



A Comparative Study of the “Unity of Existence” in Mysticism and the “Unity of the World” in Physics

Dr. Seyyed Mortaza Hosseini Shahrudi

Professor of Ferdowsi University of Mashhad

Razieh Niki (corresponding author)

PhD student of Islamic philosophy and theology, Shiraz University

Email: niki_r22@yahoo.com

Abstract

The principles of the “unity of the world” in physics and the “unity of existence” in mysticism are two important and basic principles. Considering that both areas of knowledge are based on rational research and analysis, we will examine the similarities and differences of these two principles with this shared method. In fact, the unity of the world and the unity of existence represent the unity of the entire universe from the matter to the immaterial. However, each one includes a specific realm and has its own rules, since the unity of the world is accidental, conventional, and physical, but the unity of existence is essential, real and metaphysical.

Keywords: unity of existence, unity of the world, simple reality, quantum physics, holographic world



سال 53 - شماره 2 - شماره پیاپی 107 - پاییز و زمستان 1400، ص 108 - 85	HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/
شاپا چاپی 2008-9112	شاپا الکترونیکی 2538-4171
تاریخ دریافت: 1395/09/13	تاریخ بازنگری: 1396/03/17
نوع مقاله: پژوهشی	تاریخ پذیرش: 1400/08/12
	DOI: 10.22067/EPK.2021.43093.0

بررسی تطبیقی «وحدت وجود» در عرفان و «وحدت جهان» در فیزیک¹

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استاد دانشگاه فردوسی مشهد

Email: Shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

راضیه نیکی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شیراز

niki_r22@yahoo.com Email:

چکیده

دو اصل «وحدت جهان» در فیزیک و «وحدت وجود» در عرفان از اصول مهم و مبنایی به شمار می‌روند. با توجه به مبتنی بودن هر دو علم بر پژوهش و تحلیل عقلی، با این روش به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو اصل می‌پردازیم. در واقع وحدت جهان و وحدت وجود، نمایان‌گر سریان وحدت در سراسر عالم هستی از ماده تا فراماده است، هرچند هریک حوزه خاصی را در برمی‌گیرد و احکام خاص خود را دارد؛ چراکه وحدت جهان وحدتی عَرَضی، اعتباری و فیزیکی بوده، ولی وحدت وجود، وحدتی ذاتی، حقیقی و متافیزیکی می‌باشد. **کلیدواژه‌ها:** وحدت وجود، وحدت جهان، بسیط الحقیقه، فیزیک کوانتوم، جهان هولوگرافیک.

1. نکته مهمی که نباید از نظر دور داشت، این‌که این نظریه در فیزیک (جهان هولوگرافیک و وحدت جهان) به رغم وجود طرفداران بسیار و اثبات آن با دلایل و شواهد متعدد، مخالفانی نیز دارد؛ اما این مقاله با توجه به آن دلایل، این نظریه و صحت آن را مفروض دانسته و سپس به بررسی و تطبیق آن با وحدت وجود در عرفان پرداخته است.

مقدمه

«توحید» یگانه بیت الغزل بحر عظیم عرفان، مقصد و مأوای فطرت پاک مؤمنان و عارفان و بلکه تمام انسان‌هاست.

اصل اصیل اسلام و بلکه تمام ادیان الهی نیز جز توحید نیست. توحید دارای مراتب مختلفی است. به بیان خواجه عبدالله انصاری «توحید عام یکی شنیدن است و توحید خاص یکی دانستن و توحید خاص الخاص یکی دیدن است و توحید درویش یکی بودن و نابودن است و این مقام، جای هلاکت است» (انصاری، 140). از وجهی دیگر درک و معرفت توحید شامل معرفت عقلی و معرفت شهودی است. معرفت عقلی توحید و اثبات برهانی آن در فلسفه و علوم عقلی صورت می‌گیرد. معرفت شهودی نیز مراتبی دارد. مراتب صوری و بصری آن در آزمایشگاه بزرگ عالم طبیعت مورد شناخت علوم تجربی قرار می‌گیرد و مراتب اعلای آن با دیده بصیرت دل و جان درک می‌شود. به فرموده امیر مؤمنان و سرور موحدان امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام: «لم أعبد رباً لم أره» (نهج البلاغه، خطبه 179): «هرگز خدای نادیده را عبادت نکرده‌ام». در این نوشتار این دو مرتبه از معرفت، بررسی و میزان تطابق آن دو تبیین می‌شود.

وحدت جهان

به طور کلی اثبات وحدت و کلیت جهان هستی از دو طریق قابل بررسی است:

دیدگاه کل‌نگر عقلی و دیدگاه جزءنگر تجربی - فیزیکی

اول: اثبات وحدت و کلیت جهان هستی از طریق کل‌نگری عقلی

از این دیدگاه، فیلسوف به کل عالم هستی و جهان طبیعت به عنوان یک کل واحد نظر می‌کند. در واقع او در عالم فکر و اندیشه خویش بر فراز تمام کائنات می‌ایستد و تمام آن‌ها را یک کل واحد و یکپارچه می‌بیند. در واقع او هر چند قائل به تعدد خارجی جهان‌های دارای حیات و موجود زنده است و حتی شمار آنان را و حتی شمار آن‌ها را محدود نمی‌داند، با این حال این امر را منافی وحدت وجود عقلی و فلسفی آن‌ها نمی‌بیند، زیرا چنان‌که از نام آن‌ها پیداست در دو حوزه متفاوت است، یکی درباره عالم خارج است و یکی در باب عالم عقل و فلسفه.

در واقع مقصود از وحدت جهان این است که جهان هستی با فرض تمام جهان‌ها و معلول‌های ممکن بالفعل و بالقوه، به عنوان یک موجود واحد در برابر عدم، قد علم کرده و با تمام وسعت خود، یک کل واحد منسجم و هماهنگ را تشکیل می‌دهد. بنابراین جهان‌های ممکن و متعدد بالفعل منافاتی با وحدت جهان

ندارد، زیرا وصف وحدتی که بر آن‌ها حمل می‌شود، وصفی است که بر کلیت آن‌ها به عنوان «موجود» در برابر «معدوم» اطلاق می‌شود.

اندیشه وحدت جهان قدمتی طولانی دارد و پیشینه آن به تفکرات فیلسوفان یونان باستان می‌رسد. ایشان در ورای تکثرات و تغییرات به ظاهر بی‌نظم جهان، نوعی ثبات و وحدت عقلی‌ای را بازمی‌یابند که حس از درک آن ناتوان است (فلوطين، 70).

از نگاه افلوطين عالم به منزله شخص واحدی است و امور متضادی چون سیاه و سفید و سرد و گرم هم‌چون اجزاء متعدد ساختمانی واحدند که از هماهنگی کامل برخوردارند (بدوی، 325-326).

در مشرق زمین، در حکمت متعالیه صدرایی نیز براهینی برای اثبات وحدت جهان اقامه شده است. در حقیقت اثبات وحدت جهان، براهنی برای اثبات وحدت خدای جهان است. برخی از این براهین عبارت‌اند از: برهان خلأ (ملاصدرا، اسفار، 6/82؛ همان، 4/42-45)، برهان بر نفی عوالم مساوی و متمائل (همان، 6/83)، برهان بر نفی عوالم متعدد غیر متمائل (همان، 86). هم‌چنین اثبات حرکت وحدت جهان، وحدت نظام عالم، وحدت مبدأ و مقصد عالم، وحدت در جوهر، وحدت در صورت، وجود رابطه علی و معلولی میان اجزاء عالم و... نیز از جمله دلایلی است که برای اثبات عقلی وحدت جهان در فلسفه ارائه شده است (مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، 2/82). البته روشن است که وحدت اجزاء عالم، وحدتی عرضی است و نه ذاتی، زیرا فاقد بساطت، اطلاق و تقسیم ناپذیری است. هم‌چنین بنا بر مبانی فلسفی این عوالم متعدد باید در عرض هم باشند و نه در طول هم؛ زیرا رابطه طولی حاکی از استقلال وجودی معلول از علت است که خلاف فرض وجود عین الربطی آن می‌باشد.

دوم: اثبات وحدت و کلیت جهان هستی از طریق جزءنگری تجربی و فیزیکی (اثبات جهان هولوگرافیک)

هولوگرافیک بودن جهان هستی به این معناست که اجزاء جهان یک کل واحد و هم‌بسته را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای که هر جزء و بلکه هر ذره از ذرات عالم خاصیت کل آن را در خود نهان دارد (Benford, 70). به تعبیری جهان هولوگرافیک، جهانی است که امور آن چنان به هم تنیده، متصل و پیچیده است که هر تغییری در آن به مرگ و زندگی می‌انجامد (تالبوت، جهان هولوگرافیک، 162). این نظریه از سوی دو دانشمند برجسته «دیوید بوهم»¹ و «کارل پریبرام»² ارائه شده است.

1. David Bohm

2. Karl H. Pribram

این ذرات به هم پیوسته از احکام واحدی تبعیت می‌کنند و قابل تبدیل به یکدیگر هستند. این امر یکی از نتایج نظریه بوهم است که قائل به همبستگی ذرات جهان است. طبق این نظریه به هنگام اندازه‌گیری یا مشاهده الکترون نمی‌توان از آن انتظار موقعیت و مدار ثابتی داشت، بلکه هر لحظه، در هر جایی ممکن است باشد و در هر جایی ناپدید گردد و در جایی دیگر که اصلاً انتظارش نمی‌رود دوباره پدید آید؛¹ پدیده‌ای که فیزیک‌دانان به آن «لامکانی» می‌گویند.² از این رو دیگر نمی‌توان چیزها را مستقل از هم فرض کرد، همه چیز به یک کل تقسیم‌ناپذیر تعلق دارد. به عقیده بوهم، ما و همه چیز عالم یک چیز واحد هستیم، به گونه‌ای که تقسیم این واحد منجر به نابودی آن خواهد شد. طبق نظریه همبستگی (هولوستیک (کل‌نگر))، جهان مجموعه‌ای از اجزاء نامربوط به هم نیست، جهانی نیست که از اجزاء بنیادی با خواص و کمیت‌های بنیادی ساخته شده باشد، بلکه یک هولوگرام است، یک شبکه پویا از رویدادهای مربوط به هم که هر قسمت از آن، ساختار کل را تعیین می‌کند. بدین ترتیب هر چیز در دنیا نه تنها خودش است، بلکه در چیزهای دیگر نیز مداخله می‌کند. در واقع هر چیز، همه چیز دیگر نیز هست. این همبستگی کیهانی تمام هستی را دربرمی‌گیرد، به گونه‌ای که هیچ ذره‌ای از عالم از این کلیت و پیوستگی وجودی خارج نیست. همه چیز یک چیز است؛ همه چیز در همه چیز است؛ حقیقتاً ماده، ذهن، روح، علم و آگاهی یک کل واحد هستند (تالپوت، عرفان و فیزیک جدید، 79-81).

به نظر می‌آید این نظریه، تا اندازه‌ای شبیه نظریه «وحدت وجود» در عرفان و قاعده «کلُّ شیء فی کلِّ شیء» است (جامی، نقد النصوص، 61). از این دیدگاه، فیزیک و عرفان بسیار به هم نزدیک شده و ظهور وحدت در ظاهر و باطن عالم را نمایان می‌سازد.³

«که یکی هست و هیچ نیست جز او «وحده لا اله الا هو»» (هاتف اصفهانی، 70)

1. هنگامی که الکترون برای نخستین بار در سال 1879 میلادی کشف شد، فرض بر این بود که ذره‌ای بسیار کوچک با اندازه و بُعدی معین در فضا است، ولی مطالعات بعدی نشان داد گرچه الکترون برخی مواقع به گونه‌ای عمل می‌کند که گویی ذره است، اما همیشه چنین نیست، زیرا گاهی عملکرد آن به گونه‌ای است که با ساختار موج تناسب دارد و از آن‌جا که موج اندازه و عمل مشخص ندارد، این تناقض بنیادی پیش می‌آید که چگونه ممکن است الکترون همچون ذره عمل کند و نیازمند به مکان باشد و در عین حال موج باشد و بی‌نیاز از مکان؟! نظریه کوانتوم برای شرح و بیان این مسائل مطرح شد (حسینی شاهرودی، مقاله بررسی و نقد دیدگاه فیزیک کوانتوم درباره اصل علیت). امروزه فیزیک‌دانان معتقدند که پدیده زیر اتمی را نباید تنها به عنوان موج یا ذره طبقه بندی کرد، بلکه باید به عنوان چیزهایی در نظر گرفت که همواره به نوعی قادرند هر دو باشند. این چیزها «کوانتا» نام دارد که در حکم ماده اولیه‌ای است که کل جهان از آن به وجود آمده است.

2. بوهم برای توضیح همبستگی، نظریه «پتانسیل کوانتومی» را مطرح کرد که طبق آن، دیگر چیزی به نام مکان در سطح زیر کوانتوم معنا ندارد.

3. «این اکتشافات وحدت عمیقی را از جهان هستی نمایش می‌دهد» (جینز، 67-84).

البته هرچند می‌توان میان این دوگونه وحدت، شباهتی قائل شد، ولی از تفاوت‌ها نیز نباید غافل بود. روشن است که وحدت جهان، وحدتی عرضی و اعتباری و مربوط به عالم ماده و وحدت وجود، وحدتی ذاتی و حقیقی و مربوط به فراماده و تمام عالم وجود است.

بوهم جهان را دارای دو گونه نظم می‌داند: «نظم مستتر»^۱ و «نظم غیر مستتر»^۲. «نظم غیر مستتر» همان نظم عیان و بیرونی موجودات در سطح کنونی وجود آنهاست و «نظم مستتر»، نظم عمیق‌تر این واقعیت است. این نظم در حکم دریای بی‌کرانی است که اصل و اساس همه چیزهایی است که در جهان مشاهده می‌شود و یا وجود و ظهور می‌یابد (Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, 191-). به بیان او واقعیت ملموس روزمره ما در واقع نوعی توهم است (که مستلزم نوعی ایجاد و وجودبخشی است)، درست مانند یک تصویر هولوگرافیک. در زیر این واقعیت، نظمی عمیق‌تر از وجود در سطحی وسیع و اصیل‌تر از واقعیت خارجی هست که پیوسته در حال ایجاد اشیاء جهان بود و نمودهای آن است؛ اشیائی که جان و وجود واحدی دارند، ولی به حکم ضرورت وقوع در عالم طبیعت، نام ماهیتی خاص به خود گرفته‌اند.

البته بوهم برای تأکید بر پویایی، حرکت، تغییر، تبدیل و دگرگونی پیوسته اجزاء و ذرات جهان به جای واژه «هولوگرام» (تمام‌نگار) از واژه «هولومومنت»^۳ (تمام جنبش) استفاده می‌کند (تالبوت، جهان هولوگرافیک، 64) و بدین ترتیب حرکت جوهری صدرایی را زیر ذره بین تجربه به خوبی می‌بیند. البته چنین نیست که او تمایز و اختلاف ظاهری اشیاء را نبیند یا آن را بی‌معنا بداند، بلکه در نگاه او هر چیزی در ضمن این که خود است و کیفیات ویژه خود را داراست، بخشی از یک کل تقسیم نشده است؛ کل واحدی که با فعالیت و خلاقیت ذهن به نحو اعتباری و انتزاعی اشیاء مختلف، تقسیم و تجزیه می‌یابد. از این رو به جای این که اشیاء را مستقل بداند، آن‌ها را «نیمه تمامیت‌های نسبتاً مستقل»^۴ می‌نامد (تالبوت، همان، 65) و با گذر از «کوانتوم» به «فراکوانتوم»^۵ به درک وحدت وجود عالم نائل شده و کلیت واحد کثرات عالم را به نحو تجربی لمس می‌کند. به بیان بوهم، هر چه در جهان وجود دارد جزئی از یک «پیوستار»^۶ است. همه اشیاء از یک چیز ساخته شده‌اند، همه یک چیز هستند؛ یک چیز یکپارچه و عظیم که دست و پاهای بی-

-
1. Implicate Order
 2. Explicate Order
 3. Holomovement
 4. a relatively half of independent integrity
 5. super quantum
 6. continuum

شمار خود را در تمام هستی دراز کرده است. روح، همان ماده و ماده، همان روح است، هم چنان که ماتریالیسم و ایده‌آلیسم یک چیزند که در ظرف ادراک ما و به خاطر دو نحوه انتزاع ما، دوگونه می‌نمایند (Weber, 151).

بنابراین دیدگاه غالب در فیزیک جدید، دیدگاه کل‌نگرانه (هولستیک)¹ به جهان هستی است (Benford, 40). اجزاء و بلکه ذرات این کل واحد شباهت و سنخیت دارند، از احکام واحدی تبعیت می‌کنند و قابلیت تبدیل به هر چیزی را دارند. به گفته‌ی هایزنبرگ «به این ترتیب جهان به گونه‌ای یافته، غامض و پریپیچ و تاب از رویدادها نمودار می‌شود که در آن ارتباطات گوناگونی با هم مبادله و یا در هم ادغام و یا با یکدیگر تلفیق شده و به این وسیله، «بافت کل» را قاطعانه معین می‌کنند» (Capaldi, 371). با این تلفیق و تبدیل، سیستم‌های پیچیده و جدیدی با خواصی جدید ایجاد می‌شود.

سرّ این قابلیت تبدیل آن است که این ذرات، اجزاء یک حقیقت واحد بسیط، سیال و متغیرند؛ ذراتی مشابه و هم‌سنخ (هم‌چون هولوگرام) که هر یک خاصیت کل ذرات را در خود نهان دارد. این تبدیل و تبدلات پیوسته، نشانگر شعور کیهانی طبیعت و تک تک الکترون‌های آن است. این الکترون‌های هوشمند، سرگردان و بی‌هدف نیستند، بلکه تحت تأثیر نیرویی که می‌توان آن را «نیروی فعال آگاهی کیهانی» نامید به حرکت در می‌آیند، حرکتی بسیار هدفمند و آگاهانه که آفرینش‌گر نظم کائنات و نمایش‌گر جلوه‌ای از حکمت آفریدگار حکیم و زیباآفرین خویش است. «یوجین ویگنر»² می‌گوید: «بدون ارجاع به شعور [کائنات]، تنظیم و تدوین قوانین به شیوه‌ای کاملاً هماهنگ ناممکن است» (Wigner, 179).

چنان‌که پیداست این تلاش و کوشش‌ها همه نشان از وحدت جویی فطرت پاک انسانی دارد؛ فطرتی که وحدت را هم در خود و جان‌آفرین خود می‌بیند و هم در تمام جان جهان. وجهی از وحدت را با دیده‌ی عقل و دل در فراماده می‌یابد و وجه دیگری از آن را در با دیده‌ی تن در ماده و فیزیک.

هم چنان‌که بیان شد این ذهن خلاق انسان است که وحدت وجود جهان را به کثرت‌های انتزاعی و ماهیات اعتباری بدل می‌کند. به گفته‌ی «جان ویلر»³ جهان ما یک جهان خلق شده توسط مشاهده‌گر است. مفاهیم «قبل» و «بعد» بی‌معنا هستند (تالپوت، جهان هولوگرافیک، 291). گذشته معنایی ندارد، مگر این‌که به صورت یک اثر ثبت شده در زمان حال تحقق یابد. بدین ترتیب انسان‌ها در یک جهان مداخله‌پذیر و وابسته به مشاهده‌گر (ذهن انسان) مرکزیت دارند (Wheeler, 19-21). در واقع بدون ذهن، جهان

1. holistic

2. Eugene Wigner

3. John Archibald Wheeler, 1911-2008

در وحدت به سر می‌برد، زیرا آن‌چه به وجودآورنده کثرت است یا مکان خاص است و یا زمان خاص که محصول ذهن است. حال اگر ذهن نباشد و در پی آن زمان و مکان خاصی وجود نداشته باشد، کثرتی وجود نخواهد داشت. این‌ها همه شواهدی است بر این امر که نهاد جهان، سرشار از وحدت است و عاملی که آن را به کثرت بدل می‌کند، انسان و ذهن خلاق کثرت‌آفرین اوست.

از سویی بنای عرفان نیز مبتنی بر توحید و وحدت وجود است. به بیان اهل معرفت «وحدہ لا إله إلا هو» دقیقاً به این معناست که «وحدہ لا موجود إلا هو»، چرا که «لیس فی الدار غیرہ دیار». همان ذات واحد بسیط الهی است که در مقام تنزل در وجه ماهیات و کثرات عالم طبیعت جلوه می‌کند. تمام کائنات ظهور روی زیبای اوست. ظهورات، شئونات، تجلیات و اطوار وجود آن یگانه است که عالم هستی را پر کرده است (آملی، مقدمه نص النصوص، 395، 349، 403)؛ وجودی که بسیط و نامتناهی است. عدم تناهی آن نیز فرض خارج و غیر را برایش محال ساخته و وحدت او را ضرورتاً ثابت می‌کند. حال همین وحدت به نوعی دیگر یعنی به نحو عَرَضی و اعتباری میان اجزاء عالم نیز وجود دارد.

علیت در فیزیک جدید

این نکته بسی قابل تأمل است که فیزیک جدید و از جمله فیزیک کوانتوم قائل به نفی علیت و فروعات آن از جمله اصل سنخیت علت و معلول نیست، زیرا گذشته از این‌که انکار علیت دقیقاً برابر با سفسطه‌گری و جهل‌ورزی است، مبنای تمام علوم و از جمله خود فیزیک را متزلزل ساخته و جایی برای علم، عقل، تفکر و نیز حتی تجربه (که خود، مبتنی بر تعقل، استقراء و تعمیم است) باقی نمی‌گذارد.

بنا بر ظاهر امر، فیزیک کوانتوم دارای نهادی غیر علی است، به گونه‌ای که اکثر فیزیک‌دانان و فیلسوفان علم به دلیل بنای آن بر احتمال آن را غیر جبری و غیر ضروری می‌دانند، چرا که احتمال، نقطه مخالف اصل ضرورت علی (جبر علی) است. اصل «عدم قطعیت» هایزنبرگ را نیز ناظر بر همین امر دانسته‌اند. بر اساس این اصل، امکان پیش‌بینی قطعی و حتمی آینده وجود ندارد و پیش‌بینی‌ها تنها ناظر بر احتمال است (جوادی، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، 77)، اما به این امور به نحو دقیق‌تری نیز می‌توان نظر داشت، به گونه‌ای که از آن چیزی جز اصل قطعی علیت، فهم نشود.

در باره چرایی عدم قطعیت، چند احتمال ارائه شده است:

شاید عدم قطعیت مربوط به جهل موقتی و فعلی انسان است، قوانین دقیق علمی در آینده این جهل و عدم قطعیت را برطرف می‌کند. بر اساس این احتمال، «ندانستن علت» به معنای «نداشتن علت» نیست، بلکه گویای ناتوانی و جهل بشری نسبت به کشف علت حقیقی است.

شاید عدم قطعیت ناشی از محدودیت ذاتی تجربی و مفهومی باشد؛ مثلاً اتم فی نفسه برای بشر دسترس ناپذیر است.

هم چنین شاید عدم قطعیت به عدم تعین در طبیعت منتسب باشد. بنا بر این احتمال، به جای این فرض که الکترون دارای مکان و سرعتی دقیق و معین باشد که برای ما ناشناخته، غیر قطعی و غیر قابل پیش بینی است، باید گفت الکترون اساساً از آن نوع موجوداتی نیست که همواره دارای این خواص باشد، بلکه تأثیر و فعل مشاهده‌گر است که به یکی از وضعیت‌های بالقوه الکترون، تعین و فعلیت خاصی می‌بخشد و پس از این تعین، در حوزه علیت نیز وارد می‌شود (باربور، 388-392).

روشن است که هیچ‌یک از این احتمالات، بنای اصل علیت را متزلزل نمی‌کند، بلکه عدم قطعیت را یا به ناتوانی فاعل (انسان) یا عدم قابلیت قابل (طبیعت) ارجاع داده است که هیچ یک منافاتی با علیت ندارد. در حقیقت آنچه در فیزیک کوانتوم حذف می‌شود، تنها تعبیر سنتی علیت است و نه علیت به معنای حقیقی آن که همان وابسته بودن یک واقعیت فیزیکی به دیگری است. کاوش حقیقی، کشف این وابستگی است و این امر هنوز در مکانیک کوانتوم صادق است، گرچه اشیاء مورد مشاهده که برای آن‌ها این وابستگی ادعا می‌شود متفاوت‌اند (حسینی شاهرودی، همان). بنابراین هنوز برای نتیجه‌گیری پایانی مبنی بر اینکه اصل علیت کاملاً فاقد اعتبار است، بسیار زود است (Bohm, & Peat, *Science, Order & Creativity*, 95) و به باور انیشتین، طرد جبریت (علیت) در فیزیک، موقتی است و فیزیک روزی به جبریت باز خواهد گشت (گلشنی، 126).

در واقع فیزیک جدید در سطح فراکوانتوم¹ قائل به هم‌بستگی وجودی اشیاء است، به گونه‌ای که ذات اشیاء را واحد می‌داند و آنچه که آن وجود را از وحدت خارج ساخته و در وجه ماهیات مختلف، گوناگون می‌سازد نظر ناظر بیرونی یعنی انسان است. فراکوانتوم سبب می‌شود امواج پیوسته و مکرر، هم‌گرا و سپس واگرا شوند تا تولیدکننده یک نوع رفتار شبه ذره‌ای² متعادل شوند. بنابراین شکل‌های ظاهراً جداگانه‌ای که ما در اطرافمان مشاهده می‌کنیم، تنها به طور نسبی الگوهای باثبات و مستقری هستند که به وسیله حرکت پیوسته پدید آمده‌اند که از طریق ذرات دائماً در حال انحلال به نظم ضمنی می‌انجامد. به گفته بوهم، ذهن ریشه‌های عمیقی در نظم ذهنی و دلالی دارد و بنابراین تا اندازه‌ای در همه شکل‌های مادی وجود دارد. به نظر او ممکن است مجموعه‌ای نامتناهی از نظم‌های ذهنی وجود داشته باشد که هر یک از آن‌ها هم جنبه مادی داشته باشد و هم جنبه ذهنی. «همه چیزهای مادی، ذهنی هم هستند و همه چیزهای ذهنی، مادی».

1 . super quantum

2 . particle like

در واقع سطوح بی‌نهایت لطیف‌تر و دقیق‌تر از ماده، نسبت به آنچه ما از آن آگاهی داریم وجود دارد» (Weber, 151). در واقع جداسازی ماده از ذهن و روح یک انتزاع و اعتبار عقلی بیش نیست. حقیقت آن‌ها یک چیز بیشتر نیست (Ibid, 101). این‌گونه تعبیر در فیزیک جدید هیچ شباهتی به دیدگاه ماتریالیستی و حتی ایده‌آلیستی ندارد، بلکه تداعی‌گر اندیشه‌های وحدت وجودی حکمت متعالیه صدرایی است، از جمله یادآور بحث «وحدت حقیقی نفس و بدن و تعدد تحلیلی آن دو». این وحدت وجود و هم‌بستگی وجودی، مهم‌ترین راه حلی است که نه تنها قلمرو کوانتوم را به علیت پیوند می‌دهد، بلکه تفسیر نوینی از جهان است که آن را از تفاسیر فیزیک کلاسیک و کوانتوم متمایز ساخته و از جهتی آن را با تفاسیر متافیزیک گذشته همانند می‌سازد (حسینی شاهرودی، همان).

وحدت شخصی وجود

در جوامع روایی از تفکر در ذات حق تعالی نهی شده است.^۱ دلیل آن این است که اساساً ذات، غیب است و غیب از حوزه درک و فهم خارج است. در واقع چه نسبت به تفکر در آن نهی‌ای صورت بگیرد یا نگیرد، این امر سالبه به انتفاء موضوع است. اما این به این معنا نیست که باب معرفت الهی بسته شده است، چرا که حداقل می‌توان به وجوهی از این حقیقت عظمی دست یافت و بلکه متمثل شد. در واقع، هرچند حقیقت توحید برتر از آن است که عقل از حیث عبارت یا اشارت بدان نائل آید، اما با این همه نباید از وصول به آن مرتبه مأیوس بود. منع‌هایی که در روایات یا سخنان بزرگان به چشم می‌خورد، از باب برافراشتن رایت توحید و اعتلای مقام آن است، به گونه‌ای که هرکسی به وصل توحید طمع نبندد و هوی و هوس آن را در سر نپروراند (آملی، مقدمه نص النصوص، 313).

نکته قابل توجه این‌که اثبات وجود خداوند نیاز به استدلال و برهان ندارد، چرا که ظاهرتر و عیان‌تر از وجود تابان او وجودی نیست: «أَيُّكُونُ لِيُغَيِّرَكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ» (مجلسی، بحار الانوار، 226/95)؟ پس حقیقتاً وجود خداوند امری بدیهی است، هم‌چنان‌که مشاهده او ضروری‌ترین و روشن‌ترین مشاهدات امام موحدان، امیر مؤمنان (علیه السلام) است (جوادی آملی، توحید در قرآن، 212). او که می‌فرمود: «لم أعبد رباً لم أره» (نهج البلاغه، خطبه 179) و یا «لو كُشِفَ الغطاء ما ازددت يقيناً» (مجلسی، 153/40).

پس از گذر از نظریه بداهت شناخت خدا، به شناخت نظری او می‌پردازیم. اقسام توحید در این نوع شناخت عبارت‌اند از:

1. «لا تفكروا في ذات الله» (نهج الفصاحه، 389).

1. وحدت تشکیکی وجود

در این قسم از توحید که منسوب به حکما است، وجود حقیقت واحدی است، اما مشکک و دارای مراتب متعددی است که از واجب تا ممکن را در بر می‌گیرد. بالاترین مرتبه‌اش واجب تعالی و دیگر مراتبش ممکنات هستند؛ مراتبی که اسناد وجود به هر یک اسناد حقیقی است. اگرچه وجود ممکنات، رقیق‌تر و ضعیف‌تر از وجود واجب تعالی است، با این حال در آن واحد هم وحدت واجب، حقیقی است و هم کثرت ممکنات (جوادی آملی، ریحی مختوم، 547-548).

2. وحدت شخصی وجود

در این نوع از توحید که منسوب به عرفا است، حقیقت وجود امری وحدانی و شخصی بوده و فاقد مراتب و درجات است، به گونه‌ای که تشکیک در آن امری محال و ممتنع است. موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است، واجب می‌باشد و در نتیجه غیر از واجب تعالی موجودی در هستی وجود ندارد. آنچه هست همان ظهورات، تجلیات، اطوار، شئون و فنون آن یگانه است¹ که هیچ یک هیچ استقلالی از خود ندارد و عین فقر و هلاکت است: «کل شیء هالک إلا وجهه» (قصص: 88). در وحدت تشکیکی، تشکیک در ظهور مطرح است و در وحدت شخصی، تشکیک در ظهور (آشتیانی، اساس التوحید، 145).

3. وحدت شهود

در این مرتبه از وحدت وجود، سالک کثرات را می‌بیند اما می‌داند که خداوند است که در آن کثرات تجلی کرده است، مانند تجلی صورت شخص واحد در آینه‌های متعدد؛ از این رو تنها توجه به صاحب صورت اصلی (خداوند) دارد و نه به صور منعکس شده؛ به گونه‌ای که حتی به خود و فنای خود در آن محبوب ازلی و ابدی نیز توجهی ندارد (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، 38-39).

اثبات وحدت شخصی وجود

بهترین دلیل بر اثبات وحدت شخصی وجود، برهان صدیقین است که به تعبیر صدرالمآلهین، محکم‌ترین و روشن‌ترین برهان است. در این برهان با تأمل در حقیقت هستی به وجود خداوند و نیز به صفات و افعال او استدلال می‌شود. دقیق‌ترین، کامل‌ترین و در عین حال کوتاه‌ترین تقریر این برهان نیز از آن علامه طباطبایی است. ایشان با حذف همه مقدمات و مبادی تصدیق، برهان صدیقین را نخستین مسأله فلسفه الهی قرار داد (جوادی آملی، توحید در قرآن، 214). طبق این تقریر، اصل واقعیت و حقیقت در خارج بالذات متحقق، ثابت و غیر قابل زوال است؛ به گونه‌ای که از فرض عدمش، ثبوت آن لازم می‌آید؛

1. «و رجعت علیه المسمی بالعلله و تأثیره للمعلول الی تطوره بطور و تحینه بحیثیه لا انفصال شیء مبین عنه» (ملاصدرا، اسفار، 2/ 301).

زیرا اگر به فرض زائل شود، «واقعاً» زایل شده، نه مجازاً و هر چه که از فرض زوال آن ثبوتش لازم آید، زوالش بالذات محال است، در نتیجه ثبوت و تحقق آن ذاتاً ضروری است.

پس اصل واقعیت، خواه وجود یا ماهیت به نحو ضرورت ازلی و واجب بالذات تحقق دارد. روشن است که ماهیات چون سابقه یا لاحقۀ زوال دارند، پس واقعیت مطلق نبوده و واجب بالذات نیز نیستند. بدین ترتیب تنها واجب الوجود بالذات یعنی خدای متعال است که به عنوان اصل وجود و واقعیت، زوال-ناپذیر بوده و نقطۀ اتکاء همه موجودات است، واجبی که وجودش ضروری، بدیهی و بی‌نیاز از برهان است، البته نه برای او که عقل را زیر پا می‌نهد و سفسطه می‌بافد و توان رؤیت ضرورت و بداهت را ندارد (همان، 214-215). البته براهینی هم که اقامه می‌شود اگرچه به ظاهر، برهان تعلیمی است، ولی در حقیقت تنبیه و تبیینی بیش نیست (ملاصدرا، اسفار، 6/14).

طبق این تقریر اصل واقعیت، بسیط محض و صرف تحقق است. «لا واقعیت» [عدم] در او راه ندارد. در نتیجه وجود، تحقق و ثبوت برایش ضروری و بدیهی است (جوادی آملی، همان، 216). مبرا بودن از عدم یعنی عدم ترکیب وجود و عدم و این یعنی بساطت و صرافت وجود که لازمه اش وحدت وجود است، زیرا بسیط جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. از این رو وحدت نیز لازمه ذاتی وجود خواهد بود. پس لازمه ذاتی وجود ضرورت، بساطت، صرافت و وحدت است.¹

به تعبیر عبدالرزاق کاشانی «وجود من حیث هو وجود، جز واجب نباشد و چون غیر او نباشد، عین او باشد و ماسوای وجود مطلق، عدم بود و عدم نه عینی دارد و نه حقیقتی تا با او در شمار آید. پس وحدانیت لازم ذات او باشد» (کاشانی، 343). البته وجود تا زمانی چنین است که متجلی نشده باشد. به محض ظهور و تجلی، کثرت لازمه آن خواهد شد، اما نه لازمه اصل ذات وجود، بلکه لازمه وجود به اعتبار ظهور و بطون در مراتب تجلیات خود (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، 139).

اثبات وحدت وجود از طریق بساطت وجود و قاعده بسیط الحقیقه

بسیط حقیقی چیزی است که هیچ‌گونه ترکیبی نداشته باشد، اعم از ترکیب از اجزاء خارجی (ماده و صورت)، اجزاء عقلی (جنس و فصل)، اجزاء مقداری، وجود و ماهیت و نیز وجود و عدم (ملاصدرا، اسفار، 6/91). تنها مصداق آن نیز واجب تعالی است، زیرا غیر او یعنی ممکنات حداقل مرکب از وجود و ماهیت هستند (همان، 17). بنابراین هم وجود و هم همه صفات واجب تعالی صرف و بسیط است. بر این

1. «می‌توان گفت هر جا وجود صادق است، ضرورت یا وجوب نیز صادق است و در هر مورد که نیستی و عدم صدق کند، امتناع نیز صادق خواهد بود. بنابراین مواد سه‌گانه ضرورت، امتناع و امکان به ترتیب با وجود، عدم و ماهیت مساوی خواهند بود» (ابراهیمی دینانی، 553/2).

امر براهینی نیز اقامه شده است (ملاصدرا، المبدأ و المعاد، 68-71؛ همو، اسفار، 6/ 91-94). لازمه وجود بسیط این است که جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد، از این رو هم عین همه اشیا است و تمام کمالات آنان را به نحو اعلی و اتم داراست و هم از نقائص و محدودیت‌های آنها منزّه و مبراست (همان، اسفار، 4/ 200)؛ همان قاعده معروف که «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» (آشتیانی، اساس التوحید، 538-539). بدین ترتیب بسیط الحقیقه هم واحد است و هم کثیر، یعنی در عین وحدت، جامع تمام کثرات و کمالات آنهاست¹ که از آن با تعبیر «کثرت در وحدت» یاد می‌شود. گفتنی است که این تعبیر مستلزم هیچ تناقضی نیز نیست، زیرا آن چه را که بر واجب تعالی حمل کرده‌ایم، مرتبه اعلی و اتم کثراتی است که در مرتبه مادون و با لحاظ تعییناتشان از او سلب می‌شوند (شیرازی، 1/ 209). بنابراین تمام کثرات به نحو قرآنی جمعی در وجود وحدانی او منطوی‌اند (ملاصدرا، همان، 100، 130).

حمل حقیقت و رقیقت

حمل کثرات بر وجود بسیط واجب تعالی از باب حمل حقیقت و رقیقت است. مبنای این نوع حمل، اتحاد و به تعبیر دقیق‌تر وحدت موضوع و محمول در اصل وجود و اختلافشان در کمال و نقص است. در این حمل هم وجود ناقص در وجود کامل به نحو اعلی و اتم تحقق دارد و هم وجود کامل همه کمالات مراتب مادون را داراست. اگر جز این باشد به ترکیب از وجدان و فقدان و یا همان وجود و عدم می‌انجامد که خلاف فرض بساطت اوست.

همچنین در این حمل، رقیقت تنزل حقیقت است. واجب تعالی حقیقت است، حقیقتی که آنگاه که تنزل می‌نماید، رقیقه‌اش تمام کائنات و کثراتی است که در عالم هستی ظهور یافته است، از جمله زمین و آسمان‌های زیبا و بی‌انتهای: «إِنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَتَفَقَّنَهُمَا» (انبیاء: 30).

همان «هو» است که در این جا این و آن شده است. هم علم و عالم و معلوم خود اوست و هم همه کمالات و مظاهر: «لیس فی الدار غیره دیار». در دار وجود جز حق تعالی و اسماء و صفات و افعال او هیچ نیست. همه اوست و به اوست و از اوست و به سوی او (آملی، مقدمه نص النصوص، 402): «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» (حدید: 3).

حال که وجود صرف و بسیط الهی، کل الاشیاء است و تمام کمالات آنها را (که رقیقه وجود خود اویند) به نحو اعلی و اشرف داراست، پس اصل، اساس و تمامیت همه آنهاست و هر چه که تمام چیزی

1. «و منها تجویز آن یكون امر بسیط عین ماهیات کثیره قد وجدت بوجود ذلك البسيط علی وجه اعلی و اشرف من وجوداتها الخاصه التفصیلیه»: (ملاصدرا، همان، 5/ 507)

باشد، به آن شیء از خود او سزاوارتر است و از خود او، او تر (ملاصدرا، همان، 6/102): «و هو وجود کُلّ شیء و تمامه و تمام شیء اولی به من نفسه» (همو، المشاعر، 55).

به بیان قرآن کریم، وجود حق تعالی همچون درختی است که نه شرقی و نه غربی است (نور/35). این و آن نیست به تنهایی، بلکه فراتر و مشتمل بر هر دو است، شمولی سریانی و انبساطی (ملاصدرا، شواهد الربوبیه، 7). از باب تشبیه، هم چنان که نفس واحد بسیط در وجه قوای کثیر خود ظاهر می شود¹ وجود حق تعالی نیز در وجه مخلوقاتش که همان ظهورات و شئونات و اطوار وجود واحد اویند متجلی می شود. البته حق این است که گفته شود، همان طور که آن علت ازلی و ابدی، حق تعالی، واحد بسیطی است که در کثرات سریان و جریان دارد، معلول اعلای او، نفس نیز به حکم شباهت و سنخیت با علت خویش چنین است و در عین وحدت، عین قوای کثیر خویش است (سبزواری، اسرار الحکم، 320).

بنابراین وجود واحد الهی با احدیت خود شامل تمام مراتب هستی است. البته تا وقتی که به این مراتب و مخلوقات به عنوان معلولی مستقل از علت نظر می شود این شمول و وحدت یافت نمی شود، زیرا علیت اساساً مستلزم دوگانگی و تمایز علت و معلول است که برآیند استقلال وجودی آن‌ها از یکدیگر می- باشد (ترکه اصفهانی، 133؛ مطهری، مقالات فلسفی، 3/128)؛ حال آن که فرض استقلال وجودی آن‌ها از یکدیگر می- عین ربط و فقر به علت خویش است، تناقضی آشکار است. پس به ناچار باید علیت را تطور علت به اطوار گوناگون دانست² و معلول‌ها و مخلوقات را تشانات و تطورات کثیر ذات واحد الهی.

«بجز آن واحد حقیقی، هیچ وجودی نیست، چه استقلالی و چه تعلق، بلکه هر آن چه در هستی است جز تطورات حق تعالی و تشانات ذاتی او نیست» (ملاصدرا، اسفار، 2/305).

تنها مصداق حقیقی وجود، ذات احدی الهی است و دیگران اطوار و شئون زیبا و کثیر اویند،³ کثرتی که وحدت را بر هم نمی زند (آملی، مقدمه نص النصوص، 412) و این است معنای وحدت در کثرت و کثرت در وحدت.⁴

«در وجود، جز «او» و مظاهر او چیزی نیست، مظاهری که «خلق»، «عالم» و... نامیده شده است (ترکه اصفهانی، 667).

1. «هذه القوى على كثرتها وتفنن افعالها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس...» (همان، 8/135).

2. «... رجعت الغلبة المسمى بالعلّة و تأثيره للمعلول إلى تطوره بطوره و تحيّه بحيثه...» (ملاصدرا، همان، 2/300-301).

3. «... اعلم أن هذا الوجود أو الحق تعالی...» (آملی، نقد النقاد، 659، 680).

4. «فالوحدة متطورة بالكثرة و الكثرة أطوار الوحدة و هذا معنى الوحدة في الكثرة و الكثرة في الوحدة» (ترکه اصفهانی، همان، 191-192).

البته نمی‌توان ممکنات را معدوم و اعتباری محض دانست،¹ بلکه از آن‌جا که ممکن همان ظهور و تطور واجب تعالی است، به حکم سنخیت علت و معلول، ضرورتاً احکام او را خواهد داشت و هم‌چون او واجب الوجود خواهد بود هر چند بالغیر (ابن عربی، 56/2).

«آن حقیقت، یگانه است و غیری نیست جز شتون، فنون، حیثیات، اطوار و لمعات نور او و ظلال ضوء او و تجلیات ذات او» (ملاصدرا، همان، 47/1).

تطبیق و مقایسه

آن‌چه تاکنون بیان شد اثبات وحدت وجود در فیزیک و سپس در عرفان بود. اینک در مقام تطبیق این دو هستیم. آیا ممکن است این دوگونه وحدت، ارتباطی با هم داشته و یا حتی یکی بوده و عینیت داشته باشند؟

طبق بیان اهل معرفت همان وجود واجب تعالی که ضرورت، صرافت و وحدت دارد؛ همان وجود در عالم هستی در صور اعیان و ماهیات کثیر ظهور یافته و متجلی شده است. این دو عینیت و بلکه وحدت دارند. همان احد واحد است که آن‌گاه که از اعلی به ادنی تنزل می‌کند وجوه کثیر مادی و یا مجرد به خود گرفته و در حجاب وجود آنان نهان می‌شود (آملی، همان، 395، 403).

هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد، دل برد و نهان شد/ هر دم به لباس دگر آن یار برآمد، گه پیر و جوان شد (مولوی، 573)

هم‌چنان‌که همان دریای آرام است که به امواج خروشان بدل می‌شود و آن از این جدا نیست، به همین وزن، همان خدای نهان است که در صور مادیات و مجردات عیان می‌شود و باز آن نهان از این عیان جدا نیست. همان ذات پاک است که گونه‌گون شده است تا چه کسی دریابد و که درنیابد (آملی، همان، 349): «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: 29). «هو» است که در هستی می‌درخشد نه غیر «هو». به تعبیر ابن عربی «عالم غیب است و هرگز ظاهر نشده است و حق تعالی ظاهر است و هرگز غایب نشده است» (آملی، همان، 404). همان کلام والای حضرت اباعبدالله الحسین (علیه السلام) که فرمودند: «أَيُّكُونُ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ، مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ» (مجلسی، 226/95)؟ در دار هستی جز آن دیار، کسی نیست. هر آن‌چه که به مشاهده آید نیز ذاتش ذات حق است (قیصری، شرح فصوص الحکم، 224). این بیان مولای عارفان و موحدان، امیر مؤمنان حضرت علی (علیه السلام) که «ما رأیت شیئاً و قد رأیت الله قبله، بعده، معه و فیه» (ملاصدرا، شرح اصول کافی، 3/

1. «الکثرة الظاهرة في الوجود حقیقیة...» (همان، 38).

432)، حقیقتاً در مورد همه صادق است، به شرطی که چشم دل، باز و دیده بصیرت نافذ باشد. او را دیدن عجیب نیست، بلکه غیر دیدن و او را ندیدن، عجیب است و نشان نابینایی: «عَمِيَتْ عَيْنٌ لَا تَرَكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا» (مجلسی، 226/95).

بدین ترتیب روشن شد همان خدای واحد آسمانی است که در زمین جلوه‌گر می‌شود، آن واحدی که، آن‌گاه که گونه‌گون شد باز هم واحد است.¹ به‌گونه‌ای که «اگر سریان او در موجودات نبود، عالم نبود» (آشتیانی، شرح مقدمه فیضی، 93). پس «عالم وجودی زائد بر حق تعالی ندارد» (همان، 184). محال است که وجود عالم از وجود او جدا باشد. مگر عین فقر ممکن است که انقلاب ذات یابد و غنی شود!؟ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: 88).

پس اوست که جلوه‌گر می‌شود نه غیر او، از همین روست که «بعوضه» هم قداست و شرافت دارد و خدای متعال بدان مثل می‌زند (بقره/ 26). با این ظهور، تمام اسماء و صفات او نیز در آن مظاهر و مخلوقات (به قدر استعداد آنان) تجلی می‌یابد از جمله وصف وحدت.

طبق آن‌چه ذکر شد، وحدت جهان در فیزیک و وحدت وجود در عرفان، هر کدام به وجهی سریان وحدت در عالم را نمایان می‌سازد. در فیزیک کوانتوم، هر ذره خاصیت کل ذرات را در خود نهان دارد؛ به این معنا که همه ذرات، حد اصلی کمال را دارند (منتها در یکی حدی از آن کمالات جلوه‌گر شده و در دیگری حد دیگری از آن کمالات و بدین ترتیب تمایز ظهوری پیدا کرده‌اند). این امر یادآور قاعده عرفانی «کل شیء فی کل شیء» است که کمالات اسمائی و صفاتی وجود را در تمام موجودات یکسان می‌داند (هرچند با تفاوت در ظهور یک اسم و بطون سایر اسماء، تعینات و تمایزات ظاهری خاصی در هر شیء رخ نموده است). با وجود این شباهت، تفاوت‌هایی نیز قابل لحاظ است.

آن‌چه در فیزیک وجود دارد، تعدد و تفاوت ذرات است. هر ذره آثار و خواصی دارد که ذره دیگر فاقد آن است. از این جهت از یکدیگر تمایز و استقلال داشته و غیر هم می‌باشند، برخلاف وحدت وجود عرفانی که در آن مجموعه موجودات عالم و تعینات، جلوه‌ای از جلوات علت خود هستند و غیریتی با هم ندارند. از سویی در فیزیک، امکان اثبات بساطت وجود و بسط الحقیقه نیست، حداکثر چیزی که قابل اثبات است، وحدت اعتباری اجزاء عالم است و نه وحدت ذاتی و صرافت حقیقی وجود.

1. «... لا تقدح فی احدیته کثرة ما یتعدّد فی مراتب العدد (جندی، 734).

حقیقت محمدیه (صلی الله علیه وآله)، حقیقت بسیط¹ ساری و جاری در عالم هستی

ذات سبحان حق، غیب الغیوب است و فراتر از هر اسم و رسم و وصفی از جمله وصف ظهور و تجلی در مراتب هستی (آملی، همان، 52). از این جهت آن یگانه حقیقت بسیطی که وجودش در ذراری و نشأت هستی ساری و جاری است ذات نهران الهی (غیب الغیوب) نیست، بلکه اولین و تام ترین ظهور او (حقیقت محمدیه (صلی الله علیه وآله)) است (قیصری، رسائل قیصری، 108)، او که نظر به او نظر به خود خداست،² «حقیقتی که صاحب مقام احدیت جمع است و فراتر از آن، وجود صرف و نور محض ربوبی و مقام ذات وجوبی جل جلاله است» (آملی، همان، 115، 136).

وجود حیات بخش او چنان است که اگر نبود، ذات نهران غیب الغیوب را هیچ فعل و اثری نمی بود. به وساطت وجود جامع اوست که تمام اسماء و صفات الهی در عالم کثرت، حیات و بقاء دارد؛ به گونه ای که اگر نمی بود هیچ اسم و وصفی، ظهور و بروز نداشت. او از جانب خداوند سبحان، مٌحیی و مُبقی عالم و عالمین است. اوست خون جاری در رگ های هستی؛ او که در وجه الله التام، ثار الله، خون پاک خدا، حضرت اباعبدالله الحسین (علیه السلام) به زیباترین وجه متجلی شد و عالم را منور به نوای والای توحید نمود. آن شهید کربلای عشق که ذات اقدس اله، خود، فدا و بهای وجود ظهور اوست: «...وَمَنْ قَتَلْتُهُ فَأَنَا دِيْتُهُ».³

حقیقت بسیط محمدیه (صلی الله علیه وآله) نه فقط تمام اسماء الهی را داراست، بلکه خود، تمام آن اسماء است: «نحن والله الاسماء الحسنی» (حویزی، 103/2). اسماء و صفاتی هم چون «هو»، «الله»،⁴ «احد»، «صمد»، «واحد»، «واجب»،⁵ «رب»، «بسیط» و نیز تمام اسماء هزار و یک گانه دعای جوشن کبیر از آن وجود عظیم اوست، چرا که ذات غیب الغیوب والاتر و منزّه تر است از این که متصف به اسم و وصفی شود (امام خمینی، صحیفه نور، 14/21؛ جوادی آملی، ادب فنای مقربان، 71/2). «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ» (انعام/100).

بنابراین آن رب حقیقی که دارای ربوبیت عظمی است، کسی نیست جز ختم انبیاء و اولیاء، حضرت حبیب خدا (آملی، همان، 408)، آن رب یگانه ای که با ظهورش تمام کائنات در دنیا و آخرت پیوسته

1. رک. مقاله «طهارت ذاتی، عصمت تکوینی و بساطت وجودی حقیقت محمدیه صلی الله علیه وآله» اثر نویسنده (مجله پژوهشنامه ادیان، شماره 15، بهار و تابستان 1393).

2. «من رأی فقد رأی الحق». (مجلسی، همان، 235/10)

3. اشاره به حدیث قدسی «من أحتیی قتلته و من قتلته فعلی دینه و من علی دینه، فأنا دینه» (قیصری، شرح فصوص الحکم، 522).

4. «اسم الله» از تعینات این حقیقت کلیه [حقیقت محمدیه (صلی الله علیه وآله)] است (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، 649).

5. «شان انسان کامل عبارت است از تجاوز از حدود امکانی و مندک شدن در دریای وجوب وجود» (امام خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، 121).

وجود، بقاء و دوام یافته و می‌یابند (آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، 656-657)؛ حقیقت بسیطی¹ که او را با خدای ازلی و ابدی و غیبی فرق و فاصله‌ای نیست، جز در فرق بی‌فرقی عبودیت و ربوبیت² یا فقر و غنا³ حضرت ختمی مرتبت (صلی‌الله‌علیه‌وآله) می‌فرمایند: «أنا من الله و الخلق مَتَّى. أنا من الله و الكل مَتَّى» (حافظ برسی، 29، 65). آن‌حی قیومی که هستی هستان به حیات و قیام او بریاست: «نَحْنُ صَنَائِعُ رَبَّنَا و الخلقُ بعد صَنَائِعُنَا» (مجلسی، 53، 178).

آن وجود صرف و بسیطی که ماهیتی در او نیست و صریح الوجودی که قوت و شدتش نامتناهی است و تمام اعیان و اکوان، اطوار و شتون و فنون روی زیبای اوست، چنان‌که خورشید فروزان و ماه تابان تنها قطره‌ای از وجود نورالانوار اوست.⁴ او که فرمود: «یا علی! الانوار کلها من نوری و نورک» (همدانی، 3/472).

این است سرّ آن‌که حضرت مولا امیرالمؤمنین (علیه‌السلام)، نفس و جان حضرت رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله)⁵ خود را چنین معرفی می‌فرماید: «...أنا فطرتُ العالمین، ...، أنا مُضِئُ الشَّمْسِ و مُطَلَعُ الفَجْرِ و مُنْشِئُ النُّجُوم، ... أنا الَّذِی أَوْقُمُ السَّاعَةَ، ... أنا مُنْشِئُ المَلَكُوتِ فی الكَوْنِ، أنا الباری، ...، أنا البَصیر، ... أنا الَّذِی لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ، ...» (همان، 2/627-637).

حقیقت محمدیه (صلی‌الله‌علیه‌وآله) همان‌گونه که در قوس نزول کثرات را از نور پرفروغ خویش تنزل داده و پدید آورده است (قیصری، رسائل قیصری، 122، 158)، در قوس صعود نیز با تدبیر و ربوبیت خود آن‌ها را به اصل و منبعشان که وجود خود اوست، رجوع می‌دهد (جامی، اشعة اللمعات، 176). هم‌چنان که عارف الهی، سید حیدر آملی نیز این امر را بیان می‌کند؛ ایشان ضمیر «إلیه» در «إلیه یرجع الأمر کُلُّه» (هود: 123) و نیز ضمیر «له» و «إلیه» در «لَه الحُکْمُ وِإلیه تُرْجَعُونَ» (قصص/70) را به وجود مبارک حضرت ختمی مرتبت (صلی‌الله‌علیه‌وآله) برمی‌گرداند و ذات حق (سبحانه و تعالی) را منزله و بی‌نیاز از اتصاف به چنین اموری می‌داند (آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، 570).

هم‌چنین این بیان والای حضرت امام هادی (علیه‌السلام) در زیارت جامعه کبیره که «أسمانکم فی الاسماء، أجسادکم فی الاجساد، أرواحکم فی الارواح، أنفُسکم فی النفوس، آثارکم فی الآثار، قُبُورکم فی

1. «انسان کامل به دلیل دارا بودن «وحدت جمعی و بساطت ذاتی، در واقع صورت مجموع عوالم است» (امام خمینی، التعلیقة علی الفوائد الرضویة، 52).

2. «لا فرق بینک و بینها إلا أنهم عبادک» (مجلسی، 393/95)؛ «لیس بینی و بین ربّی فرق إلا ایتی تقدمتُ بالعبودیه» (آملی، مقدمه نص النصوص، 10).

3. فرق بی‌فرقی اشاره به سرّ عبودیت دارد: «أَنَّ للربوبیة سرّ لو ظهر لبطلت الربوبیة»، زیرا همان رب، خالق و معبود واحد است که آن‌گاه که تنزل می‌یابد نام ربوب، مخلوق و عبد می‌یابد (آملی، همان، 406، 368).

4. «هیئ الشَّمْسُ المنیره» قَطْرَةٌ من قَطراتِ نورِ محمّد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و علی (علیه‌السلام) لِأَنَّهُما الانوار و مُجمَعُ الاسرار» (همدانی، 3/510).

5. اشاره به آیه مباحله: «...وَأَنْفُسُنَا وَأَنْفُسُكُمْ ثُمَّ نَبْتَهَلُ...» (آل عمران: 61).

القُبُور» (شیخ صدوق، 2/ 370-374) نیز ناظر به همین امر است. حقیقت وجود حبیب حق (صلی الله علیه و آله) است که به عنوان جسم کل، روح کل و نفس کل، ساری و جاری در تمام اجسام و ارواح و نفوس است. اوست که همه مراتب هستی، تنزل و تکثر وجود واحد بسیط اوست، با همه آنها معیت قیومی دارد و نزدیکتر است از خودشان به خودشان:

«هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: 4)، «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: 16)، «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ» (واقعه: 85)، «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: 24).

اوست آن بسیط الحقیقه‌ای که با همه اشیا معیت دارد، ولی نه به نحو ممازجت و مقارنت و هیچ‌یک از آنان نیز نیست، ولی نه به نحو مباینیت (نهج البلاغه، خطبه اول). هم عین آن‌هاست و هم منزله از تمام آن‌ها: «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا» (ابن عربی، 2/ 459).

از سویی هم چنان که حقیقت واحد محمدیه و علویه (علیهما السلام)¹ اصل تکوین عالم است، بنیان و اساس تشریع نیز هست: «أنا و علی أبوا هذه الأمة» (مجلسی، 11/ 36). همه انبیاء و اولیاء و دین و آیین ایشان تنها شعاعی از مشکات ولایت تامه محمدیه (صلی الله علیه و آله) می‌باشند (آشتیانی، شرح مقدمه فیصری، 906)، به گونه‌ای که تمام قرآن کریم منظوری در بای «بسم الله» آن است و تمام آن بای در نقطه تحت آن، در وجود ختم اولیاء، علی اعلی (علیه السلام)².

حقیقت واحد محمدیه و علویه (علیهما السلام) آن یگانه‌ای است که ثانی ندارد (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، 484) و تمام کائنات از عالم و آدم به گرد وجود قدسی او در طواف و ستایش و نیایش‌اند چه بدانند و چه ندانند: قال امیرالمؤمنین (علیه السلام): «...أنا الکعبه و البیت الحرام و البیت العتیق... أنا محمّد المصطفی و علی المرتضی...» (همدانی، 2/ 627-637). به دلیل همین اصل و اساس بودن است که بر تمام عوالم هستی، احاطه و جود و ولایت تکوینی دارد (آشتیانی، شرح مقدمه فیصری، 742).

البته حضرت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هم چنان که «حبیب» الهی است و هر آن در قرب «أو ادنی» و آسمان وحدت غیب سیر دارد، با این حال به عنوان واسطه میان حق و خلق، در زمین کثرت و شهادت زندگی می‌کند و با خلق مراوده دارد (آملی، مقدمه نص النصوص، 707)، از این جهت جامع صفات هر دو نشئه است، جامع حق و خلق، عبد و رب، غیب و شهادت، نهان و عیان، وجوب و امکان

1. «أنا و علی من نور واحد» (احسانی، 337/5)

2. «إنّ جمیع القرآن فی بای بسم الله و أنا نقطه تحت البای»؛ ملاصدرا این بیان حضرت علی (علیه السلام) را منطبق بر قاعده بسیط الحقیقه می‌داند (ملاصدرا، اسفار، 43/7).

و... (قیصری، رسائل قیصری، 187)؛ قال امیرالمؤمنین (علیه السلام): «...أنا الاول، أنا الاخر، أنا الظاهر، أنا الباطن» (آملی، مقدمه نص النصوص، 398).

سرّ این که محبت به خاندان پیامبر و از جمله سرور و سالار شهیدان، حضرت ثار الله، اباعبدالله الحسین (علیه السلام) (که وجودش همچون خون حیات بخش الهی، در تمام رگ های هستی ساری و جاری است) و اظهار این محبت و صداقت در آن، آن قدر اهمیت دارد که می تواند عامل نجات در دنیا و آخرت باشد، در همین نکته نهفته است. ایشان مبدأ ولایت الهی و ولایت، ظهور توحید است. از این رو هر چه فردی به آن مبدأ نزدیک تر باشد، در برخورداری از نور و رحمت بی کران حق، مستغرق تر است. به همین ترتیب، محبت و اطاعت از آل الله، محبت و اطاعت از خدای متعال است. پذیرش ولایت، پذیرش توحید و انکار ولایت، انکار توحید است. به فرمایش حضرت پیامبر (صلی الله علیه و آله): «يَا عَلِيُّ حُبُّكَ إِيمَانٌ وَ بُغْضُكَ نِفَاقٌ وَ كُفْرٌ» (مجلسی، 42/39).

و به فرموده امام محمد باقر (علیه السلام): «... هل الدين إلا الحبّ والبغض» (همان، 95/27)؟ اوست که آثار فضل و احسانش، سرچشمه همه کمالات و منبع تمام سعادت هاست (جوادی آملی، همان، 81). بنابراین غایت حرکت حبی خداوند، یگانه محمود عالم هستی (صلی الله علیه و آله) می باشد، او که یکتا محب، محبوب و حبيب حضرت حق است و رسالتش ترسیم هندسه محبت: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ...» (آل عمران: 31) لذا مزد پیامبری خویش را به دستور محبوب جهان هستی، دوستی و مودت عترت مطهر خود قرار داد؛ مودتی که از بارزترین مصادیق حسنه است: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری: 23).

نتیجه

هر یک از فیزیک و عرفان برای اثبات وحدت، دلایل خاص خود را دارد. برهان خلأ، برهان بر نفی عوالم مساوی و متمائل، برهان بر نفی عوالم متعدد غیر متمائل. همچنین اثبات حرکت وحدت جهان، وحدت نظام عالم، وحدت مبدأ و مقصد عالم، وحدت در جوهر، وحدت در صورت، وجود رابطه علی و معلولی میان اجزاء عالم و... از جمله دلایلی است که برای اثبات عقلی وحدت جهان در فلسفه ارائه شده است. از سویی بنای فیزیک کوانتوم نیز بر هم بستگی اجزاء عالم، یکپارچگی و هولوگرام بودن آن هاست. در عرفان نیز محوریت و مرکزیت از آن وحدت و توحید است، وحدتی که اصالتاً از آن اولین ظهور الهی، حقیقت بسیط محمدیه (صلی الله علیه و آله) است که همچون خون خدا (ثار الله) (علیه السلام) در تمام رگ های کائنات و کثرات، ساری و جاری است.

با این همه، تفاوت‌های آشکاری میان این دو قسم وحدت وجود دارد. در فیزیک، ذرات از یکدیگر تمایز و استقلال داشته که این امر منجر به تعدد و کثرت می‌شود؛ حال آن‌که در وحدت وجود عرفان، گرچه موجودات عین هم نیستند، اما غیر هم نیز نیستند. در واقع همان وحدت مجمل است که آنگاه که ظهور و بروز می‌یابد، کثرتی گونه‌گون می‌گردد. وحدت همان کثرت و کثرت همان وحدت است، وحدت و صرافتی که عین ذات وجود است و نه وصفی عارضی و اعتباری چنان‌که در فیزیک میان اجزاء عالم برقرار است.

بنابراین نظریه وحدت جهان در فیزیک، با اعتقاد به تکثر و تفاوت بنیادی ذرات، با وحدت وجود عرفانی که نفی تعدد از موجودات کرده و آنها را غیر هم نمی‌داند، هم‌چنان‌که عین هم نیز نمی‌داند، عیناً قابل تطبیق نیست، هر چند بدون توجه به این دقائق و ظرائف، می‌توان آن دو را یکی دانست و بدین ترتیب توحید را در ظاهر و باطن عالم حاکم دید و سریان وحدت را از ماده تا فراماده با دیده جسم و جان خویش به نظاره نشست.

منابع

قرآن کریم.

نهج الفصاحه، مجموعه کلمات قصار حضرت رسول (صلی‌الله‌علیه‌وآله)، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جاویدان، تهران، ۱۳۵۶.

نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، نشر مشرقین، قم، 1379.

آشتیانی، سید جلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی (شرح مقدمه قیصری)، چاپ سوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1372.

آشتیانی، مهدی، اساس التوحید، به تصحیح جلال الدین آشتیانی، امیر کبیر، تهران، 1377.

آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، 1368.

_____، نقد النقود، انتشارات علمی - فرهنگی، قم، 1377.

_____، مقدمه کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی، ترجمه محمدرضا جوزی، چاپ اول، روزنه، تهران، 1375.

ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، من لایحضره الفقیه، دفتر انتشارات اسلامی، قم، 1426ق.

ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی، المكتبة العربیه، قاهره، 1392.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، 1380.

- احسانى، على بن ابراهيم، عوالي اللئالي، مطبعة سيد الشهداء، قم، 1405ق.
- انصارى، عبدالله بن محمد، رسائل جامع خواجه عبدالله انصارى، كتاب فروشى فروغى، تهران، 1349.
- باربور، ايان، دين و علم، ترجمه پيروز فطورچى، چاپ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، تهران، 1392.
- بدوى، عبد الرحمن، افلوطين عند العرب، وكالة المطبوعات، كويت، بى تا.
- تالبوت، مايكل، عرفان و فيزيك جديد، ترجمه محسن فرشاد، چاپ اول، نشر علم، تهران، 1391.
- _____، جهان هولوغرافيك، ترجمه داريوش مهرجوى، هر مس، تهران، 1385.
- ترکه اصفهانی، على بن محمد، تمهيد القواعد، بوستان كتاب، قم، 1381.
- جامى، عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، چاپ دوم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، تهران، 1370.
- _____، اشعة اللمعات، تحقيق هادى رستگار مقدم گوهرى، چاپ اول، بوستان كتاب، قم، 1383.
- جندى، مؤيد الدين محمود، شرح فصوص الحکم، مشهد، دانشگاه مشهد، 1361.
- جوادى، محسن، درآمدى بر خداشناسى فلسفى، معاونت امور اساتيد و دروس معارف اسلامى، قم، 1375.
- جوادى آملی، عبد الله، ادب فناى مقربان، تحقيق و تنظيم محمد صفایى، چاپ دوم، اسراء، قم، 1381.
- _____، تحرير تمهيد القواعد، چاپ اول، تهران، 1372.
- _____، توحيد در قرآن، تنظيم حيدر على ايوبي، اسراء، قم، 1383.
- _____، رحيق مختوم، بخش پنجم از جلد اول، اسراء، قم، 1382.
- جينز، سر جيمز هاپوود؛ فيزيك و فلسفه، ترجمه على قلى بيانى، شركت انتشارات علمى فرهنگى، تهران، 1381.
- حافظ برسى، رجب بن محمد، مشارق انوار اليقين، دارالفكر، بيروت، 1384.
- حسينى شاهرودى، سيد مرتضى، مقاله بررسى و نقد ديده گاه فيزيك كوانتوم درباره اصل عليت، دانشگاه علوم اسلامى رضوى، شماره 8، آموزه هاى فلسفى - كلامى، 1388.
- حويزى، عبد على بن جمعه، تفسير نور الثقلين، تحقيق سيد هاشم رسولى محلاتى، چاپ چهارم، مؤسسه اسماعيليان، قم، 1373.
- امام خمينى، سيد روح الله، تعليقات على شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، انتشارات مؤسسه پاسدار اسلام، قم، 1406.
- _____، صحيفه نور، وزارت ارشاد اسلامى، تهران، 1361.
- _____، التعليقات على الفوائد الرضوية، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، تهران، 1417ق.
- سبزوارى، هادى بن مهدى، اسرار الحکم، مطبوعات دينى، قم، 1383.

- شیرازی، سید رضی، درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری، چاپ دوم، حکمت، تهران، 1387.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیه فی اسفار العقلیه الأربعة، دار احیاء التراث العربی، 1981.
- _____، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1366.
- _____، شواهد الربوبیه، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، 1981 م.
- _____، المبدأ و المعاد، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، 1422 ق.
- _____، المشاعر، به اهتمام هانری کوربن، طهوری، تهران، 1363.
- فلوطین، دوره آثار افلوطین «تاسوعات»، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران، 1366.
- قیصری، داود بن محمود؛ شرح فصوص الحکم، بیدار، قم، بی تا.
- _____، رسائل قیصری، دانشگاه مشهد، مشهد، 1357.
- کاشانی، عبدالرزاق، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، میراث مکتوب، تهران، 1380.
- گلشنی، مهدی، تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر، امیرکبیر، تهران، 1369.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، مؤسسه الوفاء، بیروت، 1404 ق.
- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ چهارم، صدرا، تهران، 1374.
- _____، مقالات فلسفی، صدرا، تهران، 1386.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، گزیده غزلیات شمس، ققنوس، تهران، 1369.
- هاتف اصفهانی، احمد، دیوان هاتف اصفهانی، به تصحیح محمود شاهرخی، محمد علیدوست، نشر بهاران (مشکوه)، تهران، 1371.
- همدانی، عبدالصمد، بحر المعارف، تحقیق و ترجمه حسین استاد ولی، حکمت، 1374.
- Benford, M. S. 2000. "Empirical evidence supporting macro-scale quantum holography in non-local effects," *Journal of Theoretics*, 2(5), 1-6.
- Bohm, David. 1980. *Wholeness and the Implicate Order*. New York: Routledge.
- Bohm, D. & Peat, F. D. *Science, Order & Creativity*. London: Routledge.
- Capaldi, Nicholas. 1966. *Philosophy of Science*, New York: Monarch Press,.
- Weber, R. 1990. *Dialogues with Scientists and Sages: The Search for Unity*. London: Arkana.
- Wigner, Eugene. *Symmetries and Reflections*, Bloomington: Indiana University Press, 1967
- Wheeler, J. A. 1982. "Bohr, Einstein and the Strange Lesson of the Quantum," in *Mind in Nature*, R.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی