

پارادایم‌های حاکم بر نظریات اعجاز قرآن تا قرن پنجم هجری

مهدی گل بخش منشادی^۱

غلامحسین اعرابی^۲

چکیده

هر نظریه‌پردازی علمی بدون شک متأثر از مسائل محیطی و پیرامونی علم یا همان پارادایم‌ها است. اگر بخواهیم به مسائل اعجاز قرآن و ریشه‌شناسی نظریات مربوط به آن ژرف‌تر بنگریم می‌توانیم از حوزه‌های بین‌رشته‌ای مانند تاریخ و فلسفه علم مدد گرفته و با استفاده از مبانی و روش‌های آن به تحلیلی جدید از نظریات اعجاز قرآن دست پیدا کنیم. در این تحقیق از روش تحلیل تاریخی از مسیر تحلیل پارادایمی استفاده شده و یافته‌های آن حاکی از آن است که دو پارادایم تفسیری و فلسفه افلاطونی زمینه‌ساز طرح نخستین نظریه جدی در باب اعجاز قرآن یعنی نظریه نظام معتزلی شد. این در حالی است که پارادایم تفسیری در سطح متعادل‌تر آن با کمک پارادایم‌های شعر جاهلی و پارادایم علم موسیقی به نظریه نظم القرآن جاحظ بدل شدند. در قرن چهارم و تغییر تقابل گفتمانی به مواجهات درون‌دینی، اشعری نظریه کلام نفسی را از طریق تقسیم کلام به دو جنبه دال و مدلول و تحت‌تأثیر و هدایت پارادایم‌های کلام مسیحی و فلسفه ارسطویی صادر کرد و همچنین اندیشمندان شیعی قرن پنجم با تأثیرپذیری از پارادایم تفسیر اعتزالی به احیاء نظریات صرفه نظام و همفکرانش پرداختند. آنچه در تداوم نظریات اعجاز درون‌متنی در قرن‌های پنجم تا دوره معاصر دنبال شد تکمله‌ای بود بر نظریه‌پردازی و ایده‌های جدیدی که عبدالقاهر جرجانی در قرن پنجم ارائه کرده بود.

واژگان کلیدی: اعجاز قرآن، وجوه اعجاز، پارادایم‌شناسی، معتزله، اشاعره.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه قم (نویسنده مسئول) / golbaksh.manshadi@gmail.com

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم - دانشکده الهیات و معارف اسلامی / golamhosein.arabi@gmail.com

۱- مقدمه

چیستی اعجاز قرآن کریم و وجه اعجوبگی آن به عنوان وحی الهی یکی از مسائل اصلی و پرسامد کلام اسلامی است که به‌ویژه در قرن‌های سوم تا پنجم هجری بسیار مورد توجه متکلمین و دانشمندان اسلامی قرار گرفت. متکلمین معتزلی، اشعری و شیعه در طول این سه قرن به بحث‌های گوناگونی درباره چیستی وجه اعجاز قرآن کریم پرداختند. بحث‌ها و مناظراتی که به‌طور کلی و از لحاظ موضوع می‌توان آن‌ها را در دو دسته کلی اعجاز درون‌متنی و برون‌متنی قرار داد. اگر چه در طول تاریخ اسلامی و نیز در دوره معاصر به اعجاز قرآن کریم از جوانب گوناگون تاریخی، تحلیلی، علمی و... پرداخته شده و زوایای مختلف بحث‌های اعجاز قرآن کریم مورد نقد و بررسی قرار گرفته است با این حال اگر بخواهیم به مسائل اعجاز قرآن کریم و ریشه‌شناسی نظریات مربوط به آن، ژرف‌تر و دقیق‌تر بنگریم، می‌توانیم از حوزه‌های بین رشته‌ای مانند تاریخ و فلسفه علم مدد گرفته و با استفاده از مبانی و روش‌های آن به تحلیلی جدید از نظریات اعجاز قرآن کریم دست پیدا کنیم، لذا برای دستیابی به چنین تحلیلی ابتدا باید از روش‌ها و نظریه‌های مؤثر در تحلیل تاریخی علم آگاهی یافته و پس از آن با استفاده از این مبانی و به‌کار بستن آن در تاریخ نظریات اسلامی، زمینه فکری که موجب بروز یک نظریه خاص در عرصه علم شده را مورد شناسایی قرار دهیم.

از سویی، طرح هر نظریه علمی زمینه تاریخی خود را می‌طلبد. نظریات علمی در بستر تاریخی خود و در تعامل با فضای اجتماعی، فرهنگی و علمی هر منطقه جغرافیایی و ناظر به سایر نظریات رقیب، واکنش به نظریات رقیب و گاه برای رفع عیوب و اشکالات نظریات سابق شکل می‌گیرند و تطور می‌یابند؛ بنابراین طبیعی است که اوج‌گیری نظریه‌پردازی در باب وجه اعجاز قرآن در قرون پنجم و بعد در بغداد را نباید در میان عالمان اسلامی و مفسران قرون نخست در ماوراءالنهر یا حتی مدینه، کوفه و بصره انتظار داشت (کریمی‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۱۱۵)، از این‌رو، با آنکه روایات متعددی از معارضه کسانی چون مسیلمه و ابن مقفع با قرآن و شکست ایشان طی قرن اول و دوم هجری در تاریخ نقل شده است (ابن هشام، ۱۹۵۵م، ج ۲، ص ۵۷۷/ جاحظ، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۲۸۰/ ابن عبدربه، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۱/ ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۵)، ولی هیچ‌گاه شاهد نشانی از شکل‌گیری نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجه اعجاز آن طی این دو قرن نیستیم.

پارادایم‌شناسی یا شناخت الگوهای حاکم بر اندیشه، یکی از روش‌های شناخته‌شده فلسفه علم است که با استفاده از آن ریشه نظریات علمی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. طبق پژوهش‌های صورت‌گرفته و نظریات مطرح‌شده در عرصه تاریخ و فلسفه علم، هر پژوهش و نظریه‌پردازی علمی بدون شک متأثر از مسائل محیطی و پیرامونی علم یا همان پارادایم‌ها است. در واقع پارادایم‌ها، چارچوب‌ها و الگوهایی هستند که تحت تأثیر عوامل جامعه‌شناختی و بسترهای گفتمانی، با ایجاد الگوهایی در اندیشه پژوهشگر، روند تحقیقات و پاسخگویی به سؤالات را متمایل به مبانی معرفتی خاص خود قرار داده و با جهت‌دادن به قضاوت محقق، پیش‌دوری‌هایی را به او القاء می‌کنند (انصاری، ۱۳۹۸، ص ۲۰). به‌طور کلی هدف از این پژوهش، یافتن پارادایم‌های حاکم بر اندیشه دانشمندان مسلمان در زمینه نظریات موجود در باب اعجاز

قرآن در میانه قرون ۳ تا ۵ هجری است. در این تحقیق از روش تحلیل تاریخی از مسیر تحلیل پارادایمی استفاده شده و یافته‌های آن حاکی از آن است که طرح بحث از اعجاز قرآن در آثار اسلامی، موضوعی متفاوت از سایر مباحث تفسیری و علوم قرآنی بوده است. برخلاف مباحثی چون نسخ، قرائات، نیازمندی به تفسیر، احرف سبعه، فضائل القرآن، مکی و مدنی و... خاستگاه اعجاز قرآن امور خارج از متن قرآنی و حتی خارج از جامعه اسلامی بوده است. به عبارت دیگر، نخستین بذره‌های اندیشه اعجاز قرآن، نه تفسیر قرآن و دغدغه‌های درون قرآنی، بلکه مجادلات کلامی در میان متکلمان اسلامی با یکدیگر یا سایر ادیان مطرح چون یهودیت و مسیحیت بوده است (Martin, Richard, 1982, p. 176).

۲- تاریخ علم و اندیشه

برای ارائه تبیینی دقیق و علمی در حوزه اعجاز قرآن کریم که خود یکی از مسائل خاص و دامنه‌دار علم کلام اسلامی در فاصله قرن‌های دوم تا پنجم هجری است به دست دادن ابزارهایی دقیق و علمی از تاریخ علم و اندیشه می‌تواند کمک شایانی به پژوهش حاضر کند. لذا پیش از آغاز بحث‌های تاریخی مربوط به اعجاز قرآن، با مرور بحث‌های کلی و منطقی در حوزه تاریخ علم و اندیشه سعی خواهیم کرد تا مبنایی علمی و روشمند را در حوزه شناخت افکار و قواعد و قوانین تحول در انگاره‌های علمی به دست آوریم؛ روش‌های جامعه‌شناختی که می‌تواند تحلیل تاریخی متفاوتی از برخی عقاید و نظریات علوم اسلامی را به ارمغان آورد.

دقت در پارادایم‌های جامعه اسلامی و داد و ستدهای علمی بین این پارادایم‌ها و نیز شناسایی پارادایم‌های غالب و تحولات علمی، بیشترین کمک را به شناخت دقیق تفکراتی می‌کند که زمینه ساز بروز نظریات مختلف علمی شده است.

۳- پارادایم و پارادایم‌شناسی

پارادایم^۱ واژه‌ای است که از کلمه یونانی پارادایگما^۲ به معنای مثال و الگو اخذ شده است و از دو قسمت پارا و دیکنیمی تشکیل شده است. این اصطلاح نخستین بار توسط فیزیکدان آمریکایی، تامس. اس. کوهن^۳ در کتاب ساختار انقلاب‌های علمی مورد استفاده قرار گرفت و پس از وی وارد حیطه کار و تحقیقات جامعه‌شناسان شده و به یک متد و ابزار سیستماتیک جهت مطالعات جامعه‌شناختی بدل شد.

پارادایم را در اصطلاح می‌توان چارچوب‌ها و الگوهای تعریف کرد که تحت تأثیر جامعه شناختی، الگوهای شناختی و بسته‌های گفته‌مانی، بر اندیشه و قواعد تفکر دانشمندان و عالمان تأثیر گذاشته و به صورت یک امر ناخودآگاه، دوری‌ها را در مورد یک امر خاص، در مسیر الگویی قرار می‌دهد که خود تعیین کرده است (کوهن، ۱۳۶۹، ص ۳۷). این قواعد و الگوهای اندیشه، پس از تولید شدن در یک برهه از

1. Paradigm

2. Παράδειγμα

3. Thomas S. Kuhn

زمان، در دوره‌های بعدی تحت‌عنوان پیش‌فرض‌هایی، اندیشه دانشمندان بعدی را متأثر کرده و تازمانی که با پارادایم رقیبی مواجه نشده‌اند، همچنان به حیات خود ادامه خواهند داد، تا در اثر عوامل جامعه شناختی متعدد، جای خود را به پارادایم دیگری بدهند. هنگامی که دانشمندان جدید نواقص یک پارادایم و علم عادی را مشاهده کردند، با ایجاد یک انقلاب علمی، سعی در رفع نواقص پارادایم کرده و پارادایم جدیدی را ایجاد می‌کنند.

بنابر تعریفی که از پارادایم گذشت، می‌توان گفت علوم در خلأ به وجود نیامده، بلکه همواره تحت تأثیر جامعه و پارادایم‌هایی هستند که اندیشه دانشمندان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. بنابراین می‌توان گفت این شرایط اجتماعی است که اندیشه عالم را نظم بخشیده و به سمتی سوق می‌دهد که فرد پژوهشگر، در راستای خواسته و نیاز آن شرایط گام برداشته و یا حداقل برای مقبولیت یافتن و پذیرفته شدن اندیشه و آراء علمی‌اش نزد سایر دانشمندان آن رشته به طرح مطالبی بپردازد که مطلوب جامعه بوده و تقاضایی برای آن وجود داشته باشد. همچنین باید به گونه‌ای مطالب خود را ارائه نماید که هم‌گامی خود را با پارادایم و اندیشه حاکم بر بافت موقعیتی به اثبات برساند (رضوی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸).

در پژوهش حاضر، نظریات ارائه شده در باب وجه اعجاز قرآن کریم، مجموعه گزاره‌هایی هستند، بیانگر تلاش‌های دانشمندانی که تحت تأثیر پارادایم‌هایی خاص، کوشش کرده‌اند به تبیین علمی و مدجوس رابطه بین متن قرآنی و خصلت معجز بودن آن بپردازند. از این رو، تحلیل پارادایمی نظریات در باب وجه اعجاز قرآن کریم، بیانگر سیستم تولید معرفت در روزگار ارائه آن نظریات و شرایطی است که این نظریات در آن شکل گرفته‌اند.

با توجه به مسئله پژوهش، لازم است با در نظر گرفتن نظریات ارائه شده در تبیین وجه اعجاز، به بررسی بافت موقعیتی تکوین هر نظریه پرداخته و به شناخت پارادایم‌های حاکم بر آن همت گماشت، آنگاه با تحلیل نظریه مورد بحث و پارادایم‌های حاکم بر بافت موقعیتی آن، از تأثیر پارادایم‌ها بر شکل‌گیری و تبیین نظریه آگاهی یافت.

برای مثال برخی از نظریات نظیر صرفه و کلام نفسی که در باره اعجاز و همانندنا پذیری قرآن کریم مطرح شده‌اند، نظریاتی هستند که وجه ناهمانندی متن قرآنی را در امری و رای متن مدفوع لحاظ کرده و هر چند امروزه چندان در محافل علمی به عنوان نظریه‌های شاخص مطرح نیستند (معرفت، ۱۴۲۸ق، ج ۲، صص ۷۵-۱۰۰)، اما در دوران‌هایی نظریه غالب بوده و از سوی علمای بزرگ و دانشمندان جامعه اسلامی مطرح شده‌اند. اما چه امری اندیشمندان اسلامی را به نظریه پردازی درباره وجه اعجاز قرآن و داشت؟ ایده حاکم بر تفکر اندیشمندان اسلامی در مسیر ارائه چنین نظریاتی چه بود؟ چه اموری موجبات پذیرش این نظریات را فراهم آورد؟.

۴- شکل‌گیری دو پارادایم اثباتی^۱ و تفسیری

همان‌طور که در بخش تعریف پارادایم درباره معرفت علمی آمد گفته شد که هر معرفت علمی را می‌توان به‌عنوان یک سیستم در نظر گرفت. با مبنا قراردادن منابع، می‌توان سیستم تولید معرفت علمی در دنیای اسلام را به قبل و بعد از تثبیت گفتمان قرآنی تقسیم نمود. در دوره قبل از اسلام، منابع اصلی این سیستم عبارت از عقل جاهلی، اشعار شعراء، سجع کاهنان، کتاب‌های مقدس ادیان موجود در بافت موقعیتی اسلام، داستان‌گذشتگان و دیگر اقوام هستند و در دوره بعد از تثبیت گفتمان اسلام، متن قرآنی، یگانه منبع معتبر علمی است؛ زیرا گفتمان غالب در این دوره، پارادایم مرجعیت انحصاری علمیه، قرآن را مطرح نموده و این متن را مرجع یگانه و معیار معرفی می‌کند و گزاره‌هایی نظیر ﴿... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ (نحل: ۸۹/۱۶)، ﴿... مَا فَزَّظْنَا فِي الْكِتَابِ مَرْنُ سَيِّءٍ...﴾ (انعام: ۳۸/۶) و ﴿... وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (انعام: ۵۹/۶) این پارادایم را تقویت می‌نماید که «هرچه از علم ما کان و مایکون وجود دارد را می‌توان در قرآن یافت» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۴، ص ۲۱) و لذا در دهه‌های نخست در بافت اسلامی، بهره‌گیری از دیگر منابع علمی حتی روایات پیامبر (ص) امری ناپسند و مخالف با گفتمان غالب تلقی می‌شد.^۲

در برابر این گفتمان غالب، گفتمان‌های دیگری قرار داشتند که بر اعتبار دیگر منابع به‌عنوان منابع علم و معرفت تأکید می‌کردند. از آن جمله، گفتمانی بود که برای دیگر منابع، از جمله روایات پیامبر (ص) اعتبار قائل می‌شد. البته از آنجا که این گفتمان، پارادایم گفتمان غالب، یعنی مرجعیت بلا مانع متن قرآنی را پذیرفته بود، برای تثبیت ایده خویش، در سایه پارادایم غالب - یعنی پارادایم مرجعیت علمی قرآن کریم - حرکت می‌نمود و لذا اعتبار خود را در ذیل و طول مرجعیت قرآن یاد کرده و گزاره‌هایی از متن قرآنی به‌عنوان شاهد بر مرجعیت خویش اقامه می‌کرد (نک: شافعی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۷).

در قرن دوم، پارادایم مرجعیت علمی انحصاری قرآن کریم با چالش‌هایی روبه‌رو شده بود. از نیمه دوم این قرن، دوران بحران آغاز شد؛ چراکه پیشروی گفتمان رقیب، چالش‌هایی ایجاد کرده بود که گفتمان غالب قادر به پاسخگویی آن نبود. به‌عنوان مثال گفتمان رقیب، مرجعیت علمی متن قرآنی را در عرصه علوم طبیعی موردسؤال قرار داده و رخنه‌ای معرفتی را در عرصه علوم پزشکی و کشاورزی می‌پونید که از نظر آن‌ها

۱. لازم به ذکر است که پارادایم اثباتی در جامعه‌شناسی این‌گونه تعریف می‌شود: «تنها منبع همه شناخت‌های معتبر در عرصه علوم طبیعی و اجتماعی داده‌های برگرفته از تجربه حسی است که از طریق شواهد تجربی به دست می‌آیند» (ریترز، ۱۳۷۹، ص ۲۶۰). شباهت نزد یک میان مبانی این دو پارادایم جامعه‌شناختی با پارادایم‌های حوزه علوم اسلامی سبب استفاده از این دو اصطلاح در این مبحث شد.

۲. البته برخی از مسلمانانی که چنین ایده‌ای را ترویج می‌نمودند خود پیش از این تحت تأثیر پارادایم‌های علمی قبل از غده به گفتمان قرآنی بودند و بر لزوم استفاده از دیگر منابع برای خوانش متن قرآنی تأکید می‌نمودند. لذا پارادایم‌های مربوط به خوانش متن را در باب متن قرآنی اعمال می‌کردند؛ به‌عنوان مثال در دوره قبل از اسلام، عرب‌ها متن ادبی را منحصر در شعر می‌دانستند و لذا برای فهم معنای دقیق واژگان از شعر بهره می‌بردند. بنابراین، در دوره بعد از اسلام نیز به هنگام خوانش متن قرآنی، از اشعار عرب برای فهم مفردات قرآنی بهره جسته می‌شد (نک: زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱/۲۹۳ بن قدامه، بی تا، ج ۱۲، ص ۴۴/ همچنین نک: شافعی، ۱۴۰۳ق، ج ۶ ص ۱۵۵ و بخاری، ۱۴۰۱ق، ج ۵، ص ۱۳۷).

متن قرآنی معرفت چندانی راجع به آن فراهم نمی‌آورد و روایات پیامبر (ص) نیز ناکافی می‌نموند. مضافاً بر آن، روایاتی به پیامبر (ص) نسبت داده می‌شد که در عرصه کشاورزی اطلاعات چندانی به دست نمی‌داد (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۱، صص ۱۶۲-۱۶۴ / مسلم، بی‌تا، ج ۷، ص ۹۵)، از این رو، گفتمان رقیب ضرورت روی آوری به دیگر منابع را در عرصه امور علمی ترویج و تأکید کرد و اندک‌اندک توازن است گفتمان غالب را با چالش روبه‌رو کرده و حکام عباسی را به ترجمه برخی متون طبی و اداری نماید (قفطی، ۱۳۷۱، ص ۴۴۲). به دنبال دوران بحران و با اشاعه جریان ضرورت بهره‌گیری از دیگر منابع و اعتبار علمی آن‌ها، گفتمان غالب مقهور شده و انقلاب علمی نهضت ترجمه شکل گرفت.

چنان‌که گفته شد، گفتمان تثبیت‌شده در برابر گفتمان‌های رقیب مقاومت کرده و تلاش می‌کند با گنجاندن پارادایم گفتمان رقیب در درون خود، به حیات خویش ادامه دهد و لذا وقتی در عصر عباسی نهضت ترجمه روی داد، گفتمان مرجعیت انحصاری، محدود پارادایمی خویش را توسعه داده و اعتبار علمی دیگر متون علمی را می‌پذیرد و این منابع را به‌عنوان مواهب الهی معرفی می‌کند و بدین نحو، با تکیه بر سیطره گفتمان الهی بودن گزاره‌های متن قرآنی، همچنان خود را به‌عنوان منبع بلا منازع تثبیت می‌نماید (به‌عنوان نمونه، ر.ک: شافعی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۷).

تقابل گفتمانی یادشده در نهایت منجر به القاء گفتمانی در بافت موقعیتی اسلامی شد که اعتبار دیگر منابع در شناخت عالم هستی را به رسمیت می‌شناخت و در نتیجه این تغییر گفتمانی، پارادایم‌های جدیدی در عرصه گفتمانی بافت موقعیتی اسلامی تعریف شد که اختلاف آن‌ها، ناشی از میزان اعتبار و حیطة اعتبار دیگر منابع در برابر متن قرآنی بود (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۸۶ / موتنگمری، ۱۳۸۹، ص ۵۹ / فاضل، ۱۳۶۲، ص ۱۴)، که دو پارادایم عمده آن را می‌توان در ذیل دو پارادایم «اثر باتی» و «تفسیری» دسته‌بندی کرد که در ادامه، توضیح این دو اصطلاح خواهد آمد.

گفتمان اعتبار مرجعیت علمی دیگر منابع، بر اعتبار مراجعی نظیر عقل صحیح می‌گذاشت و هم‌زمان با ترجمه متون فلسفه یونانی و آباء کلیسا، بر لزوم یقینی بودن مواد قضایای اعتقادی تأکید می‌کرد. از سوی دیگر تبلیغات مسیحیان و یهودیان علیه اسلام شدت یافته و اصول بنیادین اسلام را مورد خدشه قرار می‌داد (اولیری، ۱۳۷۴، ص ۳۰). این سه مؤلفه، پارادایمی را در بافت موقعیتی علوم اسلامی ایجاد کرد که بر لزوم بازانندیشی و تحلیل فلسفی مبانی اسلامی تأکید می‌کرد. به‌دیگر سخن، این پارادایم به طرح سؤال از چگونگی ابتناء ایده‌های اسلامی در عرصه‌های مختلف بر مواد یقینی پرداخته و جهت‌گیری راه‌کار حل مسائل را ارائه داده و زمینه را برای تحلیل فلسفی آن‌ها ایجاد کرد. لزوم علم‌آوردن این گزاره‌ها، تبدیل به یک پارادایم گشت و سؤالاتی را پُرسامد نمود؛ سؤالاتی نظیر اینکه آیا دیدگاه‌های رایج در بافت اسلامی مبتنی بر مواد یقینی است یا خیر؟ آیا گزاره‌های رایج در متون اسلامی یقین‌آور هستند؟ آیا در مسائل مربوط به شناخت، تنها گزاره‌های متون اسلامی‌اند که افاده علم می‌کنند یا دیگر منابع نیز راه‌گشا هستند؟

۱. بحث در باب مواد قضایا بخش مهمی از منطق ارسطویی بود که توسط فلاسفه آباء کدیا هم مقبولیت یافته بود و لذا، پارادایم لزوم یقین‌آور بودن مواد قضایا در نزد ایشان نیز ضرورت داشت. بنابراین، اینان در مشاجرات کلامی خویش با مسلمانان، برای مسئله پای می‌فشردند.

پارادایم جدید یاد شده که حاصل گنجاندن گفتمان «اعتماد به مرجعیت علمی دیگر منابع» در گفته‌مان مرجعیت انحصاری متن قرآنی بود، در گیرودار تثبیت خویش، دو نظریه مختلف را ایجاد کرد؛ نظریه‌ای، دیگر منابع را در عرض منبع قرآنی معتبر می‌انگاشت و نظریه دیگر، منابع را در طول متن قرآنی معتبر دانسته و اعتبار گزاره‌های علمی آن‌ها را به مقبول‌افتادن از سوی متن قرآنی منوط می‌کرد. تفاوت این دو نظریه در عمل موجب تمایز مبنایی دو پارادایم اثباتی و تفسیری شد که در ذیل بیان می‌شود.

مبنای معرفت‌شناختی «پارادایم اثباتی» در بافت اسلامی، علم‌آور و یقین‌آور بودن گزاره‌های قرآنی و روایات پیامبر (ص) و اجماع سلف است به نحوی که شناخت عالم هستی، بر مبنای محور این متون بوده و اصل و اساس در فهم معنای این متن‌ها، معنای ظاهری بوده و تنها در صورت اقامه دلیلی از نقل و یا عقل است که از ظاهر گزاره‌های متون یاد شده عدول می‌شود. هم‌چنین به هنگام نبودن گزاره‌ای از این متون برای شناخت، این فقدان، فقدان ظاهری بوده^۲ و باید با بهره‌گیری از ایده غالب در این متون، برای استنباط دیدگاه معتبر تلاش نمود و دیگر منابع شناختی نظیر عقل، به عنوان منبعی در عرض متون اسلامی تلقی نمی‌شوند. مبنای معرفت‌شناختی «پارادایم تفسیری»^۳ در بافت اسلامی، علم‌آور و یقین‌آور بودن گزاره‌های قرآنی و روایات پیامبر (ص) است، البته این متون به بیان تمامی و جملگی گزاره‌های مورد نیاز برای شناخت عالم هستی نپرداخته و یا امکان دسترسی به همگی گزاره‌های آن‌ها در مسیر این شناخت وجود نداشته، بنابراین دیگر منابع نظیر عقل نیز در کنار این متون معتبر و لازم بوده و اصل در فهم معنای این متون معنای متناسب با دیگر منابع شناختی، نظیر عقل بوده، چراکه عقل به عنوان یک منبع شناختی در عرض متون اسلامی محسوب می‌شد. مبنای معرفت‌شناسی در پارادایم اثباتی و تفسیری، رویکرد هر یک از این دو پارادایم راهبری می‌کرد، لذا بسته به نوع نگاه پارادایمی و فلسفی هر یک از گروه‌ها، مبنای، منابع و رویکرد دانشمندان برای حل مسائل علمی متفاوت می‌شد.

۴-۱- تحول پارادایمی در جامعه‌ی اسلامی

با بیانی که گذشت روشن گردید که اختلاف در مبنای در پارادایم اثباتی و تفسیری در جهان اسلامی اساس اختلاف دو رویکرد کلی در اسلام یعنی رویکرد ظاهرگرایی و عقل‌گرایی را پدید آورد. این دو پارادایم

۱. از ابوحنیفه نقل شده که در استفتاء در باب مسائل عقلی کلامی گفته است: «شما باید راه‌وروش پی‌شینیان را دنبال کنید و از هر بدعتی برحذر باشید» یا ابویوسف می‌گوید: «هرکس که دین را از راه علم کلام بخواهد یاد بگیرد زندیق شده است» (مقری، ۱۴۱۷ق، صص ۸۵-۹۱).

۲. چنان که شافعی از مالک نقل می‌کند که «غیر ممکن است که پیامبر به امتش احکام طهارت را آموخته باشد ولی توحید را نیاموخته باشد...» (نک: مقری، ۱۴۱۷ق، ص ۹۲).

۳. در رویکرد تفسیرگرایی، انسان با برخورداری از قدرت معناسازی و تأویل، به جای قرارگرفتن در واقعیت از قبل تعیین شده، به خلق واقعیت می‌پردازد. اصالت درون به جای بیرون، اصالت انسان به جای محیط و اصالت دلائل انسانی به جای عمل محیطی، از شاخص‌های این رویکرد به حساب می‌آید (خیری، ۱۳۸۹، ص ۹). در واقع در پارادایم تفسیری بر خلاف پارادایم اثباتی، شخص خود را محدود به منابع از قبل تعیین شده مانند قرآن و روایات نمی‌بیند بلکه از دیگر منابع همچون عقل بهره می‌گیرد و آن را در عرض سایر منابع به حساب می‌آورد.

به‌عنوان دو سیستم اندیشه و دو نوع نحوه تفکر، مسیر حرکت اندیشمندان اسلامی را به سمت و سوی سوق می‌دادند که از اهداف ارکان اساسی پارادایم به حساب می‌آمد. با گذشت زمان و تحولات جدید در دنیای اسلام هرکدام از دو پارادایم با توسعه حیطه‌های معرفتی خود نیازهای جدیدی را پیش روی جامعه اسلامی و دانشمندان اسلامی گشودند. نیازهای جدیدی که پارادایم تفسیری در دنیای اسلام به وجود آورد زمینه ایجاد مهم‌ترین و اساسی‌ترین تحول علمی قرون متقدم را به وجود آورد. آنچه در ادامه خواهد آمد تبیین و بسط تغییرات و تحولات پارادایمی جهان اسلام تا رسیدن به دوره نهضت ترجمه است.

۴-۲- پارادایم‌های علم اسلامی پیش از دوره فتوحات

با ورود اسلام به شبه‌جزیره عربستان تحولات چشم‌گیری در عرصه علم و پارادایم‌های علمی به وجود آمد و آن چیزی که نقش اساسی را در این زمینه ایفا کرد بدون شک آیات و حینانی قرآن کریم بود که با ایجاد گفتمانی قدرتمند زمینه ایجاد یک پارادایم علمی را فراهم نمود. این پارادایم علمی، قرآن کریم و آیات آن را به‌عنوان مرجع علم و دانایی معرفی می‌کرد و بر اساس قرآن را برای مسلمانان محل رجوع مسائل علمی^۱ قرار داده بود. تبلور اجتماعی این پارادایم را می‌توان در شکل‌گیری فضای دینی معنوی مدینه پس از عصر نزول شاهد بود. چه اینکه یکی از نخستین اقدامات پیامبر اکرم (ص) در مدینه پس از استقرار حکومت اسلامی آموزش قرآن کریم و تعلیم آن به نومسلمانان بود (رکنی، ۱۳۷۹ش، ص ۳۷). قرآن کریم از این طریق، گفتمان قدرتمند خود را ایجاد کرده و به تبع آن، پارادایم علمی مرجعیت انحصاری علم در قرآن شکل گرفت. این در حالی بود که پیش از نزول قرآن، مرجعیت علمی در عربستان با متون مربوط به کاهنان و خطبه‌های شاعران پیش از اسلام بود.

۴-۲-۱- مرجعیت کاهنان پیش از اسلام

به‌طور کلی هنر، عرفان و اخلاق در سه چهره رسالت، مذهب و دین نمودار می‌شوند و از آنجایی که هنر و وحی هر دو در پی ایجاد تأثیرگذاری در مخاطب خود هستند، می‌توان آن‌ها را دارای نقاط اشتراک مهمی دانست. چیزی که بیش از همه روح و روان اعراب جاهلی را به خود مشغول داشته و آنان را تحت تأثیر قرار می‌داد، سجع کاهنان بود (بنت‌الشاطی، ۱۳۷۶ش، ص ۲۸۶). کاهنان و متون کهنه پیش از اسلام را باید دارای نقشی حدی، در شکا، گم، د، خ، از عقاید مهم و تأثیرگذار بر اعراب پیش از اسلام دانست. گفتمان‌ها و پارادایم‌هایی که متون مسجع این کهنه در دوره پیش از نزول قرآن کریم ایجاد می‌کرد، زمینه ساز ایجاد عقاید و باورهای مهمی در بین اعراب می‌شد. اعراب برای کهنه، احبار و راهبان مسیحی اعتبار و جایگاه ویژه‌ای قائل بودند. آن‌ها برای پیشگویی حوادث آینده به این گروه‌ها مراجعه می‌کردند (جوادی علی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۳۴۰/ کورانی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۷۱)، از این روی برخی برآیند که سروده‌های کاهنان پیش از اسلام در دوره جاهلیت، چنان بوده که جای خالی تجربه عرفانی و وحیانی را برای اعراب عصر جاهلی پر می‌کرده است. لذا برخی از اعراب بی‌اطلاع مکه برای نخستین بار پیامبر اکرم (ص) را شاعر یا

۱. مراد از علم، تمامی علوم مورد نیاز برای هدایت بشری است (نک: انعام: ۵۹/۶ / نحل: ۸۹/۱۶)

کاهن قلمداد می‌کردند و این در حالی بود که کسانی که اشعار کاهنان را شنیده بودند، بر تفاوت میان اشعار آنان با آیات قرآن اعتراف داشتند (نک: طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۹، ص ۷۸ و ج ۲۹، ص ۴۲ / سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۶، ص ۲۴۵ / مؤدب، ۱۳۷۹ش، ص ۱۱۰).

۴-۲-۲- مرجعیت علمی قرآن در قرن نخست

نزول قرآن کریم فضای علمی و گفتمان‌های غالب را در بین اعراب دچار تغییر و تحول اساسی کرد. مهم‌ترین این تغییر و تحولات این بود که قرآن توازنست ضمن در هم شکستن بازار کاهنان و احبار و پیشگویان مختلف، آیات وحیانی را به‌عنوان مرجع تمامی علوم مورد نیاز معرفی کند. در قرآن کریم به طور ضمنی و در برخی از آیات به‌طور صریح به این مسئله اشاره شده است. قرآن کریم چنین استدلال می‌کند که ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ نَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا نَعْلَمُ بِهَا وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (انعام/ ۶:۵۹)، همچنین برخی از آیات قرآن کریم به‌صراحت این موضوع مهم را به مسلمانان گوشزد می‌کند که قرآن کریم حاوی و دربردارنده همه چیز است: ﴿... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ...﴾ (نحل/ ۸۹/۱۶).

۴-۳- نهضت ترجمه و انقلاب علمی بزرگ در دنیای اسلام

پس از تحول مهمی که مرجعیت علمی قرآن کریم در پایان دادن به بازار کهنه و پیشگویان در سرزمین عربی به وجود آورد، دومین و مهم‌ترین تحول پارادایمی علم در جهان اسلام، در قرن سوم هجری به وقوع پیوست. تحولی که اندیشه مسلمانان را راجع به علم و ماهیت فعالیت‌های علمی تغییر داد و پارادایم‌های جدیدی را در عرصه علوم عقلانی و غیرعقلانی پیش روی مسلمانان گشود. این تحول در درجه نخست حاصل ورود علوم یونانی و فرهنگ هلنی^۱ (فرهنگ و تمدن یونانی) به جهان اسلام بود که در دوران نهضت عظیم ترجمه در قرن سوم به وقوع پیوست، فرهنگ و اندیشه‌هایی که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم زمینه بروز بحث و جدل‌هایی را راجع به برخی از مسائل کلان اسلامی مانند ماهیت کلام‌الله ایجاد کرد. اما فارغ از این بحث‌ها و مجادلاتی که به جهان اسلام راه یافت، اندیشه مسلمانان دانشمندان مسلمان تحت تأثیر مسئله دیگری نیز واقع شد و آن نحوه تفکر و اندیشیدن فلسفی در امور کلی و مابعدالطبیعه بود که موضوع علم فلسفه به حساب می‌آمد (انصاری، ۱۳۹۸، ص ۶۵). در کنار آثار فلسفی یونانی، جریان فکری و عقیدتی بسیار مهم دیگری نیز وجود داشت که نباید از تأثیر آن در اندیشه پارادایمی جدید غافل ماند و آن تأثیر جریان کلام مسیحی در عالم اسلامی و در بین نخستین متکلمان معتزلی بود. با مطالعه جریان کلام مسیحی و فلسفه آباء کلیسا می‌توان دریافت که جریان کلام مسیحی تنها انتقال‌دهنده صرف آموزه‌های کلیسا و مسیحیت نبود بلکه مسائلی را با خود به همراه داشت که مأخوذ از اندیشه فلسفی یونانی بود. کلام مسیحی در دوره‌هایی مهم از تاریخ مسیحیت تحت تأثیر آموزه‌ها و اندیشه‌های فلسفه نوافلاطونی و فرهنگ هلنی قرار داشته به‌طوری که برخی از مسائل اصلی آن به‌شدت تحت تأثیر اندیشه فلسفی طرح ریزی شده

بود. از این رو جریان کلامی معتزله به عنوان نخستین جریان کلامی عقل‌گرا در اسلام، در بطن این دو جر یان مهم تاریخی، عمده مسائل کلامی خود را پایه‌گذاری کرد.^۱

۴-۴- جریان مسیحی یونانی

به طور عمده بحث‌هایی که درباره اعجاز قرآن کریم در میان محافل معتزلی صورت می‌گرفت، در فضای کلامی و در تناظر با اندیشه‌های بیگانه‌ای بود که به عالم اسلامی وارد شده بود و به نوعی می‌توان گفت این بحث‌ها نیز درست همانند دیگر مسائل کلامی، در مقابله و مواجهه با اندیشه‌ای مطرح شد که پیش از این در عالم اسلامی وجود داشت. حال می‌توانیم این سؤال را مطرح کنیم که در این فضای کلامی، چه اندیشه و یا اندیشه‌هایی در تناظر با مسئله کلام الهی و کتاب آسمانی صورت گرفته بود که واکنش علمی و تقابل کلامی علمای اسلامی را اقتضاء می‌کرد؟ اهم مسائل کلامی شکل گرفته میان کلام اسلامی و کلام مسیحی را می‌توان در موضوعات ذیل دانست:

نظر مسیحیان درباره خدا و توحید، تجسیم خدا در عقیده پسر بودن مسیح، الوهیت عیسی و مسائلی از این قبیل (Thomas David, 2001, pp. 230-231).

یقیناً اندیشه‌هایی که به نوعی به کلام الهی و یا کتاب مقدس مربوط شود را باید در میان مسیحیان و یهودیانی جستجو کرد که خود با الهام‌گرفتن از پارادایم‌های فلسفه یونانی پیش از این، تعبیر و تفاسیر دینی و الهیاتی از این فلسفه را ارائه کرده بودند. با ورود علوم جدیدی به عالم اسلامی و همچنین شکل‌گیری عصر طلایی علم در اسلام، پارادایم‌های علمی و عقیدتی الهیات مسیحی و یهودی از دو طریق توانست خود را به اندیشه اسلامی نزدیک سازد؛ یکی از طریق ترجمه کتاب‌هایی که از فرهنگ هلنی به دنیای اسلام وارد شده بود و دیگری از طریق حضور مسیحیان و یهودیانی که خود با ارائه و طرح برخی مسائل در جامعه اسلامی زمینه را برای بحث‌هایی مفصل و دامنه‌دار در کلام اسلامی فراهم کردند (Martin, Richard, 1982, p. 176).

از میان اهل کتاب به طور خاص مسیحیان بودند که مسائلی مانند کلام الله و حدوث و قدم کلام الهی را در میان مسلمین به راه انداختند. علمای مسیحی در سرزمین اسلامی، هرچند گروهی در اقلیت بودند، اما طبیعی است که در مواجهه با مسلمین بخواهند از عقاید خود دفاع کرده و حتی در برخی مناظره‌ها برخی عقاید خود را تبلیغ کنند. مطرح کردن این عقاید در جامعه اسلامی، خود زمینه‌ساز تقابل‌هایی از سوی مسلمین شد. برای مثال یکی از مسائل مهمی که مسیحیان در عالم اسلامی مطرح می‌کردند، قدیم بودن کلام الهی بود که ریشه در عقیده «قدیم بودن لوگوس»^۲ در میان مسیحیان داشت.^۳ در واقع اهل سنت که

۱. برای دیدن شرح حال معتزله و شرح این مطلب، نک: ابن ندیم، بی‌تا، ص ۲۱۱/زرکلی، ۲۰۰۲، ج ۵، ص ۷۴.

2. Logos.

۳. لازم به ذکر است که قدیم بودن لوگوس بحثی مفصل و دامنه‌دار در تاریخ اندیشه فلسفی و الهیاتی است. ولفسون مورخ و فیلسوف یهودی در سیر پژوهش‌های خود در این زمینه ضمن ریشه‌یابی برخی از این مسائل الهیاتی در فرهنگ مسیحی و یهودی، به بیان و تشریح ماهیت فلسفی آن‌ها و همچنین ارتباط آن‌ها با تفکر یونانی می‌پردازد، وی همچنین در کتاب فلسفه علم کلام معتقد است بسیاری از

جانبداران ازلی بودن قرآن بودند، همانند مسیحیان که برای مسیح مانند خداوند جنبه‌ای ازلی معتقد بودند، این جنبه ازلی خداگونه را برای قرآن کریم قائل شدند. در مقابل مسیحیان، معتزله ضمن مخالفت با این رأی بر آن بودند که قرآن کریم مخلوق بوده و صفت ازلی الهی را دارا نیست.

ونسینگ معتقد است اندیشه قدمت کلام الهی از اعتقاد به قدیم‌بودن تورات نزد یهودیان و لوگوس نزد مسیحیان نشأت گرفته است. وی نظریه‌پردازی‌های معتزله راجع به حدوث قرآن را یک جبهه‌گیری در مقابل این اندیشه مسیحی می‌داند (Ibid, 1967, p. 239).

به‌عنوان نمونه‌ای از حضور مسیحیان در جامعه اسلامی می‌توان به تیموتی اول^۱ یکی از اسقف‌های کارآزموده و تعلیم‌دیده مسیحی اشاره کرد. وی ضمن آموزش عالی آبای کلیسا، فلسفه ارسطویی را در یکی از صومعه‌های مسیحی شهر شوش در عراق دریافته بود (Thomas David, 2001, p. 515). فی‌المثل وی در گفتگویی خود با خلیفه عباسی المهدی بالله (حکومت: ۱۵۸-۱۶۹ق) به وی می‌گوید: «تمامی کلمات خداوند در تورات، کتب انبیاء، انجیل و نوشته‌های رسولان، به واسطه معجزات و نشانه‌ها تأیید شده‌اند. اما هیچ معجزه و یا نشانه‌ای مؤید کلمات کتاب مقدس شما نیست» (Griffith, 1999, 1, p. 392).

در فضای حکومت عباسیان و در همان دورانی که نهضت عظیم ترجمه روی داد، معتزلیان وابسته به دربار خلفای عباسی کاملاً در مرکز اینگونه اتفاقات مهم بودند و مناظرات جدیدی توسط تیموتی اول با خلفا شکل گرفت. ظاهراً طرف مناظره تیموتی شخصی آگاه و زبردست به فلسفه ارسطویی و از متکلمین اسلامی بوده است (F. Gleis. Reinhold, 2009, v1, p. 519). همان‌طور که قابل پیش‌بینی هم هست اصلی‌ترین و بزرگترین مشکل مسلمین با مسیحیان، عقاید کفرآمیز آن‌ها درباره پسرداربودن خدا بود؛ مسلمین و علی‌الخصوص در این دوره خلفای عباسی در مناظراتشان با تیموتی، بار دیگر این ایراد را به مسیحیان وارد می‌کنند (Georg Timothy, 2009, p. 56). هرچند به نظر این دسته از متکلمین مسیحی انتقاداتی وارد است اما برخی از بحث‌های تاریخی این دسته، ناظر به همان اختلافاتی است که بین اهل حدیث با معتزلیون وجود داشت (نک: کریمی‌نیا، ۱۳۹۲، صص ۱۲۳-۱۲۹).

۴-۵- شکل‌گیری مسئله کلام‌الله توسط عقاید مسیحی

با دقت در مباحث مطرح‌شده در مناظرات پیش‌گفته میان مسلمانان و مسیحیان می‌توان چنین نتیجه گرفت که مسلمین در تقابل و مواجهه با چنین مباحثی دو واکنش متفاوت از خود بروز دادند؛ گروهی از مسلمین با در نظر گرفتن جنبه کلامی مسئله به تقابل و نفی مسیحیت و عقاید آن‌ها پرداختند اما در کنار مباحث کلامی، بحث‌های فلسفی هم وجود داشت که گروه دیگر که عمدتاً از معتزله بودند، به این جنبه‌های فلسفی توجه بیشتری نشان دادند. مسائلی که این گروه از مسیحیان مطرح می‌کردند، آمیخته‌ای

مسائلی که در علم کلام اسلامی مطرح شد در واقع پیشینه‌ای در علم کلام و تفکر فلسفی مسیحیان و یهودیانی دارد که خود با تفکرات و پارادایم فلسفی یونانی به‌خوبی آشنایی داشتند. See: Wolfson, 1997, PP. 235-243

از فلسفه یونانی و کلام مسیحی بود. در واقع متکلمین مسیحی پیش از این با فلسفه یونان خصوصا شاخه فلسفه ارسطویی آن آشنایی کامل داشته و در این زمینه بر معتزلیانی که بعدها با علوم یونانی آشنا شدند، تقدم داشتند.

هم‌زمانی شکل‌گیری مناظرات جدی میان مسیحیان و مسلمانان در دربار عباسی از سویی و همچنین شکل‌گیری نهضت عظیم ترجمه و ورود علوم یونانی به عالم اسلامی از سوی دیگر موجب شکل‌گیری حلقه فلسفی معتزله شد، حلقه‌ای که به‌شدت تحت‌تأثیر تفکر فلسفی یونانی مآب بود.

۵- نظریه اعجاز برون‌متنی

نظریه اعجاز برون‌متنی نظریه‌ای در قالب پارادایم تفسیری است که توسط عقل‌گرایان معتزلی در قرن سوم هجری مطرح شده است. اساس این نظریه بر این مسئله قرار دارد که اعجاز قرآن امری در ورای متن ملفوظ ظاهری است. این نظریه به‌طور کلی در تقابل با اندیشه‌ای قرار می‌گیرد که طبق پارادایم سنتی اسلامی اعجاز قرآن کریم را در ویژگی‌های بارز متن عربی آن لحاظ کرده و وجه اعجاب‌بگی آن را در نظم خاص آیات قرآنی توصیف می‌کند. به‌عنوان نمونه می‌توان نظام معتزلی را نخستین نظریه‌پرداز در زمینه اعجاز برون‌متنی قرآن به حساب آورد.

۵-۱- نظام معتزلی و پارادایم جدید

ابو اسحاق ابراهیم بن سیار نظام (م ۲۳۱ هـ ق) نخستین نظریه‌پرداز در زمینه اعجاز قرآن محسوب می‌شود و نظریه صرفه در تبیین اعجاز قرآن منسوب به اوست. هرچند که از وی کتاب مستقلی در این زمینه در دست نیست و کتاب‌های وی جملگی از بین رفته است اما نقل سخنان و گفته‌های او از طریق برخی دیگر می‌تواند ما را به شناختی اجمالی از آراء و نظریات وی برساند. نظام بسیار به جدل علاقه داشت. وی علاوه بر مجادله با صاحبان دیگر ادیان، به بحث با علمای اسلام نیز پرداخته است، از جمله می‌توان به مباحثه او با سوفسطاییان، منانیه (مانویها)، دیسانیه و پیش از همه با دهریه که در سرزمین اسلامی پراکنده شده بودند، اشاره کرد (جهانگیری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۷).

در بافت موقعیتی اسلام، معتزلیانی که نمایندگان پارادایم تفسیری در حوزه فلسفی بودند در مواجهه با فلسفه آباء کلیسا یا همان کلام مسیحیت یونانی، از سویی با روش و رویکردی نو در عرصه دین‌پژوهی روبه‌رو شده و از سویی دیگر، بر ضرورت تفکر به منظور ارائه عقلانی مبانی دینی واقف شدند. سؤالاتی که پارادایم کلام مسیحی پیش روی اندیشمندان مسلمان قرارداده و روشی را که برای پاسخ پیشنهاد می‌داد موجب شد تقاضا برای آگاهی از منابع فلسفی متکلمان مسیحی فزونی یابد. به‌دنبال این امر کتاب‌های فلسفی چندی که در دوران مأمون عباسی انتشار یافته و معتزلیان به مطالعه خوانش آن متون، در پرتو پارادایم تفسیری می‌پرداختند، در فضای ارتباطی پارادایم فلسفه یونانی، کلام مسیحی و پارادایم اثباتی، شاخه علمی خاصی را سامان دادند (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰).

در این اوان که پارادایم تفسیری در حال تثبیت خود بود، با توجه به برخورد با پارادایم‌های اثباتی، فلسفه یونانی و کلام مسیحی، دستخوش تغییراتی شده و دارای لایه‌های چندی شد که معیار تقسیم این لایه‌ها را می‌توان در جایگاه عقل و اعتبار معرفتی آن و بهره‌گیری از ایده‌های فلسفه یونانی دانست.

در این میان، با توجه به نظریاتی که از نظام نقل شده، چنین برمی‌آید که نامبرده حیطه اعتبار عقل را موسع دانسته و در اتخاذ رویکرد علمی، بینشی آگاهانه را جستجو می‌کرده، چنانکه با مطالعه متون فلسفی، بسیاری از مباحث فلسفی را وارد در دنیای اسلام نمود و تفکر فلسفی اسلامی را ترویج داد.^۱ از نظریات نقل شده از نظام چنین بر می‌آید او تنها، مترجم و ناقل دیدگاه‌های فلسفه یونانی نبوده بلکه سعی کرده خوانشی اسلامی از این علوم ارائه کند. وی در مواردی چند با فلسفه یونانی مخالفت کرده است (ج‌حفظ، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۸)، ولی همواره متهم به اخذ دیدگاه‌هایش از فلاسفه بوده است (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۱/ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۳، ص ۶۶۱).

اشعری به نقل از ابن‌راوندی مسئله‌ای را به نظام نسبت می‌دهد که جالب توجه است. وی می‌گوید: «گروهی - که به گمان من نظام باشد - معتقدند که کلام الهی کلامی در هواست و خواننده قرآن با قرائت مانع آن را مرتفع می‌کند و پس از آن کلام شنیده می‌شود». ابن‌راوندی نقل می‌کند که به عقیده نظام قرآن جسدی دارد که می‌تواند به صورت مرد یا حیوان درآید (اشعری، ۱۹۸۰م، ص ۶۰۴). پس نظام به این مسئله عقیده دارد که زبان قرآن مملو در صورت مادی آن قابل تغییر شکل است، پس با استناد به این مطلب احتمالاً نظام برای قرآن جنبه‌ای مثالی در نظر گرفته که صورت مادی از آن تبعیت می‌کند. این عقیده مانند سخن ابو بکر الاعصم است که اعتقاد داشت قرآن جسدی مخلوق است (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۶).

این کلام که نظام آن را جسم می‌نامد از جنس صوت بوده و قاری قرآن با قرائت می‌تواند بدان دست پیدا کند. در نظر وی حقیقت آنچه قرائت می‌شود همان صوت پراکنده در هواست حال آنکه آنچه نزد ماست و ما می‌خوانیم دارای حقیقت کلام الهی نیست (اشعری، ۱۹۸۰م، ص ۱۹۱). بر این اساس نظام نظریه‌ای در مورد کلام الهی می‌دهد که هرچند به تبیین افلاطونی از کلام الهی بسیار نزدیک است و دارای پیشینه‌ای قوی در تفکر فلسفی برخی از یهودیان و مسیحیان بوده است اما در برخی موارد به تبیین ارسطویی شباهت بیشتری دارد. نظام نیز همانند افلاطونیان وجود مستقل پیشینی را برای کلام الهی می‌پذیرد و حتی همانند ایشان معتقد است این کلام می‌تواند لباس زبان‌های مختلف را به تن کند و در آن واحد در چند مکان حضور یابد (اشعری، ۱۹۸۰م، ص ۱۹۱). اما وی بر خلاف ایشان، آن را در مکان مثالی قرار نمی‌دهد بلکه برای آن حقیقت کلی مکانی مادی را در نظر می‌گیرد و بر همین اساس کلام الهی را جسم معرفی می‌کند.

بر اساس عقیده نظام، کلام مثالی می‌تواند چندین بروز کلامی دیگر ولو در آن واحد داشته باشد. مثلاً برای پیامبران هم‌عصر بروز یابد. البته کلام منتقل شده از سوی پیامبران با کلام الهی گرفته شده از خدا

۱. ابن‌ندیم آثار فلسفی چندی از جمله کتاب المنطق، کتاب الجواهر و الاعراض و... را به او نسبت می‌دهد (نک: ابن‌ندیم، بی‌تا، ص ۳۰۰).

متفاوت است زیرا قرائت و کلام آدمی از سنخ عرض بوده و با آن صوت پراکنده در هوا که جوهر است مابین است. بنابراین، پیامبران محتوای آن صوت مسموع را از طریق کتب آسمانی به انسانها انتقال می دهند نه این که آن صوت مسموع را انتقال دهند و در نتیجه، پیامبر اسلام نیز محتوای کلام الهی را از طریق قرآن به مردم رسانیده و خواننده متن قرآنی با قرائت قرآن از حجاب الفاظ گذر کرده و کلام حادث را آن گونه که برای پیامبر شنیدنی بوده می شنود (اشعری، ۱۹۸۰م، ص ۱۹۱).

بنابراین، نظام برگرفته از پارادایم تفسیری و در ارتباط با پارادایم اثباتی و پارادایم فلسفه‌ی یونانی و آبیای کلیسا نظریه‌ای درباره‌ی ماهیت کلام الهی و متن قرآنی ارائه کرده است. حاصل کار پارادایم فوق در نظریه‌ی نظام در وهله نخست این بود که او وجود هرگونه مزیت و برتری را از کلام زمینی وحی نفی می کند و آن را عاری از هرگونه وجه خارق العاده بودن می پندارد. وی حتی به تبع این پارادایم، وحی را حقیقتی می داند که می تواند لباس هر زبانی را به تن کند. لذا اندیشه‌ی وجود اعجاز بلاغی برای نظام، ماهیتا نمی تواند در متن قرآنی وجود داشته باشد. لذا او در بیان دلیل برتری متن قرآنی که تحدی بدان صورت گرفته است، تصرفات خداوند را به عنوان وجود ازلی همیشه همراه با متن مورد تأکید قرار می دهد و از این رو نظریه صرفه را در وجه اعجاز قرآن ارائه می دهد (نک: اشعری، ۱۹۸۰م، ص ۱۹۱).

۵-۲- پارادایم های جهان تشیع در قرن پنجم

از میان متکلمین شیعه در قرن پنجم شیخ مفید، سید مرتضی و همچنین شیخ طوسی به وجه صرفه در اعجاز قرآن کریم معتقدند. شیخ مفید معتقد بود جهت اعجاز قرآن در این است که خداوند مانع اعراب فصیح در این کار می شد هر چند آن ها توانایی این را داشتند. خداوند این ناتوانی اعراب را از آوردن مانند قرآن دلیلی بر صدق نبوت آن حضرت قرار داده است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳).

سید مرتضی در کتاب «الذخیره» خود و در بخشی به نام جهت دلالت قرآن بر نبوت نبی اکرم (ص) قائل است که خداوند علومی را که اعراب برای آوردن متنی فصیح مانند قرآن بدان نیاز دارند را از آنان سلب می کند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۷۸).

استفاده سید مرتضی از نظریه صرفه به عنوان نظریه‌ای مفید برای یک بحث کلامی است. وی از صرفه به عنوان نظریه‌ای در پاسخ شبهات مغرضین یاد کرده و بهترین پاسخ به شبهات اعجاز را در صرفه می داند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۵).

همان گونه که در مباحث قبل بیان شد، پارادایم های عمده آن دوران را دو پارادایم اثباتی و تفسیری تشکیل می دادند که تفاوت اساسی آن ها در میزان اعتبار بخشی به حوزه عقلانیت در عرصه علم بود. گرچه پارادایم تفسیری نزد شخصیت هایی همچون نظام به شکل افراطی آن دنبال می شد و اعتقاداتی نظیر انکار اخبار متواتر را در پی داشت (بغدادی، ۱۹۷۷م، ص ۱۲۹)، اما در دوره های بعد این پارادایم با اعتدال گرایی افرادی مانند جاحظ و همچنین ابوالحسن اشعری پیگیری شد. هر چند پس از افول اعتزال و روی کار آمدن اشاعره به ظاهر از عقل گرایی اعتزالی خبری نبود اما در واقع این پارادایم تفسیری بود که در دو جبهه به کار خود ادامه می داد؛ نخست در بین اشاعره پس از ابوالحسن اشعری که مجدداً به سنت های عقل گرایی

معتزلی بازگشتند و حتی در مسائلی مانند حدوث و قدم قرآن کریم از در آشتی با عقاید اعتزالی درآمدند و هر دو نظریه را توصیفی از یک مسئله واحد معرفی کردند (پاکتچی، ۱۳۸۶، ج ۱۴، مدخل اشاعره).
دومین جایی که پارادایم تفسیری به حیات خود ادامه می‌داد حوزه‌های شیعی جهان اسلام بود. پارادایم مذکور به شکل اعتزالی آن خصوصاً به واسطه برخی از معتزلیون بغداد و پس از شکل‌گیری حوزه علمی بغداد به میان شیعیان منتقل شد. از قرن چهارم به بعد هر دو گروه اخشیدیه و بهشمیه که نمایندگان مکاتب بصری و بغدادی معتزله بودند به بغداد مهاجرت کردند. از این دوران به بعد اهم فعالیت‌های اعتزالی و مکاتب آن در بغداد صورت می‌پذیرفت (مکدموت، ۱۳۷۲، صص ۷-۸). متکلمین شیعی که در قرن پنجم هجری حضوری فعال و پررنگ در بغداد داشتند از مکاتب کلامی اعتزال و پارادایم تفسیری ایشان تأثیر فراوان بردند، چه اینکه این عقاید را از مکاتب مختلفی اعتزالی که برپا می‌شد اخذ می‌کردند (نک: طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۷). البته سید مرتضی بیش از شیخ مفید به جانبداری از اصول کلی پارادایم تفسیری معتقد بود و بیش از شیخ مفید به عقاید اعتزالی نزدیک شد (مکدموت، ۱۳۷۲، ص ۶).

لذا به این ترتیب شیعیان قرن پنجم به جانبداری از پارادایم تفسیری اعتزالی روی آوردند و این در حالی بود که پارادایم تفسیری شیعیان در تقابل با پارادایم‌های اثباتی در مکتب حدیثی قم قرار داشت. از این روی روندی متفاوت با روند حاکم بر جریان اعتزال قرن پنجم اتخاذ کردند؛ به این معنا که در تقابل با جریان ظاهرگرای شیعه در مکتب قم و همچنین مکاتب غلات شیعه، به احیاء لایه‌ای از پارادایم تفسیری پرداختند که پیش‌تر از این نزد نظام معتزلی شاهد آن بودیم^۱. این بازگشت را بیشتر در افکار و آراء سید مرتضی می‌توان شاهد بود چراکه وی نزدیکی بیشتری با آراء اعتزالی داشت و احیاء این سنت عقلانی را بیش از شیخ مفید برای جهان تشیع لازم می‌دانست. این دو متکلم شیعی با احیاء پارادایم تفسیری اعتزالی به عقاید متفاوتی دست یافتند که جهان علمی تشیع اقتضاء آن را داشت. به عبارت دیگر عقاید و نظریات شیخ مفید و سید مرتضی نمودی از کارکرد پارادایم تفسیری شیعی با توجه به نیازها و اقتضانات علمی جهان تشیع بود.

۵-۳- حوزه پارادایم تفسیری نزد اشعری

اشعری در استفاده از پارادایم فلسفی ید طولایی داشته و تبحر او در این زمینه چشمگیر است. وی مانند معتزله عمل کرده و حتی از فلسفه افلاطونی نیز بهره‌جسته است. برای مثال در کتاب کلامی «اللمع» خود از طریق برهان‌های رایج فلسفی به اثبات وجود خدا می‌پردازد. وی برای استدلال بر وجود ذات الهی، با برهان اتقان صنع تلاش می‌کند ثابت کند که جهان حادث است و از آنجا که هر حادثی نیازمند

۱. از جمله مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عقایدی که با توجه به پارادایم تفسیری نمود پیدا کرد مسئله عدم اعتبار و حجیت خیر واحد نزد این دو عالم شیعی است (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، صص ۴۴-۴۵ / شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، صص ۲۰۳ و ۵۱۷ / شریف مرتضی، ۱۹۹۸م، صص ۳۴۹-۳۵۱) شیخ مفید و سید مرتضی با تأثیر پذیری از پارادایم تفسیری اعتزالی به تعریفی متفاوت از چیستی علم دست یافتند که همین امر زمینه اختلاف ایشان با محدثین مکتب قم و همچنین شخصیتی مانند شیخ طوسی را فراهم آورد، هر چند شیخ طوسی نیز یکی از معاصرین سید در بغداد بود اما به دلیل سابقه ایرانی‌اش متأثر از برخی از پارادایم‌های ظاهر‌گرایی شده بود.

آفریدگاری مدبر است جهان نیز به وجود آفریدگاری مدبر نیازمند است. اما از دیگر سو، از آنجا که تغییر و تکامل جز در حادث نمی‌تواند واقع شود و از ویژگی‌های حادث به شمار می‌رود، نتیجه می‌گیرد که آفریدگار هستی قطعاً قدیم است و موجودات جهان به دلیل وجود تغییر و تکامل - همگی مخلوق هستند (نک: اشعری، بی تا، ص ۱۸/ انواری، ۱۳۷۹، ج ۹، مدخل اشعری).

اشعری در استفاده از مبانی پارادایم اعتزالی همچون نظام استفاده از عقل و مبانی فلسفی را خالی از اشکال می‌دید. لذا او نیز مانند نظام و به پیروی از او پارادایمی را پذیرفت که اعجاز قرآن را خارج از متن قرآنی توصیف می‌کرد با این تفاوت که او در تحلیل چگونگی وقوع اعجاز برون متنی قرآن کریم، مبانی متفاوت از نظام داشت. وی برای کلام دو جنبه وجودی قائل شده و در تبیین افلاطونی - بر خلاف نظام - برای این دو کلام رابطه دال و مدلول تعریف کرده است. وی متأثر از ایده‌ی مثل، کلام الهی را دارای دو جنبه می‌دانست؛ یکی جنبه مثالی که او آن را کلام نفسی می‌خواند و دیگری جنبه صوری یا همان صورت لفظی کلام که در کلام وحی نازل شده است (اشعری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۰). اشعری بر اساس پارادایم پیش‌گفته برای کلام الهی جنبه‌ای مثالی در نظر گرفت که حقیقت کلام را تشکیل می‌دهد و کلام وحیانی تنها نمود و رونوشتی از آن به حساب می‌آید. لذا وی درباره اعجاز قرآن معتقد است که آن اعجازی که مردم به آن، مورد تحدی قرار گرفتند و بدین وسیله از آنان خواسته شد تا همانند قرآن بیاورند، همان چیزی است که همیشه با خدا بوده؛ یعنی همان کلام قدیمی که هیچ‌گاه از او جدا نشده و به ما نازل نگشته و ما هرگز آن را نشنیده ایم (ابن حزم، بی تا، ج ۳، ص ۱۰). همچنین اعتقاد به قدیم بودن کلام الهی نیز بی‌ربط با پارادایم فلسفه افلاطونی و تبیین کلامی از آن نبود.

۶- نظریه‌های اعجاز درون‌متنی

نظریه‌های اعجاز درون‌متنی قرآن کریم درست همزمان با طرح نظریات اعجاز برون‌متنی مانند صرفه ارائه شد. از همان ابتدای امر که نظام معتزلی نظریه صرفه را در وجه اعجابگی قرآن کریم مطرح کرد نخستین تقابل‌های کلامی و عقیدتی در درون معتزله آغاز شد. جاحظ، ادیب و متکلم سرشناس معتزلی و شاگرد نظام برای نخستین بار و در تقابل با نظریه استادش نظریه اعجاز ادبی را تحت عنوان نظم القرآن مطرح کرد که خود در زمینه پارادایمی بحثی مفصل و طولانی دارد. نظریه نظم القرآن جاحظ در زمان خود و حتی تا قرن‌ها بعد به نظریه غالب در زمینه اعجاز ادبی بدل گشت، طوری که طرفداران اعجاز درون‌متنی قرآن تنها وجه همت خود را در بسط و تکامل آن مصروف کردند. تا آنکه در قرن پنجم هجری عبد القاهر جرجانی با ارائه مسائلی جدید در این حوزه زمینه تحول در نظریه اعجاز ادبی قرآن را فراهم کرد.

۶-۱- جاحظ و پارادایم اعتدال یافته تفسیری

هرچند نظام با مبنا قراردادن پارادایم تفسیری اعتزالی، سعی در ارائه تبیینی جامع از چیستی ماهیت کلام الهی داشت که یکی از نتایج این تبیین، نظریه صرفه بود و این نظریه جدید در نگاه منتقدین به عقاید کلام مسیحی و یهودی شباهت بیشتری داشت تا عقاید اسلامی و منتقدین با توجه به فضای گفتمانی آن دوران، اساساً سخنان او را مخالف گفتمان اسلامی تلقی می‌کردند اما برای جاحظ اوضاع به گونه‌ای دیگر

رقم خورد. وی بر خلاف نظام و همفکرانش بیش از اینکه به مسائل برون‌دینی واکنش نشان دهد، همت خود را صرف نقد و بررسی نظریه استاد خود کرد. با مطالعه آثار جاحظ می‌توان به وضوح مشاهده کرد که وی بر خلاف حلقه فلسفی اعتزال و متأثر از لایه اعتدال‌محور پارادایم تفسیری، حیثه مبانی عقلانی را در علم کافی ندانسته و تبعیت از سنن اسلامی را در این زمینه شرط می‌داند. از این‌رو از نظام تبعیت نمی‌کند و پیروی از سنت‌های اسلامی را محور اساسی کار خود قرار می‌دهد و از پارادایم‌هایی استفاده می‌کند که توانایی بیشتری در تحکیم مبانی سنت اسلامی و عقاید سلف دارا هستند (جاحظ، ۱۹۶۴م، ج ۳، ص ۲۲۹).

رویگرد اعتدال‌محور جاحظ در اتخاذ پارادایم تفسیری را می‌توان گاهی در آشتی با برخی مبانی پارادایم اثباتی و استفاده از پارادایم تفسیری در صورت نیاز دانست. آشتی جاحظ با پارادایم اثباتی را می‌توان در بازگشت وی به گفتمان سنت اسلامی و مبنا قراردادن آن دانست اما نمی‌توان جاحظ را کاملاً متأثر از پارادایم اثباتی قلمداد کرد، چراکه وی به تبعیت از دیگر معتزله حیثه عقل را در کنار منابع اسلامی حجت می‌دانست. این در حالی است که نظام به هیچ وجه همراهی منابع اسلامی و مبانی عقلانی را نمی‌پذیرفت. از این‌رو جاحظ اعجاز قرآن را در متن قرآن و نظم مخصوص آن می‌داند که تنها منحصر به قرآن بوده و در دیگر متون بلاغی اثری از آن دیده نمی‌شود (جاحظ، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۰۴). وی در نظریه نظم خود کوشیده تا راهی پیدا کند تا سبک قرآن را از نظر نوع و بلاغت آن از دیگر انواع بشری جدا کند. جاحظ نظم قرآن را تنها در شکل گسترده آن می‌بیند به گونه‌ای که حامل معانی به هم پیوسته باشد. در تعریف او، نظم نمی‌تواند مبتنی بر یک یا دو کلمه باشد بلکه در گستره‌ای از کلام است. در نگاه وی نظم قرآن و سبک نظم آن نوعی خاص از نظم است که با نظم و سبک خاص بلیغان و ادیبان و شاعران و هر نوع متن بشری متفاوت است (کواز، ۱۳۸۶، صص ۱۹۹-۲۰۱).

۶-۲- عبدالقاهر جرجانی و پارادایم نظریه نظم

جرجانی (م ۴۷۱ هـ ق) از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان اعجاز بلاغی است که نبوغ و تسلط او به علوم ادبی، او را در ردیف بهترین ادیبان این فن قرار داده، وی را واضع علوم بلاغت دانسته‌اند (زرکلی، ۲۰۰۲م، ج ۴، ص ۴۸). نظریه اعجاز جرجانی نظریه‌ای اشعری بود که در تقابل با نظریه معتزلی بلاغت خصوصاً نظریه قاضی عبدالجبار معتزلی صادر شده بود. در واقع سخنان و عقاید جدید جرجانی خط بطلانی علمی و محکم در برابر نظریه‌پردازانی همچون جاحظ، رمانی، باقلانی، عبدالجبار و... بود. گروه نخست به تبعیت از پارادایم نظم القرآن جاحظ نظریات خود را بر ترکیب بدیع کلمات و عبارات بنا نهاده بودند و بر این اساس اعجوبه متنی و بلاغی قرآن را در کلام فصیح و ترکیب خاص عبارات جستجو می‌کردند حال آنکه نزد جرجانی ترکیب معنا و عبارت دلیل برتری کلام بلیغ بود. جرجانی در زمانی نظریه نظم خود را بیان کرد که عده‌ای قبل از او اعجاز قرآن را در واژگان می‌دیدند و این خلاف مکتب جرجانی بود چون در مکتب او کلمات همان دلالتی را دارا بودند که در زبان معمول است (کواز، ۱۳۸۶، ص ۲۳۸). جرجانی ضمن الگوگیری از شعر عرب و بازگشت به گفتمان شعر جاهلی معتقد است قرآن در مرتبه‌ای عالی از فصاحت قرار دارد که هرکسی نمی‌تواند به درکش نائل شود بلکه تنها کسی که شعر عرب را بشناسد

می‌تواند به درستی آن را درک کند (جرجانی، بی‌تا، ص ۴۲). وی در تداوم این سنت و با بازنگری در روایات و اشعار جاهلی شیوه نابغه ذبیانی را به‌عنوان متمم و مکمل ایده نظم‌القرآن مورد استفاده قرار می‌دهد (ابن طیفور، بی‌تا، ص ۱۸۴).

تا اینجا مشخص شد که جرجانی، جاحظ و همچنین اکثر بلاغیون معتزلی و غیرمعتزلی در پیروی از گفتمان سنت شعر جاهلی اتفاق نظر دارند و پارادایم کلی اعجاز درون‌متنی قرآن کریم را با توجه به گفتمان شعر جاهلی و پارادایم‌های سلف می‌پذیرند و برای دریافتن چیستی بلاغت به این سنن مراجعه می‌کنند، این پارادایمی است که جاحظ و جرجانی در آن اتفاق نظر دارند. ایشان اعجاز‌آمیز بودن متن قرآنی را به عنوان یک عنصر جدانشدنی از گفتمان سنت شعر جاهلی پذیرفته‌اند لذا در بررسی‌های بلاغی و ادبی خود تمام تلاش و کوشش خود را برای بیان دلیل اصلی وجود زیبایی و اعجاز بودن متن قرآن کریم به کار بستند (جرجانی، بی‌تا، ص ۴۲).

نتیجه‌گیری

اعجاز قرآن کریم از قرن سوم مورد اهتمام جدی دانشمندان معتزلی قرار گرفت. رویارویی این اندیشمندان با پرسشگری ادیان و فرقه‌های تازه‌وارد به سرزمین‌های اسلامی یکی از دلایل و انگیزه‌های ورود به بحث اعجاز قرآن کریم به‌عنوان سند اثبات‌کننده حقانیت نبوت پیامبر اسلام (ص) بود. آنچه زمینه‌ساز تقسیم دانشمندان اسلامی به دو گروه و ایجاد دو نوع اندیشه و دو سیستم تفکر در مورد اعجاز قرآن کریم و مسائل کلامی جامعه اسلامی شد، شکل‌گیری دو پارادایم اثباتی و تفسیری بود. این تقسیم‌بندی حاصل تغییرات گفتمانی به وجود آمده در مورد مرجعیت علمی قرآن کریم بود که در ذیل آن، گروهی بر سنت‌های اسلامی به‌عنوان تنها مرجع معتبر علم‌آور پای می‌فشرده و گروه دیگر عقل را نیز به‌عنوان مرجعی معتبر در علم تلقی می‌کردند. گروه نخست به‌عنوان پارادایم اثباتی و گروه دوم به پارادایم تفسیری نام‌بردار گشتند. نظام معتزلی به‌عنوان نماینده پارادایم تفسیری با توسعه‌ای که برای حیطه عقل در علوم قائل بود، به تحقیق درباره مسئله کلام‌الله روی آورد. با توجه به روی‌آوری وی به علوم فلسفی یونانی به‌عنوان مهم‌ترین عنصر تفکر عقلانی، تفسیری که وی از کلام‌الله و وجه اعجاز آن ارائه می‌دهد بر مبانی فلسفه افلاطونی قرار گرفت.

از دیگر نظریه‌پردازانی که به اعجاز برون‌متنی قرآن کریم معتقد شدند اشعری است. وی با تأثیرپذیری از عقاید کلام مسیحی که در آراء اهل حدیث هم تبلور یافته بود به قدمت قرآن کریم قائل شد و با پیروی از پارادایم فلسفه یونانی و مبنا قراردادن فلسفه ارسطویی با تقسیم کلام الهی به دو جنبه دال و مدلول زمینه تقسیم کلام‌الله را به دو گونه لفظی و نفسی تقسیم کرد.

پس از نظام نوبت به جاحظ معتزلی رسید که در تقابل با نظریه‌پردازی استادش نظام، نظریه خود را در اعجاز قرآن کریم بیان کرد. جاحظ با پیروی از گفتمان سنتی اسلامی و شعر جاهلی اعجوبه‌های متنی قرآن کریم را به‌عنوان اصل اساسی، محور کار خود قرار می‌دهد و در بررسی‌های علمی خود سعی در شناخت اعجوبه‌های متنی قرآن کریم به‌عنوان وجوه زیبایی شناختی متن و نقد متن که در سنت اسلامی رایج بوده می‌نماید. پس از تلاش بی‌نتیجه متکلمین معتزلی نوبت به واضع علوم بلاغی یعنی عبد القاهر

جرجانی رسید تا با بازنگری اساسی در علم بلاغت و همچنین رهایی از پارادایم نظم‌القرآن جاحظ، تعریفی دقیق‌تر و علمی‌تر از چیستی اعجاز در نظم خاص قرآنی ارائه دهد. مهم‌ترین ویژگی جرجانی که او را از سایر نظریه‌پردازان بلاغی متمایز می‌کند، جدایی کامل او از اندیشه‌های کلامی رایج در آن روزگار است. وی با چنین رویکردی اعجاز را برخلاف معتزله در معنا شمرد و لفظ را در مرتبه بعدی قرار داد. ضمن اینکه فصاحت را هنر گوینده معرفی کرد نه ویژگی برتر زبان. تأثیر نظریه ادبی جرجانی در زمینه اعجاز قرآن به قدری بود که تا قرن‌ها پس از وی طرفداران نظریات اعجاز ادبی قرآن کریم نتوانستند به نظریه وی ایرادی وارد کنند بلکه تا جای ممکن در بسط و تکامل آن کوشیدند.

منابع و مأخذ

-قرآن کریم

۱. ابن اعثم الكوفي، أبو محمد أحمد، *الفتوح*؛ تحقيق علي شيري، بيروت: دارالأضواء، ۱۴۱۱ق.
۲. ابن حنبل، احمد، *المسند*؛ بيروت: دار صادر، بی تا.
۳. ابن طيفور، *بلاغات النساء*؛ قم: انتشارات بصیرتی، بی تا.
۴. ابن عبدربه، شهاب الدين ابو عمرو احمد بن محمد، *العقد الفريد*؛ بيروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۴ق.
۵. ابن قتيبه، عبدالله، *تأويل مختلف الحديث*؛ بيروت: المكتب الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۶. ابن قدامة، عبدالله، *المغنی*؛ بيروت: دار الكتاب العربي، بی تا.
۷. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*؛ چاپ دوم، بيروت: دارالمعرفه، بی تا.
۸. ابن هشام، *السيرة النبوية*؛ تحقيق: مصطفى سقا و...، چاپ دوم، قاهره: بی نا، ۱۹۵۵م.
۹. اشعری، علی بن اسماعیل، *الإبانه عن أصول الديانة*؛ قاهره: دار الانصار، ۱۳۹۷ق.
۱۰. _____، *اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع*؛ تصحيح غرابه حموده، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث، بی تا.
۱۱. _____، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*؛ تصحيح ريتير هلموت، چاپ دوم، فيسباين (آلمان): فرانز شتايز، ۱۹۸۰م.
۱۲. انصاری، محمد علی، *تاریخ تطور انگاره اعجاز قرآن*؛ تهران: انتشارات فاتح، ۱۳۹۸ش.
۱۳. انواری، محمد جواد، *اشعری، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی*؛ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۱۴. ایچی، میرسید شریف، *شرح المواقف*؛ تصحيح نعلانی، بدر الدین، افسست قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل، *الجامع الصحیح*؛ افسست چاپ استانبول: دارالفکره، ۱۴۰۱ق.
۱۶. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية*؛ بيروت: دار الآفاق الجديدة، ۱۹۷۷م.
۱۷. بنت الشاطی، عایشه عبدالرحمن، *اعجاز بیانی قرآن*؛ ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
۱۸. پاکتچی، احمد، *مدخل اشاعره در دائرة المعارف بزرگ اسلامی*؛ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۱۹. جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر، *الحيوان*؛ بيروت: دار الکتب العلمی، ۱۴۲۴ق.
۲۰. _____، *الرسائل الجاحظ*؛ تحقيق محمد هارون، عبدالسلام، قاهره: مكتبة الخانجي، ۱۹۶۴م.
۲۱. _____، *البيان والتبيين*؛ بيروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۴۲۳ق.
۲۲. جواد علی، *المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام*؛ بغداد: جامعه بغداد، ۱۴۱۳ق.

۲۳. جهانگیری، محسن، *مجموعه مقالات کلام اسلامی*؛ تهران: حکم، ۱۳۹۰ش.
۲۴. رضوی، سید ابوالفضل و بیگدلی، علی و واسعی، سید علیرضا، *فلسفه انتقادی تاریخ*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱ش.
۲۵. ریترز، جورج، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*؛ ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی، ۱۳۷۹ش.
۲۶. رکنی یزدی، محمد مهدی، *آشنایی با علوم قرآنی*؛ تهران: سمت، ۱۳۷۹ش.
۲۷. زرکشی، محمدبن بهادر (۱۴۱۰ق). *البرهان فی علوم القرآن*؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.
۲۸. زرکلی، خیرالدین بن محمود، *الأعلام*؛ بیروت: دار العلم للملایین، ۲۰۰۲م.
۲۹. سید قطب، *فی ظلال القرآن*؛ بیروت: دار الشروق، ۱۴۲۵ق.
۳۰. شافعی، محمدبن ادريس، *الأُم*؛ بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۳ق.
۳۱. _____، *الرسالة*؛ بیروت: مكتبة العلمية، بی تا.
۳۲. شریف مرتضی، *أمالی المرتضی*؛ قاهره: دار الفکر العربی، ۱۹۹۸م.
۳۳. _____، *رسائل الشریف المرتضی*؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۳۴. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، *الملل و النحل*؛ بی جا: مؤسسه الحلبي، بی تا.
۳۵. طبری، ابو جعفر محمدبن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۳۶. طوسی، محمدبن الحسن، *تهذیب الأحکام*؛ تحقیق خراسان، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۷. قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ مختصر الدول*؛ ترجمه دارانی، بهین، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ش.
۳۸. کریمی نیا، مرتضی، «ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»؛ مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره ۴۶، شماره ۱، صفحه ۱۱۳-۱۴۴، تابستان ۱۳۹۲ش.
۳۹. کواز، محمدکریم، *سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن*؛ ترجمه سیدی، سیدحسین تهران: سخن، ۱۳۸۶ش.
۴۰. کورانی، علی و عظیمی، سید محمود، *تدوین قرآن*؛ تهران: سروش، ۱۳۷۹ش.
۴۱. کوهن، تامس، *ساختار انقلاب‌های علمی*؛ ترجمه احمد آرام، تهران: سروش، ۱۳۶۹ش.
۴۲. مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحیح مسلم*؛ بیروت: دار الفکر، بی تا.
۴۳. معرفت، محمد هادی، *تلخیص التمهید*؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۸ق.
۴۴. مفید، محمدبن نعمان، *تصحیح اعتقادات الامامیه*؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
۴۵. _____، *اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات*؛ قم: المؤتمر العالمي للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۴۶. مقرئ، ابوالفضل، *احادیث فی ذم اهل الکلام و أهله*؛ ریاض: دار أطلس، ۱۴۱۷ق.
۴۷. مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*؛ ترجمه: احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.

۴۸. مؤدب، سید رضا، *اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت (ع) و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام؛ قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۹ ش.*

49. F.Glei.Reinhold, *Christian-Muslim relations a bibliographical history*, Volume 1 (600-900). Edited by David Thomas and Barbara Roggema. Leiden Boston: Brill. 2009.

50. George. Timothy, *Is the Father of Jesus the God of Muhammad? Understanding the differences between Christianity and Islam*. AER ed. Grand Rapids. Mich: Zondervan, 2009.

51. Ibid, *The Philosophy of The Kalam*. Cambridge Massachusetts. Harvard University Press, ۱۹۶۷ .

52. Martin. Richard, *Inimitability*, in: Encyclopaedia of the Quran volume two. Brill. Leiden-Boston, 1982.

53. 'Thomas, David, *Christians at the heart of Islamic rule*. Church life and scholarship in 'Abbasid Iraq, 2001.

54. Wolfson. Harry Austryn, *Foundation of Religious Philosophy In Judaism*. Christinity and Islam. Cambridge, 1997.