

Shiite Ulama and Application of Modern Sciences for Propaganda in Qajar Period: Muḥammad-Ḥusayn Kāshif al-Ghiṭā'’s Literal and Metaphorical Interpretation of Islamic Holy Texts to be Conciliated with Modern Astronomy

Amir-Mohammad Gamini ✉

Assistant professor, Institute for the History of Science, Faculty of Theology and Islamic Studies,
University of Tehran. E-mail: amirgamini@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 02 January 2023

Received in revised form 05
March 2023

Accepted 06 March 2023

Published online 10 June 2023

Keywords:

Evolution theory,

Heliocentrism,

Modern astronomy,

Muḥammad-Ḥusayn Kāshif al-
Ghiṭā'’,

Scientific miracle of the Quran,

Science and religion,

ABSTRACT

Since the development of the Modern Sciences in the seventeenth century, religious leaders used them instrumentally to propagate their religion. Italian Christian scholars sent Pietro Della Valle (1586-1652) to achieve the original text of the *Book of Jacob*. They were curious to know if it is possible to interpret the verses about solid heavens in order to be conciliated with Tycho Brahe’s elimination of the orbs. He and other Christian missionaries brought modern astronomy to the East as an instrument for propaganda. As a reaction, Confucianists, Buddhists, Taoists, and Hinduist found several signs of modern astronomy in their religious texts. In their turn, the Muslim ulama presented the idea of the “scientific miracle” of the Quran. This idea became the source of inspiration for the new genre of the scientific exegesis of the Quran in the Islamic world. As a Shiite scholar, Hibat al-Dīn Shahrstānī (1883–1967) put forward this idea about Quran and Shiite hadiths. Several Shiite great ulama, but not all of them, received this idea with the agreement. Muḥammad-Husayn Kāshif al-Ghiṭā’ as a modernist Shiite scholar accepted heliocentrism and rejected old Ptolemaic astronomy. Nevertheless, he held that the literal understanding of the Quranic verses is more compatible with old astronomy than modern one. So he didn’t agree with the idea of a scientific miracle. In his opinion, only through a true interpretation, one may conciliate holy texts with modern science. He also accepted a non-materialistic account of the theory of evolution except for humans. He knew that even a literal interpretation of some hadiths may not be compatible with any of new and old astronomy. He suggested rejecting these hadiths or interpreting them metaphorically. These two suggestions should be applied to the hadiths about an anthropomorphic account of eclipses or the stability of the Earth on cow horns or a fish. Here I will examine Khāshif al-Ghiṭā’’s several works as well as some phrases of his *al-Firdaws al-A’lā*. It shows that he found a way to a new interpretation of the verses about God’s “chair and throne” (Kursī wa ‘Arsh) by denying Ptolemaic solid orbs.

Cite this article: Gamini, A.M., (2023). Shiite Ulama and Application of Modern Sciences for Propaganda in Qajar Period: Muḥammad-Ḥusayn Kāshif al-Ghiṭā’’s Literal and Metaphorical Interpretation of Islamic Holy Texts to be Conciliated with Modern Astronomy. *Journal for the History of Science*, 20 (2), 67-91. DOI: <http://doi.org/10.22059/JIHS.2023.353305.371722>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <http://doi.org/10.22059/JIHS.2023.353305.371722>

علمای شیعه و استفاده از علوم جدید برای تبلیغ دین در دوران قاجار:

تفسیر و تأویل متن مقدس نزد محمدحسین کاشف الغطاء

امیرمحمد گمینی ✉

استادیار، پژوهشکده تاریخ علم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، رایانامه: amirgamini@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۲</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۲/۱۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۳/۲۰</p> <p>کلیدواژه‌ها: اعجاز علمی قرآن، خورشیدمرکزی، علم و دین، محمدحسین کاشف الغطاء، نجوم جدید، نظریه تکامل.</p>	<p>از زمان گسترش علوم جدید در قرن هفدهم میلادی، رهبران مذهبی از آن برای تطبیق و تبلیغ دین خود استفاده کردند. علمای مسیحی ایتالیایی پیتر دلاواله (۱۵۸۶-۱۶۵۲م) را به شرق فرستادند که نسخه‌های زبان اصلی کتاب ایوب را بیابد تا معلوم شود آیا می‌توان ظاهر آیات مربوط به آسمان‌های جامد را طوری تأویل کرد که با حذف افلاک در نجوم تیکو براهه هم‌خوانی داشته باشد. او و دیگر هیئت‌های تبشیری مسیحی به هدف تبلیغ مسیحیت علوم جدید را به شرق آوردند. در مقابل ایشان، علمای مذاهب بومی نیز از همین طریق برای حفظ و تبلیغ دین خود در برابر مسیحیت سود بردند. در چین و ژاپن و هند، علمای کنفوسیوسی و بودایی و تائویی و هندو نشانه‌های از نجوم جدید را در متون خود یافتند. علمای مسلمان نیز به نوبه خود اندیشه اعجاز علمی قرآن را مطرح کردند. در میان علمای شیعه متشعره در قرن نوزدهم، هبه‌الدین شهرستانی (۱۳۰۱-۱۳۸۶ق) آثاری در هماهنگی نجوم جدید با آیات و روایات شیعی نوشت و مفهوم اعجاز علمی قرآن و روایات شیعه را عرضه کرد. این اندیشه در میان علمای بزرگ شیعه هم طرفدارانی پیدا کرد، اما بعضی علما موافق این رویه نبودند. شیخ محمدحسین کاشف الغطاء (۱۲۹۴-۱۳۷۳ق) عالمی نوگرا بود که خورشیدمرکزی را پذیرفته بود و نجوم قدیم بطلمیوسی را غیرمستدل می‌دانست، ولی معتقد بود «ظاهر» آیات بیشتر با نجوم قدیم سازگار است تا با خورشیدمرکزی و در نتیجه، «اعجاز علمی» مورد نظر هبه‌الدین شهرستانی را در آن‌ها نمی‌دید. البته او معتقد بود که با تفسیر درست می‌توان آیات را با علوم جدید هماهنگ ساخت. او نظریه تکامل را نیز بدون حواشی مادی آن می‌پذیرفت ولی نظریه تکامل انسان را رد می‌کرد. کاشف الغطاء می‌دانست ظاهر بسیاری روایات نه تنها با خورشیدمرکزی، بلکه با نجوم قدیم هم سازگاری ندارد و چاره‌ای جز تأویل یا رد این روایات نیست. به عقیده او این رویه را باید در باره روایات استقرار زمین روی شاخ گاو و ماهی و در باره روایات کسوف و خسوف به کار بست. در این مقاله ضمن بررسی عباراتی از آثار مختلف کاشف الغطاء، به بررسی پرسش‌وپاسخی در کتاب <i>الفردوس الاعلی</i> می‌پردازیم. مقاله نشان می‌دهد که او با نفی هیئت قدیم، راهی پیدا می‌کند تا با استفاده از مفاهیم هیئت جدید، تفسیری از آیات و روایات در باره «کرسی و عرش» بیابد که با نجوم جدید در تعارض نباشد.</p>

استناد: گمینی، امیرمحمد (۱۴۰۱). علمای شیعه و استفاده از علوم جدید برای تبلیغ دین در دوران قاجار: تفسیر و تأویل متن مقدس نزد محمدحسین کاشف الغطاء. تاریخ

علم، ۲۰ (۲)، ۶۷-۹۱.

DOI: <http://doi.org/10.22059/JIHS.2023.353305.371722>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

مقدمه

گسترش علوم جدید غربی در جهان و ورود آن به فرهنگ‌های مختلف باعث شد متفکران و رهبران و علمای دینی آن فرهنگ‌ها، رویکردهای مختلفی در برابر جنبه‌های گوناگون آن علوم از خود بروز دهند. بعضی با آن مخالف بودند، بعضی بی تفاوت، و بعضی نه تنها موافق بودند، بلکه باور داشتند که این علوم قبلاً در متون دینی آنها آمده است. الگوی مواجهه رهبران و علمای دینی با علوم جدید در سرزمین‌های غربی و غیرغربی یک شکل نبوده است، در بعضی سرزمین‌ها و فرقه‌ها و مذاهب مخالفت شدید بوده و در بعضی موافقت بوده است، اما در بسیاری از فرهنگ‌ها می‌بینیم که علمای دینی دیربازود فهمیدند می‌توانند از علم جدید برای تبلیغ و برتری دادن به دین یا مذهب خود استفاده کنند. ظاهراً نخستین نهاد دینی که به این نیروی بالقوه پی برد، خود کلیسای کاتولیک بود، که در قرن شانزدهم و هفدهم به شدت با خورشیدمرکزی مخالفت کرده بود. از قرن هفدهم که هنوز نجوم خورشیدمرکز مورد پذیرش همه قرار نگرفته بود، جهانگردانی چون پیترو دلاواله^۱ (۱۶۵۲-۱۵۸۶م) که با مأموریت تبشیری به سرزمین‌های شرقی سفر کرده بودند از نظام نجومی جدید تیکوبراهه به عنوان ابزاری برای تبلیغ مسیحیت استفاده می‌کردند. دلاواله در سفر خود به ایران، با منجمی ایرانی به نام زین‌الدین لاری آشنا شد. بعدها رساله‌ای در باره نظریه تیکوبراهه و هماهنگی آن با متون مسیحی به زبان فارسی ترجمه کرد و برای لاری فرستاد، به این امید که با برتری علمی مسیحیان او را تحت تأثیر قرار دهد (Brentjes 2004: 410). برای متن کامل رساله بنگرید به امیرارجمند، (۱۳۹۰)، هرچند ظاهراً آیاتی از کتاب مقدس با نفی افلاک در این نظریه تعارض داشت. از همین رو، دلاواله از سوی گروهی از علمای مسیحی شهر ناپل مأموریت داشت که نسخه‌های قدیمی کتاب مقدس را به زبان عبری و کلدانی بیابد تا مجبور نباشند برای هماهنگ‌سازی یافته‌های نجوم جدید به ترجمه لاتین آن اکتفا کنند. دلاواله در مقدمه می‌نویسد:

آن سخن در کتاب ایوب پیغمبر که می‌گوید: «تو آسمان‌ها را ساختی که سخت‌ترین‌اند مثل [آن که] از مس ریخته [شده باشند].» پیندا در تفسیر ایوب بسیار خوب بیان می‌کند که نمی‌باید فهمیدن از سختی آسمان‌ها و اما از پایداری ایشان (امیرارجمند ۱۳۹۰: ۲۱-۲۲).

پیندا^۲ کشیش اسپانیولی و از اصلاح‌گران مسیحی قرن هفدهم که ترجمه جدیدی از انجیل فراهم کرده بود، معتقد بود این آیه از کتاب ایوب نبی را نباید به معنای تأیید وجود افلاک صلب فهمید. دلاواله هم دنبال همین برداشت بود:

1. Pietro Della Valle (1586-1652)
2. Juan Perez de Pineda (c. 1500-1567)

لیکن کتاب اصلی ایوب پیغمبر در زبان عبری و کلدانی نوشته [شده] است. بنا بر این می‌باید دیدن که آن سخن در زبان اصلی خودش چه قوت و خاصیت می‌دارد. و اگر بیان پیندا موافق او در جای آرد، اگر سخن اصلی پیغمبر مذکور این معنی [را] پذیرا است خوب، و اگر نه سخن ایوب سخن الهی است و نص است و نمی‌توانیم به خلاف او گفت (ارجمند ۱۳۹۰: ۲۳).

دلاواله قصد دارد ببیند آیا ظاهر این آیه به زبان اصلی صراحتاً با وجود افلاک جامد مخالف است یا جایی برای تفسیرهای دیگر و هماهنگ‌ساختن آن با نفی افلاک در نجوم جدید تیکو براهه وجود دارد.^۱ در واقع، تفاوت ظاهر و باطن متون مقدس در باره نجوم جدید در همان قرن هفدهم علمای دینی را درگیر کرده بود. در ادامه خواهیم دید که بعدها علمای اسلامی هم دچار درگیری‌های مشابهی شدند. با این تفاوت که در قرن نوزدهم دیگر عدم وجود افلاک جامد قطعی شده و فیزیک نیوتن برای تبیین حرکت سیارات جا افتاده بود.

طولی نکشید که با پذیرش همگانی نجوم خورشیدمرکز در اروپا، هیئت‌های تبشیری در قرن هجدهم و نوزدهم به سرزمین‌های شرقی سرازیر شدند و برتری این نظریه را وسیله‌ای برای تبلیغ مسیحیت قرار می‌دادند. هیئت‌های تبشیری یسوعی با ترویج نجوم جدید در چین قرن هجدهم می‌خواستند به طور غیرمستقیم برتری مسیحیت را بر دیگر مذاهب نشان دهند تا حدی که انتشار متون نجومی غربی به زبان چینی تا مدتی از سوی حکومت ممنوع شد (Nakayama 1972: 156).

هیئت‌های کاتولیک فرانسوی از دوران سلطنت فتحعلی‌شاه قاجار برای تأسیس مدارس جدید به ایران آمدند. اوژن بوره^۲، لازاریست فرانسوی، از آزادی‌های مذهبی دوران محمدشاه استفاده کرد و در ۱۲۱۷ شمسی (۱۸۳۸ م) به تبریز آمد و مدارس برای آموزش علوم جدید در آذربایجان ایران تأسیس کرد. او در خاطراتش می‌نویسد:

به آیین محمدی، که به‌عنوان یک مذهب غیرطبیعی و ضداجتماعی به ناچار محکوم به نابودی است، جز با سلاح علم نمی‌توان حمله کرد. دانش به ناگزیر در روح کسانی که ما آن‌ها را تعلیم خواهیم داد، شک برمی‌انگیزد؛ و همین کفایت می‌کند. بقیه کارها را باید به زمان سپرد (رینگر ۱۳۹۶: ۱۳۰).

مسیحیان پروتستان نیز بی‌کار نبودند. هیئت‌های تبشیری آلمانی و بعد امریکایی، با تأسیس مدارس جدید و آموزش علوم غربی هدف مشابهی را به طور ضمنی و غیرمستقیم دنبال می‌کردند (رینگر ۱۳۹۶: ۱۳۹۶).

۱. بن زاکن این سخن دلاواله را در باره آیه‌ای دیگر از کتاب ایوب برداشت می‌کند که اشاره به حرکت یا سکون زمین دارد (Ben Zaken 2010: 63). برای بحث بیشتر بنگرید به گمینی (۱۳۹۲: ۱۳۴-۱۳۵).

2. Eugène Boré (1809–1878)

۱۲۸). پروتستان‌های امریکایی در امپراطوری عثمانی فعالیت‌های گسترده‌تری داشتند. ایشان کالج پروتستان سوری را در ۱۸۶۶ در بیروت تأسیس کردند که علاوه بر آموزش، مجله‌ای مختص ترویج علوم جدید به نام *المقتطف* منتشر می‌کرد. ایشان علوم جدید را ابزاری می‌دیدند که از طریق آن برتری خود را، به‌ویژه بر مذهب کاتولیک - که در ابتدا مخالف نجوم کپرنیکی بود- نشان دهند (Elshakry 2013: 25, 35). کاتولیک‌های عرب نیز در برابر آنها مجله دیگری مختص ترویج این علوم منتشر کردند به نام *المشرق* با سردبیری کشیشی به نام لویی شیخو (۱۸۵۹-۱۹۲۷ م).

رهبران دینی در سرزمین‌های شرق دور در قرون هجدهم و نوزدهم نیز اندک‌اندک آموختند به‌جای نادیده‌گرفتن یا مخالفت با علوم جدید، می‌توانند از آن به‌عنوان وسیله‌ای برای اثبات برتری دین و مذهب خود در برابر مسیحیت استفاده کنند. علمای کنفوسیوسی و هندو استدلال می‌کردند که نشانه‌هایی از نظام خورشیدمرکزی را می‌توان در متون مقدس آنها دید (Elshakry 2013: 7). تادائو^۱، یکی از مروجان علوم جدید در ژاپن، از بعضی نویسندگان بودایی و تائویی عباراتی نقل می‌کرد تا نشان دهد تعدد عوالم را پیش از غربی‌ها می‌توان در آن عبارات دید. او حتی در متون کنفوسیوسی عباراتی یافته بود که به عقیده او از لحاظ کیهان‌شناختی با حرکت زمین و حتی کیهان‌زایی کانت و لاپلاس مبتنی بر سحابی اولیه هماهنگ بودند. این عقیده تا جایی رسید که بعضی کنفوسیوسی‌ها نجوم جدید غربی را بر گرفته از متون چینی می‌دانستند (Nakayama 1972: 167-168, 175, 180).

مواجهه علمای مسلمان با نجوم جدید

در جهان اسلام شاید نخستین عالمی که به فکر هماهنگ‌سازی علوم جدید با متون اسلامی افتاد، سید احمدخان (۱۸۱۷-۱۸۹۸ م) بود. پس از او محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵ م) از شاگردان سیدجمال اسدآبادی، بیشترین نقش را در این زمینه ایفا کرد. او نه تنها نجوم جدید، بلکه نظریه تکامل داروین را نیز در هماهنگی با آیات قرآن می‌دانست (Elshakry 2013: 175). او با همکاری رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵ م) تفسیر قرآن *المنار* را منتشر کرد و اندیشه «اعجاز علمی قرآن» را مطرح کرد. پیش از آن، چنین مفهومی وجود نداشت و مفسران قرآن اعجاز آن را در جنبه‌های ادبی و الهیاتی آن می‌دانستند، نه در هماهنگی یا پیش‌بینی نظریات علمی (گمینی ۱۳۹۶). سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶ م) و محمد شلتوت (۱۹۶۳-۱۸۹۳ م) از علمای اهل سنت قرن نوزدهم، هم با اندیشه اعجاز علمی قرآن موافق نبودند. به عقیده سید قطب قرآن کتاب نجوم، شیمی یا پزشکی نیست (Elshakry 2013: 315-316). اما این مانع نشد که اندیشه اعجاز علمی توجه بسیاری از علمای جهان اسلام را به خود جلب نکند.

1. Shizuki Tadao (1760-1806)

علمای شیعه که در طول دوران قاجار در قرن نوزدهم میلادی به ندرت عکس‌العملی به نجوم جدید نشان داده بودند، انگیزه پیدا کردند که آنها هم از علوم جدید برای تبلیغ تشیع استفاده کنند. پیش از آن، شاید تنها کسی که صراحتاً مخالفتی از خود بروز داد شیخ محمدحسین شهرستانی (۱۲۵۵-۱۳۱۵ق)، از این به بعد شهرستانی) بود. با این که او در کتابی به نام *آیات بینات* (۱۲۹۹ق) تصریح کرد که در آیات و روایات «تعیین وضع افلاک نشده» (شهرستانی ۱۳۹۶: ۹۰)، ولی نجوم جدید را رد کرد و حتی آزمایش‌های علمی میرزا ملکم‌خان در دارالفنون را «همه لعب و بازی و شعبده» خواند (۴۰)، زیرا دلیل مخالفت او عمدتاً براهین فلسفی بود تا متون دینی. او نجوم جدید را شامل چند عنصر می‌داند: ۱. مرکزیت خورشید؛ ۲. مدار بیضی داشتن دور خورشید؛ ۳. وجود خلاً؛ ۴. حصول حرکات مختلف از شیء واحد؛ ۵. وجود میل مستدیر در صاحب میل مستقیم؛ ۶. جاذب بودن زمین؛ ۷. نفی وجود افلاک یا آسمان‌ها (شهرستانی ۱۳۸۹: ۹۰-۹۲).^۱ به عقیده او مدافعان نجوم جدید برای هیچ کدام از این ادعاها برهانی نداشتند، در حالی که بر اساس براهین «حکمی» - یعنی فلسفه طبیعی ارسطویی - می‌توان آن‌ها را رد کرد.^۲ او تصریح می‌کند که حتی به فرض اثبات این موارد، اشکالی برای عقاید دینی پیش نمی‌آید زیرا «وضع شرع مطهر بر بیان این امور نیست» (۹۱). اما مورد ۷ را استثنا می‌کند. به نظر او وجود «سماوات» در قرآن تصریح شده است. او به خواننده توصیه می‌کند: «پس ملتفت باش و وجود سماوات را که همه انبیا و عقلا و حکما اثبات کرده‌اند منکر نشو» (۹۲).

محمدحسین شهرستانی شاید تنها عالم از میان عالمان شیعه متشرعه (در برابر شیخیه) دوران قاجار بود که رساله‌ای در رد علوم جدید غربی نوشت. عموم علمای شیعه متشرعه در باره نجوم جدید ساکت و بی‌تفاوت بودند (گمینی ۱۳۹۷: ۷۲)، بر خلاف علما و رهبران شیخیه که رسالات متعدد در رد نجوم و فیزیک جدید نوشتند (Arjomand 1997).^۳ با این حال، شهرستانی نیز پس از مدتی تغییر عقیده داد و متوجه شد قبول خورشیدمرکزی برای تبلیغ دین بهتر از مخالفت با آن است. او در رساله‌ای به نام *مؤائد* -

۱. در مقاله حاضر اصطلاح «نجوم جدید» را محدود به همین عناصر می‌کنیم.

۲. برای استدلال‌های رایج ارسطویی در تمدن اسلامی برای نفی خلاً بنگرید به معصومی همدانی (۱۳۹۵) و انواری (۱۳۹۳).

همچنین برای آشنایی با مفهوم «مبدأ میل مستقیم» برای اثبات سکون زمین در آثار هیئت قدیم بنگرید به گمینی (۱۳۹۱).

۳. دکتر امیرارجمند در مقاله خود (Arjomand ۱۹۹۷) استدلال می‌کند که علمای شیعه با نجوم جدید مخالفت کردند. او شواهدی ارائه کرده که صرفاً از آن رهبران شیخیه است، فرقه‌ای از تشیع که از سوی علمای متشرعه (جریان اصلی علمای شیعه اصولی) تکفیر شده بودند. بزیرجان نیز ادعای مشابهی درباره علمای اهل سنت دارد، ولی او هم هیچ شاهدهی عرضه نکرده است (Bezirgan 1988: 376, 379). برای بحث بیشتر در این زمینه، بنگرید به گمینی (۱۳۹۷).

که ظاهراً مفقود شده - بعضی آیات و روایات را هماهنگ با نجوم جدید دانست (نک: شهرستانی ۱۳۸۹: مقدمه، ۶۲-۶۳).

چند سال پس از پیروزی نهضت مشروطه، هیبة‌الدین شهرستانی (۱۳۰۱-۱۳۸۶ ق. از این به بعد هیبة‌الدین) یکی از علمای شیعه (متشرعه) تحت تأثیر رساله مؤلفه، کتابی به زبان عربی در بغداد منتشر کرد به نام *الهیة و الاسلام* (۱۳۲۷ ق.). این کتاب را می‌توان آغاز انتشار آموزه اعجاز علمی در میان شیعیان دانست، زیرا علاوه بر آیات قرآن، بسیاری از روایات شیعی را نیز بر نجوم جدید تطبیق داده بود (Arjomand 1997: 21؛ گمینی ۱۳۹۷: ۷۴) و به این ترتیب، نجوم جدید را نه تنها در خدمت اثبات برتری علمی اسلام، بلکه برتری مذهب تشیع گذاشت. حدود دو دهه بعد، ترجمه فارسی آن نیز درآمد و هنوز نیز در ایران منتشر می‌شود و خواننده دارد. هیبة‌الدین می‌نویسد که محمدحسین شهرستانی در رساله مؤلفه، آیه «والأرض بعد ذلك دحاها» (نازعات/۳۱)، را مرتبط با حرکت زمین دانسته (شهرستانی ۱۳۸۹: ۱۹۵) و در باره آیه «والشمس تجري لمستقر لها» (یس/۳۸) احتمال داده که «ل» در «لمستقر» به معنای «فی» باشد و سکون خورشید از آن برمی‌آید (شهرستانی ۱۳۸۹: ۳۱۳).

به عقیده هیبة‌الدین، هماهنگی آیات قرآن و روایات شیعی با نجوم جدید نه در ظاهر آنها، بلکه در برداشتی است که به کمک نجوم جدید می‌توان از آن‌ها داشت: علمای اسلام قرن‌ها معنای این روایات را نمی‌فهمیدند و فقط آنها را نقل می‌کردند تا به دست او برسد و به کمک علم جدید نه تنها معنای آنها را بفهمد، بلکه به اعجاز علمی قرآن و ائمه شیعه پی ببرد (شهرستانی ۱۳۸۹: ۱۱۳). او روایات را به شیوه‌ای بی‌ضابطه به معانی گوناگون تفسیر می‌کرد. مثلاً احادیثی را که از استقرار زمین روی شاخ گاو خبر می‌دهند به قوانین کپلر و نیوتن مرتبط می‌دانست (۱۸۸) و اشاره بعضی روایات به سرزمین‌های «جابلقا و جابرسا» در شرق و غرب را بر قاره‌های استرالیا و امریکا تطبیق می‌داد (۱۳۹). به عقیده او بسیاری از کشفیات علم جدید از جمله نظریات کپرنیک خود ریشه در اسلام دارد، به این شکل که این علوم از طریق ترجمه اروپایی آثار جابر بن حیان - شاگرد خیالی امام ششم شیعیان^۱ - به غرب منتقل شده است (۱۱۳). این عقیده شبیه به نظر کنفوسیوسی‌های چینی و ژاپنی در قرون هجدهم و نوزدهم است که نجوم جدید غربی را بر گرفته از متون چینی می‌دانستند (Nakayama 1972: 180).

تفسیر المنار و کتاب *الهیة و الاسلام* بسیاری از علمای رده‌بالای شیعه را به تفسیر علمی قرآن علاقه‌مند کرد. پس از این، علمای بزرگی چون آیت‌الله ابوالقاسم خویی (۱۳۱۷-۱۴۱۳ ق) از مراجع و

۱. بسیاری از پژوهشگران احتمال می‌دهند آثار منسوب به جابر بن حیان، در واقع توسط گروهی از اسماعیلیه در قرن سوم یا چهارم نوشته شده باشد. به‌ویژه که خبری از نام جابر در متون متقدم رجال شیعی به عنوان شاگرد امام صادق نیست (لوری ۱۳۷۵).

مفسران بزرگ شیعه در *البیان فی تفسیر القرآن* (عربی-۱۳۷۵ق) و آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی، از مراجع تقلید شیعه، در *تفسیر نمونه* (۱۴۰۰-۱۴۰۸ق، به فارسی) آموزهٔ اعجاز علمی را به طور جدی به کار گرفتند. خوبی، به تبعیت از هبة‌الدین (شهرستانی ۱۳۸۹: ۲۰۰)، آیهٔ «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا» (طه / ۵۳) را با حرکت زمین مرتبط می‌داند:

بنگر که این آیه چگونه به‌زیبایی به حرکت زمین اشاره می‌کند، به‌طوری که فقط پس از قرن‌ها معنای آن واضح شده است و چگونه لفظ «مهد» را که برای نوزاد به کار می‌رود، استعاره از زمین گرفته است: به‌نرمی نوسان می‌کند تا [نوزاد] آرام و راحت در آن بخوابد. و زمین هم گهوارهٔ انسان است و از جهت حرکت وضعی و انتقالی‌اش برای او مناسب است. و همان‌طور که گهواره برای تربیت کودک حرکت می‌کند، زمین نیز با حرکت روزانه و سالانه به هدف تربیت انسان و بلکه جمیع حیوانات و جمادات و نباتات حرکت می‌کند. این آیه اشارهٔ زیبایی به حرکت زمین دارد، ولی به آن تصریح نکرده زیرا در زمان نزول قرآن عقول بشری در سکون زمین اتفاق نظر داشتند، تا حدی که از ضروریات شمرده می‌شد و امکان شک در آن نبود (خوبی: ۷۲/۱-۷۳).

این برداشت از آن آیه در حالی است که حرکت وضعی و انتقالی زمین با حرکت نوسانی گهواره کاملاً متفاوت است. آموزهٔ اعجاز علمی، به ویژه با توجه به مخالفت اولیهٔ کلیسای کاتولیک با نجوم جدید، طریقی بود تا خوبی در برابر هججهٔ اندیشه‌های غربی از عقاید اسلامی دفاع کند. او در پانویس، عبارتی را از *الهیة و الاسلام* چاپ بغداد نقل می‌کند که در ترجمهٔ فارسی آن چنین آمده است:

پس از سال هزارم هجری گالیلهٔ ایتالیایی که جرأت ورزید و حرکت وضعی و انتقالی زمین را مدلل و اعلان نمود، چنان مورد توهین و خواری واقع گردید که نزدیک بود اعدام شود. و بالاخره با آن شهرت و عظمت علمی که احراز کرده بود دچار زندان گردید. در نتیجهٔ این وضعیت، دانشمندان غرب کشفیات علمی خود را که مخالف خرافات قدیمی بود، از ترس کلیسای روم به کلی کتمان می‌کردند (شهرستانی ۱۳۸۹: ۱۹۲؛ خوبی: ۷۳).

به این ترتیب تفاوت رویهٔ اسلامی و کاتولیک را در قبال نجوم جدید به رخ می‌کشد. خوبی در ادامه، آیات «مشارق و مغارب» را در ارتباط با کرویت زمین و وجود قارهٔ امریکا تفسیر می‌کند و از چند روایت دیگر نیز برای اثبات «اعجاز» علمی آیات و روایات استفاده می‌کند (۷۵-۷۶)، و ظاهراً توجه ندارد که کرویت زمین قرن‌ها پیش از اسلام از سوی ارسطو و بطلمیوس اثبات شده بود و گالیله صرفاً کیهان‌شناسی زمین‌مرکز را رد کرده بود ولی خورشید مرکزی را اثبات نکرده بود.

چهار سال پس از انتشار *الهیة والإسلام*، شیخ محمدرضا نجفی اصفهانی، از علمای بزرگ حوزه علمیة نجف، کتابی منتشر کرد با عنوان *تقد فلسفة دارون*، و نظریة تکامل را با مبانی اسلامی هماهنگ یافت. به عقیده او، تکامل جانداران از مسلمات علمی چون نظریة مرکزیت خورشید است (الاصفهانیه ۱۳۳۱: ۳۲-۳۳). هر چند او با نظریة تکامل انسان مخالف بود، ولی دلایل تجربی بسیاری آورد تا نشان دهد تکامل انسان نظریه‌ای علمی نیست و بسیاری از زیست‌شناسان تکامل‌باور غربی، چون آلفرد والس^۱، هم تکامل انسان را نپذیرفته بودند (گمینی ۱۳۹۳: ۳۱۴؛ Gamini 2021: 13-20). کتاب او قدمی دیگر از سوی یکی از علمای بلندمرتبه حوزه‌های علمیة شیعه در جهت تطبیق و هماهنگ دانستن علوم جدید با متون اسلامی بود. به باور اصفهانی «در هر قدمی که علم برمی‌دارد، رموز پنهان دین را آشکار می‌سازد» (الاصفهانیه ۱۳۳۱: ۳۷). ظاهراً پس از انتشار کتاب، اصفهانی از کیفیت چاپ آن در بغداد راضی نبود و نامه‌ای برای یکی از دوستانش به نام شیخ محمدحسین کاشف الغطاء (۱۲۹۴-۱۳۷۳ق) نوشت و از این موضوع گله کرد و علاقه بسیاری به مطالعه آثار کاشف الغطاء از خود نشان داد:

نامه من به دوست و برادر دانشمندانم - خدا عمرش را طولانی کند - که شوق بسیاری به او دارم و سپاسگزار مهربانی‌هایش هستم. من از دوستان نجفی‌مان به او شکایت می‌برم. چرا که ایشان مرا از مطالعه کتاب *الدین والإسلام* و کتاب *المراجعات [الریحانیة]* محروم کرده بودند، در حالی که من به شدت از ایشان خواستم و شفاهی و کتبی اصرار کردم. تا اینکه کتاب *المراجعات* را برایم ارسال کردند. نمی‌دانم چگونه شادی و وجد و ولع و علاقه‌ام را به آن وصف کنم. می‌دانی که کوچکترین برادرت - یعنی من - اهل تعارف نیستم و آنچه می‌گویم عین اعتقاد است. [...] از مسافرتت به قاهره خبردار شده‌ام، و به همین دلیل، کتاب *تقد فلسفة دارون* را - که قطره‌ای از دریای فضائل تو است - برایت نمی‌فرستم، چون مطمئن نیستم به دستت برسد. نمی‌دانم چگونه می‌توان آن را به آنجا فرستاد و منتشر کرد. [...] مطالعه کتاب *المراجعات* دیشب خواب از چشمانم گرفته بود و امروز مانع کارهای مهمم شده است. [...] ولی متأسفانه هنوز از کتاب *الدین والإسلام* حظی نبرده‌ام (الاصفهانیه ۱۳۸۹: ۸۳).^۲

اصفهانی در این نامه از علاقه خود به آثار و اندیشه‌های کاشف الغطاء خبر می‌دهد، چرا که او آثار مهمی در دفاع از اسلام و تشیع در برابر هجومه‌های خداناباوران و ماده‌باوران می‌نوشت. کاشف الغطاء از علمای نواندیش آن روزگار بود و برای ایجاد وحدت میان مسلمانان سفرهای بسیار می‌کرد و با علمای فرقه‌های مختلف دیدار داشت. او برخلاف نظر رایج در آن روزگار، عقل زن و مرد را برابر می‌دانست. به

1. Alfred Russel Wallace (1823-1913)

۲. ترجمه از نویسنده حاضر.

عقیده او روایاتی را که ظاهر آنها به نقصان عقل زنان دلالت دارد، باید در باره «عقل تجربی» آنها دانست. نقصان عقل تجربی حاصل عدم معاشرت آنها در جامعه است. در نتیجه زنانی که تحصیل کنند و امکان معاشرت اجتماعی داشته باشند هیچ نقصانی در «عقل تجربی و عقل فطری» در برابر مردان نخواهند داشت (العائی ۱۳۸۶). البته معلوم نیست که آیا این بدان معنا است که او موافق برابری زن و مرد در صحنه اجتماعی بود یا خیر. محمدحسین کاشف‌الغطاء، بر خلاف اصفهانی، تبار ایرانی نداشت و از خاندان عراقی کاشف‌الغطاء و نوه شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (م ۱۲۲۸ ق) از علمای مهم شیعه بود. او در سال ۱۲۹۴ قمری در نجف به دنیا آمده بود و در سال ۱۳۷۳ قمری در کرمانشاه درگذشت. پیکر او را در وادی‌السلام نجف به خاک سپردند.

محمدحسین کاشف‌الغطاء و نجوم و زیست‌شناسی جدید

کاشف‌الغطاء در کتاب *الدین و الإسلام* (چاپ نخست در ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م به عربی)، بخشی را به نقد و بررسی نظریه تکامل داروین، به‌ویژه تکامل انسان، اختصاص داده بود، و شاید به همین دلیل اصفهانی علاقه داشت آن را مطالعه کند. او در آنجا موضع سرسختی در برابر نظریه تکامل انسان گرفته بود و باور داشت که این نظریه مثل نظریه هیئت بطلمیوس است که بر هیچ مبنای محکمی استوار نیست: ولی من در این موضوع - یعنی مسأله نشوء و ارتقا [نظریه تکامل] - یک کلمه واحد دارم و آن این است: تعجب می‌کنیم هنگامی که به بعضی از آنچه منجمان قدیم در باره ترتیب هیئت قدیم (هیئت بطلمیوسی) می‌گفتند از چگونگی چیدن افلاک نه‌گانه، و ترتیب وضع سیارات، و اجزای هر فلک و آنچه از افلاک حاوی و محوی و متممات آنها دارد، و بسیاری از مسائل این‌چنینی که آنها را چون اصول موضوعه و مبادی مسلم پذیرفته بودند. و هنگامی که در گنجینه دلایل بررسی کردم دلیل و برهانی نیافتم، جز این که مرجع آنها به استحسانات و مناسبات و فرضیاتی است که در ملاحظاتشان به آنها اکتفا کرده‌اند. پس ما به ایشان تیره‌های ملامت می‌اندازیم و تعجب می‌کنیم که چگونه این بزرگان [منجمان قدیم] در محکمه این فن مهم [نجوم] چنین نظرانی دادند، بدون اینکه بر پایه‌های محکم و ستون‌های ثابت و حقایق و دلایل دائم باشد. در حالی که [شان] علم والاتر و برتر از آن است که بر چیزی جز این‌ها بنا شود.^۱

سپس در مقام مقایسه، به نظریه تکامل انسان اشاره می‌کند و می‌نویسد:

۱. واضح است که قضاوت کاشف‌الغطاء درباره هیئت قدیم با زمان‌پریشی همراه است. دلایل بطلمیوس و هیئت‌دانان دوران اسلامی برای مرکزیت و سکون زمین مبتنی بر استدلال‌های هندسی و تجربی بود. این دلایل برای زمان خود معقول و مقبول بود و نباید بر اساس دانش امروز درباره آن قضاوت کرد. برای آشنایی با این دلایل بنگرید به گمینی (۱۳۹۱).

ولی متأسفانه روزگار گذشت تا اینکه آنچه را دل وروده غرب نتوانسته بود از [آرای] فلاسفه این قرون اخیر هضم کند برای فریب‌خوردگان و عوام‌الناس شرق بالا آورد، پس آب‌های پاک علم را تیره و پاکی علما بلکه عالم را آلوده کرد. [...] پس یک بار میمون را پدر انسان و بار دیگر آن دو را از منشأ واحدی دانستند. [...] این گفته از نظر علمی و عملی چه فایده‌ای دارد؟ و پژوهش‌گر از آن به چه هدفی می‌رسد، جز تضييع وقت و تقویت شیاطین وهم و خیال. [...] آیا این مقالات [در مجلات عربی] و این گمراهی‌ها بویی از علم برده‌اند و اندک سایه‌ای از دلیل و برهان بر آنها افتاده است؟ حتی از مناسبات و استحسانات نیز کمکی نگرفته‌اند. [...] این گفته که «منشأ انسان از میمون است» یا «منشأ واحدی دارند» مثل این است که با وجود تفاوت‌ها و خواص متباین بسیار بین درختان، برای اثبات بعضی از وجوه تشابه بین آنها بگوییم درخت بید از نخل است یا زیتون از انگور، یا برعکس (۱۷۴-۱۷۸).^۱

از این عبارات نمی‌توان مطمئن شد که او در اینجا صرفاً با نظریه تکامل انسان مخالف است یا کل این نظریه را رد می‌کند. زیرا در ابتدا به نظریه «نشوء والارتقا» - یعنی تکامل - اشاره می‌کند ولی در ادامه صرفاً به تکامل انسان می‌پردازد. اما با دقت در عبارات او معلوم می‌شود که مقایسه دو نظریه بطلمیوس و تکامل انسان از جهت اتکای آنها بر مبانی سست است. به باور کاشف‌الغطاء، نظریه تکامل انسان حتی از نظریه بطلمیوس هم بی‌پایه‌تر است، چون «حتی از مناسبات و استحسانات» هم برای اثبات سخن خود بهره نگرفته است. از عبارات بالا به خوبی معلوم است که او نظریه بطلمیوس را به طور کلی غلط می‌داند و حتی از اینکه دانشمندان قدیم به آن اعتقاد داشته‌اند تعجب می‌کند. کاشف‌الغطاء در اواسط الدین والإسلام حرکت خورشید را از جمله دلایل وجود صانع می‌داند:

اگر نظر کنی به بدن خود و عجایب خلقت آن [...] و عجایب خلقت افلاک و آنچه از زمین‌ها و آسمان‌ها احاطه کرده‌اند، و تفاوت روز و شب، و استقامت حرکت فلک دوار، و تأثیرات عجیب خورشید در زمین و ایجاد معادن و حیوانات و درختان، و ایجاد فصول از حرکت آن، یا حرکت زمین به دور آن و [...] (۲۵۸).

کاشف‌الغطاء در اینجا حرکت زمین به دور خورشید را پذیرفته، اما به وجود «افلاک و زمین‌ها» هم - که در نجوم جدید باطل شده - اشاره کرده است. باید توجه داشت که این لزوماً به معنای اعتقاد به افلاک به معنای قدیم نیست، زیرا در ادامه بر اساس یکی دیگر از آثار او خواهیم دید که او معتقد بود نفی افلاک تعارضی با متون دینی ندارد. او همچنین می‌توانست «زمین‌ها» را به معنای سیارات دیگری که به دور خورشید می‌گردند معنا کند، زیرا حتماً در الهیة الإسلام خوانده بود که «متأخرین را مطابق فتوای

۱. ترجمه از نویسنده حاضر.

حواس خود که با کامل‌ترین ادوات مجهز نموده‌اند، عقیده بر این است که هر یک از کواکب سیاره، زمینی است مستقل و مانند زمین ما دارای دشتها و کوهها و مخلوقات و آبادانی‌ها و ابرها و هوا و دریاها و غیره است» (۲۲۴). هر چند، کاشف‌الغطاء با عقیده هبة‌الدین مخالف بود و در کتاب *الأرض والتربة الحسینیة* در باره آیه هفت آسمان و هفت زمین (طلاق: ۱۲) می‌نویسد:

علمای طبقات الارض (زمین‌شناسی) گفته‌اند که آنها عبارت‌اند از: طبقه خاک و معدنی، طبقه دود و بخار، طبقه آتش که در آن آتشفشان‌هایی در حال انفجار اند، و طبقه یخ و زمهریر (کاشف‌الغطاء ۱۴۱۶: ۷۷-۷۸).^۱

کاشف‌الغطاء در *المراجعات الریحانیة* (۱۳۳۱ق به عربی) - که اصفهانی در حال مطالعه آن بود- نیز به آیات نجومی اشاراتی دارد و تلاش می‌کند آیه «والشمس تجري لمستقرّ لها» (۳۶: ۳۸) را طوری معنا کند که با نظریه خورشیدمرکزی تضادی نداشته باشد:

و این آیه حرکت خورشید را که نظریه بیشتر قدما بود، تأیید نمی‌کند. زیرا لام در «المستقرّ»: یا به معنای «بر» است، مثل آنجا که می‌فرماید «ویخزون للأذقان» [بر چانه‌ها می‌افتند] (۱۷: ۱۰۹) و مثل این گفته که «فخرّ صریحاً للیدین ولفم»^۲ [بر دست و دهان به زمین افتاد؛ یا به معنای «در» است مثل آنجا که می‌فرماید «ونضع الموازین القسط لیوم القیامة» [ترازوهای عدالت را در روز قیامت می‌گذاریم] (۴۷: ۲۱)؛ یا به معنای «با» است مثل این که «کأني ومالكا / ل طول اجتماع لم نبت ليلة معاً»^۳. پس بر اساس هر کدام از این موارد معنی چنین می‌شود: در جایگاه خود حرکت می‌کند، یا در حالی که در مکان خود مستقر است حرکت می‌کند، بدون انتقال از محلش، که شاید اشاره‌ای باشد به حرکت آن دور مرکز خودش. ولی مشخص نیست که به حرکت زمین اشاره‌ای داشته باشد و از این جهت ساکت است. و شاید اشاره به این [حرکت زمین] در آنجا باشد که می‌فرماید «وتری الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب» [و کوه‌ها را ساکن می‌بینی در حالی که چون ابر در حرکت اند] (۸۸: ۲۷) اگر آن را از آیات قبل [که در باره اوضاع قیامت اند] مجزاً بدانیم و مناسب آیه بعد بدانیم که می‌فرماید: «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» [خلقت خداوند که همه چیز را متقن آفرید] (۱۷۲/۱-۱۷۴).^۴

۱. فقد ذكر علماء طبقات الأرض (الجيولوجيا) أنها تتكون من طبقة طينية ومعدنية، وطبقة الأذخنة والأبخرة، و طبقة نارية تنفجر منها البراكين النارية، وطبقة الجليد والزمهرير.

۲. قسمتی از شعری عربی که قاتل محمد بن طلحه در روز جمل سرود.

۳. قسمتی از شعری از متمام بن نویره.

۴. ترجمه از نویسنده حاضر.

بنا بر این کاشف‌الغطاء آیاتی را که ظاهرشان با نجوم جدید نمی‌خواند یا قبلاً بی‌ربط به‌نظر می‌رسیدند، طوری تفسیر می‌کرد که با نظریه خورشیدمرکزی هماهنگ شوند. اما او بر خلاف هبه‌الدین صراحتاً نمی‌گوید در ظاهر آیات و روایات نجوم جدید آمده است، بلکه تفسیر مطابق با نجوم جدید را ممکن می‌داند. او در کتاب *الأرض والتربة الحسینیة* (۱۳۶۵ق)، بر خلاف روش هبه‌الدین، روایات عجیبی چون استقرار زمین بر شاخ گاو یا پشت ماهی را هماهنگ با نجوم جدید تفسیر نمی‌کند، بلکه ترجیح می‌دهد این روایات را نپذیرد یا طوری تأویل کند که با عقل جور دربیاید. به عقیده او این طور روایات بیشتر جنبه «خرافی» دارند و نمی‌توان آنچه را با عقل نمی‌خواند پذیرفت (کاشف‌الغطاء ۱۴۱۶: ۴۷). در نتیجه می‌گوید اگر روایتی با «قوای طبیعت» سازگار بود می‌پذیریم وگرنه آن را «به دیوار می‌کوبیم و رد می‌کنیم»^۱ (۵۱)، مگر آن که دست به تأویل بزنییم و مثلاً «ماهی را به معنای نیروی حیاتی بدانیم که در زمین به ودیعه نهاده شده است» (۵۴). اما تأکید می‌کند که این تأویل است و نه معنای ظاهری روایت. این رویه را هم در باره روایات استقرار زمین روی شاخ گاو و ماهی و هم در پرسشی دیگر که قاضی طباطبایی از او در باره روایات کسوف و خسوف پرسید می‌توان دید. طباطبایی به روایاتی اشاره می‌کند که سبب کسوف و خسوف را «کثرت گناهان و علامت خشم خدا» معرفی می‌کنند، در حالی که طبق نجوم قدیم و جدید، علت کسوف و خسوف افتادن سایه ماه و زمین روی یکدیگر است. کاشف‌الغطاء تبیین نجومی این دو پدیده را قطعی می‌داند و می‌گوید «می‌توان آن روایات را به معنایی کنایی تأویل کرد: از جمله اینکه خسوف یعنی کثرت گناهان «نور خورشید هدایت» را می‌پوشاند و نور «ماه‌های عقول» از آنها گرفته می‌شود (۱۱۳). تفاوت رویه کاشف‌الغطاء با هبه‌الدین از دید سیدهادی خسروشاهی، مترجم فارسی *الهیة والإسلام*، نیز دور نمانده و در دو موضع به صورت پانویس درک و دریافت متفاوت کاشف‌الغطاء را مطرح کرده است (شهرستانی ۱۳۸۹: ۱۸۸، پ ۱؛ ۲۲۴، پ ۱).

بازگردیم به دیدگاه کاشف‌الغطاء در باره نظریه تکامل در *المرجعات الریحانیة*. این کتاب پاسخ‌های کاشف‌الغطاء به نامه‌هایی است که یکی از فلاسفه لبنان به نام امین الریحانی در ۱۳۳۱ق برای او نوشته و نقدها و سؤالاتی در باره کتاب *الدین والإسلام* مطرح کرده بود. کاشف‌الغطاء در پاسخ‌هایش به نظریه تکامل نیز اشاره می‌کند و حتی از الریحانی ایراد می‌گیرد که چرا در باره شبلی شمیل - از مروّجان ماده‌باور نظریه تکامل به زبان عربی در آن روزگار - با طعن سخن گفته است، در حالی که او «مردی دانشمند با

۱. اشاره به حدیثی از پیامبر اسلام: «إذا أتاكم عتی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله و حجّته عقولکم فإن وافقهما فاقبلوه و إلا فاضربوا به عرض الجدار» (رازی ۱۴۰۸: ۳۶۸/۵): «هرگاه حدیثی از من به شما برسد، آن را بر کتاب خدا عرضه کنید و با عقلتان بسنجید، اگر مطابق باشد قبول کرده و گرنه به پهنای دیوار بکوبید».

صفات انسانی والا» است و «ما اخلاق بزرگوارانه مردم را محترم می‌داریم، حتی اگر در اعتقاداتشان خطا کار باشند» (ص ۱۱۰). به عقیده کاشف‌الغطاء نظریه تکامل شکل‌ها و شاخه‌های مختلفی دارد:

[۱] نظریه تکامل مادی محض که بین ما شایع است و از طریق بوخنر و به واسطه [ترجمه] دکتر شمیل به دست ما رسیده است؛ [۲] نظریه تکامل ندانم‌انگار^۱ که پیروانش به اندازه ماده‌باوران در باره ماهیت ماده و نیرو متعصب نیستند، بلکه ورای آن و بالای آن نیرویی عالی بلکه مصدر فیاضی می‌بینند، که عقل امروز از درک اسرار آن عاجز است؛ [۳] نظریه تکامل مادی الهی، که نظریه دئیست‌های خداپاور^۲ است که به وجود خدای خالق جهان قائل اند، ولی خدای ایشان غیر از خدای مورد تصور تورات و انجیل و قرآن است؛ [۴] همچنین نظریه تکامل دینی مسیحی، که به تکامل تحت عنایت الهی و به موجب قوانین ازلی الهی قائل اند. و از اینجا برای تو معلوم می‌شود که این نظریه علمی در اصل و ذات خود از جمله نظریه‌های کفرآمیز نیست، و بسیاری از بزرگان علمی و دینی و سیاسی آن را قبول دارند که بیشترشان از بزرگان و پسندیدگان اند. پس آیا مجازیم علم و فضل و درایت ایشان را انکار کنیم؟ [...] همان‌طور که می‌دانی من از ماده‌باوران نیستم و عقیده‌ام در باره تکامل به‌شیوه خداپاوران است (ص ۱۰۸-۱۱۰).^۳

بنا بر این موضع کاشف‌الغطاء در قبال نظریه تکامل در اینجا بسیار روشن‌تر از کتاب *الدین والإسلام* آمده است. عقیده او بسیار به نجفی اصفهانی نزدیک به نظر می‌رسد: هر دو نظریه تکامل را بدون حواشی مادی آن، نظریه‌ای علمی می‌دانند و همراه با تفسیری الهی می‌پذیرند، ولی نظریه تکامل انسان را علمی نمی‌دانند و رد می‌کنند. علاوه بر این، هر دو معتقدند که تکامل جانداران تحت هدایت و عنایت الهی انجام می‌شود (Gamini 2021: 495-496). اما تفاوت این دو در آن است که اصفهانی در کتاب *تقد فلسفه دارون* نظریه تکامل جانداران را به طور کامل تقریر کرده و به طور مفصل دلایلی علمی برای نقد نظریه تکامل انسان آورده بود، ولی کاشف‌الغطاء نه دقیقاً درک خود را از نظریه تکامل مطرح کرده و نه دلیلی برای نفی تکامل انسان آورده است. همچنین معلوم نیست «تکامل تحت عنایت الهی و به موجب قوانین ازلی الهی» نزد او دقیقاً چه معنایی دارد. با این وجود، از متن نامه اصفهانی معلوم است که *المراجعات* را بعد از تألیف کتاب خود خوانده و آن را پسندیده است. کاشف‌الغطاء در آثار بعدی خود نیز به

۱. اللادری

۲. المذهب الـ DEISTS الإلهیین

۳. ترجمه از نویسنده.

علوم جدید پرداخت که در ادامه به یکی از اظهار نظرهای او در باره نسبت نجوم جدید و قدیم با ظاهر و باطن آیات و روایات می‌پردازیم.

کاشف الغطاء و ظاهر و باطن آیات و روایات در باره نجوم قدیم و جدید

در اینجا به یکی از اظهار نظرهای او در کتاب *الفردوس الأعلى* می‌پردازیم. بخش اول این کتاب مجموعه پرسش‌هایی است که از سوی مؤمنان قندهاری در موضوعات مختلف مطرح شده و کاشف الغطاء به آنها پاسخ داده و در سال ۱۳۳۹ ق با عنوان *المسائل القندهاریة* به زبان فارسی در نجف منتشر شده بود. سید محمدعلی قاضی طباطبایی این کتاب را در سال ۱۳۷۰ ق به عربی ترجمه کرد و به همراه پرسش‌های خود و پاسخ‌های کاشف الغطاء در نجف منتشر کرد (کاشف الغطاء ۱۴۲۶: [مقدمه مترجم] ۴۲-۴۳). پیش از این، دکتر امیرارجمند بخشی از پرسش‌ویاسخ سوم طباطبایی را بررسی کرده (امیرارجمند ۱۴۰۰: ۲۲۶-۲۲۸) ولی ما در اینجا به همه آن می‌پردازیم. این پرسش در باره نجوم قدیم و جدید و نسبت آنها با آیات قرآن است. همان‌طور که خواهیم دید کاشف الغطاء در پاسخ به پرسش طباطبایی، معتقد است با اینکه «ظاهر» آیات و روایات به هیئت بطلمیوسی نزدیک‌تر است ولی هیئت جدید «ساده‌تر و سالم‌تر» است. همان‌طور که در عبارات او از کتاب‌های *الدین والإسلام* و *المراجعات الريحانية* هم دیدیم، به باور او، ممکن است «ظاهر» بعضی آیات با نجوم جدید منطبق نباشد، ولی این عدم تطابق ظاهری است و قابل رفع، زیرا نجوم جدید هنوز علمش به آنجا نرسیده که در باره آسمان‌های مذکور در قرآن چیزی بگوید. علاوه بر این، به باور او در *الفردوس الأعلى*، «تطابق ظاهری» آیات قرآن با هیئت قدیم باعث شده علمای مسلمان قدیم، عرش و کرسی را جسمانی بدانند، در حالی که می‌توان این معنای جسمانی را کنار گذاشت و آسمان‌ها و عرش و کرسی را کاملاً فرای علم هیئت و غیرجسمانی دانست. در ادامه، متن این پرسش‌ویاسخ (۸۵-۸۹) همراه با ترجمه من می‌آید و سپس به بحث در باره ترجمه صحیح بعضی عبارات و دیدگاه کاشف الغطاء در این عبارات می‌پردازیم:

- | | |
|---|---|
| <p>۱. السؤال الثالث:
السموات التي نطق بها القرآن الكريم، ما حقيقتها في الديانة المقدسة؟ وتطبيقها مع الأفلاك التي تقول بها الهيئة القديمة.</p> <p>۲. وكذا تطبيقها مع الهيئة الجديدة لا تطمئن به النفس.</p> | <p>پرسش سوم:
حقیقت آسمان‌ها که در قرآن کریم آمده، در دین مقدس [اسلام] چیست؟ و چگونه می‌توان آن‌ها را بر افلاک که در هیئت قدیم آمده تطبیق داد، که نفس انسان به تطبیق آنها بر هیئت جدید اطمینان نمی‌یابد.</p> |
|---|---|

۳. وأيضاً أيّ دليل دلّ صريحاً من الكتاب والسنة على كون العرش والكرسي شيئاً جسمانياً؟
- و همچنین چه دلیلی از قرآن و روایات به جسمانی بودن عرش و کرسی به صراحت دلالت می‌کند؟
۴. المرجو من لطفكم العميم أن تكشفوا لنا الغطاء عن هذه المعضلة.
- از لطفتان امید می‌رود که پرده‌ها را از این معضل بر ما بگشایید.^۱
۵. الجواب: ظاهر القرآن العزيز أنّ السموات أجسام وأجرام مبدأها دخان «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ».
- پاسخ: ظاهر قرآن عزیز آنّ السموات اجسام و اجرامی اند که اصل‌شان از دود است «آن‌گاه [خدا] قصد آفرینش آسمان کرد که او/آن از دود بود» (۴۱: ۱۱).
۶. ولعلّه كناية عن الغاز أو الأثير أو ما أشبه ذلك من العناصر اللطيفة الشفافة السائلة ثمّ تماسكت وجمدت كما تشير إليه بعض خطب أمير المؤمنين عليه السلام في النهج وغيره.
- و آن شاید کنایه از گاز یا ائیر یا چیزی شبیه آن از عناصر رقیق و شفاف سیال باشد که سپس به هم می‌چسبند و منجمد می‌شود، همان‌طور که یکی از خطبه‌های امیرالمؤمنین -سلام بر او- در نهج‌البلاغه و غیره به آن اشاره می‌کند.
۷. وهذا قريب إلى ما تصوره الهيئة القديمة من الأفلاك السبعة بل التسعة من فلك الأفلاك إلى فلك القمر.
- و این به آنچه هیئت قدیم از افلاک هفت‌گانه، بلکه نه‌گانه، از فلك الافلاک تا فلك ماه تصور کرده، نزدیک است.
۸. وأنّ كل واحد منهما جسم أثيري مستدير لا يقبل الخرق والالتيام، والكوكب يعني زحل والمشتري والمريخ و أخواتها، كل واحد منها مركز في ثخن فلكه.
- و اینکه هر کدام از آن‌ها جسمی ائیری دایره‌ای است که خرق‌النیام نمی‌پذیرد، و ستارگان -یعنی زحل و مشتری و مریخ و خواهران آنها- هر یک در گوشته فلكش مستقر شده است.
۹. وفرضوا لبعضها حوامل^۲ وموائل وجوزهرات إلى تمام ما هو مبسوط في الهيئة القديمة من الحدسيات ونحوها مما اضطّرهم إلى
- و برای بعضی از آنها فلك‌های حامل و مایل و گره‌ها و آنچه به طور مبسوط در آثار هیئت قدیم آمده، فرض کرده‌اند، از جمله حدس‌ها و مانند آنها

۱. معنای تحت‌اللفظی «کاشف‌الغطاء» می‌شود: «گشاینده پرده‌ها».

۲. اصل: حوائل. اصلاح متن با توجه به اصطلاحات علم هیئت قدیم.

- فرضه حرکات تلك الكواكب السبعة، ولا سيما الخمسة المتحيرة منها ذوات الرجوع و الإقامة و الاستقامة.
۱۰. نعم، ما هو الظاهر من الشرع في السموات والكواكب لا ينطبق على الهيئة الحديثة بل هي قديمة أيضاً.
۱۱. فإنها مبنية على الفضاء الغير المتناهي، وكل كوكب يتحرك في ذلك الفضاء في مدار مخصوص، ويرتسم من حركته فلك أي دائرة لا ينفك سيره عليها.
۱۲. وفرضوا شمساً، ولكل شمس نظام من أقمار وكواكب وأراضي تدور حول شمسها، أحدها بل أصغرها نظامنا الشمسي.
۱۳. وليس في إنكارهم للسموات بالمعنى الظاهر من الشرع دعوى اليقين بعدمها، بل بمعنى أن علمهم وبحثهم لم يوصلهم إليها.
- که برای [تبيين یا توضیح] حرکات این ستارگان هفت‌گانه مجبور به فرض آنها شدند، به ویژه برای سیارات پنجگانه که حرکت بازگشتی و توقف و حرکت مستقیم دارند.
- بله، آنچه از ظاهر دین در باره آسمانها و ستارگان بر می‌آید، بر هیئت جدید منطبق نیست، بلکه آن هم قدیمی است!
- چرا که آن [هیئت جدید] مبتنی بر [فرض] فضای نامتناهی است، و اینکه هر ستاره‌ای در این فضا بر مدار خاص خود حرکت می‌کند، و با حرکتش فلك یا دایره‌ای رسم می‌کند که مسیرش از آن جدا نمی‌شود.
- آنها [هیئت‌دانان جدید] خورشیدهایی فرض کردند و برای هر خورشید منظومه‌ای از ماه‌ها و ستارگان و زمین‌هایی که دور خورشید خود می‌گردند، که یکی از آنها بلکه کوچکترین شان منظومه شمسی ما است.
- منظور آنها از انکار آسمان‌ها در معنای ظاهری دین این نیست که ادعا کنند [آسمان‌ها] به طور یقینی وجود ندارند، بلکه به این معنا است که علم‌شان و تحقیقات‌شان آنها را به [وجود آسمان‌ها] نرسانده است،

۱۴. هی-آی هذه الطريقة-أسلم و أبسط من الأولى، والاعتبار والآثار تدلّ علیها.
۱۵. ولم يحتاجوا إلاّ إلى فرض الأثیر المائي لذلك الفضاء لنقل النور من كوكب إلى آخر،
۱۶. وقد اكتشفوا بالآتهم الرصدية سیارات أخرى كثيرة غير السبعة المشهورة مما لا مجال لذكرها في هذا المقام.
۱۷. وأما العرش والكرسي فليس في الشرع-كتابا و سنة-ما يدلّ صریحاً علی جسمانیتها سوی بعض إشارات طفيفة مثل قوله تعالى: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» و قوله: «عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»، وهي مصروفة عن هذا الظاهر قطعاً.
۱۸. وأما السّنة فالأخبار كما في «السماء والعالم» من البحار وغيره مختلفة أشد الإختلاف.
۱۹. وفيها ما يشعر بأنهما جسمان، وأكثرها صريح في عدم الجسمية، وأنهما من مقولة العلم والقدرة والملك وصفات الذات المقدسة.
۲۰. وبالجملة، فإمعان النظر في الأخبار وكلمات
- این-یعنی این روش [هیئت جدید]^۱- سالمتر و سادهتر است از آن روش قبلی [هیئت قدیم]، و تجربه و شواهد بر آن دلالت دارد.
- تنها چیزی که ایشان فرض آن را لازم دیدند، [وجود] «اثیر مایع» در آن فضا برای [تبیین] انتقال نور از ستاره‌ای به ستاره‌ای دیگر بود.
- و ایشان با ابزارهای رصدی سیارات بسیار دیگری، غیر از این سیارات هفتگانه مشهور، کشف کردند که در این مقام مجال پرداختن به آنها نیست.
- و اما در دین-یعنی قرآن و روایات- چیزی نیست که به جسمانی بودن عرش و کرسی دلالت کند، مگر بعضی اشارات مبهم مثل آنچه می‌گوید: «کرسی او آسمان‌ها و زمین را دربرگرفته است» و «بر روی عرش مستولی شد». و این [آیات] قطعاً معنایی جز این ظاهر دارند.
- اما احادیث و روایات، مثل آنچه در [بخش] «السماء والعالم» کتاب بحار/الانوار و غیره آمده، با یکدیگر بیشترین اختلاف را دارند.
- و در آنها روایاتی هست که از آنها جسمانی بودن آن دو [عرش و کرسی] فهمیده می‌شود، در حالی که بیشتر آنها صراحت دارند به جسمانی نبودن آن دو و اینکه آن دو از مقوله علم و قدرت و ملک و صفات ذات الهی هستند.
- خلاصه، تأمل در احادیث و روایات و سخنان علما

^۱ بدیهی است وقتی در بندهای قبلی سخن از هیئت جدید است، منظور از «هذه الطريقة» نمی‌تواند هیئت قدیم باشد. به ویژه که آن را با طریقه «الأولی» یا پیشین مقایسه می‌کند. هیئت قدیم، هم در این متن و هم از نظر تاریخی، پیش از هیئت جدید آمده است.

- والعلماء والمفسرين لا يزيد إلا الحيرة والإرتباك.
۲۱. والذي أراه في هذا الموضوع الدقيق والسر العميق والبحث المغلف بسرائر الغيب وحجب الخفاء أن المراد بالكرسي هو الفضاء المحيط بعالم الأجسام كلها من السموات والأرضين والكواكب والأفلاك والشموس،
۲۲. فإن هذه العوالم الجسمانية بالقطع والضرورة لها فضاء يحويها ويحيط بها، سواء كان ذلك الفضاء متناهيًا، بناء على تناهي الأبعاد، أو غير متناه أي مجهول النهاية، بناء على صحة عدم تناهي معلولات العلة الغير المتناهية.
۲۳. وهذا الفضاء المحيط بعوالم الأجسام هو الكرسي «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ»، وهو المعبر عنه أيضا بلسان الشرع بـ«عالم الملك»، «تبارك الذي بيده الملك».
۲۴. ثم تحمل هذا الفضاء وكل ما فيه القوة المدبرة المتصرفه فيه،
۲۵. وليست هي من الأجسام بل نسبتها إلى الأجسام نسبة الروح إلى الجسم، وهذه هي «العرش» الذي يحيط بالكرسي، ويحمله ويدبره ويتصرفه ويتصرف فيه.
- و مفسران جز افزایش حیرت و گرفتاری نتیجه‌ای ندارد.
- و آنچه به نظر من در این موضوع دقیق و رمز عمیق و تحقیقی پوشیده شده با پرده‌های غیب و حجاب‌های خفا می‌رسد، آن است که منظور از کرسی همان فضای محیط به تمام عالم اجسام است از آسمان‌ها و زمین‌ها و ستارگان و افلاک و خورشیدها،
- و این عوالم جسمانی قطعاً و ضرورتاً فضایی دارند که آنها را احاطه کرده و بر آنها محیط شده، چه این فضا متناهی باشد، اگر تنهائی ابعاد را بپذیریم، و چه غیرمتنهائی باشد، یعنی نهایتشان معلوم نباشد، اگر عدم تناهی معلول‌های علت غیرمتنهائی را قبول کنیم.
- و این فضای محیط بر عوالم جسمانی همان کرسی است که [در قرآن می‌گوید] «کرسی او آسمان‌ها و زمین را در بر گرفته است»، و از آن در زبان دین هم به «عالم الملك» تعبیر شده است، [در آیه] «مبارک باد خدایی که ملک [عالم] به دست او است».
- آنگاه قدرت مدبر و نافذ تمام این فضا و هر آنچه را در آن است نگه می‌دارد،
- و این [قدرت] جسم نیست بلکه رابطه‌ای با اجسام مثل رابطه روح با جسم است، و این همان «عرش» است که بر کرسی محیط است و آن را حمل می‌کند و تدبیر و تصرف و اختیارش به دست آن است.

۲۶. و تقوم تلك القوة بثمانية أركان، كل واحد متكفل بجهة من التدبير، فتحمل ذلك العرش المحيط بالكروسي وما فيه وهي حملة العرش «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً».
۲۷. ولعل هذه الثمانية هي الصفات الثمانية: العلم والقدرة والحياة والوجود والإرادة والسمع والبصر والإدراك.
۲۸. فهي بالنظر إلى نسبتها إلى تدبير الأجسام والسماء والأرض و ما فيهما العرش الأدنى^۱،
۲۹. وبالنظر إلى نسبتها إلى الذات المقدسة وأنها صفات تلك الذات العرش الأعلى.
۳۰. و الملائكة الكروبيين، والعرش الأعلى والأدنى هو عالم الملكوت.
۳۱. ثم فوق القوة المدبرة للأجسام عالم العقول والمجردات و الملائكة الروحانيين، وهذا هو عالم الجبروت،
۳۲. ثم يحيط بهذا العالم ويدبره ويتصل به عالم الأسماء والصفات والإشراقات والتجليات، وهو عالم اللاهوت.
۳۳. فانتظمت العوالم الأربعة هكذا: عالم اللاهوت، ثم عالم الجبروت، ثم عالم
- و این قوه با هشت رکن قوام می‌یابد، که هر کدام جهتی از تدبیر را به عهده دارد، پس این عرش محیط بر کرسی و هر آنچه در آن است را حمل می‌کنند. و اینها حاملان عرش اند [که در قرآن آمده: «و در آن هنگام عرش پروردگارت را هشت رکن» بر فرازشان حمل می‌کنند].
- و شاید این هشت [رکن] همان صفات هشتگانه [خدا] باشند: علم، قدرت، حیات، وجود، اراده، شنوایی، بینایی، و ادراک.
- پس اینها از منظر نسبت آنها با تدبیر [عالم] اجسام و آسمان و زمین و آنچه در آن است، «العرش الاولی» (عرش پایینی) است،
- و از منظر نسبت آنها با ذات الهی و اینکه آنها صفات آن ذات هستند، «العرش الأعلى» (عرش بالایی) است.
- و ملائکه کروبین و عرش بالایی و پایینی، همگی «عالم ملکوت را تشکیل می‌دهند.
- آنگاه بالای قوه مدبره اجسام، عالم عقول و مجردات و ملائکه روحانی قرار دارد، و این است «عالم جبروت»،
- آنگاه [عالم جبروت] محیط است بر این عالم و آن را اداره می‌کند و عالم اسماء و صفات و اشراقات و تجلیات [الهی] را به آن متصل می‌کند، که همان «عالم لاهوت» است.
- پس عوالم چهارگانه به این ترتیب اند: عالم لاهوت، سپس عالم جبروت، سپس عالم ملکوت یا

- الملکوت وهو العرش، ثم عالم الملك وهو الكرسي، أعني الأجسام والجسمانيات. ۳۴. أما أهل الهيئة القديمة من علماء المسلمين فقد جعلوا فلک الثوابت هو الكرسي، والفلک التاسع الأطلس هو العرش.
- همان عرش، سپس عالم ملک یا همان کرسی، یعنی اجسام و موجودات جسمانی. اما اهل هیئت قدیم از جمله علمای مسلمان، فلک ثوابت را کرسی دانسته اند و فلک نهم اطلس را عرش.
۳۵. ومهما كان الواقع فإن كل هذه العوالم أشعة تلك الذات المقدسة الأحدية، ومضافة إليها إضافة إشراقية لا مقولية.
- واقعیت هرچه باشد، کل این عوالم پرتوی آن ذات مقدس واحد است و نسبت آنها به او نسبت اشراقی است تا مقولی.
۳۶. وسارية تلك الحقيقة سريان العلة في المعلول.
- و جریان این حقیقت جریان علت در معلول است.
۳۷. جمالك في كل الحقائق سائر وليس له إلا جلالك سائر إلى آخر الآيات.
- زیباییات در هر حقیقتی جریان دارد و فقط جلال تو است که آن را می‌پوشاند. تا آخر شعر.
۳۸. وهذا البيان في توجيه العرش و الكرسي وتطبيقه على العوالم الكونية من متفرداتنا.
- و این بیان در توجیه عرش و کرسی و تطبیق آن بر عوامل هستی، از دستاوردهای شخص ما است. و در این زمینه تحقیقات دقیق و اسرار عمیق دیگری هم داریم که زمان و مجال کافی برای آن نیست. و همه وقت ستایش و منت از آن خدا است.
۳۹. ولنا هنا مباحث دقيقة وأسرار عميقة لا يتسع لها الوقت ولا المجال، ولله الحمد والمنة على كل حال.

بررسی ترجمه و محتوای عبارات مذکور از الفردوس الاعلی

قاضی طباطبایی در بندهای ۱ تا ۳ دو سؤال می‌پرسد که به هم مربوط اند: آیا افلاکی که در هیئت بطلمیوسی مطرح شده‌اند همان آسمان‌های جسمانی آمده در قرآن اند؟ در این صورت، با حذف افلاک جسمانی در نجوم جدید، چگونه باید این آیات را تفسیر کرد؟ این پرسش یادآور همان مسأله‌ای است که علمای مسیحی ناپل در قرن هفدهم درگیرش شده بودند و دلاواله را برای یافتن متن اصلی کتاب ایوب روانه شرق کرده بودند: آیا نفی افلاک جامد با متون مقدس سازگار است و آیا ظاهر آن متون قابلیت تفسیر مطابق یافته‌های جدید دارد یا خیر؟ در بالا هم دیدیم که محمدحسین شهرستانی «سماوات» را در

قرآن به معنای افلاک جامد دانسته بود، و از میان عناصر نجوم جدید، تنها نفی افلاک را با دین در تعارض می‌دانست. پس از اینکه علمای شیعه هیئت جدید را پذیرفتند هنوز این تعارض باقی بود و به همین سبب «نفسشان هنوز به آن مطمئن نشده بود». سؤال دوم قاضی طباطبایی این است که آیا در آیات و روایات دلیل قطعی داریم که عرش و کرسی جسمانی اند؟ همان‌طور که در بند ۳۴ آمده، ارتباط این دو سؤال از آن رو است که بعضی علمای شیعه قدیم هفت آسمان را بر افلاک تطبیق می‌دادند و «کرسی و عرش» را افلاک هشتم و نهم در هیئت بطلمیوسی می‌دانستند (دارینی و همکاران ۱۴۰۰: رضوی و دارینی ۱۳۹۶: ۱۳۲). ولی با رد هیئت بطلمیوسی، عرش و کرسی را بر چه می‌توان تطبیق داد؟ کاشف‌الغطاء در بندهای ۵ تا ۹ توضیح می‌دهد که ظاهر آیات و خطبه حضرت علی بر جسمانی بودن آسمان‌ها دلالت دارد. سپس ضمن توضیحاتی در باره افلاک حامل و تدویر که برای تبیین حرکات سیارات وضع شده بود، اصطلاح «آسمان‌ها» در ظاهر این آیات و خطبه را به مفهوم افلاک جسمانی در هیئت بطلمیوسی نزدیک می‌داند و در بند ۱۰ نتیجه می‌گیرد که «ظاهر آیات و روایات بر هیئت جدید منطبق نیست، بلکه آن هم قدیمی است» یا «بلکه آن هم [هیئتی] قدیمی است». امیرارجمند جمله آخر را با افزودن عبارتی در قلاب چنین ترجمه کرده: «بلکه با هیئت قدیم [سازگار است]» (امیرارجمند ۱۴۰۰: ۲۲۷)، که با جملات قبل هم‌خوانی دارد. اما «هی» نمی‌تواند به «الظاهر من الشرع» ارجاع داشته باشد بلکه به «الهیئة الحدیثة» برمی‌گردد، مگر آن که فرض کنیم این جمله دچار تصحیف شده است. شاید هم بتوان آن را به صورت «بلکه بر هیئت قدیم هم منطبق نیست» ترجمه کرد. اما «قدیمه» نکره است و اگر منظور هیئت قدیم بود باید به صورت «القدیمه» می‌آمد.

به هر حال، معنای مورد نظر امیرارجمند هم اشکالی در برداشت حاضر از عبارات قبل و بعد ایجاد نمی‌کند. به عقیده کاشف‌الغطاء در بند ۱۱ «ظاهر» آیات و روایات در باره آسمان‌ها با هیئت جدید منطبق نیست و با هیئت قدیم بیشتر می‌خواند، زیرا در هیئت جدید دیگر افلاک جسمانی وجود ندارد، بلکه افلاک سیارات صرفاً مدارهایی در فضا هستند.^۱ اما او این عدم تطابق را به معنای نفی هیئت جدید نمی‌گیرد، زیرا در بند ۱۳ توضیح می‌دهد که هیئت جدید اصلاً به معنای آسمان‌ها نرسیده است و صرفاً وجود افلاک جسمانی را نفی کرده است نه آسمان‌ها را. او در بند ۱۷ هم اشاره می‌کند که آیات گاهی معنایی جز ظاهر خود دارند. در نتیجه عدم تطابق «ظاهر» آیات با نجوم جدید به معنای نفی نجوم جدید

۱. او احتمالاً طبق کتاب *الهیئة والإسلام هیة‌الدین* می‌دانست که «به حکم براهین قاطع و ادله واضح اساساً فلک [به معنای نجوم قدیم] موهوم بوده و دارای وجود خارجی نمی‌باشد»، اما می‌توان «فلک» را طوری معنا کرد که مطابق با «اصطلاح هیئت جدید فقط عبارت از مدارهای فرضی اجرام سماوی» باشد (شهرستانی ۱۳۸۹: ۱۶۵).

نیست. بلکه باید، بر خلاف نظر علمای قبلی چون محمدحسین شهرستانی در آیات بینات، آسمان‌ها را اجسامی دانست که فعلاً از دسترس علم هیئت بیرون است. به باور کاشف‌الغطاء در بند ۱۴، روش هیئت جدید «سالم‌تر و ساده‌تر» از روش هیئت قدیم است. امیرارجمند این بند را با افزودن عبارتی در قلاب، چنین ترجمه کرده است: «آن روش [هیئت قدیم] مطمئن‌تر و ساده‌تر از روش پیشین است و اعتبار و آثار بر آن دلالت دارد» (امیرارجمند ۱۴۰۰: ۲۲۷). اما اگر «هذه الطريقة» به هیئت قدیم اشاره دارد، پس «طریقه الأولى» به چه برمی‌گردد؟

معلوم نیست منظور کاشف‌الغطاء از «سالم‌تر و ساده‌تر» دقیقاً چیست. ولی می‌توان حدس زد که روش نجوم جدید را احتمالاً در رسیدن به هیئت صحیح بهتر می‌داند. با توجه به عباراتی که تا اینجا از او خواندیم، به نظر می‌رسد دو عنصر اصلی نجوم جدید را خورشیدمرکزی و نفی وجود افلاک می‌داند. او به نظریه گرانش و قوانین حرکت نیوتن اشاره‌ای نکرده است، ولی دلیلی ندارد که او را مخالف این نظریات بدانیم، زیرا با پذیرش دو مورد مذکور راهی جز این وجود نداشته است و او صراحتاً مخالفتی ابراز نکرده است.

کاشف‌الغطاء در ادامه در بند ۱۵ به نظریه اتر سیال برای تبیین حرکت نور در فضا اشاره می‌کند. شاید منظور او نظریه دکارت است که معتقد بود نور توسط نوعی مایه در فضا منتشر می‌شود (Slowik 2021). نظریه‌ای دیگر نیز در فیزیک قرن نوزدهم برای تبیین حرکت امواج نور در فضا بر اساس نوعی اتر مطرح بود که آزمایش مایکلسون-مورلی در سال ۱۸۸۷ م تردیدهایی در آن به وجود آورده بود (Darrigol 2000: 316, 342) ولی تا اوایل قرن بیستم کنار گذاشته نشد. معلوم نیست منظور کاشف‌الغطاء کدام یک از این دو نظریه است. اما دکارت برای این سیال از واژه plenum استفاده می‌کرد، اما نظریه رابین در قرن نوزدهم آن سیال را ether می‌خواند. شاید منظور کاشف‌الغطاء نظریه دوم باشد. در هر صورت، به نظر می‌رسد منظور کاشف‌الغطاء این است که شاید بتوان «سماوات» در آیات را به معنای همین اتر هم گرفت و با هیئت جدید تطبیق داد.

بنا بر این کاشف‌الغطاء صراحتاً در بند ۱۴ هیئت جدید را مستدل‌تر از هیئت قدیم دانسته، و آن را نافی وجود آسمان‌های مذکور در قرآن نمی‌داند، زیرا طبق آنچه در بند ۱۳ گفته، علم و تحقیقات بشر جدید هنوز به درک آسمان‌ها نرسیده است. و همان‌طور که در آثار پیشین کاشف‌الغطاء دیدیم او تلاش داشت آیات را طوری معنا کند که با هیئت جدید هماهنگ شود، مثلاً در *الدين والاسلام* دلایل هیئت بطلمیوسی را کاملاً واهی می‌دانست و آیات «والشمس تجري لمسقرّ لها» و «وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ من السحاب» را طوری معنا کرد که با خورشیدمرکزی بخوانند. از عبارات *الفردوس*

الاعلیٰ نیز برنمی‌آید که تغییر عقیده داده باشد. اما هنوز در معنای بند ۱۰ ابهامی وجود دارد؟ «قدیمی بودن» هیئت جدید به چه معنا است؟ ظاهراً کاشف‌الغطاء خواسته با یک بازی ادبی ایرادی به هیئت جدید بگیرد، چون -آن‌طور که در بند ۱۳ می‌گوید- هیئت جدید هنوز آن‌قدرها پیشرفته نیست که چیزی در باره معنای آسمان‌های قرآن بگوید و بنا بر این هنوز «قدیمی» و عقب‌مانده است. این معنا با بندهای ۱۷ به بعد هم تناسب بیشتری دارد، چون از آنجا به پاسخ پرسش دوم در باره جسمانی بودن یا نبودن عرش و کرسی می‌پردازد.

در بند ۱۷ آیاتی در باره عرش و کرسی می‌آورد و «ظاهر» آن‌ها را برای جسمانی بودن عرش و کرسی مقبول نمی‌داند. به عقیده او در بند ۱۸ و ۱۹ و ۲۰، روایات و نظر علما و مفسران هم در این زمینه گره‌ای نمی‌گشایند، چون با هم به شدت اختلاف دارند: بعضی آن‌دو را جسمانی و بیشترشان غیرجسمانی معنا می‌کنند. از بند ۲۱ تا ۳۳ نوعی کیهان‌شناسی متافیزیکی از مراتب موجودات و عوالم بیان می‌کند. به باور او، «کرسی فضای محیط بر عالم جسمانی» است به همراه هر چه در آن است از جمله «خورشیدها»، و ممکن است متناهی یا غیرمتناهی باشد. قدرتی نیز بر این فضا حاکم است که همان «عرش» است. بدیهی است که مفاهیم «فضا» و «خورشیدها» را از نجوم جدید (بند ۱۲) وام گرفته و برای کیهان‌شناسی متافیزیکی خود به کار برده است. او در بند ۳۴، برداشت خود را در تقابل با برداشت بعضی علمای مسلمان هیئت قدیم می‌داند که کرسی و عرش را با افلاک جسمانی هشتم و نهم تطبیق داده بودند. بسیاری از علمای حدیث و کلام شیعه، از جمله نصیرالدین طوسی، ابن میثم (۶۳۶-۶۷۹ یا ۶۹۹ق) - محدث، فقیه و متکلم شیعی - و علامه مجلسی، چنین تطبیقی را روا می‌دانستند (دارینی و همکاران ۱۴۰۰: ۵۸). بنا بر این در آن روزگار طلاب و علمای شیعه با انبوهی از آثار شیعی روبرو بودند که افلاک جسمانی هشتم و نهم از هیئت بطلمیوسی را بر عرش و کرسی تطبیق داده بودند. اما به عقیده کاشف‌الغطاء کرسی جسم نیست، بلکه فضایی است محیط بر اجسام، و عرش اساساً هم غیرجسمانی و حتی غیرمکانی است. بنا بر این کاشف‌الغطاء با نفی هیئت قدیم، راهی پیدا می‌کند تا با استفاده از مفاهیم هیئت جدید، تفسیری از آیات و روایات در باره کرسی و عرش بیابد.

نتیجه‌گیری

با بررسی اظهارات کاشف‌الغطاء در کتاب *الدین والإسلام*، دیدیم که او نظریه تکامل انسان را با هیئت بطلمیوسی مقایسه می‌کند. به عقیده او این دو نظریه بر مبنای استدلالی درستی استوار نیستند و مرجع آنها «استحسانات و مناسبات» است، نه استدلال‌های قطعی. این نشان می‌دهد که او دیگر هیئت قدیم را صحیح نمی‌داند. عقیده او به نظریه خورشیدمرکزی از عبارات او در *المراجعات الریحانیة* معلوم

می‌شود که تلاش می‌کند آیه «والشمس تجري لمستقر لها» را طوری تفسیر کند که با سکون خورشید هم‌خوان باشد. او روایاتی که در باره استقرار زمین بر شاخ گاو در متون روایی شیعه آمده را رد می‌کرد و یا طوری تأویل می‌کرد که با یافته‌های علمی بخواند. عقیده کاشف‌الغطاء در باره نظریه تکامل بسیار شبیه دوست همدرس او، یعنی شیخ محمدرضا نجفی اصفهانی بود: هر دو نظریه تکامل را بدون حواشی مادی آن تحت نظارت الهی می‌پذیرفتند ولی تکامل انسان را غیرمستدل و نادرست می‌خواندند.

از عبارات او در آثار مختلفش، به ویژه *الفردوس الاعلی*، معلوم می‌شود که او بر خلاف هبة‌الدین شهرستانی، نه تنها به اعجاز علمی آیات قرآن اعتقاد نداشته، بلکه ظاهر آن‌ها را بیشتر هماهنگ با نجوم قدیم می‌دانسته است. اما نجوم جدید را دارای «روش سالم‌تر و دقیق‌تر» تشخیص داده بوده، و معتقد بوده که امکان تطبیق آیات قرآن بر نجوم جدید وجود دارد. به عقیده او در *الفردوس الاعلی*، نباید مثل بعضی علمای قدیم آسمان‌ها و عرش و کرسی را بر افلاک بطلمیوسی تطبیق داد. بلکه این مفاهیم نه تنها از دسترس نجوم بطلمیوسی بلکه از درک نجوم جدید نیز خارج است. با این حال عقیده داشت که می‌توان نشان داد مفهوم فضای لایتناهی در نجوم جدید شاید قابل اطلاق بر مفهوم «عرش» در قرآن باشد.

سپاسگزاری

لازم می‌دانم از دوست دانشمند، آقای سجاد هجری و همچنین عالم بزرگوار، جناب شیخ علی الکورانی‌العالمی و فرزند بزرگوارشان سرکار خانم مریم حقی کورانی، دانشجوی دکتری تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه تهران که در ترجمه عبارات عربی بنده را یاری دادند، صمیمانه تشکر کنم. همچنین از دکتر کامران امیرارجمند بابت کمک‌هایشان سپاسگزارم.

منابع

الاصفهانی، محمدرضا (۱۳۸۹). *تقد فلسفة دارون*، تحقیق: حامد ناجی الاصفهانی. تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹.

- الاصفهانی، محمدرضا (۱۳۳۱ق). *نقد فلسفه دارون*، بغداد: مطبعة الولاية العامره.
- امیرارجمند، کامران (۱۳۹۰). «انتقال علم در عهد صفوی: رساله‌ای فارسی در تشریح علم هیئت جدید بر اساس نظر تیکو براهه». *تاریخ علم*، ۹(۱)، ۱-۲۶.
- امیرارجمند، کامران (۱۴۰۰). «چرا ما هرگز مدرن نشدیم: به دنبال علل رکود علم در ایران». *ایران نامگ* ۶ (۱): ۲۱۱-۲۵۷.
- انواری، سعید (۱۳۹۳). «خلاً». *در دانشنامه جهان اسلام*. ج ۱۵.
- دارینی، رضا و رضوی، رسول و رنجبرحسینی، محمد و مسترحمی، سید عیسی (۱۴۰۰). «بازتاب فرضیه هیئت بطلمیوسی در آثار متکلمان امامیه درباره مسئله عرش و کرسی». *پژوهشنامه امامیه* ۷(۱۴): ۴۹-۷۱.
- رازی، حسین بن علی ابوالفتوح (۱۴۰۸ق). *روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن*، تحقیق: محمدجعفر یاحقی و محمدمهدی ناصح. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- رضوی، رسول و دارینی، رضا (۱۳۹۶). «واکنش متکلمان در برابر چالش‌های برخاسته از هیئت بطلمیوسی». *فصلنامه کلام اسلامی* ۲۶(۱۰۳): ۱۲۹-۱۴۵.
- شهرستانی، محمدحسین (۱۳۹۶). *آیات بینات*. پیشگفتار و ویرایش: کامران امیرارجمند. تهران: نشر ثالث.
- شهرستانی، هبة‌الدین. (۱۳۸۹ق-چاپ سوم). *اسلام و هیئت: پاریسی الهیة والإسلام*. ترجمه و تکمیل: سیدهادی خسروشاهی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- العائی، ابراهیم (۱۳۸۶). «مروری بر زندگانی علامه شیخ محمد حسین کاشف الغطا: بازسازی و نوگرایی در علوم اسلامی». *یگانه حوزه* ۴۶.
- کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۴۱۶ق). *الأرض و التربة الحسينية*. قم: المجمع العالمي لاهل البيت.
- کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۴۲۴ق). *المراجعات الريحانية*. ج ۲. بیروت: دار الهادی.
- کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۴۲۶ق). *الفردوس الأعلى*. الترجمة والتحقیق: قاضی طباطبائی، قم: دار أنوار الهدی.
- کاشف الغطاء، محمدحسین (۱۴۳۲ق). *الدین و الإسلام*. [بی جا]: مجمع جهانی اهل بیت (ع).
- گمینی، امیرمحمد (۱۳۹۱). «بررسی دلایل مرکزیت و سکون زمین در آثار هیئت دوره اسلامی». *تاریخ علم* ۹(۲): ۸۰-۴۵.
- گمینی، امیرمحمد (۱۳۹۲). «تبادل علمی بین‌فرهنگی». *میراث علمی اسلام و ایران*، ۲(۱): ۱۳۱-۱۳۹.

- گمینی، امیرمحمد. (۱۳۹۳). «رویارویی با نظریه تکامل داروین در عصر قاجار: شیخ محمدرضا اصفهانی و تکامل انسان». *تاریخ علم*. ۱۲(۲): ۲۹۷-۳۵۰.
- گمینی، امیرمحمد (۱۳۹۶). «آیا علوم طبیعی در تمدن اسلامی برگرفته از اسلام بود؟». *تقد کتاب حکمت و فلسفه*. ۴ (۱۵ و ۱۶): صص ۱۳۹ - ۱۵۶.
- گمینی، امیرمحمد (۱۳۹۷). «علمای امامیه و نجوم جدید در ایران عصر قاجار». *تاریخ علم*. ۱۶(۱): ۶۵-۹۳.
- لوری، پیر (۱۳۷۵). «جابر بن حیان». *دانشنامه جهان اسلام*. ویراستار: مصطفی میرسلیم. تهران: بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- معصومی همدانی. حسین (۱۳۹۵). «خلاً» در *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۲۲.

- Arjomand, Kamran (1997). "The Emergence of Scientific Modernity in Iran: Controversies Surrounding Astrology and Modern Astronomy in the Mid-nineteenth Century", *Iranian Studies*, 30(1-2): 5-24.
- Ben-Zaken, Avner (2010), *Cross-Cultural Scientific Exchanges in the Eastern Mediterranean, 1560–1660*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Brentjes, Sonja. 2004. "Early Modern Western European Travelers in the Middle East and Their Reports about the Sciences." In *Sciences, Techniques et Instruments dans le Monde Iranien (Xe–XIXe siècle)*, eds. N Pourjavady and Z Vesel, 379–420. Téhéran: Institut Français de Recherches en Iran, Presses Universitaires d'Iran.
- Darrigol, Olivier (2000), *Electrodynamics from Ampère to Einstein*, Oxford: Clarendon Press.
- Elshakry, M. (2013). *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950*. University of Chicago Press.
- Gamini, AM. (2021). "A Critique of Darwin's *The Descent of Man* by a Muslim Scholar in 1912: Muḥammad-Riḍā Iṣfahānī's Examination of the Anatomical and Embryological Similarities Between Human and Other Animals." *Journal of the History of Biology* 54: 485–511.
- Nakayama, Shigeru (1972). "Diffusion of Copernicanism in Japan". in Dobrzycki, J. (Ed.). *The Reception of Copernicus' Heliocentric Theory*, Springer Science & Business Media.
- Slowik, Edward (2021), "Descartes' Physics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.).