

DOI: [10.30512/KQ.2021.16770.3106](https://doi.org/10.30512/KQ.2021.16770.3106)

الگوواره‌های حاکم بر نظریات اعجاز قرآن تا قرن پنجم هجری*

مهدی گل بخشی منشادی^۱

غلامحسین اعرابی^۲

چکیده

هر نظریه‌پردازی علمی بدون شک متأثر از مسائل محیطی و پیرامونی علم یا همان الگوواره‌ها 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 الگوواره‌ای (پارادایمی) استفاده شده و یافته‌های آن حاکی از آن است که دو الگوواره تفسیری و فلسفه افلاطونی، زمینه‌ساز طرح نخستین نظریه جدی در باب اعجاز قرآن، یعنی نظریه نظام معتزلی شد. این در حالی است که الگوواره تفسیری در سطح متعادل‌تر آن، با کمک الگوواره‌های شعر جاهلی و پارادایم علم موسیقی به نظریه نظم القرآن جاحظ بدل شدند. در قرن چهارم و تغییر تقابل گفتمانی به مواجعات درون‌دینی، اشعری نظریه کلام نفسی را از طریق تقسیم کلام به دو جنبه دال و مدلول و تحت‌تأثیر و هدایت الگوواره‌های کلام مسیحی و فلسفه ارسطویی صادر کرد و همچنین، اندیشمندان شیعی قرن پنجم با تأثیرپذیری از الگوواره 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، الگوواره‌شناسی، معتزله، اشاعره.

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۱/۰۶/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۴ (مقاله پژوهشی)

۱. دکترای تفسیر تطبیقی، دانشگاه قم (نویسنده مسئول) / golbakhsh.manshadi@gmail.com

۲. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی / g.arabi@qom.ac.ir

**مقاله مستخرج از رساله دکتری است.

۱- طرح مسئله

چیستی اعجاز قرآن کریم و وجه اعجوبگی آن به عنوان وحی الهی، یکی از مسائل اصلی و پربسامد کلام اسلامی است که به ویژه، در قرن‌های سوم تا پنجم هجری بسیار مورد توجه متکلمان و دانشمندان اسلامی قرار گرفت. متکلمان معتزلی، اشعری و شیعه در طول این سه قرن به بحث‌های گوناگونی درباره چیستی وجه اعجاز قرآن کریم پرداخته‌اند. بحث‌ها و مناظراتی که به طور کلی و از لحاظ موضوع می‌توان آن‌ها را در دو دسته کلی اعجاز «درون‌متنی» و «برون‌متنی» قرار داد. اگرچه 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. از این رو، برای دستیابی به چنین تحلیلی، ابتدا باید از روش‌ها و نظریه‌های مؤثر در تحلیل تاریخی علم آگاهی بیابیم و آنگاه، با استفاده از این مبانی و به کار بستن آن در تاریخ نظریات اسلامی، زمینه فکری را که موجب بروز یک نظریه خاص در عرصه علم شده است، 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). به همین دلیل، با آنکه روایات متعددی از معارضه کسانی چون مسیلمه (م ۱۲ ق) و ابن مقفع (م ۱۴۲ ق) با قرآن و شکست ایشان طی قرن اول و دوم هجری در تاریخ نقل شده است (ابن‌هشام، ۱۹۵۵، ج ۲، ص ۵۷۷؛ جاحظ، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۲۸۰؛ ابن‌عبدربه، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۹۱؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱، 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، چهارچوب‌ها و الگوهایی هستند که تحت تأثیر عوامل جامعه‌شناختی و بسترهای گفتمانی، با ایجاد الگوهای در اندیشه پژوهشگر، روند تحقیقات و پاسخگویی به سؤالات را متمایل به مبانی معرفتی خاص خود قرار داده و با جهت‌دادن به قضاوت محقق، پیش‌داوری‌هایی را به او القاء می‌کنند (انصاری، ۱۳۹۸، ص ۲۰).

هدف از این پژوهش، یافتن پارادایم‌های حاکم بر اندیشه دانشمندان مسلمان در زمینه نظریات موجود در باب اعجاز قرآن در میانه قرون دوم تا پنجم هجری است. در این تحقیق از روش تحلیل تاریخی از مسیر تحلیل پارادایمی استفاده شده است.

سؤالات اصلی تحقیق این است که:

- ۱- چه امری اندیشمندان اسلامی را به نظریه‌پردازی درباره وجه اعجاز قرآن وا داشت؟
 - ۲- ایده حاکم بر تفکر اندیشمندان اسلامی در مسیر ارائه چنین نظریاتی چه بود؟
 - ۳- چه اموری موجبات پذیرش این نظریات را فراهم آورد؟
- که در ادامه بحث به پاسخ این سؤال‌ها خواهیم پرداخت.

۲- تاریخ علم و اندیشه

برای ارائه تبیینی دقیق و علمی در حوزه اعجاز قرآن کریم، به مثابه یکی از مسائل خاص و دامنه‌دار علم کلام اسلامی در فاصله قرن‌های دوم تا پنجم هجری، به دست دادن ابزارهایی دقیق و علمی از تاریخ علم و اندیشه می‌تواند کمک شایانی به پژوهش حاضر کند. به همین علت، 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 دادوستدهای علمی بین این پارادایم‌ها و نیز، شناسایی پارادایم‌های غالب و تحولات علمی، بیشترین کمک را به شناخت دقیق تفکراتی می‌کند که زمینه‌ساز بروز نظریات مختلف علمی شده است.

۳- پارادایم و پارادایم‌شناسی

پارادایم^۱ واژه‌ای است که از کلمه یونانی پارادیگما^۲ به معنای مثال و الگو گرفته شده است و از دو قسمت پارا و دیکنیمی تشکیل یافته است. این اصطلاح نخستین بار توسط فیزیکدان آمریکایی، تامس. اس. کوهن^۳ در کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» مورد استفاده قرار گرفت و سپس، وارد حیطه کار و تحقیقات جامعه‌شناسان شد و به یک سبک و ابزار سیستماتیک جهت مطالعات جامعه‌شناختی بدل شد. پارادایم را در اصطلاح می‌توان چارچوب‌ها و الگوهایی تعریف کرد که تحت‌تأثیر جامعه‌شناختی، الگوهای شناختی و بسترهای گفتمانی، بر اندیشه و قواعد تفکر دانشمندان و عالمان تأثیر می‌گذارد و به صورت یک امر ناخودآگاه، داورها را در مورد یک امر خاص، در مسیر الگویی قرار می‌دهد که خود

1. Paradigm

2. Παράδειγμα

3. Thomas S. Kuhn

تعیین کرده است (کوهن، ۱۳۶۹، ص ۳۷). این قواعد و الگوهای اندیشه، پس از تولیدشدن در یک برهه از زمان، در دوره‌های بعدی، تحت عنوان پیش‌فرض‌هایی، اندیشه دانشمندان بعدی را متأثر می‌کند و تا زمانی 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 می‌کنند و پارادایم جدیدی را شکل می‌دهند.

بنابر تعریفی که از پارادایم گذشت، می‌توان گفت، علوم در خلأ به وجود نیامده‌اند، بلکه همواره تحت تأثیر جامعه و پارادایم‌هایی هستند که اندیشه دانشمندان را تحت‌تأثیر خود قرار می‌دهند. در واقع، این شرایط اجتماعی است که اندیشه عالم را نظم می‌بخشد و به سمتی سوق می‌دهد که فرد پژوهشگر، در راستای خواسته و نیاز آن شرایط، گام برداشته است 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 ارائه‌شده در باب وجه اعجاز قرآن کریم، مجموعه گزاره‌هایی هستند بیانگر تلاش‌های دانشمندانی که تحت‌تأثیر پارادایم‌هایی خاص، کوشش کرده‌اند تا به تبیین علمی و ملموس رابطه بین متن قرآنی و خصلت معجزبودن آن بپردازند. از این‌رو، 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 مسأله پژوهش، لازم است با در نظرگرفتن نظریات ارائه‌شده 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 موردبحث 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 درباره اعجاز و همانندناپذیری قرآن کریم مطرح شده‌اند، دیدگاه‌هایی هستند که وجه ناهمانندی متن قرآنی را در امری و رای متن ملفوظ لحاظ کرده و هرچند امروزه چندان در محافل علمی، به عنوان نظریه‌های شاخص مطرح نیستند (معرفت، ۱۴۲۸، ج ۲، صص ۷۵-۱۰۰)؛ ولی در دوران‌هایی نظریه غالب بوده و از سوی علمای بزرگ و دانشمندان جامعه اسلامی مطرح شده‌اند.

۴- شکل‌گیری دو پارادایم اثباتی^۱ و تفسیری

در بخش تعریف پارادایم درباره معرفت علمی گفته شد که هر معرفت علمی را می‌توان به مثابه 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، داستان گذشتگان 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 علمی قرآن را مطرح نموده و این متن را مرجع یگانه و معیار معرفی می‌کند و گزاره‌هایی نظیر ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (نحل: ۸۹/۱۶)، ﴿مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (انعام: ۳۸/۶) و ﴿وَلَا رَيْبَ وَلَا يَأْسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (انعام: ۵۹/۶) این پارادایم را تقویت می‌نماید که «هرچه را که از علم ماکان و مایکون وجود دارد، می‌توان در قرآن یافت» (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۴، ص ۲۱) و به همین جهت، 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، به منزله 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 بلامنزاع متن قرآنی را پذیرفته بود، برای تثبیت ایده خویش، در سایه پارادایم غالب - یعنی پارادایم مرجعیت علمی قرآن کریم - حرکت می‌نمود و به همین دلیل، اعتبار خود را در ذیل و طول مرجعیت قرآن یاد کرده و گزاره‌هایی از متن قرآنی، شاهدی 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؛ به این علت که پیشروی گفتمان رقیب، چالش‌هایی ایجاد کرده بود که گفتمان غالب قادر به پاسخگویی آن نبود. برای مثال، گفتمان رقیب، مرجعیت علمی متن قرآنی را در

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 نزدیک 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 غلبه گفتمان قرآنی بودند و بر لزوم استفاده از دیگر منابع برای خوانش متن قرآنی تأکید می‌نمودند. به همین دلیل، پارادایم‌های مربوط به خوانش متون را در باب متن قرآنی اعمال می‌کردند. به عنوان مثال، در دوره قبل از اسلام، عرب‌ها متن ادبی را منحصر در شعر می‌دانستند و 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، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۹۳؛ ابن قدامة، بی تا، ج ۲، ص ۴۴؛ همچنین نک: شافعی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۱۵۵ و بخاری، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۱۳۷).

عرصه علوم طبیعی مورد سؤال قرار داده و رخنه‌ای معرفتی را در عرصه علوم پزشکی و کشاورزی می‌پوئید که از نظر آن‌ها متن قرآنی، معرفت چندانی راجع به آن فراهم نمی‌آورد و روایات پیامبر (ص) نیز ناکافی می‌نمود. به علاوه، 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 روی‌آوری به دیگر منابع را در عرصه امور علمی ترویج و تأکید کرد و اندک‌اندک توانست گفتمان غالب را با چالش روبه‌رو کرده و حکام عباسی را به ترجمه برخی متون طبی وادار 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 گنجانیدن پارادایم گفتمان رقیب در درون خود، به حیات خویش ادامه دهد و از این رو، وقتی در عصر عباسی نهضت ترجمه روی داد، گفتمان مرجعیت انحصاری، محدودده پارادایمی خویش را توسعه داده و اعتبار علمی دیگر متون علمی را می‌پذیرد و این منابع را مواهبی الهی معرفی می‌کند و بدین نحو، با تکیه بر سیطره گفتمان الهی‌بودن گزاره‌های متن قرآنی، همچنان خود را همچون منبعی بلامنزاع تثبیت می‌نماید (برای نمونه، ر.ک: شافعی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۷).

تقابل گفتمانی یادشده، 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 حیطه اعتبار دیگر منابع در برابر متن قرآنی بود (راوندی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۸۶؛ مونتگمری، ۱۳۸۹، ص ۵۹؛ فاضل، ۱۳۶۲، ص ۱۴) که دو پارادایم عمده آن را می‌توان در ذیل دو پارادایم «اثباتی» و «تفسیری» دسته‌بندی کرد که در ادامه، توضیح این دو اصطلاح خواهد آمد.

گفتمان اعتبار مرجعیت علمی دیگر منابع، بر اعتبار مراجعی نظیر عقل صحّه می‌گذاشت و هم‌زمان با ترجمه متون فلسفه یونانی و آباء کلیسا، بر لزوم یقینی‌بودن 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. به دیگر سخن، این پارادایم به طرح سؤال از چگونگی ابتناء ایده‌های اسلامی در عرصه‌های مختلف بر مواد یقینی پرداخته و جهت‌گیری و راهکار حل مسائل را ارائه داده و زمینه را برای تحلیل فلسفی آن‌ها ایجاد کرد. لزوم علم‌آور بودن این گزاره‌ها، تبدیل به یک پارادایم گشت و سؤالاتی را پُرسامد نمود؛ سؤالاتی نظیر اینکه آیا دیدگاه‌های رایج در بافت اسلامی

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

مبتنی بر مواد یقینی است یا خیر؟ آیا گزاره‌های رایج در متون اسلامی یقین‌آور هستند؟ آیا در مسائل مربوط به شناخت، تنها گزاره‌های متون اسلامی اند که افاده علم می‌کنند یا دیگر منابع نیز راه‌گشا هستند؟ پارادایم جدید یادشده که حاصل گنجاندن گفتمان «اعتبار مرجعیت علمی دیگر منابع» در گفتمان 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 مبنا و محور این متون بوده^۱ 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 یادشده 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 منزله 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 موردنیاز برای شناخت عالم هستی نپرداخته یا امکان دسترسی به همگی گزاره‌های آن‌ها در مسیر این شناخت وجود نداشته است. بنابراین، دیگر منابع نظیر عقل در کنار این متون معتبر و لازم بوده و اصل در فهم معنای این متون، معنای متناسب با دیگر منابع شناخت نظیر عقل بوده؛ زیرا عقل به مثابه یک منبع شناختی در عرض متون اسلامی محسوب می‌شد. مبنای معرفت‌شناسی در پارادایم اثباتی و تفسیری، رویکرد هر یک از این دو پارادایم را راهبری می‌کرد. به همین دلیل، بسته به نوع نگاه پارادایمی و فلسفی هر یک از گروه‌ها، مبنای، منابع و رویکرد دانشمندان برای حل مسائل علمی متفاوت می‌شد.

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

۲. چنانکه شافعی از مالک نقل می‌کند که «غیرممکن است که پیامبر به امتش احکام طهارت را آموخته باشد، ولی توحید را نیاموخته باشد» (نک: مقری، ۱۴۱۷، 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.

۴-۱- تحول پارادایمی در جامعه اسلامی

با بیانی که گذشت روشن گردید که اختلاف در مبانی 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 به عنوان 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، هر کدام 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 حیانی 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 مرجع علم و دانایی معرفی می‌کرد و بر این 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 نو مسلمانان بود (رکنی، ۱۳۷۹، ص ۳۷). قرآن کریم از این طریق، گفتمان قدرتمند خود را ایجاد کرد 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 اشعار شاعران پیش از اسلام بود.

۴-۲-۱- مرجعیت کاهنان پیش از اسلام

به طور 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، ۱۳۷۶، ص ۲۸۶). کاهنان و متون کهنه پیش از اسلام را باید دارای نقشی جدی در شکل‌گیری برخی 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 یهودی و راهبان مسیحی اعتبار و جایگاه ویژه‌ای قائل بودند. آن‌ها برای پیشگویی حوادث آینده به این گروه‌ها مراجعه می‌کردند

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

(جواد علی، ۱۴۱۳، ج ۱۲، ص ۳۴۰؛ کورانی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱)، از این روی، برخی برآنند 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. بنابراین، برخی اعراب بی‌اطلاع مکه برای نخستین بار، پیامبر اکرم (ص) را شاعر یا 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، ۱۴۱۲، ج ۱۹، ص ۷۸ و ج ۲۹، ص ۴۲؛ سیدقطب، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۲۴۵؛ مؤدب، ۱۳۷۹، 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 توانست ضمن درهم‌شکستن بازار کاهنان و احبار و پیشگویان مختلف، آیات وحیانی را مرجع تمامی علوم مورد نیاز معرفی کند. در قرآن کریم به طور ضمنی و در برخی آیات به طور صریح، به این مسأله اشاره شده است. قرآن کریم چنین استدلال می‌کند که ﴿وَ عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (انعام: ۵۹/۶)، همچنین برخی از آیات قرآن کریم به صراحت این موضوع مهم را به مسلمانان گوشزد می‌کند که قرآن کریم حاوی و بردارنده 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 پایان‌دادن 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. فارغ از این بحث‌ها و مجادلاتی که به جهان اسلام راه یافت، اندیشه مسلمانان و دانشمندان مسلمان تحت تأثیر مسأله 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، تحت‌تأثیر آموزه‌ها و اندیشه‌های فلسفه نوافلاطونی و فرهنگ هلنی قرار داشته به طوری که برخی از مسائل اصلی آن، به شدت تحت تأثیر اندیشه فلسفی طرح‌ریزی شده بود. از این‌رو، جریان کلامی معتزله، به عنوان نخستین جریان کلامی عقل‌گرا در اسلام، در بطن این دو جریان مهم تاریخی، عمده مسائل کلامی خود را پایه‌گذاری کرد (برای دیدن شرح حال معتزله و شرح این مطلب، نک: ابن ندیم، بی‌تا، ص ۲۱۱؛ زرکلی، ۲۰۰۲، ج ۵، ص ۷۴).

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 یا اندیشه‌هایی در تناظر با مسأله کلام الهی و کتاب آسمانی صورت گرفته بود که واکنش علمی و تقابل کلامی علمای اسلامی را اقتضاء می‌کرد؟ اهم مسائل کلامی شکل‌گرفته 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 (ThomasDavid, 2001, pp.230-231).

یقیناً اندیشه‌هایی را که به نوعی به کلام الهی و یا کتاب مقدس مربوط شود، باید در میان مسیحیان و یهودیانی جستجو کرد که خود با الهام‌گرفتن از پارادایم‌های فلسفه یونانی پیش از این، تعبیر و تفسیر 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. مطرح‌کردن 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 «قدیم‌بودن لوگوس»^۱ در میان مسیحیان داشت.^۲ در واقع، اهل سنت که جانبداران ازلی‌بودن 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 (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۳۵۷).

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

به عنوان نمونه‌ای از حضور مسیحیان در جامعه اسلامی می‌توان به تیموتی اول^۳ یکی از اسقف‌های کارآزموده و تعلیم‌دیده مسیحی اشاره کرد. وی ضمن آموزش عالی آباء کلیسا، فلسفه ارسطویی را در یکی از صومعه‌های مسیحی شهر شوش دریافت کرده بود (Thomas David, 2001, p. 515). مثلاً، وی در گفتگویی خود با خلیفه عباسی، المهدی بالله (حکومت: ۱۵۸-۱۶۹ق) به وی گفت: «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, v.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 متکلمان اسلامی بوده است (F.Glei.Reinhold, 2009, v.1, p.519). همان طور که قابل پیش‌بینی هم هست، اصلی‌ترین و بزرگترین مشکل مسلمین با مسیحیان، عقاید کفرآمیز آن‌ها دربار پسر داربودن خداوند بود. مسلمین و بویژه در این دوره خلفای عباسی در مناظراتشان با تیموتی، بار دیگر این ایراد را به مسیحیان وارد می‌کردند (Georg Timothy, 2009, p. 56). هرچند به نظر این دسته از متکلمان مسیحی انتقاداتی وارد است؛ اما برخی از بحث‌های تاریخی این دسته، ناظر به همان اختلافاتی است که بین اهل حدیث با معتزله وجود داشت (نک: کریمی‌نیا، ۱۳۹۲، صص ۱۲۳-۱۲۹).

1. Logos.

۲. لازم به ذکر است که قدیم‌بودن 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. به علاوه، وی در کتاب «فلسفه علم کلام» معتقد است، بسیاری از 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).

3. Timothy I

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 نظرگرفتن جنبه کلامی مسأله 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 از فلسفه یونانی و کلام مسیحی بود. در واقع، متکلمان مسیحی پیش از این، با فلسفه یونان خصوصاً 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 به شدت 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 مسأله قرار دارد که اعجاز قرآن امری در ورای متن ملفوظ ظاهری است. این نظریه به طور 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 اعجاب‌گویی آن را در نظم خاص آیات قرآنی توصیف می‌کند. برای مثال 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 سيار 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 و 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)، دیصانیه و بیش 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 آبابی 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 قرار داده و روشی را که برای پاسخ پیشنهاد می‌داد، موجب شد تقاضا برای آگاهی از منابع فلسفی متکلمان مسیحی فزونی یابد. به دنبال 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 است، چنین برمی‌آید که نامبرده حیطه اعتبار عقل را موسع دانسته و در اتخاذ رویکرد علمی، بینشی آگاهانه را جستجو می‌کرده است 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 است؛ بلکه سعی کرده خوانشی اسلامی از این علوم ارائه کند. وی در مواردی چند، با فلسفه یونانی مخالفت کرده است (جاحظ، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۲۸)؛ ولی همواره متهم به اخذ دیدگاه‌هایش از فلاسفه بوده است (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۱؛ ایچی، ۱۳۲۵، ج ۳، ص ۶۶۱).

اشعری به نقل از ابن‌راوندی مسأله‌ای را به نظام نسبت می‌دهد که جالب توجه است. وی می‌گوید: «گروهی - که به گمان من، نظام یکی از آن‌ها باشد - معتقدند که کلام الهی، کلامی در هواس 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، ۱۹۸۰، ص ۶۰۴). پس نظام به این مسأله عقیده دارد که زبان قرآن ملفوظ 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 هواس حال آنکه آنچه نزد ماست و ما می‌خوانیم، دارای حقیقت کلام الهی نیست (اشعری، ۱۹۸۰، 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 می

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

پذیرد و حتی همانند ایشان معتقد است که این کلام می‌تواند لباس زبان‌های مختلف را به تن کند و در آن واحد در چند مکان حضور یابد (اشعری، ۱۹۸۰، 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 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 می‌دهند، نه اینکه آن صوت مسموع را انتقال دهند و در نتیجه، پیامبر اسلام (ص) 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 آنگونه که برای پیامبر شنیدنی بوده، می‌شنود (اشعری، ۱۹۸۰، ص ۱۹۱).

بنابراین، نظام برگرفته از پارادایم تفسیری و در ارتباط با پارادایم اثباتی و پارادایم فلسفه یونانی و آبی کلیسا، نظریه‌ای درباره‌ی ماهیت کلام الهی و متن قرآنی ارائه کرده است. حاصل کار پارادایم فوق در نظریه نظام در وهله نخست این بود که او وجود هرگونه مزیت و برتری را از کلام زمینی وحی نفی می‌کند و آن را عاری از هرگونه وجه خارق‌العاده بودن می‌پندارد. وی حتی به تبع این پارادایم، وحی را حقیقتی می‌داند که می‌تواند لباس هر زبانی را به تن کند. به همین دلیل، اندیشه وجود اعجاز بلاغی برای نظام، ماهیتاً نمی‌تواند در متن قرآنی وجود داشته باشد. بنابراین، او در بیان دلیل برتری متن قرآنی که تحدی بدان صورت گرفته است، تصرفات خداوند را وجودی ازلی همیشه همراه با متن مورد تأکید قرار می‌دهد و از این رو، نظریه صرفه را در وجه اعجاز قرآن ارائه می‌دهد (نک: اشعری، ۱۹۸۰، ص ۱۹۱).

۵-۲- پارادایم‌های جهان تشیع در قرن پنجم

از میان متکلمان شیعه در قرن پنجم شیخ مفید، سید مرتضی و نیز، 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 می‌شد؛ هرچند آن‌ها توانایی این را داشتند. خداوند این ناتوانی اعراب را از آوردن مانند قرآن، دلیلی بر صدق نبوت آن حضرت قرار داده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۳).

سید مرتضی در کتاب «الذخیره» 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، از آنان سلب می‌کند (شریف مرتضی، ۱۴۱۱، ص ۱۷۸).

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

همانگونه که در مباحث قبل بیان شد، پارادایم‌های عمده آن دوران را دو پارادایم اثباتی و تفسیری تشکیل می‌دادند که تفاوت اساسی آن‌ها در میزان اعتباربخشی به حوزه عقلانیت در عرصه علم بود. گرچه

پارادایم تفسیری نزد شخصیت‌هایی همچون نظام به شکل افراطی آن دنبال می‌شد و اعتقاداتی نظیر انکار اخبار متواتر را در پی داشت (بغدادی، ۱۹۷۷، ص ۱۲۹)؛ اما در دوره‌های بعد، این پارادایم با اعتدال‌گرایی افرادی مانند جاحظ و همچنین، ابوالحسن اشعری پیگیری شد. هرچند پس از افول اعتزال و روی کار آمدن اشاعره، به ظاهر از عقل‌گرایی اعتزالی خبری نبود؛ اما در واقع، این پارادایم تفسیری بود که در دو جبهه به کار خود ادامه می‌داد؛ نخست، در بین اشاعره پس از ابوالحسن اشعری که مجدداً به سنت‌های عقل‌گرایی 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 مسأله 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 (مکدرموت، ۱۳۷۲، صص ۷-۸). متکلمان شیعی که در قرن پنجم هجری حضوری فعال و پر رنگ 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، ۱۴۰۷، 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 (مکدرموت، ۱۳۷۲، ص ۶).

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 رو، روندی متفاوت با روند حاکم بر جریان اعتزال قرن پنجم اتخاذ کردند. به این معنا که در تقابل با جریان ظاهرگرایی شیعه در مکتب قم و همچنین، مکاتب غلات شیعه، به احیای لایه‌ای از پارادایم تفسیری پرداختند که پیش تر از این، نزد نظام معتزلی شاهد آن بودیم^۱. این بازگشت را بیشتر در افکار و آراء سید مرتضی می‌توان شاهد بود؛ زیرا وی نزدیکی بیشتری با آراء اعتزالی داشت و احیای این سنت عقلانی را بیش از شیخ مفید برای جهان تشیع لازم می‌دانست. این دو متکلم شیعی با احیای پارادایم تفسیری به عقاید متفاوتی دست یافتند که جهان علمی تشیع اقتضای 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.

۱. از جمله مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عقایدی که با توجه به پارادایم تفسیری نمود پیدا کرد، مسأله عدم اعتبار و حجیت خبر واحد نزد این دو عالم شیعی است (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۴، صص ۴۴-۴۵؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵، صص ۲۰۳ و ۵۱۷ و ۱۹۹۸، صص ۳۴۹-۳۵۱). شیخ مفید و سید مرتضی با تأثیرپذیری از پارادایم تفسیری اعتزالی به تعریفی متفاوت از چیستی علم دست یافتند که همین امر زمینه اختلاف ایشان با محدثان مکتب قم و همچنین، شخصیتی مانند شیخ طوسی را فراهم آورد.

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 بهره جسته است. برای مثال در کتاب کلامی «اللمع» از طریق برهان‌های رایج فلسفی به اثبات وجود خدا می‌پردازد. وی برای استدلال بر وجود ذات الهی، با برهان انتقان صنع تلاش می‌کند تا ثابت کند که جهان حادث است و از آنجا که هر حادثی نیازمند 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. از این رو، 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 برون‌متنی قرآن کریم، مبانی متفاوت از نظام داشت. وی برای کلام دو جنبه وجودی قائل شده و در تبیینی افلاطونی - برخلاف نظام - برای این دو کلام رابطه دال و مدلول تعریف کرده است. او متأثر از ایده مُثل، 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 و حیانی تنها نمود و رونوشتی از آن به حساب می‌آید. بر این اساس، 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 است؛ یعنی همان کلام قدیمی که هیچ‌گاه از او جدا نشده و به ما نازل نگشته و ما هرگز آن را نشنیده‌ایم (اشعری، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۰). به علاوه، 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 اعجوبگی 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 به طوری که طرفداران اعجاز درون‌متنی قرآن، تنها وجه همت خود را در بسط و تکامل آن مصروف کردند تا آنکه در قرن پنجم هجری،

عبدالقاهر 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 منتقدان به عقاید کلام مسیحی و یهودی شباهت بیشتری داشت تا عقاید اسلامی و منتقدان 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 اعتدال محور پارادایم تفسیری، حیطه مبانی عقلانی را در علم کافی ندانسته و تبعیت از سنن اسلامی را در این زمینه شرط می‌داند. از این رو، 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 را دارا هستند (جاحظ، ۱۹۶۴، ج ۳، ص ۲۲۹).

رویکرد اعتدال محور 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 جستجو کرد؛ اما نمی‌توان جاحظ را کاملاً متأثر از پارادایم اثباتی قلمداد کرد، زیرا وی به تبعیت از دیگر معتزله، حیطه 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. به همین علت، 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، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۰۴). وی در نظریه نظم خود کوشیده است، 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 و او را با القاب و صفاتی همچون امام در نحو و ادب، شیخ زبان عربی، مؤسس علم معانی و بیان، علامه و دارای تألیفات سودمند دانسته‌اند. (ذهبی، ۱۴۰۶، ج ۱۸، ص ۴۳۲). 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 نظریه پردازانی همچون جاحظ، رمانی، باقلانی و عبدالجبار 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 می کردند 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 می دیدند 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 نمی تواند به درکش نائل شود؛ بلکه تنها کسی که شعر عرب را بشناسد، می تواند به درستی آن را درک کند (جرجانی، بی تا، ص ۴۲). وی در تداوم این سنت و با بازنگری در روایات و اشعار جاهلی، شیوه نابغه ذیبانی را به عنوان متمم و مکمل ایده نظم القرآن مورد استفاده قرار می دهد (ابن طیفور، بی تا، ص ۱۸۴).

تا اینجا مشخص شد که جرجانی، جاحظ و همچنین، اکثر بلاغیون معتزلی و غیر معتزلی در پیروی از گفتمان سنت شعر جاهلی اتفاق نظر دارند و پارادایم کلی اعجاز درون متنی قرآن کریم را با توجه به گفتمان شعر جاهلی و پارادایم های سلف می پذیرند و برای دریافتن چستی بلاغت به این سنن مراجعه می کنند. این پارادایمی است که جاحظ و جرجانی در آن اتفاق نظر دارند. ایشان اعجاز آمیز بودن متن قرآنی را یک عنصر جدانشدنی از گفتمان سنت شعر جاهلی پذیرفته اند. به همین سبب، در بررسی های 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، بی تا، ص ۴۲).

نتایج تحقیق

اعجاز قرآن کریم از قرن سوم مورد اهتمام جدی دانشمندان معتزلی قرار گرفت. رویارویی این اندیشمندان با پرسشگری ادیان و فرقه های تازه وارد به سرزمین های اسلامی، یکی از دلایل و انگیزه های ورود به بحث اعجاز قرآن کریم، به منزله سند اثبات کننده حقانیت نبوت پیامبر اسلام (ص) بود. آنچه زمینه ساز 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، شکل گیری دو پارادایم اثباتی و تفسیری بود. این تقسیم بندی حاصل تغییرات گفتمانی به وجود آمده در مورد مرجعیت علمی قرآن کریم بود که در ذیل آن، گروهی بر سنت های اسلامی به عنوان تنها مرجع معتبر علم آور پای می فشردند و گروه دیگر، عقل را مرجعی معتبر در علم تلقی می کردند. گروه نخست به پارادایم اثباتی و گروه دوم به پارادایم تفسیری نام بردار گشتند.

نظام معتزلی، نماینده پارادایم تفسیری، با توسعه ای که برای حیطه عقل در علوم قائل بود، به تحقیق درباره مسأله کلام الله روی آورد. با توجه به روی آوری وی به علوم فلسفی یونانی، به مثابه مهم ترین عنصر تفکر عقلانی، تفسیری که وی از کلام الله و وجه اعجاز آن ارائه می دهد، بر مبانی فلسفه افلاطونی قرار گرفت.

از دیگر نظریه‌پردازانی که به اعجاز برون‌متنی قرآن کریم معتقد شد، اشعری است. وی با تأثیر پذیری 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، کلام الله 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 همچون اصل اساسی، محور کار خود قرار می‌دهد و در بررسی‌های علمی خود سعی در شناخت اعجوبه‌های متنی قرآن کریم، به عنوان وجوه زیبایی شناختی متن و نقد متن که در سنت اسلامی رایج بوده می‌نماید. پس از تلاش بی‌نتیجه متکلمان معتزلی، نوبت به واضع علوم بلاغی، یعنی عبدالقاهر 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 و نه ویژگی برتر زبان معرفی کرد. 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 کوفی، احمد (۱۴۱۱). *الفتوح*. به کوشش علی شیری، بیروت: دارالأضواء.
۲. ابن حنبل، احمد (بی تا). *المسند*. بیروت: دار صادر.
۳. ابن طیفور، أبو الفضل أحمد بن أبي طاهر (بی تا). *بلاغات النساء*. قم: انتشارات بصیرتی.
۴. ابن عبد ربه، احمد بن محمد (۱۴۱۴). *العقد الفريد*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. ابن قتیبه، عبد الله (۱۴۱۹). *تأویل مختلف الحديث*. بیروت: المکتب الاسلامی.
۶. ابن قدامة، عبد الله (بی تا). *المغنی*. بیروت: دار الکتب العربی.
۷. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی تا). *الفهرست*. ج ۲، بیروت: دارالمعرفة.
۸. ابن هشام، عبدالملک (۱۹۵۵). *السيرة النبوية*. به کوشش مصطفی سقا و همکاران، ج ۲، قاهره: بی نا.
۹. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۳۹۷). *الإبانة عن أصول الديانة*. قاهره: دار الانصار.
۱۰. _____ (بی تا). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*. به کوشش غرابه حمودة، قاهره: المکتبة الازهریة للتراث.
۱۱. _____ (۱۹۸۰). *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*. به کوشش ریتر هلموت، ج ۲، فیسباين (آلمان): فرانز شتايز.
۱۲. انصاری، محمد علی (۱۳۹۸). *تاریخ تطور انگاره اعجاز قرآن*. تهران: انتشارات فاتح.
۱۳. انواری، محمدجواد (۱۳۷۹). *اشعری، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۴. ایچی، میرسیدشريف (۱۳۲۵). *شرح المواقف*. به کوشش بدرالدین نعسانی، قم: الشریف الرضی.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱). *الجامع الصحیح*. استانبول: دار الفکره.
۱۶. بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر (۱۹۷۷). *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية*. بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
۱۷. بنت الشاطی، عایشه عبد الرحمن (۱۳۷۶). *اعجاز بیانی قرآن*. ترجمه: حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. پاکتچی، احمد (۱۳۸۶). *مدخل اشاعره در دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۹. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۴۲۴). *الحيوان*. بیروت: دار الکتب العلمی.
۲۰. _____ (۱۳۹۴). *الرسائل للجاحظ*. به کوشش محمد هارون عبدالسلام، قاهره: مکتبة الخانجی.
۲۱. _____ (۱۴۲۳). *البيان و التبیین*. بیروت: دار و مکتبة الهلال.
۲۲. جواد علی (۱۴۱۳). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*. بغداد: جامعة بغداد.
۲۳. جهانگیری، محسن (۱۳۹۰). *مجموعه مقالات کلام اسلامی*. تهران: حکم.
۲۴. رضوی، سیدابوالفضل؛ بیگدلی، علی؛ واسعی، سیدعلیرضا (۱۳۹۱). *فلسفه انتقادی تاریخ*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۵. ریترز، جورج (۱۳۷۹). *نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر*. ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: علمی.
۲۶. رکنی یزدی، محمد مهدی (۱۳۷۹). *آشنایی با علوم قرآنی*. تهران: سمت.
۲۷. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰). *البرهان فی علوم القرآن*. بیروت: دار المعرفة.

۲۸. زرکلی، خیر الدین بن محمود (۲۰۰۲). *الأعلام*. بیروت: دار العلم للملایین.
۲۹. سید قطب شاذلی (۱۴۲۵). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشرق.
۳۰. شافعی، محمد بن ادیس (۱۴۰۳). *الأم*. بیروت: دار الفکر.
۳۱. _____ (بی تا). *الرسالة*. بیروت: مكتبة العلمية.
۳۲. شریف مرتضی، علی بن حسین بن موسی (۱۹۹۸). *أمالی المرتضی*. قاهره: دار الفکر العربی.
۳۳. _____ (۱۴۰۵). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دار القرآن الکریم.
۳۴. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (بی تا). *الملل و النحل*. بی جا: مؤسسه الحلبی.
۳۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). *تهذیب الأحکام*. به کوشش حسن خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۷. قفطی، علی بن یوسف (۱۳۷۱). *تاریخ مختصر الدول*. ترجمه: بهین دارانی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۸. کریمی نیا، مرتضی (۱۳۹۲). «ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»؛ *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، شماره ۱.
۳۹. کوان، محمدکریم (۱۳۸۶). *سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن*. ترجمه: سیدحسین سیدی، تهران: سخن.
۴۰. کورانی، علی؛ عظیمی، سیدمحمود (۱۳۷۹). *تدوین قرآن*. تهران: سروش.
۴۱. کوهن، تامس (۱۳۶۹). *ساختار انقلاب‌های علمی*. ترجمه: احمد آرام، تهران: سروش.
۴۲. مسلم بن حجاج نیشابوری (بی تا). *صحیح مسلم*. بیروت: دار الفکر.
۴۳. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۸). *تلخیص التمهید*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۴. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴). *تصحیح اعتقادات الامامیة*. قم: کنگره شیخ مفید.
۴۵. _____ (۱۴۱۳). *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۴۶. مقرئ، ابوالفضل (۱۴۱۷). *احادیث فی ذم اهل الکلام و أهله*. ریاض: دار أطلس.
۴۷. مکدموت، مارتین (۱۳۷۲). *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*. ترجمه: احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
۴۸. مؤدب، سیدرضا (۱۳۷۹). *اعجاز القرآن در نظر اهل بیت عصمت (ع) و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام*. قم: احسن الحدیث.
49. F.Glei.Reinhold (2009). *Christian-Muslim relations a bibliographical history*. Volume 1 (600-900). Edited by David Thomas and Barbara Roggema. Leiden Boston: Brill.
50. George. Timothy (2009). *Is the Father of Jesus the God of Muhammad? Understanding the differences between Christianity and Islam*. AER ed. Grand Rapids. Mich: Zondervan.
51. _____ (1967). *The Philosophy of The Kalam*. Cambridge Massachusetts. Harvard University Press.
52. Martin. Richard (1982). Inimitability. in: *Encyclopaedia of the Quran*, volume two. Brill. Leiden-Boston.

53. Thomas, David (2001). *Christians at the heart of Islamic rule*. Church life and scholarship in 'Abbasid Iraq. Leiden Boston: Brill.
54. Wolfson. Harry Austryn (1997). *Foundation of Religious Philosophy In Judaism, Christinity and Islam*. Cambridge.