

منطق فازی در قرآن: خلط مستنبط و منصوص

محمود زراعت پیشه*

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. برخی از محققان نیز این مدعا را تأیید کرده‌اند. این در حالی است که به نظر می‌رسد شواهد ارائه‌شده به سود این مدعا شواهدی ناقص‌اند و لازم می‌نماید که اصل مدعا مجدداً کاویده شود. در تحقیق حاضر، پاره‌ای از نقدها متوجه اصل ادعای وجود منطق فازی در قرآن با توجه به شواهد قرآنی ارائه‌شده از سوی مطرح‌کنندگان این مدعاست. علاوه بر نقدهای جزئی که حاکی از منطبق نبودن مثال‌های قرآنی با الگوی فازی ارائه‌شده از سوی مدعیان‌اند، این مطلب را نیز نشان خواهیم داد که اساساً طرح مدعای وجود منطق فازی در قرآن با یک خلط هم‌راه است: خلط آنچه صراحتاً به‌مثابه استدلال در متن آمده است (استدلال منصوص) و آنچه مخاطب ممکن است به متن نسبت دهد (استدلال مستنبط).

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

۱. مقدمه

به دلیل اهمیت قرآن برای محققان اسلامی، همواره و در هر دوره‌ای، قرآن پژوهی از منظر رشته‌های مختلف باب بوده است. تحقیق در زمینه منطق در قرآن نیز از این قاعده مستثنی نیست. غزالی، پیش از همه در این زمینه کتاب مستقلی نگاشته است. او در این کتاب، که *التسطاس* نام دارد، به بخش‌هایی از منطق ارسطو که بیش‌تر شناخته شده‌اند پرداخته است. طبیعی است که، با اهمیت یافتن بخش‌های دیگری از منطق ارسطو یا ظهور شکل‌های

* استادیار فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بیرجند، m.zeraatpish@birjand.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۳/۰۱

دیگری از منطق، شاهد بررسی‌های جدیدی در باب منطق در قرآن باشیم. ادعای انطباق منطق فازی با گزاره‌های قرآنی از همین دست تحقیقات است.

اگرچه بنیان‌گذار منطق فازی لطفی زاده است، اما نخستین اقدام در تطبیق این منطق با قرآن را باید از آن‌علی وحیدیان کامیاد دانست. وی مدعی است که «احتمالاً نوعی منطق فازی جزئی از منطق والای قرآن کریم است» (وحیدیان ۱۳۷۷: ۱۴۵). این مدعا را دیگرانی چون شیخ عبدالحمید واسطی (واسطی ۱۳۸۳)، آرش ضیایی (ضیایی ۱۳۸۹)^۱، امیر سخاوتیان (سخاوتیان ۱۳۸۹)، حسن خادمی زارع و محمدباقر فخرزاد (خادمی زارع و فخرزاد ۱۳۹۱)، و فریدون شعبانی‌نیا و زهرا تاج‌پیکر (شعبانی‌نیا و تاج‌پیکر ۱۳۹۳)^۲ نیز پذیرفته‌اند و درباره‌اش نوشته‌اند.

نویسنده بر این باور است که طرح و بسط مدعای بالا با تسامح فراوان هم‌راه است. این تسامح ناشی از بی‌توجهی به قواعد حاکم بر بررسی‌های منطقی است. در این تحقیق و برای آشکارسازی این تسامح خارج از مرز و دور از قاعده، علاوه بر نقد فرعی (موردی) برخی مثال‌هایی که این افراد برای نشان‌دادن انطباق منطق فازی با قرآن ارائه کرده‌اند، نقدی اصلی و اساسی نیز مطرح خواهیم کرد که شاید بتوان آن را «خلط منصوص و مستنبط» نامید.

در سیر این تحقیق از نقد فرعی به اصلی، در واقع صورتی تصاعدی از نقدهای وارد بر مدعای انطباق منطق فازی بر قرآن ارائه خواهد شد. بنابراین، مخاطب باید توجه داشته باشد که بخش مربوط به نقد فرعی با تسامح درمورد آنچه در ادامه با عنوان نقد اصلی خواهد آمد معنادار است. به بیان دیگر، در بخش نقد فرعی، به فرض صحت اجمالی انتساب پاره‌ای از استدلال‌های فازی ادعا شده به قرآن، تنها مشکلات دسته‌ای از این استدلال‌ها را بررسی خواهیم کرد، در حالی که در نقد اصلی همان فرض صحت اجمالی را نیز به چالش خواهیم کشید. مخاطب هم‌چنین باید توجه داشته باشد که تمرکز تحقیق حاضر از آن جهت بر استدلال‌های فازی نسبت داده شده به قرآن است (و نه، مثلاً، مفاهیم یا گزاره‌های فازی)، زیرا منطق اساساً یعنی بررسی قواعد حاکم بر استدلال (Kneale 1962: 1). بر این اساس، ادعای وجود یک منطق خاص در واقع ادعای وجود استدلال‌های 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 به‌قرار زیر ارائه می‌کند: «اگر هوا سرد باشد، برف می‌بارد؛ هوا خیلی سرد است؛ پس برف زیاد می‌بارد» (بنگرید به

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 می‌کند. این تفاوت را هرگز نباید دست‌کم گرفت. توجه داشته باشید که، بر پایه همین تفاوت، در واقع مقدمه دیگری نیز در این استدلال وجود دارد که در الگویی که وحیدیان کامیاد ارائه کرده است از قلم افتاده است. این مقدمه که می‌توان آن را «مقدمه تناسبی»^۳ نامید از این قرار است: «خیلی سرد بودن زیاد باریدن برف را در پی خواهد داشت». این مقدمه «تناسبی» نامیده می‌شود، زیرا مدعی نسبتی میان مقادیر سردی هوا و بارش برف است. مقدمه تناسبی ممکن است به نسبتی مستقیم یا معکوس اشاره کند. عبارت «بچه کم‌تر، آرامش بیش‌تر» می‌تواند نمونه یک مقدمه تناسبی معکوس باشد. اکنون، باتوجه به این توضیحات، استدلال استثنایی فازی در بیان وحیدیان کامیاد را به این طریق تکمیل می‌کنیم: «اگر هوا سرد باشد، برف می‌بارد؛ هوا خیلی سرد است؛ سردی بیش‌تر، برف بیش‌تر؛ پس برف زیاد می‌بارد». آنچه در بخش بعد می‌آید نقدی است بر پارهای از مثال‌های وی در تطبیق الگوی فوق بر آیات قرآن.

۱.۱.۲ آیه ۱۰۳ سوره یونس

وحیدیان کامیاد آیه ۱۰۳ سوره یونس را نمونه‌ای از یک قیاس استثنایی فازی دانسته است (همان: ۱۵۰). متن آیه یادشده این 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 می‌دهد». او، باتوجه به این گزاره، استدلال زیر را سامان می‌دهد که «اگر x ایمان داشته باشد، آن‌گاه خداوند x را نجات می‌دهد؛ ایمان x زبانی است (خیلی کم است)؛ بنابراین خداوند x را کمی نجات می‌دهد». به مقدمه تناسبی نهفته در این استدلال توجه کنید: «ایمان کم نجات کم را در پی خواهد داشت».

وی «ایمان زبانی» (به منزله امری که اولاً گونه‌ای از ایمان است و ثانیاً «ایمان کم» است) را به این آیه مستند ساخته است که «قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ» (مائده: ۴۱).^۴ از نظر ایشان، از آن‌جاکه این آیه ایمان را به زبانی و قلبی تقسیم کرده است، نشان می‌دهد که ایمان دارای درجاتی ضعیف تا شدید است. تردیدی نیست که در این برداشت «ایمان زبانی» معادل «ایمان کم» خواهد بود. اما او در این انتساب بافت سخن را به کلی نادیده گرفته است. برای آن‌که بافت سخن را متوجه شویم، بخش‌های کلیدی آیه را می‌افزاییم: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ... أُولَئِكَ

الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَ لَهُمْ 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 آن ها وعده «ذلت و خواری» در دنیا و «عذاب عظیم» در آخرت داده می شود. این ها همه با کمی نجات یافتن کسی که ایمان زبانی دارد در تعارض است.

۲.۱.۲ آیه ۶۲ سوره نمل

از دیگر آیاتی که وحیدیان کامیاد برای نشان دادن قیاس استثنایی فازی در قرآن به آن استناد می کند آیه ۶۲ سوره نمل است. در این آیه چنین می خوانیم: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ». وحیدیان کامیاد پس از ترجمه این آیه به این گزاره شرطی که «اگر x بیچاره و مضطر است و خداوند را بخواند، آن گاه خداوند رنج و غم x را برطرف می سازد»،^۵ قیاس استثنایی فازی زیر را پیشنهاد می کند:

اگر x بیچاره است و خداوند را بخواند، آن گاه 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 (همان: ۱۵۰).

در این جا نیز نباید حضور مقدمه تناسبی «بیچارگی و خواندن بیش تر خدا اجابت بیش تر دعا را در پی دارد» را نادیده گرفت.

پیش تر گفتیم که تفاوت قیاس استثنایی فازی، آن گونه که در الگوی وحیدیان کامیاد آمده است، با 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. هم چنین دیدیم که وحیدیان کامیاد در انتساب قیاس استثنایی فازی به آیه پیش، یعنی آیه ۱۰۳ سوره یونس، تقسیم ایمان به ایمان زبانی و قلبی از منظر قرآن را مطرح کرد تا بتواند سور فازی «کم» را برای مفهوم فازی «ایمان» در مقدمه نخست (مقدمه شرطی) بیفزاید. در آیه ای که در این جا محل بحث است نیز شاهد حرکتی مشابه هستیم: افزودن واژه «خیلی» به منزله یک سور فازی برسر مفهوم فازی «بیچاره» که احتمالاً پس از ترجمه «مضطر» به «خیلی بیچاره» به دست آمده است.

از مقدمه دوم (مقدمه حملی) استدلال بالا که بگذریم، سورهای فازی در بخش نتیجه هر دو استدلال (استدلال هایی که طبق ادعا در این آیه و آیه پیش وجود دارند) به آیه افزوده شده اند و، برخلاف رویه سابق در افزودن این سورها به کبرویات این استدلال ها، توجیهی

در افزودن آن‌ها به بخش نتیجه دیده نمی‌شود.^۶ این امر باعث می‌شود تا مقدمه تناسبی مستتر در الگویی که وحیدیان کامیاد به آن اشاره می‌کند در تطبیق بر این آیات بی‌توجیه باقی بماند.

از این نقد ساختاری که بگذریم، با نقدی معنایی نیز مواجه خواهیم بود. براساس قیاس استثنایی فازی بالا، اگر کسی خیلی بیچاره باشد و خداوند را نیز خیلی بخواند، آن‌گاه خداوند دعای او را خیلی اجابت می‌کند. 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 این جا شاید پاسخ دهند که مقصود «احتمال اجابت دعا» است که ممکن است کم یا زیاد باشد. در این صورت، معنای قیاس یادشده 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 می‌توانیم اکنون به جای «خیلی مضطر» در عبارتی که زیر آن خط کشیده‌ایم واژه «مضطر» را بگذاریم. با جای‌گزینی این واژه، به این عبارت می‌رسیم که «کسی که مضطر است، اگر خدا را بخواند، خیلی احتمال دارد که دعایش برآورده شود». اما این عبارت احتمالی را به آیه تحمیل می‌کند که هیچ مناسبتی با معنای مستفاد از آیه ندارد. ترجمه عبارت «مَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا» به «کسی که احتمالاً دعای مضطر را اجابت می‌نماید» با بافت سخن در آیه هماهنگ نیست، زیرا آیه درصدد اثبات این است که خدایی غیر از خدای یگانه وجود ندارد و بنابراین بعید می‌نماید که، برای اثبات این مطلب، صفتی را که خداوند «احتمالاً» دارد به رخ بکشد.^۷

وحیدیان، ذیل همین آیه، این مطلب را نیز بیان می‌کند که «چنان‌که با دعا کردن از خداوند حاجتی را طلب کنیم، ممکن است که حاجت ما به‌طور کامل برآورده نشود» (همان: ۱۵۰). این سخن در واقع پای قیاسی دیگر را پیش می‌کشد؛ قیاسی به این صورت: «اگر x بیچاره باشد و خدا را بخواند، خداوند دعای او را اجابت می‌کند؛ x بیچاره است، اما نه به‌طور کامل و x خداوند را می‌خواند، اما نه به‌طور کامل؛ نقص در بیچارگی و خواندن خدا نقص در اجابت دعا را در پی دارد؛ پس خداوند دعای x را اجابت می‌کند، اما نه به‌طور کامل».

همان دو نقد ساختاری و معنایی که پیش‌تر بیان شد در این جا نیز مطرح می‌شود. نقد ساختاری این است که سور فازی «نه به‌طور کامل» که مقدمه تناسبی «بیچاره بودن، اما نه به‌طور کامل و خواندن خدا، اما نه به‌طور کامل، و اجابت دعا، اما نه به‌طور کامل، را در پی دارد» را شکل می‌دهد 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. نقد معنایی این است که «اجابت دعا، اما نه به طور کامل» یعنی چه؟ آیا مقصود احتمال کم اجابت دعاست؟ (مشکل جایگزینی «احتمال اجابت» به جای «اجابت» را بیان کردیم). مسلماً مقصود از «اجابت، اما نه به طور کامل»، نمی‌تواند این باشد که اگر کسی برای رفع درد سرطان خویش دعا کند، چون دعای کاملی نکرده است، خداوند نیز در عوض گلودرد او را بهبود می‌بخشد، زیرا این همان مصداق اجابت نشدن دعاست.

۲.۱.۲ آیه ۲۱ سوره اسراء

پاره‌ای از گزاره‌هایی که به مثابه نمونه‌های گزاره فازی در قرآن به آن‌ها اشاره شده است اساساً ناهماهنگ با الگویی‌اند که خود وحیدیان کامیاد به منزله الگوی قیاس استثنایی فازی معرفی کرده است. یک نمونه از چنین گزاره‌هایی این گزاره است که «پرویز نزد خداوند از فریدون برتر است»؛ نمونه‌ای که وی از آیه «أَنْظُرُ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَآ آخِرَةَ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضِيلًا» (اسراء: ۱۲) استخراج کرده است (همان: ۱۴۸). این گزاره را، که در بیان منطق جدید دارای یک محمول دومی است، اساساً نمی‌توان در قالبی که وحیدیان کامیاد به منزله الگوی قیاس استثنایی فازی معرفی کرده است به کار گرفت. توجه داشته باشید که، اگرچه مقدمه دوم و نتیجه قیاس استثنایی گزاره‌هایی حملی‌اند، اما محمولی تک‌موضوعی دارند.

جدا از آن‌چه گفتیم، اساساً گزاره «پرویز نزد خداوند از فریدون برتر است» مقصود اصلی آیه نیست. آیه اشاره‌ای تمثیلی دارد که مفاد اصلی آن از این قرار است که «همان تفاوتی که این‌جا میان برخی و برخی مشاهده می‌کنید در آخرت شدیدتر از آن را میان برخی و برخی خواهید یافت». اگر توجه کنید، در این گزاره تمثیلی، اساساً با پنج حد مواجهیم: ۱. طرف راجح در دنیا؛ ۲. طرف مرجوح در دنیا؛ ۳. طرف راجح در آخرت؛ ۴. طرف مرجوح در آخرت؛ ۵. رجحانی که در آخرت شدیدتر یافت می‌شود. توجه داشته باشید که طرفین راجح و مرجوح در آخرت لزوماً همان طرفین راجح و مرجوح در دنیا نیستند.

۲.۲ استدلال فازی از نظر واسطی

شیخ عبدالحمید واسطی، یکی دیگر از مدعیان انطباق منطق فازی با آیات قرآن، معتقد است که «سیستم‌های فازی سیستم‌های مبتنی بر قاعده اگر - آن‌گاه فازی‌اند» (واسطی ۱۳۸۳: ۹۲).

چنین به نظر می‌رسد که منظور ایشان از «سیستم فازی» همان «دستگاه استنتاجی فازی» یا به زبان ساده «استدلال فازی» است. اما، اگرچه از اشاره شیخ عبدالحمید واسطی به مقاله وحیدیان کامیاد به مثابه نخستین مقاله در این باب (همان: ۱۰۶) پیداست که او 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 منزله الگوی استدلال فازی ارائه داده است تفاوت اساسی دارد. توجه کنید که، در قیاس استثنایی فازی ارائه شده از سوی وحیدیان کامیاد، گزاره شرطی هیچ تفاوتی با آنچه به منزله گزاره شرطی در یک قیاس استثنایی متعارف شناخته می‌شود ندارد.

برای درک مقصود شیخ عبدالحمید واسطی از «گزاره شرطی فازی» بهتر است به مثالی که خود ایشان در این زمینه ارائه کرده‌اند مراجعه کنیم. این مثال که برگرفته از کتاب تفکر فازی است اطلاعاتی را در قالب گزاره‌های شرطی زیر به این صورت به دست می‌دهد:

اگر بنیادگرایی اسلامی رشد کند، آنگاه جنبش‌های عربی نیز رشد خواهند کرد [اگر جنبش‌های 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 جنبش‌های عربی موجب کاهش تسلط شوروی خواهد شد؛ با کاهش یافتن تسلط شوروی، کنترل سوریه بر لبنان کاهش می‌یابد (شوروی آموزش و تجهیز ارتش سوریه را به عهده دارد)؛ کاهش کنترل سوریه بر لبنان حکومت لبنان را قدرت می‌بخشد؛ قدرت حکومت لبنان موجب کاهش قدرت جنبش ساف می‌شود.

سرانجام، از میان این شرطیه‌ها، این نتیجه ابراز می‌شود که «رشد بنیادگرایی در خاورمیانه به‌طور نسبی موجب افزایش قدرت لبنان می‌شود» (بنگرید به همان: ۱۰۵).

اگرچه شرطیه‌های ارائه شده در بخش مقدمه استدلال بالا به ظاهر و به جهت لغوی شرطیه‌اند، اما در اصل شرطیه نیستند. توجه کنید که در هر شرطیه دو گزاره حمله با عنوان مقدم و تالی وجود دارد و در هر گزاره حمله دو مفهوم با عنوان موضوع و محمول بر یک‌دیگر حمل می‌شوند. این در حالی است که مثلاً در گزاره «بنیادگرایی اسلامی رشد کرده است» که مقدم نخستین شرطیه در مقدمه چینی بالاست سخن از نسبت و حمل مفهومی بر مفهوم دیگر نیست، بلکه این گزاره مدعی افزایش یک مفهوم یعنی «بنیادگرایی اسلامی» است. مقایسه کنید با گزاره «هوا سرد است» در شرطیه ارائه شده در الگوی مورد نظر وحیدیان کامیاد که در آن دو مفهوم «هوا» و «سرد» به‌طور مشخصی به هم نسبت داده شده‌اند. 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 این که تمامی آن چه در بالا به اسم شرطیه آمده است چیزی نیست جز مقدمه‌هایی تناسبی که گاه سروکارشان تنها با دو مفهوم است.^۸ برای درک مطلب بالا، مقدمات استدلال را یک بار دیگر، اما با کمک گرفتن از سورهای فازی، در قالب مقدمه‌های تناسبی می‌چینیم: «بنیادگرایی اسلامی بیش تر، جنبش‌های عربی قوی تر؛ [جنبش‌های عربی قوی تر، جنبش ساف قوی تر]؛ قدرت بیش تر جنبش ساف، قدرت کم تر حکومت لبنان؛ جنبش‌های عربی قوی تر، تسلط کم تر شوروی؛ تسلط کم تر شوروی، کنترل کم تر سوریه بر لبنان (شوروی آموزش و تجهیز ارتش سوریه را به عهده دارد)؛ کنترل کم تر سوریه بر لبنان، حکومت قوی تر لبنان؛ حکومت قوی تر لبنان، قدرت کم تر جنبش ساف». همان گونه که دیده می‌شود، هریک از این مقدمات مقدمه‌ای تناسبی با دو مفهوم است. نتیجه نیز مقدمه‌ای تناسبی است: «بنیادگرایی بیش تر در خاورمیانه، به طور نسبی، قدرت بیش تر لبنان را در پی دارد». بی توجهی به همین امر که شرطیه‌های یادشده در الگوی بالا در اصل مقدماتی تناسبی اند باعث شده است که شیخ عبدالحمید واسطی آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳) را که به راحتی در قالب مقدمه تناسبی «تقوای بیش تر، کرامت بیش تر» بیان می‌شود با تکلف به دو شرطیه زیر تبدیل کنند: «اگر x باتقوا باشد، آن گاه خداوند برای او ارزش قائل خواهد شد و اگر x باتقواتر شود، آن گاه ارزش او نزد خدا بیش تر خواهد شد».

علاوه بر مقدمات تناسبی یادشده (به منزله وجه تمایز شکل ارائه شده به مثابه الگوی یک سیستم فازی در این مثال) با آن چه وحیدیان کامیاد ارائه کرده است، باید به عبارت «به طور نسبی» در نتیجه استدلال نیز توجه کرد. این نسبت در اذعان به نتیجه، با توجه به همان نقل قول شیخ عبدالحمید واسطی از کتاب تفکر فازی، زائیده یک «متغیر دارای اثر دو گانه» است (بنگرید به همان: ۱۰۵). مقصود از «متغیر دارای اثر دو گانه» «بنیادگرایی اسلامی» یا «جنبش‌های عربی» است که اگر قوی تر شوند، اگرچه با قوی تر کردن جنبش ساف از قدرت حکومت لبنان می‌کاهند، اما از طرف دیگر، با تضعیف قدرت روسیه، بر قدرت حکومت لبنان می‌افزایند.

۱.۲.۲ تقوا

عبدالحمید واسطی بر اساس الگویی که در بالا از یک استدلال فازی ارائه کرده است (که بسیار متفاوت با الگوی وحیدیان کامیاد است) تفحص متفاوتی نیز در آیات کرده است.

تفحص او برای نشان دادن یک استدلال فازی منطبق با قرآن به تمرکز بر واژه «تقوا» انجامیده است. وی، پس از آوردن روایاتی برای اثبات تشکیکی بودن و در نتیجه افزایش پذیر یا کاهش پذیر بودن تقوا، با استناد به دو آیه «وَأَنْ تَعْقُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (بقره: ۲۳۷) و «إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده: ۸) و پاره‌ای از روایات نشان می‌دهد که برای تقوا شرایطی در قرآن ذکر شده است یا، به بیان خود او، عمل‌گره‌هایی در افزایش یا کاهش تقوا دخیل‌اند.

او، پس از این مقدمه، سعی کرده است تا الگویی را که پیش‌تر از یک استدلال فازی به‌نمایش گذاشته است در مورد تقوا این‌چنین پیاده کند: «اگر فرد براساس دل‌خواه و سلاقی خود تصمیم‌گیری کند و عکس‌العمل نشان دهد، بی‌تقوا خواهد بود؛ اگر در فرد تمایلات عدالت‌خواهی و گذشت به‌وجود آید، از حالت بی‌تقوایی خارج می‌شود و به تقوا گرایش پیدا خواهد کرد؛ اگر فرد براساس قانون خداوند زندگی خود را تنظیم کند، به حداقل تقوا خواهد رسید؛ اگر فرد در عکس‌العمل‌های خود حق‌محور باشد و به نفع شخصی توجه نکند و یا حداقل‌های فرهنگ الهی را علاوه‌بر قانون خداوند در زندگی پیاده کند یا در دوراهی انتخاب میان تشخیص خود و راه‌کارهایی که خداوند ارائه کرده است راه‌کار الهی را انتخاب کند، از حداقل تقوا به‌سوی حداکثر تقوا حرکت می‌کند؛ اگر فرد در درون خود انتخاب و اراده‌ای جز آن‌چه خداوند دوست دارد نیابد، به نقطه حداکثر تقوا رسیده است».

حتی اگر بتوان این نمونه قرآنی را که ایشان آورده‌اند در قالب سلسله‌ای از مقدمات تناسبی بیان کرد، آن‌چه انطباق این نمونه با الگوی پیشنهادی او برای یک استدلال فازی را از اساس زیر سؤال می‌برد 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 کنید: «تصمیم‌گیری سلیقه‌ای و دل‌به‌خواهی بیش‌تر به تقوای کم‌تر می‌انجامد». «تصمیم‌گیری سلیقه‌ای و دل‌به‌خواهی» را نمی‌توان یک «متغیر دارای اثر دوگانه» دانست، زیرا بیش‌تر شدن آن همیشه به کم‌تر شدن تقوا می‌انجامد. بیش‌تر شدن «حق‌محوری در عکس‌العمل‌ها» نیز همواره و از هر جهتی به بیش‌تر شدن تقوا ختم می‌شود و غیره.

بدون وجود «متغیر دارای اثر دوگانه»، اساساً نتیجه‌ای از آن‌همه مقدمه‌چینی نمی‌توان گرفت، جز همان مقدمات! توضیح این‌که، اگر گفته شود که «ب‌تر بودن، اگرچه از جهتی الف‌تر بودن را نتیجه می‌دهد و از جهتی دیگر غیرالف‌تر بودن را»، آن‌گاه ابراز چنین نتایجی با بررسی قوت و ضعف جهات مختلف مزبور معنا دارد که «ب‌تر بودن، به‌طور نسبی یا به‌احتمال قوی یا به‌احتمال ضعیف یا ...، الف‌تر بودن (یا غیرالف‌تر بودن) را در پی دارد». اما اگر «ب‌تر بودن از هر جهت الف‌تر بودن را در پی داشته است، ارتباطی با

غیرالف بودن ندارد»، آن‌گاه جای ابراز چه نتیجه‌ای است، جز تکرار همان مقدمه که «بتر بودن یعنی الفتر بودن»!

۳.۲ دومین استدلال فازی وحیدیان کامیاد

وحیدیان کامیاد در مقاله‌ای همایشی که پس از مقاله نخست وی به چاپ رسیده است متوجه پاره‌ای مشکلات در تطبیق قیاس‌های فازی بر آیات قرآن شده است و، برای رفع این مشکلات، کوشیده است تا تعمیمی از یک قیاس استثنایی فازی را به‌مثابه الگویی برای بررسی استدلال‌های 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 می‌شود؛ y تشدید/ تضعیف می‌شود» (وحیدیان ۱۳۸۷: ۶).

پیش از پرداختن به مثال قرآنی وی در دفاع از انطباق صورت استدلال فوق با آیات قرآن، باید نکته‌ای مهم را متذکر شد و آن این که اساساً در این صورت استدلال A و B ، به‌مثابه دو محمول برای x و y ، حشو می‌نمایند، چراکه در ادامه استدلال خبری از آن‌ها نیست. اگر این دو هیچ‌گونه 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 می‌شود، این بوده باشد که « A بودن x » یا « B بودن y » تشدید/ تضعیف می‌شود. مشکل دیگر افزودن واژه‌هایی چون «تشدید» و «تضعیف» به مقدمه دوم (مقدمه حملی) و نتیجه از ناکجاآباد است! این حضور ناگهانی ذکر مقدمه نخست (مقدمه شرطی) را به‌تمامه بی‌معنا می‌کند.

گمان نویسنده این است که آن‌چه وحیدیان کامیاد در این جا آورده است حاصل تطفنی است که وی به تدریج به جایگاه بلامنازع مقدمات تناسبی در استدلال‌های فازی یا، به‌قول عبدالحمید واسطی، گزاره‌های اگر - آن‌گاه پیدا کرده است. پیش‌تر نیز به این نکته اشاره کردیم که گزاره‌های شرطی اشاره‌شده در الگویی که عبدالحمید واسطی ارائه کرده است به‌ظاهر شرطیه، اما درنهایت مقدماتی تناسبی‌اند که محمولشان اساساً مفهومی مجزا، آن‌گونه‌که از محمول در مقدم و تالی شرطیه توقع می‌رود، نیست.

برای درک بهتر ارتباط صورت تعمیم‌یافته قیاس استثنایی بالا با مقدمه تناسبی، بد نیست مجدداً ذکر به‌میان آوریم از تکلفی که عبدالحمید واسطی در تفسیر فازی خویش از آیه «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (حجرات: ۱۳) به‌خرج داده بود. ایشان این آیه را به دو شرطیه

زیر تبدیل کرده 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 تعمیم‌یافته می‌خواند با اندکی توجه مشخص می‌شود. اما این نیز گفته شد که آیه بالا را به‌راحتی می‌توان به مقدمه تناسبی «تقوای بیش‌تر، کرامت بیش‌تر» بدل کرد.

در توجیه این گمان که وحیدیان کامیاد، با درک اجمالی اهمیت مقدمات تناسبی، به‌تدریج از الگوی پیشنهادی پیشین خود در مقاله‌ای که نخست ذکر کردیم دست کشیده است و طرحی نو با نام «قیاس فازی تعمیم‌یافته» (که چیزی جز واشکافی یک مقدمه تناسبی نیست)^۹ در افکنده است، مشابهت عملکرد ایشان با آنچه عبدالحمید واسطی پیش‌تر انجام داده است قابل‌توجه است. ایشان، دقیقاً با همان رویکرد واسطی در مورد «تقوا»، ابتدا دخالت سه مؤلفه «استجابت دعا»، «اخلاص در دعا» و «مصلحت بودن اجابت» را معرفی کرده است (همان: ۷) و سپس سعی کرده است از شدت و ضعف این مؤلفه‌ها در قالبی فازی شدت و ضعف «اجابت دعا» را نتیجه بگیرد.

۱.۳.۲ استجابت دعا

وحیدیان کامیاد، پس از ارائه الگوی فوق از قیاس استثنایی تعمیم‌یافته و هم‌چنین پس از بررسی سه مؤلفه «حوزه و دامنه دعا»، «اخلاص در دعا»، و «مصلحت بودن اجابت» به‌مناب مؤلفه‌های دخیل در اجابت دعا، استدلال قرآنی زیر را درباب استجابت 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، به‌فضل خویش، خواسته x را به‌صورت بهتر و یا به همان صورت اجابت می‌کند».

استدلال فوق به‌شکل شگفت‌آوری با الگوی صوری‌ای که ایشان ارائه کرده ناهم‌خوان است. این استدلال سه مقدمه دارد و آن‌الگو دو مقدمه؛ این مقدمه که «خواسته x در دامنه مجاز و شدنی است» اساساً در صوری‌سازی ایشان پیش‌بینی نشده است. در این استدلال، خبری از کلماتی چون «تشدید» یا «تضعیف» نیست، درحالی‌که در الگوی صوری شاهد این کلمات هستیم. هم‌چنین، اگرچه ایشان از سه مؤلفه «حوزه و دامنه دعا»، «اخلاص در دعا»، و «مصلحت بودن اجابت» به‌مناب مؤلفه‌های دخیل در اجابت دعا سخن گفته‌اند و زمینه را در این‌باب چنان فراهم کرده‌اند که مخاطب متوقع شود که 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 در انجام آن داشته است مثالی ناقص از آن چیزی است که عبدالحمید واسطی در باب «تقوا» انجام داده است. مثال وحیدیان کامیاد را البته می‌توان طبق الگویی که عبدالحمید واسطی ارائه کرده است سروسامان بخشید. نمونه کامل 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 محمدباقر فخرزاد (خادمی زارع و فخرزاد ۱۳۹۱) یافت. اما باید توجه داشت که همان نقص‌های مطرح شده در باب آنچه واسطی در مورد «تقوا» انجام داده بود در تمامی این موارد نیز دیده می‌شوند؛ یعنی فقدان «متغیر دارای دو اثر» که نهایتاً به حذف «احتمال» از کل فرایند می‌انجامد و 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 کرده است؛ از جمله، «اطمینان»، «ایمان»، «تقوا»، «حسد»، «بخل»، «انفاق»، «شکر»، «دعا»، و غیره (برای نمونه، بنگرید به وحیدیان ۱۳۷۷: ۱۴۷). ظاهراً ایشان در مفهوم فازی دانستن این مفاهیم به دامنه‌دار یا به عبارتی تشکیکی بودن آن‌ها توجه دارند. ایشان سپس به مقادیر زبانی (که ما برای سهولت آن‌ها را سوره‌های فازی می‌نامیم) اشاره می‌کنند و برخی از آن‌ها چون «بسیار»، «راسخ»، «زیاد»، «بسیار بسیار زیاد»، و غیره را نام می‌برد (بنگرید به 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 نکرده‌اند و پاره‌ای از آیات را که می‌توان آن‌ها را به گزاره‌ای فازی ترجمه کرد نیز نشان می‌دهند. اوج این کار را می‌توان در مقاله عبدالحمید واسطی مشاهده کرد. در این مقاله، حدود چهار صفحه به برشمردن آیات و روایاتی اختصاص یافته است که ترجمه آن‌ها گزاره‌هایی فازی، یا به قول ایشان اگر - آن‌گاه، به دست می‌دهد (واسطی ۱۳۸۳: ۹۸-۱۰۱).

اما پرسشی اساسی در این جا وجود دارد و آن این که آیا یافتن یک مفهوم، سوره، 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 استدلال (Kneale 1962: 1)، ناگزیر باید پذیرفت که وجود یک مفهوم، خواه فازی و خواه غیرفازی، در یک متن نمی‌تواند شهادی بر وجود

منطق خاصی، خواه فازی و خواه غیرفازی، در آن متن باشد، حتی اگر «موارد استعمال آن مفهوم در متن یادشده بسیار بسیار زیاد» باشد؛ درست همانند همین «موارد استعمال بسیار بسیار زیاد» که آن را در گیومه قرار دادم که اگرچه مفهومی فازی با سوری فازی است و ممکن است به موجب آن کل جمله را نیز بتوان جمله یا گزاره‌ای فازی خواند، اما اساساً استدلالی را به هم راه 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 همان طور 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 واژه‌ای 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 داشته‌اند تا به این سورها، مفاهیم، یا گزاره‌ها صرفاً به صورت استطرادی و مقدمه‌وار اشاره کنند، زیرا تا سور، مفهوم، یا گزاره‌ای فازی در کار نباشد، استدلالی فازی نیز در کار نخواهد بود.

البته، این مطلب که «سور، مفهوم، یا گزاره فازی برای یک استدلال فازی لازم است، اما کافی نیست» در نظر هر کسی که اندکی قریحه‌ی منطقی داشته باشد مقبول است و حتی شاید مدعیان منطق فازی در قرآن کریم نیز بدان اذعان داشته باشند، چراکه ایشان نیز تلاش کرده‌اند تا از برشمردن سورها، مفاهیم، و گزاره‌های 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، از باب قحط اسم، بتوان آن را «خلط مستنبط و منصوص» نامید که یعنی «خلط آن چه در متن هست (منصوص) و آن چه در ذهن مخاطب می‌باشد (مستنبط)».

در توضیح، به این گزاره قرآنی توجه کنید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ» (العصر: ۲) که می‌توان آن را چنین ترجمه کرد: «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 گزاره‌ای حملی در درس آن نهفته نیست. آیا این گزاره (یا، به بیان دقیق‌تر، یک گزاره حملی) می‌تواند، به تنهایی و بدون در نظر گرفتن آیات پیشین و پسین، یک استدلال باشد؟! پاسخ اهل منطق منفی است. حال بیایید این گزاره را، با روشی که در مورد تقریباً تمامی استدلال‌های قرآنی فازی

موردادعای وحیدیان کامیاد و دیگران اعمال شده است، به یک استدلال بدل کنیم! چنین استدلالی بدین قرار خواهد بود: «x انسان است؛ انسان خاسر است؛ پس x خاسر است». با کمال تعجب دیده شد که همان گزارهٔ حملی که، در نگاه اول و به صورت بریده از متن، استدلال تلقی نمی‌شد چگونه در روشی که البته روش حاکم بر تقریباً تمامی مثال‌های فازی ارائه شده از سوی مدعیان است به استدلال بدل شد. آیا بر این اساس باید آن تلقی رایج در منطق را که یک گزاره یک استدلال نیست غلط بشماریم و هر گزاره را به تنهایی معادل یک استدلال بدانیم؟! هرگز. این عملکرد در واقع تفکیک عقدالوضع و عقدالحمل است که در مورد یک گزاره اعمال می‌شود و هرگز به این معنا نیست که یک گزاره سه گزاره باشد که بتوان با تألیف آن‌ها در کنار یک دیگر مدعی شد که گویندهٔ هر گزاره یک استدلال آورده است (توجه داشته باشید که عملکرد مزبور غیر از آن چیزی است که «استدلال ضمیر» نامیده می‌شود؛ یک گزاره را هرگز نمی‌توان بریده از متن و قرائن متنی «استدلال ضمیر» خواند). اگرچه در منطق صریحاً به تفکیک مزبور (تفکیک عقدالوضع و عقدالحمل) اشاره شده است (برای نمونه، بنگرید به ابن سینا ۱۳۷۵: ۲۳)، اما از آن‌جاکه نویسنده بحثی منطقی را سراغ نداشت که در آن به خلط این تفکیک با آنچه در منطق «استدلال» خوانده می‌شود، مصداقاً و مفهوماً، اشاره شده باشد، عنوان «خلط مستنبط و منصوص» را برای خلط مزبور به صورت کاملاً ساختگی جعل کرد.

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، بنگرید به زراعت‌پیشه ۱۳۹۳). با وجود وفور این قیاس در آیات قرآن، فقهای شیعی با تکیه بر احادیث ائمه اطهار، پس از آن‌که قیاس اولویت را به منصوص‌العله و مستنبط‌العله تقسیم می‌کنند، قیاس اولویت مستنبط را از دایرهٔ منابع استخراج احکام خارج می‌کنند. معیار ایشان در تفکیک قیاس منصوص‌العله و مستنبط‌العله به ترتیب این است که در متن قرآن به حد وسط این قیاس اشاره شده است یا نه. در این جا نیز وضع به همان منوال است. اگر استدلال منتسب به قرآن در متن قرآن باشد یا اگر قرائنی متنی نشان داده شود تا دریابیم که گزاره‌هایی پنهان در کار است که، به‌ضمیمهٔ گزارهٔ قرآنی موردنظر مدعیان فازی، یک استدلال فازی ضمیر را شکل می‌دهد، چنین استدلالی استدلال منصوص خواهد بود؛ اما اگر چنین نباشد (یعنی گزاره‌های دیگر، برای شکل دادن استدلال فازی، تنها با تفکیکی چون تفکیک عقدالوضع و عقدالحمل به گزارهٔ اصلی ضمیمه شده باشند)، آن‌گاه بهتر است که استدلال حاصل مستنبط و در نتیجه غیرقابل 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 کنید: «وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى» (طه: ۷۵). اگرچه وحیدیان کامیاد در مقاله خویش این آیه را در بخش گزاره‌های فازی در قرآن آورده است، اما در عمل، پس از ترجمه آیه به گزاره شرطیه «اگر x مؤمن باشد و عمل صالح انجام داده باشد، اجر او نیز درجات عالی بهشت خواهد بود»، استدلال زیر را برپایه آن شکل می‌دهد: «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 درجه‌ای عالی در بهشت دارد». مقدمه دوم (مقدمه حملی) که وحیدیان کامیاد در این جا افزوده است اساساً در هیچ‌یک از آیات پیشین و پسین دیده نمی‌شود و قرینه‌ای نیز وجود آن را پشتیبانی نمی‌کند و بنابراین استدلالی که ایشان به آن اشاره کرده است یک استدلال استنباطی خواهد بود. دوباره تکرار می‌کنیم که استنباطی بودن این استدلال به این معناست که این استدلال در لسان قرآن هیچ قرینه‌ای ندارد (به بیان دیگر، در خود قرآن، بحثی از حسن نیست)، خواه به این جهت که اصلاً قرآن در آن موضع در مقام استدلال نباشد، و خواه به این جهت که استدلال منتسب به قرآن با آنچه قرآن به‌مثابه استدلال در آن موضع آورده است هم‌خوان نباشد.

هنگامی که موضوع بحث گزاره شرطی باشد، دشواری تفکیک آن‌چه در این مقال «استدلال استنباطی» نامیده شد از آن‌چه «استدلال منصوص» نامیده شد دوچندان می‌نماید. این دشواری بی‌شک به جهت فقدان بحثی در گزاره‌های شرطیه به موازات بحث عقداالوضع و عقداالحمل است. بحث مزبور باتوجه به این عبارت پیش‌گفته حتی دشوارتر هم خواهد شد که «استنباطی بودن یک استدلال به این معناست که این استدلال در لسان قرآن هیچ قرینه‌ای ندارد، خواه به این جهت که اصلاً قرآن در آن موضع در مقام استدلال نباشد و خواه به این جهت که استدلال منتسب به قرآن با آنچه قرآن به‌مثابه استدلال در آن موضع آورده است هم‌خوان نباشد»؛ عبارتی که به این نکته اشاره دارد که سروکار یک استدلال استنباطی تنها با یک گزاره است، خواه این گزاره در متن اصلی خود در بافت یک استدلال به‌کار گرفته شده باشد، خواه نه. اگر گزاره‌ای که از آن یک استدلال استنباطی ارائه شده است خود، در متن اصلی خویش، در بافت یک استدلال به‌کار رفته 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 بی‌توجهی به متن سخن است، نه این‌که واقعاً دو استدلال در کار است.

در این زمینه می‌توان به اشتباه در مفهوم‌سازی از آیه ۶۲ سوره نمل اشاره کرد که «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوءَ». وحیدیان کامیاد از این آیه این شرطیه را استخراج کرده است که «اگر x بیچاره و مضطر است و خداوند را بخواند، آن‌گاه خداوند رنج و غم x را برطرف می‌سازد». 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 می‌کند) و قرآن نیز در تفحص حال او برآمده است، و چون می‌داند که او خیلی بیچاره و مضطر است، قصد اطمینان‌دادن به مخاطب را دارد که دعای او برآورده خواهد شد.

توضیح بیش‌تر این‌که 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 به‌دست می‌آید و این یعنی فرایند استدلال. اما اگر بگوییم **نمی‌دانم** که باران باریده است یا نه، اما به‌فرض که باریده باشد، آن‌گاه نتیجه می‌شود که زمین خیس است، چیزی افزون بر همان گزاره شرطی که «اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود» نگفته‌ایم و استدلالی نیز در این‌جا در کار نیست. پس، وقتی با موضوع مبهمی چون x ، گزاره مبهم « x بیچاره و مضطر است» را می‌سازیم، مقدمه‌ای را به گزاره شرطی نیفزوده‌ایم تا بتواند بخش تالی آن گزاره شرطی را به‌مثابه نتیجه به‌ارمغان آورد. برای شکل‌دادن یک استدلال با توجه به یک گزاره شرطی به دانش جدیدی در قالب مقدمه‌ای جدید نیازمندیم که یا صدق مقدم شرطی و یا کذب تالی آن را بفهماند و نکته حائز اهمیت این‌که این گزاره باید تصریحاً یا تلویحاً در قرآن یافت شود تا بتوان استدلال مزبور را به قرآن نسبت داد.

اشتباه فوق‌نزد وحیدیان کامیاد و دیگران ممکن است به‌علت توجه ناقص ایشان به این امر باشد که در منطق گاه گفته می‌شود که «اعتبار یک استدلال به آن است که فرض صدق مقدمه‌هایش 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 توجه شود که در این مورد «مقدمه‌ها» در کار نیست، بلکه تنها یک مقدمه داریم (اگر اصلاً بتوان آن را مقدمه نامید). مورد مزبور تنها گزاره شرطی «اگر باران بیارد، زمین خیس می‌شود» را به‌دست می‌دهد. آن‌چه در اعتبار استدلال گفته شده است، با توجه به همین مثال، این خواهد بود که «فرض باریدن باران، به‌علاوه این فرض که اگر باران بیارد زمین خیس می‌شود، این

نتیجه را خواهد داشت که زمین خیس شده است.» «فرض صدق» در این جا یعنی «دانستن» و اگر نام «فرض» را بر آن نهاده‌اند 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 می‌کند (یا از آن جهت که انطباق دانسته‌ها با خارج خدشه‌بردار است؛ خدشه‌ای که البته گوینده در زمان چیدن مقدمات استدلال باید 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 هیچ‌یک دخلی به این حقیقت ندارند که یک استدلال تنها زمانی صحیح است که حداقل دو مقدمه صحیح یا دو مقدمه که صحت آن‌ها فرض گرفته شده است داشته باشد. بنابراین، استدلال فوق را می‌توان چنین معنا کرد که «دانستن باریدن باران، به‌علاوه این دانش که اگر باران ببارد زمین خیس می‌شود، 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 به گزاره‌های شرطی‌ای توجه کنیم که، اگرچه در مقام گزاره شرطی صحیح‌اند، اما نمی‌توان، با توجه به مقدمشان، گزاره حملی‌ای را به آن‌ها چنان ضمیمه کرد که استدلال استثنایی وضع مقدم صحیحی را شکل دهند. برای مثال، این شرطی را در نظر آورید که «گر به مسکین اگر پر داشتی، تخم گنجشک از زمین برداشتی». این گزاره شرطی هرگز مجوز استدلال استثنایی وضع مقدم زیر را نمی‌دهد که «گر به مسکین اگر پر داشتی، تخم گنجشک از زمین برداشتی؛ گر به مسکین (یا حداقل بی که در مقام گر به مسکین است) پر دارد؛ پس تخم گنجشک از زمین برداشته شده است». این عدم تجویز بر فرض صدق مقدمه دوم (گزاره حملی‌ای که با نظر بر مقدم گزاره شرطی درست شده است)، با وجود فرضی که در مقدم این گزاره شرطی (به این جهت که آن را شرطی صادقی می‌دانیم) وجود دارد، به‌خوبی نشان می‌دهد که فرضی که در باب مقدم یک شرطی صادق (آن‌گاه که به اقتضای اتصال ادعاشده در باب مقدم و تالی به ذهن می‌آید که، به فرض صدق مقدم، صدق تالی را خواهیم داشت) غیر از فرض صدقی است که پایه اعتبار و صحت استدلال است.

فرض صدق مقدم، هنگامی که اتصال صدق آن با صدق تالی ادعا شده است، در خود گزاره شرطی نهفته است و در عین حال صحت آن (که در واقع صحت ادعای اتصال است) را تهدید نمی‌کند. درست به همین دلیل است که می‌توان گزاره شرطی «اگر باران بیاید، زمین خیس می‌شود» را این‌گونه نیز معنا کرد که «به فرض بارش باران، زمین خیس می‌شود». 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 مثابه مقدمه نخست بیان کرده بود و چیزی به گزاره شرطی نیفزوده است. این دقیقاً همان اشکالی است که دامان تقریباً تمامی استدلال‌های فازی را که مدعیان به قرآن نسبت داده‌اند 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 آن جاکه اساساً در مقام بررسی احوالات گروه خاصی که بتوان آن‌ها را x نامید نیست، چیزی بیش از این نگفته است که «به فرض وجود کسی یا گروهی چون x»؛ و این گزاره حملی مورد نیاز برای استدلال نبوده است، 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 متنی مؤید برای آن وجود نیست، 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 آن چه برای او شریک گرفته‌اند». به تصریح خود قرآن در این باره توجه کنید: «...اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ (نمل: ۵۹) أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَعْلَاهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ (نمل: ۶۰) أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَعْلَاهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (۶۱) أَمَّنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ ... (نمل: ۶۲)». از این بیان کاملاً پیداست که استدلال منصوص استدلالی است که آیه مورد نظر وحیدیان کامیاد مقدمه آن است و با آن آغاز شده است، اما قرار است به نتیجه‌ای کاملاً متفاوت برسد. وظیفه یک منطق دان صوری سازی استدلال‌هایی است که در خود متن از لسان گوینده آمده‌اند (استدلال منصوص)، نه آن چه قرآن مقدمات آن را فراهم ساخته است (استدلال مستنبط). آری می توان از آیه‌ای قرآنی به نفع مثلاً فردی چون حسن که معلوم نیست دعایش برآورده می شود یا نه استفاده کرد، 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 این جا مدعی شد که قرآن استدلالی در باب این که دعای حسن تا چه حد برآورده می شود آورده است، چرا که قرآن

درباره حسن یا دیگران و این که مضطربند یا نه، یا این که دعایشان برآورده می‌شود یا نه، چند و چون نکرده است، اگرچه در قرآن، با مسلم‌انگاشتن این امر که «اگر کسی مضطرب باشد، دعایش برآورده می‌شود»، مقدمه‌ای فراروی دیگران نهاده شده است تا اگر با حسن یا شخصی چون او مواجه شدند، از این جهت که مضطربند یا نه یا این که دعایشان برآورده خواهد شد یا نه، با استعانت به آن آیه به مثابه مقدمه‌ای که صدقش را به دلیل مسلمانی و پای‌بندی‌شان به قرآن قبول دارند، بتوانند استدلالی بچینند (استدلالی که، همان‌گونه که گفتیم، در اصل استدلال خود ایشان است و برای مثال 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 محل چون و چراست برتری داشتن یا برتری نداشتن خدا و شرکاست که اساساً در صوری‌سازی و حیدیان کامیاد از آیه یادشده هیچ جایی ندارد و این نشان‌دهنده صوری‌سازی اشتباه ایشان است؛ اشتباه میان چون و چرایی که در نص است و چون و چرایی که حاصل استنباط‌های خود ایشان است که در مورد بالا بی‌شک به دغدغه‌هایی چون این دغدغه برمی‌گردد که «چرا، با این که دعا می‌کنیم، دعایمان برآورده نمی‌شود» و پاسخ فازی ایشان این است که «به درجات برآورده می‌شود، زیرا به درجات مضطرب هستیم». همین‌جا ممکن است کسی نیز مخالف باشد و با تکیه بر اندیشه‌ای غیر فازی بگوید «برآورده نمی‌شود، زیرا مضطرب نیستیم». به‌طور کلی، در تمامی مثال‌ها شاهد همین وضعیت هستیم؛ یعنی آن‌چه مدعیان وجود استدلال فازی در قرآن به‌منزله مثال‌هایی از کاربرد منطق فازی در آیات قرآن کریم آورده‌اند غالباً مربوط به مواضعی است که اصلاً قرآن در مقام استدلال نیست و موارد بسیار محدودی نیز یافت می‌شود که استدلال منصوصی وجود دارد که ایشان اصلاً به آن‌ها توجه نکرده، به‌طریق خویش رفته، و نمونه‌هایی از آیات قرآن را که برای ایشان به مثابه مقدمات در راه‌انداختن بحثی فازی فراهم شده است استدلال‌های فازی خود قرآن پنداشته‌اند.

تکرار می‌کنیم که حتی در بحث‌های خود ایشان نیز می‌توان چند و چون‌هایی را مطرح کرد؛ یعنی حتی در آن‌چه ایشان با استعانت به آیات و احادیث به مثابه مقدمات مناسبی در طرح استدلال فازی به کار گرفته‌اند، گزارش‌هایی نیز یافت می‌شود که با نگرش فازی آن‌ها در موافقت کامل قرار ندارد. برای نمونه‌ای از این دست می‌توان به حدیثی اشاره کرد که عبدالحمید واسطی به مثابه نمونه‌ای از دی‌فازی کردن از امام رضا (ع) آورده است (که البته می‌تواند به راحتی نیز نمونه‌ای 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 (بنگرید به واسطی ۱۳۸۳: ۹۷-۹۸). این نگرش امام (ع) را به راحتی می توان نمونه ای خلاف نگرش فازی به مفاهیمی از این دست تلقی کرد و عبدالحمید واسطی نیز دلیلی بر آن چه دیفازی کردن می نامد ارائه نکرده است. اساساً امکان چنین چندوچون هایی 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 مهم است که چگونه می شود که آن نکته به ظاهر ساده و ابتدایی که گزاره استدلال نیست با تکیه به ابزاری شبیه به تفکیک عقدالوضع و عقدالحمل چنین مغفول واقع شود که شاهد تکرار آن در مقالات متعدد باشیم؟ در گفت و گویی با برخی اساتید بزرگوار رشته های فنی، پس از ارائه برخی توضیحات، با کمال شگفتی، هم چنان پافشاری بیش تری 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 این اساتید بزرگوار در انتساب یک استدلال به قرآن (تنها با تکیه بر یک گزاره شرطی) و آن چه نویسنده با آن مانوس است مدتی به درازا کشید و سرانجام به ذهن نگارنده چنین آمد که تفاوت «دستگاه» نزد ایشان و اهل منطق مسبب این خلط نزد آن ها و پرهیز از آن نزد منطقیان است.

آن چه در فلسفه و منطق و به طور کلی در علوم انسانی دستگاه فکری خوانده می شود در پس خود گوینده ای دارد و بنابراین تمام سعی محقق مصروف یافتن مقصود گوینده می شود تا استنباط هر آن چه 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، اگر چه با استعانت از متن)، استدلال های خودباخته و استنباطی را کنار می گذارد و سعی می کند تا استدلال های گوینده متن را کشف کند (استدلال هایی که شاهد متنی برای آن در دست است). اما آن چه در رشته های فنی دستگاه خوانده می شود چیزی است که در پس خویش گوینده ای ندارد (مثل ماشین لباس شویی) و درست به همین جهت است که باید منطقی را، بسته به امکاناتی که به محقق می دهد، برای آن تعریف و به آن تحمیل کرد. چنین امکاناتی در مورد مثالی چون ماشین لباس شویی لازم نیست فراتر از این باشد که سروکارش 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 را تعریف کرد که مبتنی بر درجات است. در این حالت، اگر چه

می‌توان گفت «ماشین لباس‌شویی منطق فازی دارد»، مقصود هرگز این نیست که «ماشین لباس‌شویی خود فعالانه این منطق را به‌کار برده است». این در حالی است که مقصود محققان اهل منطق از این جمله که «قرآن منطق فازی دارد» این است که شارع مقدس در قرآن از این منطق برای استدلال‌آوری و توجیه مخاطب بهره گرفته است.

پس هراندازه محقق منطقی سعی در انفعال و اثرنگذاشتن بر فرایند صوری‌سازی 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 محقق‌های چون وحیدیان کامیاد و دیگران صرف وجود یک گزاره شرطی و یا پاره‌ای جملات با سورها و مفاهیم فازی را زمینه‌ای مساعد در به‌کارگیری منطق فازی با تکیه بر برخی آیات قرآن بدانند تا مسائلی را حل کنند؛ مانند این مسئله که «چرا دعا می‌کنیم، اما دعایمان برآورده نمی‌شود»، حال آن‌که در این حالت کسی که منطق فازی را فعالانه به‌کار گرفته است به حقیقت هم ایشان‌اند و نه قرآن که گوینده‌ای دارد و باید نسبت به آن منفعلانه عمل کرد و ضوابط تفسیری را به‌دقت رعایت کرد تا بتوان به کشف صحیح منطقی که در استدلال‌آوری از سوی شارع مقدس به‌کار رفته است نائل آمد.

باز هم، برای وضوح بیشتر، این دو دیدگاه را در قالب مثال می‌آوریم. اگر کسی بگوید: «هر مؤمنی بهشتی است». این جمله، در نگاهی مقید به تفسیر، گزاره‌ای حملی است، اگرچه در نگاهی که سعی دارد از تمامی امکانات متن بهره بگیرد می‌توان این جمله را، با تکیه بر عقدالوضع و عقدالحمل، شرطی نیز قلمداد کرد: «اگر کسی مؤمن است، همو بهشتی نیز است». حتی می‌توان فراتر رفت و این شرطیه را، بر این اساس که «مؤمن» و «بهشتی» بودن هر دو دارای درجات‌اند، به استدلالی فازی به‌زعم مدعیان فوق بدل کرد و گفت: «اگر x مؤمن است، آن‌گاه x بهشتی است؛ x مؤمن است؛ پس x بهشتی است». همان‌گونه که دیده می‌شود، آن‌چه نامش را استنباط نهادیم از عملکردی منفعلانه درمورد یک متن فراتر می‌رود، سر از عملکردی فعالانه درمی‌آورد، و حدود و ضوابط تفسیر را درمی‌نوردد و اساساً ممکن است به پرسش‌های دیگری پاسخ گفته استدلال‌هایی برای آن بچیند؛ پرسش‌ها و استدلال‌هایی که موضوع متن اصلی نیستند.

۴. نتیجه‌گیری

در این تحقیق، پس از بررسی مدعای انطباق منطق فازی با آیات قرآن که نخستین بار وحیدیان کامیاد آن را مطرح کرده است، این مدعا در دو مرحله مختلف نقد شد. مرحله

نخست به نقدهای جزئی نظر داشت که در آنها صورت و ماده پاره‌ای از استدلال‌های فازی نشان داده شده در قرآن از سوی مدعیان کاویده شد تا نشان داده شود که، به فرض صدق این مدعا، استدلال‌های پیشنهادی مشکلاتی فی نفسه دارند. در دومین بخش، نقد اصلی به طرح این استدلال‌ها وارد شد: خلط منصوص و مستنبط. در این بخش، علاوه بر توضیح مراد نویسنده از «خلط منصوص و مستنبط» که در واقع با توسل به چیزی شبیه به تفکیک عقدالوضع و عقدالحمل، منتها در مورد گزاره‌های شرطی، سامان یافته است، گمانه‌ای نیز در مورد علل پنهان چنین اشتباهی، با تکیه بر تفاوت‌های 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 مدعای وجود منطق فازی در قرآن، پس از ملاحظه نقدهای فرعی و اصلی در مورد مثال‌های ارائه شده از سوی مدعیان، مدعایی بی‌پشتوانه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله آرش ضیایی، اگر نگوییم کپی برابر با اصل، استحاله‌ای از همان مقاله وحیدیان کامیاد (۱۳۷۷)، منتها با فاصله زمانی ۱۲ سال، است. ایشان در پاره‌ای موارد حتی زحمت تصحیح اغلاط را به خود نداده است. برای نمونه، بنگرید به واژه «مجهول» که اشتباه تاپی واژه «محمول» است که هم در مقاله وحیدیان کامیاد دیده می‌شود (همان: ۱۴۶) و هم به تبع آن در مقاله آرش ضیایی (۱۳۸۹: ۱۵۳). آرش ضیایی به مقاله وحیدیان کامیاد تنها به عنوان یکی از منابعی که از آن‌ها استفاده کرده اشاره نموده است!
۲. فریدون شعبانی نیا و زهرا تاج‌پیکر (۱۳۹۳) کتابی نگاشته‌اند با عنوان منطق فازی در قرآن. این کتاب ۱۱۷ صفحه‌ای بخشی مقدماتی در باب قرآن، منطق ارسطویی، و منطق فازی دارد که ۹۰ صفحه را به خود اختصاص داده است! اما آنچه ایشان در حدود ۲۳ صفحه (منهای بخش منابع) از منطق فازی در قرآن گزارش کرده‌اند عمدتاً اقتباس و خلاصه مقالات پیش از خود است.
۳. چنین به نظر می‌رسد که بحثی در مورد مقدمه تناسبی به زبان فارسی وجود ندارد. برای مطالعه بیشتر در این زمینه باید واژه «pro rata» جست‌وجو شود.
۴. شماره آیه در مقاله ایشان به اشتباه ۱۴ ذکر شده است.
۵. در مورد صحت یا سقم شرطیه‌ای که ایشان از آیه فوق استخراج کرده‌اند، در بخش بعد (نقد اصلی) بیش‌تر صحبت خواهیم کرد.

۶. البته باید توجه داشت که صغرای استدلال ارائه شده در این جا 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 ترجمه‌ای از عبارت قرآنی «إِذَا دَعَا» باشد نیز بی توجه است.

۷. احتمال صدق داشتن و نه یقیناً صادق بودن اساساً یکی از ویژگی‌های اصلی خروجی‌های استدلال‌های فازی است. بنابراین این اشکال (تعارض احتمال نهفته در یک استدلال فازی با قطعیت متبادر به ذهن از آیه قرآن) که البته در این استدلال بیش تر خودنمایی می کند به تمام استدلال‌های فازی که به قرآن نسبت داده شده‌اند وارد می شود. در تأییدی بر ماهیت احتمالی و نسبی منطق فازی، این اعتراف شعبانی نیا کفایت می کند که «آسیب این نظریه [منطق فازی] در گزاره‌هایی رخ می نماید که قطعی و جزمی‌اند و یا می توان از آن مفاهیم قطعی استنباط کرد، نظیر برخی مفاهیم اعتقادی و اصول دین» (شعبانی نیا ۱۳۹۳: ۱۱۳). اشاره چندخطی شعبانی نیا به چنین نکته مهمی با عنوان «آسیب شناسی»، با توجه به قطعیت مستخرج از آیاتی که ایشان به منزله نمونه‌هایی از منطق فازی مثال زده‌اند، تمامی تلاش او و دیگر مدعیان منطق فازی در قرآن را به چالش می کشد.

۸. چنین به نظر می رسد که سروکار یک مقدمه تناسبی می تواند با دو جمله نیز باشد؛ مانند آن جا که می گویم «هرچه «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 اجزا (موضوع و محمول) هریک 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 آن را بیش تر استدلال تناسبی (pro rata argument) می خوانند. منظورم از این قابلیت همین است که می توان آن را به صورت یک استدلال نیز بیان کرد. این قابلیت را نباید و نمی توان توجیهی برای استدلال دانستن این مقدمه دانست؛ همان گونه که تفکیک عقداالوضعی - عقد الحملی یک گزاره حملی نیز، اگرچه مقدمات یک استدلال حملی را فراهم می سازد، هیچ گاه نمی توان گزاره‌ای حملی را معادل یک قیاس حملی دانست. درباره این موضوع، در بخش نقد اصلی بیش تر سخن خواهیم گفت.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن سینا (۱۳۷۵)، اشارات، در: شرح اشارات، نصیرالدین طوسی، قم: نشر البلاغه.
خادمی زارع، حسن و محمدباقر فخرزاد (۱۳۹۱)، «سناسایی و تحلیل کاربرد منطق و سیستم‌های فازی در قرآن کریم»، اندیشه نوین دینی، س ۸، ش ۳۱.

- زراعت پیشه، محمود و عاطفه رنجبر دارستانی (۱۳۹۳)، «منطق طریق اولایی در قرآن»، منطق پژوهی، س ۵، ش ۲.
- سخاوتیان، سیدامیر (۱۳۸۹)، «چیستی منطق فازی و علت گرایش اندیشمندان مسلمان به آن»، معارف عقلی، س ۵، ش ۳، زمستان.
- شعبانی‌نیا، فریدون و زهرا تاج‌پیکر (۱۳۹۳)، *منطق فازی در قرآن کریم*، شیراز: نوید.
- ضیایی، آرش (۱۳۸۹)، «قرآن و منطق فازی»، *قرآن و علم*، س ۴، ش ۶.
- غزالی، ابوحامد (۱۴۱۳)، *التسطاس المستقیم*، با تعلیق محمد بیجو، دمشق: المطبعة العالمية.
- واسطی، شیخ عبدالحمید (۱۳۸۳)، «کاربرد منطق فازی در تحلیل گزاره‌های دینی»، *آیة معرفت*، ش ۴، پاییز.
- وحیدیان کامیاد، علی (۱۳۷۷)، «روشن‌شناسی کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی»، *دانشگاه اسلامی*، ش ۵، تابستان.
- 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، آبان‌ماه.