عرفان و تفکر فازی

در ابتدای جلسه خانم دکتر ایشانی ضمن عرض سلام و احترام خدمت استادان فرهیخته و حاضرین بیان کردند که بسیار مفتخرم که پانزدهمین کرسی ترویجی با رویکرد عرضه و نقد ایده علمی و با عنوان « عرفان و فلسفه از منظر تفکر فازی » توسط جناب آقای دکترهادی وکیلی ارائه می‏گردد.

همانطور که مستحضرید برگزاری کرسی های تخصصی نظریه پردازی، نقد و مناظره مستلزم دستیابی صاحبان کرسی ها به استاندارد های علمی مصوب هیئت حمایت از کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره است. دستیابی به این استاندارد ها خود نیازمند تمرین و تجربه هم از جانب صاحبان کرسی ها و هم دستگاه های برگزار کننده است. از این رو برگزاری کرسی هایی تحت عنوان کرسی های ترویجی پیش بینی شده است.کرسی ترویجی به آن دسته از کرسی‏های آزاداندیشی مبتنی بر اخلاق و منطق اطلاق میشود که در جهت بسط فرهنگ گفتگو و نقد، با هدف گفتمان سازی فضای عقلانی در مراکز علمی و با رویکرد تبادل و تضارب آرا و افکار برگزار میشود.

این کرسی ها اگرچه ممکن است از استاندارد های لازم برای برگزاری کرسی های علمی برخوردار نباشند اما با تبعیت از مقررات تعیین شده توسط کمیته دستگاهی گامی است در جهت نهادینه سازی فرهنگ نظریه پردازی، نقد و مناظره علمی و تمرین تجربه صاحبان اندیشه و نظر برای حضور عالمانه و مقتدرانه در کرسی های تخصصیِ علمی.

ساختار کرسی ترویجی امروز چنان که اشاره شد با رویکرد عرضه و نقد ایده علمی است. ارکان این نوع کرسی عبارتست از یک نفر ارائه دهنده ایده و یا نقد و دونفر ناقد که شخص ارائه دهنده موظف است افزون برپاسخ گویی به انتقادات ناقدین به پرسش های حاضران نیز پاسخ گوید و مدیر موظف به مدیریت پرسش و پاسخ حاضران در جلسه است. ناقدین این جلسه جناب آقای دکتر بیوک علیزاده و جناب آقای دکتر عبدالرسول عمادی هستند. طبق برنامه زمانی آقای دکتر وکیلی به مدت 30 الی 40 دقیقه به ارائه ایده خود می‏پردازند و سپس هر یک از ناقدان به نقد و نظر خویش راجع به این ایده می‏پردازند و سپس دکتر وکیلی به نقد ناقدان پاسخ می دهند. در اینجا با آرزوی توفیق از ایشان تقاضا دارم ضمن رعایت زمان به ارائه دیدگاههای خود بپردازند.

آقای دکتر وکیلی در ابتدا ضمن تشکر از حضور اساتید و دانشجویان اشاره کردند واژه فازی (fuzzy) نامی است که در سال 1965 پروفسور «لطفی‌زاده» استاد ایرانی‌الاصل دانشگاه کالیفرنیا/ برکلی در مقاله خود با عنوان مجموعه‌های فازی (fuzzy sets) برای نخستین‌بار آن را مورد استفاده قرار داد تا بر پایه مفهوم عمیق آن، نخست دنیای منطق، ریاضیات و فن‌آوری و پس از آن، جهان علم، فلسفه و علوم انسانی را تحت تأثیر شگرف خود قرار دهد. پروفسور لطفی‌زاده که در آن زمان ریاست دپارتمان مهندسی برق دانشگاه کالیفرنیا را بر عهده داشت در مقاله خود از منطق چند ارزشی لوکاسیه ویچ برای توصیف مجموعه‌ها و گروه‌های اشیا استفاده نمود و برچسب یا نام فازی را روی این مجموعه‌های گنگ یا چند ارزشی که اجزایشان به درجات مختلفی به آن ها تعلق دارند، نهاد.واژه فازی با املای انگلیسی (fuzzy) را نباید با واژه مشابه دیگری با املا (fussy) به اشتباه گرفت. واژه نخست که مورد بحث این مقاله است، با مفهوم درهم تافته (complicated) پیوند دارد، در حالی که واژه دوم با مفهوم پیچیده (complex) ارتباط می‌یابد.  
 گر چه تا حدود یک دهه پیش تفکر فازی و نیز بنیان گذار آن با مخالفت آشکار و پنهان بسیاری از دانشمندان، ریاضی‌دانان و مهندسان روبرو بود، با پیدایش کاربردهای علمی منطق فازی و آشنایی و شناخت بیشتر جهان علم با مفاهیم و اصول فازی به تدریج این مخالفت‌های به تحسین و تشویق مبدل شد، به طوری که هم اینک سالانه صدها کتاب و هزاران مقاله در زمینه فازی به چاپ می‌رسد و ده‌ها همایش مختلف علمی در سراسر جهان همه ساله به بررسی وجوه و ابعاد گوناگون این تفکر می‌پردازند.  
 فازی در معنایی کلی عبارت‌است از: نادقیق‌بودن. هر چیزی که نتواند به طور دقیق یعنی مطابق با برخی از معیارها یا هنجارهای عموما پذیرفته شده «دقت» تعریف شود و مرزهای توصیف شده مشخصی در زمان و مکان نداشته باشد، حامل خصلت فازی نمایی به شمار می‌رود. فازی نمایی ویژگی ذاتی انگاره‌های است که در اندیشه‌ها، و واکنش‌هایمان درباره گذشته و برنامه و نقشه‌هایمان درباره آینده و از میان می‌روند. این انگاره‌ها مرزهای نامشخصی دارند و جوهر غیرمادی فازی را دربرمی‌گیرند. با در نظر گرفتن اهمیتی که تفکر در قالب انگاره‌ها برای توسعه هوش و ظرفیت ما برای یادگیری و دانش‌اندوزی، خلاقیت، تکامل بخشی و دگرگون‌سازی دارد، نباید و نمی‌توان نقش فازی نمایی را در تکامل بشری نادیده گرفت.

جهان فازی

وقتی به آیینه نگاه می‌کنیم، هر روز با پرسش‌هایی مشابه برخورد می‌کنیم. صورت و مو و دندان و پوست ما تغییر کرده است. سطوح مولکولی آن ها حتی در طول مدتی که در آینه به صورت خود نگاه می‌کنیم به آرامی در حال تغییر است. ما به آرامی از خود به کسی غیر خود تغییر می‌کنیم و این تغییر همان فرآیند پیرشدگی ماست که در تک‌تک سلول ها و مولکول های ما در جریان است. تمامی چیزهایی که در اطراف ماست، همگی موجودیت‌هایی در حال تغییر هستند. اتم‌ها که جهان را می‌سازند، می‌چرخند و با یکدیگر برخورد می‌کنند و این چرخش و برخورد را مرتباً ادامه می‌دهند. همه چیز در جریان است. جهان همچون رودی که در جریان است مرتب جلوه‌های جدیدی از خود بروز می‌دهد. به نظر می‌رسد که سیال کیهانی در مقیاس‌های بزرگ تابع قانون نسبیت عام اینشتین و در مقیاس‌های کوچک تابع قوانین مکانیت کوانتومی است و در مقیاس‌های بین آن دو از چیزهایی تبعیت می‌کند که ما آن ها را نمی‌شناسیم. همه چیز در حال جریان به سوی ناچیزها هستند. ما می‌توانیم روی همه این چیزها برچسب‌های سیاه و سفید بگذاریم. اما برچسب‌ها از حالت غیردقیق به حالت دقیق تبدیل می‌شوند، زیرا همه چیز در حال تغییر است. زبان بین کلمات و مفاهیمی که به وسیله این کلمات منتقل می‌شوند، رشته‌ای به هم گره می‌زند. هنگامی که آن چیز تغییر می‌کند و به چیزی دیگر تبدیل می‌شود، این رشته امتداد یافته یا پاره می‌شود یا با رشته‌های دیگر گره می‌خورد. علم جهانی از مرزها و کمیت‌های درهم رفته را نمایش می‌دهد که به آرامی در حال تغییر است. با افزایش دقت در نگاه خود نه تنها نمی‌توانیم طیف خاکستری را از چیزها بیرون بکشیم، بلکه برعکس با افزایش دقت، این حالت خاکستری بیش از پیش به آن ها چسبانده می‌شود. به طور نمونه پیشرفت‌های پزشکی ترسیم خطی بین زندگی و غیرزندگی در تولد یا در مرگ را نه تنها ساده‌تر نکرده است بلکه تمایز بین زندگی و غیرزندگی روز به روز دشوارتر گشته است. یا اگر جو زمین را مولکول به مولکول توصیف کنیم، نمی‌توانیم خطی را بیابیم که جو زمین را از فضا جدا بتواند کرد. نقشه‌های دقیق سطح زمین و مریخ و ماه نمی‌تواند به ما بگوید کجا تپه‌ها تمام و کوهستان‌ها شروع می‌شوند.  
اما هنوز در بسیاری از رشته‌های علوم نظیر ریاضیات، منطق و فرهنگ، فرض را بر آن گذارده‌اند که جهانی از سیاه‌ها و سفیدها وجود دارد که تغییر نمی‌کند. هر تغییری در این رشته از علوم یا درست است یا نادرست. رایانه‌های رقمی با سرعت‌های بالا با رشته‌های دو دویی از یک‌ها و صفرها کار می‌کنند و مجموعه در هم پیچیده‌ای از همین سیاه‌ها و سفیدها در حال حاضر شور و شوق افکار علمی را برمی‌ انگیزند.  
این نظام دو ارزشی به گذشته بازمی‌گردد و دست‌کم به یونان قدیم می‌رسد. دموکریت جهان را به اتم‌ها و فضاهای خالی تقسیم کرد. افلاطون جهان خود را با اشکال قرمز رنگ و متعامد و مثلثی پر کرد. ارسطو از تدریس شاگرد خود، اسکندر کبیر کناره گرفت تا به تحریر قوانین سیاه و سفید خود در منطق بپردازد، قوانینی که دانشمندان و ریاضیدانان، همچنان آن ها را در توصیف جهان خاکستری به کار می‌برند.  
منطق دو دویی ارسطو به تدریج به قانونی مبدل شد با این مفاد: یا این یا نه این. آسمان آبی است یا آبی نیست. آسمان نمی‌تواند هم آبی باشد و هم آبی نباشد. آن نمی‌تواند هم A باشد و هم A نباشد. دو هزار سال است که قانون ارسطو تعیین می‌کند چه چیزی از نظر فلسفی درست است یا درست نیست.  
ایمان دو دویی اما همیشه با شک روبرو بوده است. و این منطق همواره به همان پاسخ انتقادی خود منتهی شده است. نوعی زمینه منطقی فلسفی. نخستین تشکیک در این منطق را شاید بتوان در نزد بودا در هند که پنج قرن قبل از مسیح و حدود دو قرن پیش از ارسطو می‌زیست، جست. سیستم اعتقادی بودا مبتنی بر گریز از جهان کلمات سیاه و سفید و دریدن این حجاب دو ارزشی و نگریستن به جهان آن گونه که هست بود. در نگره او باید جهان را سراسر تناقض دید، جهانی که در آن چیزها و ناچیزها وجود دارند و در‌ آن گل‌های رز هم سرخ هستند و هم غیرسرخ و در آن هم A داریم و هم غیر A. این منطق فازی یا خاکستری را در نظام‌های فکری شرقی، چه قدیم و چه جدید از تائوئیسم لائوتسه تا ذن مدرن در ژاپن و نیز همانگونه که در همین مقاله نشان خواهیم داد در نظام‌های عرفانی و به ویژه عرفان اسلامی می‌توانیم یافت.  
یونانیان خود پیروان چنین منطقی را سوفسطایی نامیدند و امروزه ما منطق سوفسطایی را نادرست یا احمقانه می‌پنداریم. زنو دانه‌ای از شن را از روی تپه‌ای شنی برداشت و پرسید آیا این تپه هنوز یک تپه هست. زنو هرگز نمی‌توانست دانه شنی بیابد که بتواند آن تپه را به نا تپه تبدیل کند و آن را از A به غیر A برساند. همچنان که دانه‌های شن بیشتری از روی آن تپه برمی‌داشت تپه‌ای می‌ساخت و نا تپه‌ای را به وجود می‌آورد، در اینجا A و غیر A با هم هستند. دروغگویی از اهالی کرت گفت که همه کرتی‌ها دروغگو هستند و پرسید که آیا او هم دروغ گفته است. به نظر می‌رسید که او در آن واحد هم دروغ می‌گوید و هم دروغ نمی‌گوید. فیلسوفان جدید مثل دکارت، هیوم و هایزنبرگ نیز نشان دادند که این طور نیست که همه اظهارات و مطالب علمی الزاماً یا درست یا نادرست باشند. اگر نه همه آن ها، بیشتر آن ها چیزهایی میانه، نامطمئن، خاکستری یا فازی هستند. برتر اندراسل دریافت که پارادوکس دروغگویی کرتی بخشی از مبانی ریاضیات جدید به حساب می‌آید. گفته‌های اینشتین نیز حفره‌ای در جهان سیاه و سفید علم و ریاضیات ایجاد کرده است. این گفته‌ها که به نوعی می‌توان آن ها را غم نامه پوزیتیویست ها دانست، نشان می‌دهد که جهان ریاضیات با جهانی که توسط آن مورد توصیف قرار می‌گیرد، مطابقت و تناسب ندارد. این دو جهان با یکدیگر متفاوتند، یکی مصنوعی است و دقیق و مرتب و دیگری واقعی و درهم ریخته و نامنظم.  
اصل عدم انطباق بیانگر آن است که جهان خاکستری است و علم سیاه و سفید. ما در علم درباره صفرها و یک‌ها سخن می‌گوییم اما حقیقت چیزی بین آن هاست. در اینجا جهانی فازی داریم که توصیف آن غیرفازی است. تعابیر و گزاره‌های منطق صوری و برنامه‌ریزی رایانه، همگی به شکل درست یا نادرست، یک یا صفر هستند. اما تعابیر مربوط به جهان واقعی نه این گونه‌اند. حقیقت آن ها چیزی بین درستی کامل و نادرستی کا مل است، چیزی بین یک و صفر. آن ها دو ارزشی نیستند، بلکه چند ارزشی‌اند، خاکستری یا فازی. این بیان‌ها نه تنها مشکوک بلکه نادقیق و مبهم هستند. بیان منطقی\* دو به علاوه دو مساوی چهار است\* دقیق است و صد در صد درست، درست به معنایی که ریاضیدانان و فیلسوفان می‌گویند، یعنی در کلیه جهان‌های ممکن درست هستند، حتی اگر فیلسوفان فقط یک جهان را دیده باشند باز هم این چنین حکم می‌کنند. اما این بیان نمی‌تواند روی چگونگی چرخش اتم‌ها یا روی چگونگی انبساط جهان، چگونگی طعم آلبالو یا چگونگی احساس سیلی خوردن تاثیر داشته باشد. ما هرگز نمی‌توانیم یک تعبیر علمی یا ادعایی از بیان واقعیت نظیر درخشش ماه یا سبزی علفزار یا 2E=Mc را صددرصد به عنوان یک تعبیر علمی به اثبات برسانیم. شواهد و مدارک جدید همواره یقین علمی را تا حدی به شک مبدل می‌سازد. واقعیت این است که مصادیق ایمان علمی با متضادهای خود فقط اندکی تفاوت تقریبی دارد. قوانین علمی اساسا قانون نیستند. آن ها را نمی‌توان با منطق، توجیه نهایی کرد. تنها چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که تاکنون این چنین بوده اند اما لحظه‌ای بعد ممکن است دستخوش تغییر گردند. با وجود این، زبان علم، زبان ریاضیات و منطق و برنامه‌ریزی رایانه همچنان سیاه و سفید می‌ماند. در این امور فقط با تعابیری که صددرصد درست یا صددرصد نادرست هستند، کار می‌شود. فیلسوفان فرض می‌کنند که جهان، سیاه و سفید یا دو ارزشی است، درست نظیر همان کلمات و همان منطق ریاضی که خود در توصیفش به کار می‌برند. آن ها همچنان از ارسطو فرمان می‌گیرند و مسائل منطقی را همان مسائل واقعی می‌پندارند و میان آن ها تمایزی قایل نیستند. آن ها به دو دلیل این کار را می‌کنند: اول آنکه این کار ساده است. دوم آنکه این کار به صورت یک عادت درآمده است. آن ها از یک زبان مصنوعی واحد و یک ریاضیات و منطق واحد سیاه و سفید که ارسطو دو هزار سال پیش مطرح ساخت، استفاده می‌کنند. اما به راستی هیچ جانشینی برای قواعد خشک سیاه و سفید علم و منطق داریم؟  
واقعیت آن است که جدا شدن از علم و منطق سمبلیک مانند روآوردن به سخن گفتن غیرمنطقی و گزافه‌گویی و مهمل‌بافی است. حتی اینشتین هم جایگزینی برای حالت دو ارزشی نداشت. در عوض، او و پیروانش، نظریه‌ای جدید به نظریه دو ارزشی قدیم افزودند. آن ها نظریه احتمالات، نظریه ریاضی شانس یا حالت اتفاقی را مطرح ساختند. مطابق این نظریه هر واقعه، عددی مربوط به خود دارد و آن عدد عبارت است از احتمال آن واقعه. آن واقعه باید رویی از سکه باشد. احتمال دارد که سکه شیر بیاید و همچنین احتمال دارد خط بیاید. سکه یا شیر خواهد آمد یا خط و این دو احتمال با یکدیگر جمع می‌شوند که حاصل یک است. در حالت کلی، جمع احتمال آنکه یک واقعه‌ای اتفاق افتد و احتمال آنکه آن واقعه اتفاق نیفتد، یک می‌شود. این نظریه احتمالات است که وقایع مورد بحث در آن سیاه و سفید هستند. آن ها همه رخ می‌دهند یا هیچ کدام واقع نخواهند شد.  
گر چه فیزیکدانان جدید احتمالات را در هر جا که در دیدشان قرار می‌گرفت می‌دیدند، اما اینشتین با آن احساس راحتی نداشت و به همین علت نیز بود که گفت: خداوند تاس بازی نمی‌کند. احتمالات نمی‌توانند مسئله عدم انطباق را حل کنند به عکس آن را پیچیده‌تر هم ساخته‌اند. احتمالات فقط نظریه‌ای جدید را پیش روی نظریه سیاه و سفید‌ قرار داد و این نوآوری به بهای پرشدن جهان از شبحی جدید از حالت اتفاق و تصادف به دست آمد. احتمالات با سیاه و سفیدها، شیر و خط‌ها، موفقیت و شکست و امثال آن سر و کار دارد و این رخدادهای دقیق را در ابهام فرو می‌برد اما دقت آن ها و ماهیت دو ارزشی بودن آن ها را از بین نمی‌برد. در واقع دانشمندان خاکستری‌ها را با سیاه و سفید تقریب می‌زنند و سپس قوانین احتمالشان را در مورد آن ها به کار می‌برند. به طور مثال، اگر شما بخواهید خودروی خود را در پارکینگی با 100 محل خط‌کشی شده پارک کنید، نگرش احتمالاتی به مسئله حکم می‌کند که شما در یکی از این محل‌های مشخص شده می‌توانید پارک کنید و هر کدامیک از محل‌ها نیز احتمالی را مشخص می‌کند که به میزان آن شما می‌توانید به نسبت یک به صد جایی را برای پارک برگزینید. اگر پارکینگ پر باشد، احتمال پارک‌کردن صفر خواهد بود. اگر فقط یکی از محل‌ها برای پارک خالی باشد، احتمال پارک برای شما در آن محل مثل محل شماره بیست، 100٪ خواهد بود. نگرش احتمالاتی فرض را بر این می‌گذارد که پارک کردن در یک محل، موضوعی مشخص و دقیقا دو ارزشی است. شما دو پارکینگی پارک می‌کنید یا نمی‌کنید، همه یا هیچ، داخل یا خارج. اما اگر در داخل پارکینگی واقعی چرخی بزنید، خلاف آن را مشاهده خواهید کرد.  
خودروها کمی در این محل و در محل دیگر پارک کرده‌اند. بنابراین شاید شما 95٪ در محل بیستم و 5٪ در محل بیست و یکم پارک کرده باشید و لذا نمی‌تواند دقیقاً گفت که شما کجا پارک کرده‌اید. پس عبارت \* در محل بیستم پارک کرده‌ام \* به تمامی درست نیست و عبارت \* در محل بیست و یکم پارک کرده‌ام \* نیز به تمامی نادرست نیست. تا درجه بالایی در محل بیستم پارک کرده‌اید و تا درجه کمتری در آن محل پارک نکرده‌اید. این واقعیت که شما در محل بیستم پارک کرده‌اید، ادعایی فازی است که به صورت فازی بهتر بیان می‌شود. این مثال و نمونه‌های مشابه نشان دهنده جوهر فازی نمایی است: چیزهای فازی شبیه غیرچیزهای فازی هستند: A شبیه غیر A است. بنابراین، چیزهای فازی مرزهایی نامشخص و درهم با متضاد خود یعنی غیرچیزها دارند. هر قدر چیزی به متضاد خود بیشتر شبیه باشد، فازی‌تر است. در فازی‌ترین حالت یک چیزی مساوی با متضاد خود خواهد بود: لیوان پر و لیوان خالی، کرتی که می‌گوید همه کرتی‌ها دروغ می‌گویند، که هم دروغ می‌گوید و هم دروغ نمی‌گوید، مشتری که به همان اندازه که راضی شده است، راضی نشده است و نمونه‌های دیگر.  
روشن است که جهانی که دقیقا به دو بخش تقسیم شده باشد، جهان بسیار ساده‌تری خواهد بود و این در صورتی است که بتوان قاعده \* A یا غیر A \* را همواره برقرار ساخت. دانشمندان و متفکران دوران مدرن به جای آن که همه جا به دنبال کسری از حقیقت یا درستی بین دو حالت حدی باشند، در کنار هر پدیده، یک صفر یا یک درست یا نادرست قرار داده‌اند. جالب آن که خصلت فازی‌نمایی، تناقض‌های کهنه اندیشه غربی را حل نمود و دریچه‌های جدیدی به بیکرانه ریاضی گشود و ریاضیات سیاه و سفید را تا حد حالتی خاص از ریاضیات خاکستری تنزل بخشید.از همه مهمتر آن که حالت فازی نمایی، ماشین‌ها را هوشمندتر ساخت. طی حدود یک دهه حالت فازی‌نمایی هوشمندی ده‌ها نوع محصول از جمله ماشین‌ها و دستگاه‌های تولید و ساخت و لوازم مصرفی الکترونیکی از قبیل: دوربین‌های ویدیویی کوچک، تلویزیون‌ها، ماکروفرها، ماشین‌های لباسشویی، جاروهای برقی، خطوط انتقال، تجهیزات کنترل موتوره، تجهیزات کنترل مترو و غیره را افزایش داد. جالب آن که هوشمندی ماشین‌ها در سرزمین‌های جنوب شرق آسیا به ویژه ژاپن افزایش یافت آن هم در زمانی که دانشمندان و مهندسان غربی، منطق فازی را نادیده انگاشته یا به آن تاخته بودند و از این‌رو تا سال 1991 که اولین کنفرانس فازی در آمریکا برگزار گردید، ژاپنی‌ها ار مرز یک میلیارد دلار فروش سالانه محصولات فازی گذشته و در تدارک جهشی جدید در تداوم رهبری خود در عرصه پژوهش و تولید لوازم مصرفی الکترونی با تکنولوژی بالا بودند.به هر حال آنچه از این تحولات می‌آموزیم این است که دوره منطق ارسطویی اینک به سر آمده و منطق فازی نیز از همان جایی آغاز می‌شود که منطق غربی به انتهای راه خود رسیده است.

فازی‌شناسی و پارادوکس سقراط

پارادوکس سقراط: هر چه کمتر بدانیم، در توضیحاتمان مشخص‌تر و دقیقتر خواهیم بود و هر چه بیشتر بدانیم، محدودیت‌های معین کردن و دقیق‌ بودن را بیشتر درمی‌یابیم. گرچه دانش و حکمت سقراط به نحوی بی‌مانند، عمیق‌تر و گسترده‌تر از دانش سطحی معاصرانش بود، ولی او عادت داشت که با تواضعی مثال‌زدنی بگوید: تنها چیزی که با اطمینان می‌دانم این است که چیزی نمی‌دانم (تا بدانجا رسید دانش من، که بدانستم همی که نادانم). آگاهی از این که چیزی نمی‌دانم، سقراط را قادر ساخت تا به آسانی نقطه نظرات خود را درباره دانش دقیق و معین هم‌آوردانش برملا سازد. وقتی اهالی آتن به معبد مشهور دلفی رفته و سراغ بزرگترین حکیم آتن را گرفتند، چنین پاسخ شنیدند: «سقراط». مردم با شگفتی اظهار داشتند: «اما چگونه سقراط می‌تواند بزرگترین حکم آتن باشد در حالی که او پیوسته به ما می‌گوید که همه آنچه را که با اطمینان می‌داند این است که چیزی نمی‌داند». پاسخ معبد این بود که: «به همین دلیل است که او بزرگترین حکیم در میان شماست.»  
قبول فازی‌نمایی در دانش ما به عنوان انگیزه‌ای برای کوشش مادام‌العمر در پی کشف حقیقت و حکمت است و همین کوشش است که حیات بشری را معنی‌دار می‌کند. وقتی به بررسی پیچیدگی اجتماعی می‌پردازیم، به طور کامل از محدودیت‌های خویش در معین ‌کردن و دقیق ‌بودن آگاهیم. از همین رو ما آماده‌ایم تا در مسیر فازی‌شناسی قرار گیریم. فازی‌شناسی عبارت است از: مطالعه در باب رفتار فازی دانش بشری و منابع، طبیعت، و پویایی‌های آن نه در جهت تلاش برای کاهش یا حذف آن بلکه به منظور درک و تعالی محدودیت‌های آن به طوری که به جای مانع‌بودن، به عنوان انگیزه‌ای نیرومند برای درک خلاقیت بشری مورد بهره‌برداری قرار گیرد.  
فازی‌شناسی بر بنیاد اصول و قضایایی چند قرار دارد که به ترتیب به توضیح آن ها می‌پردازیم:

الف) فازی‌شناسی

1. اصل ناهمسازگاری (Incompatibility): مطابق با این اصل که از سوی پروفسور لطفی‌زاده در سال 1973 مطرح گردید، هر قدر پیچیدگی یک سیستم افزایش یابد، توان بشری برای تنظیم گزاره‌هایی دقیق و مناسب (معنی‌دار) درباره رفتار آن سیستم کاهش می‌یابد تا آنجا که در اوج پیچیدگی‌ها، دقت و مناسبت (معنی‌داری) به شکلی متقابل به ویژگی‌هایی دست‌نیافتنی مبدل می‌شوند. از این‌رو گزاره‌های فازی یگانه گزاره‌های معنی‌دار خواهند بود.  
پیش از این پروفسور لطفی‌زاده این اصل را به منظور تعمیم کارکرد نظریه‌اش درخصوص مجموعه‌های فازی و منطق فازی به تحلیل سیستم‌های پیچیده به کار گرفته بود.  
2. اصل پیوستگی (Connectivity): مطابق با این اصل هیچ شیء یا موجودی نمی‌تواند جز از طریق پیوندی پویا با دیگر اشیا یا موجودات، وجود یابد.  
این اصل با تمامیت وجود ارتباط می‌یابد که به شکلی حیاتی به وسیله پویایی‌های جهان شمول مورد حمایت قرار می‌گیرد، پویایی‌هایی که نیروهای سازنده یا مخرب به وجود آمده از آن ها به طور ثابت در درجات گوناگون جهان حاضر، تجلی می‌یابند. از طریق همین پویایی‌هاست که اشیای موجود در جهان از ذره‌ای مادی تا سیاه‌چاله‌های غول‌آسا در شبکه‌ای کاملاً تو بر تو از روابط با یکدیگر ارتباط می‌یابند.  
3. اصل هم برخگی (Fractality: ماندلبروت در سال 1982 این اصل را چنین توضیح داده است: هندسه طبیعت هم برخه است و خود را به مثابه ساختارهایی خود همانند در درجات گوناگون تجلی، نمودار می‌سازد.  
این اصل، بنیاد نظریه هم برخگی ماندلبروت است و بیانگر روشی است که امور خود سامان به هنگام آشکارسازی پویایی‌های پیچیده طبیعت به کار می‌گیرند. خودهمانندی نوعی بازگویی فازی است، یعنی هر درجه‌ای با درجه دیگر ویژگی‌هایی مشترک دارد و در عین حال همچنان میان آن ها تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای برجا می‌ماند. برخه‌ها، جزء لاینفک آشکارسازی فراگیر پویایی‌های فردی، اجتماعی و هستی‌دارانه‌اند، یعنی عالم کبیر، برآمدگی فازی عالم صغیر است، جهان بیرونی افراد، برآمدگی فازی جهان درونی تجارب آ‌نان است و هر مرتبه‌ای از مراتب بسط هوشیاری، هم به مراتب پیشین که کمتر بسط یافته اند شباهت دارد و هم به مراتب پسین که بسط یافته‌ترند. و با این حال، آن مرتبه مورد نظر، ویژگی‌های متمایز و قوت و ضعف خاص خود را داراست.

ب) قضایای فازی‌شناسی

1. نخستین قضیه امکان‌ناپذیری: مطابق با این قضیه امکان‌ناپذیر است که فازی‌نمایی را از هر گونه توضیحی که تمایل دارد احساسی از تمامیت وجود، وسعت فعالیت‌های تجلی‌یافته آن و بی‌کرانی توانایی آن بر آفرینش را القا نماید، حذف نمود.  
برهان این قضیه مبتنی بر نخستین دو اصل از اصول پیشین است. مطابق با اصل پیوستگی، تمامیت وجود، فعالیت‌های تجلی یافته آن و توانایی خلاق آن، نتیجه ارتباط جهان ‌شمول موجوداتی است که حرکت می‌کنند، تغییر می‌یابند و در شبکه‌ای غول‌آسا و خودسامان از پویایی‌های به هم پیوسته، تبدیل می‌یابند.  
مطابق با اصل ناهمسازگاری، دستیابی به توضیحاتی دقیق و در عین حال معنی‌دار درباره پیچیدگی سرسام‌آور این شبکه، امکان‌ناپذیر است. بنابراین، هر توضیحی ممکن که مبین احساس تمامیت پویایی‌های هستی دارانه و ظهور بی‌حد و مرز بالفعل یا بالقوه آن ها (به عنوان فعالیت‌های تجلی یافته یا توانایی برای به وجود آمدن) باشد، به ناچار متضمن خصلت فازی‌نمایی خواهد بود.  
نخستین قضیه امکان‌ناپذیری، فازی‌شناسی را از جستجو و طراحی تکنیک‌هایی برای کاهش، کنترل، یا حذف فازی‌نمایی دانش ما به پیچیدگی اجتماعی باز می‌دارد. چنین تکنیک‌هایی به سختی یافت می‌شوند. فازی‌نمایی پیچیدگی اجتماعی، ریشه‌های عمیق خود را در همین جوهر وجود دسارد، جوهری که همان گونه که اینشتین در توصیف دین از نگاه خود آن را اظهار داشته است، آشکارسازی خودپیشرانه‌اش، جهان را برای «اذهان سست و شکننده ما»، «ادراک‌ناپذیر» ساخته است:  
«دین از نگاه من عبارت است از تحسین عاجزانه روح اعلای بیکرانی که خود را در جزئیات روشنی که با اذهان سست و شکننده خود قادر به دریافت آن ها هستیم، نمایان می‌سازد. این التزام بسیار مهیج به حضور یک قدرت اعلای عقلانی که در جهان ادراک‌ناپذیر نمایان شده است، اعتقاد من به خدا را شکل بخشیده است»   
«اذهان سست و شکننده‌» بشری، محصولات آشکارسازی جوهر شگفت‌انگیز وجود است. با وجود این، فازی‌نمایی این جوهر، امری ملموس که بتوانش در گرفت، تعریفی عقلی کرد و آن گاه مورد مطالعه و مدل‌سازی قرار داد، نیست بلکه به شدت در این سوی هر یک از ماست و لذا از دسترس عقل ما گریزان است. تنها آن را می‌توان احساس کرد، تجربه نمود و سرانجام در زندگی مورد فهم قرار داد.  
بیرون از چارچوب فرمول‌های منطقی (اهمیت ندارد که بخواهیم از کدام یک از انواع منطق استفاده کنیم، استقرایی، قیاسی، قیاسی مشکوک، دو ارزشی، چند ارزشی یا فازی)، راهیابی به اسرار وجود نیازمند نوعی تمهید و آماده‌سازی است که در آن قدرت عقلانی ذهن بشر، نقش مهم هماهنگ‌سازی تاثرات حسی، ادراکات، عواطف و احساسات و هیجانات را در یک کل معنی‌دار ایفاد می‌نماید.  
فازی‌شناسی به این امر باورمند است که فازی‌نمایی در جوهر پویایی‌های هستی‌دارانه فروکاست‌ناپذیر است. آگاهی از این فازی‌نمایی به توان فازی‌شناسی برای بناسازی واقعیت، فعلیت می‌بخشد آن هم در جایی که تجلی هوشیاری تجربه عمیق درونی ما ـ نه باریک‌ اندیشی‌های عقلانی در باب جهان‌ عینی بیرونی آنگونه که از طریق حواس دریافت می‌شود.  
ـ نقشی سرنوشت‌ ساز در ادراک وجود بازی می‌کند. اطلاعات حسی، ناگزیر از درون فیلترهای معنوی و عاطفی که به شکلی هوشیار یا ناهوشیار بر فرآیند کنش‌های متقابل و غیررسمی اجتماعی مبتنی است، عبور می‌کنند. برخی از این فیلترها می‌توانند به شکلی جبران‌ناپذیر، اطلاعات حسی را در نتیجه جانبداری، پیش‌داوری، شستشوی مغزی و تبلیغات، وابستگی‌ها و پندار زدگی‌ها چنان تحریف کنند که این اطلاعات، دیگر نتوانند مردم را برای جهت‌یابی در پیچیدگی اجتماعی حیات خویش یاری دهند.  
2. دومین قضیه امکان‌ناپذیری: امکان‌ناپذیر است که فازی‌نمایی مربوط به مرتبه بالاتر هوشیاری را از منظر مرتبه پایین‌تر آن مورد بررسی قرار داد.  
برهان این قضیه بر اصل هم برخگی که به منظور آشکارسازی پویایی‌های هستی‌دارانه به کار گرفته می‌شود، مبتنی است. این پویایی‌ها با تجلی در مرتبه طبیعت غیرجانداری که بنابر توصیف اندیشمندان باستان از آتش و نور و هوا و آب و خاک پدید آمده است، پدیدار می‌شوند تا خود را در مراتب و سطوح گوناگون طبیعت جاندار یعنی گیاهان، جانوران و انسان‌ها نمایان سازند. آشکارگی این پویایی‌ها به موازات انبساط و رشد خودپیشرانه پیچیدگی در هر یک از مراتب تجلی پیش می‌رود. در مرتبه کانی‌ها و نیز گیاهان و جانوران، تنوع خیره‌کننده‌ای وجود دارد. پیچیدگی‌ هر مرتبه از آشکارگی، غیرقابل کاهش به پیچیدگی مرتبه پیشین است یعنی جانوران، نظام پیچیدگی بالاتری نسبت به گیاهان دارند و گیاهان خود نسبت به کانی‌ها از رونق و تنوع بیشتری برخوردارند. وقتی پویایی‌ها به مرتبه انسان می‌رسند، این هوشیاری بشری است که به مثابه تجربه علم و آگاهی کلیت‌گرای ما به طبیعت خودمان و طبیعت واقعیتی که در آن وجود یافته‌ایم و تکامل می‌یابیم، انبساط می‌یابد و رشد می‌کند. فازی‌نمایی علم در هر مرتبه‌ای از توسعه هوشیاری بشری به سختی می‌تواند از مرتبه پایین‌تر آن، به دست آید. بنابراین آنچه که برای فردی با سطح معنی از توسعه هوشیاری ممکن است نوعی «آشفتگی‌فازی» به نظر برسد، می‌تواند به عنوان امری معنی‌دار دیده شود به شرط آنکه چنین فردی به جای آنکه بیشتر فقط از یک منظر باریک، نقطه‌نظر خود را بنا نهد، کمی بکوشد و موفق شود به مرتبه‌ای بالاتر از آگاهی و هوش راه یابد و ظرفیت خویش را برای تفکر، احساس و تجربه فراگیر بهبود بخشد.آنچه که حکمت سقراط توانست فراچنگ آورد، فراتر از درک و فهم معاصرانش بود. و آن دسته از معماهای حیات که به نظر سقراط، فازی می‌آمد و شور و حرارت پرسشگری وی را تا واپسین روزهای حیاتش زنده نگه می‌داشت، تقریبا هرگز اغلب آتنیان آن زمان را نتوانست تحت تاثیر خود قرار دهد.  
فازی‌نمایی که جزء لاینفک عمیق‌ترین حکمت معنوی متون کهن است. یعنی قدیمی‌ترین متن مکتوب سیاره زمین ـ که کتابت آن ها به 4 تا 6 هزار سال پیش بازمی‌گردد، تقریبا به هیچ وجه با سطح هوشیاری نسل کنونی ما دریافت‌شدنی نیست.پیام کاربردی دومین قضیه امکان‌ناپذیری صریح است: فازی‌نمایی احتمالی آن همه مشکلات عظیم زیستی و اجتماعی که بشریت امروز به وجود آورده و بیش از پیش از آن ها به ستوه آمده است، به دشواری می‌تواند با این سطح کنونی و خودخواهانه از هوشیاری معمول در ما به عنوان اعضای به اصطلاح جوامع پیشرفته‌ای که به شکلی رقابتی و با عطشی سیری‌ناپذیر نسبت به پول، قدرت، افزون‌خواهی و شهوات به پیش می‌روند، مرتفع گردد.  
در ارتباط با این قضیه، تاکید بر این نکته ضرورت دارد که توسعه هوشیاری، فرآیندی فرا راه همگان برای تحقق‌یافتن است، یعنی هر انسانی، استعدادهای مشخص برای رشد در زمینه علم و حکمت دارد. این رشد نمی‌تواند از بیرون تحمیل گردد. هیچ کس نمی‌تواند حکمت را به مغز دیگری تزریق کند؛ فرآیند توسعه هوشیاری نیازمند تلاش‌های پیگیر است که به وسیله کسانی که در جستجوی حکمت‌اند، به کار گرفته می‌شود. شرایط بیرونی می‌تواند به این فرآیند شتاب بخشد یا از شتاب آن بکاهد ولی در عین حال، مسئولیت خطیر درک استعدادمان برای رشد در زمینه علم و حکمت بر عهده خودمان است.  
3. قضیه امکان‌پذیری: امکان‌پذیر است که درک کنیم می‌توانیم همزمان با انبساط جهان، انبساط یابیم و خود را در درون آن فهم کنیم. برهان این قضیه مبتنی بر اصل هم‌‌سازگاری و دومین قضیه امکان‌ناپذیری است. اصل هم سازگاری به ما می‌فهماند که چرا جهان اکبر، جهان اصغر را منعکس می‌کند و دنیای بیرون، بازتابنده دنیای درونی ماست. دنیای درونی ما نه تنها ساخته و پرداخته حواس و احساسات و اندیشه‌هایی است که در قالب تصاویر ذهنی، محرک‌ها، تمایلات، خواسته‌ها، امیدها و رویاهایمان درآمده‌اند بلکه همچنین ناشی از نگرش‌ها و باورهای عمیق معنوی ما نیز می‌باشد و از طریق همه این امور است که ما به درک جهان اطراف خود نایل می‌شویم. قدرت اراده‌مان نیز در دنیای درون همراه با استعداد معینمان برای فعلیت‌ یافتگی و درک خودمان در فعالیت‌های بی‌شمارمان است. ما هرگز نمی‌کوشیم دنیای بیرون را از طریق اعمال و افعال ناشی از دنیای درونمان توصیف نماییم.  
دنیای بیرون نیز بر دنیای درون تأثیر می‌گذارد. هر چه سطح هوشیاری پایین‌تر باشد، قدرت نفوذ دنیای بیرون، بیشتر، ندای دنیای درون، کمتر و پیشروی معنوی ما برای خودفهمی، ضعیف‌تر خواهد بود.  
از دومین قضیه امکان‌ناپذیری چنین نتیجه می‌شود که هر گاه هوشیاری ما رشد یابد، می‌بینیم که قدرت تأثیر‌گذاریمان بر جهان اطرافمان بیشتر می‌شود و در ظاهر به رشد و درک بیشتری نسبت به توان درونیمان برای فعلیت‌یافتگی دست می‌یابیم.  
بنابراین، نوعی دیگر از فازی‌نمایی که از طریق سطوح پیشین هوشیای در دسترس ما قرار می‌گیرد، ذهن‌ها و روانهای مان را به درگیری و چالش فرا می‌خواند.

منطق فازی و حکمت‌های ذوقی

منطق فازی محصول تفکر عقلی و عملا مربوط به ابزارهای استنتاج یعنی «اگر ... آنگاه» است. این منطق تا جایی که به فازی‌نمایی ادراکات حسی و اقوال آدمی می‌پردازد، به شکلی رضایت‌بخش به کار می‌آید. مثلا از آن به منظور بهبود حافظ رایانه‌ها، و طراحی و کنترل مهندسی هوشمند سیستم‌ها و روبات‌ها استفاده می‌شود. منطق فازی به جای انتخاب الف یا ب (که در اینجا الف و ب عبارتند از گزینه‌هایی معین، امکان‌هایی مختلف، کارکردهایی ممکن و غیره)، هر دوی الف و ب را با درجات گوناگون اهمیت، حق تقدم، سازگاری با اهداف و معیارهایی برگزیده، هماهنگی و صدق انتخاب می‌کند.  
استفاده از درجات گوناگون «صدق»، همزمان شبکه‌ای فازی به وجود می‌آورد که با روش مردم در توصیف کلامی ادراکاتشان متناسب تر و به همین دلیل در کاربست این ادراکات در مهندسی کنترل رایانه و دستگاه‌های روباتیک کارآمدتر است. گر چه منطق فازی، با قراردادن تعبیر «هم این، هم آن» به جای «یا این یا آن» از مشکل گزینش کاسته است ولی به مجموعه‌های دقیق و از پیش تعیین شده امور متناوب و متوالی (مثل درون‌دادها، برون‌دادها، هدف‌ها و معیارها) و فهرست قواعدی که روابط متقابل میان امور متناوب را توصیف می‌کند، به دشواری وابسته می‌ماند. اگر مجموعه امور متناوب شامل فقط الف و ب باشد، هرگز نمی‌توانیم با منطق فازی از آن ها ج را تولید کنیم. این عامل انسانی است که مبتنی بر تجربه خویش می‌تواند به تولید، کشف یا خلق تصمیم‌های جدید بپردازد.  
منطق فازی به روش تفکر بازیگرانی می‌ماند که با مجموعه مورد توافقی از گزینه‌های دقت یعنی فهرستی از قواعد عادات و تعالیم مواجه گشته و از خود می‌پرسند که چگونه آن ها را به شکلی فازی آنگونه به کار برند که مشکلی خاص را حل کنند؛ بازیگران ایده‌ای مبنی براین که چگونه به آن سوی این مجموعه از گزینه‌ها روند و در جستجوی راه‌ حل‌های دیگری برآیند که ممکن است بهتر باشند، در اختیار ندارند. و حتی اگر آن ها اطلاعاتی در خصوص راه‌ حل‌هایی بهتر داشته باشند، نباید به این بیاندیشند که چگونه خود را از قید همه این قواعد و تعالیم فازی که سیستم کنترل را همچنان به پیش می‌برند، آزاد سازند.  
منطق فازی مانند دیگر انواع منطق نیست که می‌توانند حدود خود را به عنوان ابزار استنتاج (که مبتنی بر پیش فرض‌هایی معین است) تعالی بخشند و از این‌رو نمی‌توانند به عنوان معیاری کل‌نگر به کار برده شوند.  
مثال: وقتی سرم درد می‌کند، درمانی را به کار می‌برم که هدفش کاهش سردرد من باشد، قطع نظر از این که این درمان تاثیری منفی بر دیگر اعضای بدنم مثلاً معده یا قلب داشته باشد یا نه.  
این مثالی از کاربرد منطق سیاه و سفید است. من فقط درباره سردرد خود می‌اندیشم نه چیزی دیگر. با منطق فازی اما من در پی درمانی برمی‌آیم که به من کمک کند تا به مقدار رضایت ‌بخشی سردردم را کاهش داده و در عین حال برای دیگر اعضای بدنم چندان زیان‌آور نباشد، یعنی فقط به مقداری رضایت‌‌بخش، زیان‌آور باشد.  
در هر دو مورد، قاعده منطقی کاملاً مشابهی وجود دارد: «اگر دردی وجود داشته باشد، در نتیجه درمانی متناسب با آن را اختیار باید کرد.»  
بیایید تصور کنیم که من این قاعده را مورد انکار قرار داده، به جای اختیار درمان، به یک پیاده‌روی طولانی در نزدیکترین پارک رفته، نفسی عمیق کشیده یا برای مدتی درازکشیده و به حالت نیمه بیدار آرام بگیرم. این همان رویکرد کل‌نگر یعنی رویکرد فازی‌شناختی است که از کاربرد قاعده «اگر ... آنگاه» بسیار وسیع‌تر است. این رویکرد با فازی‌بودن چیزهایی مثل تنفس، حرکت و آرام‌گیری که برای وجود من به عنوان یک انسان حیاتی می‌باشند، سازگار است.فازی‌نمایی، با فرارفتن به آن سوی تفکر عقلانی، پذیرای نفوذ هوشیاری ماست که به عنوان مجموعه‌ای در هم تافته و  همنوا از چهار همساز جداناپذیر یعنی بدن، ذهن، نفس و روح در نظر گرفته می‌شود. هر چه هوشیاری ما به سطح عمیق‌تری از طبیعت وجود تنزل یابد، این طبیعت خود را با وضوحی بیشتر آشکار می‌کند. عکس همین معنا هم صادق است اگر چنین استدلال کنیم که: «هر چه بیشتر درباره واقعیت به تعقل بپردازیم، واقعیت در ذهن ما با تناقض نمایی و ادراک‌ناپذیری بیشتری به نظر می‌آید و فازی‌نمایی دانش ما، غلظت بیشتری می‌یابد».

فازی‌نمایی علم و حکمت

میان رویکردهای مربوط به فازی‌نمایی در حوزه علم مانند راه‌حل‌های عقلانی، شناخت و کاربرد روش‌شناسی‌های کمی یا کیفی و رویکردهای مربوط به فازی‌نمایی در حوزه حکمت مثل اشراق‌های ذوقی، الهام، و کاربرد تمرکز و مراقبه آنچنان که در عرفان‌های جهان مرسوم و متداول است، چهار تفاوت جوهری وجود دارد:  
1. علم از بیرون می‌آید و حکمت از درون می‌جوشد. علم می‌تواند انتقال یابد، از کتاب‌ها اقتباس گردد و داد و ستد شود، در حالی که حکمت، انتقال‌ناپذیر است، نوعی اشراق و اشراف فردی به درون هستی است که هنگام زیستن با پویایی‌های هستی‌ دارانه و تجربه مستقیم آنها زاده می‌شود.  
2. در حالی که حکمت، بر موج فازی‌نمایی شناور می‌گردد، علم به شکلی مستمر و ثابت کوشش دارد تا فازی‌نمایی را از روش‌های برگزیده برای راهیابی به اهداف و نتایج مورد نظر خود کاسته یا حذف کند، نتیجه اما اغلب عکس آن است. ما شاید فکر کنیم که فازی‌نمایی را از راهی که به هدف الف منجر می‌شود، پاکسازی کرده‌ایم، اما ناگهان آن را در مسیر منتهی به هدف ب دوباره مشاهده می‌کنیم. شاید فکر کنیم که در حذف فازی‌نمایی در بیرون از راه‌های منتهی به الف و ب توفیق یافته‌ایم، اما برعکس در مسیر منتهی به ج با آن مواجه می‌شویم.  
3. علم جزئی‌نگر است، مرزبندی می‌کند، طبقه‌بندی می‌نماید و به تمییز و تعمیم تعاریف معین می‌پردازد، تعاریفی که وقتی برای توصیف پدیده‌ها و فرایندهای پیچیده به کار گرفته می‌شوند، بی‌معنی جلوه می‌کنند. حکمت اما کل‌گراست. یعنی پذیرای بی‌حدی، بی‌زمانی و بی‌نهایت است و تصدیق می‌کند که تثبیت تعریفی خاص از یک جزء یا فرآیند دینامیکی پیچیده، کارآمد نخواهد بود. زبان حکمت، همواره فازی است و لذا در دل بسیاری از مردم می‌نشیند و احساساتی متفاوت را در آنان برمی‌انگیزد.  
4. علم، توضیح منطقی پارادوکس‌ها را ترجیح می‌دهد، در حالی که حکمت بیش از آن که در جستجوی راه‌حل‌هایی عقلانی برای پارادوکس‌ها باشد، با خود آن ها رشد و پیشرفت می‌یابد و نسبت به روح پرسشگری، حساسیت نشان می‌دهد. پارادوکس‌ها نمی‌توانند به شکلی عقلانی حل شوند. تنها روح پرسشگری ـ که در انگیزش، باورها و آرزوهای فرد حقیقت‌پژوه تجلی می‌یابد ـ است که به حل پارادوکس‌ها می‌انجامد.  
در پرتو حکمت است که فازی‌شناسی، خصلت فازی‌نمایی جدا ناشدنی از دانش بشری را از حد مانعی بر سر راه فرآیند یادگیری به سر حد شتاب ‌دهنده‌ای قدرتمند برای خلاقیت تبدیل می‌کند.

فازی‌نمایی عرفان

در این جا مایلم که خصلت فازی‌نمایی عرفان را از منظر آسیب‌شناسی عرفان مورد بحث و کاوش قرار دهم. بحث از این منظر را از آن جهت برگزیده و مهم می‌دانم که اقبال عام و گسترده کنونی از سوی جوامع جهانی و به ویژه جامعه اسلامی ایران به مقوله عرفان و معنویت آن هم با شدتی بیش از گذشته، جهان عرفان و معنویت را با چالشی جدی مواجه ساخته است؛ زیرا که هم وجود تنوع و تحول فرهنگی و دینی جوامع و هم تعدد و گوناگونی تفاسیری که هر یک از آن ها از مقوله‌های دین، فرهنگ، معنویت و به خصوص خود عرفان ارائه می‌کنند، به طور طبیعی طیفی وسیع و دامنه‌دار و پیچیده از سیستم‌ها، رویکردها، و روش‌های نظری و عملی در باب پدیده عرفان به وجود آورده است و این امر به نوبه خود، موجب بروز دو پدیده متناقض شده است: از سویی به طور فزاینده بر ابهام، نسبیت، دسترس‌پذیری و در نتیجه توسعه کمی روش‌ها، فنون و بینش‌های معطوف به کسب رفتارها و تجربه‌های عرفانی دامن زده است، و از سویی دیگر با هم پوشانی عناصر اصیل و غیراصیل در آن، درجه فعلیت‌یافتگی عرفانی را کاهش بخشیده و خطر آسیب‌رسانی آن را افزایش داده است. گر چه پدیده نخست، ویژگی مثبت و ممتازی است که عرفان به سبب خصلت فازی‌نمایی خود، آن را داراست، ولی شکی نیست که پدیده دوم ما را ناگزیر از بازخوانی عرفان‌فازی از منظر آسیب‌شناسی می‌سازد.  
در بحث از آسیب‌شناسی عرفان، نخستین قدم این است که تصدیق کنیم پدیده‌ای با نام عرفان همچون دیگر پدیده‌های مشابه خود، پدیده‌ای ذو وجهین و با کارکردی دوگانه است یعنی همچنانکه می‌تواند آرامش بخش، مفرح، شفابخش، سازنده، درمانگر و سعادت‌آفرین باشد، به همان اندازه می‌تواند آسیب‌رسان، منفی، مخرب و شقاوت‌آفرین نیز باشد. و بیهوده و بی‌جهت نیست که در مذمت و رد و انکار و نکوهش عرفان و تصوف لااقل در قلمرو فرهنگ و علوم اسلامی آثار بسیاری تالیف و منتشر شده و بدبینی‌های فراوانی را نسبت به این پدیده برانگیزانده است.   
منظور از آسیب‌رسانی عرفان آنگونه که در سطرهای فوق بدان اشاره کردیم، بروز اختلال، ناهنجاری، عدم تعادل و در نهایت بروز مرض در یک سیستم متعادل، بهنجار و سالم می‌تواند باشد. بنابراین دو مولفه اصلی آسیب عبارتند از:   
الف) برهم خوردن تعادل اولیه، حقیقی و مطلوب سیستم  
ب) جانشینی سیستم ثانویه، غیرحقیقی یا شبه‌حقیقی و نامطلوب دیگری به جای سیستم اولیه  
بنابراین، مطابق تعریف مذکور، هر گاه فرض کردیم که درون‌داد الف به برون‌داد ب منجر می‌گردد، پس هر گاه درون‌داد الف به برون‌داد ج منجر شود و یا برون‌داد ب از درون‌داد ج ناشی گردد، با وضعیتی مواجه خواهیم شد که آن را اختلال سیستمی می‌توانیم اش نامید یعنی همان که از آن به آسیب تعبیر می‌کنیم. این آسیب، هم می‌تواند از حیث صرفاً ماده و محتوای عرفان‌ها لحاظ شود و هم از حیث صرفاً صورت و قالب آنها و هم از حیث ‌ماده و صورت و هم قالب و محتوای آنها.  
واژه آسیب در اینجا، هم لازم است هم متعدی پس هم به معنای آسیب‌دیدن و آسیب‌رسیدن است و هم به معنای آسیب‌دادن و آسیب‌رساندن. زیرا که عرفان‌ها هم خود می‌توانند به لحاظ قالب و محتوا آسیب ببینند و هم می‌توانند به این دو لحاظ به سالکان و وارثان خود آسیب برسانند.  
واژه عرفان را به معانی و مفاهیم گوناگونی آورده و اراده کرده‌اند که شاید بتوان مجموع آنها را در معانی پنجگانه روش، بینش، دانش، خوانش و منش خلاصه نمود و بنابراین، عرفان عبارت است از:  
الف) روشی نظری برای کسب معرفت یا روشی عملی برای استکمال نفس،  
ب) بینشی کلی و جهان‌شمول به هستی (خدا، انسان و کیهان)،  
ج) دانشی شامل مجموعه‌ای از گزاره‌های منطقاً متوالی و به هم بسته و پیوسته،  
د) خوانشی باطنی و روایتی ذوقی و معنوی‌گرایانه از دین  
هـ) منشی معنویت مدارانه و کیش شخصیتی ذوق‌گرا و تاویل‌گرا  
روشن است که بر مبنای و متناسب با هشر یک از این معانی می‌توان از آسیب‌شناسی عرفان سخن گفت.  
در اینجا منظور از عرفان هم عرفان اسلامی به ویژه در دوران معاصر است که شامل کلیه مکتب‌ها، فرقه‌ها، گرایش‌ها و دیگر پدیده‌هایی است که نام عرفان یا عرفان اسلامی را به حقیقت یا مجاز می‌توان بر آنها اطلاق نمود. هم عرفان غیراسلامی که شامل کلیه مکتب‌ها، فرقه‌ها و گرایش‌های عرفانی دیگر ادیان و آیین‌ها و نیز هر گونه پدیده‌ای است که به نام عرفان و هر نام مشابه دیگری در دوره معاصر موجود و فعال یا موجود ولی غیرفعال هستند. بحث آسیب‌شناسی به خصوص در حوزه عرفان اسلامی تا حدود زیادی مربوط است به بحث نقد تصوف و صوفی که در بررسی‌های پدیدارشناختی ـ تاریخی عرفان بدان اشاره می‌شود. این نقد شامل انتقادهایی است که در حوزه عرفان نظری و عملی از آرا و اظهارات صوفیان به عمل آمده است.  
فهرست ذیل شامل مهمترین و بحث‌انگیزترین مسائل و مواضعی است که به تفکیک در دو حوزه نظر و عمل عرفانی محل نقض و ابرام و جدل و تنقید قرار گرفته است:  
الف) در عرفان نظری: مسائلی از قبیل وحدت وجود، الهیات اسما و صفات، فنا و بقا، ولایت و ختم ولایت، عشق و مباحث مربوط به آن، تفسیر تاویلی قرآن کریم و ماثورات، تاویل عذاب و نار و اعتذار شیطان، تفسیر مکاشفات و کرامات و خوارق عادات، تفسیرهای فلسفی، علمی، روان‌شناختی، عصب‌شناختی، و فرا روانشناختی و دیگر تفاسیر از تجارب عرفانی و ...  
ب) در عرفان عملی: مسائلی از قبیل توجیه و ترویج فرق و طرق و سمالک به ویژه ملامتیه و قلندریه، مکاتب صحو و محو، شاهد بازی، حلقه‌های ذکر و ورد و سماع، خانقاه‌نشینی، دیرگزینی، رباط‌نشینی و پشمینه‌پوشی، ریاضیت‌کشی، اباحی‌گری، تبختر و تکبر صوفیه، مرام فتوت و پهلوانی و لوطی‌گری، مسئله عادات و رفتارهای روزمره و همگانی صوفیه از قبیل اکل و شرب و نکاح که گاه در میان افراط و تفریط قرار داشته است و ...  
آسیب‌شناسی عرفان و بالتبع آسیب درمان عرفان به هر معنایی که از آسیب و آسیب‌شناسی یا عرفان و عرفان معاصر در نظر آوریم، به ترتیب از دو اصل کلی زیر تبعیت می‌کنند:  
الف) اصل آسیب‌شناختی: آسیب عرفانی فرایندی است که با عدول و تخطی از اصول و عناصر اولیه یک سیستم عرفانی اصیل آغاز می‌شود، با التقاط و اختلاط با پاره‌ای اصول و عناصر بیگانه با سیستم عرفان اصیل ادامه می‌یابد و سرانجام با جانشین‌سازی کامل اصول بیگانه ثانویه به جای اصول اولیه پایان می‌گیرد.  
ب) اصل درمان‌شناختی: درمان آسیب‌ عرفانی تنها از طریق بازگشت به اصول اولیه و عناصر حقیقی میسر می‌گردد. این بازگشت شامل فرایندی است که طی آن تعادل طبیعی و اولیه سیستم عرفانی مورد نظر به آن بازگردانده می‌شود.  
اکنون برای روشن‌ شدن هر یک از این دو اصل لازم است که به تفصیل در باب انوع آسیب عرفانی و راهکارهای درمانی آن سخن بگوییم. پیش از طرح این بحث اما لازمتر آن است که اشاره‌ای کوتاه به تقسیم کلی عرفان‌ها به حقیقی و غیرحقیقی داشته باشیم. به طور کلی می‌توان عرفان‌ها را به دو قسم حقیقی که شامل اصول و عناصر خودبنیاد و سازگار و متعادل است و غیرحقیقی که از مسیر آن اصول و عناصرتخطی کرده است، تقسیم نمود. عرفان‌های غیرحقیقی که از آنها به عرفان‌های بدلی یا شبه‌عرفان نیز یاد می‌توان کرد، به علت تخلف محتوایی یا قالبی از سیستم عرفان‌های اصیل، خود را مشمول احکام آسیب‌شناختی و بالتبع درمان‌شناختی ساخته‌اند و لذا هر جا سخن از آسیب و آسیب‌شناسی و درمان‌شناسی عرفانی می‌رود بی‌گمان این نوع عرفان یعنی همین شبه‌ عرفان منظور می‌شود.  
آسیب‌های شبه‌عرفان‌ها را می‌توان به سه نوع کلی آسیب‌های عقلی، آسیب‌های اخلاقی ـ اجتماعی و آسیب‌های روان ـ تنی تقسیم‌پذیر دانست.  
آسیب‌های نوع اول شامل آن دسته از آسیب‌های اعتقادی هستند که به ویژه در حوزه آرای نظری و عقیدتی صوفیان و ناشی از کژروی‌های فکری در مباحث خداشناسی، وجودشناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی به صورتی خودآگاه و ناخودآگاه پدیدار می‌شوند. این قبیل آسیب‌ها مهمترین انواع آسیب‌های عرفانی محسوب می‌شوند و طی فرایندی پیچیده و با گذار از مراحل مختلف مکاشفه، تاملات و تاویلات ذهنی و بازسازی و تعبیر زبانی و به ویژه در مرحله تدوین سیستماتیک گزاره‌های عرفانی به شکلی بالقوه و پنهان هم خود سیستم به وجود آمده و هم صاحبان و پیروان آن را تهدید می‌کند.  
آسیب‌های نوع دوم یعنی آسیب‌های اخلاقی ـ اجتماعی شامل آن آسیب‌هایی هستند که ناشی از تخطی سیستم‌های عرفانی و صاحبان آنها از قواعد عرفی و هنجارهای عادی زندگی فردی و اجتماعی بروز می‌یابند. گفتنی است که گرچه گزند این نوع آسیب‌های عرفانی به اندازه نوع پیشین نیست و اتفاقاً به دلیل ماهیت خاص خود، نمود بیرونی و تظاهر علنی بیشتر و تشخیص‌پذیرتری می‌یابد، اما دامنه ابتلای به آن به علت جاذبه ظاهری عرف‌شکنی و عادت‌ستیزی و شالوده‌شکنی در نزد مردم به‌ویژه در نزد عوام یا پاره‌ای خواص، گسترده‌تر از دو نوع دیگر است.  
نوع سوم از آسیب‌های عرفانی شامل آن دسته از آسیب‌هایی است که به صورت اختلالات روانی یا بدنی یا روان‌‌تنی و ناشی از کاربرد فنون و تکنیک‌های مربوط به ریاضت، مراقبه، مدیتیشن، یوگا، هیپنوتیزم و امثال آنها و نیز استفاده بی‌رویه از مواد مخدر و داروهای روانگردان، توهم‌زا و مانند آن ها ظاهر می‌گردند. این نوع آسیب‌ها از شایع‌ترین موارد ثبت شده در کلینیک‌های روانپزشکی، روانکاوی و روان‌شناسی و مشاوره به شمار می‌آیند، و به تصریح پژوهشگران در عدد مخاطره‌آمیزترین و پیچیده‌ترین اختلالات روانی قرار می‌گیرند.[[8]](http://korsinews.ir/cms/FCKeditor/editor/fckeditor.html?InstanceName=matn&Toolbar=Default" \l "_edn8" \o ")  
اکنون جای این پرسش است که چرا و چگونه عرفان این گونه آسیب می‌بیند و آسیب‌ می‌رساند؟ آیا مقابله و یا پیشگیری از چنین آسیب‌هایی تا چه اندازه و با چه مکانیسمی امکان‌پذیر خواهد بود؟  
پاسخگویی به این پرسش‌ها در گروي یادآوری این نکته باریک قرار دارد که همانگونه که پیش از این بدان اشارت رفت، پدیده‌هایی مانند عرفان ذاتاً مستعد کارکردهای دوگانه و واجد خصلت‌های متقابل و متناقض‌نما هستند و این خصلت به این علت بروز می‌یابد که این گونه پدیده‌ها و به ویژه عرفان در مرز ظاهری و باطن و در میانه دنیای درون و بیرون می‌زیند و این دو زیستی معنوی، ناگزیر، هم پای در چارچوب مفاهیم ظاهری و متعارف بشری دارد و لذا انسانی، بیرونی و این سویی است، و هم پا به آن سوی مقولات متعارف بشری می‌گسترد و در ژرفای عالم اسرار فرو می‌رود و لذا وجهی فرا انسانی و درونی و آن سویی می‌يابد. و البته با آنکه عرفان هم این سویی و هم آن سویی، یعنی نه یکسره این سویی و نه سراسر آن سویی است، گاه در این میانه، پاره‌ای از خصلت‌های این یا آن سو را با تاکید بیشتری به خود می‌گیرد و آثار آن خصلت‌ها را بهتر می‌نمایاند و در این حین در حقیقت به دامن این یا آن سو فرو می‌غلتد و از حد تعادل خارج می‌شود و اینجاست که ـ همان‌گونه که در تعریف آسیب آوردیم ـ اختلال بروز می‌کند و عرفان آسیب می‌‌بیند و آسیب می‌رساند.  
فی‌الواقع حفظ تعادل و عدم خروج از جاده اعتدال و استقامت، رمز و راز اصالت یا اضالت عفان و حقیقی یا مجازی بودن آن می‌تواند بود. و بالطبع هر گونه عرفان یا مدعای عرفانی با این معیار سنجیده می‌شود یعنی هر چه از این نقطه تعادل بیشتر فاصله داشته باشد به همان اندازه از صحت و صدق و سلامت آن کاسته و به آسیب‌زایی آن افزوده می‌شود و هر چه به این نقطه نزدیکتر باشد به همان اندازه به صحت و صدق و سلامت آن افزوده و از آسیب آن کاسته می‌شود.  
کوشش چشمگیر و ارزشمند برخی عارفان در طول تاریخ به منظور آشتی میان «طریقت» و «شریعت» و گره زدن آن دو به هم در نقطه‌ای کانونی و طلایی به نام «حقیقت» را نیز در همین راستا می‌توان توجیه نمود.  
البته همان گونه که پس از این نشان خواهیم داد، نقطه طلایی حقیقت علاوه بر نقطه تلاقی طریقت و شریعت، شامل دو نقطه تلاقی دیگر نیز می‌باشد و در واقع کانون«حقیقت» به مثابه معیار بازشناسی عرفان از شبه‌ عرفانها دارای سه مؤلفه شریعت‌مداری، عقل‌گرایی و عرف‌پذیری است و عرفان به دلیل خصلت ذاتاً دوگانه خویش گاه به این نقاط نزدیک و گاه از آنها دور می‌شود و در همین نقاط فاصله است که شبه‌ عرفانها پدیدار می‌شوند و آسیبهای پیش‌گفته سر برون می‌آورند.  
اما در اینجا پرسشی مطرح است و آن اینکه اگر عرفان بالطبع دارای خصلت های دوگانه باشد، و لذا پدید آمدن شبه‌عرفانها امری قهری و گریزناپذیر تلقی می‌گردد، تلاقی با نقاط سه‌گانه مذکور به‌ عنوان معیار بازشناسی عرفان از شبه‌عرفان و شرط تحقق عرفان حقیقی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ آیا آنچه در تحلیل حقیقت عرفان یا به تعبیری عرفان حقیقی گفته آمد، و به‌عنوان معیار بازشناسی عرفان از شبه‌عرفان معرفی گردید، به‌واقع خود تناقض‌آمیز و گمراه‌کننده و ناقض غرض نیست؟  
پیشتر گفتیم که عرفان پا را به فراسوی چارچوبهای متعارف و شناخته شده بشری می‌نهد و لذا خصلتهای متناقض‌آمیز می‌یابد و همین خصلت ذاتی تناقض‌آمیزی، تحیرافکنی و ابهام‌‌زایی است که باعنوان خصلت «فازی‌نمایی» از آن یاد می‌شود و بنا بر آن عرفان را در ردیف پدیده‌های فاز یک می‌باید قرار داد.  
اگر به‌ عنوان پایه بحث حاضر بپذیریم که سه مقوله شریعت (دین)، عقل و عرف پدیدآورنده سیستم متعارف بشری و شکل‌دهنده جهان بیرونی و این‌سویی ما می‌باشند، باتوجه به ماهیت فراروند و ظاهرگریز عرفان با دو وضعیت روبرو خواهیم بود: درنسبت با شریعت، از سویی با عرفانی روبروییم که گرچه پا را فراتر از حریم و حوزه ظاهر شریعت می‌نهد ولی در عین حال ملتزم به آن باقی می‌ماند و در عین حفظ ظاهر به باطن راه می‌برد و از سویی دیگر با عرفانی که خود را از شریعت می‌رهاند و در واقع التزام بدان را از دست می‌دهد.  
در حالت نخست، عرفان به معنای تعمیق شریعت و پیوند ظاهر دین با باطن آن است و در حالت دوم اما عرفان از مرز شریعت عبور می‌کند و دین را وامی‌نهد و پیوند با ظاهر را به قیمت کسب باطن از کف می‌نهد.  
در نسبت با عقل، از سویی با عرفانی مواجهیم که فراتر از عقل و احکام آن است ولی به این معنا که آن‌را تعمیق می‌بخشد و مرزهای ظاهر آن‌را می‌گسترد و با ظاهر به فراسوی باطن پرمی‌گشاید و از سویی با عرفانی که خود را از قید و بند عقل و لوازم آن رها نموده، از حریم ظاهری آن می‌گریزد و در واقع با انکار منطق و عقل متعارف، خود را به‌طوری ورای طور عقل می‌کشاند.  
در نسبت با عرف و عادت نیز، از سویی با عرفانی مواجه خواهیم بود که در عین التزام به قواعد عرفی و آداب ظاهری و هنجارهای فردی و اجتماعی، به فراسوی آنها می‌رود و درواقع این التزامت را تعمیق می‌بخشد و از سویی با عرفانی روبرو هستیم که با بی‌اعتنایی به قواعد و آداب عرف و عادت و ناچیز و حجاب دانستن آنها، پا به وادی عرف‌ستیزی، سهل‌انگاری، لاابالی‌گری و اباحی مسلکی می‌نهد.  
همان‌گونه که ملاحظه می‌کنیم، عرفان در حالت نخست، عرفانی حقیقی و متعادل است زیرا که ظاهر و باطن را توأمان خواستار است و یکی را به قیمت دیگری از دست نمی‌دهد و التزام به یکی را بدون پاسداشت دیگری نمی‌طلبد.  
عرفان در حالت دوم اما عرفانی آسیب‌دیده و آسیب‌رسان است زیرا که در قویترین حالت، ضدشریعت و عقل و عرف و عادت است و در ضعیف ترین حالت، گریزان از این مقولات و در هر حال، ظاهر را فدای باطن می‌سازد و ره بردن به باطن و فراسوی ظاهر را ارمغان رهایی از قید و بند مقولات شرعی، عقلی و عرفی می‌داند و می‌شناسد.  
از توضیحات پیشین آشکار می‌شود که عرفان اصیل و حقیقی ـ یا همان چیزی که در معنای واقعی کلمه عرفان می‌توانش خواند ـ به شریعت، عقل و عرف و عادت ملتزم است و در عین این التزام به باطن آنها ره می‌جوید و از همین‌رو عرفانی دشوار، دیریاب و ناب و مسلکی صعب‌العبور است و سلوک در مسیر آن اراده‌ای پولادین، عزمی آهنین و سالکانی رویین‌تن می‌طلبد و به کار بیکاران و بیعاران و سهل‌انگاران و خوش‌نشینان نمی‌خورد.  
در مقابل اما عرفان های بدلی یا همان شبه‌عرفانها یا به شریعت و عقل و عرف و عادت بی‌اعتنا شده و التزامشان بدانها سست گشته و این در حداقل حالات رخ می‌دهد و یا از قید آن ها و احکامشان رسته، از وادی آنها رفته و در تیه باطن گرفتار گشته‌اند که این در حداکثر حالات پیش خواهد آمد. ازهمین‌ روست که شبه‌عرفانها هم متعددند و هم سهل‌الوصول و هم جاعلان و حامیان و طرفداران پر و پا قرص و بسیار دارند و چه جای ندرت و زبدگی که اینجا وادی آسان گیران و خردگریزان و غافلان است.  
و البته همان‌طور که درباره فازی‌نمایی عرفان و پدیده‌های عرفانی گذشت همین شبه ‌عرفانها هم به نسبت مقدار قربشان به حقیقت عرفان از این حقیقت بهره می‌برند و لذا از سوی بسیاری مطلوب و جاذب می‌افتند و در عین حال به مقدار بعدشان از این حقیقت، مجازی و میان ‌تهی تلقی می‌شوند و به همین جهت هم آسیب می‌بینند و آسیب می‌رسانند.آن‌چه گذشت روشن می‌سازد که فرایند آسیب‌زدگی و آسیب‌رسانی عرفان براساس خروج آن از چارچوب ظواهر پذیرفته متعارف دینی همان مقولات سه‌گانه پیش گفته، قابل ‌توجیه است و اینک نوبت آن فرا رسیده که نهاده بر تحلیل فوق، به ذکر اصولی بپردازیم که می‌توانند به کار درمان آسیب های عرفانی بیایند:  
1. عرفان ها باید به اصول و متون دینی بازگشت کنند که در آن ها وجود خدای مطلق و متعالی و مجرد مفروض و مسلم گرفته می‌شود.  
2. عرفان ها باید طریقت و شریعت را با هم مقرون کنند نه این را از آن جدا بدانند و نه آن‌را از این جدا بخواهند.  
3. عرفان ها  باید بر پایه‌های عقل سلیم و مبانی نظری قوی توجیه شوند. عرفان نظری و عملی را باید باهم دانست و با هم خواست یعنی از سویی باید عرفانی عملی بر پایه عرفان نظری موجه و باورپذیر و تصدیق گردد و از سویی دیگر باید عرفان نظری به عرفان عملی سوق یابد و هدایت کند. تاکید بر هریک بدون دیگری سر از آفت عدم تعادل درمی‌آورد.  
4. عرفان های غیرآیینی باید با عرفان های دینی قیاس شوند تا صحت و سقم آنان معلوم گردد، زیرا روح و جوهر اصلی عرفان ها همانا وحدت است و یگانه معیار و ملاک نهایی برای تفسیر وحدت همانا عرفان دینی است.  
5. کلیه پدیده‌های روان‌شناختی و فرا روان‌شناختی مرتبط با تجارب عرفانی باید با محکها و معیارهای تجربه عرفانی دینی سنجیده و صحت و سقم آنها بازنموده شود.  
6. کلیه پدیده‌های شبه‌عرفانی چه در حالتهای تعادل روحی و روانی و چه در موارد ناهنجاریهای روان‌شناختی و مرضی باید شبه‌عرفان یا عرفان مجازی تلقی شوندو چند و چون آن ها تنها با مرجع قرار گرفتن تجربیات اصیل دینی سنجش‌پذیر خواهند بود. این پدیده‌ها، شامل طیف وسیعی است که از طالع‌بینی های هندی، چینی، فیثاغورثی، خورشیدی و مانند آن ها، تا انرژی‌درمانی، عرفان‌درمانی، عشق‌درمانی، معنادرمانی، روح‌پژوهی، طریق دارما، یوگا و بودا و آثاری از قبیل آثار کاستاندا، کوئیلو، کریشنا، سیلوراستاین، پل‌توئیچل، براد‌استایگر، اک‌ویدیا، اشو، اریک‌فروم، مایکل‌نیوتن، جک‌کانفیلد و امثال آن ها را که در حال حاضر در سراسر جهان طرفداران و معتقدان جدی و بسیاری دارد. دربرمی‌گیرد.  
7. اکنون در پایان این مقاله جا دارد که بر نکته‌ای پابفشاریم که از دیرباز از سوی عارفان و اولیای الهی و سواران این مسیر و در خطاب به پیاده‌راهیان این راه یعنی نوپایان و نوسالکان طریقت عشق ابراز شده و آن اینکه دراین شب تاریک و موج بیم و گردابی چنین حائل، نباید بی‌گدار به آب زد و بی‌ناخدایی راه بلد و مجرب بر این کشتی پای نهاد. لذا همواره در متون عرفانی بر لزوم وجود پیری رهنما و مرشدی راه ‌آشنا که به امر دستگیری و ارشاد سالک مبتدی بپردازد فراوان تصریح و تأکید شده است. البته خود سالکان نیز باید که در خود چنین استعدادی را بیابند و اهلیت آن‌را دریابند.  
با درنظر آوردن این مقدمات، می‌توان مجموع شرط های سلوک و سالک را به مثابه تکمله‌ای بر بحث آسیب‌شناسی در دو شرط کلی چونان شرط های لازم و کافی خلاصه نمود:  
الف) شرط اهلیت: که خود مشتمل است بر استعداد ذاتی برای آغاز نمودن راه و سپس، استقامت لازم برای ادامه راه تا رسیدن به مقصد و نیل به مقصود.  
این دو شرط در واقع شرطهای درونی، ژنتیک و غیراکتسابی سلوک به‌شمار می‌آیند و تا سالک از آنها بهره‌ای نداشته باشد، اهلیت سلوک را ندارد.  
ب) شرط هدایت: که عبارتست از لزوم وجود راهنما که شرط بیرونی، محیطی و اکتسابی سلوک به‌شمار آمده، برحسب ارزش و جنبه واقع‌نمایی و صحت و صدق، به ترتیب شامل سه‌گونه راهنماست:  
یکی، راهنمای درونی و غیرانسانی که از طریق الهامات، اشراقات و هدایت های باطنی و پنهان به دستگیری از سالک می‌پردازد و او را از درون ره می‌برد.  
دوم، راهنمایی مکتوب که مشتمل است بر برنامه‌ای مدون و طرحی جامع و مناسب حال سالک که او را در تمامی مراحل راه همراهی می‌کند و همچون نقشه‌ای دقیق و خوانا تا سرمنزل مقصود می‌رساند.  
سوم، راهنمایی بیرونی و انسانی که به خواست خودش یا به خواهش و تمنای سالک امر راهنمایی و راهبری او را برعهده می‌گیرد و سالک نیز چونان مرده‌ای در برابر غسال خود را یکسره و بی‌چون و چرا تسلیم اوامر و نواهی و وصایای او می‌سازد.  
روشن است که راهنمای نخست جز در مواردی استثنایی آن هم به صورتی محدود خاص انبیا و اولیای شامخ الهی است و کسی از دیگر طبقات انسانی را از آن بهره‌ای نباشد. راهنمای دوم که به‌عبارتی همان کتاب های آسمانی یا کتاب های غیرآسمانی ولی برگرفته از کتاب های آسمانی را دربرمی‌گیرد، اما عموم مستعدان و مجذوبان طریقت را شامل می‌شود و صدالبته مسفورات مفسرانی که متون آسمانی را براساس تأویلات باطنی مورد خوانش قرارمی‌دهند نیز در عداد خود این متون قرار می‌گیرند.  
بحث و گفتگو از معیار رد و قبول این یا آن تفسیر یا مفسر اما خود حدیثی مفصل است که توضیح مجمل آن نیز مجالی دیگر می‌طلبد.  
راهنمای سوم که به جهانی عملی‌ترین و کارآمدترین راهنمایان می‌تواند بود، گاه همزمان با راهنمای دوم و گاه بدون آن و صرفاً بر پایه حسن ظن مطلق سالک به پیرو مرشد خویش، امر ارشاد و رهبری معنوی او را به‌عهده می گیرد و البته به دلیل آنکه در این وادی، بازار آشفته است و سکه‌های قلبی بسیار لذا بازشناسی حق از باطل و اصلی از بدلی اگر محال نباشد سخت دشوار به ‌نظرمی‌آید و از همین‌رو اولیای الهی همواره نسبت به آسیب ها و گزندهایی که از این ناحیه، سالکان و مشتاقان طریقت را مورد تهدید می‌تواند قرار دهد، هشدار داده و آنان را به مراجعه به متون مقدس به مثابه یگانه معیار تشخیص سره از ناسره سفارش نموده‌اند هرچند دور هرمنوتیک معیار قرار گرفتن متن برای مفسر و مفسر برای متن همواره در این مواضع چهره می‌نماید. با این حال شاید تلفیق صحیحی از هردو روش راهنمایی بتواند برآیند قابل‌قبول‌تر و موجه تر و صادق تری به دست دهد. بدیهی است این روش تلفیقی در مقایسه با روش راهنمایی نخست از واقع‌نمایی و در نتیجه صدق و صحت و اتقان کمتری برخوردار خواهد بود.خانم دکتر قاسمی مطالب را به صورت زیر جمع بندی کردند: 1- تفکر فازی تفکر منطق ارسطویی نیست. 2- روش ها در منطق فازی به ترتیب از ریاضیات فازی به منطق فازی و در نهایت تفکر فازی می باشد. 3- روح تفکر فازی این است که برخی پدیده های عالم چند ارزشی و بی نهایت ارزشی هستند یعنی به جای «این» یا «آن» که در منطق ارسطویی هست «این و آن» در منطق فازی مطرح است. 4- اصل هوهویت و اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین که در این منطق وجود دارد در منطق فازی وجود ندارد. 5- پذیرش تشکیک. 6- قضایای فازی نمایی. در نهایت آقای دکتر وکیلی به بیان مصداقی پرداختند که چطور می تواند در حل مسئله و پاسخگویی در تعارضات موثر باشد.

آقای دکتر علیزاده (ناقد اول)پس از تشکر از آقای دکتر وکیلی بیان کردند که با توجه به اینکه دکتر وکیلی قبلا در این زمینه سه مقاله علمی پژوهشی چاپ کرده اند، می توانستند به جای کرسی ترویجی، کرسی نظریه پردازی داشته باشند. هرچند که اولین بار توسط آقای لطفی زاده یا همان لطفعلی عسگر زاده اهل اردبیل این مسئله مطرح شده ولی من ایشان را متفکر برجسته ای نمی دانم و تصور می کنم آقای دکتر وکیلی می توانست ایده تازه اش را به صورت نظریه بیان نماید. اما مواردی را جهت نقد خدمتتان عرض می کنم اول اینکه دکتر وکیلی در جایی تفکر فازی و در جایی منطق فازی و در برخی موارد سیستم های فازی عنوان می کنند. دوم اینکه آقای لطفی زاده مهندس بوده و به ذهنش رسیده که موقع خاموش روشن کردن کلید برق از وسیله ای استفاده کندکه درجه بندی شده باشد تا از اتلاف انرژی جلوگیری کند. بعدها دوستان منطق دان ایشان از این ایده ساده استفاده کردند...نقد من این است که در تمام حوزه ها نمی شود این تفکر را برد. نمی توان گفت بحث تشکیک ملاصدرا را مجددا آقای لطفی زاده کشف کرده است! ما در قرآن هم داریم «یا ایها الذین آمنوا، آمنوا یعنی ای کسانی که ایمان آورده اید، درجه بالاتری از ایمان را کسب کنید پس ایمان هم درجان مختلفی دارد و می توان تفکر فازی را هم در آن جا به کار برد. از طرفی من تصور می کنم نام کرسی ترویجی در اینجا اشتباه است اگر ما می خواهیم یک اندیشه ای را ترویج کنیم باید مقاله علمی ترویجی بنویسیم یا تدریس کنیم(هرچند که اندیشه ملاصدرا خیلی بهتر است که ترویج شود تا اندیشه های لطفی زاده)! اگرچه امروزه ترویج اندیشه های اسلامی امروزه خیلی زیر سوال رفته است.

خانم دکتر قاسمی در جمع بندی سخنان ناقد اول بیان کردند که به نظر می رسد تنها نقدی که شما داشتید این بود که منطق فازی در همه حوزه ها کاربرد ندارد و مصادیقی را هم آوردند.

آقای دکتر وکیلی در پاسخ گفتند اگر چه اسم آقای لطفی زاده به شکل های مختلف بیان شده ولی امروزه میبینیم هم در حوزه عملی و هم در حوزه نظری این اندیشه بسط پیدا کرده و ژاپنی ها و کره ای ها از این اندیشه بهره فراوان برده اند و بسیاری از تکنولوژی ها تابع این تفکر فازی است حتی موشک های بالستیک. من از منطق فازی برای توسعه تفکر فازی در علوم انسانی بویژه فلسفه و عرفان استفاده کرده ام و چه بهتر که در زندگی هم از آن استفاده شود. پایان نامه هایی را هم در این رابطه کار کرده ام. امروزه چند ده هزار کتاب و چند صد هزار یا چند میلیون مقاله در این موضوع نوشته شده است. شاید بتوان گفت امروزه ما با پارادایم فازی مواجه هستیم. امروزه بسیاری از اشکالات با تفکر فازی جواب می گیرد: 1- نفی اخلاق: تفکر وحدت وجود، نفی اخلاق می کند چون وقتی شما همه چیز را بگویید حق و همه وجود واحد باشد، اخلاق و ارزش های اخلاقی کنار می روند. 2- اگر وجود واحد است و همه جا را فراگرفته پس همه چیز خداست(اگر بسیط الحقیقه کل الاشیا است)این یکی از اشکالاتی است که در طول تاریخ به وحدت وجود وارد شده است. خیلی ها وحدت وجود را لعن کرده اند. اساسا وحدت وجود غیر از پنوتیزم است لذا متفکری مثل ویلیام چیتیک در آثارش می نویسد که به جای استفاده از واژه پنوتیزم باید از واژه oneness of being استفاده کنیم. بنابراین معتقدند که این بحث می تواند به روش فلسفه عرفان اسلامی و به دفاع از آن کمک کند.

آقای دکتر عمادی پس نام و یاد خدا و عرض سلام خدمت اساتید و حضار بیان کردند که دکتر وکیلی ارائه منسجم و خوبی داشتند و تلاش خوبی بود برای آشتی عرفان و فلسفه. کاری که در طول تاریخ همواره با چالش بوده است ولی آیا این تلاش مقرون به نتیجه هست یا نه و آیا ارائه ایشان ما را راضی می کند من تردید دارم. چون منطق ارسطویی و منطق فازی دو پارادایم مجزا نیستند. در منطق ارسطویی بی نهایت ارزش می توانیم قایل باشیم و این تعدد ارزش ها در منطق فازی همان بحث تشکیک است همانطور که جناب علیزاده فرمودند یعنی تشکیکی شدن موضوع در منطق به معنای ارائه منطق جدید نیست یعنی همان منطقی است که به اصطلاح در نظرگاه ارسطو وجود دارد در واقع منطق فازی قایل به دو ارزش است و منطق ارسطویی هم امکان تشکیک را می پذیرد. در مورد بحث اعداد که دکتر وکیلی از ابتدا مطرح کردند باید عرض کنم عدد یک هویت معین، منسجم و واحد است. شما هنگامی که می گویید یک، یعنی یک. اگر می گویید دو، یعنی دو یا اگر 9/1 یعنی 9/1 و اگر بگویید 9/1 با دوره گردش این هیچ عددی نیست چرا که تا بی نهایت ادامه پیدا می کند و می شود بی نهایت در نهایت ما می دانیم بین دو عدد بی نهایت عدد وجود دارد یعنی بین 9/1 و 99/1 بی نهایت عدد وجود دارد ما نباید مفهوم بی نهایت را با مفهوم عدد خلط کنیم. عدد یک هویت تجسد یافته است از بین بی نهایت ها یعنی آن وقتی شد عدد دیگر بی نهایت نیست. بنابراین مثال ایشان مثال درستی نیست چون 9/1 با دوره گردش نمی تواند هم 1 باشد هم 2 و اصلا هر عدد یک هویت واحد است. از طرفی در تعریف منطق ارسطویی می گوییم منطق ابزاری است که ذهن را از خطا باز می دارد و برای اینکه منطق بتواند ذهن را از خطا باز بدارد. اتفاقا منطق باید برود به سمت شفافیت و وضوح را بیشتر کند نه اینکه منطق به خدمت ابهام در آید وگرنه نمی تواند ذهن را از خطا باز دارد. بنابراین اگر در تعریف منطق وضوح نباشدباید تعریف دیگری از منطق ارائه کنیم و باید دید در منطق فازی این تعریف می کنجد یا نمی گنجد.

در انتها دکتر علیزاده اشاره کردند منطق فازی، تفکر فازی و ریاضیات فازی باید تعاریف مشخصی داشته باشند. از طرفی تشکیکی بودن وجود غیر از آن است که وجود قابل اسناد به دو چیز است. هرچیزی وجودی دارد که در یک رتبه ای و در یک جایگاهی واجد آن وجود است و نمی شود یک وجود همزمان از وجودهای مختلف با درجات تشکیک مختلف برخوردار باشد. بنابراین تشکیک غیر از این است که وجود هم هست و هم نیست. در بحث وحدت وجود اگر به معنای مشکک دانستن وجود و اینکه موجودات هرکدام یک بهره ای و درجه ای از وجود دارند. ما اشد و اقوی وجود را به خداوند نسبت دهیم به یک معناست و این که بتوانیم وجود را همزمان به موجودات و همینطور به خداوند نسبت دهیم بحث دیگری است. لذا مشکک بودن وجود به معنی ابهام نیست و قرار نیست که وجود را مبهم تلقی کنیم. همانقدر که من واجد وجود هستم، خداوند هم وجود مطلق است واجد وجود است. اینکه نسبت میان موجودات و خداوند چیست با مشکک کردن وجود قابل حل است ولی با مبهم کردن قابل حل نیست. به نظر می رسد تلاش دکتر وکیلی یرای برقراری نسبتی میان منطق فازی و مسئله وحدت وجود و فهم مسئله عرفانی فلسفی وحدت وجود، مبهم است. تعریف منطق فازی مبهم است، تعریف تفکر فازی هم مبهم است و دوباره ما دچار چالش خواهیم بود.

خانم دکتر قاسمی در جمع بندی بیان کردند به نظر می رسد دکتر عمادی نقد مبنایی به این بحث داشتند.

آقای دکتر وکیلی در پاسخ بیان کردند مشکل ما دراین جلسه «ابهام» است. شاید به دلیل کمبود وقت و بیان من مبهم به نظر می رسد این در حالی است که صدها جلد در مورد آن نوشته شده است. من تصورم این است که عدد 1 با دوره گردش 9، بی نهایت نیست بلکه یک عدد است ما وقتی آن را می نویسیم وجود دارد، لزومی ندارد که ما بی نهایت 9 بنویسیم. ما بی نهایت را با نماد نشان می دهیم. این عدد بی نهایت بزرگ است در یک بودن. منطق باید خطا پوش باشد و منطق فازی باید این کار را بکند. به عنوان مثال اگر من یک دانه گندم این جا بگذارم آیا این یک پشته گندم است؟ اگر دو گندم در یک جا بگذارم آیا یک پشته گندم است؟ دو ساعت اگر این کار را ادامه بدهیم شاید حدود n عدد گندم باشد آیا این یک پشته گندم است؟ مرز دقیق تبدیل شدن این جمع دانه ها به پشته دانه ها چیست؟ پاسخ: قابل تعیین نیست. منطق فازی، امور را فازی نمایی می کند و امور شفافیت پیدا می کند و ما جهانی فازی به آن دقتی که فکر می کنیم نداریم. منطق فازی، منطق هم این و هم آن است.

در پایان خانم دکتر قاسمی پس از جمع بندی نهایی بحث ، اشاره ای کوتاه به انتقادات ناقدین و پاسخ دکتر وکیلی داشتند و سپس ختم جلسه را اعلام نمودند.