

شطحیات عرفانی از منظر منطق و تفکر فازی

هادی وکیلی*

پریسا گودرزی**

چکیده

بحث از سرشت زبان‌شناختی و منطقی شطحیات عرفانی، تحلیل محتوای این قبیل سخنان و گشودن رازهای نهفته در آنها، چشم‌اندازی جدید از مواجهه تاریخی و سپس علمی با این پدیده است. تقریباً در همه آثار که له و علیه شطحیات به نگارش درآمده‌اند، آنجایی که به انکار یا دفاع عقلانی از شطحیات پرداخته شده و نشانی از اثبات و رد توجیه منطقی این قبیل سخنان و تعبیر دیده می‌شود، منظور از عقل، عقل ارسطویی و مراد از منطق، منطق دوازده‌گانه ارسطویی بوده است. با آن‌که منشأ اشکالات و مشکلات در شطحیات در ذات نامتعارض بل متناقض یا متناقض‌نمای آنهاست اما راه‌حل منطقی برای حل این مشکلات نه در منطق ارسطویی بلکه در منطقی به نام منطق فازی است که در گفته‌های مدافعان از شطحیات نیز به طور ضمنی و ناخودآگاه به آن اشاره شده است اما عادت تبعیت تاریخی از قوانین عقلی مشائی و قواعد منطقی ارسطویی، مجال‌رهایی از چهارچوب تنگ و تاریک این منطق را به ذهن حتی برجسته‌ترین محققان در این عرصه از جمله استیسی نداده است.

کلیدواژه‌ها: شطحیات، منطق فازی، منطق ارسطویی، منطق دوازده‌گانه، منطق چندارزشی.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول) drhvakili@gmail.com

** دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه‌های امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

p.goudarzi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۱۲

۱. مقدمه

شطحیات، از جمله جذاب‌ترین و بحث‌برانگیزترین سخنان و تعبیر عرفانی در قلمرو زبان و ادبیات عرفان‌های جهان محسوب می‌شوند. بحث از شطحیات را از وجوه گوناگون زبان‌شناختی، روان‌شناختی، معرفت‌شناختی و منطقی می‌توان مطرح ساخت اما آنچه عمدتاً در این مقاله مورد نظر نویسندگان است بحث از سرشت زبان‌شناختی و منطقی شطحیات و لوازم عقل‌ستیز، شرع‌گریز و عرف‌ناپذیر آنهاست یعنی همان مسائلی که در طول تاریخ عرفان‌های جهان، اهل شرع و عرف و عقل را به مقابله با اهل عرفان واداشت تا آنان را به بهانه سخنان ارتدادآمیز و کفرآلود به گوشه‌ای برانند و حتی به جرم افشای آنها به تازیانه قهر بزنند و به دار مجازات بیاویزند. تحلیل محتوای این قبیل سخنان و گشودن رازهای نهفته در آنها و سنجش وجوه زبانی‌شان به ترازوی خرد و منطق اما چشم‌اندازی دیگر و نحوه‌ای جدید از مواجهه تاریخی و سپس علمی با این پدیده بود. از این رو حداقل در سنت عرفان اسلامی، عارفان مسلمان، آثاری سترگ پدید آوردند تا به موشکافی در فحوای شطحیات پردازند و با گشودن رمز و رازهای آنها چه بسا دامن بزرگان شطاح را تطهیر کنند و به این بهانه هم از حقیقت عقاید صوفیانه پرده بردارند و هم به شکلی غیر مستقیم از آن عقاید دفاع کنند. اما تقریباً در همه آثاری که له و علیه شطحیات به نگارش درآمده‌اند آن‌جا که به هجمه یا دفاع عقلانی پرداخته شده است^۱ و نشانی از اثبات و رد توجیه منطقی این قبیل سخنان و تعبیر دیده می‌شود، منظور از عقل، عقل ارسطویی و مراد از منطق، منطق دوازده‌گانه ارسطویی بوده است. این در حالی است که به باور نویسندگان این مقاله، با آن‌که منشأ اشکالات و مشکلات در شطحیات در ذات نامتعارض بل متناقض یا متناقض‌نمای آنهاست اما راه‌حل منطقی برای حل این مشکلات نه در منطق ارسطویی بلکه در منطقی به نام منطق فازی است که همان‌گونه که نشان خواهیم داد در مطای مدافعان از شطحیات نیز ناخودآگاه به آن اشاره شده اما عادت تبعیت تاریخی از قوانین عقلی مشائی و قواعد منطقی ارسطویی، مجال‌رهایی از چهارچوب تنگ و تاریک این منطق را به ذهن حتی برجسته‌ترین محققان این عرصه از جمله استیس نداده است. در این مقاله خواهیم کوشید ضمن نشان‌دادن ضعف توجیهاات مبتنی بر منطق ارسطویی در دفاع از شطحیات، بر مبنای منطق فازی به توجیه شطحیات پردازیم و بر قوت منطق و تفکر فازی در این راه تأکید کنیم.

۲. عرفان و عقل / منطق

واقعیت این است که در طول تاریخ، همواره، تعالیم و اعمال عرفانی از سه منظر عقل، شرع و عرف مورد توجه قرار گرفته و این توجه گاه به تأیید انجامیده و گاه به مخالفت‌هایی شدید با آن تعالیم و اعمال منجر شده است. در این بین، رابطه خاص بین عرفان و عقل تقریباً در تمامی متون عرفانی جهان چنان مورد توجه بوده که شاید در هیچ مجموعه و منظومه فکری‌ای نتوان از چنین رابطه‌ای سراغ گرفت. این در حالی است که جملگی عرفا بر این قول متفق‌اند که عرفان، طوری فراتر از عقل است. تعبیر «طور وراء طور العقل» یا «فرا تر بودن» نیز نه فقط از آن جهت به کار رفته که جهان عارفان را آسمانی می‌داند نه خاکی، بلکه هم از این رو که اساساً نباید در نگاه به جهان عارفان، خود را به نگاه از دریچه‌های عقلی، شرعی / دینی و عرفی محصور ساخت؛ هر چند از هر سه منظر می‌توان و باید به عارفان و به جهان خاص آنان نگریست چنان‌که خود عارفان نیز چنین کرده‌اند و پژوهش‌گران عرفان نیز از این منظرها نگریسته و تعالیم عرفا را مورد داوری و ارزیابی سخت‌گیرانه قرار داده‌اند.

در این مقاله توجه خود را معطوف به این فرا تر بودن از حیث قواعد عقل و منطق مرسوم می‌کنیم و اجمالاً می‌پذیریم که چیزی که از چیزی دیگر، فراتر است، بی‌شک به یک معنا بیرون از آن و غیر از آن است. بنابراین مقدمه، تجربه عرفانی به نحوی بیرون از حوزه عقل انگاشته می‌شود. چنین نکته‌ای بی‌تردید از ادبیات و متون عرفانی سراسر جهان برمی‌آید. اما این «بیرون افتادگی از قلمرو عقل و منطق» خود به خود نه‌چندان روشن و قابل فهم است و نه چیزی از نسبت و رابطه بین عرفان و عقل یا عرفان و منطق را روشن می‌کند. متأسفانه هیچ نظریه جامع و مانعی در باب این نسبت و رابطه، در دست نیست و آنچه هم موجود است سرشار از اظهار نظرهای مبتنی بر حدس و ظن و در عین حال، متعارض و احیاناً متناقض است.

پیش از هر گونه داوری، لازم است نخست معلوم شود که مراد از کلمه «عقل» و «منطق» چیست یا چه می‌تواند باشد. به نظر می‌رسد که در بحث حاضر آنچه از عقل و معقولیت، در مفهومی اخص از عقل و معقولیت، منظور می‌شود همان قواعدی است که منطق در معنای متعارف (ارسطویی) خود، متضمن آنهاست یعنی سه قاعده منطقی مشهور که عبارت‌اند از هوهویت (حمل هو هو)، امتناع اجتماع نقیضین، و امتناع ارتفاع نقیضین. بالطبع وقتی که عارف می‌گوید مکاشفه‌اش، بیرون از دایره عقل است، معلوم است که

منظورش این نیست که بیرون از حوزه معقول است چراکه بی شک حرف آخرش این است که زندگی عارفانه یگانه زندگی معقول برای انسان است بلکه منظور او این است که تجربه عرفانی، «فرا تر» از عقل، بیرون از حوزه قواعد سه گانه منطق و در نتیجه «وصف ناپذیر» یعنی خارج از دایره ادراک عقلی و منطقی، به این معنا از عقل و منطق، است. در این جاست که با مفهوم «متناقض‌نمایی آگاهی عرفانی» که منجر به صدور «شطحیات»، یعنی سخنان و تعبیری متناقض یا متناقض‌نما، می‌شود مواجه می‌شویم.

اکنون برای روشن شدن هرچه بیش تر تناقض یا تناقض‌نمایی در شطحیات، راه‌حلی‌هایی که برای حل این تناقض یا تناقض‌نمایی ارائه شده و سپس ارزیابی این راه‌حل‌ها و ارائه راه‌حل مختار، لازم می‌دانیم قبل از هر چیز درباره مفهوم و انواع شطحیات سخن بگوییم.

۳. شطحیات؛ مفاهیم و انواع

«شطح» به سکون یا فتحه طاء در عربی به معنای حرکت است. روزبهان بقلی شیرازی در شرح شطحیات گفته است: «شطحیات جمع شطح و شطح در لغت به معنی حرکت است. ریشه شطح یشطح وقتی به کار می‌رود که حرکتی، جنب و جوشی یا ریخت و پاشی در کار باشد. مثلاً عرب دکان نانویی را که انبار آرد نیز بوده مشطاح می‌خوانده، زیرا عمل آردکردن گندم، حرکت و جنب و جوشی فراوان به همراه دارد و طی آن از هر سو آرد لبریز می‌شود و همه جا می‌ریزد و می‌پاشد» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۲). نیز گفته‌اند شطح در عربی، آواز و صدای شبانان است، برای آن‌که گله بداند که چوپان همراهشان هست بی‌آن‌که هیچ‌یک از این صداها، معنای خاصی داشته باشد (اهور، ۱۳۷۲: ۱۴۰۷). البته برای ما معلوم نیست که روزبهان این تفسیر لغوی را برای «شطح» از کجا یافته، در حالی که غالب ائمه لغت متعرض این واژه نشده‌اند. در میان کتب مهم لغت تنها قاموس فیروزآبادی است که از این ماده، و البته نه آن‌گونه که روزبهان گفته است، یاد کرده و چنین گفته است: «شطح بالكسر و تشدید الطاء: زجر للعریض من اولاد المعز». صاحب تاج العروس نیز معتقد است که اکثر ائمه لغت این کلمه را ذکر نکرده‌اند و فقط بعضی از صرفیون آن را در باب «اسمای اصوات» ذکر کرده‌اند. او سپس از یکی از استادان خود چنین نقل می‌کند: «واشتهر بین المتصوفة الشطحات، و هی فی اصطلاحهم عبارة عن کلمات تصدر منهم فی حالة الغیوبة و غلبة شهود الحق تعالی علیهم بحیث لایشعرون حیثند بغیر الحق» (زبیدی، ۱۳۰۶ ق: ۱۷۲/۲).

شطح در اصطلاح عارفان، عبارت است از حرکت و بی‌قراری دل هنگام غلبه وجد و بیان آن حالت به عبارتی که به نظر غیر اهل، غریب و درک آن مشکل نماید که گاه ظاهر آن کلمات، ناپسند و حتی خلاف ادب و شریعت به نظر آید در حالی که باطن آن گفتار، درست و مستقیم است و گوینده با نیتی صاف آن را چنان بیان کرده که بیگانه از سر آن آگاه نشود. ابونصر سراج در تشبیهی زیبا درباره شطح چنین گفته است: مگر نبینی که آب بسیار وقتی از جوی تنگ می‌گذرد به طرفین آن سر ریز می‌کند و گفته می‌شود «شطح الماء فی النهر» (طوسی، ۱۳۸۲: ۴۰۳).

در معنای اصطلاحی و مجازی که صوفیه به این لفظ داده‌اند، شطح یعنی گفته‌ای پیچیده و عجیب در توصیف وجد درونی که نیرومند و استوار بر صاحب وجد چیره می‌شود و از گرمی و جوشش روح بیرون می‌تراود (همان). به عبارت دیگر شطح، یعنی حرکت و جوشش که حالات وجد در سر عارف پدید می‌آورد. مانند: تعبیر «سبحانی ما اعظم شانی» از بایزید بسطامی و «اناالحق» از حلاج. وقتی عرفا در پی بیان این حالت بر می‌آیند از سخنان چنان غریب بهره می‌گیرند که شنونده حیران می‌شود. اما چنانچه شنونده زبان به انکار ملامت این سخنان بگشاید، نشان از آن دارد که در دامی افتاده که خود از وجود آن بی‌خبر است (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۱۲-۱۳). برخی نیز گفته‌اند که شطح، سخنی است که در حال مستی و غلبه سلطان حقیقت گفته شود، و آن کلماتی است که از آن‌ها بوی هیجان و بیهوده‌گویی به مشام رسد و ظاهر آن مخالف علم و خارج از حد معروف باشد (قاضی عبدالنبی، به نقل از فاطمی‌نیا، ۱۳۷۰: ۱۹۸).

روزبهان نیز پس از تفسیر لغوی شطح می‌گوید: «پس در سخن صوفیان شطح مأخوذ است از حرکات دلشان ... از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد، و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند چون وجهش شناسند و در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قائل مفتون شوند» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۵۷).

نخستین نمونه‌های شطح را در سخنان صوفیان سده دوم هجری چون ابراهیم ادهم و رابعه بصری می‌توان یافت. ولی در کلام بایزید بسطامی، شطحیات صوفیانه رنگی بسیار تند یافت چنان‌که حتی شبلی و حلاج هم سخنانشان، تندتر و بی‌پروا تر از بایزید نبود. هرچند حلاج، جانس را بر سر همین شطحیات خویش نهاد، اما به هر حال شطحیات صوفیه با نام بایزید، پیوند و ارتباطی خاص یافت (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۴۲). علاوه بر بایزید و حلاج،

صوفیان دیگری نیز وجود داشتند که در شطحیات معروفند. از این قبیل می‌توان به عارفانی چون ابونصر سراج طوسی، احمد غزالی، سهل تستری، الواسطی، ابوبکر شبلی، ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابی‌الخیر، ابوحامد غزالی، ابن عربی، بوعلی حریری، ابن سبعین، عقیف تلمسانی و نیز شاعرانی چون سنایی، عطار، مولوی، عراقی، حافظ، نعمت‌الله ولی و جامی اشاره کرد که در شعرهای خود، سخنان شطح‌آمیز می‌گنجاندند. برای نمونه به این ابیات از شاه نعمت‌الله ولی بنگرید:

گر کسی در هوای جنت هست جنت و حور در هوای من است
وصل و هجران که عاشقان گویند از فنای من و بقای من است

(حلبی، ۱۳۷۶: ۲۷۳-۲۷۲).

مشایخ صوفیه در مورد شطح دو نظر دارند؛ گروه نخست زاهدانی بودند که این قبیل سخنان را نمی‌پسندیدند و از عناد و حتی گستاخی در مورد صوفیانی که شطح را به منزله یک اصل عرفانی قبول داشتند، باز نمی‌ایستادند (همان: ۲۷۱). اینان می‌گفتند: چون این گونه کلمات در حال سکر و مستی خاص صوفیان از مشایخ صادر شده است درباره آن‌ها حکمی نمی‌توان کرد؛ زیرا کلماتی که در حال مستی گویند از لحاظ شرع نیز نمی‌توان حکمی بر آن‌ها صادر کرد (گوهرین، ۱۳۸۲: ۱۱). گروه دیگر کسانی بودند که به تصوف، عاشقانه پایبند بودند. این دسته از صوفیان، این سخنان را اضطراب نفسانی می‌دانستند و فزونی آن را مایه ارتباط و وحدت می‌پنداشتند (حلبی، ۱۳۷۶: ۲۷۱). اینان می‌گفتند: این کلمات اغلب از مشایخ بزرگی چون بایزید بسطامی و ابوسعید ابی‌الخیر و غیره صادر شده‌اند و نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. بدیهی است که این گونه مشایخ از آن‌جا که به کمالی که صوفی در پی آن است رسیده‌اند، هیچ سخنی لغو و باطل و بیهوده نگویند. بنابراین، اینان، شطحیات را به متشابهات قرآن کریم مانند کرده‌اند که بدون شرح و تأویل، درک آن میسر نیست و می‌گویند: این گونه کلمات از کسانی صادر شده است که به کلی از آثار بشریت رسته‌اند و برای اثبات مدعای خود کلماتی از رسول اکرم (ص) و حضرت علی (ع) و بعضی صحابه نقل کرده‌اند (گوهرین، ۱۳۸۲: ۱۱).

۴. باز خورد و مناشی شطحیات

اکثر عارفان، شطحیات را برآمده از حالت وجد و مستی و ناشی از بی‌خودی، «غلبه شهود

«حق»، «غلبه سلطان حقیقت» و امثال آن می‌دانند و صدور آن‌ها را نشانه کمال شهود و وصول می‌خوانند. گروهی، به‌ویژه از بین اهل عقل، اهل شرع و حتی اهل عرف، بر صاحبان شطح، خشم گرفته تا مرز تکفیر آنان پیش رفتند. در طول تاریخ، برخی از بزرگان اهل عرفان، یا صدور جملاتی مانند «سبحانی ما اعظم شأنی» و امثال این‌ها را از بایزید و اقران او منکر شدند و یا محملی صحیح برای آن‌ها تصور کردند. برای نمونه سراج در *اللمع* و روزبهان در شرح *شطحیات*، هر یک به تأویل و توجیه شطحیات صادر شده از بزرگان دست زدند و حتی کسانی مانند غزالی در صحت صدور شطح مشهور از بایزید، با شک و تردید سخن گفته و سپس به فرض صحت صدور، سه محمل برای تصحیح آن ذکر کرده است. عبارت او چنین است:

«و قول ابی یزید ان صح عنه سبحانی ما اعظم شأنی: اما ان یکون ذلک جاریا علی لسانه فی معرض الحکایة عن الله تعالی، کما لوسمع و هو یقول: لاله الا أنا فاعبدنی لکان یحمل علی الحکایة، و اما ان یکون قد شاهد کمال حظّه من صفة القدس علی ما ذکرنا فی الترقی بالمعرفة عن الموهومات و المحسوسات و بالهمة عن الحظوظ و الشهوات، فاخبر عن قدس نفسه فقال: سبحانی، و رأی عظم شأنه بالاضافة الی شأن عموم الخلق فقال: ما اعظم شأنی ... و یکون قد جری هذا اللفظ علی لسانه فی سکر و غلبة حال» (غزالی، ۱۹۸۶ م: ۱۴۹).

بنابر نظر او، آن جمله یا بر سبیل حکایت از خداوند از او صادر شده است، یا به تنزه نفس و عظمت شأن قدسی او که از دام نفسانیت گریخته اشاره دارد و یا در حال سکر و غلبه حال از او سر زده است. گفتنی است که حضرت امام خمینی (ره) در *اواخر مصباح‌الهدایه*، پس از ذکر ملخص رساله *سفار اربعه* عارف قمشه‌ای و تقریر دیدگاه خویش، نظر خود را در مورد شطحیات چنین بیان فرموده است: «و الشطحیات کلها من نقصان السالک و السلوک» (۱۱۱). او در جای دیگری از کتاب می‌فرماید: «و ما وقع من الشطحیات من بعض اصحاب المکاشفة و السلوک و ارباب الریاضة فهو لنقصان سلوکهم» (همان).

روزبهان، زبان شطحیات را زبان هوشیاری نمی‌داند؛ زبان شطح، زبان مستی است و گوینده را در این مقام، اختیاری در کلامش نیست. بنابراین، با چنین زبانی نمی‌توان به بیان علوم معارف پرداخت. بیان در شطحیات، معطوف به کشف سرّ سرّ برای اهل دل و از این رو زبان شطح، زبان رمز و اشارت است. وی برای اصحاب معرفت سه مرتبه و برای هر مرتبه، زبان خاصی قائل است که یکی از این سه، زبان سکر، یعنی شطح است:

«ایشان را در این سه مرتبت سه زبان است: یکی زبان صحو، بدان علوم معارف گویند.

یکی زبان تمکین، و بدان علوم توحید گویند. یکی زبان سکر، و بدان رمز و اشارات و شطحیات گویند... این زبان، صوفیان مست راست که در رویت مشکلات غیب افتاده‌اند. چون از آن اشارات کنند، علما بدان قیامت کنند، تغییر برآورند و بدین طعن‌ها و ضرب‌ها که گفتم بدیشان قصد کنند» (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵: ۸۸).

به این علت است که برای ترجمه شطح به زبان‌های دیگر از واژه‌هایی استفاده شده که به معنای «گراف» یا «سخنان نابه‌خود» است، یعنی سخنانی که از سر آگاهی و هوشیاری نیست. از همین روست که برای نمونه، لویی ماسینیون، شطح را «عبارات خدایشیفتگان» دانسته است (همان).

۵. انواع شطحیات و نظریه‌های توجیهی

آنچه از مطالعه اقوال عارفان به دست آمده و با شواهدی از گفتار خود ایشان مستند شده این است که شطحیات را بسته به محل رخداد آن‌ها می‌توان به دو قسم انفسی و آفاقی، طبقه‌بندی کرد. استیس در کتاب *عرفان و فلسفه*، برای قسم اول، از سه شطحیه وحدت وجود، خلأ - ملأ و انحلال فردیت نام می‌برد و برای قسم دوم، از شطح کثرت در وحدت و بالعکس یاد می‌کند.

الف) شطحیه وحدت وجود: این شطحیه بر این است که خدا و جهان هم یک‌سان و نامتمایز هستند و هم نایک‌سان و متمایز.

ب) شطحیه سلبی - ایجابی یا خلأ - ملأ: این شطحیه سه جنبه دارد و بر این است که «واحد» یا نفس کلی هم دارای کیف است و هم بلا کیف است، هم متشخص است و هم نامتشخص، هم ایستاست و هم پویا.

ج) شطحیه انحلال فردیت: این شطحیه بر این است که هویت «من» محو می‌شود و در عین حال برجا می‌ماند همان‌گونه که می‌گویند هر کس به نیروانا نایل می‌شود نه وجود دارد و نه وجود ندارد.

د) شطحیه تجربه عرفانی آفاقی: این شطحیه بر این است که اشیای محسوس، هم متکثرند و هم واحد، هم یک‌سان‌اند و هم متمایز از هم.

استیس، هرچند از این شطحیات با عنوان احکام متناقض‌نما یاد می‌کند اما به قول خودش، شبهه را قوی‌تر گرفته و بر آن می‌شود که شطحیات، صریحاً تناقض منطقی هستند و البته اضافه می‌کند که اگر شطحیات عرفانی را صرفاً تناقضات نسنجیده‌ای به حساب

آوریم، این حکم، ناظر به واقعیت مسلم و غیر قابل انکاری نیست، بلکه آمیخته به تعبیر است و باید توجیه شود (شایگان، ۱۳۷۳: ۳۶۹).

به طور کلی، نظریه‌های گوناگونی را که به قصد حل تناقض‌ها یا طفره‌رفتن از آن‌ها، مطرح شده‌اند می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) نظریه‌هایی که به بررسی «ارتباط عرفان با زبان» می‌پردازند که شامل نظریاتی می‌شوند که متناقض‌نمایی شطحیات عرفانی را محصول ناتوانی زبان در بیان تجارب عرفانی می‌دانند و عبارت‌اند از: نظریه عواطف؛ نظریه نابینایی معنوی؛ نظریه مجازی‌بودن زبان عرفانی؛ نظریه رمزی‌بودن زبان عرفانی؛ نظریه حقیقی‌بودن زبان عرفانی؛ و نظریه نمادین‌بودن زبان عرفانی.

در مقاله حاضر، توجه ما معطوف به این قسم از نظریه‌ها نیست.

ب) نظریه‌هایی که به بررسی «ارتباط عرفان با منطق» می‌پردازند که با احتساب نظریه شخصی استیسی مجموعاً شامل پنج نظریه شطح خطابی (یا متناقض‌نمای بلاغی)؛ سوء تألیف؛ تعدد وجوه؛ تعدد معانی؛ و متناقض‌نمای منطقی می‌شوند. در این مقاله به بررسی و نقادی این قسم از نظریه‌ها می‌پردازیم.

۱.۵ نظریه شطحیه خطابی یا متناقض‌نمای بلاغی (The theory of rhetorical paradox)

طبق این نظریه، شطحیات، احکامی صرفاً لفظی‌اند و خدشه‌ای به فکر یا تجربه نمی‌زنند. همان فکر یا همان تجربه معین را می‌توان بی‌آن‌که محتوایش از دست برود، با زبان غیر شطحی بیان کرد. شطح‌گویی، یک تعبیه مهم خطابی یا ادبی است که نویسندگان، در هر زمینه‌ای، عرفاً و قاعدتاً می‌توانند از آن استفاده کنند تا به واسطه آن کلام خود را مؤثرتر و مؤکدتر سازند، پیام فکری خود را به نحوی نمایان و نافذ القا کنند، خواننده را وادار به توقف و تأمل کنند و توجه او را که ممکن است خیلی سریع و سطحی از کنار موضوع بگذرد، شدیداً به آن جلب کنند. شطحیات ادبی یا خطابی چه بسا ارزش استحسانی و زیبایی شاعرانه دارند و موجب نافذتر شدن اقوال عارفان می‌شوند.

۱.۱.۵ نقد نظریه

از نظر استیسی این نظریه از توجیه تناقض یا متناقض‌نمایی شطحیات عرفانی، ناتوان است؛ زیرا در نمونه‌هایی که از این گونه شطحیات از عرفان‌های جهان در دست است

نمی‌توان به حل تناقض نائل آمد. برای نمونه در *ایشا / اوپانشاد (Isa Upanshad)* به این بند برمی‌خوریم:

«آن یگانه، هرچند هرگز تکاپویی ندارد، چابک‌تر از اندیشه است هرچند آرام و آرمیده است، بر همه چابک‌قدمان سبقت می‌گیرد می‌پوید و همچنان نمی‌پوید، دور است ولیکن همچنان نزدیک، هم در همه چیز و هم برون از همه چیز» (Dutton: 1943: 207).

دلیلی ندارد شک کنیم که توازن و تقابلی که در «می‌پوید و همچنان نمی‌پوید» هست، مایه‌حظ خاطر سراینده رازبین آن است ولی آیا مقصود و منظوری جز این نداشته است؟ همین سؤال در مورد قطعه‌ای از لائوتسه که در وصف تائوس، صادق است:

در او چو بنگری نمی‌توانی‌اش دید

چون که بی‌مثال است.

گوش چون دهی به او نمی‌توانی‌اش شنید

چون که بی‌صداست.

چون بخواهی‌اش گرفت، نمی‌توانی‌اش نگاه داشت

بس که چابک و گریزپاست ...

در طلوع، بی‌تلاؤ است

در غروب، عاری از ظلام و ظلمت است

بی‌کرانه گستریده‌است

بر او نمی‌توان نهاد هیچ نام

چون به لاوجود روی می‌نهد

روبه‌روی او چو ایستی، نمی‌توانی‌اش دید

در پی‌اش چو افتی، نمی‌توان به او رسید (Suzuki, 1957: 18-18).

آیا این‌ها فقط شعر و الفاظ پرشور است؟ در حالی که هم بخشی که از *ایشا / اوپانشاد* نقل شد و هم بخش منقول از لائوتسه هر دو تعبیر شاعرانه‌ای از شطحیه خلاً - ملاً هستند، هیچ‌یک از آن دو صرفاً «ادبی» نیستند و کافی است که مضمون و محتوای فکری این شطحیات را فی‌نفسه و جدا از رنگ و لحن شاعرانه‌شان بررسی کنیم تا معلوم شود که منطقی‌ناپذیری و متناقض‌نمایی آن‌ها، ذاتی و مستقل از جنبه لفظی آن‌ها است. درواقع، تناقض، در نفس این اندیشه نهفته است و با هر زبان و بیانی که عرضه شود همراه آن خواهد بود.

آنچه که عارفان در شطحیه خلاً - ملاً ادعا می‌کنند نوعی آگاهی است که خالی از هر متعلق خاص و عاری از هر محتواست و در نتیجه، غیر ممکن است که آن را صرفاً از مقوله صنایع ادبی بدانیم؛ زیرا این توصیف با هر لفظی بیان شود، چه به نظم و چه به نثر، چه با زبان استعاره و چه با زبان ساده و صریح، در این توصیف و در این مضمون، همچنان تناقض نهفته است. ذهن یا نفس از همه محتویات ویژه‌اش از هر نوع، از حسیات، از صور خیالی، از اندیشه، از مفاهیم و از هر حکم و استدلال و اراده، خالی می‌شود. این خلاً است. دیگر چیزی نمانده است که سالک از آن آگاه باشد. اینک آگاهی بسیطی که آگاهی نسبت به چیز خاصی نیست، پدیدار می‌شود و تاریکی این آگاهی تهی، همانا روشنایی یک آگاهی سرشار است؛ یعنی همان «ظلمت خیره‌کننده» زوزو. در همه این‌ها، تمام آنچه توصیف می‌شود، نه فقط ظاهر عبارت و الفاظ، متضمن تناقض است.

همین خصوصیت متناقض، حتی صریح‌تر، در توصیف وحدت و کثرت هم رخ می‌نماید. آن‌جا که عرفا از وحدت بی‌کثرت، سخن می‌گویند. ولی در آگاهی عادی ما «یک» یا «واحد» یا یک «کل» باید وحدتی متشکل از چیزهای متکثر باشد، مثلاً میز وحدتی است متشکل از پایه‌ها، رویه و اجزای دیگر. وحدت محض به‌نفسه ممکن است. و آیا به معنای کل بدون اجزا نیست؟

لازم نیست همه شطوحیات عرفانی را تحلیل کنیم تا معلوم شود آنچه که راجع به شطحیه خلاً - ملاً گفته شده، در مورد آن‌ها هم صادق است. به هر حال، بیان شطحیه وحدت وجود این است که جهان، هم یک‌سان و هم نایک‌سان با «واحد» است و این توصیف و تأکید، همچنان متناقض‌نماست و نمی‌توان آن را تعبیه ادبی دانست (شایگان، ۱۳۷۳: ۳۶۹).

۲.۵ نظریه سوء تألیف (The theory of misdescription)

مطابق با این نظریه، عارفان، متهم به دروغ‌گویی نیستند اما آنان در بیان و توصیف تجربه خود، گرفتار «سوء تألیف» و در نتیجه در توصیف تجاربشان مرتکب اشتباه شده‌اند. اگر آن‌چه عارف، تجربه می‌کند به طور دقیق و صحیح توصیف می‌شد، تناقضی در میان نمی‌ماند.

۱.۲.۵ نقد نظریه

استیس در رد این نظریه، چنین استدلال می‌کند که فرض می‌کنیم کسی برای ما حکایت می‌کند که در زمان و مکان معین، تجربه‌ای بصری به او دست داده که نامش را «ایکس»

می‌گذارد ولی به نظر ما می‌آید که تجربه موسوم به «ایکس»، تجربه‌ای است غیر ممکن و خیلی نامحتمل. شک می‌کنیم که نکند آنچه او دیده «ایگرگ» بوده و این شخص آن را با «ایکس» اشتباه گرفته است. به چه ترتیب می‌توانیم متقاعد شویم که شک ما اشتباه بوده است؟ ما در وضعی نیستیم که بتوانیم خودمان صدق و حقیقت وقوع تجربه را تحقیق کنیم و ناچاریم به شواهد اعتماد کنیم؛ اولاً اگر آن شخص ادعا کند که بارها همان تجربه «ایکس» را آزموده و مطمئن است که تجربه‌اش را درست توصیف کرده، احتمال تجربه «ایکس» اندکی بیش‌تر می‌شود. ثانیاً اگر بینیم که عده‌ای بسیار، ادعای داشتن تجربه «ایکس» را می‌کنند، این احتمال، باز هم بیش‌تر می‌شود. ثالثاً اگر پی ببریم که شواهد وقوع این تجربه از سراسر جهان به دست می‌آید و گواهانی که در آمریکا، اروپا، هند، چین، ژاپن، عربستان و ایران و جز آن هستند، همه برآند که تجربه‌ای داشته‌اند که عنوان «ایکس»، نه عنوان «ایگرگ»، برای آن، درست‌تر و دقیق‌تر است، این احتمال باز هم بیش‌تر می‌شود. در این وضعیت، بی‌شک باید قبول کنیم که توصیف «ایکس» درست است. بالاخره، اگر استقلال نسبی زیادی بین گروه گواهان کشورهای گوناگون برقرار باشد، و هماهنگی توصیفشان را نتوان به تقلید بی‌محابا از یک‌دیگر یا عاریه‌گرفتن زبان توصیفی یک‌دیگر، منتسب داشت، یا آنان را آلوده و دست‌خوش اشتباهات هم‌دیگر پنداشت، بی‌شک باید قبول کنیم و اطمینان خاطر پیدا کنیم که «توصیف ایکس» باید درست باشد. به آسانی می‌توان دید که این مطلب نکته به نکته با توصیفات تجربه عرفانی انطباق دارد. آنچه در مورد شطحیه خالص - ملاً گفتیم عیناً در مورد شطحیه انحلال فردیت نیز، که می‌گوید «من» منحل می‌شود ولی همچنان می‌پاید، صادق است و در همه اعصار و اقطار عالم، گواهان متعدد و مستقلی دارد. همچنین است شطحیه‌های متشخص - نامتشخص، و ایستا - پویا بودن نفس کلی. شطحیه «یک‌سانی» در نایک‌سانی» اعیان خارجی در تجربه عرفانی آفاقی نیز به همین ترتیب توسط گواهان مستقل در بسیاری از فرهنگ‌های بشری توصیف شده است (استیس، ۱۳۸۴: ۲۶۵-۲۶۸).

۳.۵ نظریه تعدد مصادیق (ذو وجهین) (The theory of double location)

مطابق با این نظریه، در گزاره شطح‌آمیز می‌توان موضوع گزاره را دو چیز متفاوت یا دو جنبه متفاوت از یک چیز دانست و به این ترتیب، تناقض مرتفع خواهد شد. مثلاً در شطحیه خالص - ملاً شاید دو صفت، یعنی تهی بودن و پر بودن را به جای حمل به یک مصداق واحد، بتوان در واقع به دو مصداق، یعنی هر یک را به یک مصداق یا مورد، حمل کرد.

۱.۳.۵ نقد نظریه

استیس معتقد است که این نظریه چه در مورد شطحیه خاص خلاً - ملاً صادق باشد و چه نباشد، مهم این است که می‌بینیم نظریه تعدد مصادیق در اطلاق به سایر شطیحات عرفانی به کلی از هم می‌پاشد. در نظر اول کمابیش موجه می‌نماید که جنبه کیفی و پویا و متشخص آگاهی عرفانی را به برهنه‌مانند عالی یا خدا نسبت دهیم ولی حتی راهی برای آغاز انطباق چنین نظریه‌ای با شطحیه وحدت وجود در پیش نیست. جهان، هم با خدا یکسان است و هم از او متمایز است. چگونه می‌توانیم یکسانی را از تمایز یا نایکسانی جدا کنیم و یکسانی را در خدا و نایکسانی را در جهان بدانیم؟ یا برعکس؛ زیرا در این مورد آنچه مطرح است صفات متضاد نیست، بلکه نسبتی تضایفی یا خصوصیات متضایف است که لازمه صدقش، انتساب به دو وجود است. یکسانی یعنی یکسانی ایکس و ایگرگ، و تمایز یا نایکسانی یعنی تمایز ایکس از ایگرگ. نسبت تضایفی نمی‌تواند مانند کیفیت، فقط در یک چیز باشد. در این صورت امکان ندارد که در مورد شطحیه وحدت وجود، دم از فرضیه تعدد مصادیق بزنیم.

همچنین اطلاق این نظریه به شطحیه انحلال فردیت هم همین‌قدر ناممکن است. «من» هم وجودش را وا می‌نهد و هم می‌یابد و می‌پاید. معنی ندارد که بگوییم در این جا دو فرد موجود است که یکی هستی‌اش را وا می‌نهد و دیگری به موجودیت خویش ادامه می‌دهد (همان: ۲۷۳).

۴.۵ نظریه تعدد معانی (ابهام) (The theory of double meaning/ ambiguity)

مراد از این نظریه این است که تناقضات صریح، ناشی از به‌کاربردن یک کلمه در دو معنای مختلف است و چون به این نکته توجه کنیم، تناقض رفع می‌شود. اگر بگوییم الف، هم جیم است و هم ناجیم، ظاهراً تناقضی در کار است ولی ممکن است کلمه الف، دو معنا یا دو فحوا داشته باشد، و الف به یک معنا جیم باشد و به معنای دیگر، ناجیم. مثلاً می‌توانیم بگوییم که کلمات «لاشیء» (Nothing) و «لاشیئیت» (Nothingness) که در متون عرفانی، مترادف «خلاً» به کار می‌روند ممکن است دو معنا داشته باشند و از این نکته می‌توان در حل شطحیه خلاً - ملاً استفاده کرد. «لاشیء» در این شطحیه به معنای مطلقش به کار می‌رود و به معنای منفی مطلق یا ناموجود (Nonexistent) است. ولی ممکن است لاشیئیتی که در آگاهی عرفانی، ادراک می‌شود نسبی باشد. و مراد از آن این

باشد که «در نزد عقل، لاشیء (ناموجود) است» یعنی عقل مفهوم‌اندیش نمی‌تواند این تجربه را بفهمد. بدین‌سان در این قضیه که «آگاهی عرفانی هم چیزی هست و هم چیزی نیست» تناقضی نیست زیرا معنایش این است که آگاهی عرفانی از لحاظ تجربه، «چیزی هست» ولی از نظر عقل، «چیزی نیست». یعنی آگاهی عرفانی را به تجربه می‌توان دریافت، ولی در قالب مفاهیم نمی‌توان گنجاند.

۱.۴.۵ نقد نظریه

به عقیده استیسی حتی اگر این قول درست باشد که تجربه عرفانی در نزد عقل یا در ترازوی عقل، هیچ و ناچیز است، کلمه «ناچیز» در این شطحیه به معنای نسبی‌اش (یعنی در قیاس با عقل و در نزد عقل) مراد نشده است. این حقیقت، وقتی مسلم می‌شود که بپرسیم لاشیئیت [= ناچیزی] یا خلأ در این شطحیه واقعاً توصیف چه چیزی است؛ خلأ با تخلیه آگاهی از همه محتویات، از همه حسیات، از همه صور خیالی و افکار و اندیشه‌ها و غیره حاصل می‌شود، و لذا تکثری بر جای نمی‌ماند و به معنای غایب‌شدن همه اشیا و اعیان است و به عبارت دیگر لاوجود [= نا - بود] محض است. بدین‌سان، گرچه واقعاً «ناچیز» در آثار عرفانی دو معنا دارد که یکی مطلق است و دیگری نسبی، معنای نسبی‌اش در این شطحیه، ملحوظ نیست؛ لذا تعدد معانی [= ایهام] در آن راه ندارد.

در این احکام که «جهان با خدا یک‌سان است» و «جهان از خدا جداست، یعنی با او نایک‌سان است» نیز نمی‌توان کلمه‌ای را پیدا کرد که در حکم اول به یک معنا و در حکم دوم به معنایی دیگر به کار رفته باشد. در مورد شطحیه انحلال فردیت هم، وضع بر همین منوال است. من هویتم را فانی می‌بینم و در عین حال در هویت خود باقی می‌مانم. نظریه تعدد معانی را به کدام یک از این کلمات می‌توان بند کرد؟

در مورد شطحیه وحدت وجود، ممکن است بگویند خدا و جهان بعضاً یک‌سان و بعضاً متمایزند: مثل دو دایره متداخل. اما تمثیل دو دایره متداخل، تصویری حسی و خیالی است که وقتی متکلمان می‌گویند خدا هم حال در جهان است و هم مترفع از آن است، در ذهن، خلجان می‌کند. این تصویر، باطل است زیرا مستلزم اجزای زمانی یا مکانی برای خداوند است. ولی مهم‌تر از همه این نکته است که تجربه عرفانی که خود منشأ نظریه وحدت وجود است، منکر آن است. در این تجربه، همه اشیا، سبزه و سنگ و چوب، «یگانه» هستند. عارف آفاقی، بخشی از آن یگانه را در اشیا و بخشی دیگر را خارج از آنها نمی‌بیند. او وحدت متناقض‌نمای ضدین را می‌نگرد.

همان‌گونه که استیسیس نیز گوشزد می‌کند وجه مشترک این چهار نظریه این است که می‌خواهند ثابت کنند که شطحیات واقعی، به معنای تناقضات منطقی، در عرفان راه ندارد و نیست. اما نظریه پنجم که در پی می‌آید، می‌پذیرد که متناقض‌نماهای عارفان، واقعاً متناقض‌نمای منطقی‌اند.

۶. نظریه متناقض‌نمای منطقی (Logical Paradox)

بر طبق این نظریه، متناقض‌نماهای عرفانی، دارای تناقض منطقی‌اند. برتراند راسل می‌نویسد:

«اعتقاد به واقعیتی غیر آن‌چه بر حواس ما ظاهر می‌شود، در بعضی از احوال روحی پدید می‌آید و این احوال، سرچشمه بیش‌تر عرفانیات و مطالب مابعدالطبیعی است. مادام که چنین حالی هست، نیازی به منطق، احساس نمی‌شود و به همین جهت، عرفای تمام‌عیار، منطقی به‌کار نمی‌برند بلکه حاصل سیر و سلوک خود را نقداً بیان می‌کنند ... وقتی که شدت وحدت احساس یقین از میان می‌رود، آدمی که عادت به استدلال دارد، در جست‌وجوی مبانی منطقی عقیده‌ای که در خود، سراغ گرفته است برمی‌آید. اما چون که این عقیده، اکنون موجود است، آن آدم هر مبنایی را که پیدا شود، با آغوش باز می‌پذیرد. تناقضاتی که ظاهراً شخص عارف اثبات می‌کند، درحقیقت، تناقضات اصل عرفان است و هدفی است که منطقی او باید بدان برسد تا با بینش عرفانی او سازگار شود (راسل، ۱۳۸۹: ۲۷۴).

استیسیس پس از ذکر چهار نظریه اول، چنین نتیجه می‌گیرد:

«همه (این نظریه‌ها) با شکست مواجه شدند، و چون از وجود نظریه دیگری که ممکن است منتقدان به آن توسل پیدا کنند که برای شطحیات می‌توان راه‌حل عقلانی و منطقی پیدا کرد، بی‌خبرم، لذا نتیجه می‌گیرم که شطحیات درواقع تبیین عقل‌پسند ندارند، و تناقضاتی که در آن‌ها می‌بینیم از نظر منطقی لاینحل است ... این که همه عرفای همه اعصار و اقطار گیتی همه هم‌داستان هستند که احوال‌شان «فرا‌تر از حد عقل» و «بیرون از دایره عقل» است و حال یا تجربه‌شان ورای طور عقل است، صریحاً به این معنا است که فرا‌تر از منطقی و برهان است. و در صدق گفتارشان نمی‌توانیم شک کنیم ... هر آن کوششی که در پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی به وسیله تعبیه‌های منطقی یا زبان‌شناختی باشد، در جهت تنزل دادن عرفان تا حد عقل عام و عرفی، و انکار خصیصه ویژه آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های روزمره خودمان است (استیسیس، ۱۳۸۴: ۲۷۲).

او در پاسخ به این پرسش که «چگونه می‌توان از موضوعی غیر منطقی و متناقض، اعم از شطحیات عرفانی یا شبهات زنون، بحثی منطقی کرد؟» چنین می‌گوید که هر یک از

طرفین یا جوانب هر شطحیه‌ای، اگر مستقلاً ملحوظ شود، خود قضیه‌ای منطقی و معقول است و تن به تحلیل و تدقیق منطقی می‌دهد. همچنین می‌توان دلالات و ملازمه‌های احتمالی را که در آن پنهان است بیرون کشید. با هر یک از دو طرف شطحیه می‌توان این کار را کرد. البته با این روش هم، متناقض‌نمایی آن را نمی‌توان چاره کرد. به اعتقاد استیس، «منطق‌پذیری» (Logicality) جزو طبیعت کلی و غایی جهان نیست و در نتیجه، این قضیه که «ایکس متناقض و غیر عقلانی است» خود قضیه‌ای متناقض یا غیر عقلانی نیست.

۷. رد پای منطق فازی در دیدگاه‌های اتو، سوزوکی، و کوستلر

استیس خود به طور ضمنی به وجود منطقی دیگر، غیر از منطق ارسطویی، که با شطحیات سازگاری نشان می‌دهد و آن‌ها را به لحاظ قواعد خود عقلاً مجاز می‌شمارد، اذعان دارد و به قول خودش «این نظر که شطحیات عرفانی، صریحاً تناقضات منطقی اند، قوی نیست که پیشینه یا پشتوانه‌ای نداشته باشد بلکه تلویحاً یا تصریحاً در نوشته‌های عده‌ای از مفسران و پژوهندگان عرفان مورد اشاره و تأیید قرار گرفته است» (همان: ۲۷۳).

رودولف اتو در خصوص تجربه عرفانی آفاقی که سنگ و سبزه و چوب را یگانه می‌بیند، می‌گوید: «سیاه، همچنان سیاه، و سفید، همچنان سفید باقی می‌ماند. ولی سیاه، سفید است و سفید، سیاه است. اضداد با یکدیگر جمع می‌شوند، بی‌آن‌که از آن‌چه بوده‌اند ساقط شوند». او همچنین در بحث از تصدیق اکهارت که همه تمایزات در «واحد» ناپدید می‌شود می‌نویسد:

«نتیجتاً منطق خاص عرفان پدید می‌آید که دو قاعده اصیل منطق طبیعی، یعنی قاعده تناقض (Law of Contradiction) [= امتناع اجتماع نقیضین] و قاعده [امتناع] ارتفاع نقیضین (Law of Excluded Middle) را ندیده می‌گیرد. همان‌طور که هندسه غیر اقلیدسی، اصل موضوع خطوط متوازی را کنار می‌گذارد، منطق عرفانی هم دو اصل موضوع را ندیده می‌گیرد؛ و به همین جهت است که «جمع اضداد» (Coincidentia Oppositorum) و «وحدت ضدین» (Identity of Opposites) و «مفهوم جدلی» (Dialectic Conception) بروز می‌کند» (Otto, 1957: 45).

استیس سخنان اتو را حاوی چند اشتباه مشهود می‌داند؛ زیرا معتقد است که اولاً «تشبیه عرفان به هندسه غیر اقلیدسی، غلط است زیرا اصل خطوط متوازی، آن‌چنان که قوانین منطق، بدیهی هستند، بدیهی نیست». ثانیاً این نظریه اتو که «عرفان، منطقی خاص از آن

خویش دارد، که مبتنی بر اصل «وحدت ضدین» است» را اشتباه مهم تر اتو معرفی می کند چراکه از نظر استتیس واقعاً چنین منطقی وجود ندارد. او می گوید: «فقط یک نوع منطق داریم آن هم منطقی است که اهل منطق از آن بحث می کنند. مخالفت عرفان با قوانین این منطق، و تخطی اش از آن ها، نوع دیگری از منطق نیست، بلکه صریحاً غیر منطقی است. تصور وجود یک «منطق عالی» (Superlogic) که مبتنی بر وحدت ضدین باشد ناشی از نفوذ هگل است. هگل با بینش تاریخی اش، حق داشت که بگوید وحدت ضدین نه فقط در عرفان بلکه در بسیاری از ابواب فلسفه به ظاهر اصالت عقلی گذشته، به ویژه مذهب وحدت وجود اسپینوزا، مستتر است. ولی مرتکب این اشتباه اسفبار شد که آن را اصل منطقی تازه ای دانست و کوشید «منطق عالی» خود را بر آن بنا کند.

او یگانه فایده گفتار اتو را در این می بیند که «به وجود تناقضات منطقی در شطحیات عرفانی، اذعان دارد». ولی خاطر نشان می کند که «نه او و نه هیچ متفکر دیگری در این زمینه هرگز مجبور نبوده است که ستیزه ضد منطقی عرفان را، با همه عواقب و آثار جدی و انقلابی ای که دارد، به صورت مخالفت با منزلت و مبانی منطق قلمداد کند. اتو دلش را به راه حل مجعول هگل خوش کرده است. ولی اگر راه حل هگل را مردود و مخدوش بدانیم، با جدی ترین مسائل روبه رو می شویم و می بینیم که عرفان و منطق، به شدت و بی محابا با یکدیگر برخورد می کنند. در این بین، آیا منطق، بر عرفان، غلبه می کند یا عرفان، بر منطق؟ یا شق ثالثی هست که وفاداری ما را به هر دوی آن ها ممکن سازد؟».

سوزوکی نیز خصوصیت ضد منطقی و متناقض عرفان را شناخته است. او از «مسئله تناقض منطقی که چون بیان شود شامل همه تجربه های دینی می شود» (Suzuki, 1957: 51) سخن می گوید و سپس چنین می نویسد: «هنگامی که زبان را اجباراً برای تبیین امور این عالم [عالم بالا (Transcendental World)] به کار برند، پیچ و تاب برمی دارد و انواع انحرافات و تحریفات را به خود می گیرد و به صورت نقیض گویی (Oxymora)، شطحیات، تناقضات، قول محال، غرابت گویی، ایهام، و نامعقول گویی درمی آید. این ها گناه زبان نیست. این ماییم که از کارکردهای درست زبان، بی خبریم و می کوشیم آن را به اصطلاح در غیر ما وضع له به کار بریم» (ibid: 56).

سوزوکی همچنین درباره پراجنا (شهود عرفانی) نوشته است: «گاه اثبات می کند، گاه نفی می کند و می گوید الف، نا الف است و لهذا الف است. این منطق شهود پراجنا است (استتیس، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

استیس، سوزوکی را هم مانند اتو در اشتباه و خطا می‌بیند که معتقد است عرفان، منطقی خاص خویش دارد.

آرتور کوستلر، در آغاز فصلی که تجربه‌های عرفانی خود را باز می‌گوید، نوشته است: «تا این‌جا آنچه نوشته‌ام در سطح عقلانی بوده است ... ولی چون بیش‌تر متوجه درون می‌شوم، اندیشه‌هایم سردرگم‌تر می‌شوند. با یک‌دیگر تناقض پیدا می‌کنند؛ چراکه در این‌جا از لایه‌ای می‌گذاریم که با ساروج تناقض، به هم برآمده است» (Koestler, 1954: 349). از نظر استیس، تعبیر به‌هم‌برآمدن چیزها بر اثر تناقض ساروج‌وار، گرچه بی‌شک، تشبیهی غریب است اما اهمیتی ندارد. «مهم این است که کوستلر معنای تناقض را در تلاش و جست‌وجوی کلمه برای توصیف احوالش، درک می‌کند ... موضوعی که کوستلر توصیف می‌کند، انحلال فردیت است که چنان‌که دیدیم یکی از شطحیه‌های عرفانی است» (استیس، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

همان‌گونه که از اقوال اتو، سوزوکی و کوستلر و نقدهای استیس بر آنان برمی‌آید، برای درک حقیقت شطحیات، یگانه راه این است که تناقض درونی محتوای شطحیات را بپذیریم و منطق ارسطویی را در مقام توجیه آن‌ها بر اساس معیارهای پذیرفته‌شده عقل مشائی ناکافی بدانیم. واقعیت این است که تشبیه منطق عرفانی به اصل موضوع خطوط موازی از این جهت در تبیین اتو راه یافته تا نشان دهد که برای درک موفق حقیقت شطحیات عرفانی هم‌چون هندسه ناقلیدسی باید اصول موضوعه ناکارآمد را به کناری نهاد و به دنبال منطق‌های جانشین نظیر منطق فازی رفت. آگاهی سوزوکی از شهود پراجنا و تعبیر کوستلر به ساروج تناقض نیز از قضا به دلیل همین آگاهی آن‌ها از تناقض و امکان‌ناپذیری آن در فضاها و پارادایم‌های ارسطویی، خود، نشان از وجود ساحتی است که منطق ارسطویی در آن واپس رانده می‌شود و جا را برای منطق‌های چندارزشی از جمله منطق فازی باز می‌کند. استیس ضمن پذیرش این حقیقت که «شطحیات نشان می‌دهند که هرچند قوانین منطقی همانا قوانین آگاهی و تجارب روزمره ما هستند، ولی با تجربه‌های عرفانی انطباق ندارند»، می‌کوشد تا با محدودساختن صدق قضایای منطقی در جهان کثرات و محصورکردن قوانین منطق صوری ارسطویی در جهان اجزای متمایز و تجربیاتی که با وحدت و یگانه‌سروکاری ندارند، به این پرسش پاسخ گوید که چرا قوانین منطق را نمی‌توان بر شطحیات، اطلاق کرد. به اعتقاد او درواقع از آن‌جا که آن تجربه، یعنی تجربه عرفانی که منجر به شطح‌گویی می‌شود، حکایت از «یگانه» دارد، یعنی وحدتی نامتمایز که

کثرت در آن راه ندارد، در نتیجه، منطق ارسطویی راهی به آن نمی‌تواند یافت. بدین‌سان منطق و ریاضیات قابل اطلاق بر تجربه‌ها، حوزه‌ها، یا عوالمی است که وجودهای متکثری در آن باشد. ولی بر وحدت نامتمایز عرفا قابل حمل نیست. حوزه منطق، کثرت است، نه واحد یا وحدت. از این قرار، استیسی نتیجه می‌گیرد که بین عرفان و منطق، برخورد و معارضه‌ای نیست. منطق و نامنطق، حوزه‌های متفاوتی از تجربه را دربر می‌گیرد (همان).

جالب است که خود استیسی کشف جهان غیر ارسطویی شطحیات را موجب تزلزل اصول و مبانی و حتی منزلت و اعتبار ریاضی و منطق ارسطویی می‌داند چراکه خاطرش از این بابت جمع است که «درواقع، شطحیات، خود منطق را تهدید نمی‌کنند، زیرا اصول منطق به هیچ‌وجه آسیبی نمی‌بیند. این نظرات بیش‌تر به فلسفه منطق مربوط است تا خود منطق». استیسی همچنین با این عقیده جزمی و مقبول در میان فلاسفه معاصر که می‌گوید هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند از قوانین منطقی تخطی کند و این قوانین در سنجش هر تجربه‌ای، در هر اقلیمی یا هر عالمی معتبر است، مخالفت می‌کند و آن را اشتباه‌آمیز می‌داند. به اعتقاد استیسی «منطق فقط با بعضی از عوالم متحقق یا محتمل انطباق دارد، نه چنان‌که معمولاً تصور می‌کنند با همه عوالم و احوال ممکن. و کافی نیست که بگوییم چون در جهان روزمره ما کاربرد دارد، به سایر عوالم نیز می‌توان اطلاق کرد. بلکه باید گفت منطق را در هر عالمی که کثرت در آن موجود است می‌توان به‌کار برد» (استیسی، ۱۳۸۴: ۲۷۴). در نتیجه او می‌پذیرد که «منطق بالضروره در جهان زمانی مکانی یا به قول کانت «جهان پدیدار» کاربرد دارد. ولی ممکن است مقسم‌های دیگری هم وجود داشته باشند که برای ما غیر قابل تصور باشند مانند مثل افلاطون، اگر حقیقت داشته باشند، اما تحققشان در عالمی باشد که منطق در آن راه دارد. زیرا خودش، کثرتی از «کلیات» است» (همان).

نظریه‌ای که استیسی درباره حوزه منطق‌ناپذیر شطحیات عرفانی مطرح ساخته است به اعتراف خود او از برخی جهات، شباهت به نظریه‌های کانت دارد؛ زیرا هر دو قائل هستند که کاربرد منطق، محدود است و حوزه‌ای از هستی، در کار هست که منطق را در آن نمی‌توان به‌کار برد. تصریح کانت مبنی بر این‌که مقولات بر نفس‌الامر، اطلاق نمی‌شوند متضمن این است که قوانین منطق بر آن‌ها اعمال نمی‌شود. همان‌گونه که می‌دانیم اصول منطقی با بعضی از مقولات کانت، اتفاق و انطباق دارند زیرا مقوله‌های کم، یعنی وحدت و کثرت و جامعیت، صراحتاً ماهیت هر کثرتی را بیان می‌کنند و با قوانین منطق هم‌ارز (Equivalent) هستند.

لازم به ذکر است که، همان‌گونه که استیسی نیز بدان تصریح می‌کند، عینی یا ذهنی بودن تجربه عرفانی در توجیه تناقض موجود در این تجربه، دخلی ندارد؛ زیرا بنابر اصل هیوم، اجتماع نقیضین یا تصور اموری «متناقض با خود» [= خلف] در ذهن نیز محال است. بنابراین، از این شبهه که تجربه عرفانی، متناقض است آنچه برمی‌آید این است که یا حوزه‌ای از تجربه هست که منطق در آن راه ندارد و یا اصولاً چنین تجربه متناقضی وجود ندارد. شق ثالث که بگوییم چنین تجربه‌ای وجود دارد ولی ذهنی است، با کمک اصل هیوم مخدوش و مردود شده است. در نتیجه، به اعتقاد استیسی، اگر یک بار به شطح‌آمیز بودن یا متناقض نمودن تجربه عرفانی اذعان کردیم ناگزیریم به نظری که در این جا راجع به منطق اظهار شد گردن بنهیم یعنی قبول کنیم که منطق بر همه تجربه‌ها اطلاق ندارد. وگرنه تنها راهی که باقی می‌ماند این است که اصلاً منکر شویم که چنین تجربه‌ای، شطح‌آمیز یا متناقض‌نماست (استیسی، ۱۳۸۴: ۲۷۸).

۸. شطحيات و منطق فازی

همان‌گونه که اشاره کردیم علاوه بر اتو، سوزوکی و کوستلر، خود استیسی هم به وجود منطقی مختص به تجربه‌های عرفانی و حاکمیت قواعدی بر این تجربه‌ها غیر از قواعد منطق ارسطویی اذعان داشت. به اعتقاد استیسی، «منطق‌پذیری» جزو طبیعت کلی و غایی جهان نیست و در نتیجه، این قضیه که «ایکس متناقض و غیر عقلانی است»، خود قضیه‌ای متناقض یا غیر عقلانی نیست.

اکنون به نقطه‌ای رسیده‌ایم که ناگزیریم به وجود منطقی جدید که ماهیتاً بتواند گریزپذیری شطحيات منطقی از قواعد متعارف منطق ارسطویی و متناقض‌نمایی آن‌ها را توجیه کند، گردن بنهیم. این منطق، همان منطق فازی است.

منطق و ریاضیات فازی چنان که مشهور است، برای اولین بار به طور گسترده و منظم، توسط مهندس برق ایرانی‌الاصل، لطفی‌زاده در سال ۱۹۶۵ مطرح شد. وی ایده فازی را در نظریه مجموعه‌های فازی به‌کار گرفت. در این ایده، عضویت در یک مجموعه امری مدرج است. این ایده پس از آن توسط گوژن به منطق سرایت داده شد و درجات عضویت به درجات صدق بدل گشت (Goguen, 1969). افراد بسیاری ایده درجات صدق را برای ساخت نظریه‌ای درباره ابهام مورد توجه قرار دادند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از ماچینا (Machina, 1976)، اسمیت (Smith, 2008)، وِدرسون (Weatherson, 2005)، فوربز

(Forbes, 1983). برخی نیز نظیر هایک (Hayek, 1998) در گسترش صوری نظام فازی، نقش داشته‌اند.

۱۸ منطق فازی در لغت و اصطلاح

واژه «فازی» به معنای مبهم و نامعلوم، با مفهوم درهم‌تافته ارتباط دارد: واژه فازی با املائی انگلیسی (fuzzy) را نباید با واژه مشابه دیگری با املائی (fussy) اشتباه گرفت. واژه نخست که مورد بحث این مقاله است، با مفهوم درهم‌تافته (complicated) پیوند دارد، در حالی که واژه دوم با مفهوم پیچیده (complex) ارتباط می‌یابد (استیس، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

همچنین بنا بر فرهنگ معاصر هزاره واژه fuzzy صفتی است که دارای معانی متفاوت است از جمله:

۱. (در مورد تصاویر و غیره) مبهم، تار، نامشخص؛

۲. گیج و منگ.

و عبارت fuzzy logic به «منطق امکان» و «منطق تشکیک» ترجمه شده است (حق شناس و دیگران، ۱۳۷۹: ۲۴۵).

اصطلاح «منطق فازی» در واژه‌نامه کتاب تفکر فازی، این گونه معنا شده است:

منطق فازی دو معنا دارد. معنای اول، منطق مبهم یا چندارزشی است. هرچیزی از جمله حقیقت و عضویت مجموعه، در حیطه درجه‌بندی قرار می‌گیرد. سابقه این تعریف به آغاز قرن حاضر بازمی‌گردد. معنای دوم استدلال کردن با مجموعه‌های فازی یا مجموعه قوانین فازی است. سابقه این تعریف به کارهای اولیه روی مجموعه‌های فازی در اوایل دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، که توسط دکتر لطفی‌زاده در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی انجام گرفت، بازمی‌گردد. در سال ۱۹۶۵ لطفی‌زاده، صفت فازی را به جای صفت قدیمی «مبهم» در مقاله‌اش، به نام مجموعه‌های فازی به‌کار گرفت و این نام مصطلح گشت. کلمات مترادف با آن عبارت‌اند از منطق خاکستری، منطق ابری، منطق متداوم (کاسکو، ۱۳۸۰: ۳۳۲-۳۳۳).

همچنین می‌توان منطق فازی را این گونه معنا کرد: «منطقی است با مرزهای نامشخص». این منطق، برخلاف منطق دوارزشی که در آن، تمام مفاهیم حدود و مرزبندی‌های مشخصی دارند، مفاهیم دارای مرزبندی مشخص نیستند و حقایق فازی، مفاهیمی کش‌دار، متغیر، متدرج و تا اندازه‌ای مبهم‌اند (همان: ۳۵). فازی سعی دارد با مرزبندی‌ها و دسته‌بندی‌هایی که ذهن و زبان ما آکنده از آن است به مقابله برخیزد (Mcneill & Freiberger, 1993: 15).

در منطق ارسطویی، هر چیزی در ارتباط با یک مفهوم، فقط دارای دو حالت است؛ یا در تحت آن مفهوم می‌گنجد، یا در تحت آن مفهوم نمی‌گنجد. بنابراین، هر مفهوم، فقط دارای دو ارزش است؛ ارزش صدق و ارزش کذب. لازمه این دیدگاه آن است که هر مفهوم از محدوده و مرز مشخصی برخوردار باشد. به طوری که مرز بین مفاهیم گوناگون، کاملاً مشخص و واضح است. بنابراین، در منطق ارسطویی، مفاهیم، فاقد مرز مبهم هستند. از همین رو، این منطق را می‌توان به منطق مرزهای مشخص تعریف کرد.

اما بنا به دیدگاه منطق فازی، مفاهیمی که ناظر به عالم واقع‌اند، فاقد این نوع مرزبندی‌های مشخص‌اند. یک مفهوم، دارای مصادیق متعددی است که صدق آن، صرفاً بر برخی از مصادیق، کاملاً روشن و واضح است. ولی صدق آن بر مصادیق دیگر، غیر واضح، غیر قطعی و مبهم است. در واقع، در کنار مصادیق روشن و حتمی برای آن مفهوم، مصادیق زیادی وجود دارد که نمی‌توان به طور قطعی و صددرصدی مشخص کرد که آن مصادیق، تحت این مفهوم قرار می‌گیرند یا نمی‌گیرند. نمونه‌های زیادی وجود دارند که مشخص نیست تحت کدام مفهوم قرار می‌گیرند. از این رو، به نظر می‌رسد که اکثر مفاهیم ناظر به عالم واقع، فاقد مرز مشخص هستند. بنابراین، باید در کنار دو ارزش صدق و کذب، ارزش دیگری تحت عنوان ارزش میانه، در نظر گرفت. به همین دلیل، این منطق را می‌توان، منطق مرزهای غیر مشخص، نام نهاد.

در منطق ارسطویی، حقیقت فقط دارای دو ارزش است. ولی در منطق‌های چندارزشی، حقیقت از ارزش‌های بیش‌تری برخوردار است و این ارزش‌ها می‌توانند نامحدود یا محدود باشند.

یک گزاره در ساختار منطق «سه‌ارزشی» ممکن است «درست»، «غلط» و «نه درست و نه غلط» باشد. همچنین، بر حسب تعداد مراتبی که بین درست و غلط قرار می‌گیرند، منطق‌هایی با ارزش‌های فراتر پدید می‌آیند.

گرچه منطق فازی برگرفته از منطق چندارزشی است، تفاوت‌هایی بین آن دو نیز وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها نبودن مرزهای مشخص در منطق فازی است. در منطق فازی چون مرزها کاملاً مشخص نیستند. ارزش صدق نیز از مراتب مشخصی برخوردار نخواهد بود. ولی در منطق چندارزشی این مراتب کاملاً مشخص و تعریف شده‌اند. از این رو، نمی‌توان در منطق چندارزشی از سوره‌های نامشخصی نظیر «اندکی»، «بیش‌ترین» و «چندین» استفاده کرد، ولی استفاده از این سورها، در منطق فازی کاملاً به‌جا و مناسب است.

۲۸ توجیه شطیحات در بستر منطق فازی

مطابق با منطق فازی، بازه بسته $[0,1]$ یعنی اعداد حقیقی بین دو عدد صفر و یک و همچنین خود این دو عدد، مجموعه ارزش‌های صدق در نظر گرفته می‌شوند. عدد «یک» نماینده صدق کامل، و «صفر» بیان‌گر کذب کامل است. اعداد بینابین نیز درجات متفاوت صدق را نشان می‌دهند. هرچه عدد ارزش صدق، بزرگ‌تر باشد، جمله، صادق‌تر و به عبارت دیگر درجه صدق، بالاتر است، و هرچه عدد ارزش صدق، کوچک‌تر باشد، جمله، کاذب‌تر و به عبارت دیگر درجه صدق، پایین‌تر است.

آنچه از این انتخاب حمایت می‌کند شهود پیوسته بودن طیف بین موارد واضح مثبت و موارد واضح منفی است که موارد حاشیه‌ای آن را پر می‌کنند. مثلاً اگر فردی با قد ۱۵۰ سانتی‌متر موردی واضح برای ق‌بلندنبودن و فردی با قد ۱۹۰ سانتی‌متر موردی واضح برای ق‌بلندنبودن باشد، بین این دو حالت تمامی حالات به طور پیوسته وجود دارند. حال چون پیوسته بودن به طور متعارف به وسیله اعداد حقیقی مدل می‌شوند، اعداد حقیقی موردی مناسب برای انتخاب ارزش صدق هستند. از طرف دیگر عدد یک و عدد صفر، نمادهای متعارف صدق و کذب‌اند. بنابراین، بازه بسته $[0,1]$ ، موردی کاملاً شهودی و مناسب برای انتخاب مجموعه ارزش‌های صدق است.

از دیگر سو، عمل‌گرهای منطقی همگی تابع ارزش محسوب می‌شوند. ارزش صدق جمله‌های مرکب شامل نقض، عطف، فصل و شرط بر حسب ارزش صدق مؤلفه‌های ساده آن‌ها به دست می‌آیند. این ویژگی در منطق کلاسیک ارسطویی نیز دیده می‌شود و به نظر می‌رسد باید در منطقی که برای ابهام، طراحی می‌شود نیز برقرار باشد. این مطلب به اندازه کافی، شهودی به نظر می‌رسد چراکه اگر جمله‌ها در موارد واضح، لحاظ شوند همان ارزش‌های کلاسیک را خواهند داشت. از این رو در موارد حاشیه‌ای نیز که جمله‌ها ارزش صدق بینابین دارند وجهی برای نقض تابع ارزش بودن عمل‌گرها به نظر نمی‌رسد.

بر این اساس، در شطیحه وحدت وجود که در عین حال، هم به یکسانی و نامتمایز بودن خدا و جهان و هم به نایکسانی و متمایز بودن آن‌ها حکم داده می‌شود، حکمی فازی بر اساس اعطای ارزش صدق اکثری فازی به یکسانی و نفی غیریت و ارزش کذب اقلی فازی به آن و بالعکس در خصوص نایکسانی و اثبات غیریت در نظر گرفته می‌شود. درواقع، عارف کامل به هنگام غلبه وحدت بر قلبش، به طرف اول این شطیحه، تصدیق اکثری می‌بخشد و در حالت غلبه کثرت، طرف دوم را مورد تصدیق اکثری

قرار می‌دهد. تقلب حال عارف در این اوضاع و احوال، موجب آن می‌شود که در هر لحظه به نحوی سیال، دو حکم متناقض از جانب او حکم صدق اکثری دریافت کنند و این شطح شکل بگیرد.

در شطحیه سلبی - ایجابی یا خلأ - ملأ نیز هر یک از سه جنبه تکلیف، تشخیص، و ایستایی واحد یا نفس کلی، هم‌زمان هم دارای ارزش صدق فازی هستند و عارف در حال غلبه وجد، حکم ایجابی به اتصاف واحد به آن‌ها می‌دهد و هم دارای ارزش کذب فازی هستند و عارف در غلبه کثرت، حکم سلبی به اتصاف مذکور می‌دهد.

در شطحیه انحلال فردیت نیز هویت «من» در جنب هویت حق، مستهلک و محو می‌شود و نسبت به محمول وجود از ارزش کذب فازی برخوردار می‌شود و در عین حال برجا می‌ماند و محمول وجود با ارزش صدق فازی بر او حمل می‌شود. به همین رو هر کس که به نیروانا نایل می‌شود «نه وجود دارد»، چراکه محمول وجود به شکلی فازی از او سلب می‌شود و لذا گزاره، کذب فازی می‌یابد، و «نه وجود ندارد» چراکه محمول وجود به شکلی فازی بر او حمل می‌شود و گزاره، صدق فازی می‌یابد.

در شطحیه تجربه عرفانی آفاقی که بر اساس آن، اشیایی محسوس، هم متکثرند و هم واحد، هم یک‌سان‌اند و هم متمایز از هم، درجه تعلق اشیای محسوس به مجموعه متکثرها/یکسان‌ها، فازی و دارای ارزش صدق است و در عین حال دارای ارزش کذب تعلق به مجموعه واحدها/ متمایزها نیز است و بالعکس.

در کلیه شطحیات فوق، از آن‌جا که درجه تعلق دو طرف گزاره به مجموعه مربوط، به نحوی فازی در نظر گرفته می‌شود، هر دو طرف گزاره هم‌زمان، دارای دو ارزش صدق و کذب هستند و از این رو با شدت و ضعف و بسته به غلبه حال عارف، هر دو محمول واقع در دو طرف شطح، هم‌زمان بر موضوع گزاره به نحوی فازی صدق می‌یابد.

۹. نتیجه‌گیری

مطابق با تفکر فازی، اندیشه فازی، اندیشه‌ای است برآمده از واقعیات عالم؛ چراکه نظام عالم و نحوه چینش آن و نیز نظم جهان و قواعد به‌کاررفته در آن، هیچ‌گاه منحصر در دو ارزش صدق و کذب نیست. از منظر منطق‌دانان فازی، عالم سرشار از ارزش‌های متعدد و متکثر و نیز عالم سرشار از ارزش‌های مشکک است، و از همین رو، منطق فازی بهترین ابزار برای تبیین و توجیه نظام تشکیکی عالم است. مقولاتی از قبیل شطحیات، نظریه

وحدت وجود، مراتب و لایه‌های وجودی و معرفتی در دو قوس نزول و صعود و بسیاری دیگر از این مفاهیم بلند عرفانی و فلسفی فقط در چهارچوب تفکر و منطق فازی است که توجیه قابل قبولی می‌یابند. منطق فازی، واژه‌ای است جدید، ولی ریشه‌دار، و ریشه‌های آن را باید در واقعیات، فهم ما از این واقعیات، و فهم متفکران و اندیشمندان پیشین جست. بی‌تردید با طرح و تبیینی مناسب از منطق فازی، می‌توان در کنار منطق دوازده‌گانه، در ساحت‌های به‌ظاهر نامتعارف اندیشه‌ورزی از ابزار منطق چندارزشی فازی بهره‌ای فراوان برد.

پی‌نوشت

۱. برای هجمه به شطحیات و نیز دفاع عقلانی از آن‌ها، برای نمونه، به ترتیب ← اللامیه فی ذم شطحیات الصوفیه از ابن‌القیم الجوزیه؛ (بقلی شیرازی، ۱۳۸۵)؛ و حسنات العارفین از محمد دارا شکوه.

منابع

- استیس، و. ت. (۱۳۸۴). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- اهور، پرویز (۱۳۷۲). *کلک خیال‌نگیز*، تهران: اساطیر.
- بقلی شیرازی، شیخ روزبهان (۱۳۸۵). *شرح شطحیات*، مصحح هنری کربن، ترجمه محمدعلی امیرمعزی، تهران: طهوری.
- حق‌شناس، علی‌محمد و دیگران (۱۳۷۹). *فرهنگ معاصر هزاره: انگلیسی - فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
- حلبی، اصغر (۱۳۷۶). *مبانی عرفان و احوال عارفان*، تهران: اساطیر.
- خمینی کبیر، روح‌الله (۱۳۷۲). *مصباح‌الهدایه الی الاخلافة و الولا یه*، مقدمه استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵). *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- الزبیدی، محب‌الدین ابی‌الفیض محمد مرتضی (۱۳۰۶ ق.). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار مکتبه الحیاة.
- راسل، برتراند (۱۳۸۹). *عرفان و منطق*، تهران: ناهید.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۳). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، چاپ دوم، ترجمه باقر پرهام، تهران: علمی و فرهنگی.
- طوسی، ابونصر سراج (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.

- فاطمی‌نیا، سیدعبدالله (۱۳۷۰). «بررسی و تحقیق: ارزیابی و منشأ شطیحات از دیدگاه امام»، حضور، ش ۲.
غزالی محمد (۱۹۸۶ م). المقصد الاسنی، به کوشش فضلہ شحاده، بیروت.
کاسکو، بارت (۱۳۸۰). تفکر فازی، ترجمه علی غفاری (و دیگران)، تهران: دانشگاه صنعتی خواجه
نصیرالدین طوسی.
گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۲). شرح اصطلاحات تصوف، تهران: زوار.
وکیلی، هادی (۱۳۸۳). «عرفان و تفکر فازی»، فصل‌نامه برهان و عرفان، پیش شماره دوم.

- Goguen, J.A. (1969). 'The logic of inexact concepts', *Synthese*. Vol. 19, No. 3-4.
Koestler, Arthur (1954). *The Invisible Writing*, New York: The Macmillan Co.
Macnicol Nicol & Muller F. Max., *Hindu Scriptures*, New York: Everyman's Library, E. P. Dutton & Co. Inc., 1943
McNeill, Daniel & Paul Freiburger (1993). *fuzzy logic*, New York: touchstone.
Moor, Charles A. (ed.) (1951), *Essay in East West Philosophy*, Honolulu: University of Hawaii Press.
Otto, Rudolf (1957). *Mysticism East and West*, New York: Meridian Books, Inc.
Suzuki, D. T. (1957). *Mysticism: Christian and Buddhist*, New York: Harper & Brother.