

مشرَب کلامی نظامی

دکتر احمد تمیم‌داری

حکیم‌نظامی در گسترش ادب فارسی در قرن ششم و آغاز قرن هفتم، نقش بسیار مؤثری داشته است به این ترتیب که داستانهای کهن ایرانی و غیرایرانی را با دقت و ظرافت به رشته ناگستنی نظم درآورد و دوره‌ای از حکمت و اخلاق و فلسفه و کلام دوران خویش را پشتوانه سرودن قرار داد. نکته ظریفی که باید بدان اشاره کنم این است که در این سالهای اخیر کسانی که درباره سبکهای ادب ایرانی سخن گفته‌اند میان سبک ادبی و مکتب شاعر فرق نگذاشته‌اند. ما مکتب را در برابر واژه School و سبک را در مقابل Style به کار می‌بریم به این ترتیب که مکتب فکری ممکن است چند قرن در سرزمینی یا در مدینتی رایج شود اما سبک شاعر یا نویسنده منحصر به خود اوست. برای نمونه می‌توان گفت شاعران خراسان قدیم یا مکتب شاعران آذربایجان قدیم مجموعه‌ای از عقاید و معارف علمی و دینی و کلامی و فلسفی است که همه شاعران از آن برخوردار بوده‌اند. مکتب فکری و زبان مشترک، موجب پیوند شاعران است و اما سبک ادبی موجب تفکیک آنها از یکدیگر است. شاعر اگر به

گونه‌ای واقعی شاعر باشد سبک ویژه خود را آشکار می‌کند. شاعر آفریننده سبک خاص خویش است اما آفریننده مکتب فکری نیست مگر اینکه فیلسوف یا متکلم به معنی خاص کلمه باشد و بتواند مکتب فکری جدیدی بنیان نهد.

با این تعبیر اگر درست باشد ما برای شاعری همچون نظامی یک مکتب فکری در نظر می‌گیریم و یک سبک ادبی. بحث درباره سبک ادبی او در شیوه سرایش و طرز داستان‌سرایی در این مقال نمی‌گنجد؛ اما کمی درباره مکتب فکری او می‌توان سخن گفت. نظامی در دوره‌ای می‌زیست که پیش از او آثار علمی و دینی و فلسفی و کلامی و طبّی به گونه‌ای گسترده از زبانهای گوناگون پهلوی و سریانی و سنسکریت و یونانی به عربی ترجمه شده و عقاید دینی و فلسفی و کلامی از صورت ابتدایی به دوران پیشرفت رسیده بود. در زمینه‌های کلامی که به طور خاصی در نظر گرفته‌ایم باید بدانیم که علم کلام Theology. Scholastic دانش یا فتی است که اصول هر دین و مذهبی را با آن اثبات می‌کنند. علم کلام را از سویی می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: یک بخش آن است که از مشاجره‌های فرقه‌های اسلامی با یکدیگر پدید آمده و دیگر آن بخش که در پی نبرد با فلسفه و فیلسوفان تدوین شده است.

علم کلام یا فَنّ کلام را از جهتی دیگر می‌توان به منقول و معقول تقسیم کرد. در تاریخ اسلام دو شاخه بسیار مهم در دانش کلام پدید آمد که یکی علم کلام اشعری و دیگری علم کلام معتزلی بود. اشعریان و معتزلیان بر سر مسائلی چند با یکدیگر کشمکش و بگومگو داشتند. علم کلام اشعری اگرچه در آغاز بر بنیاد منقولات دینی تأسیس شده بود اما در دوره امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) جنبه‌های معقول یافت. علی بن اسماعیل اشعری (۲۷۰-۳۳۰ق) آموزشهای کلامی را نخست از عبدالوهاب جبایی معتزلی فرا گرفت و روزی در مسجد جامع بصره از باورداشتهای معتزلیان توبه کرد و سپس به بغداد رفت و در رد معتزلیان کتابهای گوناگون نگاشت. شافعی‌مذهبان بگرمی او را پذیرفتند و هزاران تن شاگردی او را گردن نهادند. ابوبکر باقلانی، ابواسحاق اسفراینی، ابوبکر بن فورک و امام الحرمین (م ۴۷۸ق) همه از پیروان مکتب اشعری بودند. خواجه نظام الملک طوسی (۴۰۸-۴۸۵ق)

وزیر دوره سلجوقیان با تأسیس نظامیه‌ها کلام اشعری و فقه شافعی را رونق بخشید و کم‌کم کلام اشعری در سراسر عالم اسلام رایج گردید. در کلام اشعری برخلاف کلام معتزلی چندین موضوع مطرح بود که از جمله آنها می‌توان از اعتقاد به جبر در میان اشعریان نام برد. معتزلیان برای اشیا خواص مستقل و ذاتی قائل بودند اما اشعریان اشیاء را فاقد هرگونه خاصیتی می‌دانستند و همه آثار اشیا را به طور مستقیم از جانب حق تعالی می‌شناختند و باور داشتند که خداوند می‌تواند بی‌هیچ پیشینه‌گناه از سوی بندگان آنان را شکنجه و عذاب کند و نیز می‌تواند بی‌هیچ دلیلی مجرمان را در بهشت آورد و جرمشان را عفو کند. عدالت برای خداوند قائل نبودند زیرا همه هستی را ملک او می‌دانستند و معتقد بودند خداوند هر چه با آفریده خویش کند رواست. خداوند هرگونه خواهد با بندگان خود رفتار می‌کند و هیچ بایسته نیست آنچه شایسته‌تر باشد رعایت کند. در موضوع رؤیت حضرت باری تعالی اشعریان رؤیت خداوند را با چشم ظاهری ممکن می‌دانستند ولی معتزلیان در هر صورت خداوند را رؤیت‌ناشدنی می‌شناختند. آنچنانکه اشاره شد علم کلام یا در برابر مذاهب اسلامی بود و یا در برابر فلسفه و بخصوص فلسفه یونانی. وقتی درباره اعتقادات کلامی حکیم نظامی سخن می‌گوییم نباید او را به عنوان یک متکلم اشعری در برابر مذاهب اسلامی و دیگر مذاهب کلامی قرار دهیم و یا اینکه او را مخالف سرسخت فلسفه به شمار آوریم. نظامی در اقبالنامه یا خردنامه اسکندری از هفت تن فیلسوفانی که در مصاحبت با اسکندر بودند یاد می‌کند و اندرزها و حکمت‌های آنان را می‌سراید و ارسطو و افلاطون و سقراط را بسی ارج می‌نهد. در رسیدن اسکندر به پیغمبری از سه فرهنگ‌نامه نام می‌برد که از سوی آن سه فیلسوف بزرگ برای او نوشته شده است:

سه فرهنگ‌نامه فرخ دبیر	به مشک سیه نقش زد بر حریر
ارسطو نخستین ورق درنوشت	خبر دادش از گوهر خوب و زشت
فلاطون دگرنامه را نقش بست	زهر دانشی کامد او را به دست
سوم درج را کرد سقراط بند	زهر جوهری کان بود دلپسند

چو گشت این سه فهرست پرداخته سخنهای با یکدیگر ساخته
 شه آن نامه‌ها را همه مهر کرد بپیچید و بنهاد در یک نورد
 (کلیات خمسه، ص ۱۲۴۶)

نکته دیگر در باب اعتقادات کلامی نظامی این است که او همچون کلامیان خشک
 اخباری در برابر دیگر مذاهب جبهه خصمانه ندارد و گاهی با ایهام چنان شعر سروده
 است که در تفسیر و تأویل، به سستی بودنش هم تردید کرده‌اند. در مخزن الاسرار در
 نعت سوم برای پیامبر اکرم (ص) چنین سروده است:

از طرفی رخنه دین می‌کنند وز دگر اطراف کمین می‌کنند
 شحنه تویی قافله تنها چراست قلب تو داری علم آنجا چراست
 یا علیی در صف میدان فرست یا عمری در ره شیطان فرست
 (کلیات خمسه، ص ۲۳)

در لیلی و مجنون نیز چنین سرود:

زین چهار خلیفه ملک شد راست خانه به چهار حد مهتاست
 ز آمیزش این چهار گانه شد خوش نمک این چهار خانه
 در پاکیشان نه شک و ریجی زین چهار، یکی نداشت عیبی!
 در گنجوی، وحید دستگردی - خدایش پیامر زاد - بیت آخر را که در اینجا آوردیم،
 با اینکه به زبان نظامی نزدیک دانسته گفته است: این بیت در نسخ کهنسال یافت نشد
 و گمان می‌رود در عصر صفویه الحاق شده باشد والله اعلم بالصواب.
 همچنین در شرفنامه چنین سروده است! *مومنانی*

به مهر علی گرچه محکم پیم ز عشق عمر نیز خالی نیم!
 همیدون درین چشم روشن دماغ ابوبکر شمعت و عثمان چراغ
 (کلیات خمسه، ص ۸۴۹)

در این دو بیت از شرفنامه، مصرع دوم از بیت اول را بیانگر ایهام دانسته‌اند که
 «نیم» را به معنی «نی میان تهی نیستم» فرض کنیم:

اثبات دو طرف ایهام خالی از صعوبت نیست و اگرچه معنی عرفی و طبیعی

همان خالی نیستم را ناظر است. واللّٰه اعلم بالصواب.

اعتقادات کلامی نظامی با عرفان و اخلاق آمیخته شده و با شعر و عشق تلطیف شده است. در مذهب توحید، خداوند را یکتا می‌شناسد و طالب حضور اوست و از حضرت حق تقاضا دارد که با فردیت ظاهر شود و همه پرده‌ها را نابود کند اگر چه آن پرده انسان باشد:

پرده برانداز و برون آی فرد گرم نم آن پرده به هم درنورد
ظلمت‌یان را بنه بی‌نور کن جوهریان را از عرض دور کن
(کلیات خمسّه، ص ۱۳)

«ظلمت‌یان» در کلام نظامی می‌تواند اشاره به قائلان مبدأ ظلمت باشد یا ثنوی مذهبیان که دو مبدأ نور و ظلمت به گونه مستقل قائل اند. بنابراین معنی «بنه» را می‌توان کنایه از جسم دانست و نور را هم کنایه از روح و حاصل بیت نفرین باشد یعنی کسانی را که قائل به اصل ظلمت هستند بمیران و آثار و اعتقاداتشان را نابود گردان.

در مصرع دوم جوهریان را می‌توان کنایه از عارفان دانست که گاهی گرفتار اعراض دنیوی می‌شوند و این دعای خیر باشد یعنی آنان را که وجودشان به جوهر تبدیل شده است از اعراض دور گردان که یکی از معانی اعراض هم با کنایه، جسم باشد. یعنی عارفان را که طالب دیدار تواند و گرفتار عرض تن، روحشان را از جسم می‌تراگردان.

معنی دیگر آن است که کسانی را که در باره تو (حضرت حق تعالی) به جوهر قائل اند از عرض دور گردان که باز به معنی نفرین باشد بنابراین آنکه عرض را کنایه از جسم بدانیم یعنی جانشان را از جسم جدا گردان.

یک معنای طبیعی دیگر هم برای بیت می‌توان فرض کرد:

اگر جوهریان را در مقابل ظلمت‌یان قرار دهیم، معنی چنین می‌شود که

گمراهان و نادانان را نابود گردان و عارفان را هم از اعراض دنیوی دور کن.

به هر حال متکلمان اشعری، خداوند را از جوهر می‌دانند زیرا جوهر از

سه حالت بیرون نیست: یا محل است و یا حال و یا هر دو، اگر محل است هیولی

است و اگر حال است صورت باشد و اگر هر دو، هم محلّ و هم حال باشد جسم است از آن روی که جسم مرکب باشد از هیولئی و صورت و پیداست که ذات حق تعالی از جسم و جسمانیات به دور است. هیولئی و صورت هم نیست بنابراین اطلاق جوهر بر ذات او صحیح نباشد.^۱ در بیتی دیگر در مخزن الاسرار در معراج نبی سروده است:

دیدن اوبسی عرض و جوهرست کز عرض و جوهر اوبرترست

(کلیات خمسه، ص ۱۹)

متکلمان اشعری هیچ چیز را در عالم آفرینش علت چیزی دیگر نمی دانند و هیچ گونه خواص و تأثیری برای اشیا قائل نیستند. همچنین معتقدند که برای ایجاد حیات، جسم یا ساختمان خاصی شرط نیست و خداوند می تواند در آتش، عقل و حیات و نطق ایجاد کند، به آن خاصیت سوزاندگی دهد یا لطافت گلستان. بر مبنای این عقیده حکیم نظامی چنین سروده است:

غمزه نسرين نه زياد صبا از اثر لطف تو شد توتيا

یعنی غمزه گل نسرین در اثر وزیدن باد صبا نیست بلکه از اثر لطف توست که همچون توتیا شده است. توتیا اکسید طبیعی و ناخالص روی است که معلول آن اثر گندزدایی دارد و در چشم پزشکی محلول رقیق آن برای شستشوی مخاط و پلکها به کار می رود. بنابراین می توان در معنی بیت چنین گفت:

غمزه گل نسرین با آن رنگ سپید و روشن در اثر وزش باد صبا نیست بلکه از اثر لطف تو است که مانند توتیا موجب سفیدی و روشنی چشم می شود. اگر واژه «لطف» را هم از اصطلاحات کلامی بدانیم پر بیراه نرفته ایم زیرا متکلمان لطف را بر خداوند واجب می دانند و لطف آن است که بندگان را به طاعت نزدیک گرداند و از نافرمانی دور کند و بهره ای برای خداوند در تمکین بندگان نباشد و اجبار هم به کار نبرد.^۲

دیگر از مسائل سرنوشت ساز در باورداشتهای دین و کلامی، مسئله رؤیت حضرت حق تعالی است. عالمان یهودی و پس از آنان عالمان مسیحی کم کم خداوند

را در قالب بشر حلول دادند و پیامبران را با خداوند یکی دانستند و سپس خود را همچون پیامبران دانستند و ادعای خدایی کردند تا اندیشه‌ها و باورداشتهای پیروان، از خداوند نامحسوس و نادیدنی منصرف شود و تنها و تنها عالمان دینی را در برابر خود ببینند و حیات و معات و رزق و سرانجام سرنوشت خود را به آنان سپارند و مالهای خویش را بتمامی بدیشان دهند. پیداست که این کجروی عالمان برای فریب دادن مردم بوده است. تا همه چیز آنان را در دست خود گیرند و داراییشان بیاطل خورند.^۲

اما این مسئله به آثار کلامی نیز راه می‌یابد و اشعریان و معتزلیان نظریه‌های گوناگون ابراز می‌دارند.

اشعریان پیروان ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۷۰-۳۳۰ق) بر این باورند که هر چیز هستی‌یافت درست است که دیدنی باشد و چیزی که دلالت بر رؤیت می‌کند «وجود» است و باری تعالی موجود است و هر آینه رؤیت حضرتش صحیح باشد و شرع به آن ورود یافته که مؤمنان در آخرت به کرامت رؤیت حق مشرف شوند. اشعری برای حضرت کبریایی سمع و بصر اثبات می‌کند و آن دورا، دو صفت ازلی می‌داند.^۳

معتزلیان هیچ‌گونه رؤیت را در باره باری تعالی نمی‌پذیرند و او را از صفات جسم و جسمانیت بری می‌دانند. نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
حکیم فردوسی طوسی سروده است:

ز نام و نشان و گمان برترست نگارنده بر شده گوه‌رست
به بینندگان آفریننده را نبینی مرنجان دو بیننده را
نیابد بدو نیز اندیشه راه که او برتر از نام و از جایگاه^۴

از روی یقین می‌توان گفت که حکیم نظامی به بگومگوهای متکلمان اشعری و معتزلی آگاهی داشته و در بیان معراج پیامبر - درود خدا بر او و بر خاندانش - مسئله را به گونه‌ای آورده است که بهانه آشکاری به دست مخالفان نداده باشد! بخشی از پیمودن راه معراج را جسمانی می‌داند و سپس از عرش، روحانی:

تا تن هستی دم جان می شمرد
 خواجه جان راه به تن می سپرد
 چون بنه عرش به پایان رسید
 کار دل و جان به دل و جان رسید
 تن به گهرخانه اصلی شتافت
 دیده چنان شد که خیالش نیافت
 پرده در انداخته دست وصال
 از در تعظیم سرای جلال
 پای شد آمد به سر انداخته
 جان به تماشا نظر انداخته
 رفت ولی زحمت پایی نداشت
 جست ولی رخصت جایی نداشت
 چون سخن از خود به درآمد تمام!
 تا سخنش یافت قبول سلام

پس از این سروده است که پیامبر، آیت نور بی زوالی را با چشمی که در خیال هم نمی پرورید، رؤیت کرد و سپس می افزاید که دیدن او بدون جوهر و عرض است زیرا از مرتبه جوهر و عرض گذشته است و مطلق شده است و خداوند را دیده است:

دیدن اوبی عرض و جوهرست کز عرض و جوهر از آن سوترست
 مطلق از آنجا که پسندیدنی است دید خدا را و خدا دیدنی است

در این دو بیت با اینکه رؤیت حق را از سوی پیامبری عرض و جوهر می داند؛ اما خداوند را دیدنی گفته است و بنابراین که «مطلق» را صفت پیامبر بدانیم معنی چنین می شود که پیامبر که از عرض و جوهر برتر رفته بود و از قید جسم و جسمانیات و جهات رها شده بود و پسندیدنی، خداوند را دید و خداوند هم دیدنی است. با توجه به این دو بیت ملاحظه می کنیم که حکیم نظامی در بیان چگونگی رؤیت، نه تنزیهات معتزله ای را پذیرفته و نه خرافات اشعریان را بلکه در این توجیه به شیوه عارفان نزدیک شده است که «رو مجرد شو مجرد را ببین» اما دو بیت دیگر می آورد که باز به تمایل اشعریان نزدیک می شود:

دیدنش از دیده نباید نهفت کوری آن کس که بدیده نگفت

دید پیامبر نه به چشمی دگر بلکه بدین چشم سر این چشم سرا!

با آوردن تعبیر «چشم سر» پیداست که رؤیت حضرت حق را با همین چشم که در سر است میسر می داند اما سپس دیدن آن پرده را مکانی نمی داند و رفتن آن راه را زمانی نمی شمارد:

دیدن آن پرده مکانی نبود رفتن آن راه زمانی نبود
اینکه چگونه این رؤیت در زمان و مکان نبود و همچنین با همین چشم سر ممکن بود
توجهش بس مشکل می نماید و در این تعبیر از راه عارفان دور می شود. شیخ
محمود شبستری سروده است:

اگر خواهی که بینی چشمه خُور تو را حاجت فتد با چشم دیگر
چو چشم سر ندارد طاقت و تاب توان خورشید تابان دید در آب
از او چون روشنی کمتر نماید در ادراک تو حالی می فزاید
(گلشن راز، ص ۹)

نفی صفات و اثبات جهات

کفر بود نفی صفاتش مکن جهل بود وقف جهاتش مکن
آنان که به کتابهای آسمانی باور دارند بر وجه های گونه گون برای خداوند صفات در
نظر گرفته اند. پاره ای برای خداوند همچون مخلوقات به صفات قائل شده اند و آن
دسته از آیه های قرآنی را که در آنها برای خداوند عرش و کرسی وید و وجه بیان
شده به همان معنای ظاهر گرفته اند و هیچ تفسیر و تأویل روا نداشته اند. اشعری
برای خداوند سمع و بصر اثبات می کند و گوید سمع و بصر دو صفت ازلی است و
اثبات یدین کند و وجه و گوید این جمله صفات خبری است که چون سمع به آن ورود
یافته اقرار به آن واجب باشد به آن طریق که شرع به آن وارد است...^۱

معتزلیان این گونه صفات را نفی می کنند و حضرت حق تعالی را قدیم می دانند
و قدّم را اخصّ اوصاف ذاتی سبحانی به شمار آورند و نفی قدّم صفات کنند به
مرتبّه ای که قطعاً هیچ صفت را قدّم اثبات نکنند و گویند حضرت کبریایی علیم است
به ذات خویش یعنی علم عین ذات اوست و قادر است به قدرتی که هم عین ذات
اوست و حی است به حیاتی که عین ذات اوست نه به علم و قدرت و حیاتی که قدیم
باشند چه اگر معانی که قائم باشد به ذات کبریایی در قدّم که اخصّ اوصاف ذات
کبریایی است مشارک ذات کبریایی باشد تعدّد آله لازم آید و آن محال است... و

اتفاق کرده‌اند که کلام سبحانی حادث و مخلوق است در محلی که آن حروف است و اصوات و آن حروف که در مصاحف مکتوب می‌شود حکایت از آن حروف است زیرا هر چه حال در عرض باشد فی الحال زایل شود و اتفاق دارند بر آنکه اراده و سمع و بصر معانی نیستند که قائم به ذات سبحانی تواند بود و در وجوه وجود آن و تأویل معانی صفات اختلاف دارند در آنکه دیدار بی چگونه آفریدگار را در دار قرار به چشم سر دیدن بی هنجار تواند بود و نفی تشبیه کرده‌اند از کبریای سبحانی از هر چه در تصور گنجد. از هر جهت که تواند بود هم از جهت جهت و هم از روی مکان و هم از حیث زمان و هم از طریق صورت و هم از حیث جسمیت و تحیز و انتقال و تغیر و تأثر و سایر جهاتی که محاط تعقل تواند شد.^۷ اشعریان صفات را زاید بر ذات حق دانند و معتزلیان صفات را عین ذات به شمار آورند. شریف رضی - رحمت بر او باد - در یکمین خطبه نهج البلاغه از قول علی، علیه السلام، آورده است که کمال اخلاص برای خداوند آن است که صفات از او نفسی شود زیرا هر صفت شهادت دهد که چیزی است به غیر از موصوف و هر موصوف شهادت دهد که چیزی است به غیر از صفت. شیخ محمد عبده در شرح این سخن از علی، علیه السلام، آورده است که اخلاص برای خداوند کامل نمی‌شود تا اینکه با نفی صفات ظاهری همراه باشد صفاتی که در اخلاص باید نفی شود صفات مصنوعات است.^۸

آنچه در کلام حکیم نظامی آمده این است که نفی کردن صفات حق تعالی کفر است و نفی صفات مکن. اما اینکه چگونه صفاتی را نفی نباید کرد بدقت توضیح داده نشده است. بر پایه مذهب اشعری ظاهراً باید طعن و کفر نسبت به معتزلیان باشد که هم صفات مخلوقات را از حضرت حق تعالی نفی کنند و هم صفات زاید بر ذات برای خداوند قائل نیستند و صفات را عین ذات دانند.

در باره «واصلیه» پیروان و اصل بن عطا شاگرد حسن بصری آورده‌اند که ایشان قائل اند به نفی صفات باری از علم و قدرت و اراده و حیات و... مبنای آن سخن این چنین بود که اگر معنی و صفتی قدیم برای ذات کبریایی اثبات کنیم به اثبات دو آلهه گرفتار شویم.

اما اشعریان بر این باورند که ذات یکتای قدیم می‌تواند به چند صفت قدیم متصف باشد و از تعدّد در صفات قدیم تعدّد آله لازم نیاید.^۱

خداوند موقوف در جهات نمی‌شود و آنکه قائل به جهات باشند جاهل است و لازمه این جهل آن بود که خداوند را جسمانی بدانند در این صورت می‌شود که او را در جهت یا جهاتی قرارداد و اشاره کردن به او نیز صحیح خواهد بود و آنکه در جهتی خاص قرار گیرد باید از دیگر اشیا جدا شود یعنی محدود باشد^۲ و حال آنکه حضرت حق تعالی از چنین نسبت‌هایی مبرا است.

عقل و شرع

ای نفست نطق زبان بستگان مرهم سودای جگر خستگان
عقل به شرع توز دربای خون کشتی جان برد به ساحل برون

(دیوان، ص ۲۵)

فیلسوفان عقل را شرع ترجیح می‌نهند و شرع را حجت ظاهر و عقل را حجت باطن می‌دانند. عارفان به مکشوفات عقلی تکیه دارند و متکلمان معتزلی حسن و قبح را عقلی به شمار می‌آورند. اشعریان گویند هیچ چیز به خودی خود خوب یا بد نیست. خوبی و بدی هر چیز وابسته به گفته شریعت است؛ اما معتزلیان بر این باورند که هر چیز خوب یا بد که در شریعت آمده در نخست نیز خوب یا بد بوده است. کوتاه سخن اینکه اشعریان منقولات شرعی را بر عقل ترجیح می‌دهند و معتزلیان دریافتهای عقلی را بر تر می‌شمارند و شریعت را چون معقول است می‌پذیرند. از این رو تفسیرها و تعبیرهای معتزلیان در مسائل گوناگون بر خلاف اشعریان است. اشعریان معتقدند که خداوند می‌تواند به امری محال حکم دهد در صورتی که معتزلیان و حنفیان حکم خداوند را بر امر محال جاری نمی‌دانند. معتزلیان عدالت را امری معقول می‌دانند و رعایت آن را از سوی خداوند ضروری می‌شمارند. اشعریان گویند لازم نیست خداوند عادل باشد و در برابر عبادات بندگان می‌تواند عذاب دهد و به جای گناه می‌تواند انعام بخشد و اگر چنین رفتار کرد هرگز بی‌انصافی نباشد اما

معتزلیان معتقدند هیچ‌گاه خداوند چنین رفتار نکند و اگر چنین کند ظلم و بی‌انصافی است.^{۱۱}

حکیم نظامی به شیوه اشعریان شرع را بر عقل ترجیح نهاده و در بیتی که در پیش آوردیم سه واژه عقل و شرع و جان را به کار برده است، پس بیت را دوگونه می‌توان معنی نمود: یکی اینکه کشتی جان در دریای خون غوطه‌ور بود و رو به هلاکت می‌رفت و عقل به وسیله یا به کمک شرع کشتی جان را از دریای خون به ساحل نجات رسانید. یعنی رستگاری جان با کمک عقل از طریق شرع میسر است. معنی دیگر اینکه: جان کشتی عقل به وسیله شرع از هلاکت نجات یافت. یعنی عقل از طریق شرع رستگار می‌شود و اگر شرع نباشد عقل نابود خواهد شد.

* پی‌نوشتها و مآخذ

۱. محمّد خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، (تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۶ ش)، ص ۷۱؛ جعفر سجادی، فرهنگ علوم عقلی، (تهران، ابن‌سینا، ۱۳۴۱ ش)، ذیل «جوهر» و «عرض».
 ۲. کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، (تهران، چاپ اسلامیه)، ۱۳۵۱ ش، ص ۴۶۰.
 ۳. قرآن مجید، سوره توبه/ ۳۴ و ۳۵.
 ۴. ابوالفتح محمّد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل والنحل، تصحیح جلالی نائینی، (تهران، انتشارات
 ۵. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، با مقدمه محمدعلی فروغی، (انتشارات امیرکبیر، ۱۳۲۱)، ص ۲.
 ۶. الملل و النحل، ص ۷۳.
 ۷. همان کتاب، ص ۳۴ و ۳۵.
 ۸. شیخ محمّد عبده، شرح نهج البلاغه، (لبنان، دارالمعرفت بیروت، بی‌تا، ج ۱)، ص ۱۵.
 ۹. الملل و النحل، ص ۳۶.
 ۱۰. شرح نهج البلاغه، ص ۱۵.
 ۱۱. محمّد شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ترجمه سیدمحمدتقی فخر داعی گیلانی، (تهران، چاپ رنگین، ۱۳۲۸ ش)، ج ۱، ص ۱۸؛ علامه حلّی، الباب الحادی عشر، با شرح فاضل مقداد، ج ۳، (قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۹۹ ق)، ص ۴۵.
- و نیز: نظامی گنجه‌ای، کلیات خمسه، ج ۲، (تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۱ ش).