

نگاهی به نقش منفی «حکیم» در سنت ادبی

حسن قریبی*

چکیده: با حکومتی شدن و نفوذ اشاعره به دستگاه خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷) و در ادامه بحران‌های سیاسی اجتماعی ایرانیان، روزگار معتزله دگرگون و متحمل ضربات سهمگینی از جانب مخالفان شد. این جماعت به مرور پیروان خود را به عنوان یک مکتب نظری از دست داد و بنابر تقارن ریشه‌ای فلسفه مادی، با آنچه معتزله به آن معتقد بودند و رانده شدن این هر دو به چوب الحاد و اباحه‌گری، دگردیسی‌هایی در مفهوم «حکیم» در مقام صاحب حکمت و پیشیناز فلسفه عقلی رخ داد که بازتاب‌هایی از آن در آفرینش‌های هنری و سنت‌های ادبی ظهور یافته است.

کلیدواژه: حکیم، حکمت، معتزله، اشاعره، فلسفه مادی، ادبیات.

حکیمان را به نور سیر بر گردون به روز و شب

گهی رهبر چو یزدانند و گه رهزن چو اهریمن

(سنایی: ۵۰۱)

در تعریف دانشنامه‌ای، «مفهوم حکمت با تقسیم‌بندی علوم مرتبط است. علوم به دو دسته نظری و عملی تقسیم شده‌اند. علوم نظری منحصر در سه بخش است: الف) طبیعی؛ ب) ریاضی (تعلیمی)؛ ج) الهی.

موضوع علوم طبیعی، جسم، که شیئی مرکب از ماده و صورت، از آن حیث که متحرک یا ساکن است، می‌باشد. آنچه در این علوم بحث می‌شود، عوارضی است که عارض جسم می‌شود.

موضوع علوم ریاضی، کمیت است. آنچه در این علوم بحث می‌شود، عوارضی است که از این حیث، به حسب ذات و ماهیت، مجرد از تقید مادّوات است؛ از این موضوع به شیء کمیت‌دار نیز تعبیر شده است. آنچه در این علوم از آن بحث می‌شود، احوال و عوارضی است که در مفهوم و معنی آنها ماده و قوه اعتبار نشده است، هرچند در وجود، ملازم و مقارن ماده باشند.

حکمت الهی دربارهٔ اموری بحث می‌کند که به حسب وجود و ماهیت از ماده بی‌نیازند.^۱

اما «حکمت عملی عبارت از علم به تکالیف و وظایف انسان است»^۲ که در گستره اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مَدُن پراکنده می‌شود.

بنابراین تعریف از حکمت، معادل‌های قاموسی زیر برای «حکیم» در مقام «صاحب حکمت» (المنجد) آمده است: دانا (غیاث)، فرزانه (مفاتیح‌العلوم) [فرهنگ اسدی] فرزانه، خردپژوه، داننده، خردمند، دانشمند، درست‌کار (مهذب‌الاسماء، السّامی، روزنی) کنندهٔ کارهای سزاوار، درست‌گفتار (دهار، السّامی، مهذب‌الاسماء) راست‌گفتار، راست‌کار (دهار، غیاث) راست‌کردار، استوار (مهذب‌الاسماء)، استوارکار (دهار) ... کندا، دانای علم حکمت، خداوند جمیع علوم حکمت، اهل معقول (دهنخدا)، دانندهٔ امری، دانا به چیزی، ... از نام‌های خداوند (فرهنگ بزرگ سخن).

تعریف حکیم با عبارت «خداوند جامع علوم حکمت» تعریف عام از مفهوم حکیم است. این مفهوم به تناوب دچار کثرت شده، با تسامح - اصطلاح حکیم که مجموعه‌ای از «دانایی» و «توانایی» های اصطلاحی را دربر می‌گرفت - بر مصادیقی در سطح محدودتر اطلاق شده است. پزشک (طیب)، فیلسوف، صوفی، عارف، منجم، فقیه، مجتهد و

شاعر از نمونه مصادیقی است که در نگاه اول به چشم می‌آید و از مصادیق پنهانی که در فرهنگ‌های موجود به آن اشاره مستقیم نشده است محدث، جادوگر، کاهن، عراف، متکلم، ساحر، مهندس، کیمیاگر، معلم، فال‌گیر و غیره را می‌توان افزود.

ایرانیان در علوم عقلی و طبیعیات سابقه‌ای دیرباز داشته‌اند. «پناه یافتن فیلسوفان یونانی به ایران در زمان انوشیروان آنگاه که ژوستینیان مدارس آتن را بست، دلیل وجود جَو علمی و فلسفی در ایران بوده است...»، «در نوشته‌های زرتشتی به نام طبقات مختلف از دانشمندان برمی‌خوریم، از جمله چهار طبقه زیر:

۱. استاراشماران (منجمان)؛ ۲. زمین پتمانان (مهندسان)؛ ۳. پجشکان (طیبیان)؛ ۴. داناکان (حکیمان). طبقه چهارم یعنی داناکان کسانی بوده‌اند که مردم را با مسائل روحانی و دینی آشنا می‌ساخته‌اند و همین گروه بوده‌اند که مسائل دینی زرتشت را با روش عقلی خاص آن مذهب تحلیل و توجیه می‌کرده‌اند.^۱

بنابر همین سابقه در علوم عقلی و ارتباط با فلسفه دنیای باستان، پس از تحولات اجتماعی و ظهور اختلافات مذهبی در زمان بنی‌امیه و در عهد عبدالملک مروان (۶۶۵-۸۶ هـ) نیاز به بهره‌گیری از استدلال عقلی و کلامی تقویت یافت و سرانجام ظهور «معتزله» شکل سازمان یافته این بازآفرینی تفکر فلسفی بود که به تدریج پا گرفت.

به کارگیری ابزار روش‌شناختی بر مبنای عقلانیت در مباحث کلامی اسلامی به گونه‌ای رقم خورد که با ورود هرکدام از اصول فقهی و مسائل مذهبی به این مکتب پاسخی متفاوت با آنچه اهل سنت به آن معتقد بود، به دست می‌آمد. برای مثال در مبحث قدرت حضرت باری و مسئله اختیار بشر «قَدَرِیَه» که نام دیگری بر معتزله بود، با فرقه مخالف خود، جبریّه یا مُجَبِّرَه، اختلاف داشتند. جبریّه معتقد بودند که بندگان خدا مسئول افعال خود نیستند و خیر و شر را به خدا نسبت می‌دادند و نسبت آن دو را به انسان امری مجازی می‌دانستند. برخلاف ایشان، معتزله یا قَدَرِیَه، طرفدار قدرت و حُرِّیَّت اراده انسان بودند و انسان را در کردار و رفتار خویش آزاد می‌پنداشتند. مخالفان

این فرقه، قَدَرِیّه را مجوسان یا زرتشتیان امت اسلام می‌شمردند و می‌گفتند رسول خدا فرموده است: «القدریّة مجوس هذه الامة»^۱

ابوالقاسم قشیری در رساله معروف خود می‌نویسد:

واسطی گوید فرعون دعوی خدایی کرد آشکارا و گفت: أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى و معتزله بنهان

دعوی خدایی کردند و گفتند ما هرچه خواهیم توانیم کرد.^۲

و در معارف بهاء ولد آمده است:

طبیعی را گویم که خود را مختار و حکیم می‌دانی و مرالله را علت اولی می‌گویی خود را

بگفته باشی از الله و خود را نام نغزتر نهاده باشی از الله که خود را حکیم گفتی.^۳

از نمای دورتر، قَدَرِیّه یا دهریّه با پشتوانه‌ای منسوب به آئین زروانی [زمان بی‌کرانه] گروهی بودند که به قدیم بودن «دهر» یا زمان مطلق [طبیعت موجودات] و بی‌آغاز و انجام بودن جهان قائل بودند و عقیده داشتند که امور جهان به طور طبیعی و تحت تأثیر دهر - قوانین طبیعی - می‌چرخند و اداره می‌شوند... این مکتب نظر متفکران و فیلسوفان را به خود جلب کرده بود که در نوشته‌ها و ادبیات ایرانی و عربی و در ادبیات اسلامی نیز تحت عنوان‌ها و پوشش‌هایی مورد بحث و مناظره واقع شده است. اما متفکران اسلام آن مذهب را انکار کردند و یک مذهب ماده‌گرایی و کفر و الحاد شمردند.

بحث درباره صفات خداوند، حدوث و قِدَم عالم و مباحثی چون جواز رؤیت حضرت باری، اعتقاد به خلق قرآن، و تعیین محدوده کفر و ایمان نیز از گونه همین مبانی اختلاف است.

«مردک حکیم ژانخای که ماده می‌گوید از بی‌مایگی می‌گوید آن‌چندان سخن ژاژ او را مایه از کجاست؟ و آن‌چندان خطرات فاسده او را ماده از کدام اصل است؟»^۴

«بعضی فلاسفه و معتزله، خدای را عالم و عادل و حلیم و حکیم و کریم و اسمای حسنی نگویند و روا ندارند اطلاق آن اسما و القاب بروی، و گویند اینکه القاب غیر او را

۲. قشیری، ابوالقاسم: ص ۱۸.

۱. مشکور، محمدجواد (۱۳۶۸): ص ۶۳.

۴. همان، ص ۲۹۱.

۳. بهاء ولد: ص ۴۰۳.

گویند و مستعمل مخلوقان شده است، شرم داریم او را گفتن.^۱

«مر حکیم را قول آن است که عالم قدیم است، از بهر آنک ذات خدای قدیم است، و چو ظهور عالم به جوهر خدایی بود و این قول ناپسندیده است سوی حکماء دین.»^۲

اگرچه ابتکار ریختن «بحث اصول و عقاید اسلامی» در قالب «مفاهیم فلسفی یونانی»، از بزرگ‌ترین اتهامات معتزله به شمار آمده است، بسیار ساده‌انگارانه خواهد بود اگر مواضع اختلاف متفکران و فقهای اسلام با معتزله را تنها در اختلاف نظام فکری این دو گروه جست و جو کنیم و از سایر عوامل پنهان و آشکاری که باعث برافروختن این نزاع باستانی - تاریخی شده است، غافل باشیم. عواملی چون گسترش جغرافیایی حکومت خلفا، مناقشات قومی، نهضت‌های فکری، جنبش‌های نظامی، مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی و غیره هر کدام عاملی تعیین‌کننده برای جمع و تفریق به حساب می‌آیند.

پس از عصر اموی، همراه با سایر اتفاقاتی که منجر به نفوذ ایرانیان در دستگاه خلافت عباسی شد، گرایش به اعتزال و رویکرد به فلسفه مادی نقش پررنگ‌تری گرفت و از این جهت مکاتب اهل سنت، و از همه بیشتر اشاعره را، در صف‌بندی خصمانه‌ای فراروی خود دید. تمایل و نزدیکی فلسفه شرقی ایرانیان به عقاید معتزله، به این مصاف ابعاد سیاسی گسترده‌ای بخشید، چنان‌که شدت و ضعف این تفکر و حوزه نفوذ آن، وابستگی زیادی با قدرت حکومت‌های ایرانی داشت.

ادامه تعلیمات مدرسه گندی شاپور و بازخوانی سنت فلسفی کتابخانه اسکندریه، تأسیس «بیت‌الحکمه» در بغداد به منظور ترجمه آثار علوم عقلی و برپایی مجالس مناظره اهل تحقیق در حضور خلیفه، از دستاوردهای جریان معتزلی در عهد مأمون بود.

در تداوم توجه ایرانیان به علوم عقلی، به این نکته از جرجی زیدان بسنده می‌شود که همین «بیت‌الحکمه» به دست ایرانیان تأسیس شد و به دست آنان اداره می‌شد و کسانی که به آنجا آمد و شد داشتند، بیشترشان ایرانی بودند.^۳ چنان‌که تدوین رساله‌های

۲. ناصر خسرو قبادیانی: ص ۲۱۶.

۱. مولوی بلخی: ص ۱۲۶.

۳. جواهر کلام، علی ۱۳۸۴: ۶۳۱.

گجستگ ابالیس، شکندگمانیگ و زار و دینکرد از دل همین مناظرات برآمده است.^۱ همان طور که اشاره شد، در اوایل دوره بنی عباس، خاصه در زمان مأمون، فکر اعتزال قوت داشت، ولی تدریجاً، به جهت سخت گیری دستگاه خلافت، رو به ضعف نهاد. دانشمندان معتزلی مورد تکفیر قرار گرفتند و از لفظ «معتزلی» هم مانند «قرمطی» و «رافضی» کفر و زندقه و بدعت ازاده می کردند و هرکس را متهم به این عناوین می ساختند، مورد زجر و شکنجه قرار می دادند:

نام نهی اهل حکمت و دین را رافضی و قرمطی و معتزلی

(ناصر خسرو: ۲۸۷؛ محقق ۱۳۸۲: ۵۴-۵۵)

با حکومتی شدن و نفوذ تفکر اهل سنت و جماعت بر دستگاه خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷ق) و در ادامه بحران های سیاسی - اجتماعی ایرانیان، روزگار معتزله دگرگون و متحمل ضربات سهمگینی از جانب مخالفان شد. اگرچه این جماعت به مرور پیروان خود را به عنوان یک مکتب نظری از دست داد و نهایتاً از قاضی القضاة عبدالجبار، متوفای ۴۱۵ق به عنوان آخرین متکلم معتزلی یاد شده است.^۲ اما ظاهراً میراث معتزله از فلسفه از بین نرفت و در قرون سوم و چهارم همچنان در میان گروه های کوچکی به رونق خود ادامه داد. ابن مسکویه، فارابی، ابن سینا و رازی از وارثان حکمت تعقلی بودند که در ایران درخشیدند.^۳

«دوران شکوفایی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید؛ چه، آنکه امام محمد غزالی ((۴۵۰-۵۰۵ق)) با تألیف تهافت الفلاسفه به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیده به قدم عالم، آنان را کافر خواند»^۴ و این در ادامه جریانی بود که بر اثر آن دگردیسی هایی در مفهوم حکیم در مقام صاحب حکمت فلسفه عقلی رخ داد، تا جایی که «برای کلمه «فلسفه»، که مشتق از کلمه یونانی «فیلوسوفیا» بود، یعنی دوستدار حکمت، وجه اشتقاق توهین آمیزی را که ترکیب از فل (= کندی) و سفه (= نادانی) است وضع کردند، چنان که لامعی گرگانی صریحاً گوید:

۱. همان، ص ۱۰۸.

۲. وات، مونتگمری: ص ۸۴.

۳. تغضلی، احمد: ص ۱۶۱.

۴. محقق، مهدی (۱۳۸۵): پنجاه و سه.

دستت همه با مرهفه پایت همه با موقفه

و همت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»^۱

از آن پس، تا اواخر قرن هفتم، بر اثر آمیختن و انشعاب برخی از مکاتب و فرقه‌های اسلامی با یکدیگر و در یکدیگر و اقبال فراگیر به نحله‌های عرفانی و صوفی‌گری و قلندر مآب، پرده دیگری از تقابلات مثلث «طریقت و شریعت و حقیقت» در مکتوبات و متون نظم و نثر به نمایش گذاشته شد. ابن معمار، متوفای ۶۴۲ق در فصل پنجم کتاب الفتنه خود - که توصیفی است از اصول و مبانی آیین فتوت - مجموعه‌ای از پیشه‌ها را نام می‌برد که فتوتشان صحیح نیست و از آن جمله «آن که عقیده‌اش فاسد است و از دین گریزان، مانند ملحدان و زندیقان و سوفسطائیان و اهل تعطیل و مجوس» را نام می‌برد. در آن دوره [دایره شمول] «اهل تعطیل» بسیار گسترده بوده، بر کسانی که تمایل به نوعی فلسفه مادی داشته‌اند، اطلاق می‌شده است. این کلمه در ادوار مختلف تاریخ تمدن اسلامی بر مصداق‌ها و مفاهیم بسیار متفاوتی اطلاق می‌شده است؛ اشاعره آن را به منظور نوعی دشنام در حق معتزله به کار می‌برده‌اند.^۲

دو چشم فلسفی چون هست احول ز واحد دیدن حق شد معطل

(شستری به نقل از: اوامر و نواهی، ص پنجاه و سه)

بنابر تقارن ریشه‌ای فلسفه مادی، با آنچه معتزله به آن معتقد بودند و رانده شدن این هر دو به چوب الحاد و اباحه‌گری، تعریف اصطلاح «حکیم»، که در ابتدای بحث به عنوان «دارنده مجموعه‌ای از علوم حکمت» معرفی شده بود، در حوزه‌ای اصطلاحی محدودتری ظهور یافت، به صورتی که مفهوم حکمت به نفع آگاهان علوم دینی مصادره و از «حکیم»، عالم «حکمت الهی» اراده شد.

«سخنی که به خلاف شریعت بود آن را علم و حکمت مگو که سَفَه بود»^۳

هرکس که ورا نام حکیم است مپندار کز لوح بجزد خاطر او حکمت خواند

(عوفی: ص ۲۹۰)

۱. محقق، مهدی: همان‌جا.

۲. بتگرید به: شفیمی کذکنی: ص ۱۷۱.

۳. خواجه عبدالله انصاری: ص ۶۸.

در این مقام، بدیهی است که غرض از «حکمت الهی» همانا اندیشه‌های دینی همسو با تفکر اهل سنت است و غیر از آن کفر محض است و به انواع اتهام متهم. در این باره اوحدی مراغه‌ای در قطعه‌ای که با عنوان «در حکمت» آورده است، می‌گوید:

روی آن حکمتی ندارد سود	کسر کتاب و زسنت افتد دور
حکمت از فکر راست‌بین باشد	در مزارات سر دین باشد
نظر اندر صفات حق کردن	به دل اثبات ذات حق کردن
سخنی گان به دل فروناید	دان که از حکمتی نکوناید
تا نخوانی حکیم دونان را	گرچه دانند علم یونان را
خُن فعل حکیم و حالش را	بسین و آن‌گه شنو مقالش را
گر زبان حکیم خاموش است	فعل او بین که سر به سر هوش است
نه از آن رو رسول با مردم	گفت: «مَنی خُذوا مناسککم»...
گر نه آنی که در گمان افتی	هر خسی را حکیم چون گفتی
حکمت آموز و نور حاصل کن	دل خود را به نور واصل کن

(اوحدی مراغه‌ای: ص ۵۷۹)

و نیز گوید:

این چرخ گیرد گرد کواکب نگار چیست؟
هان ای حکیم هرچه بپرسم ترا بگوی
وین اختر ستیزه گر کینه کار چیست؟
تا منکشف شود که در این بود و تار چیست؟
پروردگار نفس بسباید شناختن
این نفس خود چه باشد و پروردگار چیست؟

(همان، ص ۹)

اما در این مقام به انحصار حکمت در محدوده «حکمت متألهه» بسنده نشد و در مصافی دیگر، اصطلاح «حکیم»، به تدریج به منظور تخریب، تکفیر و تحقیر متولیان تفکر عقلی مورد بهره‌برداری قرار گرفت.

«زهی کوتاه‌اندیشی خرد خودکام، و زهی گمان حکیم بدسرانجام... عذر حکیم همین تواند بود که مورآسا به چشم تنگ بصیرت از فراختای عالم‌های الهی بیش از این عالم

عنصری نتواند دید.^۱

عقل نبُود فلسفه خواندن ز بهر کاملی عقل چنُود؟ جان نبی خواه و نبی خوان داشتن
(سنایی: ص ۴۶۱)

حکیمی گر ز کز گویی بلا بیند عجب نبُود که دایم تیر گردون را و بال اندر کمان بینی
(همان، ص ۷۱۰)

این تعریف تازه از حکیم، به تناوب و با شدت و ضعف، در آثار نظریه پردازان فاتح به کار گرفته شد. در این مرتبه اصطلاح «حکیم» در مفهومی کنایی و با اتکا به معنای نهفته در کلام، ایفای نقشی منفی را در سنت ادبی تجربه می کند. این نقش به گونه ای است که بار معنایی آن بر «حکیم فلسفی» حمل می شود.

«از حکیم نیکو نباشد که منع می کند ایشان را از ایمان و کفر در دل ایشان می آفریند و آن که رسول را دلخوشی می دهد تا دل تنگ نشود به کفر ایشان.»^۲
«حکیم خود به مرتبه نازل از مراتب ظنون و اوهام اکتفا نموده، راه اسفل السافلین بر خود گشوده.»^۳

«اگر کسی خواهد که تربیت فرزند کند، او را از هفت آفت نگاه دارد: آفت اول، صحبت منجم و شاعر حکیم که این قوم در امر شرع تهاون کنند.»^۴
گروهی، افراط در تکفیر علم را به جایی رساندند که حتی اعتراض امام محمد غزالی را بر خود همواره کرده، از سوی او به صفت «دوست نادان» ملقب شدند. وی درباره این جماعت می نویسد:

چون می پندارند که دین را با نفی و انکار هر علمی که منسوب به فلاسفه است باید باری کرد، تمام علوم آنها را انکار کنند و در همه علم ها آنان را جاهل خوانند، حتی گفتار آنها را در باب خسوف و کسوف نیز منکر آید و چنان پندارند که هر چه آنها می گویند، با شرع مخالف باشد.^۵

۱. شهرستانی، ابوالفتح: ج ۲، ص ۸۶

۲. ابوالفتح رازی: ج ۱، ص ۱۱۳

۳. همان، ج ۲، ص ۱۸۰

۴. بحرالفوائد، ص ۱۱۵

۵. زرین کوب، عبدالحسین: ص ۱۳۴

ناگزیر پیداست که از مسیر چنین نظریه‌هایی، تفکر عقل‌ستیزی - که البته بیشتر حکمت‌مثنائی را شامل می‌شد - با تفصیلی که از آن در دست داریم، چه آشکارا و چه به‌صورت استعاری، به قلمرو نظریه‌پردازان شعر تعلیمی راه یافت:

بسیا مطرب آن پرده‌های حکیم کز و گشت پوسیده عقل سلیم
نوازش چنان کن که جان نزنند شود رسته زین عقل ناسودمند
(امیرخسرو دهلوی: نقل از تذکره میخانه، ص ۷۱)

حکیم فلسفی چون هست حیران نمی‌بیند ز اشیا جز که امکان
(بیشتری: ص ۱۱)

ای حکیمان رصدبین خط احکام شما همه یاوه‌ست و شما یاوه‌سرایید همه
(خاقانی: ص ۴۰۹)

من یقین دارم که ضد آن بود کاین حکیمان از گنمان دانسته‌اند
(همان، ص ۴۸۰)

تجلی عدم‌پذیرش فلسفه در سنت‌های ادبی و سرایت و راه‌یابی این منش به شعر فارسی، از مرحله نظریه‌پردازی گذشت و شاید بنا بر ذائقه تاریخی و نسبت ایرانیان با علم، با قدری تسامح در آفرینش‌های هنری، «حکیم» پندآموز و نصیحت‌گر دیرین با صورتی کاملاً متفاوت رخ نمود و در تقابل عقل و عشق، از یک سو توصیه‌های او به‌عنوان نماینده‌ای از منش نامقبول عقل در بیان اهل عشق بی‌اثر معرفی شد، مانند:

من نه به خود شدم چنین شهره‌کوی‌ها ولی شد رخ نیکوان بلا عقل دل سلیم را
شیفته رخ بتان باز کی آید از سخن مست به گوش کی کند کن مکن حکیم را
(امیرخسرو دهلوی: ص ۲۴)

پند حکیم بیش از این در من اثر نمی‌کند کیست که برکند یکی زمزمه قلندری
(سعدی (۱۳۶۱): ص ۱۵۱)

من از کجا و نصیحت‌کنان بیهده گوی حکیم را نرسد کدخدایی بهلول
(سعدی: ص ۱۳۰)

مده ای حکیم پندم که به کار درنبندم که ز خویشان گریز است و زدوست ناگزیرم
(همان: ص ۵۱)

و از سوی دیگر خود به «منادایی» برای نصایح شاعرانه تبدیل شد:

بمیر ای حکیم از چنین زندگانی از ایسن زندگانی چو مردی بمانی
(سنایی: ص ۶۷۵)

مثال آمدن و رفتن ای حکیم تو را به دل نیامد یا از دلت همانا رفت
(سیف فرغانی: ص ۵۲)

سیم دغل خجالت و بدنامی آورد خیز ای حکیم تا طلب کیما کنیم
(سعدی (۱۳۶۱): ص ۴۶)

دل ای حکیم در این مرکز هلاک میند که اعتماد نکردند بر جهان عقال
(همان: ص ۶۴۲)

عیبم مکن به رندی و بدنامی ای حکیم کین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم
(حافظ: ص ۶۲۸)

قحط و فاساد در بنه آخسر الزمان هان ای حکیم پرده عزلت بساز هان
(خاقانی: ص ۳۰۸)

از اختر و فلک چه به کف داری ای حکیم گر مغ صفت نه ای، چه کنی آتش و دخان
(همان: ص ۳۱۲)

وز عقل بهت سهری باید ای حکیم تا از خردنگ غمزه خوبان حذر کنی
(سعدی: ص ۳۳۵)

هزار بار بگفتیم و هیچ درنگرفت که گیرد عشق مگرد ای حکیم و گردیدی
(سعدی (۱۳۶۱): ص ۶۲۶)

مـریر ای حکیم آستین های دُر چو می بینی از خویشان خواجه پُر
(سعدی (۱۳۸۱): ص ۱۳۴)

در این مقام نکته ای که به نظر می رسد این است که بیشتر این نصایح با بیانی هوشمندانه و با نگاهی به گذشته افتخارآمیز حکما و با رعایت اصل مخاطب شناسی از

سوی آفرینندگان این ابیات صادر شده است؛ به بیانی دیگر، اگرچه شاعر «پند» خود را به حکیمی که خود روزگاری «پندآموز» بوده است خطاب می‌کند، از جنس پندها می‌توان دریافت که شاعر با مقام منادای خود آشنا بوده و شأن او را با مخاطب عام نیامیخته است و غالباً پندهای «حکیمانه» ای برای این «حکیم» نیافتاده راه صادر کرده است.

گر رنج پیش آید و گر راحت ای حکیم نسبت مکن به غیر که اینها خدا کند
(حافظ: ص ۳۷۸)

شمشیر نیک از آهن بد چون کند کسی؟ ناکس به تربیت نشود ای حکیم کس
(سعدی (۱۳۶۹): ص ۶۲)

به نظر می‌رسد با بررسی نمونه‌هایی فراخ‌تر از آنچه آمد فرصتی فراهم شود تا در فنون «صنایع معنوی بدیع یا بدیع معنوی» اصطلاح «حکیم» را از مرز استعاره تا قلمرو نماد گذر داد و چون «زاهد» و «شیخ» و «محتسب»، برای این واژه بار معنایی و مفهومی متفاوتی ثبت کرد.

منابع

- اذکابی، پرویز. حکیم رازی، حکمت طبیعی و نظام فلسفی محمد بن زکریای صیرفی. تهران، طرح نو، چ دوم، ۱۳۸۴.
- انصاری، خواجه عبدالله. مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، توس، ۱۳۷۲.
- اوحدی مراغه‌ای، رکن‌الدین. کلیات اوحدی اصفهانی معروف به مراغی، به کوشش سعید نفیسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۰.
- بحرالفوائد، تألیف جمعی از علما، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵.
- بهاء ولد [محمد بن حسین خطیبی بلخی]. معارف بهاء ولد، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ، ۱۳۳۳.

- تفضلی، احمد. تاریخ ادبیات پیش از اسلام، تهران، سخن، ۱۳۷۸.
- جواهرکلام، علی و جرجی زیدان. تاریخ تمدن اسلام، تهران، امیرکبیر، ج یازدهم، ۱۳۸۴.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. دیوان، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، خوارزمی، (جلد اول، غزلیات)، ۱۳۶۲.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل بن علی نجار. دیوان، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، تهران، زوار، چ سوم، ۱۳۶۸.
- رازی، ابوالفتح [حسین بن علی بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری]. روح‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش محمدجعفر یاحقی - محمدمهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. باکاروان اندیشه. مقالات و اشارات در زمینه اخلاق و اندیشه، تهران، امیرکبیر، ج دوم، ۱۳۷۱.
- سعد بن عبدالله ابن‌خلف اشعری قمی. تاریخ عقاید و مذاهب شیعه، المقالات والفرق، به کوشش محمّدجواد مشکور، یوسف فضایی، تهران، عطایی، ۱۳۷۱.
- سعدی شیرازی. بوستان (سعدی‌نامه)، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، ج هفتم، ۱۳۸۱.
- غزلیات، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- گلستان، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹.
- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم. دیوان، به کوشش مدرّس رضوی، تهران، کتابخانه ابن‌سینا، ۱۳۴۱.
- سید عرب، حسن. دایرة‌المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی و دیگران، ج ۶، تهران، دفتر دایرة‌المعارف تشیع، چ چهارم، ۱۳۸۶.
- شبستری، شیخ محمود. گلشن راز، احمد مجاهد، به کوشش محسن کیانی، تهران، سلسله نشریات ما، ۱۳۷۱.
- شفیع کدکنی، محمدرضا. قلندریه در تاریخ، دگردیسی‌های یک ایدئولوژی، تهران، سخن،

۱۳۸۶.

- شهرستانی، ابوالفتح محمد بن عبدالکریم. توضیح الملل ترجمه کتاب الملل والنحل، به کوشش سید محمدرضا جلالی نائینی، مصطفی خالقداد هاشمی، تهران، چاپ و صحافی شرکت افست «سهامی عام» (جلد دوم)، ۱۳۶۱.

- عوفی، سدیدالدین محمد. جوامع الحکایات و لوامع الزوایات، به کوشش امیربانو مصفا و مظاهر مصفا، تهران، بنیاد فرهنگ ایران (جزو: دوم قسم سوم)، ۱۳۵۳.

- فخرالزمانی قزوینی، ملا عبدالنبی. تذکره سیخانه، به کوشش احمد گلچین معانی، تهران، چاپخانه سپهر، ۱۳۴۰.

- فرغانی، سیف‌الدین محمد. دیوان، به کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، دانشگاه تهران، جلد سوم، ۱۳۴۴-۱۳۴۱.

- قشیری، ابوالقاسم. رساله قشیریه، به کوشش ابوعلی حسین بن احمد عثمانی، بدیع الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.

- محقق، مهدی. اوامر و نواهی از کتاب معالم‌الدین و ملاذالمجتهدین از حسن بن زین‌الدین شهید ثانی، تهران، دانشگاه تهران - انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.

- _____ . نخستین بیست گفتار، در مباحث علمی و فلسفی کلامی و فیرق اسلامی، تهران، مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۸۲.

- مشکور، محمدجواد. تاریخ شیعه و فرقه‌های اسلام، کتاب‌فروشی اشراقی، تهران، چ چهارم، ۱۳۶۸.

- مولوی بلخی، جلال‌الدین محمد. مکتوبات، به کوشش توفیق ه. سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.

- ناصرخسرو قبادیانی مروزی یمگانی، ابومعین. کتاب جامع‌الحکمتین، به کوشش هنری کرین، محمد معین، تهران، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۲.

- وات، مونتمگری. فلسفه و کلام اسلامی، به کوشش ابوالفضل عزتی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.