

مرام و مسلک لوطیان در دوره قاجار^۱

محمد رضا جوادی یگانه*

محمد رضا جعفرآقایی**، رضا مختاری اصفهانی***

چکیده

مقاله حاضر به بررسی اخلاق اجتماعی و آداب و رسوم لوطیان در دوره قاجار می‌پردازد. لوطی‌گری بخشی از زنجیره‌ای است که، در نظر، با فتوت آغاز می‌شود و در اصناف بازار و عیاری نمود می‌یابد. هرچند این نمود خارجی نیز در دوره‌هایی تحول و توسعه می‌یابد اما، در سرایش زوال، تبدیل به لوطیان می‌شود و در سده حاضر با ارجاع به متون مارکسیستی به لمپن‌ها تغییر شکل می‌دهد. برداشت‌های متفاوت و گاه معارض از اصطلاح لوتیان/ لوطیان وجود دارد: از لوت به معنای «پابره‌نه» تا لوط به معنای «منحرف». لوتی به معنای «دانش‌مستی» نیز برای ارجاع به بی‌نیازی لوطیان به کار می‌رود. در این مقاله، ضمن توضیح این برداشت‌ها، به اخلاق لوطیان پرداخته می‌شود و تمایز آنان با پِنطی‌ها ذکر می‌شود و به‌طور مشخص پوشش و اجزای لباس لوطیان، آداب لوطی‌گری، لهجه و زبان لوطیان، بازی‌ها و سرگرمی‌های آنان، و نام‌های لوطیان بررسی می‌شود. در پایان مقاله، از مراسم مذهبی لوطیان بحث می‌شود و روایتی از هم‌چشمی‌های لوطیانه در مراسم عزاداری محرم و زدوخوردهای آنان ارائه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: لوطیان/ لوتیان، عیاران، فتیان و جوان‌مردان، آداب و رسوم، دوره قاجار.

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

** دانشیار جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران mrjafaraghahi@gmail.com

*** کارشناس ارشد تاریخ، دانشگاه شهید بهشتی reza_mokhtari_7@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۹/۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۰/۱۰

مقدمه

برای «لوطی» معانی گوناگونی ذکر شده است (دهخدا، ۱۳۷۲: ۱۷۴۷۷-۱۷۴۹۲؛ معین، ۱۳۷۱: ۳۶۵۲؛ انوری، ۱۳۸۱: ۶۴۶۵) که از آن جمله است: منسوب به قوم لوط؛ آن کس که خصلت پهلوانی و قدرت بازو دارد و، در عین چاقوکشی و قداره‌کشی، به دفاع از حقوق مظلومان و ضعیفا برمی‌خیزد؛ سخی، بخشنده، جوان‌مرد؛ ناموس‌خواه و با تعصب؛ رند، حریف، بی‌باک، نامقید، شوخ و شلتاق، مسخره، لاف‌زن؛ قمارباز، شراب‌خوار؛ نانجیب، هرزه‌کار، بی‌شرم، فاسد، و لوتی، لواط‌کننده، هم‌جنس‌باز، کودک‌باز؛ جاهل، اجامر و اوباش؛ و مطرب و معرکه‌گیر، دوره‌گردی که حیواناتی چون میمون و خرس برقصاند و همراه آن تنبک بزند و اشعاری هم بخواند. اما به نظر می‌رسد قدیم‌ترین معنا برای آن همان لواط‌کار باشد. به طوری که مولانا در *مثنوی معنوی* در حکایتی این معنا را مراد کرده است.

این مجموعه متنوع از معانی نشان از گستردگی دامنه عمل و رفتار لوتیان دارد و همین مسئله نشان می‌دهد آنان در اجتماع مؤثر بوده‌اند. لوتیان بخشی از زنجیره پهلوانان پیش از اسلام/عیاران/فتیان/لوتیان/لمپن‌ها بودند که، پس از اوج‌گیری اولیه، به تدریج، در برخی جریانات، ابزار دست سیاست‌مداران شدند و اکنون دیگر جایگاه گذشته را ندارند.

درباره تغییرات تدریجی این گروه، می‌توان از ارتباط عیاران با پهلوانان پیش از اسلام آغاز کرد. «قرینه‌هایی در دست است که قدمت روش جوان‌مردان یا دست‌کم ریشه‌های اساسی آن را به دوردست تاریخ یا پیش از تاریخ بازمی‌گرداند. ولادیمیر پروپ، دانشمند روسی فرهنگ عامه، در کتاب *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان* از خانه‌های ویژه‌ای به نام «خانه مردان» نام می‌برد و در باب آن توضیح می‌دهد. با کمال شگفتی درمی‌یابیم که بسیاری از خصوصیات و راه و رسم‌هایی که در این خانه‌ها وجود داشته، هزاران سال بعد، در باشگاه‌های جوان‌مردان، که آن‌ها را «لنگر» می‌نامیده‌اند، رعایت می‌شده است» (محبوب، ۱۳۷۱: ۷).

گنورکیان، استاد دانشگاه دولتی ایروان، نیز بر آن است که «منشأ فتوت اجتماعی ایران باستان بوده است و پس از اسلام نیز، در ادامه آیین جوان‌مردی قدیم، در شکل تشکل‌های آزادگان و سپاهیان در جامعه ایرانی ظاهر شده است ... بازماندگان قشر آزادگان ساسانی، در این دوره، در خدمت امرای مسلمان وقت درمی‌آمدند و برای تأمین امنیت مرزهای دارالاسلام بر ضد غیر مسلمانان می‌جنگیدند ... به مرور زمان، این قشر تبدیل به غازیان شدند که فقط برای پاداش نمی‌جنگیدند بلکه مبارزه آن‌ها برای کسب رضای خداوند بود»

(گئورکیان، ۱۳۸۶: ۱۵۲). گئورکیان، در مقاله دیگری، معتقد است که اندیشه فتوت پیش از اسلام وجود داشته است. او ریشه‌های آن را در اندیشه زرتشتی نشان می‌دهد (گئورکیان، ۱۳۸۲: ۳۱) و می‌گوید، قرن‌ها پیش از اسلام، جهان‌بینی فتوت در سرزمین قدیم ایران وجود داشته است و فتوت از ایرانیان به اعراب سپرده شد با این تفاوت که، در ایران، کمال مطلوب حیات مدنی بوده و، نزد اعراب، کمال مطلوب حیات بدوی بوده است.

پس از تغییر این گروه از پهلوانی به عیاری، تغییر عمده دیگری، ورود اصناف به این جرگه، و شکل‌گیری «فتیان» یا جوان‌مردان بوده است. «به نظر ژرژ مریل، محقق مشهور فرانسوی، جامعه هندواروپایی به سه قشر اصلی تقسیم می‌شده است: روحانیون، جنگاوران، و کشاورزان (یا صاحبان حرف). هرچند، در دوران اولیه، حاملین اندیشه فتوت روحانیون^۲ و جنگ‌جویان بودند؛ از قرون پانزده و شانزده میلادی به بعد، اندیشه فتوت مربوط به گروه سوم (اصناف و پیشه‌وران) به وجود می‌آید و آن‌ها نیز از اعضای ثابت جوان‌مردان می‌شوند» (گئورکیان، ۱۳۸۶: ۱۵۵).

در دوره اوج اندیشه فتوت، تأثیر آنان بر شوالیه‌گری اروپایی نیز جالب توجه است. نصر (۱۳۸۶: ۷۵) فتوت را «شوالیه‌گری معنوی» (spiritual chivalry) ترجمه کرده است؛ یعنی کسی که بر خود سخت می‌گیرد ولی با دیگران کرامت دارد و علاقه‌مند است که آسایش خود را فدای آسایش دیگران کند. به نظر او، نظام شهبسواران در مسیحیت از تماس آنان با منابع اسلامی در قرون وسطا پدید آمده است.

اما باز هم تغییرات دیگری رخ می‌دهد، و این بار نه در جهت کمال بلکه به سوی زوال؛ و تغییر از جوان‌مردی به لوتیان معرف آن است. محمدجعفر محجوب در این باره می‌گوید:

به نظر می‌رسد که سیر تکامل آیین جوان‌مردی نیز همانند دگرگونی اصل خویش، یعنی تصوف، باشد؛ زیرا در فتوت‌نامه سلطانی می‌خوانیم که "علم فتوت شعبه‌ای است از علم تصوف". در تاریخ تصوف آمده است که کار صوفیان در دوران بعد از اسلام نخست با روی آوردن به زهد و اعراض از دنیا و راستی و کم‌آزاری و خدمت به خلق آغاز شد. رفته‌رفته، در طی قرون، گروه‌های صوفیان پدید آمدند و آداب و ترتیب و تشریفات خاص، از سرسپردن به پیر و معتکف شدن در خانقاه و چله‌نشستن و دیگر مراسم آن، شکل گرفت و سلسله‌های گوناگون تصوف پدید آمد که گاه بعضی از آن‌ها با بعضی دیگر راه دشمنی می‌سپردند و حالت هم‌چشمی و رقابت با یک‌دیگر داشتند. عین این‌گونه تحول در آداب فتوت نیز پدید آمده است. نخست جوان‌مردان افراد خوش‌باطن و شرافت‌مندی بودند که آراستگی به ملکات فاضله اخلاقی را روش خود قرار می‌دادند؛ از قبیل راست‌گفتن، ایشار،

حمایت از مظلوم در برابر ظالم، انصاف به خلق دادن و از دیگران انصاف نخواستن، دل و زبان را باهم یکی داشتن، و صفات و شعائر دیگری از این دست. در همین حال، گروهی دیگر، که آنان نیز خود را جوان مرد می خواندند، روی به خوش باشی و عشرت رانی و تقویت نیروی بدنی آوردند. روش و منش لوطیان و داش مشدی های روزگار ما بازمانده مرام و مسلک آن گروه است (محبوب، ۱۳۷۱: ۹).

پس از آن نیز، با سیاست زدگی مفرط در انتهای دوره قاجار و دوران پهلوی دوم، لوطیان حاشیه نشین به لمپن ها در عرصه سیاست و در فیلم فارسی تبدیل شدند و از آن گذشته بزرگ تقریباً هیچ نماند.

اما آن گذشته تاریخی برجسته بازسازی شدنی است و لذا توجه به آن و مذاقه در جزئیات و ظرایف زندگی اجتماعی لوطیان، به مثابه بخشی برجسته از تاریخ گذشته ایران، برای شناخت برخی رفتارهای گروه هایی از ایرانیان در زندگی امروزه شان به کار می آید. از نظر تقی زاده (۱۳۲۸)، اگر قرار باشد حیثیت ایرانی (که او آن را معادل کاراکتر ملی می گیرد و بار مثبتی به آن می دهد) وجود داشته باشد، باید آن را در جوان مردی و فتوت یافت.

این مقاله بنا دارد، با صرف نظر کردن از تطورات تاریخی لوطیان و نحوه ارتباط آن ها با قبل و بعد از خود، زندگی اجتماعی آن ها را بررسی کند. شایان ذکر است که این مقاله فقط به دوره قاجار می پردازد. از این رو، پرسش اساسی این مقاله بررسی زیست اجتماعی لوطیان در دوره قاجار و روش آن نیز اسنادی است و تلاش شده براساس اسناد دست اولی که خود شاهدی بر زندگی لوطیان بوده اند برخی از مهم ترین عناصر زندگی اجتماعی آنان بیان شود.

تلفی های متفاوت از لوطیان و عناوین مختلف آنان

لوتی / لوطی، داش مشتی یا داش مشدی و چند عنوان دیگر از عناوینی است که به گروهی از افراد اجتماع قاجاری داده می شود. افرادی که حتی سیاحان غربی به آن ها توجه داشته و از مرام و مسلک آنان در سفرنامه هایشان یاد کرده اند.^۳ اگر لوتی منسوب به لوت گرفته شود، می توان از آن «عریان، برهنگی، عریانی، لختی [و] عوری» را مراد کرد (دهخدا، ۱۳۷۲: ۱۲/۱۷۴۷۷). لوطی اما منسوب به لوط نبی و قوم او معانی متفاوتی از «هرزه کار و قمارباز و شراب خوار» تا «بی باک و نامقید» را در بر می گیرد (همان: ۱۷۴۹۱). حتی سخی و جوان مرد به صاحب این عنوان اطلاق می شد و لوطیانه دال بر «صدق و صفا و راستی» است (همان: ۱۷۴۹۲). ولی آیا لوطی منسوب به لوط نبی است که خود از اقطاب

فتوت بود؟ چنانچه در فتوت‌نامه‌ای نوشته شده، در سال ۸۵۵ ق، درباره سلسله مراتب فتوت آمده است:

... فتوت را خدای تعالی پیش از آدم (ع) آفریده است و فردوس اعلی را به نور نبوت و کرم فتوت منور کرده است و خدای، خدایی خود را به این دو نور می‌کرد. چون قالب وجود آدم از بیضای کن فیکون در وجود آورد، فتوت را نمک وجود آدم کرد. بعد از آدم (ع) به شیث رسید و ازو به نوح رسید و ازو به سام رسید و ازو به قیدار رسید و ازو به لوط رسید و قوم لوط از طریق یزدان روی بتافتند و راه ناجوان‌مردی پیش گرفتند. حق سبحانه و تعالی جبرئیل را فرستاد تا آن قوم را زیروزیر کرد و بزرگان گفته‌اند که هر که دم از فتوت زند [و] دعوی جوان‌مردی کند و آنچه شرط فتوت باشد به جای نیاورد، او از گمراهان باشد، هم‌چنان که قوم لوط، ... (افشاری، ۱۳۸۲: ۲۸)

اگر این فتوت‌نامه را ملاک قرار دهیم، به نظر می‌رسد لوطی مدعی جوان‌مردی را شامل می‌شده است؛ فردی که رگه‌هایی از مرام فتوت را در خود داشت؛ گروه‌هایی از جوانان که صفاتی از جوان‌مردی و عیاری به میراث برده بودند؛ گروه‌هایی که در دوره مغول رخ عیان کردند؛ همان گروه‌هایی که در روایت ابن بطوطه از شهر اصفهان (مرکزی از مراکز مهم لوطیان در دوره قاجار) از آنان یاد شده است: «جوانان مجرد» که «جمعیت‌هایی» داشتند و «بین هریک از گروه‌های آنان با گروه دیگر رقابت و هم‌چشمی برقرار» بود. آنان در مهمانی‌هایشان مخارج گزاف می‌کردند و درباره آنان حکایت‌های غریبی زبان‌زد بود. چنان‌که «یکی از این دسته‌ها دسته دیگر را به مهمانی خوانده و غذای آنان را با شعله شمع پخته بود؛ دسته دیگر، که خواسته بود تلافی بکند، در دعوتی که متقابلاً به عمل آورده بود، برای تهیه غذا، به جای هیزم، حریر مصرف کرده بود» (ابن بطوطه، ۱۳۴۸: ۲۱۲).

گویی لوطیان، در میان اقطاب فتوت، لوط نبی را حامی خود می‌دانستند؛ ولی رفتارهایی مانند عیاران هم‌چون «دست‌برد و ماجراجویی» داشتند. هم‌چنین اعمال خارج از قاعده، چون «عرق‌خوری و قماربازی»، نیز از آنان سر می‌زد (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۸). جمعیتی که شاید از عوارض عامیانه شدن فتوت بودند، اگر جمعیتی محسوب می‌شدند، نه به واسطه آیین‌نامه مکتوب مرامی و صنفی که براساس رفتارهای مشابه یک عده بود. «لوطی‌گری» آن رفتار مشابه بود که در اموری چون «نان‌خوردن از دست‌رنج خود، احترام به بزرگ‌تر، محبت و مهربانی به کوچک‌تر، دست‌گیری از ضعیف، کمک به مردمان در مانده و عفیف و پاکدامن، تعصب‌کشی از افراد جمعیت و اهل کوچه و محله و بالاخره شهر و ولایت و

کشور، فداکاری و رکی و بی‌پروایی، حق‌گویی و حمایت از حق، بی‌اعتنایی به ماده، عدم تحمل تعدی و بی‌حسابی» بروز می‌یافت (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/۳۰۳). این رفتارها با مرام فتوت پهلوی می‌زند و لوطیان را میراث‌خواران فتیان می‌شناساند.

اگر لوتی را به معنای عربان نیز در نظر بگیریم، اشاره‌ای به صفتی از صفات فتوت است که لوطیان نیز از آن بی‌بهره نبودند. عربانی در فتوت چون درویشی بود و درویش از گدا متباین و متفاوت شناخته می‌شد. این فرق در آن بود که «گدا کسی است که دنیا ترک او کرده باشد، [ولی] درویش کسی است که او ترک دنیا کرده باشد» (کاشفی، ۱۳۵۰: ۵۶). از همین رو، لوطیانی بودند که شاه‌زادگی، آقازادگی و تاجرزادگی را فرونهاد و به «لوطی‌گری» می‌زدند، رخت و لباس اعیانی وانهاده و به کسوت لوطیان درمی‌آمدند (افضل‌الملک، ۱۳۶۱: ۲۷۷؛ ملک‌المورخین، ۱۳۸۶: ۲/۷۳۰، ۷۴۴؛ مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/۳۰۷).

عنوان دیگری که برای لوطیان به کار می‌رود، داش‌مشدی یا داش‌مشتی است. این واژه را مخفف داداش‌مشهدی می‌دانند (دهخدا، ۱۳۷۲: ۶/۹۰۵۵). آیا داش‌مشتی از «ناداشتان» اخذ شده که به معنی بی‌نیازی است و سمک عیار بدان می‌بالید؟ (فرامرزیبن خداداد الارجانی، ۱۳۸۵: ۶/۷۶). البته ناداشت به معنی «بی‌سروپا و اهل حيله و فریب» نیز به کار می‌رفته که عیاران از این‌گونه افراد برای پیش‌برد کار خود بهره می‌بردند (همان: ۲/۱۱۹، ۱۲۰). اما گویا ناداشتان در تحول فتوت از جمله اهل فتی بوده‌اند که شدت فتوت (کمر بند) داشتند. بیان کاشفی اما می‌رساند که ناداشتان، شدتی داشتند که شدت عام بوده است (کاشفی، ۱۳۵۰: ۱۰۷). به نظر می‌رسد ناداشتان در فتوت از عوام بودند و از طبقات دیگر آن جدا انگاشته می‌شدند. باین‌همه، یقیناً نمی‌توان گفت داش‌مشتی صورت تغییر یافته ناداشتان است؛ چنان‌چه در منابع دوره قاجار از رفتار لوطیان با عنوان «مشهدی‌گری» یا «مشهدی» یاد شده است که البته در معنا با ناداشتان اوباش مترادف است (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹؛ کسروی، ۱۳۷۳: ۴۸۹). این افراد، با هر عنوانی خوانده شوند، از لوطی‌های شیری، تنبک به‌دوش و حقه‌باز متفاوت‌اند. اینان لوطیانی‌اند که تحویلدار از آنان با عنوان «لوطی‌های زبردست خون‌خوار و اشرار شارب‌الخمر غماز قمارباز و لاطی و زانی» نام برده است (تحویلدار، ۱۳۴۲: ۸۷).

حکمت بوشهری نیز، در توضیحی که در مجله آینه داده است، نگاه‌های منفی به لوتی، داش، و مشطی را رد و یک‌سره معانی مثبت از آن اخذ می‌کند. به نظر او، واژه «لوتی»، جدا از واژه «لوطی»، واژه‌ای پارسی است و همان‌گونه که «صوفی» وجه اشتقاق عربی ندارد «لوتی» نیز مشتق از هیچ‌یک از مصادر واژه‌های عربی نیست. لوتی‌ها عیاران جوان‌مردی بوده‌اند که، بنا به

خصلت مهمان‌نوازی و سخاوت، بدین نام معروف شده‌اند. «لوت»، در عربی، به معنی «لخت و عور» و زمین تهی از رستنی و، در پارسی، غذای روزانه و هر نوع «چیز خوردنی» است که گرسنه‌ای را سیر کند و لوتی فرد کریم‌الطبعی است که به دیگران «لوت» می‌خوراند، نه این‌که خود او «لوت‌خواره» باشد. در کتاب سمک‌عیار نیز نان‌دادن، که همان «لوت‌خورانیدن» است، از ویژگی‌های جوان‌مردی عیاران دانسته شده است. واژه «داش» به مفهوم «برادر» و همان است که «فتیان» آن را ترجمه کردند و «آخی» گفتند. درباره «مشطی» نیز باید گفت که «مشط» به معنی «شانه» و «مشاط» کسی بوده که سر و زلف «عروسان» را با «شانه» آرایش و زینت می‌داده است. دور نیست «مشطی»‌ها جوانان اهل حق یعنی جوان‌مردان عیاری بودند که با لباس آراسته و سر و زلف پیراسته سعی داشتند در برابر ژنده‌پوشان مدعی زهد و تقوا ظاهر شوند و خویشتن را پای‌بند علایق دنیا و بیزار از تقشف وانمود کنند تا بیش‌تر به اتهام خودخواهی و دنیادوستی معروض ملامت گردند (فرامرزیب خداد الارجانی ۱۳۶۴: ۱۸۰).

اخلاق لوطی

لوطی‌گری اخلاق و مرام خاصی بود که افراد واجد آن جزو جمعیت لوطیان محسوب می‌شدند. کسی که فاقد صفات لوطی‌گری بود با صفت «پنطی» تحقیر می‌شد که حکایت از «بی‌غیرتی و بی‌کفایتی» داشت. بر این مبنا، لوطی غیرت داشت و در مقابل دیگران، که در نظرش پنطی بودند، سر تعظیم فرود نمی‌آورد. مرام نانوشته آنان شامل یک‌سری باید و نباید بود؛ از آن جمله این بود که نباید «حرف کلفت را، از هر کس باشد، بی‌جواب بگذارد و دست خود را برای جیفه دنیا پیش این و آن دراز کند. لوطی در مقابل رفیق باید از مال و جان دریغ نداشته باشد» (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/۳۰۳). این خصیصه موجب شده بود لوطیان به خودسری و گردن‌کشی شهره باشند و، در شهرها و محلات، با «کدخدایان و فراش‌باشیان» در ستیزه. از جمله این لوطیان، حاجی اللهیار نامی در تبریز بود که، در بیان کسروی، «بی‌آزار و غیرت‌مند» معرفی شده است. حاجی اللهیار در دوران سلطنت محمدشاه و ناصرالدین شاه می‌زیست. کشتن رجبعلی، داروغه اعزامی تهران به تبریز، به دست حاجی اللهیار باعث شهرت او در شهر شد. رجبعلی به بیدادگری و بدزبانی زبان‌زد بود. حاجی اللهیار در روز روشن به اداره داروغگی، که در یکی از دالان‌های بازار بود، می‌رود و رجبعلی را به کیفر رفتارش با قمه به قتل می‌رساند. تبریزی‌ها آن دالان را، به واسطه این عمل، «قانلی دالان» یعنی «دالان خون‌آلود» می‌نامند (کسروی، ۱۳۷۳: ۴۹۰). البته رفتارهایی

از این دست در نظر منابع رسمی و ناظران خارجی به گونه‌ای دیگر انعکاس یافته است. چنانچه یک ناظر غربی درگیری لوطیان با نیروهای دولتی و نظامی را برای «کسب شهرت» می‌داند (گوبینو، ۱۳۶۷: ۳۷۳) و دیگری «دست‌برد و ماجراجویی» را در رفتار آنان دخیل می‌داند که گاهی «برای تفریح و گاه نیز از سر سودجویی» بلوا راه می‌انداختند (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۸). هم‌چنین روزنامه وقایع اتفاقیه گزارش‌های بسیار از الواطی و شرارت آنان دارد که البته جدا و متفاوت از دزدی و شرارت است. در الواطی، «شرب و شرارت» (وقایع اتفاقیه، ۱۳۷۳: ۲/۲۶۷) و تشکیل دسته‌جاتی برای شرارت (همان: ۶/۳۰۵) صورت می‌گرفت. همین رفتارها موجب شده بود بسیاری از لوطیان، در دوره استقرار دولت قدرت‌مند، رخت آوارگی بر تن کنند. از آن جمله در زمان والی‌گری امیرنظام گروسی در آذربایجان، هنگام صدارت امیرکبیر، یکی از لوطیان تبریز با نام «حلاج اغلی»، به سبب گردن‌کشی‌هایش، به همراه برادرانش در شهرهای پیرامون تبریز می‌زیست. دیگری لوطی نام‌دار تبریز، ستارخان، بود که چندی آواره و گریزان بود و، پس از سال‌ها دربه‌دری، به شهر بازگشت و با خرید و فروش اسب گذران زندگی می‌کرد (کسروی، ۱۳۷۳: ۴۹۱).

از دیگر اخلاق لوطی، «تعصب‌کشی از افراد جمعیت و اهل کوچه و محله و بالاخره شهر و ولایت و کشور» بود (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/۳۰۳). براین اساس، میان لوطیان محلات گوناگون هم‌چشمی رواج می‌یافت و کینه و دشمنی از آن برمی‌خاست. چنانچه در هنگامه مشروطه، برای جلوگیری از چنین رفتارهایی، مشروطه‌خواهان سعی کردند اختلاف و دشمنی میان هجده کوی تبریز را از میان بردارند تا این اختلافات به مانعی برای مشروطه تبدیل نشود. از همین رو، ثقة‌الاسلام تبریزی نشست‌هایی با ریش‌سفیدان و سردسته‌های محلات برگزار کرد. حاصل این نشست‌ها، آن شد که «هر روز سه ساعت به غروب مانده، در یک کوی فراهم گردند و بنیاد آشتی و هم‌دستی را استوار گردانند». براین اساس، هر روز نوبت کوی بود که پذیرای مردمان شود (کسروی، ۱۳۷۳: ۳۹۴). اما این رقابت لوتیان سرانجام بر تدبیر ثقة‌الاسلام غالب شد. به طوری که وقتی میرهاشم دوچی، از مخالفان مشروطه، به تبریز آمد توانست از رقابت و هم‌چشمی لوتیان دوچی و امیرخیز بهره‌برداری کند و کینه و دشمنی دوچی‌ها را نسبت به ستارخان، لوطی امیرخیز، برانگیزد؛ کینه‌ای که منجر به دشمنی لوطیان دوچی با مشروطه شد (همان: ۴۹۲-۴۹۳). البته اگر این کین و هم‌چشمی، در میان محلات، دشمنی و نزاع به وجود می‌آورد، در سطح محلات، موجب می‌شد لوطیان، هم‌چون نگهبانی، از محله خود حراست کنند. در *افضل‌التواریخ*، در شرح

حال آقاعزیز، یکی از لوطیان تهران، که رتبه و نسب شاهزادگی قاجاری را وانهاد و به لوطی سرشناسی تبدیل شد، آمده است:

این جوان در عالم رشادت و لوطی‌گری خود هیچ وقت نامردی نکرده؛ به زور خود زن و بچه‌ای را به منزل خود نبرده است و با اهل محل همراهی داشته. زن و بچه‌های همه‌کس را مثل عصمت خود دانسته است. این جوان طوری بود که اگر تاجر و عالم و نوکر باب آن محله پسر خوشگلی داشت و در عبور و مرور از دست‌اندازی لوطیان محله سالم نبود، چون به آقاعزیز اظهار می‌کرد که خانه و زندگانی من متعلق به شما است، دیگر احدی از لوطیان قدرت نداشت که به آن بچه نظری افکند و سخنی گوید (افضل‌الملک، ۱۳۶۱: ۲۸۷).

همان‌گونه که «دش‌آکل» قصه صادق هدایت که، براساس وصیت حاجی صمد، وکیل و وصی او شده بود از «شب‌گردی و قرق‌کردن چهارسو» و درنهایت از عشق خود به مرجان، دختر حاجی صمد، گذشت؛ چراکه ازدواج با دختری را که به او سپرده شده بود حرام می‌دانست (هدایت، ۱۳۸۵: ۵۶). این تعصب در حق یاران نیز وجود داشت و در جمع لوطیان نوعی مریدبازی و نوچه‌پروری رایج بود. چنان‌چه، در پی کسب‌وکار روزانه، شب‌ها در قهوه‌خانه سرگذر جمع شده از حال یک‌دیگر باخبر می‌شدند (مستوفی، ۱۳۷۱: ۳۰۴ / ۱)؛ به طوری که لوطیان هر محله سعی می‌کردند در عده و غده بر لوطیان محلات دیگر برتری جویند. از آن جمله، با شهرت آقاعزیز در سرکردگی لوطیان پامانار، که «همه‌کس به او باج می‌داد [و] مرشدان زورخانه پامانار هم به او دستی تعارف می‌دادند»، لوطیان محلات دیگر، هم‌چون علی قره پاچناری و حسین بیری محله قاجار، افراد بسیار گرد خود فراهم می‌آورد و «شب‌ها شرارت می‌کردند» (افضل‌الملک، ۱۳۶۱: ۲۷۸). این دسته‌بندی‌ها بعدها نیز ادامه داشت؛ به‌ویژه، پس از شهریور ۱۳۲۰، داش‌مشدی‌های تهران هریک برای خود دسته‌ای داشتند که مراسم عزاداری خامس آل‌عبا را نیز اجرا می‌کردند. هم‌چنان که، در سال ۱۳۴۲، دسته طیب و دسته ناصر جیگرکی با یک‌دیگر زدوخورد کرده بودند (جعفری، ۱۳۸۱: ۲۸۱).

لوطیان به غرور و تعصب شناخته می‌شدند چنان‌چه آنان، برخلاف تحول رخ داده در فتوت، گرد برخی مشاغل نمی‌گشتند و اشتغال به حلاجی، دلاکی، مقنی‌گری، کناسی، و حمالی را برای خود ننگ و عار دانسته آن را شغل پنطی‌ها می‌دانستند. در عوض، به مشاغل کم‌دردرس چون طبق‌کشی، توت‌فروشی، چغاله‌فروشی، بادبادک و فرفره‌سازی، پالوده‌ریزی، و دوغ‌فروشی مشغول می‌شدند. پیران لوطی هم در ته‌مانده عمر، با سرمایه‌ای که داشتند، در دکانی با

فرنی‌فروشی، میوه‌فروشی، و آجیل‌فروشی امرارمعاش می‌کردند (مستوفی، ۱۳۷۱: ۳۰۴ / ۱). شاید به سبب همین غرور و تعصب‌ها، که غیر خود را تحقیر می‌کردند، برخی از رنود آنان را به سخره می‌گرفتند. از آن جمله، ادیب قاسمی کرمانی است که، در اشعار و آثارش، به تقبیح غرور لوطیان پرداخته است. او در یکی از آثار خود، که به تقلید از گلستان سعدی نگاشته، در بابی با عنوان «ضرر غرّت»، غرور لوطیان و مشتیان را تقبیح کرده و آورده است:

غرّت آخر یا جوان‌مرگی بود یا پریشان‌حالی و لرگی بود

(ادیب کرمانی، ۱۳۷۲)

لباس لوطی

جوانی آقاعزیز نام، که از شاه‌زادگان و سلسله قاجاریه است، از چندین سال قبل میل کرد که جزء لوطیان و سرکرده شروران محله شود ... کلاه پوست را به کلاه نم‌تبدیل کرد. به جای پوتین و غنדרه و ارسی، گیوه پیکانی و ملکی شیرازی به پا کرد (افضل‌الملک، ۱۳۶۱: ۲۷۷-۲۷۸).

لباس لوطی وجه شاخصه او در اجتماع بود؛ چنان‌چه در برخی از شهرها آن‌ها را به جزئی از لباسشان می‌شناختند. به طوری که، در تهران، «کلاه‌نمدی‌ها» می‌گفتندشان (ملک‌المورخین، ۱۳۸۶: ۲ / ۹۵۹) و در تبریز به «پاشنه‌کشیدگان» نام می‌بردندشان (کسروی، ۱۳۷۳: ۳۹۳). هم‌چنین صفت «یقه‌چرکینان» هم برای آنان آورده شده است (افضل‌الملک، ۱۳۶۱: ۲۷۹). در واقع، لوطیان، با مواردی که در ظواهر و آداب خود رعایت می‌کردند، بر تمایز خویش با فرودستان و فرادستان اجتماع پای می‌فشردند. گویی آنان در میانه این دو بودند. لباس لوطی هفت تکه داشت که به «هفت وصله» شناخته می‌شد: «زنجیر بی‌سوسه یزدی، جام برنجی کرمانی، دستمال بزرگ ابریشمی کاشانی، چاقوی اصفهانی، چپق چوب‌عنان یا آلبالو، شال لام‌الف‌لا، و گیوه تخت‌نازک» که چهار وصله اولی حتمی و در درجه اول بود و سه وصله آخری در درجه دوم قرار داشت (مستوفی، ۱۳۷۱ / ۳۰۴). البته صادق هدایت (۱۳۸۳: ۴۹۸) هفت وصله لوطی را با تفاوت‌هایی چنین برمی‌شمارد: «زنجیر یزدی، جام کرمانی، چاقوی زنجان، پاشنه‌کش، چپق سروته نقره، کیسه توتون ترمه، و شال جوزه‌گره».

درجایی دیگر، تسبیح درشت‌دانه از سنگ‌های نیم‌بها مانند یشم، عقیق و مرجان هم از وصله‌های لوطی نام برده شده است (شهری، ۱۳۷۷: ۲ / ۱۸۴).

کلاه، اگرچه جزو هفت وصله لوطی گری نبود، وجه شاخصه لوطی به حساب می‌آمد. کلاه اساساً در جامعه ایران پوششی برای همه طبقات اجتماع بود و کلاه‌دوزی و کلاه‌مالی از جمله مشاغل مورد نیاز همه گروه‌ها محسوب می‌شد. مردان، بدون کلاه، بیرون از خانه نمی‌رفتند که این امر با اعتقادات عرفی نسبت داشت؛ چنانچه مرد بی‌کلاه، از نظر اخلاقی، کاری بی‌ادبانه کرده و از نظر اعتقادی بدون کلاه راه‌رفتن شخص را دیوانه می‌کند (شهری، ۱۳۷۷: ۲/ ۴۵۵). هم‌چنین کلاه یکی از نشانه‌های «مردانگی و نام‌آوری» به‌شمار می‌آمد و اگر می‌خواستند کسی را متهم به بی‌غیرتی کنند، او را با این ضرب‌المثل مورد خطاب قرار می‌دادند که «کلاهت را بگذار بالاتر» (همان: ۴۶۲).

کلاه لوطیان از نمد بود و کلاه‌مالان این نوع کلاه را تهیه می‌کردند که شغلی متفاوت از کلاه‌دوزی بود. کلاه‌مال با «مالیدن پشم و از نمد» کلاه درست می‌کرد که شکل‌ترین کلاه‌نمندی را لوطیان و داش‌مندی‌ها بر سر می‌گذاشتند (همان: ۱۶). «تاج نمد» از جمله وصله‌هایی است که در فتوت از آن یاد شده و آن را «تاج مولوی» خوانند. تاج نمد به فرمان خدا و به دست جبرئیل امین از پشم کبش اسماعیل یا پشم شتر صالح ساخته شده و موسی، کلیم‌الله، در کوه طور بر سر نهاد (کاشفی، ۱۳۵۰: ۱۵۴). از همین‌رو، کلاه‌نمندی نشانه‌ای از آن تاج بود و لوطی بر سر نهادن آن را به هر کلاهی ترجیح می‌داد. هرچند کلاه‌نمندی لوطی شکل‌ترین کلاه نمدی بود؛ لوطیان با «یک‌ور» گذاشتن آن خود را از دیگر کلاه‌نمندی‌ها متمایز می‌کردند (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۸).

زنجیر یزدی، اما مهم‌ترین وصله لوطی بود با «بافتی ریز و طول تا دو ذرع و استحکام زیاد که با همه بلندی در مشت جا می‌گرفت». لوطی از زنجیر برای نزاع و راندن مرکب خویش استفاده می‌کرد (شهری، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۸۳). بعد از آن، چاقو بود که در فتوت تحول‌یافته، میراثی از جوان‌مرد قصاب شمرده می‌شد (کاشفی، ۱۳۵۰: ۳۸۱) و هم‌چنین نشانه‌ای از عیاران بود. گویا چاقو در جامعه ایرانی عهد قاجار از لوازم مورد نیاز مردان از هر دسته و طبقه‌ای بوده است. چنانچه چاقوی هریک با دیگری متفاوت بود. چاقوی لوطی هم یک تیغه بزرگ بود که متفاوت از چاقوی اصنافی چون خرکچی‌ها و چاروادارها بود (شهری، ۱۳۷۷: ۲/ ۱۸۳). لوطیان، به‌جز چاقو، از قمه هم استفاده می‌کردند؛ نکته‌ای که مورد توجه ناظران خارجی بود. چنانچه پولاک از گذاشتن «دشنه‌ای چرکسی» در «کمرگاه» خود توسط لوطی‌ها می‌نویسد (پولاک، ۱۳۶۸: ۳۸) و گوینو از مبارزه‌طلبی آنان با قمه پس از مشروب‌خواری‌شان می‌گوید: قمه «شمشیری است کوتاه با تیغه پهن، سنگین، نوک‌تیز و

دودمه» که لوطی‌ها با آن مبارزه می‌کردند. به گفته او، «لوطی‌ها، برای آزمایش قمه‌هایشان، با آن ضربه محکمی به فرق خودشان می‌زدند» (گویینو، ۱۳۶۷: ۳۷۳). البته شاید این ضربه برای خودنمایی بود تا به همگنانشان نشان دهند چند تیغ قمه و تا چه عمقی بر فرقشان زده و «انتقام‌کش امام شهید» شده‌اند (شهری، ۱۳۷۷: ۱۸۷/۲). از طرف دیگر، از قمه برای «نفس‌کش» طلبیدن و «باج سبیل» گرفتن از کاسبان بهره می‌بردند. گاهی نیز در حال مستی آن را در «وسط گذر و زیر بازارچه» بر زمین می‌کوبیدند و، برای بیرون کشیدن آن، حریف مرد می‌طلبیدند (همان: ۱۸۷). از زنجیر و چاقو گذشته، دستمال ابریشمی دیگر و صله لوطی بود که «دستمالی بزرگ در حدود چهار وجب عرض و طول و درعین حال نازک و محکم» بود (همان: ۶۰۴).

جام لوطی هم وسیله‌ای همه‌کاره برای او بود. لوطی با آن، هم آب می‌نوشید و هم عرق، هم پوست هندوانه و خربزه را می‌تراشید و هم پس از قضای حاجت با آن استنجا می‌کرد. هم چنین از آن برای جای خاکستر چپش استفاده می‌کرد (همان: ۱۸۳).

چپق هم، در جامعه آن روز، نشانه‌ای از مردانگی بود. هرکس براساس سلیقه و طبقه‌اش سفارش ساخت چپق می‌داد. «یکی دستور فلان چوب و دگری سفارش فلان رنگ را از سیاه و سرخ و زرد، از چوب‌های آبنوس و آلبالو و زیتون یا کهور می‌داد و یکی به گردنشان شرابه و منگوله می‌آویخت و آن یک که برایش سیخ مخصوص زنجیردار ساخته، دگری کیسه توتونش را چرم و یکی مخمل و یکی زردوزی می‌گرفت». چپقی که این‌همه برایش سلیقه به خرج می‌دادند ارزش آن را داشت که، چون در قهوه‌خانه کنار هم می‌نشستند، درباره‌اش به بحث و گفت‌وگو بنشینند (همان: ۳۰۳). اگر اعیان و رجال در ساخت چپقشان ظرافت و نازکی چوب، طلاکاری و ... را مد نظر قرار می‌دادند، لوطیان هم بلندی چپق را در نظر داشتند. چنانچه یک سر آن از زیر شالشان بیرون بزند و سر دیگر آن از بالای شال نمایان باشد. از همین رو، اندازه چپق لوطی به دو وجب می‌رسید. سر و ته آن هم از نقره با نگین‌هایی از عقیق و یاقوت و لعل و درّ تزیین یافته بود (همان: ۳۰۵). چپق، با توجه به اهمیتش نزد لوطی، در ادبیات لوطی‌گری نیز جایگاه خاصی داشت. به طوری که، برای خط‌ونشان کشیدن، رقیب را به «چپق چاق کردن» تهدید می‌کردند یا برای سرشکستگی او می‌گفتند: «فلانی خوب چپقش را چاق کرد». که این عمل کنایه از تعرض به فرد و هتک حیثیت او بود. هم چنین برای اظهار تمایل به امردی، در مقابل او «چپق را در کیسه توتون آن فرومی‌کردند» (همان: ۳۰۶).

وصله مهم لوطی، که میراثی از فتوت بود، شال لام الف لا است. کمر بند یا شد بستن در فتوت «میتاق» بود و سبب «دخول در زمره فتیان». فتی با بستن آن تکمیل می شد (کربن، ۱۳۸۵: ۳۷)؛ هم چنان که، وقتی رسول الله کمر بند را به کمر علی (ع) بست، او را خطاب قرار داد: «اکملک یا علی: ای علی، تو را تکمیل می کنم» (همان: ۲۲). هم چنین شد اشارتی داشت به «فضیلت، شجاعت، و غیرت». جوان مرد همواره آماده «قیام به خدمت» بود و یک مرد کامل؛ همان گونه که پیامبر علی را به این صفت خطاب کرد (همان: ۲۳). چون جوان مرد شد می بست، درهای هوای نفس را به روی خود می بست. شد از شدت و سختی ریشه دارد که «هر که اهل شد است، او را سختی باید کرد با نفس و هوا، و هر چند از خلق رنج و سختی به وی رسد نباید کشید تا شد او درست باشد» (کاشفی، ۱۳۵۰: ۱۰۳). در تحولی که بر فتوت عارض شد و گروه های مختلف جزو این سازمان محسوب شدند، شد هر گروهی متفاوت شد. شد لام الف لا از جمله این شدها است که «شد عام» بود و «ناداشتن» آن را می بستند (همان: ۱۰۶)؛ شدی که بعدها در شال بستن لوطیان بروز یافت. بستن این نوع شال بدین صورت بود که «شال را دو دور به دور کمر می پیچیدند و سر و ته آن را در جلوی شکم و روی ناف از هم می گذراندند، به طوری که تقریباً شکل لام الف لا در آن ایجاد می شد» (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱ / ۳۰۴).

گیوه یا پاشنه کش آن هم وصله لوطی و پای افزار بسیاری از ایرانیان بود. «ورکشیدن» گیوه نزد لوطی چنان اهمیت داشت که تبریزیان لوطیان را «پاشنه کشیدگان» می نامیدند (کسروی، ۱۳۷۳: ۳۹۳). گیوه را با پاشنه کش می کشیدند تا از شکل نیفتد و از حیث ارتفاع خارج نشود. گیوه پوش لباس را چنان بر تن می کرد که گیوه اش نمایان باشد و گیوه شکلی و نو را برای خود تشخیص می پنداشت (شهری، ۱۳۷۷: ۲ / ۶۰۴).

آداب لوطی

لوطی گری آداب خاص خود را داشت و لوطی فرهنگ و زبان خاص خود. از آداب لوطی گری، رفتن به زورخانه و «چهره کردن» در آن بود. این اصطلاح به معنی «پیش افتادن از سایر رفقا» بود به گونه ای که به تصدیق همگان برسد (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱ / ۳۰۴). هر چند لوطی کشتی گرفتن را در حد کمال یاد می گرفت، اما لوطیان از پهلوانان جدا بودند و در دوره قاجار میان این دو گروه تمایز قائل می شدند. چنان چه پهلوان سیدحسن رزاز را به عنوان پهلوان نه به عنوان لوطی و مشت می شناختند (هدایت، ۱۳۶۲: ۸۳).

بازی و سرگرمی با حیوانات، از جمله کَرک‌بازی، بلب‌بازی، سهره‌بازی، کفتربازی، و قناری‌بازی در کنار تربیت قوچ و خروس جنگی و جنگ انداختن آن‌ها در سر چهارراه‌ها و میدان‌های عمومی از آداب و رفتار لوطیان بود. آنان، در این بازی‌ها، بر سر برد و باخت «گروبندی» می‌کردند. علاوه بر دو طرف بازی، عده‌ای از لوطی‌ها به‌عنوان «هست‌بند و نیست‌بند»، یعنی له و علیه یکی از طرفین با یک‌دیگر شرط می‌بستند (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/۳۰۴). سرگرمی با حیوانات سابقه‌ای دیرینه دارد. به‌ویژه، در میان حیوانات، به کبوتر توجه خاصی می‌شود و حتی نوعی از آن‌ها با نام «یاهو» یا «یاکریم» قداست دارد. به‌نظر می‌رسد میان اهل فتوت و عیاران این امر مد نظر بوده است. چنان‌چه از علاقه طاهر بن محمد بن عمرو لیث، امیر صفاری، به «استران و کبوتر» گفته شده است. علاقه او به کبوتر چندان بود که «هم‌روز، آن جمع‌کردی و بدان نگاه‌کردی» (تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۳۲۸). در بین خلفا هم، ناصرالدین‌الله، که لباس فتوت بر تن کرد، از تلاشش برای گردآوردن مرغان خوش‌صدا و سراویل‌های فتوت گفته شده است (ابن اثیر، به نقل از محجوب، مقدمه بر فتوت‌نامه سلطانی، ۱۳۵۰). محجوب گرایش ناصر به آداب و رسوم جوان‌مردان، از جمله توجه به کبوتران، را بر مبنای ملاحظات سیاسی می‌داند. ناصرالدین‌الله، که در دوره ضعف بنی‌عباس به خلافت رسید و با نیروی مخالف مقتدری به نام خوارزمشاهیان بایستی دست‌وپنجه نرم می‌کرد، لازم بود آگاهی‌هایی از اقصانقاط سرزمین‌های خلافت اسلامی داشته باشد. از همین رو، برای نیل به این مقصود، به تربیت کبوتران نامه‌بر همت گماشت و تربیت این نوع کبوتران را ترویج کرد. تربیت کبوتر، اگرچه رسمی از رسوم جوان‌مردان بود، اما خلیفه از آن مقصود سیاسی مراد می‌کرد. او، با افزایش نسل بهترین کبوتران نامه‌بر و مراکزی برای تربیت آنان، سعی کرد رسیدن سریع خبرهای فوری و مهم را تضمین کند (محجوب، مقدمه بر فتوت‌نامه سلطانی، ۱۳۵۰). ولی آنچه بعدها در میان لوطیان رواج داشت، میراثی از دوره صفوی بود. در میدان شاه اصفهان، جنگ حیواناتی مانند شیر، خروس، گاو، قوچ، و خرس از تفریحات مردم بود؛ تفریحاتی که شاه صفوی نیز بر آن نظارت داشت. آنچه از روایت تاورنیه برمی‌آید، این تفریح و مسابقه، صحنه‌ای برای رقابت مردان محلات بود:

اهالی اصفهان مثل اغلب شهرهای دیگر ایران به دو طایفه و طبقه منقسم هستند. یکی را حیدری و دیگری را نعمت‌اللهی می‌گویند و وقت جنگیدن این حیوانات، آن دو دسته با یک‌دیگر در سر فتح و شکست جانوران گرو و شرط‌بندی می‌کنند و گاهی مبلغ گزاف شرط می‌بندند (تاورنیه، ۱۳۳۶: ۳۸۵).

هم‌چنین لوطی یا مشدی، برای رسیدن به مرتبه لوطی، باید از عهده انجام دادن یک‌سری اعمال برمی‌آمد؛ کارهایی که عبدالله مستوفی آن‌ها را چنین شرح داده است:

این کار برجسته اقسام مختلف داشت، مثلاً با پشت قاشق قزوینی یک کاسه هل و گلاب را طوری بخورد که هیچ ته کاسه باقی نماند. یا بیست سی دور بدون وقفه در چاله حوض حمام محل شنا کند. یا پشتک دومعلقه از بالای تیر به وسط چال حوض بزند. یا مثلاً از گوشه استخر بهجت‌آباد به گوشه دیگر زیرآبی برود. یا ده دست چلوکباب بخورد. یا ته چهار من هندوانه یا صد دانه خیار را در یک نشست بالا بیاورد. یا چند دانه نان برنجی بزرگ را در دهن گذاشته، بدون معطلی، بلع کند و ذره‌ای از دهنش خارج نشود. یا ده پانزده گیلان آبخوری چای را در یک نشست پشت سر هم بخورد. در بقچه‌گردانی، بقچه راه، که به دستش می‌دهند، بی‌شعرخوانی رد نکرده و بلا تأمل اشعار مناسب و خنده‌دار ایراد نماید. یا در حاضر جوابی زبردست باشد ... (مستوفی، ۱۳۷۱/۱: ۳۰۶-۳۰۷).

این‌گونه رفتار، نزد لوطیان، شیرین‌کاری (میرزایی و حسینی، ۱۳۸۳: ۴۵) و، در نظر طبقات بالا و خارج از گروه آنان، رفتار و صحبت‌های «مشهدی‌گری و بی‌معنی‌گری» شناخته می‌شد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹: ۳۶۲). در بیان این افراد، آنچه ظاهری و خالی از فایده و مقصود عالی بود، با عنوان «لوطی بازی» تقیح می‌شد (عین‌السلطنه، ۱۳۷۴: ۱/ ۵۰۵).

شعرخوانی هم در میان لوطیان هنر شمرده می‌شد و بسیاری از اشعار عامیانه دوره قاجار ساخته و پرداخته آنان است. در بازی بقچه‌گردانی، که معمولاً میان چغاله‌مشدی‌ها رایج بود، هرکس سعی داشت هر شعر مناسبی در چپته دارد رو کند. آنان در گردش‌هایشان، به‌ویژه در گردش عید نوروز، به صورت دایره‌وار گرد هم می‌نشستند. سپس مرشد بقچه‌ای راه، که در آن لباس کهنه و خرده‌ریز گذاشته شده بود، در دست گرفته چند شعر می‌خواند. بعد از آن، بقچه‌گردانی را آغاز می‌کرد. هرکس که بقچه را در دست می‌گرفت، باید شعر مناسب و بامزه‌ای می‌خواند (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/ ۳۰۶). گفتنی است که گردش سیزده‌به‌در از جمله تفریحات لوطیان بود، به‌طوری که اعتمادالسلطنه در یادداشت این روز از آمدن «قریب به ده‌هزار نفر از الواط» به دوشان‌تپه برای مراسم «سیزده بدر» می‌نویسد (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹: ۴۲۴). در این روز، بساط شعرخوانی لوطیان و بازی «خریشته» آنان گرم بود (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/ ۳۶۵). شعرگویی و شعرخوانی لوطی‌ها گاهی دامان شاه و درباریان را نیز می‌گرفت؛ به‌طوری که اقتدار و شکوه شاهی را به سخره می‌گرفتند. تصنیفی که آنان برای ناصرالدین شاه به سبب نیمه‌کاره گذاشتن سفر به گیلان سروده بودند اشاره‌ای به ضعف شاه داشت. این ضعف، در شعر لوطیان، هم متوجه ضعف سلطنت و هم متوجه ضعف جسمانی بود:

برف زیاد لوشان پلش خراب کرده خرج گزاف گیلان دل شاه را آب کرده
شاه با آن تعجیل که می‌رفت به رشت بواسیر او عود کرد و برگشت^۵

(اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹: ۴۸۴)

آنان در مراسم عروسی درباریان هم، با اشعارشان، هم کنایه‌ای به این طبقه می‌زدند و هم باعث سرور و شادی مردم می‌شدند. عروسی پسر معاون‌الملک، با وجود قزاقان و فرایشان دیوانی و دسته موزیکانچی، از حضور بچه‌مشدی‌ها خالی نمانده بود. بچه‌مشدی‌هایی که به تعداد اغراق‌انگیز پانصد نفر «سنگ دست گرفته و در جلو عروس سنگ می‌زدند و می‌رقصیدند و این تصنیف را می‌خواندند:

عروسه ببین قشنگه^۶ دلم براش می‌شنگه
شوه‌ر او الدنگه هر شب براش می‌تنگه
حربه او توپ و تفنگه هوهوهو، هوهوهو

این موضوع چندان برای درباریان جالب بوده است که، فردای عروسی، اکبرخان نایب‌ناظر ماجرا را برای ناصرالدین شاه روایت می‌کند» (همان: ۹۱۷).

لوطیان لهجه و زبان خاص خود را داشتند، به طوری که اعتمادالسلطنه، پس از نقل شعر مذکور، در توضیح «می‌تنگه» می‌نویسد: «این می‌تنگه در زبان مشهدی‌ها و الواط به معنی می‌رقصد است» (همان).

گویا سخن‌گفتن با این لهجه در مواقعی بود که می‌خواستند اغیار سخن آنان را درنیابند. مستوفی در این باره حکایتی چنین دارد:

یحیی‌خان مشیرالدوله در حین عبور از گذر سرچشمه می‌بیند یکی از داش‌ها به یک چغاله‌مشدی می‌گوید بی‌غیرت دمت کو؟ جواب می‌دهد پرید! سر راه در خانه حاجی میرزا عباسقلی پیاده شد و، به وسیله صاحب‌خانه، یکی از جافتاده‌های مشهدی‌های محل را احضار کرد و ترجمه سؤال و جواب را پرسید. جواب گفت اولی پرسیده است شال قشنگی که داشتی چه کارش کردی؟ دومی جواب داده است به قمار باختم (مستوفی، ۱۳۷۱: ۳۰۵ / ۱).

علاوه بر لهجه، دیگر وجه تمایز لوطیان با اعیان و توده‌ها، نام‌گذاری آنان بود. اگر اعیان به لقب مفتخر بودند و توده‌ها مردمانی بی‌نام و نشان، که با یک اسم شناخته می‌شدند، در عوض لوطیان نه آنان بودند و نه اینان. لوطیان خود را با ترکیب دواسمی می‌شناساندند. ترکیبی از اسم واقعی و دیگری که نشانه‌ای از خصوصیات اخلاقی و شغلی داشت. اسامی‌ای

چون عبدالله بی غم، باقر بی خوان، اکبر بلند، علی نیزه‌ای، حسین ببری، و مهدی گاوکش نشان از وابستگی آنان به لوطیان داشت. چنانچه وقتی در زمان ناصرالدین شاه، هنگام مراسم عزاداری خامس آل عبا، میان دو دسته درگیری و نزاع رخ داد و عده‌ای پامال این نزاع شدند، «قضیه با اسامی رؤسای دو دسته به شاه رسید. شاه در اسامی اشخاص دقت کرد؛ بعضی دواسمی و برخی یک‌اسمی بودند. ریز صورت مجازاتی به‌طور کلی برای هریک از یک‌اسمی‌ها و دواسمی‌ها معین، ولی مجازات یک‌اسمی‌ها را کم‌تر از دواسمی‌ها تعیین نمود». شاه دریافته بود این دواسمی‌ها هستند که، به اقتضای لوطی‌گری، در این زدوخورده مسبب بوده و مداخله داشته‌اند (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۷۸-۲۷۹). جالب این‌که میراث دواسمی در دوره پهلوی دوم به جاهل‌ها و داش‌مشدی‌ها رسید. نام‌هایی چون حسین رمضان یخی و مصطفی دیوونه نشان از این میراث داشت.

لوطیان سلسله‌مراتبی هم داشتند که بچه مشهدی یا چغاله‌مشدی، پس از سربلندی در آداب لوطی‌گری، می‌توانست به آن مراتب نائل شود. هرچند به نظر می‌رسد آنچه عبدالله مستوفی درباره این سلسله‌مراتب گفته است برای تمامی دوره قاجار صدق نمی‌کند و از اواسط دوره ناصری باب شده است، اما ناظر بر این سلسله‌مراتب در میان لوطیان دست‌کم در یک دوره زمانی است. چغاله‌مشدی پس از انجام دادن کارهای برجسته و شیرین‌کاری به مقام «داشی» می‌رسید و پس از آن می‌توانست به بالاترین مرتبه، یعنی «باباشمل»، نائل شود. از جمله لوطیانی که به مقام باباشملی رسیدند، شاهزاده عزیز، نواده مؤیدالدوله طهماسب میرزا، است (همان: ۳۰۷). به نظر می‌رسد شاهزاده عزیز همان آقاعزیز باشد که شرح او در *افضل‌التواریخ* آمده است. شاهزاده‌ای که «کار را به جایی رسانید که ... کسی او را جزء شاهزادگان نمی‌دانست. مردم گمان می‌کردند که او فقط از طایفه قاجاریه است. این جوان باریک‌اندام به درجه‌ای شجاعت و رشادت داشت که از هیچ بلایی و از هیچ مستی و از هیچ رشیدی و از هیچ دیوانه‌ای در زدوخورده روگردان نمی‌شد. به پای جان می‌ایستاد و کار از پیش می‌برد» (افضل‌الملک، ۱۳۶۱: ۲۷۸).

مراسم مذهبی لوطیان

آداب مذهبی لوطیان هم منحصر به فرد بود. لوطیان تهران، در میان اماکن مذهبی شهر، علاقه و ارادت خاصی به امامزاده داود داشتند. «در تابستان، بر لوطیان تهران حتم است که به زیارت امامزاده داود آیند و یک دوسه روزی هواخوری کنند و به تهران مراجعت نمایند.

زیارت امامزاده داود برای لوطیان مثل طواف کعبه برای حاجیان است» (همان: ۲۷۹). گویا به همین مناسبت به «مکه مشدی‌ها» معروف شده بود (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/۳۰۵). در روز عید قربان هم، لوطیان در کار قربانی جلودار بودند و چون در این روز حاکم ولایت «شتری مخصوص» به قربان‌گاه می‌آورد لوطیان به دور او جمع می‌شدند و شتر را «زنده زنده، پاره پاره» می‌کردند و هریک بهره خویش را می‌بردند (ملک‌المورخین، ۱۳۸۶: ۲/۶۹۰).

مهم‌ترین مراسم مذهبی لوطیان، مراسم عزاداری خامس آل عباس است. سینه‌زنی لوطیان در شهرهای تهران و تبریز، شهرت خاصی داشت. وقتی دسته سینه‌زنی لوطیان محله‌ای بیرون می‌آمد، حتی رجال جرأت ممانعت از آن را نداشتند. اعتمادالسلطنه، که یادداشت‌هایش می‌رساند فرد محتاطی بوده است، از بیم خود از دسته لوطیان سخن می‌راند. او در یادداشت ششم محرم ۱۳۰۲ق می‌نویسد:

در مراجعت، در بین راه، به دسته الواط سرچشمه برخوردیم که با قمه و چوب و چماق سینه‌زنی می‌کردند. مهتر پدرسوخته من، که جلو بود، خواست راه را باز کند، او را کتک زیاد زدند. من از ترس از درشکه پایین آمدم، به سوراخ زیر دکان پناه بردم تا حضرات رفتند (اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹: ۳۲۴).

یک دسته لوطیان، که با ذکر «شاخسین و اخسین» (شاه حسین! و احسین) و «حیدر صفدر» شناخته می‌شدند، با قمه و تیغ سر خویش را می‌شکافتند. این دسته، که گویی متعلق به لوطیان ترک بودند، در عزاداری شاخص بودند و حتی به خانه رجال می‌رفتند (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/۲۷۷؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹: ۴۵۹). عزاداری لوطیان از روز هفتم محرم آغاز می‌شد. از این روز «دسته‌های سینه‌زنی و زنجیرزن و قمه‌زن» در شهر به گردش درمی‌آمدند. شب‌ها هم «مشعل و شیپور و موزیک» غوغایی برپا می‌کرد. در این سه روز، «نوحه‌گری و روضه‌خوانی» تا صبح برپا بود. بامداد عاشورا، دسته‌های عزاداران به خدمت شاه می‌رسیدند. نوه ناصرالدین شاه از روز عاشورای تهران، که دسته لوطیان در آن نقش مهمی داشتند، چنین روایت می‌کند: «بامداد عاشورا، قمه‌زن‌ها در امامزاده زید گرد می‌آمدند و کفن‌برگردن‌افکنده، فرق‌ها را به ضرب تیغ می‌شکافتند. آن‌گاه گروهی به سوی تکیه دولت و دسته‌ای به قصد مجلس تعزیه‌داری، که نایب‌السلطنه در سید نصرالدین برپا می‌ساختند، رهسپار می‌شدند. گروهی نیز بدن را سوراخ کرده قمه و کارد و قفل‌های گران از آن می‌گذراندند. هر ساله تیغ‌زن‌ها، بنابر رسم، تنی چند زندانی از

دولت می‌خواستند و شاه نیز به آن‌ها می‌بخشید؛ اما در یکی از سال‌ها، قمه‌زن‌ها «چند مجرم نابخشودنی» را از شاه طلب کردند. شاه امتناع ورزید و «خونی‌ها» اصرار و سماجت کردند. شاه را صبر از کف رفت و «حاجب‌الدوله را به آواز بلند گفت تا متمرّدین را گوش و دماغ کنند». در این حال، به‌آهستگی خواست که صدمه‌ای به آنان نرسد. چون میرغضببان به میدان آمدند، «گروهی رو به فرار نهاده، دسته‌ای از ترس زیر چادر زن‌های تماشاگر پنهان شدند». سرانجام شاه، که از این حالت به خنده آمده بود، «چند زندانی دیگر را به ایشان بخشید» (معیرالممالک، ۱۳۷۲: ۶۷-۶۸).

علاوه بر این‌ها، هم‌چشمی لوطیانه نیز به عزاداری محرم راه یافت. دسته‌گردانی‌ها بر تجملات و زواید افزود. کار به رقابت «اهل یک محله با محله دیگر» کشید. این رقابت‌ها به زدو خورد «سر جلو و عقب رفتن علومت (علم محله)» کشید (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/ ۲۷۸). حتی محله درخونگاه گویی نام خود را از این زدوخوردهای عاشورایی به میراث برده است. نخلی به نشانه عزاداری در محله چاله‌میدان وجود داشته است. این نخل را در تکیه می‌گرداندند و سپس سر جایش می‌گذاشتند. سپس سنگلجی‌ها برای بردن آن به محله‌شان به چاله‌میدان می‌آمدند. هر دو محله هم لوطی‌های قدری داشتند. سردسته لوطیان چاله‌میدان، حاجی معصوم و، از محله سنگلج، هاشم عرق‌گیر بود. برای بردن این نخل همیشه دعوا و نزاع برپا بود؛ به طوری که محله مجاور سنگلج به سبب نزاع و خون‌ریزی فراوان میان سنگلجی‌ها و چاله‌میدانی‌ها درخونگاه نام گرفت، یعنی «در خون گاه» (جعفری، ۱۳۸۱: ۲۴-۲۵). لوطیان اما شکوه عزاداری خامس آل‌عبا (ع) بودند. به گفته مستوفی، «نمایشات خارجی و منظره عمومی عزاداری را این جمعیت سروصورت می‌دادند و افراد از راه نمایش لوطی‌گری، در تکمیل و تزئین این بساط، جهد بلیغ و سعی وافی به کار می‌بردند. [وقتی] فلان اعیان محل روضه‌خوانی یا تعزیه‌خوانی داشت، داش‌های محل، بدون هیچ طمع و توقع، فقط از راه تعصب بچه‌محلگی آن‌چه در قوه داشتند برای تجلیل مجلس بچه‌محله خود به عمل می‌آوردند. دسته خود را به این تکیه می‌بردند و مایه‌کاری سینه‌زنی می‌کردند» (مستوفی، ۱۳۷۱: ۱/ ۳۰۷-۳۰۸).

هم‌چنین از رسوم لوطیان، در عزاداری عاشورا، کبوترپرانی پس از تعزیه علی‌اکبر (ع) بود. در نسخه تعزیه‌ای که میرزا محمدتقی تعزیه‌گردان برای غم‌انگیزتر کردن واقعه شهادت علی‌اکبر گنجانده بود، موضوع نامه‌نگاری او به دختر عمویش بود. نامه را هم کبوتر نامه‌بر روانه مدینه می‌کرد. چون، هنگام تعزیه، نوبت به این کار می‌شد، لوطیان هم که از پیش

کبوترانی در جیب یا بغل خود پنهان کرده بودند از فرصت استفاده می‌کردند و آن‌ها را هم‌زمان با کبوتر علی‌اکبر پرواز می‌دادند (همان: ۳۱۰-۳۱۱).

عزاداری لوطیان اما در تبریز از لونی دیگر بود. در تبریز، از یکم تا دوازدهم محرم، تمامی امور تحت‌الشعاع عزاداری‌ها بود. کوی دوچی، که لوطیان نام‌داری داشت، عزاداری خاص خود را داشت. در دوچی، در روز تاسوعا شیری را به بازار آورده می‌گرداندند. در واقع، آن شیر پوست شیری بود که به مردی پوشانده روی تخت می‌گرداندند. آن پوست از کوی دیگری بود که دوچیان از آنان ربوده بودند و، از همین رو، در حفظ آن می‌کوشیدند. در روز تاسوعا، مردان دوچی از دو سو دست‌به‌کمر به صورت زنجیر درازی شیر را در میان می‌گرفتند و «شعرخوانان و سینه‌کوبان» روان می‌شدند. لوطیان هم، تپانچه‌به‌کمر، دسته را همراهی می‌کردند. در شعرها، روی سخن با شیر بود و در تبریز زبان‌زد همگان بود:

ای شیر یتش بوگون هرایه امداد ایله آل مصطفایه

(کسروی، ۱۳۷۳: ۵۳۶)

بدین ترتیب، عزاداری‌های لوطیان در محرم صغره و ترتیب خاصی داشت؛ به‌طوری‌که می‌توان بسیاری از آداب عزاداری امروزه را متأثر از آداب آنان دانست.

نتیجه‌گیری

لوتیان صورت تنزل‌یافته‌ای از فتیان و جوان‌مردان است. اهل فتوت مرام و مسلک برجسته‌ای داشتند و تقریباً همه گروه‌های اجتماعی و اصناف را شامل می‌شد. فتوت‌نامه‌ها نشان می‌دهد که فتوت مبنای مذهبی دقیقی داشته است و هم‌چون رویه‌ای اصناف را هدایت می‌کرد و می‌کوشید به اصناف رنگ‌وبوی جوان‌مردی بدهد. فتوت سازمان منظمی بود که با فتوت‌نامه‌ها نوعی از اخلاق حرفه‌ای را دنبال می‌کرد؛ اما، پس از تعطیلی لنگرگاه‌ها و زاویه‌ها در دوره صفوی، سازمان اجتماعی فتوت دچار آشفتگی شدیدی شد. هم‌چنین با قدرت‌گیری علما (مستقل از دولت) و نیز نگاه منفی آنان به تصوف و فتوت (به‌مثابه بازوی اجتماعی آن‌ها)، به تدریج لوطیان از دل فتوت سر برآوردند. لوطیان پایگاه اجتماعی پذیرفته‌شده و محترمی در جامعه نداشتند و بیش‌تر گروه‌های حاشیه‌ای شهری را در بر می‌گرفتند (فوران، ۱۳۷۷: ۲۰۲)؛ اما، به‌علت همین پایگاه اجتماعی پایین‌تر، بیش‌تر از فتیان می‌توانستند در خدمت قدرت باشند. این شد که لوطیان در حکم گروهی

حاشیه‌ای، هم در خدمت سیاست قرار گرفتند و هم، در زمان‌های شاه‌مرگی، از شهرها حفاظت می‌کردند. در واقع، لوطیان حاشیه‌هایی بودند که در بحران‌ها، هم‌چون دورهٔ مشروطه‌خواهی و شاه‌مرگی، بر متن غلبه می‌کردند؛ غلبه‌هایی که می‌توانست مثبت یا منفی باشد. چنان‌چه، در مشروطه، عده‌ای از لوطیان به نفع مشروطه و عده‌ای دیگر علیه آن وارد عمل شدند. البته نقش‌آفرینی سیاسی لوطیان موضوعی خارج از این مقاله است و نویسندگان در مقاله‌ای دیگر به مطالعهٔ آن خواهند پرداخت؛ اما، در حال، لوطیان، به‌عنوان یک گروه فرودست شهری، آداب و رسوم حاشیه‌ای داشتند که با آداب و رسوم مندرج در فتوت‌نامه‌ها قابل مقایسه نیست و بیش‌تر صورت تنزل‌یافتهٔ آن است. نوع آداب ذکر شده در این مقاله نیز مؤید این مسئله است که لوطیان در بخشی از فرهنگ عمومی اجتماع ایران تأثیرگذار بوده‌اند. شناخت و مطالعهٔ این تأثیرگذاری حتی برای آشنایی با فرهنگ عمومی امروز ایرانیان، از جمله فرهنگ عزاداری و مثل‌های عامیانه، رهگشاست.

پی‌نوشت

۱. این مقاله برگرفته از پژوهشی دربارهٔ لوتیان در دورهٔ قاجار است که برای «کمیتهٔ فرهنگ و تمدن اسلام و ایران دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی» انجام شده است.
۲. ظاهراً منظور صوفیه است، نه روحانیون رسمی.
۳. اوژن فلاندن در سفرنامهٔ خود آورده: «کلمهٔ لوطی معنای بسیار عجیبی دارد که با آن اعمالی زشت و ناپسند انجام می‌گیرد. دزدان، بدسلکان، حقه‌بازان و معرکه‌گیران از این دسته‌اند. اصل و ریشهٔ این لغت را برخی گفته‌اند از لوط، نوهٔ ابراهیم، گرفته شده است و برخی از لوط هندی می‌دانند که دزدی بوده است» (فلاندن، ۱۳۵۶: ۱۲۰).
۴. چغاله‌مشدی یا بچه‌مشدی به نوجه‌هایی گفته می‌شد که هنوز به مرتبهٔ داش‌مشدی و لوطی نرسیده بودند.
۵. گاهی شعر لوطیان در حق درباریان چندان رکیک است که ایرج افشار، ویراستار *یادداشت‌ها*، آن‌ها را حذف کرده است. ← اعتمادالسلطنه، ۱۳۷۹: ۶۹۵-۶۹۴.
۶. در متن، بعد از قشنگه، «است» آمده که به نظر اضافی می‌آید.

منابع

ابن بطوطه (۱۳۴۸). *سفرنامهٔ ابن بطوطه*، ج ۱، ترجمهٔ محمدعلی موحد، تهران: آگاه.

- ادیب کرمانی، قاسم (۱۳۷۲). کلیات آثار ادیب قاسمی کرمانی: نیستان، خارسستان، لغات تازه، آتش‌زنه، تاریخ تلگرافی، به کوشش ایرج افشار، کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.
- اعتمادالسلطنه، میرزا محمدحسن خان (۱۳۷۹). وقایع یومیه یا یادداشت‌های اعتمادالسلطنه وزیر انطباعات دربار ناصرالدین شاه، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیرکبیر.
- افشاری، مهرا (مقدمه، تصحیح و توضیح) (۱۳۸۲). فتوت‌نامه‌ها و رسائل خاکساریه (سی رساله)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- افضل‌الملک، غلامحسین (۱۳۶۱). افضل‌التواریخ، به کوشش منصوره اتحادیه و سیروس سعدوندیان، تهران: نشر تاریخ ایران.
- انوری، حسن (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن، ج ۷، تهران: سخن.
- پولاک، یاکوب ادوارد (۱۳۶۸). ایران و ایرانیان: سفرنامه پولاک، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- تاریخ سیستان (۱۳۶۶). به تصحیح ملک‌الشعراى بهار، به همت محمد رضائی، تهران: پدیده.
- تاورنیه، ژان باتیست (۱۳۳۶). سفرنامه تاورنیه، ترجمه ابوتراب نوری (نظم الدوله)، با تجدید نظر کلی و تصحیح حمید شیرانی، (ویراست دوم)، اصفهان: کتاب‌فروشی تأیید.
- تحویلدار، حسین بن محمدابراهیم (۱۳۴۲). جغرافیای اصفهان: جغرافیای طبیعی و انسانی و آمار اصناف شهر، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: دانشگاه تهران.
- تمی‌زاده، حسن (۱۳۲۸). «بعضی از علل ترقی و انحطاط تاریخی ایران: حیثیت و همت»، یادگار، س ۵، ش ۱۰.
- جعفری، شعبان (۱۳۸۱). خاطرات شعبان جعفری، به کوشش هما سرشار، تهران: ثالث.
- حکمت بوشهری، علی محمد (۱۳۶۴). «لوطی - مشطی»، آینه، ش ۱-۳.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۲). لغت‌نامه، ج ۱۲، تهران: سیروس.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۱۰). امثال و حکم، تهران: مجلس.
- شهری، جعفر (۱۳۷۷). تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، زندگی و کسب و کار، تهران: افاق.
- عین‌السلطنه، قهرمان میرزا (۱۳۷۴). روزنامه خاطرات عین‌السلطنه، به کوشش مسعود سالور و ایرج افشار، تهران: اساطیر.
- فرامرزی‌بن خداداد الارجانی (۱۳۸۵). سمک عیار، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران: آگاه.
- فلاندن، اوژن (۱۳۵۶). سفرنامه، ترجمه حسین نورصادقی، تهران: اشراقی.
- فوران، جان (۱۳۷۷). مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران از صفویه تا سال‌های پس از انقلاب اسلامی، ترجمه احمد تدین، تهران: رسا.
- کسروی، احمد (۱۳۷۳). تاریخ مشروطه ایران، تهران: امیرکبیر.
- کرین، هانری (۱۳۸۵). آیین جوان‌مردی، ترجمه احسان نراقی، تهران: سخن.
- گئورکیان، خاچیک (۱۳۸۲). «تحلیل تطبیقی فتوت و عیاری»، سخن عشق، ش ۱۸.
- گئورکیان، خاچیک (۱۳۸۶). «مقایسه مکتب فتوت ایران با شه‌سواران اروپا»، سخن عشق، ش ۳۳ و ۳۴.

- گویینو، ژوزف آرتور (۱۳۶۷). *سفرنامه کنت دوگویی: نو: سه سال در آسیا*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران: کتاب‌سرا.
- محجوب، محمدجعفر (۱۳۵۰). مقدمه بر *فتوت‌نامه سلطانی*، نوشته ملاحسین کاشفی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- محجوب، محمدجعفر (۱۳۷۱). «*جوان‌مردی در ایران اسلامی*»، *ایران‌نامه*، ش ۲۱.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۷۱). *شرح زندگانی من یا تاریخ اجتماعی و اداری دوره قاجاریه*، تهران: زوار.
- معیرالممالک، دوستعلی (۱۳۷۲). *یادداشت‌هایی از زندگانی خصوصی ناصرالدین شاه*، تهران: نشر تاریخ ایران.
- معین، محمد (۱۳۷۱). *فرهنگ فارسی*، ج ۳، تهران: امیرکبیر.
- ملک‌المورخین، عبدالحسین (۱۳۸۶). *مرآت الوقایع مظفری*، تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: میراث مکتوب.
- میرزایی، سینا و محمد حسینی (۱۳۸۳). *از سرگذشت لوطی‌ها*، تهران: م‌دیا.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۶). «*گفت‌وگو با دکتر سیدحسین نصر*» ترجمه حسین توفیقی، *هفت آسمان*، ش ۳۳.
- وقایع اتفاقیه* (۱۳۷۳). ج ۲ و ۶، تهران: کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران و مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- هدایت، صادق (۱۳۸۳). *نوشته‌های پراکنده*، تهران: جامه‌دران.
- هدایت، صادق (۱۳۸۵). *سه قطره خون*، تهران: جامه‌دران.
- هدایت، مهدیقلی (۱۳۶۲). *طلوع مشروطیت*، به‌کوشش امیر اسماعیلی، تهران: جام.

