



The Paradigm governing *Ash'ari's* Thought regarding the Inimitability of the Quran

Mohammad Ali Ansari, Masters graduate, Shahid Bahonar University of Kerman

Dr. Morteza Arab



(Corresponding author), Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman. Email: morteza.arab@uk.ac.ir

Dr. Abbas Heydari Behnooeih, Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman

Abstract

One of the issues of the Islamic Kalām (scholastic theology) is the investigation of the nature and essence of the divine word. Concerning this subject, since the second century AH, several views have been proposed by Muslim theologians. One of these theories was put forward by those theologians who followed the model of Platonic philosophy and the view on the world of Ideas and consequently considered ideal aspects outside of the material world for the divine word. Ultimately, after the *Mu'tazilites'* theorizations, this philosophical explanation was confirmed by *Abu al-Hasan al-'Ash'ari* in the fourth century; so, in the sub-category of the issue of the divine word, namely inimitability, it turned into the theory of *Kalām Nafsī*. According to the principles of the history of science and thought, and based on *Thomas Cohen's* method, this study tries to investigate, historically, the grounds of the formation, as well as the evolution of *Kalām Nafsī* as a philosophical thought. The results show that after getting acquainted with the patterns of Platonic thought, the *Mu'tazilite* theologians used them and therefore, philosophically explained the ideal existence of the Holy Qur'an. Finally, *Abul-Hasan 'Ash'ari* used the religious readings of Platonic philosophy in a particular paradigm, and in the paradigmatic opposition between the traditionists and the theologians, achieved the theory of the *Kalām Nafsī* in the inimitability of the Holy Qur'an.

Keywords: Divine word, Inimitability of the Quran, Ash'arites, Kalām Nafsī, Platonic examples



سال ۵۴ - شماره ۲ - شماره پیاپی ۱۰۹ - پاییز و زمستان ۱۴۰۱، ص ۷۲ - ۵۵	HomePage: https://jquran.um.ac.ir/
شاپا چاپی ۲۰۰۸-۹۱۲۰	شاپا الکترونیکی ۲۵۳۸-۴۱۹۸
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۰۸/۰۳
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۵
	DOI: https://doi.org/10.22067/jquran.2021.69961.1094

پارادایم حاکم بر اندیشه اشعری در مؤلفه اعجاز

محمدعلی انصاری

دانش آموخته کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

دکتر مرتضی عرب (نویسنده مسئول)

استادیار دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

Email: morteza.arab@uk.ac.ir

دکتر عباس حیدری بهنویه

استادیار دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان، ایران

چکیده

یکی از مسائل دانش کلام اسلامی بررسی ماهیت و چیستی کلام الهی است و راجع به این مقوله از قرن دوم هجری نظریاتی توسط متکلمان اسلامی شکل گرفته است. یکی از نظریات مطرح در این حوزه را متکلمانی مطرح کردند که با الگوگیری از فلسفه افلاطونی و ایده عالم مثال، برای کلام الهی جنبه‌ای مثالی و خارج از عالم ماده در نظر گرفته‌اند. این تبیین فلسفی پس از نظریه پردازی‌هایی که معتزله از آن ارائه دادند در نهایت در قرن چهارم توسط ابوالحسن اشعری تأیید و در مقوله فرعی بحث کلام الهی؛ یعنی اعجاز، به نظریه کلام نفسی بدل شد.

این جستار بر طبق مبانی تاریخ علم و اندیشه درصدد بررسی تاریخی زمینه‌های شکل‌گیری، سیر تحول و تطور اندیشه کلام نفسی به‌عنوان اندیشه‌ای فلسفی است. روش پژوهش بر اساس الگوی پارادایمی توماس کوهن است و نتیجه حاصل از آن نشان‌دهنده این مطلب است که متکلمان معتزلی پس از آشنایی با الگوهای تفکر افلاطونی با به‌کارگیری آن‌ها، تبیینی فلسفی از وجود مثالی قرآن کریم ارائه کردند تا اینکه ابوالحسن اشعری در پارادایمی ویژه، خوانش‌های دینی از فلسفه افلاطونی را به کار بست و در تقابل پارادایمی اهل حدیث و اهل کلام، به نظریه کلام نفسی در اعجاز قرآن کریم دست یافت.

واژگان کلیدی: کلام الهی، اعجاز قرآن، اشاعره، کلام نفسی، مثل افلاطونی.

مقدمه

یکی از مؤلفه‌های مربوط به قرآن که در دنیای اسلام بحث شده است، ماهیت کلام الهی به نحو عام و به طور خاص، وجه اعجوبگی و ناهمانندی و به عبارتی، اعجاز این متن آسمانی است. قرآن کریم از سویی در گزاره‌های چندی خود را متنی عربی معرفی می‌کند: «الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» و غیرعربی بودن را از خود نفی می‌کند: «وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» بنابراین، این متن از رسانه زبان عربی بهره جسته است و در لایه واژگان و گزاره‌ها به تغییرات چندانی در زبان عربی دست نزده و زبانی نورا به خدمت نگرفته است، اما مسیحیان که خود عیسی (ع) را وحی متجسد می‌دانستند از چگونگی رابطه بین متن قرآنی که به زبان بشری است با خداوند سؤال می‌کردند. در نگاه اینان، خدا با رسولان خود سخن گفته بود و رسولان با بیان خود پیام او را به انسان‌ها منتقل می‌کردند، ولی خدای قرآن چگونه به تولید و انزال قرآن پرداخته است؟ در واقع معنای دقیق انزال قرآن چیست؟ در نتیجه پرسش‌هایی از این دست، نخستین بار در قرن دوم مسئله حادث یا قدیم بودن کلام الله توسط جهنم بن صفوان (م ۱۲۹ق) و جعد بن درهم (م ۱۲۴ق) مطرح شد.

از سوی دیگر، قرآن کریم در گزاره‌هایی سخن از ناهمانندی خود با دیگر متن‌ها به میان آورده است و آدمیان را از تولید متنی بسان خود عاجز دانسته است: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (نحل: ۱۰۳). اما چه تمایزی میان این متن مقدس با دیگر متون بشری وجود دارد که آدمیان از هم‌وردی با آن ناتوان‌اند؟ این متن آسمانی از چه وجهی برخوردار است که آن را ناهمانند با دیگر متون ساخته است؟ این وجه ناهمانندی در متن قرار داشته یا خارج از این متن و به همراه آن است؟ آیا این وجه اعجوبگی قابل تبیین علمی است یا اینکه تنها می‌توان آن را درک کرد بی‌آنکه بتوان به تحلیلش پرداخت؟ اندیشمندان مسلمان با برخورد به سؤالاتی از این دست، دیدگاه‌های مختلفی را ارائه کرده‌اند؛ برخی، وجه ناهمانندی متن را در امری و رای متن دانسته‌اند که به همراه متن قرآنی است و برخی این وجه اعجوبگی را در خود متن قرآنی دیده‌اند و برخی نیز وجه اعجوبگی را درک‌نشده و توصیف‌ناپذیر ذکر کرده‌اند. آنچه به لحاظ نگاه تاریخی درباره این نظریات پراهمیت می‌نماید این است که چرا چنین نظریاتی پا به عرصه وجود نهادند؟ چه اموری اندیشمندان را به طرح چنین دیدگاه‌هایی سوق دادند؟ چه محملی برای شکل‌گیری این دیدگاه‌ها وجود داشت که از طرح آن‌ها حمایت می‌کرد و به توزیع آن‌ها در بافت اسلامی می‌پرداخت؟

بیشتر اندیشمندان اسلامی که به تبیین وجه اعجاز پرداخته‌اند این مؤلفه را بسان ابزاری برای دفاع از حقانیت دین اسلام در نظر داشتند، لذا بیشترین محمل بحث در این حوزه، در عرصه علم کلام و آثار

کلامی بوده است. نگاه گذرای تاریخی نشان می‌دهد در طول زمان نظریاتی در این عرصه مطرح و در دوره‌ای غالب بوده‌اند و سپس با بروز انگاره‌های جدید از قدرتشان کاسته شده یا به محاق رفته‌اند، چنان‌که برخی از دیدگاه‌ها در این عرصه، وجه ناهماوردی قرآن را در بیرون متن می‌دانستند و برخی در درون متن، این وجه را می‌پویندند؛ از جمله دیدگاه‌های ارائه‌شده در باب وجه ناهماوردی قرآن کریم، دو نظرگاه کلام نفسی و صرفه است. این دیدگاه‌ها وجه ناهمانندی متن قرآنی را در امری و رای متن ملفوظ لحاظ کرده‌اند. قول به صرفه توسط ابراهیم بن سیمار نظام (م ۲۳۱ق) و عقیده به کلام نفسی توسط ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ق) ارائه شده است. تأمل برانگیز آن است که یکی از عرصه‌های علمی که کمتر با نگاه تاریخ علم مطالعه شده است، چگونگی تبیین وجه ناهمانندی قرآن کریم از سوی اندیشمندان مسلمان در گذر تاریخ است.

یکی از نظریاتی که روند شکل‌گیری ایده‌ها و نظریات علمی را تحلیل کرده است نظریه تحلیل پارادایمی توماس کوهن است. در قرن بیستم، تاریخ و فلسفه علم به دلیل نظریه‌پردازی‌های توماس کوهن وارد مرحله جدیدی از حیات خود شد. بنا بر نظر کوهن، نظریات علمی و پیشرفت‌هایشان تحت نظامی از ساختارهای کل‌گرایانه‌ای قرار دارد و در نظامی تاریخی رصدشدنی و مشاهده‌شدنی است. در واقع، نظریات علمی در محملی معین شکل گرفته و چگونگی تولیدشان متأثر از آن چهارچوبی است که در آن حضور دارند. بنابراین، برای مثال نظریات اندیشمندان مسلمان هم پیرامون کلام الهی در چهارچوبی معین شکل گرفته است و چستی آن‌ها متأثر از آن پارادایم است، لذا می‌توان با کاربست این نظریه در باب دیدگاه‌های مسلمانان درباره مؤلفه اعجاز به تحلیل زمان‌شناختی و بافتی این دیدگاه‌ها دست یافت و از چگونگی روند شکل‌گیری این دیدگاه‌ها آگاهی یافت.

از ابتدا، حضور ادیان دیگر در بافت اسلامی زمینه بروز تقابل‌های کلامی را فراهم کرده و به تولید نگاه‌هایی در مخالفت با عقاید آن‌ها نیز منجر شده است. بنا بر نگرش رایج، تقابل بین‌الادیانی منجر به تأثیرگذاری و تأثیرپذیری طرفین می‌شد، چنان‌که برخی پژوهشگران، تأثیر کلام، عقاید مسیحیت و فلسفه افلاطونی را بر برخی مسائل کلام اسلامی کاویده و توضیحات مبسوطی در این زمینه ارائه کرده‌اند، اما در هیچ‌یک از آثار یادشده چهارچوب‌های فکری و پارادایمی عقاید معتزله و اشاعره در باب اعجاز قرآن کریم بررسی و تبیین نشده است. در هیچ‌یک از این آثار به طور مشخص در خصوص اینکه مباحث دامنه‌دار و مفصل اعجاز قرآن در چه بافت فکری و فرهنگی شکل گرفته و به چه بهانه‌ای در عالم اسلامی مطرح شده‌اند، پرداخته نشده است. در دوره معاصر هم آثار و تألیفاتی که به طور مشخص درباره اعجاز قرآن نوشته شده است عمدتاً پا را از بررسی تاریخی، ادبی و محتوایی نظریات اعجاز فراتر نگذاشته و به فرایند ساختی و پارادایمی نظریات اعجاز همت نگمارده‌اند.

نوشتار پیش‌رو بر اساس کاوش در تفکرات آن دوره و کاویدن پارادایم‌ها و تفکرات مطرح آن روزگار سعی در پاسخ‌دادن به این پرسش مهم دارد که ابوالحسن اشعری در چه فضای فکری به نظریه کلام نفسی در بحث اعجاز قرآن کریم دست یافت؟ چه عامل یا عواملی باعث شد تا اشعری برای اعجاز قرآن نظریه کلام نفسی را مطرح کند؟ چه روندهای اندیشه‌ای، شکل‌گیری دیدگاه او را تسریع و اندیشه او را توزیع کردند؟

۱. چهارچوب نظری

فلاسفه علم قرن نوزدهم و بیستم در پاسخ به این سؤال که پیشرفت‌های علمی در طول تاریخ چگونه صورت می‌پذیرد معتقد بودند که علم به صورت تدریجی رشد می‌کند و دانشمندان بر اساس دستاوردهای اخلاف خود، علم را به دست می‌آورند. نگاه این گروه به پیشرفت علم، نگاه انباشتی بود. اینان معتقد بودند علم در طول زمان و به تدریج و در اثر انباشت دستاوردهای دانشمندان پیشرفت می‌کند. این در حالی بود که نگاهی دیگر در قرن بیستم از سوی فلاسفه ساختارگرایی همچون لاکاتوش و کوهن در عرصه فلسفه علم پدید آمد. ساختارگرایان بر این باور بودند که پیشرفت علم به صورت انباشتی صورت نمی‌پذیرد، بلکه در هر دوره ساختاری کلی بر فضای علم غلبه دارد و تولیدات علمی در درون آن ساختار شکل می‌یابند. بر اساس این نظریه، تولید، رشد و تحول علم تحت نظامی ساختاری صورت می‌پذیرد که توماس کوهن از آن به عنوان پارادایم (Paradigm) یاد می‌کند. به عبارت دیگر، شرط ضروری امکان بروزیافتن نظریه‌ای علمی، عمل کردن نظریه در چهارچوب پارادایم غالب است (Ladyman, 98). بنابراین، پارادایم‌ها سیستم‌هایی کلی به شمار می‌آیند که با رهبری و مدیریت اندیشه و تفکر، سبب شکل‌گیری نظریات علمی جدید می‌شوند. کوهن گاهی از این امور به عنوان علم هنجار و همچنین «مجموعه قوانین و دستاوردهای فراگیر علمی» یاد می‌کند (Kuhn, 10).

بنا بر نظر کوهن، پیشرفت علمی و به تبع آن تحول علوم، در مسیری مشخص و در طی پنج مرحله، تحت تأثیر پارادایم‌ها صورت می‌پذیرد؛ ۱. پیش علم یا شبه علم (Pseudoscience)؛ ۲. علم هنجار (Normal science)؛ ۳. بحران علمی (Scientific crisis)؛ ۴. انقلاب علمی (Scientific revolution)؛ ۵. ظهور پارادایم جدید (New paradigm) و علم متعارف جدید (New normal science).

چنان‌که گفته شد، به عقیده کوهن در هر دوره پارادایمی حاکم است که دانشمندان در طی دوره علم هنجار تحت آن پارادایم و چهارچوب به دنبال تبیین و بسط علم هنجار هستند و پژوهش‌های خود را در چهارچوب فکری و نظری انجام می‌دهند، بی‌آنکه مبانی آن پارادایم را به چالش کشند (Psillos, 68). پس

در هر دوره، یک سیستم کامل اندیشه یا پارادایم وجود دارد، سیستمی که شامل پیش‌فرض‌های بنیادین، سؤالات پراهمیت و نیازمند پاسخ معماهایی که باید حل شوند، روش‌های پژوهشی که باید به کار گرفته شوند و مثال‌هایی که برای نمایاندن یک پژوهش علمی مقبول وجود دارد (Neuman, 96). کوتاه سخن، دانشمندان در دوره علم هنجار یا متعارف، پارادایم مشترکی دارند؛ یعنی با یکدیگر در مسئله بودن مسائل، روش حل آن‌ها و مسیر آینده پژوهش‌های علمی مشترک‌اند (Okasha, 81). حال باتوجه به غلبه پارادایم، در دوران علم هنجار، پژوهشگران در روند تحقیقات خود هیچ‌گاه پارادایم غالب را به پرسش نمی‌کشند، بلکه همواره در تأیید و تقویت آن گام بر می‌دارند، به همین دلیل یک پارادایم تا مدت‌ها بدون تغییر باقی می‌ماند و آنچه سبب تغییر پارادایم (Paradigm Shift) می‌شود رسیدن علم به مرحله بحران علمی است، یعنی جایی که مبانی علمی پارادایم نتواند سؤالات و چالش‌های پیش رو را به‌طور کامل حل و فصل کند. در چنین شرایطی است که پارادایم با چالش روبه‌رو می‌شود و پارادایم‌های رقیب که توانایی بیشتری در حل و فصل مسائل پیش رو دارند، با به چالش کشیدن مبانی و پایه‌های پارادایم سابق، آن را وارد دوران بحران علمی می‌کنند و سبب بروز انقلاب علمی دیگری می‌شوند (kuhn, 10-35).

۲. پارادایم و فلسفه افلاطونی و ارسطویی

در حوزه پارادایم‌های فلسفی و کلامی، نهضت ترجمه، نخستین تحول بزرگ را در جهان اسلام رقم زد. دوره‌ای که در آن ترجمه متون فلسفی زمینه‌آشنایی مسلمانان با فنون و روش‌های تفکر فلسفه یونانی را فراهم آورد و در این پارادایم نوین، اندیشمندان مسلمان با مسائل علمی جدید، روش‌های حل آن‌ها و منابع معتبر برای پاسخ‌گویی به آن معماها آشنا شدند (نک: اولیری: ۲۱۸/۳۰ تا ۲۱۹ و ۲۳۷؛ فاخوری، ۳۲۷ تا ۳۲۸).

بدون شک، یکی از مهمترین و تأثیرگذارترین ساختارهای اندیشه فلسفی در طول تاریخ اندیشه، نظریات معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی افلاطون است و بنیانی که افلاطون در ساختار تفکر فلسفی از خود به یادگار گذاشت در طی قرون متمادی همواره مدنظر و استفاده دانشمندان و فلاسفه قرار گرفته است. در بین فیلسوفانی که اندیشه افلاطونی را مورد توجه و بسط قرار داده‌اند، دانشمندان دینی نقش به‌سزایی ایفا کرده‌اند؛ چراکه ساختار فلسفه افلاطونی به دلیل بحث درباره کلیات و عوالم ماوراءالطبیعه، بخش‌هایی از گفتمان دینی را پوشش می‌دهد و زمینه پارادایمی مناسبی برای بسط مسائل دینی فراهم می‌آورد.

افلاطون که در پی دستیابی به معرفت حقیقی بود معتقد است که اشیای جزئی نمی‌توانند منشأ معرفت قرار گیرند چون تنها منشأ حدس‌اند، درحالی‌که معرفت حقیقی مربوط به عالم مثل است که فوق محسوسات است و جهان محسوسات، تنها سایه‌هایی از آن وجودات مثالی است که در عالم مثال وجود

دارد و به عبارتی، هر موجود مادی مبتنی بر صورتی مثالی که در عالم مُثل قرار دارد به وجود آمده است. بنابراین، وجود واقعی و حقیقی نه این جهان مادی، بلکه عالمی دیگر است که این جهان نسخه‌ای ضعیف‌شده از آن است، لذا او برای دستیابی به معرفت حقیقی، معرفت به عالم مثال را لازم می‌دانست (Taylor, 329-330؛ نک: افلاطون، ۱۸۴۰/۳ و ۱۱۱۷/۲ تا ۱۱۲۰ و ۱۱۲۵؛ نک: همان، ۱۱۲۹/۲ تا ۱۱۳۱).

در مجموع، افلاطون در نظریه فلسفی مُثل به وجود اموری کلی در عالم هستی معتقد بود که محسوسات عالم ماده به سبب آن‌ها به وجود آمده‌اند و این هستی‌های کلی، صرفاً ایده‌هایی در ذهن نیستند؛ بلکه حقیقتی خارج از دنیای ذهن و اندیشه دارند که در عالم مثال جای دارد (Stace, 184). بدون تردید، نظریه مثل سنگ‌بنای همه فلسفه افلاطون است و خود بر پایه نظریه دیگر افلاطون، یعنی نظریه معرفت بنا شده است (Ibid, 178). نظریه مثل افلاطونی همواره در طول تاریخ مورد تفسیر و بسط علمای دینی قرار گرفته و نظریاتی مبتنی بر ایده مُثل و کلیات مفارق از عالم محسوس، در تفاسیر دینی از عالم هستی شکل گرفته است و در این بین، اولین بار این اندیشمندان مسیحی و یهودی بودند که به آرائی مبتنی بر نظام فلسفی افلاطونی پرداختند.

ارسطو با ایده مثل افلاطونی به مخالفت برخاست. وی، اساس فلسفه خود را بر این اصل استوار ساخت که کلیات مدنظر افلاطون، موجوداتی مفارق از عالم ماده نیستند و برای خود، هستی جداگانه‌ای ندارند؛ بلکه این کلیات، اموری صرفاً ذهنی و در مرحله اندیشه هستند (Furley, 14-17؛ نک: ارسطو: ۶۸ تا ۵۵)، لذا احکام و قوانین کلی حاکم بر طبیعت در نگاه ارسطو به هیچ وجه، مبین وجودی متعالی و مفارق از عالم محسوس نیست که بتوان برای آن جدایی مکانی متصور بود، بلکه در فلسفه ارسطو این امور صرفاً اموری ذهنی، انتزاعی و در قلمرو عالم طبیعت به شمار می‌روند. بنابراین، می‌توان وجود همین دو خصیصه کلی را در دو گرایش فلسفه افلاطونی و ارسطویی مشاهده کرد. طرفداران پارادایم افلاطونی، وجود کلیات مفارق را پذیرفته‌اند و بر آن اصرار دارند و در مقابل در دیدگاه ارسطویی، وجود مستقل ماوراء عالم طبیعت برای کلیات نفی می‌شود و در این صورت، کلیات جنبه مادی یا ذهنی پیدا می‌کنند.

چنان‌که گفته شد نظریه مثل افلاطونی تأثیر شگرفی در اندیشه‌های دینی بر جای گذاشت و چهارچوبی را برای تحلیل برخی مباحث دینی فراهم آورد. نخستین کسی که طبق پارادایم افلاطونی از موجودات واسطه تحت عنوان لوگوس یاد کرد، فیلون بود (Copleston, 458-459). فیلون یهودی، از فلسفه به‌عنوان خادم کتاب مقدس و ابزاری برای تأویل وحی استفاده می‌کرد، اما پارادایم فلسفی افلاطونی و نوافلاطونی در دین مسیحیت تأثیری به مراتب عمیق‌تر و اساسی‌تر بر جای گذاشت، لذا در دوره مسیحی

فلسفه افلاطونی قوت گرفت و وارد تبیین‌های فلسفی عرفانی عمیق‌تر شد. در دوره نهضت ترجمه، اندیشه‌های فلسفی به‌طور مستقیم یا از طریق تفاسیر دینی یهودی مسیحی وارد دنیای اسلام شد و پارادایم نوینی شکل گرفت، چنان‌که با طرح نظام هستی‌شناسانه افلاطون پارادایمی شکل گرفت که مسائل و روش حل خاص خود را داشتند. اهم مسائلی که در این پارادایم مدنظر اندیشمندان دینی قرار می‌گرفت عبارت بود از: چیستی کلیات مفارق از عالم محسوسات یا عالم مثل افلاطونی، جایگاه خدا و نحوه ارتباط عالم کلیات و جزئیات یا تبیین موجوداتی که در این بین واسطه هستند (Wolfson, 64-66)

۳. مسئله کلام الهی

با ورود اندیشه‌های فلسفی به جهان اسلام، علم هنجار در نزد متکلمان وارد دوران بحران علمی شد و در مرحله تغییر به پارادایم جدید بود. وقوع پارادایم جدید در بافت اسلامی سبب بروز یک دسته‌بندی مهم در بافت اسلامی شد. مبنای اصلی برای این تغییر پارادایمی، کاربست عقل سلیم به‌عنوان منبعی معرفتی بود. باورمندان به پارادایم سابق که خود را اهل حدیث می‌خواندند، منبع اصلی و معتبر را حدیث می‌دانستند و عقل را تنها به‌عنوان منبعی فرعی و حاشیه‌ای برای معرفت می‌دانستند، ولی هواخواهان پارادایم جدید، عقل را به‌عنوان منبع اصلی برای معرفت به رسمیت شناختند و حدیث را به‌عنوان امر مستقل در معرفت‌بخشی به شمار نمی‌آوردند، چنان‌که نظام به‌عنوان یکی از مخالفان سرسخت ظاهرگرایی، روایت متواتر را هم مفید معرفت‌بخشی نمی‌داند. این گروه در آن بافت، در حوزه کلام به اهل کلام و در عرصه فقه به اهل رأی نامبردار بودند (نک: ابن‌قتیبه، ۱۱ تا ۲۵).

با شکل‌گیری پارادایم فلسفی، در ابتدا متکلمان معتزلی سعی در ارائه تبیین فلسفی عقلانی از مسائل اسلامی داشتند، اما اهل حدیث که هم‌چنان وابسته به پارادایم رایج بودند، برخی از نظریه‌پردازی‌های فلسفی معتزله در باب دین را طرد و اینان را به تقلید از عقاید مسیحی متهم می‌کردند (نک: ابن‌ندیم، ۲۲۴؛ بغدادی، ۱۵۱؛ فاضل، ۹ تا ۸)، اتهامی که ظاهراً چندان نادرست هم نبود؛ چراکه مشابه این‌گونه عقاید فلسفی، پیش از این در اندیشه مسیحیان نیز بیان شده بود (نک: Wolfson, 235)، اما واقع امر از این قرار بود که معتزله پارادایم نوینی را به کار بسته بودند. این فلاسفه نخست اسلامی با رویارویی با اندیشه‌های فلسفی یونانی و به‌طور خاص فلسفه افلاطونی و ارسطویی، با مسائل جدیدی آشنا شدند و ابزار نوینی برای حل آن‌ها به دست آوردند و لذا به‌دلیل حضور در پارادایم یکسان با متکلمان یهودی یا مسیحی، گاهی به تبیین‌های مشابهی از مسائل فلسفی با دیگر کاربران آن پارادایم دست می‌یافتند و اهل حدیث، تنها نتایج آن کاربست را می‌دیدند و شباهت موجود را دستاویز نقد خود قرار می‌دادند.

چنان‌که بیان خواهد شد پارادایم فلسفی مطرح‌شده در دنیای اسلام همانند دیگر گفت‌مان‌ها اندک‌اندک

تبدیل به امری بومی شد و مسائل خاص خود را یافت ولی در بدو امر، یکی از مسائلی که ناشی از این پارادایم در دنیای اسلام مطرح شد، ماهیت کلام الهی بود و اهل کلام و به خصوص معتزله نخستین به تبیین فلسفی آن همت گماردند. در پارادایم‌های سنتی اسلامی، استناد کلام به خداوند امری پذیرفته شده توسط همگان قرار گرفته بود و سؤال از ماهیت آن، مبتلا به پارادایم سنتی نبود. البته پارادایم چنان‌که گفته شد هم مسئله و هم راه‌حل پاسخ‌گویی به آن را ارائه می‌کند. بنابراین، چنان‌که خواهد آمد تبیین‌های اهل کلام و اهل حدیث از این مسئله علی‌رغم تفاوت شدید ابتدائی، اندک‌اندک متقارب و به هم نزدیک شدند؛ چراکه پارادایم اهل حدیث و اهل کلام به یکدیگر نزدیک شدند.

گفتنی است یهودیان و مسیحیان پیش از این نظریه مستقلی راجع به کلام الهی ارائه نداده بودند. یهودیان بر طبق تفکر فلسفی به تبیین موجودات واسطه میان علم معقول و محسوس تحت‌عنوان لوگوس دست یافته بودند و مسیحیان در تبیین عرفانی به تجلیات الهی روی زمین پرداخته و مسیح را تجلی وحی خداوند بر روی زمین و کلمه لوگوس نامیده بودند. مفهوم لوگوس هنگامی که از فیلون به مسیحیت انتقال پیدا کرد تبدیل به این صورت‌بندی نزد مسیحیان شد: «لوگوسی که پس از حلول در این جهان در یک انسان هم حلول کرد همان مسیح است.» در واقع، انتقال اندیشه لوگوس از فیلون به مسیحیت باتوجه به صورت‌بندی فوق، حاصلی جز مسئله تجسد نداشت. بر طبق اندیشه لوگوسی فیلون، وی معتقد بود نسبت لوگوس با جسم جهان همچون نسبت نفس انسان است به انسان. انتقال اندیشه و حیانی فیلون به مسیحیت حتی منجر به ظهور عقایدی شد که نزد مسیحیت کفرآمیز تلقی می‌شدند (ولفسون، ۲۰).

۳. ۱. معتزله و تبیین فلسفی از کلام‌الله

یکی از مؤلفه‌هایی که در درون پارادایم فلسفی شکل گرفت و در بافت اسلامی نقش پررنگی داشت، حضور مسیحیانی بود که زبان فلسفی مشترکی با اهل کلام یافتند و اینان را تحریک به پاسخ‌گویی در درون آن پارادایم می‌کردند، چنان‌که گزارش‌های تاریخی چندی در این خصوص گزارش شده است؛ از جمله نامه مأمون که گرایش‌های معتزلی داشت به رئیس شرطه بغداد است که در آن، گفتار اهل حدیث درباره قدیم‌بودن کلام الهی را هم‌سنگ گفتار مسیحیان دانسته است. شاهد دیگر نیز رابطه ابن‌کلاب با فثیون مسیحی و تکرار دیدگاه کلامی او درباره قرآن است یا گزارشاتی که درباره یوحنا دمشقی و رابطه مسیحیان در دربار عباسیان نقل شده است همگی حکایت از این دارد که مسیحیان در بافت اسلامی حضوری پررنگ داشته‌اند (سبحانی، ۸۸/۴ تا ۹۰؛ Wolfson, 246).

در پارادایم سنتی اسلامی، بحث‌هایی راجع به جنبه مابعدالطبیعی قرآن کریم مطرح بود؛ برای مثال،

قرآن کریم به صراحت از وجود خود در لوح محفوظ سخن گفته^۱ و همچنین حقیقت خود را کتابی در لوح محفوظ معرفی کرده بود.^۲ باین وجود، پیش از تغییر پارادایمی، وجود چنین گزاره‌هایی از سوی قرآن کریم تنها گزاره‌هایی قطعی تلقی می‌شد که به دلیل نبود پارادایم تفکر فلسفی، در مجرای بحث‌های فلسفی قرار نمی‌گرفت، اما با شکل‌گیری پارادایم نوین فلسفی در دنیای اسلام، زمینه نگاه فلسفی به کلام الهی برای مسلمانان فراهم شد.

نخستین تبیین‌های جدی فلسفی از کلام الهی را گروهی فلسفی از معتزله به رهبری ابوالهذیل علاف (م ۲۲۶ق) سامان دادند، هرچند که پیش از معتزله، جهمیّه در تقابل با اندیشه مسیحی قدیم‌بودن عیسی به پا خاسته و طرح حدوث قرآن را مطرح کرده بودند (نک: شهرستانی، ۸۶/۱؛ اشعری، مقالات، ۲۸۰). اما تبیین‌های معتزله اولیه عمدتاً از جنس فلسفه افلاطونی بود و نشان از تأثیرگذاری پارادایم فلسفه افلاطونی در بین این گروه دارد؛ چراکه از نخستین مسائل شکل‌گرفته در بین این گروه، مباحثی درباره مکان قرارگرفتن قرآن و چگونگی مکان آسمانی آن بود؛ برای مثال، ابوالهذیل، استاد نظام با در نظر گرفتن جنبه‌ای مثالی برای کلام الهی سه مکان برای آن قائل بود؛ مکانی که در آن حفاظت می‌شود، مکانی که در آن نوشته شده و مکانی که در آن خوانده می‌شود (همو، همان، ۵۹۸؛ شهرستانی، ۵۱/۱). از عقیده جعفرین حرب ثقفی (م ۲۳۴ق) و جعفرین مبشر همدانی (م ۲۳۶ق) بر می‌آید که تبیین نحوه ارتباط میان جنبه آسمانی و جنبه زمینی کلام نیز یکی دیگر از مسائل مهم بین این گروه از معتزله بوده است. این دو معتزلی بر این عقیده بودند که خداوند قرآن را در لوح محفوظ خلق کرده و لذا نمی‌تواند در دو مکان به صورت شیء واحدی درآید. اینان بر همین اساس به اصیل بودن جنبه فرازمینی قرآن معتقد و قائل بودند: «آنچه ما می‌خوانیم تنها حکایتی است از آن چیزی که در لوح محفوظ قرار دارد و این تنها فعل ماست» (همان، ۶۸/۱ تا ۷۰).

در بین اعضای حلقه فلسفی اعتزال برخی مانند نظام، عقاید متفاوتی داشتند و مبنای فلسفی جدیدی ارائه کردند. ظاهراً نظام متأثر از پارادایم فلسفه ارسطویی، تفسیری خاص از کلام الهی و چگونگی ارتباط آن به انسان‌ها ارائه کرد (نک: اشعری، مقالات، ۱۹۱ و ۵۸۷ و ۶۰۴؛ نک: جاحظ، الرسائل، ۲۸۷/۳؛ خیاط، ۲۸ تا ۲۷؛ باقلانی، ۷۴؛ بغدادی، ۱۲۸).

۲.۳. ابن کلاب و تبیین افلاطونی از کلام

فلاسفه معتزلی مانند ابوالهذیل و برخی دیگر به جنبه مثالی کلام الهی معتقد شدند، اما برخلاف دیدگاه حنبله و اهل حدیث هیچ‌گاه به وجود صفت برای خداوند و قدیم‌بودن آن‌ها روی نیاوردند. اغلب

۱. بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجیدٌ * فی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (بروج: ۲۲ تا ۲۱).

۲. إِنَّهُ لَقُرْآنٌ کَرِیمٌ * فی کِتَابٍ مَّکْنُونٍ (واقع: ۷۹ تا ۷۷).

معتزله به حدوث قرآن کریم پایبند بودند و همین مسئله به یکی از نقاط افتراق میان معتزله و اشاعره تبدیل شد. معتزله، تنها کلام را دارای مکان‌های متفاوتی دیدند و از وجود جنبه‌های مکانی کلام الهی سخن می‌گفتند، اما برخی دیگر از معتزله مانند ابن‌کلاب برخلاف دیگر معتزله، کلام الهی را از صفات خداوند و قدیم به شمار آوردند.

مسئله‌ای که در پارادایم فلسفه افلاطونی مطرح بود، چگونگی ارتباط عالم مثال و عالم ماده بود و متناظر با این مسئله، مسئله‌ای برای افرادی نظیر ابن‌کلاب مطرح بوده که اگر کلام الهی قدیم است، چه ارتباطی با این متن قرآنی حاضر دارد؟ اهل حدیث بر این نظر بودند که همین کتاب الهی با همین اصوات و حروف قدیم است ولی این شکل متنی کلام الهی تغییرپذیر است و لذا محل حوادث است، پس اگر قدیم باشد لازم می‌آید امر قدیم، محل حوادث (حرکت، سکون، تغییر و تبدل) شود، حال که کلام الهی باید خالی از حوادث باشد پس باید دارای دو مرتبه وجودی باشد؛ وهله‌ای که حوادث (تغییر و تبدل) در آن راه ندارد و وهله‌ای که محل حوادث است.

در نظر ابن‌کلاب، کلام خدا صفتی قائم به اوست و اینکه خدا و کلامش در قدمت با هم شریک‌اند... کلام خدا از حروف ساخته نشده و از اصوات نیست، تجزیه‌ناپذیر، تقسیم‌ناپذیر و تفکیک‌ناپذیر است و دگرگونی به آن راه ندارد، معنی یگانه‌ای در خداست. عبارات همچون جانشین‌های کلام خدا، مشتمل بر تغییر و تنوع‌اند، درحالی که کلام خدا تغییر و تنوع ندارد، درست بدان‌گونه که ذکر ما از خداوند با الفاظ گوناگون و متنوع صورت می‌پذیرد در صورتی که آنچه ذکر شده در معرض تغییر و تنوع نیست (Wolfson, 248 به نقل از اشعری).^۱ بنابراین، ابن‌کلاب همانند اهل حدیث، کلام الهی را قدیم می‌داند، ولی برخلاف ایشان برای کلام الهی جنبه‌مثالی در نظر می‌گیرد که صورت تنزل‌یافته‌اش، اصوات و حروف است.

۳.۳. تفکر ابوالحسن اشعری

در ابتدا معتزلی مسلک بود، اما از پارادایم اعتزال روی گرداند و رویکرد جدیدی را در کلام اسلامی بنیان گذاشت، بدین نحو که در میان دو جریان افراطی اعتزال و اهل حدیث سعی کرد راهی میانه و معتدل در عقاید اسلامی ارائه دهد (نک: پاکتچی، «اشاعره»، دانشنامه بزرگ اسلامی). در تقابل با اهل کلام که از شیوه فلسفی برای تبیین عقاید اسلامی بهره می‌جستند، اهل حدیث که حضوری قدرتمند در بافت اسلامی داشتند و به نحوی متعلق به پارادایم سنتی اسلامی بودند، اهل کلام را متهم به بدعت می‌کردند. از آن‌سو،

۱. جالب اینجاست که خنابله هم همچون کلابیه به تمایز میان کلام قدیم و آنچه امروز در دست ماست و ما آن را تلاوت می‌کنیم، معتقد بودند (Wolfson, 252).

اهل کلام و معتزله اندک‌اندک از سیطره پارادایم فلسفه افلاطونی جدا شدند و خوانشی خاص از نگاه فلسفی را ارائه می‌کردند که رگه‌هایی از فلسفه ارسطویی را در خود داشت. در واقع، اهل کلام در گذر زمان و از قرن دوم تا نیمه قرن چهارم، پارادایم فلسفه یونانی را از خود کردند و خوانشی بومی از آن را سامان داده بودند که گاه حدفاصلی بین فلسفه ارسطویی و افلاطونی بود و البته این بومی‌سازی و از خودکردن را در گذر زمان می‌توان بر پیوستاری لحاظ کرد که یک طرف آن ابو‌هذیل و ابن‌کلاب قرار داشتند و در سمت دیگر، نظام و جبائیان، به‌نحوی هرچه پارادایم اهل کلام به‌سمت نظام می‌رود بر اعتبار عقل افزوده و از معرفت بخشی حدیث کاسته می‌شود. در نتیجه، اهل کلام به شاخه‌های مختلفی تقسیم شده بودند و مسائل بسیاری را در ساختار این پارادایم جدید که پارادایم‌های چندی را در خود جای می‌داد، مطرح می‌کردند که از سوی اهل حدیث بدعت محسوب می‌شد. در این میان، اشعری که یک اهل کلام بود و برای عقل ارزش معرفتی قائل بود، بر پیوستار پارادایم اهل کلام در طرف نزدیک به معتزله نخست قرار گرفت و الگوواره فلسفی افلاطونی را محملی برای تبیین نظرات فلسفی خود ساخت.

اشعری در دوران بحران علمی که دو پارادایم اهل حدیث و پارادایم اهل کلام در تقابل با یکدیگر قرار گرفته بودند و یکی سعی در بقا و دیگری در پی به چالش کشیدن و غلبه بود، پارادایمی را دنبال می‌کرد که ظاهراً در بین دو پارادایم پیش‌گفته شکل یافته بود و در قرون بعد تبدیل به پارادایم غالب شد. به‌عبارت‌دیگر، در فضای گفتمانی بافت اسلامی پارادایمی برای تولید علم مطرح شده بود که در حد فاصل پارادایم اهل حدیث و پارادایم اهل کلام و فلسفی بود و بعدها تحلیل‌های اشعری از مباحث فلسفی آن پارادایم به‌عنوان مرام‌نامه (manifest) آن مطرح شدند. اشعری بر اساس آن پارادایم به تحلیل‌های معتزله اولیه از کلام الهی نزدیک شده و در این میان، پارادایم اهل حدیث که در فضای تقابلی با پارادایم فلسفی به مسائل مطرح در آن پارادایم پرداخته و پاسخ‌هایی متناسب با گفتمان رایج را ارائه کرده بودند. بنابراین، پارادایم اشعری به‌نحوی متمایل با پارادایم اهل حدیث هم بود که به پارادایم فلسفی شبیه شده بود، در نتیجه باید اشعری را نماینده جریان سومی در تاریخ اندیشه اسلامی بدانیم، پارادایمی که میانه تفکرات عقلانی محض معتزلیان متأخر و فلسفیدن‌های نرم‌شده اهل حدیث بود (نک: بدوی، ۵۰۲ تا ۵۰۴ و ۵۰۳ تا ۵۰۴).

این پارادایم سوم که اشعری نماینده برجسته آن است از خصلتی عمده برخوردار است و آن اینکه قرآن کریم و روایات را معتبر می‌داند، در عین اینکه برای عقل نیز منزلتی در عرض آن‌ها قائل است، لذا اشعری متأثر از این پارادایم، به طرح مباحث فلسفی می‌پرداخت و روش فلسفی را برای حل مسائل پیش می‌گرفت، در عین اینکه آیات قرآنی و روایات را با تحلیل‌های عقلی سازگار می‌کرد و این رویکرد پارادایمی به فلسفه افلاطونی نزدیک می‌شود که در عین عقل‌گرایی (Rationalism)، حقیقت را در ورای

فلسفیدن‌های دنیای مادی می‌دانست؛ برای مثال، اشعری 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 آنجاکه هر حادثی نیازمند آفریدگاری مدبر است، پس جهان نیز به وجود آفریدگاری مدبر نیازمند است. اما از دیگر سو، از آنجاکه 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 (اشعری، اللمع، ۱۸ تا ۲۰). این عقیده اشعری مبنی بر نبود تغییر و تبدیل در جهان مسئله‌ای است که در نظریه فلسفی افلاطون مطرح شده بود. افلاطون راجع به جواهر و ذوات عالم بر این نکته اصرار فراوان داشت که این جواهر، حقایقی ثابت و تغییرناپذیرند و آنچه تغییر و تحول در آن راه دارد، مربوط به محسوسات عالم است (ورنر، ۷۰). اشعری در اثبات وحدانیت خداوند و اینکه در جهان هستی تنها یک صانع می‌تواند وجود داشته باشد از برهان تمناع بهره می‌جوید که برهانی عقلانی است و در عین حال، پیروی خود از احمدبن حنبل را در کتاب الابانة تصریح می‌کند (اشعری، الابانة، ۱/۲۰؛ همو، اللمع، ۲۲).

۳.۳.۱. صفات و کلام الهی نزد اشعری

چنان‌که گفته شد در تقابل بین پارادایم‌ها در یک بافت، اندک‌اندک این پارادایم‌ها به یکدیگر نزدیک می‌شوند و زبان مشترکی می‌یابند و مسائل خود را پیش روی یکدیگر می‌نهند. پارادایم اهل حدیث و اهل کلام نیز مسائل مشترکی را مدنظر داشتند و در گذر زمان، زبان و شیوه تحلیل مشترکی یافتند. این اشتراک مسائل و زبان از یک سو و عدم غلبه یکی از آن دو پارادایم بر یکدیگر از سوی دیگر، منجر به شکل‌گیری پارادایم سومی در بافت اسلامی شد که فلسفه افلاطونی نقشی بی‌بدیل در آن ایفا می‌کرد. ابوالحسن اشعری که متأثر از این پارادایم جدید بود در مسئله کلام الهی به تبیینی از کلام الهی دست یافت که به تبیین معتزله نخستین از کلام الهی نزدیک بود، تبیینی که معتزله متأثر از پارادایم افلاطونی بدان دست یافته بودند و این تبیین افلاطونی مسلک از ماهیت کلام‌الله در بین معتزله اولیه رواج داشت و خصوصاً ابن‌کلاب بدان تصریح می‌کرد.

عقیده ابن‌کلاب در زمینه قدیم‌بودن کلام و وجود صفات برای خداوند مبتنی بر استفاده از مبانی پارادایم اهل کلام، یعنی بهره‌بردن از عقل سلیم به‌عنوان منبع معرفت شکل یافته بود، در عین اینکه این ایده، موافق با دیدگاه پارادایم اهل حدیث هم بود و به‌نحوی مدعیان پیروی از سنت آن را تأیید می‌کردند و اشعری تصریح می‌کند دلیل اصلی اعتقاد او به قدمت کلام الهی، پاسخ به جهمیّه در خصوص حدوث قرآن است (نک: اشعری، الابانة ۶۸ تا ۷۰). بنابراین، جریان سوم پارادایمی این دیدگاه را تأیید و تصویب می‌کند و

اشعری، هم‌راستا با این جریان سوم پارادایمی به تبیین آن می‌پردازد و جنبه مثالی کلام خدا را که پیش از این معتزله بدان معترف بودند و برای آن مکان‌هایی تصور کرده بودند را به‌عنوان یکی از صفات قدیم خدا که همواره با خداوند وجود داشته تصور کرد، وجودی که می‌توان آن را وجود مثالی کلام الهی و رابطه آن را با قرآن کریم بیان کرد و تبیینی کامل از نحوه ارتباط جنبه مثالی و مادی کلام الهی ارائه داد، کاری که پیش از این معتزله موفق به تبیین آن نشده بودند.

۳.۳.۲. کلام نفسی و کلام لفظی

تعریف اشعری از کلام الهی مبتنی بر جریان سوم پارادایم کلام الهی را می‌توان تبیینی افلاطونی از گفت‌وگوهای اهل حدیث در زمینه قدیم بودن قرآن و جدایی صفات الهی از ذات و همچنین اصلحیه‌ای فلسفی بر عقاید معتزله دانست. اندیشه اشعری که مبنای پارادایمی آن فلسفه افلاطونی است، برای کلام دو جنبه وجودی قائل شده و در تبیینی افلاطونی - و برخلاف نظام برای این دو کلام، رابطه دال و مدلول تعریف کرده است. وی متأثر از ایده 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 کلام، چنان‌که در گزارش ابن خلدون آمده است: «اشاعره عقاید خاصی درباره تأکید بر اثبات صفات الهی قائم به ذات داشتند که به‌سبب آن، کلام و سمع و بصر را نیز یکی از صفات او محسوب می‌کردند. بدین صورت، قرآن نزد آن‌ها دارای دو مرتبه قدیم قائم به ذات الهی یا همان کلام نفسی و کلامی حادث است که شامل حروف و اصواتی می‌شود که نزد ما قرائت می‌شود» (ابن خلدون، ۶۰۴/۱).

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 به‌شمار می‌آید. به‌عبارت‌دیگر، وجود اصیل کلام الهی، آن جنبه قدیم و نفسی آن است که صورت ملموس آن، نسخه رونوشت آن وجود قدیم است، لذا وجه اعجوبگی و ناهمانندی متن نیز متعلق به آن وجود نفسی و قدیم است. سیوطی درباره عقیده اعجاز در کلام نفسی می‌گوید: «عده‌ای بر آن‌اند که تحدی به کلام قدیم الهی که صفت ذات اوست صورت پذیرفته است» (سیوطی، ۲۴۱/۲)، یعنی آن وجه اعجازی که مردم به آن تحدی شدند چیزی است که همیشه با خدا بوده، یعنی همان کلام قدیمی که هیچ‌گاه از او جدا نشده و به ما نازل نشده و ما هرگز آن را نشنیده‌ایم (ابن حزم، ۱۰). نکته حائز اهمیت در این مسئله آن است که وجه اعجاز در محدوده علم متعارف این پارادایم تبیین شده است و ما مخاطبان قرآن، همانند افراد درون غار هستیم که با آن وجود حقیقی روبرو نبوده‌ایم و تنها با سایه و مدلول آن دال متعالی مرتبط بوده‌ایم، بی‌آنکه به این امر التفات آگاهانه داشته باشیم.

نتیجه‌گیری

۱. کلام نفسی که یکی از اصول اعتقادی در بین متکلمان اشعری به شمار می‌رود، پیشینه و بنیانی فلسفی دارد. این بنیان فلسفی ریشه در پارادایم فلسفه افلاطونی دارد که در طول قرن‌های متمادی مورد تبیین و بسط دانشمندان دینی قرار گرفته است. پارادایم افلاطونی با طرح مسئله کلیات مفارق از عالم محسوس، زمینه‌ای علمی و عقلانی به منظور تبیین و بسط مسائل ماوراءالطبیعی گفتمان دینی را فراهم کرد. یکی از نمودهای بسط پارادایم افلاطونی در تفکر اسلامی را می‌توان در اندیشه کلامی حول مسئله کلام‌الله مشاهده کرد.

۲. اشعری در پارادایمی حضور دارد که این پارادایم چهارچوب علمی میانه‌ای بین پارادایم اهل حدیث و پارادایم فلسفی معتزله و اهل کلام است و این پارادایم، جریان سومی در فضای فکر فلسفی در دنیای اسلام است که عقل را به عنوان منبعی در عرض منابع کتاب و سنت قرار داده است و تبیینی فلسفی از مسائل ارائه می‌کند که محملی در سنت نیز داشته باشد.

۳. اشعری متناسب با پارادایمی که در آن قرار دارد به تبیین مسائل معتبر از منظر آن پارادایم می‌پردازد و در این راستا، تبیینی که از وجه ناهمانندی قرآن کریم ارائه می‌کند، تعلق این وجه ناهمانندی به وجود اصیل و قدیم قرآن کریم است که رابطه بین آن وجود اصیل با وجود ملموس را رابطه دال و مدلول می‌داند، چنان‌که سایه از وجود حقیقی حکایت می‌کند.

منابع

قرآن کریم

عهد عتیق و عهد جدید

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، چاپ دوم، لبنان: اعلمی، ۱۹۷۱ م.
ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، قاهره: خانجی، بی‌تا.
ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد، تاریخ ابن خلدون، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۸ ق.
ابن سینا، حسین بن عبدالله، کنوز المعزمین، مقدمه و حواشی و تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱ ق.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، بیروت: دار الکتب العلمیه، بی‌تا.

ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، بیروت: دار المعرفة، ۱۹۹۷ م.

ارسطو، متافیزیک؛ مابعدالطبیعه، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، بی‌جا: حکمت، بی‌تا.

اشعری، علی بن اسماعیل، الابانة عن اصول الديانة، قاهره: دار الانصار، ۱۳۹۷ ق.

_____، الملع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع، به تصحیح حموده غرابه، قاهره: المكتبة الازهریة، بی تا.

_____، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، چاپ دوم، به تصحیح هلموت ریتز، آلمان: فرانز شتاینز، ۱۹۸۰م.

افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۷.
امام، سیدمحمدکاظم، مکتب معتزله؛ یک فصل از تاریخ حرکات فکری عقلیت ایرانی در قرن سوم هجری، تهران: بی تا، بی تا.

اولیری، دلیسی اونز، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
باغبانی، رضوان، «اعجاز ادبی قرآن کریم و سیر تطور آن، فصلنامه لسان مبین س ۳، ش ۷، ۱۳۹۱.
باقلانی، محمدبن طیب، اعجاز القرآن للباقلانی، چاپ پنجم، مصر: دار المعارف، ۱۹۹۷م.
بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۹۷م.

بغدادی، عبدالقاهرین طاهر، الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة، چاپ دوم، بیروت: دار الآفاق الجدیدة، ۱۹۷۷م.
بنت الشاطی، عایشه، اعجاز بیانی قرآن، چاپ اول، ترجمه حسین صابری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

پاکتچی، احمد، «اشاعره»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۶.

جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، الرسائل الجاحظ، به تحقیق عبدالسلام محمدهارون، قاهره: خانجی، ۱۹۶۴م.
_____، المختار فی الرد علی النصاری، بیروت: دار الجیل، ۱۹۹۱م.

_____، رسائل الجاحظ؛ الکلامیة، بیروت: الهلال، ۲۰۰۲م.

چالمرز، آلن فرانسیس، چستی علم در آمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.

حسب الله، علی، اصول التشریح الاسلامی، مصر: دار المعارف، ۱۳۹۶ق.

حسینی نژاد، امید و رقیه سادات شجاعی، «جدال کلامی حدود و قدم الهی به مثابه مقدمه ای بر مسئله زبان قرآن»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، دوره ۹، ش ۱۸، بهار و تابستان ۱۳۹۵، صص ۹۹ تا ۱۱۴.

خلیل ابوعوده، عوده، التطور الدلالی، الزرقاء: المنار، ۱۴۰۵ق.

خیاط، عبدالرحیم بن محمد، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد، قاهره: ملیکه عامه، ۱۳۴۴ق.
راوندی، مرتضی، تاریخ اجتماعی ایران، تهران: نگاه، ۱۳۸۲.

سبحانی، جعفر، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم: توحید، ۱۳۷۱.

سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

- سیدی، سیدحسین، سیر تاریخی اعجاز قرآن، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، چاپ دوم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل و النحل، بی جا: حلبی، بی تا.
- صابری، حسین، تاریخ فرق اسلامی، ج ۱، تهران: سمت، ۱۳۹۳.
- صدرالدین قونوی، محمدبن اسحاق، النفحات الالهیه، به تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی، ۱۳۷۵.
- عرفان، حسن، اعجاز در قرآن، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۹.
- فاخوری، حنا و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، چاپ یازدهم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
- فاضل، محمود، معتزله، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- قاسم پور، محسن، اعجاز قرآن تاریخ و تحلیل، تهران: هستی نما، ۱۳۸۹.
- قطب راوندی، سعیدبن هبه الله، جلوه های اعجاز معصومین (ع)، ترجمه غلام حسن محرمی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸.
- کریمی نیا، مرتضی، «ریشه های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»، مجله پژوهش های قرآن و حدیث، س ۴۶، ش ۱، ۱۳۹۲.
- کواز، محمدکریم، سبک شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه: سیدحسین سیدی، تهران: سخن، ۱۳۸۶.
- گادامر، هانس گئورگ، آغاز فلسفه، چاپ پنجم، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: هرمس، ۱۳۹۲.
- مکدموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- وات، ویلیام مونتگمری، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
- ورنر، شارل، حکمت یونان، چاپ دوم، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ولفسن، هری اوسترین، فلسفه آباء کلیسه، ترجمه علی شهبازی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹.
- Copleston, Frederick C. (۱۹۹۳-۱۹۹۴): *A history of philosophy*. Volume ۱ Greece and Rome. New York, Toronto: Doubleday.
- F. Gleis, Reinhold (2009): *Christian-Muslim relations a bibliographical history* Volume 1 (600-900). Edited by David Thomas and Barbara Roggema. Leiden Boston: Brill.
- Furley, David J. (۱۹۹۹): *Routledge History of Philosophy* Volume II, From Aristotle to Augustine. London, New York: Routledge (Routledge history of philosophy, v. ۲).
- Kuhn, Thomas S (1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd edition. Chicago:

University of Chicago Press.

- Ladyman, James (2002), *Understanding Philosophy of Science*, London, Routledge.
- Martin, R. C. (1980): *The role of the Basrah Mutaziliah in formulating the doctrine of the apologetic Miracle*. In J. Near East. Stud. 39 (3), pp. 175-189. DOI: 10.1086/372801.
- Neuman, W. Lawrence (2014), *Social Research Methods_ Qualitative and Quantitative Approaches*, Seventh Edition, Pearson Education Limited.
- Okasha, Samir (2002), *Philosophy of Science_ A Very Short Introduction*, Oxford University Press, USA.
- Psillos, Stathis (2010). *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London and New York, Routledge.
- Sirry, Mun'im (2011): *Early Muslim-Christian dialogue*. A closer look at major themes of the theological encounter. In *Islam and Christian-Muslim Relations* 16.
- Stace, W. T. (۱۹۲۰): *A critical history of Greek philosophy*. London: Macmillan and co. limited.
- Taylor, C. C. W. (۱۹۹۷): *Routledge History of Philosophy Volume I, From the beginning to Plato*. London, New York: Routledge (Routledge history of philosophy, v. ۱).
- Thomas, David; Roggema, Barbara (2009): *Christian-Muslim relations a bibliographical history Volume 1 (600-900)*. Edited by David Thomas and Barbara Roggema. Leiden Boston: Brill.
- Wolfson, Harry austryn (۱۹۶۷) *The Philosophy of The Kalam*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.