

بررسی و نقد تحلیل ایزوتسو پیرامون مسئله «جبر و اختیار» در قرآن*

سیده هانیه مؤمن (نویسنده مسئول)**

علی اکبر کلانتری***

چکیده

«جبر» و «اختیار» یکی از موضوعات مهم و غامض علوم اسلامی اعم از کلام، فلسفه و عرفان می‌باشد که دانشمندان هر یک از علوم مذکور برای حل این مسئله، دیدگاه‌های متفاوتی را برگزیده‌اند. در این میان ایزوتسو، اسلام‌شناس و قرآن پژوه معاصر در تحلیل آیات ناظر بر جبر و اختیار در قرآن با بن‌بست مواجه شده و اساساً اندیشه قرآنی را متفاوت از منطق عقل بشری دانسته است. در پژوهش حاضر که با روش توصیفی، تحلیلی انجام شده است، تلاش بر آن است که منشأ این نگرش ایزوتسو را جستجو نموده و پس از یافتن مواضع او در باب جبر و اختیار طی آثار مختلف او، تحلیل و نقدی نسبت به آن‌ها ارائه گردد. نتایج حاکی از آن است که اگر چه ایزوتسو در تحلیل قرآنی مسئله جبر و اختیار راه خطا را پیموده است، اما با توجه به همگرایی و تأسی او از مبانی عرفان ابن عربی در بسیاری از موضوعات از جمله جبر و اختیار، به نظر می‌رسد وی پیرو همان آموزه «امر بین الامرین» می‌باشد که از فحوا و نه نص سخنان ابن عربی نیز همین حکم استنباط می‌شود.

کلید واژه‌ها: جبر، اختیار، ایزوتسو، ابن عربی، هدایت و ضلالت.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۸/۸ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰ - نوع مقاله: علمی، ترویجی.

** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز / hmomen25@yahoo.com

*** دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز / aak1341@gmail.com

خداوند متعال در قرآن کریم با بیان آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» به صراحت وجود هر نوع اختلاف و تناقضی را از ساحت این کتاب عزیز به دور دانسته است؛ با این حال برخی به دلایلی چون نادیده گرفتن قواعد تفسیری و عدم بررسی دقیق آیات مرتبط و مکمل نسبت به یک موضوع، بیان داشته‌اند که در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که با یکدیگر متناقض می‌باشند. از جمله این افراد، ایزوتسو، مستشرق و قرآن‌پژوه معروف ژاپنی می‌باشد که به قول پروفیسور هرمان لندلت، بالذات بودایی ذن بود و بالعرض مسلمان. (ریعی، ۱۳۸۳: ۳۳۸) و در حوزه اسلام آثار ارزنده‌ای را از خود به یادگار گذاشته است. او در یکی از آثار خود به نام «خدا و انسان در قرآن» به وجود دو میدان معناشناختی متضاد ذیل معناشناسی هدایت و ضلالت در قرآن اشاره می‌کند. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۸۱-۱۷۷) به این صورت که برخی از آیات قرآن، بندگان خدا را در هدایت و ضلالت صاحب اختیار معرفی نموده، گروهی نیز اختیار را از آنان به طور کلی سلب و هدایت و ضلالت را به خداوند مستند می‌سازد و در نهایت وجود این دو میدان معناشناسی متضاد را حاکی از تفاوت اندیشه قرآن با منطق حاکم بر عقل بشری عنوان نموده است.

در این پژوهش تلاش بر آن است پس از تحلیل دیدگاه ایزوتسو پیرامون موضوع جبر و اختیار در قرآن، نخست به بررسی خاستگاه او در استنباط نهایی این مسئله (که همان متفاوت بودن اندیشه قرآن با منطق حاکم بر عقل بشری) پرداخته و در نهایت نقدی نسبت به دیدگاه کلی او در این مسئله ارائه گردد.

تا کنون پژوهشی به صورت مستقل با این موضوع تألیف نشده است، اما مقاله‌ای با عنوان «نقد دیدگاه مستشرقان در مورد جبر در قرآن» به نگارش درآمده که در آن ضمن بررسی و نقد دیدگاه پاره‌ای از مستشرقان اختیارگرا و جبرگرا، با استناد به سخنان ایزوتسو در کتاب خدا و انسان در قرآن، از او به عنوان یکی از مستشرقان جبرگرا سخن به میان آمده است که به نظر می‌رسد انتساب او به جبرگرایی جای بحث و بررسی دارد. (علوی مهر و مقدسی، ۱۳۹۸: ۱۲۴-۱۲۳) در بخشی از کتاب «نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن» نیز پس از نقد اجمالی دیدگاه ایزوتسو در موضوع جبر و اختیار در قرآن، استدلال او پیرامون تفاوت اندیشه قرآن با منطق عقل بشری بر تاسی وی از کشیشان مسیحی محتمل دانسته شده است که این احتمال نیز نیازمند تحقیق و تفحص می‌باشد. (زمانی، ۱۳۹۸: ۴۰۷)

۱. تبیین و توضیح دیدگاه ایزوتسو پیرامون مسئله جبر و اختیار در قرآن

ایزوتسو ذیل مباحث مختلف خود در برخی از کتاب‌هایش به مسئله جبر و اختیار اشاره نموده است، اما در کتاب «خدا و انسان در قرآن» سخن مفصلی را در این باره بیان نموده است که برخی از محققین بر مبنای آن، به جبرگرایی او معتقد شده‌اند. وی در این کتاب تحت عنوان «هدایت الهی» بیان داشته است:

در جهان بینی قرآن کریم دو میدان معناشناختی در خصوص ارتباط خدا با انسان و واکنش انسان وجود دارد که این دو میدان کاملاً مجزا و مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه چنان ساخته شده‌اند که از لحاظ ساختمان اساسی درست مطابق یکدیگرند. آن دو میدان عبارت‌اند از:

۱. خداوند آیه را فرو می‌فرستد؛ واکنش انسان چنان است که یا آیه را پذیرفته و مؤمن می‌شود و یا آن را تکذیب نموده و در نتیجه کافر می‌شود: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا». (انسان: ۳)

۲. خداوند برخی از انسان‌ها را هدایت نموده و بهشتی می‌شوند و برخی دیگر را گمراه نموده و جهنمی می‌گردند: «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». (انعام: ۳۹)

در میدان دوم که مبتنی بر مسئله «قضا و قدر» است، هر آنچه بر روی زمین اتفاق می‌افتد در آخرین تحلیل نتیجه اراده خداوند است. هیچ کدام از افراد هدایت یافته و گمراهان، به اختیار خویش چیزی را برای خود انتخاب نکرده‌اند و واکنش آنان نسبت به هدایت الهی نتیجه ضروری خواست و مشیت خداوند است. به عبارت دیگر در این میدان، دیگر آدمی آزاد نیست که در برابر راهنمایی خدا یکی از دو راه هدایت یا ضلالت را انتخاب کند؛ بلکه همه چیز از پیش مسجل و تعیین شده است. هیچ کس نمی‌تواند در مقابل اراده خداوند ایستادگی کند و بنا به فرموده قرآن کریم در چنین حالتی حتی پیغمبر هم نمی‌تواند امید آن داشته باشد که کسی را هدایت کند که خداوند گمراه نموده است. وجود این دو میدان معناشناختی از یک «سرگذشت» و تضاد میان آن‌ها جز این نمی‌تواند باشد که بعدها میان متفکران اسلامی، مسائل دشواری را درباره مفهوم آزادی بشر پیش آورد، زیرا اگر منحصرأ به صورت منطقی به این مسئله بنگریم، متوجه وجود تناقض منطقی میان این دو میدان خواهیم شد. چیزی که هست ایستگاه قرآن ایستگاه منطقی محض نیست. اندیشه قرآنی بر سطحی آشکار می‌شود که به صورت اساسی با

منطق عقل بشری، تفاوت دارد و تا زمانی که شخص خود را بر این سطح از تفکر نگاه دارد، جا برای چنین مشکلی باقی نخواهد ماند. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۸۱-۱۷۷)

سخنان ایزوتسو در مورد وجود دو میدان معاشناختی متفاوت در حوزه ارتباط میان خدا و انسان در قرآن و انطباق این دو میدان بر یکدیگر، حاکی از آن است که از دیدگاه وی، انسان نه مطلقاً آزاد است و نه مطلقاً مختار. اما ظاهراً وی برای حل تضاد میان این دو دسته از آیات، موضوع تفاوت اندیشه قرآنی با منطق عقل بشری را مطرح می‌نماید و به عبارتی معتقد است این تناقض را نمی‌توان با منطق حاکم بر عقل بشر حل نمود.

بدین ترتیب ایزوتسو با استفاده از میدان معاشناختی اول به نفی جبر و با استفاده از میدان معاشناختی دوم به نفی اختیار انسان پرداخته است. بنابراین دلیلی وجود ندارد که مطابق عقیده برخی از محققین او را صرفاً جبرگرا دانست، زیرا جبرگرا دانستن او در واقع نادیده گرفتن میدان معاشناختی اول اوست که در آن به صراحت از اختیار انسان سخن به میان آورده است. این دیدگاه ایزوتسو به روشنی در برخی کتب دیگر او نیز نمایان می‌باشد. برای نمونه وی در کتاب «مفهوم ایمان در کلام اسلامی» ذیل عنوان خلق ایمان، به نقد دیدگاه معتزله و نیز اشاعره در مورد جبر و اختیار پرداخته است. (ایزوتسو، ۱۳۹۶: ۲۸۳-۲۶۸)

وی معتقد است به دنبال اصل معتزله در باب عدالت الهی که دارای اهمیت خاصی می‌باشد، موضوع مسئولیت انسان و در نتیجه، اختیار انسان مطرح می‌گردد که ضرورتاً به حاکمیت و قدرت مطلق خدا آسیب مهمی می‌رساند. (ایزوتسو، ۱۳۹۶: ۲۶۸) به این ترتیب او اختیار مطلق انسان را نفی نموده و از این جهت می‌توان به مخالفت او با دیدگاه معتزله در این مسئله پی برد.

وی در ادامه پیرامون نقش خدا و انسان در پیدایش ایمان، بیان داشته است:

نسبت میان اراده الهی و خلق ایمان، تا آنجا که به خود ایمان مربوط می‌شود جدی به نظر نمی‌رسد، اما اگر در مقابل آن، کفر مطرح شود، این امر متضمن اراده و خواست الهی در خلق بدترین نوع گناه است. آیا اصلاً قابل تصور است که خدای بی‌نهایت عادل، خلق چنین چیز بدی مانند کفر را اراده کند؟ زیرا ممکن نیست که کسی چیزی را بدون اراده و خواست خلق کند. اگر پاسخ مثبت باشد، این اشکال به وجود می‌آید که خدا کفر را دوست دارد و آن را می‌پسندد. (ایزوتسو، ۱۳۹۶: ۲۸۳-۲۷۹)

با توجه به سخنان فوق می‌توان بیان نمود که جبر مطلق نیز از دیدگاه او مردود بوده و بدین ترتیب مخالفتش با دیدگاه اشاعره نیز قابل استنباط می‌باشد. ایزوتسو در کتاب

مذکور با وجود نقد مواضع معتزله و اشاعره، نهایتاً از بیان دیدگاه خود در این باره امتناع ورزیده است.

آنچه به اینجا از سخنان ایزوتسو نیاز به تحلیل و بررسی دارد، سخنان او در بحث متفاوت بودن اندیشه قرآنی با منطق عقل بشر، جهت فهم آیات به ظاهر متناقض در مسئله جبر و اختیار و در نهایت یافتن دیدگاه او در این باب می‌باشد. به این منظور لازم است افزون بر کتاب «خدا و انسان در قرآن» که ایزوتسو در آن به صراحت در جمع‌بندی آیات قرآن در موضوع جبر و اختیار به بن بست رسیده است، دیگر آثار او و دیدگاه‌های افرادی که ایزوتسو تحت تأثیر آنان بوده نیز بررسی شود.

۲. خاستگاه اندیشه ایزوتسو در تحلیل مسئله جبر و اختیار

مطالعه آثار ایزوتسو، حاکی از آن است که وی علاقه بسیار زیادی به تفکر اسلامی داشته است. از جمله شخصیت‌هایی که نزد ایزوتسو در حوزه تفکر اسلامی جایگاه ویژه‌ای داشته است، ابن عربی بوده است.

دلباختگی و علاقه وافر ایزوتسو به عرفان و تصوف ابن عربی او را به مطالعه‌ای بین‌الادیانی اسلام و سایر ادیان واداشت. حاصل این مطالعه کتابی است که ایزوتسو در سال‌های ۶۷ - ۱۹۶۶ م. در ژاپن تحت عنوان «مطالعه مقارنه‌ای در خصوص مفاهیم فلسفی در تصوف و تائوئیسم» به چاپ رساند و در آن مکتب ابن عربی را نماینده سیر اصلی تصوف دانسته است. (دین پرست، ۱۳۸۲: ۳۳) وی که در صدد فهم عرفان اسلامی بود، هدفش را از نگارش کتاب مذکور، رسیدن به عمق یک تفکر می‌دانست و درباره شناخت پدیدارشناسانه عرفان ابن عربی چنین می‌گوید:

نیت من جامعیت نبود، قصد من بیشتر رسوخ به روح حیات‌بخش و مصدر وجودی فلسفه‌سازی این متفکر کبیر بود... برای درک صحیح اندیشه مردی چون ابن عربی باید روحی را که همه ساختار تفکر او را فرا می‌گیرد و حیات می‌بخشد دریافت، در غیر این صورت همه چیز گم خواهد شد. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۵)

او که معتقد بود اندیشه‌های سرزمین‌های متفاوت، فراتر از یک پدیده تاریخی و زمانی قرار دارند، در کتاب مذکور در صدد همگرایی و تطبیق اندیشه‌های موجود در عرفان اسلامی و تائوئیسم برآمده است. از این‌رو در تطبیق اندیشه‌های ابن عربی و لائوتسه معتقد بود که هر چند آن دو از دو فرهنگ و دو مکان و زمان بوده‌اند، اما اندیشه‌های آنان فرا زمانی و فرا مکانی و متعلق به اندیشه‌ای جاویدان می‌باشد که تعدد زمان و مکان در آن تأثیری نمی‌گذارد.

از جمله موضوعاتی که ایزوتسو در کتاب صوفیسم و تائوئیسم در آن به شرح دیدگاه ابن عربی و یافتن نقاط اشتراک آن با دیدگاه حاکم بر مکتب لائوتز پرداخته است، موضوع جبر و اختیار می‌باشد. از این رو برای روشن شدن دیدگاه دقیق ایزوتسو، لازم است دیدگاه ابن عربی را در این باره از نظر گذرانند.

ابن عربی مسئله جبر و اختیار را از منظر عرفانی و با تکیه بر مبانی وحدت وجود، اعیان ثابته و سرالقدر تبیین می‌نماید. وی جبر و نیز تفویض را انکار می‌کند؛ هر چند معتقد است قائلان هر یک دلایلی عقلی و نقلی برای نظر خویش دارند. او معتقد است هم اسناد فعل به خدا و هم اسناد آن به انسان، مستنداتی در کتاب خدا دارد و حقیقت امر در این مسئله با کشف فهمیده می‌شود. (اهل سرمدی، ۱۳۹۶: ۱۳۰) اما در این باره تعبیر «امر بین الامرین» را به کار نبرده است، اگر چه از محتوای کلام وی که در ادامه از نظر خواهد گذشت، می‌توان این حکم را استنباط نمود.

ایزوتسو نیز در کتاب صوفیسم و تائوئیسم به نقل از ابن عربی می‌گوید:

راز قدر از جلیل‌ترین علم‌هاست و خداوند آن را به کسی تفهیم نمی‌کند مگر آنکه او را با معرفت تام خصوصیت بخشیده باشد. البته اهل کشف نیز تنها به بعضی از امور در این خصوص آگاهی می‌یابند و حقیقت قدر در کلیت آن یکی از عمیق‌ترین اسرار است که تنها خداوند بر آن واقف است. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۴۳۴)

این استدلال ابن عربی را می‌توان بیانی دیگر از همان گفتار ایزوتسو دانست که قبلاً از نظر گذشت و آن عبارت بود از اینکه «اندیشه قرآنی بر سطح متفاوت با منطق عقل بشری است». گویا ابن عربی نیز می‌کوشد در تحلیل مسئله جبر و اختیار، از راهی غیر از عقل بهره جوید.

ابن عربی در جای دیگر دیدگاه عرفا را در برابر دیدگاه اشاعره و معتزله قرار داده و بیان داشته است که در حیطه جبر و اختیار سه دیدگاه وجود دارد؛ دیدگاه عرفا، دیدگاه اشاعره و دیدگاه معتزله. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۱۱)

بدین ترتیب می‌توان بیان نمود که بعید نیست ایزوتسو در تحلیل مسئله جبر و اختیار در قرآن، تحت تأثیر مبانی عرفانی ابن عربی بوده و مقصود او از بسته بودن راه عقل برای حل تناقض میان این دو دسته از آیات، فهم آن‌ها به واسطه معرفت قلبی و شهودی و از همان طریق عرفا باشد که همین امر در سخنان ابن عربی پیرامون مسئله جبر و اختیار به وضوح روشن گردید.

ایزوتسو در کتاب صوفیسم و تائوئیسم دیدگاه ابن عربی در مورد موضوعات «وحدت وجود» و «اعیان ثابته» را این گونه بیان داشته است:

انسانی که به مرتبه ولایت رسیده باشد به وضوح واقف است که او جلوه‌ای از حق بوده و لذا در گوهر با او یکی بوده و در نهایت خود حق است. همچنین همه کثرات عرضی، تجلیات حق و به مفهومی با حق یکی هستند. این دقیقاً همان علم به وحدت وجود است. بنابراین وجود نیست مگر وجود حق که در صورت‌های احوال ممکنات در نفسشان و در عینشان ظهور دارد. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۴۴۱)

او همچنین بیان داشته است که:

اعیان ثابت هستند به این معنا که یکبار برای همیشه در ازل تحدید یافته و بنابراین غیر قابل تغییر و تبدیل‌اند. این عدم تبدیل‌پذیری اعیان حتی فعالیت حق را به یک مفهوم محدود می‌کند. این سخن اگر چه در وهله اول ممکن است بی‌حرمتی به حق به نظر آید، اما در حقیقت چنین نیست، چرا که به اصطلاح کلامی، این مشیت خود خداست که این تبدیل‌ناپذیری را به این اعیان داده و در زبان مخصوص ابن عربی اینان (اعیان) جز تعینات درون خود حق نیستند. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۴۱۵)

یک ممکن چیزی است که می‌تواند یا «الف» بشود و یا مقابل آن، غیر الف بشود. در مورد آیه «اگر خدا می‌خواست شما را امت واحد قرار می‌داد» باید بگوییم انسان به عنوان ممکن می‌تواند هم مؤمن بشود و هم کافر. یعنی می‌تواند در فعل، هم هدایت الهی را دریافت کند و هم گمراهی نصیبش شود، لیکن در حقیقت از همان آغاز معین شده است که شیئی آیا «الف» باشد یا «غیر الف». اگر معین شده باشد که شیئی به سمت الف شدن پیش رود حتی خدا نمی‌تواند مسیر آن را تغییر داده و آن را غیر الف گرداند، زیرا مشیت او نسبتی است که کاملاً از علم او تبعیت می‌کند و علم او کاملاً تابع معلوم اوست. اما این مسئله دارای جانب دیگری هم هست و آن عبارت است از اینکه خدا کاری جز اعطای وجود نمی‌کند. این انسان‌ها هستند که وجود را بر حسب افراد متعین و متحد داشته و هر کدام بر حسب عین ثابت خود به آن صبغه خاص می‌بخشند. به عبارت دیگر وجودی که خدا به اشیاء عطاء می‌کند از حیث ذات خود همیشه یک چیز و دارای یک ذات باقی می‌ماند. خدا به همه اشیاء یک وجود که دارای طبیعت واحدی است عطاء می‌کند، لیکن قوایل به گونه‌های مختلف آن را دریافت می‌کنند و آن را در صورت‌های متفاوت متحقق می‌دارند. (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۴۱۹-۴۱۶)

با توجه به آنچه گذشت می‌توان بیان نمود که ابن عربی از یک‌طرف با عنایت به مسئله وحدت وجود و تجلی و اعیان ثابت،^۱ تفویض (اختیار مطلق) را نفی نموده است، چرا که در نظر او همه هستی مظهر وجود حضرت حق می‌باشند و از این جهت استقلالی

^۱. در اصطلاح عرفا اعیان ثابت، وجود علمی اشیاء در مقام ذات حق پیش از بروز آن‌ها در خارج می‌باشد و گاهی از اعیان ثابت به حقایق عالم تعبیر می‌گردد. (سپاهی، ۱۳۹۴: ۱۰۴-۱۰۳)

ندارند. از طرف دیگر با تکیه بر اینکه علم خداوند تابع معلوم است و با تبیین نقش خداوند و انسان، به نفی جبر مطلق پرداخته است. از این رو، وی با محفوظ نگاه داشتن نقش انسان و خدا در مسئله جبر و اختیار، موضع خود را از اشاعره و معتزله جدا نموده است و شاید بتوان دیدگاه او را تحلیلی از آموزه «امر بین الامرین» دانست، اگر چه در کلام خود از این تعبیر استفاده نکرده است.

بدین ترتیب محتمل است دیدگاه کلی ایزوتسو در مسئله جبر و اختیار نیز همان دیدگاه «امر بین الامرین» باشد، اگر چه وی نیز هرگز در تحلیل جبر و اختیار از این عبارت استفاده نکرده است، اما گزینش و شرح او از مبانی عرفانی ابن عربی و نیز تلاش او برای همگرایی آن مبانی با مکتب فکری، عقیدتی لائوتز از یک طرف و موضع گیری‌های او در برابر دیدگاه‌های فرق معتزله و اشاعره پیرامون موضوع جبر و اختیار که توضیح آن گذشت نیز از طرف دیگر مؤید این احتمال می‌باشد؛ البته نباید از نظر دور داشت که وی در تحلیل قرآنی این مسئله با اشکال مواجه گشته و در بحث ارتباط میان قضاء و قدر الهی با اختیار انسان، تنها بخشی از دیدگاه‌های ابن عربی در کلام او مشاهده می‌شود که شاید بتوان علت این امر و بیان مواضع دو گانه او در دو کتاب «خدا و انسان در قرآن» و «صوفیسم و تائوئیسم» را حاکی از تغییر و تحول دیدگاه‌های وی به دنبال مطالعه هر چه بیشتر آثار و مبانی عرفان اسلامی و در رأس آن مبانی عرفان ابن عربی دانست، زیرا ایزوتسو کتاب «خدا و انسان در قرآن» را پیش از کتاب «صوفیسم و تائوئیسم» نگاشته است. در ادامه به بررسی اشکالات ایزوتسو ذیل مبحث جبر و اختیار در قرآن که در کتاب خدا و انسان در قرآن آن را مطرح نموده است، پرداخته می‌شود.

۳. اشکالات ایزوتسو در تحلیل قرآنی مسئله جبر و اختیار

۳.۱. اشکال اول؛ تحلیل سطحی و در نظر نگرفتن مبانی و قواعد تفسیری

فهم و تفسیر قرآن نیازمند اتخاذ قواعد متقنی بر مبنای بدیهیات عقلی و قطعیات و مسلمات شرعی و ارتکازات عقلایی است و تنها بر مبنای استحسان و قیاس نمی‌توان به تفسیر آیات پرداخت. از این رو تفسیری که بر پایه غلط و بدون در نظر گرفتن مبانی و قواعد صحیح باشد، نتیجه‌ای جز بدفهمی و اختلاف در تفسیر آیات نخواهد داشت. (بابایی و همکاران، ۱۳۸۸: ۶۳)

در خصوص موضوع مورد بحث و سخنان ایزوتسو پیرامون آیات مربوط به هدایت و ضلالت در قرآن با قاطعیت می‌توان بیان نمود که وی بدون در نظر گرفتن قواعد تفسیر قرآن و صرفاً با تحلیل سطحی آیات مربوطه از وجود تضاد میان آیات مذکور سخن به میان آورده است. از جمله این قواعد که نادیده گرفتن آن‌ها از سوی ایزوتسو، موجب

توهم تضاد میان آیات مذکور گشته است، توجه به قراین می‌باشد که خود به دو دسته قراین پیوسته و قراین ناپیوسته تقسیم می‌شود. یکی از انواع قراین پیوسته که ایزوتسو در تحلیل این مسئله از آن غفلت ورزیده، توجه به سیاق آیات می‌باشد.

سیاق عبارت است از:

نشانه‌هایی که معنی لفظ مورد نظر را کشف کنند؛ چه این نشانه‌ها، نشانه‌های لفظی باشند مانند کلماتی که با لفظ مورد نظر، کلام واحدی را با اجزاء به هم پیوسته و مرتبط به یکدیگر تشکیل می‌دهند و چه این نشانه‌ها قرائن حالیه‌ای باشند که کلام را در برگرفته و بر معنای خاصی دلالت دارند. (صدر، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۱۳۰)

اصل ملاک بودن سیاق برای فهم سخن افراد، یکی از اصول عقلایی است؛ به این معنا که گوینده عاقل و آشنا به قواعد محاوره، هرگز از کلمات و جمله‌هایی که به کار می‌برد، معانی متناقض و متضاد و ناهماهنگ و نامتناسب اراده نمی‌کند. (بابایی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۲۰) توجه به این ضابطه، به ویژه در فرازهای درون یک آیه و نیز آیات پیوسته یک سوره، در فهم و کشف و ارتباط معنایی آن آیات، بسیار حائز اهمیت است. (فتحی، ۱۳۸۶: ۶۳)

سیاق خود به سه نوع سیاق کلمات، جملات و آیات تقسیم می‌شود. در مثال مورد بحث ایزوتسو بدون در نظر گرفتن سیاق جملات درون آیه مربوطه مقصود از آن را ذکر نموده است. این در حالی است که سیاق درون آیه شاهد مثال «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمْ وَ بَكُّمُ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشِئُ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَ مَن يَشِئُ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». (انعام: ۳۹) که ایزوتسو آن را دال بر مجبور بودن انسان می‌داند، مؤید آن است که علت قرار گرفتن در ظلمات، تکذیب آیات خداوند بوده است و به همین دلیل آنان از نعمت شنیدن، سخن گفتن و دیدن محروم گشته و توانایی سخن گفتن به حق و شهادت دادن به توحید و رسالت را نداشتند. بنابراین عبارت «مَن يَشِئُ اللَّهُ يَضِلُّهُ» بیانگر آن است که کر و لال بودن و قرار گرفتن آنان در ظلمت، عذابی است که به خاطر تکذیب آیات خدا به آن دچار شدند و مشیت خدا، به گمراهی کسانی تعلق می‌گیرد که استحقاق گمراهی پیدا کرده باشند و در مقابل مشیت هدایت به کسانی تعلق می‌گیرد که خود را در معرض رحمت خدا قرار داده باشند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ۱۱۹-۱۱۸)

همان‌گونه که گذشت ایزوتسو در تحلیل آیه مذکور تنها مفهوم قسمتی از آیه را آن هم بدون توجه به آیات قبل و بعد، مد نظر قرار داده و به تقابل آن آیه با آیه‌ای دیگر اذعان نموده است. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۸۱-۱۷۷)؛ این در حالی است که یکی از عوامل مؤثر در تفسیر آیات قرآن، اگر نگوئیم توجه به سیاق آیات قبل و بعد، حداقل توجه به

سیاق حاکم بر درون خود آیه است و نباید جملات مختلف یک آیه را بدون در نظر گرفتن دیگر جملات درون همان آیه تفسیر نمود.

نکته جالب توجه اینکه ایزوتسو در مطالعات قرآنی خود بعضاً به عنصر سیاق توجه داشته و بافت درون متنی را ساده‌ترین راهی می‌داند که به واسطه آن یک آیه یا عبارت از لحاظ معنایی اعتبار پیدا می‌کند. (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۷۴) با این حال مشخص نیست چه عاملی او را از توجه به سیاق در تحلیل آیه یاد شده بازداشته است.

از دیگر قرائنی که نادیده گرفتن آن موجب توهم تضاد میان آیات مذکور در اندیشه ایزوتسو شده است، توجه به دیگر آیات قرآن است که این قرینه در قواعد تفسیری ذیل قرینه ناپیوسته قرار می‌گیرد، چرا که اگر وی تمام آیات مرتبط با ضلالت و هدایت را بررسی می‌نمود قطعاً از آیه «مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» چنین نتیجه نمی‌گرفت که: «هیچ کدام از افراد هدایت یافته و گمراهان، به اختیار خویش چیزی را برای خود انتخاب نکرده‌اند، بلکه همه چیز از پیش مسجل و تعیین شده است». (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۸۱-۱۷۷)

در اهمیت و لزوم توجه به این قرینه در تفسیر آیات قرآن باید بیان نمود که تفهیم و تفهم انسان‌ها به گونه‌ای صورت می‌گیرد که هرگاه در سخن گوینده یا نویسنده‌ای اجمال یا ابهامی باشد، از سخنان دیگر آن گوینده یا نویسنده، برای رفع اجمال و ابهام آن کمک می‌گیرند. ضمن اینکه قرآن کریم کتابی است که دارای فصل‌بندی موضوعی نیست، به گونه‌ای که همه مطالب مربوط به یک موضوع را در یک جا مطرح کرده باشد، بلکه مطالب به صورت پراکنده و در سوره‌های مختلف آمده است و در عین حال آیات پراکنده آن مرتبط و ناظر به یکدیگر می‌باشند. (بابایی و همکاران، ۱۳۸۸: ۱۹۳)

در مورد آیات مورد بحث نیز باید بیان نمود اگر چه ایزوتسو با استفاده از مبنای میدان معناشناختی تلاش نموده است برای دستیابی به معنای حقیقی یک واژه در آیه، آیات مرتبط با واژگان کلیدی را گردآوری نماید، اما پیرامون موضوع مورد بحث و سخن از دو میدان معناشناختی متضاد میان آیات انتساب هدایت و ضلالت به خدا و انسان در قرآن، باید بیان نمود که ترسیم این میدان معناشناسی حداقل با دو اشکال اساسی مواجه می‌باشد؛ محدود بودن این میدان به حوزه واژگان قرآن و نه مفهوم یک آیه و محدود بودن این میدان به آیات در بردارنده واژگان مرتبط و نه آیات مشتمل بر خود واژه کلیدی. توضیح آنکه میدان معناشناختی در نگاه ایزوتسو عبارت است از یک حوزه مفهومی که پیرامون یک کلمه پدید می‌آید. به این معنا که در هر میدان معنایی، واژه‌ای کلیدی به عنوان کانون و مرکز وجود دارد که دیگر کلمات کلیدی، آن میدان را پیرامون خود نگه می‌دارد، مانند مفهوم «ایمان» که با مفاهیمی ارتباط مثبت و منفی دارد؛ ارتباط مثبت با

مفاهیمِ الله، تصدیق، اسلام، شکر، اطاعت، حق، احسان، ولایت و هدایت و ارتباط منفی با مفاهیمِ ضلالت، فسوق، عصیان، نفاق، کفر و تکذیب. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۳۰-۲۸)

اگر وی از میدان معناساختی مطابق با «نظام زبانی» سایپر که خود آن را بیان نموده استفاده می‌نمود، با مشکل بن‌بست در حل اختلاف ظاهری میان برخی آیات از جمله آیات مربوطه مواجه نمی‌شد، زیرا بنا بر نقل ایزوتسو، سایپر بر این نظر است که هر نظام و دستگاه چیزی به عنوان نقشه اساسی و روش ویژه خود دارد که برای به دست آوردن این نقشه اساسی باید روح ساختمانی حاکم بر طبیعت و ماهیت کل نظام آن را مورد تحقیق قرار داد که درباره قرآن نیز باید دستیابی به آن روح ساختمانی و روش آن مد نظر معناسناس باشد. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۳۶)

اگر بخواهیم این سخن سایپر را در حوزه معناسناسی قرآن کریم به کارگیریم، برای تفسیر صحیح از یک آیه در قرآن کریم، لازم است افزون بر شناسایی آیات دربردارنده واژگان مرتبط با واژه کلیدی (کانون)، تمام آیات نظیر و نیز آیات مشتمل بر خود آن واژه کلیدی نیز مورد بررسی قرار گیرد، اما ظاهراً ایزوتسو در معناسناسی هدایت و ضلالت، تنها در صدد یافتن واژگان جانشین واژه کلیدی (کانون) و آیات مشتمل بر آن واژگان می‌باشد و از بررسی مجموعه آیاتی که در آن‌ها ریشه‌ای از «ضل» و «هدی» و یا آیاتی که به نوعی از لحاظ معنایی با آیات مورد بحث مرتبط می‌باشند، غفلت ورزیده است.

در اینجا برای روشن شدن مطلب و اینکه آیا واقعاً تضادی میان آیات مورد بحث وجود دارد، نمونه‌هایی از آیات مرتبط با موضوع هدایت و ضلالت در مجموعه قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

أ آیاتی که در آن‌ها هدایت و ضلالت به انسان نسبت داده شده است:

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا». (انسان، ۳)؛

«وَأِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ». (اعراف، ۱۴۶)؛

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ». (بقره، ۲۵۶)؛

«وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ». (کهف: ۲۹)

ب) آیاتی که در آن‌ها هدایت و ضلالت به خداوند نسبت داده شده است:

«إِنْ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ». (لیل: ۱۲)؛

«قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ». (طه، ۵۰)؛

«وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ». (محمد: ۱۷)؛

- ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾. (عنکبوت: ۶۹)؛
 - ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى﴾. (کهف: ۱۳)

- ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمْ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. (انعام، ۳۹)؛
 - ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَهُ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونُ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾. (بقره: ۲۶)؛
 - ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَلَا تَذَكَّرُونَ﴾. (جاثیه، ۲۳)؛
 - ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾. (ابراہیم: ۲۷)

با توجه به مجموعه این دو دسته از آیات می‌توان بیان نمود که نه تنها میان آن‌ها تضادی وجود ندارد، بلکه مجموع این آیات تکمیل‌کننده مفهوم یکدیگر می‌باشند، زیرا آیات دسته اول در مقام بیان هدایت و ضلالت تشریعی است که انسان با اختیار خود آن را بر می‌گزیند و آیات دسته دوم در مقام بیان هدایت پاداشی و ضلالت کیفری (به معنای واگذارن انسان به خود) می‌باشد. به عبارت دیگر آیه دوم در مقام بیان مشیت الهی نسبت به هدایت و اضلال کسانی است که مطابق با آیه اول طریق هدایت یا ضلالت را با اختیار خود برگزیده‌اند. بنابراین انتساب اضلال به خداوند در قرآن کریم اضلال ثانویه می‌باشد نه اضلال ابتدایی.

البته باید توجه نمود که در تمام موارد انتساب اضلال به خداوند، مقصود از آن صرفاً رهایی فرد گمراه به حال خود و منع فیض و حمت خاص اوست، نه معنای حقیقی گمراهی. آیت الله معرفت در این باره می‌فرماید:

از حکمت عقل به دور است که فرد گمراه مغرور را به علت سرسختی او در پذیرش پند و راه درست با بهانه‌جویی‌ها به گرداب هلاکت سوق داد و خدای متعال از چنین رفتاری منزّه و پاک است. بنابراین، راهی جز تفسیر و گمراه کردن خداوند به خوار ساختن و ناامیدی و حرمان، یعنی واگذار کردن چنین آدمی در تیرگی‌های گمراهی‌های خود نیست. (معرفت، ۱۳۷۴، ج ۳: ۲۸۶-۲۸۵)

در مقابل، یکی از اقسام هدایت الهی (هدایت ثانویه) نیز به دنبال ویژگی‌ها و اعمالی از سوی انسان چون مجاهدت در راه خدا، ایمان به خدا، انابه و رجوع به حق و...، ایجاد می‌شود اما با توجه به برخی از آیات، چون آیه ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ

هَدَى). (طه: ۵۰)، هدایت الهی منحصر به این قسم نمی‌باشد و از این لحاظ تفاوتی میان هدایت و ضلالت وجود دارد و آن عبارت است از اینکه هدایت ابتدا و آغازش نیز از جانب خداوند است. به عبارت دیگر خداوند بشر را بر فطرت توحید آفریده و معرفت ربوبیت و خوبی تقوا و بدی کارهای زشت را در او به ودیعت گذاشته است، این آغاز هدایت الهی می‌باشد، سپس این فطرت را با دعوت انبیاء تأیید کرده است؛ این همان هدایت اولیه است که همه انسان‌های مؤمن و کافر را دربرمی‌گیرد. اگر انسان‌ها بر اساس فطرت سالم زندگی کنند و بر اساس راهنمایی انبیا ﷺ راه درست را انتخاب نمایند، هدایت ثانویه (پاداشی) شامل حال آن‌ها خواهد شد. این هدایت ویژه مؤمنان و به معنای رساندن به مطلوب است. (فتاحی زاده و همکاران، ۱۳۹۶: ۲۰۳-۲۰۲)

۳. ۲. اشکال دوم؛ تفسیر نادرست از ارتباط میان قضاء و قدر الهی و اختیار انسان

به نظر می‌رسد اشکال عمده ایزوتسو در تحلیل مسئله «جبر و اختیار» در قرآن، به تفسیر اشتباه وی از نحوه ارتباط «قضاء» و «قدر» با اختیار انسان در شناسایی میدان معناشناختی دوم باشد. همان گونه که گذشت، وی میدان دوم را بر مبنای مسئله قضا و قدر ترسیم نموده که مطابق آن همه چیز از پیش مسجل و تعیین شده است و آن را این گونه تفسیر نموده است که هیچ کدام از افراد هدایت‌یافته و گمراه، به اختیار خویش چیزی را برای خود انتخاب نکرده‌اند و واکنش آنان نسبت به هدایت الهی نتیجه ضروری خواست و مشیت خداوند است. برای تبیین این مسئله، نخست به تعریف قضاء و قدر و سپس به نحوه ارتباط آن با اختیار انسان پرداخته می‌شود.

واژه «قَدَر»؛ به معنای اندازه، و «تقدیر»، به معنای سنجش و اندازه‌گیری چیزی است. «وَالْقَدْرُ وَالتَّقْدِيرُ: تَبْيِينُ كَمِّيَّةِ الشَّيْءِ». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۵۸) و واژه «قضاء» به معنای یکسره کردن و به انجام رساندن می‌باشد. «الْقَضَاءُ: فَصْلُ الْأَمْرِ قَوْلًا كَانْ ذَلِكَ أَوْ فِعْلًا». (همان: ۶۷۴)

تقدیر الهی آن است که اشیاء اندازه خود را از آن ناحیه کسب کرده‌اند و منظور از قضاء الهی این است که آن‌ها از ناحیه ذات حق، قطعیت و حتمیت یافته‌اند؛ حکم قطعی حق درباره آن‌ها چنین و یا چنان است. (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۱۶۳) به عبارت دیگر منظور از تقدیر الهی این است که خدای متعال برای هر پدیده‌ای، اندازه و حدود کمی و کیفی و زمانی و مکانی خاصی قرار داده است که تحت تأثیر علل و عوامل تدریجی، تحقق می‌یابد و منظور از قضای الهی این است که پس از فراهم شدن مقدمات و اسباب و

شرایط یک پدیده، آن را به مرحله نهایی و حتمی می‌رساند. (رضایی نسب و دیگران، ۱۳۹۶: ۵۱)

در رابطه با قضاء و قدر باید بیان نمود که گاهی تقدیر و قضاء الهی، به معنای علم خدا به فراهم شدن مقدمات و اسباب و شرایط پیدایش پدیده‌ها و نیز علم به وقوع حتمی آن‌ها به کار می‌رود، و آن را قضاء و قدر علمی می‌نامند و گاهی به معنای انتساب سیر تدریجی پدیده‌ها و نیز انتساب تحقق عینی آن‌ها به خدای متعال استعمال می‌شود و قضاء و قدر عینی نام می‌گیرد. (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۱: ۱۳۶-۱۳۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج: ۱: ۱۵۲)

ظاهراً مشکل ایزوتسو در میدان معناشناختی دوم، ناظر بر مسئله قضاء و قدر عینی می‌باشد. به منظور تبیین دقیق این موضوع در ادامه به نحوه ارتباط قضاء و قدر عینی با اختیار انسان پرداخته می‌شود.

رابطه قضاء و قدر عینی با اختیار انسان

برای بیان چگونگی جمع بین استناد فعل به اراده و اختیار انسان و استناد آن به اراده و قضاء الهی، باید انواع تأثیر علت در پیدایش یک پدیده بررسی شود که عبارت‌اند از:

۱. چند علت، هم‌زمان با هم و در کنار هم، تأثیر کنند؛ مانند اجتماع بذر، آب و حرارت برای رشد یک گیاه؛

۲. چند علت متناوباً و به نوبت تأثیر کنند؛ مانند کارکردن چند موتور پشت سر هم و به نوبت، برای حرکت یک وسیله نقلیه؛

۳. چند علت مترتب بر یکدیگر تأثیر کنند؛ بدون آنکه وجودشان وابسته به وجود دیگری باشد. مانند برخورد زنجیره‌ای چند اتومبیل در یک تصادف که هر اتومبیلی به اتومبیل جلوی برخورد می‌کند؛

۴. چند علت مترتب به شکل طولی بر یکدیگر تأثیر کنند، به گونه‌ای که وجود علت متاخر وابسته به وجود علت متقدم باشد. تأثیر اراده الهی و اراده انسان در فعل اختیاری، از قسم چهارم است، زیرا وجود انسان و اراده او وابسته به اراده الهی است. (رکنی لموکی، ۱۳۸۷: ۵۴)

بنابراین اگر چه انسان در پاره‌ای از اعمالش آزاد است و می‌تواند آن‌ها را با اراده خویش انجام دهد و یا ترک نماید، ولی بیشتر مقدمات این اعمال اختیاری، از دایره اختیار او خارج است که از جمله مقدمات اعمال انسان، وجود خود انسان، حیات و درک او و تمایل وی نسبت به آن عمل و مناسب بودن آن عمل با یکی از خواسته‌های درونی وی و بالاخره قدرت و توانایی وی به انجام آن عمل است. پرواضح است که همه این مقدمات

از دایره اختیار انسان خارج و به وجود آورنده این‌ها خداوند است که خود انسان را به وجود آورده است. (خویی، ۱۳۸۲: ۱۰۷)

افزون بر این، خداوند خالق پس از ایجاد خود را از کار بر کنار و منزل نساخته و دست از تدبیر در مخلوقات خویش نکشیده است و بقاء و استمرار موجودات جهان همانند اصل خلقت به قدرت و اراده او بستگی دارد و هیچ یک از آن‌ها حتی برای یک لحظه هم نمی‌توانند بدون مشیت او پا بر جا بمانند. (خویی، ۱۳۸۲: ۱۰۸)

۳.۳. اشکال سوم؛ منطقی ندانستن ایستگاه فهم قرآن

ایزوتسو که نتوانسته میان این دو میدان معناساختی از جبر و اختیار در قرآن، ارتباطی برقرار نماید، اندیشه قرآنی را با منطق عقل بشری متفاوت دانسته و در این باره بیان داشته است:

چیزی که هست ایستگاه قرآن ایستگاه منطقی محض نیست. اندیشه قرآنی بر سطحی آشکار می‌شود که به صورت اساسی با منطق عقل بشری، تفاوت دارد و تا زمانی که شخص خود را بر این سطح از تفکر نگاه دارد، جا برای چنین مشکلی باقی نخواهد ماند. به هر صورت، خود قرآن مسئله آزادی بشری را به این صورت خاص مطرح نکرده است. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۸۱)

در پاسخ به این استدلال ایزوتسو، نخست باید بیان نمود که اگر اندیشه قرآن با منطق عقل بشری متفاوت باشد، اهداف نزول قرآن محقق نخواهد شد. یکی از این اهداف که خداوند متعال بارها در آیات مختلف قرآن کریم بدان اشاره نموده است، خروج انسان‌ها از تاریکی‌ها به سوی روشنایی می‌باشد. بدین صورت که در نخستین آیه سوره ابراهیم، خطاب به رسول اکرم ﷺ این غایت مطرح شده است: ﴿الرَّ، كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾. (ابراهیم: ۱) و در جای دیگر عموم انسان‌ها را خطاب قرار داده و این غایت قرآن را متذکر گردیده است: ﴿هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ عَلَى عَبْدِهِ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ بِكُمْ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾. (حدید: ۹)

با توجه به این هدف نزول قرآن که در آیات فوق بررسی گردید، قرآن باید دارای ساختاری بر وفق ادراک انسان‌ها باشد، در غیر این صورت آن هدف محقق نشده و قرآن کریم نمی‌تواند پیام خود را به انسان‌ها ابلاغ کند.

از دیگر اهداف نزول قرآن، رفع نقصان معرفت بشر و فراهم نمودن زمینه استكمال انسان است. بنابراین اگر این متن قابل فهم نباشد و یا انسان‌ها فاقد توان فهم آن باشند،

مستلزم نقض غرض شده و حکمت الهی و نزول قرآن لغو خواهد بود. (سعیدی‌روشن، ۱۳۸۳: ۴۰۱)

افزون بر اثبات فهم قرآن از طریق اهداف نزول این کتاب عظیم، ویژگی‌هایی که قرآن برای خود ذکر می‌کند نیز به خوبی بیانگر قابل فهم بودن آن برای مخاطبان آن است. (خسرو پناه، ۱۳۹۳: ۹۵) به عنوان مثال قرآن خود را سخنی رسا و گویا برای عموم مردم معرفی می‌کند: ﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ﴾. (ابراهیم: ۵۲)

ضمن اینکه عمل به قرآن، معیار ثواب و عقاب بشر است و نمی‌توان انسان‌ها را مکلف به دستورهایي کرد که آن‌ها را نفهمند و به سبب مخالفت با آن‌ها عقاب شوند. این نوعی عقاب بدون بیان است که قبیح است و خدای متعال کار قبیح انجام نمی‌دهد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۱۷)

برای اثبات این مطلب که خلاف دیدگاه ایزوتسو، اندیشه قرآنی مطابق با منطق عقل بشری است، می‌توان روش قرآن در تفهیم و تفهم را بررسی و سپس آن را با دستگاه منطق عقل بشری مقایسه نمود.

خداوند متعال در آیه ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾. (نحل: ۱۲۵) به روشنی روش دعوت پیامبر اسلام به پیام‌های قرآن را تبیین نموده است.

در این آیه، روش قرآن کریم در مواجهه با انسان‌ها و دعوت آنان به سوی خدا بر مبنای سه روش پایه گذاری شده‌اند. علامه حسن‌زاده آملی در این باره بیان داشته است: خدای سبحان در قرآن کریم به پیامبرش حضرت خاتم انبیا ﷺ دستور می‌دهد که بندگان را با سه طریق برهان و خطابه و جدال احسن به راه پروردگارش بخواند و صنعت شعر منطقی را برای او روا و سزاوار نمی‌داند تا چه رسد به مغالطه. بدو فرمود: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. (نحل: ۱۲۵) حکمت برهان است و موعظه حسنه خطابه و جدال احسن، جدال احسن. (حسن زاده آملی، ۱۳۷۰: ۵)

پس از روشن شدن شیوه قرآن کریم در تفهیم پیام‌های خود، در ادامه به بررسی نظام حاکم بر منطق عقل بشری پرداخته می‌شود.

در رابطه با دستگاه منطق عقل بشری باید بیان نمود که عقل آدمی به دنبال دلیل و چرایی امور است و می‌کوشد هر چیزی را بر اساس دلایل آن چیز بپذیرد. به عبارتی هر چیزی بر اساس گزاره‌ها و قضایایی بیان می‌شود که آدمی با ترکیب این قضایا به قیاس و استدلال عقلانی دست می‌یابد. مبانی هر قیاس را ماده مقدمات آن تشکیل می‌دهد. ماده مقدمات هر قیاس و استدلالی را به حسب انواع آن می‌توان به پنج دسته یقینیات،

ظنیات، مسلمات، مشهورات و مخیلات تقسیم نمود. قیاس و استدلال بر حسب همان ماده خود در زمره یکی از فنون پنجگانه برهان، خطابه، جدل، شعر و مغالطه قرار می‌گیرد. به این صورت که اگر مقدمات یک استدلال یقینی باشند، استدلال برهانی است، اگر مقدمات مشهوره ظاهری یا مضمونات یا مقبولات باشند، استدلال خطابی است، اگر مقدمات مشهوره حقیقی یا مسلمات باشند، استدلال جدلی است، اگر مقدمات تخیلی باشند استدلال شعری است و اگر مقدمات شبیه بهقینیات و یا شبیه به مشهورات باشند، یعنی از مشبهات و وهمیات باشند، استدلال مغالطی ایجاد می‌گردد. (دادجو، ۱۳۹۲: ۹)

بنابراین هر گزاره و قضیه‌ای را که آدمی وضع می‌کند در یکی از انحاء پنجگانه فوق قرار می‌گیرد. در واقع، انحاء پنجگانه فوق از نحوه تفکر آدمی حکایت دارند و نشان می‌دهند که ذهن آدمی بر اساس انحاء پنجگانه فوق به تفکر و تامل می‌پردازد.

با مقایسه میان روش قرآن در تفهیم و تفهم و نظام حاکم بر دستگاه منطق عقل بشری می‌توان بیان نمود که قرآن کریم از انحاء پنجگانه گزاره‌های یقینی و خطابی و جدلی و شعری و مغالطی فقط سه نوع گزاره‌های یقینی، خطابی و جدلی را معتبر می‌داند و از گزاره‌های شعری و مغالطی دوری گزیده است که این روش قرآن کریم در راستای مقاصد آن است و قصد انتقال پیام‌های خیالی یا کاذب را به انسان‌ها ندارد. (دادجو، ۱۳۹۲: ۱۰)

امام خمینی رحمته الله علیه در راستای اثبات امکان فهم قرآن به بنای عقلاء در محاورات عرفی و نحوه سخن گفتن آنان تمسک می‌جوید و بیان داشته است که در این باره فرقی میان قرآن و سایر سخنان مردم نیست، زیرا خداوند نیز در نحوه گفتار و انتقال مطالب به مردم، شیوه عقلا را برگزیده است. (مقیمی، ۱۳۸۶: ۷۱)

بنابراین نظام و ساختار کلی زبان قرآن، همان نظام زبانی عقلا در انتقال معناست و خداوند سبحان شیوه جدیدی برای ابلاغ پیام خود ارائه نکرده است. (شریعتی و سعیدی روشن، ۱۳۹۳: ۹)

با توجه به آنچه گذشت روشن شد که آیات قرآن کریم بر مبنای منطق فکر آدمی و نه مطابق با ساختار منطقی خاص خود نازل شده است.

افزون بر آنچه گذشت باید بیان نمود که دیدگاه ایزوتسو در این باره در تعارض صریح با آیات زیادی است که در آن‌ها به تعقل در قرآن کریم سفارش شده است. نکته جالب توجه اینکه خود ایزوتسو در کتاب خدا و انسان در قرآن، معتقد است که در ارتباط‌گیری خدا با انسان، کار خدا «تنزیل آیات» است و وظیفه بشر، تعقل، تفقه، تفکر، تذکر و فهم مفاهیم و پیام آن‌هاست و اگر انسانی نباشد که معنی ژرف آیه را بفهمد، فعل خدا بی‌اثر می‌ماند: «قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ الْكُبْرَىٰ أَنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ». (حدید: ۱۷). (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۷۴)

البته با محفوظ نگاه داشتن آنچه پیرامون امکان فهم قرآن بیان شد، لازم به ذکر است که فهم قرآن به طور کامل برای همه انسان‌ها میسر نیست، اما همه انسان‌ها می‌توانند به تبع مخاطبان اصلی وحی و با کمک آن‌ها به قدر فهم خود به حقایق قرآن دست یابند که روایات زیادی مؤید همین امر می‌باشند. برای نمونه امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءٍ: عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللَّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ. فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللَّطَائِفُ لِلْأَوَّلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ» (محمّدی ری شهری، ۱۳۹۱، ج ۱: ۴۰).

نکته آخر در این موضوع آنکه حتی اگر مطابق با آنچه در ابتدای بحث بیان شد، مقصود ایزوتسو از متفاوت بودن اندیشه قرآنی با منطق عقل بشری، فهم آیات قرآن از طریقی غیر از عقل بلکه صرفاً همان طریق کشف و شهود عرفانی که با ابزار قلب صورت می‌گیرد، باشد این دیدگاه نیز خالی از اشکال نمی‌باشد، زیرا این مرتبه از فهم قرآن تنها یکی از مراتب چهارگانه فهم این کتاب عظیم می‌باشد که برای همگان میسر نیست. این در حالی است که مطابق با آنچه گذشت حکمت خداوند ایجاب می‌کند قرآن کریم به گونه‌ای نازل شده باشد که هر کس به قدر فهم خود از آن بهره برد نه اینکه فهم برخی از آیات لزوماً اختصاص به قشر خاصی چون عرفا داشته باشد.

۳.۴. اشکال چهارم؛ عدم استفاده از عقاید شیعه

از دیگر اشکالات وارد بر دیدگاه ایزوتسو در حوزه جبر و اختیار می‌توان به عدم استفاده او از دیدگاه شیعه اشاره نمود. برای نمونه وی در کتاب مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ذیل عنوان «خلق ایمان»، به تبیین مواضع اشاعره، معتزله و حتی ماتریدیه که فرقه‌ای گمنام بوده و حتی شرح حال آن‌ها مورد اهتمام نویسندگان ملل و نحل، تاریخ، طبقات، تراجم، عقاید و کلام قرار نگرفته است (رضانژاد، ۱۳۸۲: ۱۰۶)، پرداخته و هیچ یک از آن‌ها را خالی از اشکال ندانسته است، اما با این حال از موضع شیعه در این باره هیچ سخنی به میان نیآورده است. نکته قابل توجه اینکه امتناع او از بیان مواضع شیعه، اختصاصی به موضوع مورد بحث ندارد.

برای نمونه او در بحث وجود «ولی» و «انسان کامل» بر روی زمین نیز در آثارش به خلاف افرادی همچون هانری کربن، مستقیم و صریح از امام عصر (ع) نام نمی‌برد، اما با توجه به گرایش او به عرفان اسلامی، مبانی معرفت‌شناسانه عارفان را درباره انسان کامل و ولایت مطرح می‌سازد که به طور غیر مستقیم به بحث مهدویت نیز مرتبط می‌گردد. وی به این مسئله در عرفان اسلامی توجه دارد که انسان کامل، تجلی تمامی صفات الهی بر روی زمین است و اینکه در هر دوره یک ولی و انسان کامل بر روی

زمین وجود دارد که تجلی تام و تمام صفات الهی است. به تعبیر ایزوتسو انسانی که به مرتبه ولایت رسیده باشد به وضوح واقف است که او جلوه‌ای از حق بوده و لذا در گوهر با او یکی بوده و در نهایت خود حق است. از این رو در تفکر هانری کربن، مصداق این مفهوم، امام مهدی علیه السلام است و او در جای جای آثار خود به دنبال مصداق این انسان کامل است و متوجه امام مهدی علیه السلام می‌گردد و درباره آن کتاب مستقل می‌نویسد و حتی درباره مکان زندگی او تحقیق می‌کند، اما ایزوتسو پژوهش خود را درباره مصداق انسان کامل به نتایج منطقی و معرفتی آن نمی‌رساند و همچون کربن به حقیقت خارجی بحث عرفا نزدیک نمی‌گردد. (موسوی، ۱۳۹۱: ۲۵۵)

مشخص نیست چه امری او را از بیان دیدگاه شیعه در حوزه‌های مختلف از جمله جبر و اختیار باز داشته است، اما شاید بتوان اثرپذیری او از یکی از اساتیدش به نام موسی جارالله تاتاری را یک عامل محتمل در این باره دانست، زیرا موسی جارالله، رویکردی منتقدانه نسبت به تشیع داشت و در این باره کتابی با عنوان «الوشیعه فی نقد عقائد الشیعه» نگاشته بود.

نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از بررسی و نقد تحلیل ایزوتسو درباره موضوع جبر و اختیار در قرآن عبارت است از:

۱. اگرچه ایزوتسو در تحلیل اولیه آیات قرآنی مرتبط با جبر و اختیار و مقدماتی که بر اساس آن‌ها استنتاج نموده با اشکالاتی مواجه شده است، اما به نظر می‌رسد وی در تحلیل نهایی مسئله جبر و اختیار در قرآن، از مبانی عرفانی ابن عربی اثر پذیرفته و مقصود او از بسته بودن راه عقل برای حل تناقض میان این دو دسته از آیات، فهم آن‌ها به واسطه معرفت قلبی و شهودی بوده باشد.

۲. اشکالات ایزوتسو در تحلیل اولیه از ارتباط میان قضاء و قدر الهی با اختیار انسان را در چهار حوزه می‌توان بررسی نمود که عبارت‌اند از تحلیل سطحی و در نظر نگرفتن مبانی و قواعد تفسیری، تفسیر نادرست از ارتباط میان قضاء و قدر الهی و اختیار انسان، منطقی ندانستن ایستگاه فهم قرآن و عدم استفاده از عقاید شیعه.

۳. مواضع دو گانه ایزوتسو در دو کتاب «خدا و انسان در قرآن» و «صوفیسم و تائوئیسم» پیرامون موضوع جبر و اختیار، قرینه‌ای بر تغییر و تحول دیدگاه‌های وی در پی مطالعه هر چه بیش‌تر آثار و مبانی عرفان اسلامی و در راس آن مبانی عرفان ابن عربی می‌باشد.

۴. گزینش و شرح ایزوتسو از مبانی عرفان ابن عربی که در موضوع جبر و اختیار با محفوظ نگاه داشتن نقش انسان و خدا، موضع خود را از اشاعره و معتزله جدا نموده است از یک طرف و موضع گیری های خود ایزوتسو در برابر دیدگاه های فرق معتزله و اشاعره پیرامون موضوع جبر و اختیار از طرف دیگر را شاید بتوان تحلیلی از آموزه امر بین الامرین دانست که از فحوا و نه نص سخنان هر دوی آنها استنباط می گردد، از این رو نسبت جبرگرایی به ایزوتسو صحیح نمی باشد.

۵. اگر چه آیات قرآن در حوزه جبر و اختیار دو گروه می باشد که از یک گروه به ظاهر جبر و از ظاهر گروه دیگر اختیار استفاده می شود، ولی کوچک ترین اختلاف و تضادی در میان این دو گروه وجود ندارد، بلکه هر دو یک هدف و یک معنا را تعقیب نموده و هر گروهی مبین و مفسر گروه دیگر است که با استناد افعال و اعمال انسان گاهی به خود وی و گاهی به خداوند، بیانگر راهی متوسط میان جبر و اختیار می باشد.

منابع و مآخذ:

قرآن کریم

- ابن عربی، محمد بن علی (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: موسسه آل البیت علیه السلام لاحیاء التراث.
- اهل سمردی، نفیسه (۱۳۹۶)، «بازخوانی مبانی ابن عربی در آموزه امر بین الامرین»، انسان پژوهی دینی، ش ۳۷، ص ۱۱۹-۴۱.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چ ۱، تهران: چاپخانه بهمن.
- _____ (۱۳۷۸)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.
- _____ (۱۳۸۸)، مفاهیم اخلاقی-دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره ای، چ ۲، تهران: فرزانه روز.
- _____ (۱۳۹۶)، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، مترجم: زهرا پورسینا، چ ۴، تهران: سروش.

- بابایی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۸)، روش شناسی تفسیر قرآن، ج ۴، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۰۷)، قرآن و برهان و عرفان از هم جدایی ندارند، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳)، مسائل جدید کلامی و فلسفه دین، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ.
- خویی، سیدابوالقاسم (۱۳۸۲)، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، ترجمه هاشم‌زاده هریسی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دادجو، ابراهیم (۱۳۹۲)، «دستگاه منطقی قرآن کریم در افق منطق صوری»، آینه معرفت، ش ۳۶، ص ۱-۲۴.
- دین‌پرست، منوچهر (۱۳۸۲)، شناخت زائر مشرقی (تأملی بر آثار و اندیشه‌های توشی هیکو ایزوتسو)، تهران: اخبار ادیان، ش ۶، ص ۳۴-۳۲.
- راغب اصفهانی (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دار القلم.
- ربیعی آستانه، مسعود (۱۳۸۳)، «ایزوتسو و معناشناسی در آیات قرآن»، خراسان رضوی، پژوهش‌های قرآنی، ش ۳۷ و ۳۸: ۳۴۰-۳۲۸.
- رضائزاد، عزالدین (۱۳۸۲)، «ماتریدی، رقیب گمنام معتزله و اشعری»، کلام اسلامی، ش ۴۷، ص ۱۱۵-۱۰۵.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۲)، درسنامه مبانی و قواعد تفسیر، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ.
- رضایی‌نسب، محمد و دیگران (۱۳۹۶)، آموزش اصول دین، تهران: میراث فرهیختگان.
- رکنی لموکی، محمدتقی (۱۳۸۷)، عدل الهی، تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، نمایندگی ولی فقیه، اداره آموزش‌های عقیدتی سیاسی.
- زمانی، محمدحسن (۱۳۹۸)، مستشرقان و قرآن: نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن، ج ۷، قم: موسسه بوستان کتاب.

- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۱)، جبر و اختیار، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سپاهی، مجتبی (۱۳۹۴)، «قضا و قدر و ارتباط آن با اعیان ثابتۀ از منظر ابن عربی»، اندیشه نوین دینی، ش ۴۱، ص ۹۹-۱۱۲.
- سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۳)، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شریعتی، غلام محمد و محمد باقر سعیدی روشن (۱۳۹۳)، «رابطه معناشناسی زبانی و تفسیر قرآن به قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی»، قرآن شناخت، ش ۱۴، ص ۲۴-۵.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۰ق)، دروس فی علم الاصول، قم: موسسه نشر اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۳)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، حاشیه نویس: مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- علوی مهر، حسین و محمد بشیر مقدسی (۱۳۹۸)، «نقد دیدگاه مستشرقان در مورد جبر در قرآن»، نشریه قرآن پژوهی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان)، ش ۲۶، ص ۱۳۸-۱۱۷.
- فتاحی زاده، فتحیه و دیگران (۱۳۹۶)، «معناشناسی اضلال الهی در قرآن کریم»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، اصفهان، ش ۱۰، ص ۲۱۶-۱۹۹.
- فتحی، علی (۱۳۸۶)، «معیارشناسی پیوند معنایی آیات قرآن»، معرفت، ش ۱۲۲، ص ۴۵-۶۶.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۹۱)، دانشنامه قرآن و حدیث، ترجمه حمیدرضا آذیر و حمیدرضا شیخی، قم: مؤسسه علمی، فرهنگی دارالحدیث.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴)، آموزش عقاید (دوره سه جلدی در یک مجلد)، چ ۱۷، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۷۴)، التمهید فی علوم القرآن، مترجمه ابو محمد وکیل، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مقیمی حاجی، ابوالقاسم (۱۳۸۶)، «فهم قرآن از نگاه امام خمینی علیه السلام»، مجموعه مقالات همایش اندیشه های قرآنی امام خمینی علیه السلام.
- موسوی، رضی (۱۳۹۱)، شرق شناسی و مهدویت، قم: بنیاد فرهنگی حضرت مهدی موعود علیه السلام.

