

بسم الله الرحمن الرحيم

قسمت پنجم بحث از اعجاز قرآن کریم

جناب آقای نیکویی

ناچارم برخی بحثهای منطقی را توضیح دهم تا آن دسته از خوانندگان بحث ما نیز که منطقی نخوانده‌اند مقصود دقیق مرا بهتر بفهمند. این مطلبی که در اینجا مطرح می‌کنم جزء نکاتی بود که قصد داشتم ذیل مقدمه سوم مطرح کنم اما با توجه به اشکالی که این بار به خیال خودتان بر بنده گرفتید ناچار اینجا مطرح می‌کنم. نوشته‌اید:

«عجبا! آدمی حیران می‌ماند از این همه فراموشی و بی‌دقتی! جناب سوزنچی عزیز گزاره «هیچ انسان دیگری هیچ‌گاه نمی‌تواند مثل آن را بیاورد» متعلق به خودتان است، نه من! به مکتوبات قبلی‌تان در همین مناظره مراجعه کنید تا ببینید که خودتان در تعریف معجزه این گزاره را آورده‌اید. حالا اگر فلسفی است، شما موظف هستید به روش عقلی و فلسفی نحوه احراز آن را نشان دهید، و اگر تجربی است با روش تجربی. من تعیین تکلیف نکردم که شما این گزاره را چگونه و با چه روشی اثبات یا تایید یا تحکیم یا ... کنید. شما مرتب در برابر پرسش من، این مدعای نادرست را تکرار می‌کنید که گویی من از شما خواسته‌ام مدعایی فلسفی را با روش تجربی اثبات کنید؛ و بعد مرا به همین خاطر متهم به بی‌دقتی می‌کنید.»

اینکه من گفته‌ام «شما انتظار دارید مدعایی فلسفی با روش تجربی اثبات شود» به خاطر این است که طبق توضیحاتی که دادم مدعا را کاملاً فلسفی (عقلی محض) می‌سازید و به ناروا عبارتی را به من نسبت می‌دهید؛ و بعد انتظار دارید معجزه که اساساً مبارزه‌طلبی و اقدامی تجربی است بتواند آن را اثبات کند.

من در قسمت قبل با اشاره به دو جمله از مطالب قبلی خودم به تفاوت آن با جمله‌ای که شما به من نسبت داده بودید اشاره کردم؛ و گفتم نقل به مضمونی که کرده‌اید درست نیست؛ و نوشتم: «به اصطلاح منطقدانان، «جهت» قضیه در گزاره‌ای که بنده نوشتم «فعلیه» است؛ یعنی گزاره‌ای که من نوشتم از جنس گزاره‌های تجربی است؛ اما در گزاره شما جهت «ضروریه» است، یعنی از جنس گزاره‌های فلسفی محض.»

در پاسخ، جمله سومی را از بنده یافته و مدعی شده‌اید که اگر این را کنار دوتای قبلی بگذاریم همان جمله‌ای که شما به من نسبت داده‌اید نتیجه می‌شود. برای اینکه نشان دهم که چرا این ادعای اخیرتان (که آنچه از من نقل کرده‌اید دقیقاً همان است که من گفتم) هم نادرست است ناچارم اصطلاحات منطقی‌ای را که استفاده کردم توضیح دهم:

در بحث «موجهات» در منطق بیان می‌شود که هر گزاره‌ای «جهت»ی دارد؛ که اینها انواعی دارد و آنچه به بحث ما ربط دارد جهات «ضروریه» و «فعلیه» [اصطلاح دیگر آن: «مطلقه عامه»] و «دائمه» است.

قضیه ضروریه قضیه‌ای است که نسبت محمول به آن موضوع، نسبت ضرورت و لزوم است به گونه‌ای که انفکاک، مستحیل، و جمله خلاف آن، محال باشد. مثلاً وقتی می‌گوییم ۱ به علاوه ۲ مساوی است با ۳ (یا به تعبیر منطقی‌تر: مجموع یک و دو، سه است)؛ یا وقتی می‌گوییم «در هندسه اقلیدسی، مجموع زوایای مثلث برابر با دو قائمه است» اینها جزء قضایای ضروریه‌اند؛ یعنی محال است که مجموع ۱ و ۲، عددی غیر از ۳ بشود و یا در هندسه

اقلیدسی، مجموع زوایای مثلث کمتر یا بیشتر از دو قائمه شود. عمده قضایای حساب و هندسه و منطق از این دسته گزاره‌ها هستند.

قضیه «دائمه» عبارت است از قضیه موجهه‌ای که در آن به دوام نسبت محمول به موضوع، حکم شده باشد. یعنی مادامی که آن موضوع باشد این محمول برای آن دوام دارد و همیشگی است؛ اگرچه ضرورت عقلی و استحاله انفکاک ندارد و عقلا جدایی آنها ممکن است، ولی در مقام وقوع خارجی، همواره آن محمول بر آن موضوع صدق می‌کند. عمده قوانین علمی در علوم طبیعی از این دسته قضایای هستند.

قضیه فعلیه عبارت است از قضیه موجهه‌ای که در آن به فعلیت و وقوع نسبت محمول به موضوع، حکم شده باشد. یعنی این محمول برای آن موضوع، در خارج به وقوع پیوسته و به فعلیت رسیده است، با قطع نظر از اینکه در زمان گذشته باشد یا حال یا آینده، دوام هم داشته باشد یا نه، ضرورت هم داشته باشد یا نه. مثلاً «من الان روی صندلی نشسته‌ام» یا «دیروز مردم در میدان شهر جمع شده‌اند» یا «آب در ۱۰۰ درجه می‌جوشد» گزاره‌های فعلیه هستند. به لحاظ منطقی واضح است که قضیه فعلیه از تمام قضایای پیشین عام‌تر بوده و همه آنها را شامل می‌شود. و باز از توضیح فوق معلوم می‌شود که اگر درباره قضیه‌ای اعلام شد این فعلیه است، و در عین حال اعلام شد که «ضروریه» نیست، می‌تواند دائمه باشد؛ مانند عمده قوانین علمی.

من توضیح دادم که ادعای من به صورت «فعلیه» است اما شما دنبال قضیه «ضروریه» هستید. شما چون تفاوت اینها و نسبت اینها با قضیه دائمه را نمی‌دانید جمله سومی از من را در متن اخیرتان آورده‌اید و گمان کرده‌اید با افزودن این به دوتای قبلی، به جمله شما می‌رسیم. نوشته‌اید:

فراموش کرده‌اید که این را هم گفته بودید: «معجزه کاری است که به لحاظ وقوعی بقیه انسان‌ها از انجام مانند آن کار ناتوان هستند ... [یعنی] وقوع مانند این کار از دیگران منطقیاً ممکن است، اما در عمل هیچ‌گاه رخ نمی‌دهد.» اکنون آیا ترکیب سه مورد بالا این نمی‌شود که معجزه از دیدگاه شما کاری است که «در عمل هیچ انسان دیگری هیچ‌گاه نمی‌تواند مثل آن را بیاورد»؟

کسی که منطق خوانده براحتی می‌فهمد که بنده چیزی را فراموش نکرده بودم؛ بلکه این جمله‌ام با جمله شما همچنان متفاوت است؛ و از ترکیب این، با آن دو چنین نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود. اگر توضیحاتی که در بالا درباره تفاوت این سه دسته قضیه را متوجه شده باشید، توجه به تعبیری که زیر آن خط کشیده‌ام بخوبی نشان می‌دهد که در این بیان سوم هم من همچنان قضیه فعلیه‌ای را دارم بیان می‌کنم ولو که کلمه «هیچ‌گاه» دلالت بر دوام داشته باشد؛ ولی چندبار تصریح کرده‌ام که ضروریه نیست؛ اما شما دوباره جمله خودتان را به صورت گزاره ضروریه نوشته‌اید! «وقوع آن منطقیاً ممکن است اما در عمل هیچ‌گاه رخ نمی‌دهد» قطعاً «ضروریه» نیست (چون بر ممکن بودنش تاکید شده)، اما «هیچ انسان دیگری هیچ‌گاه نمی‌تواند» قطعاً «ضروریه» است. از شما می‌خواهم به هر استاد منطقی که می‌خواهید این دو گزاره بنده و خودتان را نشان دهید و بپرسید که آیا به لحاظ جهت قضیه، این دو یکی اند یا تفاوت جدی دارند.

اما آن نکته‌ای که جایش در مقدمه سوم بود اما به مناسبت این بحثها لازم می‌دانم اینجا مطرح کنم این است که در بحثهای علوم تجربی امروزه بحثی جدی هست که آیا به قضیه دائمه می‌توانیم برسیم یا خیر؟ در اینجا نزاعی است بین فیلسوفان علم و خود عالمان تجربی. فیلسوفان علم چون به غلط انتظار دارند که برای هر بحثی استدلال عقلی محض (استدلالی که طرف مقابل آن محال باشد) ارائه شود شروع به انواع مناقشات در قوانین علمی کرده‌اند و بویژه آن دسته از فلاسفه علم که در فضای فلسفه تحلیلی کار می‌کنند تقریبا به یک افق نسبی‌گرایانه‌ای رسیده‌اند که شاید مصداق بارز آن آثار فایراند و یا مکتب ادینورا باشد. این نسبی‌گرایی عملا به یک نوع سوفسطایی‌گری (= تردید در عالم خارج و انکار امکان شناخت معتبر یقینی از واقعیات عینی) منجر شده است؛ سوفسطایی‌گری‌ای که با هر عقل سلیمی ناسازگار است، به طوری که حتی خود سوفسطاییان هم مدار زندگی و تصمیم‌گیری‌های خود را بر اساس آن تحلیلها قرار نمی‌دهند.

اکنون وقتی می‌گوییم تصمیم‌گیریها باید عقلانی باشد کدام عقل منظور ماست؟ عقلی که این فیلسوفان علم به گونه‌ای آن را شروح می‌دهند که خروجی اش این است که فرقی بین علم و خرافه نمی‌ماند؟! یا عقلی که مدار کار عموم دانشمندان در عرصه‌های مختلف علوم طبیعی همچون فیزیک و زیست‌شناسی و زمین‌شناسی و پزشکی و ... است؟ طبق تحلیل این فلاسفه علم، اساسا قانون علمی و رسیدن به گزاره دائمه محال است؛ و منطقا و به لحاظ اعتبار معرفت‌شناسی، بین قوانین علمی‌ای که فیزیکدانان، زیست‌شناسان، و ... آنها را به عنوان قوانین علمی قبول کرده‌اند؛ و پزشکان و مهندسان و ... بر اساس آن قوانین تشخیص‌های خود را انجام می‌دهند و نسخه‌های خود را تجویز می‌کنند و ساختمانها را می‌سازند و ...، با خرافاتی که توسط عوام بیان می‌شود تفاوتی وجود ندارد! در حالی که هر انسانی (از جمله خود همین‌ها وقتی به طور عادی کارهای زندگی خود را انجام می‌دهند) می‌فهمند که این سخن خطاست و از ابتدا محدود کردن عقل و عقلانیت به گزاره‌های ضروریه باطل بوده است؛ از این رو خود همین افراد وقتی مریض می‌شوند به پزشک می‌روند، و وقتی می‌خواهند خانه بسازند سراغ مهندسان می‌روند، و آنها هم بر اساس همان قوانین زیست‌شناسی و فیزیک اینان را راهنمایی می‌کنند. واقعا به لحاظ مناقشات نظری، می‌شود در دائمه بودن گزاره‌های علمی تمام علوم طبیعی (حتی گزاره ساده‌ای همچون «آب خالص در فشار یک اتمسفر در دمای ۱۰۰ درجه می‌جوشد») تردید کرد؛ اما دانشمندان علوم (به عنوان نمونه‌ای از بارزترین انسانهای عاقل) در این گزاره‌ها تردید نمی‌کنند و به خاطر آن احتمالات ریاضیاتی، دست از این گزاره‌ها در معرفت بر نمی‌دارند. در همان مثالی که به لحاظ منطقی در یادداشت قبلی تقدیم شد، نوشتم:

مقدمه تجربی: تعداد مدادهای روی این میز، چهار تاست.

مقدمه عقلی: ۴ زوج است (یعنی ۴ بر دو بخش مساوی قابل تقسیم است).

نتیجه: تعداد مدادهای روی این میز، به دو بخش مساوی قابل تقسیم است.

بله؛ گزاره اول تجربی است و خلاف آن عقلا ممکن است (مثلا ممکن است من اشتباه شمرده باشم یا ...) و برای همین نتیجه آن، عقلی محض (ضروریه، که خلافتش محال باشد) نیست؛ اما همه عقلا این استدلال عقلی را می‌پذیرند و تصمیمات زندگی‌شان را روی چنین استدلالها و استدلالهایی که به لحاظ منطق ارسطویی از این هم

ضعیفتر است، بنا می‌کنند؛ چرا که با همان شهودی که پشتوانه سامان دادن منطق ارسطویی بوده، می‌یابند که واقعا اقتضای عقلانیت، منحصر به این قالب تنگ قضایای ضروریه نیست.

وقتی من می‌گویم آقای نیکویی انتظار قضیه ضروریه دارد و این انتظار نامعقول است، دقیقا همین مقصودم است که شما می‌خواهید از ادبیاتی که در میان برخی از فلاسفه علم و جریان سوفسطایی هم وجود دارد مدعای مربوط به معجزه و نبوت را طوری صورت‌بندی کنید که پیشاپیش معلوم است که هر پاسخی بدان ناکافی خواهد بود.

شما در یادداشت اخیرتان عباراتی از مرا نقل کرده و پاسخی داده‌اید. متن شما چنین است:

اما شما در ادامه گفته‌اید: «شاید شما می‌خواهید از زاویه برخی مناقشاتی که برخی متاخران بر قضایای تجربی وارد کرده‌اند که مطلق قضایای حسی و تجربی را اساساً ظنی قلمداد می‌کنند وارد شوید.» در پاسخ می‌گویم: بلی قطعاً من از همین زاویه وارد شده‌ام و قضایای حسی و تجربی را نهایتاً ظنی می‌دانم.

این پاسخ شما یعنی پرونده بحث را مختومه کنیم. شما مطلق قضایای حسی و تجربی را نهایتاً ظنی می‌دانید؛ چرا؟ من توضیح می‌دهم که چون یقین عقلی را منحصر در گزاره‌های عقلی محض (مانند گزاره‌های ریاضیات) قلمداد کرده‌اید (اگر خودتان توضیحی غیر از این دارید به طور واضح بیان کنید)؛ و طبق این مبنا گمان می‌کنم اگر خود حضرت موسی ع جلوی شما حاضر شود و عصایش را ببندد و اژدها شود، و بعد برای شما نحوه معجزه بودن آن را تبیین کند، وقتی ببینید که معجزه بودن عصای موسی دارد اثبات می‌شود، یکدفعه مناقشه خواهید کرد که آیا اصلاً حضرت موسی و عصای او وجود دارد و او چگونه می‌خواهد وجود خود و وجود آن عصا و اینکه آن عصا مال اوست را با برهان عقلی یقینی اثبات کند؛ تا ببینیم که آیا این عصا اصلاً می‌تواند معجزه شود؟!

البته شما در ادامه جملاتی نوشته‌اید که ابتدا کورسوی امیدی در خواننده ایجاد می‌کند اما آن را چنان ادامه داده‌اید که امکان اینکه هر لحظه دلتان خواست از موضعتان برگردید و به قول خودتان زیر میز بزنید مهیا باشد. نوشته‌اید:

شما در پاسخ گفته‌اید: «این گونه نیست که گزاره‌های حسی و تجربی همگی ظنی‌اند.» من برای این که بحث بیش از این طولانی نشود فرض را بر این قرار می‌دهم که سخن شما در اینجا درست است و دست‌کم پاره‌ای از گزاره‌های حسی و تجربی قطعی و یقینی و پاره‌ای دیگر ظنی هستند.

بالاخره تا پایان کار بر این فرض خواهید ماند یا خیر؟ من با فرض مساله‌ام حل نمی‌شود؛ زیرا این فرض شما اولاً مساله را به برخی گزاره‌های حسی و تجربی (آن هم به صورت نامعین) محدود کرده و ثانیاً چون فرض است هر جا در ادامه کم بیاورید خواهید گفت من علی‌الفرض قبول کردم و گرنه از اول هم قبول نداشتم. خوب اگر قبول ندارید چرا بحث را ادامه بدهیم. شما انتظار یقینی را دارید که حتی گزاره‌های حسی و تجربی هم آن یقین را به شما نمی‌دهند؛ خوب با چنین انتظاری سراغ بحث معجزه رفتن (که به خاطر تحدی و مبارزه طلبی، داد می‌زند که از آن جنس یقین ریاضی نیستم) چه فایده‌ای دارد؟ من ادعایم این است که می‌توانم بحث تشخیص معجزه و سپس دلالت وی بر صدق پیامبر را به نحو عقلی اثبات کنم؛ منظورم از عقل همان عقلی است که عموم انسانها دارند، در رشته‌های مختلف علوم به

کار می‌گیرند و اگر فرصت شود خواهیم دید که ساحران زمان حضرت موسی ع هم به عنوان انسانهایی عادی و متعارف همین عقل را داشتند و با همین عقلشان چنان قانع شدند که مقرب بودن فرعون را رها کردند و حاضر شدند بدترین شکنجه را قبول کنند اما دست از آنچه بدان رسیده‌اند برندارند. اگر شما این عقل متعارف بشری که در همه علوم بدان تکیه می‌شود قبول دارید بحث را ادامه می‌دهیم و گرنه ادامه دادن بحثی که پیشاپیش می‌دانیم که هرچه بشود موضع شما انکار است چه فایده‌ای دارد؟

پس دوباره می‌گوییم: لطفاً بحث خودتان را به بنده نسبت ندهید. با بحثهای منطقی‌ای که کردم واضح است که ادعای من این بود که گزاره بنده تجربی (فعلیه) است و گزاره شما گزاره عقلی محض (ضروریه) و شما باز به بنده نسبت دادید و نوشتید:

بسیار خوب، حالا سوال این است که گزارهٔ «هیچ انسان دیگری هیچ‌گاه نمی‌تواند مثل عمل موسی را انجام دهد» که شما از طریق تجربه و آزمون به آن رسیده‌اید، قطعی و یقینی است یا ظنی؟ شما در برابر عمل موسی قرار گرفته‌اید و بعد ادعا کرده‌اید که من به روش آزمون و تجربه رسیدم به این قضیه که عمل موسی معجزه است، یعنی هیچ انسان دیگری هیچ‌گاه نمی‌تواند مثل آن را بیاورد. آیا به این مدعا قطع و یقین دارید یا آن را ظنی می‌دانید؟

این گزاره که نوشته‌اید گزاره من نیست و اگر «به قول من» باشد من صریحاً و بارها گفته‌ام که این گزاره داخل گیومه، برداشت غلط شما از مدعای من است و گزاره عقلی محض است نه گزاره تجربی؛ و برای گزاره عقلی محض، هیچ عاقلی ادعا نمی‌کند که رسیدن بدان با روش آزمون و تجربه خواهد بود.

من تا اینجا تمام تلاشم را کردم که به لحاظ منطقی نشان دهم مطلبی که به بنده نسبت داده‌اید برداشت غلط شما از عبارت من بوده است اما شما خواسته‌اید همین کار را با من بکنید و مرا متهم به بدفهمی از سخن خود کرده‌اید منتها برخلاف بنده که نیت خوانی نکردم و این را صرفاً برداشت نادرستی از جانب شما دانستم، شما قصد بنده را آشفته کردن اذهان دانسته‌اید. با اینکه قصد ندارم به بحثهای پراکنده و این سو و آن سو رفتنهای شما پاسخ دهم اما به خاطر این تهمت و بی‌اخلاقی‌تان این یک مورد را باز می‌کنم که هم خودتان و هم خوانندگان متوجه شوند که چه کسی قصد آشفته کردن بحث دارد؟! ابتدا عین متن شما در یادداشت اخیر را دوباره می‌آورم:

من ابتدا در پاسخ به مثال متخصص قلب گفتم:

پزشک متخصص قلب به هیچ وجه نمی‌تواند با قاطعیت و یقین کامل بگوید «قلب تو کاملاً سالم است و این بیماری ربطی به قلب ندارد» ... ممکن است قلب بیمار دچار مشکلی باشد که هنوز در حوزه بیماری‌های قلبی به خوبی شناخته شده نیست، و یا شناخته شده است ولی متخصص قلب نمی‌تواند تشخیص دهد. فراموش نکنیم متخصص قلب بودن به معنای معصوم بودن در حوزه تشخیص بیماری‌های قلبی نیست.

و بعد گفتم مثال شما درباره مکانیک هم به همین ترتیب نقش بر آب می‌شود. آیا معنای سخن من این نیست که عیناً با همان دلیل یا توضیحی که درباره متخصص قلب دادم غلط بودن مثال مکانیک نیز آشکار می‌شود؟ آیا این به معنای آن

است که من در برابر مثال مکانیک پاسخی نداده‌ام؟ آیا می‌بایستی عین همان توضیحی را که درباره مثال متخصص قلب دادم کلمه به کلمه درباره مثال مکانیک تکرار می‌کردم؟
در پاسخ به نقدی که به مثال متخصص قلب زدم گفته‌اید:

در خصوص متخصص قلب هم مدعی هستید که اگر متخصص قلب به کسی بگوید این بیماری تو به قلب مربوط نمی‌شود ادعای عصمت و علم به همه رموز قلب کرده است.

چرا مدعای مرا دقیقا آن‌گونه که خودم مطرح کردم نمی‌آورید و بحث را آشفته می‌کنید؟ سخن من این بود که اولاً ممکن است بیماری شخص از نوع بیماری قلبی باشد ولی در علم پزشکی (و در حوزه بیماری‌های قلبی) هنوز کشف نشده باشد، و ثانیاً ممکن است در حوزه بیماری‌های قلبی کشف شده باشد ولی پزشک متخصص قلب در تشخیص خطا کند (فراموش نکنیم که پزشک هرچقدر هم متخصص باشد، معصوم نیست. ممکن است اشتباه تشخیص دهد). بنابراین از این‌که متخصص قلب می‌گوید بیماری شخص به قلب ربط ندارد، منطقی نمی‌توان نتیجه گرفت که بیماری او قطعاً و یقیناً از نوع بیماری‌های غیر قلبی است. این سخن روشن و بدیهی کجا و آنچه شما به من نسبت داده‌اید کجا؟

هرکس عبارات مرا بخواند می‌فهمد من کل عبارات شما را این‌گونه توضیح داده‌ام که بیان شما درباره متخصص به گونه‌ای است که لازمه‌اش این است که هر متخصصی که به بیمار خود می‌گوید من مطمئنم که بیماری شما ربطی به قلب شما ندارد ادعای عصمت و علم به همه رموز قلب کرده باشد. آیا این سخن شما نیست؟! با هم ببینیم:

کلمه «معصوم بودن» که صریحاً در عبارات شما آمده است. عبارت «علم همه رموز» را هم بنده به جای این جمله طولانی شما نوشتم: «ممکن است قلب بیمار دچار مشکلی باشد که هنوز در حوزه بیماری‌های قلبی به خوبی شناخته شده نیست، و یا شناخته شده است ولی متخصص قلب نمی‌تواند تشخیص دهد.»

اکنون برای اینکه نشان دهم این نحوه عبارتی که من نوشتم تنها و تنها تلخیص منطقی عبارت خود شما بوده و نه فقط نسبت با کلام شما دارد بلکه نسبتش تساوی است، عبارات شما را ترجمه منطقی می‌کنم. برای اینکه این ترجمه ساده‌تر باشد فقط فراز مربوط به عصمت را می‌نویسم. شما گفته‌اید:

«پزشک متخصص قلب به هیچ وجه نمی‌تواند با قاطعیت و یقین کامل بگوید «قلب تو کاملاً سالم است و این بیماری ربطی به قلب ندارد» ... فراموش نکنیم متخصص قلب بودن به معنای معصوم بودن در حوزه تشخیص بیماری‌های قلبی نیست.»

اکنون بگذارید عبارات شما را به لحاظ منطقی بازسازی کنم تا ببینید آیا مفاد سخن من عین بیان شما هست یا نه؟ در عبارات شما نتیجه قبل از مقدمه آمده، پس ساختار منطقی عبارت شما این است که:

متخصص قلب بودن به معنای معصوم بودن در حوزه تشخیص بیماری‌های قلبی نیست؛ پس پزشک نمی‌تواند با قاطعیت درباره اینکه وضعیت یک بیمار ربطی به قلب او ندارد اظهار نظر کند.
ساختار کامل این استدلال به لحاظ منطقی چنین است:

۱. متخصص قلب (در حوزه تشخیص بیماری‌های قلبی)، معصوم نیست.
 ۲. اگر متخصص قلب (...)، معصوم نباشد، آنگاه نمی‌تواند با قاطعیت درباره (...) اظهار نظر کند.
- نتیجه: پس متخصص قلب نمی‌تواند با قاطعیت درباره (...) اظهار نظر کند.

به لحاظ منطقی، می‌دانیم ارزش صدق «عکس نقیض» یک جمله، با خود آن جمله برابر است. یعنی از P آنگاه Q ، نتیجه می‌شود: اگر $Q \sim P$ آنگاه $\sim P$ ؛ و در خصوص بحث ما، از $Q \sim P$ آنگاه $\sim P$ ، نتیجه می‌شود: اگر P آنگاه Q . اکنون عکس نقیض مقدمه دوم شما این است:

اگر متخصص قلب با قاطعیت درباره (...) اظهار نظر کرد پس وی معصوم است.
و من این مطلب را با این عبارت نوشتم: «اگر متخصص قلب به کسی بگوید این بیماری تو به قلب مربوط نمی‌شود ادعای عصمت کرده است.» حالا آیا واقعا سخن متفاوتی به شما نسبت دادم؟

سخن من این بود که کسی به اطراف خود بنگرد بارها و بارها می‌بیند که بسیاری از متخصصان قلب بعد از انجام آزمایشات متعدد با قاطعیت به بیماران خود می‌گویند که این بیماری تو ربطی به قلب ندارد؛ و عموم بیماران هم به این نظر متخصصان اعتماد می‌کنند و برای رفع مشکل خود سراغ سایر متخصصان می‌روند. طبق بیان شما لازمه‌اش این است که از نظر کسانی که به آنها مراجعه می‌کنند و نیز از نظر خود این متخصصان، آنها معصوم‌اند! از آن طرف، چون هر کسی می‌فهمد که نه خود متخصصانی که چنین ادعایی دارند و نه کسانی که سراغشان می‌روند آنان را معصوم می‌دانند؛ پس تحلیل شما از متخصصان و یقینی که در مراجعه به متخصصان انتظار داریم نادرست است.

شما این بار با توضیحی که با عبارت «سخن من این بود که اولاً...» دادید می‌خواهید القا کنید که یقین تنها و تنها در جایی است که امکان خلاف آن نباشد؛ و این همان است که من بارها گفتم شما دنبال استدلال عقلی محض (یقین ریاضیاتی) هستید؛ در حالی که انسانها در زندگی و حتی در بسیاری از تصمیم‌گیریهای حیاتی‌شان (همچون بیماری قلب) دنبال یقین ریاضیاتی نیستند؛ و متخصص قلب در حالی که خودش می‌داند معصوم نیست در مواردی با قاطعیت به مریضش می‌گوید که مشکل تو مشکل قلبی نیست و مریض هم در حالی که می‌داند متخصص قلب، معصوم نیست، در عین حال، همین که او با قاطعیت چنان می‌گوید این را می‌پذیرد. به تعبیر دیگر، اینکه مردم به سخنان متخصصان، بویژه در جایی که بگویند این به عرصه ما مربوط نمی‌شود، اعتماد می‌کنند ناشی از این نیست که آنان را معصوم می‌دانند؛ بلکه ناشی از این است که یقین عقلی و عقلایی منحصر در یقین ریاضیاتی که خلافش محال باشد نیست. می‌دانم که بلافاصله دوباره بحث را سر این می‌برید که اگر متخصصان اختلاف کردند کدام قول حجت است که دوباره می‌گویم اگر اجازه بدهید مقدمه سوم را توضیح بدهم این گونه اشکالات حل خواهد شد.

در پایان تاکید می‌کنم کل این دو بحثی که این بار مطرح شد مربوط به مقدمه سوم بود که صرفاً چون تهمتی به بنده زدید پاسخش را نوشتم. احیاناً اگر خواستید دوباره سر همین بحث متخصصان بحث کنید (که البته جای منطقی بحثش در مقدمه سوم است) ممنون می‌شوم دیدگاهتان درباره دو سوال زیر را به طور صریح بدانم:

۱. آیا قبول دارید که هر سیستم سقفی برای توانائیش هست، که ماکزیمم صدور یک کار، مبتنی بر آستانه

توانائی آن است؟ آیا مثلاً دو دست بدن انسان توانائی برداشتن وزنه چند هزار کیلوئی دارد؟

۲. به طور خلاصه شما عملکرد ساحرین فرعون را چگونه ارزش‌گذاری می‌کنید؟

والسلام علی من اتبع الهدی، حسین سوزنچی