



Quran and Hadith Studies

علوم قرآن و حدیث

Vol. 52, No. 2, Issue 105

سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۵

Autumn & Winter 2020 - 2021

پاییز و زمستان ۱۳۹۹، ص ۲۹-۹

DOI: 10.22067/jquran.2020.40100

### نظریه صرفه نظام و الگوواره های حاکم بر آن\*

محمد علی انصاری<sup>۱</sup>

دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه شهید باهنر کرمان

Email: m.aliansari@ens.uk.ac.ir

دکتر مرتضی عرب

استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

Email: morteza.arab@uk.ac.ir

دکتر عباس حیدری

استادیار دانشگاه شهید باهنر کرمان

Email: haidary@uk.ac.ir

### چکیده

چیستی اعجاز قرآن کریم، از قرن سوم قمری، به طور جدی مورد توجه اندیشمندان معتزلی قرار گرفت. صرفه یکی از نظریاتی است که برخی از معتزله بغداد نظیر نظام برای بیان یگانگی قرآن کریم مطرح کردند. هدف از این پژوهش پاسخ به این سوال است که در قرن سوم، چه الگوهای دانشمندان معتزلی را به بحث درباره اعجاز قرآن کریم و به طور خاص نظریه صرفه هدایت کرد. به این منظور از روش تحلیل پارادایم کوهن استفاده شد و ضمن شناسایی الگوهای غالب، رابطه میان نظریه صرفه و الگوهای موجود مورد بررسی قرار گرفت. نتایج پژوهش نشان دهنده وابستگی و تأثیرپذیری متقابل بین پارادایم ها و گفتمان های غالب بر بافت جامعه اسلامی در آن زمان است. بررسی های تاریخی دیگر نیز نشان می دهد که رویارویی گفتمان مرجعیت علمی قرآن کریم با پرسش های گفتمان جدید، زمینه بروز پارادایمی را ایجاد کرد که منجر به بحث در مورد چیستی وجه یگانگی قرآن کریم شد. افزون بر این، نظام با گرایش به الگوی ارسطویی، ایده خود را در باب اعجاز قرآن کریم، در تقابل با طرفداران الگوی افلاطونی تشریح کرد و قدمت و تعبیر افلاطونی از جایگاه قرآن را منتفی دانست. او همچنین بر اساس الگوی علم یونانی، وجود هرگونه اعجوبه در متن کلام الله را انکار کرد و برای صورت گفتاری اعتبار بیشتری قائل شد.

**کلیدواژه ها:** اعجاز قرآن، نظریه صرفه، نظام، تحلیل الگوواره.

\* مقاله پژوهشی؛ تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۸.

۱. نویسنده مسئول

---

## The theory of Sarfa by Nazzām and its dominant paradigms

**Mohammad Ali Ansari** (Corresponding Author)

MA graduate, Shahid Bahonar University of Kerman

**Dr. Morteza Arab**

Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman

**Dr. Abbas Heidari**

Assistant Professor, Shahid Bahonar University of Kerman

### Abstract

The miraculous nature of the Holy Quran, from the third century AH, has been the subject of serious attention by Mu'tazilite scholars. Sarfa is one of the theories put forward by some Baghdad Mu'tazilites, such as Nazzām, to demonstrate the uniqueness of the Holy Qur'an. This investigation seeks to answer the question "What patterns have led the Mu'tazilite scholars in the third century to discuss the miracle of the Holy Qur'an and in particular the theory of Sarfa?" For this purpose, Cohen's paradigmatic analysis method is adopted and while identifying the dominant patterns, the relationship between the theory of Sarfa and existing models are explored. The results suggest the interdependence and interaction between the paradigms and discourses governing the Islamic society at that time. Other historical studies also exhibit that when the scientific discourse of the Holy Quran met the questions raised in the new discourse, this gave rise to a paradigm that sparked a discussion about the nature of the Holy Quran's uniqueness. In addition, inspired by the Aristotelian model, Nazzām presented his theory of the miraculous nature of the Holy Qur'an in response to the proponents of the Platonic model, ruling out Platonic interpretation of the status of the Qur'an. Also, based on the Greek model of science, he repudiated the existence of any miracle in the text of the Quran, placing more emphasis on the verbal form.

**Keywords:** Quran miracle, theory of Sarfa, Nazzām, paradigmatic analysis

## مقدمه

چگونگی تبیین تاریخی نظریات علمی را به قبل از کتاب ساختار انقلاب‌های علمی کوهن و بعد از آن کتاب می‌توان دسته‌بندی کرد (Ladyman, 97) توماس کوهن با ارائه نظریه جدید خود راهی نو پیش روی محققین این عرصه گشود و نظریه وی در روشمند شدن تحقیقات تاریخ علم در دوران معاصر نقش مهمی ایفا کرد. گفتنی است که همواره یک تحقیق علمی - به خصوص در علوم انسانی - در چنین فرآیندی به منصفه ظهور می‌رسد. پژوهش‌گر با یک رخنه معرفتی روبرو می‌شود و مسئله‌ای پیش رویش قرار می‌گیرد و درصد پاسخ به آن برمی‌آید. او ابتدا با پاسخی فرضی به سوال، مسیر خویش را برای رویارویی با چالش ناشی از مسئله مشخص می‌کند و با تعیین رویکرد و روش خود نظریه‌ای برای تبیین مسئله اتخاذ می‌کند و بر این اساس به تحلیل و پاسخ به مسئله می‌پردازد. این روند عادی شکل‌گیری پژوهشی علمی است.

در دیدگاه فلسفه و تاریخ علم سؤالاتی درباره چگونگی شکل‌گیری چنین فرآیندی مطرح می‌شود سؤالاتی از قبیل: رخنه‌های معرفتی چگونه پیش روی محقق گشوده می‌شوند؟ فرضیات چگونه به وجود می‌آیند و منشأ پیدایش آن‌ها کجاست؟ چه عواملی موجب بروز فرضیات خاصی در یک برهه زمانی می‌شود؟ چگونه اطلاعات دانشمندان در یک نظم منطقی قرار می‌گیرد و نگرش ایشان به واقعیت را تعیین می‌کند؟ چه مبنایی برای این‌گونه نگرش به واقعیت وجود دارد؟ نظریات علمی چگونه پدید می‌آیند و بر دیگر نظریات غالب می‌شوند؟ پژوهشگران عرصه فلسفه علم در پاسخ به پرسش‌هایی از این دست، پیش‌فرض‌هایی را لحاظ می‌کنند که نقشی حیاتی برای چگونگی شکل‌گیری معرفت علمی بر عهده دارند، یعنی چارچوب‌های نظری و ایدئولوژیکی را لحاظ می‌کنند که در ورائی نظریات علمی حضور دارند و محمل ساخت و توسعه نظریات علمی‌اند. به عبارت دیگر، تحقیقات و پژوهش‌ها را در غیاب و به نحو غیر مستقیم نظارت و هدایت می‌کنند و سامان می‌دهند. توماس کوهن، این چارچوب‌های کلی محیط بر علم را «الگوواره» یا «پارادایم»<sup>۱</sup> نامید.

پیش از ورود به بحث و تبیین چیستی الگوواره باید گفت که الگوواره‌شناسی<sup>۲</sup> به نوعی ارائه تبیینی فلسفی از نحوه شکل‌گیری نظریات علمی است. بنابر روش پارادایم‌شناسی، هر نظریه علمی را یک سیستم تفکر و اندیشه خاص مدیریت و راهبری می‌کند. این سیستم را کوهن به اختصار «الگوواره» نامید و گاهی از آن به عنوان علم هنجار و همچنین «مجموعه قوانین و دستاوردهای فراگیر علمی» یاد کرد (Kuhn 10, 174-175 also see: Bird, 181; Okasha, 81) و دیگران آن را یک «سیستم کامل اندیشه» خوانده-

1. Paradigm

۲. در متن این مقاله سعی شده بجای استفاده از واژه پارادایم از معادل فارسی الگوواره استفاده شود. همچنین الگوواره‌شناسی معادل فارسی پارادایم‌شناسی یا تحلیل پارادایمی (Paradigm Analysis) است.

اند. این سیستم شامل پیش فرض های بنیادین، سؤالات پراهمیت و نیازمند پاسخ، معماهایی که باید حل شوند، روش های پژوهشی که باید به کار گرفته شوند و مثال هایی که برای نمایاندن یک پژوهش علمی مقبول وجود دارد، است (Neuman, 96). همچنین برای مطالعه بیشتر در خصوص ساز و کار پارادایم ها رک: (Psillos, 68-69, Ladyman, 98, 101). پس ما در الگوواره شناسی به دنبال شناسایی نحوه کارکرد یک سیستم فکری هستیم که به طور قانونمند و سیستماتیک بر نحوه تفکر و استدلال اندیشمندان اثر می گذارد و به نحو غیر مستقیم، تفکرات یک حوزه از علم را راهبری و مدیریت می کند. کار ما در الگوواره شناسی، تشخیص و شناسایی این سیستم اندیشه است. در الگوواره شناسی نظریات علمی هیچگاه از منظر علم تخصصی مورد نظر، نقد نمی شوند بلکه تلاش می شود که حیطه هایی از دنیای علم مورد کاوش قرار گیرند که در ورای علم و نظریات علمی قرار دارند و همانند امری کلی، نظریات گوناگون حوزه علم را تحت رهبری خود مدیریت می کند، بنابراین، یک پژوهشگر فلسفه علم می کوشد که این حیطه های کلی محاط بر علم را بشناسد و چگونگی تأثیرگذاری آن ها را بر پدیده های علمی تبیین کند.

#### بیان مسئله

یکی از عرصه های علمی که کمتر با نگاه تاریخ علم مورد مطالعه قرار گرفته است، تبیین وجه اعجاز و ناهماوردی قرآن کریم است. بیشتر اندیشمندان اسلامی که وجه اعجاز را تبیین کرده اند، این مؤلفه را بسان ابزاری برای دفاع از حقانیت دین اسلام در نظر داشته اند. لذا بیشترین محمل بحث در این حوزه، در عرصه علم کلام و آثار کلامی بوده است. نگاه گذرای تاریخی نشان می دهد که نظریاتی در این عرصه مطرح و در دوره ای غالب بوده اند و سپس با بروز انگاره های جدید از قدرت شان کاسته شده است یا به محاق رفته اند؛ چنان که برخی از دیدگاه ها در این عرصه وجه ناهماوردی قرآن را در بیرون متن می دانستند و برخی این وجه را در درون متن می پویندند.

از جمله دیدگاه های ارائه شده در باب وجه ناهماوردی قرآن کریم دو نظرگاه کلام نفسی و صرفه است. این دیدگاه ها وجه ناهمانندی متن قرآنی را در امری و رای متن ملفوظ لحاظ کرده اند. قول به صرفه که از سوی ابراهیم بن سيار نظام (م. ۲۳۱ ق.) ارائه شد، نخستین انگاره در باب وجه ناهماوردی قرآن کریم به شمار می آید. این انگاره، از بدو پیدایش تا چندین قرن، از جمله دیدگاه های غالب در بین متفکران معتزلی و امامی بود. سؤالی که از منظر تاریخ و فلسفه علم رخ می نماید این است که ایده کلی حاکم بر تفکر نظام چه بود که منجر به ارائه چنین انگاره ای در باب وجه اعجاز قرآن کریم شد؟ اساساً چرا اندیشمندان اسلامی به صرافت افتادند تا از وجه ناهماوردی قرآن کریم سخن بگویند؟ چه اقتضائاتی ایشان را به بحث در باب نظریات مختلف کشاند؟ چرا برخی از ایشان وجه ناهماوردی را در درون متن و برخی در بیرون متن

جستجو می‌کردند؟ چرا نظریه صرفه از سوی دیگر علما نظیر اهل حدیث اعتبار نیافت؟

یکی از رویکردهای نظری برای پژوهیدن پاسخ این مسائل، روش تحلیل پارادایم است. یعنی تلاش برای یافتن آن چارچوب‌های نظری که در غیاب و به نحوه غیر مستقیم ارائه دیدگاه‌هایی چنین را اقتضا می‌کردند. به طور کلی و بر اساس ایده کوهن، بحث در پژوهش حاضر بر سر این مطلب است که ایده جدید صرفه که در قرن سوم توسط نظام ارائه شد، لاجرم باید پیشینه‌ای مهم و اساسی در حوزه اندیشه عالم اسلامی داشته باشد. این که این پیشینه‌های علمی و اندیشه چه مسائلی بودند و چگونه و از چه طریقی بر اندیشه نظام تأثیر گذاشتند، مسئله‌ای است که در پژوهش حاضر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و توسعه تاریخ علم و اندیشه را در مباحث تاریخی و کلام اسلامی موجب می‌شود.

#### پیشینه پژوهش

آثاری را که در دوره اخیر با محوریت الگوواره‌شناسی به رشته تحریر درآمده‌اند به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: بخشی از این آثار، الگوواره‌ها را در روند تاریخی آن مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند و بخش دیگر سعی کرده‌اند تا الگوواره‌هایی را از متون اسلامی استخراج کنند. به عنوان نمونه مصطفوی در یک بررسی تاریخی الگوواره‌های حاکم بر سیر تطوّر نظریه «حُجیت خبر واحد» در اندیشه عالمان شیعه را بررسی کرده است، او در این بررسی تاریخی بر مبنای روش توماس کوهن نشان داده است که سیر تحول فقه شیعی از مدل معینی پیروی می‌کند. او این مدل را «پارادایم محور» توصیف کرده و بر این اساس معتقد است که نظریات فقهی هر دوره متأثر از مکتب غالب در آن دوره بوده است. مبلّغی نیز ضمن بررسی چیستی الگوواره‌ها، به بیان برخی الگوواره‌های علم فقه در ادوار مختلف تاریخی اشاره می‌کند که هر کدام در دوره‌ای خاص غلبه داشته‌اند. بهرامی و مصطفوی الگوواره پیشرفت در مکتب جامعه شناختی قرآن را مورد بررسی قرار داده است. محمدزاده و عبادی به بررسی نقش خواجه نصیر طوسی در تعامل الگوواره‌های سه‌گانه فلسفه (مشاء و اشراق و حکمت متعالیه) پرداخته‌اند. برخی از آثار نیز به الگوواره‌شناسی در جامعه معاصر توجه نشان داده‌اند. مثلاً زروانی و حمیدی از سه الگوواره دینداری سنتی، مدرن و سوپزکتیو در اسلام یاد و اسلام را با الگوواره سنتی در یک راستا قلمداد کرده‌اند. خیری به مقایسه الگوواره دینی (اسلامی) با الگوواره‌های اثباتی، تفسیری و انتقادی پرداخته و مسائلی مانند ماهیت انسان، حرکت و قوای او، راه‌های شناخت و... را در پرتو الگوواره دینی مورد ارزیابی قرار داده است. همچنین بهرامی و باباخانیان الگوواره‌های رشد و تعالی در قرآن را مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. این پیشینه نشان از توجه محققان جدید به بررسی‌های میان رشته‌ای در تحقیقات اسلامی با مبانی تاریخ علم جدید دارد. همچنین گفتنی است که جستجو در منابع پایان نامه‌های ایران از روند رو به رشد اتخاذ واژه الگوواره در فاصله‌ی بین سال-

های ۱۳۹۰ تا ۱۳۹۶ حکایت دارد و این روند در دو سال اخیر نسبت به سال‌های قبل رشد بیشتر داشته‌است (← ganj-beta.irandoc.ac.ir).

### ۱. ورود الگوواره جدید به عالم اسلامی

هر الگوواره با هر قدمتی به واسطه روابط علمی بین جوامع، کتب و نگاشته‌های علمی به فرهنگ دیگر کشورها و نقاط جهان می‌تواند نفوذ کند و در اندیشه و بر نحوه تفکر آن دیار تأثیر بگذارد. به طور کلی پس از ورود الگوواره، رویارویی علمی اندیشمندان و تقابل الگوواره‌ای زمینه بروز و ظهور نظریات جدید و پیشرفت علمی را فراهم می‌آورد. در طول تاریخ اسلامی نیز نهضت عظیم ترجمه در عهد عباسیان از مقاطع مهم و تأثیرگذار تاریخی است که نه تنها زمینه‌ساز ایجاد الگوواره‌های جدید شد بلکه تحول الگوواره‌ای مهمی را در جهان اسلام رقم زد.

از حوزه‌های مهم و تأثیرگذاری که در این دوره در اندیشه اسلامی نفوذ کرد، نحوه تفکر فلسفه یونانی بود که در میان متکلمین و بیش از آن بر برخی از معتزلیون عقل‌گرا مؤثر واقع شد. علم و فرهنگ یونانی از دو طریق توانست به سرزمین اسلامی راه پیدا کند: یکی از طریق علمای مسیحی سریانی و دیگر از طریق نهضت عظیم ترجمه و انتقال مستقیم آثار یونانی به عربی. نکته مهم این‌که ترویج یونانی‌گری در دو قرن پیش از آغاز نهضت اسلامی به شدت تحت تأثیر فرهنگ مسیحی قرار گرفت و شاخه‌ای از یونانی‌مآبی آمیخته با فرهنگ کلیسای مسیحی پیش از آغاز اسلام فعالیت خود را آغاز کرد (اولیری، ۳۰). شام در اوان ظهور اسلام و در دوره فتوحات اسلامی یکی از نقاطی محسوب می‌شد که رنگ و بوی یونانی داشت، چراکه فرهنگ خاص یونانی‌مآبی آمیخته با عقاید مسیحی از طریق دمشق، پایگاه اسقف‌های مسیحی به جهان اسلام راه یافت (Wolfson, 1976, 240). لذا باید دمشق را یکی از دروازه‌های ورود تفکر یونانی مآبی بدانیم که اندیشه‌های فلسفی یونان - به واسطه مسیحیانی که خود عقایدشان را تحت تعالیم و الگوواره‌های فلسفه یونانی پایه‌ریزی کرده بودند - به جهان اسلام راه پیدا کرد.

فاخوری روایت‌هایی از نحوه انتقال علوم یونانی به عالم اسلام نقل می‌کند که نشان می‌دهد علوم فلسفی مستقیماً از اسکندریه وارد جهان اسلام نشد، بلکه در این بین دو مدرسه حرّان و انطاکیه واسطه بودند و این خود تأثیر مهمی در ماهیت فلسفه‌ای داشت که به دست مسلمانان رسید. همین واسطه‌ها باعث اختلاط فلسفه افلاطونی با روایت‌گری‌های نوافلاطونی شد. لذا باید این مطلب را گفت که فلسفه‌ای که به بغداد وارد شد، آمیزه‌ای از فلسفه ارسطویی، نوافلاطونی و پاره‌ای از عقاید مسیحی بود (برای دیدن روایت‌های مربوط به نحوه انتقال علوم یونانی به اسلام ← فاخوری، ۳۲۷-۳۲۸).

این انتقال به طور مشخص در زمان منصور و مأمون عباسی اتفاق افتاد. رواج علوم جدید در دوران عباسیان باعث بارور شدن نیروی عقلی معتزله شد. آنها در این دوران به وسیله علوم فلسفی توانستند از طریق روش های عقلی به توحید اسلامی پرداخته و نظام خردگرایی اسلامی را بنا نهاده و به تعقل و تعمق در امور اسلامی بپردازند. ذهن معتزله با الهام از فلسفه یونان توانست آزادی درون خود را بیابد و خود را داور حقیقت ببیند (فاضل، ۹۷).

فاخوری معتقد است که معتزله عقل گرایی و استفاده از عقل در شناخت خداوند را از «ثابت بن قره» آموختند و همین امر موجب دیدگاه معروف شان شد که: «الفکر قبل ورود السمع». با توجه به این که قبل از معتزله افکار ظاهرگرایان رواج داشت، معتزله را گروهی روشنفکر می توان دانست که تحت تأثیر روش سنت گریز و عقل گرا و تجددخواه مسیحی قرار گرفتند و به استفاده از عقل و روش های عقلی و استدلالی در تثبیت دین و عقاید دینی و شناخت نیک و بد معتقد شدند. معتزله در این راه با قوت به فلسفه یونان روی آوردند و این آثار را ترجمه کردند و کم کم از بحث های الهیاتی و کلامی به بحث های نظری فلسفی مانند جوهر و عرض و حرکت و سکون پرداختند (فاخوری، ۱۲۲). مسلمانان در این دوره همچنین به واسطه ترجمه کتاب «اثولوجیا» و نیز از طریق تفاسیری که فیلون یهودی از برخی از مسائل دین یهود و فلسفه افلاطونی ارائه داده بود، با تفکرات عرفانی نوافلاطونی آشنایی پیدا کردند.

#### ۱-۱. الگوواره های تفکر فلسفی یونانی

تفکر فلسفی یونانی الگوواره های چندی را با خود به همراه داشت. به این الگوواره ها باید تفاسیری را که در دوره های بعد به این تفکر فلسفی وارد شد نیز اضافه کرد. البته آنچه در قرن دوم قمری به واسطه ترجمه آثار یونانی به عالم اسلامی راه یافت، بیشتر شامل تفاسیری بود که فلاسفه یهودی و مسیحی به فلسفه یونانی وارد کرده بودند. لذا الگوواره علم یونانی را به طور کلی به دو دسته الگوواره افلاطونی و الگوواره ارسطویی می توان تقسیم کرد.

#### ۱-۲. الگوواره های افلاطونی و ارسطویی

در تحلیل چرایی واقعیاتی که در عالم هستی به وقوع می پیوندد، معمولاً تحلیل های اسطوره ای و علمی ارائه شده و از سوی برخی دیگر از فلاسفه که بعدها به فلاسفه طبیعی نام بردار شدند، نظریات علمی نیز ارائه می شد تا اینکه افلاطون مبنای تکرر و وحدت عالم هستی را ناشی از اصالت «عالم مُثُل» به عنوان مبدأ عالم مادی معرفی و نظریه معرفت شناختی خود در باب عالم هستی را بر مبنای ایده مُثُل پی ریزی کرد (برای نظریه مثل افلاطون ← Taylor, 1997, p.329-330). افلاطون در نظریه مُثُل خود قصد بیان این مطلب را دارد که علاوه بر امور مادی و ملموس که برگرفته و تقلیدی از مُثُل خود در عالم مُثُل هستند،

مفاهیم نیز صرفاً ایده‌هایی در ذهن نیستند، بلکه حقیقتی خارج از دنیای ذهن و اندیشه دارند (Stace, 1920, p.184). این در حالی است که ارسطو با این نظریه به مخالفت برخاسته و وجود حقیقت خارجی برای کلیات را انکار کرد و اساس فلسفه منطقی خود را بر این اصل استوار ساخت که کلیات طبیعی و معقولات اولیه ناشی از برخورد ذهن آدمی با جزئیات متعدد عالم است و موجودات مادی عالم، ناشی از فعل و انفعال عناصر اربعه‌اند (Furley, 1999, p. 14-17). سپس در قرن سوم میلادی فلسفه افلاطونی با تفاسیر عرفانی نوافلاطونی‌ها مواجه شد. امروزه اصطلاح نوافلاطونی در حقیقت به مدرسه یا مکتبی خاص اطلاق نمی‌شود، بلکه این اصطلاح برچسبی است به متفکرانی که با شیوه تفکر افلاطونی می‌اندیشیدند (Furley, 1999, 358). همچنین برای نظریات نوافلاطونیان ← Furley, p, 364. (Copleston, p. 465). لذا به طور اجمال می‌توان گفت که مهم‌ترین خصیصه‌ای که با الگوواره تفکر افلاطونی همراه بوده و همواره در طول تاریخ مورد تفسیر و بسط علمای دینی قرار گرفته، نظریه مُثُل و وجود کلیات مفارق از عالم محسوس است، حال آن‌که در الگوواره ارسطویی که فلسفه‌ای از نوع منطق<sup>۱</sup> و استدلال<sup>۲</sup> بود، وجود این کلیات بیشتر جنبه انتزاع ذهنی داشت تا هستی معقول ماورای عالم ماده. وجود همین دو خصیصه کلی در الگوواره این دو تفکر فلسفی، زمینه تحلیل‌های مهمی را در جامعه اسلامی و در باب چستی کلام الله و ماهیت آن رقم زد. بر همین اساس دانشمندان متأثر از الگوواره افلاطونی، بر وجود امور کلی که همچون عالم مُثُل عمل کرده و صورت‌های عالم مادی از روی الگوی موجودات مثالی ایجاد شده‌اند، تأکید داشتند. اما جانب‌داران الگوواره ارسطویی بیشتر طرفدار تبیین منطقی و عمدتاً مادی از امور کلی<sup>۳</sup> بودند.

### ۱-۳. نقش مسیحیت در جهان اسلام

فارغ از این‌که ترجمه آثار یونانی در جهان اسلام و در بین مسلمین چه اندیشه‌ها و الگوهای از تفکر را ایجاد کرد، باید نقشی مهم و اساسی برای فلسفه آباء کلیسا نیز لحاظ نمود. برای این امر دو دلیل اساسی می‌توان ذکر کرد: نخست به این دلیل که کلام مسیحی خود مجرای جداگانه برای بروز برخی مسائل جدید فلسفی و کلامی در بین مسلمین بود و دلیل دوم و مهم‌تر این‌که ماهیت کلام مسیحی در درون خود بُن‌مایه‌هایی از اندیشه فلسفه یونانی به همراه داشت که به طور عمده از الگوواره افلاطونی به مسیحیان رسیده بود. این مسیحیان بودند که پیش از این و بر مبنای تفکر فلسفه یونانی، تحلیلی از کلام الهی ارائه دادند و مسیح را بر اساس همین تفکر فلسفی، فرزند خدا و تجلی خدا بر روی زمین خواندند.

1 Logic

2 Reasoning

3 Universal



کلام مسیحی در دنیای اسلامی، سؤال از چگونگی اثبات نبوت و ارتباط خداوند با بشر را پیش روی اندیشمندان اسلامی قرار داد و پاسخ آن را بر مبنای روش فلسفه یونانی جستجو کرد. ریچارد مارتین به درگیری های کلامی میان اسلام و مسیحیت اشاره کرده و بحث درباره نبوت و اثبات حقانیت نبی (ص) را یکی از بحث های ثابت و دائمی مسلمانان با مسیحیان و یهودیان دانسته است؛ مسئله ای که حتی در میان گروه های سیاسی داخل اسلام نیز جریان داشت. علی بن سهل ربن طبری، مسیحی نسطوری تازه مسلمان شده در نیمه دوم قرن سوم، به منظور دعوت مسیحیان به اسلام کتاب الدین و الدوله را در دفاع از نبوت نگاشت و در آن از معجزه نبی و قرآن دفاع کرد. کتاب وی از نخستین کتاب های به جا مانده از دکتترین نبوت در این قرون است. سند دیگری که در این قرن بر ضد دکتترین نبوت به نگارش در آمده است، مناظره- ای میان عبدالمسیح کندی و عبد الله بن اسماعیل هاشمی است که در آن با لحنی حق به جانب و آمرانه بر ضد قرآن مسائلی طرح شده است (Martin, 117). وجود جدل های کلامی از این دست، خود گویای برخی مسائل تاریخی است. اما آنچه مهم است این است که وجود این چنین جدل هایی، چگونه بر نحوه تفکر اندیشمندان اسلامی تأثیرگذار بوده است؟

برای پاسخ به این سؤال باید برخی از اندیشه های کلامی در دنیای مسیحی را ریشه یابی کنیم که به طور عمده نحوه تفکر فلسفه افلاطونی را با خود به دنبال داشت. کلام مسیحی و مهم ترین مسائل مطرح شده در آن به قدری تحت تأثیر الگوهای فلسفه یونانی قرار داشتند که آن ها را تفاسیری دینی از فلسفه یونانی می توان دانست. کلام مسیحی در دورانی که به عالم اسلامی انتقال یافت، دو شاخه رومی و یونانی داشت که شاخه یونانی آن در بافت اسلامی فعالیت داشت. گفتنی است ایده هایی از کلام مسیحیت در اسلام منتشر شد که پیش از این در بافت یونانی و در ارتباط با پارادایم های فلسفه یونانی تکوین یافته بود (Wolfson, 1976, 12).

گرچه برخی از متکلمین مسیحی خود نیز به فلسفه یونان آگاهی داشتند اما دینی سازی اندیشه ها و الگوهای تفکر فلسفی یونانی را نخستین بار در آغاز قرن مسیحی، فیلسوفی یهودی به نام فیلون اسکندرانی (م. ۴۰ م.) صورت داد. به عقیده ولفسون (Wolfson, 1962: 1/200) فیلون ایده های فلسفی افلاطون را دینی ساخت. مسیحیت نیز پس از آن با تأثیرپذیری از اندیشه های فیلون و با پذیرفتن تجسد مسیح کوشیده بود که چگونگی ارتباط بشر با خداوند را تبیین کند. فیلون هم با بهره گیری از ایده مُثُل افلاطونی و ارائه تفسیر دینی از آن سعی کرد که چگونگی ارتباط خداوند با انسان را توضیح دهد. نکته حائز اهمیت در این جا این مطلب است که هم فیلون و هم مسیحیان در تأثیرپذیری از الگوهای فلسفه یونانی، الگوی افلاطونی را دنبال کردند. الگویی که پس از قرن ها به عالم اسلامی رسید و حلقه فلسفی معتزله را تحت

تأثیر خود قرار داد.

نکته بسیار مهم دیگر این است که مسائلی که مسیحیان در جامعه اسلامی مطرح می‌کردند تنها صورتی از کلام و عقاید دین مسیحیت نبود، بلکه خود آمیزه‌ای از عقاید دینی آمیخته با فلسفه یونانی بود. به عبارت دیگر، معتزلیان در این دوره با عقایدی سر و کار داشتند که در درون خود الگوواره قدرتمندی از فلسفه یونانی را به همراه داشت. لذا معتزله و در رأس آن‌ها حلقه فلسفی اعتزال به رهبری ابوهذیل علف (م. ۲۲۶ ق.) تحت تأثیر این فضا قرار گرفتند و در مباحث کلامی خود سعی کردند که این روش تفکر فلسفی را در منابع اسلامی جستجو کنند و تبیینی فلسفی از منابع اسلامی ارائه دهند. به عبارت دیگر مهم‌ترین تأثیر مسیحیان در جامعه اسلامی - از لحاظ الگوواره‌شناسی - این بود که مسائلی که این گروه در اسلام مطرح کردند زمینه آغاز تحلیل‌های فلسفی و جدیدی را در حوزه کلام الهی در بین مسلمین موجب شد. الگوواره جدید مسیحیت این زمینه را برای عالم اسلام فراهم کرد که مسلمانان کلام الهی را به بوتۀ نقدهای فلسفی گذارند و نه تنها آن را با عقل و اندیشه خود بلکه با ابزار فلسفه جدید یونان مورد سنجش و ارزیابی قرار دهند. این کار را نخستین بار حلقه فلسفی اعتزال آغاز کرد و نظام نخستین کسی بود که آن را به طور جدی به نظریه‌ای جدید در حوزه اعجاز قرآن مبدل ساخت.

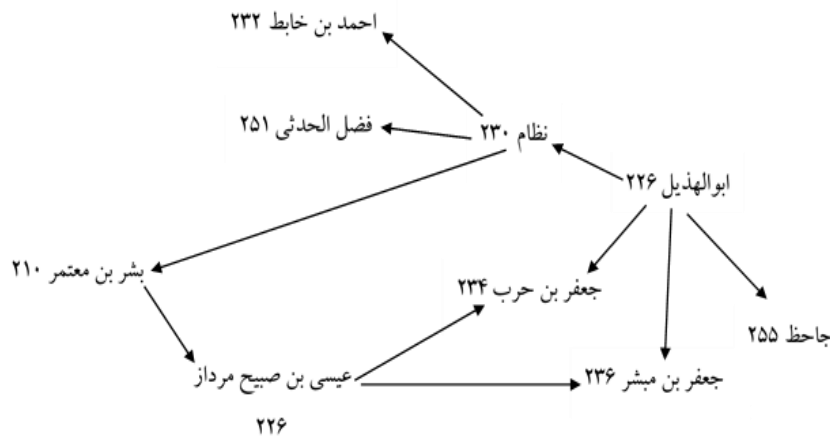
## ۲. آشنایی معتزله با الگوهای تفکر فلسفی

پس از ورود پارادایم‌های جدید به عالم اسلامی، برخی از اندیشمندان معتزلی به منظور آگاهی از روش استدلال فلسفی، به مطالعه آثار فلسفی پرداخته و روش جدیدی را در بافت اسلامی به کار بستند؛ روشی که تنها مبادی یقینی را در استدلال معتبر می‌دانست. به عقیده ولفسون مسلمانان در این دوره نیز ایده‌های مسیحیت را به چالش کشیدند (Wolfson, 1976: 81)؛ برای برخی بحث‌های کلامی میان اسلام و مسیحیت ← کریمی‌نیا، ۱۲۱-۱۲۳؛ همچنین برای چگونگی ارتباط مسیحیان با جامعه اسلامی ← F. Glei, Reinhold, 295 and 519). در برابر فضایی پارادایمی جدید، اندیشمندان اسلامی بسته به تعلق-شان به پارادایم اثباتی یا تفسیری، موضع‌گیری متفاوتی را اتخاذ کردند. معتزلیانی که پارادایم تفسیری را مدنظر داشتند، به دنبال طرح این مسائل در بافت اسلامی، در چارچوب حلقه فلسفی خود با رهبری ابوهذیل علف درباره اعتبار دیدگاه‌های مقبول از سوی جمهور بحث کردند و با آزادی عملی که برای عقل خودبنیاد قائل شدند، جملگی این مسائل را در پرتو منبع عقل سنجیدند. شیوه خاص تفکر ایشان در رویارویی با مسائل علمی سبب شد که رویکردهایی را اتخاذ کنند که نزد پیروان پارادایم اثباتی نامطلوب شمرده می‌شد (برای اندیشه‌های فلسفی ابوهذیل ← مکدرموت، ۲۷۴؛ شیخ مفید، ۲۰۵؛ حلبی، ۷۷، ۲۰۴). از بین اعضای این حلقه فلسفی، نظام و شاگردانش گرایش بیشتری به آرا و عقاید فلسفی داشتند.

مخالفت تند و صریح نظام با الگوواره اثباتی و مخالفت او با افاده علم از سوی احادیث حتی حدیث متواتر نشانه‌ای از این مدعا است (برای مخالفت‌های نظام با عقاید ظاهرگرایان ← بغدادی، ۱۲۹).

### ۱-۲. مسأله کلام الله در نظر حلقه فلسفی اعتزال و نظام

پیش از این گفته شد که مسیحیان در جامعه اسلامی بحث‌های دامنه‌داری راجع به ماهیت کلام الله آغاز کردند. اینک باید دید معتزله با وجود الگوواره‌های جدیدی که از فلسفه یونانی اخذ کرده بودند چگونه کلام الهی را تبیین فلسفی کردند.<sup>۱</sup>



تبیین فلسفی کلام الهی از اواخر قرن دوم قمری شکل جدی‌تری به خود گرفت و به طور واضح از این دوران نظریات متباین و شاذی در این زمینه بروز پیدا کرد. این بحث در این دوران در محافل معتزلیانی راه یافت که با مبانی فلسفی‌شان با آن برخورد می‌کردند. با دقت در روایات تاریخی در مورد اعتقادات حلقه فلسفی اعتزال به خوبی می‌توان مشاهده کرد که اعضای این حلقه به پیروی از استاد بزرگ خود یعنی ابوهذیل با اتخاذ الگوواره افلاطونی و تحت تأثیر الگوی عالم مثال افلاطون، کلام الهی را دارای دو جنبه فرض کردند و برخی برای آن دو یا چند مکان متصور شدند. چه این که مکان کلام الهی و تبیین مثالی از آن

۱ بهانه ورود مسلمین به مسئله کلام الله تبیین فلسفی از آن هم به خودی خود یکی از آثار و نتایج الگوواره جدید در جهان اسلامی در عصر طلایی علوم بود. در این دوره معتزلیانی که به الگوواره‌های فلسفه یونانی روی آورده بودند در اثر یادگیری بحث‌ها و تحلیل‌هایی که پیش از این توسط مسیحیان و یهودیان فیلسوف انجام شده بود، شروع به انجام تحلیل‌هایی فلسفی و عقل‌گرایانه از کلام الهی روی آوردند این در حالی بود که پیش از این و بر مبنای الگوواره اثباتی در جهان اسلام انجام تحلیل عقلانی از کلام الهی مسئله‌ی رایجی نبوده و چه بسا مورد مذمت هم قرار می‌گرفت.

یکی از نخستین بحث‌هایی است که حلقه فلسفی اعتزال در ماهیت کلام الهی دنبال می‌کرد. ابو‌هذیل بر این باور بود که قرآن در سه مکان حضور دارد: در مکانی که در آن محافظت می‌شود، مکانی که در آن نوشته شده و مکانی که در آن خوانده می‌شود (اشعری، ۵۹۸). جعفر بن حرب (م. ۲۳۴ ق.) و جعفر بن مبشر همدانی (م. ۲۳۶ ق.) نیز بر اساس همین الگو معتقد بودند که اصل و حقیقت قرآن در لوح محفوظ قرار دارد و کلام الهی نمی‌تواند در دو مکان به صورت شیء واحدی درآید؛ لذا آنچه ما می‌خوانیم تنها حکایتی از آن چیزی است که در لوح محفوظ قرار دارد (شهرستانی، ۷۰/۱؛ اشعری، ۱۹۲). همچنین از احمد بن حنبل<sup>۱</sup> و فضل حدیثی - دو شاگرد نظام - سخنانی برگرفته از دنیای مسیحیت مبنی بر وجود خدای قدیم و تجلی آن در روی زمین که برگرفته از الگوی افلاطونی است نقل شده است (← شهرستانی، ۶۰/۱) ابن کلاب دیگر متکلم معتزلی (م. ۲۴۵ ق.) - که ورود او به حلقه فلسفی اعتزال قطعی نیست<sup>۲</sup> - آرائی نزدیک به نظام درباره کلام الله داشت. وی همانند نظام معتقد بود که قرائت که اثر کلام خداست با چیز قرائت شده تفاوت دارد؛ همان‌گونه که ذکر غیر از خداست (اشعری، ۶۰۴). با این حال عقاید وی در باب کلام الهی نزدیک به معتزله فلسفی است. وی کلام خدا را از صفات او و قدیم محسوب می‌کرد و برای کلام الهی جنبه‌ای مثالی در نظر می‌گرفت که در قدمت با صفات الهی شریک است (برای عقاید ابن کلاب درباره کلام الهی ← اشعری، ۵۸۴). تعبیر افلاطونی برخی از معتزله بغداد از کلام الهی در حالی صورت گرفت که نظام به‌عنوان یکی از سردمداران معتزلی و فیلسوفی عقل‌بنیاد راهی متفاوت از سایر متکلمان معتزلی برگزید. دقت در مبانی فلسفی نظام حاکی از آن است که او مبانی فلسفی متفاوتی از دیگر اعضای حلقه فلسفی اعتزال داشت در نتیجه همین الگوواره متفاوت بوده که بر نوع جهان‌بینی و اعتقادات وی اثرگذار گذاشته است.

## ۲-۲. درباره فیلسوف بودن نظام

از نظریات نقل شده از نظام چنین برمی‌آید که او تنها مترجم و ناقل دیدگاه‌های فلسفه یونانی نبوده، بلکه سعی کرده است که خوانشی اسلامی از این علوم ارائه کند. بنابراین در موارد چندی با فلسفه یونانی مخالفت کرده است (جاحظ، الحیوان، ۲۸/۲). با وجود این، همواره به اخذ دیدگاه‌هایش از فلاسفه متهم بوده است (← شهرستانی، ۵۱/۱؛ ایجی، ۶۶۱/۳؛ ذهبی، ۴۷۰/۱۶).

در این‌که نظام در فضای اعتزالی به علوم فلسفی متمایل بوده و حتی در آن تبحر چشم‌گیری پیدا کرده است، روایات تاریخی متعددی وجود دارد. توغل نظام در فلسفه یونانی به قدری بوده است که به گفته

۱. ابن حنبل همان ابن حنبل است که در برخی کتب به نادرست ابن حنبل ضبط شده است (← صفدی، ۱۸۷/۶، به نقل از زاهدی فر، ۹۱).

۲. ذهبی در سیر اعلام النبلاء (۵۵۶/۱۰) او را از بزرگان معتزله بغداد معرفی کرده است. گرچه برخی او را بصری معرفی کرده‌اند اما با توجه به آرای نزدیک وی با آرای سایر معتزله فلسفی می‌توان نزدیکی وی را با دیگر معتزله فلسفی بغداد را محتمل دانست.

جاحظ (الحيوان، ۲/۲۸) او حتی در برخی مسائل به ارسطو ایراد وارد کرده است (برای مطالبی درباره تبحر فلسفی نظام ← شهرستانی، ۱/۲۹؛ جهانگیری، ۱۳۸، ۱۶۹) بنا به نقل شهرستانی (۱/۵۳-۵۴) نظام کتب فلاسفه را مطالعه و آنها را در هم می آمیخت (نیز ← ذهبی، ۱۶/۴۷۰). ابن مرتضی (۵۰) می گوید: «روزی نزد نظام نام ارسطو را بردم. نظام گفت: کتاب او را نقض کرده ام. سپس برای اثبات این امر به برمکی، کتاب وی را از حفظ برای او خواندم». با این که وی منتقد برخی مسائل در فلسفه ارسطویی بود اما برخی بر آن اند که نظام در برخی از آراء خود متأثر از الگوواره تفکر ارسطویی بود؛ چرا که وی به آرای برخی از فلاسفه طبیعی یونانی مانند هراکلیتوس<sup>۱</sup> و آناکساگوراس<sup>۲</sup> - که آرائی نزدیک به فلسفه ارسطویی داشتند - تمایل داشت (برای آرای فلاسفه طبیعی یونانی و تشابه آن با آرای نظام ← فاضل، ۴۸). دیگر آن که برخی از نظرات و عقاید وی به وضوح از تفکر استدلالی ارسطویی وی حکایت دارد. برای مثال او به قدری در این نوع تفکر و استدلال عقلی راسخ و استوار بود که حتی بر خلاف دیدگاه مشهور معتزله و اهل سنت با خیر متواتری که با استدلال عقلی مخالف باشد به شدت مخالفت می کرد. او همچنین در موارد بسیاری با تمسک به استدلال عقلی با سایر معتزله و حتی عقاید اهل سنت به مخالف برخاست؛ از جمله به مخالفت او با تعیین امام معصوم از طریق اجماع و قیاس می توان اشاره کرد (برای دیدگاه های نظام ← بغدادی، ۱۲۹؛ جهانگیری، ۱۵۹).

جهان بینی خاص نظام در مورد نحوه آفرینش جهان حکایت از آن دارد که وی بر خلاف حلقه فلسفی اعتزالی، وجود عالم مثال را نفی کرد و در نتیجه با الگوی فلسفی افلاطونی مخالف است. او درباره ربط انسان ها به خداوند معتقد بود: «خداوند موجودات را به یکباره آفریده است، چنان که اکنون هستند یعنی اعم از معادن، نباتات، حیوانات و انسان ها و در نتیجه آدم (ع) هم در آفرینش، تقدم بر فرزندان ندارد جز آن که خداوند در خلقت مخلوقات، برخی را در برخی پوشیده داشته است و لذا تقدم و تأخر موجودات تنها ناشی از ظهور آنها از لفافه ها است و ارتباطی با حدوث و آفرینش آنها ندارد» (شهرستانی، ۱/۵۶).

### ۳-۲. نظریه صرفه

نخستین قائل به وجه صرفه در اعجاز ابواسحاق ابراهیم بن سيار مشهور به نظام است. با توجه به این که هیچ يك از آثار نظام در دست نیست، تنها راه توضیح این نظریه رجوع به منابع نزدیک به عصر او است. ایده صرفه در این آثار، وجه ناهمانندی متن قرآنی در امری و رای متن ملفوظ معرفی شده است؛ بدین معنا که خداوند انگیزه معارضان را سلب کرده است و عرب را از اهتمام به تولید متنی بسان قرآن با قدرت قهریه

1 Heraclitus

2 Anaxagoras

خود باز داشته و عاجز ساخته است، اما اگر این مانع در میان نبود عرب‌ها قادر بودند متنی مانند قرآن تولید کنند (شهرستانی، ۱/ ۵۷). نظریه صرفه در محافل معتزلی اندیشه‌ای در تقابل با ایده حُجیت تألیف قرآن محسوب می‌شد؛ مسئله‌ای که هم جاحظ (الرسائل، ۳/ ۲۸۷) و هم در دوره‌های بعد باقلانی (اعجاز، ۷۴) بدان اشاره می‌کنند. لذا صرفه در نگاه مخالفین و منتقدان عبارت بود از نفی اعجاز در تألیف کلام الله و اعتقاد به این‌که خداوند مانع اعراب در همانندآوری قرآن می‌شود. لذا اشعری و شهرستانی معتقد بودند نظام وجه اعجاز حقیقی قرآن را در اخبار از امور گذشته و منصرف کردن داعیان از معارضه با قرآن می‌داند. در نگاه ایشان نظام معتقد بود خداوند با ایجاد جبر و عجز در اعراب مانع ایشان شده است و اگر رهایشان می‌کرد آنها می‌توانستند متنی مانند قرآن در فصاحت و بلاغت و نظم بیاورند (اشعری، ۲۲۵). ابن حزم (م. ۴۵۶ ق.) صرفه را در این می‌داند که خود خداوند تعالی بین بنده‌اش و بین این‌که او اقدام به آوردن مثل قرآن کند، قرار گرفته و قدرت بر این کار را از آنها سلب کرده است (ابن حزم، ۱/ ۸۷).

#### ۴-۲. ماهیت نظریه صرفه در نگاه اندیشمندان

در باب نظریه صرفه برخی از اندیشمندان بر این باورند که این نظریه از گفتمان‌های دیگر ادیان اخذ شده است. برخی برای صرفه دو منشأ را محتمل می‌دانند: یکی این‌که قول به صرفه از عقیدهٔ براهمه هندی مبنی بر وجه اعجاز کتاب مقدسشان -یعنی الیید<sup>۱</sup>- اخذ شده است. هندوها قائل اند که معارضه با کتاب-شان به دلیل صرفه ممکن نیست. یا این‌که نظام این رأی را از کتب براهمه پس از ترجمه آن‌ها در دوران نهضت ترجمه اخذ کرده است (← شهری، ۳۵-۳۶). از طرفی فن گرونباوم<sup>۲</sup> معتقد است که نظریه صرفه ریشه در تعلیمات آباب کلیسا دارد. او در این راه از ایده‌های لاکتانتیوس سخن به میان می‌آورد. به نظر او اندیشه صرفه همانند عقیدهٔ عقلانی لاکتانتیوس بود که می‌گفت: خداوند فیلسوفان قدیم را از راه راست باز می‌دارد تا به حقیقت دست پیدا نکنند (Von Grunebaum, 1019). مصطفی عبدالقادر عطاء در مقدمه کتاب اسرار التکرار تاج القراء، صرفه نظام را نوعی بازگشت به تفکر یهودی معرفی کرده است که در سفر تکوین می‌توان آنرا یافت. البته وی برای این مدعای خود هیچ سند روشنی ذکر نمی‌کند (← مصطفی عبدالقادر عطاء، مقدمه بر اسرار التکرار فی القرآن، ۳۷). ولفسون نیز عقاید نظام راجع به ماهیت وحی را از سه منبع محتمل می‌داند: نخست توصیفی فیلونی از وحی کلام خدا بر کوه سینا؛ چه این‌که فیلون در توصیف سخن گفتن خداوند با موسی (سفر خروج، ۱۹: ۱۹) می‌گوید: این جمله بدان معنی است که در آن زمان خداوند معجزه‌ای از گونهٔ مقدس ساخت و فرمان داد که صوتی ناپیدا در هوا ایجاد شود که قابل

۱. وداهها

2 Von Grunebaum

شنیدن بود. به نظر ولفسون احتمالاً این گونه سینه به سینه به نظام منتقل شده و بر همین اساس او کلام الهی را کلامی در هوا خوانده است. دوم منعکس کننده انکار رواقی عدم جسمانیت می تواند باشد که نظام از آن تبعیت می کرد. سوم تبعی از آموزه های آبی کلیسا می تواند باشد، که در این صورت یکی از آموزه های ربی های یهودی محسوب می شود که بر طبق آن زبان وحی توسط خود پیامبران انتخاب می شود (Wolfson, 1976, 275-276). براساس آنچه ولفسون بدان معتقد است باید تفسیر نظام را در الگوواره افلاطونی به حساب آورد. حال آن که امروزه با طرح نظریه «بینامتنیت»<sup>۱</sup>، ایده تأثیر پذیری مستقیم اعتبار چندانی ندارد. مضافاً این که تلاش برای یافتن گزاره هایی که ناظر بر وام گیری مستقیم نظریات از یکدیگر باشند، بیهوده می نماید، زیرا متن ها و نظریات در یک ارتباط بینامتنی شکل می گیرند و جملگی آن ها متأثر از یکدیگرند (Allen, 69) و چگونگی صورت بندی و سامان یافتن این تودرتوی متنی ناشی از گفتمان غالب و پارادایم های آن است. نظریه صرفه نظام هم در یک ارتباط بینامتنی با دیگر نظریات در باب نبوت، ماهیت وحی، چپستی متن قرآنی و افتراق و اتفاق آن با دیگر متن های مقدس و غیر مقدس و... شکل گرفته است. علاوه بر آن، باید این نکته را یادآور شد که در تحلیل الگوواره ای بنا بر این است که تأثیر پذیری بین نظریات در لایه های عمیق انتزاعی صورت پذیرفته و چه بسا در صورت ظاهری چند نظریه نشانه ای از الگوواره مشترک نتوان یافت.

#### ۵-۲. پارادایم حاکم بر اندیشه نظام درباره نظریه صرفه

ایده نظام درباره نحوه آفرینش جهان مبنای کلی او تلقی می شود، چنان که نظریه او درباره انحای ارتباط خداوند با بشر از جمله ارتباط و حیانی را هم توضیح می دهد. پس براساس این مبنای فلسفی، دیدگاه نظام درباره وحی خداوند به پیامبر اکرم بدین شرح است: اولاً وحی ملفوظ خلقتی هم زمان با خلقت دیگر مخلوقات داشته است و بر خلاف الگوی افلاطونی وجودی پیشینی برای آن تصور نمی شود. لذا او بدین طریق وجود عالم مثالی برای مخلوقات را - که در فلسفه افلاطونی آمده بوده - انکار می کند. ثانیاً این وحی ملفوظ، مخلوق و حادث است نه قدیم و نامخلوق. اما بر مبنای الگوواره افلاطونی کسانی که عقیده دارند کلام الهی دو مرتبه مثالی و صوری دارد، بر قدیم بودن آن پا می فشرند؛ آن گونه که اصحاب حدیث، سلفیه و اشعری یا ابن کلاب بدان معتقد بودند. ثالثاً وحی در مرتبه حقیقی آن جوهر به حساب می آید، چراکه بر مبنای این استدلال آنچه وجود لا فی موضوع داشته باشد، جوهر محسوب می شود و کلام الهی در عالم هستی به همراه دیگر موجودات یکباره آفریده شده و در هوا منتشر شده است و در گذر زمان به واسطه انبیاء (ع) قرائت می شود، به عبارت دیگر، به عقیده نظام قرائت تنها راه دستیابی به حقیقت وحی الهی است و با

انجام قرائت است که کلام الهی شنیده می‌شود، ولی این قرائت، از سنخ کلام ایشان (ع) نیست. زیرا «کلام خلق که از جمله افعال ایشان است، عَرَض است». او کلام مخلوق را در مقابل کلام خالق عَرَض به حساب می‌آورد (برای عقیده نظام راجع به آفرینش عالم ← شهرستانی، ۵۰/۱).

روایات مرتبط با نظام حاکی از این است که او اصولاً نظر متفاوتی درباره ماهیت کلام الهی و کلام انسان داشته و به احتمال قوی نظریات وی در باب تبیین کلام الهی در تقابل با تحلیل‌های افلاطونی از کلام الله بوده است؛ تبیین‌هایی که پیش از این اساتید وی مانند ابوهدیل ارائه کرده بود. او معتقد بود که «کلام خداوند صوت منقطعی از حروف است، ولی کلام انسان از حروف نیست» (اشعری، ۶۰۴).

برای پی بردن به تفکر نظام ابتدا باید به مقایسه الگوواره عقیده وی در باب کلام الهی با تفاسیر افلاطونی پردازیم. وی در مقابل طرفداران الگوواره افلاطونی که برای کلام الهی جنبه‌ای مثالی و حقیقی در نظر می‌گرفتند، کلام الهی را جسم می‌خواند.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر وی به جای تبیین افلاطونی عالم مثال، برای کلام الهی جنبه‌ای مادی در نظر می‌گیرد. نظام این صورت متعالی کلام را به عنوان صوتی شنیدنی و پخش شده در هوا قلمداد می‌کرد (← اشعری، ۱۹۱). یعنی آن کلام الهی موجود در فضا، به تناسب زمان-های مختلف صورت‌های متعددی می‌پذیرد و یکی از صورت‌های آن قرآن کریم است؛ چنان‌که به صورت مرد یا حیوان هم می‌تواند درآید (← شهرستانی، ۷۶/۱).

تا بدین جا روشن شد که نظام با توجه به الگوهای متفاوت اندیشه خود، تبیینی متفاوت از عالم هستی و نحوه خلقت و در نتیجه ماهیت کلام الهی ارائه داد. تبیینی که حتی در برابر رأی فلاسفه معتزلی قرار داشت. حال این سؤال پیش می‌آید که او به چه دلیل و از کدام الگو در بیان نظریه صرفه استفاده کرده است؟ این‌که چرا نظام با توجه به جهان بینی خاصی که داشت به نظریه صرفه در اعجاز قرآن رسید، بدون شک ریشه در اندیشه فلسفه یونانی وی دارد. چه این‌که در نظام تفکر یونانی صورت‌گفتاری بر صورت نوشتاری تقدم و برتری دارد و در نظام گفتاری انتقال معانی به صورت کامل‌تری صورت پذیرفته و نظام نوشتاری همواره به‌عنوان تکمله‌ای بر آن محسوب می‌شود. پس با توجه به دیدگاهی که نظام درباره خلقت عالم هستی دارد، صورت اصیل وحی الهی را همان صورت گفتاری می‌داند که بین خداوند و پیامبر (ص) صورت می‌پذیرد و خللی در آن راه ندارد و امکان تکرار ندارد و لذا وجه اعجاز نیز لاجرم در آن قرار دارد. اما صورت متنی تنها مکمل آن محسوب می‌شود و در معرض خلل قرار دارد؛ چنان‌که این اعتقاد در بین مسیحیان نیز وجود داشته است. در نظر آنها وحی خداوند به رسولان و حضرت مسیح (ع) آن‌گاه که صورت نوشتاری به خود

۱ در نگاه قدمای متکلمین جوهر همان جسم است و جوهر فرد وجود ندارد ولی قائلین به جوهر فرد، جوهر را به دو قسم جسم و جوهر فرد تقسیم می‌کنند و جسم را جوهری می‌دانند که قابلیت تقسیم به ابعاد ثلاثه را دارد و در مقابل جوهر فرد قابل تقسیم به ابعاد ثلاثه نیست (ر.ک. فضلی، خلاصه علم الکلام، ۱۴۲۸: ۴۸-۵۰).



می‌گیرد، فاقد جنبه اعجاز‌آمیز است. بنابراین محال بودن آوردن متنی بسان قرآن کریم در نگاه نظام، مربوط به صورت ملفوظ و گفتاری آن است نه صورت نوشتاری؛ بدین معنی که مردم متنی بسان قرآن کریم نیز می‌توانند بیاورند. بازتاب این عقیده را در بین برخی دیگر از معتزله نیز می‌توان مشاهده نمود. بغدادی نقل می‌کند برخی مانند عیسی بن صبیح مُرداز اعتقاد داشتند که مردم متنی مانند متن قرآن می‌توانند بیاورند (بغدادی، ۱۵۱؛ شهرستانی این عقیده را به نظام هم نسبت داده است ← شهرستانی، ۵۶/۱).

### نتیجه‌گیری

- بر اساس تفکر ساختارگرایی توماس کوهن در تاریخ و فلسفه علم، علوم به‌عنوان کل‌های ساختاری در نظر گرفته می‌شوند که پیشرفت و تکامل آنها متأثر از تغییر و تحول الگوواره‌های حاکم بر آنهاست. در این تفکر ظهور نظریه‌های علمی جدید در قالب چهار مرحله صورت می‌پذیرد: نخستین مرحله مربوط به پیش علم، حلقه دوم کارکرد علم متعارف، حلقه سوم بحران علمی و حلقه چهارم انقلاب علمی، ظهور پارادایم جدید و در نتیجه ظهور علم متعارف جدید است.
- همزمان با نهضت عظیم ترجمه در اسلام و ورود علوم جدید به عالم اسلامی شاهد دوره بحران علمی و ظهور الگوواره‌های جدیدی در تفکر اسلامی هستیم که به ظهور نظریات جدیدی در عرصه علوم اسلامی انجامید. مهمترین این الگوواره‌های جدید را دو الگوواره تفکر فلسفی در قالب تفکر فلسفی ارسطویی و تفکر فلسفی افلاطونی می‌توان معرفی نمود که بیش از همه معتزلیان عقل‌گرا را تحت تأثیر قرار داد و هر کدام منتج به ظهور نظریات جدیدی در عرصه علوم اسلامی شد.
- درباره نقش مسیحیت در جامعه اسلامی می‌توان گفت که مسیحیان با حضور پررنگی که در جامعه اسلامی داشتند، در دو حوزه مؤثر واقع شدند: نخست این‌که در تقویت الگوواره‌های فلسفه یونانی علی‌الخصوص فلسفه افلاطونی نقش مهمی داشتند و دیگر این‌که با پیش کشیدن برخی مسائل کلامی، زمینه شکل‌گیری سلسله مباحث جدلی طولانی در حوزه کلام الهی را در بین مسلمانان ایجاد کردند و بدین صورت مسئله کلام الله به عنوان یکی از مهمترین مباحث کلامی آن دوران مطرح شد و مورد بحث و بررسی قرار گرفت.
- دانشمندان مسلمان با توجه به الگوواره‌های حاکم بر اندیشه خود به نظریه‌پردازی در حوزه کلام الله پرداختند. طرفداران الگوواره تفکر فلسفی افلاطونی - همانند مسیحیانی که تحت تأثیر الگوی افلاطونی به قدمت مسیح قائل بودند- برای کلام الهی جنبه‌ای مثالی در نظر گرفتند و به قدمت کلام الهی پای فشرده از سوی دیگر، جانبداران الگوواره ارسطویی مانند نظام ضمن نفی جنبه مثالی برای کلام

الله برای آن، جنبه‌ای مادی در نظر گرفتند و آن را جسم معرفی کردند. نظام همچین بر اساس این اعتقاد که صورت گفتاری کلام بر صورت نوشتاری آن تقدم دارد، صورت گفتاری را جنبه اصیل وحی دانست و جنبه اعجاز‌آمیز قرآن را نیز در آن قلمداد کرد. اما جانبداران تفکر افلاطونی جنبه مثالی کلام را اعجاز محسوب کردند. از این روی نظام تحت تأثیر الگوهای فلسفه ارسطویی و تفکر یونانی، صرفه را به‌عنوان وجه اعجاز‌آمیز قرآن کریم معرفی کرد.

## منابع

### قرآن کریم

- ابن حنبل، احمد، *المسند*، دارصادر، بیروت، بی‌تا.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *تأویل مختلف الحدیث*، المكتبة الاسلامی، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۹ ق.
- ابن قدامة، عبدالله، *المغنی*، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.
- ابن ندیم، *الفهرست*، دارالمعرفه، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۹۷ م.
- \_\_\_\_\_، *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، اساطیر، تهران، ۱۳۸۱.
- اسعدی، محمد و همکاران، *آسیب شناسی جریان های تفسیری*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین*، تصحیح هلموت ریتز، فرانز شتایز، ویسبادن، چاپ دوم، ۱۹۸۰ م.
- انصاری هروی، *ذم الکلام و امله*، مکتبه العلوم و الحکم، مدینه، ۱۴۱۸ ق.
- اولیری، دلیسی، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه احمد آرام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- ایجی، عبدالرحمن، *المواقف*، دارالجیل، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
- ایمان، محمدتقی، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۳.
- باقلائی، محمدبن طیب و دیگران، *تمهید الأوائل فی تلخیص الدلائل*، مؤسسه الکتب الثقافیة، لبنان، ۱۴۰۷ ق.
- \_\_\_\_\_، *اعجاز القرآن للباقلانی*، دارالمعارف، مصر، چاپ پنجم، ۱۹۹۷ م.
- بخاری، محمدبن اسماعیل، *صحیح بخاری*، دارالفکر، چاپ افست استانبول، ۱۴۰۱ ق.
- بدوی، عبدالرحمن، *مذاهب الاسلامیین*، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۹۶ م.
- بغدادی، عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه*، دارالآفاق الجدیدة، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۹۷ م.
- بهرامی، احمد، محمدرضا باباخانیان، «مبانی قرآنی سر مشق پارادایم های رشد و تعالی»، مجله رشد آموزش علوم اجتماعی، شماره ۵، تابستان ۱۳۹۰.

- بهرامی، احمد، پروین مصطفوی، «پارادایم پیشرفت در مکتب جامعه شناختی قرآن»، در ماهنامه مهندسی فرهنگی، شماره ۴۹ و ۵، بهمن و اسفند ۱۳۸۹.
- جاحظ، عمرو بن بحر، *رسائل الجاحظ (الكلامية)*، دار و مكتبة الهلال، بیروت، ۲۰۰۲ م.
- \_\_\_\_\_، *الحيوان*، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۴ ق.
- \_\_\_\_\_، *الرسائل الجاحظ*، تحقیق: محمد هارون، عبدالسلام، مكتبة الخانجي، قاهره، ۱۹۶۴ م.
- جهانگیری، محسن، *مجموعه مقالات کلام اسلامی*، حکم، تهران، ۱۳۹۰.
- حلبی، علی اصغر، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۶.
- خیری، حسن، «مقایسه پارادایم دینی (اسلامی) با پارادایم های اثباتی، تفسیری و انتقادی»، معرفت فرهنگی اجتماعی، شماره ۲، بهار ۱۳۸۹.
- ذهبی، شمس الدین، *تاریخ الاسلام*، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
- ، *سیر اعلام النبلاء*، مؤسسه الرساله، بی جا، ۱۹۸۵ م.
- زاهدی فر، سیف علی، «تاریخ گزاری حدیث اول ما خلق الله العقل...»، دوفصلنامه علمی پژوهشی صحیفه مبین، شماره ۵۸، سال ۲۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
- زرکشی، محمد بن عبدالله، *البرهان فی علوم القرآن*، دار احیاء الکتب العربیة، بی جا، ۱۳۷۶.
- زروانی، مجتبی، بهزاد حمیدی، «اسلام و سه پارادایم دین داری»، در مجله عقل و دین، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۹.
- سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، دارالفکر، لبنان، ۱۴۱۶ ق.
- شافعی، محمد بن ادريس، *الأم*، دار الفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- \_\_\_\_\_، *الرسالة*، مكتبة العلمیة، بیروت، بی تا.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، مؤسسه الحلبي، بی جا، بی تا.
- شهری، عبدالرحمن، *القول بالصرفه فی اعجاز القرآن الکریم*، دارابن الجوزی، قاهره، ۱۴۳۲ ق.
- شیخ مفید، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- فاضل، محمود، *معتزله*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- فضلی، عبدالهادی، *خلاصه علم الکلام*، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی قم، ۱۴۲۸ ق.
- قفطی، علی بن یوسف، *تاریخ مختصر الدول*، ترجمه بهین دارانی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۱.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال الدین مجتبی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
- کرمانی، محمود بن حمزه، *اسرار التکرار فی القرآن*، تحقیق: عبدالقادر احمد عطا، قاهره، دارالفضیله، بی تا.

کریمی نیا، مرتضی، «ریشه های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست»، مجله پژوهش های قرآن و حدیث، سال ۱۰، شمایه ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۲.

مبلغی، احمد، «پارادایم های فقهی»، مجله فقه، سال ۱۰، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.

محمدزاده، رضا، احمد عبادی، «نقش خواجه نصیر طوسی در تعامل پارادایم های سه گانه فلسفه اسلامی»، مجله علمی پژوهشی متافیزیک، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۲.

مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری، *صحیح مسلم*، دارالفکر، بیروت، بی تا.

مصطفوی، حامد، *پارادایم های حاکم بر سیر تطوّر نظریه «حجیت خبر واحد» در اندیشه عالمان شیعه*، رساله دکتری تخصصی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۵.

معرفت، محمدهادی، *تلخیص التمهید*، موسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۸ ق.

المقری، احادیث فی ذم اهل الکلام و أهله، دارأطلس، ریاض، ۱۴۱۷ ق.

مکدرموت، مارتین، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲.

موننگمری وات، ویلیام، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل عزتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹.

Allen. Graham, *Intertextuality*, London, Routledge, 2000.

Bird, Alexander, *Philosophy of Science*, London and New York, Routledge, 1998.

Copleston, Frederick C., *A history of philosophy*. Volume 1. New York, Toronto: Doubleday, 1993-1994.

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

Furley, David J., *From Aristotle to Augustine*, London, New York: Routledge (Routledge history of philosophy, v. 2), 1999.

George, Timothy, *Is the Father of Jesus the God of Muhammad? Understanding the differences between Christianity and Islam*, 2009.

Janosik. Daniel, Riddell. Peter, *John of Damascus, First Apologist to the Muslims*, Eugene, Pickwick Publications, 2016.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, 3rd edition. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Ladyman .James, *Understanding Philosophy of Science*, London, Routledge, 2002.

- Martin, R. C., 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, 1980.
- Neuman. W. Lawrence, *Social Research Methods\_ Qualitative and Quantitative Approaches*, Seventh Edition, Pearson Education Limited, 2014.
- Psillos, Stathis. *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, London and New York, Routledge, 2010.
- Samir Okasha, *Philosophy of Science*, USA, Oxford University Press, 2002.
- Stace, W. T., *A critical history of Greek philosophy*. London: Macmillan and co. Limited, 1920.
- Taylor, C. C. W., *From the beginning to Plato*. London, New York: Routledge (Routledge history of philosophy, v. 1), 1997.
- Thomas, David, *Christians at the heart of Islamic rule. Church life and scholarship in 'Abbasid Iraq*, 2003.
- Von Grunebaum, *the encyclopedia of Islam*, new edition. Leiden, London: E. J. Brill; Luzac & co, 1986.
- Wolfson. Harry Austryn, *Foundation of Religious Philosophy In Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge. Massachusetts, Harvard University Press, 1962.
- \_\_\_\_\_, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge. Massachusetts, Harvard University Press, 1976.

