را در خود ملکه کرده و به خصلتی بالاتر تبدیل گردانند و سرانجام به مقرّ پرطراوت و آرامِ فطرت بازگشت نمایند و خصلت وفا و تعهد بر پیمان را در خود تثبیت کند.

۸. ارتباط عشق و حزن با خصایل و ابزار جوان مردان

عشق خاصیتی قلندروار دارد؛ ملامت و ناکامی را می‌خرد و در افزایش تیزنگی و پُرش به سمت قلمروی حُسن را اعطای کند. شیخ دیگر کیفیات عشق را در قصّه حقیقت عشق چنین بازگو می‌کند: سیاح است و صوفی‌ای مجرّد، دیرینه‌ای است جوان، بی‌برگ است اما پشتوانه‌ای بزرگ دارد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۳/۲۴۵). وصف تیزنگی عشق و ویژگی جوانی او با فضیلت شجاعت، دلیری و چابکی جوان مرد فتی هم‌خوانی دارد و پیرگونگی او حاکی از قدمت و نزدیکی اش بر قلمرویی دیرینه و ازلی یعنی قلمروی حُسن و فطرت است. اگر عشق را با ابزار جوان مردی مورد تطبیق قرار دهیم، می‌تواند با کمر بند (شد)^۶ و سروال به عنوان دواصل از پوشش‌های جوان مردان منطبق گردد. از این رو که عشق، ملامت را به جان می‌خرد و از خلق دست‌گیری می‌کند؛ در حقیقت، عشق کمر بند خدمت می‌بندد (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۲۰۱) تا بتواند خود را به اقلیم حُسن نزدیک نماید و با سروال هم‌مسیر است چون با پوشیدن این جامه، جوان مرد نه تنها حیا و شرم را در خود تقویت می‌کند بلکه از آن جاکه سروال اساسی‌ترین پوشش جوان مردان به حساب می‌آید او را به فردی عملگرا و راهرونده در طریق فتوت تبدیل می‌گرداند (همدانی، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۷). سیاح بودن عشق حکایتی است از قدم‌گذاران سالک جوان مرد در طریق فتوت که سرانجامش نور فطرت است.

و حزن که خصلت تواضع، صبر و گوشه‌نشینی را آشکار می‌کند، می‌تواند با ابزار پهلوانی فتوت یعنی سپر حلم و صبر هم‌راستا گردد.

فتوت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مهدیه سیدنورانی) ۱۹۵

در فتوت‌نامه سلطانی از انواع سپرها برای سلحشوران جوان‌مرد، سخن گفته می‌شود و آن‌ها را در حالات و صفات مختلفی بیان می‌کند. هم‌چون: سپر قدر که در امان بودن مقابل مقهورات الهی را باز می‌تاباند یا سپر حذر که مقابل با زخم تیر و شمشیر است؛ سپر حلم که بر خشم و غضب روبه‌رو می‌گردد و سپر صبر که با بلا، مواجه می‌شود (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۳۵۵). نقش حزن در روایت شیخ اشراق به عنوان سپر صبر و قدر در مقابل بالای از دست دادن یوسف بر یعقوب متجلی می‌شود.

۹. اخلاقیات و خصایل

با وجود این‌که واژه جوان‌مردی به فرد صاحب‌مروت، شجاع، وفادار و باتقوا گفته می‌شود (Ridgeon, 2011: 1) اما برخی از فتوت‌نامه‌ها چهار خصلت محوری را برای جوان‌مردان قائل می‌شوند که شامل عفت، شجاعت، حکمت و عدالت است. هریک از این چهار خصلت، دو ویژگی را ایجاد می‌کنند که هر خصلت ابتدایی پله‌ای است برای خصلت کامل‌شده بعدی؛ چنان‌چه از عفت: توبه و سخا زاییده می‌شود؛ شجاعت: تواضع و امن را آشکار می‌کند؛ حکمت: صدق و هدایت را متجلی می‌سازد و از عدالت: نصیحت و وفا ظاهر می‌گردد. (کاشانی، ۱۳۶۹: ۲۳۴، آملی، ۱۳۵۲: ۶۷؛ سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۵).

ذکر این خصایل در سخن شیخ اشراق هم بر فضایل پیران و شیوخ بنا شده است هم بر خصلت صوفیان و قلندران. او البته تمامی استنادات خود را بر حدیث نبوی و شرایع اسلام بیان می‌دارد: *رساله فی حاله طفولیه* می‌گوید: نعمت، جاه و مال، حجاب مردان است، تا دل با مثال این مشغول باشد، راه بیش نتوان بردن. هر که قلندری‌وار از بند زینت و جاه برخاست او را عالم صفا حاصل آمد.

(سهروردی، ۱۳۸۸: ۳/ ۲۵۹). از آن‌جا که این رساله رمزی از جست‌وجوی آغازین طالب نوآموز و تازه‌وارد در یافتن نور حقیقت سخن می‌گوید، مقدمه رسیدن به صفای قلب با کوشش قلندرگونه مطرح می‌شود. عبدالرزاق کاشانی در رده‌بندی اخلاقیات جوان‌مردی، هنگامی که از صدق سخن می‌گوید حاصل این راست‌گویی را که هم در نیت هم در قول و هم در فعل است، انشراح قلب و تنور صدر می‌داند، از این‌رو صداقت جوان‌مرد که ناشی از حکمت است در نهایت به قلب رسیده و صفای آن را موجب می‌گردد (کاشانی، ۱۳۶۹، ۲۵۲-۲۵۱).

آواز پر جبریل نیز از پیر خو بروی نشسته بر صفة سخن می گوید که از انصاف و حسن خلق بهره مند بوده و بر سلام کردن سبقت می نماید. (سهروردی، ۱۳۸۸/۳: ۲۱۰). این ویژگی ها بیانگر نوعی اعتدال در نفس و تواضع در رفتار پیر و مابقی پیران است و با فضایل جوان مردان و استادان آن ها مرتبط می شود.

بستان/القلوب حدیث «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ» را از جانب رسول (ص) به میان می کشد و متخلّق شدن به صفات حق را عمل کردن بر:

۱. معرفت فرائض و سنن شرعی

۲. معرفت نفس

۳. معرفت حق می داند. در حقیقت فرائض شرع و سنت های آن مقدمه ای برای صحت نفس می شوند که آگاهی از قوای ظاهری و باطنی نفس را موجب می گردند. این قوا چونان لشکریان خیر و شر، صاحب نفس را از مقابله و رویارویی میان شان، آگاه می کنند و او را به سرچشمه از کجا آمده ای و به کجا بازمی گردی، متوجه می سازند تا هر از گاهی خود را به آن عالم رساند و بر آن پیوند خورد. (سهروردی، ۱۳۸۸/ج ۳: ۳۹۰-۳۹۴). عمل و رفتار در این بیانات، مرکبی می شود که فرد با آن بالا رفته و به حق نزدیک می گردد.

و در این جاست که سهروردی خصایل جوان مردانه هم چون: راست گفتن، زبون داشتن نفس، تواضع پیشه کردن، حسد بردن، مشفقانه بر مردم نگرستن چنان که آنان برادران و خواهران تو اند (سهروردی، ۱۳۸۸/۳: ۴۰۰) را دارای اثری عظیم می داند و این توصیفات حاکی از رفتار متعهدانه با نفس و خلق است که مبارزه جاودانی جوان مرد را به تصویر می کشاند. در تمامی خصایل ذکر شده از جانب شیخ اشراق، فضایل، میان سه مرتبه در گردش است:

مرتبه حق که عالی ترین مراتب است؛

مرتبه نفس و آگاهی از آن که میدان جدال میان قوای ظاهر و باطن است

و مرتبه خلق که با احترام، رفق و شفقت شکل می گیرد.

فتوّت نامه شمس الدین زرکوب مرتبه حق را فتوّت خاص الخاص می داند یعنی به جای آوردن فرموده های حق و متخلّق شدن به اخلاق الهی؛ فتوّت خاص را مرتبط با انبیاء و اولیاء؛ یعنی حق انبیاء و اولیاء را نگاه داشتن و تبعیت از رسول (ص) کردن در قول، فعل، حال و در عادات و عبادات و اخلاق؛ و فتوّت عام را نگاه داشتن حق تمامی موجودات می داند (زرکوب، ۱۳۵۲: ۱۸۲-۱۸۰). این سه گانه با سه معرفتی که سهروردی، عمل نمودن بر آن را موجب متخلّق شدن به

فتوت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مهدیه سیدنورانی) ۱۹۷

اخلاق الهی می‌داند، همسو است. در حقیقت این معارف تنها معارف نظری نیستند بلکه چون در عمل و رفتار تحقق می‌یابند، صاحب معرفت را به صاحب عمل تبدیل می‌نمایند و او را چونان فتی و جوان‌مرد در نظر می‌گیرند.

زرکوب در ادامه، جوان‌مرد را چنین می‌نگرد: جوان‌مرد باید ناشایستگی‌های نفس را به شایستگی‌های آن تبدیل نماید:

حرص، حسد، حقد، بغض، تزویر، نفاق، ظلم، خیانت، کسالت، شهوات، خست، بی‌وفایی، بی‌حیایی، وقاحت را به سخاوت، شجاعت، وقار، عزت، حیا، شفقت، زهد، تقوی، ایثار، امانت، تواضع، صدق، احسان، صبر، خدمت، شکر و رضا مبدل کند (زرکوب، ۱۳۵۲: ۱۸۴-۱۸۵). این خصایل در تناسب با خصلت‌هایی است که شیخ اشراق در پایان رساله *بستان‌القلوب* ذکر می‌کند.

۱۰. نمادهای مهم فطرت و قلب

شیخ شهاب‌الدین نه تنها تعبیری مختلف از فطرت و قلب در رسایل خود ارائه می‌کند بلکه مستقیماً به آیه فطرت نیز اشارتی نمی‌نماید. اگر بخواهیم تعریف فطرت را در سطرهای رمزی سهروردی مشاهده نماییم با این تعریف مواجه می‌شویم:

«يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ» و نقش جبرئیل هم‌چنان در این سخن هویدا و پررنگ می‌باشد. شیخ از نفخه دمیده شده در آدم (ع) می‌گوید و آن دم را فطرت، کلمه و روح می‌خواند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۱۸/۳). او در رساله *صفیر سیمرغ* فطرت انسانی را با وجود کثرت جوارح هیکل، نقطه‌ای می‌داند که لایق و شایسته افق قدسی است و تنها یکی از میان این همه ترکیب، مستعد ترقی می‌باشد. (سهروردی، ۱۳۸۸: ۳۲۷/۳).

رساله *مونس العشاق* نیز از حبه‌القلب سخن می‌گوید که چونان دانه‌ای است در انبارخانه "الارواح جنود مجتدة" در باغ ملکوت؛ و باغبان ازل و ابد به خودی خود آن را تربیت می‌کند. این دانه با آب علم «و جعلنا من الماء كلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» و نسیم حق «إِنَّ اللَّهَ فِي آيَاتِهِ دَهْرٌ كَمِ نَفْحَاتٍ» تغذیه می‌شود از این رو طراوت و شادابی می‌یابد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۸۸/۳).

در میان این سه سند، تعبیر روح، کلمه و نقطه برای فطرت و دانه برای قلب مشاهده می‌شود. شباهت‌هایی میان این تعبیر از قلب و فطرت وجود دارد که کارکرد هریک را به دیگری نزدیک می‌کند و بیان می‌دارد که فطرت و قلب، هردو یک اقلیم‌اند. اگر بر تعریف

آغازین فطرت که دمیدن در آدم (ع) به واسطه جبریل است بیندیشیم، متوجه می شویم سهروردی، نفخه وارد شده بر آدم (ع) را در رساله آواز پر جبریل، روح و کلمه و البته فطرت می خواند. در حقیقت شیخ اشراق در این سخن، فطرت را با نور فطرت متصل نموده و آن دو را از هم جدانشدنی می بیند. بدین معنا که فطرت را در رده فاعلی روح و کلمه قلمداد می کند. این تعریف همانند تعریف فطرت از منظر عبدالرزاق کاشانی است که از نور فطرت سخن می گوید و تأیید آن بر قلب جوان مرد را موجب زدودن تاریکی های نفس می داند (کاشانی، ۱۳۶۹: ۲۲۳). این در حالی است که رساله صغیر سیمرغ نیز تعریف فطرت را در مرتبه لیاقت، شایستگی و ترقی مشاهده می کند؛ یعنی فطرت همانند قلب، سرزمینی است پذیرنده که می تواند با تربیت و تذکار، پیشرفت و ترقی نماید. رساله مونس العشاق نیز تعبیر دانه را برای قلب/دل چنان بازگویی کند که در انبار ارواح محافظت می شود و در باغ ملکوت با دستان باغبان ازل، مستقیم و دائماً در حال پرورش است. این توصیفات برای دانه یا نقطه نهانی انسان، اشارتی دارد بر این که دل نیز همانند فطرت از محافظت ارواح - به عنوان انوار فاعلی که بر دل افاضه می شوند - برخوردار است و از طرفی مستقیماً تحت عنایت و رحیمیت حق به عنوان راهنمای اصلی و یگانه قرار دارد.

پس اگر تعاریف شیخ را ملا نظر قرار دهیم از دو وجه فطرت و قلب بیان می شود:

- یکی وجه اتصال به انوار فاعلی (ارواح و انوار قاهره)؛

- دیگری انفصال از آن که با هبوط و جداسدن از عالم مجردات در کثرات هیכלی و ناسوتی گم می شود و نیاز به هدایت و راهنمایی دارد.

دل شایسته و آشنا به حقیقت در رساله فی حالة الطفولية نماد نور فطرت است: دل چونان شمعی است که از دور آتش به خود می پذیرد و شعله ور می شود. نور در فتیله روغن دار می گیرد نه در فتیله تر و فتیله روغن دار یعنی آن که شایستگی و قابلیت پذیرش نور را داراست. دل نااهل نیز فتیله ای است که به جای روغن، آب بر آن است پس هرچه آتش به نزدیکش رسد، افروخته نگردد. (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۵۵/۳). همان طور که گفته شد شمع از ابزار جوان مردان شربی است و در معنای دل سوزی و محبت با قلب/دل آدمی مرتبط می شود. (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۳۷۶).

در حقیقت فطرت/دل جایگاهی نهانی است که نه تنها از خود آگاهی برخوردار است بلکه قابلیت و شایستگی پرورش، هدایت و صعود را نیز داراست. در سطور بعدی نماد ماه در این پذیرندگی و قابلیت، نقش خود را ایفا می کند:

فتوت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مهدیه سیدنورانی) ۱۹۹

در رساله کلمات ذوقیه یا رساله الأبراج (منسوب به شیخ اشراق) نماد ماه را به جای قلب مشاهده می‌کنیم. ماه عاشقی مسکین است که رو به خورشید دارد و با سرعت، منازل را می‌پیماید تا از حضيض هلال و ش خود به اعلای بدریت رسد:

«و من ذات العاشق المسکین التوجه الى جناب معشوقه... فلهذا صار القمر سريع السير... و يسير سيرا حثيثا حتى يرتقى من حضيض الهالية الى اوج البدرية... فإذا قارب المقابلة، انعكست الى ذاتها الشعة الشمسية... و استنار بأشعتها بما كان مقتماً. فنظر الى ذاته فما كان منه شيء خالياً من أنوار الشمس، فقال: «أنا الشمس! فأبوزيد... و الحلّاج و... من أصحاب التجريد، كانوا أقمار سماء التوحيد» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۴۶۵/۳).

از این رو ماه نوعی سیاح است؛ سیاح وجود و خارج کننده موالید از قوه به فعل و نگاه بان نشانه‌های حق. اخوان تجرید و عارفانی واله هم‌چون بایزید و حلاج نیز به قمرهایی تعبیر می‌شوند که نور بر زمین قلب آن‌ها تابیده و با زبان حق سخن می‌گویند. «الله الذي انطق كل شيء» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۴۶۵/۳).

ماه، ظرفی بی‌نور یا مستنیر است که در رویارویی با خورشید نور می‌پذیرد و همانند آینه یا بلوری، نقش ایفامی کند و نمادی بر پذیرندگی، خلوص، پاکی و انعکاس‌دهندگی می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۴۷/۳).

ماه بودن قلب در مقام قابل بودن اوست در مواجهه با نور فاعلی خورشید. ماه چونان صاحب دلی بیان می‌شود که با تبدیل کردن خصایل خود به خصایل خورشید، شباهت خویش را به نور فاعلی نزدیک‌تر می‌کند. در حقیقت ماه هم‌چون جوان مردی در صدد تبدیل شدن از حالت صاحب نظری به صاحب عملی است. از این وجه، نفس خود آگاه و ناطق، همان قلب/فطرت نورانی است که مستقیم نور خود را از انوار ارواح مجنّده و بالاتر یعنی نور حقیقی دریافت می‌کند.

رساله الواردات و التقديسات نیز نفس را آینه حق می‌داند: «النفسُ مرآةُ الله» و می‌گوید: جز در آینه فردانیت، صورت فردانیت ظاهر نگردد. «لا تَظْهَرُ صُورَةُ فردانيةٍ إِلَّا في مرآةِ فردانيةٍ» (سهروردی، ۱۳۹۸: ۵۵).

۱۱. قلمروی فطرت و یاران آن

رساله عقل سرخ ۵ نماد برای اقلیم فطرت در نظر می‌گیرد:

- **ولایت مرغان** و هجرت از آن ولایت به این ولایت تنگ‌اسیری و بازگشت مجدد به آن ولایت است. "آن" ولایت مکانی دوردست از عالم ناسوتی و بشری را نشان می‌دهد. گویی در "آن" ولایت پرواز، طیران و عروج رخ می‌دهد؛
- **کوه قاف** که جایگاه خلاصی از بند است. آن‌جا که پیش از این، آن‌جا بودی و پس از این نیز عاقبت به شکل اول خود بازخواهی گشت. این بازگشت، رجعت به سوی فطرت و به دوره عهدالستی است و نوعی رهاشدگی از کالبد، دور شدن از این ولایت (ناسوت) و اقلیم آغازین مرغان را نمایان می‌سازد؛
- **درخت طوبی** که آشیان سیمرخ (جبریل) است و درخت همه تخمگ، همه میوه و درخت حیات را نشان می‌دهد زیرا تمامی هستی‌ها از اوست و از آن‌جا که آشیان سیمرخ است، سیمرخ نیز تمامی هستی‌ها و کلمات را می‌پاشاند و تنزل می‌دهد. *فتوت نامه/امیر المؤمنین* استفاده از چهاربرگ درخت طوبی را در خرقة پوشی نمادین ختمی مرتبت (ص) توسط جبریل به صورتی نمادین ذکر می‌کند (*فتوت نامه/امیر المؤمنین*، ۱۳۹۳: ۲۱۹-۲۲۲). چهاربرگ این درخت پیوند میان مراتب برین با زیرین است. چنان‌که ریشه‌ها و شاخه‌های درخت، بیانگر سیطره داشتن در طبقات متعالی و سافل‌اند، پوشش ختمی مرتبت (ص) نیز پیوند دهنده اعلا و اسفل را بازگویی کند. در حقیقت نقش اصلی ختمی مرتبت (ص) در افشاندن نور محمدی است که فیضش بر تمامی مراتب، گسترده می‌گردد. *رساله عقل سرخ* این پرتوافشانی را در نقش جبریل یا سیمرخ که آشیانه‌اش بر این درخت است، اجرا می‌کند؛
- **چشمه زندگی** که ریختن آب این چشمه بر سر و یا غسل کردن در آن، محدودیت‌های حواس (ظاهری و باطنی) و تنگنای بدن را از میان برمی‌دارد. قلمرویی امن است، زیرا فرد رسیده به آن از زخم تیغ هراسناک مرگ ایمن می‌گردد و جاودانگی بر او اعطای می‌شود. این چشمه در ظلمات واقع است و تاریکی چشمه، حاکی از امری مخفی و پنهانی است. وسیله رفتن بدان‌جا پای‌ابزار است و فضیلت مرتبط با آن توکل. روشنایی چشمه از آسمان گرفته می‌شود، همانند نور فطرت که از عالم عقول سرچشمه می‌گیرد. چشمه حیات نه تنها بر زنده شدن اشارت دارد بلکه از آن‌جا که مخفی و به دور از دیدگان بنا شده است، ظرفی قابل و پذیرنده را برای روشن‌شدگی و آگاهی بیان می‌دارد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۳/ ۲۲۹).

فتوت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مهدیه سیدنورانی) ۲۰۱

رسالة الأبراج از عبارت اخوان تجرید که لقبی است برای عارفانی واله چونان بایزید و حلاج یاد می‌کند و رهایی، سبک‌بالی و تأیید نورالاهی بر آنان را نمایان می‌سازد؛ چنان‌که ماه‌های آسمان توحید نیز از توصیفات آنان به حساب می‌آید:

اعلموا اخوان التجريد - ایدکم الله بنور التوحيد - أن فائدة التجريد سرعة العود الى الوطن الاصلی و الإتصال بالعالم العلوی (سهروردی، ۱۳۸۸: ۴۶۲/۳).

تجرید در این لقب شتاب در بازگشت به موطن حقیقی و اتصال به عالم اعلا بنا بر شاهد مثال این توصیف حدیث ختمی مرتبت (ص) «حَبَّ الْوَطَنِ مِنَ الْإِيْمَانِ» است که با آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» (فجر: ۲۷-۲۸) مرتبط می‌شود. این بازگشت، بازگشتی فیزیکی و افقی نیست بلکه رجعتی متافیزیکی، عمودی و صعودی را به همراه دارد. این جاست که شیخ اشراق، کعبه‌ازل را به عنوان بالاترین مرتبه در بازگشت کامل انسان به سوی فطرت، بیان می‌دارد:

ثم اعبر الى كعبة الازل، و قل «أني وجهتُ للذي فطر السماوات و الارض» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۴۶۴/۳).

کعبه‌ازل، پیمان و عهد ازلی را در مرتبه فطرت بیان می‌دارد و با کوه قاف و جایگاه سیمرغ هم‌رتبه می‌شود زیرا از تمامی تعلقات و غبار کثرات به دور است.

در حقیقت سهروردی اخوان تجرید را واصلان به مرتبه فطرت و نور عقل می‌داند که خواهان محو شدن در نور حقیقی‌اند. اینان همان مرتبه شریبان جوان مردند که روبه سوی فاعل و مبدأ فطرت دارند. استناد شیخ به آیه «أني وجهت وجهي للذي فطر السماوات و الارض» (انعام: ۷۹) نیز از این روست.

ما این اقلیم آباد را در رسالة فی حقیقة العشق نیز مشاهده می‌کنیم:

دانه قلب را باغبان ازل و ابد از انبارخانه «الارواح جنود مجنّدة» در باغ ملکوت «قل الروح من امر ربي» (اسراء: ۸۵) نشاندده است و به خودی خود آن را تربیت می‌فرماید. آب علم «وجعلنا من الماء كل شيء حي» (انبیاء: ۳۰) و نسیم «إن الله في أيام دهر کم نفحات» از یمن یمین الله به یاری حبه القلب می‌رسد تا صدهزار شاخ و بال روحانی ازو سرزند. پس دانه قلب را کلمه طیبیه و شجره طیبیه گویند: «ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة»

(ابراهیم: ۲۴) و از این شجره عکسی در عالم کون و فساد می افتد که آن را ظل خوانند و بدن و درخت منتصب القامه نامند (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۸۸/۳-۲۸۹).

دانه قلب در مکانی به نام «باغ» و به خودی خود از سوی باغبان ازلی و بی زمان رشد می کند. باغبان، قلب را چونان دانه ای در این مکان سرسبز باغ ملکوتی - یعنی در فضایی بالاتر از سرسبزی محسوس قرار دارد، پس این سرسبزی هیچ گاه به زردی و خشکی نمی گراید؛ از طرفی دانه مستقیماً با انگشتان باغبان ازلی «قلوب العباد بین اصبعین من اصابع الرحمن..» کاشته می شود پس تأکید بر جاودانگی، ثبات، دست نخوردگی، سرسبزی و حیات قلب است.

بعد از کاشتن دانه، نوبت به روشنایی می رسد؛ ستون های نوری در این جا با سپاهیان ارواح (انبارخانه الارواح جنود مجتده) نمادینه شده اند. روشنایی خورشید ارواح، پاسبانی آن ها را به مثابه نورپردازان برای دانه، مشخص می کند. بعد از آن آب علم است که این دانه مقدس و پنهان را با استناد به شاهد مثال قرآنی: (وجعلنا من الماء كل شيء حي) آب یاری می کند. این شاهد نه تنها آب را موجب حیات قلبی می داند بلکه با تشبیه اضافی «آب علم» آگاهی را نیز در طراوت، رشد و زنده شدن قلب، دخیل می داند. سپس نوبت به نسیم می رسد که از جانب یمین است و همان نفحات الله را یادآور می شود. دانه قلب با تمامی عناصر ربعة ملکوتی تغذیه می گردد و سرانجامش تبدیل شدن به درخت پاک است که سایه آن بر ناسوت هیکل یا بدن انسان انداخته می شود.

قلب، درخت و کلمه باهم در یک مرکزیت قرار دارند. از قلب است که کلمه حقیقی می تواند با نفحه الله مرتبط شود. کلمه با نفس الله شکل می گیرد و نفس ربوبی یاری کننده رشد درخت قلب در شارستان وجود آدم است. یاریگری و هدایت الله که با واژه «باغ بان» بیان می شود، فتوت خداوند را از وجه عنایت، هدایتگری و بخشندگی او نشان می دهد.

نقش نمادین درخت نه تنها در سخنان تمثیلی شیخ اشراق به عنوان جایگاهی باطراوت، دست نخوردنی و استوار سیمرغ و هم چنین جایگاه سرسبز قلب بیان می شود بلکه به عنوان نمادی از فتوت نیز مطرح می گردد.

درخت فتوت از منظر شمایل دارای ریشه، تنه، شاخه ها، برگ ها و میوه ها است که هر کدام یادآور بخشی از فتوت است. فتوت نامه سلطانی درخت فتوت را شامل:

- بیخ درخت که محبت ختمی مرتبت (ص) است، می داند؛

فتوت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مهدیه سیدنورانی) ۲۰۳

- ساق و تنه درخت را که پیونددهنده ریشه به شاخه است و شجاعت و دلاوری را در اتصال به محبت رسول (ص) آشکار می‌کند، بازگومی‌کند؛
- شاخ آن را بردباری در نگاهداشت فضایل - برها - می‌بیند.
- برگ آن را پرهیزگاری و نشانی از حیات طیبیه می‌داند. سرسبزی و حیات بنابر تقوا و پرهیز از رذایل نفسانی حاصل می‌گردد و برگ، پاک‌دامنی جوان‌مرد از ناشایستگی‌ها را آشکار می‌کند.
- پوست آن را نشانه‌ای از پوشش، حیا و ادب می‌داند. پوست، پوششی است برای پنهان کردن اشتباهات و خطاهای خلق از جانب جوان‌مردان. اصل کرامت جوان‌مرد دیدن عیوب خود و نادیدن خطاهای دیگران است.
- میوه آن را سخاوت و کرم می‌داند چراکه بخشش و نثار فضایل اخلاقی در جامعه انجام می‌گیرد. (واعظ کاشفی سبزواری، ۱۳۵۰: ۲۸-۲۹).

۱۲. نتیجه‌گیری

فتوت به عنوان خطه‌ای خونین فداکردن خویشتن، وفاداری به عهد و پیمان ازلی و رسیدن به قلمروی سرسبز فطرت را به بار می‌آورد. جوان‌مردی و فطرت رابطه‌ای دوسویه دارند. گرچه جوان‌مردی را بیشتر در قالب مبارز و سلحشوری آهین جامه به تصویر می‌کشاند اما اساس او در مبارزه با رذایل نفسانی مشاهده می‌شود. دور از تصور نخواهد بود که عارفان - چنانچه باور شهاب‌الدین سهروردی نیز می‌باشد - در این جرگه لقب جوان‌مرد بر خود گیرند و بالاترین نمایندگان در مرتبه فتوت گردند.

از آن‌جاکه غایت جوان‌مردی و فتوت، رسیدن به جایگاه امن فطرت است، شیخ اشراق با اتکا به برخی از احادیث و آیات قرآنی، هم به تعریف فطرت می‌پردازد هم به شیوه سمبلیک از نمادهای گونه‌گون فطرت سخن می‌راند.

فتوت سهروردی غالباً بر فتوتی عارفانه و تجربیدی قرار یافته است که با مرتبه شربی در میان فتیان همسو می‌گردد. در نظرگاه شیخ، مبارزه و سلحشوری با نفس رخ می‌دهد و پهلوانی برای او رویاروی شدن با نفس و تاریکی‌های آن است. جنگ اصلی در میدان ملکوتی و میان دو حقیقت نور و ظلمت انجام می‌گیرد و عارف به مثابه جوان‌مردی عاشق، نشان داده می‌شود که

مراتب قولی و سیفی فتوت را در طریق خود طی می‌کند و موانع نفسانی و ناسوتی را از سر راه خود برمی‌دارد.

این فتوت عارفانه تاجایی پیش می‌رود که نقش عشق را در روایت مونس/العشاق برخورد می‌پذیرد و هم‌چون سپاه‌سالاری دلاور از اقلیم حُسن (فطرت) محافظت می‌نماید.

پی‌نوشت‌ها

۱. این فتوت‌نامه نوشته قلندران‌حیدری در دوران شاه سلطان‌سلیمان صفوی است که پیوند میان فتوت و تصوف را نشان می‌دهد.

۲. به او کبیر نیز می‌گویند؛ وی القابی دیگر هم‌چون: شیخ، مقدم، قائد، صاحب و رأس الفتوة را داراست؛ شرب نهر فتوت از او بوده، وی قدح بی‌واسطه نوشیده. او به منزله پدر است. (آملی، ۱۳۵۲: ۷۵).

۳. از جانب پیر قوم انتخاب شده و وظیفه‌اش تفتیش احوال فتیان و رفع خواسته‌های آنان بوده است (آملی، ۱۳۵۲: ۷۷).

۴. شاهد مثال این روایت را در مهریشت، کرده ۳، بند ۱۱ نیز مشاهده می‌کنیم: "او را رزم‌یاران می‌پرستند بر یال‌های اسپان درخواهندگان زور از بهر مرکب‌های گردونه..." اسب در این بندها نیز فیض‌آورمزدی را روایتگر است.

۵. یاء آخر را در نظر نگرفته است.

۶. اگر پرسند میان بستن چیست؟ بگوی: پیر مرشد اختیار کردن و قدم در شریعت و طریقت استوار کردن است" (سید جلال‌الدین حیدر، به کوشش: افشاری، ۱۳۹۳: ۳۰۳).

کتاب‌نامه

قرآن مجید.

آملی، شمس‌الدین محمد بن محمود، (۱۳۵۲)، *فتوت‌نامه* (مستخرج از *نفایس‌الفنون*)، تصحیح مرتضی صراف، مجموعه رسایل جوانمردان، انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران و شرکت انتشارات معین.

افشاری، مهران، (۱۳۹۳)، *فتوت‌نامه‌ها و رسایل خاکساریه*، انتشارات چشمه.

پورداد، یشتها، انتشارات انجمن زرتشتیان ایران، ۲ مجلد.

پورنامداریان، تقی، (۱۳۹۰)، *عقل سرخ، شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*، سخن.

فتوٰت و رموز آن در آثار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (مهدیه سیدنورانی) ۲۰۵

حبیبی، نجفقلی (۱۳۹۸)، *الواردات والتفديسات* شیخ/شراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مقالات همایش ملی حکمت اشراقی در پرتو آراء و آثار، مؤلف، مصحح و گردآورنده: فاطمه بستان شیرین، کاوه خورابه، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

حسن دوست، محمد، (۱۳۹۳)، *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۵ مجلد، چاپ دوم.

خلف تبریزی، محمد بن حسین (متخلص به برهان قاطع)، (۱۳۴۲)، *برهان قاطع*، به اهتمام محمد معین، کتاب فروشی ابن سینا، تهران، ۵ مجلد، چاپ دوم.

زرکوب، نجم‌الدین، (۱۳۵۲)، *فتوٰت نامه*، تصحیح و مقدمه مرتضی صراف: رسایل جوان مردان، مقدمه هنری کرین، انستیتیوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران و شرکت انتشارات معین.

سلمی، عبدالرحمن، (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار ابو عبد الرحمن سلمی*، نصرالله پورجوادی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۳ مجلد، چاپ دوم.

سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۶)، «*رسالة فی الفتوة*»، تصحیح قاسم انصاری، مجله معارف، سال چهارم، شماره ۳. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، *المشارع و المطارحات*، مجموعه مصنفات، مجلد ۱ و ۲، تصحیح هانری کرین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

----- (۱۳۸۸) *آواز پر جبریل*، مجموعه مصنفات، جلد سوم، تصحیح سیدحسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۸) *بستان القلوب*، مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسین نصر، جلد سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۸)، *رسالة الأبراج (کلمات ذوقیه)*، مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسن نصر، جلد سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۸)، *روزی با جماعت صوفیان*، مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسن نصر، جلد سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۸) *صغیر سیمرغ*، مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسن نصر، جلد سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۸)، *عقل سرخ*، مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسن نصر، جلد سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۸) *فی حالة الطفولة*، مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسین نصر، جلد سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۸)، *فی حقیقة العشق (مونس العشاق)*، مجموعه مصنفات، تصحیح سیدحسن نصر، جلد سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

----- (۱۳۸۸)، *هیاکل النور*، مجموعه مصنفات، تصحیح سید حسن نصر، جلد سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، عمر، *فتوت نامه اول*، (۱۳۵۲)، تصحیح و مقدمه مرتضی صراف در کتاب *رسایل جوان مردان*، مقدمه هنری کرین، انستیتوی فرانسوی پژوهش های علمی در ایران و شرکت انتشارات معین.

فتوت نامه امیرالمؤمنین، نسخه خطی ۳۴۷۸.

کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، (۱۳۶۹)، *تحفه الاخوان فی خصایص الفتیان*، مقدمه و تصحیح سید محمد دامادی، انتشارات علمی و فرهنگی.

کرکهری، درویش علی بن یوسف، (۱۳۵۲)، *فتوت نامه* (مستخرج از: *زبد الطریق الی الله*)، مجموعه رسایل جوانمردان، تصحیح مرتضی صراف، انستیتوی فرانسوی پژوهش های علمی در ایران و شرکت انتشارات معین.

واعظ کاشفی سبزواری، مولانا حسین، (۱۳۵۰)، *فتوت نامه سلطانی*، به اهتمام محمدجعفر محجوب، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

همدانی، میرسیدعلی، (۱۳۸۲)، *رساله فتوتیه*، تصحیح محمد ریاض، به اهتمام عبدالکریم جریزه دار، انتشارات اساطیر.