

مشکلات بستر ساز ناواقع گرایی در فیزیک جدید و عرفان نظری و زمینه سازی فلسفی حل آن

مهدی دوستان^۱، رضا محمدزاده^۲

چکیده

هرچند انکار واقع گرایی در نهایت، خود را در معرفت شناسی نشان می دهد، اما ریشه های آن به ناتوانی در حل برخی از مشکلات نظری و عملی در حوزه های بسیار متنوعی برمی گردد که از فلسفه علم و زبان تا هرمنوتیک، پراگماتیسم و علوم اجتماعی و از عرفان نظری تا علوم جدید (نظریه کوانتوم، نظریه احتمالات، منطق فازی) را در برمی گیرد. شناسایی و رفع چنان مشکلاتی - در کنار نشان دادن تناقضات درونی ناواقع گرایی - جهت تثبیت دیدگاه واقع گرایانه و پرهیز از افتادن در دام شکاکیت، ضرورت دارد.

در مقاله پیشرو به عنوان گام اول مسیر مذکور، زمینه های ناواقع گرایی در فیزیک جدید و عرفان نظری بررسی گردیده و دیدگاه ها، نظریات یا تبیین هایی شناسایی شده اند که زمینه ساز مشکلات پیش گفته می باشند؛ مانند نفی موجیبت و سنخیت، فعالیت مخرب ذهن در فرایند ادراک، جهان های موازی، وحدت وجود و لوازم آن، اکتنا ناپذیری و تنزیه مطلق، خلق مدام و تجدد امثال. مشکلات حاصل از موارد مذکور، در پنج قسم کلی قابل صورت بندی میباشد که حل و رفع هر یک، مستلزم تلاش های مختلفی در حوزه های هستی شناسی، معرفت شناسی و انسان شناسی خواهد بود: عدم دسترسی به واقعیت؛ فعالیت مخرب ذهن؛ تکثر وجوه، مراتب و اجزاء واقعیت؛ عدم جهت مشترک در مدرک یا مدرک؛ عدم ثبات مدرک یا مدرک.

واژگان کلیدی: ناواقع گرایی، فیزیک جدید، عرفان نظری، معرفت شناسی، شکاکیت

m.doustan@isu.ac.ir

۱. دکترای فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران

r_mohammadzadeh@yahoo.com

۲. دکترای فلسفه و کلام، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران

۱. مقدمه

تقابل دوگانه مفهومی واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی را می‌توان در حوزه‌های مختلفی همچون فلسفه علم، فلسفه دین، فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی مشاهده کرد که با وجود اشتراکاتی در برخی از وجوه، دارای تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر می‌باشند. سیر تاریخی نظریات فیلسوفان علم به وضوح نشان می‌دهد که پس از ناتوانی اولیه در توجیه و تبیین اعتبار استدلال استقرایی به‌عنوان پایه هر نوع معرفت علمی، با دیدگاه‌هایی مواجه می‌شویم که از قول به توصیف واقع‌نمای جهان مادی توسط نظریه‌های علمی کوتاه آمده و به تدریج (بصورت خودآگاه یا ناخودآگاه) سر از ناواقع‌گرایی در آورده‌اند (فرشته صنیعی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۰). برخی از فیلسوفان دین نیز تحت تأثیر دیدگاه متأخر ویتگنشتاین مشهور به نظریه بازی‌های زبانی، ادعای مشابهی را در باب جنبه‌های نظری ادیان مطرح کرده‌اند که آراء نورمن مالکوم و دان کیوپیت از مشهورترین آنهاست (نک: صادقی، ۱۳۹۵). همچنین در حوزه فلسفه اخلاق با دیدگاه کاملاً مشابهی مواجه هستیم که این بار، گزاره‌های اخلاقی را خالی از توصیف عینی و مستقل از ذهن واقعیت می‌داند (رهبر و موسی‌خانی، ۱۴۰۱). البته نسبت منطقی میان این مدعیات در حوزه‌های مذکور - و نیز تقدم و تأخر زمانی و منطقی آنها - مسئله مهمی است که باید در جای خود بدان پرداخت (نک: Moore and Scott, 2007, p.2).

نگارنده در جای دیگر، ضمن تحلیل دقیق معانی مختلف واقع‌گرایی و بررسی برخی از مهم‌ترین لوازم و نتایجش (از جمله پای‌بندی به نظریات صدق و توجیه خاص)، نسبت آن با اقسام مختلف نسبی‌گرایی معرفتی را بحث کرده و تلاش کرده است امکان جمع میان واقع‌گرایی و گونه‌هایی از نسبییت معرفت را (با تأکید بر فلسفه صدرایی) نشان دهد (نک: دوستان، ۱۴۰۲). بنابراین هدف نوشتار پیش‌رو، بررسی معناشناختی و یا تاریخی مفاهیم دوگانه مورد اشاره نیست و آن را مفروض آگاهی مخاطب می‌انگارد. طرفه آنکه به نظر می‌رسد مباحثی که در ادامه می‌آید، با نشان دادن عوامل اصلی تمایل اندیشمندان حوزه‌های مختلف دانشی به دیدگاه ناواقع‌گرایانه، ریشه اصلی مسئله را پیش کشیده و از این طریق، معنا و مدعای دقیق واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی را به خوبی روشن می‌سازد؛ نتیجه‌ای که از صرف بررسی آن مفاهیم و توضیح آراء قائلان به آنها، کمتر حاصل می‌آید.

اجمالاً باید گفت که واقع‌گرایی دیدگاهی است که معرفت به عالم را به نحوی که توصیف‌کننده واقعیت مستقل از ذهن آن باشد، ممکن می‌داند و در مقابل، ناواقع‌گرایی منکر چنین امکانی می‌باشد. چنانکه پیداست، این تعریف نه وقوع خطا را در معرفت نفی می‌کند و نه مستلزم قول به

مطلق بودن معرفت و انکار نسبی بودن برخی از وجوه آن می باشد. مهم تر آنکه، این دیدگاه حتی با فعال بودن و نقش دستگاه معرفتی فاعل شناسا در فرایند ادراک نیز قابل جمع بوده و الزاماً مطابق با رئالیسم خام نمی باشد. چنین جمعی به طور خاص در فلسفه صدرایی خود را به رخ می کشد (همان، ص ۷۷-۵۳).

اما هدف خاص این نوشتار آن است که نشان دهد ریشه تمایلات ناواقع گرایانه و نیز رشد و تثبیت آن در عرصه علم، دین و اخلاق، وجود برخی از مشکلات هستی شناسی، معرفت شناسی یا انسان شناسی است که اندیشمندان به دلیل ناتوانی در حل آنها، ناچار از ناواقع گرایان شده اند. این مشکلات در زمینه های بسیار متنوع و مختلفی بروز کرده است که پذیرش وجوه مشترک در آنها اندکی دشوار به نظر می رسد، از جمله فلسفه نقادی کانت، فلسفه علم، فلسفه زبان، نومیالیسم، نسبیت مفهومی، هرمنوتیک فلسفی و تاریخی گری، علوم اجتماعی و جامعه شناسی معرفت، فمینیسم معرفت شناختی، پراگماتیسم معرفت شناختی و سیاسی-اجتماعی، علوم جدید (نظریه کوانتوم، نظریه احتمالات، منطق فازی) و عرفان نظری. اما چنانکه خواهیم دید، با دقت در شاکله اصلی مشکلات مذکور می توان آنها را در اقسام مشترکی دسته بندی کرد که با ارائه تصویر دقیق تری از مسئله، راه را برای حل نهایی هر یک از آنها در پژوهش های مستقل دیگر باز می نماید.

در این میان، برخی از حوزه های پیش گفته به دلایل مختلف دارای اهمیت مضاعفی برای ذهن ایرانی می باشند؛ از جمله آنکه جذابیت، کارایی تجربی و عمومی شدن بعضی از مباحث فیزیک جدید در میان متخصصان رشته های مختلف فلسفی و غیر فلسفی و حتی عموم مردم (مانند نظریه های کوانتوم و جهان های موازی)، به طور خود آگاه یا ناخود آگاه زمینه ترویج ناواقع گرایان را فراهم آورده است. همچنین محبوبیت رویکرد باطنی و نیز تقویت آن توسط ادبیات فارسی (مانند تمثیل فیل و افراد نابینا در مثنوی معنوی) و یا شبه عرفان های نوظهور -البته در کنار پیچیدگی های خاص مباحث عرفان نظری- این عرصه را نیز در معرض رویکردهای ناواقع گرایان قرار داده است. بنابراین به نظر می رسد که بررسی این حوزه ها، دارای اولویت بیشتری نسبت به سایر زمینه های پیش گفته خواهد داشت که در ادامه و به ترتیب به آنها می پردازیم.

۲. فیزیک جدید

پیشرفت ها و یافته های جدید که در قرون جدید در حوزه دانش فیزیک حاصل شده است، معرفت شناسی و فرایند ادراک را نیز مانند بسیاری از موضوعات دیگر فلسفی و کلامی تحت تأثیر جدی قرار داده است. این تأثیرات به ویژه در حوزه کیهان شناسی، قوانین ترمودینامیک و آنتروپی عمومی عالم، نسبیت اینشتین و بیش از همه در فیزیک کوانتوم قابل مشاهده است. حوزه ای که

دشورایابی آن شهرت عمومی دارد و انضمام این دشواری به صعوبت فهم متافیزیکی باعث می‌گردد کمتر کسی آشنایی کافی در هر دو زمینه را داشته و برای ورود به این موضوع جسارت به خرج دهد. برای فهم برداشت‌های نواقع‌گرایانه در این زمینه، توجه به توضیحی اجمالی از نظریه‌ی کوانتوم لازم است:

در دهه‌های گذشته برخی از فیزیک‌دانان دریافته‌اند که مواد ریزتر از اتم مانند فوتون‌های نور، رفتارهای متفاوت و غیرقابل درکی از خود نشان می‌دهند. مثلاً در شرایط کاملاً مشابه و یکسان آزمایشگاهی و در دفعات مختلف آزمایش، دو گونه رفتار از ذرات فوتون (نور) مشاهده می‌گردد که گروهی از آنها بر خاصیت ذره‌ای نور دلالت دارند و گروه دیگر توجیه‌گر خواص موجی نور هستند. از طرف دیگر هایزنبرگ توانست اثبات کند که امکان ندارد ما بتوانیم موقعیت مکانی ذرات زیراتمی و میزان انرژی (یا حرکت) آنها را به‌طور هم‌زمان اندازه‌گیری نماییم؛ یعنی تمرکز آزمایشات و مشاهدات بر هر یک از این موارد جهت محاسبه دقیق آن، باعث کاسته شدن از امکان تمرکز و دقت بر امر دیگر می‌شود. این موضوع که با عنوان «اصل عدم قطعیت» هایزنبرگ شناخته می‌شود، نشان‌دهنده آن است که در فیزیک کوانتوم (مواد ریزتر از اتم) هیچ چیز قطعی نیست و بستگی به نوع تجربه و مشاهده ما دارد (نک: Heisenberg, 1958).

رفتارهای دوگانه و غیر قابل پیش‌بینی مواد کوانتومی این برداشت را تقویت نمود که اساساً در عالم کوانتوم امر متعین و مشخصی وجود ندارد که به مشاهده انسان درآید؛ بلکه این خود مشاهده است که به خصوصیات مواد کوانتومی تعین می‌بخشد. بنابراین صرف آگاهی از حالت قبلی اشیاء کوانتومی، محاسبه و پیش‌بینی حالت بعدی آنها را ممکن نمی‌سازد، زیرا همواره امکان تغییر رفتار در اثر «تعامل» با مشاهده‌گر وجود دارد (نک: حسینی شاهرودی، ۱۳۸۸، ص ۳۹-۳۷) و ما حداکثر می‌توانیم برخی از خصوصیات کوانتوم‌ها را به‌صورت احتمالاتی حدس بزنیم. مثلاً یک الکترون موقعیت متعین و مشخصی ندارد، جز آنکه گفته شود مثلاً هفتاد درصد احتمال دارد در فلان موقعیت باشد؛ هرچند مشاهده ما می‌تواند این موقعیت را متعین نماید، اما در این حالت نیز خصوصیات دیگر آن، مانند میزان حرکت و انرژی، مبهم، نامتعیین و احتمالاتی خواهد بود (Lange, 2002, p.258).

با توجه به یافته‌های فوق، فیزیک‌دانان و فیلسوفان تلاش‌های گسترده‌ای انجام داده‌اند تا تفاسیر مقبولی از این مشاهدات فیزیکی ارائه دهند که سر از ایده‌آلیسم درنیاورده و در دام نواقع‌گرایی گرفتار نیاید؛ از جمله آنکه عدم قطعیت را در واقع عدم یقین انسان در اثر جهل به عالم تلقی نموده و ناکارآمدی محاسبات را به وجود متغیرهای مخفی که هنوز برای انسان ناشناخته‌اند، نسبت داده‌اند (اسکوایرز، ۱۹۹۴، ص ۶۶) یا بر این موضوع تأکید نموده‌اند که خود مشاهده‌گر نیز بخشی از دستگاه فیزیکی است که باید در محاسبات منظور گردد (همتی، ۱۳۸۴، ص ۶۰۹)؛ گاهی نیز بر محدودیت‌های

تجربی یا مفهومی تکیه کرده (Heisenberg, 1958) و یا تفاوت رفتاری عالم کوانتوم را در عمل قابل چشم‌پوشی دانسته و قدرت پیش‌بینی فیزیک کوانتوم و کلاسیک را یکسان انگاشته‌اند (همتی، ۱۳۸۴، ص ۶۱۳-۶۱۲). البته فیلسوفان معمولاً از طریق تقدم اصول متافیزیک نسبت به فیزیک وارد مناقشه شده و برداشت‌های فیزیک‌دانان را مورد شتم قرار داده‌اند (گلشنی، ۱۳۶۹، ص ۲۴۴-۲۳۹). اما در این میان افراد زیادی هم هستند که بر تفاسیر غیر واقع‌گرایانه رادیکال تأکید دارند (منصوری، ۱۳۹۰، ص ۱۵۵). ذیلاً خلاصه‌ای از مهم‌ترین نتایج فیزیک جدید که بر نواقع‌گرایی دلالت می‌کند، مورد بحث قرار خواهد گرفت:

۲-۱. نفی علیت، موجبیّت (اعداد) و سنخیت

فیزیک‌دانان تعاریف و برداشت‌های مختلفی از مفهوم علیت ارائه نموده‌اند که غالب آنها نیز با علیت وجودی متافیزیکی متفاوت است (گلشنی، ۱۳۶۹، ص ۴۳). آنچه که معمولاً مورد انکار آنان قرار می‌گیرد، هماهنگی ضروری حالت قبلی اشیاء در پیدایش حالت بعدی آنها و امکان پیش‌بینی و محاسبه حالت نهایی بر اساس شرایط ابتدایی می‌باشد؛ تعریفی که به فاعلیت اعدادی در فلسفه بسیار نزدیک است. از آنجا که در فیزیک کوانتوم ممکن است یک شیء با شرایط مشابه ابتدایی، در حالات انتهایی متفاوتی تعیین یافته و مشاهده شود، این دیدگاه به وجود آمده است که در این عالم هیچ اتفاق ضروری که ناشی از حالت قبلی باشد، وجود ندارد و این سخن نیز به معنی انکار علیت تلقی شده است. گاهی گفته شده است که فیزیک کوانتوم تنها قاعده سنخیت را مورد انکار قرار می‌دهد و نه اصل قانون علیت را، به این معنا که طبق اصول کوانتوم، هر حالتی می‌تواند علت (مُعَدّه) حالات مختلف و متعددی گردد و بنابراین امکان حصول هر حالتی، از یک حالت خاص وجود داشته و قاعده سنخیت در اینجا حاکم نیست (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۸، ص ۴۱-۴۰).

البته موضوع نفی علیت یا سنخیت، اثر مستقیمی بر نواقع‌گرایی ندارد و بیشتر از طریق زیر سؤال بردن اصول بنیادین فلسفی می‌تواند در این زمینه تأثیرگذار باشد. در فلسفه‌های غربی معمولاً علیت خداوند در تعارض با ضرورت‌های مادی قلمداد شده و در نتیجه خدا همچون یک «ساعت‌ساز» تصور شده است (نک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳) که فاعلیت او با استناد به مواردی که نظام طبیعی و تبیین‌های ریاضی و فیزیکی قادر به توضیح پدیده‌ها نیستند، ثابت می‌گردد. این اشتباه از همان آغاز دامن‌گیر نیوتن بوده است. چنان‌که وی برخی از اختلالات حرکات سیارات را با تمسک به دخالت الهی توجیه می‌نمود (Barbour, 1997, p.18-23).^۱ البته بعدها لاپلاس موفق

۱. مفهوم خدای رخنه‌پوش.

می‌گردد این اختلالات را بدون نیاز به فرض آفریدگار، تبیین نماید (Laplace, 1961, p.4) و همین سیر عقب‌نشینی تبیین‌های دینی در برابر پیشرفت‌های علم، در نهایت به یکی از علل رشد سکولاریسم در غرب تبدیل گردیده است. همین دیدگاه از یافته‌های فیزیک کوانتوم استقبال کرده و تصور می‌کند با کنار رفتن موجبات طبیعی، جا برای اراده الهی باز شده است (از جمله: Pollard, 1958).

۲-۲. تأثیر مخرب ذهن

براساس مشاهدات فیزیک کوانتوم، صورت بالفعل و متعین مواد کوانتومی کاملاً تحت تأثیر آزمایش و تجربه است؛ یعنی تا قبل از مشاهده، این مواد هیچ حالت و مقدار مشخصی ندارند تا گفته شود مشاهده به آشکارسازی و کشف آن می‌پردازد بلکه این خود مشاهده است که بر عالم تأثیر گذاشته و مقدار و حالت آن را متعین می‌سازد (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۸، ص ۳۸-۳۷). البته برخی از فیزیک‌دانان بر تفسیر دیگری تأکید نموده و این موضوع را ناشی از بی‌توجهی به خود مشاهده‌گر، به‌عنوان بخشی از دستگاه فیزیکی، دانسته‌اند. بنابراین با محاسبه کل سیستم (شامل مشاهده‌گر و مشاهده‌شونده)، نتیجه نهایی قطعی و متعین خواهد بود (باربور و فظورچی، ۱۳۸۳ و ۱۳۸۴، ص ۱۱۴). برخی افراد نیز این موضوع را مورد توجه قرار داده‌اند که معمولاً مشاهده‌ها «خودآگاه» و «انتخاب‌گرانه» نیست (همتی، ۱۳۸۴، ص ۶۱۷).

در واقع فیزیک کوانتوم بهترین تقریر را از آنچه که می‌تواند تأثیر مخرب ذهن در فرایند شناخت نامیده شود، به دست می‌دهد؛ زیرا طبق این ادعا نه تنها ذهن عالم را در قالب مقولات، شاکله‌ها و ساختارهای خود ادراک می‌کند، بلکه بخشی از فرایند تعیین بخشی به عالم می‌باشد.

به همین سبب گاهی فیزیک کوانتوم به نوعی از تفکیک‌ناپذیری ذهن و عین منتهی می‌گردد. این امر با رئالیسم (و البته اصل علیت) متعارض می‌باشد و لذا اینشتین منتقد جدی فیزیک کوانتوم بود (گلشنی، ۱۳۶۹، ص ۱۴۰-۱۲۶). همان‌گونه که نفی علیت و موجبات کوانتومی مبنای بعضی از متفکران برای اثبات اراده الهی قرار گرفته است، تأثیر حداکثری و تعیین بخش ذهن نیز برخی از افراد را بر آن داشته است تا از این سخن در جهت تبیین اراده آزاد انسان استفاده نمایند (هاپوود، ۱۳۹۲، ص ۲۳۶؛ Crick, 1994, p.171). البته این تلاش‌ها نتیجه برداشتی اشتباه که در آن آزادی و اختیار انسان با ضرورت‌های طبیعی تراحم و تعارض پیدا کرده و تنها با کنار رفتن آنهاست که می‌تواند مورد اثبات واقع گردد. در واقع فیزیک کوانتوم نیز مانند نظریات کانت، فایربرد، گودمن، گادامر و سعی می‌کند با تفکیک میان دو عالم نشان دهد که در یک ساحت با قطعیت، تعیین و ضرورت مواجه هستیم و ساحت دیگر محل اختیار و آزادی و عدم تعیین است؛ اما این ادعا خود، آغاز ماجراست، زیرا کیفیت

ارتباط و تعامل این دو عالم، مشکل اصلی و بنیادینی است که همچنان لاینحل باقی می‌ماند. فیزیک کوانتوم نیز با همان مسئله‌ای مواجه است که کانت را بر نگارش نقد سوم واداشت.

۲-۳. جهان‌های موازی

طبق یکی از تفاسیر اورت^۱ از فیزیک کوانتوم، در هر بار مشاهده عالم، تمام حالت‌های ممکن و بالقوه‌ای که در اشیاء وجود دارد، به فعلیت رسیده و هرکدام از آنها در عالم متفاوتی تحقق پیدا می‌کنند؛ اما از آنجا که ما خود نیز، تنها در یکی از آن عالم‌ها ادامه حیات می‌دهیم، از جهان‌های دیگر آگاهی نداریم. بنابراین هر مشاهده در واقع جهان‌های مختلفی را به جود می‌آورد که به موازات یکدیگر به حرکات و تحولات خود ادامه می‌دهند و این اتفاق به دفعات متوالی و نامتناهی در هر یک از آن جهان‌های جدیدالتأسیس نیز اتفاق می‌افتد. بنابراین ما با جهان‌های بی‌شمار و موازی مواجه هستیم که دارای شرایط و حالات متفاوت و چه بسا متناقض هستند (نک: Davies, 1982). دیدگاه مذکور که با عنوان نظریه جهان‌های موازی شناخته می‌شود، مستلزم این نتیجه است که شناخت و ادراک ما نیز تنها محدود به یکی از این جهان‌ها، نسبی و مَبْتَنی بر نواقح‌گرایی باشد.

البته تنوری جهان‌های موازی غیرکوانتومی نیز در فیزیک جدید مطرح شده است؛ مانند مدل تورمی عالم، یا نظریه ریسمان‌ها و یا نقاط تکینگی^۲ که به علت چگالی و گرانش نزدیک به بی‌نهایت، قوانین فیزیک را تخریب می‌کنند (نک: کاکو، ۱۳۸۹). یقیناً اولین مفهومی که با شنیدن عباراتی مانند «فرامکان» و «فرازمان» و یا «از هم پاشیدگی زمان و مکان و فیزیک و ریاضیات»، به ذهن یک فیلسوف خطور می‌کند، عالم مجردات خواهد بود؛ اما فیزیک‌دانان که علی‌الأصول امکان ارائه دیدگاهی غیر مادی در این خصوص ندارند، معمولاً تصویری عرضی از جهان‌های موازی پیدا کرده‌اند، جهان‌هایی که در کنار یکدیگر بوده و یا حداکثر در ابعاد مختلف مادی قرار دارند، به نحوی که امکان انتقال میان آنها تقریباً محال است.

باید توجه نمود که تبیین مشاهدات کوانتومی با قواعد منطق متداول و اندکی دقت ممکن و میسر است و بنابراین تمسک به منطق متفاوت، سخنی بی‌مبناست (گلشنی، ۱۳۶۹، ص ۵۱-۴۸). ضمن آنکه توجه به شرایط دقیق حصول تناقض (مانند وحدت موضوع) و نیز استفاده از مفاهیم قوه و فعل و ماده و صورت، تبیین حالات دوگانه مواد کوانتومی را ساده‌تر خواهد کرد.

مرور مباحث فلسفی مرتبط با فیزیک کوانتوم نشان می‌دهد که با فرض چشم‌پوشی از اشکالات احتمالی متعددی که بر کلیت آن وارد می‌شود (همان، ص ۲۱-۱۵)، مشکل اصلی که زمینه نواقح

1. Everett
2. Singularity

گرایی را در این حوزه فراهم می‌آورد، تقریر رادیکالی است که از تأثیر مخرب ذهن بر فرایند ادراک به دست می‌دهد.

۳. عرفان نظری

یکی دیگر از حوزه‌های فکری که ارتباط نزدیکی با ناواقع‌گرایی پیدا کرده است، عرفان نظری می‌باشد. پاسخ به این پرسش که آیا واقعاً اقوال و مبانی عرفا نسبی‌گرایی - و در نتیجه ناواقع‌گرایی - را نتیجه می‌دهد یا اینکه چنین نتیجه‌گیری ناشی از سوء فهم آراء آنان است، مجالی دیگر و تحقیقی مفصل می‌طلبد؛ اما در هر صورت این ادعا به صورت صریح و جدی مطرح شده است که برخی از نظریات ارائه‌شده در عرفان نظری، حاصلی جز نسبی و غیرعینی بودن معرفت به عالم وجود را نخواهند داشت. این ادعا خود، دو حالت دارد. گاهی نسبی‌گرایی امری مقبول تلقی شده و سعی می‌شود اقوال عرفا به‌عنوان شاهد و مؤیدی بر معتقدات نسبی‌گرایانه اخذ گردد (نک: عباسی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷)، گاهی نیز با فرض بطلان نسبی‌گرایی، از وجود زمینه‌های نسبیّت در عرفان جهت حمله به عرفان و عرفا استفاده می‌شود (از جمله: رضوی، ۱۳۸۳، مقدمه). ذیلاً تنها برخی از عبارات مشهور دالّ بر نسبی‌گرایی مورد اشاره قرار می‌گیرد:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فمرعى لغزلانٍ وديرٍ لرهبان
و بيأت لأوصانٍ و كعبة طائف
و ألواح توراة و مُصحف قرآن

(ابن عربی، ۱۳۷۸، ص ۵۷)

عقد الخلاق في الاله عقائداً
و أنا شهدتُ جميع ما اعتقدوه

(ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۳۲)

اتهام نسبی‌گرایی که تمهید کننده ناواقع‌گرایی است تقریباً بر تمام سنت‌های عرفانی عالم وارد شده است و در تبیین کثرت‌گرایی از غالب این سنت‌ها استشهاد جسته و بر آنها استناد می‌شود (نک: عباسی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵)؛ اما با توجه به تشابه و نزدیکی مبانی عرفا در سنت‌های مختلف و نیز جهت التزام به موضوع، در این جا بر عرفان محی الدین ابن عربی به‌عنوان مهم‌ترین سنت عرفانی مکتوب در جهان اسلام، تاکید خواهد شد.

۳-۱. وحدت شخصی وجود و لوازم آن (تناقض‌گویی، کثرت‌گرایی و فناء)

آموزه وحدت شخصی که می‌توان سابقه آن را به‌طور همزمان در ادیان شرقی (نک: داراشکوه، ۱۳۵۶،

۱. در کتاب فصوص به جای تعبیر «شهدت»، کلمه «اعتقدت» آمده و باعث تشدید مشکل گردیده است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵).

ص ۳۳۱) و فلسفه یونانی (نک: فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۹۴۰-۹۳۸) مشاهده کرد و طرح گونه‌هایی از آن را در برخی از نظام‌های فلسفی جدیدتر مانند فلسفه اسپینوزا (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۸۱-۲۷۳) و ملاصدرا (نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۳-۲۹۲) ملاحظه نمود، یکی از بنیادی‌ترین آراء عرفای مسلمان می‌باشد. در فهم دقیق مدعای عرفا و نسبت میان مظاهر و شئون حق در وحدت شخصی با مراتب عین الربطی وجود در وحدت تشکیکی خاصی و نیز امکان جمع میان وحدت شخصی و تشکیکی، اختلافاتی وجود دارد که در جای خود قابل مطالعه و بررسی مستوفاست (از جمله نک: محیطی اردکان و فنایی اشکوری، ۱۳۹۴، ص ۲۳-۲۱؛ جوارشکیان، ۱۳۸۳، ص ۴۲-۳۳).

اما تبیین اجمالی این آموزه چنین است که تمام موجودات، تجلیات، ظهورات، نسب و شئون ذات حق‌اند و هیچ‌گونه تحقق و هستی‌ای از خود ندارند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹؛ همو، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۷۷-۷۶). تنها اوست که به وجود موصوف است و ممکنات همگی سایه‌هایی در حکم عدم‌اند (همو، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۷ و ۴۲۹). وجود همان حق واحد است که چیز دیگری همراه آن نیست (همان، ج ۲، ص ۵۱۷؛ همو، ۱۴۲۱ق، ص ۴۸۷). عالم چیزی جز اجمال و تفصیل حق نیست که در صورت ممکنات ظاهر شده (قونوی، ۲۰۱۰م، ص ۵۱؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۹۲) و به تعینی از مطلق متعین گردیده است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸). هر آنچه که هست، اوست که «واحد کثیر» است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۲۰) و در هر سه ساحت ذات، صفات و افعال الهی چنین وحدتی دارد (نک: طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۶۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۳۵). این قول به جهت لوازم خاصی که دارد بسیار مورد تذکر عرفا قرار گرفته و در اشعار عرفانی فارسی نیز قابل مشاهده است:

ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق، هستی ما

(مولوی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۷۱)

که یکی هست و نیست جز او وحده لا اله الا هو

(هاتف اصفهانی، ۱۳۷۳، ص ۷-۸)

به دریا بنگرم دریا ته وینم به صحرا بنگرم، صحرا ته وینم

به هر جا بنگرم کوه و در و دشت نشان از قامت رعنا ته وینم

(باباطاهر، ۱۳۷۰، ص ۵۰)

نظریه وحدت وجود، از برخی جهات می‌تواند به نسبی‌گرایی منتهی گردد که مواردی همچون اقوال متناقض‌نما، کثرت‌گرایی وجودشناختی و قول به فنا ذاتی از مهم‌ترین آن جهات می‌باشند. در این دیدگاه، ممکنات به عنوان آثار، شئون و تجلیات ذات حق، دارای حیثیتی دوگانه هستند که باعث می‌شود توجه به آنها سخنانی گاه متعارض و متضاد را توجیه نماید که چه بسا ریشه «شطح‌گویی» عرفا نیز در همین نکته مستتر باشد؛ زیرا اگرچه شئون حق از جهت تعینات و تعددات

ظهورش، متعدد و متفاوت از وی هستند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۸۴) اما از جهت عدم تغایر میان حق ذی الشان و شئون وی، غیر او نیستند (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۶). سایه شیء، به اعتباری خود شیء است و به اعتباری دیگر، غیر آن (خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۶). این وحدت و کثرت، در بعضی از مراتب، عین یکدیگرند و در موازن دیگر از هم متمایز می گردند (نک: فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۵۷-۳۶۰؛ خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۴). بنابراین بسته به مرحله ای که سالک در آن قرار دارد (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۳۴۵-۳۴۴) و دیده وحدت بین یا کثرت بین او (نک: ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۱)، می توان از دو امر جداگانه یا یک حقیقت واحد سخن گفت (همان، ج ۳، ص ۲۳۵). این حالت دوگانه که از آن با تعبیر وحدت در کثرت یاد می شود، علاوه بر اینکه خود بر نوعی از نسبیّت واقعیت دلالت می کند، یکی از ریشه های اقوال متناقض نمایی همچون ظهور در بطون، تشبیه در تزیه و ... تلقی می گردد (نک: ارشادی نیا، ۱۳۹۹؛ فاضلی، ۱۳۸۵؛ رحیمیان، ۱۳۷۴) که موهّم نسبی بودن واقعیت یا معرفت بدان می باشند.

از دیگر لوازم نظریه وحدت وجود، کثرت گرایی وجودشناختی است؛ بدین معنا که تمام اعیان ممکنات به اقتضای آنکه آثار و ظهورات حقّ تعالی، و نظام أحسن (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۷۲) ناشی از اسماء حُسنی (همو، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۸) و اعیان ثابتّه (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱) هستند، واجد علوّ، جمال و شرافت ذاتی و فاقد هر شرّ و پستی تلقی می گردند (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۴۲ و ۵۷۶). مخافان عرفا برخی از لوازم این قول -مانند حق دانستن بت و بت پرستی^۱- و نیز برخی از اقوال مربوط به جایگاه شیطان (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۹؛ همدانی، ۱۳۴۱، ص ۲۲۷) و ایمان فرعون را (نک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۴۱۰) با کثرت گرایی معرفت شناختی که به معنای صحت، حقیقت داشتن و صدق تمام آراء و عقاید است، خلط نموده و ایراداتی بر آنان وارد ساخته اند. حتی برخی افراد پا را از این هم فراتر گذاشته و فیلسوفان را نیز به کثرت گرایی متهم نموده و از حملات جانانه طرفداران فلسفه بر علیه کثرت گرایی روشنفکران دچار تعجب شده و تناقض برداشت کرده اند (نک: رضوی، ۱۳۸۳).

اینان دقت نکرده اند که عرفا خود در جای دیگر و به حکم دیده کثرت بین، حکم به بطلان بسیاری از اعتقادات و تحریم مطالعه کتب مرتبط با آن داده (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۱۶۱) و شیطان و فرعون را تکفیر نموده اند (همان، ج ۱، ص ۳۳۱). جالب آنکه در ادامه همان ابیاتی که صدر آن موهّم نسبی گرایی است (و انا شهدتُ جمیع ما اعتقدوه)، توحید به عنوان تنها اعتقاد صحیح، اثبات شده و عقاید دیگر همچون کفر، شرک و حتی شکّ در خداوند، مردود شمرده شده است (ابن عربی، همان،

۱. از جمله: مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۸۸).

ج ۳، ص ۱۳۲). سرّ این تفاوت رأی را باید در تفاوت جهت وجودی و تکوینی عالم با جهت معرفتی یا تشریحی آن دانست (نک: غفاری، ۱۳۹۱، ص ۹۵-۱۰۶). جهت وجودی موجودات با تبیینی که گذشت نه تنها محل اختیار و حمل مفاهیم ارزشی، اخلاقی، فقهی و خیر و شر به معنای مورد نظر مخالفان نیست، بلکه عین خیریت و حقانیت است؛ لذا سخن گفتن از ثواب و عقاب و سعادت و شقاوت نیز از این جهت ممکن نیست. اما انسان و معرفت او، جهت دیگری نیز دارند که قابلیت حکم صدق و کذب، خیر و شرّ، ثواب و عقاب و سعادت و شقاوت را دارد. از این جهت، هیچ اختلافی میان عرفا با دیگران وجود ندارد و باورهای انسان می‌توانند مطابق با واقعیت و محکوم به حق و صدق باشند، یا غیر مطابق با آن، کاذب و باطل تلقی گردند. همچنین اعمال انسان می‌توانند بر اساس اختیار و در اثر اطاعت یا عصیان، متّصف به خیر و شرّ شده و زمینه ثواب و عقاب را فراهم آورند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۶۷). بنابراین کثرت‌گرایی وجودشناختی عرفا در مقابل خیر و شرّ و صدق و کذب معرفت‌شناختی یا تشریحی مورد نظر مخالفان قرار نمی‌گیرد؛ اگرچه در واقعیت تاریخی، چنان برداشتی اتفاق افتاده و نسبی‌گرایی را تقویت نموده است.

با تثبیت نظریه وحدت وجود در عرفان نظری، آموزه دیگری نیز در عرفان عملی می‌یابد که فارغ از ریشه‌های اخلاقی آن در تاریخ تصوف (علیپور، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷)، بر آخرین مرحله از مقامات سالک اشاره دارد. در این مرحله که با عنوان مقام فنای ذاتی (محقق) از آن یاد می‌شود، با رفع تعینات، اینانیت سالک منتفی شده و ذات او در ذات حقّ تعالی مُستهلک می‌گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۶؛ خمینی، ۱۳۷۶، ص ۶۰). در اینکه این اتفاق، موضوعی وجودشناختی و به معنی انعدام کلی ذات عارف است (فنا‌ی وجودی) یا صرفاً امری معرفت‌شناختی است و بر عدم ادراک غیر حقّ در نفس عارف دلالت دارد (فنا‌ی شهودی)، اختلافاتی وجود دارد که در محلّ خود مورد بحث واقع شده و تلاش‌هایی نیز در جهت جمع میان دو دیدگاه صورت گرفته است (از جمله نک: کیشمشکی، ۱۳۹۰)؛^۱ چراکه هم تفسیر اول (از جمله: فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۳-۲۶۲) و هم تقریر دوم (از جمله: ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۹۶؛ ج ۴، ص ۷۲)، توسط مؤیداتی از اقوال عرفا پشتیبانی می‌شود.

نظریه فنا‌ی ذاتی - حتی با فرض معنای اقلّی آن (فنا‌ی شهودی) - می‌تواند مبنای برخی از دیدگاه‌های نسبی‌گرایانه قرار گیرد؛ زیرا در این مقام، اساساً مرز میان سالک به‌عنوان فاعل شناسا و مُدَرَکات

۱. البته پرسش‌های دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که تفکیک آنها از مسئله پیش‌گفته ضرورت دارد: از جمله اینکه آیا فناء، رفع تعینات آفاقی است یا تعینات انفسی و یا هر دو؟ (نک: علیپور، ۱۳۹۳، ص ۹۷-۱۰۱) یا اینکه نظریه وحدت وجود - فارغ از بحث فنا در عرفان عملی - به معنی انعدام ذات مظاهر و شئون است یا نحوه‌ای از تحقق برای آنها قابل تصور است؟ (از جمله نک: منصور، ۱۴۰۰) اگرچه یقیناً این موضوعات ارتباط وثیقی با یکدیگر دارند، اما به نظر می‌رسد در برخی از پژوهش‌ها میان آنها خلط شده است (همانجا).

وی از بین می‌رود و چیزی جز ذات الهی که هم مشاهده است، هم مشاهده‌گر و هم مشاهده‌شونده، تحقق و تمایز ندارد. همچنین با عبور از مراحل ابتدایی فناء و نیل به مقام جمع و بقاء، آنچه که مورد ادراک قرار می‌گیرد، ذاتی خواهد بود که به قید اطلاق خود، در تمام مظاهر و شنونش سریان دارد و هم زمان دارای جهت حقیقی و خلقی است (نک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱۶-۵۱۵؛ قشیری، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴). بنابراین در اینجا نیز ادراکات و اقوالی حاصل خواهد گردید که حداقل در ظاهر متعارض و متناقض اند و لذا سخن گفتن از معرفت، حداقل به معنای متداول و تقریر رایج آن، دشوار خواهد بود.

۲-۳. اکتناه‌ناپذیری ذات حق و تنزیه مطلق

طبق اصول عرفان نظری، ذات در مقام غیب هویت خود، از آنجا که مورد احاطه غیر قرار نمی‌گیرد و تناسبی با ما ندارد، هرگز مورد شناخت واقع نمی‌گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۳۰؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۳۵ و ۱۰۴). این مقام که به اعتبار لابلشروط مقسمی معتبر است، تا لباس تعیین اسماء و صفات بر تن ننماید، در افهام و اوهام درنخواهد آمد (ابن ترکیه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۹؛ قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷ و ۳۰). تعبیری همچون عماء، غیب الغیوب، عنقای مغرب، کنز مخفی، هاهوت، هویت و غیره، همگی دلالت بر این آموزه دارند (نک: همو، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶). بنابراین آنچه امکان شناخت دارد، ذات متجلی در مقام احدیت است که در این مرتبه تعیین یافته باشد (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۲۶۸). در اینجا یک مسئله بسیار بغرنج به وجود می‌آید که محل لغزش بسیاری از جریانات و افراد در طول تاریخ بوده است؛ زیرا وقتی ذات خداوند قابل شناخت نباشد، «توصیف‌ناپذیر» هم خواهد بود و لذا هیچ‌یک از گزاره‌های مربوط به او بر حقیقت ذاتش دلالت نداشته و صرفاً اخبار از تعینات، صفات و اسماء حق تلقی خواهد شد و بنابراین معرفت به ذات حق، غیر واقع‌نما و ناشی از تصورات و اوهام انسان خواهد بود که بر نواقع‌گرایی دلالت دارد^۱.

اما باید توجه نمود که با در نظر داشتن نوع ارتباط میان ذات و اسماء حق، به نظر می‌رسد که در واقع استلزامی میان «اکتناه‌ناپذیری» ذات حق با توصیف‌ناپذیری خداوند وجود نداشته باشد، زیرا اسماء و صفات هویت مستقلی از ذات ندارند و محل ظهور و مجلای جلوات آن ذات‌اند. بنابراین اگرچه از جهتی غیر از ذات تلقی می‌گردند، اما از جهتی دیگر تعیینی از آن ذات هستند و نحوه‌ای عینیت با آن دارند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۲۹) زیرا مطلق متحد با مقید می‌باشد^۲ (جوادی آملی، ۱۳۹۴،

۱. مشابه این تفکیک اشتباه را می‌توان در برخی از نظریات پلورالیستی (نک: عباسی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳-۱۳۵)، برخی از دیدگاه‌های جریان سنت‌گرایی فلسفی (نک: نصر، ۱۳۷۹، ص ۱۱۴؛ گنون، ۱۳۸۹، ص ۳۵-۲۱؛ Oldmeadow, 2000, p.75-76 ; Schuon, 1984, p.XII)، و نیز قول به تنزیه مطلق (نک: ملکی تبریزی، ۱۳۸۹، ص ۱۱) مشاهده کرد.
۲. برخلاف مقید که با مطلق متحد نیست.

ج ۶، ص ۲۶۱). شاید یکی از بنیان‌های فهم بسیاری از مسائل غامض عرفان نظری مانند «وحدت در کثرت» و «تشبیه در تنزیه» منوط به درک همین موضوع باشد که «او» است که در مظاهر ظهور یافته است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۸). اگرچه ذات حق از تمام اطلاقات و تقییدات میراست، اما نسبت دادن همه آنها به او در همان حال تنزه‌اش، صحیح است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷). بنابراین با توجه به ارتباطی که ذات با تعیناتش دارد، شناخت حق از جهت این تعینات، اگرچه معرفتی تام و تمام نباشد (همو، ۱۳۸۱، ص ۳۵)^۱، اما امری موجّه است و عبادت او نیز از طریق آنها ممکن می‌باشد (نک: حسینی طهرانی، بی‌تا، ص ۴۲۷-۴۲۶).

۲_۳. خلق مدام و تجدد امثال

تبیین نحوه بروز تغییر و حرکت در موجودات و نیز پاسخ به برخی از پرسش‌های مرتبط با آن، مانند کیفیت حفظ وحدت شیء در عین وقوع حرکت در آن، از موضوعات مهمی است که در عرفان و فلسفه بدان پرداخته شده است. در این میان نظریه حرکت جوهری ملاصدرا و نظریه خلق مدام یا تجدد امثال عرفا، دارای قرابت‌هایی هستند که مقایسه آنها را در پژوهش‌های مختلف موجّه ساخته است. هرچند وجوه تفاوت آنها نیز محل توجه جدی بوده است (از جمله نک: همایی، ۱۳۵۶؛ سالاری، ۱۳۸۴). در نظریه ملاصدرا، حرکت به علت خصوصیت ویژه وجود مادی، در ذات جوهری اشیاء مادی اتفاق می‌افتد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۳ و ۴۸ و ۶۱ و ۸۱). لذا تبیین نحوه بقای موضوع در این دیدگاه، مسئله‌ای جدی است که در جای خود بدان پرداخته شده است (از جمله نک: مشکات، ۱۳۸۶).

اما عرفا معتقدند که کلّ عالم به حکم اتّساع الهی (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۴)، به استناد شریفه «کلّ یوم هو فی شأن» و به دلیل استحاله تکرار در تجلّی (همان، ج ۱، ص ۳۴۲)، با تمام ذات خود در حرکت است و هر لحظه از بین می‌رود تا جای خود را به دیگری بدهد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۹۱). تمام موجودات به منزله اعراضی هستند که آن جوهر ابدی و واحد حقّ تعالی در هر لحظه در صورت جدیدی از آنها تجلّی می‌یابد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۵). بنابراین جهان تحت حکومت اسماء جلال و جمال و ظهور و بطون خداوند (خمینی، ۱۳۸۲، ص ۴۱)، دائماً در تجدد و نوزایی است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۲۴) و هیچ مثلیتی در آن برقرار نمی‌باشد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۰).

۱. این سخن غیر از قول به امکان معرفت اجمالی زبانی به ذات حق است که اشاره به برخی از توصیفات مقام ذات (مانند غیب مطلق، لایبشرط مقسمی، وجود محض) دارد (نک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۰۸؛ گریوانی، ۱۴۰۰).

جهان کلّ است و در هر طرفه العین عدم گردد و لایققی زمانین

(شبهتري، ۱۳۸۲، ص ۶۸)

از آنجا که دامنه این دیدگاه از اشیاء مادی فراتر رفته و تمام مظاهر الهی را در بر می‌گیرد، مشکل حفظ موضوع به صورت جدی‌تر در آن رخ می‌نماید. فارغ از پاسخ‌هایی که در این زمینه طرح شده است (از جمله نک: عابدی و بنیانی، ۱۳۸۶)، باید گفت که به هر حال وجود چنین دیدگاهی در عرفان نظری می‌تواند از جهاتی زمینه بروز ناواقع‌گرایی را ایجاد نماید. نخست آنکه اگر فاعل شناسا و باورهای او نیز مشمول حرکت گردند، دیگر مدرکی در کار نخواهد بود تا از ادراک واقع‌نما سخن گفته شود و دوم آن‌که اگر موضوعات شناسایی در تحول و تغییر باشند، شناخت دائمی، ثابت و عینی نسبت به آنها هم تبیین ویژه‌ای خواهد طلبید.

۳. جمع‌بندی مشکلات ریشه‌ای

با این توصیفات و با صرف نظر از اشکالات و نقدهای احتمالی وارد بر هر یک از ادله ناواقع‌گرایی، می‌توان مشکلات اساسی و مشترک زمینه‌ساز آن در عرصه‌های سه‌گانه فوق را به قرار زیر صورت بندی و تقسیم نمود:

۳-۱. عدم دسترسی به واقعیت

هر نظریه‌ای که نتیجه آن پذیرش دیواری غیر قابل نفوذ و فاصله‌ای غیر قابل عبور در میان ذهن و واقعیت موضوع شناسایی باشد، طبیعتاً نمی‌تواند آگاهی واقع‌نما و عینی را تبیین نماید و به ناواقع‌گرایی منتهی خواهد شد. اگر چه می‌توان نخستین ریشه‌های چنین سخنی در عصر جدید را به تفکیک نومن و فنومن در فلسفه نقادی کانت و نیز برخی از تقاریر و گونه‌های پدیدارشناسی مشاهده کرد، اما بنابر توضیحات فوق روشن می‌شود که در حوزه‌هایی مانند فیزیک جدید و عرفان نظری نیز با چنان مشکلی مواجه هستیم^۱.

۳-۲. تأثیرات مخرب عوامل درونی (ذهنی) و بیرونی (غیرذهنی)

به جرأت می‌توان ادعا نمود که این مسئله از جهت گستره و تنوع، مهم‌ترین مشکل منجر به ناواقع‌گرایی است. بسیاری از نظریات فلسفی و غیر فلسفی قائل هستند که ذهن در مسیر فرایند ادراک، تصرفات حداکثری انجام داده و با افزودن برخی عناصر به صورت ادراکی، یا کاستن برخی از عناصر آن و یا با اعمال تغییرات اساسی در آنها، باعث می‌شود واقع‌نمایی معرفت از دست برود و یا

۱. به نظر می‌رسد نظریه علم حضوری مسلمانان ظرفیت بالقوه فراوانی برای حلّ این مشکل دارد.

عوامل بدنی، اجتماعی، جنسیتی و ... دارای تأثیری هستند که قدرت ارزیابی بی طرفانه و صرفاً معرفت شناختی را از ذهن می گیرند و در این میان نیز فراروی و تعالی از این عوامل برای انسان میسر نیست. بنابراین نقش مخرب عوامل درونی یا بیرونی دستگاه ادراکی انسان در فرایند ادراک، از مشکلات عمده ای است که در عرصه فیزیک جدید و عرفان نظری رخ می نماید.

البته روشن است که ذهن را نمی توان یک عنصر کاملاً منفعل در فرایند ادراک تلقی کرد که همچون آینه، محل صورت های اخذ شده از عالم واقع قرار می گیرد؛ چنان که برخی از فیلسوفان مسلمان (از جمله ملاصدرا) نیز به نقش فعال ذهن در این مسیر اعتراف دارند. بنابراین لازم است که ملاک مخرب بودن تأثیرات ذهنی معلوم شود تا بتوان با شناخت دقیق محل اشکال، مسیر حل آن را مورد بررسی قرار داد.

۳-۳. وجوه، مراتب و اجزاء مختلف واقعیات

شکی نیست که واقعیات عالم دارای وجوه مختلف عرضی (مانند ابعاد، صفات، اعراض و جهات متفاوت یک شیء) بوده و بنا بر برخی از نظریات (مانند تشکیک وجودی ملاصدرا و منطق فازی) می توانند مراتب طولی مختلف نیز داشته باشند. به علاوه ممکن است تنها برخی از اجزاء واقعیات مرکب و پیچیده، مورد ادراک قرار بگیرند. بنابراین ادراک یک واقعیت می تواند نسبت به وجوه و مراتب متفاوت آن، مختلف بوده و یا تنها بخشی از واقعیت را کشف نماید و از این طریق به نسبی گرایی منتهی گردد. هر نوع نظریه قائل به تحقق مدارج و مراتب طولی یا عرضی در واقعیت و نیز در دسترس بودن بخش هایی از واقعیات پیچیده، می تواند خوانشی نسبی گرایانه و ناواقع گرایانه پیدا کند. هر چند به نظر می رسد بتوان نشان داد که استلزامی در این میان وجود نداشته و معرفت می تواند در عین واقع نمایی نسبت به برخی از مراتب و لایه های واقعیت، غیر مطلق بوده و کاشف از تمام ابعاد و وجوه آن نباشد. بنابراین به شرط رعایت و ملاحظه حدود و لوازم این معرفت محدود، با اشکال ناواقع گرایی مواجه نخواهیم بود.

۳-۴. عدم جهت مشترک در مدرک یا مدرک

برخی از دیدگاه های دال بر تفاوت اساسی و تغییرات فاعل شناسا و موضوع شناسایی، به علت انکار جهت مشترک میان آنها، نمی توانند معرفت واقع نما را تبیین نمایند. دلیل این سخن آن است که اولاً اگر مدرکات کاملاً متفاوت باشند، حصول معرفت یکسان از دستگاه ادراکی متفاوت آنها ممکن نخواهد بود؛ زیرا هیچ جهت اشتراکی میان اشیاء کاملاً متفاوت وجود ندارد و امور متفاوت هم طبق قاعده سنخیت، نمی توانند علت امر واحد قرار بگیرند و بنابراین ارزیابی هر ادراکی، تنها در نسبت آن با مدرک خاص ممکن می گردد. ثانیاً اگر موضوعات شناسایی که آنها را با نام و مفهوم واحد

معرفی می‌کنیم، هیچ جهت اشتراکی نداشته باشند، معرفت کلی به آنها نیز ادعایی باطل و ناموجه خواهد بود و اساساً تبیین وجود موضوع واحد که مورد شناسایی قرار می‌گیرد، ممکن نخواهد گردید. بنابراین نفی حیثیت مشترک متحقق در واقعیات کلی، از دو جهت به نسیت معرفت و ناواقع‌گرایی می‌انجامد: اولاً از جهت تفاوت مطلق مدرکات و دستگاه ادراکی آنها و ثانیاً از جهت تفاوت مطلق موضوعات شناسایی.

به نظر می‌رسد نفی جهت مشترک از مدرک، قابل ارجاع به مشکل اصلی دوم، یعنی تأثیرات مخرب عوامل درونی است؛ زیرا نتیجه این قول آن است که هر فاعل شناسای متفاوت، بنا بر خصوصیات متفاوتی که دارد، معرفت‌های مختلفی را کسب می‌کند و از آنجا که نمی‌توان میان این معرفت‌ها داوری نمود، لاجرم باید به ناواقع‌گرایی روی آورد. نفی جهت مشترک از مدرکات نیز، در اصل قسمی از مشکل سوم اصلی می‌باشد؛ چراکه واقعیات کاملاً متفاوت، در واقع اجزاء و وجوه مختلف عالم هستند که مورد شناسایی قرار می‌گیرند.

۳-۵. عدم ثبات مدرک یا مدرک

از طرف دیگر، دیدگاه‌ها و نظریاتی که به تغییرات و حرکات عمومی و دائمی یکی از اضلاع سه‌گانه معرفت، یعنی ادراک، مدرک و مدرک قائل هستند، با مشکل دیگری مواجه می‌گردند که از یک جهت کاملاً با مشکل نفی جهت مشترک، هم‌پوشانی دارد. بدین معنا که این مشکل نیز، بر تفاوت‌های مدرکات و مدرکات مبتنی است؛ هرچند در این مورد، با تفاوت‌های زمانی مواجه هستیم. بنابراین در اینجا هم نمی‌توان یک امر واحد را به‌عنوان فاعل شناسایی و یا موضوع مورد ادراک، پذیرفت. هم انسان و دستگاه ادراکی او در هر لحظه دچار تحول می‌گردد و هم واقعیات مورد شناخت وی. لذا حصول ادراکات متفاوت از ذهن متحول شده در زمان‌های مختلف و نیز ادراکات متفاوت نسبت به واقعیت واحد در زمان‌های متفاوت، موجّه و ممکن خواهد بود. بنابراین هرآنچه که درباره مشکل قبلی و امکان ارجاع آن به مشکلات اصلی دیگر گفته شد، در این مورد هم صادق می‌باشد.

۶. نتیجه‌گیری

با وجود گستره بسیار فراخ و نیز نتایج متنوع و متکثر ناواقع‌گرایی، بررسی دو عرصه فیزیکی جدید و عرفان‌نظری (به‌عنوان حوزه‌های دارای اهمیت برای مخاطب ایرانی) نشان می‌دهد که عموم مدعیات حامی آن ناشی از لاینحل ماندن مسائل مشترک و مشابهی است؛ از جمله آنکه حقیقت عینی دور از دسترس ذهن انسانی است، عوامل مختلف درونی و بیرونی باعث ایجاد اختلال در مسیر کسب ادراک واقع‌نما می‌گردند، واقعیت دارای وجوه، مراتب و اجزاء مختلف است، ذهن و عین جهت مشترکی نداشته و از ثبات برخوردار نیستند.

توفیق در حلّ چنان مسائل بنیادین و مشترکی، بدون توجه هم‌زمان به معرفت‌شناسی و متافیزیک در دسترس نخواهد بود؛ زیرا مسائلی از این دست، با مفاهیم و موضوعاتی همچون علم حضوری، حرکت و ثبات، نسبت نفس (ذهن) و بدن، نظام تشکیکی وجود و ... در ارتباط هستند که (حداقل به یک معنا) مقدّم بر معرفت‌شناسی در چارچوب مدرن و جدید آن هستند^۱. به همین ترتیب، هرگونه توسعه جدید در نظریات مرتبط و بنیادین، امکان پاسخ هم‌زمان به مسائل متنوع در حوزه‌های متکثر و ظاهراً بی‌ارتباط فیزیک و عرفان را فراهم خواهد آورد.

از طرف دیگر میراث انباشته فلسفه اسلامی، واجد مفاهیم، مسائل و پاسخ‌های جدیدی در موضوعات مورد اشاره (مانند حضور، حرکت، تشکیک، نفس و بدن و ...) می‌باشد که ظرفیت آنها در بررسی و حلّ موضوعات معرفت‌شناختی عموماً مورد غفلت قرار گرفته است. به‌عنوان مثال باید به مسائلی همچون «نحوه انتزاع علم حصولی از حضوری»، «ملاک وحدت موضوع در حرکت» اشاره نمود که به ترتیب با مشکل «عدم دسترسی به واقعیت» و «عدم ثبات مُدرک یا مُدرک» مرتبط بوده و در تکاپوی چاره‌جویی از آنها می‌توانند نقش مؤثری ایفا کنند.

اگرچه ناواقع‌گرایی با توجه به تناقضات ذاتی خود و نیز استلزام خروج از تفکر فلسفی و ورود به شکاکیت و سفسطه محض مردود است، اما پاسخ حلّی با آن از طریق حلّ مشکلات پنج‌گانه مذکور خواهد بود؛ اما این هدف نیازمند رویکردی کلان است که با ترکیب معرفت‌شناسی جدید و مبانی متافیزیکی، محصولات خود را در هر دو حوزه فیزیک جدید و عرفان نظری مورد استفاده قرار دهد. بنابراین لازم است که هر پژوهش مرتبط با این حوزه‌ها، به این نگاه کلان مجهز گردد تا به هدف مطلوب نزدیک‌تر گردد.

۱. تقدم و تأخر میان معرفت‌شناسی و متافیزیک موضوعی است که با وجود آنکه در اذهان و افواه برخی از متفکران جریان دارد، اما به نظر می‌رسد هنوز به اندازه کافی مورد توجه و بررسی قرار نگرفته است.

منابع

۱. ابن ترکه، علی بن محمد (۱۳۶۰). تمهید القواعد. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیة (ج ۳، ۲، ۱ و ۴). بیروت: دارالصادر.
۳. _____ (۱۳۷۸). ترجمان الاشواق. به تصحیح نیکلسون. تهران: نشر روزنه.
۴. _____ (۱۳۷۰). فصوص الحکم (ج ۱ و ۲). با تعلیقات ابوالعلاء عفیسی. چاپ دوم، تهران: نشر الزهراء.
۵. ابن عربی، محمد بن علی (۱۴۲۱ق). مجموعه رسائل (ج ۱). بیروت: دار محجة البيضاء.
۶. ارشادی‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۹). «نقش آموزه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت در تبیین توحید شخصی وجود». پژوهشنامه فلسفه دین، ۱۸ (۳۵)، ص ۱۹۷-۲۱۶.
۷. اسکوایرز، یوان. جی (۱۳۷۶). اسرار جهان کواتومی. ترجمه کمال‌الدین سید یعقوبی. تهران: سروش.
۸. امینی، حسن (۱۳۸۷). «خیر و شر در مکتب ابن عربی». فلسفه و کلام. ۴ (۱۲)، ص ۷۴-۴۷.
۹. باباطاهر (۱۳۷۳). دوبیتی‌های باباطاهر. به کوشش وحید دستگردی. تهران: نشر ربیع.
۱۰. باربور، ایان؛ فطورچی، پیروز (۱۳۸۳ و ۱۳۸۴). «پیامدهای الهیاتی فیزیک کوانتوم». نامه علم و دین، ۸-۹ (۲۸-۲۵)، ص ۷۷-۱۲۰.
۱۱. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. شرح سیدجلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۲. جوادى آملی، عبدالله (۱۳۹۴). تسنیم (ج ۶). قم: مؤسسه اسراء.
۱۳. جوارشکیان، عباس (۱۳۸۳). «تباین یا یگانگی وحدت تشکیک و وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه». خردنامه صدرا. ۱۰ (۳۸)، ص ۳۱-۴۲.
۱۴. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۴). دیوان حافظ. تهران: نشر طلايه.
۱۵. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۱). عیون مسائل النفس (ج ۱). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۶. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی (۱۳۸۸). «بررسی و نقد دیدگاه فیزیک کوانتوم درباره اصل علیت». فلسفه اسلامی، ۴ (۸)، ص ۳۳-۶۲.
۱۷. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (بی‌تا). روح مجرد؛ یادنامه سید هاشم موسوی حداد. بی‌جا: انتشارات علامه طباطبایی.

۱۸. خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۲). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. _____ (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. چاپ سوم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. _____ (۱۴۱۶ق). شرح دعاء السحر. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۱. داراشکوه، محمد (۱۳۵۶). اوپانیشاد (سرّ اکبر). چاپ دوم. تهران: نشر طهوری.
۲۲. دوستان، مهدی (۱۴۰۲). واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی معرفتی در نظریه ادراک ملاصدرا. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۳. رحیمیان، سعید (۱۳۷۴). «مسئله تنزیه و تشبیه». کیهان اندیشه، ۱۱ (۵۹)، ص ۱۲۲-۱۰۶.
۲۴. رضوی، مرتضی (۱۳۸۳). محی الدین در آئینه فصوص. بی‌جا: انتشارات فخر دین.
۲۵. رهبر، حسن؛ موسی‌خانی، کاظم (۱۴۰۱). «تیین معرفت‌شناختی واقع‌گرایی، مبانی و مؤلفه‌های آن در گزاره‌های اخلاقی». معرفت، ۳۱ (۶). ص ۲۶-۱۹.
۲۶. سالاری، عزیزالله (۱۳۸۴). «خلق مدام در نگاه ابن‌عربی و مقایسه آن با حرکت جوهری صدرا». اندیشه دینی، ۵ (۱۶). ص ۱۳۲-۱۱۳.
۲۷. شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). گلشن راز. کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
۲۸. شیخ‌بهایی. محمد بن حسین (۱۳۵۲). کلیات اشعار و آثار فارسی شیخ‌بهایی. تهران: کتابفروشی محمودی.
۲۹. صادقی، علی (۱۳۹۵). «واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی دینی: بررسی و نقد آرای دان کیوییت، پل بدام و دی.زی.فیلیس». پژوهش‌نامه فلسفه دین، ۱۴ (۲۷)، ص ۱۱۸-۹۱.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۱، ۲ و ۳). چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق (۱۳۷۱). النصوص. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۲. _____ (۱۳۷۵). النفحات الإلهیة. به تصحیح محمد خاجوی. تهران: انتشارات مولی.
۳۳. _____ (۱۳۸۱). إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۴. _____ (۲۰۱۰م). مفتاح الغیب. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۰). رساله الولاية. قم: مؤسسه اهل البيت.

۳۶. عابدی، احمد؛ بنیانی، محمد (۱۳۸۶). «بررسی تطبیقی تجدد امثال و حرکت جوهری». خردنامه صدرا، ۱۳ (۴۹)، ص ۸۲-۹۸.
۳۷. عباسی، ولی الله (۱۳۸۷). «جان هیک و کثرت گرایی دینی عرفانی». معارف عقلی، ۴ (۱۲)، ص ۱۶۰-۱۲۱.
۳۸. علیپور، حسن (۱۳۹۳). «سیر تاریخی و تکاملی اندیشه فناء در عرفان اسلامی». آئین حکمت، ۶ (۲۰)، ص ۹۵-۱۲۰.
۳۹. غفاری، حسین (۱۳۹۱). جدال با مدعی. تهران: حکمت.
۴۰. فاضلی، سیداحمد (۱۳۸۵). «نظام‌واره تجلی در مکتب عرفانی ابن عربی». پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۸ (۲۹)، ص ۱۸۶-۱۶۳.
۴۱. فرشته صنیعی، فرشاد (۱۳۸۱). «بر ضد نسبی‌گرایی». ذهن، ۳ (۱۰)، ص ۱۴۴-۱۳۹.
۴۲. فرغانی سعیدالدین (۱۳۷۹). مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض). تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. فلوطین (۱۳۶۶). دوره آثار فلوطین (ج ۲). ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: نشر خوارزمی.
۴۴. فناری، محمد بن حمزه (۲۰۱۰). مصباح الأنس بین المعقول و المشهود. به تصحیح عاصم ابراهیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۵. قشیری، عبدالکریم (۱۳۷۴). رساله قشیره. ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ چهارم. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۴۶. قیصری، داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. شرح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۷. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۶). تاریخ فلسفه (ج ۴). ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی و دیگران. چاپ سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۸. کاکو، میچیو (۱۳۸۹). جهان‌های موازی. ترجمه علی هادیان و سارا ایزدیار. تهران: نشر مازیار.
۴۹. کیاشمشکی، ابوالفضل (۱۳۹۰). «تبیین عقلانی فناء در عرفان اسلامی». حکمت اِسرا، ۳ (۸)، ص ۱۰۶-۸۷.
۵۰. گریوانی، مسلم (۱۴۰۰). «ایضاح مفهومی دیدگاه امکان معرفت اجمالی ذات حق در عرفان». ذهن، ۲۲ (۸۷)، ص ۱۶۱-۱۳۷.
۵۱. گلشنی، مهدی (۱۳۶۹). تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیک‌دانان معاصر. تهران: امیرکبیر.

۵۲. گنون، رنه (۱۳۸۹). نگرشی به مشرب باطنی اسلام و آیین دانو. ترجمه دل آرا قهرمان. تهران: حکمت.
۵۳. محیطی اردکان، محمدعلی؛ فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۴). «تأملی در ادله وحدت شخصی وجود». معرفت فلسفی، ۱۳ (۴۸)، ۷-۳۲.
۵۴. مشکات، محمد (۱۳۸۶). «بقای موضوع در حرکت جوهری». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان. ۲۴ (۵۱)، ص ۱۴۲-۱۲۹.
۵۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۱۳) (علل گرایش به مادی‌گری). قم: صدرا.
۵۶. ملکی تبریزی، جواد بن شفیع (۱۳۸۹). رساله لقاء الله. ترجمه سعید نصیری. قم: انتشارات اشکذر.
۵۷. منصوری، عباسعلی (۱۴۰۰). «انحلال یا بقای ذات در تجربه عرفانی ابن عربی». انسان پژوهی دینی. ۱۸ (۴۶). ص ۱۶۷-۱۴۹.
۵۸. منصوری، علیرضا (۱۳۹۰). «مسئله اندازه گیری در مبانی فلسفی مکانیک کوانتوم». فلسفه علم، ۱ (۱)، ص ۱۳۶۱-۱۳۷.
۵۹. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد (۱۳۹۳). مثنوی معنوی (ج ۱). تصحیح حسن لاهوتی. تهران: میراث مکتوب.
۶۰. نصر، سیدحسین (۱۳۷۹). نیاز به علم مقدس. ترجمه حسن میان‌داری. قم: طه.
۶۱. هاپوود، جیمز (۱۳۹۲). فیزیک و فلسفه. ترجمه علی‌قلی بیانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۲. هاتف اصفهانی، سیداحمد (۱۳۷۳). دیوان هاتف. تصحیح اسماعیل شاهرودی. تهران: انتشارات فخررازی.
۶۳. همایی، جلال‌الدین (۱۳۵۶). «تجدد امثال و حرکت جوهری». جاویدان خرد. ۳ (۵)، ص ۱-۲۴.
۶۴. همتی، همایون (۱۳۸۴). فیزیک، فلسفه و الهیات. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶۵. همدانی، عین‌القضات (۱۳۴۱). تمهیدات. تصحیح عقیف عسیران. تهران: دانشگاه تهران.
۶۶. یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۱). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی.
67. Barbour, Ian. (1997). Religion and Science: Historical and Contemporary Issues. San Francisco: Harper.

68. Crick, Francis. (1994). *The Astonishing Hypotheses: The Scientific Search for the Soul*. London: Simon & Schuster.
69. Davies, Paul. (1982) *Other Worlds*. London: Abacus.
70. Heisenberg, Werner. (1958). *Physics and Philosophy*. New York: Harper & Row.
71. Lange, M. (2002). *An Introduction to the Philosophy of Physics*. Blackwell Pubs.
72. Laplace, Pierre. (1961). *A Philosophical Essay on Probabilities*. New York: Dover.
73. Moore, Andrew and Scott, Michael.(2007). *Introduction of Realism and Religion, Philosophical and Theological Perspective*. Ashgate Pubs.
74. Oldmeadow, Harry.K. (2000). *Traditionalism: Religion in the Light of the Perennial Philosophy*. Colombo: SriLanka Institute of Traditional Studies.
75. Pollard, William. (1958). *Chance and Providence*. New York: Scribner.
76. Schuon, Frithjof. (1984). *Transcendent unity of Religion*. wheaton: Theosophical publishing House.