

منطق فازی در قرآن: خلط مستنبط و منصوص

محمود زراعت‌پیشه*

چکیده

علی وحیدیان کامیاد در مقاله‌ای با عنوان «روش‌شناسی کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی» مدعی است که منطق فازی بخشی از منطق والای قرآن است. این ادعا از سوی برخی از محققان نیز مورد تأیید قرار گرفته است. این در حالی است که به نظر می‌رسد شواهد ارائه شده در باب این ادعا، شواهدی ناقص اند و لازم می‌نماید تا اصل ادعا مجدداً مورد کنکاش قرار گیرد. در تحقیق حاضر پاره‌ای از نقدها نسبت به اصل ادعای منطق فازی در قرآن با توجه به شواهد قرآنی ارائه شده از سوی مدعیان آن است. علاوه بر نقدهای جزئی که به عدم انطباق مثال‌های قرآنی ذیل الگوی فازی ارائه شده از سوی مدعیان بر می‌گردد، این نیز نشان داده خواهد شد که اساساً طرح ادعای وجود منطق فازی در قرآن، با خلط آنچه صراحتاً به عنوان استدلال در متن آمده است (استدلال منصوص) و آنچه از سوی مخاطب ممکن است به متن نسبت داده شود (استدلال مستنبط) همراه است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، منطق فازی، وحیدیان کامیاد، خلط مستنبط و منصوص

۱. مقدمه

به جهت اهمیت قرآن برای محققان اسلامی، همواره و در هر دوره‌ای، قرآن پژوهی از منظر رشته‌های مختلف باب بوده است. بررسی‌هایی که در زمینه منطق در قرآن صورت پذیرفته است نیز از این قاعده مستثنی نیست. غزالی، پیش از همه، در این زمینه کتاب مستقلى نگاشته است. او در این کتاب که *القسطاس* نام دارد، به آنچه از منطق ارسطو بیشتر شناخته شده، پرداخته است. طبیعی است که با اهمیت یافتن بخش‌های دیگری از منطق ارسطو و

* استادیار فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بیرجند، m.zeraatpish@birjand.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۰۱

یا ظهور شکل های دیگری از منطق، بررسی های جدیدی در باب منطق در قرآن را شاهد باشیم. ادعای انطباق منطق فازی با گزاره های قرآنی از همین دست تحقیقات است.

اگرچه بنیان گذار منطق فازی لطفی زاده است، اما نخستین اقدام در تطبیق این منطق با قرآن را باید از آن علی وحیدیان کامیاد دانست. وی مدعی است که «احتمالاً نوعی منطق فازی، جزئی از منطق والای قرآن کریم است» (وحیدیان، ۱۳۷۷: ۱۴۵). این ادعا مورد پذیرش دیگرانی چون شیخ عبد الحمید واسطی (۱۳۸۳)، آرش ضیایی (۱۳۸۹)^۱، امیر سخاوتیان (۱۳۸۹)، حسن خادمی زارع و محمد باقر فخرزاد (۱۳۹۱)، فریدون شعبانی نیا و زهرا تاج پیکر (۱۳۹۳)^۲، قرار گرفته است و هر یک در این باب نوشته ای دارند.

نویسنده بر این باور است که طرح و بسط ادعای فوق با تسامح فراوان همراه است. این تسامح ناشی از عدم توجه به قواعد حاکم بر بررسی های منطقی است. در این تحقیق و در راستای آشکارسازی این تسامح خارج از مرز و دور از قاعده، علاوه بر نقد فرعی (موردی) برخی مثال های ارائه شده توسط ایشان در انطباق منطق فازی با قرآن، نقد اصلی و اساسی در طرح این ادعا که شاید بتوان آن را خلط منصوص و مستنبط نامید، نیز مورد شرح و بسط قرار خواهد گرفت.

در سیر این تحقیق از نقد فرعی به اصلی، در واقع، صورتی تصاعدی از نقدهای وارده بر ادعای انطباق منطق فازی بر قرآن ارائه خواهد شد. لذا مخاطب باید توجه داشته باشد که بخش مربوط به نقد فرعی با تسامح نسبت به آنچه در ادامه به عنوان نقد اصلی خواهد آمد، معنا دار است. به بیان دیگر در بخش نقد فرعی به فرض صحت اجمالی انتساب پاره ای از استدلال های فازی مورد ادعا به قرآن، تنها مشکلات دسته ای از این استدلال ها بررسی خواهد شد، در حالی که در نقد اصلی، همان فرض صحت اجمالی نیز به چالش کشیده می شود. مخاطب همچنین باید توجه داشته باشد که تمرکز تحقیق حاضر از آن جهت بر استدلال های فازی مورد ادعا در قرآن است (و نه مثلاً مفاهیم یا گزاره های فازی) که منطق اساساً یعنی قواعد حاکم بر یک استدلال (نک. 1: Kneale, 1962) و بر این اساس ادعای وجود یک منطق خاص، در واقع، ادعای وجود استدلال های خاص آن منطق است.

۲. نقدهای فرعی

۱.۲ استدلال فازی به زعم وحیدیان کامیاد

علی وحیدیان کامیاد الگویی از یک قیاس استثنایی فازی را به قرار زیر ارائه می دهد «اگر هوا سرد باشد، برف می بارد؛ هوا خیلی سرد است؛ پس برف زیاد می بارد» (نک. وحیدیان، ۱۳۷۷: ۱۴۹). توجه داشته باشید که این استدلال با یک قیاس استثنایی متعارف در منطق ارسطویی تنها به جهت وجود سورهای فازی چون «خیلی» و «زیاد» در مقدمه دوم (مقدمه حملی) و نتیجه فرق می کند. این تفاوت را هرگز نباید دست کم گرفت. توجه داشته باشید که بر پایه همین تفاوت، در واقع، مقدمه دیگری نیز در این استدلال وجود دارد که در الگوی ارائه شده از سوی وحیدیان کامیاد از قلم افتاده است. این مقدمه که می توان آن را مقدمه ای تناسبی^۳ نامید، به این قرار است: «خیلی سرد بودن، زیاد باریدن برف را در پی خواهد داشت». این مقدمه تناسبی نامیده می شود، زیرا مدعی نسبتی میان مقادیر سردی هوا و بارش برف است. یک مقدمه تناسبی ممکن است به نسبتی مستقیم و یا معکوس اشاره داشته باشد. نمونه از یک مقدمه تناسبی معکوس می تواند این عبارت باشد که «بچه کمتر، آرامش بیشتر». اکنون و با توجه به این توضیحات استدلال استثنایی فازی در بیان وحیدیان کامیاد را به این طریق تکمیل می کنیم: «اگر هوا سرد باشد، برف می بارد؛ هوا خیلی سرد است؛ سردی بیشتر، برف بیشتر؛ پس برف زیاد می بارد». آنچه در زیر می آید، نقدی است بر پاره ای از مثال های وی در تطبیق الگوی فوق بر آیات قرآن.

۱.۱.۲ آیه ۱۰۳ سوره یونس

وحیدیان کامیاد آیه ۱۰۳ سوره یونس را نمونه ای از یک قیاس استثنایی فازی دانسته است (همان: ۱۵۰). آیه مزبور به این قرار است: «ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ». وحیدیان کامیاد از این آیه این گزاره شرطی را بیرون کشیده است که «اگر x ایمان داشته باشد، آنگاه خداوند x را نجات می دهد». او با توجه به این گزاره، استدلال زیر را سامان می دهد که «اگر x ایمان داشته باشد، آنگاه خداوند x را نجات می دهد؛ ایمان x زبانی است (خیلی کم است)؛ لذا خداوند x را کمی نجات می دهد». به مقدمه تناسبی نهفته در این استدلال توجه داشته باشید: «ایمان کم، نجات کم را در پی خواهد داشت». وی «ایمان زبانی» به عنوان اولاً گونه ای از ایمان و ثانیاً «ایمان کم» را به این آیه مستند ساخته است که «قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ» (مائده (۵): ۴۱).^۴ این آیه از نظر

ایشان، از آنجا که ایمان را به زبانی و قلبی تقسیم کرده است، نشان می دهد که ایمان دارای درجاتی ضعیف تا شدید است. در این برداشت صد البته «ایمان زبانی» معادل «ایمان کم» خواهد بود. اما او در این انتساب بافت سخن را به کلی نادیده گرفته است. برای متوجه شدن بافت سخن بخش های کلیدی آیه را می افزاییم: «یا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَقْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنُ قُلُوبُهُمْ ... أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ». همان گونه که دیده می شود، ایمان زبانی چیزی است که در آیه به «کافران» نسبت داده شده است و در ادامه آیه نیز به آن‌ها در دنیا وعده «ذلت و خواری» و در آخرت وعده «عذاب عظیم» داده می شود. اینها همه با کمی نجات یافتن کسی که ایمان زبانی دارد در تعارض است.

۲.۱.۲ آیه ۶۲ سوره نمل

از دیگر آیات مورد نظر وحیدیان کامیاد در نشان دادن یک قیاس استثنایی فازی در قرآن، آیه ۶۲ سوره نمل است. در این آیه چنین می خوانیم: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يُكْشِفُ السُّوءَ». وحیدیان کامیاد پس از ترجمه این آیه به این گزاره شرطی که «اگر x بیچاره و مضطر است و خداوند را بخواند، آنگاه خداوند رنج و غم x را برطرف می سازد»، قیاس استثنایی فازی زیر را پیشنهاد می کند:

اگر x بیچاره است و خداوند را بخواند، آنگاه خداوند رنج و غم x را برطرف می سازد؛
 x خیلی بیچاره است و x خیلی خداوند را می خواند؛ پس خداوند دعای x را خیلی اجابت می کند. (نک. همان: ۱۵۰).

در اینجا نیز نباید حضور مقدمه تناسبی «بیچارگی و خواندن بیشتر خدا، اجابت بیشتر دعا را در پی دارد» را نادیده گرفت.

بیشتر بیان داشتیم که تفاوت یک قیاس استثنایی فازی، آنگونه که در الگوی وحیدیان کامیاد آمده است، با یک قیاس استثنایی متعارف، وجود سورهای فازی ای چون «خیلی»، «زیاد» و غیره در مقدمه دوم (مقدمه حملی) و نتیجه است که به مقدمه ای تناسبی اشاره دارد؛ مقدمه ای که شرط لازم صحت و اعتبار این قیاس هاست. همچنین دیدیم که وحیدیان کامیاد، در انتساب قیاس استثنایی فازی به آیه پیش یعنی آیه ۱۰۳ سوره یونس، تقسیم ایمان از منظر قرآن به ایمان زبانی و قلبی را مطرح نمود تا بتواند سور فازی «کم» را برای مفهوم فازی «ایمان» در مقدمه نخست (مقدمه شرطی) بیافزاید. در آیه مورد بحث در

اینجا نیز شاهد حرکتی مشابه هستیم. مقصود از حرکت مشابه، افزودن واژه «خیلی» به عنوان یک سور فازی بر سر مفهوم فازی «بیچاره» است که احتمالاً پس از ترجمه «مضطر» به «خیلی بیچاره» به دست آمده است.

از مقدمه دوم (مقدمه حملی) استدلال فوق که بگذریم، سورهای فازی در بخش نتیجه هر دو استدلال (استدلال های مورد ادعا در این آیه و آیه پیش)، به آیه افزوده شده اند و علی رغم رویه سابق در افزودن این سورها به کبرویات این استدلال ها، توجیهی در افزودن آن ها به بخش نتیجه دیده نمی شود.^۶ این امر باعث می شود تا مقدمه تناسبی مستتر در الگوی مورد اشاره وحیدیان کامیاد، در تطبیق بر این آیات بی توجیه باقی بماند.

از این نقد ساختاری که بگذریم، با نقدی معنایی نیز مواجه خواهیم بود. بر اساس قیاس استثنائی فازی فوق، اگر کسی خیلی بیچاره باشد و خداوند را نیز خیلی بخواند، آنگاه خداوند دعای او را خیلی اجابت می کند. دعای کسی را خیلی اجابت کردن یعنی چه؟ آیا اجابت دعا امری تشکیکی است؟ یعنی آیا صدق «اجابت دعا» بر اجابت یک دعا کم و بر اجابت دعا دیگر زیاد است؟ در اینجا شاید پاسخ داده شود که مقصود احتمال/اجابت دعاست که ممکن است کم یا زیاد باشد. در این صورت معنای قیاس فوق این است که «کسی که خیلی بیچاره است، اگر خدا را بخواند، خیلی احتمال دارد که دعایش برآورده شود». چون از ابتدا «مضطر» را «خیلی بیچاره» معنا کرده بودیم، پس می توانیم اکنون به جای «خیلی مضطر» در عبارتی که زیر آن خط کشیده ایم، واژه «مضطر» را بگذاریم. با جایگزینی این واژه به این عبارت می رسیم که «کسی که مضطر است، اگر خدا را بخواند، خیلی احتمال دارد که دعایش برآورده شود». اما این عبارت احتمالی را به آیه تحمیل می کند که هیچ مناسبتی با معنای متبادر آیه ندارد. ترجمه عبارت «مَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ» به «کسی که احتمالاً دعای مضطر را اجابت می نماید»، با بافت سخن در آیه هماهنگ نیست، زیرا آیه در صدد اثبات این است که خدایی غیر از خدای یگانه وجود ندارد و لذا بعید می نماید که در این راستا صفتی که احتمالاً خداوند دارد را به رخ بکشد.^۷

وحیدیان ذیل همین آیه این بیان را نیز می آورد که «چنانکه با دعا کردن از خداوند حاجتی را طلب کنیم، ممکن است که حاجت ما به طور کامل برآورده نشود» (همان: ۱۵۰). این بیان، در واقع، پای قیاس دیگری را به این منوال پیش می کشد که «اگر x بیچاره باشد و خدا را بخواند، خداوند دعای او را اجابت می کند؛ x بیچاره است، اما نه به طور کامل و x

خداوند را می خواند، اما نه به طور کامل؛ نقص در بیچارگی و خواندن خدا، نقص در اجابت دعا را در پی دارد؛ پس خداوند دعای x را اجابت می کند، اما نه به طور کامل». همان دو نقد ساختاری و معنایی که پیشتر بیان شد، در اینجا نیز مطرح می شود: (۱) نقد ساختاری: سور فازی «نه به طور کامل» که مقدمه تناسبی «بیچاره بودن، اما نه به طور کامل، و خواندن خدا، اما نه به طور کامل، اجابت دعا، اما نه به طور کامل، را در پی دارد» را شکل می دهد، از کجای آیه استفاده شده است. (مقایسه کنید با توجیهی که در آیه قبل در مورد افزودن سور فازی «خیلی» به مقدمه دوم (مقدمه حملی) استدلال با ترجمه «مضطر» به «خیلی بیچاره» داشتیم)، (۲) نقد معنایی: «اجابت دعا، اما نه به طور کامل»، یعنی چه؟ آیا مقصود احتمال کم اجابت دعا است؟ (مشکل جایگزینی «احتمال اجابت» به جای «اجابت» را بیان نمودیم). مسلماً مقصود از «اجابت، اما نه به طور کامل»، نمی تواند این باشد که اگر کسی برای رفع درد سرطان خویش دعا کند، چون دعای کاملی نکرده است، خداوند نیز در عوض، گلودرد وی را بهبود می بخشد، زیرا این همان مصداق عدم اجابت دعاست.

۳.۱.۲ آیه ۲۱ سوره اسراء

پاره ای از گزاره هایی که به عنوان گزاره ای فازی در قرآن مثال زده شده است، اساساً ناهماهنگ با الگویی است که وحیدیان کامیاد، خود، به عنوان الگوی قیاس استثنایی فازی معرفی نموده است. یک نمونه از چنین گزاره هایی، گزاره «پرویز نزد خداوند از فریدون برتر است» می باشد که وی از آیه «أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَآ خِرَةَ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا» (اسراء (۱۷): ۲۱) استخراج نموده است (نک. همان: ۱۴۸). این گزاره که در بیان منطق جدید دارای یک محمول دو موضعی است، را اساساً نمی توان در قالبی که وحیدیان کامیاد به عنوان الگوی یک قیاس استثنایی فازی معرفی نموده است، به کار گرفت. توجه داشته باشید که مقدمه دوم و نتیجه یک قیاس استثنایی، اگرچه گزاره هایی حملی اند، اما دارای یک محمول تک موضعی هستند.

جدای از آنچه گفتیم، اساساً گزاره «پرویز نزد خداوند از فریدون برتر است» مقصود اصلی آیه نیست. آیه اشاره ای تمثیلی دارد که مفاد اصلی آن بدین قرار است که «همان تفاوتی که اینجا میان برخی و برخی مشاهده می کنید، در آخرت شدیدتر از آن را میان برخی و برخی خواهید یافت». اگر توجه نمایید در این گزاره تمثیلی، اساساً با پنج حد مواجه هستیم: (۱) طرف راجح در دنیا، (۲) طرف مرجوح در دنیا، (۳) طرف راجح در

آخرت، (۴) طرف مرجوح در آخرت، (۴) رجحانی که در آخرت شدیدتر یافت می شود. توجه داشته باشید که طرفین راجح و مرجوح در آخرت لزوماً همان طرفین راجح و مرجوح در دنیا نیستند.

۲.۲ استدلال فازی به زعم واسطی

شیخ عبدالحمید واسطی به عنوان یکی دیگر از مدعیان انطباق منطق فازی با آیات قرآن، معتقد است که «سیستم های فازی، سیستم های مبتنی بر قاعده اگر - آنگاه فازی هستند» (واسطی، ۱۳۸۳: ۹۲). چنین به نظر می رسد که منظور ایشان از «سیستم فازی» همان «دستگاه استنتاجی فازی» یا به زبان ساده «استدلال فازی» است. و اما اگرچه از اشاره شیخ عبدالحمید واسطی به مقاله وحیدیان کامیاد به عنوان نخستین مقاله در این باب (همان: ۱۰۶) پیداست که وی در اصل ادعای انطباق منطق فازی با قرآن تحت تأثیر وحیدیان کامیاد قرار دارد، اما طرح «اگر-آنگاه فازی» یا به بیان ساده «گزاره شرطی فازی» از سوی ایشان با آنچه وحیدیان کامیاد به عنوان الگوی یک استدلال فازی ارائه داده است، تفاوت اساسی دارد. توجه نمایید که گزاره شرطی در قیاس استثنائی فازی ارائه شده از سوی وحیدیان کامیاد، هیچ تفاوتی با آنچه به عنوان گزاره شرطی در یک قیاس استثنائی متعارف شناخته می شود، ندارد.

برای درک مقصود شیخ عبدالحمید واسطی از «گزاره شرطی فازی» بهتر است به مثالی که خود ایشان در این زمینه ارائه نموده اند، مراجعه نماییم. این مثال که برگرفته از کتاب *تفکر فازی* است، اطلاعاتی را در قالب گزاره های شرطی زیر به این صورت به دست می دهند:

اگر بنیادگرایی اسلامی رشد کند، آنگاه جنبش های عربی نیز رشد خواهند کرد؛ [اگر جنبش های عربی رشد کنند، جنبش ساف که یک جنبش عربی است نیز رشد خواهد کرد؛] اگر جنبش ساف رشد کند، آنگاه قدرت حکومت لبنان تا حدودی کاهش خواهد یافت؛ رشد جنبش های عربی موجب کاهش تسلط شوروی خواهد شد؛ با کاهش یافتن تسلط شوروی کنترل سوریه بر لبنان کاهش می یابد (شوروی آموزش و تجهیز ارتش سوریه را به عهده دارد)؛ کاهش کنترل سوریه بر لبنان حکومت لبنان را قدرت می بخشد؛ قدرت حکومت لبنان موجب کاهش قدرت جنبش ساف می شود.

سرانجام از میان این شرطیه ها، این نتیجه ابراز می شود که «رشد بنیادگرایی در خاورمیانه به طور نسبی موجب افزایش قدرت لبنان می شود». (نک. همان: ۱۰۵)

اگرچه شرطیه های ارائه شده در بخش مقدمه استدلال فوق، به ظاهر و به جهت لغوی شرطیه اند، اما در اصل شرطیه نیستند. توجه نمایید که در هر شرطیه دو گزاره حملی به عنوان مقدم و تالی وجود دارد و در هر گزاره حملی دو مفهوم به عنوان موضوع و محمول بر یکدیگر حمل می شوند. این در حالی است که مثلاً گزاره «بنیادگرایی اسلامی رشد کرده است» به عنوان مقدم نخستین شرطیه در مقدمه چینی فوق، سخن از نسبت و حمل یک مفهوم بر مفهوم دیگر نیست، بلکه مدعی افزایش یک مفهوم یعنی «بنیادگرایی اسلامی» است. مقایسه نمایید با گزاره «هوا سرد است» در شرطیه ارائه شده در الگوی مد نظر و حیدیان کامیاد که در آن به طور مشخصی دو مفهوم «هوا» و «سرد» به هم نسبت داده شده اند. سخن از کم یا زیاد شدن یک مفهوم، که البته سخن از کم یا زیاد شدن مصادیق آن است، غیر از حمل یک مفهوم بر مفهوم دیگر است. خلاصه آن که تمامی آنچه در بالا به اسم شرطیه آمده است، چیزی نیست جز مقدمه هایی تناسبی که گاه سر و کارشان تنها با دو مفهوم است.^۱

برای درک مطلب بالا، مقدمات استدلال را یکبار دیگر، اما با کمک گرفتن از سورهای فازی، در قالب مقدمه های تناسبی می چینیم: «بنیادگرایی اسلامی بیشتر، جنبش های عربی قوی تر؛ [جنبش های عربی قوی تر، جنبش ساف قوی تر] قدرت بیشتر جنبش ساف، قدرت کمتر حکومت لبنان؛ جنبش های عربی قوی تر، تسلط کمتر شوروی؛ تسلط کمتر شوروی، کنترل کمتر سوریه بر لبنان (شوروی آموزش و تجهیز ارتش سوریه را به عهده دارد)؛ کنترل کمتر سوریه بر لبنان، حکومت قوی تر لبنان؛ حکومت قوی تر لبنان، قدرت کمتر جنبش ساف». همان گونه که دیده می شود، هر یک از این مقدمات، مقدمه ای تناسبی با دو مفهوم است. نتیجه نیز مقدمه ای تناسبی است: «بنیادگرایی بیشتر در خاورمیانه، به طور نسبی، قدرت بیشتر لبنان را در پی دارد». عدم توجه به همین امر که شرطیه های فوق در الگوی بالا، در اصل، مقدماتی تناسبی هستند، باعث شده است تا شیخ عبدالحمید واسطی آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات (۴۹): ۱۳) که به راحتی در قالب مقدمه تناسبی «تقوای بیشتر، کرامت بیشتر»، بیان می شود را با تکلف به دو شرطیه زیر تبدیل نمایند: «اگر x باتقوا باشد، آنگاه خداوند برای او ارزش قائل خواهد شد و اگر x باتقواتر شود، آنگاه ارزش او نزد خدا بیشتر خواهد شد».

علاوه بر مقدمات تناسبی مزبور به عنوان وجه تمایز شکل ارائه شده به عنوان الگوی یک سیستم فازی در این مثال با آنچه وحیدیان کامیاد ارائه نموده است، باید به واژه «به طور نسبی» در نتیجه استدلال فوق نیز توجه نمود. این نسبت در اذعان به نتیجه، با توجه به همان نقل قول شیخ عبدالحمید واسطی از کتاب *تفکر فازی*، زائیده یک «متغیر دارای اثر دوگانه» است (نک. همان: ۱۰۵). مقصود از «متغیر دارای اثر دوگانه»، «بنیادگرایی اسلام» یا «جنبش های عربی» است که اگر قوی تر شوند، اگرچه از با قوی تر کردن جنبش ساف، از قدرت حکومت لبنان می کاهند، از از طرف دیگر، با تضعیف قدرت روسیه، بر قدرت حکومت لبنان می افزایند.

۱.۲.۲ تقوا

عبدالحمید واسطی بر اساس الگویی که در بالا از یک استدلال فازی ارائه نموده است که بسیار متفاوت از الگوی ارائه شده توسط وحیدیان کامیاد است، تفحص متفاوتی نیز در آیات نموده است. تفحص او در نشان دادن یک استدلال فازی منطبق با قرآن، به تمرکز بر واژه «تقوی» انجامیده است. وی پس از آوردن روایاتی به جهت اثبات تشکیکی بودن و در نتیجه قابل افزایش یا کاهش بودن تقوا، با استناد به دو آیه «وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (بقره ۲: ۲۳۷) و «إِغْدُلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده ۵: ۸) و پاره ای از روایات نشان می دهد که برای تقوا شرایطی در قرآن ذکر شده است یا به بیان خود وی عملگرهایی در افزایش یا کاهش تقوا دخیل اند.

او پس از این مقدمه، سعی نموده است تا الگویی که از یک استدلال فازی، پیشتر به نمایش گذاشته است، را در خصوص تقوی اینچنین پیاده نماید: «اگر فرد بر اساس دلخواه و سلائق خود تصمیم گیری کرده و عکس العمل نشان دهد، بی تقوا خواهد بود؛ اگر در فرد تمایلات عدالتخواهی و گذشت به وجود آید، از حالت بی تقوایی خارج شده، به سوی تقوا گرایش پیدا خواهد کرد؛ اگر فرد بر اساس قانون خداوند زندگی خود را تنظیم کند، به حداقل تقوا خواهد رسید؛ اگر فرد در عکس العمل های خود حق محور باشد و به نفع شخصی توجه نکند و یا حداقل های فرهنگ الهی را علاوه بر قانون خداوند در زندگی پیاده کند یا در دو راهی انتخاب میان تشخیص خود و راهکارهایی که خداوند ارائه کرده است، راهکار الهی را انتخاب کند، از حداقل تقوا به سوی حداکثر تقوا حرکت می کند؛ اگر

فرد در درون خود انتخاب و اراده ای جز آنچه خداوند دوست دارد نیابد، به نقطه حداکثر تقوا رسیده است».

حتی اگر بتوان این نمونه قرآنی از سوی ایشان را در قالب سلسله ای از مقدمات تناسبی بیان نمود، اما آنچه از اساس انطباق این نمونه با الگوی پیشنهادی وی از یک استدلال فازی را زیر سؤال می برد این است که در این نمونه اساساً خبری از «متغیر دارای اثر دوگانه» نیست. برای مثال به این مقدمه تناسبی مأخوذ از بیان ایشان توجه نمایید: «تصمیم گیری سلیقه ای و دلبخواهی بیشتر، به تقوای کمتر می انجامد». «تصمیم گیری سلیقه ای و دلبخواهی» را نمی توان یک «متغیر دارای اثر دوگانه» دانست، زیرا بیشتر شدن آن همیشه به کمتر شدن تقوا می انجامد. بیشتر شدن «حق محوری در عکس العمل ها» نیز همواره و از هر جهتی به بیشتر شدن تقوا ختم می شود و غیره.

بدون وجود «متغیر دارای اثر دوگانه»، اساساً نتیجه ای از آن همه مقدمه چینی نمی توان گرفت، جز همان مقدمات! توضیح این که اگر گفته شود که «ب تر بودن، اگرچه از جهتی الف تر بودن را نتیجه می دهد و از جهتی دیگر غیرالف تر بودن را»، آنگاه ابراز چنین نتایجی با بررسی قوت و ضعف جهات مختلف مزبور معنا دارد که «ب تر بودن، به طور نسبی یا به احتمال قوی یا به احتمال ضعیف یا ... الف تر بودن (یا غیر الف تر بودن) را در پی دارد». اما اگر «ب تر بودن از هر جهت الف تر بودن را در پی داشته، ارتباطی با غیرالف بودن ندارد»، آنگاه جای ابراز چه نتیجه ای است، جز تکرار همان مقدمه که «ب تر بودن، یعنی الف تر بودن»!

۳.۲ دومین استدلال فازی وحیدیان کامیاد

وحیدیان کامیاد در مقاله ای همایشی که پس از مقاله نخست وی به چاپ رسیده است، متوجه پاره ای مشکلات در تطبیق قیاس های فازی بر آیات قرآن شده و در رفع این مشکل تلاش نموده تا تعمیمی از یک قیاس استثنایی فازی را به عنوان الگویی برای بررسی استدلال های نهفته در آیات قرآنی ارائه دهد. الگوی پیشنهادی وی در نهایت به این قرار است: «اگر x ، A است، آنگاه y ، B است؛ x تشدید/تضعیف می گردد؛ y تشدید/تضعیف می گردد» (وحیدیان، ۱۳۸۷: ۶).

پیش از پرداختن به مثال قرآنی وی در دفاع از انطباق صورت استدلال فوق با آیات قرآن، باید نکته ای حائز اهمیت را متذکر شد و آن این که اساساً در این صورت استدلال A

و B، به عنوان دو محمول برای x و y حشو می نمایند، چراکه در ادامه استدلال خبری از آن‌ها نیست. اگر این دو هیچ گونه نقشی در فرایند استدلال ندارند، ذکر آن‌ها در مقدمه نخست (مقدمه شرطی) چه توجیهی دارد؟ شاید مقصود ایشان در دومین مقدمه (مقدمه حملی) و نتیجه از این که «x» یا «y» تشدید/تضعیف می گردد، این بوده باشد که «A بودن x» یا «B بودن y» تشدید/تضعیف می گردد. مشکل دیگر افزودن واژه هایی چون «تشدید» و «تضعیف» به مقدمه دوم (مقدمه حملی) و نتیجه از ناکجا آباد است! این حضور ناگهانی، ذکر مقدمه نخست (مقدمه شرطی) را به تمامه بی معنا می کند.

گمان نویسنده این است که آنچه وحیدیان کامیاد در اینجا آورده است، حاصل تطفنی است که وی به تدریج در خصوص جایگاه بلامنزاع مقدمات تناسبی در یک استدلال فازی یا، به قول عبدالحمید واسطی، گزاره های اگر- آنگاه، به هم زده است. پیشتر نیز به این نکته اشاره نمودیم که گزاره های شرطی مورد ادعا در الگویی که عبدالحمید واسطی ارائه نموده است، در ظاهر شرطیه، اما در نهان، مقدماتی تناسبی اند که محمول آن‌ها اساساً مفهومی مجزا، آنگونه که از محمول در مقدم و تالی شرطیه توقع می رود، نیستند.

در درک بهتر ارتباط صورت تعمیم یافته قیاس استثنایی فوق با مقدمه تناسبی بد نیست اگر ذکری مجدد از تکلفی را پیش بکشیم که عبدالحمید واسطی در تفسیر فازی خویش از آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات (۴۹): ۱۳) به خرج داده بود. ایشان این آیه را به دو شرطیه زیر تبدیل نموده بودند: «اگر x باتقوا باشد، آنگاه خداوند برای او ارزش قائل خواهد شد و اگر x باتقواتر شود، آنگاه ارزش او نزد خدا بیشتر خواهد شد». شباهت بی‌مانند این بیان از واسطی در تفسیر آیه فوق با آنچه وحیدیان قیاس استثنایی فازی تعمیم یافته می خواند، با اندک نظری به دست می آید. و اما این نیز گفته شد که آیه فوق را به راحتی می توان به مقدمه تناسبی «تقوای بیشتر، کرامت بیشتر»، بدل کرد.

در توجیه این گمان که وحیدیان کامیاد به تدریج از الگوی پیشنهادی پیشین خود در مقاله سابق الذکر از ایشان، با درک اجمالی اهمیت مقدمات تناسبی، دست کشیده و طرح نوی با نام قیاس فازی تعمیم یافته (که چیزی جز واشکافی یک مقدمه تناسبی نیست^۹) در افکنده است، عملکرد مشابه ایشان با آنچه عبدالحمید واسطی پیشتر انجام داده است، قابل توجه است. ایشان دقیقاً با همان رویکرد واسطی در خصوص «تقوا»، ابتدا دخالت سه مؤلفه «استجاب دعا»، «اخلاص در دعا» و «مصلحت بودن اجابت» را معرفی نموده (همان:

(۷) و سپس سعی دارد از شدت و ضعف این مؤلفه‌ها در قالبی فازی، شدت و ضعف «اجابت دعا» را نتیجه بگیرد.

۱.۳.۲ استجاب دعا

وحیدیان کامیاد پس از ارائه الگوی فوق از یک قیاس استثنایی تعمیم یافته و همچنین پس از بررسی سه مؤلفه «حوزه و دامنه دعا»، «اخلاص در دعا» و «مصلحت بودن اجابت» به عنوان مؤلفه‌های دخیل در اجابت دعا، استدلال قرآنی زیر را در باب استجاب دعا ارائه می‌دهد: «اگر x خدا را بخواند، آنگاه خداوند خواسته او را برآورده می‌کند؛ x خدا را خوانده است؛ خواسته x در دامنه مجاز و شدنی است؛ خداوند به فضل خویش خواسته x را به صورت بهتر و یا به همان صورت اجابت می‌کند».

استدلال فوق به شکل شگفت‌آوری ناهمخوان با الگوی صوری ارائه شده از سوی ایشان است. این استدلال سه مقدمه دارد و آن الگو، دو مقدمه؛ این مقدمه که «خواسته x در دامنه مجاز و شدنی است»، اساساً در صوری سازی ایشان پیش بینی نشده است. در این استدلال خبری از کلماتی چون «تشدید» یا «تضعیف» نیست، در حالی که در الگوی صوری شاهد این کلمات هستیم. همچنین اگرچه ایشان از سه مؤلفه «حوزه و دامنه دعا»، «اخلاص در دعا» و «مصلحت بودن اجابت» به عنوان مؤلفه‌های دخیل در اجابت دعا سخن گفته‌اند و زمینه را در این باب چنان فراهم نموده‌اند که مخاطب متوقع گردد تا آن‌ها را در استدلال قرآنی وی ببیند، اما عملاً خبری از آن‌ها در استدلال پیشنهادی ایشان نیست.

اگر نخواهیم بحث را به درازا بکشیم، باید بگوییم، آنچه وحیدیان کامیاد در این زمینه سعی انجام آن را داشته است، مثالی ناقص از آن چیزی است که عبدالحمید واسطی در باب «تقوا» انجام داده است. مثال وحیدیان کامیاد را البته می‌توان بر وفق الگوی ارائه شده از سوی عبدالحمید واسطی سر و سامان بخشید. نمونه کاملی از چنین تلاشی (یعنی نشان دادن سیستم‌های فازی مبتنی بر اگر-آنگاه در قرآن) را می‌توان در مقاله «شناسایی و تحلیل کاربرد منطق و سیستم‌های فازی در قرآن کریم» از حسن خادمی زارع و محمد باقر فخرزاد (۱۳۹۱) یافت. اما باید توجه داشت که همان نقص‌های مطروحه در باب آنچه واسطی در خصوص «تقوا» انجام داده بود، در تمامی این موارد دیده می‌شود؛ یعنی فقدان «متغیر دارای دو اثر» که نهایتاً به حذف «احتمال» از کل فرایند انجامیده، انطباق الگوهای قرآنی ارائه شده با سیستم فازی اگر-آنگاهی را به چالش می‌کشد.

۳. نقد اصلی: خلط منصوص و مستنبط

علی وحیدیان کامیاد فهرستی از متغیرهای زبانی (که ما برای سهولت آن‌ها را مفاهیم فازی می‌نامیم) در قرآن ارائه نموده است، از جمله «اطمینان»، «ایمان»، «تقوا»، «حسد»، «بخل»، «انفاق»، «شکر»، «دعا» و غیره (برای نمونه نک. وحیدیان، ۱۳۷۷: ۱۴۷). ظاهراً ایشان در مفهوم فازی دانستن این مفاهیم به دامنه دار یا به عبارتی تشکیکی بودن آن‌ها توجه دارند. وی سپس مقادیر زبانی (که ما برای سهولت آن‌ها را سوره‌های فازی می‌نامیم) اشاره می‌نماید و برخی از آن‌ها چون «بسیار»، «راسخ»، «زیاد»، «بسیار بسیار زیاد» و غیره را نام می‌برد (نک. همان: ۱۴۸). همین عملکرد را دیگر مدعیان وجود منطق فازی در قرآن نیز در پیش گرفته‌اند. وحیدیان کامیاد و دیگر مدعیان وجود منطق فازی در قرآن، به برشمردن مفاهیم و سوره‌های فازی بسنده نکرده، پاره‌ای از آیات که می‌توان آن‌ها را به گزاره‌ای فازی ترجمه نمود را نیز نشان می‌دهند. اوج این کار را می‌توان در مقاله عبدالحمید واسطی مشاهده نمود. در مقاله مزبور حدود چهار صفحه به برشمردن آیات و روایاتی اختصاص یافته است که ترجمه آن‌ها گزاره‌هایی فازی یا به قول ایشان اگر-آنگاه را به دست می‌دهد (واسطی، ۱۳۸۳: ۱۰۱-۹۸).

اما پرسشی اساسی در اینجا وجود دارد و آن این که آیا یافتن یک مفهوم، سور یا گزاره فازی در یک متن را می‌توان شهادی بر وجود منطق فازی در آن متن دانست؟ اگر توجه کنیم که منطق معادل است با قواعد حاکم بر یک استدلال (نک. Kneale, 1962: 1)، ناگزیر باید پذیرفت که وجود یک مفهوم، خواه فازی خواه غیرفازی، در یک متن نمی‌تواند شهادی بر وجود منطق خاصی، خواه فازی خواه غیر فازی، در آن متن باشد، حتی اگر موارد استعمال آن مفهوم در متن مزبور بسیار بسیار زیاد باشد. درست همانند همین «موارد استعمال بسیار بسیار زیاد» که گفتم و زیر آن خط کشیدم که اگرچه مفهومی فازی با سوری فازی است و ممکن است به خاطر آن کل جمله را نیز بتوان جمله یا گزاره‌ای فازی خواند، اما اساساً استدلالی را به همراه ندارد، چه رسد به این که اشاره‌ای به یک استدلال فازی باشد.

اشاره به وجود سور، مفهوم یا گزاره فازی در یک متن، به معنای یافتن منطق فازی در آن متن نیست، درست به همان نحو که یافتن سور، مفهوم یا گزاره‌ای متواپی در یک متن، به معنای یافتن منطق متعارف ارسطویی در آن متن نیست. توجه داشته باشید که اگر خلاف این رویه را در پیش بگیریم، باید هر متن یا هر سخنی را یک استدلال بدانیم، اگر نگوئیم

هر واژه ای فی نفسه یک استدلال است! پس تذکرات مدعیان وجود منطق فازی در قرآن در باب کثرت مفاهیم فازی در قرآن سندیتی بر ادعای ایشان نیست و چه بسا ایشان نیز، با وقوف به این نکته، سعی داشته اند تا به این سورها، مفاهیم یا گزاره ها صرفاً به صورت استطرادی و مقدمه وار اشاره نموده باشند، زیرا بالاخره تا سور، مفهوم یا گزاره ای فازی در کار نباشد، استدلالی فازی نیز در کار نخواهد بود.

این که سور، مفهوم یا گزاره فازی اگر چه برای یک استدلال فازی لازم است، اما کافی نیست، البته در نظر هر کس با اندک قریحه ای در منطق مقبول است و حتی شاید مدعیان منطق فازی در قرآن کریم نیز بدان اذعان داشته باشند، چراکه ایشان نیز تلاش نموده اند تا از برشمردن سورها، مفاهیم و گزاره های فازی گامی فراتر نهند و استدلال فازی در آیات را به مخاطب نشان دهند. اما دریغ که در این راه همان نکته به ظاهر ساده از نظر ایشان دور مانده و خلطی را در ادعای وجود منطق فازی در قرآن رقم زده است که شاید بتوان آن را از باب قحط اسم، «خلط مستنبط و منصوص» نامید که یعنی «خلط آنچه در متن هست (منصوص) و آنچه در ذهن مخاطب می باشد (مستنبط)».

در توضیح به این گزاره قرآنی توجه نمایید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (العصر (۱۰۳): ۲) که می توان آن را چنین ترجمه کرد که «انسان خاسر است». این جمله صرفاً از این باب که بحثی قرآنی در دست است، از قرآن انتخاب شده است و مقصودی فراتر از مثال زدن به گزاره ای حملی در پس آن نهفته نیست. آیا این گزاره (یا به بیان دقیق تر، یک گزاره حملی) می تواند، به تنهایی و بدون در نظر گرفتن آیات پیشین و پسین، یک استدلال باشد؟! پاسخ اهل منطق منفی است. حال بیایید با روشی که در خصوص تقریباً تمامی استدلال های قرآنی فازی مورد ادعای وحیدیان کامیاد و دیگران اعمال شده است، این گزاره را به یک استدلال بدل نماییم! این استدلال بدین قرار خواهد بود: «x انسان است؛ انسان خاسر است؛ پس x خاسر است».

با کمال تعجب دیده شد که همان گزاره حملی که در نگاه اول و به صورت بریده از متن، یک استدلال تلقی نمی شد، چگونه در روشی که البته روش حاکم بر تقریباً تمامی مثال های فازی ارائه شده از سوی مدعیان است، به یک استدلال بدل گردید. آیا بر این اساس باید آن تلقی رایج در منطق که یک گزاره، یک استدلال نیست را غلط بشماریم و هر گزاره را به تنهایی معادل یک استدلال بدانیم! هرگز. این عملکرد، در واقع، تفکیک عقد الوضع و عقد الحمل است که در خصوص یک گزاره اعمال می شود و هرگز به این معنا

نیست که یک گزاره سه گزاره باشد که بتوان با تألیف آن‌ها در کنار یکدیگر مدعی شد که گوینده هر گزاره، یک استدلال آورده است (توجه داشته باشید که عملکرد مزبور غیر از آن چیزی است که بدان استدلال ضمیر گفته می‌شود؛ یک گزاره را هرگز نمی‌توان بریده از متن و قرائن متنی استدلال ضمیر خواند). اگرچه در منطق تفکیک مزبور (تفکیک عقد الوضع و عقد الحمل) به صراحت مورد اشاره قرار گرفته است (برای نمونه نک. ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۳)، اما از آنجا که نویسنده بحثی منطقی را سراغ ندارد که در آن به خلط این تفکیک با آنچه در منطق استدلال خوانده می‌شود، مصداقاً و مفهوماً اشاره شده باشد، لذا عنوان «خلط مستنبط و منصوص» را برای خلط مزبور به صورت کاملاً ساختگی جعل نمود.

عنوان «خلط مستنبط و منصوص» چندان نیز بی‌توجیه نیست. گونه‌ای از قیاس در قرآن یافت می‌شود که «قیاس اولویت» یا «قیاس طریق اولی» نام دارد (برای اطلاع بیشتر نک. زراعت پیشه، ۱۳۹۳). علی‌رغم وفور این قیاس در آیات قرآن، فقهای شیعی با تکیه بر احادیث ائمه اطهار پس از آن که قیاس اولویت را به منصوص العله و مستنبط العله تقسیم می‌نمایند، قیاس اولویت مستنبط را از دایره منابع استخراج احکام خارج می‌نمایند. معیار ایشان در تفکیک قیاس منصوص العله و مستنبط العله، به ترتیب، این است که در متن قرآن به حد وسط این قیاس اشاره شده است یا نه. در اینجا نیز وضع به همان منوال است؛ اگر استدلال منتسب به قرآن، در متن قرآن باشد یا اگر قرائنی متنی نشان داده شود تا درایم که گزاره‌هایی پنهان در کار است که به ضمیمه گزاره قرآنی مد نظر مدعیان فازی، یک استدلال فازی ضمیر را شکل می‌دهد، چنین استدلالی، استدلال منصوص خواهد بود، اما اگر چنین نبود، یعنی گزاره‌های دیگر برای شکل دادن استدلال فازی تنها با تفکیکی چون تفکیک عقد الوضع و عقل الحمل به گزاره اصلی ضمیمه شده باشد، آنگاه بهتر است که استدلال حاصل مستنبط و در نتیجه غیر قابل انتساب به قرآن تلقی شود.

همین شکل از استنباط را می‌توان با افزودن مقدم و تالی به هر گزاره شرطیه‌ای انجام داد و در نتیجه هر گزاره شرطیه‌ای را یک استدلال دانست! برای نمونه به آیه زیر توجه نمایید: «وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى» (طه (۲۰): ۷۵). اگرچه وحیدیان کامیاد در مقاله خویش این آیه را در بخش گزاره‌های فازی در قرآن آورده، اما در عمل پس از ترجمه آیه به یک گزاره شرطیه «اگر x مؤمن باشد و عمل صالح انجام داده باشد، اجر او نیز درجات عالی بهشت خواهد بود»، استدلال زیر را بر پایه آن

شکل می دهد: «اگر x مؤمن باشد و عمل صالح انجام داده باشد، اجر او نیز درجات عالی بهشت خواهد بود؛ حسن مؤمن است و عمل صالح انجام داده است؛ پس حسن درجه ای عالی در بهشت دارد». مقدمه دوم (مقدمه حملی) که وحیدیان کامیاد در اینجا افزوده است، اساساً در هیچیک از آیات پیشین و پسین دیده نمی شود و قرینه ای نیز وجود آن را پشتیبانی نمی کند و لذا استدلال مورد اشاره ایشان یک استدلال استنباطی خواهد بود. دوباره تکرار می کنیم که استنباطی بودن این استدلال به این معناست که این استدلال در لسان قرآن دارای هیچ قرینه ای نیست (به بیان دیگر، در خود قرآن بحثی از حسن نیست)، خواه به این جهت که اصلاً قرآن در آن موضع در مقام استدلال نباشد، یا به این جهت که استدلال متناسب به قرآن، با آنچه قرآن به عنوان استدلال در آن موضع آورده است، همخوان نباشد.

دشواری تفکیک آنچه در این مقال، استدلال استنباطی در برابر منصوص نامیده شد، آنگاه که موضوع بحث، یک گزاره شرطی است دو چندان می نماید. این دشواری بی شک به جهت فقدان بحثی در گزاره های شرطیه به موازات بحث عقد الوضع و عقد الحمل است. بحث مزبور با توجه به این عبارت سابق الذکر حتی دشوارتر هم خواهد شد که «استنباطی بودن یک استدلال به این معناست که این استدلال در لسان قرآن دارای هیچ قرینه ای نیست، خواه به این جهت که اصلاً قرآن در آن موضع در مقام استدلال نباشد، یا به این جهت که استدلال متناسب به قرآن، با آنچه قرآن به عنوان استدلال در آن موضع آورده است، همخوان نباشد»؛ عبارتی که به این نکته اشاره دارد که سر و کار یک استدلال استنباطی تنها با یک گزاره است، خواه این گزاره در متن اصلی خود در بافت یک استدلال به کار گرفته شده باشد، خواه نه. اگر گزاره ای که از آن یک استدلال استنباطی ارائه شده باشد، خود در متن اصلی خویش، در بافت یک استدلال به کار گرفته باشد، آنگاه، در واقع، با دو استدلال مواجه خواهیم بود، یکی منصوص و دیگری استنباطی. نباید فراموش کرد که وجود این دو استدلال ناشی از عدم توجه به متن سخن است و نه این که واقعاً دو استدلال در کار است.

در این زمینه می توان به اشتباه در مفهوم سازی از آیه ۶۲ سوره نمل اشاره کرد که «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَّرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ». وحیدیان کامیاد از این آیه، این شرطیه را استخراج نموده است که «اگر x بیچاره و مضطر است و خداوند را بخواند، آنگاه خداوند رنج و غم x را برطرف می سازد». وی سپس بر همین اساس این استدلال فازی را به قرآن نسبت

می‌دهد که «اگر x بیچاره و مضطر است و خداوند را بخواند، آنگاه خداوند رنج و غم x را برطرف می‌سازد؛ x خیلی بیچاره و مضطر است و خیلی خداوند را می‌خواند؛ پس خداوند رنج و غم x را برطرف می‌سازد». گویی x هویتی شخصی دارد (حداقل به یک گروه خاص اشاره دارد) و قرآن نیز در تفحص حال او برآمده است و چون می‌داند که او خیلی بیچاره و مضطر است، لذا قصد اطمینان دادن به مخاطب را دارد که دعای او برآورده خواهد شد.

توضیح بیشتر این که اگر این گزاره را بدانیم که «اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود»، آنگاه باید این را نیز بدانیم که «باران باریده است» تا بدانیم که «زمین خیس شده است». از دو دانش اول، دانش سوم به دست می‌آید و این یعنی فرایند استدلال. اما اگر بگوییم نمی‌دانم که باران باریده است یا نه، اما به فرض که باریده باشد، آنگاه نتیجه می‌شود که زمین خیس است، چیزی اضافه بر همان گزاره شرطی که «اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود» نگفته ایم و استدلالی نیز در اینجا در کار نیست. پس وقتی با موضوع مبهمی چون x ، گزاره مبهم « x بیچاره و مضطر است» را می‌سازیم، مقدمه ای را به گزاره شرطی نیافزوده‌ایم تا بتواند بخش تالی آن گزاره شرطی را به عنوان نتیجه به ارمغان آورد. برای شکل دادن یک استدلال با توجه به یک گزاره شرطی به دانش جدیدی در قالب مقدمه ای جدید نیازمندیم که یا صدق مقدم شرطی و یا کذب تالی آن را بفهماند و نکته حائز اهمیت این که این گزاره باید تصریحاً یا تلویحاً در قرآن یافت شود تا بتوان استدلال مزبور را به قرآن نسبت داد.

اشتباه فوق نزد وحیدیان کامیاد و دیگران ممکن است به دلیل توجه ناقص ایشان به این امر باشد که در منطق گاه گفته می‌شود که «اعتبار یک استدلال به آن است که فرض صدق مقدمه هایش به صدق نتیجه منجر شود». مقصود از فرض در این عبارت این نیست که مثلاً «فرض بارش باران، خیس بودن زمین را نتیجه می‌دهد». برای تنبیه کافی است که توجه شود که در این مورد مقدمه ها در کار نیست، بلکه تنها یک مقدمه داریم، اگر بتوان آن را اصلاً مقدمه نامید. مورد مزبور تنها گزاره شرطی «اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود» را به دست می‌دهد. آنچه در اعتبار استدلال گفته شده است، با توجه به همین مثال، این خواهد بود که «فرض باریدن باران به علاوه این فرض که اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود، این نتیجه را خواهد داشت که زمین خیس شده است». «فرض صدق» در اینجا یعنی «دانستن» و اگر نام «فرض» را بر آن نهاده اند، احتمالاً از آن جهت است که اعتبار

کاری به صدق و صحت ندارد و صدق و صحت مقدمات را به گوینده یا علم مربوطه محول می نماید (یا از آن جهت که انطباق دانسته ها با خارج خدشه بردار است؛ خدشه ای که البته در زمان چیدن مقدمات استدلال باید که گوینده بدان واقف نباشد یا هنوز کشف نشده باشد تا بتوان استدلال را حداقل از منظر گوینده آن یا از منظر علم روز صحیح تلقی کرد). این احتمالات هیچ یک دخیلی در این حقیقت ندارد که یک استدلال تنها زمانی صحیح است که حداقل دو مقدمه صحیح یا دو مقدمه که صحت آن ها فرض گرفته شده است داشته باشیم. لذا استدلال فوق را می توان چنین معنا کرد که «دانستن باریدن باران به علاوه این دانش که اگر باران بیارد، زمین خیس می شود، این نتیجه را خواهد داشت که زمین خیس شده است».

در درک اجمالی فرق میان فرض، آنجا که سخن از اعتبار یک استدلال است، و فرض مطروحه در مقدم یک شرطی، کافی است اگر به گزاره های شرطی ای توجه نماییم که اگرچه به عنوان یک گزاره شرطی صحیح اند، اما نمی توان گزاره حملی ای را به آن ها، با توجه به مقدم شان، چنان ضمیمه نمود که استدلال استثنایی وضع مقدم صحیحی را شکل دهند. برای مثال این شرطی را در نظر آورید که «گرچه مسکین اگر پر داشتی، تخم گنجشک از زمین بر داشتی». این گزاره شرطی هرگز مجوز استدلال استثنایی وضع مقدم زیر را نمی دهد که «گرچه مسکین اگر پر داشتی، تخم گنجشک از زمین بر داشتی؛ گرچه مسکین (یا حداقل x ای به عنوان یک گرچه مسکین) پر دارد؛ پس تخم گنجشک از زمین برداشته شده است». این عدم تجویز بر فرض صدق مقدمه دوم (گزاره حملی ای که با نظر بر مقدم گزاره شرطی درست شده است)، علی رغم فرضی که در مقدم این گزاره شرطی (به این جهت که آن را شرطی صادقی می دانیم) وجود دارد، به خوبی نشان گر این است که فرضی که در باب مقدم یک شرطی صادق، آنگاه که به اقتضای اتصال مورد ادعا در باب مقدم و تالی به ذهن می آید که به فرض صدق مقدم، صدق تالی را خواهیم داشت، غیر از فرض صدقی است که پایه اعتبار و صحت یک استدلال است.

فرض صدق مقدم، هنگامی که اتصال صدق آن با صدق تالی مورد ادعاست، در خود گزاره شرطی نهفته است و در عین حال صحت آن (که در واقع صحت ادعای اتصال است) را تهدید نمی کند. درست به همین دلیل است که می توان گزاره شرطی «اگر باران بیاید، زمین خیس می شود» را این گونه نیز معنا نمود که «به فرض بارش باران، زمین خیس می شود». اما فرض صدق مقدمات یک استدلال نباید در خود استدلال یا در لسان

گوینده آن مشاهده شود، یعنی نمی توان گفت: «اگر باران بیارد زمین خیس می شود؛ به فرض که باران آمده است؛ پس زمین خیس شده است». آوردن فرض در خود استدلال یا لسان گوینده، چیزی است که نشان می دهد وی تنها در مقام معنای همان گزاره شرطی ای است که به عنوان مقدمه نخست بیان نموده بود و چیزی به گزاره شرطی نیافزوده است. این دقیقاً همان اشکالی است که دامان تقریباً تمامی استدلال های فازی منتسب به قرآن از سوی مدعیان را می گیرد. وقتی وحیدیان کامیاد به گزاره شرطی «اگر x مضطر باشد، دعایش برآورده می شود»، گزاره حملی «x مضطر است» را می افزاید تا استدلالی را شکل دهد، از آنجا که اساساً در مقام بررسی احوالات گروه خاصی که بتوان آن ها را x نامید، نیست، لذا چیزی بیش از این نگفته است که «به فرض وجود کسی یا گروهی چون x» و این گزاره حملی مورد نیاز برای استدلال نبوده، بلکه همان معنایی است که از ادعای اتصال مقدم و تالی شرطی قابل استخراج است.

از استدلال پیشنهادی وحیدیان کامیاد با توجه به آیه فوق و اشکالات فی نفسه آن که بگذریم، انتساب آن به قرآن نیز از این جهت دچار مشکل است که اساساً نه تنها خبری از قرائن مننی مؤید برای آن وجود ندارد، بلکه آیات پیشین و پسین نشان می دهند که استدلال دیگری در جریان است که نتیجه آن قرار است این عبارت باشد که «خدا بهتر است از آنچه برای او شریک گرفته اند». به تصریح خود قرآن در این خصوص توجه نمایید: «...اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ (۵۹) أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدائقَ ذَاتِ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَعْلَاهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ (۶۰) أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهْرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَعْلَاهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۶۱) أَمَّنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ ... (۶۲)». از این بیان کاملاً پیداست که استدلال منصوص، استدلالی است که با مقدمه گری آیه مورد نظر وحیدیان کامیاد آغاز شده، اما قرار است به نتیجه ای کاملاً متفاوت برسد. وظیفه یک منطق دان صوری سازی استدلال هایی است که در خود متن از لسان گوینده آمده است (استدلال منصوص) و نه آنچه قرآن مقدمات آن را فراهم ساخته است (استدلال مستنبط). آری می توان از آیه ای قرآنی به نفع مثلاً فردی چون «حسن» که معلوم نیست دعایش برآورده می شود یا نه استفاده نمود، به این شرط که بدانیم مضطر است، اما این استدلال، در اصل، استدلال فردی است که موضوع تحقیقش «حسن» بوده است و سؤالش نیز این بوده است که «آیا دعای حسن برآورده می شود یا نه». نمی توان در اینجا مدعی شد که قرآن استدلالی

در باب اینکه دعای حسن تا چه حد برآورده می شود، آورده است، چرا که حسن یا دیگران و اینکه مضطربند یا نه و یا این که دعایشان برآورده می شود یا نه، مورد چند و چون قرآن نبوده است، اگرچه در قرآن با مسلم انگاشتن این امر که «اگر کسی مضطرب باشد، دعایش برآورده می شود»، مقدمه ای فراروی دیگران نهاده شده است تا اگر برایشان حسن یا شخصی چون او از این جهت که مضطربند یا نه یا این که دعایشان برآورده خواهد شد یا نه، با استعانت به آن آیه به عنوان مقدمه ای که صدقش را به خاطر مسلمانی و پایبندی شان به قرآن قبول دارند، بتوانند استدلالی بچینند (استدلالی که همان گونه که گفتیم در اصل استدلال خود ایشان است و فی المثل باید آن را استدلال فازی و حیدیان کامیاد در باب حسن یا کسی چون او نامید).

باید توجه داشت که اساساً اگر استدلالی در جایی هست، باید آنجا چون و چرایی در کار باشد و آنچه در این موضع مورد چون و چراست، برتری یا عدم برتری خدا و شرکاء است که اساساً در صورتی سازی و حیدیان کامیاد از آیه فوق هیچ جایی ندارد و این نشان از صورتی سازی اشتباه ایشان دارد؛ اشتباه میان چون و چرایی که در نص است و چون و چرایی که حاصل استنباط های خود ایشان است که در مورد فوق بی شک به دغدغه هایی چون این دغدغه بر می گردد که «چرا با این که دعا می کنیم، دعایمان برآورده نمی شود» و پاسخ فازی ایشان این است که «به درجات برآورده می شود، زیرا به درجات مضطرب هستیم». همین جا ممکن است کسی نیز مخالف باشد و با تکیه بر اندیشه ای غیر فازی بگوید، «برآورده نمی شود، زیرا مضطرب نیستیم». به طور کلی، در خصوص تمامی مثال ها شاهد همین وضعیت هستیم، یعنی آنچه مدعیان وجود استدلال فازی در قرآن به عنوان مثال هایی از کاربرد منطق فازی در آیات کریم آورده اند، غالباً مربوط به موضعی است که اصلاً قرآن در مقام استدلال نیست و یافت نیز می شود موارد بسیار محدودی که در آنجا استدلال منصوصی وجود دارد که اصلاً مورد ملاحظه ایشان قرار نگرفته است و به طریق خویش رفته، آنچه از قرآن به عنوان مقدمات برای ایشان در راه انداختن بحثی فازی فراهم شده است، را استدلال های فازی خود قرآن پنداشته اند.

تکرار می کنیم که حتی در بحث های خود ایشان نیز می توان چند و چون هایی را مطرح نمود، یعنی حتی در آنچه ایشان با استعانت به آیات و احادیث به عنوان مقدمات مناسبی در طرح استدلال فازی به کار گرفته اند، گزارشاتی نیز یافت می شود که با نگرش فازی آن ها در موافقت کامل قرار ندارد. برای نمونه ای از این دست می توان به حدیثی

مراجعه نمود که عبدالحمید واسطی به عنوان نمونه ای از دیفازی کردن از امام رضا (ع) آورده است (که البته می تواند به راحتی نیز نمونه ای از شاهد خلاف تلقی شود تا دیفازی کردن) که در آن امام رضا (ع) «کثیر» را با استناد به آیات قرآن «هشتاد دینار» دانسته است (نک. واسطی، ۱۳۸۳: ۹۸-۹۷). این نگرش امام (ع) می تواند به راحتی موردی خلاف نگرش فازی به مفاهیمی از این دست تلقی شود و عبدالحمید واسطی نیز دلیلی بر آنچه دیفازی نمودن می نامد، ارائه ننموده است. اساساً امکان چنین چند و چون های این چنینی، همگی بدان جهت است که مدعیان منطق فازی در قرآن، نتوانسته اند استدلال منصوصی در این زمینه بیابند.

از نقد شیوه استنباطی (و نه مقید به متن) مدعیان منطق فازی در قرآن که بگذریم، این پرسش نیز بسیار حائز اهمیت است که چگونه می شود که آن نکته به ظاهر ساده و ابتدایی که یک گزاره، یک استدلال نیست، با تکیه به ابزاری شبیه به تفکیک عقد الوضع و عقد الحمل، چنین مورد غفلت قرار گیرد که شاهد تکرار آن در مقالات متعدد باشیم؟ در گفتگویی با برخی اساتید بزرگوار رشته های فنی و ارائه برخی توضیحات، با کمال شگفتی، همچنان پای فشاری بیشتری بر صحت این نظریه نیز مشاهده شد! ایشان اصرار داشتند که گزاره ای شرطی چون مواردی که مدعیان استدلال فازی در قرآن مثال زده اند، خود کافی است تا منطق فازی مصداق پیدا کرده باشد. کشف تفاوت دیدگاه اساتید بزرگوار مزبور در انتساب یک استدلال به قرآن (تنها با تکیه بر یک گزاره شرطی) و آنچه نویسنده با آن مأنوس است، مدتی به درازا کشید و سرانجام به ذهن نگارنده چنین آمد که تفاوت «دستگاه» نزد ایشان و اهل منطق مسبب این خلط از سوی آن ها و پرهیز از آن از سوی منطقیان است.

آنچه در فلسفه و منطق و به طور کلی در علوم انسانی دستگاه فکری خوانده می شود، در پس خود گوینده ای دارد و لذا تمام سعی محقق مصروف یافتن مقصود گوینده می شود تا استنباط هر آنچه که متن امکان استنباط آن را به او بدهد. در همین فضا است که محقق منطقی با تفکیک استدلال های منصوص (=استدلال های گوینده متن) از استدلال های مستنبط (استدلال های شخص محقق، اگرچه با استعانت از متن)، استدلال های خودبافته و استنباطی را کنار گذارده، سعی می نماید تا استدلال های گوینده متن را کشف کند (استدلال هایی که شاهد متنی برای آن در دست هست). و اما آنچه در رشته های فنی دستگاه خوانده می شود، چیزی است که در پس خویش گوینده ای ندارد (مثل ماشین

لباسشویی) و درست به همین جهت است که باید منطقی را بسته به امکاناتی که به محقق می دهد برای آن تعریف نموده، به آن تحمیل کرد. چنین امکاناتی در خصوص مثالی چون ماشین لباسشویی لازم نیست فراتر از این باشد که سر و کارش با «کثیفی» لباس هاست و در رفع این کثیفی «می چرخد». همین دو که قابلیت درجه بندی دارند، کافی است تا بتوان برای این ماشین منطق فازی که مبتنی بر درجات است را تعریف کرد. در این حالت، اگرچه می توان گفت «ماشین لباسشویی دارای منطق فازی است»، اما مقصود هرگز این نیست که «ماشین لباسشویی، خود، فعالانه این منطق را به کار برده است». این در حالی است که مقصود محققان اهل منطق از این جمله که «قرآن دارای منطق فازی است»، این است که شارع مقدس در قرآن از این منطق برای استدلال آوری و توجیه مخاطب بهره گرفته است.

پس هر اندازه محقق منطقی سعی در انفعال و عدم تأثیر بر فرآیند صوری سازی خویش دارد تا نکند که چیزی را به متن بچسباند، محقق فنی سعی در استفاده حداکثری از امکانات دستگاه خویش دارد تا منطقی را به آن بقبولاند. همین رویکرد فنی باعث شده است تا محققانی چون وحیدیان کامیاد و دیگران صرف وجود یک گزاره شرطی و یا پاره ای جملات با سورها و مفاهیم فازی را زمینه ای مساعد در به کار گیری منطق فازی با تکیه بر برخی آیات قرآن بدانند تا مسائلی را حل کنند، مانند این مسئله که «چرا دعا می کنیم، اما دعایمان برآورده نمی شود»، حال آنکه در این حالت کسی که منطق فازی را فعالانه به کار گرفته است، به حقیقت، هم ایشان اند و نه قرآن که گوینده ای در پشت خویش دارد و باید نسبت به آن منفعلانه عمل کرده، ضوابط تفسیری را به دقت رعایت نمود تا بتوان به کشف صحیح منطقی که در استدلال آوری از سوی شارع مقدس به کار رفته است، نائل آمد.

باز هم برای وضوح بیشتر، این دو دیدگاه را در قالب مثال می آوریم. اگر کسی بگوید: «هر مؤمنی بهشتی است». این جمله در نگاهی مقید به تفسیر، گزاره ای حملی است، اگرچه در نگاهی که سعی دارد از تمامی امکانات متن بهره بگیرد، می توان این جمله را با تکیه بر عقد الوضع و عقد الحمل، شرطی نیز قلمداد کرد: «اگر کسی مؤمن است، همو بهشتی نیز هست». حتی می توان فراتر رفت و این شرطیه را بر این اساس که «مؤمن» و «بهشتی» بودن، هر دو دارای درجات اند، به استدلالی فازی به زعم مدعیان فوق بدل نموده و گفت: «اگر x مؤمن است، آنگاه x بهشتی است؛ x مؤمن است؛ پس x بهشتی است». همان گونه که دیده می شود، آنچه نامش را استنباط نهادیم، از عملکردی منفعلانه نسبت به یک متن فراتر رفته، سر از عملکردی فعالانه در آورده، حدود و ضوابط تفسیر را در می نوردد و

اساساً ممکن است به پرسش های دیگری پاسخ گفته، استدلال هایی برای آن بچینند؛ پرسش ها و استدلال هایی که موضوع متن اصلی نیستند.

۴. نتیجه گیری

در این تحقیق، پس از بررسی ادعای انطباق منطق فازی با آیات قرآن که نخستین بار از سوی وحیدیان کامیاد طرح شده است، این ادعا در دو مرحله مختلف مورد نقد قرار گرفت. مرحله نخست به نقدهای جزئی نظر داشت که در آن ها صورت و ماده پاره ای از استدلال های فازی نشان داده شده در قرآن از سوی مدعیان مورد کنکاش قرار گرفت تا نشان داده شود که به فرض صدق این ادعا استدلال های پیشنهادی دارای مشکلاتی فی نفسه هستند. در دومین بخش، نقد اصلی به طرح این استدلال ها وارد شد که همانا خلط منصوص و مستنبط است. در این بخش علاوه بر توضیح مراد نویسندگان از خلط منصوص و مستنبط که در واقع با توسل به چیزی شبیه به تفکیک عقد الوضع و عقد الحمل متنها در خصوص گزاره های شرطی سامان یافته است، گمانه ای نیز در خصوص علل پنهان چنین اشتباهی با تکیه بر تفاوت های فعالانه و منفعلانه به یک دستگاه زده شد؛ تفاوتی که حاصل ماهیت متفاوت «دستگاه» نزد اهل فن و اهل منطق است. در نهایت باید گفت که ادعای وجود منطق فازی در قرآن، پس از ملاحظه نقدهای فرعی و اصلی در خصوص مثال های ارائه شده از سوی مدعیان، ادعایی است بدون پشتوانه.

پی نوشت ها

۱. مقاله آرش ضیایی اگر نگوییم کپی برابر با اصل، باید گفت استحاله ای از همان مقاله وحیدیان کامیاد (۱۳۷۷)، متنها با فاصله زمانی ۱۲ سال، است. ایشان حتی در پاره ای موارد به خود زحمت تصحیح اغلاط را نداده اند. در این زمینه بنگرید به واژه «مجهول» که اشتباه تایپی واژه «محمول» است که هم در مقاله وحیدیان کامیاد دیده می شود (نک. ۱۳۷۷: ۱۴۶) و هم به تبع آن در مقاله آرش ضیایی (نک. ۱۳۸۹: ۱۵۳). آرش ضیایی به مقاله وحیدیان کامیاد تنها به عنوان یکی از منابعی که از آن ها استفاده کرده، اشاره نموده است!
۲. فریدون شعبانی نیا و زهرا تاج پیکر کتابی نگاشته اند با نام «منطق فازی در قرآن» (۱۳۹۳). این کتاب ۱۱۷ صفحه ای بخشی مقدماتی در باب قرآن، منطق ارسطویی و منطق فازی دارد که ۹۰ صفحه را به خود اختصاص داده است! و اما آنچه ایشان در حدود ۲۳ صفحه (منهای بخش

- منابع) از منطق فازی در قرآن گزارش نموده اند، عمدتاً اقتباس و خلاصه مقالات پیش از خود است.
۳. چنین به نظر می رسد که بحثی در خصوص مقدمه تناسبی به زبان فارسی وجود ندارد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه باید واژه *pro rata* جستجو شود.
۴. شماره آیه در مقاله ایشان به اشتباه ۱۴ ذکر شده است.
۵. در خصوص صحت یا سقم شرطیه ای که ایشان از آیه فوق استخراج نموده اند، در بخش بعد (نقد اصلی) بیشتر صحبت خواهد شد.
۶. البته باید توجه داشت که صغرای استدلال ارائه شده در اینجا در واقع دو گزاره است: (۱) «x خیلی بیچاره است» و (۲) «x خیلی خداوند را می خواند». افزودن واژه «خیلی» در بخش دوم که قرار است ترجمه ای از عبارت قرآنی «إِذَا دَعَا» باشد نیز بی توجیه است.
۷. احتمال صدق داشتن و نه یقیناً صادق بودن، اساساً یکی از ویژگی های اصلی خروجی های استدلال های فازی است. لذا این اشکال (تعارض احتمال نهفته در یک استدلال فازی با قطعیت متبادر به ذهن از آیه قرآن) که البته در این استدلال بیشتر خودنمایی می کند، به تمام استدلال های فازی نسبت داده شده به قرآن وارد می شود. در تأییدی بر ماهیت احتمالی و نسبی منطق فازی این اعتراف شعبانی نیا کفایت می نماید که «آسیب این نظریه [منطق فازی] در گزاره هایی رخ می نماید که قطعی و جزمی اند و یا می توان از آن مفاهیم قطعی استنباط کرد، نظیر برخی مفاهیم اعتقادی و اصول دین» (۱۳۹۳: ۱۱۳). اشاره چند خطی شعبانی نیا به چنین نکته مهمی تحت عنوان «آسیب شناسی»، با توجه به قطعیت مستخرج از آیاتی که ایشان به عنوان نمونه هایی از منطق فازی مثال زده اند، تمامی تلاش وی و دیگر مدعیان منطق فازی در قرآن، را به چالش می کشد.
۸. چنین به نظر می رسد که سر و کار یک مقدمه تناسبی می تواند با دو جمله نیز باشد مانند آنجا که می گوئیم «هر چه «الف ب است» (ملزوم) روشن تر باشد، «ج د است» (لازم) نیز روشن تر خواهد بود». اما باید توجه داشت که در این حالت نیز، برخلاف مقدم و تالی یک گزاره شرطیه، کارکرد جداگانه اجزاء (موضوع و محمول) هر یک از دو جمله مزبور، سلب شده است. به بیان ساده با آن ها همان تعاملی صورت گرفته است که با یک مفهوم صورت می گیرد.
۹. احتمالاً به دلیل همین قابلیت یک مقدمه تناسبی است که آنرا بیشتر استدلال تناسبی (*pro rata argument*) می خوانند. منظورم از این قابلیت همین است که می توان آن را به صورت یک استدلال نیز بیان نمود. این قابلیت را نباید و نمی توان توجیهی در استدلال دانستن این مقدمه دانست، همان گونه که تفکیک عقد الوضعی - عقد الحملی یک گزاره حملی نیز اگرچه مقدمات

یک استدلال حملی را فراهم می‌سازد، هیچگاه نمی‌توان گزاره‌ای حملی را معادل یک قیاس حملی دانست. در این خصوص در بخش نقد اصلی بیشتر سخن خواهیم گفت.

کتابنامه

قرآن

ابن‌سینا (۱۳۷۵). اشارات، در: شرح اشارات، نصیر الدین طوسی، قم: نشر البلاغ، چاپ اول، دوره سه جلدی.

خادمی زارع، حسن و محمدباقر فخرزاد (۱۳۹۱). «سناسایی و تحلیل کاربرد منطق و سیستم‌های فازی در قرآن کریم»، اندیشه نوین دینی، سال هشتم، شماره ۳۱، زمستان، صص. ۷۹-۹۲.

زراعت پیشه، محمود و عاطفه رنجبر دارستانی (۱۳۹۳). «منطق طریق اولایی در قرآن»، منطق پژوهی، سال پنجم، شماره دوم، پاییز و زمستان، صص ۵۵-۶۹.

سخاوتیان، سید امیر (۱۳۸۹). «چیستی منطق فازی و علت گرایش اندیشمندان مسلمان به آن»، معارف عقلی، سال پنجم، شماره سوم، پیاپی ۱۷، زمستان، ۱۴۵-۱۲۳.

شعبانی‌نیا، فریدون و زهرا تاج‌پیکر (۱۳۹۳). منطق فازی در قرآن کریم، شیراز: نوید، چاپ اول، ۱۳۹۳.

ضیایی، آرش (۱۳۸۹)، «قرآن و منطق فازی»، قرآن و علم، سال چهارم، شماره ششم، بهار و تابستان، صص. ۱۶۵-۱۴۷.

غزالی، ابوحامد (۱۴۱۳). القسطاس المستقیم، تعلیق محمد بیجو، دمشق: المطبعة العالمية.

وحیدیان کامیاد، علی (۱۳۷۷). «روش شناسی کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی»، دانشگاه اسلامی، شماره ۵، تابستان، صص. ۱۴۵-۱۵۰.

وحیدیان کامیاد، علی و جواد چاجی (۱۳۸۷). «معرفی یک منطق خاص و مناسب برای استنتاج از برخی آیات قرآن کریم»، دومین کنگره مشترک سیستم‌های فازی و هوشمند ایران، آبان ماه، صص. ۸-۱.

واسطی، شیخ عبد الحمید (۱۳۸۳). «کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی»، آینه معرفت، شماره ۴، پاییز، صص. ۸۹-۱۱۰.