

عرفان و تفکر فازی

هادی و کیلی

پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

چکیده

در این مقاله نگارنده کوشیده است تا عرفان را از منظر منطق فازی مورد مذاقه قرار دهد و آن را بر این اساس در بستر آسیب شناسی معرفتی و اجتماعی تحلیل نماید. برای این منظور نخست به تعریف مفهوم و پیشینه تاریخی اصطلاح فازی و سپس به توصیف جهان بینی فازی پرداخته است. در پی آن ضمن توضیح منظور از منطق فازی، اصول نظری و قضایای بنیادین آن مورد تبیین و اثبات قرار گرفته اند. پس از آن با طرح مفهوم فازی و سنجش نسبت آن با مقولات علم و حکمت، رابطه عرفان با منطق و تفکر فازی بررسی شده است. بر اساس این بررسیها عرفان ماهیتا واجد خصلتهایی است که با خصلتهای مزبور در تفکر فازی همنوایی نشان می دهد. به همین دلیل، عرفان را باید فازی نما و به تبع، اصول حاکم بر تفکر فازی را شامل حالش دانست. در بحث از آسیب شناسی عرفان، هدف آن است تا با اعمال رویکرد فازی به عرفان راهبردی متعادل و علمی در داوری نسبت به گونه های مختلف عرفانی فراهم آید. به اعتقاد نگارنده چنین رویکردی به عرفان، مسیر ناهموار ارزیابی و قضاوت در خصوص تعیین سهم عرفانها از حقیقت و صحت را هموار خواهد نمود.

کلید واژگان: عرفان، عرفان فازی، منطق، منطق فازی، تفکر فازی

مفهوم و پیشینه تاریخی فازی

۱- واژه فازی (fuzzy) نامی است که در سال ۱۹۶۵ پروفیسور لطفی زاده استاد ایرانی الاصل دانشگاه کالیفرنیا/برکلی در مقاله خود با عنوان مجموعه های فازی (fuzzy sets) برای نخستین بار آن را مورد استفاده قرار داد تا بر پایه مفهوم عمیق آن، نخست دنیای منطق، ریاضیات و فن آوری و پس از آن، جهان علم، فلسفه و علوم انسانی را تحت تاثیر شگرف خود قرار دهد.^۱

پروفیسور لطفی زاده که در آن زمان ریاست دپارتمان مهندسی برق دانشگاه کالیفرنیا را بر عهده داشت در مقاله خود از منطق چند ارزشی لوکاسیه ویچ برای توصیف مجموعه ها و گروههای اشیا استفاده نمود و برچسب یا نام فازی را روی این مجموعه های گنگ یا چند ارزشی که اجزایشان به درجات مختلفی به آنها تعلق دارند، نهاد.

البته همانگونه که برخی از محققان فازی نیز تاکید کرده اند، واژه فازی با املای انگلیسی (fuzzy) را نباید با واژه مشابه دیگری با املای (fussy) به اشتباه گرفت. واژه نخست که مورد بحث این مقاله است، با مفهوم درهم تافته (complicated) پیوند دارد، در حالی که واژه دوم با مفهوم پیچیده (complex) ارتباط می یابد.^۲

لطفی زاده با بهره گیری از این نامگذاری، مفاهیم منطقی و ریاضی مورد نظر خویش را از فضای منطق دوازده ارزشی رایج در زمان خویش دور ساخت و به این وسیله خشم شدید علوم را بر علیه خود برانگیخت. نتیجه آن شد که سازمانهای دولتی و مراکز تحقیقی هیچ اعتباری برای تحقیقات مربوط به فازی اختصاص ندهند. مجلات یا کنفرانسهای معدودی مقالات مربوط به فازی را پذیرفتند. دپارتمانهای آکادمیک، اعضای هیئت علمی که تحقیقات فازی داشتند را

1- Zadeh/1. 1965 Fuzzy Sets/ Information and Contrl / 8/ 1965/ pp. 338-359.

این دانشمند متفکر ایرانی و ریاضیدان نابغه و برجسته جهانی تا کنون چنانکه باید و شاید در محافل علمی کشورمان شناخته نیست. امید آن که مسئولان فرهنگی و متصدیان ارشد امور علمی و فرهنگی هر چه سریعتر، مقدمات دعوت از ایشان برای سفر به ایران را به منظور معرفی هرچه بایسته تر و شایسته تر این دانشمند عالیقدر به جامعه علمی کشورمان فراهم نمایند.

2- Tyson/Wayne.Fuzzy philosophy: A Foundation Interneted Ecology?.2001.[online]URL:<http://www.consecol.org/vol15/iss2/art>.

به هیچ وجه ارتقا نمی دادند. با این حال این نظریه بدون آنکه از حمایتها و یاریهای علمی متداول آن دوران برخوردار شود، رشد کرده و بالغ شد.

۲- تفکر فازی در پی ۳۰۰۰ سال تلاش برای انکار یا نادیده انگاشتن یا حتی تغییر نام آن ظهور کرده، در طراحی ماشینهای هوشمند و رایانه های پیشرفته به کار گرفته شد و بازارهای تجاری جهان و به ویژه شرق آسیا را به تسخیر خویش درآورد. گرچه تا حدود یک دهه پیش تفکر فازی و نیز بنیانگذار آن با مخالفت آشکار و پنهان بسیاری از دانشمندان، ریاضی دانان و مهندسان روبرو بود، با پیدایش کاربردهای عملی منطق فازی و آشنایی و شناخت بیشتر جهان علم با مفاهیم و اصول فازی به تدریج این مخالفتها به تحسین و تشویق مبدل شد به طوری که هم اینک سالانه صدها کتاب و هزاران مقاله در زمینه فازی به چاپ می رسد و دهه های پیش مختلف علمی در سراسر جهان همه ساله به بررسی وجوه و ابعاد گوناگون این تفکر می پردازند.

۳- فازی در معنایی کلی عبارتست از نادقیق بودن. هر چیزی که نتواند به طور دقیق یعنی مطابق با برخی از معیارها یا هنجارهای عموماً پذیرفته شده "دقت" تعریف شود و مرزهای توصیف شده مشخصی در زمان و مکان نداشته باشد، حامل خصلت فازی نمایی به شمار می رود. فازی نمایی ویژگی ذاتی انگاره های است که در اندیشه ها، خاطرات و واکنشهایمان در باره گذشته و برنامه و نقشه هایمان در باره آینده، پدید می آیند و از میان می روند. این انگاره ها مرزهای نامشخصی دارند و جوهر غیر مادی فازی را در برمی گیرند. با در نظر گرفتن اهمیتی که تفکر در قالب انگاره ها برای توسعه هوش و ظرفیت ما برای یادگیری و دانش اندوزی، خلاقیت، تکامل بخشی و دگرگون سازی دارد، نباید و نمی توان نقش فازی نمایی را در تکامل بشری نادیده گرفت.

جهان فازی

وقتی به آینه نگاه می کنیم هر روز با پرسشهایی مشابه برخورد می کنیم. صورت و مو و دندان و پوست ما تغییر کرده است. سطوح مولکولی آنها حتی در طول مدتی که در آینه به صورت خود نگاه می کنیم به آرامی در حال تغییر است. ما به آرامی از خود به کسی غیر خود تغییر می کنیم و این تغییر همان فرآیند پیرشدگی ماست که در تک تک سلولها و مولکولهای ما در جریان است. تمامی چیزهایی که در اطراف ماست همگی موجودیتهایی در حال تغییر هستند. آنها که جهان را می سازند، می

چرخند و با یکدیگر برخورد می کنند و این چرخش و برخورد را مرتباً ادامه می دهند. همه چیز در جریان است. جهان همچون رودی که در جریان است مرتب جلوه های جدیدی از خود بروز می دهد. به نظر می رسد که سیال کیهانی در مقیاس های بزرگ تابع قانون نسبیّت عام انیشتن و در مقیاس های کوچک تابع قوانین مکانیک کوانتومی است و در مقیاسهای بین این دو از چیزهایی تبعیت می کند که ما آنها را نمی شناسیم. همه چیز در حال جریان به سوی ناچیزها هستند. ما می توانیم روی همه این چیزها برچسب های سیاه و سفید بگذاریم. اما برچسبها از حالت غیردقیق به حالت غیردقیق تبدیل می شوند زیرا همه چیز در حال تغییر است. زبان بین کلمات و مفاهیمی که به وسیله این کلمات منتقل می شوند، رشته ای به هم گره می زند. هنگامی که آن چیز تغییر می کند و به چیزی دیگر تبدیل می شود، این رشته امتداد یافته یا پاره می شود یا با رشته های دیگر گره می خورد. علم جهانی از مرزها و کمیتهای درهم رفته را نمایش می دهد که به آرامی در حال تغییر است. با افزایش دقت در نگاه خود نه تنها نمی توانیم طیف خاکستری را از چیزها بیرون بکشیم بلکه برعکس با افزایش دقت، این حالت خاکستری بیش از پیش به آنها چسبانده می شود. به طور نمونه پیشرفتهای پزشکی ترسیم خطی بین زندگی و غیر زندگی در تولد یا در مرگ را نه تنها ساده تر نکرده است بلکه تمایز بین زندگی و غیر زندگی روز به روز دشوارتر گشته است. یا اگر جو زمین را مولکول به مولکول توصیف کنیم، نمی توانیم خطی را بیابیم که جو زمین را از فضا جدا بتواند کرد. نقشه های دقیق سطح زمین و مریخ و ماه نمی تواند به ما بگوید کجا تپه ها تمام و کوهستانها شروع می شوند.

اما هنوز در بسیاری از رشته های علوم نظیر ریاضیات، منطق و فرهنگ، فرض را بر آن گذارده اند که جهانی از سیاهها و سفیدها وجود دارد که تغییر نمی کند. هر تغییری در این رشته از علوم یا درست است یا نادرست. رایانه های رقمی با سرعتهای بالا با رشته های دودویی از یک ها و صفرها کار می کنند و مجموعه در هم پیچیده ای از همین سیاه ها و سفیدها در حال حاضر شور و شوق افکار علمی را برمی انگیزند.

این نظام دو ارزشی به گذشته بازمی گردد و دست کم به یونان قدیم می رسد. دموکریّت جهان را به اتمها و فضاها ی خالی تقسیم کرد. افلاطون جهان خود را با اشکال قرمز رنگ و متعامد و مثلثی پر کرد. ارسطو از تدریس شاگرد خود، اسکندر کبیر کناره گرفت تا به تحریر قوانین سیاه و سفید خود در منطق پردازد،

قوانینی که دانشمندان و ریاضیدانان، همچنان آنها را در توصیف جهان خاکستری به کار می‌برند.

منطق دودویی ارسطو به تدریج به قانونی مبدل شد با این مفاد: یا این یا نه این. آسمان آبی است یا آبی نیست. آسمان نمی‌تواند هم آبی باشد و هم آبی نباشد. آن نمی‌تواند هم A باشد و هم A نباشد. دو هزار سال است که قانون ارسطو تعیین می‌کند چه چیزی از نظر فلسفی درست است یا درست نیست.

ایمان دودویی اما همیشه با شک روبرو بوده است و این منطق همواره به همان پاسخ انتقادی خود منتهی شده است. نوعی زمینه منطقی فلسفی. نخستین تشکیک در این منطق را شاید بتوان در نزد بودا در هند که پنج قرن قبل از مسیح و حدود دو قرن پیش از ارسطو می‌زیست، جست. سیستم اعتقادی بودا مبتنی بر گریز از جهان کلمات سیاه و سفید و دریدن این حجاب دو ارزشی و نگرستن به جهان آنگونه که هست بود. در نگره او باید جهان را سراسر تناقض دید، جهانی که در آن چیزها و ناچیزها وجود دارند و در آن گل‌های رز هم سرخ هستند و هم غیرسرخ و در آن هم A داریم و هم غیر A . این منطق فازی یا خاکستری را در نظام‌های فکری شرقی، چه قدیم و چه جدید از تائوئیسم لائوتسه تا ذن مدرن در ژاپن و نیز همانگونه که در همین مقاله نشان خواهیم داد در نظام‌های عرفانی و به ویژه عرفان اسلامی می‌توانیم یافت.

یونانیان خود پیروان چنین منطقی را سوفسطایی نامیدند و امروزه ما منطق سوفسطایی را نادرست یا احمقانه می‌پنداریم. زنو دانه ای از شن را از روی تپه ای شنی برداشت و پرسید آیا این تپه هنوز یک تپه هست. زنو هرگز نمی‌توانست دانه شنی بیابد که بتواند آن تپه را به تپه تبدیل کند و آن را از A به غیر A برساند. همچنانکه دانه‌های شن بیشتری از روی آن تپه بر می‌داشت تپه ای می‌ساخت و تپه ای را به وجود می‌آورد، در اینجا A و غیر A با هم هستند. دروغگویی از اهالی کرت گفت که همه کرتی‌ها دروغگو هستند و پرسید که آیا او هم دروغ گفته است. به نظر می‌رسید که او در آن واحد هم دروغ می‌گوید و هم دروغ نمی‌گوید. فیلسوفان جدید مثل دکارت، هیوم و هاینبرگ نیز نشان دادند که این طور نیست که همه اظهارات و مطالب علمی الزاما یا درست یا نادرست باشند. اگر نه همه آنها، بیشتر آنها چیزهایی میانه، نامطمئن، خاکستری یا فازی هستند. برتراند راسل دریافت که پارادوکس دروغگوی کرتی بخشی از مبانی ریاضیات جدید به حساب می‌آید. گفته‌های اینشتین نیز حفره ای در جهان سیاه و سفید علم

وریاضیات ایجاد کرده است. این گفته ها که به نوعی می توان آنها را غننامه پوزیتیویستها دانست، نشان می دهد که جهان ریاضیات با جهانی که توسط آن مورد توصیف قرار می گیرد مطابقت و تناسب ندارد. این دو جهان با یکدیگر متفاوتند، یکی مصنوعی است و دقیق و مرتب و دیگری واقعی و درهم ریخته و نامنظم.

اصل عدم انطباق بیانگر آن است که جهان خاکستری است و علم سیاه و سفید. ما در علم در باره صفرها و یک ها سخن می گوئیم اما حقیقت چیزی بین آنهاست. در اینجا جهانی فازی داریم که توصیف آن غیر فازی است. تعابیر و گزاره های منطقی صوری و برنامه ریزی رایانه، همگی به شکل درست یا نادرست، یک یا صفر هستند. اما تعابیر مربوط به جهان واقعی نه این گونه اند. حقیقت آنها چیزی بین درستی کامل و نادرستی کامل است، چیزی بین یک و صفر. آنها دو ارزشی نیستند، بلکه چند ارزشی اند، خاکستری یا فازی. این بیانها نه تنها مشکوک بلکه نادقیق و مبهم هستند. بیان منطقی \times دو بعلاوه دو مساوی چهار است \times دقیق است و صد در صد درست، درست به معنایی که ریاضیدانان و فیلسوفان می گویند، یعنی در کلیه جهانهای ممکن درست هستند، حتی اگر فیلسوفان فقط یک جهان را دیده باشند باز هم این چنین حکم می کنند. اما این بیان نمی تواند روی چگونگی چرخش اتم ها یا روی چگونگی انبساط جهان، چگونگی طعم آلبالو یا چگونگی احساس سیلی خوردن تاثیر داشته باشد. ما هرگز نمی توانیم یک تعبیر علمی یا ادعایی از بیان واقعیت نظیر درخشش ماه یا سبزی علفزار یا $E=Mc^2$ را صددرصد به عنوان یک تعبیر علمی به اثبات برسانیم. شواهد و مدارک جدید همواره یقین علمی را تا حدی به شک مبدل می سازد. واقعیت این است که مصادیق ایمان علمی با متضادهای خود فقط اندکی تفاوت تقریبی دارد. قوانین علمی اساساً قانون نیستند. آنها را نمی توان با منطق، توجیه نهایی کرد. تنها چیزی که می توانیم بگوئیم این است که تا کنون این چنین بوده اند اما لحظه ای بعد ممکن است دستخوش تغییر گردند. با وجود این، زبان علم، زبان ریاضیات و منطق و برنامه ریزی رایانه همچنان سیاه و سفید می ماند.

در این امور فقط با تعابیری که صددرصد درست یا صددرصد نادرست هستند کار می شود. فیلسوفان فرض می کنند که جهان، سیاه و سفید یا دو ارزشی است، درست نظیر همان کلمات و همان منطق ریاضی که خود در توصیفش به کار می برند. آنها همچنان از ارسطو فرمان می گیرند و مسائل منطقی را همان مسائل واقعی می پندارند و میان آنها تمایزی قایل نیستند. آنها به دودلیل این کار را می کنند: اول آنکه این کار ساده است. دوم آنکه این کار به صورت یک عادت

در آمده است. آنها از یک زبان مصنوعی واحد و یک ریاضیات و منطق واحد سیاه و سفید که ارسطو دو هزار سال پیش مطرح ساخت، استفاده می کنند. اما به راستی هیچ جانشینی برای قواعد خشک سیاه و سفید علم و منطق داریم؟

واقعیت آن است که جدا شدن از علم و منطق سمبلیک مانند رو آوردن به سخن گفتن غیر منطقی و گزافه گویی و مهمل بافی است. حتا اینشتین هم جایگزینی برای حالت دوارزشی نداشت. در عوض، او و پیروانش، نظریه ای جدید به نظریه دوارزشی قدیم افزودند. آنها نظریه احتمالات، نظریه ریاضی شانس یا حالت اتفاقی را مطرح ساختند. مطابق این این نظریه هر واقعه، عددی مربوط به خود دارد و آن عدد عبارتست از احتمال آن واقعه. آن واقعه باید رویی از سکه باشد. احتمال دارد که سکه شیر بیاید و همچنین احتمال دارد خط بیاید. سکه یا شیر خواهد آمد یا خط و این دو احتمال با یکدیگر جمع می شوند که حاصل یک است. در حالت کلی، جمع احتمال آنکه یک واقعه ای اتفاق افتد و احتمال آنکه آن واقعه اتفاق نیفتد، یک می شود. این نظریه احتمالات است که وقایع مورد بحث در آن سیاه و سفید هستند. آنها همه رخ می دهند یا هیچکدام واقع نخواهند شد.

گرچه فیزیکدانان جدید احتمالات را در هر جا که در دیدشان قرار می گرفت می دیدند اما اینشتین با آن احساس راحتی نداشت و به همین علت نیز بود که گفت: خداوند تاس بازی نمی کند. احتمالات نمی توانند مسئله عدم انطباق را حل کنند به عکس آن را پیچیده تر هم ساخته اند. احتمالات فقط نظریه ای جدید را پیش روی نظریه سیاه و سفید قرار داد و این نوآوری به بهای پر شدن جهان از شبیحی جدید از حالت اتفاق و تصادف به دست آمد. احتمالات با سیاه و سفیدها، شیرو خطها، موفقیت و شکست و امثال آن سروکار دارد و این رخدادهای دقیق را در ابهام فرو می برد اما دقت آنها و ماهیت دوارزشی بودن آنها را از بین نمی برد. در واقع دانشمندان خاکستریها را با سیاه و سفید تقریب می زنند و سپس قوانین احتمالشان را در مورد آنها به کار می برند. به طور مثال اگر شما بخواهید خودروی خود را در پارکینگی با ۱۰۰ محل خط کشی شده پارک کنید، نگرش احتمالاتی به مسئله حکم می کند که شما در یکی از این محلهای مشخص شده می توانید پارک کنید و هر کدامیک از محلها نیز احتمالی را مشخص می کند که به میزان آن شما می توانید به نسبت یک به صد جایی را برای پارک برگزینید. اگر پارکینگ پر باشد، احتمال پارک کردن صفر خواهد بود. اگر فقط یکی از محلها برای پارک خالی باشد، احتمال پارک برای شما در آن محل مثلا محل شماره بیست، ۱۰۰٪ خواهد بود.

نگرش احتمالاتی فرض را براین می گذارد که پارک کردن در یک محل، موضوعی مشخص و دقیقا دو ارزشی است. شما در پارکینگی پارک می کنید یا نمی کنید، همه یا هیچ، داخل یا خارج. اما اگر در داخل پارکینگی واقعی چرخی بزنید، خلاف آن را مشاهده خواهید کرد. خودروها کمی در این محل و کمی در محل دیگر پارک کرده اند. بنا براین شاید شما ۹۵٪ در محل بیستم و ۵٪ در محل بیست و یکم پارک کرده باشید و لذا نمی توان دقیقا گفت که شما کجا پارک کرده اید. پس عبارت \times در محل بیستم پارک کرده ام \times به تمامی درست نیست و عبارت \times در محل بیست و یکم پارک کرده ام \times نیز به تمامی نادرست نیست. تا درجه بالایی در محل بیستم پارک کرده اید و تا درجه کمتری در آن محل پارک نکرده اید. این واقعیت که شما در محل بیستم پارک کرده اید، ادعایی فازی است که به صورت فازی بهتر بیان می شود.

این مثال و نمونه های مشابه نشان دهنده جوهر فازی نمایی است: چیزهای فازی شبیه غیر چیزهای فازی هستند: A شبیه غیر A است. بنابر این، چیزهای فازی مرزهایی نامشخص و درهم با متضاد خود یعنی غیر چیزها دارند. هر قدر چیزی به متضاد خود بیشتر شبیه باشد، فازی تر است. در فازی ترین حالت یک چیزی مساوی با متضاد خود خواهد بود: لیوان پر و لیوان خالی، کرتی که می گوید همه کرتی ها دروغ می گویند، که هم دروغ می گوید و هم دروغ نمی گوید، مشتری که به همان اندازه که راضی شده است، راضی نشده است و نمونه های دیگر.

روشن است که جهانی که دقیقا به دو بخش تقسیم شده باشد، جهان بسیار ساده تری خواهد بود و این در صورتی است که بتوان قاعده $A \times$ یا غیر $A \times$ را همواره برقرار ساخت. دانشمندان و متفکران دوران مدرن به جای آن که همه جا به دنبال کسری از حقیقت یا درستی بین دو حالت حدی باشند، در کنار هر پدیده، یک صفر یا یک، درست یا نادرست قرار داده اند. جالب آن که خصلت فازی نمایی، تناقضهای کهنه اندیشه غربی را حل نمود و دریچه های جدیدی به بیکرانه ریاضی گشود و ریاضیات سیاه و سفید را تا حد حالتی خاص از ریاضیات خاکستری تنزل بخشید.

از همه مهمتر آن که حالت فازی نمایی، ماشینها را هوشمندتر ساخت. طی حدود یک دهه حالت فازی نمایی هوشمندی دهها نوع محصول از جمله ماشینها و دستگاههای تولید و ساخت و لوازم مصرفی الکترونیکی از قبیل: دوربینهای ویدیویی کوچک، تلویزیونها، ماکروفرها، ماشینهای لباسشویی، جاروهای برقی، خطوط

انتقال، تجهیزات کنترل موتورها، تجهیزات کنترل مترو و غیره را افزایش داد. جالب آن که هوشمندی ماشینها در سرزمینهای جنوب شرق آسیا به ویژه ژاپن افزایش یافت آن هم در زمانی که دانشمندان و مهندسان غربی، منطق فازی را نادیده انگاشته یا به آن تاخته بودند و از این رو تا سال ۱۹۹۱ که اولین کنفرانس فازی در آمریکا برگزار گردید، ژاپنپها از مرز یک میلیارد دلار فروش سالانه محصولات فازی گذشته و در تدارک جهشی جدید در تداوم رهبری خود در عرصه پژوهش و تولید لوازم مصرفی الکترونی با تکنولوژی بالا بودند.

به هر حال آنچه از این تحولات می آموزیم این است که دوره منطق ارسطویی اینک به سرآمده و منطق فازی نیز از همان جایی آغاز می شود که منطق غربی به انتهای راه خود رسیده است.^۱

فازی شناسی و پارادوکس سقراط

پارادوکس سقراط: هرچه کمتر بدانیم، در توضیحاتمان مشخصتر و دقیقتر خواهیم بود و هر چه بیشتر بدانیم، محدودیتهای معین کردن و دقیق بودن را بیشتر در می یابیم.

گرچه دانش و حکمت سقراط به نحوی بی مانند، عمیقتر و گسترده تر از دانش سطحی معاصرانش بود، ولی او عادت داشت که با تواضعی مثال زدنی بگوید: تنها چیزی که با اطمینان می دانم این است که چیزی نمی دانم (تا بدانجا رسید دانش من، که بدانستم همی که نادانم). آگاهی از این که چیزی نمی دانم، سقراط را قادر ساخت تا به آسانی نقطه نظرات خود را در باره دانش دقیق و معین همآوردانش برملا سازد. وقتی اهالی آتن به معبد مشهور دلفی رفته و سراغ بزرگترین حکیم آتن را گرفتند، چنین پاسخ شنیدند: "سقراط". مردم با شگفتی اظهار داشتند: "اما چگونه سقراط می تواند بزرگترین حکیم آتن باشد در حالیکه او پیوسته به ما می گوید که

۱- در خصوص منطق و تفکر فازی، مبانی ریاضی و پیشینه تاریخی آن بنگرید به:

-Zadeh, I. Fuzzy Sets and Applications: selected Papers, ed R.R. Yagar et al. John Wiley, New York, 1987

-Zadeh, I. 1965 Fuzzy Sets, Information and Control, 8, 1965, pp. 338-359.

-kosko, Bart. Fuzzy Thinking, Hyperion/Disney Books, 1993.

کتاب اخیر از سوی انتشارات دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی با عنوان تفکر فازی به فارسی ترجمه و منتشر شده است.

همه آنچه را که با اطمینان می‌داند این است که چیزی نمی‌داند". پاسخ معبد این بود که: "به همین دلیل است که او بزرگترین حکیم در میان شماست".

۱- قبول فازی نمایی در دانش ما به عنوان انگیزه‌ای برای کوشش مادام‌العمر در پی کشف حقیقت و حکمت است و همین کوشش است که حیات بشری را معنی‌دار می‌کند. وقتی به بررسی پیچیدگی اجتماعی می‌پردازیم، به طور کامل از محدودیت‌های خویش در معین کردن و دقیق بودن آگاهیم. از همین رو ما آماده ایم تا در مسیر فازی‌شناسی قرار گیریم.^۱

فازی‌شناسی عبارتست از مطالعه در باب رفتار فازی دانش بشری و منابع، طبیعت، و پویایی‌های آن نه در جهت تلاش برای کاهش یا حذف آن بلکه به منظور درک و تعالی محدودیت‌های آن به طوری که به جای مانع بودن، به عنوان انگیزه‌ای نیرومند برای درک خلاقیت بشری مورد بهره‌برداری قرار گیرد.

فازی‌شناسی بر بنیاد اصول و قضایایی چند قرار دارد که به ترتیب به توضیح آنها می‌پردازیم:

الف) اصول فازی‌شناسی

۱- اصل ناهم‌سازگاری (Incompatibility): مطابق با این اصل که از سوی پروفیسور لطفی زاده در سال ۱۹۷۳ مطرح گردید، هر قدر پیچیدگی یک سیستم افزایش یابد، توان بشری برای تنظیم گزاره‌هایی دقیق و مناسب (معنی‌دار) در باره رفتار آن سیستم کاهش می‌یابد تا آنجا که در اوج پیچیدگیها، دقت و مناسبت (معنی‌داری) به شکلی متقابل به ویژگیهایی دست نیافتنی مبدل می‌شوند. از این رو گزاره‌های فازی یگانه گزاره‌های معنی‌دار خواهند بود.

پیش از این پروفیسور لطفی زاده این اصل را به منظور تعمیم کارکرد نظریه اش در خصوص مجموعه‌های فازی و منطق فازی به تحلیل سیستمهای پیچیده به کار گرفته بود.^۲

1-Dimitrov/v.2000 UsiFuzziology when Collecying and Making Sense of Social Information/Internet:

Paper/http://www.uws.edu.au/vip/dimitrov/using-fuzziology.htm

*Ibid.*The Consious Resonance: Understanding Fuzziness of Knowing.

2- Zadeh/l.1973 Anew Approach to the Analises of Complex Systems/IEEE Trans.Syst./Man/Cybern./SMC-3/1

۲- اصل پیوستگی (Connectivity): مطابق با این اصل هیچ شیئی یا موجودی نمی تواند جز از طریق پیوندی پویا با دیگر اشیا یا موجودات، وجود یابد. این اصل با تمامیت وجود ارتباط می یابد که به شکلی حیاتی به وسیله پویاییهای جهانشمول مورد حمایت قرار می گیرد، پویاییهایی که نیروهای سازنده یا مخرب به وجود آمده از آنها به طور ثابت در درجات گوناگون جهان حاضر، تجلی می یابند. از طریق همین پویاییهاست که اشیا موجود در جهان از ذره ای مادی تا سیاهچاله های غول آسا در شبکه ای کاملاً توپرتو از روابط با یکدیگر ارتباط می یابند.

۳- اصل هم برخگی (Fractality): ماندلبروت در سال ۱۹۸۲ این اصل را چنین توضیح داده است: هندسه طبیعت هم برخه است و خود را به مثابه ساختارهایی خودهمانند در درجات گوناگون تجلی، نمودار می سازد. این اصل، بنیاد نظریه هم برخگی ماندلبروت است^۱ و بیانگر روشی است که امور خودسامان به هنگام آشکارسازی پویایی های پیچیده طبیعت به کار می گیرند. خودهمانندی نوعی بازگویی فازی است یعنی هر درجه ای با درجه دیگر ویژگیهایی مشترک دارد و در عین حال همچنان میان آنها تفاوتی قابل ملاحظه ای برجا می ماند. برخه ها، جزء لاینفک آشکارسازی فراگیر پویایی های فردی، اجتماعی و هستی دارانه اند یعنی عالم کبیر، برآمدگی فازی عالم صغیر است، جهان بیرونی افراد، برآمدگی فازی جهان درونی تجارب آنان است و هر مرتبه ای از مراتب بسط هشیاری، هم به مراتب پیشین که کمتر بسط یافته اند شباهت دارد و هم به مراتب پسین که بسط یافته ترند. و با این حال، آن مرتبه مورد نظر، ویژگیهای متمایز و قوت و ضعف خاص خود را داراست.

ب) قضایای فازی شناسی

۱- نخستین قضیه امکان ناپذیری: مطابق با این قضیه امکان ناپذیر است که فازی نمایی را از هرگونه توضیحی که تمایل دارد احساسی از تمامیت وجود، وسعت فعالیتهای تجلی یافته آن و بی کرانی توانایی آن برای آفرینش را القا نماید، حذف نمود.

1- Mandelbrot/B.1982 The Fractal Geometry of Nature/Freeman Co/ San Francisco.

برهان این قضیه مبتنی بر نخستین دو اصل از اصول پیشین است. مطابق با اصل پیوستگی، تمامیت وجود، فعالیت‌های تجلی یافته آن و توانایی خلاق آن، نتیجه ارتباط جهانشمول موجوداتی است که حرکت می‌کنند، تغییر می‌یابند و در شبکه ای غول آسا و خودسامان از پویایی‌های به هم پیوسته، تبدل می‌یابند.

مطابق با اصل ناهم‌سازگاری، دستیابی به توضیحاتی دقیق و در عین حال معنی دار در باره پیچیدگی سرسام آور این شبکه، امکان ناپذیر است. بنابراین، هر توضیحی ممکن که مبین احساس تمامیت پویایی‌های هستی دارانه و ظهور بی حد و مرز بالفعل یا بالقوه آنها (به عنوان فعالیت‌های تجلی یافته یا توانایی برای به وجود آمدن) باشد، به ناچار متضمن خصلت فازی نمایی خواهد بود.

نخستین قضیه امکان ناپذیری، فازی شناسی را از جستجو و طراحی تکنیک‌هایی برای کاهش، کنترل، یا حذف فازی نمایی دانش ما به پیچیدگی اجتماعی باز می‌دارد. چنین تکنیک‌هایی به سختی یافت می‌شوند. فازی نمایی پیچیدگی اجتماعی، ریشه‌های عمیق خود را در همین جوهر وجود دارد، جوهری که همانگونه که اینشتین در توصیف دین از نگاه خود آن را اظهار داشته است، آشکارسازی خودپیش‌رانه اش، جهان را برای "اذهان سست و شکننده ما"، "ادراک ناپذیر" ساخته است:

"دین از نگاه من عبارتست از تحسین عاجزانه روح اعلائی بیکرانی که خود را در جزئیات روشنی که با اذهان سست و شکننده خود قادر به دریافت آنها هستیم، نمایان می‌سازد. این التزام بسیار مهیج به حضور یک قدرت اعلائی عقلانی که در جهان ادراک ناپذیر نمایان شده است، اعتقاد من به خدا را شکل بخشیده است" (نیویورک تایمز، آگهی درگذشت، ۱۹ آوریل سال ۱۹۵۵)

"اذهان سست و شکننده" بشری، محصولات آشکارسازی جوهر شگفت انگیز وجود است. با وجود این، فازی نمایی این جوهر، امری ملموس که بتوانش در گرفت، تعریفی عقلی کرد و آنگاه مورد مطالعه و مدل سازی قرار داد، نیست بلکه به شدت در این سوی هر یک از ماست ولذا از دسترس عقل ما گریزان است. تنها آن را می‌توان احساس کرد، تجربه نمود و سرانجام در زندگی مورد فهم قرار داد.

بیرون از چارچوب فرمول‌های منطقی (اهمیت ندارد که بخواهیم از کدام یک از انواع منطق استفاده کنیم، استقرایی، قیاسی، قیاسی مشکوک، دوارزشی، چند ارزشی یا فازی)، راهیابی به اسرار وجود نیازمند نوعی تمهید و آماده سازی است که

در آن قدرت عقلانی ذهن بشر، نقش مهم هماهنگ سازی تاثرات حسی، ادراکات، عواطف و احساسات و هیجانات را در یک کل معنی دار ایفا می نماید.

فازی شناسی به این امر باورمند است که فازی نمایی در جوهر پویاییهای هستی دارانه فروکاست ناپذیر است. آگاهی از این فازی نمایی به توان فازی شناسی برای بناسازی واقعیت، فعلیت می بخشد آن هم در جایی که تجلی هشیاری تجربه عمیق درونی ما - نه باریک اندیشی های عقلانی در باب جهان عینی بیرونی آنگونه که از طریق حواس دریافت می شود - نقشی سرنوشت ساز در ادراک وجود بازی می کند. اطلاعات حسی، ناگزیر از درون فیلترهای معنوی و عاطفی که به شکلی هشیار یا ناهشیار بر فرآیند کنشهای متقابل و غیر رسمی اجتماعی مبتنی است، عبور می کنند. برخی از این فیلترها می توانند به شکلی جبران ناپذیر، اطلاعات حسی را در نتیجه جانبداری، پیشداوری، شستشوی مغزی و تبلیغات، وابستگیها و پندارزدگیها چنان تحریف کنند که این اطلاعات، دیگر نتوانند مردم را برای جهت یابی در پیچیدگی اجتماعی حیات خویش یاری دهند.

۲- دومین قضیه امکان ناپذیری: امکان ناپذیر است که فازی نمایی مربوط

به مرتبه بالاتر هشیاری را از منظر مرتبه پایینتر آن مورد بررسی قرار داد.

برهان این قضیه بر اصل هم بر خگی که به منظور آشکار سازی پویاییهای هستی دارانه به کار گرفته می شود، مبتنی است. این پویاییها با تجلی در مرتبه طبیعت غیر جانبداری که بنابر توصیف اندیشمندان باستان از آتش و نور و هوا و آب و خاک پدید آمده است، پدیدار می شوند تا خود را در مراتب و سطوح گوناگون طبیعت جاندار یعنی گیاهان، جانوران و انسانها نمایان سازند. آشکارگی این پویاییها به موازات انبساط و رشد خود پیشراجه پیچیدگی در هر یک از مراتب تجلی پیش می رود. در مرتبه کانی ها و نیز گیاهان و جانوران، تنوع خیره کننده ای وجود دارد. پیچیدگی هر مرتبه از آشکارگی، غیر قابل کاهش به پیچیدگی مرتبه پیشین است یعنی جانوران، نظام پیچیدگی بالاتری نسبت به گیاهان دارند و گیاهان خود نسبت به کانی ها از رونق و تنوع بیشتری برخوردارند. وقتی پویاییها به مرتبه انسان می رسند، این هشیاری بشری است که به مثابه تجربه علم و آگاهی کلیت گرای ما به طبیعت خودمان و طبیعت واقعیتهای که در آن وجود یافته ایم و تکامل می یابیم، انبساط می یابد و رشد می کند.

فازی نمایی علم در هر مرتبه ای از توسعه هشیاری بشری به سختی می تواند

از مرتبه پایین تر آن، به دست آید. بنابراین آنچه که برای فردی با سطح معینی از

توسعه هشیاری ممکن است نوعی "آشفته‌گی فازی" به نظر برسد، می‌تواند به عنوان امری معنی‌دار دیده شود به شرط آنکه چنین فردی به جای آنکه بیشتر فقط از یک منظر باریک، نقطه نظر خود را بنا نهد، کمی بکوشد و موفق شود به مرتبه‌ای بالاتر از آگاهی و هوش راه یابد و ظرفیت خویش را برای تفکر، احساس و تجربه فراگیر بهبود بخشد.

آنچه که حکمت سقراط توانست فراچنگ آورد، فراتر از درک و فهم معاصرانش بود. و آن دسته از معماهای حیات که به نظر سقراط، فازی می‌آمد و شور و حرارت پرسشگری وی را تا واپسین روزهای حیاتش زنده نگه می‌داشت، تقریباً هرگز اغلب آتئیان آن زمان را نتوانست تحت تاثیر خود قرار دهد.

فازی‌نمایی که جزء لاینفک عمیقترین حکمت معنوی متون کهن ودایی یعنی قدیمترین متن مکتوب سیاره زمین - که کتابت آنها به ۴ تا ۶ هزارسال پیش باز می‌گردد-، تقریباً به هیچ وجه با سطح هشیاری نسل کنونی ما دریافت شدنی نیست.

پیام کاربردی دومین قضیه امکان‌ناپذیری صریح است: فازی‌نمایی احتمالی آن همه مشکلات عظیم زیستی و اجتماعی که بشریت امروز به وجود آورده و بیش از پیش از آنها به ستوه آمده است، به دشواری می‌تواند با این سطح کنونی و خودخواهانه از هشیاری معمول در ما به عنوان اعضای به اصطلاح جوامع پیشرفته‌ای که به شکلی رقابتی و با عطشی سیری‌ناپذیر نسبت به پول، قدرت، افزون خواهی و شهوات به پیش می‌روند، مرتفع گردد.

در ارتباط با این قضیه، تاکید براین نکته ضرورت داد که توسعه هشیاری، فرآیندی فرا راه همگان برای تحقق یافتن است یعنی هر انسانی، استعدادی مشخص برای رشد در زمینه علم و حکمت دارد. این رشد نمی‌تواند از بیرون تحمیل گردد. هیچکس نمی‌تواند حکمت را به مغز دیگری تزریق کند؛ فرآیند توسعه هشیاری نیازمند تلاشهایی پیگیر است که به وسیله کسانی که در جستجوی حکمت‌اند، به کار گرفته می‌شود. شرایط بیرونی می‌تواند به این فرآیند شتاب بخشد یا از شتاب آن بکاهد ولی در عین حال، مسئولیت خطیر درک استعدادمان برای رشد در زمینه علم و حکمت بر عهده خودمان است.

۳- قضیه امکان‌پذیری

امکان‌پذیر است که درک کنیم می‌توانیم همزمان با انبساط جهان، انبساط یابیم و خود را در درون آن فهم کنیم.

برهان این قضیه مبتنی بر اصل هم سازگاری و دومین قضیه امکان ناپذیری است. اصل هم سازگاری به ما می فهماند که چرا جهان اکبر، جهان اصغر را منعکس می کند و دنیای بیرون، بازتابنده دنیای درونی ماست. دنیای درونی ما نه تنها ساخته و پرداخته حواس و احساسات و اندیشه هایی است که در قالب تصاویر ذهنی، محرکها، تمایلات، خواسته ها، امیدها و رویاهایمان درآمده اند بلکه همچنین ناشی از نگرشها و باورهای عمیق معنوی ما نیز می باشد و از طریق همه این امور است که ما به درک جهان اطراف خود نایل می شویم. قدرت اراده مان نیز در دنیای درون همراه با استعداد معینمان برای فعلیت یافتگی و درک خودمان در فعالیتهای بی شمارمان است. ما هرگز نمی کوشیم دنیای بیرون را از طریق اعمال و افعال ناشی از دنیای درونمان توصیف نماییم.

دنیای بیرون نیز بر دنیای درون تاثیر می گذارد. هرچه سطح هشیاری پایینتر باشد، قدرت نفوذ دنیای بیرون، بیشتر، ندای دنیای درون، کمتر و پیشروی معنوی ما برای خودفهمی، ضعیفتر خواهد بود.

از دومین قضیه امکان ناپذیری چنین نتیجه می شود که هرگاه هشیاری ما رشد یابد، می بینیم که قدرت تاثیر گذاریمان بر جهان اطرافمان بیشتر می شود و در ظاهر به رشد و درک بیشتری نسبت به توان درونیمان برای فعلیت یافتگی دست می یابیم.

بنابراین، نوعی دیگر از فازی نمایی که از طریق سطوح پیشین هشیاری در دسترس ما قرار می گیرد، ذهنها و روانهایمان را به درگیری و چالش فرا می خواند.

منطق فازی و حکمت های ذوقی
 منطق فازی محصول تفکر عقلی و عملا مربوط به ابزارهای استنتاج یعنی "اگر... آنگاه" است. این منطق تا جایی که به فازی نمایی ادراکات حسی و اقوال آدمی می پردازد، به شکلی رضایت بخش به کار می آید. مثلا از آن به منظور بهبود حافظه رایانه ها، و طراحی و کنترل مهندسی هوشمند سیستمها و روباتها استفاده می شود. منطق فازی به جای انتخاب الف یا ب (که در اینجا الف و ب عبارتند از گزینه هایی معین، امکانهایی مختلف، کارکردهایی ممکن و غیره)، هر دوی الف و ب را با درجات گوناگون اهمیت، حق تقدم، سازگاری با اهداف و معیارهایی برگزیده هماهنگی و صدق انتخاب می کند.

استفاده از درجات گوناگون "صدق"، همزمان شبکه ای فازی به وجود می آورد که با روش مردم در توصیف کلامی ادراکاتشان متناسبتر و به همین دلیل در کاربست این ادراکات در مهندسی کنترل رایانه و دستگاههای روباتیک کارآمدتر است. گر چه منطق فازی، با قرار دادن تعبیر "هم این، هم آن" به جای "یا این یا آن" از مشکل گزینش کاسته است ولی به مجموعه های دقیق و از پیش تعیین شده امور متناوب و متوالی (مثل درون دادها، برون دادها، هدفها و معیارها) و فهرست قواعدی که روابط متقابل میان امور متناوب را توصیف می کند، به دشواری وابسته می ماند. اگر مجموعه امور متناوب شامل فقط الف و ب باشد، هرگز نمی توانیم با منطق فازی از آنها ج را تولید کنیم. این عامل انسانی است که مبتنی بر تجربه خویش می تواند به تولید، کشف یا خلق تصمیمهای جدید پردازد.

منطق فازی به روش تفکر بازیگرانی می ماند که با مجموعه مورد توافقی از گزینه های دقت یعنی فهرستی از قواعد عادات و تعالیم مواجه گشته و از خود می پرسند که چگونه آنها را به شکلی فازی آنگونه به کار برند که مشکلی خاص را حل کنند؛ بازیگران ایده ای مبنی بر این که چگونه به آن سوی این مجموعه از گزینه ها روند و در جستجوی راه حلهای دیگری بر آیند که ممکن است بهتر باشند، در اختیار ندارند. و حتی اگر آنها اطلاعاتی در خصوص راه حلهایی بهتر داشته باشند، نباید به این بیاندیشند که چگونه خود را از قید همه این قواعد و تعالیم فازی که سیستم کنترل را همچنان به پیش می برند، آزاد سازند.

منطق فازی مانند دیگر انواع منطق نیست که می توانند حدود خود را به عنوان ابزار استنتاج (که مبتنی بر پیشفرضهایی معین است) تعالی بخشند و از این رو نمی توانند به عنوان معیاری کل نگر به کار برده شوند.^۱ (۸)

مثال: وقتی سرم درد می کند، درمانی را به کار می برم که هدفش کاهش سردرد من باشد، قطع نظر از این که این درمان تاثیری منفی بر دیگر اعضای بدنم مثلا معده یا قلب داشته باشد یا نه.

1- Dimitrov/V. and B. Hodge 2000 Why Fuzzy logic Needs the Challenge of Social Complexity? With fuzzy Logic in the New Millennium/ E. d. s. V.dimitrov and V. korotkich/Publ.UWS/Richmond.

این مثالی از کاربرد منطق سیاه و سفید است. من فقط در باره سردرد خود می‌اندیشم نه چیزی دیگر. با منطق فازی اما من در پی درمانی برمی‌آیم که به من کمک کند تا به مقدار رضایت بخشی سردردم را کاهش داده و در عین حال برای دیگر اعضای بدنم چندان زیان آور نباشد یعنی فقط به مقداری رضایت بخش، زیان آور باشد.

در هر دو مورد، قاعده منطقی کاملاً مشابهی وجود دارد: "اگر دردی وجود داشته باشد، در نتیجه درمانی متناسب با آن را اختیار باید کرد."

بیا یاد تصور کنیم که من این قاعده را مورد انکار قرار داده، به جای اختیار درمان، به یک پیاده روی طولانی در نزدیکترین پارک رفته، نفسی عمیق کشیده یا برای مدتی دراز کشیده و به حالت نیمه بیدار آرام بگیرم. این همان رویکرد کل نگر یعنی رویکرد فازی شناختی است که از کاربرد قاعده "اگر... آنگاه" بسیار وسیعتر است. این رویکرد با فازی بودن چیزهایی مثل تنفس، حرکت و آرام‌گیری که برای وجود من به عنوان یک انسان حیاتی می‌باشند، سازگار است.

فازی‌نمایی، با فرارفتن به آن سوی تفکر عقلانی، پذیرای نفوذ هشیاری ماست که به عنوان مجموعه‌ای در هم تافته و هم‌نوا از چهار هم‌ساز جداناپذیر یعنی بدن، ذهن، نفس و روح در نظر گرفته می‌شود. هرچه هشیاری ما به سطح عمیقتری از طبیعت وجود تنزل یابد، این طبیعت خود را با وضوحی بیشتر آشکار می‌کند. عکس همین معنا هم صادق است اگر چنین استدلال کنیم که: "هرچه بیشتر در باره واقعیت به تعقل پردازیم، واقعیت در ذهن ما با تناقض‌نمایی و ادراک ناپذیری بیشتری به نظر می‌آید و فازی‌نمایی دانش ما، غلظت بیشتری می‌یابد."

فازی‌نمایی علم و حکمت

میان رویکردهای مربوط به فازی‌نمایی در حوزه علم مانند راه‌حلهای عقلانی، شناخت و کاربرد روش‌شناسی‌های کمی یا کیفی و رویکردهای مربوط به فازی‌نمایی در حوزه حکمت مثل اشراقهای ذوقی، الهام، و کاربرد تمرکز و مراقبه آنچنانکه در عرفانهای جهان مرسوم و متداول است، چهار تفاوت جوهری وجود دارد:

۱- علم از بیرون می‌آید و حکمت از درون می‌جوشد. علم می‌تواند انتقال یابد، از کتابها اقتباس گردد و دادوستد شود، در حالی که حکمت، انتقال ناپذیر

است، نوعی اشراق و اشراق فردی به درون هستی است که هنگام زیستن با پویاییهای هستی دارانه و تجربه مستقیم آنها زاده می شود.

۲- در حالی که حکمت، بر موج فازی نمایی شناور می گردد، علم به شکلی مستمر و ثابت کوشش دارد تا فازی نمایی را از روشهای برگزیده برای راهیابی به اهداف و نتایج مورد نظر خود کاسته یا حذف کند، نتیجه اما اغلب عکس آن است. ما شاید فکر کنیم که فازی نمایی را از راهی که به هدف الف منجر می شود، پاکسازی کرده ایم، اما ناگهان آن را در مسیر منتهی به هدف ب دوباره مشاهده می کنیم. شاید فکر کنیم که در حذف فازی نمایی در بیرون از راههای منتهی به الف و ب توفیق یافته ایم، اما برعکس در مسیر منتهی به ج با آن مواجه می شویم.

۳- علم جزئی نگر است، مرزبندی می کند، طبقه بندی می نماید و به تمییز و تعمیم تعاریفی معین می پردازد، تعاریفی که وقتی برای توصیف پدیده ها و فرایندهای پیچیده به کار گرفته می شوند، بی معنی جلوه می کنند. حکمت اما کل گراست. یعنی پذیرای بی حدی، بی زمانی و بی نهایت است و تصدیق می کند که تثبیت تعریفی خاص از یک جزء یا فرآیند دینامیکی پیچیده، کارآمد نخواهد بود. زبان حکمت، همواره فازی است و لذا در دل بسیاری از مردم می نشیند و احساساتی متفاوت را در آنان برمی انگیزد.

۴- علم، توضیح منطقی پارادوکسها را ترجیح می دهد، در حالی که حکمت بیش از آن که در جستجوی راه حلهایی عقلانی برای پارادوکسها باشد، با خود آنها رشد و پیشرفت می یابد و نسبت به روح پرسشگری، حساسیت نشان می دهد. پارادوکسها نمی توانند به شکلی عقلانی حل شوند. تنها روح پرسشگری - که در انگیزش، باورها و آرزوهای فرد حقیقت پژوه تجلی می یابد - است که به حل پارادوکسها می انجامد.

در پرتو حکمت است که فازی شناسی، خصلت فازی نمایی جدانشدنی ازدانش بشری را از حد مانعی بر سر راه فرآیند یادگیری به سر حد شتاب دهنده ای قدرتمند برای خلاقیت تبدیل می کند.

فازی نمایی عرفان

در این جا مایلیم که خصلت فازی نمایی عرفان را از منظر آسیب شناسی عرفان مورد بحث و کاوش قرار دهیم. بحث از این منظر را از آن جهت برگزیده و

مهم می دانم که اقبال عام و گسترده کنونی از سوی جوامع جهانی و به ویژه جامعه اسلامی ایران به مقوله عرفان و معنویت آن هم با شدتی بیش از گذشته، جهان عرفان و معنویت را با چالشی جدی مواجه ساخته است؛ زیرا که هم وجود تنوع و تحول فرهنگی و دینی جوامع و هم تعدد و گوناگونی تفاسیری که هر یک از آنها از مقوله های دین، فرهنگ، معنویت و به خصوص خود عرفان ارائه می کنند، به طور طبیعی طیفی وسیع و دامنه دار و پیچیده از سیستمها، رویکردها، روشهای نظری و عملی در باب پدیده عرفان به وجود آورده است و این امر به نوبه خود، موجب بروز دو پدیده متناقض شده است: از سویی به طور فزاینده بر ابهام، نسبییت، دسترس پذیری و در نتیجه توسعه کمی روشها، فنون و بینشهای معطوف به کسب رفتارها و تجربه های عرفانی دامن زده است، و از سویی دیگر با همپوشانی عناصر اصیل و غیر اصیل در آن، درجه فعلیت یافتگی عرفانی را کاهش بخشیده و خطر آسیب رسانی آن را افزایش داده است. گر چه پدیده نخست، ویژگی مثبت و ممتازی است که عرفان به سبب خصلت فازی نمایی خود، آن را داراست، ولی شکی نیست که پدیده دوم ما را ناگزیر از بازخوانی عرفان فازی از منظر آسیب شناسی می سازد.

در بحث از آسیب شناسی عرفان، نخستین قدم این است که تصدیق کنیم پدیده ای با نام عرفان همچون دیگر پدیده های مشابه خود، پدیده ای ذوجهین و با کارکردی دوگانه است یعنی همچنانکه می تواند آرامش بخش، مفرح، شفافبخش، سازنده، درمانگر و سعادت آفرین باشد، به همان اندازه می تواند آسیب رسان، منفی، مخرب و شقاوت آفرین نیز باشد. و بیهوده و بی جهت نیست که در مذمت و رد و انکار و نکوهش عرفان و تصوف لا اقل در قلمرو فرهنگ و علوم اسلامی آثار بسیاری تالیف و منتشر شده و بدبینهای فراوانی را نسبت به این پدیده برانگیزانده است.^۱

۱- همانگونه که در بند ۷ اشاره شده است، بحث آسیب شناسی تا حدود زیادی مربوط است به بحث نقد صوفی و تصوف که در کند و کاوهای تاریخی عرفان بدان پرداخته می شود. برای آشنایی بیشتر و بهتر با این بررسیها به ویژه نگاه کنید به: عبدالحسین زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، صص ۹-۴۹ و نیز ارزش میراث صوفیه، صص ۱۵۱-۱۷۸.

منظور از آسیب رسانی عرفان آن گونه که در سطرهای فوق بدان اشاره کردیم، بروز اختلال، ناهنجاری، عدم تعادل و در نهایت بروز مرض در یک سیستم متعادل، بهنجار و سالم می تواند باشد. بنابر این دو مولفه اصلی آسیب عبارتند از:

الف) بر هم خوردن تعادل اولیه، حقیقی و مطلوب سیستم
ب) جانیشینی سیستم ثانویه، غیر حقیقی یا شبه حقیقی و نامطلوب دیگری به جای سیستم اولیه.

بنابر این، مطابق تعریف مذکور، هرگاه فرض کردیم که درون داد الف به برون داد ب منجر می گردد، پس هرگاه درون داد الف به برون داد ج منجر شود و یا برون داد ب از درون داد ج ناشی گردد، با وضعیتی مواجه خواهیم شد که آنرا اختلال سیستمی می توانیم نامید یعنی همان که از آن به آسیب تعبیر می کنیم. این آسیب، هم می تواند از حیث صرفا ماده و محتوای عرفانها لحاظ شود و هم از حیث صرفا صورت و قالب آنها و هم از حیث هم ماده و صورت و هم قالب و محتوای آنها.

واژه آسیب در اینجا، هم لازم است هم متعدی یعنی هم به معنای آسیب دیدن و آسیب رسیدن است و هم به معنای آسیب دادن و آسیب رساندن. زیرا که عرفانها هم خود می توانند به لحاظ قالب و محتوا آسیب ببینند و هم می توانند به این دو لحاظ به سالکان و وارثان خود آسیب برسانند.

واژه عرفان را به معانی و مفاهیم گوناگونی آورده و اراده کرده اند که شاید بتوان مجموع آنها را در معانی پنجگانه روش، بینش، دانش، خوانش و منش خلاصه نمود و بنابر این، عرفان عبارتست از:

الف) روشی نظری برای کسب معرفت یا روشی عملی برای استکمال نفس،
ب) بینشی کلی و جهانشمول به هستی (خدا، انسان و کیهان)،
ج) دانشی شامل مجموعه ای از گزاره های منطقی متوالی و به هم بسته و

پیوسته،

د) خوانشی باطنی و روایتی ذوقی و معنوی گرایانه از دین
ه) منشی معنویت مدارانه و کیش شخصیتی ذوقگرا و تاویلگر
روشن است که بر مبنای و متناسب با هر یک از این معانی می توان از آسیب شناسی عرفان سخن گفت.

در اینجا منظور از عرفان هم عرفان اسلامی به ویژه در دوران معاصر است که شامل کلیه مکتبها، فرقه ها، گرایشها و دیگر پدیده هایی است که نام عرفان یا عرفان اسلامی را به حقیقت یا مجاز می توان بر آنها اطلاق نمود. وهم عرفان غیر اسلامی که شامل کلیه مکتبها، فرقه ها و گرایشهای عرفانی دیگر ادیان و آیینها و نیز هر گونه پدیده ای است که به نام عرفان و هر نام مشابه دیگری در دوره معاصر موجود و فعال یا موجود ولی غیر فعال هستند. بحث آسیب شناسی به خصوص در حوزه عرفان اسلامی تا حدود زیادی مربوط است به بحث نقد تصوف و صوفی که در بررسیهای پدیدارشناختی - تاریخی عرفان بدان اشاره می شود. این نقد شامل انتقادهایی است که در حوزه عرفان نظری و عملی از آرا و اظهارات صوفیان به عمل آمده است. فهرست ذیل شامل مهمترین و بحث انگیزترین مسائل و مواضعی است که به تفکیک در دو حوزه نظر و عمل عرفانی محل نقض و ابرام و جدل و تنقید قرار گرفته است:

الف) در عرفان نظری: مسائلی از قبیل وحدت وجود، الهیات اسما و صفات، فنا و بقا، ولایت و ختم ولایت، عشق و مباحث مربوط به آن، تفسیر تاویلی قرآن کریم و ماثورات، تاویل عذاب و نار و اعتذار شیطان، تفسیر مکاشفات و کرامات و خوارق عادات، تفسیرهای فلسفی، علمی، روان شناختی، عصب شناختی، و فراروانشناختی و دیگر تفاسیر از تجارب عرفانی و ...

ب) در عرفان عملی: مسائلی از قبیل توجیه و ترویج فرق و طرق و مسالک به ویژه ملامتیه و قلندریه، مکاتب صحو و محو، شاهد بازی، حلقه های ذکر و ورد و سماع، خانقاه نشینی، دیرگزینی، رباط نشینی و پشمینه پوشی، ریاضت کشی، اباحی گری، تبختر و تکبر صوفیه، مرام فتوت و پهلوانی و لوطی گری، مسئله عادات و رفتارهای روزمره و همگانی صوفیه از قبیل اکل و شرب و نکاح که گاه در میانه افراط و تفریط قرار داشته است و ...

آسیب شناسی عرفان و بالتبع آسیب درمانی عرفان به هر معنایی که از آسیب و آسیب شناسی یا عرفان و عرفان معاصر در نظر آوریم، به ترتیب از دواصل کلی زیر تبعیت می کنند:

الف) اصل آسیب شناختی: آسیب عرفانی فرایندی است که با عدول و تخطی از اصول و عناصر اولیه یک سیستم عرفانی اصیل آغاز می شود، با التقاط و

اختلاط با پاره ای اصول و عناصر بیگانه با سیستم عرفان اصیل ادامه می یابد و سرانجام با جانشین سازی کامل اصول بیگانه ثانویه به جای اصول اولیه پایان می گیرد.

ب) اصل درمان شناختی: درمان آسیب عرفانی تنها از طریق بازگشت به اصول اولیه و عناصر حقیقی میسر می گردد. این بازگشت شامل فرایندی است که طی آن تعادل طبیعی و اولیه سیستم عرفانی مورد نظر به آن بازگردانده می شود. اکنون برای روشن شدن هریک از این دو اصل لازم است که به تفصیل در باب انواع آسیب عرفانی و راهکارهای درمانی آن سخن بگوییم. پیش از طرح این بحث اما لازمتر آن است که اشاره ای کوتاه به تقسیم کلی عرفانها به حقیقی و غیر حقیقی داشته باشیم.

به طور کلی می توان عرفانها را به دو قسم حقیقی که شامل اصول و عناصر خودبنیاد و سازگار و متعادل است و غیر حقیقی که از مسیر آن اصول و عناصر تخطی کرده است، تقسیم نمود. عرفانهای غیر حقیقی که از آنها به عرفانهای بدلی یا شبه عرفان نیز یاد می توان کرد، به علت تخلف محتوایی یا قالبی از سیستم عرفانهای اصیل، خود را مشمول احکام آسیب شناختی و بالتبع درمان شناختی ساخته اند و لذا هر جا سخن از آسیب و آسیب شناسی و درمان شناسی عرفانی می رود بی گمان این نوع عرفان یعنی همین شبه عرفان منظور می شود.

آسیب های شبه عرفانها را می توان به سه نوع کلی آسیبهای عقلی، آسیبهای اخلاقی - اجتماعی و آسیبهای روان - تنی تقسیم پذیر دانست.

آسیبهای نوع اول شامل آن دسته از آسیبهای اعتقادی هستند که به ویژه در حوزه آرای نظری و عقیدتی صوفیان و ناشی از کژرویهای فکری درمباحث خدا شناسی، وجود شناسی، معرفت شناسی، انسان شناسی و جهان شناسی به صورتی خودآگاه و ناخودآگاه پدیدار می شوند. این قبیل آسیبهها مهمترین انواع آسیبهای عرفانی محسوب می شوند و طی فرایندی پیچیده و با گذار از مراحل مختلف مکاشفه، تاملات و تاویلات ذهنی و بازسازی و تعبیر زبانی و به ویژه در مرحله تدوین سیستماتیک گزاره های عرفانی به شکلی بالقوه و پنهان هم خود سیستم به وجود آمده و هم صاحبان و پیروان آن را تهدید می کند.

آسیبهای نوع دوم یعنی آسیبهای اخلاقی - اجتماعی شامل آن آسیبهایی هستند که ناشی از تخطی سیستمهای عرفانی و صاحبان آنها از قواعد عرفی و هنجارهای عادی زندگی فردی و اجتماعی بروز می یابند. گفتنی است که گرچه

گزند این نوع از آسیبهای عرفانی به اندازه نوع پیشین نیست و اتفاقاً به دلیل ماهیت خاص خود، نمود بیرونی و تظاهر علنی بیشتر و تشخیص پذیرتری می یابد، اما دامنه ابتلای به آن به علت جاذبه ظاهری عرف شکنی و عادت ستیزی و شالوده شکنی در نزد مردم به ویژه در نزد عوام یا پاره ای خواص، گسترده تر از دو نوع دیگر است. نوع سوم از آسیبهای عرفانی شامل آن دسته از آسیبهایی است که به صورت اختلالات روانی یا بدنی یا روان-تنی و ناشی از کاربرد فنون و تکنیکهای مربوط به ریاضت، مراقبه، مدیتیشن، یوگا، هینوتیزم و امثال آنها و نیز استفاده بی رویه از مواد مخدر و داروهای روانگردان، توهم زا و مانند آنها ظاهر می گردند. این نوع آسیبها از شایعترین موارد ثبت شده در کلینیکهای روانپزشکی، روانکاوی و روان شناسی و مشاوره بشمار می آیند، و به تصریح پژوهشگران در اعداد مخاطره آمیزترین و پیچیده ترین اختلالات روانی قرار می گیرند!

اکنون جای این پرسش است که چرا و چگونه عرفان اینگونه آسیب می بیند و آسیب می رساند؟ آیا مقابله و یا پیشگیری از چنین آسیبهایی تا چه اندازه و با چه مکانیسمی امکان پذیر خواهد بود؟

پاسخگویی به این پرسشها در گرو یادآوری این نکته باریک قرار دارد که همانگونه که پیش از این بدان اشارت رفت، پدیده هایی مانند عرفان ذاتا مستعد کارکردهای دوگانه و واجد خصلتهای متقابل و متناقض نما هستند و این خصلت به این علت بروز می یابد که این گونه پدیده ها و به ویژه عرفان در مرز ظاهر و باطن و در میانه دنیای درون و بیرون می زیستند و این دوزیستی معنوی، ناگزیر، هم پای در چارچوب مفاهیم ظاهری و متعارف بشری دارد و لذا انسانی، بیرونی و این سویی است، و هم پا را به آن سوی مقولات متعارف بشری می گسترده و در ژرفای عالم اسرار فرو میرود و لذا وجهی فراانسانی و درونی و آن سویی می یابد. و البته با آنکه

۱- در خصوص رویکردهای روان شناختی، عصب شناختی و پزشکی به عرفان و تجربه عرفانی به طور نمونه بنگرید به:

-Ashbrook, James B, Albright, Carol Raush. The Humanizing Brain: where Religion and Neuroscience meet.

-Krishna, Gopi. The Biological basis of religion and genius.

-Deikman, Arthur j. De-automatization and the mystic experience.

-Hunt, Harry T. A Cognitive Psychology of Mystical and Altered-State experience.

عرفان هم این سویی و هم آن سویی، یعنی نه یکسره این سویی و نه سراسر آن سویی است، گاه در این میانه، پاره ای از خصلتهای این یا آن سو را با تاکید بیشتری به خود می گیرد و آثار آن خصلتها را بهتر می نمایاند و در این حین در حقیقت به دامن این یا آن سو فرو می غلتد و از حد تعادل خارج می شود و اینجاست که - همان گونه که در تعریف آسیب آوردیم - اختلال بروز می کند و عرفان آسیب می بیند و آسیب می رساند.

فی الواقع حفظ تعادل و عدم خروج از جاده اعتدال و استقامت، رمز و راز اصالت یا اصالت عرفان و حقیقی یا مجازی بودن آن می تواند بود. و بالطبع هر گونه عرفان یا مدعای عرفانی با این معیار سنجیده می شود یعنی هر چه از این نقطه تعادل بیشتر فاصله داشته باشد به همان اندازه از صحت و صدق و سلامت آن کاسته و به آسیب زایی آن افزوده می شود و هر چه به این نقطه نزدیکتر باشد به همان اندازه به صحت و صدق و سلامت آن افزوده و از آسیب آن کاسته می شود.

کوشش چشمگیر و ارزشمند برخی عارفان در طول تاریخ به منظور آشتی میان "طریقت" و "شریعت" و گره زدن آن دو به هم در نقطه ای کانونی و طلایی به نام "حقیقت" را نیز در همین راستا می توان توجیه نمود^۱.

البته همانگونه که پس از این نشان خواهیم داد، نقطه طلایی حقیقت علاوه بر نقطه تلاقی طریقت و شریعت، شامل دو نقطه تلاقی دیگر نیز می باشد و در واقع کانون "حقیقت" به مثابه معیار بازشناسی عرفان از شبه عرفانها دارای سه مولفه شریعت مداری، عقل گرایی و عرف پذیری است و عرفان به دلیل خصلت ذاتا دوگانه خویش گاه به این نقاط نزدیک و گاه از آنها دور می شود و در همین نقاط فاصله است که شبه عرفانها پدیدار می شوند و آسیبهای پیش گفته سر برون می آورند.

اما در اینجا پرسشی مطرح است و آن اینکه اگر عرفان بالطبع دارای خصلتهای دوگانه باشد، و لذا پدید آمدن شبه عرفانها امری قهری و گریز ناپذیر تلقی می گردد، تلاقی با نقاط سه گانه مذکور به عنوان معیار بازشناسی عرفان از شبه عرفان و شرط تحقق عرفان حقیقی چه معنایی می تواند داشته باشد؟ آیا آنچه در تحلیل حقیقت عرفان یا به تعبیری عرفان حقیقی گفته آمد، و به عنوان معیار بازشناسی

۱- نمونه شاخص این قبیل کوششها را می توان در آثار عارف بزرگ شیعی، سید حیدر آملی به ویژه "جامع الاسرار و منبع الانوار" و نیز "اطوار الطریقه و اسرار الشریعه و انوار الحقیقه" دریافت.

عرفان از شبه عرفان معرفی گردید، به واقع خود تناقض آمیز و گمراه کننده و ناقص غرض نیست؟

بیشتر گفتیم که عرفان پا را به فراسوی چارچوبهای متعارف و شناخته شده بشری می نهد و لذا خصلتهای متناقض آمیز می یابد و همین خصلت ذاتی تناقض آمیزی، تحیرافکنی و ابهام زایی است که با عنوان خصلت "فازی نمایی" از آن یاد می شود و بنا برآن عرفان را در ردیف پدیده های فازی یک می باید قرارداد.

اگرچه عنوان پایه بحث حاضر بپذیریم که سه مقوله شریعت(دین)، عقل و عرف پدید آورنده سیستم متعارف بشری و شکل دهنده جهان بیرونی و این سویی ما می باشند، با توجه به ماهیت فراروند و ظاهرگریز عرفان با دو وضعیت روبرو خواهیم بود: در نسبت با شریعت، از سویی با عرفانی روبرویم که گرچه پارا فراتر از حریم و حوزه ظاهرشریعت می نهد ولی در عین حال ملتزم به آن باقی می ماند و در عین حفظ ظاهر به باطن راه می برد و از سویی دیگر با عرفانی که خود را از شریعت می رهاند و در واقع التزام بدان را از دست می دهد.

در حالت نخست، عرفان به معنای تعمیق شریعت و پیوند ظاهر دین با باطن آن است و در حالت دوم اما عرفان از مرز شریعت عبور می کند و دین را وامی نهد و پیوند با ظاهر را به قیمت کسب باطن از کف می نهد.

در نسبت با عقل، از سوی با عرفانی مواجهیم که فراتر از عقل و احکام آن است ولی به این معنا که آن را تعمیق می بخشد و مرزهای ظاهر آن را می گسترد و با ظاهر به فراسوی باطن پر می گشاید و از سویی با عرفانی که خود را از قید و بند عقل و لوازم آن رها نموده، از حریم ظاهری آن می گریزد و در واقع با انکار منطق و عقل متعارف، خود را به طوری و رای طور عقل می کشاند.

در نسبت با عرف و عادت نیز، از سویی با عرفانی مواجه خواهیم بود که در عین التزام به قواعد عرفی و آداب ظاهری و هنجارهای فردی و اجتماعی، به فراسوی آنها می رود و در واقع این التزام را تعمیق می بخشد و از سویی با عرفانی روبرو هستیم که با بی اعتنایی به قواعد و آداب عرف و عادت و ناچیز و حجاب دانستن آنها، پا به وادی عرف ستیزی، سهل انگاری، لابلالی گری و اباحی مسلکی می نهد.

همان گونه که ملاحظه می کنیم، عرفان در حالت نخست، عرفانی حقیقی و متعادل است زیرا که ظاهر و باطن را توأمان خواستار است و یکی را به قیمت دیگری از دست نمی دهد و التزام به یکی را بدون پاسداشت دیگری نمی طلبد.

عرفان در حالت دوم اما عرفانی آسیب دیده و آسیب رسان است زیرا که در قویترین حالت، ضد شریعت و عقل و عرف و عادت است و در ضعیفترین حالت، گریزان از این مقولات و در هر حال، ظاهر را فدای باطن می سازد و ره بردن به باطن و فراسوی ظاهر را ارمغان رهایی از قید و بند مقولات شرعی، عقلی و عرفی می داند و می شناسد.

از توضیحات پیشین آشکار می شود که عرفان اصیل و حقیقی - یاهمان چیزی که در معنای واقعی کلمه عرفان می توانش خواند- به شریعت، عقل و عرف و عادت ملتمز است و درعین این التزام به باطن آنها ره می جوید و از همین رو عرفانی دشوار، دیریاب و ناب و مسلکی صعب العبور است و سلوک در مسیر آن اراده ای پولادین، عزمی آهنین و سالکانی رویین تن می طلبد و به کار بیکاران و بیعاران و سهل انگاران و خوش نشینان نمی خورد.

در مقابل اما عرفانهای بدلی یا همان شبه عرفانها یا به شریعت و عقل و عرف و عادت بی اعتنا شده و التزامشان بدانها سست گشته و این در حداقل حالات رخ می دهد و یا از قید آنها و احکامشان رسته، از وادی آنها رفته و در تیه باطن گرفتار گشته اند که این در حداکثر حالات پیش خواهد آمد. از همین روست که شبه عرفانها هم متعددند و هم سهل الوصول و هم جااعلان و حامیان و طرفداران پروپاقرص و بسیار دارند و چه جای ندرت و زبده گی که اینجا وادی آسانگیران و خردگریزان و غافلان است.

والبته همان طور که درباره فازی نمایی عرفان و پدیده های عرفانی گذشت همین شبه عرفانها هم به نسبت مقدار قربشان به حقیقت عرفان از این حقیقت بهره می برند و لذا از سوی بسیاری مطلوب و جاذب می افتند و درعین حال به مقدار بعدشان از این حقیقت، مجازی و میان تهی تلقی می شوند و به همین جهت هم آسیب می بینند و آسیب می رسانند.

آن چه گذشت روشن می سازد که فرایند آسیب زدگی و آسیب رسانی عرفان براساس خروج آن از چارچوب ظواهر پذیرفته متعارف یعنی همان مقولات سه گانه پیشگفته، قابل توجه است و اینک نوبت آن فرا رسیده که نهاده بر تحلیل فوق، به ذکر اصولی پردازیم که می توانند به کار درمان آسیبهای عرفانی بیایند:

۱- عرفانها باید به اصول و متون دینی بازگشت کنند که در آنها وجود

خدای مطلق و متعالی و مجرد مفروض و مسلم گرفته می شود.

۲- عرفانها باید طریقت و شریعت را با هم مقرون کنند نه این را از آن جدا بدانند و نه آن را از این جدا بخواهند.

۳- عرفانها باید بر پایه های عقل سلیم و مبانی نظری قوی توجیه شوند. عرفان نظری و عملی را باید باهم دانست و با هم خواست یعنی از سویی باید عرفان عملی بر پایه عرفان نظری موجه و باورپذیر و تصدیق گردد و از سویی دیگر باید عرفان نظری به عرفان عملی سوق یابد و هدایت کند. تاکید بر هر یک بدون دیگری سر از آفت عدم تعادل در می آورد.

۴- عرفانهای غیر آیینی باید با عرفانهای دینی قیاس شوند تا صحت و سقم آنان معلوم گردد زیرا روح و جوهر اصلی عرفانها همانا وحدت است و یگانه معیار و ملاک نهایی برای تفسیر وحدت همانا عرفان دینی است.

۵- کلیه پدیده های روان شناختی و فراروان شناختی مرتبط با تجارب عرفانی باید با محکها و معیارهای تجربه عرفانی دینی سنجیده و صحت و سقم آنها بازنموده شود.

۶- کلیه پدیده های شبه عرفانی چه در حالتی تعادل روحی و روانی و چه در موارد ناهنجاریهای روان شناختی و مرضی باید شبه عرفان یا عرفان مجازی تلقی شوند و چند و چون آنها تنها با مرجع قرار گرفتن تجربیات اصیل دینی سنجش پذیر خواهند بود. این پدیده ها، شامل طیف وسیعی است که از طالع بینیهای هندی، چینی، فیثاغوری، خورشیدی و مانند آنها، تا انرژی درمانی، عرفان درمانی، عشق درمانی، معنا درمانی، روح پژوهی، طریق دارما، یوگا و بودا و آثاری از قبیل آثار کاستاندا، کوئیلو، کریشنا، سلوراستاین، پل توییچل، براد استایگر، اک ویدیا، اشو، اریک فروم، مایکل نیوتن، جک کانفیلد و امثال آنها را که در حال حاضر در سراسر جهان طرفداران و معتقدان جدی و بسیاری دارد، در برمی گیرد.

اکنون در پایان این مقال جا دارد که بر نکته ای پافشاریم که از دیرباز سوی عارفان و اولیای الهی و سواران این مسیر و در خطاب به پیاده راهیان این راه یعنی نو پایان و نوسالکان طریقت عشق ابراز شده و آن اینکه در این شب تاریک و موج بیم و گردابی چنین حائل، نباید بی گذار به آب زد و بی ناخدایی راه بلد و مجرب بر این کشتی پای نهاد. لذا همواره در متون عرفانی بر لزوم وجود پیری رهنما و مرشدی راه آشنا که به امر دستگیری و ارشاد سالک مبتدی پردازد فراوان تصریح و تاکید شده است. البته خود سالکان نیز باید که در خود چنین استعدادی را بیابند و اهلیت آن را دریابند.

با در نظر آوردن این مقدمات، می توان مجموع شرطهای سلوک و سالک را به مثابه تکمله ای بر بحث آسیب شناسی در دو شرط کلی چونان شرطهای لازم و کافی خلاصه نمود:

الف) شرط اهلیت: که خود مشتمل است بر استعداد ذاتی برای آغاز نمودن راه و سپس، استقامت لازم برای ادامه راه تا رسیدن به مقصد و نیل به مقصود. این دو شرط در واقع شرطهای درونی، ژنتیک و غیراکتسابی سلوک به شمار می آیند و تا سالک از آنها بهره ای نداشته باشد، اهلیت سلوک را ندارد. ب) شرط هدایت: که عبارتست از لزوم وجود راهنما که شرط بیرونی، محیطی و اکتسابی سلوک به شمار آمده، بر حسب ارزش و جنبه واقع نمایی و صحت و صدق، به ترتیب شامل سه گونه راهنماست:

یکی راهنمای درونی و غیر انسانی که از طریق الهامات، اشراقات و هدایتهای باطنی و پنهان به دستگیری از سالک می پردازد و او را از درون ره می برد. دوم راهنمایی مکتوب که مشتمل است بر برنامه ای مدون و طرحی جامع و مناسب حال سالک که او را در تمامی مراحل راه همراهی می کند و همچون نقشه ای دقیق و خوانا تا سر منزل مقصود می رساند.

سوم راهنمایی بیرونی و انسانی که به خواست خودش یا به خواهش و تمنای سالک امر راهنمایی و راهبری او را بر عهده می گیرد و سالک نیز چونان مرده ای در برابر غسال خود را یکسره و بی چون و چرا تسلیم اوامر و نواهی و وصایای او می سازد.

روشن است که راهنمای نخست جز در مواردی استثنایی آنهم به صورتی محدود خاص انبیا و اولیای شامخ الهی است و کسی از دیگر طبقات انسانی را از آن بهره ای نباشد. راهنمای دوم که به عبارتی همان کتابهای آسمانی یا کتابهای غیر آسمانی ولی برگرفته از کتابهای آسمانی را در برمی گیرد، اما عموم مستعدان و مجذوبان طریقت را شامل می شود و صد البته مسفورات مفسرانی که متون آسمانی را بر اساس تاویلات باطنی مورد خوانش قرار می دهند نیز در عداد خود این متون قرار می گیرند.

بحث و گفتگوازمعيار رد و قبول این یا آن تفسیر یا مفسر اما خود حدیثی مفصل است که توضیح مجمل آن نیز مجال دیگری می طلبد.

راهنمای سوم که به جهاتی عملی ترین و کارآمدترین راهنمایان می تواند بود، گاه همزمان با راهنمای دوم و گاه بدون آن و صرفاً بر پایه حسن ظن مطلق

سالک به پیرومرشد خویش، امرارشاد ورهبری معنوی او را به عهده می گیرد و البته به دلیل آنکه در این وادی، بازار آشفته است و سکه های قلبی بسیار لذا بازشناسی حق از باطل و اصلی از بدلی اگر محال نباشد سخت دشوار به نظر می آید و از همین رو اولیای الهی همواره نسبت به آسیبها و گزندهایی که از این ناحیه، سالکان و مشتاقان طریقت را مورد تهدید می تواند قرار دهد، هشدار داده و آنان را به مراجعه به متون مقدس به مثابه یگانه معیار تشخیص سره از ناسره سفارش نموده اند هر چند دور هرمنوتیک معیار قرار گرفتن متن برای مفسر و مفسر برای متن همواره در این مواضع چهره می نماید. با این حال شاید تلفیق صحیحی از هر دو روش راهنمایی بتواند برآیند قابل قبولتر و موثرتر و صادقتری به دست دهد. بدیهیست این روش تلفیقی در مقایسه با روش راهنمایی نخست از واقع نمایی و در نتیجه صدق و صحت و اتقان کمتری برخوردار خواهد بود.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Mysticism and Fuzzy Thinking

Dr, Hādi Wakili

Keywords: *Mysticism, Fuzzy Mysticism, Logic, Fuzzy Logic, Fuzzy Thinking*

The article, tries to explore mysticism from a fuzzy thinking angle of view and analyze it in terms of epistemic and social pathology. To do this end, it undertakes first to define the notion and historical background of the term "fuzzy" and then proceeds to describe the fuzzy worldview. It then goes on to expound, what is meant by "fuzzy logic" explaining and proving its theoretical principles and fundamental theorems. While introducing the "fuzzy notion" and analyzing its relation to categories such as "knowledge" and "*hikma*", the author goes on to discuss the relation between mysticism on the one hand and fuzzy logic and thinking on the other. Accordingly, mysticism enjoys naturally such characteristics that are in harmony with corresponding ones in fuzzy thinking. For this reason, mysticism should be considered as a quasi- fuzzy thinking.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

Mēnō, Gētī and the Multiple States of Being in the Illuminationist Philosophy

Dr. Fātemeh Lajevardi

The Two most important notions of the Mazdean cosmology are mēnō and gētī. Mēnō is a non- material, invisible and suprasensory state which belongs to Ahuramazda, Amshaspands, other deities and the eternal mēnō of the creatures of this world. In a sharp contrast, gētī is the material, contingent and earthly mode of existence. In the Avesta and the Pahlavi texts these two modes of being seem closely interwoven. Mēnō is the unseen force which moves, organizes and manipulates gētī, and gētī is the material form in which mēnō resides and with which it performs its functions.

In the Illuminationist philosophy of Suhrawardi all the descending states of being emanated from Nur al- anwar, are classified into three categories of «the world of pure beings» , including the world of intellect and the world of soul, «the world of mithāl», which is the intermediate state, and «the material world» which includes the spheres and the elements. In a comparative outlook, the Mazdean triple worlds of Amshaspands and other deities, the mēnōg forms of the gētīg beings, and the gētī correspond to the triple worlds of Suhrawardi.

Concept, Statement and Judgment

Dr. Muhammad Taghī Fa'ali

Keywords: Concept, Statement, Judgment, Propositional Knowledge, Representing

The first classification of propositional Knowledge to which is dedicated a great Part of writings of the Scholars of logic, *Kalam* and philosophy is Taṣṣawur Taṣdīq and Hukm.

The article tries to discuss these three aspects of propositional Knowledge, i. e. Concept (Taṣṣawur), Statement (Taṣdīq) and Judgment (Hudm) and that The best definition of Tassawur belongs to Ibn Sina (Avicenna).



The Concept of Walayat according to Agha Mohammad Reza Ghomshehi

Dr. A'zam Rejāle

Abstract

The Present study is based on the concept of Walayat in Islamic Mysticism according to Agha Hakim Sahba, Mohammad Reza Ghomshehi. Hakim Sahba, as the representative of thoretical Mysticism is an interpreter of Mulla Sadra's Doctirin.

The study attempts to evaluate, the meaning of Walayat from the standpoint of Islamic Mysticism and its division in to General Walayat and Specific Walayat, which is Particularly attributed to The Holy Prophet (Peace be upon him) and His Household generation, Moreover, the ranks of walayat and the End of walayat, which in our time, is assigned to Hazrat- e- Basiyyat Allih al- 'Azam, are Presented according to Agha Mohammad Reza Ghomshehi:

The ideas of Ibn al Arabi about Walayat and Agha Mohammad Reza Ghomshehi's Criticism on Allameh Qayşari's interlpretation of Ibn al- Arabi's attitudes Concerning the End of Walayat are then being discussed. The article concludes that Jesus Christ (peace be upon him) is the end of Mohammadian General Walayat and Amir- al- Mu'menīn Ali Ibn Abitaleb (peace be upon him) is the end of Mohammadian Absolute Walayat.

Key terms

Walayat, General Walayat, Specific Walayat.

Philosophy of Intimidation and Punishment

Dr. Ahmad Beheshti

Keywords: *Good, Evil, Intimidation, Punishment, The Necessary Being, Cosmoligical system being, Akhira, Sinners, Servants, Rational Beauty and Ugliness*

Since Muslim philosophers and *Mutakallimun* consider the Necessary Being to be Pure Goodness and believe in Infallibaty of the system of creation, the question arises as to: Why does God intimidate His servants to punishment and why will He punish sinners in the coming life *Akhira*?

The present writing undertakes to explain solutions posed by Muslim philosophers and *mutakallimuns*.



Good and Evil

Ayatullah Seyyed Muhammad Bojnurdi

Keywords: *Divine Grace, Divine Justice, Non-Existential Evil, Accidental Evil, and Essential Evil*

Theists believe that the Universe is governed by a single being who rules according to absolute wisdom, grace, power and justice. His wisdom and grace implies that He creates a universe with the best possible order and most goods and perfection. A universe which is, as He Himself, perfect and pure good. At the first glance, however, we find the universe lacking goodness, i. e. a universe endowed with Vices and evils. These Vices may be regarded as either metaphysical, natural, or moral.

These questions and the like put the Divine attributes such as His Omniscience & Omnipotent, Tawhid (Oneness) Divine Justice, His Grace, divine absolute Wisdom and Power under doubt. The author is attempting to propose solutions posed by Islamic philosophers in this regard. Different approaches taken by some contemporary philosophers such as J.L. McGee and the answer offered by the contemporary philosopher of religion, Alvin Plantinga, will be further studied.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی