

رابطه علم و دین در مسئله کیهان‌شناسی از دیدگاه المنار و المیزان

تاریخ دریافت: ۹۳/۰۳/۱۰

تاریخ تأیید: ۹۳/۰۸/۱۵

* علی‌رضا قائمی‌نیا

** محسن آزادی

چکیده

چگونگی رابطه علم و دین از دیدگاه مفسران اسلامی را می‌توان در تفسیر آیات کیهانی قرآن کریم و رویارویی آن با علوم تجربی جستجو کرد. در این میان المنار و المیزان به عنوان مهم‌ترین تفاسیر معاصر، رویکردهای متفاوتی درباره این مسئله دارند. محمد رشید رضا بر این باور است که یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن کریم، اعجاز علمی آن است. این پیش‌فرض، او را بر آن داشته تا در رویارویی با علوم تجربی، بیشتر در صدد اعلام هم‌نوایی میان گزاره‌های دینی و یافته‌های تجربی برآید و از چالش جدی با این علوم پرهیز کند. در برابر، علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه روشمندتر با علوم تجربی برخورد می‌کند و برای این مهم، معیارهایی از جمله لزوم پشتیبانی فرضیه‌های علمی با براهین یقینی دارد. این معیارها موجب شده گاه به مفاد علوم تجربی توجهی نکند و گاه با این علوم حتی معرفت دینی را تأویل کند. با این همه به سبب ابهام در جنبه‌های معرفت‌شناختی مسئله، رویکرد هیچ‌کدام از دو تفسیر از کارآمدی لازم برای ترسیم الگویی جامع برخوردار نیستند.

واژگان کلیدی: علم تجربی، دین، المنار، المیزان، کیهان‌شناسی.

* دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

** کارشناسی ارشد فلسفه دین (نویسنده مسئول).

مقدمه

پیش از این، تأثیر کیهان‌شناسی (Cosmology) بطلمیوس (Ptolemy) به حدی بود که نه تنها دانشمندان غربی سده‌های میانی، بلکه تا سده‌ها بعد، دانشمندان جهان اسلام را نیز بر آن داشته بود که کتب مقدس را بر اساس این نظام تفسیر کنند. برای نمونه مرحوم مجلسی^{علیه السلام} در تفسیر جمله شریفه «فسواهن سبع سموات» (بقره: ۲۹) با تطبیق افلاک نه‌گانه بطلمیوس بر آسمان‌ها، با افزودن عرش و کرسی به هفت آسمان، جمع افلاک را به نه رسانده و به زعم شریف خویش از تعارض آموزه‌ای دینی با معرفتی تجربی رهایی می‌جوید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۵).

در قرن هفدهم میلادی علم جدید، نظام بطلمیوس را سخت به چالش کشید و نظام جدیدی را که سرآغاز دورانی تازه برای علم تجربی بود، پایه‌گذاری کرد. در نتیجه این چالش، تعارضی آشکار میان دیدگاه‌های جدید کیهان‌شناسی و آنچه کلیسا - به‌عنوان متولی اقتدارگرای مباحث علمی - آن را تنها تبیین رسمی و صحیح از نظام کیهانی می‌دانست پدید آمد. این تعارض زمینه طرح پرسشی اساسی را فراهم کرد که «چه رابطه‌ای میان علم تجربی و معارف دینی وجود دارد؟».

در این میان طبیعی بود که دانشمندان اسلامی نیز در این باب پژوهش و موضع خود را اعلام کنند؛ چراکه از سویی علم جدید، مرزهای اسلام را نیز درنور دیده بود و از سوی دیگر سابقه تفاسیر بطلمیوسی از قرآن کریم می‌توانست شائبه تعارض علم جدید و قرآن کریم را نیز تقویت کند؛ از این رو پژوهش درباره رابطه میان کیهان‌شناسی جدید و آیات قرآن از اهمیت بسزایی برخوردار شد. در این میان چگونگی رویارویی **المنار** که یکی از مهم‌ترین تفاسیر نواندیشان معاصر اهل سنت است با **المیزان** که مهم‌ترین تفسیر شیعی حاضر به شمار می‌رود، با علوم تجربی برای ترسیم الگوی رابطه علم و دین بسیار راهگشاست.

المنار خود را کتابی می‌داند که در صدد است پس از توجه به جنبه مغفول قرآن کریم در تفاسیر دیگر، یعنی هدایت، به مقتضیات عصر و رفع شبهات از طالبان فلسفه،

علوم تجربی و ... بپردازد (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۱۰). رشید رضا برای این مهم از هر روشی - اعم از عقلی و نقلی - استفاده می‌کند؛ از این رو همان‌گونه که خود نیز تصریح می‌کند، نمی‌توان آن را از تفاسیر به اصطلاح علمی دانست (همان، ص ۷). با این همه اگرچه او زبان به نقد تفاسیر علمی می‌گشاید (همان)، اما به شدت مراقب است بر خلاف یافته‌های طبیعی سخن نگوید.

در مقابل، **المیزان** برای کشف معنای آیات، افزون بر روش معروف قرآن به قرآن، به طور گسترده از مباحث روایی و فلسفی به معنای خاص و عام کلمه کمک می‌گیرد. ایشان نیز از منتقدان جدی تفاسیر به اصطلاح علمی هستند (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱).

تفاسیر **المنار** و **المیزان** با تمام شباهت‌ها و اختلافاتی که در استدلال و روش تفسیری دارند، هر دو در مسئله شناخت، واقع‌گرا (Realist) هستند. این رویکرد، اساس مبانی معرفت‌شناختی و علم‌شناختی ایشان را تشکیل می‌دهد. **المنار** معتقد است دین و علوم طبیعی هر دو در صدد تبیین حقایق عالم‌اند؛ از این رو قرآن را کتاب تشریح و طبیعت را کتاب تکوین می‌نامد (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۶۴) و از نظر او روشن است که هیچ‌گاه دو حقیقت با یکدیگر تخالف و تعارضی ندارند (همان، ج ۱، صص ۲۵۰ و ۴۰۲) و آنان که تعارضی دیده‌اند از سوء فهمشان بوده است (همان، ج ۹، ص ۲۰۸). در سوی دیگر نیز علامه طباطبایی رحمته الله علیه معتقد است کسانی که قائل به ضدیت علم و دین شده‌اند از علوم طبیعی راه به ماورای طبیعت نبرده و عدم اثبات [تجربی] را دلیل بر عدم وجود دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۲۳).

این مقاله می‌کوشد از رهگذر رویارویی **المنار** و **المیزان** با علوم تجربی در تفسیر برخی بخش‌های کیهانی قرآن کریم، الگوی ایشان در مناسبات علم و دین را ترسیم کند. در طرح مسئله علم و دین و پژوهش درباره آن، تعاریف گوناگونی از مفاهیم مسئله ارائه شده است؛ از این رو پیش از ورود به بحث، لازم است در صدد توضیح برخی مفاهیم برآییم. به طور کلی واژه «علم» در این مسئله به دو معنا به کار برده شده است: یکی عام و به معنای یافته‌های انسانی (Human knowledge) در مقابل وحی (Revelation) که شامل علوم عقلی، تجربی، تاریخی و ... می‌شود و دیگری خاص و به معنای دانش تجربی. «علوم تجربی» نیز گاهی به معنای هر دانش تجربی غیرنظری

مانند علوم طبیعی و روان‌شناسی به کار برده می‌شود و گاهی به معنای اخص آن، یعنی «علوم طبیعی». مراد ما از علم در برابر دین، معنای اخص، یعنی علوم طبیعی (Science) است. در میان عرصه‌های گوناگون علوم طبیعی نیز - به دلیل فراوانی آیات و داده‌های قرآنی - کیهان‌شناسی (Cosmology) موضوع پژوهش قرار گرفته است. واژه «دین» (Religion) نیز تعاریف و به تبع مصادیق فراوانی در مسئله یافته است. فارغ از تعاریف دین، پژوهش در زمینه رابطه علم و دین در دنیای غرب، اغلب مسیحیت و پیرو آن، کتاب مقدس را مد نظر داشته است؛ اما مراد ما از دین بر اساس زمینه پژوهش - که دو تفسیر مهم جهان اسلام به شمار می‌رود - «اسلام» به‌ویژه داده‌های «قرآن کریم» است. بنابراین مراد از «معرفت دینی» نیز معرفت و برداشت از متون دینی، یعنی آیات قرآن کریم و منابع وابسته، یعنی روایات است.

مسائل کیهان‌شناسی

۱. پیدایش کیهان

از نظر بیشتر فیزیک‌دانان معاصر، انفجار بزرگ (Big Bang) محتمل‌ترین و قانع‌کننده‌ترین نظریه برای توجیه آغاز جهان است (کولز، ۱۳۹۰، ص ۸۱). بر اساس این نظریه، جهان از خلأ یا همان انرژی انبوه و متراکم پدید آمده است (Roos, 2003, p.113)، خلأ آکنده از ذرات کوانتومی (Quantum particles) است. از آنجاکه این ذرات دارای بارهای مخالف یکدیگرند، بلافاصله همدیگر را از بین می‌برند. هواداران انفجار بزرگ معتقدند یکی از این ذرات، نابود نشده؛ بلکه رشد کرده و توده اولیه انفجار را پدید آورده است (غلامی اول، ۱۳۸۰، ص ۴۷). بنابراین بر پایه نظریه انفجار بزرگ، این توده، ماده نخستین پیدایش کیهان است.

در سویی دیگر قرآن کریم ماده نخستین پیدایش کیهان را به‌صراحت «دخان» می‌نامد: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱). دانشمندان و پژوهشگران بسیاری در صدد تطبیق این آیه شریفه با علوم طبیعی روز برآمدند و آن را کاملاً مطابق با یافته‌های فیزیک در قرن بیستم

می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۸ - ۱۵۱ / غرابی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۲۰ - ۱۲۱ / U. Kazi, 1998, p. 52). موریس بوکای (Maurice Bucaille)، خاورشناس فرانسوی در این باره می‌نویسد: «یافته‌های علوم امروزین از جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، دانشمندان را به این نظریه رهنمون می‌کند که جهان در ابتدا توده‌ای گازی بوده است که بخش عمده آن را گاز هیدروژن (Hydrogen) و قسمت کمی از آن را گاز هلیوم (Helium) تشکیل می‌داده است (ر.ک: کولز، ۱۳۹۰، ص ۸۷ / الخضر، ۱۴۲۸ق، صص ۷۵۷ و ۸۰۵ - ۸۰۶). ... علم روز به ما می‌آموزد که پیدایش خورشید و زمین (کیهان) در خلال تراکم و فشرده شدن توده گازی حاصل شده است ... و این، همان چیزی است که قرآن کریم به شکل صریح به آن اشاره دارد؛ آنجا که سخن از خلق کیهان از دخان در حال «رتق» و سپس «فتق» می‌راند (ر.ک: فصلت: ۱۱ / انبیاء: ۳۰). از این رو می‌توان بر تطابق میان حقایق قرآنی و حقایق علوم روز تأکید کرد» (بوکای، [بی‌تا]، ص ۱۹۳ - ۱۹۵). برخی نیز به تطبیق بسنده نکرده و با طعنه به غربیان، راه پیموده آنان در نظریه انفجار بزرگ را مسیری طی شده از سوی قرآن در قرن‌ها پیش قلمداد کرده‌اند (الجابی، [بی‌تا]، ص ۱۰۷).

بر اساس دیدگاه المنار اساساً وجود چنین آیاتی در قرآن کریم در زمانی که به‌طور کلی بشر درباره این علوم در جهل مطلق به سر می‌برده از معجزه‌های علمی این کتاب الهی است (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۱۰ و ج ۲، ص ۲۶۴). ادعای اعجاز علمی در مقدمه کتاب (همان، ج ۱، ص ۲۱۰)، مؤلف را بر آن می‌دارد تا در سرتاسر کتاب خود از هیچ تلاشی برای اثبات هماهنگی و توافق کامل میان علوم طبیعی و معارف دینی فروگذار نکند.

محمد رشید رضا در مواجهه با واژه «دخان» با احتیاط برخورد و از آن با همان عنوان دخان یا چیزی شبیه و مانند آن تعبیر می‌کند (همان، ج ۸، ص ۴۴۶ و ج ۹، صص ۱۴۱ و ۱۷۵). وی علت این تردید را بیان نمی‌کند؛ ولی از توضیحاتی که درباره این ماده می‌دهد می‌توان دریافت چون میان دود، به معنای دخان و بخار آب، تفاوت است و از نظر او ماده نخستین پیدایش، ماده‌ای مربوط به آب است (همان، ج ۱۲، صص ۱۶ - ۱۷)، ایشان در صدد است واژه دخان را به گونه‌ای تفسیر کند که بتوان آن را

با بخار آب جمع کرد: «یاد کردن از عناصر رقیق و بسیط بخار آب با عنوان دخان صحیح است. هیدروژن و اکسیژن (Oxygen) نمونه‌هایی از دخان هستند که اولی از عناصر اصلی تشکیل‌دهنده آب و دیگری تولیدکننده آتش است. این عناصر در عرف با نام گاز شهره‌اند» (همان، ص ۲۰). او از این وجه جمع در توجیه کلام شارحان صحیح بخاری، در شرح روایتی که در همین زمینه از جناب بخاری نقل کرده نیز استفاده می‌کند: «گویا مراد شارحان بخاری، این است که آب، اصل ماده پیدایش عالم است؛ اما خداوند متعال برای ما تبیین فرموده که زمین و آسمان‌ها را از دخان پدید آورده است. ممکن است گفته شود آب در حالت بخار، همان دخان است یا اینکه این ماده دخانی بیشترش بخار آب است» (همان، ج ۷، ص ۴۷۰). محمد رشید رضا در بیان معنای واژه دخان، قلم تردید به دست گرفته تا بتواند با درآمیختن اصطلاحات تجربی و معارف دینی، معنایی را که به زعم خود با دستاوردهای علوم طبیعی توافق دارد از این واژه قرآنی ارائه و با وجود انکار سرسختانه تأویل‌گرایی (همان، ج ۱، ص ۲۵۲)، تأویل دخان به بخار را توجیه کند.

المنار در اظهار نظر درباره ماده نخستین، به علوم تجربی به صورت ویژه چشم دارد. بر همین اساس از نظر مؤلف، این ماده دخانی، ماده‌ای واحد و یکپارچه از ذرات گازی (همان، ج ۲، ص ۶۱ و ج ۱۲، ص ۲۰) است که از نظر دانشمندان علوم طبیعی از به هم پیوستن ذرات لطیف و متحرک تشکیل شده است (همان، ج ۸، ص ۴۴۷). این ماده که مؤلف پی‌درپی از آن تعبیر به سدیم* (Nebula) می‌کند (همان، ج ۲، ص ۲۶۴ / ر.ک: ج ۸، صص ۴۴۷ و ۴۷۱ و ج ۹، صص ۱۴۱ و ۱۷۵ - ۱۷۶ و ج ۱۲، ص ۱۶ - ۲۰)، در واقع همان اجزای تحلیلی و تجزیه‌شده آب، یعنی هیدروژن و اکسیژن است که به صورت بخار و گاز درآمده است (همان، ج ۲، ص ۶۱ و ج ۱۲، ص ۲۰). رشید رضا با انضمام چند

* **المنار** در توضیح فرجام زمین در قیامت و تفسیر واژه الرجء، «سدیم» را این‌گونه معنا می‌کند: سیاره‌ای با برخورد به زمین، ضربه‌ای به آن وارد می‌کند که بر اثر آن کوه‌ها متلاشی و مانند غبار در جو، متفرق می‌شوند و این همان چیزی است که به آن سدیم می‌گویند (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۴۷۱).

آیه به یکدیگر که به تصریح یا تلویح به ماده نخستین تکوین مربوط می‌شوند، چنین نتیجه می‌گیرد که «پس دُخان و غمام و بخار و سدیم، همه مظاهری برای این ماده لطیف، یعنی آب هستند» (همان، ج ۱۲، ص ۲۰). ایشان این دیدگاه خود را با آخرین دستاورد پژوهش‌های علوم گوناگون تجربی موافق می‌داند (همان، ج ۸، ص ۴۴۷ و ج ۱۲، صص ۱۷ و ۱۹).

از روش محمد رشید رضا در تفسیر این آیات، ناگفته پیداست که ایشان دست‌کم در پاره‌ای از موارد بر این باور است که مراجعه به علوم تجربی، فهم بهتر و کامل‌تری از معارف دینی به دست می‌دهد؛ اما بر اساس چه معیار و الگویی، مسئله‌ای است که او بدان اشاره نکرده است.

در سوی دیگر، علامه طباطبایی رحمته‌الله به کندوکاو در خصوص چیستی این ماده از دید علوم تجربی نپرداخته و همچنین به بررسی رابطه‌ی واژه دُخان و ماده نخستین پیدایش کیهان ورود نمی‌کند. ایشان تنها نتیجه بررسی آیات وارده در این زمینه را این‌گونه بیان می‌کند: «پیدایش آسمان‌ها و زمین با اوصاف و شکل کنونی‌شان، از عدم مطلق نبوده؛ بلکه پیش از پیدایش کنونی کیهان، ماده‌ای متشابه‌الاجزاء، متراکم و یکپارچه بوده است» (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۴۴). المیزان بر یکپارچگی و اتصال این ماده تأکید (همان، ج ۱۰، ص ۱۴۴ و ج ۱۴، ص ۲۷۹ - ۲۸۰) و یادآوری می‌کند این مسئله مطابق با پژوهش‌های جدید علمی است (همان، ج ۱۴، ص ۲۸۰). از روش المیزان در تفسیر این آیات به روشنی می‌توان دریافت که علامه طباطبایی رحمته‌الله تنها در صدد بیان معنای قرآنی این آیات برآمده و اگر توافقی نیز میان این معانی با علوم روز مشاهده کرده، تنها به بیان کلی این هماهنگی بسنده نموده تا صرفاً مؤیدی بر معارف دینی ارائه کرده باشد.

علامه رحمته‌الله در تفسیر جمله «و هِيَ دُحَانٌ» پس از توضیحی کوتاه درباره ماده نخستین پیدایش کیهان (همان، ج ۱۷، ص ۳۶۶) - در ضمن نقل روایتی در این باره - به نکته مهمی اشاره می‌کند که چرایی تعرض نداشتن ایشان به جزئیات علوم تجربی در این مسئله و تطبیق نداشتن معارف دینی با آن را روشن می‌کند: «روایات دیگری نیز با این مضمون نقل شده است. تطبیق این روایات و آیاتی از این دست با آنچه علوم روز در زمینه پیدایش کیهان بدان دست یافته، امری شدنی است؛ اما تا زمانی که با براهین علمی به این فرضیات و

حدس‌های علمی یقین حاصل نشود ما از این تطبیقات پرهیز می‌کنیم تا حقایق قرآنی را با فرضیات علمی تطبیق نداده باشیم» (همان، ص ۳۷۳ - ۳۷۴). این معیار معرفت‌شناختی ما را در استنباط الگوی **المیزان** در مسئله رابطه علم و دین بسیار یاری می‌رساند. بر اساس دیدگاه علامه رحمته‌الله در مسئله ارزش شناخت، گزاره‌های تجربی، تنها در صورتی که با برهان عقلی پشتیبانی شوند ادراک گزاره‌ای یا به اصطلاح تصدیق خواهند بود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۲۳ - ۱۰۲۵). در غیر این صورت مفاد علوم تجربی، تصویری بیش نیست و به این جهت غیر یقینی و کم‌ارزش‌اند. بنابراین ایشان به جهت یقین‌آور نبودن گزاره تجربی از سنجش نسبت میان این دو معرفت سر باز می‌زند. از این رویکرد می‌توان چنین استنباط کرد که بر اساس دیدگاه علامه رحمته‌الله از آنجا که گزاره‌های قرآنی، قطعی و واقع‌نما هستند، تنها جایی می‌توان از دانش‌های تجربی در فهم دین کمک گرفت که در سوی دیگر تطبیق نیز گزاره‌ای یقینی عرضه شود تا نسبت میان دو هم‌ارز سنجیده شود.

در این زمینه در دیگر آثار علامه رحمته‌الله به‌سختی می‌توان مطلبی یافت. ایشان در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* نیز از متحول بودن علوم طبیعی سخن می‌گوید؛ ولی همچنان هوادار اثبات و نفی در این علوم است (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۶۸). این در حالی است که امروزه فلسفه علم به‌صراحت تأکید می‌کند که در علوم طبیعی «به‌ندرت پیش می‌آید و شاید هرگز پیش نیاید که بتوان با تکیه بر داده‌ها، فرضیات علمی را - به معنای دقیق کلمه - اثبات کرد» (اکاشا، ۱۳۸۷، ص ۲۸ - ۲۹). دلیل این مطلب، آن است که دانش‌های تجربی، دانش‌های استقرایی هستند که در آنها جزئیات، ما را به یافته‌های علمی رهنمون می‌کند. تفاوت عمده استقرا (Induction) و قیاس (Deduction)، روش استدلال در این دو است که به‌طور منطقی یکی قطعی و دیگری احتمالی است. حال پرسش اساسی که مؤلف **المیزان** در اینجا باید به آن پاسخ دهد این است که ایشان بر اساس کدام مبنا در فلسفه علم، براهین قطعی برای فرضیات تجربی مطالبه می‌کند؟ آیا اساساً چنین توقعی از دنیای علم تجربی، قابلیت برآورده شدن دارد؟ آیا یقینی بودن، به معنایی که نتوان احتمال خلاف در آن داد، اساساً صفت علوم تجربی واقع می‌شود؟ با وجود چنین ابهامات جدی در جنبه‌های معرفت‌شناختی مسئله نمی‌توان معیار مورد اشاره **المیزان** را معیار کارآمدی برای حل مسئله علم و دین دانست.

۲. پیدایش سیارات

امروزه بر اساس هر نظریه از آغاز و پیدایش کیهان، پیدایش اجرام نیز تبیین شده است. برای نمونه بر اساس نظریه انفجار بزرگ، ستارگان از فروپاشی حجم انبوهی از گاز که عمدتاً گاز هیدروژن است، به وجود می‌آیند. بر اثر این فروپاشی که تحت تأثیر جاذبه گرانشی خود گازها روی می‌دهد، طی فرایندی، اتم‌ها با یکدیگر در می‌آمیزند و ستاره‌ای پدید می‌آید (هاوکینگ، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱). این ستاره پس از پایان سوخت هیدروژنی دچار بحران می‌شود و مناطق مرکزی آن فرو می‌پاشد و بسیار متراکم می‌شود. نواحی بیرونی نیز گاه با انفجاری مهیب، به نام سوپرنوا (Supernova) متلاشی می‌شود. برخی عناصر سنگین‌تر به میان گازهای کهنکشان پرتاب می‌شود و بخشی از مواد خام نسل بعد ستارگان و سیارات را فراهم می‌آورند. اغلب سیارات کنونی، از جمله خورشید منظومه ما، نسل دوم یا سوم سیارات هستند (همان، ص ۱۵۴ - ۱۵۵). پژوهشگران اسلامی که در صدد تطبیق قرآن با یافته‌های علمی نیز بوده‌اند، مواضع گوناگونی در برابر این مسئله اتخاذ کرده‌اند؛ برخی تبیین فوق را پذیرفته و تبیین کرده‌اند (رافعی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۶ - ۴۸) و گروهی دیگر، نظریه‌ای متفاوت را دستمایه تبیین خود از پیدایش سیارات قرار داده‌اند و آن را نیز کاملاً مطابق با آیات قرآن می‌دانند (سعدی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۷ - ۴۱).

المنازل در این زمینه معتقد است پس از آنکه ماده واحد و یکپارچه عالم از هم جدا شد، هریک از بخش‌های جداشده از جرم آن ماده، ستاره و سیاره‌ای را تشکیل داد. مؤلف، این تبیین از اجرام کیهانی را مستند به علوم تجربی می‌داند (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۴۴۷ و ج ۹، ص ۱۷۵). بر اساس دیدگاه محمد رشید رضا همان‌گونه که دانشمندان معاصر می‌گویند، هریک از سیارات منظومه شمسی تکه‌های جداشده از جرم خورشید هستند که پس از انفصال، حول محور آن در گردش‌اند (همان، ج ۸، ص ۴۴۷).

محمد رشید رضا - همان‌گونه که پیش از این نیز دیدیم - از علوم تجربی برای تکمیل معارف دینی استفاده می‌کند. بر اساس این رویکرد ایشان، نگاه به فرازهای طبیعی دین از نظرگاه این علوم، فهم بهتری از معارف دینی به دست می‌دهد؛ از این رو - اگرچه بدون ذکر منبع، اما - با قاطعیت از مباحث تجربی در تفسیر خود یاد می‌کند.

در دیگر سو علامه طباطبایی رحمته الله علیه پیدایش سیارات در شکل و هیئت خاص و کنونی را از عدم نمی‌داند؛ بلکه آن را مسبوق به مادهٔ یکپارچه و متراکمی می‌داند که با جدایی آنها از یکدیگر سیارات پدید آمده‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۴۴). ایشان دربارهٔ چگونگی پیدایش این اجرام با یاد کردن از پژوهش‌های تجربی روز، پس از تذکر این نکته که از نظر این علوم روشن است که اجرام آسمانی از یک سری عناصر معدود و مشترک تشکیل شده‌اند (همان، ج ۱۴، ص ۲۸۰)، در صدد بیان جدایی و انفصال سیارات از یک منبع واحد برآمده است. علامه طباطبایی رحمته الله علیه بر خلاف محمد رشید رضا هیچ سخن قاطعی از علوم تجربی در این مسئله به میان نمی‌آورد؛ ولی با کنار هم نهادن گزاره‌ای تجربی، مبنی بر تشابه عناصر تشکیل‌دهندهٔ سیارات و گزاره‌های معرفتی قرآنی، مبنی بر یکپارچه بودن یا همان رفق مادهٔ نخستین پیدایش، گزاره‌ای دینی و تفسیر خود از آن را تأیید می‌کند. البته ایشان از علوم تجربی تنها به عنوان شاهد کمک می‌گیرد و بیش از این نفیاً و اثباتاً سخنی نمی‌گوید (همان، ج ۱۴، ص ۲۸۰).

علامه رحمته الله علیه در مواردی به این فرضیه که مادهٔ زمین، قطعه‌ای از جرم خورشید بوده، اشاره می‌کند و بدون موضع‌گیری صریح در این درباره، از کنار آن می‌گذرد (همان، ج ۴، ص ۱۴ و ج ۴، ص ۱۴۸ و ج ۷، ص ۱۴ و ج ۱۹، ص ۵۷). ایشان از ترجیح این دیدگاه در علوم تجربی سخن می‌گوید (همان، ج ۷، ص ۱۴)؛ ولی آنچه می‌توان با تأمل در سخنان ایشان دریافت، این است که صاحب‌المیزان با بهره‌گیری از واژه‌هایی چون «فرضوا» و «علی تقدیر صحتها» در صدد بیان غیرقطعی بودن این انگاره بوده و این ادعا را تلقی به قبول نمی‌کند. استفاده از این تعبیر، بیانگر این نکته است که اعتماد نداشتن به این معرفت بشری و نپذیرفتن آن، نتیجهٔ قطعی نبودن آن است. در صفحات پیش گفتیم که این معیار برای ترسیم مناسبات میان علم و دین، معیاری نارساست.

۳. زمین مرکزی بطلمیوس

پس از انقلاب بزرگ کیهان‌شناسی در غرب، نظام بطلمیوسی در میان دانشمندان اسلامی نیز تخطئه شد. جالب اینکه آنان که به اذعان خود، وارثان

تفاسیر بطلمیوسی از آیات قرآن کریم بودند، امروز از هماهنگی کامل میان مدل کپرنیک (Nicolaus Copernicus) و آیات قرآن دم می‌زنند و این را معجزه‌ای برای این کتاب مقدس بر می‌شمرند (صادقی تهرانی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰ - ۱۷۲). برخی نیز پا را فراتر نهاده و یکی از دلایل نزول قرآن کریم را اصلاح چنین رویکردهای علمی دانسته‌اند (راوی، ۱۴۲۹ق، ص ۱۵۰ - ۱۵۱).

در این میان **المنازل** با رد مبانی زمین مرکزی (Geocentric) اساساً این فرضیه را نفی می‌کند (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۶، ص ۳۱۳ و ج ۱۲، ص ۱۹). محمد رشید رضا با یادآوری تبیین هواداران این فرضیه از مرکزیت زمین و چستی و چگونگی قرار گرفتن فلک‌های نه‌گانه در عالم، آن را از اوهام و خیالات آنان می‌داند (همان، ج ۱۲، ص ۱۹). ایشان به صراحت از این فرضیه و دانشمندان هوادار آن نام نمی‌برد؛ ولی پس از بیان دلایلیشان، آنان را سخت به چالش می‌کشد: «امتیاز بعضی از مخلوقات بر بعض دیگر مثل ... امتیاز سکونت موجودات زنده، اعم از انسان و غیرانسان، برای زمین نسبت به عطارد یا زحل، دلیلی بر الوهیت زمین برای این ستارگان به جهت این ویژگی نیست» (همان، ج ۶، ص ۳۱۳).

صاحب **المنازل** با استناد به یافته‌های علوم روز، این تبیین از جهان و به تبع آن، تفاسیری با این رویکرد را یکسره نفی می‌کند (همان، ج ۸، ص ۴۵۵ - ۴۵۶ و ج ۱۲، ص ۱۹) و معتقد است همان اندازه که یافته‌های معاصر علوم تجربی با آیات قرآنی هماهنگی دارد دیدگاه‌های قدیمی، از آیات قرآن فاصله و با آنها مخالفت دارد (همان، ج ۱۲، ص ۱۹).

پذیرش مدل کپرنیک و رد بطلمیوس پس از وضوح بطلان آن، امری طبیعی است. در واقع آنچه در جملات فوق، مهم جلوه می‌کند تطبیق داشتن و تطبیق نداشتن هر کدام از مدل کپرنیکی و بطلمیوسی با آیات قرآنی است. ادعای **المنازل** مبنی بر تطبیق قطعی یافته‌های کپرنیک با قرآن کریم به معنای هماهنگی و ارتباط میان علوم تجربی و معارف دینی از منظر اوست. با این همه محمد رشید رضا هیچ معیاری برای نشان دادن چگونگی این ارتباط ارائه نکرده و صرفاً به بیان کلی هماهنگی و تطابق بسنده می‌کند.

در مقابل **المیزان** با نام بردن از بطلمیوس و بیان فرضیه او، بیشتر به استفاده برخی

مفسران از آن فرضیه پرداخته و تطبیق آن با آیات قرآن را انکار می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۵۷). علامه طباطبایی رحمته الله علیه برخورد گزینشی مفسران در تطبیق آیات قرآن با فرضیه بطلمیوس را به چالش کشیده و از علوم تجربی به عنوان باطل‌کننده این رویکرد یاد می‌کند: «اختلاف در آنچه که قرآن توصیف می‌کرد با توجیه آنان از حرکات آسمانی [سیارات] این گروه از مفسران را بیدار نکرد! تا اینکه پژوهش‌های عمیق معاصر در هیئت و طبیعیات که به تأیید حس و تجربه نیز رسید، خط بطلانی بر فرضیات پیشین کشید؛ از این رو این گروه از مفسران از دیدگاه خود دست برداشته و مجبور به نادیده گرفتن تطبیقات خود شدند» (همان). این عبارات در واقع تبیین معیار روش‌شناختی مؤلف در مسئله علم و دین است. با تحلیل این جملات می‌توان دریافت ایشان معتقد است اولاً در معارف دین می‌توان تئوری‌های علمی یافت. ثانیاً از آنجا که معارف دین، قطعی است این تئوری‌ها نیز مطابق با واقع است. ثالثاً در دانش‌های تجربی، تئوری بر مشاهده مقدم است و مشاهده، تئوری را تأیید یا ابطال می‌کند. با توجه به این سه نکته می‌توان چنین استنباط کرد: دانش‌های تجربی، تئوری‌هایی هستند که اگر از معارف دینی استخراج شده باشند، مطابق با واقع هستند و اگر از معارف دینی استخراج نشده باشند، با حس و مشاهده تأیید یا ابطال می‌شوند. بنابراین کیهان‌شناسی - به عنوان دانشی تجربی - اعم از حس بوده و جنبه غیرحسی نیز پیدا می‌کند. این معیار با معیار گذشته در موارد تداخل، یعنی مواردی که تئوری تجربی از معارف دینی به دست آمده باشد و ناظر به معارف دینی دیگر باشد، کاملاً سازگار است؛ اما مسئله این است که تمام دانش‌های تجربی بشر یا در معارف دینی نیست یا اگر هست، بشر توانایی استخراج آنها از متون دینی را ندارد. پس این معیار، تنها رابطه معدودی از مسائل علم و دین را ترسیم می‌کند و در مواردی که تئوری‌های تجربی از غیر متون دینی استخراج می‌شوند و ناظر به معارف دینی هستند، پرسش از چگونگی این ارتباط و معیار ترسیم آن باقی می‌ماند.

نکته دیگر این است که تأکید علامه رحمته الله علیه بر بطلان نظام بطلمیوس - نه ناکارآمدی آن - همچنین سازگاری قرآن با خورشیدمرکزی، ایشان را افزون بر واقع‌گرایی (Realism) دینی در زمره واقع‌گرایان علمی نیز قرار می‌دهد. بنابراین ابزارانگار (Instrumentalist) دانستن ایشان (سروش، ۱۳۷۷، ص ۲۳۰) ادعایی بی‌اساس است.

۴. حرکت و سکون خورشید

در دوره معاصر از نظر علوم تجربی، حرکت سیاره‌های منظومه شمسی - از جمله زمین - به گرد خورشید امری انکارناپذیر است. در مقابل از آیات ۳۸ تا ۴۰ سوره مبارکه یس چنین به نظر می‌رسد که قرآن کریم در صدد اثبات حرکت خورشید به گرد زمین است. بنابراین اگرچه ذیل آیه ۴۰ ظهور در حرکت تمام سیارات دارد، ظاهر این آیات موافق با مدل بطلمیوسی و ناسازگار با هیئت جدید است.

المنار در تبیین اعجاز علمی قرآن کریم با آیات فوق مواجه می‌شود و این آیات را از مصادیق اعجاز علمی قرآن بر می‌شمرد. محمد رشید رضا بدون نام آوردن از بطلمیوس و کپرنیک تأکید می‌کند که این آیات شریفه موافق با دستاوردهای علم هیئت معاصر است و با فرضیات دانشمندان گذشته سازگاری ندارد (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۱۱).

ایشان تبیینی از چگونگی این موافقت و هماهنگی در سرتاسر کتاب خود ارائه نمی‌دهد و صرفاً به اعلام این هماهنگی بسنده می‌کند تا به نتیجه دلخواه، یعنی اعجاز علمی قرآن برسد.

در سویی دیگر **المیزان** در تفسیر جمله مبارکه «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» (یس: ۳۸) واژه جری را به حرکت تعبیر می‌کند و لام پس از آن را نیز به معنای «إلی» می‌داند (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۷، ص ۸۹). بنابراین معنای آیه چنین می‌شود: «خورشید پیوسته به سوی قرارگاهش در حرکت است». **المیزان** بر یافته‌های علوم تجربی واقف است و می‌داند که این علوم، حرکت را برای زمین و سیاره‌های دیگر منظومه شمسی اثبات کرده‌اند؛ از این رو بدون اشاره مستقیم به این تعارض، آن را این گونه حل می‌کند: جری خورشید، به معنای حرکت آن است. ظاهر نگاه حسی، خورشید را در حال حرکت گردشی به دور زمین ترسیم می‌کند؛ اما پژوهش‌های علمی، عکس این مطلب را اثبات کرده‌اند. این پژوهش‌ها همچنین کشف کرده‌اند که خورشید با سیارات منظومه خود،

حرکت انتقالی به دور «نسر واقع»* (Vega) دارند (همان).

علامه طباطبایی رحمته الله با تحفظ بر ظاهر واژه «جری» که از نظر ایشان بر انتقال از مکانی به مکان دیگر دلالت دارد، حمل این آیه بر حرکت وضعی خورشید به دور خود را نمی‌پذیرد. ایشان همچنین با توجه به آیه شریفه «وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ» (یس: ۳۹)، توجیه دیگری نیز در این زمینه ارائه می‌دهد: «این آیه کریمه به اختلاف مناظری که از نگاه اهل زمین در ماه پدید می‌آید اشاره می‌کند؛ نه فقط شرایط خود ماه یا شرایط آن در برابر خورشید؛ از این رو بعید نیست که در آیه شریفه «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» (یس: ۳۸) واژه «تجری» اشاره به حرکتی از خورشید باشد که حواس زمینیان آن را روزانه یا فصلی یا سالیانه حس می‌کند و این اوضاع خورشید است در برابر ما. همچنین منظور از «لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» در آیه، ممکن است وضعیت خورشید در برابر خودش باشد؛ یعنی سکون و بی‌حرکتی آن در برابر سیاره‌هایی که به دور آن در گردش‌اند. گویا گفته شده است: خورشید با وجود ثبات و بی‌حرکتی‌اش، برای اهل زمین، متحرک جلوه می‌کند» (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۷، ص ۹۰ - ۹۱).

تقابل شمس و قمر در این آیات، ظهور در حرکت متقارن خورشید و ماه دارد. به‌ویژه آنکه آیه شریفه، شمس و قمر را نسبت به یکدیگر دست‌نیافتنی می‌خواند؛ نه روز و شب را. بنابراین حمل این حرکت بر حرکت مجموعه سیارات منظومه شمسی و اقمار آنها به گرد نسر واقع، خلاف ظاهر است. همچنین سیاق آیات، اخبار از واقع در راستای عبرت‌آموزی است. در این سیاق، صحبت از حرکت غیرواقعی خورشید و توجیه آن با ظاهر پندار انسان، نه تنها این آیات را عصری می‌کند که با عبرت‌آموزی نیز ناسازگار می‌نماید؛ از این رو به نظر می‌رسد یافته‌های تجربی، مؤلف المیزان را بر آن داشته است که ظاهر معرفتی دینی را بر اساس یافته‌های تجربی تأویل کند. این مسئله با تحفظ ایشان بر ظاهر واژه جری برای فرار از تفسیری مخالف ظاهر در تعارض است.

* «نسر واقع» درخشان‌ترین ستاره صورت فلکی شلیاق و پنجمین ستاره درخشان آسمان شب است. ستاره آبی سفیدی که در فاصله ۲۵ سال نوری از خورشید قرار دارد و درخشندگی‌اش ۵۰ برابر خورشید است (رامین، ۱۳۸۹، ج ۱۶، ص ۷۷۹).

البته از مقابله شمس و قمر با روز و شب در آیه شریفه برای توجیه اخیر المیزان می توان مؤیدی یافت.

به هر روی این فرازاها نشان داد در نگاه المیزان فی الجمله امکان تأویل معارف دینی توسط یافته های علوم تجربی وجود دارد. این نکته از آن حیث اهمیت می یابد که در جورچین الگوی رابطه علم و دین از دیدگاه المیزان باید جایی نیز برای تأویل در نظر گرفت. المیزان اگرچه در مقدمه خود، تأویل پذیری مطلق ظواهر دینی در مقابل علم را انکار می کند (همان، ج ۱، ص ۱۰ - ۱۳)؛ ولی این به معنای انکار مطلق تأویل نیست. علامه رحمته الله تأویل روشمند معارف دینی را با دو شرط می پذیرند: یکی اینکه گزاره دینی، نص صریح نباشد (همان، ج ۱۶، ص ۲۶۱) و دیگر آنکه فرضیه علمی با براهین یقینی پشتیبانی شود (همان، ج ۱۷، ص ۳۷۳ - ۳۷۴).

حال باید پرسید بر فرض احراز شرط اول، یعنی نص نبودن معرفت دینی، آیا شرط دوم نیز در این آیات احراز شده است؟ به نظر می رسد المیزان مبانی کیهان شناسی جدید، مبنی بر سکون خورشید و گردش سیاره های دیگر به دور آن را به عنوان اصل مسلم علمی که با براهین یقینی پشتیبانی شده، پذیرفته است.

۵. گردش و کروی بودن زمین

قرن هاست سخن از کروی بودن زمین و حرکت آن، سخن از امری مسلم و اثبات شده در علوم طبیعی است. در دنیای اسلام، دانشمندان و پژوهشگران بسیاری با توسل و استناد به آیات گوناگون قرآن کریم در صدد استخراج کروی بودن و دوران زمین از قرآن برآمده و مجموعه این آیات را بیانگر اعجاز علمی قرآن می دانند (ر.ک: مروان وحید شعبان، ۱۴۲۷ق، ص ۲۴۶ - ۲۶۳ / یوسف الحاج احمد، ۱۴۲۴ق، صص ۲۰۶ - ۲۰۹ و ۲۳۰ - ۲۳۳).

محمد رشید رضا نیز معتقد است آیه شریفه «يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ» (زمر: ۵) و «يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا» (اعراف: ۵۷) از آیاتی است که بر اعجاز علمی قرآن کریم که تا قرن ها پس از ظهور اسلام بر

بشر پوشیده بوده، دلالت دارند (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۱۱). از نظر ایشان این دو آیه مبارکه نص صریح در کروی بودن زمین و گردش آن هستند (همان، ج ۱، ص ۲۱۱ و ج ۲، ص ۵۹ و ج ۸، ص ۴۵۴).

مؤلف المنار در تفسیر آیه شریفه «وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» (نازعات: ۳۰) پس از آنکه از این آیه به عنوان دالّ - یا دست کم مشیر - به کروی بودن و گردش زمین تعبیر می‌کند، غیرمستقیم به اختلاف ریشه‌ای کلیسا و دانشمندان سده‌های میانی اشاره و هرگونه تنافی میان کروی و مسطح بودن زمین را نفی می‌کند و آن را از کمی دانش اختلاف‌کنندگان بر می‌شمرد: «کسانی که مسئله کروییت و تسطیح زمین را دو امر متعارض قرار می‌دهند، هرکدام از آنها به گروه دیگر طعنه می‌زند که مجال واسع دین و لغت را با کمی توانایی [دانش] در هردو تنگ کرده!» (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۴۹). المنار همچنین با اشاره غیرمستقیم به اختلاف میان هیئت بطلمیوسی و کپرنیکی می‌گوید: «دوران، یا به گردش خورشید در مدار وسیع خود به دور زمین است یا به گردش زمین به دور خورشید» و در نهایت نظریه خورشیدمرکزی کپرنیک را ترجیح می‌دهد (همان، ج ۸، ص ۴۵۴).

توجه به دستاوردهای علوم طبیعی به‌طورقطع در برداشت المنار از این آیات تأثیر داشته است. برای اثبات این ادعا، تنها کافی است به داوری مؤلف میان دستگاه‌های جهان‌شناسی و ترجیح یکی بر دیگری به‌خوبی دقت کنیم. آنچه معیار این داوری و ترجیح قرار می‌گیرد هماهنگی با دستاوردهای علوم طبیعی است. پس در اینجا نیز بر اساس دیدگاه مؤلف، پیشرفت علوم طبیعی کمک شایانی به فهم صحیح دین کرده و نه تنها انحراف‌ها در برداشت از دین را روشن که اعجاز علمی آن را آشکار می‌کند.

در سوی دیگر المیزان نیز با اشاره به آیه شریفه «يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا» (اعراف: ۵۷) آن را دال بر کروی بودن زمین می‌داند (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۰، ص ۱۴۳) و همچنین معتقد است آیه مبارکه «يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَ يُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ» (زمر: ۵) نیز معنایی نزدیک به آن دارد (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۷، ص ۲۳۸).

علامه طباطبایی رحمته الله در پاسخ به دیدگاهی که میان پیدایش و دحوالأرض فرق می‌گذارد، کروی بودن زمین را دلیل بر یکی بودن پیدایش و گستراندن (دحو) آن

دانسته و می‌گوید: «زمین کروی شکل است؛ از این رو دحو و گستراندن آن غیر از کروی کردن آن نیست و این، همان خلق آن است» (همان، ص ۳۶۵).

ایشان آیه مبارکه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا» (ملک: ۱۵) را اشاره‌ای آشکار به یافته‌های جدید علمی می‌داند که زمین را کره‌ای در حال گردش ترسیم می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۹، ص ۳۷۴). همچنین آیه شریفه «وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ» (یوسف: ۱۰۵) را صریح در تبیین حرکت وضعی و انتقالی زمین می‌داند و معتقد است این آیه، مطابق با یافته‌های علوم تجربی معاصر مبنی بر حرکت و گردش زمین به دور اجرام آسمانی است؛ نه برعکس (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۱، ص ۲۷۷)؛ یعنی آن‌گونه که برخی گمان می‌کردند که اجرام دیگر هستند که به گرد زمین می‌چرخند.

در جمله‌های فوق استفاده حداکثری مؤلف المیزان از علوم طبیعی و استناد به آنها در تفسیر آیات و ترجیح برخی دیدگاه‌ها، بسیار روشن‌تر از آن است که به توضیح نیاز داشته باشد. ایشان اگرچه در مسئله گردش زمین به دور خورشید، معتقد است توجه تنها به دین، ما را از مراجعه به داده‌های علوم طبیعی بی‌نیاز می‌کرد - چه اینکه توجه به این علوم در ابتدا معرفت دینی را نیز منحرف کرده بود (همان، ج ۸، ص ۱۵۷) - ولی حجم استناد به علوم طبیعی در اینجا، بیانگر نقش محوری این علوم در فهم بهتر بخش‌های طبیعی دین و داوری میان برداشت‌های متضاد از آن در اندیشه علامه رحمته الله علیه است.

۶. رجم شیاطین با اجرام آسمانی

علم تجربی معاصر به‌خوبی قادر است حرکت اجرام را در آسمان رصد و حتی پیش از وقوع، پیش‌بینی کند. در این پیش‌بینی و رصد، علت حرکت، مسیر و سرانجام هر جرم به‌روشنی مشخص است. در سوی دیگر، قرآن کریم در آیاتی اشاره به تعقیب و رجم شیاطین با اجرام آسمانی کرده است (حجر: ۱۸ / صافات: ۱۰ / الملک: ۵ / جن: ۸ - ۹). مقایسه این معرفت دینی با معارف تجربی که ظاهراً هردو از یک موضوع سخن می‌گویند و آن، حرکت و مقصد اجرام آسمانی است، مفسران را بر آن داشته تا رابطه این معارف را با یکدیگر بررسی کنند.

المنار در توجیه این آیات، در صدد نفی نظام علی - معلولی و اسباب طبیعی که علم تجربی برای بارش شهاب‌ها در آسمان در نظر می‌گیرد برنیامده است؛ اما تصریح می‌کند که خداوند متعال میان سبب و مسبب طبیعی و امور غیبی جمع می‌کند و پدیده‌ای طبیعی می‌تواند افزون بر تأثیر مادی، رسالتی ماورایی نیز داشته باشد. او تأکید می‌کند از این دست مسائل در عالم طبیعت بسیار است و ما جز از اندکی که به واسطه وحی تبیین شده است، آگاه نیستیم (رشید رضا، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۷۸).

این آیات را می‌توان یکی از بزنگاه‌های مسئله رابطه علم و دین در اسلام دانست. محمد رشید رضا به سادگی و با توضیحی مختصر از کنار این تعارض ظاهری عبور می‌کند. ایشان هیچ الگویی برای فهم بهتر این آیات با توجه به تلاقی آن با علوم تجربی ارائه نمی‌دهد. توضیح این مطلب که چگونه وقتی آغاز، مسیر و پایان حرکت شهابی کاملاً پیش‌بینی و رصد می‌شود و در این میان هیچ نشانه‌ای از آنچه دین، رسالت این شهاب معرفی می‌کند یافت نمی‌شود، می‌توانست بسیار راهگشا باشد. اگرچه **المنار** در تفسیر این آیات، جانب دین و وحی را می‌گیرد و تجربه را به جهل محکوم می‌کند؛ اما از تفسیر کلی این آیات و اعتذار به جهل بشر - با توجه به روش مؤلف در توجیه معارف متلاقی دینی و تجربی - می‌توان دریافت که وی از توجیه این معارف متلاقی ناتوان بوده و الگویی برای حل آن نداشته است.

در سوی دیگر علامه طباطبایی رحمته الله علیه به تفصیل این مسئله را می‌کاود. ایشان در تفسیر این آیات مبارکه، «شهاب» را چنین معنا می‌کند: «واژه شهاب به معنای شعله‌ای است که از آتش بیرون می‌آید. به اجرام روشنی هم که در جو دیده می‌شوند از این رو شهاب گفته‌اند که گویا ستاره‌ای است که ناگهان از یک نقطه آسمان بیرون آمده و به سرعت از سمتی به سمت دیگر می‌رود و طولی نمی‌کشد که خاموش می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۲، ص ۱۳۶).

بررسی معنای واژه شهاب از این رو اهمیت می‌یابد که علامه طباطبایی رحمته الله علیه به تصریح خود، معنایی را در این باره جستجو می‌کند که سازگاری بیشتری با دستاوردهای علوم تجربی روز داشته باشد. بر همین اساس ایشان میان دو دیدگاه، آن را ترجیح می‌دهد که شهاب را قطعه جداشده از سیارات می‌داند و معتقد است این شهاب‌ها هستند که

شیاطین را می‌رانند؛ نه سیارات (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۹، ص ۳۶۷). **المیزان** همچنین با نام آوردن از مفسرانی چون رازی و آلوسی، تفسیر ایشان از این آیات را به دلیل ابطال این دیدگاه‌ها در دوره معاصر رد می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۷، ص ۱۲۶). معیار قرار دادن علوم تجربی در داوری برای تعیین صحت یا بطلان معرفتی دینی به معنای ارتباط استوار این دو حوزه در اندیشه مؤلف **المیزان** است. علامه رحمته با این اقدام، رسماً از یاری یافته‌های علوم تجربی به دینداران برای فهم صحیح گزاره‌های دینی سخن می‌گوید.

اگرچه علامه رحمته در معنای واژه شهاب و همچنین در داوری دیدگاه مفسران پیشین، نگاه ویژه‌ای به علوم طبیعی دارد؛ اما به نظر می‌رسد ایشان با توجه به یافته‌های این علوم، جمع میان آن و معارف دینی را ناممکن می‌داند؛ از این رو با فرق نهادن میان شهاب رصد که عامل راندن جن و شیاطین است و شهاب آسمانی (همان، ج ۲۰، ص ۴۷)، معرفت دینی را تأویل و از بروز هرگونه تعارض و چالش میان معارف دینی و علوم تجربی پیشگیری می‌کند. علامه رحمته معتقد است تعابیر قرآن کریم در این آیات در واقع تمثیلی است برای انتقال حقایق خارج از حس با مثال‌های حسی و به اصطلاح، تشبیه معقول به محسوس تا فهم این حقایق ساده‌تر شود. مؤلف **المیزان** برای تأیید این مطلب به آیه شریفه «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنكبوت: ۴۳) تمسک کرده و نمونه‌های گوناگونی از این گونه تمثیل را در قرآن کریم نام می‌برد. ایشان عالمی که ملائکه ساکن آن هستند را غیر از عالم محسوسات در نظر می‌گیرد و می‌گوید: «عالمی که ملائکه در آن سکونت دارند، عالمی ملکوتی است که نسبت آن عالم با عالم مشهود و محسوس، نسبت آسمان محسوس و اجرام آن با زمین است» (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ج ۱۷، ص ۱۲۶)؛ یعنی همان‌گونه که زمین در میان آسمان محسوس قرار گرفته است، تمام این عالم محسوس در دل آن عالم ملکوتی قرار دارد که ملائکه نیز ساکن آن هستند. هرگاه شیاطین و جن برای اطلاع از اسرار آفرینش و حوادث آینده به این عالم ملکوتی نزدیک شوند با نوری از ملکوت یا با جلوه‌گر شدن حق، رانده می‌شوند؛ مانند اینکه شهابی به سوی آنان نشانه می‌رود: «استراق سمع شیاطین و دور کردن آنان با شهاب، یا به معنای نزدیک شدن شیاطین به عالم ملائکه برای اطلاع از اسرار آفرینش و

رویدادهای آینده و راندن آنان به وسیله نوری از ملکوت است که فوق تحمل آنان است و یا به معنای یورش شیاطین به حق برای باطل جلوه دادن آن است که ملائکه با آشکار کردن حق، مکر آنان را نقش بر آب می‌کنند» (همان).

مؤلف المیزان، اگرچه مؤیدی از سیاق آیات برای نظر خود ارائه می‌کند (همان، ص ۱۲۷)، اما با توجه به تبیین ایشان از واژه شهاب، ظاهر و چه بسا بتوان گفت نص این فرازاها بر راندن شیاطین با اجرام موجود در آسمان محسوس دلالت دارد. چنین تأویلی نیازمند دلایل محکم و شواهد متقنی است. با وجود این المیزان بدون ارائه دلیل و صرفاً با اقامه مؤیدی از سیاق آیات پس و پیش، از کنار این موضوع عبور می‌کند. با دقت در سلوک المیزان در تفسیر این آیات روشن می‌شود آنچه مجوز این تأویل را صادر و علامه علیه السلام را به این همه تکلف واداشته، علوم طبیعی معاصر است. این تلقی ما از دلیل تأویل را دیگران (علی‌زمانی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۱) و مترجم المیزان که از شاگردان مؤلف است نیز تأیید می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۷، ص ۱۸۷).

تأویل این آیات به تمثیل و تشبیه، جنبه واقع‌نمایی آن را تحت تأثیر قرار می‌دهد و علامه علیه السلام را - دست‌کم در تفسیر برخی گزاره‌های دینی - به تحلیل‌گران زبانی (Linguistic Analysts) و هواداران ویگنشتاین (Ludwig Wittgenstein) دوم نزدیک می‌کند. اینان واژه را به مهره شطرنج تشبیه می‌کنند و معتقدند همان‌گونه که معنای یک مهره، نقش آن در بازی شطرنج است (Wittgenstein, 1991, para.563)، معنای واژه‌ها و گزاره‌های دینی نیز به اصطلاح نقش آن در زمین بازی دین است؛ نه نمایاندن واقع. گویا در تفسیر این آیات، علامه علیه السلام برای این دست از گزاره‌های دینی نقش تشبیه و نزدیک کردن عالم معقول به محسوس برای درک بهتر را قائل است. بنابراین می‌توان ادعا کرد معیار دیگر علامه علیه السلام در مسئله علم و دین، در کنار تأویل روشمند، سنبلیک و غیرواقع‌نما بودن ظاهر برخی گزاره‌های دینی در برابر علم است. البته پرواضح است که ایشان این دیدگاه را درباره تمام گزاره‌های دینی ندارد و زبان علم و دین را در بسیاری نقاط مشترک می‌داند.

نتیجه گیری

المینار و المیزان روش یکسانی در رویارویی با مسائل کیهان‌شناسی در علوم طبیعی ندارند. **المینار** با پیش فرض گرفتن اعجاز علمی قرآن، بیش از تبیین هماهنگی علم و دین، تلاش در برقراری هم‌نوایی میان این دو دارد؛ به این سبب حال این علوم را در تفاسیر خود به شکل منفعلانه‌ای مراعات و از چالش جدی با آن خودداری می‌کند. در مقابل **المیزان** روشمندتر با علوم طبیعی برخورد می‌کند و معیارهایی برای این رویارویی دارد. **المیزان** بیشتر در پی بیان سازگاری یا نهایت تأیید معارف دینی با علوم طبیعی است و کمتر سراغ تطبیق می‌رود. گاهی نیز به چالش با این علوم تن می‌دهد. همچنین علامه رحمته‌الله تأویل روشمند معارف دینی در برابر علم را پذیرفته و از آن استفاده می‌کند. در مقابل محمد رشید رضا اگرچه گاهی از تأویل استفاده می‌کند؛ اما با آن سخت مخالف است.

این دو در این مسئله اشتراکاتی نیز دارند؛ هر دو برای علم در فهم دین نقش بسزایی قائل‌اند و در عمل نشان داده‌اند که مراجعه به علوم طبیعی، فهم بهتر و کامل‌تری از دین به دست می‌دهد. در مقابل دین نیز می‌تواند علم را هدایت و به آن کمک کند. پس در مسئله علم و دین، دادوستد معرفتی میان این دو حوزه وجود دارد. این مسئله بیانگر این نکته است که محمد رشید رضا و علامه رحمته‌الله نگاه پوزیتیویستی (Positivism) به مسئله علم و دین را نه تنها اساساً انکار و گزاره‌های دینی را معنادار قلمداد می‌کنند که حقیقت را در وهله اول منسوب به دین می‌دانند. همچنین هر دو، حوزه‌های زبانی علم و دین را حوزه‌های متداخل می‌دانند و اعتقادی به تفکیک و استقلال مطلق آنها از یکدیگر ندارند؛ اگرچه از برخی فرازهای **المیزان** می‌توان استقلال زبان علم و دین به صورت جزئی را استنباط کرد.

اما آنچه به وضوح جای خالی‌اش حس می‌شود مؤلفه‌های معرفت‌شناختی دادوستد میان علم و دین در این دو تفسیر است. **المینار** در تفسیر آیات کیهانی قرآن کریم، به صورت جزئی، آیات و علوم طبیعی را با یکدیگر سنجیده، همواره با آخرین دستاوردهای علمی روبه‌رو می‌شود که نه تنها به شکل معجزه‌آسایی با گزاره‌های قرآنی سازگارند، که آنها را به‌نیکی تبیین و مراد برخی را به‌تازگی روشن می‌کند؛ اما بیان این

نکته مهم که علوم تجربی بر اساس کدام معیار کلی با گزاره‌های دینی، دادوستد معرفتی دارند مغفول مانده است. **المیزان** نیز به نحو دیگری این ضعف را دارد. بیان سازگاری به نحو مصداقی، ارائه یاری علم به دین برای تبیین کامل‌تر معرفت دینی، تبیین ضعف علم از هم‌آوردی با دین در برخی مواضع یا استخراج نظریات علمی از متون دینی بدون قالب و الگوی کلی مشخص، شائبه برخورد گزینشی با علوم طبیعی را تقویت می‌کند. در این میان ارائه معیاری مبهم برای تطبیق حقایق قرآنی با علوم تجربی بدون تبیین چارچوب‌های معرفت‌شناختی علم و دین، ناکارآمد است و نمی‌توان در مواردی که شائبه تعارض یا ناهمگونی معرفتی پیش می‌آید، از آن برای رفع شبهه استفاده کرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. آکاشا، سمیر؛ فلسفه علم؛ ترجمه هومن پناهنده؛ چ ۱، تهران: انتشارات فرهنگ معاصر، ۱۳۸۷.
۲. باربور، ایان؛ علم و دین؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ چ ۷، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.
۳. بوکای، موريس؛ التورات و الأناجيل و القرآن الكريم بمقياس العلم الحديث؛ ترجمه على الجوهرى؛ قاهرة: مكتبة القرآن، [بى تا].
۴. الجابى، سليم؛ النظرية القرآنية الكونية حول خلق العالم؛ ط ۱، دمشق: مطبعة نصر، [بى تا].
۵. الخضرم، أسامة على؛ القرآن و الكون؛ لبنان، صيدا: المكتبة العصرية، ۱۴۲۸ق.
۶. الرفاعى، عبدالرحيم جامع؛ ماذا قبل و بعد السموات و الأرض؟؛ ط ۱، [بى جا]، مكتبة الإيمان، ۱۴۱۷ق.
۷. رامین، على و دیگران؛ دانشنامه دانش گستر؛ چ ۱، تهران: مؤسسه دانش گستر روز، ۱۳۸۹.
۸. الراوى، عبدالوهاب؛ طوفان نوح ﷺ؛ ط ۱، دمشق: دارسعدالدين، ۱۴۳۲ق.
۹. رشيد رضا، محمد؛ تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار؛ ط ۱، [بى جا]، دارالفكر، ۱۴۲۴ق.
۱۰. سروش، عبدالكريم؛ قبض و بسط تئوريك شريعت؛ چ ۶، تهران: مؤسسه فرهنگى صراط، ۱۳۷۷.
۱۱. السعدى، داوود سليمان؛ أسرار الكون فى القرآن؛ ط ۱، بيروت: دارالحرف العربى، ۱۴۱۷ق.
۱۲. صادقى تهرانى، محمد؛ ستارگان از دیدگاه قرآن؛ چ ۲، تهران: اميد فردا، ۱۳۸۰.

۱۳. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه محمدباقر موسوی همدانی؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۴. _____؛ نه‌ایة الحکمة؛ تصحیح غلامرضا فیاضی؛ ج ۴، قم: مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵.
۱۵. _____؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ط ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۲ق.
۱۶. غرابی، رجا عبدالحمید؛ اسرار الکوون؛ ط ۱، دمشق: دارالقبس، ۱۴۲۷ق.
۱۷. علی زمانی، امیرعباس؛ علم عقلا نیت و دین؛ ج ۱، قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۳.
۱۸. غلامی اول، احمد؛ جهان چگونه متولد شد؟؛ ج ۲، تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش، ۱۳۸۰.
۱۹. کولز، پیتر؛ کیهان‌شناسی؛ ترجمه نادیه حقیقتی؛ ج ۱، تهران: نشر بصیرت، ۱۳۹۰.
۲۰. المجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار؛ ج ۵۴، ط ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۲۱. مروان وحید شعبان التفتازانی؛ الإعجاز القرآنی؛ ط ۱، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۲۷ق/ ۲۰۰۶م.
۲۲. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، چ ۱۵، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۹۰.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ پیام قرآن؛ ج ۸، چ ۵، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۷.
۲۴. هاوکینگ، استیون ویلیام؛ تاریخچه زمان؛ ترجمه محمدرضا محبوب؛ ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۶.
۲۵. یوسف الحاج أحمد؛ موسوعة الإعجاز العلمی؛ ط ۱، دمشق: مكتبة ابن حجر، ۱۴۲۴ق/ ۲۰۰۳م.
26. Roos, Matts; **Introduction to Cosmology**; third edition, West Sussex England, John Wiley & sons Ltd, 2003.
27. U. kazi, Mazhar; **130 Evident Miracles in the Qur'an**; New York, Crescent Publishing House, 1998.
28. Wittgenstein, Ludwig; **Philosophical Investigation**; Trans G.E.M Anscombe, third edition, Oxford: Basil Blackwell, 1991.