

Ideological Foundations of Shaikhiyya Opposition to Modern Astronomy in Qajar Iran

Mohammad Soleimanitabar*

Amirmohammad Gamini**

Abstract

With the arrival of modern sciences in Iran during the Qajar period, some leaders of the Shaykhīyya, especially Muhammad Karīm Khān Kirmānī, wrote several treatises criticizing and rejecting the modern astronomy and the heliocentric theory. While no rejection of the modern astronomy by the Uṣūlī Shia scholars has been observed during this period. This difference in approach is probably rooted in the way of interpreting astronomical hadiths as well as the detailed metaphysical belief system that emerged from the time of Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī. The leaders of the Shaykhīyya had a different understanding of cosmological and astrological hadiths than the Uṣūlī scholars. Unlike 'allāmah Majlisī, who in *Bihār al-Anwār* considers cosmological hadiths to be scientifically unreliable and astrological hadiths to be precautionary dissimulation (Taqīyyih), Muhammad Karīm Khān Kirmānī interprets the hadiths of the first group in a way that is consistent with Ptolemaic astronomy and considers astrological hadiths to be valid. He also believed, following Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī, in a hierarchical chain of being, according to which the farther away beings are from the source of grace (heaven), the denser and slower they become. In addition, he believed that the world of "Hūrqulyā", which is the intermediary between the world of Mulk and the world of Malakūt, is located the farthest from the Earth. All this led to the conclusion that the Earth is at the center according to the Ptolemaic-Aristotelian astronomical system.

* Ph.D. Candidate of Histoy of Iran, Imam Khomeini International University (IKIU),
m.soleimanitabar@edu.ikiu.ac.ir

** Associate Professor of History of Science, University of Tehran (Corresponding Author), amirgamini@ut.ac.ir

Date received: 12/05/2025, Date of acceptance: 02/09/2025



Keywords: Contrast between ancient and modern astronomy, Shaykhīyya, science and religion, history of astronomy, Qajar.

Introduction

While most mainstream Shiite ulama during the Qajar period did not actively oppose modern astronomy, certain leaders of informal Shiite sects—particularly the Shaikhiyya and some Sufi groups—authored treatises rejecting aspects of modern science, especially heliocentrism. Among them, Muhammad Karim Khan Kermani and his successors stand out as prominent figures in the intellectual resistance to modern cosmology. This article examines the doctrinal foundations, metaphysical beliefs, and interpretive strategies of Shaikhiyya leaders, focusing on how their readings of hadiths and theological commitments led them to reject heliocentric models and uphold Ptolemaic cosmology.

Materials and Methods

This study draws primarily on original library sources, engaging directly with primary texts wherever possible. Secondary literature is referenced selectively to provide context. The approach emphasizes close reading without imposing external frameworks, aiming to understand the authors' arguments from within their own intellectual and theological systems.

Discussion & Result

Shiite narrations often diverged from classical natural sciences, and in some cases directly contradicted them. While many Shiite scholars accepted ancient sciences without feeling compelled to reinterpret religious texts, Shaikhiyya leaders—committed to the truth of these sciences—undertook extensive exegetical efforts to reconcile them with scriptural sources. Muhammad Karim Khan Kermani argued that Ptolemaic cosmology aligns with Shiite narrations, albeit expressed in different terminology. He engaged deeply with both astronomy and astrology, asserting that their principles are embedded in the Qur'an and hadiths. He attributed discrepancies between religious and scientific accounts to neglect of divine sources and failure to adhere to prophetic teachings.

In his work *Mawāqī' al-Nujūm*, Kermani cites prominent scholars such as Sayyid Razi, Shaykh Mufid, Allama Hilli, and Shaykh Baha'i—many of whom opposed astrology—and responds to their critiques. For instance, some critics viewed the

heavens as simple, indivisible spheres, rejecting the idea that they possess multiple natures. Kermani countered that these natures are substantial rather than elemental, and that denying them amounts to rejecting the teachings of the Imams and, by extension, divine truth.

He concurred with Majlisi's view that the prophets and imams possessed supreme knowledge of astrology and should be regarded as its ultimate source. However, he rejected the notion that this knowledge was exclusive to them. For Kermani, astrology was not only permissible but essential to understanding divine will. He described the heavens as the "fingers of God," and considered astrological principles integral to Islamic belief.

Beyond textual interpretation, the Shaikhiyya's cosmological framework—rooted in the teachings of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i—posed a fundamental barrier to accepting heliocentrism. This system placed the Earth at the center of a hierarchical universe culminating in *Hurqalyah*, a metaphysical realm with unique properties. In this worldview, the subtlety of a body determined its speed: denser bodies moved slowly or remained still, while more refined bodies moved swiftly. Thus, the Earth, being the densest, was deemed stationary, and the Sun, being more subtle, could not be at the center.

Shaikhiyya thinkers also drew analogies between cosmology and anthropology, aligning the six days of creation with the six stages of human formation, and mapping levels of human existence onto celestial spheres. In this symbolic schema, the Sun could not occupy the central position, as it would correspond to the lowest human states.

Conclusion

Shaikhiyya leaders, guided by their metaphysical and theological commitments, could not accept heliocentric astronomy. Unlike scholars such as Allama Majlisi, who treated cosmological hadiths more loosely, Shaikhiyya thinkers interpreted them through the lens of their doctrinal system. Among non-Shaikhiyya scholars, neither geocentrism nor heliocentrism held a central place in theological discourse, and little effort was made to align scriptural texts with either model. Consequently, no significant resistance to modern astronomy emerged from mainstream Shiite scholarship.

In contrast, Shaikhiyya critiques of heliocentrism were rooted in Aristotelian and Ptolemaic frameworks, but also reflected a coherent metaphysical system. Their hierarchical cosmology influenced broader theological concepts—such as purity,

authority, soul, and will—and reinforced the Earth's centrality. Preserving geocentrism was thus not merely a scientific stance, but a defense of a comprehensive worldview.

Bibliography

- Aḥsā'ī, Aḥmad ibn Zayn al-Dīn. (2009/1430 AH). *Jawāmi' al-kalīm* (Vol. 9). Basra: Al-Ghadīr Press. [in Arabic]
- ʿĀmilī, Shaykh Ḥurr. (1991/1412 AH). *Wasā'il al-Shī'a ilā taḥṣīl masā'il al-sharī'a* (Vol. 30). Qom: Āl al-Bayt Foundation for Reviving Heritage. [in Arabic]
- Aristotle. (2007). *Al-Ṭabī'ah* (Ibn Ḥunayn, Trans.; A. R. Badawī, Ed.). Cairo: National Center for Translation. [in Arabic]
- Avicenna. (1985/1405 AH). *Al-Shifā': Natural sciences* (I. B. Madkour, Ed.). Qom: Āyatollah Mar'ashī Najafī Library. [in Arabic]
- Avicenna. (2004). *Natural sciences of the Dānishnāmeḥ-ye 'Alā'ī* (S. M. Meshkāt, Ed.). Hamadan: Bu'ali Sina University. [in Persian]
- Barqī, Abū Ja'far. (1952/1371 AH). *Al-Maḥāsin* (Vol. 2). Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [in Arabic]
- Bīrūnī & Avicenna. (1973). *Al-As'alat wa al-Ajwaba* (S. H. Nasr & M. Muḥaqqiq, Eds.). Tehran: Supreme Council of Culture and Arts. [in Arabic]
- Bīrūnī, Abū Rayḥān. (1973). *Al-Taḥfīm li-awā'il ṣinā'at al-tanjīm* (J. H. Humā'ī, Intro.). Tehran: National Heritage Association. [in Arabic]
- Broecke, S. V. (2020). Astrology in the Early Modern Period: Practices and Concepts, In Jalobeanu, D., Wolfe, C.T. (eds) *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-20791-9_582-1
- Denis Hermann (2017). SHAYKHISM. *Encyclopaedia Iranica*, online edition, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/shaykhism> (accessed on 30 November 2017).
- Gaminī, Amīr Muḥammad. (2012). An analysis of geocentrism and Earth's stillness in Islamic astronomical texts. *Journal for the History of Science*, 9(2), 45–80. [in Persian]
- Gaminī, Amīr Muḥammad. (2016). *Dayirahaye Minayi*. Tehran: Ḥikmat-e Sīnā. [in Persian]
- Gaminī, Amīr Muḥammad. (2018). Imāmī scholars and modern astronomy in Qajar Iran. *Journal for the History of Science*, 16(1), 65–93. [in Persian]
- Gaminī, Amīr Muḥammad. (2022). Shaykhiyya and a treatise on Cartesian and Newtonian astronomy in early Nāṣirī era. *Jāvidān Khirad*, 19(42), 99–123. [in Persian]
- Gaminī, Amīr Muḥammad. (2024). Aristotelian vs. Newtonian metaphysics in Nāṣirī Iran: Muḥammad Karīm Khān Kirmānī's critique of heliocentrism. *Metaphysics*, 16(37), 155–179. [in Persian]
- I'tiḍād al-Saltānah. (1861/1278 AH). *Falak al-sa'ādah*. Lithograph edition. Tehran: Mir Muḥammad Bāqir Press. [in Persian]
- Ja'fariyān, Rasūl. (2012). The views of Safavid-era scholars on astrology and auspicious days (A review of *Anwār al-mashriqah*). *Historical Studies and Research*, 1, 31–50. [in Persian]

143 Abstract

- Karamatī, Yūnus. (2020). "I'tidālīn, Introduction." In *The Great Islamic Encyclopedia* (Vol. 4). [in Persian]
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. (2007/1428 AH). *Mawāqī' al-Nujūm* ('A. Zayn al-Dīn, Ed.). Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā'. [in Arabic]
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. (2017/1438 AH). *Makārim al-abrār: Collected works of the late Muḥammad Karīm Khān Kirmānī* (Vol. 26). Basra: Al-Ghadīr Publishing. [in Arabic]
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. (n.d.). *Irshād al-'awām* (Vol. 1). Retrieved from <https://www.alabrar.info/library/ERSHADJ1/f0012> [in Persian]
- Kirmānī, Muḥammad Karīm Khān. (n.d.). *Irshād al-'awām* (Vol. 3). Retrieved from https://www.alabrar.info/find/ERSHADJ3/f0002#pg_80 [in Persian]
- Kirmānī, Zayn al-'Ābidīn. (1926/1345 AH). *Shams al-jāriyah*. Kerman: Sa'ādat Press. [in Persian]
- Koyré, A. (1973). *Astronomical Revolution: Copernicus-Kepler-Borelli*. Paris: Herman.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1987/1407 AH). *Al-Kāfī* (Vol. 8; 'A. A. Ghafārī & M. Ākhūndī, Eds.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [in Arabic]
- Langermann, Y. T. (2019). Astronomy in Islamic civilization (M. Sīlīmānī-Tabār, Trans.). *Islamic and Iranian Scientific Heritage*, 8(2), 58–80. [in Persian]
- MacEoin, D. M. COSMOGONY AND COSMOLOGY vii. In Shaikhism, in *Encyclopædia Iranica*, (1993): VI/ 3, 326-328.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1983/1403 AH). *Biḥār al-anwār* (Vol. 104). Beirut: Al-Wafā' Foundation. [in Arabic]
- Pfeffer, M. Reassessing the Marginalization of Astrology in the Early Modern World. *The Historical Journal*. 66 (5), (2023): 1152-1176. doi:10.1017/S0018246X23000328.
- Raḍawī, Rasūl & Dārīnī, Rezā. (2017). Theologians' responses to challenges from Ptolemaic astronomy. *Islamic Theology*, 26(103), 129–145. [in Persian]
- Rashtī, Sayyid Kāzim. (n.d.). *Risālah fī al-hay'ah wa taṭbīq al-aflāk wa zāhīrihā wa bāṭinihā*. Retrieved from <https://www.alabrar.info/library/BE176/f0000> [in Arabic]
- Sayyid Murtaḍā. (1998). *Amālī al-Murtaḍā* (Vol. 2). Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī. [in Arabic]
- Suliymanī-Tabār, Muḥammad & Raḥīmī, 'Abd al-Raḥī'. (2023). Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī's allegorical view of nature and natural phenomena based on Qur'anic verses. *Journal for the History of Science*, 21(1), 95–112. [in Persian]
- The Editors of Encyclopedia Britannica (2021, December 10). Great Chain of Being. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Great-Chain-of-Being>
- Toomer, G. (ed.). (1984). *Ptolemy's Almagest*. New York: Springer-Verlag.

نگاهی به ریشه‌های عقیدتی مخالفت رهبران شیخیه با نجوم جدید در دوره قاجار

محمد سلیمانی تبار*

امیر محمد گمینی**

چکیده

با ورود علوم جدید به ایران در دوره قاجار، بعضی رهبران شیخیه، به ویژه محمدکریمخان کرمانی چند رساله در نقد و رد نجوم جدید و نظریه خورشیدمرکزی نوشتند. در حالی که در این دوره رده‌ای از علمای شیعه اصولی در برابر نجوم جدید مشاهده نشده است. این تفاوت رویه احتمالاً ریشه در شیوه تأویل احادیث نجومی و همچنین نظام عقیدتی مابعدالطبیعی مفصلی دارد که از زمان شیخ احمد احسائی پدید آمد. رهبران شیخیه برداشتی متفاوت با علمای اصولی از احادیث کیهان‌شناختی و تنجیمی داشتند. محمدکریمخان کرمانی بر خلاف علامه مجلسی که در بحار/الانوار، روایات کیهان‌شناختی را فاقد اعتبار علمی می‌داند و احادیث تنجیمی را از روی تقیه در نظر می‌گیرد، روایات گروه اول را طوری تأویل می‌کند که با نجوم بطلمیوسی هماهنگ باشد و احادیث تنجیمی را معتبر می‌داند. او همچنین به پیروی از شیخ احمد احسائی، به نظام سلسله مراتب وجود قائل بود که طبق آن هر چه موجودات از منشأ فیض دورتر باشند غلیظ‌تر و کندتر می‌شوند. به علاوه، عقیده داشت عالم «هورقلیا» که واسطه عالم ملک و ملکوت است در دورترین فاصله از زمین قرار دارد. همه اینها به این نتیجه منجر می‌شد که زمین طبق نظام نجومی بطلمیوسی-ارسطویی در مرکز قرار دارد.

کلیدواژه‌ها: تقابل نجوم قدیم و جدید، شیخیه، علم و دین، تاریخ نجوم، قاجار.

* دانشجوی دکتری تاریخ ایران بعد از اسلام، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، soleimanitabar@edu.ikiu.ac.ir

** دانشیار تاریخ علم، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، amirgamini@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱



۱. مقدمه

پس از آشنایی ایرانیان با اندیشه‌ها و مفاهیم جدید واردشده از غرب، بسیاری از طبقات سستی جامعه آن‌ها را با تغییراتی پذیرفتند و در جهت اهداف خود به کار گرفتند و عده‌ای دیگر مخالفت‌هایی را در سطوح و کیفیات مختلف ابراز داشتند که هرکدام دارای ویژگی‌ها، جزئیات و ظرافت‌های مخصوص به خود است. به‌رغم عدم مخالفت گسترده علمای شیعه اصولی با نجوم جدید،^۱ بعضی رهبران فرقه‌های غیررسمی شیعه مثل شیخیه و صوفیه رسالاتی در رد علوم جدید، به‌ویژه نظریه خورشیدمرکزی نوشتند. آرا و عقاید بزرگان شیخیه در جامعه ایران دوره قاجار شایع بود و طرفداران بسیاری داشت. پس از شیخ‌احمد احسایی و سیدکاظم رشتی که در زمان حیات آن‌ها هنوز علوم جدید حضور گسترده‌ای در ایران از خود نشان نداده بود، محمدکریمخان کرمانی و بعضی از جانشینان او را می‌توان نماینده اصلی آن‌ها در رویارویی فکری شیخیه با علوم جدید دانست. این موضوع تا یکی دو نسل پس از او همچنان قابل مطالعه است.

گستره آثار به‌جامانده از محمدکریمخان وسیع است و علوم مختلفی از کلام، فقه، عقاید، فلسفه، پزشکی، طبیعی، صنعت و غیره را شامل می‌شود. اما آنچه بیش‌تر در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد عقاید مابعدالطبیعی و همچنین شیوه برداشت او از احادیث است که منجر به مخالفت با نجوم جدید و حمایت از کیهان‌شناسی بطلمیوسی شد. او رسالاتی را به نقد نظریاتی در فیزیک و نجوم جدید مثل خلأ، فیزیک نیوتنی و دکارتی و نظریه خورشیدمرکزی اختصاص داد.^۲ بسیاری از انتقادات محمدکریمخان کرمانی به نجوم و فیزیک جدید بر اساس دلایل فلسفی و نجومی بود. او به واسطه آشنایی عمیقی که با فلسفه ارسطویی و نجوم بطلمیوسی داشت، تلاش کرد استدلال‌های بسیاری بیاورد تا نشان دهد فیزیک نیوتنی و نجوم خورشیدمرکز از منظر عقلی و تجربی غلط است و ناکافی (گمینی ۱۴۰۳). در این مقاله با این استدلال‌ها کاری نداریم، بلکه می‌خواهیم نظر به آموزه‌ها و زمینه‌های فکری و عقیدتی رهبران شیخیه و محمدکریمخان بررسی کنیم که این آموزه‌ها و عقاید دینی و مابعدالطبیعی در بروز این واکنش‌ها و نقدها چه میزان نقش داشته‌اند. در همین راستا، ابتدا به سراغ شیوه تأویلی آن‌ها در مواجهه با احادیث شیعی می‌رویم و نشان می‌دهیم که هم احادیث کیهان‌شناختی و هم احادیث تنجیمی را به شیوه‌ای متفاوت با علمای شیعه تفسیر و تأویل می‌کردند. بعد از آن گریزی خواهیم داشت به آموزه‌ها و عقاید خاص شیخیه در رابطه با نظام و ساختار جهان هستی تا بیش‌تر با ادبیات و فضای فکری آن‌ها آشنا شویم. و سپس عباراتی از آثار ایشان می‌آوریم که به

نگاهی به ریشه‌های عقیدتی مخالفت رهبران ... (محمد سلیمانی تبار و امیر محمد گمینی) ۱۴۷

کیهان زمین مرکز مرتبط است و می‌تواند دلیلی برای مخالفت با نجوم جدید باشد. همچنین نشان می‌دهیم چرا نمی‌توان این اندیشه‌ها را به عقاید عموم علمای شیعه تعمیم داد.

۲. تأویل احادیث نجومی

تأویل از ابزارهای مهم شیخیه برای تبیین و انتقال مفاهیم بود. احساسی درباره شیوه‌های مختلف فهم و برداشت از متون نظراتی ابراز کرده است و ضمن تفکیک مراتب مختلف آن برای هر کدام تعریفی آورده است. از جمله، لایه‌های متفاوتی از تأویل ارائه می‌دهد که نشان‌گر اهمیت این رویکرد نزد پایه‌گذار شیخیه است.^۳ این امر تقریباً در تمامی آثار بزرگان شیخی با هر موضوعی از جمله نوشته‌های مرتبط با نجوم و هیئت هم دیده می‌شود. در این بخش تائیدیه ممکن، با محوریت آثار محمدکریمخان کرمانی، به نمونه‌هایی از تأویل احادیث و برخی آیات مرتبط با موضوع مقاله می‌پردازیم.

در ابتدا باید به این نکته توجه داشت که آیات و روایات اسلامی با علوم طبیعی قدیم هم سازگار نبود و در بسیاری موارد تضاد و تناقض داشت. اعتقاد بزرگان شیخیه به این علوم باعث می‌شد که در این موارد مجبور به تأویل و تفسیر این متون شوند. در حالی که رویه معمول علمای شیعه در طول تاریخ این نبود که تلاش کنند این طور احادیث را با نجوم قدیم سازگار کنند. نکته دوم این که احادیثی که در زمینه تنجیم یا احکام نجوم در متون روایی شیعه آمده هم‌نظر نیستند و بعضی در تأیید و بعضی در رد آن وارد شده‌اند. از جمله معدود علمایی که برای رفع تعارض احادیث با نجوم قدیم و همچنین تناقض آنها درباره تنجیم، تلاش‌هایی کرد، علامه مجلسی در بخش «السماء والعالم» بحار/النوار است که تفاوت روش او با شیخیه در ادامه خواهد آمد.

ابتدا از محمدکریمخان کرمانی شروع می‌کنیم که آرای خود در زمینه این دو دسته از احادیث را در رساله‌ای به نام *مواقع النجوم* مطرح کرده و به برخی از این تعارض‌ها پرداخته و تفاوت دیدگاه‌های خود را با علامه مجلسی نشان داده است. او هم به علم هیئت^۴ توجه داشت و هم به فن تنجیم یا طالع‌بینی رایج در دوران اسلامی. به عقیده او، اصل و مبانی نجوم و تنجیم در قرآن و اخبار آمده است و اختلافاتی که میان فلاسفه و منجمان در تعداد و ترتیب و شمارش اجرام آسمانی و ساعات سعد و نحس و تأثیرات تنجیمی آنها دیده می‌شود به دلیل عدم مراجعه به کتاب و سنت و اقوال انبیاء و عدم تطبیق با آنها است. او این ادعا را بر مبنای آیاتی از قرآن مانند آیه ۱۰ سوره شوری^۵ و حدیثی از امام صادق که می‌گوید: «هیچ امری

نیست که دو شخص در آن اختلاف داشته باشند و اصلی از آن در قرآن و سنت نیامده باشد، اما عقل مردم به آن نمی‌رسد»^۶ مطرح می‌کند. به عقیده او، شرط فهم آنچه در قرآن و سنت آمده فراگیری علومى مانند هیئت و حساب و هندسه و طبیعیات است و تنجیم را پس از علم به قرآن و سنت بالاترین علوم می‌داند. او انبیاء و امامان را مشرف به تنجیم می‌داند، تاجایی که نقل می‌کند امام موسی بن جعفر با استفاده از این علم در پاسخ به سؤال هارون الرشید رحلت خود را قبل از هارون اعلام می‌کند. او به حدیثی اشاره می‌کند که طبق آن سیاره مشتری بر زمین نزول کرده تا به اهالی زمین، از جمله ایرانیان و هندیان، تنجیم بیاموزد (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۲۳-۲۷). محمدکریمخان در رساله‌ای دیگر نیز، تکرار می‌کند که برای درک حقیقت معراج پیامبر باید حداقل بیست و پنج علم را دارا بود از جمله علوم هندسه، هیئت، مناظر و مریا، طب، معانی، بدیع، جرتقیل، علم الهی و فلسفی و غیرهم (کرمانی [بی تا]: الف، ۳۹۶) که نشانی است از توجه به یک نظام مرتبط و منسجم با ساحت‌ها و جوانب مختلف که هر موضوع و مسئله‌ای امکان قرارگیری، معناداری و پرداخت در آن نظام را دارد.

یکی از انگیزه‌های مخالفت محمدکریمخان با خورشیدمرکزی همین بود که در آن زمان، نجوم جدید و خورشیدمرکز را نافی تنجیم یا احکام نجوم می‌دانستند. اعتضادالسلطنه، وزیر علوم ناصرالدین شاه، کتاب *فلک السعادة* را به همین منظور نوشته بود تا نشان دهد طبق نجوم جدید، تنجیم باطل است.^۷ محمدکریمخان علاوه بر هیئت بطلمیوسی، به تنجیم رایج نیز به شدت معتقد بود. او در *مواقع النجوم* نقل قول‌هایی از شخصیت‌هایی همچون سید رضی، شیخ مفید، علامه حلی، شهید اول، شیخ بهائی، محمدبن حسین کیدری، ابراهیم بن نوبخت، محمدبن علی کراجکی، عبدالرحمن بن عمر صوفی، محمودبن علی حمصی و سیدبن طاووس می‌آورد که در مخالفت با تنجیم سخنانی گفته‌اند^۸ و سپس به بعضی از این مخالفت‌ها پاسخ می‌دهد (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۳۳-۵۸). از جمله اینکه ایشان افلاک را دارای طبایع (خشکی و تری و گرمی و سردی) منسوب به بروج و سیارات) ندانسته‌اند. بعضی از این مخالفان، طبق فلسفه طبیعی ارسطویی رایج در دوران اسلامی، افلاک را کراتی بسیط و غیرمرکب می‌دانستند، بنابراین قبول نداشتند که طبق ادعای منجمان، افلاک دارای چندین طبع و ویژگی باشند. او در پاسخ می‌گوید این طبایع عنصری نیستند بلکه جوهری اند و هرکه این را قبول نداشته باشد، «اخبار آل محمد را قبول ندارد و خدا را تکذیب کرده است»، به عقیده او، افلاک بسیط نیستند و مرکب از عناصر جوهری دهری هستند. به عقیده او، دانش منجمان از اینکه زحل سرد و خشک است یا مشتری گرم و تر است، ریشه در تجربه منجمان و وحی الهی دارد. وجود احادیث متعدد از ائمه شیعه، درباره طبایع

نگاهی به ریشه‌های عقیدتی مخالفت رهبران ... (محمد سلیمانی تبار و امیرمحمد گمینی) ۱۴۹

سیارات و بروج شاهد همین معنی نزد محمدکریمخان است. منجمان قدیم نیز معتقد بودند که هر کدام از سیارات و بروج دارای طبایع و خواصی هستند که حوادث روی زمین و سرنوشت انسان‌ها تحت تأثیر آنها روی می‌دهند.^۹ وی دلیل اختلاف حوادث در زمین را اختلاف طبایعی می‌داند که در افلاک به وسیله اختلاف قرانات سیارات در بروج مختلف ایجاد می‌شود (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۰۴-۱۰۶ و ۱۸۲-۱۸۳).

به عقیده او، قرانات اجسام علوی استمرار دارند اما زمانی که امام حاضر روی زمین باشد یا عدل غالب بر ظلم باشد، تأثیر این اجسام در میان آن قوم به صورت خیر و نعمت و عزت و سلامتی خواهد بود و زمانی که ظلم و جور حاکم باشد به صورت شر. وی در اینجا قابلیت و استعداد دریافت‌کنندگان تأثیرات علوی را هم در نظر می‌گیرد و مدعی است این تأثیرات در همه جا یکسان نیست، مانند عوامل باران‌زا که در مکان‌های مختلف و فصول مختلف نتایج متفاوتی دارد (کرمانی ۱۴۲۸ق ۱۷۲-۱۷۳). او صرف دانستن احوال کواکب را برای پیش‌بینی حوادث کافی نمی‌داند، بلکه معتقد است منجم باید به احوال و طبایع و جزئیات مرتبط با سفلیات و ویژگی‌های کامل اشعه‌هایی که از آسمان می‌آیند مانند دوری و نزدیکی، سرعت و کندی، صعود و هبوط و بسیاری چیزهای دیگر هم آگاه باشد که البته علم آن نزد خداوند و افرادی است که خدا انتخاب کرده است (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۸۴-۱۹۱ و ۲۰۵-۲۰۶). او در اوایل کتاب هم گفته بود که منجم نمی‌تواند حوادث را به یقین پیش‌بینی کند، بلکه صرفاً به گمانی می‌رسد که شبیه گمان پزشک قابل اتکا است (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۴۶-۴۷).

این اندیشه‌ها خلاف عقاید رایج علمای شیعه درباره تحریم تنجیم است. علامه مجلسی در مجلدات «السماء والعالم» از کتاب بحار/الانوار بخشی را اختصاص داده به «تنجیم و عمل به آن». در این بخش، پس از ذکر نام بیش از ده تن از علمای مخالف تنجیم، می‌نویسد:

ما دلیل عقلی و سستی برای اعتبار آن [تنجیم] نداریم. بلکه ظواهر قرآن و روایات خلاف آن است. [...] این علم فقط متعلق به پیامبران و ائمه است و هر که آن را از آنها گرفته است. [...] آنچه اکنون در دست مردم است [= نجوم رایج] اصلاً آن علم نیست و حتی جزئی از آن نیست. پس تعلیم و تعلم و عمل به آن، مانند استخراج تقویم و اطلاع از امور غیبی و آینده و نگاه به زایچه و پیش‌بینی عمر مردم را باید حرام دانست. [...] آن احادیثی که ستارگان را نشانه و اشاره [برای آینده] می‌دانند، برای کسی که از معصومین نیست و علم کاملی به آن ندارد، نباید تجویز شود. اکثر این احادیث [تنجیمی] ضعیف هستند و احتمالاً بعضی از آن‌ها از روی تقیه بیان شده‌اند، زیرا [این فن] در زمان خلفا و سلاطین ظالم رواج داشته است. [...] آنچه [در

احادیث] درباره رصد قمر در عقرب برای ازدواج و سفر اعلام شده است، دلالت بر تعمیم ندارد و زبان احادیث با زبان تقویم‌ها متفاوت است. [...] عادت اهل بیت این نبود که به ساعات تقویم نگاه کنند یا پیروان خود را به آن ارجاع دهند و آنها را از ساعات نحس نجومی برحذر داشته باشند (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ۳۰۹-۳۱۱).

محمد صالح خاتون آبادی (۱۶۴۸-۱۷۱۴)، داماد مجلسی، در کتاب *الانوار المشرقة* خود نیز همین رویکرد را در پیش گرفت. او استدلال کرد که دانش واقعی تنجیم، که کاربرد عملی کمی برای منجمان دارد، در واقع فقط نزد پیامبران و ائمه است. طبق این دیدگاه، تنجیم رایج فاقد اعتبار است و نیازی به رعایت تقویم‌ها و نتایج آن نیست (جعفریان ۱۳۹۱، سراسر مقاله). در نتیجه، مؤمنان تشویق می‌شدند که به جای منجمان، فقط به احادیثی که سعد و نحس ایام را معرفی می‌کند، مراجعه کنند. آنها دیگر نیازی به زایچه و تقویم بطلمیوسی نداشتند. احادیثی که درباره روزهای سعد و نحس هستند را نباید با مراجعه به تنجیم اشتباه گرفت (بنگرید به گمینی ۱۳۹۷، ۸۱-۸۳).

تفاوت دیدگاه کرمانی با علمایی چون مجلسی را می‌توان به صراحت در *مواقع النجوم* دید. کرمانی در این کتاب، احادیث را به معنای حمایت از تنجیم رایج می‌داند و آیات و روایات معارض را تأویل می‌کند. او عبارات مجلسی را از *بحار الانوار* و نیز فهرستی از علمای مخالف را نقل و نقد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که:

اگر به این اظهارات انحرافی نگاه کنید، متوجه می‌شوید که ناآگاهانه سخن گفته‌اند و از پشت وارد خانه شده‌اند (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۵۴).

در جایی دیگر نیز می‌نویسد: «این عبارات [مجلسی] را برای نشان دادن تخصص اندک این افراد نقل کردم» (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۳۴). کرمانی با این عقیده مجلسی موافق است که انبیا و امامان بالاترین علم را در تنجیم دارند و باید آنها را منبع آن دانست، اما با این ادعا که تنجیم به بیرون از قلمرو انبیا و امامان نرسیده باشد، مخالف است. او معتقد است که منجمان دانش خود را از آموزه‌های پیامبران و نیز از تجربه به دست آورده‌اند (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۸۳). ضمن این که می‌پذیرد منجمان درک محدودی از تنجیم دارند، ولی اصرار دارد که ایشان قادر به برخی گمانه‌زنی‌های (ظن) نجومی هستند (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۴۴). به نظر او، از آنجایی که تنها کسری از این دانش برای بشریت با وحی آشکار شده است، منجمان اجازه ندارند ادعا کنند که گمانه‌زنی‌های ایشان یقینی است (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۴۷). با وجود این، کرمانی پیشنهاد می‌کند که می‌توان از گمانه‌زنی‌های منجمان به همان شیوه‌ای پیروی کرد که به حدس‌های پزشکان عمل

نگاهی به ریشه‌های عقیدتی مخالفت رهبران ... (محمد سلیمانی تبار و امیرمحمد گمینی) ۱۵۱

می‌شود، با توجه به اینکه از نظر او، پزشکی نیز علمی مبتنی بر حدس و گمان است. از نظر کرمانی، نه تنها نمی‌توان تنجیم را حرام دانست، بلکه اراده الهی از مجرای آن اجرا می‌شود (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۳۰-۴۸). او افلاک را «انگشتان خدا» می‌داند (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۵۴) و به صراحت می‌نویسد:

ستارگان به اراده الهی عمل می‌کنند و وسیله تدبیر خداوند در جهان سفلی هستند، زیرا خداوند از انجام کارهای خود جز از راه اسباب خودداری می‌کند (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۳۱).
او حتی اصول تنجیم را جزء لاینفک اعتقادات واقعی مسلمانان می‌داند:

فلک سرد سایر افلاک را خنک می‌کند و فلک گرم آنها را گرم می‌کند. و فلک خشک آنها را خشک می‌کند و فلک مرطوب آنها را مرطوب می‌کند. این تصور که افلاک طبع ندارند، سخنی نادرست است. در واقع، طبع آنها طبایع عنصری [زمینی] نیست، بلکه طبایع ذاتی است. و هر کس این را انکار کند، احادیث ائمه را نیز انکار کرده است. [...] تمام احادیث و ادله و براهین و آیات قرآن در مورد این عناصر و افلاک چنان اتفاق نظر دارند که اگر کسی آنها را انکار کند، خدا را [نشسته] بر عرش انکار کرده است. پس از کسانی مباش که از روی جهل معتقدند که احادیث [صرفاً] نقلی هستند و سخنان جاهلان عقلی است (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۰۵-۱۰۷).

بنابراین کرمانی برخلاف جریان اصلی علمای شیعه نتیجه می‌گیرد که تنجیم نه تنها حرام نیست، بلکه معتبر است. این موضوع می‌تواند توضیح دهد که چرا علمای شیعه اصولی رساله‌ای در برابر نفی تنجیم توسط نجوم جدید ننوشتند، در حالی که رهبران شیخیه تا ربع اول قرن بیستم به نوشتن رساله در نقد نجوم جدید ادامه دادند.

کرمانی، به‌طور کلی، سیارات و افلاک را دارای حیات و شعور می‌داند. یکی از دلایلش این بود که هر آنچه به خداوند نزدیک‌تر است برای داشتن حیات و قدرت و شعور اولی خواهد بود و میزان این صفات بسته به دوری و نزدیکی از خداوند، متفاوت است (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۳۸). به عقیده او، این صاحبان شعور بر سفلیات (که زمین و موجودات روی آن را هم شامل می‌شود) در اموری مانند فعالیت‌های روزمره، زراعت، آمد و شد فصول و غیره تأثیرگذار هستند و با آوردن احادیثی این امر را تأیید می‌کند. البته نه به معنی استقلال افلاک از خداوند بلکه به‌عنوان اسباب و مأمورین پروردگار (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۴۳-۱۴۷). وی علم نجوم را اسباب اعمال اراده خداوند در زمین می‌پندارد (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۳۱) و هرکس را که گمان کند ستارگان مستقل از خداوند تأثیر می‌گذارند کافر، و اگر گمان کند که در تأثیرگذاری با خدا

شریک هستند مشرک، و اگر گمان کند در تأثیرگذاری نوعی استقلال دارند ملحد می‌داند (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۵۷).

۳. احادیث کیهان‌شناختی و زمین‌مرکزی

همین وضعیت را می‌توان دربارهٔ احادیث کیهان‌شناختی دید. شکل مواجهه و فهم محمدکریمخان از احادیثی که دربارهٔ شکل آسمان و زمین صحبت کرده‌اند با علمایی چون علامهٔ مجلسی متفاوت است. محمدکریمخان با استناد به حدیثی از امام سجاد می‌گوید خداوند در میان زمین و آسمان دریایی آفریده است. طبق این حدیث، مسیرهای خورشید و ماه و ستارگان داخل فلکی هستند و خداوند ملکی را به همراه هفتاد هزار ملک دیگر وکیل آن فلک قرار داده که آن را تدبیر کنند. هنگامی که گناه بندگان زیاد شود و خدا بخواهد آیه‌ای نشان دهد به ملک موکل امر می‌کند که فلک را از مجرای خود خارج کند تا خورشید در آن دریا جاری شود و نور و رنگش را از دست بدهد و منکسف شود و همین اتفاق برای ماه هم می‌تواند بیفتد تا باعث خوف بندگان شود. پس از آن، خورشید یا ماه مجدد به ارادهٔ خداوند به مسیر اصلی‌شان برمی‌گردند (کرمانی ۱۴۲۸ق ۶۷ و ۷۰). این حدیث با مسلمات هیئت بطلمیوسی دربارهٔ چگونگی وقوع خسوف و خسوف در تعارض است. اما همانطور که گفتیم کرمانی معتقد بود برای فهم آیات و روایات لازم است به علوم رایج چون هیئت آگاه باشیم. بنابراین، کرمانی به شیوه‌ای باید این حدیث را تأویل کند تا با هیئت بطلمیوسی و کیفیت افتادن سایهٔ ماه و زمین روی هم برای ایجاد خسوف و خسوف سازگار شود. او در *مواقع النجوم* می‌نویسد:

این حدیث یکی از مشکلات است. آنان [علما] از سختی کلام آن‌ها [معصومین] غفلت کرده و معنای ظاهری آن را گرفته‌اند. غافل بوده‌اند که وقتی حکیمی برای اهل معرفت چیزی می‌گوید، لازم نیست به گونه‌ای بگوید که هر که آن علم را نداند آن را بفهمد. [...] دریایی که خداوند بین آسمان و زمین آفرید، آب خالص است [نه آب معمولی]. [...] آبی است که از بخار آن هفت آسمان را آفرید و از قسمت‌های متراکم و مرکب آن زمین را آفرید (۶۸-۶۹).
آنگاه بر اساس این تفسیر، سازوکار بطلمیوسی خسوف و خسوف را با این حدیث سازگار می‌کند:

هنگامی که خداوند می‌خواهد بندگان خود را بترساند، به فرشته‌ای دستور می‌دهد که فلک [خورشید] را جابجا کند [...] پس خورشید در این دریا یعنی دریای آسمان‌ها، توسط جرم ماه پنهان می‌شود. [...] ماه و فلک آن جزئی از این دریا هستند زیرا از آن آب آفریده شده‌اند. پس

نگاهی به ریشه‌های عقیدتی مخالفت رهبران ... (محمد سلیمانی تبار و امیرمحمد گمینی) ۱۵۳

زمانیکه که خورشید توسط ماه پوشیده می‌شود، قسمتی از دریا است که آن را می‌پوشاند. بنابراین صحیح است که گفته شود خورشید در آن دریا پوشیده شده است. همین اتفاق برای ماه می‌افتد. زیرا ماه نیز در آسمان ناپدید می‌شود. یعنی زمین بین خورشید و ماه را می‌پوشاند [و زمین نیز از آن آب آفریده شده است] (۷۰).

بدین ترتیب او این‌گونه احادیث را طوری تأویل می‌کند که با نجوم بطلمیوسی سازگار افتد. به عقیده وی، کیهان‌شناسی بطلمیوسی دقیقاً همان چیزی است که در روایات ارائه شده است، البته با کلمات متفاوت. این برخلاف جریان اصلی علمای شیعه است که هیچ معنای مشخصی برای این احادیث ارائه نکرده‌اند. علامه مجلسی در توضیح این حدیث، می‌گوید این حدیث احتمالاً در قالب استعاره بیان شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۱، ۱۵۳) و در جایی دیگر و ذیل همین حدیث، راه‌حلی‌هایی ارائه می‌دهد. مثلاً نظر برخی فلاسفه را می‌آورد که مراد از دریا را در خسوف، استعاره از سایه ماه و در کسوف استعاره از سایه زمین می‌پندارند. همچنین می‌گوید روایات مختلفی در کتاب‌های اهل سنت و شیعه درباره وقوع کسوف و خسوف در روز و شب عاشورا وجود دارد و با استناد به احادیثی از /ارشاد و کافی شیخ مفید، از امام باقر نقل می‌کند که قبل از ظهور امام زمان یک خورشیدگرفتگی در نیمه ماه رمضان و یک ماه‌گرفتگی در پایان آن ظاهر می‌شود که از ابتدای هبوط آدم بر زمین تاکنون اتفاق نیفتاده است که ممکن است این حدیث اشاره به همان مورد خاص باشد. یک احتمال دیگر هم که حدیث به این صورت آمده است را درک و فهم ناقص عموم مردم می‌داند که از طریق این‌نوع بیان می‌توان آن‌ها را به خشوع و بازگشت به سوی خداوند هدایت کرد، زیرا اگر از زبان یک منجم زمان‌های مشخص کسوف و خسوف را بشنوند احتمال اینکه این پدیده‌ها را از جانب خداوند صانع قادر بدانند کم می‌شود و دیگر به‌جانب او نمی‌روند. اما در نهایت می‌گوید حتی اگر این حدیث متواتر نباشد و سندهای متعددی نداشته باشد هم باید از سر تسلیم و حضور در صراط مستقیم کلیت آن را پذیرفت هرچند فهمش برای ما مشکل باشد. به عقیده او، نباید سعی کرد این طور احادیث را با درک فیلسوفان [بطلمیوسی] تطبیق داد. به نظر او، ممکن است امام دلیل خاصی داشته که این احادیث را به این شکل رمزآلود بیان کرده است، بنابراین هرگونه تلاش برای تفسیر و تأویل این روایات، نقض غرض است (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ۱۴۹-۱۵۴).

به عنوان نمونه‌ای دیگر، کرمانی حدیثی از امام رضا نقل می‌کند که خداوند ارواح مشرکان را برای عذاب در برابر خورشید قرار می‌دهد و با «رکود» خورشید آن‌ها عذاب می‌شوند اما در روز جمعه خداوند فضل خود را شامل آن‌ها می‌کند و رکود خورشید را مرتفع می‌کند و دلیل

کوتاه بودن روز جمعه هم همین است. در ادامه با آوردن برخی روایات دیگر بر این کوتاهی تأکید می‌کند و می‌گوید در روز جمعه ارواح مشرکین به دلیل اشتغال به اطاعت خداوند، دیگر در برابر خورشید جمع نمی‌شوند و نیازی به رکود شمس نیست (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۷۴-۷۸). این مطلب نیز با نجوم قدیم در تعارض است، زیرا طول روز جمعه با دیگر روزها، از لحاظ نجوم قدیم و جدید فرقی ندارد. علاوه بر این، او حدیثی از امام صادق می‌آورد که طبق آن، گرمی و سردی فصول سال به ارتفاع و هبوط مریخ و زحل مربوط است، اما می‌دانیم طبق نجوم بطلمیوسی، تغییر فصول به دلیل تغییرات زاویه ارتفاع خورشید است و ارتباطی با مریخ و زحل ندارد. بنابراین، کرمانی این ارتفاع و هبوط و رکود شمس را به صورت معنوی تفسیر می‌کند، نه حقیقی (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۶۰).

محمدکریمخان حدیث دیگری می‌آورد منسوب به امام صادق که می‌گوید همراه خورشید چهار ملک حضور دارد و یکی از این‌ها مأمور است تا با پاشیدن آب بر روی خورشید مانع از سوختن زمین شود و اگر این ملک نباشد زمین آتش خواهد گرفت (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۶۳). محمدکریمخان بعضی قوای طبیعی را با ملائک جایگزین می‌کند تا تعارض طبیعیات رایج با این روایات را برطرف کند. زین‌العابدین کرمانی نیز که پس از محمدکریمخان از رهبران اصلی شیخیه بود با اشاره به حدیثی از امام علی، آورده است منظور از ملکی که خداوند خلق کرد و به او دستور داده تا برود به زیر زمین و آن را نگاه دارد همین آب عالم ماده است که نقش صورت را برای ملک مورد نظر دارد (کرمانی ۱۳۴۵ق، ۱۸).

طبق هیئت و فلسفه طبیعی قدیم زمین در مرکز عالم در مکان طبیعی خود است و نیازی به نگه‌دارنده ندارد. اما محمدکریمخان برخی پدیده‌های طبیعی را بر اساس وجود نوعی اراده آگاه در آن‌ها تفسیر می‌کند تا بتواند نقش ملائک در پدیده‌های طبیعی را وارد کند. به عقیده او، عامل حرکات طبیعی، مثل سقوط اجسام به سمت مرکز زمین، نوعی حرکت ارادی است. اگر جسم متحرکی محرک خارجی ندارد، تحریک او توسط نفسی ملکوتی انجام می‌گیرد، و اگر محرک خارجی دارد آن محرک خارجی خودش توسط نفس به حرکت درآمده است و در صورت وجود محرک‌های بیش‌تر، به‌همین صورت تا آخرین محرک که از نفس حرکت را دریافت می‌کند، ادامه خواهد داشت (کرمانی ۱۴۳۸ق، ۲۱۹-۲۲۰). بنابراین، عامل سقوط سنگ به سمت پایین را بر خلاف نظر ارسطو و فلاسفه مشائی، طبع سنگ نمی‌داند، بلکه معتقد است نفسی ملکوتی عامل این حرکت است. این موضوع نشان از ایجاد تغییراتی در مقدمات اصول فلسفه طبیعی قدیم دارد (کرمانی ۱۴۳۸ق، ۲۲۸) تا با روایات سازگار گردند.

نگاهی به ریشه‌های عقیدتی مخالفت رهبران ... (محمد سلیمانی تبار و امیرمحمد گمینی) ۱۵۵

ریشه این اندیشه را می‌توان در آثار احساسی یافت. او ذیل بحث از مسئله جبر و اختیار ضمن اینکه می‌گوید خداوند هنگام خلق انسان را به وجه اکمل در وسط عالم قرار داد، پرتاب و سقوط یک سنگ را چنین تبیین می‌کند که هنگامی که شخصی سنگی را به بالا پرتاب می‌کند، ملکی آن را به سمت بالا هل می‌دهد و ملکی دیگر به پایین. سنگ تا زمانی که ملک بالا برنده قوی‌تر است به بالا می‌رود، تا جایی که توان ملک دافع تمام می‌شود. در اینجا ملک نازل شروع به کار می‌کند و آن را به پایین می‌برد. البته همه این‌ها از روی جبر نیست و با اختیار و شهوت سنگ که از اشتباهی ملائکه نشأت می‌گیرد اتفاق می‌افتد (احساسی ۱۴۳۰ق، ج ۱، ۶۲۳-۶۲۵). محمدکریمخان نیز احتمالاً تحت تأثیر همین اندیشه، عامل نفس را در ایجاد حرکت در اجسام، اصل می‌داند و قائلین به حرکت طبیعی را مشمول این آیه قرآنی می‌داند که می‌گوید: «از زندگی دنیا، ظاهری را می‌شناسند، و حال آنکه از آخرت غافلند»^{۱۰} (کرمانی ۱۴۳۸ق، ۲۱۹). نفی اصالت حرکت طبیعی و فرض وجود نفس یا ملکی برای ایجاد آن باعث می‌شود که مرکزیت زمین نیز با آن حدیث امام علی قابل جمع باشد. یعنی اینکه سکون طبیعی زمین در مکان طبیعی‌اش در واقع همان نقش ملک در نگه داشتن آن در مرکز است.

در میان بعضی آیات قرآن، درباره ترتیب خلقت آسمان‌ها و زمین اختلافاتی دیده می‌شود. در جایی گفته شده زمین پیش از آسمان خلق شده و در جایی دیگر برعکس.^{۱۱} شیخیه علاوه بر تقدم زمانی و مکانی به تقدم استعلایی باور دارند و این دو را از هم تفکیک می‌نمایند و این مفهوم در مواردی که میان ظاهر و مدعیات ایشان به وضوح و صریحاً اختلافی مشاهده می‌شود توسط آن‌ها به کار گرفته می‌شود. مثلاً درباره تقدم خلق آسمان‌ها و زمین، آنچه را در آیات و روایات در خصوص تقدم آفرینش زمین نسبت به آسمان‌ها آمده، صرفاً زمانی می‌دانند. اما در اصل و حقیقت، وجود آسمان‌ها را پیش از زمین در نظر می‌گیرند و آن را استعلای ذاتی می‌نامند (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۱۰ و ۱۵۷ و احساسی ۱۴۳۰ق، ج ۸، ۶۱۵-۶۱۶).

محمدکریمخان بر آن بود که اهل ظاهر معنی دقیق احادیث و روایات را نمی‌دانند و به این نکته توجه ندارند که معصومین با هر گروهی طبق فهم آن‌ها صحبت می‌کردند. مثلاً درباره اخبار مربوط به کوه قاف که پایین کوه را بر زمین و متنه‌ای آن را در آسمان‌ها می‌داند، مدعی است اهالی علم جغرافیا این حدیث را به سخره می‌گیرند و می‌گویند چنین کوهی اصلاً وجود ندارد و به پیامبر عدم اطلاع از علم جغرافیا و حتی نیت فریب مخاطبان را می‌دهند (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۸۱). وی می‌گوید از هر زمینی ریشه‌ای به کوه قاف وجود دارد و علت عدم دیده شدن آن توسط مردم را عرضی و ظاهری نبودن آن و همچنین محیط بودنش به زمین می‌پندارد و

سبزی آسمان را از سبز بودن کوه قاف که زمین را در بر گرفته است، می‌داند (کرمانی [بی‌تا]: ب، ۸۰). تا اینجا با برخی از شیوه‌های تأویلی رهبران شیخیه در مواجهه با احادیث کیهان‌شناختی و تنجیمی آشنا شدیم. این شیوه‌ها نشان می‌دهند که ایشان تا چه میزان کیهان‌شناسی و تنجیم بطلمیوسی را بر آیات و روایات تطبیق داده و به نوعی کیهان‌شناسی و تنجیم مقدس رسیده بودند که نقد و رد آن ممکن بود به نفی درک و دریافت آن‌ها از آیات و روایات منجر شود. اما در ادامه خواهیم دید که علاوه بر این، مرکزیت زمین با هستی‌شناسی و نظام عقیدتی التقاطی آن‌ها نیز پیوندی قوی داشت.

۴. مرکزیت زمین در سلسله مراتب هستی

شیخ احمد احسائی مبدأ اندیشه‌های اصلی و بنیان‌گذار فکری شیخیه، در آثارش عوالم طبیعی و غیرطبیعی را مطابق و در ذیل عقاید کلامی و اعتقادی خود تعریف می‌کند و از این طریق به اتفاقات و پدیده‌های خلقت معنا می‌بخشد؛ از جمله در ترتیب و چیدمان افلاک و اجرام سماوی، ایجاد سلسله‌مراتب موجودات هستی، تعیین گستره و حدود و ثغور عالم مادی و غیره. پیروان و رهبران بعدی نیز به آموزه‌های او اکتفا نکردند و در بسط اندیشه‌های او کوشیدند.^{۱۲}

در عبارات احسائی می‌توان مطالب بسیاری یافت که شامل نوعی زمین‌مرکزی در ساختار مابعدالطبیعی عالم است. نظام هستی‌شناسی احسائی ریشه در نوعی نظام نوافلاطونی سلسله‌مراتب وجود دارد.^{۱۳} او روایاتی از ائمه شیعه نقل می‌کند درباره وجود عالم‌ها و آدم‌های متعدد که در بعضی تعداد آن‌ها را حتی تا هزاران هزار گفته‌اند. به عقیده احسائی، عالم ما آخرین عوالم و ما نیز آخرین آدم‌ها هستیم و زمین همواره در پایین‌ترین عالم، از لحاظ رتبه و شأن قرار دارد. او به روایاتی اشاره می‌کند که دسته‌بندی‌های متفاوتی از تعداد و کیفیت عوالم آورده‌اند. به عقیده او، منظور از «عوالم سه‌گانه» عالم وجوب، عالم رجحان و عالم جواز است، منظور از «عوالم چهارگانه» عالم خلق و عالم رزق و عالم موت و عالم حیات است؛ منظور از «عوالم پنج‌گانه» عالم ازل، عالم سرمد، عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم مُلک است که از محدّد الجہات شروع می‌شود و به ارض می‌رسد؛ مراد از «عوالم شش‌گانه»، عالم عقل و نفس و طبایع و هباء و مثال و اجسام؛ و منظور از «عوالم هفت‌گانه» عوالم آتش و هوا و آب و خاک و جسم و نفس و روح است؛ و مراد از «عوالم هشت‌گانه» عالم خلق در دنیا و آخرت، عالم رزق در دنیا و آخرت، عالم موت در دنیا و آخرت و نهایتاً عالم حیات در دنیا و آخرت است. او افلاک یا «عوالم نه‌گانه» را با ویژگی‌های نفسانی زنده تطبیق می‌دهد: فلک نهم یا محدّد الجہات

نگاهی به ریشه‌های عقیدتی مخالفت رهبران ... (محمد سلیمانی تبار و امیرمحمد گمینی) ۱۵۷

را با قلب، فلک ثوابت را با نفوس، فلک زحل را با عالم عقول، فلک مشتری را با علوم، فلک مریخ را با اوهام، فلک خورشید را با موجودات ثانیه، فلک زهره را با خیالات، فلک عطارد را با افکار، و فلک ماه را با حیات. در عین حال، در کیهان زمین مرکز او، خورشید به شش سیاره دیگر فیض می‌رساند. «عوالم ده‌گانه» همان نه عالم قبلی به‌علاوه عالم اجساد است. در تقسیم‌بندی یازده‌گانه پنج عالم نور و نجات، پنج عالم ظلمت و هلاک به‌علاوه یک عالم ظلمات و رعد و برق است. نهایتاً نیز از دوازده عالم آتش و خاک و هوا و آب در سه ساحت جبروت و ملکوت و ملک نام می‌برد (احسائی ۱۴۳۰ق، ج ۱، ۳۹۲-۴۱۱). همان‌طور که در این دسته‌بندی‌ها مشخص است، زمین در پایین‌ترین مرتبه عالم ملک قرار می‌گیرد، در حالی که عالم ملک خودش در میان عوالم پنج‌گانه در نازل‌ترین سطح جای دارد.

سیدکاظم رشتی، شاگرد بلافصل احسائی، نیز درباره علت ترتیب قرار گرفتن افلاک و کرسی و عرش، می‌گوید حکم متقن است و شکی نیست که بالاترین مرتبه باید برای عرش باشد، زیرا محل استیلای خدا (مستوی الرحمن) است^{۱۴} و خزانه جمیع آنچه مراتب پایین‌تر از آن نیازمندند. سپس کرسی است که کلیه قوای جزئی در آن است و سایر افلاک هفت‌گانه هم به‌عنوان رابط‌های رسیدن فیض، وجود دارند (رشتی [بی‌تا]، ۱۹). این نگاه به جایگاه زمین تا جایی است که حتی آب موجود در آن پایین‌ترین مراتب را در میان «آب‌های» عوالم گوناگون دارد و بالاترین رتبه برای آبی است که عرش بر روی آن آفریده شده است (احسائی ۱۴۳۰ق، ۵۹-۶۲ و کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۱۶-۱۱۹).

به عقیده احسائی، از آنجا که عالم ملک از محدد الجهات شروع می‌شود و به زمین می‌رسد، پس تمامی افلاک و اجرام هم میان این دو مرتبه قرار می‌گیرند و آنچه عالم ملک را از عالم ملکوت جدا می‌سازد، عالمی است که احسائی از آن به «هورقلیا» تعبیر می‌کند. طبق گفته او، واژه هورقلیا برگرفته از زبان سریانی نزد صابئیان است. سطح پایین هورقلیا بر سطح بالایی محدد الجهات یا فلک اطلس قرار دارد. البته این از نظر رتبه است و نه جهت، زیرا بالای سطح محدب فلک محدد الجهات هیچ شیئی وجود ندارد. او مقصود از عالم برزخ را هم همین عالم هورقلیا می‌داند و از این طریق جایی برای برزخ که از مفاهیم مقبول در اسلام است باز می‌کند. او انسان را دارای دو جسم می‌داند، اول جسمی که در این دنیا دارد و بعد از مرگ از بین می‌رود و دوم جسم هورقلیایی که به‌همراه روح به بهشت یا جهنم وارد می‌شود (احسائی ۱۴۳۰ق، ج ۵، ۵۰۹-۵۱۴). وی معتقد است امام غایب شیعیان نیز در زمان غیبت در عالم هورقلیا است و هر وقت که بخواهد به عوالم پایین‌تر بیاید به‌صورت اهل همان عوالم درمی‌آید.

(احسائی ۱۴۳۰ق، ج ۸، ۴۲۱-۴۲۲) و بهشتی که آدم ابوالبشر از آن خارج شد نیز در عالم هورقلیا بوده است (احسائی ۱۴۳۰ق، ج ۸، ۶۸۳). او طبق حدیثی، زمین بهشت را سطح محدب کرسی (فلک هشتم) و سقف آن را سطح مقعر عرش (فلک نهم) محسوب می‌کند،^{۱۵} اما یادآور می‌شود که منظور فضای مکانی بین عرش و کرسی نیست بلکه بهشت از لحاظ رتبه و شأن در چنین محلی است. همان‌طور که طبق حدیث دیگری سطح پایین آن طعام و سطح بالای آن علم است (احسائی ۱۴۳۰ق، ج ۴، ۴۹۸). هورقلیا در دورترین نقطه از زمین در لبه جهان مادی قرار دارد (McEoin 1993: p. 327). بنابراین، بر اساس این کیهان‌شناسی، زمین باید در مرکز باشد. علاوه بر آن، افلاک و ستارگان که واسطه فیض الهی به شمار می‌رفتند، بر عالم عناصر که مرکز حیات انسان است، تسلط دارند، خواص تنجیمی (مزاج و گرمی و سردی آنها) از ستارگان صادر می‌شود و بر زندگی انسان در مرکز تأثیر می‌گذارد.

محمدکریم‌خان کرمانی نیز، به پیروی از احسائی (احسائی ۱۴۳۰ق، ج ۸، ۶۱۱-۶۱۲) با اشاره به شباهت افلاک و زمین‌های تودرتو با پوست‌های پیاز، می‌گوید زمین در پایین‌ترین نقطه جهان قرار دارد و توضیح می‌دهد که این پایین بودن از همه جهات است، یعنی آسمان‌ها گرداگرد آن اند و زمین از تمامی سمت‌ها پایین‌ترین نقطه و به عبارتی در مرکز جهان قرار گرفته است. اگر فردی بخواهد به آسمان برود می‌بایست از یک جانب زمین برود و از سایر جهات آن غافل خواهد بود، اما موجوداتی مانند فرشتگان به دلیل احاطه‌ای که دارند اگر به زمین بیایند مشرف بر تمامی اطراف زمین هستند (کرمانی [بی‌تا]، ۴۳۴). زین‌العابدین کرمانی نیز درباره تعدد زمین‌ها می‌گوید سایر زمین‌ها زیر زمین این دنیا قرار دارند و زمین ما مانند پوسته و لایه بیرونی آن‌ها است، همان‌طور که روح درون جسم جای می‌گیرد (کرمانی ۱۳۴۵ق، ۱۲-۱۵). او دلیلی دیگر نیز برای مرکزیت زمین برمی‌شمارد. به عقیده او، با اینکه زمین به دلیل پستی رتبه در پایین‌ترین سطح عالم قرار گرفته و از لحاظ اندازه کوچک‌ترین است، بر تمام آسمان‌ها شرافت دارد، زیرا همه مأمور به گردش دور آن هستند و آسمان و زمین مسخر انسان‌اند و خداوند «قوی‌ترین انسان‌ها» را واسطه فیض به‌سوی آسمان و زمین قرار داده است و هرکه منکر این مهم باشد، پیامبران و رسولان را انکار کرده است (کرمانی ۱۳۴۵ق، ۱۵۲).

۵. سکون و مرکزیت زمین بر اساس لطافت و کثافت موجودات

دو مفهوم «لطافت» و «کثافت» (رقت و غلظت) در ترتیب و جایگاه زمین و سایر افلاک تا ثوابت و قبل از عالم هورقلیا اهمیتی خاص نزد علمای شیخیه دارد. از نظر شیخ‌احمد جسم سه

نگاهی به ریشه‌های عقیدتی مخالفت رهبران ... (محمد سلیمانی تبار و امیرمحمد گمینی) ۱۵۹

قسم است: جسم بسیار لطیف که لطافت آن همچون عالم مثال است مانند محدب فلک اطلس؛ جسم بسیار کثیف مانند ترکیبات زمینی از سنگ و خاک و غیره؛ و جسم مابین این‌ها که شامل افلاک هفت‌گانه می‌شود. حرکت فلک اطلس به دلیل شدت لطافتش سریع‌ترین حرکت (هر شبانه‌روز یک دور) را دارد، و افلاک پایینی سرعت کمتری دارند، و اجسام تحت قمر از همه کندترند. اما در اینجا مسئله‌ای پیش می‌آید که اگر قرار باشد به همین نسبت سرعت افلاک کاهش یابد، چرا سرعت فلک ثوابت از تمامی افلاک پایینی کمتر است، در حالی که از آن‌ها لطیف‌تر است (و حرکت فلک ماه از همه بیشتر است در حالی که دورترین فلک از فلک اطلس است). به عقیده احسایی، کندی فلک ثوابت به علت حرکات متعدد و تصادم‌های افلاک تدویر و حامل داخل آن است (احسایی ۱۴۳۰ق، ج ۱، ۳۴۵-۳۴۶). او با این تبصره، همچنان این قاعده را که می‌بایست رابطه‌ای مستقیم میان لطافت و سرعت وجود داشته باشد، حفظ می‌کند. از این می‌توان نتیجه گرفت که زمین که از همه اجسام، کثیف‌تر و چگال‌تر است باید دارای کندترین حرکت یا حتی بی‌حرکت باشد.

سیدکاظم رشتی و بعدها، زین‌العابدین کرمانی، احتمالاً تحت تأثیر همین اندیشه، مجاز می‌دانند که زمین حرکت کندی دور خود داشته باشد، که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت. اما به عقیده محمدکریمخان کرمانی، هر آنچه لطیف‌تر و رقیق‌تر باشد به فاعلیت و وحدت نزدیک‌تر است و هر آنچه کثیف‌تر (چگال‌تر) و غلیظ‌تر باشد به مفعولیت و کثرت (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۵۵). او می‌گوید زمین دارای غلیظ‌ترین مواد است (کرمانی ۱۴۳۸ق، ۲۰۸) و آن را بدون هیچ‌گونه حیا و شعور و نفس می‌داند و به همین دلیل معتقد است زمین خودش امکان حرکت ندارد، پس خورشید که از آن لطیف‌تر است نمی‌تواند مانند زمین ساکن باشد و باید حرکت کند (کرمانی ۱۴۳۸ق، ۲۳۰) و لذا طبق این اعتقاد، زمین باید در پایین‌ترین جایگاه قرار گیرد. دلیل حرکت سریع افلاک را به‌رغم حجم زیادشان، لطیف‌تر بودن آن‌ها می‌داند و همین دلیلی است برای گردش افلاک دور زمینی که از آن‌ها «کثیف‌تر» است (کرمانی ۱۴۳۸ق، ۲۱۰). او افلاک و کواکب را دارای شعور، درک، و حس می‌داند و اذعان دارد کواکب زمانی که در برابر چیزی قرار می‌گیرد و با آن مقارنه دارد می‌شنود، می‌بیند، می‌چشد و لمس می‌کند و حرکت ارادی حیوانی و بلکه انسانی دارد (کرمانی ۱۴۳۸ق، ۲۳۱). همچنین هر چیز ثقیلی به طرف پایین یعنی زمین، می‌رود و هر چیز سبک به سمت بالا که لطیف‌تر است (کرمانی ۱۴۳۸ق، ۲۱۱).

او برای نشان دادن مراتب غلظت و رقت عالم، مثالی می‌زند و می‌گوید غذایی که وارد بدن می‌شود ابتدا در غلیظ‌ترین حالت است و رفته‌رفته پس از فعل و انفعالاتی در معده و کبد و

طحال و غیره به بخار لطیف و صافی تبدیل می‌شود که از کدورت‌ها تهی است و در آن حرکت و حیات و شعور و اراده و رضا و غضب ظاهر می‌گردد، و زمانی که از بدن خروج پیدا می‌کند مرگ به سراغ انسان می‌آید و بدن بی‌اراده و متعفن می‌شود (کرمانی ۱۴۳۸ق، ۲۳۰-۲۳۱). محمدکریمخان در رساله فی تزییف کتاب أفرنجی فی حرکات الأفلاک، نیز به فرض لطافت افلاک اشاره می‌کند و از آن برای سکون زمین و حرکت افلاک استفاده می‌کند (گمینی ۱۴۰۳، ۱۶۴-۱۶۵). یکی از انتقاداتی که او در این رساله، علیه حرکت زمین مطرح می‌کند چنین است که اگر زمین با سرعت زیاد هر شبانروز یک دور بگردد، باید بسیار گرم شود و حتی آتش بگیرد و نابود شود. اما اگر معتقدان به حرکت زمین همین انتقاد را به حرکت افلاک وارد کنند، پاسخ می‌دهد چون افلاک از بسایطی هستند که حرکت در شأن آن‌ها است، پس سرعتشان نه تنها باعث سوختن آن‌ها نمی‌شود بلکه نیروی‌شان را هم زیاد می‌کند، همان‌طور که آتش هرچه بیش‌تر حرکت کند نیروی ناریه آن افزایش می‌یابد (کرمانی ۱۴۳۸ق، ۲۳۵-۲۳۶).

زین‌العابدین هم در نقد نظرات منجمان اروپایی می‌گوید، ایشان ادعا می‌کنند که زمین به سمت مریخ جاذبه دارد، درحالی که امکان ندارد زمین با مقدار کثافتی که دارد به‌سوی مریخ که بسیار لطیف‌تر از زمین است متمایل و بین این دو رابطه‌ای برقرار باشد (کرمانی ۱۳۴۵ق، ۱۰۷). این استدلال‌ها بسیار شبیه و برگرفته از دلایل ارسطو و بطلمیوس برای سکون زمین است. ارسطو در فیزیک خود و بطلمیوس در مجسطی برای اثبات سکون زمین گفته بودند: پذیرش چرخش زمین سنگین به جای افلاک سبک دشوار است (ارسطو ۲۰۰۷، ج ۱، ۳۸۵-۳۸۸؛ Toomer 1984, 45).^{۱۶} با این تفاوت که، سخنی از لطافت افلاک و مشکک بودن آن نگفته‌اند. ابن‌سینا در پاسخ به یکی از سوالات ابوریحان بیرونی درباره سبکی یا سنگینی افلاک می‌گوید افلاک نه سبک و نه سنگین اند، زیرا در مکان طبیعی خود جای دارند (بیرونی و ابن‌سینا ۱۳۵۲، ۲-۱۲)، نه اینکه غلظت و رقتی داشته باشند. سبکی و سنگینی جسم از نگاه ابن‌سینا به موقعیت آن نسبت به مکان طبیعی‌اش بستگی دارد (ابن‌سینا ۱۴۰۵ق، ج ۱، ۳۲۰ و ۳۲۴؛ ابن‌سینا ۱۳۸۳، ۱۰). بنابراین، افلاک به سمت خاصی حرکت طبیعی ندارند و از این رو نه سبک اند و نه سنگین.

زین‌العابدین خان فعالیت افلاک را به سلسله‌مراتب حکومت تشبیه می‌کند. فلک الأفلاک پادشاه، فلک البروج رئیس الوزراء و سایر افلاک هم وزیران دیگر هستند. همان‌طور که این افراد شخصیت‌های مخالف را از خودشان دورتر می‌کنند و آن‌هایی را که سنخیت بیش‌تری دارند نزدیک می‌آورند، افلاک هم عناصری را که لطیف‌ترند نزدیک و عناصری مانند خاک را

نگاهی به ریشه‌های عقیدتی مخالفت رهبران ... (محمد سلیمانی تبار و امیرمحمد گمینی) ۱۶۱

که با ماهیت آن‌ها اختلاف دارند دور می‌کنند (کرمانی ۱۳۴۵ق، ۲۹-۳۰)، پس حیّز طبیعی عناصر را حاصل نیروی دفع افلاک می‌داند که هر آنچه را کثیف‌تر باشد بیشتر دفع می‌کند و هر چه عنصری لطیف‌تر باشد را کمتر. آنچه باعث رفتن هریک از عناصر به حیّزشان می‌شود همین نیروهای افلاک است که آن‌ها را دور و نزدیک می‌کند. از این رو زمین «مرده» که از همه کثیف‌تر است، باید در مرکز باشد و آب و هوا و آتش که به ترتیب لطافت بیشتر دارند دور آن (کرمانی ۱۳۴۵ق، ۱۶۶). او بر این باور بود که هرچه جسمی لطیف‌تر باشد نیاز به فضای بیش‌تری دارد و به‌همین دلیل است که زمین در مرکز عالم کمترین جا را اشغال می‌کند و افلاک طبق مراتب‌شان بالای آن جای بیش‌تری اشغال می‌کنند. پس همه افلاک درصدد دورکردن زمین از خود هستند زیرا زمین کم‌ترین لطافت را در میان عناصر دارد، و طبیعتاً دورترین نقطه‌ای که می‌توان تصور کرد تا دافع افلاک بر آن به حداقل برسد مرکز دایره‌ای است که افلاک دور آن اند، پس خورشید هم که از جمله افلاک است می‌باید به دور زمین گردش کند و زمین در مرکز باشد.

۶. جواز حرکت وضعی بسیار کند برای زمین

گفتیم احساسی به نوعی سلسله‌مراتب لطافت و غلظت قائل بود. به عقیده او، هر چه از فلک اطلس فاصله می‌گیریم، از لطافت و در نتیجه سرعت افلاک کاسته می‌شود. از این اندیشه می‌توان نتیجه گرفت که زمین در مرکز باید کمترین سرعت را داشته باشد، بلکه ساکن باشد. سیدکاظم رشتی، احتمالاً تحت تأثیر همین اندیشه ترکیبات کره زمین را کثیف‌ترین و غلیظ‌ترین ترکیبات ممکن می‌داند (رشتی [بی‌تا]، ۳) اما باور دارد همه موجودات دارای حرکت هستند. به عقیده او، بدون اینکه معلول حرکتی داشته باشد، هیچ فیض و امدادی از جانب علت به آن نخواهد رسید. هرچه متحرک به محرک نزدیک‌تر باشد سرعت آن بیش‌تر خواهد بود و شیء بدون حرکت نداریم. او استناد می‌کند به آیه «و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب صنع الله الذی اتقن کل شیء» (نمل: ۸۸) (رشتی [بی‌تا]، ۹-۱۰). از این استدلال مشخص می‌شود به دلیل اینکه زمین بیش‌ترین فاصله را با علت‌های محرک در مراتب بالاتر دارد و دورترین نقطه‌ای است که فیوضات با واسطه به آن می‌رسد، پس باید نسبت به آن‌ها کندتر باشد، اما پس بالاخره می‌تواند حرکتی داشته باشد.

زین‌العابدین کرمانی منسجم‌تر و صریح‌تر در این زمینه سخن گفته است. او درباره اختلاف گردش فلک الافلاک با هشت فلک دیگر از الگوی سلسله‌مراتبی بهره می‌برد و می‌گوید

کم‌ترین عقب‌افتادگی برای فلک البروج است که در هر سی هزار سال یک‌دور می‌گردد،^{۱۷} سپس زحل است که هر سی سال یک‌دور می‌چرخد تا قمر که عقب‌افتادگی‌اش هر سی روز حدوداً یک‌دور است. منظور آن است که افلاک همه با سرعت فلک‌الافلاک (فلک اطلس یا فلک نهم) می‌گردند، ولی هر کدام کمی از حرکت آن جا می‌ماند. به این صورت که فلک هشتم کمی از آن جا می‌ماند، و فلک زحل کمی بیشتر، و هر چه به افلاک پایین‌تر می‌رسیم مقدار این جاماندگی بیشتر می‌شود. این عقیده مشکلی را که احساسی با توسل به تصادم افلاک تدویر و حامل درصدد حل آن بود، به‌خوبی رفع می‌کند. در میان منجمان دوران اسلامی، بطروجی در کتاب *الهیته* خود چنین نظری داشت.^{۱۸} زین‌العابدین کرمانی از همین نکته نتیجه می‌گیرد که محتمل است زمین حرکت وضعی کندی داشته باشد:

ممکن است که به همین قیاس بگوییم که زمین هم در حد خود مشایعتی می‌کند ولو در نهایت بطی باشد، که همان طور که مثلاً فلک البروج در سی هزار سال فقط یک دوره تخلف از فلک‌الافلاک می‌کند، زمین در حد خود در سی هزار سال یک دوره موافقت و مشایعت از فلک‌الافلاک نماید. و باقی را تمام دورات سی هزار سال تخلف نماید. و شاید از این باب باشد اختلافات و تغییراتی که در احوال قطعات ارض به مرور دهور حاصل می‌شود. و دیده‌ایم در بعضی اراضی بارده سرحدی مثلاً که آثار اراضی حاره دیده می‌شود. پس مثل نخیلات، مثلاً امروزه در خود بلد ما عمل نمی‌آید اما آثار اصول و ریشه‌های آنها را که از قدیم‌الایام در زمین باقی است می‌بینیم یا بعضی اعضای حیوانات عجیبه غریبه که امروزه یافت نمی‌شود در همین اراضی خودمان می‌بینیم. و هکذا بعضی اراضی آثار این که سابقاً دریا بوده در آنها دیده می‌شود که الان به کلی خشک شده است. ... و مولای بزرگوار والد ما جد من [محمدکریمخان کرمانی] اعلی الله مقامه، چنین حرکت بطیئه را تقریب می‌فرماید (کرمانی ۱۳۴۵ق، ۱۰۳-۱۰۵).

اما این به معنای پذیرش چرخش وضعی زمین به آن سرعتی که نجوم جدید آن را هر شبانروز فرض می‌کند نیست:

به این نحو و این سرعت که هیوین جدید می‌گویند ابداً با هیچ قاعده حکمتی موافقت نمی‌کند و فقط فرضی است که از باب موافقت حساب نموده‌اند و موافقت حساب دلیل صحت مطلب نمی‌شود و باید دانست که عین واقع چیست (کرمانی ۱۳۴۵ق، ۱۰۵).

نگاهی به ریشه‌های عقیدتی مخالفت رهبران ... (محمد سلیمانی تبار و امیر محمد گمینی) ۱۶۳

۷. جایگاه فلک خورشید و حرکت آن در عقاید شیخیه

از دیگر نکاتی که حایز توجه است و می‌تواند به‌درک جهان‌نگری شیخیه و ارتباط آن با زمین مرکزی کمک نماید، استفاده رهبران این مکتب از تطابق عالم کبیر و عالم صغیر است. همان‌طور که در بالا آمد، احسایی می‌گوید عارفان متفق هستند بر اینکه عالم صغیر یعنی انسان باید با عالم کبیر مطابقت داشته باشد. پس عرش مطابق با قلب، کرسی با نفس، فلک زحل با عقل، فلک مشتری با علم، فلک مریخ با وهم، فلک زهره با خیال، فلک عطارد با فکر، فلک قمر با حیات است. او به پیروی از سنت رایج فلاسفه و هیئت‌نویسان جهان اسلام، برای افلاک نفوسی مانند نفوس قوای انسان قائل بود (احسایی ۱۴۳۰ق، ج ۴، ۲۷۷). همین نوع تطابق را با تفاوتی در آرای سیدکاظم رشتی هم می‌بینیم، او دربارهٔ عدد ۹ که تعداد افلاک اصلی است، توضیح می‌دهد که ۹ مجذور نخستین عدد، یعنی سه است (یک و دو را جزو اعداد نمی‌دانند) و آخرین مرتبهٔ اعداد تکرر می‌شود. از طرفی برای تطبیق عالم صغیر و کبیر می‌بایست همان‌طور که ۹ فلک وجود دارد، ۹ مرتبه هم در انسان زمینی وجود داشته باشد و استناد می‌کند به بیتی منسوب به حضرت علی: «وتزعم أنک جرم صغیر / وفیک انطوی العالم الاکبر. وأنت الكتاب المبين الذی / بأحرفه يظهر المضمّر».^{۱۹}

سیدکاظم مطابقت افلاک با مقامات انسانی و وجوه و جهات آن را این‌گونه در نظر می‌گیرد؛ عرش یا فلک با مقام اجمال، کرسی یا فلک ثوابت با مقام تفصیل، فلک زحل با وجه قلب، فلک مشتری با وجه نفس صدر، فلک مریخ با وجه وهم، فلک زهره با خیال، فلک عطارد با فکر، فلک شمس با وجود و فلک قمر با حیات (رشتی [بی‌تا]، ۴-۵). از نگاه محمدکریم‌خان نیز افلاک و سیارات مانند بدن انسان که هر عضو آن کار خاصی را انجام می‌دهد، هرکدامشان کار مختص خود را پیش می‌برد و از فعالیت سایر اعضا مطلع نیست (کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۵۸).

احسایی و محمدکریم‌خان، مانند اخوان‌الصفاء و برخی دیگر، خلقت هرکدام از دو عالم یعنی عالم کبیر و عالم صغیر را در شش روز می‌دانند و برای هر روز عنوانی برگزیده اند: عالم کبیر شامل یوم العقل، یوم الروح، یوم النفس، یوم الماده، یوم المثال و یوم الجسم؛ و عالم صغیر هم شامل یوم نطفه، یوم علقه، یوم مضغه، یوم عظام، یوم اکساء لحم و یوم انشاء خلق (احسایی ۱۴۳۰ق، ج ۱، ۳۶۹-۳۷۱؛ کرمانی ۱۴۲۸ق، ۱۲۶-۱۲۷). در تمام این اظهارات فلک خورشید و حرکت آن در نظام مابعدالطبیعی شیخیه جایگاهی مشخص ولی غیرمرکزی دارد که حذف‌شدنی نیست. در نتیجه با نظام خورشیدمرکزی تضاد دارد.

۸. نتیجه‌گیری

با در نظر گرفتن این آموزه‌ها و اعتقادات به‌عنوان شمه‌ای از مبانی فکری شیخیه در ارتباط با جهان هستی، عجیب نیست که ایشان نمی‌توانستند کیهان‌شناسی خورشیدمرکز را بپذیرند، هر چند بیشتر دلایلی که در آثارشان در نقد نجوم جدید دیده می‌شود از جنس دلایل فلسفه طبیعی ارسطویی و تجربی بطلمیوسی باشد، ولی ریشه آن‌ها در نظام مابعدالطبیعی و عقیدتی منسجم و بسیار مفصل‌تری است که در این رسائل به صراحت به آن‌ها پرداخته‌اند ولی ما در اینجا بر اساس آثار دیگرشان معرفی کردیم.

رهبران شیخیه با استفاده از تأویل به ایجاد ارتباطات معنادار میان این نظام عقیدتی خود پرداختند و هر پدیده جدید به‌شرطی می‌توانست مقبول واقع شود که به نظام ساخته شده وفادار و در آن جایگاهی معنادار داشته باشد. از مهم‌ترین اصولی که در نظام فکری شیخیه نقش محوری داشت وجود یک کیهان زمین‌مرکز بود و تمام تأویلات ایشان از احادیث کیهان‌شناختی و تنجیمی و همچنین تصویری که از سلسله مراتب هستی ترسیم کرده بودند، مطابق با زمین‌مرکزی بود. لذا هرگونه جابجایی در جایگاه زمین و خورشید منجر به تغییر در سایر مفاهیم و مراتب می‌شد و به همین علت در محافظت از زمین‌مرکزی تلاش می‌کردند. در مقاله حاضر به نمونه‌هایی از تأویل دو دسته احادیث پرداختیم: احادیث کیهان‌شناختی و احادیث تنجیمی. و دیدیم که ایشان بر خلاف علمایی چون علامه مجلسی هر دو را در ارتباط با نظام مابعدالطبیعی خود تأویل و تفسیر می‌کردند. همچنین دیدیم چگونه ایشان مفاهیمی مانند لطافت و کثافت، ملک و ملکوت، نفس و اراده را با حرکت و سرعت موجودات و در نتیجه سکون و مرکزیت زمین ارتباط داده‌اند. در صورتی که هرکدام از ساختارهای زمین‌مرکز یا خورشیدمرکز در دستگاه اعتقادی علمای غیرشیخی جایگاه محوری نداشت. علمای شیعه از گذشته تا حال تلاش قابل توجهی برای تطبیق آیات و روایات با نظام زمین‌مرکز از خود نشان نداده‌اند و در نتیجه، برابر نجوم جدید هم مقاومت جدی از جانب ایشان مشاهده نشده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. بنگرید به گمینی ۱۳۹۷
۲. بنگرید به گمینی ۱۴۰۱
۳. بنگرید به سلیمانی تبار و رحیمی ۱۴۰۲

۱۶۶ پژوهش‌های علم و دین، سال ۱۵، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۶. این دلیل معمولاً در آثار نجومی نمی‌آمد. برای آشنایی با دلایل مرکزیت و سکون زمین در آثار هیئت، بنگرید به: گمینی ۱۳۹۱.

۱۷. منظور حرکت تقدیمی فلک هشتم است که بطلمیوس آن را یک درجه در قرن و منجمان اسلامی ۱ درجه در ۶۶ سال می‌دانستند. نک: کرامتی ۱۳۹۹.

۱۸. بنگرید به: گمینی ۱۳۹۵، ۳۱۳-۳۱۴.

۱۹. این ابیات در کتب حدیثی متقدم شیعه نقل نشده است. اما در بعضی آثار متأخر مثل *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه* نوشته محمدتقی مجلسی (ج ۲، ص ۸۱، محقق، مصحح سید حسین موسوی کرمانی، علی‌پناه اشتهاردی، سید فضل الله طباطبائی، قم، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق) آمده است.

کتاب‌نامه

- ابن سینا. ۱۳۸۳. *طبیعیات دانشنامه علائی*. تصحیح: سید محمد مشکوة. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا. ۱۴۰۵ق. *الشفاء-الطبیعیات*. مراجعه و تصدیق: ابراهیم بیومی مدکور. قم: منظورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- احسائی، احمد بن زین‌الدین. ۱۴۳۰ق. *جوامع الکلم*. ج ۹. بصره: المطبعة الغدير.
- ارسطو. ۲۰۰۷. *الطبیعة*. ترجمه اسحاق بن حنین. تحقیق و مقدمه عبدالرحمان بدوی. ج ۳. قاهره: المركز القومي للترجمة.
- اعتضادالسلطنه. ۱۲۷۸ق. *فلک السعادة*. چاپ سنگی. دارالطباعة میر محمدباقر طهرانی.
- برقی، ابوجعفر. ۱۳۷۱ق. *المحاسن*. ج ۲. قم: دار الکتب الإسلامية.
- بیرونی و ابن سینا. ۱۳۵۲. *الأسئلة والأجوبة*. به تصحیح سیدحسین نصر و مهدی محقق. تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
- بیرونی، ابوریحان. ۱۳۵۲. *التفهیم لأوائل صناعة التنجیم*. با مقدمه جلال‌الدین همایی. تهران: انجمن آثار ملی.
- جعفریان، رسول. ۱۳۹۱. «دیدگاه علمای عصر صفوی درباره احکام نجومی و سعد و نحس ایام (مروری بر رساله انوار مشرقه)». *مقالات و بررسی‌های تاریخی*. شماره ۱، ۳۱-۵۰.
- رشتی، سیدکاظم. [بی تا]. *رساله فی الهیئة و تطبیق الأفلاک و تطبیق ظاهرها و باطنها*.

(<https://www.alabrar.info/library/BE176/f0000>)

رضوی، رسول و دارینی، رضا. ۱۳۹۶. «واکنش متکلمان در برابر چالش‌های برخاسته از هیئت بطلمیوسی». *کلام اسلامی*. دوره ۲۶، شماره ۱۰۳، ۱۲۹-۱۴۵.

نگاهی به ریشه‌های عقیدتی مخالفت رهبران ... (محمد سلیمانی تبار و امیر محمد گمینی) ۱۶۷

سید مرتضی. ۱۹۹۸. *أمالی المرتضی*. ج ۲. قاهره: دارالفکر العربی.

سلیمانی تبار، محمد و رحیمی، عبدالرفیع. ۱۴۰۲. «نگاه تأویل گرایانه شیخ احمد احسائی به طبیعت و پدیده‌های طبیعی بر مبنای آیات قرآن». *تاریخ علم*. دوره ۲۱، شماره ۱، پیاپی ۳۴، ۹۵-۱۱۲.

عاملی، شیخ حر. ۱۴۱۲ق. *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*. ج ۳۰. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

کرامتی، یونس. ۱۳۹۹. «اعتدالین، تقدیم». *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*. ج ۴.

کرمانی، زین العابدین. ۱۳۴۵ ق. *شمس الجاریه*. کرمان: مطبعة سعادت.

کرمانی، محمدکریم خان. [بی تا]. *ارشاد العوام*. ج ۱. قابل دسترسی در:

<https://www.alabrar.info/library/ERSHADJ1/f0012>

کرمانی، محمدکریم خان. [بی تا]. *ارشاد العوام*. ج ۳. قابل دسترسی در:

https://www.alabrar.info/find/ERSHADJ3/f0002#pg_80

کرمانی، محمدکریم خان. ۱۴۲۸ق. *مواقع النجوم*. تحقیق و تصنیف: عبدالرسول زین الدین. بیروت: دار المحجبه البيضاء.

کرمانی، محمدکریم خان. ۱۴۳۸ق. *مکارم الأبرار: مجموعه مصنفات العالم الربانی المرحوم الحاج محمدکریم خان الکرمانی*. ج ۲۶. البصرة: شركة الغدير للطباعة والنشر المحدود.

کلینی، محمدبن یعقوب. ۱۴۰۷ق. *الکافی*. ج ۸. مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الإسلامية.

گمینی، امیرمحمد. ۱۳۹۱. «بررسی دلایل مرکزیت و سکون زمین در آثار هیئت دوره اسلامی». *تاریخ علم*. دوره ۹، شماره ۲، ۴۵-۸۰.

گمینی، امیرمحمد. ۱۳۹۵. *دایره‌های مینایی*. تهران: حکمت سینا.

گمینی، امیرمحمد. ۱۳۹۷. «علمای امامیه و نجوم جدید در ایران عصر قاجار». *تاریخ علم*. دوره ۱۶، شماره ۱، ۶۵-۹۳.

گمینی، امیرمحمد. ۱۴۰۱. «شیخیه و رساله‌ای در تبیین دکارتی و نیوتنی هیئت جدید در اوایل دوران ناصری». *جاویدان خرد*. دوره ۱۹، شماره پیاپی ۴۲، ۹۹-۱۲۳.

گمینی، امیرمحمد. ۱۴۰۳. «تقابل مابعدالطبیعه ارسطویی و نیوتنی در عصر ناصری: نقد محمدکریم خان کرمانی بر نظریه خورشیدمرکزی». *متافیزیک*. دوره ۱۶، شماره ۳۷، ۱۵۵-۱۷۹.

لانگرم، ی. ت. ۱۳۹۸. «علم هیئت در تمدن اسلامی». ترجمه محمد سلیمانی تبار. *میراث علمی اسلام و ایران*. سال هشتم، شماره دوم، شماره پیاپی ۱۶، ۵۸-۸۰.

مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ق. *بحار الانوار*. ج ۱۰۴. بیروت: مؤسسه الوفاء.

- The Editors of Encyclopaedia Britannica (2021, December 10). «Great Chain of Being». *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/Great-Chain-of-Being>
- Broecke, S. V. 2020. "Astrology in the Early Modern Period: Practices and Concepts," In Jalobeanu, D., Wolfe, C.T. (eds) *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-20791-9_582-1
- Denis Hermann. 2017. "SHAYKHISM," *Encyclopædia Iranica*, online edition, available at <http://www.iranicaonline.org/articles/shaykhism> (accessed on 30 November 2017).
- Koyré, A. 1973. *Astronomical Revolution: Copernicus-Kepler-Borelli*, Paris: Herman.
- MacEoin, D. M. 1993. "COSMOGONY AND COSMOLOGY vii. In Shaikhism," in *Encyclopædia Iranica*, VI/ 3, 326-328.
- Pfeffer, M. 2023. "Reassessing the Marginalization of Astrology in the Early Modern World," *The Historical Journal*. 66 (5), 1152-1176. doi:10.1017/S0018246X23000328.
- Toomer, G. (ed.). 1984. *Ptolemy's Almagest*. New York: Springer-Verlag.