

اشاره

عالم، عارفان، شاعران و دیگر دانش پژوهان این سرزمین هنرپرور در پای چراغ معرفت، سیاهی شبهای خود را به سپیده صبح گره زدند و آثار گرانبهایی را برای نسلها و عصرها، به یادگار گذاشته‌اند. این آثار ذی‌قیمت که گاه خاک غربت در قفسه‌های کتابخانه‌ها بر اوراق آنها نشست، در واقع بخشی از تمدن عظیم این سرزمین است و بر ماست که آنها را حفظ و احیا کنیم.

از همین رو، فصلنامه میثاق امین شماری از اوراق خویش را به همین منظور اختصاص داده است. در این شماره نیز همانند شماره‌های پیشین، رساله‌ای را از حزین لاهیجی با تحقیق شایسته و بایسته که محقق مدقق آن از شایستگان این فن و روزگار ماست، تقدیم اصحاب معرفت می‌کند. امید است در آینده نیز بتوانیم همین مسیر را با کمک فرهیختگان و مصححان ادامه دهیم. ان شاء الله.

رساله عقاید و نبی

شیخ محمد علی حزین لاهیجی

(۱۱۰۳ - ۱۱۸۰ هـ.ق)

* به تصحیح و تحشیه: جویا جهانبخش

بسم الله الرحمن الرحيم

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَّ عَلَيْنَا بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - دُونَ الْأَمَمِ الْمَاضِيَةِ وَ

الْقُرُونِ السَّالِفَةِ

* استاد جویا جهانبخش از معدود محققان و پژوهشگران معارف قرآنی اسلامی است که تاکنون آثار محققانه و عالمانه، به ویژه در حوزه حدیث، از ایشان چاپ و منتشر شده است. «عزّتش مستدام» فصلنامه میثاق امین به درخواست مؤلف و مصحح ارجمند مقاله، رسم خط وی را حفظ کرده و تغییر نداده است.

تمهید پژوهنده

«نوای کلکِ جانبخشِ حزین است

که گنجِ معنی‌اش در آستین است»^۱

حزین لاهیجی (محمد علی، پسر ابوطالب / ۱۱۰۳ - ۱۱۸۰ هـ ق)، از دانشوران و ادیبان و هنرمندان بزرگ ایرانی در یکی از شوریده رنگ‌ترین روزگاران این بوم و بر است؛ از کسانی است که چراغ فضل و فضیلت را در سموم بی تمیزیها و تندباد حوادثِ گوناگون در پناه گرفتند و فروزان نگاه داشتند.

اغلب اهل فضل در ایران، حزین را یکی از شاعران سبک هندی می‌دانند. البته حزین شاعر بوده است، ولی شاعری، یکی از جوانب چندگانه شخصیت فرهنگی اوست. حزین را به حق باید دانشمندی مُتَضَلِّع و ذوفنون خواند^۲ و مهم‌تر از آن، دانایی بینشمند قلمداد

۱. این بیت بر صفحه آغازین نسخه علی قلی‌واله داغستانی از دیوان حزین که به نظر خود او نیز رسیده و اصلاح شده، و نسخه برگردان آن به سال ۱۹۷۱ م. - با مقدمه ممتاز حسن - در کراچی منتشر گردیده است، آمده. نگر: نسخه برگردان یاد شده، ص ۱ (از متن).

۲. «در حقیقت مقام علمی وی فراتر از پایگاه شاعری اوست و چنانکه خود گفته شاعری برای وی افتخاری نبوده و این یک کشش ذوقی و روحی بوده است که در وی انگیزه پدید آوردن چنین اشعاری شده است.» (شاعری در هجوم منتقدان، ص ۹۱).

خود می‌گوید:

عالمی را نموده معماری	«به خدایی که از اشارت گن
کاش بودم ازین هنر عاری	که مرا شعر و شاعری عار است
دوش خود را دهم سبکباری	بارها خواستم کزین ذلت
چون طبیعیست نغزگفتاری...»	نکته، بی‌خواست، می‌رسد به لبم

(دیوان حزین لاهیجی، ط. صاحبکار، ص ۱۴۸).

بی‌گمان خواننده هوشیار این مقال، آنچه را گذشت بر انکار مقام شامخ ادبی حزین حمل نخواهد فرمود. گفته‌اند که «حزین در روزگار خویش، از نظر ادبی، بلندترین پایگاه را داشته» (شاعری در هجوم منتقدان،

→ ص ۱۰۵) و این نکته را موردِ همداستانی اهل نظر قلمداد کرده‌اند (نگر: همان، همان، ص، و ص ۱۰۶). همچنین او را «بی‌هیچ تردیدی آخرین شعلهٔ پرفروغ سبکِ هندی یا اصفهانی» دانسته‌اند (همان، ص ۱۰۸). تعابیری بلندتر از این نیز در حقِ حزین و شعرِ او گفته شده است (نگر: مجموعهٔ مقالاتِ کنگرهٔ بزرگداشتِ علامهٔ ذوقون محمدعلی حزین لاهیجی، ص ۱۵). (نیز نگر: حریم سایه‌های سبز، ج ۲، ص ۲۸۶).

حزین افزون بر شاعری، در شعرشناسی و شاعرپروری نیز یدِ طولی داشته است (سنج: تذکرة المعاصرین، چ میراثِ مکتوب، ص ۱۹۹ و ۲۰۷ و ۲۱۲ و ۲۱۳ و ۲۲۴؛ و مجموعهٔ مقالاتِ کنگرهٔ حزین لاهیجی، ص ۱۶۷؛ و: ساغری در میانِ سنگستان، ص ۲۲۸ - ۲۳۱؛ و: شاعری در هجومِ منتقدان، ص ۱۰۴ و ۱۱۲) و گاه مرجعِ حلّ و فصلِ مشاجراتِ ادبی هم واقع می‌گردیده (نمونه راه، نگر: تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۱۸۰ - ۱۸۳).

همچنین بی‌آنکه خود خواسته باشد به یکی از پُرشورترین نهضت‌های نقدِ ادبی در تاریخِ شعرِ فارسی دامن زده است (نگر: شاعری در هجومِ منتقدان، ص ۱۶ - ۱۸ و ۱۰۷ و ۱۱۸ - ۳۷۸).

به عقیدهٔ صاحبِ مخزن الغرائب پس از جامی چُنین شاعرِ مستعدّ مایه‌وَری به عرصهٔ سخنوری نیامده و به نظرِ صاحبِ تذکرة حسینی او در شعر «ثانی میرزا صائب» بوده و هیچ یک از شعرايِ آن روزگار بدو پهلو نمی‌زده‌اند (نگر: تذکرة المعاصرین، چ میراثِ مکتوب، ص ۶۳).

واله‌داغستانی (۱۱۲۴ - ۱۱۶۹ یا ۱۱۷۰ هـ ق) که در ریاض الشعراء خویس شرحِ احوال و آثارِ حزین را با روحیه‌ای نه چندان مودّت‌آمیز به قلم آورده و در گزارشِ سخن خرده‌گیران بر حزین گشاده‌دستی کرده است، علی‌رغمِ ناهمدلی‌هایی که با او دارد، به صراحت می‌گوید: «...الحق امروز سخن‌دانی مثل او در روی زمین وجود ندارد...» (تذکرة ریاض الشعراء، ج ۱، ص ۶۳۲) و «شیخ در این جزو زمان سرآمدِ سخنورانِ عالم است» (همان، ج ۱، ص ۶۵۷).

در جای دیگر از غایتِ شیفتگی به شعرِ وی، ترکِ ادبِ شرعی کرده، دربارهٔ دیوانِ حزین می‌نویسد: «این کتاب... در نظرِ اُولی الابصار به منزلهٔ کتبِ سماوی... است» (دیوانِ حزین [نسخه‌برگردان]، کراچی، ۱۹۷۱ م، ص ۱ - از متن -)!!

گذشته از شاعری، حزین در تاریخِ هنرِ خوشنویسی ما نیز، البته نه همپایهٔ شاعری‌اش، ولی به هر حال

کرد.^۱ دانایان و خداوندگارانِ بینش در پایه‌ای برتر از دانشمندان می‌نشینند و افزون بر اندوزش آگاهیها در بازآفرینی و اُفق‌گشایی و نظر به کرانه‌های دور نیز دستی گشاده دارند. حزین از این گونه مردمان است. از کسانی است که خود صاحب اندیشه و تحلیل ویژه‌اند و ذهن و زبانشان تنها از مُرده ریگِ اسلافِ نامدار گرانبار نشده.

وی، به تعبیر یکی از پژوهندگانِ معاصر، واجدِ «استقلالِ فکری و ذوقی»^۲ است؛ و این استقلال در عصری که تاریخِ فکر و فرهنگ در سرایشِ جُمود و خُمود افتاده، بسیار گرانبهاست.

اگر روزی تاریخِ مبسوطِ تفکر در جهانِ اسلام و به ویژه اقلیمِ فارسی زبان تدوین و تحریر گردد، حزینِ لاهیجی، بی‌گفت‌وگو، فصلی مُشبع را در سدهٔ دوازدهمِ هجری به خود اختصاص خواهد داد.

افسوس!... دوری و بیگانگی ما از آثار و احوال حزین تا آنجاست که حتی سیمایِ شاعرانهٔ او - که گویا شناخته‌ترین جنبهٔ شخصیتِ اوست - چندان مغفول شده بود که در همین عصر «مردی سالخورده و باوقار» غزلهایی از غزلیاتِ وی را به نامِ خویشتن انتشار داد و تا مدت‌ها هیچ کس بدین انتحال پی نبرد و شماری از بلندآوازانِ عرصهٔ ادب از برای همان غزلها بر آن مرد آفرینها گفتند و تنها خواندند؛ تا دستِ روزگار نقاب از چهرهٔ حقیقت برکشید^۳ و معلوم شد این غزلهایِ آبدار، نه سُرودهٔ آن مردِ همروزگار، که از دیوانِ حزینِ لاهیجی است

→ نامی خواهد داشت.

دربارهٔ خوشنویسیِ حزین و خطوطِ موجود از وی، نگر: تاریخِ تذکره‌هایِ فارسی، احمد گلچین معانی، ج ۱، ص ۳۵۲؛

و: دانشنامهٔ ادبِ فارسی...، به سرپرستیِ آنوشه، ۴ - بخش ۲ - ۹۶۳ و ۹۶۴؛ و: شاعری در هجومِ منتقدان، ص ۱۱۳؛

و: مجموعهٔ مقالاتِ کنگرهٔ حزینِ لاهیجی، ص ۱۵ و ۳۷۹؛ و: دیوانِ حزینِ لاهیجی، چ صاحبکار، ص ۸۲۷ و ۸۲۸.

۱. دربارهٔ ژرفایِ دیدِ حزین به زمینه و زمانه‌ای که در آن به سر می‌برد نمونه را نگر:

تذکرهٔ المعاصرین، چ میراثِ مکتوب، ص ۱۳ - ۱۵ و ۲۴ و ۳۱ - ۳۴ و ۵۸ - ۶۰.

۲. تذکرهٔ المعاصرین، چ میراثِ مکتوب، ص ۶۱.

۳. تفصیلی قضیه را، نگر در: شاعری در هجومِ منتقدان، ص ۱۳ - ۱۶؛ و: حریمِ سایه‌هایِ سبز، ج ۲، ص ۲۸۷ - ۲۹۰.

که به چاپ سنگی هم رسیده ولی دریغ که ما از آن دور مانده بوده‌ایم.^۱
البته سرنوشت و سرگذشت خود حزین، در این دوری، بی‌تأثیر نبوده است.
هر چند «هیچ کس از کُلْفَتِ آیامِ فارغِ بال نیست»،^۲ انصاف را شیخ حزین بیشترین عمر
خود را در مضایق و تَقْلِبَاتِ دهر چنان به ابتلا گذرانیده است که کمتر نظیر دارد. هر گاه قرار
بوده است - به قولِ عوام - آبِ خوشی از گلویش پایین برود، تحول و تقلبی پیش می‌آمده که
عیش او را منغص می‌کرده.^۳

۱. متأسفانه اغلب ما از پاره‌ای مطالعات و تحقیقات هم که در بیرون از مرزهای سیاسی ایران دربارهٔ حزین صورت بسته، کم اطلاعیم.

نمونه را خانم دکتر شمیم‌اختر، مدیر بخش ادبیات فارسی و تنها استاد زبان فارسی دانشگاه بنارس، - به گزارش آقای دکتر محمدرضا نصیری (نامه انجمن، ش ۸، ص ۱۶۶ و ۱۶۷) - به طور تخصصی دربارهٔ حزین مطالعه و پژوهش می‌کنند و تاکنون «مقالات متعدّد» دربارهٔ حزین نوشته‌اند؛ لیک بیشترین این مقالات و پژوهشها در حیطة وقوف و آگاهی ما نگنجیده است.

۲. لئی است از یک بیت «قوام‌الدین محمد یوسف حُسینی قزوینی» (ف ۱۱۵۰ هـ ق)؛ و آن بیت این است:

«هیچ کس از کُلْفَتِ آیامِ فارغِ بال نیست هیچ روزی نیست کو را شام در دنبال نیست»

(تذکره المعاصرین، ص ۱۲۰).

۳. شادروان استاد علی دوانی، البته بی‌تصریح به نام، «شیخ خلیل‌الله طالقانی» را که از برای این دانشی مردِ نواخته لاهیجانی تبار تَخْلِصِ «حزین» برگزیده است، «بی‌ذوق» خوانده! (نگر: تاریخ و سفرنامه حزین، ص ۹)؛ لیک حق آن است که آن استاد، خواه ذوقمند و خواه بی‌ذوق!، در انتخابِ تَخْلِصِ خطا نکرده؛ چه، الحق و الإنصاف، حُزن و ناخشنودی و گِلِه‌مندی اگر بارزترین صفتِ دیدرس در آثار برجای مانده از حزین نباشد، بی‌شک از برجسته‌ترین خصال هویدا در آثار اوست. تو گویی این تخلص مؤیدی است بر این کلام مشهور که: الأسماء تنزلُ من السَّماء!

(استطراد: از خوشمزگیهای روزگار این است که آذر بیگدلی دربارهٔ همین شیخ حزین که علی‌الخصوص از اقامت در هند سخت تلخکام و شاکی است، می‌نویسد: «... [در هند] به خوشی می‌گذرانیده...!» / آتشکده، نیمهٔ دوم، چ محدث، ص ۴۸۸).





روزگار پختگی وی با دو بیقراری سیاسی بزرگ در تاریخ ایران مصادف است: یکی، فتنه افغان که گفته‌اند: ^۱ تاریخ ایران کمتر حادثه‌ای مانند آن به خود دیده است؛ و دیگری، سلطنت نادرشاه و دار و گیر و تاخت و تازهای او که از قضا «شیخ» ^۲ را با وی صفایی نبود و اغلب گویا خائفانه از او کرانه می‌جُست. ^۳

در چنان روزگار و در حیاتی که پیوسته قرین بیقراری و نقل مکان از جایی به جایی و گریختن از سویی به سویی بود، حزین به واسطه شایستگیها و قابلیت‌های فراوانش چنان درخشید که شهره عام و خاص گردید و با همه کسادی که در بازار علم و فرهنگ افتاد، اینجا و آنجا آوازه دانش و فرهیختگی او بلند بود و در میان معاصرانش به عنوان یک مقتدا و مرجع در مسائل علمی و فرهنگی و ادبی شناخته می‌شد. آثارش را می‌خواندند و سخنانش مسموع بود و سزاوار اعتنا و اعتماد به قلم می‌رفت.

این که از خراسان و گیلان و استانبول مسائلی برای حزین فرستاده‌اند و او به شیوه معمول عالمان رساله‌هایی جداگانه در پاسخ این مسائل پرداخته است، ^۴ نمودی از مرجعیت علمی و فرهنگی اوست در آن روزگار.

۱. نگر: شاعری در هجوم منتقدان، ص ۸۳.

۲. از همان روزگار حزین از او به «شیخ» تعبیر می‌شد. نمونه راه نگر: تذکره ریاض الشعراء واله داغستانی، ۱ / ۶۳۲ و ۶۳۳ و....

۳. درباره روابط حزین و نادرشاه، نگر: شاعری در هجوم منتقدان، ص ۷۷ و ۷۹ و ۸۵؛ و: تذکره ریاض الشعراء واله داغستانی، ۱ / ۶۳۴؛ و: حریم سایه‌های سبز، ۲ / ۲۹۵. حزین، در تاریخ خود، آغاز رسمی سلطنت نادر شاه را به سال ۱۱۴۸ هـ. ق که - به حساب جمل - با «الخیر فی ما وقع» برابر افتاده، یاد کرده و سپس نوشته است: «شنیدم که یکی از ظرفای موزونان ایران این چنین مصرع رسانیده بود:

«بریدیهاز مال و ازجان طمع به تاریخ الخیر فی ما وقع!»

(تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۲۶۹).

طعن و تعریضی که در همین نقل قول نسبت به سلطنت نادرشاهی وجود دارد، بر هیچ کس پوشیده نیست.

۴. نگر: کتابشناسی حزین لاهیجی، معصومه سالک، ۶۴.

اگر چه تلاطمات سیاسی عصرِ حزین و پس از آن و غُربت و اغْتِرابِ او، در دور افتادنِ وی و آثارش از گردونهٔ توجه و اعتنائیِ پسینیانِ سهمی بزرگ داشته است، باز - به زعمِ این بنده - سهمی بزرگ‌تر نیز از آنِ چگونگیهایِ فرهنگ - خاصه فرهنگِ دینیِ ما - در سده‌های سیزدهم و چهاردهم است. در این دو سده فرهنگِ دینیِ ما از یک سو زیر سیطرهٔ فقه و اصول است و از سوی دیگر جولانگاهِ ابنِ عربی مآبیهایِ غلیظ و تَفَلُّسُفِ صدرایی. حزین هم اگر چه اهلِ فقه و اصول و عرفان و تصوف است، در هیچ یک از این چند شاخه با آن حدّت و غلظت که فراخورِ پسندِ آن دو قرنِ پر قال و مقال باشد، عَرَضِ اندام نکرده. از همین روی نیز جدّی گرفته نشده. یا بهتر است بگویم: در آنچه اهلِ این روزگار جدّی می‌گرفته‌اند، جلوه‌ای شایان نیافته است.

□ □ □

«شرح سوانح و وقایع احوال» او، به قولِ خودش: - «از نوادر و غرایبِ حالاتِ روزگار است و تفصیلِ آن در حوصلهٔ تحریر نمی‌آید»؛^۱ خاصّه در این مقام. خوشبختانه در مآخذ و منابع متعدد تاکنون شرحِ حالِ وی را - به بسط یا ایجاز - قلمی کرده‌اند و خوانندگانِ ارجمندِ این اوراق، ما را از خوض در آن مُعاف خواهند فرمود.^۲

۱. تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۲۰۲.

۲. دربارهٔ زندگانیِ حزین - پس از تاریخ و سفرنامه‌ی او که از نفیس‌ترین اسنادِ تاریخ ایران در بابِ روزگارِ حملهٔ افغان و پیریشانیهایِ پس از آن است -، نگر: شاعری در هجومِ منتقدان، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، ص ۶۷ - ۱۱۷؛ و: تذکرة ریاض الشعراء واله داغستانی، ۱ / ۶۳۲ - ۶۷۰؛ و: تذکرة المعاصرین، ص ۴۲ - ۸۳؛ و: مجموعهٔ مقالاتِ کنگرهٔ بزرگداشتِ حزین لاهیجی، ص ۱۴۲ - ۱۷۹ (ملخص کتابِ سرفرازخانِ خَتک) و ۳۰۶ - ۳۷۵؛ آتشکدهٔ آذر (نیمه دوم)، چ میرهاشم محدّث، ص ۴۸۸؛ و: کتابشناسیِ حزین لاهیجی، معصومه سالک (به ویژه ص ۱۱ - ۱۷ و ۳۷ - ۱۰۴)؛ و: دانشنامهٔ زبان و ادبِ فارسی، به سرپرستیِ اسماعیلِ سعادت، ص ۷۰۴ - ۷۰۶ (مقالهٔ «حزین لاهیجی» به قلمِ معصومه سالک)؛ و: دانشنامهٔ ادبِ فارسی: ادبِ فارسی در شبه قاره، به سرپرستیِ حسنِ آنوشه، ۴ (بخش ۲) / ۹۶۲ - ۹۶۴ (مقالهٔ «حزین لاهیجی» به قلمِ حجتی)؛ و: تذکرة نویسیِ فارسی در هند و پاکستان، دکتر سید علیرضا نقوی، ص ۳۴۱ - ۳۷۸؛ و: تاریخِ تذکرة‌هایِ فارسی، احمد گلچینِ معانی، ۱ / ۳۴۹ - ۳۵۹؛ و: معجم طبقات المتکلمین (چ مؤسسهٔ امام صادق(ع))، ۴ / ۳۸۹ - ۳۹۲.



در اینجا تنها به جوانبی از شخصیت حزین اشاره می‌کنیم تا سیمای او را به مثابت یکی از متکلمان شیعه در روشنایی بیشتری نظاره توانیم کرد.

□

نگاهی به کارنامه شیخ حزین به روشنی فرا می‌نماید که بخش معتناهی از کوششهای علمی و قلمی وی به خوض در مباحث الهیات (کلامی - فلسفی - عرفانی) و به تعبیر خودش «غوامض مسائل الهیه»^۱ مصروف گردیده است.

در میان آثار حزین، نگارشهای کلامی (اعم از کلام مصطلح و الهیات فلسفی که خواه ناخواه زیر مجموعه دانش کلام قرار می‌گیرد)، فراوان است؛ آثاری چون: إبطال الجبر والتفویض، الإغاثة فی الإمامة، بشارة النبوة، الرد علی النصارى فی القول بالأفانیم، رسالة إبطال تناسخ برای تابعین، رسالة اقسام المصلّین بالسعادة الأخریة، رسالة امامت، رسالة حُسن و قُبْح عقلی، رساله حصر ضروریات دین، رساله در بیان خوارق العادات والمعجزات والکرامات، رساله در تحقیق معاد روحانی، رساله در حدوث و قدم، رساله در حقیقت نفس و تجرد آن، رساله قضا و قدر، فتح السئیل، کتاب معرفة الباری و ما تعلق به، وجوب النص علی الإمام، تحقیق الأزل و الأبد و السرمد، التعليقات علی شرح المقاصد، حاشیه بر امور عامه شرح تجرید، خلق الاعمال، در تحقیق رفع شبهات المشبهه، رساله توجیه کلام قدماء مجوس در مبداء عالم، سیف الله المسلول علی أعداء آل الرسول، کتاب هشام بن حکم و مناظراتش، کنه المرام (درباره سرنوشت و قضا و قدر و چگونگی خلق اعمال).^۲

جانب متکلمانة شخصیت مرد حتی بر جانب شاعرانه شخصیت او نیز سایه افکنده بوده است. در مثنوی ودیعه البدیعه که در هفتاد سالگی و تحت تأثیر حدیقه‌ی سنائی سُروده است، مفاهیم و آموزه‌های متکلمانة فراوانی را به ویژه درباره خداوند و هستی و آفرینش و حیات و ممات و معاد و اسباب اختلاف در ادیان و کفر و ایمان به بحث کشیده یا مورد اشارت قرار داده.^۳

۱. نگر: تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۱۸۹.

۲. درباره این آثار - از جمله - نگر: کتابشناسی حزین لاهیجی، معصومه سالک.

۳. نگر: دیوان حزین، چ صاحبکار، ص ۷۱۲ - ۷۶۴.

عجالةً همین مثنوی ودیعة البدیعه تفصیلی مغتنم از اندیشه‌های کلامی حزین به دست می‌دهد که اگر به شرح آن درآییم، به کلی از حوصله این اوراق بیرون خواهد بود؛ به ویژه که در آنجا کلام حزین بس عارفانه و صوفیانه و مقرون به مشرب ابن عربی است.

حزین در مسافرتها نیز از مباحثات کلامی شفاهی با دانشوران مذاهب دیگر برکنار نبوده است.^۱ نگاهی به گزارش دانش اندوزیها و فهرست مشایخ علمی وی نشان می‌دهد که از بُن در تحصیلات او هم جنبه تحصیلات کلامی و فلسفی از امتیاز ویژه‌ای برخوردار بوده و آشکارا - دست‌کم چندان که گزارشها فرا می‌نماید - نسبت به پاره‌ای از دیگر دانشها، در فلسفه و کلام تحصیلات شاخص‌تری کرده است.

شرح هدایه و حکمة العین را با حواشی نزد پدر تحصیل کرده بوده، و طبیعاتِ شفا و إلهیات شرح اشارات و حواشی قدیمه و جدیده را نزد آخوند مسیحایی فسوی آموخته، و امور عامه شرح تجرید را نزد میرزا کمال‌الدین فسوی، و نجات ابن سینا را نزد شیخ عنایة‌الله گیلانی، و شرح هیاکل النور را نزد امیر سید حسن طالقانی، و تلویحات شیخ اشراق را نزد مولانا محمدباقر مشهور به صوفی، فرا گرفته.^۲

حزین همچنین از ملا محمدصادق اردستانی، حکیم و عارف نامی آن روزگار، در زمینه حکمت بهره‌های فراوان برده است. به سبب تعلق خاطر فوق‌العاده‌ای که به حکیم یاد شده دارد، سزاوار می‌نماید پاره‌ای از سخنان او را درباره وی به عینه بیاوریم:

«... سلطان المحققین، أفضل الحكماء الراشخین، المولی الأعظم و الجبر الأعلم، مظهر المعارف و الحقایق، مکمل علوم السوالف و اللواحق، محیی الحکمة، أبوالفضائل، مولانا محمد صادق اردستانی...» وی از اساطین حکما بود و قرن‌ها باید که مثل او کسی از میان دانشمندان برخیزد. به من عاطفتی بی‌پایان داشت و در خدمتش کتب مشهوره و غیر مشهوره حکمیة نظریه و علمیة^۳

۱. نمونه را، نگر: فتح السئیل، ص ۸۵ («... و مرا در سالف زمان با یکی از علمای حنفیة بغداد در حایر حسین (ع) اتفافی میباحثه افتاده کلام به این مقام کشید، و من...»).

۲. نگر: تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۱۵۳ و ۱۶۸ و ۱۷۸ و ۱۷۹.

۳. چنین است در مأخذ چاپی؛ و همچنین در تاریخ حزین، چاپ اصفهان (۱۳۳۲ هـ ش، ص ۴۸). حدس می‌زنم «عملیه» (در مقابل «نظریه») صواب باشد که ناظر است به تقسیم حکمت به نظری و عملی.



بسیار خوانده‌ام، و حق آن فیلسوفِ کامل بر من زیاده از استادانِ دیگر است، و تا هنگامِ رحلت استفاده من از خدمتِ ایشان منقطع نشد. در سالِ اربع و ثلثین و مائة بعد الألف (۱۱۳۴) هنگامِ محاصرهٔ اصفهان به رحمتِ ایزدی پیوست.^۱

شیخ حزین متصوف نیز هست، و در نظر به شخصیتِ حکمی و کلامی او، به ناگزیر جنبهٔ صوفیانهٔ این شخصیت را نیز - که در آثار و اشعارِ وی و گزارشهایی که از احوالِ خود به دست می‌دهد نمودی انکارناپذیر دارد -، باید ملحوظ داشت. ربطِ حزین با تصوف خود موضوعی است که به مُدائقهٔ جداگانه حاجت دارد. در تاریخ و سفرنامه‌اش می‌نویسد:

«... از شیراز به بلدهٔ فسا... رفتم و از آنجا عزمِ بلدهٔ^۲ کازرون کردم. در آن حدود حقیقتِ حالِ عارفِ ربّانی قدوة الکاملین شیخ سلام الله شولستانی شیرازی که در آن حدود انزوا از خلقِ گزیده و در کوهی مقام گرفته بود دریافتم و به خدمتش شتافتم و از آنچه تصورِ حالِ کُبرایِ اولیا نموده بودم و در جهان نشانِ ایشان کمتر یافت شود او را زیاده یافتم. سلسلهٔ مشایخِ وی تا به معروفِ کَرخی - قَدَسَ اللهُ أَرْوَاحَهُمْ - مُتَّسِقِ النَّظَامِ بود.

بالجمله چندی در قریه‌ای که قریب به آن مقام بود توقف داشتیم و روزها ادراکِ سعادتِ خدمتش می‌کردم، تا آخر، با عدمِ قابلیت، ارادت و اخلاص^۳ مرا که از صفایِ طویّت بود قبول نمود و شفقت و عاطفتِ کریمانه فرمود. چند شبانه روز در همان مکان به سر بُردم و تمنایِ آن بود که در همان مقام ایامِ حیات بگذرانم؛ رضا نداد و از آن جا به نوازشِ بسیار رخصت فرمود و تا این زمان توفیقِ حصولِ سعادتِی اگر میسر شده باشد از برکاتِ همت و نظرِ إِشْفَاقِ آن یگانهٔ آفاق می‌دانم و زبان به این مضمون ناطق است:

هر چند پیر و خسته‌دل و ناتوان شدم هر گه که یادِ رویِ تو کردم جوان شدم
آن روز بر دلم درِ معنی گشوده شد کز ساکنانِ درگه پیرِ مغان شدم^۴

۱. تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۱۹۲.

۲. در مأخذِ چایی: عزم به بلده. بنابر نسخهٔ بَدَل ضبط شد.

۳. در مأخذِ چایی پس از «اخلاص» ویرگول نهاده شده که نایب‌جاست.

۴. تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۱۸۷ و ۱۸۸.

از این گزارش، و به ویژه از فقره «... تا آخر، با عدم قابلیت، ارادت و إخلاص مرا که از صفای طویت بود قبول نمود و...»، و تمثّل به سروده حافظ: «آن روز بر دلم در معنی گشوده شد / کز ساکنانِ درگه پیرِ مغان شدم»، چنین برمی آید که گویا حزین به شیخ سلام الله شولستانی دست ارادت داده و از طریق او به سلسله صوفیانه مذکور که تا معروف کرخی - به قول حزین: - «مُتَّسِقِ النَّظَامِ» بوده است، متصل گردیده باشد.

با این همه بعضی افاضل محققان روزگار ما گفته اند: «دلیل قاطعی به خصوص از خلال سرگذشت وی، که خود نوشته، به دست نمی آید که به سلسله ای از صوفیان پیوند داشته باشد».^۱ میرعلیشیر قانع از «خانقاه» حزین یاد کرده است ولی باز احتمال داده اند که «تعبیر خانقاه» در اینجا «متوجه معنی اصطلاحی آن نباشد».^۲

باری، گمان نمی کنم - علی رغم اختلاف برداشتها - در این، جای تردید و تأمل باشد که اگر روزی تاریخ مبسوط و مدون تصوف در اقالیم فارسی زبان هم فراهم آید، حزین گوشه ای از آن را در سده دوازدهم هجری به خود اختصاص خواهد داد.

اگر تقابلی حکما و صوفیه را با فقها و محدثان - به معنایی که در جامعه علمی صفوی نمود می یافت (و نه از آن روی که ذات تفلّسّف و تصوف و فقه و حدیث دانی مقتضی چنین تقابلی باشد) - معیار قرار دهیم، ایستارهای حزین به نحوی است که او را تا حدودی در صف حکما و صوفیه قرار می دهد. این البته با فقیه و محدث بودن حزین منافاتی ندارد و تنها به برخی جناح بندیهای اجتماع علمی عصر صفوی ناظر است که در آن فقها و محدثان - یا به قول اینان: «فقهایی ظاهر» / «اهل ظاهر» -، تفلّسّف و تصوف طرف مقابل را، و لو آن که از فقه و حدیث نیز برخوردار داشت، مورد انتقاد قرار می دادند، و این طرف نیز آنان را به ظاهرگرایی و نابرخورداری از تعمق و... و... متهم می ساختند.

از همین منظر، خود حزین در گزارش احوال «قدوة الحکماء شیخ عنایة الله گیلانی» - که خود منطبق تجرید و نجات شیخ الرئیس را از محضر وی استفاده کرده است، و صاحب «ریاضات عظیمه» و «ذوقی عجیب» و «ملکه قوی» بوده -، می گوید: «فقهایی ظاهر چون

۱. شاعری در هجوم منتقدان، ص ۹۲.

۲. همان، همان ص، متن و هامش.



مورد التفاتش نبودند، چنانچه رسم ایشان است نسبتش به عقاید حکما و انحراف از شریعت مقدسه می‌دادند؛ و حاشاه عَنِ الانحراف!»^۱.

*

عَلَى الْخُصُوصِ در عصر صفوی به شاعران و نویسندگانی بازمی‌خوریم که در جامعه تَقَلُّسُف یا تصوف و عرفان یا... به نوعی هنجار شکنی افراطی در حیطة اعتقاد و عمل دینی دست می‌یازند (که گاه تا مرز اباحیگری هم دامن می‌گسترَد و آحياناً با فرقه‌هایی چون نقطویه و... و... مربوط است). غالب این هنجارشکنان مردمانی ناآرام‌اند و ای بسا نشان و نام پاره‌ای از این بیقراران را بتوان از رهگذر متونی چون دبستان مذاهب - علی‌رغم همه ابهامات و اعتمادناپذیریها که دارد - بازجست.

ربط برخی از چنین کسان با عالم «تَقَلُّسُف» و «تصوف»، یا ادعای «تصوف» و «تَقَلُّسُف» از سوی ایشان، بی‌تردید از عواملی بود که به حساسیتهای مخالفان این حوزه‌ها دامن می‌زد و به طبع سخت مورد انکار متصوفان و مُتَقَلِّسِفان منتشرع نیز واقع می‌شد. گویا آنچه حزین در گزارش احوال «میرزا مهدی آل‌هی تبریزی» در تذکرة المعاصرین می‌نویسد، نمونه‌ای از همین انکارها باشد:

«... سر از خدمت افاضل و فیض استفاده تافته، هر رطب و یابس که به خیالش می‌رسید آن را حقایق و معارف پنداشته از بوالهوسی و خودرایی^۲ در هر فن دخل نمود. مستقلانه سخنان بی‌سر و بُن درهم می‌بافت و اعوجاجی سخت در سلیقه‌اش پیدا بود. قَدَم در هیچ مقام و مذهب استوار نداشت؛ گاهی خویش را به حُکْمَا بستی و گاهی به صوفیه تشبّه جُستی و گاه از متکلمان گفتی و در سلک هیچ فرقه در شمار نیامدی؛ آخر به تباهی عقاید شهرت یافت. هوشمندان از حالش نفرت کردند.

از دانشوران و ادکیا کناره گرفته با ساده‌دلان و بی‌خردان بی‌خبر ایف بود؛ آنها را مذمت می‌کرد و اینان را ستایش می‌نمود. مصداق حال این قسم اشخاص است آنچه عارفی گفته: جمعی افسار تقلید از سر بیرون انداخته فطرت اصلی را سرنگون ساخته‌اند به ظواهر نُبُوت و

۱. تاریخ و سفرنامه حزین، ص ۱۶۹.

۲. در مأخذ چاپی: خودرایی.

توابع آن قانع نباشند و از خود سخنی چند بیهوده تراشند نه طبعشان گذارد که با هر^۱ تقلید روند و نه توفیقشان باشد که بوی تحقیق شنوند، مُدَبِّدین بَین ذَلک لا اِلی هُوَلاء و لا اِلی هُوَلاء»^۲.

*

باری، با توغلی که حزین در فلسفیات داشته و گرایشهای متصوفانه عمیقی که در کنار آن فرا می‌نماید، البته نابیوسیده نبوده که خود او - شاید هم از روی اغراض دیگر و بدین دستاویزها - مورد طعن واقع شود؛ و شده است.

آقا احمد کرمانشاهی (۱۱۹۱ - ۱۲۴۳ هـ. ق) در مرآة الأحوال جهان‌نما در گزارش احوال حزین، زیر عنوان «ذکر سخنی بعضی از ناقصان در شأن^۳ او و رد آن» نوشته:

«با آنکه از خلق گوشه گرفت، باز از دشنه طعن همکاران لئام [!] رهایی نیافت.

بعضی وی را به قول وحدت وجود نسبت دادند، و غافل شده‌اند از آنکه فضیحت و رسوایی این مذهب بر کسی از اصحاب شعور مخفی نیست، تا به چنین عالم زبردستی چه رسد.

... بر اندک عاقلی پوشیده نخواهد بود که شیخ فقیر بر نهج عرفا به جهت تقریب اذهان بعضی تمثیلات در باب وجود و شدت ارتباط خالق به مخلوق، از قبیل دریا و قطره، و مداد و کلمات، و امثال آنها، در رساله خود فرموده است. بعضی از ناقصان، خصوص بعضی از علماء لکنهو، ظاهر آن کلمات را گرفته، بدون تدقیق و تأمل، وی را و جمعی دیگر از علمای کرام^۴ را، چون فاضل مقدس ربانی ملا محسن کاشانی [= فیض] و شیخ میثم بحرانی، بلکه شیخ بهائی عاملی و امثالهم را، متهم به تصوف و قول به وحدت وجود کرده‌اند.

... و بالجمله از عقاید این فقیر آن است که هیچ ذی‌هوشی از صنف عوام، خاصه به علمای کرام چه رسد، معتقد آن نیست که واجب بالذات با ممکن بالذات متحد است، و خلائق اجزای خالق یا جزئیات آنند! - چنانکه از ظاهر امثله معلوم می‌شود. و یقین آن است که در تمثیلات مراد ایشان از آنها بیان شده، ارتباط میان خالق و مخلوقست....

۱. چنین است در مأخذ چایی. آیا «به راه» به جای «با هر» نباید باشد؟

۲. تذکره المعاصرین، چ میراث مکتوب، ص ۲۱۴.

۳. در مأخذ چایی: «شأن».

۴. در مأخذ چایی: «گرام».



... و این مرحله بس نبود که شیخ فقیر را متهم به ترکِ صَلاة نیز کرده‌اند و می‌گویند که: تارکِ الصَّلاة بوده است، زیرا که کسی نماز کردن او را ندیده است. و حق آن است که: این مراحل دلیل قوی است بر علوِّ شان^۱ و کثرتِ فضل و علمِ آن رفیع مکان؛ زیرا که این فقیر به تجربه رسانیده است که در این کشور [= هند] هر قدر که هنر و کمالِ این شخص بیشتر است، حُساد و اصحابِ کُید و عناد وی بیشتراند. و عجب‌تر آن است که بعضی از جاهلان گفته‌اند که: شیخ قائل به معاد نبوده است، با آنکه در رسالهٔ خود بر وجهِ اوضح و اتم به آن تصریح کرده است...»^۲.

در بابِ «وحدتِ وجود» و «انکارِ معاد»، خیال می‌کنم آنچه زمینهٔ طعن و تکفیرِ حزین را فراهم ساخته باشد، قرائتی ویژه و متأثر از مکتبِ فلسفی اصفهان است که هم در بابِ وجودِ باری و وجودِ مخلوقات، و هم در بابِ کیفیتِ معاد، اختیار کرده بوده است، و به ویژه در مثنوی و دیعة البدیعه به شرح مذکور ساخته.

به عبارتِ دیگر، نه حزین در این زمینه حرف چندان تازه‌ای به میان آورده است و نه طاعنان و مُکفّرانِ او. قضیهٔ قریب به همان طعن و تکفیرهاست که از دیرباز حولِ بعضی آموزه‌های فلسفهٔ صدرایی مطرح بوده است و بس.

که می‌داند؟!... شاید از بُن، تحریرِ رسالهٔ عقاید دینیّه - که از پسِ همین تمهید به لحاظِ خوانندگانِ گرامی خواهد رسید - از برای دفعِ اتهاماتی بوده باشد که از حیثِ عقیده مستوجّه حزین شده بوده.

و اما داستانِ ترکِ نماز در حقّ چُنینِ مَرَدی، همانسان که صاحبِ مرآة الأحوال دریافته، چندان مُفْتَضِح است که جُز بر فرو کاستنِ پایگاهِ آنکه مدّعی آن شده دلالت نتواند کرد. آثار و اخبارِ حزین جایِ گفت‌وگو نمی‌گذارد که مَرَد، دین‌شناسی است اهلِ پرهیز و بندگی و التزام به شریعتِ مقدس. از قضا عبادت‌پیشگی او موردِ تصریح نیز قرار گرفته است. میر علیشیر قانع تتوی نوشته: «به صیامِ دوام و قیامِ لیلی و ایامِ علی الدوام اهتمام به کار

۱. در مأخذِ چایی: «شان».

۲. مرآة الأحوال جهان‌نما، ۱ / ۴۶۴ - ۴۶۶.



داشته به غایت موفق و مرتاض می‌زیست».^۱

خود حزین هم به ذوق و توفیقِ عبادتی که در ایامِ شباب داشته، تصریح کرده است.^۲ نوشته‌اند میرزا محمدرضا متخلص به امید (ف: ۱۱۵۹ هـ ق) که در هندوستان به «قزلباش خان امید» مشهور بوده است، روزی سرگرمِ باده‌نوشی بود که دانست حزین برای دیدارِ وی آمده است. چون می‌دانست شیخ مردی پرهیزگار و از لوثِ مَناهی برکنار است، پردهٔ اتاق را انداخت و این بیت را خطاب به حزین خواند:

شیخ! تشریف ببر بزمِ شرابست اینجا دامن‌تر نشود! عالمِ آبست اینجا^۳
امید با این کار در واقع زهد و تقوای حزین را پاس داشت و به نوعی - به تعبیر نظامی گنجوی - شکوه زهد او بر او نگه داشت».^۴

سیمائی که در برخی منابع از حزین ترسیم شده است، سیمایِ یک ولیّ صاحبِ کرامت است. در سفینهٔ خوشگو آمده است:

«چون مصارفش عمده است از هیچ کس قبول نمی‌فرماید، از این جهت مردم را گمان غالب آن است که حضرت شیخ دستِ غیب دارد؛ والله اعلم. حقیر که از گوشه‌گزینان اینجاست چند شعر به خدمتِ ایشان فرستاد، استدعایِ ملازمت نمود؛ فرمودند، چون به سعادتِ حضور رسید، فرشته‌ای دید به آب و گلِ رحمت سرشته و عشقِ الهی سراپایش یک دلِ دردآلود آفریده، خیلی مرد بزرگ و دردمند گذاخته از خود رمیده به نظر آمده».^۵
در مخزن الغرائب نیز چنین می‌خوانیم:

«اهلِ بنارس، چه از فرقهٔ هندو، چه مسلمان، خاکِ پایش را به جایِ سُرمه در چشم می‌کشیدند و مردم از دور و نزدیک جهتِ زیارتِ شیخ می‌رفتند و به آن مباحث می‌کردند که

۱. شاعری در هجوم منتقدان، ص ۹۲ (در گفت‌آورد از مقالات الشعراء).

۲. نگر: تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۱۵۵.

۳. نگر: مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ حزین لاهیجی، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

۴. نظامی می‌گوید: «... شکوه زهد من بر من نگه داشت / نه زان پشمی که زاهد در کُلهٔ داشت» (خسرو و شیرین،

ط. حمیدیان، ص ۴۵۲).

۵. تذکرة المعاصرین، چ میراث مکتوب، ص ۵۵ و ۵۶.

من شرفِ صحبتِ شیخ را دریافته‌ام. فی الواقع جای مباحث است چرا که همین کسانی که قابل‌الزّیاره هستند»^۱.

□

در بابِ شخصیتِ دینیِ حزین و اعتقادات و اعتقادپژوهی او جای سخن بسیار است؛ ولی در اینجا می‌خواهم به سه جنبه از حیات و شخصیت او توجه دهم که گمان می‌کنم از برای درکِ بهترِ شخصیتِ این مردِ دینی و تمایز او از بسیاری از همروزگاران و پیشینیان و پسینیانش، واجدِ اهمّیتِ ویژه باشد:

۱. حزین به مطالعهٔ مستقیمِ متونِ ادیانِ دیگر و مباحثه با اهل دینها و فرقه‌های مختلف و آموختنِ عقاید و متونِ دینیِ ایشان نزدِ خودشان، علاقه و اهتمام داشته، و این چیزی است که در بیشترین دین‌اندیشان، و کلام‌اندیشان متأخّر ما نبوده و نیست. وی در رسالهٔ بشارتِ بُت‌اش، گوید:

«... ما را در اوایلِ شباب که اوانِ قوّتِ نظر و توفیقِ اشتغال به تحصیلِ علوم و تصفّح و تدبّر در آثار و اقوالِ هر قوم بود... به مساعدتِ وقت به قدرِ وسع، اطلاع بر کتب و اقوالِ اکثرِ طوایف، خصوصاً فرّقِ ثلاثهٔ اهلِ کتاب، حاصل شده و مطالعهٔ تورات و انجیل و زبور و کتابِ اشعیا و باقیِ صُحف و کُتبِ ایشان، اصلاً و ترجمتاً، از نسخِ متعدّدهٔ معتبرهٔ هر یک از فرّقِ ثلاثهٔ میسر گردیده و با^۲ بسیاری از علمایِ احبار و اذکیایِ اعلامِ ایشان مدتها اتّفاقی صحبتهایِ مستوفی خالی از کتمان که دیگری را از اقرانِ ما کمتر میسر تواند آمد، شده بود...»^۳.

حزین همچنین در تاریخ و سفرنامه‌اش، زیرِ سرنویس «استعلام و توغّلِ راقم در حقایقِ ادیانِ مختلفه و آرایِ متخالفه...»، می‌نویسد:

«پس [در همان دورانِ نوجوانی] شوق به اطلاع بر مسایل و حقایقِ ادیانِ مختلفه و اصحابِ ملل پدید آمد و با علمایِ طبقهٔ نصاری و پادریانِ ایشان که در اصفهان جمعی کثیر بودند، آشنا و مختلط شدم و مقدارِ دانش هر یک آزمودم.

۱. همان، ص ۵۶.

۲. در مأخذِ چاپی: یا.

۳. رسائلِ حزینِ لاهیجی، ج میراثِ مکتوب، ص ۱۰۷.

یکی از میان ایشان امتیاز داشت و او را خلیفه آوانوس گفتندی. عربی و فارسی نیکو دانستی و به منطق و هیأت و هندسه مربوط بود، و بعض کتب اسلامی نیز به مطالعه‌اش رسیده بود، و شوقی به تحقیق بعض مطالب داشت، و از خوفِ عدم التفاتِ علمای اسلام به آن طبقه از مقصود خود بازمانده بود. صحبت مرا مغتنم شمرد، و پس از چندی که از صفات و انصاف من آگاه شد، اخلاص و محبتی استوار پیدا کرد، و من انجیل از او آموختم و به شروح آن پی بُردم، و تحقیق عقاید و فروع ایشان به واقعی نمودم، و بسیاری از کتب ایشان را مطالعه کردم، و او نیز گاهی از من تحقیقات می‌نمود، و مکرر به تقریرات مختلفه حقیقت^۱ اسلام را بر او تمام کردم، و او را سخنی نمآند و ملزم شد، لیکن توفیق هدایت به ظاهر دریافت تا وفات کرد.

و در میان یهود سکنه اصفهان که از عهد موسی - عَلَیْهِ السَّلَام - به زعم خود ساکن آن شهراند بر شعیب نام که اعلم ایشان بود او را مطمئن ساختم و مکرر پوشیده به منزل او رفتم و او را به منزل خود آوردم و از او تورات بیاموختم و ترجمه آن را نویسانیدم، و از حقیقت آنچه در دست ایشان است آگاه شدم؛ لیکن آن طبقه را به غایت عدیم الشعور و از تمیز و فکر بیگانه یافتم؛ غباوت و تَصَلُّب ایشان را در جهل پایانی نیست.

و همچنین به اختلافات مذاهب اسلام پرداختم و کتب هر فرقه و سخنان هر یک را پی بُردم و مُنصفانه و مُشتاقانه ملاحظه کردم، و از هر فرقه هر جا کسی می‌یافتم که ربطی به مذهب خود داشت، با او صحبت می‌داشتیم و استعمال مقاصد و سخنان او می‌نمودم.

و در این وادی مرا با ارباب آرای مختلفه آن مقدار گفت و شنود روی داده که خدا داند...»^۲ در گزارش سفر خود به بیضای فارس نوشته است:

«... در آن محال دانشمندی از مجوس بود که وی را «دستور» گفتندی - و عادت مجوسان است که علمای خود را «دستور» خوانند. با من آشنا شد و تحقیق اصول و فروع و اخبار آن مذهب آنچه می‌دانست از وی کردم. به مذهب خود آگاه بود و طبعی مستقیم و زهدی به کمال داشت.»^۳

۱. در چاپ دوانی: حقیقت.

۲. تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۱۷۱ و ۱۷۲.

۳. همان، ص ۱۸۶.



وی مدّتی نیز در یزد با «رستمِ مجوسی» که منجمی مشهور بوده است مرآوده داشته؛
لیک‌گویا مفاوضاتِ این دو بیشتر در بابِ ستاره‌شناسی بوده است.^۱ دست‌کم حزین تصریحی
نکرده که با رستمِ مجوسی در مقولاتِ عقیدتی و مذهبی گفت‌وگو می‌کرده باشد.

در گزارشِ سفرِ خود به خوزستان به یاد کرد «صابیان» پرداخته‌گوید:

«... در حویزه و شوشتر و دزفول جمعی از صابیه می‌باشند، و الحال در همه آفاق سوای
این سه بلده در مکانی دیگر نشانی از ایشان نیست. چندان که تفحص کردم عالمی در میان
ایشان نمانده بود و عوامِ فرومایه بودند. و صابیه ملّتِ صاب بنِ ادريس (ع) است. و صابیه
گویند: اولِ انبیا آدم (ع) و آخرِ ایشان صاب بوده، و ایشان را کتابی است مشتمل بر یکصد و
بیست سوره، و آن را زبورِ اول خوانند، و عقیدهٔ ایشان این که صانعِ عالم کواکب و افلاک
بیافرید و تدبیرِ عالم ایشان را گذاشت، و پرستش ستارگان کنند، و برای هر کوكبی شکلی معین
نموده هیاکل سازند، و گویند: صورتِ فلان و فلان کوكب است، و در ضراعات و توسلات به
هر یک آداب و عبادات دارند. و محققان ایشان گویند که: سجده و پرستش کواکب و هیاکل
نکنیم، بلکه آن قبلهٔ ما است، و جمیع این طایفه قائلند به تأثیرات اجرامِ علویّه و هیاکلِ سفلیّه
یعنی تماثیل و اصنام. و در سالف زمان حکما و علمای عالیشان در این طبقه بوده که صاحبِ
علوم مکنونه بوده‌اند».^۲

تردید نمی‌توان داشت نگاهِ متکلمی که با آراء و اندیشه‌ها و آموزه‌ها و متونِ ملل و نحل
گونگون آشنایی به هم رسانیده و با ایشان از نزدیک مرآوده و داد و ستدِ فرهنگی داشته است،
با نگاهِ متکلمی که تنها از کُنجِ حجره و مدرسه و کتابخانهٔ خویش دیگران را دیده و عقاید و
افکارشان را پیوسته به ترازوی هم‌عقیدگانِ خود کشیده و سنجیده، متفاوت است.

در محیطِ کم‌تسامح و جزمیتِ بارِ اواخرِ عصرِ صفوی که حزین در آن بالیده است، کارهایی
نظیر آمد و شدِ گسترده با اهلِ ادیان و عقایدِ دیگر و فحصِ بی‌واسطه در اقوال و عقایدِ ایشان،
چندان مرسوم نبود؛ و این رفتارها را باید به دُرُست از وجوهِ تمایز و امتیازِ حزین قلم داد. البته
این هم که بر بنیادِ چنین رفتارهایی بینداریم در آن محیطِ «کاملاً خشک و تعصّب‌خیز»، «وی

۱. نگر: همان، ص ۱۹۱.

۲. همان، ص ۲۱۷ و ۲۱۸.

با بینش و اندیشه‌ای روشن ازین خصوصیت محیط برکنار مانده»^۱ چندان دقیق به نظر نمی‌رسد و روی در مبالغه دارد.

آن که او «در مذهب شیعه استوار بوده است»^۲ درست است و محلّ شبهتی نیست؛ لیک این «استواری» گاه روی در جزم‌اندیشیهای متعصبانه نیز دارد. پرخاش و زشتگویی او در حقّ شماری از فقیهان و متکلمان نامی اهل تسنّن و پیروانشان^۳، چهره‌ای از همان جزم‌اندیشی متعصبانه یاد شده است.

به هر روی، نادرست نخواهد بود اگر بگوییم: برخی از رگه‌های برجسته بلندنظری و آزاد فکری و تسامح ناشی از آن در او دیده می‌شده و در مراحل از عمر حزین نیز تقویت گردیده و برجسته‌تر شده است.

وی خود به نوعی إشعار می‌دارد که اندیشه صلح و تسامح و تساهل را از مرحله خاصی به بعد پیشه کرده است:

کنون یاد می‌آیدم آن زمان	که شوق آتش افروز شد در نهران
... جمودی مذاق من از زهد داشت	که آتش به هر خشک‌وتر می‌گماشت
پراکنده خاطر دویدم بسی	شده عقده را سائل از هر کسی
ز دانای هر کیش پُرسیدمی	سخن‌ها کم و بیش سنجیدمی...
به هر مرز و بومی کشیدم سری	و لیکن ندیدم گشاد از دری...
به سختی ز مقصد چو رویم نتافت	فتوحی دل از بخت فیروز یافت
یکی پیر ترسا مرا در عراق	دو روزی شد از دوستی هم‌وثاق
چو از شوق آشفته حالم بدید	حدیث طَلَبِکَاریم را شنید
به گوشم شبی گفت رهبان دیر	تعصب رها کن که الصلح خیر
ازین نکته فُفل از دلم برگشاد	به رخ عالم فیض را در گشاد... ^۴

۱. شاعری در هجوم منتقدان، ص ۸۷.

۲. همان، ص ۸۹.

۳. نگر: دیوان حزین لاهیجی، چ صاحبکار، ص ۸۱۳ و ۸۱۴.

۴. نگر: همان، ص ۷۴۶.



البته تسامح و تساهل و آشتی‌جویی هم مراتب و شعب گوناگون دارد و خوانندگان ما از این معنا غفلت نخواهند فرمود.

۲. حزین اگر چه شاعر و متصوف و... و... بود، جهان پیرامون خود را بسیار جدی مورد تأمل قرار می‌داد و با چشمان باز دنیای فراخ اطراف خود را می‌نگریست. به عبارت دیگر، او - برخلاف کثیری از هم‌عصرگان هم‌روزگارش - دل در دنیا نیستن را با جدی نگرفتن دنیا و زندگی خلط نکرده است. از همین راه، چون جهان پیرامونش را جدی گرفته، کنجکاوانه و نقادانه در آن می‌نگرد.^۱

حزین در سفرها و معاشرتها و مطالعاتی که می‌کرد، احوال و اوضاع اُمم را به مقایسه و سنجش می‌گرفت و بالعیان می‌دید بی‌خبری کسان از حال و روز ملل دیگر آنان را به کوه‌نظری و بسنده‌گری و بسنده‌شماری مذموم می‌کشاند. خود در باب هند و هندیان می‌نویسد:

«... صعوبت معیشت و زندگانی... در هندوستان بر کسی که سایر ممالک عالم را دیده باشد، پوشیده نیست، و اسباب و علل صعوبت از آن بیشتر است که معدود شود. مجموع اوضاع و احوال این ملک مقتضی مشقت و تلخی معیشت است، و این معنی بر مردمش مکشوف نیست، بلکه خود را متعیش و مرفه‌تر از خلق عالم دانسته آن صعوبات و منافرات با طبایع ایشان ملایم و گوارا و غیر ملحوظ و به هر حال محظوظند»^۲.

۱. چُنین انسانی بالطَّبع برای بسیاری از گزافکاریها مجال ندارد.

نمونه راه، حزین در روزگاری می‌زیست که معما و معماسرایی در عرصه آدب در میان اهل فضل و فرهنگ سنتی ریشه‌دار شده بود و خواهان و هوادار بسیار داشت. با این همه او می‌گوید: «مرا هرگز به معما رغبت نبوده، آن را بی‌حاصل و صرف فکر در آن افسوس می‌آمد...» (تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۲۳۸).

از دیدگاه امروزی هم آن معماسراییها تفننی یابد و کم‌فایده می‌نماید و قرابتی که میان دیدگاه حزین و نظرگاه امروزی هست، جلوه‌ای است از دقت و استقامت نظر او و جدیت وی؛ جدیتی که به یاوگی و بی‌حاصلی بسیاری از آنچه در آن روزگار فضل و هنر بود و در نگاهی نقادانه‌تر، اشتغالات عُمر بر باد ده، پی برده است.

۲. در چاپ دوانی: محفوظند.

۳. تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۲۶۴.

او با دنیای نو و تحولاتی که با سرعت و شتاب فراوان در باختر زمین پدید می‌آمد، فی الجمله آشنا شده و دریافته بود که فرنگان شالوده‌های معیشت و حیات دنیوی خود را بر پایه‌های محکمی استوار می‌سازند که ما از آن بی‌بهره‌ایم و می‌باید حظی از آن داشته باشیم. گفته‌اند که «شاید او نخستین کسی باشد که از وضع ناهموار و سخت ایران به ستوه آمده و آرزو می‌کرده است که اصلاحاتی به شیوه اروپاییان در کشور خویش انجام دهد».^۱

دور می‌دانم که حزین با تحولات فکر فلسفی و کلامی در باختر زمین نیز آشنایی جدی به هم رسانیده و از این راه به بازخوانی و بازسازی نظام اندیشگی کلامی خویش در تناسب با دنیای جدید تنبّه‌ی یافته باشد. نهضت کلامی جدید مسلمانان که بیش و کم با تفتن به تحولات جهانی پی ریخته شد، لختی پس از حزین، از جمله در شبه قاره هند پدید آمد^۲ و خبری از مشارکت - ولو: مشارکت تمهیدی - حزین در آن نداریم؛ اما همین بصیرت و بیداری که حزین در باب مُحسنات حیات و معاش مردمان آن سو یافته بود نیز کم‌قیمت نیست. حصول چُنین تَنَبُّه و تَقَطُّنی در شخصیت یک متکلم، اهمیت فوق‌العاده دارد. پوشیده نیست که تا همین روزگار کنونی، و هم امروز نیز، بیشترین کلام‌اندیشان و متکلمان ما، از سر انکاری که در حق مبادی اعتقادی نوزایش باختر زمینی دارند، آن چهارچوب استوار مختار در حیات دنیوی و معیشت باختر زمینیان را نیز به جد نگرفته و در تقلید و اقتباس آن به افراط کوتاهی - و یا حتی: ناسازگاری - می‌نمایند.

بصیرتی که حزین در این زمینه حاصل کرده بود از دریچه مواجهات او با فرنگان و تأمل و سنجشی بود که میان احوال ما و ایشان می‌کرد. حزین پس از وصف پریشانیهای مردم در روزگار فتنه افغان و تاراجها و چپاولهایی که صورت بسته، خاصه آنچه در فارس رخ داده است، می‌نویسد:

۱. شاعری در هجوم منتقدان، ص ۹۰.

۲. درباره گوشه‌هایی این خیزش، نگر: اطلاعات حکمت و معرفت، س ۳، ش ۴ (تیرماه ۱۳۸۷ ه. ش)، ص ۳۳ -

۴۳ مقاله «گرایشهای اعتزالی در قرن بیستم» نوشته «دتلو خالد Detlev Khalid»، ترجمه سید مهدی حسینی و

مینو ایمانی).

«مملکت خراب و ضوابط و قوانین ملکی در آن چند ساله ایام فترت همه از هم ریخته و پادشاه صاحب اقتدار و باتدبیری و رأیی^۱ بایست که تا مدتی به احوال هر قصبه و قریه مجال^۲ پردازد و به صعوبت تمام ملک را به اصلاح آورد.^۳ این خود در آن مدّت قلیله نشده بود. و از مقتضیات فلکیّه در این ازمنه رئیسی که صلاحیت ریاست داشته باشد در همه روی زمین در میان نیست، و در حال هر یک از سلاطین و رؤسا و فرماندهان آفاق چندان که اندیشه رفت ایشان را از همه رعیت و یا از اکثر ایشان فرومایه تر و ناهنجارتر یافتیم، مگر بعضی فرماندهان ممالک فرنگ که ایشان در قوانین و طرق معاش و ضبط اوضاع خویش استواراند، و از آن به سبب مبیانت تامّه به حال خلق سایر اقالیم و اصقاع فایده چنان نیست»^۴.

حزین یک چند در «بندر عباسی»^۵ به سر برده و گویا در این مدّت با فرنگان - که در آنجا صاحب دستگاه بوده اند^۶ - حشر و نشری داشته و سپس از آنجا آهنگ سفر حجاز کرده است. خود در این باره می نویسد: «... باز عزم سفر حجاز کردم، و جماعت فرنگ را که در آن بندر می باشند با من إخلاصی تمام بود. چون سفاین و جهازات ایشان به غایت وسیع و مکانهای شایسته دارد و در دریا نیز بلدتر و از هر قوم ماهرترند جهاز ایشان اختیار کردم»^۷.

۱. در چاپ دوانی: رائی.

۲. چنین است هم در چاپ دوانی و هم در تاریخ حزین چاپ اصفهان (۱۳۳۲ هـ ش، ص ۹۲).

۳. خوانش طابع سفرنامه و تاریخ حزین چنین است؛ لیک شاید «با صلاح آورد» مناسب تر باشد.

۴. تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۲۴۰ و ۲۴۱.

۵. «بندر عباسی» همان جایی است که ما امروز بندر عباس می خوانیم و به افتخار شاه عباس صفوی بدین

نام خوانده شده است (سنج: دانشنامه جهان اسلام، ۴ / ۲۹۲).

حزین در تاریخ و سفرنامه اش بارها از آن به «بندر عباسی» تعبیر کرده است (نگر: چ دوانی، ص ۱۸۹ و ۲۴۱ و

۲۴۵ و ۲۴۶ و ۲۵۱ و ۲۵۳ و ۲۵۷ - ۲۵۹). واله داغستانی هم در تذکره الشعراء خویش (چ ناجی نصرآبادی،

۶۳۳/۱) همین تعبیر را آورده است.

۶. نگر: دانشنامه جهان اسلام، ۴ / ۲۹۲ و ۲۹۳.

۷. تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۲۴۱.

بار دیگر نیز زمانی که می‌خواست از «بندر عبّاسی» به عراقِ عرب رود و به سبب آشوبی که در بصره افتاده بود هیچ کشتی از این سواحل راهی آن جانب نمی‌شد، ناگزیر به فرنگان روی آورد. خود می‌گوید:

«... مرا زیاده بر آن طاقتِ اقامت نمانده بود. ناچار به کشتی جماعتِ ولندیسیه فرنگ^۱ نشسته روانه سواحلِ عمان شدم.»^۲

دیگر بار هم که او را گذر به «بندر عبّاسی» افتاد، چون تطاول و تعدّی کارگزارانِ زورمندان را بر بیچارگان دید عنانِ طاقت از کف داد و «عزیمت بر آمدن از آن ولایت» کرد. خود می‌گوید: «کشتی در همان وقت روانه سواحلِ بلادِ سند بود. من هم عزمِ روانه شدن مصمم نمودم و این در روز دهمِ رمضان المبارک ستّ و اربعین و مائة بعد الألف (۱۱۴۶) بود. کپتانِ جماعت انگلیسیه فرنگ چون از اراده من آگاه شد به منزل من آمد و از رفتن به هندوستان ممانعت آغاز کرده برخی از زشتیهای اوضاع آن ملک برشمرده و ترغیب رفتن به فرنگ می‌نمود و در آن باب مبالغه بسیار کرد. راضی نشدم...»^۳

البته دیری بر نمی‌آید که از نپذیرفتن پیشنهاده «کپتان» انگلیسی پشیمان می‌شود. به بیان خودش: «... از بی‌صبری و حرکت از ایران خود را ملامت کردم و از اختیار نکردن سفر به ممالک فرنگ ندامت کشیدم...»^۴

۱. طابع تاریخ و سفرنامه‌حزین، در حاشیه از راه توضیح نوشته است: «هلندیها».

استاد شفيعي کدکني در شاعری در هجوم منتقدان (ص ۷۸، هامش) درباره این واژه احتمال دیگری داده و نوشته‌اند: «ظاهراً صورتی از کلمه بنسبه /والانس valencia ناحیه‌ای در اسپانیا. در عصر حزین اسپانیاییها در خلیج فارس بسیار فعال بوده‌اند».

۲. تاریخ و سفرنامه‌حزین، چ دوانی، ص ۲۵۲.

۳. همان، ص ۲۵۹.

۴. همان، ص ۲۶۰. درباره تماس حزین با فرنگیها نیز نگر: شاعری در هجوم منتقدان، ص ۱۱۳. از نوشتار میر عبداللطیف شوشتری (۱۱۷۲ - ۱۲۲۰ هـ ق) برمی‌آید که آثار حزین در شبه قاره از جمله مورد اعتنای فرنگان بوده است. نگر: تحفة العالم و ذیل التحفة، چ موحد، ص ۳۷۰ و ۳۹۳.

سخنِ حزین دربارهٔ نابسامانی و زمام‌گسیختگی ملک در این سو، و انضباط و قاعده‌مندی کار در آن سو، صریح و بی‌پرده است، و هر گاه به یاد داشته باشیم جدی‌ترین حرکتِ عدالت‌طلبی و نهضتِ سامان‌خواهیِ اخیرِ ایرانیان، موسوم به «انقلاب مشروطیت»^۱، به تقریب یک قرن پس از وفاتِ حزین رُخ داد و چه «اگر» و «مگر»ها در آن رفت و عاقبت نیز تا روزگار ما همچنان نیم‌بند و پادرها مانده و هنوز بایایی و زوایی آن موردِ اتفاقِ نخبگان قوم واقع نشده!، درخواهیم یافت که به راستی بصیرتِ حزین تا چه اندازه بوده است.

آری، «این دقتِ نظر و هوشیاریِ ژرفِ او، در آن روزگار مایهٔ شگفتی است»^۲.

۱. از یاد نبریم که شالودهٔ نهضتِ مشروطیت در ایران، نه بر مبانی نظریِ آکادمیک «مردم‌سالاری»، که بر بی‌طاقتیِ رعیت از جفایِ حکمرانان استوار بود، و بیش و پیش از هر چیز نهضتی عدالتخواهانه بود که در نخستین گام نیز، نه به «مجلس شورا»، بلکه به «مجلسِ عدلِ مظفر» منجر شد.

۲. شاعری در هجوم منتقدان، ص ۹۰.

۳. دربارهٔ روندِ نگاهی که نخبگانِ ایران از این پس به فرنگ و فرنگی‌مآبی داشتند، نیم‌نگاهی به تحفهٔ العالم شوشتری (نگر: چ صمدِ موحد، ص ۱۸ و ۱۹) هم سودمند است.

متأسفانه این نگرشها بی‌آنکه گستردگی و ژرفایی بسنده بیابد، با بحرانی‌تر شدنِ اوضاعِ سیاسی و اجتماعی ایران در سرایشِ تندی افتاد که بیشتر بر شدت و جدتِ قیل و قالها و کشا کَشها افزود و کمتر کسی توانست در این تلاطماتِ بی‌فرجام سُنکانِ کشتیِ جنبشی را که پدید آمد به دست گیرد و راهِ اعتدال را بیابد و بنماید. سید حسن تقی‌زاده - که در همان روزگار خودش «عَلَم‌دارِ تجدیدِ ایران» نیز خوانده شد (نگر: مانی‌شناسی، ص ۳۹۲) -، با آن جملهٔ معروفش که فرنگی‌مآبیِ ایرانی جماعت را از فرق تا قَدَم توصیه می‌کرد - و البته از آن بازگشت و تائب شد -، اغلب به مثابَتِ نمادِ آن تُندرویها، آماجِ لعنت و اهانت بوده و هست، و شخصِ او بدین عقیده عَلَم شده است؛ حال آنکه باید دانست چنان عقیده‌ای افراطی، کم‌وبیش در میانِ گروهی از وطنخواهانِ آن دوران شُیوع یافته بود، و آن سخن، سخنی نبود که فُلْتَهٔ تقی‌زاده را عارض شده باشد و بس! با صرف‌نظر از رفتارها و ایستارهایِ عملی، در گفتارِ صریحِ برخی از نامورانِ آن روزگاران قریب به همان مضمون را می‌توان نشان داد.

۳. حزین، برخلافِ بیشترینۀ «علما»ی آن روز - که اگر هم با سیاست و عملِ سیاسی نسبتی می‌یافتند، آن نسبت محدود بود به تقرب جستن به اصحابِ قدرت و زر و زور - و - باز - علی‌رغمِ مَنیشِ تصوّف‌گرایِ عُزَلتْ‌پَسندش، به اقتضایِ تُندآبِ روزگارِ پرهنگامه‌ای که در آن می‌زید و احتمالاً با انگیزه‌هایی که ای بسا گاه پنهان مانده باشد، مشارکتِ سیاسیِ مُعتناپهیی در حوادثِ بزرگِ روزگارِ خود دارد و گاه درست به مثابتِ یک رَجُلِ سیاست در بُحبوحة

→ میرزا محمدخان قزوینی در نامه‌ای که به تاریخ ۱۴ ژوئن ۱۹۲۰م. به تقی‌زاده نوشته است، پس از تشویق و

تحریرِ تقی‌زاده به پیگیری آنچه به عنوان مبارزه با خرافات و موهومات می‌نوشته است، می‌گوید:
«... در «دوایر ایرانی» اینجا این مواضعِ کاوه و مخصوصاً آنچه مرقوم داشته بودید که ایرانی باید قلباً و جسماً و روحاً فرنگی بشود، خیلی موضوع بحث و گفت‌وگو واقع شد؛ و فوراً مثل همه جای دنیا و در همه مسائل دوفریق شدند. بعضیها می‌گفتند: حق با آقای تقی‌زاده است، و بعضیها می‌گفتند که: اگر چه در واقع حق با ایشان است ولی گفتن این مطلب به این صراحت خلاف احتیاط و خلاف سیاست است؛ و من در هر مجلس که این گفت‌وگو می‌شد با کمال شدت طرف سرکار را می‌گرفتم و حق را به شما می‌دادم. نه برای این که حفظ الغیب سرکار را کرده باشم یا طرف سرکار را گرفته باشم. خیر، برای آنکه عقیده خودم این است. دفاع از عقیده خود می‌کردم. ...» (نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده، ج ۲، ۱۳۵۶ ه. ش، ص ۱۹ و ۲۰.

عباس اقبال آشتیانی سرمقاله شماره پنجم از سال چهارم یادگار را (که در بهمن ماه ۱۳۲۶ ه. ش منتشر گردیده است)، - زیر عنوان «ما و تمدن اروپایی» - با این سخن آغازید: «امروز دیگر برای هیچ کس در اینکه تمدن اروپایی مایه سعادت و فلاح زندگانی است شک و شبهه‌ای باقی نمانده تا آنجا که اگر کسی منکر این حقیقت شود جز آنکه او را سفیه یا سفسطه‌کار بخوانیم راهی دیگر نداریم». (یادگار، چ اساطیر، ص ۲۹۲۵).

و در ادامه نوشت: «... تا تمدنی بهتر و بی‌عیب‌تر از این تمدن پیدا نشود، همین تمدن اروپایی با جمیع اسباب علمی و عملی آن تنها وسیله سعادت بشر است، و هر قوم و ملت می‌خواهد در دنیا زنده و خوشبخت بماند به جز از قبول آن راه نجات دیگری ندارد». (همان، همان ص).

البته اقبال در اواخر همین مقاله تصریح می‌کند که «... غرض ما از اقتباس تمدن اروپایی، فرنگی‌مآب شدن ایرانی و صرف نظر کردن از زبان و دین و آئین اجدادی» نیست (نگر: همان، ص ۲۹۳۰).



رُخدادها و موج‌خیز فتن وارد می‌شود و راهی می‌گشاید، و در رَقْم‌زدنِ تقدیراتِ سیاسی جماعت، هنباز می‌گردد.

از این چشم‌انداز، این که او را «دانشمند بزرگ و مجاهدِ سترگ»^۱ خوانده‌اند، بسیار به جاست. در این تردیدی نیست که صفویان، حزین را عزیز و محترم می‌داشته و او را ارج می‌نهادند.^۲ او نیز بدین خاندان بسیار دلبسته و وفادار بوده است.^۳ با این همه و علی‌رغم ارتباطی که با دستگاه شاه سلطان حُسنین و پسرش، طهماسب، داشت، گویا هیچ گاه - به معنای مُتعارَفِ کلمه - در شمار «درباریان» نبوده است.

طبع حزین و سرشت او با دنیاطلبی سازگاری چندانی نداشت؛^۴ ورنه شاید در آن هنگامه‌ها و با زمینه تقرب به سلاطین صفویّه و غیر ایشان که برای او فراهم بوده است، راه و زندگی دیگری را برمی‌گزید.

درنگ در مکتوبات و ملفوظاتِ وی، نمودارِ روحیه و منش ویژه‌ای است.^۵ او حتی هیچ گاه

۱. ساغری در میان سنگستان، ص ۲۲۷ (از مقاله استاد جمشید شروشیار) یا به قول مهدی اخوان ثالث: «مردی

دانشمند و مورخی دقیق و حقیقت‌جو و سیاستمداری مردم دوست» (حریم سایه‌های سبز، ۲ / ۲۹۲).

۲. سنج: مرآة الأحوال جهان‌نما، چ انصاریان، ج ۱، ص ۴۶۳.

۳. نمونه راه، نگر: تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۲۷۴. نیز سنج: حریم سایه‌های سبز، ۲ / ۲۹۵.

۴. او خود در این باره لختی قلم فرسوده است. نگر: همان، ص ۱۹۵ و ۱۹۶.

۵. شواهد انزواجویی و عزلت‌خواهی او، از همان عُنفوانِ جوانی، اینجا و آنجا در گزارش احوال و متون آثارش دیدرس می‌شود.

یک جامی نویسد:

«... به شیراز آمدم و خاطر بدان متعلق شده بود که ترک معاشرتِ خَلق و سُکنی در معموره‌ها کرده، در یکی از جبال که پناهی و آبی داشته باشد انزوا گزینم و با آنچه رزاقِ حقیقی مقدر ساخته باشد قناعت کنم؛ و به یکباره دل از الفَتِ خَلق و اوضاع روزگار متنفر و منزجر شده بود. احوال دنیا را با طبع خود ملایم نمی‌یافتم و هر جا می‌شنیدم که در کوهی غاری و چشمه‌ای و چند درختی هست به دیدن آن رغبت می‌کردم و عزم مقام در آن مکان می‌نمودم. آشنایان و پیوستگان مانع می‌آمدند و الفَتِ والدین و اِفراطِ محبتِ ایشان نیز

گِردِ تَأْهَلِ نِگِشْتِ و تا پايانِ عمرِ مُجَرَّدِ ماُنْدِ.^۱

منافسات و مسابقاتی که بر سرِ قدرت می‌رفت و ناپایداری و بیقراریِ آن را، به ویژه در آن زمانهٔ عُسرت، حزین به چشمِ سر دیده بود^۲ و دریافته بود که مَقَرَّبانِ دستگاهِ والیان دنیا چه

→ مانعی قوی بود». (تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۱۹۰).

در جای دیگر می‌گوید:

«... با وجود جوانی به حدی دنیا و مُسْتَلذاتِ آن در نظر خوار و مکروه بود که پیرامونِ خاطر نمی‌گشت، و از استیلايِ هُموم، آن شوق و شَعْفی که به علم و تحریر و تقریر معارف بود افسردگی یافت و همواره خواهان آن بودم که دَلْفی در پوشیده به گوشه‌ای انقطاع گزینم، و بنا بر علاقهٔ بازماندگان و بی‌کسی ایشان میسر نیامد». (همان، ص ۱۹۵).

در قطعه‌ای که زیر سرنویس «در گوشه‌گیری از خلقِ عالم» در دیوانش به چاپ رسیده است، می‌سراید:

روزگار یست عقل می‌گوید	عزت از خلقِ روزگار کنم
در به رویِ جهانیان بندم	کُنْجِ آسایش اختیار کنم
سفرِ دور مرگ نزدیکست	فکرِ سامانِ آن دیار کنم
... تنگم از شهر رو به کوه آرم	خانه در سنگ چون شرار کنم...

(دیوان، چ ترقی، ص ۵۹۷).

۱. نگر: تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۱۹۲؛ و: تذکرة المعاصرین، چ میراثِ مکتوب، ص ۴۸؛ و: مجموعهٔ مقالاتِ کنگرهٔ حزین لاهیجی، ص ۱۶۲ و ۱۶۳.

به قولِ مهدیِ اخوانِ ثالث، «... چراغِ یک دودمان در خانه‌اش خاموش شده» زیرا «آخرین حلقه از یک زنجیرِ بزرگ و طولانی است و آخرین فرد و مردِ شاخصِ یک خاندان» (حریم سایه‌های سبز، ۲ / ۲۸۶).

بماند که به شرحی که خود بازمی‌گوید، تجربهٔ عشقی پُرسوزی را در جوانی از سرگذرانیده است (نگر: تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۱۷۳ و ۱۷۴) و «رنگِ شوریدگی و سوز»ی را که در سخن اوست برخاسته از همین تجربهٔ عشقی راستین قلم داده‌اند (نگر: شاعری در هجوم منتقدان، ص ۹۷ - ۹۹).

۲. مَسْطوره‌ای از کُشاکشهایِ عرصهٔ قدرت را حزین در شرحِ حالِ سَیدِ علیخانِ مَدَنی این گونه رَقْم می‌زند:

←

سان به مدلّت چاکری و لوٹ دنیاداری آلوده می‌گردند.^۱

با این همه و با اجتنابی که از این عوالم داشت، دغدغه‌مندیهای اجتماعی و بصیرت نافذ سیاسی، او را و نمی‌نهاد تا در کمّ و کیف جریان قدرت و جابجاییهای آن ننگرد و در تنگناها و هنگامه‌ها چونان یک رَجُلِ سیاسی مداخلت نجوید.

در گزارش فتنهٔ افغان، «پادشاه و امرای غافل و سپاه آسایش طلب را که قریب به یکصد سال شمشیر از نیام ایشان برنیامده بود» و «دغدغهٔ علاج... فتنه [می‌محمود افغان را] به خاطر» نگذرانده بودند، مورد نکوهش و انتقاد قرار می‌دهد و بر «نفاق» و ناهمدلی فرماندهان انگشت می‌نهد و از نقش «امرای بی‌تدبیر» و دخالت «ناسنجیدگان» در کار پرده برمی‌افکند.^۲

→ «از مکّه معظمه به اصفهان آمد و از سلطان مغفور احترام یافت، منصب صدارت را ارادهٔ تفویض به او داشتند؛ خواهندگان آن منصب کوششها کردند و وسیله‌ها برانگیختند؛ علوّ همت آن سید عالیشان از معاملهٔ دنیا طلبان پهلو تهی نموده، به شیراز و بیضا رفته عزلت گزید تا به رحمت ایزدی پیوست». (تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۱۸۵).

۱. دربارهٔ «میرزا علاءالدین محمد معروف به گلستانه» که «روزگاری به آسودگی و عزت داشت» می‌نویسد: «... اولادش به مناصب دیوانی آلوده شدند و ایشان را آن عزت و احترام نمآند». (تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۱۵۹).

دربارهٔ «میرزا محمد طاهر» وحید قزوینی که اشتغالات خطیر دیوانی داشت، می‌گوید: «در مدت العمر، با این همه مشاغل، پیوسته از اکابر افاضل اقتصائی معالِم و معارف نموده فواصل اوقات را صرف استفاده و افادهٔ استکمال فضایل می‌ساخت، و انصاف آن است که در زمن دولت صفویه من جمیع الوجوه به استعداد و کمالات او کسی پا به میان مهام دُنوی نگذاشته و به ملازمت ملوک سر فرو نیاورده. اگر مدلّت چاکری و لوٹ دنیاداری تشریف لیاقت و کمال او را شوخگن و آلوده نمی‌ساخت، هر آینه در سلک افاضل نامدار منسلک و در ذیل آن والا گهران عالی‌مقدار در شمار آمدی». (تذکرهٔ المعاصرین، چ میراث مکتوب، ص ۱۴۲).

* در اینجا به نظر می‌رسد وجود یک «و» کلام را استوارتر می‌سازد؛ لیک در تذکره‌ی حزین چاپ اصفهان (۱۳۳۴ هـ. ش، ص ۴۷) نیز نیست.

۲. نگر: تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۱۹۷ - ۱۹۹.

حزین اعتقاد داشت که اگر شاه سلطان حسین و منسوبان وی و اُمرا و خزائن در زمانی که هنوز فرصت و امکان بود از اصفهان خارج می‌شدند، سرداران و سپاهیان دیگر شهرها به شاه می‌توانستند پیوست و افغانها نیز در اصفهان کاری از پیش نمی‌توانستند بُرد؛ یا بازمی‌گشتند و یا به کارزار با لشکر سلطانی می‌پرداختند؛ و به هر روی، تدبیری صورت می‌بست و آن همه قتل و غارت و تباهی رُخ نمی‌داد. حزین این معنی را به یک دو تن از مَحْرمان شاه رسانیده و پای فشرده بود که از این رأی در نگذرنند ولی به تعبیر خودش «چند کس از ناسنجیدگان مانع آمدند تا آنکه شد آنچه شد».^۱

در سُروده‌های حزین، بارها هُشدار و تحذیر زمامداران سیاسی چهره نموده است. در مثنوی خرابات، شاه را مخاطب می‌سازد و به ترکِ عَفَلت، و پندپذیری از ناصحان و حذر از دَغَل سیرتان و... و... اندرز می‌دهد.^۲

در مثنوی فرهنگ‌نامه شاه را نصیحت می‌گوید و به «قبولِ صلح و ترکِ ستیز» دعوت می‌کند؛ حکایتی از شاه عباس نقل می‌نماید و بر او ثنایِ وافر می‌خواند؛ همچنین در وصف کشور ایران و شهر اصفهان و خُرْمی و آبادی آن سخنها می‌سراید.^۳ دور نیست این مثنوی در عصر شاه سلطان حسین و پیش از فتنه افغان و ای بسا در زمانی که نشانه‌های فتنه و ستیز نمایان شده بوده، سُروده شده باشد.^۴

حزین در مثنوی تذکره العاشقین ابیاتی در «اندرز به شاه صفوی» دارد و طَی آن بیتها شاه را

۱. نگر: همان، ص ۱۹۸ و ۱۹۹.

۲. نگر: دیوان حزین لاهیجی، چ صاحبکار، ص ۶۹۸ - ۷۰۰.

۳. نگر، همان، همان چ، ص ۶۶۲ - ۶۶۶.

۴. در این سُروده‌ها، در کنار توصیه به «قبول صلح و ترک ستیز» و تعیینِ حدّ و مرز جنگاوری و سیاستگری،

حزین قدری به تُندی سخن می‌گوید و از جمله خطاب به شاه می‌سراید:

کلاه‌گدا بیست بهتر ز تاج!

«رسوم خدایی چو نذهی رواج

حصیر فقیری، بهست از سریر!»

نباشد گرت پند ما، دلپذیر

(همان، همان چ، ص ۶۶۲)



به پرهیز از غفلت و اغتنام فرصت پند می‌دهد.^۱ او این مثنوی را در چهل سالگی پرداخته^۲ و لذا مخاطبِ اندرز او شاه طهماسبِ ثانی، پسر شاه سلطان حسین، باید باشد. شاه طهماسب ثانی که - به تعبیر حزین: - «در تهوّر و مردانگی آیتی بود»،^۳ به رهنمونی «یکی از امرای جاهل» برای رهایی از غصه و اندوه به «اسبابِ عیش و طرب» روی آورد و «از حدّ اعتدال درگذشت»؛ در لهو و لعب مستغرق شد؛^۴ و همین زمینه زوالِ کارِ او را هم فراهم ساخت.

شاید هُشدارها و تحذیرهای شاعرِ دانشورِ ما، به همین غفلت‌ها و بی‌خبریهای شاه جوان متوجه باشد.

جالبِ توجه است که حزین، در کنار سیاست‌ورزی، گاه در قالبِ یک رَجُلِ نظامی نیز عرضِ اندام کرده.

در زمانی که وی در خرم‌آباد بود، به سبب حملهٔ عثمانیها، زمامداران تصمیم گرفتند مردمان را از شهر بکچانند و به سوی کوههای صعب‌العبور روند و شهر و قلعه را پیش از رسیدن سپاه عثمانی ویران سازند. در این واقعه سکنهٔ شهر در اضطراب افتادند؛ نه طاقتِ رفتن داشتند و نه اطمینانِ ماندن؛ به قولِ حزین: «... فَرَعِ قِیامَتِ برخاست». سرپرستِ شهر به منزلِ حزین رفت و مردم نیز گرد آمدند و حزین ایشان را به ماندگاری و پاسداری از شهر دلالت کرد. مردمان را تشجیع و تحریض کرد و به سلحشوری برانگیخت. خود نیز بیشتر شبها در پاسداری و روزها در سواری با ایشان همراهی می‌کرد. بدین ترتیب عثمانیان که بر آمادگی مردمان وقوف یافتند و اوضاع را مناسب ندیدند، متعزّضِ آن حدود نشدند.^۵

۱. نگر: همان، همان، چ، ص ۶۴۸ و ۶۴۹.

۲. خود می‌گوید:

«چل سال ز عمرِ بی‌وفا رفت / تن مائذ ز جنبش و قُوا رفت»

(همان، همان، چ، ص ۶۵۰).

۳. تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۲۰۵.

۴. نگر: همان، ص ۲۰۴.

۵. نگر: همان، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

آمدن امیر و مردمان به خانه حزین و رایزنی با وی، نمودار اهمیت سیاسی و پایگاه رهبران اوست، و همراهی و همدوشی وی با ایشان در پاسبانی و سواری و سلحشوری، توان و توش این عالم و شاعر برجسته را در چنان عوالم و تجارب فرا می‌نماید. در آن اوان سپاه عثمانی در همدان سخت دست به قتل و تباهی گشود. در پی آن زُخداد، حزین عازم همدان شد تا به استعلام حال و استخلاص گرفتاران بکوشد. در یکی دو منزل به سپاه عثمانی دچار می‌گردد و پس از تحمل دشواریها عاقبت به همدان می‌رسد و گروهی از گرفتاران را می‌رهاند. ناگفته نماند که گروهی از عثمانیان نیز او را گرامی می‌داشته و احترام می‌نهادند.^۱

در نزاع مردم لار با حاکم شهر که سرانجام به قتل حاکم و چند تن از غلامانش انجامید، حزین دست‌کم یک میانجی بانفوذ بود. نخست بار او حاکم را که به دیدارش آمده بود پند گفت و به صلاح رهنمون شد. پس از واقعه نیز مردم به نزد او پناه آوردند و او بود که به حمایت ایشان برخاست و مانع کینخواهیها شد و سعی در آرام کردن اطراف منازعه داشت؛ به حُسن تدبیر نائره آن فتنه را تا حدودی تسکین داد و عاقبت با رنج و مصیبت خویشتن را از آن گرداب بدر کشید.^۲

او را درین گیر و دار به فتنه‌انگیزی متهم ساخته بودند و به تعبیر خودش: «در اطراف و اکناف شهرت یافت که اقدام ایشان به آن امر، به اِشارتِ من بوده».^۳ مداخله‌ای که حزین در این واقعه داشت، هر چه بود، به جد برای او دردسرافرین شد و ای بسا تا پایان زندگانی بر مسیر حیات وی سایه افکند.^۴

۱. نگر: همان، ص ۲۱۴ و ۲۱۵.

۲. تفصیل را، نگر: همان، ص ۲۴۸ - ۲۵۱.

۳. همان، ص ۲۵۰.

۴. نیز سنج: شاعری در هجوم منتقدان، ص ۷۷ و ۷۸ و ۹۰.

واله داغستانی دربارهٔ فعالیت‌های سیاسی حزین و مشارکتی که وی در زُخدادهای زمان نادر داشته است در

حزین از بی‌اعتنایی دربار هند به آنچه بر سر حکومت صفویّه در ایران می‌رفت، تنگدل بود و هندیان را در این باره به کوتاهی و نمک‌ناشناسی منسوب می‌داشت.^۱ حتی به قولی^۲ وی به هندوستان رفت تا از محمدشاه استمداد کند و به خاطر حقوقی که شاهان صفوی بر گردن سلاطین بائری داشته‌اند او را به حمایت از حکومت صفویّه و جلوگیری از بیرون رفتن حکومت ایران از آن خاندان وادارد؛ که نشد.

سیمایی که حزین در این فعالیتها از خود فرا می‌نماید، آشکارا بس فراتر است از شاعری گوشه‌نشین و متصوّفی تقدیرپذیر و فیلسوف و متکلم و فقیهی که جز مصاحبت قراطیس و کراریس و اهل کلمه پیشه‌ای نمی‌شناسد. حزین در این فعالیتها به مثابت یک مُصلح و کُنشگر اجتماعی رُخ می‌نماید؛ و هر گاه این را در کنار بصیرت و تقطن و تنبّه‌ی که به لزوم اصلاح در ایران و تفاوت حال ایرانیان با پاره‌ای از دیگر ملل داشت بنهیم، به ناگزیر او را بسی برتر از آقران و امثالش خواهیم دید و خواهیم نشانید.

شناختگی و آوازه‌مندی حزین نزد مردمان شهرها و جایهای مختلف فراتر از شناختی است که عامه از فلان عالم یا بهمان شاعر دارند. مردمان او را می‌شناسند؛ به نزد او می‌آیند؛ عرض

→ تذکره ریاض الشعراء (۱ / ۶۳۳ و ۶۳۴) به تفصیل توضیحاتی می‌دهد و حتی چنین فرامی‌نماید که آمدن حزین به هند، آشکارا فرار از سطوت نادرشاهی بوده است.

قدر مئیئن این است که در ایران نماندن حزین و کوچیدنش به هند و بازنگشتن، به تعبیر بعضی مآخذ دیگر (نگر: مرآة الأحوال جهان‌نما، چ انصاریان، ۱ / ۷۵ و ۴۶۳) ناشی از «سوء رفتار پادشاه قهار نادرشاه» بوده است و شیخ از «سطوت نادر» بیمناک بوده. این چیزی است که بیش‌وکم از تاریخ و سفرنامه‌ی حزین هم برمی‌آید. در مطالعه گزارش‌های والد و تتمیم آگاهیهای مندرج در تاریخ و سفرنامه حزین به وسیله آنچه وی گزارش کرده است، البته باید پیوسته متوجه این نکته بود که والد در زمانی این قلم‌فرساینها را درباره حزین کرده که با وی چندان بر سر مهر نبوده و - به تعبیر خودش: - «ترک آشنایی و ملاقات آن بزرگوار نموده، این دیده را نادیده انگاشته» - به بوده است (نگر: تذکره ریاض الشعراء، ۱ / ۶۳۴).

۱. نگر: تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۲۷۴.

۲. نگر: مرآة الأحوال جهان‌نما، چ انصاریان، ۱ / ۴۶۳؛ و: تحفة العالم میر عبداللطیف شوشتری، تصحیح موحد،

حال و تظلم و دادخواهی و شکوه و درد دل و چاره‌جویی می‌کنند، و حتی پناه می‌آورند. حزین هم برای رفع حوایج ایشان با علمداران وارد گفت‌وگو می‌شود، بلکه دُرُستی و سرزنش می‌کند. اینجا و آنجا او را می‌بینند و می‌شناسند؛ چندان که هیچ جا نمی‌تواند نهان بماند و - به قول خودش - از «مکاره و مصایب و آلام بی‌شمار» که پیامد این شناختگی است، مصون باشد.^۱ الغرض، این شناختگی و آوازه‌مندی، شناختگی و آوازه‌مندی رَجُلِ سیاسی است؛ ورنه سراینده تغزلات خیال‌پرورانه و مدرّس کلام و حکمت و حدیث و تفسیر، بدین سان محلّ چُنین مراجعاتی واقع نمی‌شود!

حزین آنجا که احوال خود را مقارن درآمدنِ نادرشاه به هندوستان گزارش می‌کند، می‌نویسد: «من از سرهند که به غایت خراب و محصور لشکر دزدان بود، با جمعی پیادگانِ تفنگچی که فراهم آورده با خود داشتم به جانبِ دهلی روانه شدم و از میان لشکر محمد شاه... عبور نموده به شهر درآمد، و بعد از آیام چند، از آن شهر شوریده اوضاع، با دو سه خدمتکاران گوشه گرفتم».^۲

شواهدِ تعیینِ سیاسیِ مرد، در همین عبارات هویدا است. جمعِ تفنگچی داشتن در آغاز و در پایان گوشه‌گیری با دو سه خدمتکار، هیچ یک، از احوال مردمِ عادی و طالبِ علمانِ متعارف نبوده است.

در ماجرای آمدنِ نادر شاه به هندوستان، حزین بیمناک بود کاری نکند که مردمان او را محرّکِ آمدنِ نادر قلمداد کنند، و در لاهور ماند چون یقین داشت که اگر به مسیرِ دلخواه خود برود چنان اتهامی در آذهان شکل خواهد گرفت.^۳

این بیم و اتهام هم بیم و اتهامی است که بر گردِ شخصیتِ یک رَجُلِ سیاسی پدید می‌تواند آمد، نه یک شاعر و صوفی و عالمِ آواره و بس!

۱. نگر: تاریخ و سفرنامه‌ی حزین، چ علی‌دوانی، ص ۲۱۱ و ۲۴۰ و ۲۴۶ و ۲۴۹ و ۲۵۰ و ۲۵۴ و ۲۵۹.

۲. همان، ص ۲۸۰.

۳. نگر، همان، ص ۲۷۹.



مطالعه تاریخ و سفرنامه‌حزین به وضوح نشان می‌دهد که وی در باب رنجها و مصائب هموطنانش بسیار غیور و حساس و نابدبار است؛^۱ «عوارض احوال ایران»^۲ و «شورش و انقلاب»^۳ اوضاع کشور، اصلی‌ترین مسأله تاریخ اوست؛ و چیرگی بیگانگان و غاصبان قدرت بر مردم و سرزمین ایران، جان او را می‌آزارد؛ از همین روی نیز از مقاومت‌های مردمی و شورشها و ایستادگیها در برابر افغانه و عثمانیان در جایهای مختلف ایران با هیجان و حماسه‌ای فوق‌العاده یاد می‌کند و از نافرمانی رعایای ایرانی در برابر اشغالگران محظوظ است.^۴

در همین زمینه، از جمله، جانفشانیهای «سبحان‌ویردی خان»، حاکم سابق همدان را یاد می‌آورد که «در آن وقت منصبی و سپاهی نداشت» ولی با بسیج کردن مردمان پراکنده، مدت‌ها با عثمانی در ستیز و آویز بود، و با فقدان امکانات، در بیش از سیصد مصاف در برابر سپاه عثمانی حاضر شد و عثمانیان که از تک و تاز و کارزار او به تنگ آمده بودند، با دسیسه او را به قتل رساندند.^۵

حزین درباره همین سبحان‌ویردی خان که بیست و دو هزار تن از سپاه عثمانی در کارزارهای او از پا درآمده بودند،^۶ نوشته است:

«... الحق اگر مجال تفصیل احوالش و تدبیرات و صولت و همت و تهوّر او در این عجاله بودی، ناظران را موجب شگفت تمام گردیده، در روزگار ناسخ داستان رستم و اسفندیار شدی!»^۷ در این گونه سطور تاریخ و سفرنامه‌حزین، خواننده هوشیار از دو نکته غافل نمی‌ماند: نخست، دل‌بستگیهای عریق ملی و میهنی حزین است که نشان می‌دهد مفهوم «ملّیت

۱. نمونه راه، نگر: همان، ص ۲۵۹.

۲. همان، ص ۲۶۱.

۳. همان، ص ۲۲۲.

۴. نگر: همان، ص ۲۰۶ و ۲۰۷ و ۲۱۹ - ۲۲۱ و ۲۱۳ - ۲۱۵.

۵. نگر: همان، ص ۲۱۹ و ۲۲۰.

۶. نگر: همان، ص ۲۲۰.

۷. همان، ص ۲۲۰.

ایرانی» بدان سان که در روزگارِ صفویه شکل گرفت و بیش و کم تا عصرِ ما نیز امتدادِ همان مفهوم ادامه یافته است، در شخصیتِ حزین (و شمارِ دیگری از مردمِ این سرزمین) رسوخ و حضوریِ جدی و جاندار داشته، و معنایِ پاسداری از آب و خاک فراتر از پاسداری از منافع و مصالحِ زندگانیِ روزمره بوده است. میانِ آنچه در ذهن و دلِ امثالِ حزین می‌گذشته با ملی‌گرایی و وطن‌پرستی به معنایِ متعارف و متأخرِ آن مشابهتهایِ بسیار می‌توان جست. نظرِ حزین دربارهٔ ایران بالصّراحه از این قرار است:

«... ممالکِ ایران... بالذات، عدل و آسرف، و بالعرض، أحسن و أكملِ معموره رُبعِ مکشوف است...»^۱.

و اگر نظامی در مقامِ شاعری می‌گفت:

همه عالم تنست و ایران دل

نیست گوینده زین قیاس خجل^۲

حزین در پایگاه تاریخنگاری و گزارشِ واقعات چنان داوری می‌کند بی‌آنکه مقامِ مبالغاتِ شاعرانه در میان باشد.

دوم، مشروعیتی است که حزین و بسیاری از همروزگارانِش از برای سلسلهٔ صفویه قائل بودند و از همین روی براندازندگان صفویه و کسانی را که می‌خواستند به جای صفویان بر اریکهٔ قدرت تکیه زنند (/ به تعبیرِ خودِ حزین: «روّسایِ متغلبهٔ زمان»^۳) را به رسمیت نمی‌توانستند شناخت.

حقیقت این است که بسیاری از مردمِ ایران مشروعیتِ سلسلهٔ صفویه را به ژرفی باور داشتند. این باور به مشروعیتِ صفویه، خواه به عنوانِ نمک‌پروردگیِ آن خاندان^۴ یا هواخواهیِ ایشان،^۵ سبب می‌شد کار را بر افغانانی که تاج از صفویان ستانده بودند سخت بگیرند و به کسانی که از ولایِ صفویان دم بزنند رغبت کنند.

۱. همان، ص ۲۷۲.

۲. هفت یکر، به تصحیح براتِ زنجانی، ص ۳۶، ب ۳۵۶.

۳. نگر: تذکرة المعاصرین، چ میراثِ مکتوب، ص ۱۹۵.

۴. نگر: تاریخ و سفرنامهٔ حزین، چ دوانی، ص ۲۲۴.

۵. نگر: همان، ص ۲۵۴.



در واقع در پی استمرار همین باور و به واسطهٔ رسوخِ عمومی آن نیز بود که تا استقرار حکومت قاجار، هر حکومتی که می‌خواست در ایران ادعای مشروعیت کند، پیوسته یا یک چند، به راست یا دروغ، خود را به صفویان می‌بست یا دست‌کم نایب ایشان فرا می‌نمود.

*

هر چند شاید میان کُنشهای سیاسی و اجتماعیِ شیخ حزین و اندیشه‌های کلامی او ربط وثیقی به نظر نرسد، توجه بدین جانبِ شخصیتِ وی در مقامِ گفت‌وگو از «حزین متکلم» ضرور است؛ زیرا:

اولاً، این مشارکتها نمودارِ عقیدهٔ راسخِ حزین به گشادگیِ دستِ آدمی در تغییر و تدبیرِ کثیری از احوالِ خود است؛ باوری که در باختر زمین پس از عصرِ نوزائیِ طوفانی به پا کرده است و در سرزمینِ ما اغلب از ذهنها و زبانها دور گردیده و نوعی تقدیرپذیری افراطی به جای آن نشسته است.

من نمی‌دانم این باور در حزین چه اندازه پشتوانه‌های نظری داشت. شاید فراز و فرودِ آیام و آن روزگارِ پُر تلاطم و برخی تجربه‌های حیاتیِ وی سهم بیشتری در پیداییِ چنین نگاهی داشت تا تأملاتِ نظری و فلسفی. اما هر چه بود، در عمل، از وی مردی عملگرا و عمل‌اندیش ساخته بود.

ثانیاً، در بازگفتِ تاریخِ متکلمان به ناگزیر باید خصوصیات و خطوطِ برجستهٔ شخصیت و حیاتِ هر یک را، خاصه آنچه مایهٔ تمایز باشد، ملحوظ داشت؛ و این کُنشگریِ سیاسی، بی‌شبهه، از وجوه تمایزِ شخصیت و حیاتِ حزین است.

□□□

به قولِ خودِ حزین، «ذوقِ سخن گسترگیِ خامهٔ سیاه‌مست را از وادی [یی] که در پیش داشت عنان برتافت. نگرندگان نکته نگیرند». رسالهٔ عقاید دینیِ حزین که در اینجا در معرض دید و داوری قرار می‌گیرد، از آثار ناشناخته یا کم‌شناختهٔ اوست.

عدم استقرارِ جغرافیایی در حیاتِ حزین و این که پیوسته در اسفار و میانِ اقامت و ترحال

متردّد حال بوده است، سبب گردیده مجموعی دلخواه و بسنده حتّی از اسماء آثار او در دست نباشد، تا چه رسد به اعیان آثار!؛ و خود وی هم قادر نبوده است فهرستِ درست و تمامی از مکتوباتش فراهم سازد؛ چنان که در آغازِ فهرستِ خودنوشتِ وی از تصانیف و تألیفاتش می‌خوانیم: «و أمّا ما صَنَفْتُ مِنَ الْكُتُبِ وَ التَّعْلِيقَاتِ وَ الرِّسَائِلِ فِي ظَعْنِي وَ إِقَامَتِي فَأَكْثَرُ مِنْ أَنْ أَقْدِرَ عَلَى ذِكْرِهَا وَ عَدَدِهَا، فَإِنَّ حَوَادِثَ الْأَيَّامِ قَدْ نَبَذْتَنِي مِنْ بَلَدَةٍ إِلَى بَلَدَةٍ هَارِباً مِنْ فِرْطِ الْأَهْوَالِ وَ تَشَتَّتَ الْبَالِ مِنْ دِيَارٍ إِلَى دِيَارٍ حَتَّى طَفْتُ الْأَقَالِيمَ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةٍ وَ رَغْبَةٍ إِلَى الْأَسْفَارِ عَارِياً عَنِ الْأَحْمَالِ وَ الْأَتْقَالِ فَلَمْ يَجْتَمِعْ عِنْدِي مَا كَتَبْتُهُ وَ نَسِيتُ^۲ كَثِيراً مِنَ الرِّسَائِلِ وَ الْفَوَائِدِ»^۳.

رساله عقاید دینی‌ای او به نثر فارسی تحریر یافته است و از این دید هم که کارنامه اعتقادنامه‌های شیعی فارسی را پُربرگ و بارتر می‌سازد مغتنم می‌نماید. صاحب‌نظران نثر حزین را به روشنی و پختگی و سادگی و صراحت و سلامت ستوده‌اند.^۵ حق آن است که حزین نثر خوبی دارد ولی در برخی از مکتوباتش مانند تاریخ و سفرنامه خوب‌تر و خوش‌آیندتر و در برخی دیگر مانند فتح السبیل و همین رساله عقاید دینی - که از دید خوانندگان

۱. در مأخذ چایی: غاریاً.

۲. در مأخذ چایی: نسبت.

۳. نجوم السماء فی تراجم العلماء، چ میرهاشم محدث، ص ۳۱۰.

۴. مُجْمَلِ حَاصِلِ مَعْنَايْنِكِه:

آنچه در سَفَر و حَضَر نوشته‌ام، از کتابها و رساله‌ها و تعلیقه‌ها، بیش از آن است که بتوانم به یاد آرم و برشمارم. رُخدادهای روزگار مرا از شهری به شهری افکنده و بیمها و پریشان‌خاطریها باعث آمده تا از جایی به جایی گریزم و ناخواسته بار سفر بندم بی‌آنکه بار و بُنّه خویش را برگیرم. از همین روی، مجموع آنچه نوشته‌ام نزد من نیست و بسیاری از رساله‌ها و فوائد را فراموش کرده‌ام.

۵. نگر: شاعری در هجوم منتقدان، ص ۱۰۳؛ و ساغری در میان سنگستان، ص ۲۲۸ (از مقاله استاد جمشید سُروشیار)؛

و: تذکرة المعاصرین، چ میراث مکتوب، ص ۶۴؛ و: مجموعه مقالات کنگره حزین لاهیجی، ص ۱۵؛ و: سبک‌شناسی،

محمد تقی بهار، ۳ / ۳۰۵ و ۳۰۶ و ۳۱۱.

ارجمند خواهد گذشت - قدری آخوندی تر است.

تصویر تنها دستنوشتی که از رساله عقاید دینه می‌شناسیم، از شهر بنارس، خاکجایِ حزین لاهیجی،^۱ به ایران آورده شده است و خاندانِ معظمِ حُسینی اِشکوری - وَفَّقَهُمُ اللهُ لِمَا يُحِبُّ و یرضی - مباشر این خدمت و حَسَنهٔ فرهنگی بوده‌اند.

دستنوشتِ این رساله، سومین رسالهٔ مجموعهٔ شمارهٔ «۲۶» از کتابخانهٔ «جامعهٔ جوادیه»^۲ بنارس است که به خطِ نستعلیقِ «جان محمد بن سید میر علی حسینی واسطی بلگرامی» در سدهٔ سیزدهم هجری کتابت گردیده.

کتابتِ رسالهٔ عقاید حزین در هفتم ذی‌حجهٔ ۱۲۰۹ هـ ق به پایان رسیده است. عکسِ این رساله را دوستِ ارجمند و نیکِ سیرشتم، حجة الاسلام و المسلمین شیخ علی

۱. حزین را در بنارس مَرَقِدِ معتبری است که از دیرباز مورد توجه بوده.

آقا احمد کرمانشاهی در مرآة الأحوال جهان‌نما (چ انصاریان، ۱ / ۴۶۳ و ۴۶۴) می‌نویسد:

«بارگاه او مطافِ زمرةٔ انام و مزارِ خاص و عام است. در شبِ دوشنبه و پنجشنبه بر مقبرهٔ او عجب انبوه و ازدحامی می‌شود!».

به نوشتهٔ آقای سید جعفر حُسینی اِشکوری «وجود مقبرهٔ حزین لاهیجی در این شهر [بنارس] باعث تجمَعِ شیعیان گردیده... [و] اکثر مناسبت‌های مذهبی خود را در کنار قبرِ آن عالمِ بزرگ برگزار می‌نمایند». (فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامعهٔ جوادیه، ص ۹).

فاضلِ ارجمند، آقای دکتر محمدرضا نصیری، در شرح مکتوبِ سفرشان به هندوستان (نامهٔ انجمن، ش ۸، ص ۱۶۲ - ۱۶۸)، گزارشی از وضع کنونیِ گورجایِ حزین در شهر بنارس به دست داده و تصویرهایی از مقبره و سنگِ مزارِ این مردِ بزرگ را به چاپ رسانیده‌اند.

دربارهٔ مزارِ حزین و محل آن و انبوهِ زوَارِ آن، نیز نگر: تذکرة المعاصرین، چ میراثِ مکتوب، ص ۵۵ (در گفتاورد از تحفة العالم) و ۵۶ و ۵۷؛ و شاعری در هجوم منتقدان، ص ۸۱ - ۸۳ و ۱۱۷؛ و: مجموعهٔ مقالاتِ کنگرهٔ حزین لاهیجی، ص ۱۷۴ - ۱۷۷ و ۱۷۹ و ۳۷۲ - ۳۷۴.

۲. از برای مشخصاتِ تفصیلی‌ترِ نسخه و دیگر رسائلِ مجموعه، نگر: فهرستِ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ جامعهٔ

جوادیه، ص ۲۷ - ۳۰.

فاضلی - دامَ إفضالُه - ، در شهرِ مقدّس قم تهیته و برای این بنده ارسال کرد. مُقدّر چنان بود دستنوشتی که در نزدیکی مدفنِ حزین نگاهداری می‌شود، در زادگاهِ محبوبش، اصفهان،^۱ برای انتشار آماده گردد.

بنای رساله بر آن است که گزارش‌وار و بی‌تعرض به تفصیل و استدلالها (/ «مجرداً عن الأدلة معری عن التّطویل...») باشد؛ لیک در موارد متعدّد، به ویژه در اوایل رساله، سخن حزین - هر چند به اجمال و اشارت‌وار - بر پاره‌ای ادله و استدلالها نیز اشتمال یافته است. حزین این رساله اجمالی را، «بنا بر خواهش دوست بیقرینه، صاحبِ سفینه»، و علی‌الظاهر در سفینه‌ی آن دوست، مکتوب ساخته است. پس در واقع در حکم یادگاری و قلم‌انداز است.

«سفینه» در نظام کتابسازی اسلامی، گاه به همان معنای «جنگ» (یعنی کتابی مشتمل بر مضامین متنوع و مطالب گوناگون و غالباً ادبی - به ویژه مختارات نظم و نثر -) به کار رفته است^۲ و گاه به معنایی اخص از آن که عمدتاً منتخبات اشعار را در بر می‌گرفته،^۳ و گاه نیز بر

۱. از برای دلبستگی حزین به اصفهان، نگر: تذکرة المعاصرین، چ میراث مکتوب، ص ۲۲۳؛ و: دیوان حزین لاهیجی، چ ترقی، ص ۵۸۱؛ و: تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۱۶۳ - ۱۶۵.

۲. به همین معنا می‌گراید آنجا که سعدی گوید:

سفینه حکمیت و نظم و نثر لطیف که بارگاه ملوک و صدور را شاید

(کلیات سعدی، چ مظاهر مصفا، ص ۷۹۵).

۳. بدین نزدیک است در قول حافظ:

درین زمانه رفیقی که خالی از خلل است صراحی می صاف و سفینه غزل است

(دیوان حافظ، چ سلیم نیساری، ص ۹۶).

این منتخبات اشعار، اهل تذوق ادبی را در دیدن و یافتن سروده‌های نیکو و برگزیده و رنگارنگ و متنوع در زمینه‌های مختلف به کار می‌آمده است.

از همین منظر است که حزین در تذکرة المعاصرین (چ میراث مکتوب، ص ۲۱۶) درباره «ملا علی اعلی اصفهانی» گوید: «آن قدر اشعار رایقه به خاطر داشت که بی‌نیاز از سفین می‌ساخت.»

تذکره شاعران که متضمن ترجمه احوال و نمونه اشعار آنان است اطلاق گردیده^۱.
 تسمیه چُنین دفاتری به «سفینه» هم از آن روی بوده که سفینه‌ها را - به قول صاحب
 آندراج - به صورت بیاضی که قطعش طولانی باشد و انفتاح آن در جهت طول بود در حق
 طول، می‌ساخته‌اند و از این روی به «گشتی» می‌مانسته است.^۳
 باری پیداست سفینه‌ی مورد نظر حزین به همان معنای اعم بوده که رساله‌ای اعتقادی نیز
 در آن می‌گنجیده است.

از این که یادداشت و قلم‌انداز وی در یک سفینه، رساله علمی منضبط و مضبوطی از کار
 درآید، شگفت نباید داشت؛ خاصه از آن روی که حزین در نویسندگی و قلمگردانی سبک دست
 و چالاک بوده است؛ چنان که بیشترین تاریخ و سفرنامه را که تألیفی منیف و آراسته و پیراسته و
 پرداخته است، در دو شب تسوید کرده،^۴ و تذکره المعاصرین را در نه روز فراهم ساخته.^۵
 حزین، در آغاز رساله، درود بر خاتم الانبیاء - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - را افزون بر «اهل بیت»
 آن حضرت، با درود بر «احباء» آن حضرت نیز همراه می‌سازد (/«... الصلوة علی أشرف أنبيائه
 محمد و آله و أحبائه»). چُنین درودی - اگر چه با عقیده شیعیانه می‌خواند - در نوشتارهای
 عادی شیعه متعارف نیست و احتمالاً چون رساله در هند و در میان بسیاری از اهل تسنن
 نوشته می‌شده است، از باب نوعی مُدارات و مُماشات با ایشان که اغلب درود بر «صحابه» را

۱. نمونه آن سفینه‌ی خود حزین است که «تذکره گونه‌ایست» (تاریخ تذکره‌های فارسی، احمد گلچین معانی، ۱/۳۵۱).
 تفصیل را درباره آن، نگر: تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، دکتر سید علیرضا نقوی، ص ۳۷۶ - ۳۷۸؛ و:
 دانشنامه ادب فارسی... به سرپرستی آنوشه، ۴ - بخش ۲ - ۱۴۰۳ و ۱۴۰۴ (مقاله «سفینه حزین» به قلم ضیایی).
 ۲. از برای پاره‌ای آگاهی‌های تکمیلی نگر:
 یادداشتهای فروینی، چ دانشگاه تهران، ۵ / ۱۳۳ و ۱۳۴؛ و: کتاب‌آرایی در تمدن اسلامی، نجیب مایل هروی، ج: ۱،

ص ۶۱۸

۳. نگر: آندراج، ۳ / ۲۴۴۰.

۴. نگر: تاریخ و سفرنامه حزین، چ دوانی، ص ۲۶۲.

۵. نگر: تذکره المعاصرین، چ میراث مکتوب، ص ۲۲۸.

به درود بر «اهل بیت» منضم می‌سازند بر قلم رفته باشد؛ چه شیعه و سنی در درود بر «احباء» پیامبر - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - همداستان‌اند و تفاوت ایشان در تفسیر آن است، به نحوی که بیشترین سنیان عموم صحابه را «احباء» قلم می‌دهند ولی قاطبه شیعیان برخی از صحابه را در شمار «احباء» نمی‌دانند.^۱

این نحو «درود نوشتن»ها، در آثار بعضی دیگر از عالمان شیعه هم، به ویژه آنان که در فضاهای سنی می‌زیسته‌اند - مانند شهید ثانی -، دیده می‌شود.

نکات ریز و درشت دیگری درباره این رساله و محتوای آن برجاست، لیک اطالۀ کلام در این مقام بیش از این روا نیست.

به هر روی، چاپ این عقاید دینه، هم حلقه‌های دیگر از باورنامه‌های امامی را به ما می‌شناساند، و هم تکمله‌ای است از برای مجموعه آثار مطبوع حزین لاهیجی و کتابشناسی مکتوبات او.

به قول خود حزین:

«بو که منظور اهل دید افتد
وین سیئه‌نامه، روسپید افتد»^۲
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَوْلًا وَ آخِرًا وَ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. تعبیر «و الصلوة علی خاتم الرسالة و آله الأطهار و صحبه الأخیار» در پایان یکی از دیگر رساله‌های حزین

که چاپ هم شده است، دیده می‌شود (نگر: رسائل حزین لاهیجی، چ میراث مکتوب، ص ۳۲۶).

در اینجا نیز باید دانست که شیعه و سنی در درود بر «صحابیان نیکو» همداستان‌اند؛ تفاوت در این است که بیشترین سنیان همه صحابیان را نیکو می‌دانند و قاطبه شیعیان درباره همه، چنین عقیده‌ای ندارند و گروهی را مستثنا می‌دارند.

۲. دیوان حزین لاهیجی، چ صاحبکار، ص ۷۷۸.





رسالة عقاید دینیه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على آلائه و الشُّكْرُ على نِعَمائه و الصَّلوةُ على أشرفِ أنبيائه محمّدٍ و آلِهِ و أحبائه. و بعد، بنا بر خواهشِ دوستِ بيقربینه، صاحبِ سفینه - أَيْدُهُ اللهُ تَعَالَى -، خلاصهٔ عقاید دینیه که بر هر مکلفِ تحصیل^۱ آن و اطمینانِ نفس به آن لازم است، به اجمال مرقوم می‌شود، مجرداً عن الأدلّة معرّی عن التّطویل مقصوراً على لب^۲...^۳ الحجج على نهجِ المتمسّکین بالکتابِ و السنّة^۴؛ و نَسألُ اللهَ سُبْحانَهُ الانتفاعَ بذلكِ فإنّه الهادِی المالیک، باید که اعتراف و اقرار نماید به وجودِ واجب الوجودِ موجدِ هر موجود و عینیت^۵ وجود به این معنی که وجودِ واجب الوجودِ عینِ ذاتِ اوست و موجود به وجودی غیر محضِ ذاتِ خود نیست، بلکه ذاتِ او موجود است به محضِ ذاتِ مقدّسِ خود، و چنانچه در موجود بودن محتاج به سبب و علت نیست، کذلک محتاج به صفت و هیچ امری که غیر محضِ ذاتِ او باشد نیست.

و شک نیست که وجودِ ممکنات که به معنی بدیهی است که به فارسی «هستی» و «بودن» گویند مُستفاد و مخلوق و افاضهٔ حق تعالی است؛ و این معنی در حقیقت وجود نیست و محتاج است به غیر و در کمالِ ضعف است؛ و وجودِ حق - تعالی و تقدّس - تمام و فوقِ تمام

۱. تحصیل / صفحهٔ دستنوشته به سببِ کرم‌خوردگی آسیب دیده است لیک گمان می‌کنم درست خوانده باشیم.

۲. لب / به سببِ آسیب دیدگی صفحهٔ دستنوشته، از خوانش این واژه بیگمان نمی‌توان بود.

۳. ... / به سببِ آسیب دیدگی صفحهٔ دستنوشته خوانده نمی‌شود.

۴. السنّة / در دستنوشته: السنّته.

۵. عینیت / در دستنوشته: غیبت.

و محققِ جمیع حقایق و مذوّتِ ذوات است و این وجود بدیهی به معنی مصدری که آن را «مفهوم وجود» گویند یکی از آثارِ اوست.^۱

و باید که اعتقاد کند به توحید واجب الوجود؛^۲ که مراد از آن تنزیه ذات مقدّس اوست از «ترکیب» و «تحلیل» و «تشریک».

و شرح این الفاظ این که^۳:

مراد از «ترکیب» اعم است از این که مرکّب باشد از اجزا یا دیگری مرکّب باشد از او. و «تحلیل» این است که ذات بالفعل مرکّب و ملتمّم از اجزا نباشد بلکه بالفعل یک چیز بسیط باشد اما قابل تقسیم باشد به اجزا مثل یک ذراع که بالفعل اگر چه یک چیز متّصل است اما قابل تقسیم است به نصف و رُبُع و سایر اجزا.

و «تحلیل» نیز اعم است از این که به حسبِ خارج باشد، یعنی: در خارج^۴ تقسیم و حصول اجزا از او ممکن باشد مثل ذراع که گفته شد، یا به حسبِ عقل باشد تنها مثل انسان که چون عقل ملاحظه می‌کند دو معنی از او می‌فهمد: یکی حیوان، و دیگری ناطق، و حکم می‌کند به این که حقیقت او مجموع حیوانِ ناطق است؛ اما در خارج حقیقت انسان یک معنی بسیط است و ممکن نیست تقسیمش به حیوان و ناطق.

و «تشریک» نیز اعم است از این که در ذات باشد، یعنی که چند چیز باشند که در حدّ ذاتِ خود در امری شریک باشند مثل انسان و فرّس که هر دو در معنی حیوان شریک‌اند و حیوان معنی واحد است مشترک میان انسان [و فرّس] در حدّ ذاتشان^۵، یا در وجوب وجود، به این معنی که^۶ چند ذات باشند که همه واجب الوجود بالذات باشند.

۱. سنج: دیوانِ حزین لاهیجی، چ صاحبکار، ص ۷۱۸ و ۷۱۹ (از مثنوی ودیعة البدیعة).

۲. سنج: دیوانِ حزین لاهیجی، چ صاحبکار، ص ۷۱۹ (از مثنوی ودیعة البدیعة).

۳. این که / در دستنوشته: + که.

۴. خارج / در دستنوشته: + و.

۵. ذاتشان / در دستنوشته: ذات شان.

۶. که / در دستنوشته: + در.

و باید بداند که واجب الوجود بالذات مبدء موجودات و^۱ واجب الوجود است از جمیع جهات. مبدءاً همه موجودات بودن ظاهر است؛ و معنی عبارت ثانی این که هر چه از برای^۲ واجب الوجود روا باشد و محال نباشد، واجب است که بالفعل ثابت و حاصل باشد و جایز نیست که برای او چیزی بالقوة باشد - یعنی وقتی نباشد و وقتی حاصل شود.

و باید بداند که جمال و کمال واجب الوجود از حد بیرون است و از حد^۳ افزون. اما آنچه از جمله صفات جمال و کمال ذکرش در کتب متعارف شده نه^۴ صفت است. (۱) حیات و (۲) علم و (۳) قدرت و (۴) مشیت و (۵) اراده و (۶) اختیار و (۷) سمع و (۸) بصر و (۹) کلام، و اگر «بقا» نیز ذکر شود تا موافق احادیث باشد و عدد عشره کامله^۵ شود بهتر خواهد بود.

و واجب الوجود متصف است به جمیع صفات کمال به محض ذات خود بی آنکه اصلاً حاجت به صفتی و امری غیر محض ذات باشد چنانکه در وجود گفته [شد]، پس چنانکه ذات او به محض ذات خود هم وجود است و هم موجود، کذلک ذات او به محض ذات خود حیات است و حی و بقا و باقی و علم و عالم و قدرت و قادر و همچنین همه صفات جمال؛ و ذات^۶ حق در هیچ چیز به هیچ چیز محتاج نیست بلکه به محض خودی خود برای همه چیز کافی و از همه چیز مستغنی است و به محض ذات خود همه چیز می تواند و همه چیز می داند، و ازل و ابد و دور و نزدیک و کلی و جزئی، همه در علم و قدرت او یک نسبت دارد و برای او تفاوتی ندارد، و هیچ چیز بر او مشتبه به دیگری نشود، و از قدرت او مفزی نیاید، و همه صفات در او یک صفت است، و آن یک صفت محض ذات است بی شائبه تعدد و کثرت و تفاوت.^۸

۱. و / جای این لفظ به سبب کرم خوردگی صفحه از میان رفته است. به حدس و قیاس ضبط کردیم.

۲. از برای / در اینجا صفحه دستنوشته از میان رفته است. به حدس و قیاس ضبط شد.

۳. حد / چنین است در دستنوشته. احتمالاً «عد» صواب باشد.

۴. نه / در دستنوشته بالای این لفظ، «۹» با قلم سرخ اضافه شده است.

۵. ارقام یک تا نه که درون کمانکان می بینید در دستنوشته با قلم سرخ بر فراز هر فقره کتابت گردیده است.

۶. عشره کامله / تعبیری قرآنی است. نگر: س ۲، ی ۱۹۶.

۷. ذات / در دستنوشته: ذوات.

۸. سنخ: دیوان حزین لاهیجی، چ صاحبکار، ص ۷۱۹ و ۷۲۰ (از مثنوی ودیعة البدیعه).

و به علمی که به ذاتِ خود دارد و عینِ ذاتِ اوست، همه چیز غیر خود را می‌داند، و علمش به ذاتِ خود و به غیرِ خود دو علم نیست، بلکه یکیست و آن یک علم نفسِ ذاتِ اوست. و همچنین به عینِ ذاتِ خود هر خیر^۱ را می‌خواهد و وجود هیچ شر را نمی‌خواهد، و این نیست که وقتی نخواهد و وقتی خواهد، بلکه آنچه را که در وقتی خیر است در آن وقت همیشه می‌خواهد و در وقتِ دیگر هرگز نمی‌خواهد، و تغییر خواستن و نخواستن در ذاتِ او محال است.

و در ازل به نفسِ ذاتِ خود قدرت دارد بر همه چیز؛ اگر چه هر چیزی در غیرِ وقتِ خود موجود نتواند بود.

و از این که قدرت و اراده باشد لازم نیست که فعل هم با آن باشد؛ و از این که فعل نباشد لازم نیست که قدرت و اراده نباشد.

و قدرت بر همه محالات و ممتنعات دارد اگر چه آنها ممتنع و محال باشند؛ چه سبب امتناع، قصور آنها است از قبولِ وجود؛ که اگر آنها قابل^۲ وجود می‌بودند، او عاجز از إفاضة وجود نبود.

و قول به زاید بودنِ صفتی از صفات که از قایلی صادر شده باشد باطل است، هر چند معدود در سلکِ اعظامِ علماء اسلام باشد؛ و اگر ظاهر چیزی از اخبار دلالت به آن کند مؤول و از باب تمثیل و تشبیه به قدرِ فهمِ سایلان خواهد بود.

و باید بداند که واجب الوجود خیر محض است، و از صفات و إسنادِ نقص و زوال منزّه است، و از امکان و قوت و ضعف و حاجت و ماهیت^۳ و ماده و صورت و والد و ولد و ضدّ و مثل و شریک و هر چه از این قبیل باشد مبّرّا و منزّه و مقدّس است، و حرکت و سکون و انتقال و تغییر و زوال و زمان و مکان و قعود و قیام و سینه و منام و امثالِ این احوال بر او -جلّ شأنه- روا نیست.

۱. خیر / در دستنوشته: چیز.

۲. قابل / در دستنوشته: قایل.

۳. ماهیت / در دستنوشته: ماهیته.



و باید اعتقاد به عدل نماید که عبارت است از استناد^۱ فعلِ جمیلِ حسن به واجب الوجود و تنزه او - تعالی و تقدس - از فعلِ شرِّ قبیح.

و بدانند که افعال و اقوالِ جنابِ اقدسِ او همه در نفس الامرِ حسن و عند العقل مستحسن؛ و صدور هر چیز در نفس الامرِ حسن و جمیل باشد اگر فعلِ آن خالی از مانع باشد بر او - تعالی شأنه - و بر شانِ عظمتِ او لازم است، و هر چیز که در نفس الامرِ قبیح باشد یا اقلاً عبث و بی‌فایده، صدورش از جنابِ او محال.

و وجوب و امتناعِ فعلِ درین مقام موجبِ اضطراری شدن و منافیِ اختیاری بودنِ افعال نیست، و قدرتِ غیرِ متناهیِ الهی به فعل و ترک همه محیط است. هیچ چیز از قدرتِ او بیرون و قدرتِ او از هیچ چیز قاصر نیست. و معنیِ وجوب و امتناع درین مقام این است که چون ذاتِ او خیر^۲ و حسن و جمیل محض است فعلِ شر و قبیح مناسبِ او نیست و اراده‌اش به غیرِ فعلِ خوب تعلق نمی‌گیرد، و خوب را البته می‌خواهد، و بد را البته نمی‌خواهد، و چون آن را می‌خواهد^۳، می‌کند، و چون این را نمی‌خواهد، نمی‌کند، و محال است که خوب بد را اختیار کند و خوب را واگذارد. پس لزوم و وجوب و امتناع به این معنی عینِ فضل و کمال است. و واجب است تنزیه افعالِ واجبِ تعالی از ظلم و شر؛ و ظاهر است که صدور هر فعل از فاعلِ البته موقوف است بر خصوصیت و مناسبتی میانِ ایشان؛ و واجب الوجود خیر^۴ محض است پس هیچ گونه مناسبت میانِ جنابِ او و فعلِ شر و قبیح نتواند بود؛ و شروری که واقع است در عالمِ کون و فساد، داخل است در قضا و قدرِ الهی، و بالعرض است نه بالذات، و خیریتش^۵ غالب است، و از آن جهت که خیر^۶ است واقع شده، و شر اصلاً از حق تعالی صادر

۱. استناد / در دستنوشته: + و.

۲. خیر / خوانش به تشدید یاء، موافق خودِ دستنوشته است.

۳. می‌خواهد / در دستنوشته: نمی‌خواهد.

۴. خیر / در دستنوشته، به قلمِ سرخ، بر یاء تشدید و زیرِ راء کسره نهاده شده است.

۵. خیریتش / آنچه در دستنوشته کتابت گردیده است، بیشتر به «حرمتش» می‌ماند، هر چند گویا دو نقطه نیز در زیر دارد.

۶. خیر / در دستنوشته به تشدید یاء کتابت شده است، لیک گویا صواب «خیر» است به سکون یاء.

نشده، بلکه آنچه شده خیر است؛ و توضیح این محتاج به تفصیل است که مقام آن در کتب^۱ مطوّله است.

و بداند که چون حق تعالی عالم و قادر مطلق و خیر محض است، پس افعال او البتّه مشتمل بر منافع و مصالح باشد، تا لغو و عبث نبود؛ و چون ذات او بذاته کامل بالفعل و غنی مطلق است، منافع افعال او راجع به ذات بی‌نیاز او نتواند بود، بلکه راجع به غیر باشد.

و درین مقام بعضی از مسلمین خلاف کرده گویند که: غایت^۲ فعل واجب‌الوجود همین ایصال نفع به غیر است؛ و حکما و علماء کامل گویند که: اگر غایت فعلی او چیزی باشد زاید بر ذات، لازم آید که در فاعلیت خود ناتمام و محتاج به امری غیر خود باشد و او حاجت به هیچ چیز ندارد، و غایت فعل او دو چیز است: غایت بالذات و بالعرض. ایصال نفع به غیر غایت بالعرض است، اما غایت بالذات یعنی چیزی که بالذات او را بر فعل داشته خود ذاتی اوست، چه ذات او عین کمالات است که از آن جمله جود است. پس ذات او ازین جهت که جواد مطلق است فعلی عالم را که تمام حکمت و مصلحت و نفع به غیر وجود مطلق است کرده و آنچه او را برین داشته جواد بودن اوست، نه جود بودن بر عالم. پس ذات او چنانکه مبدء المبادیست غایة الغایات^۳ است؛ و به این معنی گویند که در فعل او غرض نیست، چه غرض غایتی است که زاید بر ذات فاعل باشد؛ و اگر گاهی اطلاق لفظ غرض شده باشد از باب مجاز و تشبیه افعال او است به افعال بندگان؛ زیرا که مشتمل است بر منافع^۴ که اگر در افعال ما باشد غرض خواهد بود.

و به همین معنی جمعی از حکماء اسلام نفي قصد از فعل باری تعالی کرده‌اند؛ گویند: فاعل بالقصد نیست؛ چه مطلق قصد^۵ لامحاله داعی و باعث فاعل است بر فعل؛ و الله تعالی را داعی و باعثی سواي عین ذات خود نیست.

۱. کتب / در دستنوش: کتاب.

۲. غایت / در دستنوش: غایت.

۳. غایة الغایات / در دستنوش: غایته الغایات.

۴. منافی / در دستنوش: منافی.

۵. قصد / در دستنوش دال زیر دارد.



و از اینجا است که حکیم ارسطاطالیس^۱

۱. نام یونانی «ارسطو» (۳۸۴ - ۳۲۲ ق.م)، «آریستوتیلِس / Aristotelés» است که تازی گشته (/ مُعَرَّب) آن به ریخته‌های «ارسطاطالیس، ارسطوطالیس، ارسطالیس، ارسطاطیلیس، ارسطوطیلیس» آمده است (نگر: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۷ / ۵۶۹).

خود حزین در رساله حقیقت نفس و تجرّب آن ریخت «ارسطوطالیس» را آورده و عبارت مشهور «مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا» را به وی نسبت داده است (نگر: رسائل حزین لاهیجی، چ میراث مکتوب، ص ۱۰۲). (از راه استطراد، شایان یادآوری است که: عبارت «مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا» - گاه بدون «فَقَدَ» میانین -، در بسیاری از متون اسلامی به عنوان «قیل» آمده است و قائل آن مُعَيَّن نشده. در تفسیر مطبوع به نام تفسیر ابن عربی <چ دار الکتب العلمیة، به اهتمام عبدالوارث محمدعلی، ۱ / ۵۶ > و شرح فصوص قیصری <چ انتشارات علمی و فرهنگی، به اهتمام سید جلال الدین آشتیانی، ص ۷۱۶ > هم - که البته هیچ یک از دیدگاه حدیث‌شناسی منابع خورنبد اعتمادی نیستند -، حدیث نبوی شمرده شده است).

در اینجا این نکته نیز خورنبد یاد کرد است که افکار و آرا و سیمای حکمای قدیم یونان در نگارش‌های مسلمانان همواره چنان نیست که با واقعیت تاریخی ایشان مطابق افتد.

فراموش نباید کرد که به زعم بسیاری از اندیشه‌گران قدیم ما، به ویژه فلسفه‌ورزان صدرائی، شماری از برجستگان «حکمت یونانی» چونان ارسطو و ذیمقراطیس، مردانی الهی و از اولیاء الله و پیرو مسلک انبیای عظام - علیهم السلام - بوده‌اند و حتّی ادّعا شده است که ارسطو پیامبر بوده (نگر: سیر تاریخی نقد ملا صدرا، ذکاوتی، ص ۳۱ - ۳۴ و ۶۴ و ۶۵).

از بُن، این تلقّی - درست یا نادرست - در میان شماری از پیشینیان بود که ریشه دانشها و پیشه‌های مهم آموزه‌های پیامبران بوده و پیامبران بوده‌اند که اصول و بنیادهای علوم و معارف (و به عقیده برخی: علی الخُصوص، حکمت مصطلح) را به آدمیان تعلیم کرده‌اند.

ابوحاتم رازی، اندیشه‌گر اسماعیلی در اعلام النبوة (ط. أعوانی و صاوی، ص ۲۷۳ - ۲۹۲) فصلی دارد بدین عنوان که «الأنبياء أصل التعلیم و مورثوا الحكماء».

مولوی معتقد بود:

→ ... این نُجوم و طبّ وّحی انبیاست
عقلِ جُرّوی عقلِ استخراج نیست
قابلِ تعلیم و فهمست این خرد
لیک صاحب وّحی تعلیمش دهد
جمله حرفتها یقین از وّحی بود
اول او لیک عقل آن را فزود...

(د: ۴، ب ۱۲۹۴ - ۱۲۹۷).

صدرای شیرازی در فصل سوم از مقالتِ نخست کسر اصنام الجاهلیه از قول «اهل تواربخ» می‌آورد که:
نخستین کسی که حکیم خوانده شد «لقمان حکیم» است و او در زمانِ داوود نبی (ع) در شام می‌زیسته و گفته‌اند که انبازقلس حکیم به نزد او آمد و شد می‌کرده و از وی حکمت می‌آموخته است. فیثاغورس نیز در مصر نزد اصحابِ حضرت سلیمان (ع) دانش آندوخته و خود مدعی بوده است که دانشهایی که به سرزمین یونان برده مُستفاد از مُشکاتِ نُبوت است. سقراط نیز حکمت را از فیثاغورس فرا گرفته و از اصنافِ حکمت بر معارفِ الهی اقتضار کرده است و چون با دینِ منحرفِ یونانیان مخالفت کرد، توده مردم بر وی شوریدند و پادشاه را واداشتند تا او را بکشند. پادشاه نیز او را به زندان افکند و زهر خوراند تا بمرد. افلاطون (افلاطون) نیز مانند سقراط حکمت را از فیثاغورس فرا گرفت ولی بر معارفِ الهی اقتضار نکرده، علومِ طبیعی و ریاضی را نیز با آن جمع کرد و در آخر عمر کارِ تعلیم و مدرسه را به نخبگانِ یارانش وانهاده خود در انزوا یکسره در کارِ عبادتِ پروردگار شد. ارسطاطالیس حدود بیست سال ملازمِ افلاطون بود و از او حکمت می‌آموخت. او همان کسی است که ابوابِ معارفِ طبیعی و الهی را سامان داد و از برای هر یک کتابی جداگانه نهاد و به برکت او شریک در سرزمین یونان سرکوب شد! (نگر: کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح دکتر جهانگیری، ص ۵۸ - ۶۱).

البته آنچه در اینجا آوردیم ماحصلِ بخشهایی از نوشتارِ صدراست و بالطبعِ خواهندگان خود به کسر اصنام الجاهلیه رجوع خواهند فرمود و از جمله این را هم که پنابر گزارش این کتاب مردمِ یونان به سببِ دوری و اجتناب از حکمت و هندسه به عقوبت الهی دچار شدند(!؟) و از راه آموختن هندسه و عمل به آموخته خود از عقوبت رستند و دانستند که علومِ حکمی نزد خداوند ارجمند است (نگر: همان، ص ۶۰)، مطالعه خواهند نمود.

←



در ائولوژیا^۱ گفته که اگر گویند: باری - عزَّوَجَلَّ - چرا عالم را آفرید؟ گوییم: در فعلِ او سؤال و

→ (بالطبع حاجت به تذکار نیست که گزارش صدرا از سیر حکمت در یونان و منش حکیمان یاد شده لزوماً با اسناد و منابع استوار تاریخ فلسفه و تحقیقات جدید سازگار نیست).

از برای برخی سخنان و روایت‌هایی که در ستایش ارسطو و حتی در ادعای ثبوت در حق وی نقل گردیده است، نیز نگر:

رسائل فارسی حسن بن عبدالرزاق لاهیجی، به تصحیح علی صدرائی خوئی، ص ۱۱۸ و ۱۱۹؛ و: محبوب القلوب قطب‌الدین ایشکوری، به تصحیح دکتر ابراهیم دیباجی و دکتر حامد صدقی، ۱ / ۲۹۲؛ و: ...

۱. واژه «ائولوژیا»، تازی گشته (/ مُعَرَّب) واژه یونانی «ئئولوگیا / Theologia» است به معنای الهیات یا خدانشناسی.

کتاب ائولوژی، ترجمه و تحریر تازی نوشته‌ای است منسوب به ارسطو که از بن از ارسطو نیست، بلکه ای بسا اقتباساتی از ائنادها (Ennéades) ی فلوطین باشد.

به هر روی، این اثر که چیستی و کدامینگی بن‌مایه‌های آن محل گفت‌وگوهای دراز دامن پژوهشیان باختر زمین بوده و هست، بر بسیاری از اندیشه‌های فلسفی اسلامی - و نیز - یهودی و مسیحی - تأثیر گذاشته و از جمله از همان پگاه تکاپوهای فلسفی مسلمانان مورد نقل و استفاده و بررسی و استشهاده دانشمندان بزرگی چون فارابی و ابن‌سینا و إخوان الصفا و شهاب‌الدین شهورودی (شیخ اشراق) و صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) و... بوده است.

تفصیل را در این باره، نگر:
 دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۶ / ۵۷۹ - ۵۸۵ (مقاله «ائولوژیا» به قلم شرف‌الدین خراسانی)؛ و: اُفلوطين عند العرب، بدوی، ص ۱ - ۶۶ (مقدمه).

(درباره «فیلسوفان مسلمان و ائولوژیا»، نیز نگر: گفتاری زیر همین نام به قلم سید محمد انتظام، چاپ شده در: شریعة شهود، به کوشش عبدالحسین خسروپناه، ص ۲۷۹ - ۳۲۷).

ائولوژی تنها اثر منحولی نیست که به نام ارسطو در میان دانشمندان اسلامی تداول یافته و بالتبع چهره نسبتاً متفاوت و جدیدی از تفلسف ارسطویی را در جهان اسلام ترسیم کرده است؛ لیک شاید مهم‌ترین این

←

چرا ننگند. برای این آفرید که جواد^۱ است (انتهی)؛^۲ و تا نقص و استكمال لازم نیاید؛ اینست

→ آثار باشد (سنج: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۷ / ۶۰۶ - از مقاله «ارسطو» به قلم شرف‌الدین خراسانی).

چاپ متداول ائولوجیا در ایران، همان است که شادروان عبدالرحمن بدوی در افلوطن عند العرب منتشر ساخته (و به سال ۱۴۱۳ هـ. ق. در قم در ضمن کتاب یاد شده افست گردیده) است.

ترجمه و شرحی فارسی بر ائولوجیا به قلم زنده یاد دکتر حسن ملکشاهی - به همراه متن عربی آن - در سالهای اخیر منتشر شده است (تهران: ۱۳۷۸ هـ. ش).

۱. جواد / در دستنوشته: جواد.

۲. این که حزین به درستی به کدام عبارت ائولوجیا نظر دارد، در یک تتبع اجمالی بر من روشن نشد.

در پیوسته‌هایی که عبدالرحمن بدوی از متون تراثی دیگر برای ائولوجیا فراهم ساخته است، یکجای می‌خوانیم: «قال أفلاطون: و قد نسأل لِمَ أبدع الباري هذا العالم، و لِمَ أحدث الكون؟»

فبقول: للفضيلة التي هو أهل أن يمجد بها، و أنه أراد أن يفيض بفضله و جوده و خيرهِ على الأشياء... على قدر ما يقوى كل واحد من الموجودات على قبول ذلك الفيض و الخير...» (افلوطن عند العرب، ص ۲۳۴ - متن -).
لیک در تطبیق این فقره، نخستین مشکل، این است که قائل بالصراخه افلاطون است، و دومین، این که در متن خود ائولوجیا که از قضا در عصر صفوی کتاب شناخته و متداولی بوده است، نیامده.

عبارت دیگری که با ما نحنُ فيه بی‌ربط نیست، در رساله الشيخ اليوناني في بيان عالمي الروحاني و الجسماني که روزنتال منتشر ساخته است آمده، که آن رامی توانید در مقدمه بدوی بر افلوطن عند العرب (ص ۳۶) ملاحظه فرمایید.
(از استاد اکبر ثبوت از بابت رهنمونی به هر دو فقره سپاسگزارم).

باری شاید منشأ عبارتی که حزین از ارسطو نقل کرده است، این گفت‌آورد مسطور در الملل و النحل شهرستانی باشد - که گویا نزدیک به نشان تر است -: «و قد سأل بعض الدهرية ارسطوطاليس و قال: إذا كان لم يزل و لاشيء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه؟ فقال له: لم غير جائرة عليه؛ لأن لم تقتضى علة، و العلة محمولة فيما هي علة له من معل فوقه، و لا علة فوقه؛ و ليس بمركب فتحمل ذاته العلل. فلم عنه منتفية، فإنما فعل ما فعل لأنه جواد...» (الملل و النحل، تحقیق محمد سید کیلانی، ۲/ ۱۳۶؛ و: تحقیق محمد بن فتح‌الله بدران، ۲/ ۱۴۴) (حاصل معنای عبارت شهرستانی را در توضیح الملل - ط. جلالی نائینی، ۲ / ۲۵۵ -، از این قرار می‌یابیم:

←



که در قرآن مجید فرموده «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يُفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ»^۱ چه آنجا که از کمال ذات، غایت^۲ و قصد و باعث زاید بر ذات منتفی است، سؤال و چرا منقطع است و گنجایش ندارد. و باید که بدانند در افعال عباد بطلان جبر^۳ و تفویض را، و امری که خارج است از جبر^۴ و تفویض اعتقاد کند؛ چه بطلان آن هر دو ثابت و محقق شده؛ و تکلیف عباد و جزاء ایشان به ثواب و عقاب بر وفق اطاعت و عصیان از حق تعالی واقع و حسن است؛ و فاعل فعل بنده ذات بنده است حقیقه و فعل از او صادر می‌شود، خواه اطاعت، و خواه معصیت؛ اما ذات او مستقل نیست؛ و بیان این با برهانش مقام دیگر دارد.^۵

و باید که اعتقاد به نبوت و وجوب بعثت انبیا داشته باشد.

→ «و بعضی از دهریه از ارسطاطالیس سؤال کردند که چون مُبدع کریم لایزال به وجود متّصف بود و غیر از ذات اقدس نبود و بعد از آن ایجاد عالم فرمود، احداث عالم چرا فرموده؟ حکیم گفت که: افعال حکمت اشتمال الّهی از سؤال به لفظ «چرا» مقدّس است؛ چه سؤال به کلمه «لیم» از علت کنند و علت محمول فایده باشد از آنچه علت آن تواند بود، و متفوق باشد بر آن؛ و فوق مبدع، هیچ موجود نیست؛ و مرکب نیست تا ذاتش به علت محفوف باشد؛ لاجرم سؤال لفظ «چرا» از ساحت مقدّس او منتفی باشد؛ بلکه آنچه ایجاد فرموده از افعال حکمت اشتمال به مقتضای جود فرموده.».

(از سرکار خانم فاطمه مینائی که مرادین گفتاورد شهرستانی رهنمون شدند سپاسگزارم).

۱. قرآن کریم، س ۲۱، ی ۲۳.

۲. غایت / در دستنوشته: و غایت.

۳. جبر / در دستنوشته: خیر.

۴. جبر / در دستنوشته: جیر.

۵. از برای نظر حزین حول جبر و اختیار، نیز نگر: تاریخ تذکره‌های فارسی، احمد گلچین معانی، ۱ / ۳۵۳ (گفتاورد از رساله فتاوی حزین - که در مجموعه‌ای خطی از آن زنده یاد دکتر مصطفی مقرّبی بوده است -).
(از برای تتمیم فائدت شایان یاد کرد است که:

در کتابشاسی حزین لاهیجی، - ص ۷۶ -، نسخه‌ای از فتاوی شیخ علی حزین را در «کتب خانة عمدة العلماء» لکنهو سراغ داده‌اند).



و نبی انسان است مبعوث از جانبِ الله تعالی برای هدایتِ خلق و تبلیغِ احکام او به بندگان، اعم از این که صاحبِ شریعتی علی حده باشد یا نه، و اعم از این که کتابی آسمانی با او باشد یا نه. و واجب داند عصمتِ ایشان را مطلقاً از کذب و از جمیع معاصی در همه اوقات عمداً و سهواً، تا امین و معتمد توانند بود و کسی را مخالفت و نفرت از ایشان مجال نباشد.^۱

و اما معاصی منسوبه به بعضِ انبیا - علیهم السلام - که در قرآن و اخبار مذکور است، آنها در حقیقت معصیت نیست بلکه هر یک را تأویلی صحیح است که در احادیثِ اهل بیتِ اطهار وارد شده که ناظران را هیچ شبهه^۲ در صحت و عصمت نماند.

و طریق معرفتِ صدقِ نبی ظهور معجزه است، یا به مشاهده، یا به عنوان نقلِ متواتره.^۳ و حصرِ انبیا در نوع بشر معلوم نیست؛ و در بعضی احادیث صد و بیست و چهار هزار وارد است. باید آن جمعی را که در قرآن مجید و احادیث معتبره وارد است اعتراف نمود و به اشتراکِ همگی در عصمت و افضلیت از اُمتِ خود.

و مراتبِ فضل و شرف متفاوت است و افضل و اشرف از همه جنابِ خاتم الانبیا سید المرسلین محمد بن عبدالله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ أَجْمَعِينَ - است.

باید که اقرار به نبوت و افضلیت او و تصدیق به حقیقتِ ملت او و اقرار به خاتمیّت او و صدق آنچه فرموده است داشته باشد، و اعتراف به حقیقتِ قرآن که نامه الهی و یکی از معجزات آن حضرت است نماید، و دین او و کتاب او را که نسخ همه ادیان است مصون^۴ از نسخ داند.

۱. حزین در فتح السبیل (ص ۱۷۳) می گوید:

«و بدان که نزد امامیه چنانکه عصمت از دُئوب شرط است، عصمت از عیوب نیز شرط است؛ چه عیوبِ نفسانی مثل اخلاقِ ذمیمه خسیسه، و چه عیوبِ جسمانی مثل امراضِ مُتَفَرِّه، و چه عیوبِ عقلیه مثل جنون و غلبه نسیان، و چه عیوبِ نسبی مثل دنائتِ آباء و امهات و ردالتِ قبیله. و بالجمله عصمت از عیوب به نوعی شرط است که طَرِیان آن نیز جایز نباشد...».

۲. شبهه / در دستنوشته: شبهه.

۳. متواتره / چنین است در دستنوشته.

۴. مصون / در دستنوشته: مصون (یا: مصئون؛ یا چیزی نزدیک به این ریخت).

و بعد از آن حضرت خلیفه و قائم مقام و نایب و وصی و امام عام بر جمیع امت، آن را که مخصوص است از آن حضرت و به والامنصب نیابت و امامت معین است از جانب خدا و نص و اخبار آن سرور و صاحب عصمت و طهارت و افضلیت از خلق عالم است داند، و گفته او را گفته رسول خدا شناسد؛ و آن سید الأوصیا امیرالمؤمنین علی بن^۱ ابی طالب (ع) است. و بعد از او یازده از اولاد امجاد او را - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ - که همه معصوم و مخصوص اند و هر یک افضل از خلق عالم در زمان امامت خود به ترتیبی که مشهور و امامیه به دلائل ثابت کرده اند امام داند.

دوازدهم را که امام منتظر بن الحسن العسکری است - سلامُ الله علیه - امام زمان و حی و قائم داند؛ و غیبت و عدم تصرف او به امر پروردگار است و ظاهر خواهد شد و اوست که پیغمبر خبر داده به نام و نسبت و غیبت و ظهور او؛ و هو الَّذِي يَمَلَأُ الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا وَ يُظْهِرُ اللَّهُ بِهِ دِينَهُ^۳ وَ يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغَارِبَهَا^۴، مَنصُورٌ بِالرُّعْبِ مُؤَيَّدٌ بِالنُّصْرِ^۵.

→ به نظر می‌رسد که «مصنون» خوانش شبه قازه ای «مصون» باشد که بر قلم کاتب جاری شده است؛ چنان که گویا در روزگار ما نیز در فارسی شبه قازه این خوانش دیده می‌شود. نمونه را، نگر: دیوان حزین (نسخه برگردان)، کراچی: ۱۹۷۱م، ص ۷ (از مقدمه ممتاز حسن / فارسی کرده دکتر علیرضا نقوی).

۱. بن / در دستنوشته: این.

۲. صَلَوَات / در دستنوشته: صلواة.

۳. دِينُهُ / در دستنوشته: دِينُهُ.

۴. مَغَارِبَهَا / در دستنوشته: مَغَارِبَهَا.

۵. مضامینی است و عباراتی برگرفته از روایات و مأثورات نمونه را، سنج:

کمال‌الدین و تمام النعمی صدوق، تحقیق غفاری، ط. قم: ۱۴۰۵ ه. ق، ص ۲۵۷ و ۲۵۸ و ۲۶۲ و ۲۶۴ و ۲۸۰ و ۲۸۵ - ۲۸۹ و ۳۱۵ و ۳۱۸ و ۳۴۲ و ۳۶۱ و ۳۷۲ و ۳۷۳ و ۳۷۶ - ۳۷۸ و ۳۸۰ و ۳۸۳ و ۳۸۴ و ۳۹۴ و ۴۰۹ و ۴۲۳ و ۴۲۶ و ۴۴۵ و ۴۵۴؛ و: ۲۵۳ و ۲۸۲؛ و: ۳۳۱؛ و: معجم احادیث الامام المهدي عليه السلام، مؤسسه المعارف الإسلامية، ۱۴۲ / ۵.

و بدانند که دوستی و موالات این اوصیا که حجت‌های خدایند، ایمان است، و بغض ایشان کفر است، و أولوالأمر^۱ که طاعت ایشان را حق تعالی واجب ساخته ایشان‌اند؛^۲ و مَثَلُهُمْ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ كَسَفِينَةِ نُوحٍ مَن رَكِبَهَا نَجَىٰ وَ مَن تَخَلَّفَ عَنْهَا هَلَكَ.^۳
و معصومه و مطهره بضعة الرسول فاطمة الزهرا - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهَا - را سیده نساء عالمیان داند.

و از اعدای ایشان و ظلم‌کنندگان بر ایشان بیزاری جوید.
و هر چه را رسول و ائمه - عَلَيْهِمُ السَّلَام - فرموده‌اند حق داند و انکار چیزی که ضروری دین باشد نکند.

و توبه از معاصی واجب شمرد.

و خلف وعده الهی را جایز نداند.

و تفضل و عفو الهی و شفاعت شافعین را در مقامش حق داند.

و تزکیه^۵ نفس و تحلیه^۶ به فضایل و ریاضات و مجاهدات حقه و مواظبت به اعمال صالحه و اجتناب از منهیات را واجب و سبب نجات و وسیله فوز و رستگاری و سعادت جاودانی شناسد.

۱. ناظر است به: قرآن کریم: س ۴، ی ۵۹.

۲. نگر: بحار الانوار، ۲۳ / ۲۸۳ - ۳۰۴.

۳. ناظر است به حدیث شریف «إِنَّ مَثَلَ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ مَثَلُ سَفِينَةِ نُوحٍ؛ مَن رَكِبَهَا نَجَا وَ مَن تَخَلَّفَ عَنْهَا هَلَكَ» (الجامع الصغير سیوطی، ط. دار الکتب العلمیة، ۱ / ۱۴۷، ش ۲۴۴۲؛ و: کنز العمال، ۱۲ / ۹۴، ش ۳۴۱۴۴).

این حدیث را که به «حدیث سفینه» مشهور است، حاکم نیشابوری و شماری دیگر از بزرگان اهل تسنن «صحیح» شمرده‌اند و برخی آن را متواتر قلم داده‌اند. (نگر: تشیید المراجعات میلانی، ۱ / ۱۱۳ - ۱۳۱؛ و: القول الصراح شیخ الشریعی اصفهانی، ص ۲۶).

۴. صلوات / در دستنوشته: صلوة (گمان می‌کنم رونویسگر می‌خواسته است «صلوة» بنویسد. پیش از این نیز دیدم که «صلوات» را به املائی «صلوة» می‌نویسد).

۵. تزکیه / در دستنوشته: تزکیه.

۶. تحلیه / در دستنوشته: تحلیته.





و از حبّ دنیا که سر گناهان است^۱ پرهیزد و پاسِ دل و زبان را سرمایه روح و رضوان سازد.

و باید که اعتراف و ایمان به معاد و نشأه^۲ آخرت چنانکه عقل و شرع هر دو بر آن متفق است داشته باشد، و بداند که دنیا ناپایدار و آخرت دارِ جزا و بقا و موطنِ تقویمِ عدلِ خداست، و نفوسِ انسانیّه بعد از مرگ باقی و موادِ روح و رحمت و گرفتارِ عقاب و شقوت هر یک فراخور استحقاق و استعدادِ خود می‌باشد و ادراکِ راحت و ثواب^۳ و حسرت و عقاب در قبر و در برزخ و سؤالِ منکر و نکیر و جمیع احوالی که صادقین - سَلَامُ اللهُ عَلَيْهِمْ - از آن خبر داده‌اند حق و صدق است، و حشر و نشر و حساب و صراط^۴ و میزان^۵ و جنت و نار همگی حق است؛ و بقاء ارواح و تلذذ^۶ و تنعم و تالم و تأدّی روحانی مسلم و حشر و نشر و ثواب^۷ و عقاب جسمانی نیز که مُستفاد از شریعت^۸ مقدّسه است بلاشک حقّ محض است، و حشر و بعث به نوعی است

۱. در حدیث است که: «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ» (الکافی کلینی، ط. غفاری، ۲ / ۱۳۱ و ۳۱۷. و: الخصال صدوق، ط. غفاری، ص ۲۵، ح ۸۷.

۲. نشأه / در دستنوشته چیزی شبیه به «نشأه» کتابت شده است.

۳. ثواب / در دستنوشته: صواب.

۴. حزین در مثنوی ودیعة البدیعه «صراط» را از دید خویش برشکافته است.

نگر: دیوان حزین لاهیجی، چ صاحبکار، ص ۷۴۴ و ۷۴۵.

۵. حزین در مثنوی ودیعة البدیعه به شرح «میزان» پرداخته و توضیح داده که آن میزان که در حشر می‌نهند «انسان کامل» است که «معیار» تشخیص پایه و مایه اشخاص قرار می‌گیرد و قُرب و بُعد از طریقت او است که کمال و نقص کسان به شمار می‌آید و حسنات و سیئات ایشان شمرده می‌شود؛ و از همین روی نیز پیامبر و اوصیای او «میزان» شمرده شده‌اند.

نگر: دیوان حزین لاهیجی، چ صاحبکار، ص ۷۴۳ و ۷۴۴.

۶. تلذذ / در دستنوشته: تلذ.

۷. ثواب / در دستنوشته: صواب.

۸. شریعت / در دستنوشته: شرعیه.

که موردِ راحت و اَلَمِ جسمانی می‌تواند شد.^۱
و برای اکثرِ عبادِ ایمان اجمالی به^۲ احوالِ آخرت کافی است.
باید که به جمیع ما اَخْبَرَ بِهِ الصَّادِقِ^۳ اِذْعَان و اِقرار نماید به معنی و مرادی که آن حججِ الهی می‌دانسته‌اند و خود اعتقاد داشته‌اند، و تصوّرات و خیالاتِ خود را دخل ندهند و قیاس به^۴ احوالِ دنیا و محسوسات و معلوماتِ خود ننمایند؛ چه ادراکِ حقایق بسیار دشوار است و مقدورِ اکثرِ خلق نیست.

ایمان خود را باید که اجمالاً مطابق ایمان و فهمیده پیغمبر و عترتِ اطهارِ او نماید.
و اللهُ الْهَادِي إِلَى سَوَاءِ السَّبِيلِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.^۵

* * *

تمت به تاریخ هفتم شهر ذیحجه یوم جمعه به مقامِ کوتاهه^۶ ۱۲۰۹ هجری از خطِ بیربط

۱. حزین در مثنوی ودیعه البدیعه در بابِ جَنَّت و نار و لَدَّت و اَلَمِ اُخْرَوی به تفصیل سخن گفته و طّی آن درباره لَدَّت و اَلَمِ عقلی و نیز لَدَّت و اَلَمِ حسی که به عقیده وی از راه قوه «خیال» و تجسّم «مثال» صورت می‌بندد، توضیحاتِ مفصلی داده (نگر: دیوانِ حزین لاهیجی، چ صاحبکار، ص ۷۴۵ - ۷۴۷) که نمودار تأثیر فراوان وی از فکرِ فلسفیِ مکتبِ اصفهان است.

۲. به / در دستنوشته: و.

۳. الصادق / در دستنوشته پیش قاف نیز در کتابت (با قلمِ سرخ) اظهار گردیده است.

۴. به / در دستنوشته: و.

۵. در اینجا در دستنوشته بالای سطر و به قلمِ سُرخ چیزی شبیه «فقط» کتابت گردیده است (البته بی نقطه). این «فقط» گویا نمودارِ پایانِ متنِ مکتوبِ نویسنده اصلی (و چیزی نظیر «انتهی» در گفتاوردهای قدما) باشد. در پایانِ تذکره‌المعاصرینِ حزین هم (چ میراثِ مکتوب، ص ۲۲۸)، همین «فقط» دیده می‌شود.

۶. کوتاهه / چنین است در دستنوشته؛ و البته به گونه‌ای است که - با توجه به بعضی اسالیبِ نوشتاری رونویسگر - «کواته» نیز می‌توان خواند.

به هر روی از نامجایه‌های شبه‌قاره هند و پاکستان است.

←

بنده جان محمد، ابن^۱ سید میر علی - عقی^۲ الله عنهما.

کتابنامه^۳

۱. تشکده آذر، لطفعلی بیک آذر بیگدلی (۱۱۳۴ - ۱۱۹۵ ه. ق.)، به تصحیح میر هاشم محدث، ج: ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸ ه. ش.

→ درباره این نام از پژوهنده نامی میراث شبه قاره، استاد عارف نوشاهی، استفسار شد. ایشان در پاسخ نوشتند: «بنده در شبه قاره محلی و مکانی... به نام «کواتیه» نمی شناسم؛ مگر این که روستایی بسیار گمنام باشد. ... شباهت اسمی و یا تصحیفی که می تواند داشته باشد با شهر بلوچستان پاکستان، کویته (ک و ی ت ه)، است؛ اما این شهر هیچ وقت محل کتابت نسخه های خطی نبوده است و در تاریخ نسخه نویسی نامی از این شهر دیده نمی شود».

دوست متن پژوه ارجمندم، جناب آقای جمشید کیانفر، تذکر دادند که در سفرنامه مسیو سیمون باغباناشی به شبه قاره که میرزا رجبعلی متخلص به زیرک به فارسی درآورده و به اهتمام ایشان برای چاپ آماده شده است، بارها نام «کراچی» به ریخت «کراتیه» ضبط گردیده و لذا به احتمال قوی «کواتیه» دگرگشته «کراتیه» است. هر چند جناب ایشان خود این احتمال را نیز موجه می شمردند که ریخت «کراتیه» متأثر از ترجمه از زبان فرانسه باشد.

التهایه، دوست فاضلی مهربانم، حجة الاسلام والمسلمین شیخ علی فاضلی، که به خواهش راقم درباره این نام از برخی طلاب پاکستانی باشنده قم پرسش فرموده بود، از بعض این فضلا نقل می کند که: «کواته» (کواتیه)، نام دهی است جزو ایالت بیهار در منطقه آره.

باری، خواهندگان تحقیق و تدقیق، خود به منابع تاریخی و جغرافیایی شبه قاره و متخصصان تاریخ و فرهنگ آن سامان مراجعه خواهند فرمود.

۱. ابن / چنین است در دستنوشته به اظهار الف.

۲. عقی / چنین است در دستنوشته - که ریخت املائی شایع و نادرستی است -؛ و البته املائی درست آن «عفا» است.

۳. برای پرهیز از هر گونه «تدلیس»، گفتنی است که دسترسی نگارنده به پاره ای از این مأخذ، از رهگذر یا لوح های فشرده «رایانگی» بوده است.



۲. آندارج (فرهنگ جامع فارسی)، محمد پادشاه (متخلص به «شاد»)، به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی، ج: ۲، تهران: کتابفروشی خیام، ۱۳۶۳ هـ. ش.
۳. ثولوجیا (ترجمه عربی ابن ناعمة حمصی از تاسوعات فلوطین)، ترجمه و شرح فارسی از: دکتر حسن ملکشاهی، ج: ۱، تهران: سروش، ۱۳۷۸ هـ. ش.
۴. ثولوجیا: أفلوطين عند العرب ← أفلوطين عند العرب.
۵. اطلاعات حکمت و معرفت (ماهنامه...)، س ۳، ش ۴، تیرماه ۱۳۸۷ هـ. ش.
۶. اعلام النبوة، أبو حاتم الرازی، تحقیق و تصحیح و مقدمه: صلاح الصاوی و غلامرضا أعوانی؛ مقدمه انگلیسی: سید حسین نصر، ج: ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ هـ. ش.
۷. أفلوطين عند العرب (نصوص)، حَقَّقَهَا و قَدَّم لَهَا: عبدالرحمن بدوی، ط: ۱ (در اعران)، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ هـ. ق.
۸. الجامع الصغیر فی أحادیث البشیر النذیر، جلال الدین بن ابی بکر السیوطی (ف: ۹۱۱ هـ. ق.)، ج ۲ در یک مجلد، ط: ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ هـ. ق.
۹. الخصال ← کتاب الخصال.
۱۰. القول الصراح فی البخاری و صحیح الجامع (دراسة فقهیة و أصولیة فی الحدیث والرجال و عقائد أهل السنة حول البخاری و كتابه الصحیح)، شیخ الشریعة الاصبهانی (۱۲۶۶ - ۱۳۳۹ هـ. ق.)، قدّم له: جعفر السبحانی، تحقیق: حسین الهرساوی، ط: ۱، قم: مؤسسه الإمام الصادق - علیه السلام -، ۱۴۲۲ هـ. ق. / ۱۳۸۰ هـ. ش.
۱۱. الكافي، ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن یعقوب بن إسحاق الكلینتی الرازی (ف: ۳۲۸ یا ۳۲۹ هـ. ق.)، صححه و علق علیه: علی أكبر الغفاری، ط: ۴، طهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵ هـ. ش.
۱۲. الملل و النحل، أبو الفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر أحمد الشهرستانی (۴۷۹ - ۵۴۸ هـ. ق.)، تحقیق: محمد سید کیلانی، ج ۲، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۲ هـ. ق.
۱۳. تاریخ تذکره های فارسی، أحمد گلچین معانی، ج ۲، ج: ۲، تهران: کتابخانه سنائی، ۱۳۶۳ هـ. ش.
۱۴. تاریخ خزین، به تصحیح «ب - ا - ت»، ج: ۳، اصفهان: کتابفروشی تأیید، ۱۳۳۲ هـ. ش.



۱۵. تاریخ و سفرنامه‌حزین، شیخ محمد علی حزین لاهیجی (۱۱۰۳ - ۱۱۸۰ ه.ق.)، تحقیق و تصحیح علی دوانی، ج: ۱، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵ ه.ش.
۱۶. تحفة العالم و ذیل التحفة، میر عبداللطیف خان شوشتری (۱۱۷۲ - ۱۲۲۰ ه.ق.)، به اهتمام صمدی موحد، ج: ۱، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ه.ش.
۱۷. تذکره المعاصرین، محمد علی بن ابی طالب حزین لاهیجی (۱۱۰۳ - ۱۱۸۰ ه.ق.)، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات معصومه سالک، ج: ۱، تهران: نشر سایه (با همکاری «دفتر نشر میراث مکتوب»)، ۱۳۷۵ ه.ش.
۱۸. تذکره ریاض الشعراء، علیقلی واله داغستانی (۱۱۲۴ - ۱۱۶۹ یا ۱۱۷۰ ه.ق.)، به کوشش سید محسن ناجی نصرآبادی، ج: ۵، ج: ۱، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۴ ه.ش.
۱۹. تذکره حزین، شیخ محمد علی حزین، با مقدمه محمدباقر آفت، ج: ۲، اصفهان: کتابفروشی تأیید، ۱۳۳۴ ه.ش.
۲۰. تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، دکتر سید علیرضا نقوی، ج: ۱، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علمی، ۱۳۴۳ ه.ش. / ۱۳۸۳ ه.ق.
۲۱. تشییدالمراجعات و تفنیدالمکابرات، السید علی المیلانی، ط: ۱، قم: ۱۴۱۷ ه.ق.
۲۲. تفسیر ابن عربی، ابن عربی، محیی الدین، ضبطه و صححه و قدم له: عبدالوارث محمد علی، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ ه.ق.
۲۳. حریم سایه‌های سبز (مجموعه مقالات)، مهدی آخوان ثالث (م. امید)، زیر نظر و با مقدمه مرتضی کافی، ج: ۲، ج: ۱، تهران: انتشارات زمستان، ۱۳۷۳ ه.ش.
۲۴. خسرو و شیرین، حکیم نظامی گنجه‌ای، تصحیح و حواشی: حسن وحید دستگردی، به کوشش دکتر سعید حمیدیان، ج: ۳، تهران: قطره، ۱۳۷۸ ه.ش.
۲۵. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج: ۱، تهران، ۱۳۷۳ ه.ش. (ج ۶) و ۱۳۷۵ ه.ش. (ج ۷).
۲۶. دانشنامه ادب فارسی: ادب فارسی در شبه قاره (هند، پاکستان، بنگلادش)، به سرپرستی حسن آنوشه، ج: ۴، بخش ۲، ج: ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ه.ش.

۲۷. دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۴، چ: ۱، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۷ هـ. ش.
۲۸. دانشنامه زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج ۲، چ: ۱، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۶ هـ. ش.
۲۹. دیوان حافظ، (بر اساس چهل و هشت نسخه خطی سده نهم)، تدوین سلیم نیساری، چ: ۱، تهران: سینانگار، ۱۳۷۷ هـ. ش.
۳۰. دیوان حزین ([نسخه برگردان] نسخه تصحیح کرده مصنف [که] ملک علی قلی‌واله داغستانی [بوده است])، با مقدمه ممتاز حسن، کراچی: ۱۹۷۱ م (به مناسبت جشن دو هزار و پانصد ساله شاهنشاهی ایران).
۳۱. دیوان حزین لاهیجی (به ضمیمه تاریخ و سفرنامه حزین)، به کوشش بیژن ترقی، تهران: کتابفروشی خیام، چ: ۲، ۱۳۶۲ هـ. ش.
۳۲. دیوان حزین لاهیجی، محمدعلی بن ابی طالب حزین لاهیجی (۱۱۰۳ - ۱۱۸۱ هـ. ق.)، به تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار، چ: ۱، [کذا؟!؛ به سال ۱۳۷۴ از سوی همین ناشر با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب انتشار یافته است]، تهران: نشر سایه، ۱۳۷۸ هـ. ش.
۳۳. رسائل حزین لاهیجی، محمدعلی بن ابی طالب حزین لاهیجی، به کوشش علی اوجیبی و ناصر باقری بیدهندی و اسکندر اسفندیار و عبدالحسین مهدوی، چ: ۱، تهران: آینه میراث، ۱۳۷۷ هـ. ش.
۳۴. رسائل فارسی، حسن بن عبدالرزاق لاهیجی (۱۰۴۵ - ۱۱۲۱ هـ. ق.)، تحقیق و تصحیح: علی صدرائی خوئی، چ: ۱، تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله و دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵ هـ. ش.
۳۵. ساغری در میان سنگستان (مجموعه مقالات درباره زندگی، اندیشه و شعر خاقانی)، به اهتمام جمشید علیزاده، چ: ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸ هـ. ش.
۳۶. سبک‌شناسی (تاریخ تطور نثر فارسی)، محمدتقی بهار (ملک الشعراء)، ج ۳، چ: ۱، بی‌نا (چاپخانه خودکار و چاپخانه تابان)، بی‌تا.
۳۷. سیر تاریخی نقد ملاصدرا، علیرضا ذکاوتی قراگزلو، چ: ۱، تهران: هستی‌نما، ۱۳۸۶ هـ. ش.





۳۸. شاعری در هجوم منتقدان (نقد ادبی در سبک هندی؛ پیرامون شعر حزین لاهیجی)، دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، چ: ۱، تهران: آگه، ۱۳۷۵ ه. ش.
۳۹. شرح فصوص الحکم، محمد داود قیصری رومی، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، چ: ۱، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ه. ش.
۴۰. شریعة شهود (درباره استاد سید جلال الدین آشتیانی - ره - و پاره ای از آراء حکمی او)، به کوشش عبدالحسین خسروپناه، چ: ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ ه. ش.
۴۱. فتح السبیل، محمد علی بن ابی طالب حزین لاهیجی (۱۱۰۳ - ۱۱۸۰ ه. ق.)، به کوشش ناصر باقری بیدهندی، چ: ۱، تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله (با همکاری «دفتر نشر میراث مکتوب»)، ۱۳۷۵ ه. ش.
۴۲. فهرست نسخه های خطی کتابخانه جامعه جوادیه (بنارس - هند)، سید جعفر حسینی اشکوری، چ: ۱، قم: مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۸۶ ه. ش.
۴۳. کتاب آرای در تمدن اسلامی (مجموعه سائل در زمینه خوشنویسی، مرکب سازی، کاغذگری، تذهیب و تجلید، به انضمام فرهنگ و ازگان نظام کتاب آرای)، تحقیق و تألیف: نجیب مایل هروی، چ: ۱، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی - ع -، ۱۳۷۲ ه. ش.
۴۴. کتاب الخصال، الشیخ الصدوق (أبو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی / ف: ۲۸۱ ه. ق.)، صححه و علق علیه: علی أكبر العفاری، قم: منشورات جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمیة، ۱۴۰۳ ه. ق. / ۱۳۶۲ ه. ش.
۴۵. کتاب الملل و النحل، الشهرستانی، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، ۲ ج، ط: ۲، القاهرة، مكتبة الانجلو المصریة.
۴۶. کتابشناسی حزین لاهیجی، به کوشش معصومه سالک، با مقدمه زین العابدین قربانی، چ: ۱، بی جا، نشر سایه، ۱۳۷۴ ه. ش.
۴۷. کثره أصنام الجاهلیة، صدرالدین محمد الشیرازی (مأصدا / ۹۷۹ - ۱۰۵۰ ه. ق.)، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر محسن جهانگیری، چ: ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ ه. ش.
۴۸. کلیات سعدی ← متن کامل دیوان شیخ اجل سعدی

۴۹. کمال الدین و تمام النعمة، الشَّيخ الصَّدوق (أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي / ف: ۳۸۱ هـ ق.)، صحَّحه و علَّق عليه: علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسه النشر الإسلامي، ۱۴۰۵ هـ ق. / ۱۳۶۳ هـ ش.

۵۰. كنز العمال في سنن الأفعال و الأفعال، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري (ف: ۹۷۵ هـ ق.)، ضبطه و فسّر غريبه: بكرى حياني، صحَّحه و وضع فهارسه و مفتاحه: صفوة السقا، بيروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۹ هـ ق.

۵۱. ماني شناسي، سيّد حسن تقى زاده، به كوشش ايرج افشار، ج: ۱، تهران: توس، ۱۳۸۶ هـ ش.
۵۲. متن كامل ديوان شيخ اجل سعدي شيرازي، به كوشش مظاهر مصفا، ج: ۱، تهران: روزنه، ۱۳۸۳ هـ ش.

۵۳. مثنوي معنوي، مولانا جلال الدين محمد بلخي، تصحيح: رينولد. ا. نيكلسون، ترجمه و تحقيق: حسن لاهوتي، ج: ۴، ج: ۱، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۳ هـ ش.

۵۴. مجموعه مقالات كنگره بزرگداشت علامه ذوفنون محمد علي حزين لاهيجي، به اهتمام زين العابدين قرباني، ج: ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ۱۳۸۰ هـ ش.

۵۵. محبوب القلوب، قطب الدين محمد بن علي الاشكوري الديلمي اللاهيجي، تقديم و تصحيح: الدكتور ابراهيم الديباجي و الدكتور حامد صدقي، ج: ۱، ط: ۱، تهران: آينه ميراث، ۱۳۷۸ هـ ش.

۵۶. مرآة الأحوال جهان نما (سفرنامه)، آقا أحمد بن محمد علي [كرمانشاهي] بهبهاني (آل آقا) (۱۱۹۱ - ۱۲۴۳ هـ ق.)، تحقيق مؤسسه علامه مجدد و حيد بهبهاني دره)، ج: ۲، ج: ۱، قم: أنصاريان، ۱۳۷۳ هـ ش.

۵۷. معجم أحاديث الإمام المهدي عليه السلام، تأليف و نشر: مؤسسه المعارف الإسلامية (بإشراف: علي الكوراني)، ط: ۱، قم: ۱۴۱۱ هـ ق.

۵۸. معجم طبقات المتكلمين، تقديم و إشراف: جعفر الشبختي، تأليف و نشر: مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، ج: ۴، ط: ۱، قم: ۱۴۲۶ هـ ق.

۵۹. نامه انجمن (فصلنامه انجمن آثار و مفاخر فرهنگي)، س: ۲، ش: ۴، (پياپی: ۸)، زمستان ۱۳۸۱ هـ ش.



۶۰. نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده، به کوشش ایرج افشار، ج: ۲، تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۵۶ ه. ش.

۶۱. نجوم السماء فی تراجم العلماء (شرح حال علمای شیعه قرنهای یازدهم و دوازدهم و سیزدهم هجری قمری)، محمدعلی آزاد کشمیری، به تصحیح میرهاشم محدث، ج: ۱، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل (وابسته به مؤسسه انتشارات امیرکبیر)، ۱۳۸۲ ه. ش.

۶۲. هفت پیکر، نظامی گنجوی، به تصحیح دکتر برات زنجانی، ج: ۳، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ه. ش.

۶۳. یادداشت‌های فروین، به کوشش ایرج افشار، ج: ۵، ج: ۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ه. ش.

۶۴. یادگار (بازچاپ دوره مجله)، صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عباس اقبال آشتیانی به اهتمام عبدالکریم جُرّبه‌دار، ج: ۵، ج: ۱، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۷ ه. ش.

