



فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال هفدهم، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴

مقاله علمی - پژوهشی

صفحات ۲۰۱-۱۷۱

منطق فازی و مولانا:

بررسی امکان تبیین مبانی معرفت‌شناسی مولانا با منطق فازی در مثنوی معنوی^۱

ابراهیم حسنکلو^۲، احمد رضی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶

چکیده

پژوهش حاضر به واکاوی ساختار معرفت‌شناسی مولانا در مثنوی معنوی می‌پردازد و نسبت آن را با منطق فازی تبیین می‌کند؛ منطقی که در برابر دوگانگی صلب منطق ارسطویی بر پایه قلمرو ابهام‌پذیری، پویایی، پیوستگی، موقعیت‌مندی و مدرج‌بودن معرفت استوار است. برخلاف تصور رایج از ناسازگاری ابیات مثنوی، ساختار معرفتی آن، در چارچوب منطق فازی، انسجامی چندلایه، سیال و نظام‌مند می‌یابد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که سطوح معرفت‌شناختی در مثنوی معنوی شامل حس، خیال، وهم، ظن، عقل، علم و یقین، نه تنها ابزارهای ادراکی، بلکه جلوه‌هایی از نسبت وجودی انسان با حقیقت‌اند. او در سه ساحت عقلانی، شهودی و حضوری معرفت به ترتیب از سه روش منطق ارسطویی، منطق فازی و فرامنطق بهره می‌گیرد. جریان معرفت نزد مولانا پیچیده، چندجهتی و پیوسته است: گاه صعودی و عمودی، گاه بازگشت‌پذیر و دایره‌ای، گاه حلزونی و هم‌زمان در

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2025.52197.2732

۲. دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران (نویسنده مسئول): hasanaklou@webmail.guilan.ac.ir

۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه گیلان، گیلان، ایران: razi@guilan.ac.ir

لایه‌های مختلف.

کلیدواژه‌ها: منطق فازی، منطق ارسطویی، مثنوی معنوی، معرفت‌شناسی، مولانا.

مقدمه

معرفت‌شناسی چگونگی فهم انسان و مرزهای شناخت را مطالعه می‌کند. این «چگونگی» نشان از مسیر و فرایندی دارد که به آن «منطق» می‌گویند. منطق ارسطویی، مبنای هرگونه شناخت را بر استدلال پی‌ریزی کرد؛ منطقی که طبق آن گزاره‌ها حامل دو ارزش‌اند: صادق یا کاذب. این شیوه تفکر که بعدها شکل تعمیم‌یافته‌تر آن نیز با عنوان «منطق چندارزشی» مورد استفاده قرار گرفت، قرن‌ها به گفتمان مسلط در دانش‌ها بدل شد و هر منطقی را که گرایش به نسبییت داشت با برچسب «سوفسطایی» طرد می‌کرد، اما پیش از ارسطو، اعتقاد به منطق شهودی در شرق مورد توجه بود. «بودا در هند، پنج قرن قبل از مسیح و تقریباً دو قرن قبل از ارسطو زندگی می‌کرد. اولین قدم در سیستم اعتقادی او گریز از جهان کلمات سیاه‌وسفید و دریدن این حجاب دوازده‌گانه و هدف او نگرستن به جهان به صورتی بود که هست» (کاسکو، ۱۳۸۹: ۲۵).

از طرفی مفهوم «معرفت‌شناسی» با سابقه درازدامن خود در اندیشه فلسفی بشر همواره محل بحث صاحب‌نظران بوده است. آنان عناصر بسیاری را در جهت‌دهی به شناخت مؤثر دانسته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها، «شک‌گرایی»، «نسبی‌گرایی»، «محدودیت‌های حسی و ادراکی»، «پیش‌داوری‌ها و مفروضات نادرست»، «محدودیت‌های زبانی» و «مسائل متافیزیکی» است. تبیین این چارچوب می‌تواند در تحلیل مبانی معرفت‌شناسی مولانا کارآمد باشد. از طرفی منطق فازی نیز از آنجا که منطقی طیفی‌نگر است و در مدل برنامه‌نویسی خود با متغیرهای زبانی سروکار دارد؛ از جهتی با «شک‌گرایی» و «نسبی‌گرایی» ارتباط برقرار می‌کند؛ زیرا حکم قطعی نمی‌دهد و روی مرزهای معرفتی در نوسان است و از جهتی با «محدودیت‌ها»، «پیش‌داوری‌ها»، و «مفاهیم فرازبانی» درگیر است؛ زیرا در حوزه «زبان» باب تأویل و تفسیر هرگز بسته نمی‌شود.

منطق‌های معرفت‌شناسی را می‌توان سه نوع دانست: ۱. منطق ارسطویی یا دوازده‌گانه؛ ۲. منطق چندارزشی؛ ۳. منطق فازی. این پژوهش در پی پاسخ به این مسئله است که

معرفت‌شناسی مولانا در عرصه‌های مختلف با کدام منطق قابل تبیین است و آیا منطق فازی، در قیاس با منطق ارسطویی و چندارزشی می‌تواند چارچوبی مناسب برای تحلیل دسته‌ای از مفاهیم معرفتی در اندیشه او فراهم آورد. به عبارتی دیگر این پژوهش درصدد است تا با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد معرفت‌شناختی، امکان تبیین مبانی معرفت‌شناسانه مولانا را از منظر منطق فازی توضیح دهد و نسبت این منطق را با نظام معرفتی او تشریح کند. باید گفت که در این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد میان‌رشته‌ای اجرا شده است، مرز میان تحلیل فلسفی و کاربرد فنی منطق فازی به صورت روشن‌تری تبیین شده است. هدف مقاله انتقال منطق فازی از کاربرد آن در حوزه علوم مهندسی به ادبیات نیست، بلکه استفاده استعاری و مفهومی از این منطق که ماهیتی روشی دارد برای تبیین ساختار تدریجی و پیوسته سطوح ادراک در مثنوی معنوی است. در این چارچوب، منطق فازی به منزله الگویی روش‌شناختی و معرفت‌شناختی در نظر گرفته شده است که امکان درک مراتب میان‌بودگی و تداخل سطوح معرفت را در اندیشه مولانا فراهم می‌سازد، بی آن‌که مدعی آزمون‌پذیری یا مدل‌سازی تجربی باشد.

هدف اصلی این نوشتار، نه فروکاستن نظام فکری مولانا به منطق فازی است و نه صدور حکم کلی درباره تبعیت او از یک منطق خاص؛ بلکه نخست بررسی امکان تبیین مفاهیم شناختی‌ای چون «حس»، «خیال»، «وهم»، «ظن»، «عقل»، «علم»، و «یقین» در بستر منطق فازی است. در این راستا، پژوهش حاضر می‌کوشد نشان دهد که این مفاهیم اغلب واجد ساختاری طیفی‌اند و در پرتو منطق فازی تبیینی دقیق‌تر می‌یابند. ضمن این‌که مولانا در عرصه‌هایی نیز از منطق ارسطویی پیروی می‌کند و گاه فراتر از منطق‌های ارسطویی و فازی سخن می‌گوید.

علاوه بر این، یکی از اهداف مهم پژوهش، گفت‌وگو با مخالف‌خوانی‌های موجود درباره مثنوی است؛ اثری که همواره صحنه برخورد نگاه‌ها و تفسیرهای متعارض بوده است. از جمله، ادوارد براون (۱۳۵۸/۲: ۸۸۱) که ساختار روایی و فرمی مثنوی را زیر سؤال برده است و برخی دیگر نیز که به مباحث فلسفی و کلامی آن نقد وارد کرده‌اند؛ از این رو،

ارائه توجیحات منطقی برای بنیان‌های معرفت‌شناختی مثنوی، در کنار تبیین آن‌ها در چارچوب منطق فازی، از اهداف مکمل این پژوهش به‌شمار می‌رود. نوآوری این مطالعه در رویکرد میان‌رشته‌ای و تلاش برای کاهش گسست میان عرفان سنتی و علوم منطقی-ریاضی مدرن و نیز در بازگشایی امکان‌گفت‌وگو میان این دو حوزه است؛ امری که می‌تواند به بازتعریف مفاهیمی چون واقعیت، حقیقت و معرفت در زمینه فلسفه اسلامی-ایرانی با در نظر داشتن پارادایم‌های علمی معاصر یاری رساند.

پیشینه پژوهش

در حوزه ادبیات، پژوهشی با عنوان «ادبیات فراتر از جهان صفر و یک، بررسی ادبیات از دیدگاه منطق فازی» (کافی و مدنی، ۱۴۰۱) منتشر شده است. نویسندگان با چهار معیار در باب ادبیت یک متن یعنی عاطفه، خیال، اندیشه، و فرم، به این موضوع می‌پردازند که این چهار مشخصه امکان فازی شدن متون ادبی را فراهم می‌کنند (همان: ۳۲). در پژوهشی دیگر با عنوان «مطالعه تطبیقی ادبیات و شعر از دیدگاه منطق فازی در مقایسه با منطق دو ارزشی ارسطویی» (جمالی، ۱۴۰۲) به مدرج‌بودن مختصات زبانی در ادبیات و شعر تأکید شده است.

همچنین در باب معرفت‌شناسی مولانا نیز تحقیقات بسیاری منتشر شده‌اند؛ از جمله مقاله‌ای با عنوان «معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی معنوی» (طلیعه‌بخش و نیکویی، ۱۳۹۶) به جنبه‌های اگزستانسیال شخصیت‌های داستانی در مثنوی پرداخته و معتقد است آن‌ها غالباً به دلیل اضطراب ناشی از موقعیت‌های مرزی، دچار واسازی و دگرگونی در چارچوب‌های شناختی می‌شوند (همان: ۱۱۱-۱۱۲). مقاله‌ای دیگر با عنوان «روش‌شناسی معرفت در مثنوی مولانا با تکیه بر سنت و مشرب عرفانی» (آقاداتی و دیگران، ۱۳۹۹) می‌کوشد ضمن بازتاب روش‌های نقلی و عقلی در مثنوی، اثبات کند تنها روش متقن معرفت‌شناسی، روش کشف و شهود است و دو شیوه دیگر زمانی ارزشمندند که با روش کشف و شهود مطابقت یابد (همان: ۱). همچنین پژوهش‌های دیگری نیز در این باب منتشر شده‌اند که به ذکر چند نمونه از آن‌ها بسنده می‌شود: «معرفت شهودی از نظر مولانا» (سپهری و مدرسی، ۱۳۹۹)؛ «سنجش و سازش عقل، نقل و عشق در هرم معرفتی مولانا»

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۷۵

(نیک پناه و نوری، ۱۳۹۵) و «تأثیر عشق بر معرفت از دیدگاه مولانا» (محبی و دیگران، ۱۳۹۱).

به علاوه در حوزه «عرفان» نیز مقالاتی منتشر شده است که نشان از توجه عرفان پژوهان به منطق فازی دارد. مقالاتی مانند «عرفان و تفکر فازی» (۱۳۸۳) از هادی و کیلی؛ همچنین دو پژوهش «شطحیات عرفانی از منظر منطق و تفکر فازی» (۱۳۹۳) و «نظریه وحدت وجود از منظر منطق و تفکر فازی» (۱۳۹۴) از وکیلی و گودرزی، تا حدی به مسئله این پژوهش نزدیک اند. اما آنچه پژوهش حاضر را متمایز از اسلاف خود می کند، تأکید و تمرکز بر منطق فازی در خوانش مفاهیم معرفت شناسی مولانا در مثنوی معنوی است.

مبانی نظری

منطق ارسطویی شیوه‌ای از معرفت شناسی است. یکی از مبانی منطق ارسطویی، «اصل امتناع تناقض» نام دارد. طبق این اصل، یک گزاره در عین حال که صادق است نمی تواند کاذب باشد یا به زبان ریاضی، نمی شود هم الف صادق باشد و هم نا-الف. آسمان نمی تواند هم آبی باشد و هم آبی نباشد؛ بنابراین منطق ارسطویی حامل دو گانه اندیشی است؛ یعنی از منطق «یا آن یا نا-آن» پیروی می کند؛ در حالی که خواهیم دید بشر جهان را بر مبنای «هم آن و هم نا-آن» می شناسد. به عنوان مثال اگر از یک تپه شنی یک دانه شن را بردارید، آیا این تپه هنوز یک تپه است؟ این کار را اگر ادامه دهید و هر بار یک دانه شن را از روی تپه بردارید، در کدام دانه شن، این تپه به نا-تپه تبدیل می شود؟ توجه کنید که هر چه دانه های بیشتری را برمی دارید تپه ای می سازید و نا-تپه ای را به وجود می آورید. در اینجا است که الف و نا-الف با هم برابر به نظر می رسند (بیشاپ، ۱۳۸۵: ۱۱۶)؛ در نتیجه، طبق منطق طیفی نگر، جهان سیاه و سفید نیست، بلکه طیفی است که از سیاه به سفید رفت و آمد می کند و خاکستری می نماید.

رد پای منطق طیفی نگر به دهه ۱۹۶۰ میلادی می رسد؛ زمانی که مقاله ای با عنوان «مجموعه های فازی»^۱ منتشر شد و در قالب یک مدل ریاضی، مجموعه ای را ارائه کرد که اجزایشان به درجات مختلفی از آن ها تعلق دارند. لغت فازی (Fuzzy) نیز هوشمندانه

1. Lotfizadeh, 1965

انتخاب شده بود؛ زیرا در زبان انگلیسی به معنای «الیاف نرم و پرزدار»، و «موهای ژولیده و بهم‌ریخته» است که به مرور به معنی «مه‌آلود و نامشخص» به کار رفته است. در منطق فازی، مقادیر صدق، و خود محتوا می‌توانند مبهم باشند. این سیستم از گزاره‌های کیفی مانند «کاملاً درست» تا «نسبتاً درست» و احتمالات فازی مانند «تقریباً» یا «به ندرت» پشتیبانی می‌کند. برخلاف منطق چند ارزشی کلاسیک که مقادیر گسسته دارد، منطق فازی با توابع عضویت پیوسته، انعطاف‌پذیری بیشتری نشان می‌دهد. از منظر شناختی، این چارچوب، مدلی ریاضی از تفکر انسانی ارائه می‌کند که ترکیبی از استدلال منطقی و ادراکات کیفی غیرقطعی است (Ziaei Ghahnaveh, 2024: 421-427)؛ در نتیجه، «تفکر فازی» برای اساس شکل می‌گیرد که مرزهای دقیق بین واقعیات خارجی مجهول است» (حسین‌زاده یزدی، ۱۳۸۷: ۱۴۲).

بنابراین منطق فازی با مختصاتی مانند ابهام‌پذیری، طیفی‌گرایی و متناقض‌نمایی شناخته می‌شود که متغیرهای زبانی دلیلی مضاعف بر ابهام‌پذیری آن است. البته باید گفت که منطق فازی با منطق احتمالات تفاوتی بنیادین دارد. توابع احتمالاتی مجموع تمام پیشامدهای احتمالی را برابر با عدد یک فرض می‌کنند؛ در حالی که منطق فازی به هر کدام از حالت‌های ممکن عددی بین صفر و یک نسبت می‌دهد؛ بنابراین برخلاف احتمالات که مجموع پیشامدهای احتمالی برابر با یک خواهد بود؛ در منطق فازی لزوماً چنین نیست. به عبارتی دیگر، در تابع احتمالات، جمع احتمالات یک فضای نمونه باید برابر یک باشد؛ اما در منطق فازی، درجه عضویت می‌تواند مستقل از سایر مجموعه‌ها تعریف شود (Lotfizadeh, 1968: 423).

تحلیل مبانی معرفت‌شناسی مولانا

این بخش به تبیین مختصات منطق فازی در مثنوی مولانا اختصاص خواهد داشت و در آن توضیح داده خواهد شد که مولانا چگونه در کنار بهره‌گیری از منطق دوگانه ارسطویی، از منطق فازی برای تشریح آن دسته از مفاهیم معرفت‌شناسانه که چندلایه و طیفی‌اند استفاده می‌کند. بدین منظور، ذیل پنج ویژگی شاخص یعنی ابهام‌پذیری، پویایی، پیوستگی، موقعیت‌مندی و مدرج‌بودن معرفت شواهدی از اندیشه‌های معرفت‌شناسانه مولانا در مثنوی

ارائه می شود.

۱. ابهام‌پذیری معرفت

معرفت بشر به واسطه ذهن سوژه‌مند است. اساس جهان‌بینی بشر تا پیش از کانت بر مبنای فلسفه رئالیستی استوار بود. رئالیسم ابژه را مستقل از سوژه در نظر می‌گیرد و بدین ترتیب معرفت سوژه در نسبت با «حقیقت» به گزاره‌هایی نوعی و کلی بدل می‌شود. در حالی که ایدئالیسم مبنا را بر سوژه‌کنیویته گذاشته و قائل به نوعی «زاویه دید» است. «به زبان ساده، رئالیسم دیدگاهی است که طبق آن اشیا مستقل از ادراک آدمی وجود دارد. همچنین یک رئالیست خوش‌بین می‌تواند بگوید ما می‌توانیم سرشت جهان واقعی را بشناسیم» (باجینی، ۱۳۹۴: ۶۰). به عبارتی دیگر، رئالیسم بر مبنای ابژه شناخت را حاصل می‌کند، در حالی که ایدئالیسم این وظیفه را بر عهده سوژه می‌گذارد. طبق دیدگاه ایدئالیسم «چیزهایی که ادراک می‌شوند، اشیای مادی در جهانی مستقل از ذهن نیستند، بلکه ایده‌ها و تصوراتی‌اند در ذهنی از اذهان» (همان: ۶۳)؛ از این رو، آنچه رفته‌رفته توسط انسان پذیرفته می‌شود، محدودیت شناخت محض از جهان و وابستگی آن به شرایط ذهنی و زبانی است. با این حال، ابهام‌پذیری معرفت پدیده‌ای صرفاً ایدئالیستی نیست؛ در دوران معاصر، با گسترش نظریه‌های عدم قطعیت و منطق فازی، حتی علوم طبیعی و مهندسی نیز از مفاهیم مدرج، احتمالی و ناقطعی بهره می‌گیرند. در نتیجه، مسئله «فهم» و حدود آن دیگر نه تنها دغدغه فلسفه، بلکه مسئله‌ای میان‌رشته‌ای در همه سطوح دانش بشری تلقی می‌شود.

الف. ابهام‌پذیری در منطق فازی: مفهوم ابهام‌پذیری^۱ یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در منطق فازی است و نقش کلیدی در تمایز آن از منطق ارسطویی یا دوارزشی دارد. در منطق کلاسیک هر گزاره یا صادق (یک) است یا کاذب (صفر)، اما در منطق فازی، گزاره‌ها می‌توانند در درجاتی از صدق قرار گیرند؛ مثلاً ۰,۲، ۰,۵، یا ۰,۹ که این درجات نشان‌دهنده ابهام‌پذیری در تعیین دقیق صادق یا کاذب بودن گزاره‌اند. «منطق فازی رویکردی است که به شکلی مؤثر برای تصمیم‌گیری در شرایط ناتعینی به کار برده می‌شود» (Özkan & Türksen, 2014: 24).

باید گفت که ابهام‌پذیری در منطق فازی می‌تواند ناشی از عوامل مختلفی مانند ابهام زبانی^۱، عدم دقت در اندازه‌گیری، و محدودیت اطلاعات باشد. منشأ ابهام زبانی در واژگانی است که دارای مرز مشخصی نیستند. به‌عنوان مثال واژه «گرم» و «سرد» با توجه به موقعیت زمانی و مکانی خاصی استفاده می‌شوند؛ چه بسا دمای ۳۰ درجه در یک منطقه کوهستانی «گرم» تلقی شود؛ اما همان مقدار دما در منطقه‌ای بیابانی، «سرد». همچنین گزاره‌هایی که حامل احتمال یک رخداد هستند به ابهام‌پذیری ختم می‌شوند؛ جمله‌ای مانند «حدود پنجاه درصد احتمال بارندگی وجود دارد» از این قبیل است. علاوه بر آن در بسیاری مواقع دانش و اطلاعات از موضوعی ناکافی است و همین امر موجب ابهام‌پذیری می‌شود. به عبارتی دیگر، «منطق‌های فازی بر این اصل استوارند که حقیقت دارای درجاتی است؛ ابهام ذاتی موجود در بسیاری از گزاره‌های اخباری جهان واقعی موجب می‌شود نتوان درباره آن‌ها حکم به درستی یا نادرستی مطلق داد؛ از این رو، گزاره‌ها در منطق فازی به منزله بیان‌هایی تلقی می‌شوند که می‌توان میزان معینی از درستی را به آن‌ها نسبت داد» (Flaminio & Godo & Marchioni, 2011: 367)؛ بنابراین ابهام‌پذیری، نه یک ضعف بلکه یک ویژگی ذاتی جهان واقع است. این امر امکان مدل‌سازی پیچیدگی‌های دنیای واقعی، زبان طبیعی، و معرفت بشری را فراهم می‌سازد.

ب. قلمرو ابهام‌پذیری معرفت در مثنوی معنوی: معرفت‌شناسی مولانا کاملاً مبتنی بر منطق فازی نیست، بلکه منطق فازی صرفاً در حوزه خاصی از مراتب ادراک انسانی کاربرد دارد؛ یعنی در ساحت‌هایی که معرفت هنوز در بند تشکیک، ابهام و تدریج است. در ابیات زیر، مولانا از مرتبه‌ای سخن می‌گوید که در آن شناخت به یقین بی‌تزلزل بدل می‌شود و از نوسانات ظن و گمان فراتر می‌رود. در مقابل، نشان می‌دهد که در سطوح پایین‌تر معرفت، ادراک هنوز فازی و متغیر است، زیرا در حجاب ابزار عقل جزوی و گمان انسانی قرار دارد؛ اما در مرتبه «عقل کلی آمن از ریب المنون» (۳: ۱۱۴۵)، مولانا از ساحتی سخن می‌گوید که در آن معرفت، ثبات و اطلاق می‌پذیرد و از هرگونه تغییر و تردید رها می‌شود.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۷۹

این از آن آمد که حق را بی گمان هر که بشناسد بود دایم بر آن
وانک در عقل و گمان هستش حجاب گاه پوشید است و گاه بدریده جیب

(مثنوی ۱۳۹۶: ۳/۱۱۴۳ و ۱۱۴۴)

بدین سان، معرفت در اندیشه مولانا ساختاری ذو وجوه دارد: از یک سو، در مراتب ابتدایی با منطق فازی و درجات پیوسته ادراک قابل تبیین است؛ از سوی دیگر، در مراتب عالی تر، از همان منطق فراروی می کند و به قلمرو یقین و حضور می رسد؛ بنابراین، دستگاه معرفتی مولانا نه نفی کننده منطق فازی است و نه تماماً بر آن استوار، بلکه در بستر آن حرکت می کند تا نهایتاً از آن عبور کرده و به منطق حضور، یا همان شهود بی واسطه حقیقت، نائل گردد.

یکی از محورهای بنیادین در فلسفه و عرفان، چالش فهم ماهیت و حدود معرفت بشری است؛ پرسشی که مولانا در مثنوی معنوی به صورتی زنده و چندلایه در قالب ابیاتی پیچیده و عمیق به آن پرداخته است. او نه تنها معرفت را به مثابه امری طیفی می داند، بلکه ماهیت ناپایدار، متغیر و چندوجهی آن را در بیت زیر در قالبی هنری به نمایش می گذارد.

از نظر گاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و کفر و یهود (مثنوی ۱۳۹۶: ۳/۱۲۵۸)^۱
این بیت در نگاه نخست مسئله تعدد ادیان را مطرح می کند و چنان که گفته اند: «در پلورالیزم مولانا، اختلاف معرفت‌ها در دین (چه معرفت درون دینی و چه برون دینی) ناشی از اختلاف برداشت‌هاست» (صمصام و نجار همایون فر، ۱۳۸۴: ۹۳)؛ اما در نگاهی جامع تر، به مسئله تعدد و تفاوت معرفت در شناخت شناسی بشر می پردازد. این که مولوی می گوید:

این حقیقت دان نه حق اند این همه نی به کلی گمراهانند این همه

(مثنوی ۱۳۹۶: ۲/۲۹۲۶)

بیانگر نگرشی متوازن و دور از هرگونه قطب بندی ساده اندیشانه است. مولانا از یک سو وجود معرفت در میان آدمیان را می پذیرد و از سوی دیگر ادعای قطعیت مطلق همه آنها را رد می کند. این بیت، به نوعی نه تنها نافی جزم اندیشی است، بلکه به شرایط متغیر و نسبی بودن معرفت اذعان دارد. سرانجام، دعوت مولانا در بیت

۱. تمام شواهد موجود در این پژوهش از منبع زیر استخراج شده است: (مولوی، ۱۳۹۶)

در گداز این جمله تن را در بصر در نظر رو، در نظر رو، در نظر (همان: ۶/۱۴۶۳) نمادی است از حرکت از ظاهر به باطن، از ادراک حسی به شناختی عمیق‌تر و متفاوت‌تر. این فراخوان به عبور از لایه‌های سطحی و رسیدن به نوعی معرفت شهودی و حضور مستقیم اشاره دارد که تجربه آن ممکن است نوعی کاهش در ناپایداری و درجات ابهام‌پذیری را به همراه داشته باشد، اما حتی این فراز نیز نمی‌تواند قطعیت را تضمین کند، بلکه نوعی تجربه متفاوت از شناخت را عرضه می‌کند.

۲. پویایی معرفت

تقریباً از قرن هجدهم بود که با ظهور جریان‌های فلسفی مانند ایدئالیسم و بعدها هرمنوتیک فلسفی، پویایی فهم به مسئله اصلی در دانش‌ها بدل گشت. پویایی معرفت، برخلاف تصور کلاسیک از دانش به مثابه دارایی، آن را روندی پیوسته، موقعیت‌مند، سوژه‌مند، و تاریخ‌مند می‌کند.

الف. پویایی در منطق فازی: در منطق فازی، معرفت نه یک وضعیت نهایی، بلکه فرایندی سیال، گشوده، و بازنگرانه است. این منطق برخلاف دستگاه‌های منطقی ایستا مانند منطق کلاسیک، اساساً بر این اصل استوار است که داوری‌های معرفتی انسان در برابر جهان، همواره در حال تحول و تطبیق با شرایط تازه‌اند. پویایی در منطق فازی به معنای آن است که ارزش صدق گزاره‌ها، ساختارهای معنایی و مدل‌سازی‌های زبانی، بسته به تغییر داده‌ها، زمینه‌ها، و تجارب جدید، به‌طور مستمر بازتعریف می‌شوند. به بیانی موجزتر، «منطق فازی پویا، مبنای استدلال تقریبی پویا به‌شمار می‌رود؛ جایی که مقادیر حقیقت و قواعد استنتاج، ماهیتی فازی دارند و در طول زمان دچار تغییر می‌شوند» (Pérez-Silva & Lara-Rosano, 2000: 661). یکی از نمودهای بنیادین این پویایی، نقش پرنسب متغیرهای زبانی^۱ است؛ بنابراین، «دانش» در این منطق نه امری تمام‌شده، بلکه «در حال شدن» است؛ همچون جریانی زنده که در پیوند دائم با محیط، تاریخ و زبان شکل می‌گیرد. در این معنا، پویایی در منطق فازی بیشتر به نحوه عملکرد سازوکار معرفتی نظر دارد: به قابلیت انطباق، بازبینی و جابه‌جایی در درجات صدق. این ویژگی، منطق فازی را برای مدل‌سازی پدیده‌هایی مانند زبان طبیعی، ادراک اجتماعی، تحلیل رفتار انسانی، و هر نظام

پیچیده غیرخطی کارآمد می‌سازد.

ب. پویایی معرفت در مثنوی معنوی: مولانا به روشنی از جهانی سخن می‌گوید که در دل بقا، در بطن ایستایی ظاهری، مدام دستخوش دگرگونی و زایش نو است. جهانی که در آن، نه تنها عناصر بیرونی بلکه خود «ما» نیز، یعنی تجربه، درک، و ساحت‌های معرفتی‌مان، پیوسته در حال تغییرند، و باین حال ما از این تغییر مداوم بی‌خبریم. بیش پویای مولانا را نسبت به جهان می‌توان در بیت زیر دید:

هر زمان نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا (مثنوی ۱۳۹۶: ۱/۱۱۴۴)

«مردن در هر مرحله‌ای به معنی زنده‌شدن در مرحله‌ای والاتر است، روحی که تجسد پذیرفته و در قلمرو ماده اقامت گزیده، هر آن باید به سوی کمال حرکت کند» (حیدری و کیانی، ۱۳۹۳: ۲۰۸).

در بیت زیر، مولانا ساختار اندیشه و خیال را همچون میدان رقابت و بلعیدن تصویر می‌کند:

هر خیالی را خیالی می‌خورد فکر آن، فکر دگر را می‌چرد (مثنوی ۱۳۹۶: ۵/۷۲۹)

اینجا، ذهن در منظری بسیار پویا و چندلایه ظاهر می‌شود. خیال، از نظر مولوی، نه امری ایستا و منفرد، بلکه ساختاری پویا، خود بازسازنده و تکثیرپذیر است. هر تصویر ذهنی، خود محل تولد تصویری دیگر است و در چرخه‌ای بی‌پایان، فهم قبلی خوراک فهم بعدی می‌شود (نک. لارنس ک، ۱۳۹۵: ۲۰۰-۱۶۹).

سرانجام، مولانا این پویایی معرفتی را به عرصه ادراک و تفسیر جهان بیرونی نیز می‌کشاند، به طوری که عارف از هر پدیده‌ای کوچک در هر جایی دائماً نکته‌ای معرفتی می‌آموزد:

پست و بالا پیش چشمش تیزرو از کلوخ و خشت او نکته شنو

با عوام این جمله بسته و مرده‌ای زین عجب تر من ندیدم پرده‌ای

(مثنوی ۱۳۹۶: ۴/۳۵۳۵ و ۳۵۳۴)

در این ابیات، نگاه انسانی به جهان، به دو گونه تصویر می‌شود: نگاهی تیزرو و نکته‌یاب که از خشت و کلوخ نیز معنا استخراج می‌کند، و نگاهی عوامانه که در حصار بسته ظاهر اسیر است. میان این دو گونه نگاه، تمایزی هست که نه براساس نوع ابزار شناخت، بلکه بر

حسب نحوه کارکرد آن در هر موقعیت، پدید می آید. آن که «تیزرو» است، لزوماً از ابزار خاص تری برخوردار نیست، بلکه قادر است نگاه خود را در بسترهای متفاوت فعال سازد؛ نوعی آگاهی موقعیت‌مند و گشوده بر امکان‌های تأویل.

۳. پیوستگی معرفت

در هرمنوتیک فلسفی، پیوستگی معرفت از دل زمان‌مندی فهم و ریشه‌داشتن آن در هستی سر برمی آورد؛ یعنی فهم همواره در جریان است، از پیش‌فهمی به افق‌های تازه گذر می‌کند و در گفت‌وگوی مداوم با هستی و زبان، خود را بازمی‌سازد. به عبارتی دیگر، معرفت به جای آن که فراورده‌ای منطقی باشد، نوعی «فرایند پدیدارشدن»^۱ است که در بطن زندگی و مواجهه وجودی با هستی شکل می‌گیرد. به عبارتی دیگر، ما همواره در درون معنایی ایستاده‌ایم که پیش‌تر از ما گشوده شده است. این رویکرد، برخلاف نسبی‌گرایی، نه حقیقت را انکار می‌کند و نه به آن قطعیت موهوم می‌بخشد، بلکه آن را «پوشیده و پیوسته در حال گشودگی» می‌داند. در واقع، هایدگر، بنیان‌گذار هرمنوتیک فلسفی، به این مسئله می‌پردازد که «فهم چگونه فهم می‌شود؟» وی همچنین اهمیت فوق‌العاده‌ای برای زبان قائل است؛ زیرا اعتقاد دارد انسان به واسطه زبان در هستی مشارکت می‌جوید و «زبان نزدیک‌ترین همسایه بودن انسان است» (۱۳۸۱: ۷۶)؛ بنابراین، پیوستگی معرفت با پویایی و موقعیت‌مند بودن فهم ارتباط برقرار می‌کند.

الف. پیوستگی در منطق فازی: در منطق فازی، برخلاف منطق ارسطویی که به قطب‌های منفک و دوقطبی‌های صلب وفادار است، مفاهیم بر محور «تابع عضویت پیوسته»^۲ تعریف می‌شوند. این توابع، به هر گزاره یا عنصر، درجه‌ای از تعلق به یک مجموعه می‌دهند. برای نمونه، دمای ۲۸ درجه ممکن است با درجه ۰٫۶ به مجموعه «گرم» تعلق داشته باشد، نه به‌طور کامل گرم (۱) یا سرد (۰). این پیوستگی ریاضی، ناظر به منطق بنیادینی است که معرفت بشری را نیز در برمی‌گیرد؛ معرفتی که نه به صورت جهشی، بلکه تدریجی، پیوسته و مرتبط با بافت شکل می‌گیرد. پیوستگی در منطق فازی، نه فقط یک ابزار مدل‌سازی ریاضی، بلکه بازتابی از ساختار پنهان و تدریجی ادراک انسانی است. در

1. Process of disclosure
2. Continuous Membership Function

زبان طبیعی، مفاهیمی مانند «بلندی»، «سرعت» یا «کیفیت» مرزهای صلب ندارند؛ معنای آن‌ها در بستر زمان، زمینه و تجربه، پیوسته دگرگون می‌شود. در نتیجه، شناخت در منطق فازی نه تنها چندارزشی، بلکه اساساً پیوسته است. لطفی زاده در مقاله‌ای با عنوان «منطق فازی-دیدگاهی شخصی» با بیان این که پیوستگی منطق فازی در تقابل با گسستگی منطق ارسطویی قرار می‌گیرد، می‌نویسد: «یکی از اصلی‌ترین دستاوردهای منطق فازی، فراهم کردن بستری برای یک دگرگونی بنیادین در تقریباً تمامی شاخه‌های علم است؛ گذار از دوگانگی (binarism) به تکثرگرایی (pluralism) از نگاه سیاه و سفید به طیفی از خاکستری‌ها. در سال‌های پیش‌رو، این روند به احتمال زیاد شتاب بیشتری خواهد گرفت و تأثیر منطق فازی به صورت ملموس‌تر و عمیق‌تری آشکار خواهد شد. درنهایت، به نظر می‌رسد که در علم - همان‌گونه که در منطق فازی - تقریباً هرچیز یا دارای درجه‌ای از حقیقت خواهد بود یا اجازه خواهد یافت که چنین باشد» (Zadeh, 2015: 15).

ب. پیوستگی معرفت در مثنوی معنوی: در سنت عرفانی مولانا، معرفت امری ایستا، تام و دفعتی نیست، بلکه فرایندی سیال و در حال تکامل است که همواره در حال زایش و دگرگونی است. پویایی درونی معرفت در بیت زیر با تعبیری استعاره‌ای از «نزع جان» بازتاب می‌یابد:

هر زمان نزعی است جزو جانت را بنگر اندر نزع جان ایمانت را

(مثنوی ۱۳۹۶: ۳/۱۲۳)

در اینجا، مفهوم «نزع» که با تغییر و تحول دائمی در جان انسان همراه است، ناظر به تجربه مستمر از گسست‌ها و پیوست‌ها در معرفت است. به تعبیر دقیق‌تر، جان انسان همواره در حال گذار از خودپیشین و رفتن به سوی ساحتی دیگر است؛ بنابراین ایمان نیز به‌سان پیکری زنده که دائم در حال جان‌کندن و نو شدن است، ترسیم می‌شود و نه به‌عنوان باوری ایستا و تثبیت‌شده. از این منظر، معرفت نه در سکون که در کشاکش و نوزایی پیوسته معنا می‌یابد.

در ابیات زیر، مولانا با تصویر «دریا» به‌عنوان تمثیلی از علم، نوعی نگاه پیوسته به معرفت را به نمایش می‌گذارد. در این تصویر، علم نه به‌عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌های ثابت، بلکه به‌منزله افقی گشوده و در حال گسترش جلوه می‌کند. جوینده معرفت در نگاه

مولانا، «غواص بحار» است؛ یعنی همواره در حال فرورفتن در لایه‌های تازه معنا و معرفت، بی آن که به نقطه‌ای نهایی برسد. این نگرش، با مبانی منطق فازی نزدیکی دارد؛ منطقی که در آن شناخت، امری پیوسته و درجه‌بندی شده است و مرز میان دانستن و ندانستن یا صدق و کذب، به صورت طیفی در نظر گرفته می‌شود. در این چشم‌انداز، علم برای مولانا جریانی سیال است که هر سطح از آن می‌تواند نسبت یا جلوه‌ای از حقیقت معرفت را آشکار کند. «بی‌حد و کنار بودن» علم اشاره‌ای است به ناتمامی فرایند شناخت و به این معنا که هر دستیابی، خود گامی در مسیر گشودگی بیشتر است؛ از همین رو، استمرار جست‌وجو در بیت بعد نه صرفاً توصیه‌ای اخلاقی، بلکه بیانگر پویایی و پیوستگی معرفت است؛ امری که در خوانش فازی از اندیشه مولانا، به صورت حرکت در میان درجات فهم و شناخت معنا می‌یابد.

علم دریایی است بی‌حد و کنار / طالب علم است غواص بحار
گر هزاران سال باشد عمر او / او نگردد سیر خود از جست‌وجو

(همان: ۶/ ۳۸۸۱ و ۳۸۸۲)

۴. موقعیت‌مندی معرفت

یکی از عواملی که فهم را همواره دستخوش تغییر و تحول قرار داده و قطعیت مطلق را از آن سلب می‌کند، موقعیت یا زمینه‌مندی^۱ معرفت است. در این دیدگاه، شناخت امری ایستا، فراسوژگانی و مطلق تلقی نمی‌شود، بلکه همواره در بطن یک «زمینه» یا «موقعیت» خاص به وجود می‌آید و معنا پیدا می‌کند. در این سطح از موقعیت‌مندی عواملی چون جنسیت، طبقه، نژاد، زبان، سنت فکری، فرهنگ و امثالهم دخیل‌اند؛ بنابراین هیچ فهمی در خلأ شکل نمی‌گیرد و سوژه مدام در حال تحلیل، تجزیه و ترکیب بر ساخت‌هاست تا بدین صورت هویت باز تولید شود. در نتیجه، «اثبات یک هویت ویژه مستلزم اثبات بستر یا زمینه آن هویت است. بدین قرار، هیچ‌گاه نمی‌توان یک هویت ویژه و خاص را از بستر و زمینه دربرگیرنده‌اش که به واسطه آن تعریف و تعیین می‌یابد، تفکیک کرد» (دان، ۱۴۰۱: ۹۶). در سطح زبانی نیز موقعیت‌مندی نقش اساسی ایفا می‌کند. منظور از موقعیت‌مندی در سطح زبانی این است که بسیاری از دال‌هایی که به کار گرفته می‌شود، حامل معنایی

قراردادی و زمینه‌مندند؛ همان‌طور که ویتگنشتاین (۱۳۹۸: ۱۶۸) معتقد است: «آنچه صادق یا کاذب است آن چیزی است که آدم‌ها می‌گویند؛ و آنان در زبانی که به کار می‌برند توافق دارند. این نه توافق در عقاید بلکه در صورت زندگی است».

الف. موقعیت‌مندی در منطق فازی: در منطق فازی، صدق گزاره‌ها و تعلق مفاهیم به مجموعه‌ها، نه بر اساس ارزش‌های مطلق و همگانی، بلکه بر مبنای شرایط زمینه‌ای و موقعیت تفسیر تعیین می‌شود. برخلاف منطق کلاسیک که ساختاری ایستا، صلب و مستقل از موقعیت سوژه دارد، منطق فازی مبتنی بر فهمی پویا و مشروط به زمینه است؛ فهمی که در آن، هر گزاره زبانی تنها در نسبت با موقعیت تاریخی، اجتماعی و گفتمانی خاصی دارای معنا و اعتبار است. برای نمونه، عبارتی مانند «رفتار او مؤدبانه بود» یا «این دما گرم است» در منطق ارسطویی دقیق نیستند؛ چون صراحت ندارند؛ اما در منطق فازی، چنین گزاره‌هایی با دقت بسیار بالایی مدل‌پذیرند، زیرا بر حسب زمینه فرهنگی، شرایط اقلیمی، زبان رایج و انتظارات عرفی معنا می‌یابند. گزاره‌هایی از این دست تنها هنگامی معنا پیدا می‌کنند که در افق یک موقعیت زبانی، اجتماعی یا تاریخی مشخص تفسیر شوند. اشمیت در مقاله‌ای با عنوان «گامی به سوی منطق فازی موقعیت‌مند» به اهمیت موقعیت‌مندی زبان پرداخته و منطق فازی را راهی برای مدل‌سازی آن می‌پندارد: «در زبان طبیعی، انسان‌ها اطلاعات مربوط به حوزه‌های حسی پیوسته، مانند رنگ یا قد، را با استفاده از صفت‌ها منتقل می‌کنند. پدیده‌های ابهام، عدم قطعیت و وابستگی به بافت (context-dependency) از مهم‌ترین چالش‌ها در مسیر رسمی‌سازی زبان از دیدگاه زبان‌شناختی به شمار می‌روند» (Schmidtke, 2022: 42).

ب. موقعیت‌مندی معرفت در مثنوی معنوی: مولانا در مصرع «شب نبد نور و ندیدی رنگ‌ها» (۱: ۱۱۲۸)، به موقعیت‌مندی معرفت اشاره می‌کند؛ بدین معنا که ادراک انسان وابسته به شرایط و افق ادراکی اوست. همان‌گونه که رنگ‌ها بدون نور قابل مشاهده نیستند، حقیقت نیز بدون فراهم‌بودن زمینه معرفتی و درونی انسان آشکار نمی‌شود. در این خوانش، «نور» تمثیلی از شرط امکان ادراک است و معرفت نه امری مطلق، بلکه نسبتی موقعیتی میان سوژه و ابژه است؛ امری که با منطق فازی و اصل وابستگی درجات شناخت به شرایط ادراک هم‌خوانی دارد. همچنین در بیت زیر به عمق و گسترده‌گی ذات حقیقت

اشاره می‌کند که فراتر از تفاوت‌های ظاهری میان «این» و «آن» است. حقیقت یگانه‌ای که همه نسبت‌ها و تفاوت‌ها در نسبت با آن به سطحی‌ترین لایه‌ها فرو کاسته می‌شوند، همچون پوست‌هایی که بر مغزها پوشیده شده‌اند.

حق آن آنی که این و آن از اوست مغزها نسبت بدو باشند پوست

(مثنوی ۱۳۹۶: ۲/ ۹۳۵)

از منظر فلسفه و منطق فازی، این بیت می‌تواند بیانگر این نکته باشد که هر چند ارزیابی‌ها و برداشت‌ها در چارچوب موقعیت‌ها و زمینه‌ها متغیر است، اما این تغییرات در قالب یک ساختار پیوسته و کلی معنا پیدا می‌کند. شناخت حقیقت در این نظام معرفتی همچون یک جریان مستمر است که در آن همه موقعیت‌ها و نسبت‌ها بخش‌هایی از یک کل منسجم را شکل می‌دهند و این خود، زمینه‌ساز پویایی و تحول مستمر در معرفت است. همین اصل نسبیّت در ابیات مربوط به حکایت موسی و شبان به شکل تمثیلی بازتاب می‌یابد:

حمد تو نسبت بدان گر بهتر است لیک آن نسبت به حق هم ابر است

(همان: ۱۷۹۵/۲)

مولوی با یادآوری این حکایت، موقعیت‌مندی را در حوزه زبان و تجلیات دینی تبیین می‌کند. در واقع، عبارتی که از دید موسی ناقص است، در جایگاه دیگری، نزد خداوند کامل و مقبول می‌نماید. این امر نشان می‌دهد که معرفت به حقیقت و ارزش کلام نیز کاملاً به موقعیت گوینده و مخاطب وابسته‌اند و فهم آن‌ها بدون در نظر گرفتن زمینه خاص مطرح شده ممکن نیست. در این چارچوب، تفاوت در عمق درک و فهم نیز به مثابه نوعی موقعیت‌مندی معرفی می‌شود:

راز را گم می‌نیاری در میان درک‌ها را تازه کن از قشر آن

نطق‌ها نسبت به تو قشر است لیک پیش دیگر فهم‌ها مغز است نیک

(همان: ۲۰۱۹/۵)

مولوی به تفاوت سطح درک میان افراد اشاره دارد؛ آنچه ممکن است برای کسی سطحی و بی‌معنا باشد، برای دیگری عمیق و مغزدار است. این امر بیانگر وابستگی معنا و فهم به جایگاه و ظرفیت معرفتی افراد است. این نکته نه تنها با مبانی هرمنوتیکی معاصر،

بلکه با دیدگاه منطق فازی درباب زمینه و زمینه‌مندی کاملاً هم‌راستا است. ادامه این روند، به تمایز میان صدور داوری‌های معرفتی در موقعیت‌های مختلف منتهی می‌شود:

آن به نسبت باطل آمد پیش این نسبت است اغلب سخن‌ها ای امین (همان: ۳۹۰۹/۵) در این بیت، مولوی نشان می‌دهد که آنچه برای کسی باطل می‌نماید، لزوماً باطل نیست؛ بلکه از زاویه دید دیگری حقیقتی در سایه است.

۵. مدرج بودن معرفت

در معرفت‌شناسی کلاسیک، معرفت باید موجه، صادق، و تغییرناپذیر باشد؛ گویی معرفت قائل به درجات نیست؛ همچنان که ارسطو در کتاب *ارگانون* از دانش مطلق می‌گوید.^۱ این نگرش در فلسفه دکارت نیز مشهود است؛ زمانی که به‌زعم او کوچک‌ترین شک، معرفت را از درجه اعتبار ساقط می‌کند.^۲ این میل به یافتن صورت کامل حقیقت تا حدود قرن هجدهم صدای مسلط را از آن خود کرده بود. اما به تدریج نحله‌های فلسفی معاصر ایده خود را درباره سطوح معرفت مطرح کردند. طبق نگرش جدیدتر، سوژه‌های متفاوت می‌توانند از یک موضوع واحد معرفتی نا-یکسان حاصل کنند. به عبارتی صورت‌های دانایی، مراتب مختلفی از حقیقت را به سوژه عرضه می‌کنند که همین امر منجر به مدرج شدن حقیقت می‌شود.

الف. مدرج بودن در منطق فازی: اصلی‌ترین مفهوم در منطق فازی، درجه‌بندی صدق است. در منطق دوازده‌گانه، فضای تفکر به دو حالت قطعی و گسسته «صادق» یا «کاذب» (صفر/یک) محدود بود، اما در منطق فازی، این امکان مهیا شد که گزاره‌ها «تا حدی» صادق باشند. این رویکرد هم ناظر به واقعیت‌های زبانی و روزمره است و هم با سازوکار ذهن و ادراک بشری سازگاری دارد؛ چراکه بسیاری از مفاهیم کیفی از ماهیتی پیوسته و مدرج برخوردارند. مبنای ریاضی این امر، «توابع عضویت» اند که به هر عنصر در مجموعه فازی، درجه‌ای از تعلق (بین صفر تا یک) اختصاص می‌دهند. به زبانی ساده‌تر،

۱. نک ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۲۲

۲. دکارت، ۱۳۹۱: ۸۲

«می‌توان گفت منطق فازی، منطقی است برای مفاهیم و گزاره‌های مبهم و نادقیق؛ گزاره‌هایی که می‌توانند تا حدی درست یا نادرست باشند؛ بنابراین منطق فازی را می‌توان منطقی دانست که بر پایه درج‌ات جزئی از حقیقت استوار است» (Hájek & Godo & Esteva, 2013: 237). این منطق از سویی ابزار مدل‌سازی گزاره‌های نادقیق زبان طبیعی است و از سوی دیگر، بازتابی از واقعیت ذهنی-ادراکی بشر است؛ واقعیتی که در آن، شناخت نه با «دانستن مطلق»، بلکه با «درک تدریجی» شکل می‌گیرد. از طرفی «نگاه فازی به برخی مفاهیم که عنصر تدریج و شدت و ضعف در فهم و تبیین آن‌ها مؤثر است، دست را در تفسیر بازتر می‌نماید و مفسر را به تفسیر درست‌تر رهنمون می‌گرداند» (احمدزاده و ظهیری، ۱۳۹۷: ۲۸). از این منظر، مدرج‌بودن در منطق فازی صرفاً یک ابزار ریاضی نیست، بلکه یک الگوی فلسفی برای فهم و تفسیر فراهم می‌کند؛ جایی که دوگانگی‌های کلاسیک کارایی خود را از دست داده و پیوستار فازی به یاری آن می‌شتابد.

ب. ذومراتب‌بودن معرفت در مثنوی معنوی: بیت زیر نگاه مولانا به مقوله ارزش و

شناخت حقیقت را بر مبنای نسیت و موقعیت‌مندی استوار می‌سازد:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان (مثنوی ۱۳۹۶: ۴/۶۵)
 بد و خوب، درست و نادرست، حقیقت و خطا، در منظومه فکری مولانا، مطلق نیستند، بلکه وابسته به نسبت‌ها و زمینه‌های ادراکی و انسانی‌اند. وقتی مولوی از نسبی بودن «بد» سخن می‌گوید، افق تحلیل را به سمت ساختارهایی باز می‌کند که در آن‌ها مفهوم شناخت حقیقت، مقوله‌ای بسته و قاطع نیست، بلکه سیال و دارای سطوح گوناگون است. نخستین نشانه صریح از ذومراتب‌بودن شناخت را باید در بیت زیر دید:

اینچ می‌گویم به قدر فهم توست مُردم اندر حسرت فهم درست (همان: ۳/۲۰۹۸)
 معرفت از نظر مولانا، متناسب با ظرفیت مخاطب عرضه می‌شود؛ هر کس از جام حقیقت، به قدر کاسه ادراک خود می‌نوشد. در منطق فازی، دانایی و فهم به صورت صفر و یک تعریف نمی‌شود، بلکه هر گزاره می‌تواند در طیفی از درجات صدق قرار گیرد. در معرفت‌شناسی مولوی نیز، «حقیقت» یک‌بار برای همیشه و به شکل تمام‌عیار رخ نمی‌نماید، بلکه در مراتب مندرج ادراک، اندک‌اندک هویدا می‌شود و همیشه چیزی برای نگفتن باقی می‌ماند.

در نگاه مولوی، وحدت در کثرت اصلی معرفتی است. گرچه مؤمنان در کثرت‌اند، اما ایمان اصیل، وحدتی درونی دارد. این وحدت، نه نشانه یکسان‌بودن، بلکه نشانه «مرکزی‌بودن» حقیقتی است که مراتب گوناگون بر محور آن سیر می‌کنند. در حکایت «گبری در زمان بایزید» (همان: ۵/۳۳۶۶-۳۳۵۶)، تفاوت کیفیت ایمان، به‌وضوح مطرح شده است. گبری، ایمان خویش را ضعیف‌تر از ایمان بایزید می‌داند، اما درعین‌حال، به ایمان بایزید، باور دارد. این مرحله از ایمان، مرحله‌ای «نسبی» و «مرتب‌مند» است. نکته مهم‌تر آنجاست که ایمان خالص‌تر بایزید، موجب می‌شود که ایمان‌های فروتر نه نفی، بلکه تشویق به رشد شوند. به‌نظر می‌رسد دیدگاه کنت‌ول اسمیت درباره تنوع و سطوح ایمان ناظر به همین ایده باشد؛ زیرا «او ایمان را تجربه یا ارتباط درونی و دینی یک شخص خاص با امر متعالی تعریف می‌کند. سنت انباشته مواد و موضوعات درخور مشاهده دین هستند. اسمیت ایمان را متنوع و متکثر می‌داند. چون ایمان به‌جز از طریق صورت‌های متعدّدش دیده نمی‌شود و به خودی‌خود هیچ ذات یا شکل واحدی ندارد. ایمان هیچ جوهر نهایی و همچنین هیچ شکل ایدئالی ندارد» (نظرپور و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۵۵).

این نگاه فردگرا به مقوله ایمان در فلسفه کی‌یر کگور نیز نقشی اساسی دارد و متفکران پس از خود را تحت تأثیر قرار داده است. در فلسفه سورن کی‌یر کگور، ایمان مفهومی است وجودی و متناقض‌نما که بر مبنای رابطه‌ای فردی و درونی با امر مطلق، یعنی خداوند، شکل می‌گیرد. در اثر برجسته او ترس و لرز، ایمان نه به‌مثابه پذیرش عقلانی آموزه‌های دینی، بلکه به‌منزله «جهشی ایمانی»^۱ مطرح می‌شود؛ جهشی که فرد را از ساحت عقل و اخلاق عرفی به ساحتی فراتر، یعنی نسبت شخصی با امر متعالی، سوق می‌دهد. کی‌یر کگور با بازخوانی روایت ابراهیم و آمادگی‌اش برای قربانی کردن اسحاق، ایمان را تعلیق غایت‌شناسانه اخلاق می‌نامد؛ زیرا ابراهیم در پیروی از فرمان الهی، از معیارهای اخلاق عمومی فراتر می‌رود. ایشان در مؤخره ترس و لرز می‌نویسد: «ایمان عالی‌ترین شور در انسان است. چه بسیار کسان در هر نسل که به مرتبه ایمان نمی‌رسند؛ اما هیچ‌کس فراتر از آن نمی‌رود» (۱۳۸۵: ۱۵۷-۱۵۶). از این منظر، ایمان تجربه‌ای است آکنده از اضطراب،

تنهایی و ترس که سطح آن در افراد متفاوت است.

پ. سطوح معرفت از منظر مولانا: مولانا در مثنوی معنوی معرفت را در قالب سطوحی تدریجی و درهم تنیده ترسیم می‌کند. این سطوح از تجربه حسی آغاز می‌شوند و با گذر از خیال، وهم، ظن، عقل و علم، در نهایت به مراتب سه‌گانه یقین ختم می‌گردند. در این دستگاه معرفت‌شناختی، هر سطح نه تنها به‌طور مستقل معنا دارد، بلکه در نسبت و تعامل با سطح پیشین و پسین خویش قابل فهم است.

حس: نقطه آغاز فرایند معرفت‌شناختی در اندیشه مولانا است؛ زیرا انسان، نخستین ابزار دریافت خود را از جهان بیرون از طریق حواس پنج‌گانه سامان می‌دهد. با این حال، حس نزد مولانا حدی محدود دارد و هرگز نمی‌تواند حقیقت را در کلیت خود دریابد.

چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه او دسترس
(مثنوی ۱۳۹۶: ۳/ ۱۲۶۹)

مولانا در این بیت با تمثیل «چشم حس به کف دست»، بر محدودیت ابزار حسی تأکید می‌کند. همان‌گونه که کف دست توانایی دربرگرفتن کل واقعیت را ندارد، حس نیز در دریافت همه‌جانبه حقیقت ناتوان است؛ بنابراین، حس تنها مدخلی است برای شناخت، نه غایت آن.

خیال: پس از حس، قوه خیال نقش واسطه‌ای ایفا می‌کند. خیال توانایی تصویرسازی و بازنمایی معانی را دارد و به همین دلیل، در فرایند معرفت‌شناختی هم می‌تواند موجب تسهیل شهود شود و هم اگر درست هدایت نشود، موجب انحراف گردد.

صبر شیرین از خیال خوش شد است کان خیالات فرج پیش آمد است
(همان: ۲/ ۵۹۸)

مولانا اینجا به صبر شیرین اشاره می‌کند که علی‌رغم تلخی با نیروی خیال دلنشین می‌شود؛ چراکه خیال آینده‌ای روشن و فرج قریب را تصویر می‌کند. بدین سان، خیال نقش محرک روانی و معرفتی دارد.

وهم: وهم مرتبه‌ای است فراتر از خیال، اما همچنان گرفتار محدودیت‌های ذهنی و صور اعتباری است. قوه واهمه بیشتر در امور انتزاعی و توهم نسبت‌های فراتر از محسوسات نقش دارد و نزد مولانا اگر به حقیقت متصل نشود، می‌تواند انسان را در دام صور بی‌پایه

گرفتار کند.

صورتش بر خاک و جان بر لامکان لامکانی فوق وهم سالکان (همان: ۱ / ۱۵۸۱)
اینجا مولانا نشان می‌دهد که حقیقت وجودی انسان فراتر از وهم است. جسم انسان در خاک است، اما جان او در لامکان جای دارد؛ جایی که حتی وهم سالکان نیز به آن راه ندارد؛ بنابراین، وهم در برابر حقیقت جان ناتوان جلوه می‌کند. مولانا در قصه‌ی مجاویبات موسی و فرعون وهم را به فرعون و عقل را به موسی مانند می‌کند و می‌گوید: «وهم، قلبِ نقدِ زرِ عقل‌هاست» (۴: ۲۳۰۲). براین اساس وهم نشان‌دهنده‌ی معرفتی ناپایدار است که برای ارتقا به معرفت عقلانی باید مراحل را طی کند. یکی از این مراحل می‌تواند ظن باشد که جایگاهی بالاتر از وهم و پایین‌تر از عقل دارد.

ظن: مرحله‌ای است که در آن عقل جزئی و قیاس‌های گمان‌آور وارد عرصه می‌شوند. این سطح از معرفت، نسبت به وهم استوارتر است، اما همچنان از قطعیت و تمامیت بی‌بهره است.

علم را دو پر، گمان را یک پر است ناقص آمد ظن، به پرواز ابتر است

(همان: ۳ / ۱۵۱۰)

در این بیت، ظن به پرنده‌ای یک‌بال تشبیه می‌شود. همان‌گونه که پرنده‌ای با یک بال نمی‌تواند اوج گیرد، معرفتی که بر ظن متکی است نیز نمی‌تواند به کمال پرواز معرفتی برسد؛ بنابراین، ظن ضرورتی نسبی دارد، اما ناکافی است. بیت زیر نیز بر کارکرد عملی ظن تأکید دارد. گمان‌راستین می‌تواند جهت صحیح را نشان دهد و راه را از چاه تمیز دهد، اما همچنان نیازمند تکمیل در مراتب بالاتر معرفت است.

هست دست راست اینجا ظن راست کو بداند نیک و بد را از کجاست

(همان: ۲ / ۱۱۲۰)

عقل: در نگاه مولانا مرتبه‌ای بالاتر از ظن است؛ چراکه عقل قوه‌ای است که توانایی تجزیه و تحلیل معانی و کشف نسبتی از کل را دارد.

دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل (همان: ۲ / ۳۶۲۳)

در این بیت، عقل به مثابه قوه‌ای معرفی می‌شود که به دانه معنی می‌پردازد، نه به صورت پیمانہ. یعنی عقل به مغز و باطن امور توجه دارد و به ظاهر و قالب بسنده نمی‌کند. این تمایز

عقلانی، تمهیدی برای رسیدن به مراتب بالاتر معرفت است. با این حال، عقل اکتسابی محدود است و در نهایت باید به نور شهود متصل شود.

عقل دو عقل است اول مکسبی که در آموزی چو در مکتب صبی...
عقل دیگر بخشش یزدان بود چشمه آن در میان جان بود

(همان: ۴ / ۱۹۶۰ و ۱۹۶۴)

علم: علم در منظومه فکری مولانا فراتر از عقل صرف است، زیرا با رهایی از ظنون و اوهام به سطحی مستحکم تر می رسد، اما همچنان دون مرتبه یقین باقی می ماند.

چون ز ظن وارست علمش رو نمود شد دو پر آن مرغ یک پر، پر گشود

(همان: ۳ / ۱۵۱۳)

مولانا علم را مرحله ای می داند که پس از رهایی از قیود ظن حاصل می شود. علم به پرنده ای با دو بال تشبیه شده است که توان پرواز می یابد؛ در حالی که ظن تنها یک بال داشت. با وجود این، علم در مرتبه ای فروتر از یقین قرار دارد.

زان که هست اندر طریق مفتتن علم کمتر از یقین و فوق ظن (همان: ۳ / ۴۱۱۹)

اینجا جایگاه علم در سلسله مراتب معرفتی مشخص می شود: برتر از ظن و فروتر از یقین. علم هر چند استوار است، همچنان در معرض آزمون و تردید قرار دارد و نیازمند گذر به مرتبه یقین است.

یقین: غایت مراتب معرفتی نزد مولانا است. او یقین را نیز به سه سطح تقسیم می کند: علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین. یقین، نقطه اتصال دانش با بینش و ساحت شهودی حقیقت است.

هر گمان تشنه یقین است ای پسر می زند اندر ترا بد بال و پر (همان: ۳ / ۴۱۱۷)

گویی همه مراحل پیشین از جمله گمان و ظن در پی دست یافتن به یقین اند و همین عطش است که روند معرفت را به حرکت درمی آورد. مولانا با تفکیک سه سطح یقین، مسیر حرکت ذهنی و وجودی انسان را از آگاهی نظری به تجربه عینی و سپس اتحاد وجودی با حقیقت ترسیم می کند.

علم الیقین، معرفتی است که از راه سخن و استدلال به دست می آید. همچون آگاهی از وجود آتش به دلیل دیدن دود یا شنیدن گزارشی سخنی درباره آن.

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۹۳

اندر الهیکم بیان این بین که شود علم‌الیقین عین‌الیقین (همان: ۳/ ۴۱۲۵)
مولانا اینجا نشان می‌دهد که علم‌الیقین نقطه آغاز است، اما در ذات خود کششی
به سوی عین‌الیقین دارد. یعنی دانش نظری اگر در وجود انسان بماند، میل به تحقق عینی
پیدا می‌کند.

ز آتش ار علمت یقین شد از سخن پختگی جو در یقین منزل مکن
(همان: ۲/ ۸۶۰)

این بیت بر محدودیت علم‌الیقین تأکید دارد؛ دانستن آتش از راه سخن (برهان یا خبر)
کافی نیست. مولانا هشدار می‌دهد که اگر معرفت در همین سطح بماند، خام خواهد ماند.
در عین‌الیقین، حقیقت نه با استدلال، بلکه با مشاهده مستقیم درک می‌شود؛ مثل دیدن خود آتش.
تا نسوزی نیست آن عین‌الیقین این یقین خواهی، در آتش در نشین
(همان: ۲/ ۸۶۱)

عین‌الیقین زمانی پدید می‌آید که فرد مستقیماً با حقیقت تماس یابد. دیدن آتش یا لمس
حرارت آن همان تجربه مستقیم است. مولانا معتقد است که این سطح نیازمند نوعی
درگیری وجودی است، نه صرف دانایی نظری و در انتها، حق‌الیقین عالی‌ترین سطح یقین
است؛ جایی که فرد نه تنها حقیقت را می‌بیند، بلکه خود با آن یکی می‌شود. مانند کسی که
نه تنها آتش را می‌بیند، بلکه در آن می‌سوزد و وجودش با آتش درمی‌آمیزد. در یک
نمودار کلی، سطوح معرفت‌شناسی را چنین می‌توان خلاصه کرد:

جدول. سطوح معرفت از منظر مولانا

سطوح معرفت	قلمرو شناخت
۱. حس	آغاز رابطه ادراکی با عالم محسوس
۲. خیال	بازنمایی و ترکیب صور حسی
۳. وهم	درک معانی جزئی فراتر از حس
۴. ظن	معرفت گمانی و یک‌سویه
۵. عقل	سامان‌دهنده و سنجش‌گر
۶. علم	معرفت روشن و نظام‌مند
۷. یقین	شناخت از طریق تجربه بی‌واسطه

بنابراین معرفت انسان دارای سطوحی گوناگون و ذومراتب است؛ اما باید به این نکته توجه شود که «مدرج بودن» معرفت در مثنوی، همیشه ساختاری خطی و ساده ندارد. گاه این حرکت، «عمودی» است؛ همچون صعود از عقل جزئی به عقل کل. گاه «حلزونی» است؛ یعنی معرفت به یقین می‌رسد، اما بار دیگر به مراتب قبلی مثل ظن و حیرت بازمی‌گردد، در این صورت معرفت علاوه بر بازگشت به نقطه آغاز، از ژرفای بیشتری نیز برخوردار می‌شود. گاه «دایره‌ای» است؛ مخاطب مدام به نقطه‌ای برمی‌گردد که پیش‌تر گمان می‌کرد از آن عبور کرده است. گاه نیز این مسیر «درهم‌تنیده» است؛ لایه‌هایی بر لایه دیگر نشستند و در هیچ کدام توقف مطلق وجود ندارد. مولانا با بهره‌گیری از این ساختارهای پیچیده، به خوبی نشان می‌دهد که معرفت حقیقی نه یک مقصد، بلکه مسیر و مدارجی است که هر لحظه در معرض تعلیق، پیشروی یا بازبینی است.

مولانا در مواجهه با تنوع و مراحل مختلف معرفت‌شناسی، به کارگیری دو نظام منطقی متفاوت را در سطوح شناختی گوناگون نشان می‌دهد. در مراحل ابتدایی و حسی شناخت، وی عمدتاً بر منطق ارسطویی مبتنی بر تمایزات قطعی و دوگانگی‌های صریح تکیه دارد، جایی که معرفت به صورت دسته‌بندی‌های مشخص و جداسازی‌های دقیق قابل فهم است، اما با تعمق در سطوح بالاتر و معنوی معرفت که به حقایق فرامادی و وحدت مطلق می‌پردازد، مولانا از چارچوب‌های قطعی فاصله گرفته و به منطق فازی نزدیک می‌شود؛ منطقی که ضمن پذیرش ابهام‌ها، درجه‌بندی‌ها و پیوستگی‌ها، امکان خروج از ثنویت‌ها و دوقطبی‌های صوری را فراهم می‌آورد و بدین وسیله تلاش می‌کند تا محدودیت‌های دوگانگی معرفتی را برطرف سازد و به فهمی جامع‌تر و یکپارچه‌تر از حقیقت دست یابد و گاه نیز از منطق فازی عبور می‌کند.

نتیجه‌گیری

مطالعه حاضر با تمرکز بر پیوند میان نظام معرفت‌شناسی مولوی در مثنوی معنوی و منطق فازی، کوشید تا تصویری نوین و ساخت یافته از سلوک ادراکی انسان در عرفان اسلامی ارائه دهد. براساس شواهد تحلیلی، مولوی در مواجهه با مراتب مختلف شناخت، از نظامی معرفتی بهره می‌گیرد که دارای پیچیدگی ساختاری و تنوع منطق‌پذیر است. در این میان،

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۹۵

منطق فازی به عنوان مدلی مفهومی، امکان درک و تبیین دقیق تر ساحت‌هایی از اندیشه مولانا را فراهم می‌آورد که به دلیل خصلت شهودی، استعاری و مدرج بودن، در قالب منطق‌های کلاسیک چون منطق ارسطویی قابل فهم نیستند. از منظر ساختاری نیز، سیر شناخت نزد مولوی الگویی ایستا یا یکنواخت نیست. مسیر معرفتی او گاه عمودی است و ناظر بر تعالی از ساحت‌های فروتر به مراتب والاتر معرفت؛ گاه دایره‌وار است و بازگشت به مراحل طی شده را برای ژرفابخشی معرفت ضروری می‌داند؛ گاه به شکل حلزونی ترسیم می‌شود که در آن، سالک با عبورهای مکرر، هربار از لایه‌ای عمیق تر از حقیقت پرده برمی‌دارد؛ و در نهایت، گاه درهم تنیده است؛ به گونه‌ای که مراتب مختلف ادراک، نه به شکل منفصل بلکه درهم تنیدگی و تداخل معنا می‌یابند.

بنابراین، مولوی مراتب معرفت را در سه ساحت طرح می‌کند: ابتدا ساحت عقلانی- مفهومی که با منطق ارسطویی سازگار است و آشفتگی‌های ذهن انسان را سامان می‌دهد؛ سپس ساحت شهودی که با منطق فازی و چندارزشی قرابت دارد. منطق فازی در این ساحت پلی است برای گذار از ثنویت و البته زمینه‌سازی برای پذیرش وحدت و در انتها ساحت حضوری- وحدانی که هرگونه منطق را از خود طرد می‌کند و از مسیر تجربه بی‌واسطه با حقیقت حاصل می‌شود. در این ساحت سوم، دیگر پرسش از مطابقت معرفت با واقعیت یا نسبت دال با مدلول بی‌معناست، چراکه معرفت خود عین حقیقت است؛ نه بازنمایی آن، بلکه حضوری بی‌واسطه در آن. مولوی در این ساحت نه نسبی‌گراست و نه مطلق‌گرا به معنای متعارف؛ بلکه او را باید در افق شهود یگانگی جست که فراتر از دوگانه‌سازی‌های معرفتی معمول و همچنین فراتر از منطق فازی حرکت می‌کند.

منابع

- آقاداتی، سمانه‌السادات و دیگران. (۱۳۹۹). «روش‌شناسی معرفت در مثنوی مولانا باتکیه بر سنت و مشرب عرفانی». *متن‌شناسی ادب فارسی*. ۱۲(۴). ۱۸-۱. <https://doi.org/10.22108/rpll.2019.118354.1551>
- احمدزاده، سیدمصطفی؛ ظهیری، سیدمجید. (۱۳۹۷). «توان‌سنجی منطق فازی در تفسیر قرآن کریم». *جستارهایی در فلسفه و کلام*. ۵۰(۲). ۳۱-۹. <http://noo.rs/x6Ar6>
- ارسطو. (۱۳۷۸). *منطق ارسطو (ارگانون)*. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی. تهران: نگاه
- باجینی، جولیان. (۱۳۹۴). *مسائل کلیدی فلسفه*. ترجمه حمیده بحرینی. تهران: نی
- براون، ادوارد. (۱۳۵۸). *تاریخ ادبی ایران: از فردوسی تا سعدی (جلد ۲)*. ترجمه علی‌پاشا صالح. تهران: امیرکبیر
- بیشاپ، باب. (۱۳۸۵). *سایه‌های واقعیت*. ترجمه علی‌ستوده چوبری. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان
- جمالی، علی. (۱۴۰۲). «مطالعه تطبیقی ادبیات و شعر از دیدگاه منطق فازی در مقایسه با منطق دو ارزشی ارسطویی». *مطالعات تطبیقی*. ۱۷(۶۶). ۷۸-۵۹. https://clq.jiroft.iau.ir/article_692163.html?lang=en
- حیدری، فاطمه؛ کیانی، مریم. (۱۳۹۳). «التزام مولانا جلال‌الدین به شریعت، طریقت، و حقیقت». *عرفان اسلامی*. ۱۱(۴۴). ۲۱۲-۱۸۱. <http://noo.rs/Gd8c4>
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۵۰). *نخستین فیلسوفان یونان*. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی
- دان، رابرت جی. (۱۴۰۱). *بحران‌های هویت: نقد اجتماعی پست‌مدرنیته*. ترجمه صالح نجفی. تهران: شیرازه کتاب‌ها
- دکارت، رنه. (۱۳۹۱). *تأملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت
- سپهری صومعه سفلی، رقیه؛ مدرسی، فاطمه. (۱۳۹۹). «معرفت شهودی از نظر مولانا». *شفای دل*. ۳(۶). ۱۸۸-۱۶۱. <http://noo.rs/WZzIS>
- صمصام، حمید؛ نجار همایونفر، فرشید. (۱۳۸۴). «نظری بر معرفت‌شناسی از منظر مولوی». *زبان و ادبیات فارسی*. ۵(۵). ۹۴-۷۹. <http://noo.rs/8ZcEe>
- طلیعه‌بخش، منیره؛ نیکویی، علیرضا. (۱۳۹۶). «معرفت و موقعیت‌های مرزی در مثنوی مولوی». *ادبیات عرفانی*. دانشگاه الزهراء(س). ۹(۱۶). ۱۱۷-۸۳. <https://doi.org/10.22051/jml.2018.20101.1501>
- کاسکو، بارت. (۱۳۸۹). *تفکر فازی*. ترجمه علی‌غفاری و دیگران. تهران: دانشگاه خواجه

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی، سال ۱۷، شماره ۴۲، پاییز ۱۴۰۴ / ۱۹۷

نصیرالدین طوسی

کافی، زهره؛ مدنی، امیرحسین. (۱۴۰۱). «ادبیات فراتر از جهان صفر و یک؛ بررسی ادبیات از دیدگاه منطق فازی». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. (۶۴). ۵۰-۲۱.

<http://noo.rs/0THMX>

کی‌یر کگور، سورن. (۱۳۸۵). *ترس و لرز*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نی محبی، خداداد؛ محمد مهدی مظاهری؛ سهیلا پرستگاری. (۱۳۹۲). «تأثیر عشق بر معرفت از دیدگاه مولانا». *پژوهش‌های معرفت‌شناختی (آفاق حکمت)*. (۵)۲. ۱۵۲-۱۲۵.

<http://noo.rs/djrAr>

مصلاهی یزدی، میرزا علی‌اکبر؛ مدرسی یزدی، سیدجواد. (۱۳۷۵). *نقدی بر مثنوی*. قم: انتشارات انصاریان

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۶). *مثنوی معنوی*. سه مجلد. به تصحیح رینولد نیکلسون. تهران: ققنوس

نظرپور نجف‌آبادی، حامد؛ علمی، قربان؛ زروانی، مجتبی. (۱۳۹۵). «بررسی دیدگاه ویلفرد کنت‌ول اسمیت در مسئله تنوع دینی». *الهیات تطبیقی*. (۱۶)۷. ۱۵۶-۱۴۳.

<https://doi.org/10.22108/coth.2016.21199>

نیک‌پناه، منصور؛ نوری، ابراهیم. (۱۳۹۵). «سنجش و سازش عقل، نقل و عشق در هرم معرفتی مولانا». *پژوهشنامه ادب غنایی*. (۲۶)۱۴. ۲۳۸-۲۲۱.

وکیلی، هادی. (۱۳۸۳). «عرفان و تفکر فازی». *برهان و عرفان*. (۲). ۱۷۹-۱۵۱.

<http://noo.rs/tztzE>

وکیلی، هادی؛ گودرزی، پریسا. (۱۳۹۳). «شطحیات عرفانی از منظر منطق و تفکر فازی». *حکمت معاصر*. *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*. (۳)۵. ۱۲۶-۱۰۱.

<http://noo.rs/dnQ50>

_____ (۱۳۹۴). «نظریه وحدت وجود از منظر منطق و تفکر فازی». *پژوهشنامه*

<http://noo.rs/dnQ50>. ۲۳۵-۲۵۶. (۲۰)۱۰.

ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۹۸). *پژوهش‌های فلسفی*. ترجمه فریدون فاطمی. با درآمدی از بابک احمدی. تهران: مرکز

هایدگر، مارتین. (۱۳۸۱). *شعر، زبان و اندیشه رهایی*. ترجمه عباس منوچهری. تهران: مولی

Hájek, P., Godo, L., & Esteve, F. (2013). *Fuzzy logic and probability*. *arXiv preprint arXiv:1302.4953*.

Flaminio, Tommaso & Lluis Godo & Enrico Marchion. (2011). *Reasoning About Uncertainty of Fuzzy Events: An Overview*. *Studies in logic*. 36. Pp367-400

- Özkan Ibrahim & I. Burhan Türksen. (2014). *Uncertainty and Fuzzy Decisions. Chaos Theory in Politics, Understanding Complex Systems*, DOI 10.1007/978-94-017-8691-1_2. Pp17-27
- Pérez-Silva, J.L., F Lara-Rosano. (2000). *Dynamic Fuzzy Logic*. In: Cairó, O., Sucar, L.E., Cantu, F.J. *Lecture Notes in Computer Science*, vol 1793. Springer, Berlin, Heidelberg. https://doi.org/10.1007/10720076_59
- Schmidtke, H. (2022). *Towards a Fuzzy Context Logic*. IntechOpen. doi: 10.5772/intechopen.95624
- Zadeh, L.A. (1965). *Fuzzy Sets*. *Information and Control*. No8. Pp338-353
- Zadeh, L.A. (1968). *Probability Measures of Fuzzy events*. *Journal of Mathematical Analysis and Applications*. 23. Pp 421-427
- Zadeh, L.A. (2015). *Fuzzy Logic—A Personal Perspective*. *Fuzzy Sets and Systems*, 281, 4-20. <https://doi.org/10.1016/j.fss.2015.05.009>
- Ziaei Ghahnavieh, Majid; Hoda Habibi Manesh; Saeed Sheikmoradi. (2024). *Comparative comparison of fuzzy logic and classical logic*. *Int. J. Nonlinear Anal. Appl.* 15, Pp 435–452.



References

- Aghadadi, S., Mirbagherifard, S., Khoshal Dastjerdi, T., & Rozatian, S. (2019). Methodology of knowledge in Rumi's Masnavi based on tradition and mystical source. *Persian Literature*, 12(4), 1–18. [In Persian]
- Ahmadzadeh, S. M., & Zahiri, S. M. (2018). Power assessment of fuzzy logic in the interpretation of the Holy Quran. *Essays in Philosophy and Theology*, 50(2), 9–31. <https://doi.org/10.22067/philosophy.v50i2.61582>[In Persian]
- Ahmadi, B. (2001). Structure and interpretation of the text. Tehran: Markaz. [In Persian]
- Aristotle. (1999). Aristotle's logic (Organon) (M. Adib-Soltani, Trans.). Tehran: Negah. [In Persian]
- Baggini, J. (2015). Key problems of philosophy (H. Bahreini, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Bishop, B. (2006). Shadows of reality (A. Sotoudeh Choobari, Trans.). Tehran: Roshangaran and Women's Studies. [In Persian]
- Browne, E. G. (1979). A literary history of Persia: From Ferdowsi to Sa'di (Vol. 2) (A. P. Saleh, Trans.). Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Descartes, R. (2012). Meditations on first philosophy (A. Ahmadi, Trans.). Tehran: SAMT. [In Persian]
- Dunn, R. G. (2022). Crises of identity: A social critique of postmodernity (S. Najafi, Trans.). Tehran: Shirazeh Ketab-e Ma. [In Persian]
- Heidegger, M. (2002). Poetry, language, and thought of liberation (A. Manouchehri, Trans.). Tehran: Mola. [In Persian]
- Heydari, F., & Kiani, M. (2014). Molana Jalal al-Din's commitment to Shariat, Tariqat, and Haqiqat. *Islamic Mysticism Quarterly*, 11(44), 181–212. [In Persian]
- Jamali, A. (2023). A Comparative Study of Literature and Poetry from the Perspective of Fuzzy Logic in Comparison with Aristotelian Two-Valued Logic. *Comparative Studies Quarterly*, 17(66), 59–78. [In Persian]
- Kafi, Z., & Madani, A. (2022). Literature beyond the world of zero and one A review of the literature from the perspective of Fuzzy logic. *Persian Language and Literature Research Quarterly*, 64, 21–50. [In Persian]
- Kierkegaard, S. (2006). Fear and trembling (A. Rashidian, Trans.). Tehran: Ney. [In Persian]
- Khorasani, Sh. (1971). The first Greek philosophers. Tehran: Pocket Books Publishing Company. [In Persian]
- Kosko, B. (2010). Fuzzy thinking (A. Ghaffari et al., Trans.). Tehran: Khajeh Nasir al-Din Tusi University Press. [In Persian]
- Mohebbi, Kh., Mazaheri, M. M., & Parastgari, S. (2013). Impact of love on the knowledge in Molavi's viewpoint. *Epistemological Studies (Afaq-e Hikmat)*, 2(5), 125–152. [In Persian]
- Molana Jalal al-Din Mohammad Rumi. (2017). The Masnavi-ye ma'navi (3 vols., R. A. Nicholson, Ed.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]

- Mosallaei Yazdi, M. A., & Modarresi Yazdi, S. J. (1996). A critique of the Mathnavi. Qom: Ansarian Publications. [In Persian]
- Nazarpour Najafabadi, H. , Elmi, G. and Zarvani, M. (2016). The Study of Wilfred Cantwell Smith'Viewpoint on the Problem of Religious Diversity. Comparative Theology, 7(16), 143-156. [In Persian]
- Nikpanah, M., & Nouri, E. (2016). Rationality, revelation, and love in Rumi's epistemological hierarchy. Lyric Literature Research Journal, 14(26), 221–238. [In Persian]
- Samsam, H., & Najjar Homayounfar, F. (2005). A view of epistemology from Molavi's perspective. Journal of Persian Language and Literature, 3, 79–94. [In Persian]
- sepehri, R. and Modarresi, F. (2020). Intuitive Cognition in Molana's Perspective. Motaleat-e-zaban-e-farsi, 3(6), 161-188. [In Persian]
- Taliebakhsh, M. and Nikouei, A. (2017). Knowledge and Boundary Situations in Mowlavi's Mathnavi. Mystical Literature, 9(16), 83-117. [In Persian]
- Hādi Wakili, (2004). Mysticism and Fuzzy Thinking. Journal of Philosophical Investigations.1(-2), 151-179. [In Persian]
- Vakili, H., & Goodarzi, P. (2014). Mystical shathiyat from the perspective of logic and fuzzy thinking. Contemporary Wisdom, 5(3), 101–126. [In Persian]
- Vakili, H., & Goodarzi, P. (2015). The theory of Wahdat al-Wujud from the perspective of logic and fuzzy thinking. Research Quarterly of Mysticism, 10(20), 235–256. [In Persian]
- Wittgenstein, L. (2019). Philosophical investigations (F. Fatemi, Trans.; introduction by B. Ahmadi). Tehran: Markaz. [In Persian]



**Fuzzy Logic and Molana:
Exploring the Possibility of Explaining Rumi's Epistemological
Foundations through Fuzzy Logic in the Masnavi-ye Ma'navi***

Ebrahim Hasanaklou¹, Ahmad Razi²

Received: 2025/08/26

Accepted: 2025/11/17

Abstract

This study examines the epistemological structure of Rumi in the Masnavi-ye Ma'navi and clarifies its relationship with fuzzy logic—a system of reasoning that, in contrast to the rigid dualism of Aristotelian logic, is founded upon the domains of ambiguity, dynamism, continuity, contextuality, and gradation of knowledge. Contrary to the common perception of inconsistency among the verses of the Masnavi, its epistemic structure, when interpreted within the framework of fuzzy logic, reveals a multilayered, fluid, and systematic coherence. The findings indicate that the epistemological levels in the Masnavi—including sense, imagination, illusion, conjecture, reason, knowledge, and certainty—are not merely cognitive instruments but manifestations of the existential relationship between the human being and truth. Rumi employs, respectively, the methods of Aristotelian logic, fuzzy logic, and meta-logic across the rational, intuitive, and presential domains of knowledge. The flow of knowledge in Rumi's thought is complex, multidirectional, and continuous – sometimes ascending and vertical, sometimes reversible and circular, and sometimes spiral, unfolding simultaneously across multiple layers. Thus, Rumi's epistemological system in the Masnavi presents a form of fluid and dynamic rationality in which truth is not a fixed destination but an open and boundless horizon.

Keywords: Fuzzy Logic; Aristotelian Logic; Masnavi-ye Ma'navi; Epistemology; Rumi

* DOI: 10.22051/jml.2025.52197.2732

1. PhD Candidate, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Guilan, Iran (Corresponding Author):

hasanaklou@webmail.guilan.ac.ir

2. Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, University of Guilan, Guilan, Iran: razi@guilan.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997