



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	Vol. 55, No. 1: Issue 110, Spring & summer 2023, p.157-172	
Online ISSN: 2538-4171	Print ISSN: 2008-9112	
Receive Date: 2023-02-17	Revise Date: 2023-07-06	Accept Date: 2023-07-12
DOI: 10.22067/epk.2023.81183.1216	Article type: Original	

The Argument from General Concomitants in Philosophy According to Allameh Tabataba'i

Ali Vakili (corresponding author), PhD student of Islamic philosophy and theology, University of Zanjan

Email: Alivakili@znu.ac.ir

Dr. Sahar Kavandi, Associate professor, University of Zanjan

Abstract

One of the complicated topics of philosophy is how to achieve certainty. This article tries to address one of the controversial issues among philosophers, especially Allameh Tabataba'i, about how to achieve certainty in philosophical issues. According to Allameh Tabataba'i, only *a posteriori* argument from the concomitant can bring forth certainty in philosophy, and other types of proof lack this feature. He did not consider *a priori* argument able to result in certainty because it is impossible to find a cause for existence in philosophy. Based on the principle "the effects cannot be perceived except through their causes", he argues that *a priori* argument, absolute (*mutlaq*) *a posteriori* argument, and *a posteriori* argument of reason (*dalil*) cannot bring forth certainty in philosophical issues. On the other side, some of his critics have tried to prove the validity of these arguments in philosophy by arguing through analytical causality and exclusive causality. With a descriptive-analytical method, this article argues that *a priori* argument can be applied to the two-sided issues of existence like unity and multiplicity.

Keywords: Allameh Tabataba'i, *a priori* argument, *a posteriori* argument, *a posteriori* argument from general concomitants, analytical causality, exclusive causality.





HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۵ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۰ - بهار و تابستان ۱۴۰۲، ص ۱۷۲ - ۱۵۷
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۲	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۳/۱۷
DOI: 10.22067/epk.2023.81183.1216	تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۸
	نوع مقاله: پژوهشی

سیر برهانی از طریق ملازمات عامه در فلسفه از منظر علامه طباطبائی^۱

علی وکیلی (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان

Alivakili@znu.ac.ir

سحر کاوندی

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان

چکیده

از موضوعات پیچیده فلسفه، چگونگی تحصیل یقین است. این مقاله به بررسی یکی از مسائل بحث برانگیز در میان فلاسفه، به ویژه علامه طباطبائی، در باب چگونگی حصول یقین در مسائل فلسفی می پردازد. از نظر علامه طباطبائی، در فلسفه فقط برهان آن متلازم یقین آور بوده و براهین دیگر فاقد این خصیصه هستند. به دلیل اینکه نمی توان در فلسفه علتی و رای وجود لحاظ کرد او برهان لم و براهین آن دلیل و آن مطلق را براساس قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» یقین آور تلقی نکرده و جریان آن ها را در مسائل فلسفی، منتفی دانسته است؛ اما برخی از منتقدان علامه، با استدلال از طریق علت تحلیل و علت منحصره، وجود براهین لم، آن دلیل و آن مطلق را در فلسفه روا دانسته اند. رهیافت جدیدی که این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی در صدد دفاع از آن است، جاری دانستن برهان لم در مسائل دو سویه ای وجود، همچون وحدت و کثرت و... است.

کلیدواژه ها: علامه طباطبائی، برهان لم، براهین آن، برهان آن متلازم، علت تحلیلی، علت منحصره.

۱. این مقاله مستخرج از پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه زنجان است.

چگونگی تحصیل یقین از جمله پیچیده‌ترین مسائل موجود در فلسفه و منطق است؛ زیرا تبیین این مسئله، مسیر صحیح استدلال‌آوری را در برابر فیلسوف قرار می‌دهد. فیلسوفان اسلامی اغلب بر این باور بودند که تنها مسیر نیل به یقین در مسائل فلسفی، صرفاً به واسطه برهان حاصل می‌شود. بر این اساس برهان را به سه قسم برهان لم، برهان آن دلیل و برهان آن مطلق تقسیم کردند. در برهان لم، سیر از علت به معلول و در براهین آن، سیر از معلول به علت است. اهمیت جایگاه این بحث نزد فلاسفه به قدری است که پاسخ به آن را امری اجتناب‌ناپذیر دانسته و تا امروز فلاسفه بسیاری در صدد یافتن راه‌حلی مناسب برای آن برآمده‌اند. در میان فلاسفه مسلمان، علامه طباطبایی استدلال‌های موجود در فلسفه را صرفاً از طریق برهان آن متلازم میسر دانسته و بر این باور است که در مسائل فلسفی فقط این نوع برهان، یقین‌آور است و باید از یک لازم به لازم دیگر وجود رسید.

برخی از پرسش‌های پیش رو در این باره آن است که چرا نمی‌توان برهان لمی را در فلسفه جاری دانست؟ آیا اساساً برهان آن متلازم را می‌توان در فلسفه جاری دانست؟ علامه با نپذیرفتن رابطه علی میان متلازمین چگونه می‌تواند رابطه میان دو وجوب بالقیاس را حل کند؟ این مقاله در صدد پاسخ‌گویی به پرسش‌های فوق با روش توصیفی - تحلیلی است.

در میان فیلسوفان معاصر، علامه طباطبایی فیلسوفی است که مسئله یقین موجود در برهان را بررسی دوباره کرده است و با طرح دیدگاه خود، به رد دیدگاه‌های ارسطو و ابن‌سینا می‌پردازد. وی بر این باور است که تنها برهان یقین‌آور در فلسفه، برهان آن از طریق ملازمات عامه است و براهین دیگر، فاقد چنین ویژگی هستند؛ بر همین اساس، نمی‌توان در فلسفه از آن‌ها بهره برد. پیش از ورود به بحث اصلی و کندوکاو نظر علامه لازم است منظور خود را از یقین در مسائل فلسفه روشن کنیم.

۱. برهان و مسئله یقین

فلاسفه و منطق‌دانان معتقدند شخص هنگام مواجهه با قضیه‌ای، آن را تصدیق یا تکذیب می‌کند. منطق‌دانان تصدیق را به دو قسم «جازم» و «غیر جازم» تقسیم می‌کنند: تصدیق جازم تصدیقی است بتئی و یقینی که در برابر وهم، ظن و شک قرار می‌گیرد؛ در مقابل، تصدیق غیر جازم، تصدیقی است ظنی.^۱ همچنین، تصدیق جازم را به دو قسم «اعتقاد به صدق قضیه» و «اعتقاد به کذب نقیض آن» و نیز هریک از

۱. طوسی، بازنگری اساس الاقتباس، ۳۴۲.

تصدیق‌های جازم و غیرجازم را به دو قسم «مطابق واقع» و «غیرمطابق واقع» تقسیم می‌کنند.^۱

مراد از یقین از منظر فلاسفه و منطق‌دانان، یقین بالمعنی الأخص^۲ است؛ یعنی تصدیق جازم مطابق با واقعی که تقلیدی نبوده و مدلل است که این نوع یقین را تنها در قیاسی خاص می‌توان یافت. از نظر منطق‌دانان، یقین‌آور بودن قیاس فقط در گرو یقینی بودن ماده و صورت موجود در آن قیاس است و تنها قیاسی که از این قاعده تبعیت می‌کند «برهان» نام دارد. بنابراین، برهان تنها صنعتی است که مفید یقین بالمعنی الأخص است.^۳

برهان دارای اقسامی است که عبارت‌اند از: برهان لم و برهان ان (دلیل، مطلق و متلازم). برهانی را که از چرایی بحث می‌کند، یعنی حد وسط موجود در آن قیاس هم واسطه در اثبات (ذهن) و هم واسطه در ثبوت (خارج) است، برهان لمی^۴ و برهانی را که در آن از وجود معلول به وجود علت استدلال شود، برهان انی گویند. اما در براهین انی، برهانی را که در آن از یک معلول به یک علت سیر شود، یعنی حد وسط، معلول ثبوت حد اکبر بر حد اصغر باشد، برهان انّ دلیل و اگر از دو معلول به علت واحد سیر شود، برهان انّ مطلق^۵ و اگر از لوازم یک علت به لازم دیگر آن علت پی برده شود، برهان انّ متلازم گویند.^۶

اکنون پرسش این است که آیا همه اقسام براهین در فلسفه یقین‌آورند یا تنها برخی از آن‌ها مفید یقین‌اند؟ بیشتر فلاسفه پیش از علامه طباطبایی بر این باور بودند که براهین لم و ان مطلق یقین‌آورند.^۷ به نظر می‌رسد این بیان، نشئت‌گرفته از نظر ابن‌سینا در این خصوص است. از نظر ابن‌سینا، در میان اقسام براهین صرفاً برهان لم و برهان ان مطلق - که گاه از آن به برهان ان متلازم تعبیر شده - یقینی است. وی به‌ویژه برهان لمی را به دلیل اعطای سببیت هم در وجود و هم در عقل، اولی البراهین موجود در فلسفه می‌داند.^۸ در مقابل، علامه طباطبایی ضمن مخالفت با نظر متفکران پیش از خود، معتقد است در فلسفه تنها برهان ان متلازم یقین‌آور است. در ادامه به تبیین بیشتر دیدگاه وی می‌پردازیم.

۱. ابن‌سینا، شرح الإشارات و التنبیها للطوسی، ۱۳/۱.

۲. یقین بالمعنی الأخص، هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لا عن تقلید.

۳. ابن‌سینا، الشفاء (المنطق)، ۸۵/۳.

۴. مظفر، المنطق، ۳۵۳/۳.

۵. طوسی، بازنگری اساس الاقتباس، ۳۹۷-۳۹۶.

۶. مظفر، المنطق، ۳۵۵/۳.

۷. مظفر، المنطق، ۸۷/۳؛ بهمنیار، التحصیل، ۲۲۷؛ سهروردی، حکمة الاشراق، ۱/۱۸۹-۱۹۰؛ قناتزانی، الحاشیة علی تهذیب المنطق للفتناتزانی، ۳.

۸. مظفر، المنطق، ۸۶/۳-۸۷.

۲. برهان یقین‌آور از نظر علامه طباطبایی

علامه تنها برهان ان متلازم را در فلسفه یقین‌آور دانسته و معتقد است همه براهین موجود در فلسفه از سنخ این نوع برهان هستند.^۱ وی در مسیر اثبات مدعای خویش، نخست نظر اختصاصی خود را بیان می‌کند و سپس، دلایل خود را مبنی بر عدم جریان براهین دیگر در فلسفه ذکر می‌کند.

از نظر علامه، ملازمات عامه عبارت‌اند از اموری که در خارج تعددی نداشته و به یک وجود موجودند و نمی‌توان رابطه علیت و معلولیت یا معلول بودن برای شیء سوم را درباره آن‌ها در نظر گرفت. با این توضیح که ملازمات عامه را - که در خارج به یک وجود موجودند - می‌توان از شیء واحد انتزاع و استخراج کرد؛^۲ برای مثال، آن چیزی که صرفاً در خارج تحقق دارد، وجود است؛ حال از این وجود می‌توان مفاهیم متعددی را همچون «اصالت»، «علیت»، «وحدت» و... انتزاع و بر خود وجود حمل کرد. بنابراین، در مقام خارج، ملازمات هیچ تعددی ندارند و تعدد صرفاً در مقام اثبات یا در موطن ذهن است و ذهن آن قابلیت را دارد تا مفاهیم متعدد را از دل وجود بیرون بکشد و بر خود وجود حمل کند؛ برای مثال، می‌توان از اصالت وجود به علیت وجود پی برد و از علیت وجود به جعل وجود پی برد که هیچ‌یک از این مفاهیم، خارج از دایره وجود نیستند. در اصل به این امور «ملازمات عامه» گویند.^۳

علامه در گام بعد، با رد براهین دیگر سعی دارد مدعای خود را اثبات کند. به اعتقاد او، برهان لمی در فلسفه جاری نیست. از آنجاکه برهان لمی عبارت است از قیاسی که در آن حد وسط علت ثبوت اکبر برای اصغر بوده و در آن از علت به معلول سیر می‌شود، محال است چنین برهانی در فلسفه جریان یابد؛ زیرا وقتی حد اصغر مسائل فلسفه وجود است و حد اکبر نیز عبارت است از اموری که به وجود برمی‌گردند، باگر حد وسطی داشته باشیم که علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد لازم‌آش آن است که وجود، علت داشته باشد و اگر وجود، علت داشته باشد مستلزم آن است که چیزی خارج از وجود، علت وجود باشد؛ در صورتی که ورا وجود، چیزی جز عدم نیست. از همین روی، جاری بودن برهان لم در فلسفه که به معنای لحاظ علت برای وجود است - و آن هم به طرق مختلف در فلسفه اسلامی رد شده است^۴ - امکان‌پذیر نیست.^۵

۱. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۶.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ۲۴/۶، تعلیقه ۱.

۳. «الملازمات العاتمة»: و هي الامور التي لا تعدد في واقعها حتى يعقل بينها تلازم خارجي.... والمعلولية إنما هي في الوجود دون الماهية. فيقال: العلية والمعلولية إنما هما في الأصل والأصيل هو الوجود، فالعلة والمعلولية إنما هما في الوجود» (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۳۲/۱، تعلیقه ۴۷).

۴. ملاصدرا، الأسفار، ۵۴/۱-۵۳؛ بهمنیار، التحصیل، ۲۸۶.

۵. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۱۶.

دلیل علامه بر عدم جریان برهان ان دلیل در فلسفه، به‌قرار زیر است:

در برهان آن، حد وسط معلول اکبر برای اصغر است و سیر از معلول به علت رخ می‌دهد. در قسم اول آن (ان دلیل) از یک معلول به علت و در قسم دوم (ان مطلق) از دو معلول به علت واحد سیر می‌شود. از نظر علامه، در هر دو، سیر از معلول به علت اتفاق افتاده و چنین سیری اساساً محال است؛ زیرا در جایی که علم به معلول حاصل باشد، به طریق اولی علم به علت نیز پیش از آن حاصل است؛ چراکه علت پیش از معلول وجود یافته و علم به معلول، مستلزم علم به علت است. بنابراین، محال است کسی ادعا کند که به وجود معلول عالم است؛ اما به وجود علت جاهل باشد.^۱ به بیان دیگر، می‌توان چنین تبیین کرد که پی بردن از معلول به علت مستلزم آن است که شخص در آن واحد هم عالم و هم جاهل به علت باشد و حصول چنین اتفاقی محال است؛ برای مثال، شخصی را تصور کنید که در خیابانی در حال قدم زدن است و در قسمتی از خیابان، دود غلیظی را مشاهده می‌کند و با دیدن آن دود به وجود آتش پی می‌برد. ممکن است گفته شود که آن فرد برهان انی تشکیل داده و از معلول (دود)، پی به وجود علت (آتش) برده است. حال پرسش این است که آیا امکان دارد آن شخص قبل از دیدن این اتفاق، به علت آتش بر دود (معلول) جاهل باشد؟ پاسخ علامه به این پرسش منفی است؛ زیرا آن شخص پیش‌تر به این مسئله که آتش علت دود است، آگاهی داشته و به واسطه همین علم، به آتش گرفتن آن مکان استدلال کرده است.

بنا بر مطالب فوق، علامه به عدم جریان برهان ان دلیل در فلسفه معتقد است؛ زیرا شخصی که جاهل به علت و عالم به معلول آن علت باشد، محال است بتواند سیر برهانی تشکیل دهد و علت را از خفا خارج کند و به آن عالم شود؛ زیرا وجود علت بر وجود معلول مقدم است و چون علم با وجود مساوق است، علم به علت نیز بر علم به معلول مقدم خواهد بود. به تعبیر دیگر، قبل از آنکه ما برهان ان دلیل تشکیل دهیم، به نحو خفی و مضمّر، برهان لمی تشکیل داده‌ایم؛ به این بیان که برهان لمی در دل برهان ان دلیل نهفته است و به تبع آن (برهان لمی) حاصل است و چون از نظر علامه برهان لمی در فلسفه جاری نیست، برهان ان دلیل نیز به طریق اولی در فلسفه جاری نخواهند بود؛ زیرا تحقق این امر مستلزم دور بوده و باطل است.^۲ لازم به ذکر است که بیشتر فلاسفه قدیم نیز در رد برهان ان دلیل بیانات ابن سینا را تکرار کرده‌اند.

استدلال علامه بر عدم جریان برهان ان مطلق در فلسفه، به‌قرار زیر است:

برهانی که حد اوسط و حد اکبر آن، هر دو معلول امر سومی باشند، خودبه‌خود تولید یقین نمی‌کند؛

۱. طباطبایی، مجموعه رسائل (برهان)، ۱۲۷-۱۲۸.

۲. لازم به ذکر است ابن سینا بر رد برهان ان دلیل، استدلالی را ذکر کرده است که اکثر فلاسفه و منطق‌دانان پس از او نیز با اندکی تغییر در عبارات، به ذکر همان استدلال پرداخته‌اند. برای اطلاع بیشتر، مراجعه کنید به: ابن سینا، المنطق، ۸۷/۳؛ طوسی، اساس الاقتباس، ۳۶۵-۳۶۴؛ غزالی، مقاصد الفلاسفة، ۱۲۱.

برای مثال، فرض می‌کنیم که «ج» «ب» است و «ب» «الف» است و «ب» و «الف»، هر دو معلول امر سوم، که «د» است، هستند در اینجا ضرورت «الف» بودن «ب» بر ضرورت «د» بودن «ب» متوقف است و با ضرورت «د» بودن «ب» است که ضرورت «الف» بودن «ج» و «الف» بودن «ب» هم‌زمان در مرتبه واحدی ثابت می‌شود و همین‌طور یقین به این دو نیز به همین ترتیب حاصل می‌شود؛ ولی ما فرض کرده بودیم که یقین به «الف» بودن «ب» مقدم بر «الف» بودن «ج» است و این خلف است.^۱

استدلال علامه را می‌توان در قالب مثال چنین صورت‌بندی کرد:

۱. این فلز فلزی منبسط‌شده است.

۲. هر فلز منبسط‌شده‌ای گرمادیده است.

نتیجه: این فلز گرمادیده است.

علامه طباطبایی از راه برهان خلف در پی اثبات این مطلب است که برهان باید تولید یقین کند و آن چیزی که متولد شده است و حاصل می‌آید (نتیجه)، لزوماً باید نسبت به مؤلّد و محصل خود (مقدمات) تأخر داشته باشد، حال‌آنکه این‌گونه نیست؛ زیرا مقدمه اول (منبسط شدن) و مقدمه دوم (گرما دیدن) هر دو معلول جنبش مولکولی «د» هستند و چون هر دو معلول «د» که منبسط شدن و گرما دیدن است، هم‌زمان اتفاق افتاده است خلف و تحصیل حاصل پیش خواهد آمد.

از مطالب علامه می‌توان چنین نتیجه گرفت که همه براهین مطرح‌شده در کتاب‌های منطقی، جز برهان ان متلازم، صرفاً به جهت آگاهی بخشی و بیان تقسیمات عقلی آن براهین ذکر شده‌اند؛ لیکن در فلسفه یقین‌آور نیستند. بنابراین، حصول یقین در فلسفه تنها در گرو استفاده از برهان ان متلازم یا ملازمات عامه است. پس از بیان استدلال علامه بر اثبات مدعای خود، به بررسی آرای مخالفان این دیدگاه می‌پردازیم.

۳. نقد و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی

پیش از ورود به این بحث، لازم است مؤلفه‌های اساسی دیدگاه علامه را روشن کنیم و نشان دهیم که مخالفان وی کدام‌یک از مؤلفه‌های مذکور را نمی‌پذیرند. با این بیان می‌توان دیدگاه علامه را در دو بخش طرح کرد: بخش اول، تنها برهان یقین‌آور در فلسفه، ان متلازم است؛ بخش دوم، استدلال‌هایی که علامه بر عدم جریان براهین لم و ان دلیل و ان مطلق در فلسفه اقامه کرده است.

اغلب فلاسفه اسلامی به عدم جریان برهان ان دلیل در فلسفه معتقدند؛^۲ گرچه مصباح یزدی در این باره

۱. طباطبایی، مجموعه رسائل (برهان)، ۱۲۸.

۲. طوسی، اساس الاقتباس، ۳۶۴-۳۶۵؛ غزالی، مقاصد الفلاسفة، ۱۲۱.

نظر دیگری دارد. به نظر او، برهان ان دلیل در صورتی که علیت موجود در آن برهان، از نوع علت منحصره باشد، یقین آور خواهد بود. با این توضیح که اگر شخصی از معلول یک شیء به علت منحصره آن پی برده باشد، استدلال حاصل آمده یقینی و مفید فایده خواهد بود؛^۱ برای مثال، اگر شخصی با دیدن تری یک شیء به علت منحصره آن، یعنی آب، پی برد، این برهان صحیح و استنادپذیر است؛ اما در غیر این صورت جایز نیست. بنابراین، از نظر مصباح یزدی تنها زمانی برهان ان دلیل، یقینی خواهد بود که علیت مدنظر در آن نوع برهان، منحصره باشد. همچنین، فیاضی استدلال حکماء بر اساس قاعده «ذوات الاسباب لاتعرف إلا بأسبابها» را مبنی بر جاری نبودن برهان ان دلیل در فلسفه نمی پذیرد. با این توضیح که علم به معلول، پیش از علم به علتش محال نیست؛ زیرا در این مسئله بین مقام ثبوت و مقام اثبات خلط رخ داده و همین امر باعث فهم اشتباه از این مسئله شده است؛ زیرا وجود معلول، قبل از وجود علت محال است؛ نه علم به معلول، قبل از علم به علتش. لذا، با توجه به آنکه مقام علم با مقام خارج و تحقق متفاوت است، ادله حکماء در این خصوص قابل دفاع نیست.^۲ در مقابل، بنا بر باور اغلب فلاسفه اسلامی، براهین مفید یقین در فلسفه عبارتند از برهان لم و برهان ان مطلق؛^۳ حال آنکه علامه علاوه بر رد براهین ان دلیل و ان مطلق، برهان لمی را نیز در فلسفه جاری ندانسته است. نخست برآنیم نظرات مخالفان علامه را بر جاری نبودن برهان لمی در فلسفه مطرح کنیم و سپس، برهان ان متلازم را از نظرگاه همین منتقدان بررسی کنیم و در پایان، نظر خود را در این خصوص بیان کنیم.

پیش از بیان نظر مخالفان متأخر از علامه، لازم است نظر برخی از حکمای متقدم را درباره جاری بودن برهان لمی در فلسفه مرور کنیم. اغلب فلاسفه اسلامی برهان لمی را یقین آور و در فلسفه جاری می دانستند.^۴ دلیلی که فلاسفه مذکور بر مدعای خویش اقامه کرده اند آن است که حد وسط موجود در برهان لمی، هم معطی سببیت در وجود و هم معطی سببیت در عقل است؛ حال آنکه برهان های دیگر فاقد این ویژگی هستند. اهمیت این مسئله باعث شد برخی فلاسفه همچون خواجه طوسی برهان لمی را احق براهین موجود در فلسفه بدانند.^۵

در ادامه به نظرات مخالفان علامه در باب جاری بودن برهان لمی در فلسفه می پردازیم.

۱. مصباح یزدی، شرح نهایة الحکمة، ۱۴.

۲. نویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ۱۲۱-۱۲۲.

۳. ابن سینا، الشفاء (المنطق)، ۸۶/۳؛ طوسی، اساس الاقیاس، ۳۶۵؛ سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۹۰/۱.

۴. ابن سینا، الشفاء (المنطق)، ۸۷/۳؛ سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۸۹/۱-۱۹۰؛ ابن سهلان، البصائر النصیریة فی علم المنطق، ۳۹۴؛ قطب الدین شیرازی، درة

التاج، ۴۴۷/۲؛ حلی، جوهر النضید، ۲۰۲.

۵. «أحق البراهین باسم البرهان، هو برهان لم لأنه معط للسبب فی الوجود والعقل» (ابن سینا، شرح الإشارات والتنبیهاة للطوسی، ۳۰۷/۱).

جوادی آملی معتقد است برهان ان دلیل و ان مطلق به برهان لم بازمی گردند؛ زیرا هنگام سیر از معلول به علت، در واقع از تلازم و سنخیت میان علت و معلول استفاده شده است و در این صورت لاجرم باید به برهان لم، بازگشت کند. وی بر این باور است که برهان ان متلازم یا همان ملازمات عامه نیز از همین سنخ است؛ به این معنا که اگر برهان ان متلازم یقین آور است، به جهت بازگشت پذیری اش به برهان لم است.^۱ از همین روی همه براهین در صورت بازگشت به برهان لم، یقین آور خواهند بود؛ حتی برهان ان دلیل و ان مطلق.

از نظر جوادی آملی میان مقدمات برهان ان متلازم نیز رابطه علی و معلولی حاکم است؛ حال آنکه علامه طباطبایی وجود رابطه علی را در این نوع برهان نمی پذیرد. در همین راستا، جوادی آملی ضمن طرح بحث وجوب بالقیاس، استدلال علامه را رد می کند. با این بیان که هیچ دو امر متلازمی را نمی توان در نظر گرفت مگر آنکه میان آن دو رابط وجوب بالقیاس برقرار باشد؛ زیرا اساساً تلازم میان دو واجب بالقیاس حاصل می شود و این دو بی شک به یک علت واحد و جامع بازمی گردند. بنابراین، رابطه علیت در همه براهین، ثابت و جاری است.^۲

فیاضی نیز با جاری دانستن برهان لم در فلسفه، برهان ان متلازم را براساس قاعده علیت تحلیلی خود، نقد می کند. وی معتقد است در صورت پذیرفته شدن اصل علیت تحلیلی، برهان لم در فلسفه جاری و یقین آور است و برهان ان متلازم تنها در صورت بازگشت به برهان لم، یقین آور خواهد بود؛ در غیر این صورت نیازی به این نوع برهان نخواهیم داشت.^۳

فیاضی بر آن است که ادعای علامه در باب برهان ان متلازم براساس مبنای ایشان است، نه فهم عمومی فیلسوفان؛ زیرا علامه براساس تعریفی که از ملازمات عامه ارائه داده است، رابطه علی را میان آنها منتفی می داند؛ در حالی که چنین استدلالی صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا اساساً تلازم زمانی محقق است که میان متلازمین رابطه علی برقرار باشد. فیاضی در جهت اثبات مدعای خود درباره وجود رابطه علی میان ملازمات، تلازم را به دو قسم تقسیم می کند: تلازم تحلیلی و تلازم خارجی. در تلازم خارجی، علیت خارجی و در تلازم تحلیلی، علیت تحلیلی موجود است.^۴

اکنون پرسش این است که ماهیت علیت تحلیلی چیست و تأثیر آن در اثبات یا رد براهین موجود

چگونه است؟

۱. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، بخش ۸/۸، ۸۷.

۲. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، بخش ۸/۸، ۸۸.

۳. نیویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ۱۲۳.

۴. نیویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ۱۲۲.

علیت تحلیلی، علیتی است که در آن علت و معلول در خارج به یک وجود موجود هستند؛ اما هنگامی که ذهن آن وجود خارجی واحد را تحلیل می‌کند به وجود معانی مختلفی در آن پی می‌برد و آن‌ها را تجزیه می‌کند؛ به این صورت که با تجزیه این معانی پی می‌برد که برخی از معانی بر برخی دیگر مبتنی هستند؛ یعنی یکی را علت و دیگری را معلول آن می‌داند. بنابراین، علیت میان آن‌ها ذهنی است نه خارجی.^۱

فیاضی در جهت تبیین نظر خود مطلبی را از علامه نقل می‌کند و به نقد آن می‌پردازد:

علامه براساس این مدعا که عرض ذاتی باید با موضوع علم مساوی باشد، معتقد است نمی‌توان در فلسفه برهان لمی اقامه کرد؛ زیرا موضوع علم فلسفه وجود است و فراتر از وجود چیزی نیست تا علت آن واقع شود. بنابراین، نمی‌توان در فلسفه برهان لمی جاری ساخت.^۲ در نظر فیاضی چنین مدعایی صحیح نیست؛ زیرا در بسیاری از مسائل فلسفه موضوع می‌تواند قسمی از وجود باشد و محمولات خاص خود را دارا باشد و لازم نیست موضوع فلسفه وجود مطلق باشد تا ما نتوانیم خارج از وجود مطلق علتی را در نظر آوریم. می‌توان موضوع را قسمی از وجود دانست؛ برای مثال، واجب و ممکن که هر دو از اقسام وجود هستند، با داشتن محمولات خاص خود می‌توانند در زمره موضوعات فلسفه به شمار آیند. در مثالی دیگر می‌توان این طور بیان کرد که در فلسفه اسلامی از طریق علم به ذات واجب تعالی، علم به نیکو بودن نظام هستی حاصل می‌شود و این خود روشی است که از برهان لم بهره برده است. در صورت دوم اگر بخواهیم استدلال علامه را قبول کنیم چاره‌ای نداریم جز اینکه علیت حاکم در برهان لمی را علیت خارجی بدانیم؛ درحالی که علیت مدنظر در برهان لم، علیت به معنای عام کلمه است که هم شامل علیت خارجی و هم شامل علیت تحلیلی می‌شود.^۳

یزدان‌پناه معتقد است برهان لمی در فلسفه جاری بوده و یقین‌آور است و دیدگاه علامه بر جاری نبودن برهان لمی در فلسفه بر اندیشه خاص ایشان در مسئله عرض ذاتی و اینکه محمولات مسائل علم باید مساوی با موضوع علم باشند، استوار است؛ لیکن اگر این مدعای علامه پذیرفته نشود نتیجه آن، یعنی عدم جریان برهان لمی در فلسفه، نیز مقبول نخواهد بود. با این بیان که می‌توان محمول اخص از موضوع نیز داشت و از این طریق برهان لمی را در فلسفه جاری ساخت.^۴

یزدان‌پناه در ادامه این‌گونه مدعای خود را شرح می‌دهد: برهان فلسفی هنگامی لمی است که حد وسط

۱. نبویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ۱۲۴.

۲. ملاصدرا، الأسفار، ۳۳/۱، تعلیقه ۲.

۳. طباطبایی، نهاية الحکمة، ۳۱-۳۰/۱، تعلیقه ۴۵.

۴. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ۲۰۲.

موجود در آن، علت خارجی پیوند حد اکبر و حد اصغر باشد و لازم نیست علت موجود در این نوع برهان ورای موجود بما هو موجود باشد؛ بلکه علیت مدنظر، پیوند میان موضوع و محمول در حیطة وجود مطلق است. البته نه هر پیوندی، پیوند میان موضوع و محمول باید گویای یک نوع علیت و معلولیت خارجی باشد. بنابراین، حد وسط می‌تواند از معالیل «الموجود» باشد و همچنین، لوازم «الموجود» یا برخی از حصص موجود می‌توانند علت این پیوند واقع شوند.^۱

به باور یزدان‌پناه، در این بحث (عدم جریان برهان لمی در فلسفه) میان علت نداشتن موجود مطلق (موضوع فلسفه) با علت نداشتن ثبوت خارجی محمول برای آن مغالطه‌ای رخ داده است. در واقع، همه صحبت علامه در برهان لمی بر علت نداشتن وجود مطلق متکی است؛ حال آنکه لازم نیست علیت و معلولیت موجود در برهان لمی را در دو وجود مجزا تصویر کرد. به این بیان که قوام برهان لمی به علیت ورای وجود نیست؛ گاهی معلول از دل علت می‌جوشد و بر آن حمل می‌شود، همچون مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت:

وجود، کل متن واقعیت را پر کرده و درعین حال، ماهیت حقیقتی نفس‌الامری خارجی است، چه تصویری از خارجیت ماهیت باید ارائه داد؟ باید گفت وجود اصیل است که ماهیت‌ساز است و ماهیت از دل وجود اصیل می‌جوشد. بنابراین، به نوعی می‌توان آن را معلول وجود دانست؛ اما نه علیتی که میان دو وجود جداگانه تحقق می‌یابد... برهانی که براساس این حد وسط بر تحقق واقعی و نفس‌الامری ماهیت شکل گیرد، لمی است.^۲

بنابراین علیت مطرح در برهان لمی، علیتی ورای وجود نیست؛ بلکه وجود نوعی مغایرت میان علت و معلول بر شکل‌گیری برهان لمی کافی است. البته ممکن است علیت موجود در این نوع برهان از سنخ علیت تحلیلی باشد؛ اما وجود چنین امری در ساختار برهان لمی ایجاد نمی‌کند.^۳ او در تأیید مدعای خود استدلالی را از ابن‌سینا نقل می‌کند که در واقع بیانگر علیت خارجی نیست؛ بلکه حاکی از وجود پیوند و ارتباط میان موضوع و محمول است:

آثار از جهتی غیر از طبیعت‌اند و رابطه‌ای شبیه جوهر و عرض میان‌شان حاکم است. ابن‌سینا می‌گوید حرکت، معلول طبیعت آتش است... آتش است که می‌سوزاند؛ اما نه بالذات؛ بلکه به‌توسط معلولش که مثلاً حرکت به‌سوی شیء قابل اشتعال است. پس می‌توان حرکت آتش را حد وسط سوزاندن آن قرار داد و

۱. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ۲۰۳.
۲. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ۲۰۶.
۳. یزدان‌پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ۲۰۶-۲۰۷.

برهان لمی تشکیل داد.^۱

یزدان پناه معتقد است نتایجی که علامه از اصالت وجود اخذ کرده، از سنخ برهان لمی است. با این توضیح که صفات علم و قدرت از وجود بر می‌خیزند و درعین حال بر خود وجود حمل می‌شوند؛ زیرا وجود اصیل بوده و خارج از وجود، باطل الذات است. پس روشن شد که گونه‌ای مغایرت میان صفات وجود و خود وجود، موجود است و وجود این مغایرت علامه را بر آن داشت تا از طریق برهان لمی به وجود این صفات برسد.^۲ او در ادامه پا را فراتر گذاشته و مغایرت موجود میان علت و معلول در برهان لمی را در حد تقدم و تأخر رتبی تقلیل داده است: ماهیت محتاج علت است؛ زیرا امکان ذاتی دارد.^۳

بنابراین در نظر او، علیت موجود در برهان لمی در حد علیت میان جوهر و عرض، وجود اصیل و نفادش، طبیعت و آثارش، گسترش می‌یابد. وی به این نکته نیز تصریح دارد که برهان انی از طریق ملازمات عامه در فلسفه جاری است:

اگر در فلسفه برهانی این‌گونه تشکیل شود که الموجود (موضوع فلسفه) حد اصغر باشد و به واسطه یکی از لوازم ذاتی خود (حد وسط)، که بین است، لازمه ذاتی دیگری را (حد اکبر)، که غیر بین است، بپذیرد، برهان آنی از راه لوازم اقامه شده است؛ اما اگر الموجود به سبب لازمه ذاتی خود لازمه دیگری را بپذیرد که ذاتی آن نیست، برهان لمی صورت پذیرفته است. براین اساس، براهین لمی در فلسفه تصویرپذیرند.^۴

در نهایت به اعتقاد یزدان پناه، دلیل علامه بر عدم جریان برهان لمی در فلسفه ناکافی است و می‌توان علاوه بر برهان ان متلازم، برهان لمی را نیز در فلسفه جاری دانست.

۴. بحث و نتیجه‌گیری

آنچه از مجموع مطالب پیش‌گفته به دست می‌آید آن است که به نظر می‌رسد استدلال مصباح یزدی در جاری بودن برهان انّ دلیل در فلسفه براساس قاعده علیت منحصره، استدلال متقنی نیست؛ زیرا خود این قاعده به نوعی می‌تواند مؤید مدعای علامه باشد؛ زیرا از نظر مصباح یزدی، تنها زمانی می‌توان برهان انّ دلیل تشکیل داد که از یک معلول به علت منحصر آن برسیم. اما اینکه چرا هنگامی که علیت منحصره نیست نمی‌توان برهان انّ دلیل تشکیل داد، به نظر پاسخش تأییدی بر نظر علامه خواهد بود؛ زیرا از نظر

۱. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ۲۰۹.

۲. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ۲۰۸.

۳. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ۲۱۰.

۴. یزدان پناه، تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، ۲۱۰-۲۱۱.

علامه، امکان ندارد شخصی با وجود جهل به علت، عالم به معلول آن علت باشد. به این معنا که اگر شخصی علم به معلولی داشته باشد و از طریق آن معلول به علت آن برسد، حاکی از آن است که آن شخص پیش تر به علت آن علم داشته است؛ برای مثال، آن شخص به علت منحصره دود که آتش است، پیش تر و در درون خود عالم بوده است. بنابراین، به اعتقاد علامه، علیت موجود در برهان آن دلیل، چه منحصره و چه غیره منحصره، در عدم جریان برهان آن دلیل در فلسفه تأثیری ندارد. اما به نظر می‌رسد برهانی که علامه در رد برهان آن دلیل اقامه کرده، دچار مغالطه اجمال و تفصیل است. به اعتقاد علامه محال است شخصی بتواند از طریق علم به معلول به علت آن عالم شود؛ زیرا معلول به لحاظ وجود و علم، لاحق بر علت است و چون وجود و علم مساوق یکدیگرند، بنابراین محال است ما پیش تر عالم به معلول باشیم و جاهل به علت آن؛ زیرا علم به علت مقدم بر علم به معلول است. حال ممکن است به این بیان علامه اشکال وارد شود که آیا ما در این نوع برهان، به اجمال علم به علت نداریم یا به تفصیل؟ به نظر شکی نیست که ما بر اساس قاعده علیت و معلولیت، بالوجدان می‌دانیم که هر معلولی علتی دارد و این معلوم ما نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ اما صحبت آنجاست که آیا ما می‌توانیم از طریق علم به معلول خاص، به علت تفصیلی و جزئی آن عالم شویم یا خیر؟ به نظر تمام بحث در اینجا، بر خلط مقام اجمال و تفصیل استوار است.

مطلب دیگر آنکه از نظر علامه، در تلازم رابطه علی و معلولی میان متلازمان جاری نیست؛ اما او در مواضعی از آثار خود، تلازم میان دو واجب بالقیاس را در گرو علاقه علی میان آن دو ترسیم کرده است. به این معنا که میان متلازمان لاجرم رابطه علی و معلولی یا معلولیت برای علت سوم حاکم است.^۱ اگر رابطه تلازم که میان علت و معلول و یا میان دو معلول یک علت برقرار است، به کلی منتفی شود و در میان اشیاء عالم چنین رابطه‌ای حکم فرما نباشد، دیگر استلزام هیچ چیز نسبت به چیز دیگر را نمی‌توان باور کرد و به هیچ حکم ثابت و مسلمی نمی‌توان استناد نمود و این معنا خلاف عقل است.^۲ با توجه به مطالب مذکور به نظر می‌رسد برهان لم یقینی بوده و در فلسفه جاری است و عدم پذیرش این مسئله توالی فاسدی در پی دارد که به آن خواهیم پرداخت. از نظر علامه، برخی از مسائل فلسفه اخص از موجود مطلق بوده و هریک از این مسائل با در نظر گرفتن مقابل شان با موضوع فلسفه - وجود مطلق -

۱. «و ثانیاً انه لو فرض واجبان بالذات لم یکن بینهما علاقة لزومیة، و ذلك لانها انما تتحقق بین شئین: احدهما علة لآخر او هما معلولا علة ثالثة و لا سبیل للمعلولیة الی واجب بالذات» (طباطبایی، نهاية الحکمة، ۵۳).

۲. طباطبایی، مجموعه رسائل (برهان)، ۱۳۲.

مساوی هستند؛ یعنی طرفین این مسائل خارج از وجود نبوده و مساوق با وجودند.^۱ براین اساس، می‌توان این مسائل را مسائل دوسویه نامید که هریک از جهات آن، جدای از جهت دیگرش نیست؛ برای مثال، در مسئله وحدت و کثرت یا قوه و فعل، صرف تصور وحدت و قوه، تصور کثرت و فعل را در دل خود به همراه دارد. بنابراین، هنگامی که فیلسوف علت بودن واجب را اثبات می‌کند، در واقع جهت دیگر آن، یعنی معلول بودن، را از حق تعالی نفی می‌کند. براین اساس، اگر نتوانیم ورود برهان لم را در همه مسائل فلسفه جایز بدانیم، دست‌کم می‌توان آن را در این قبیل مسائل جاری دانست.

اما پرسش آن است که عدم جریان برهان لم در فلسفه چه تبعاتی در پی خواهد داشت؟ به نظر می‌رسد اولاً، یقین با تعریف رایج‌اش نزد منطق‌دانان حاصل نخواهد شد. یقین نزد منطق‌دانان عبارت است از تصدیق جازم صادق ثابت مطابق با واقع، یا یقین بالمعنی الأخص. این نوع یقین صرفاً در گرو مقدمات معتبری چون بدیهیات و برهان محقق خواهد شد و در میان براهین نیز برهان لم اصلی‌ترین براهنی است که به یقین بالمعنی الأخص منجر خواهد شد؛ زیرا سیر موجود در آن از علت به معلول است و این امر یقین را نتیجه‌بخش است؛ حال آنکه براهین آن (دلیل و مطلق) فاقد این خصیصه بوده و شک در این قبیل براهین زایل‌ناشدنی است. به تعبیر دیگر، انعطاف موجود در حد وسط این براهین، ابطال‌پذیر بودن آن را می‌رساند؛ چنان‌که طریقت علم تجربی این‌گونه است. ثانیاً، در مسائل الهیات بالمعنی الأخص دچار مشکل خواهیم شد؛ زیرا فلاسفه و متکلمانی همچون ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبية و علامه حلی در کتاب کشف المراد برای اثبات الهیات بالمعنی الأخص تنها از برهان لمی بهره برده‌اند.^۲ فیاضی نیز یکی از نقدهای وارد بر دیدگاه علامه را وجود همین مسئله می‌داند. به باور وی، اثبات چنین مسائلی از طریق برهان لم حاصل است؛^۳ زیرا ما می‌توانیم با حد وسط قرار دادن یکی از صفات واجب تعالی، برهان لمی تشکیل دهیم؛ برای مثال، می‌گوییم که «خداوند عالم است»، «هر موجودی که عالم است حیات دارد»، «پس خداوند حی است»؛ در این نوع استدلال علم حد وسط قرار گرفته تا صفت دیگر واجب تعالی - حیات - اثبات شود. در واقع همه این صفات در ذات واجب تعالی به یک وجود موجودند؛ اما می‌توان با علت قرار دادن یک صفت به صفت دیگر او رسید و این برهان غیر از برهان آن متلازم نزد علامه است؛ زیرا علامه وجود علاقه علی میان متلازمان را نمی‌پذیرفت؛ حال آنکه اساس قیاسات در الهیات بالمعنی الأخص بر

۱. «لازم ذلك أن يرجع محمولات المسائل التي هي أعراض ذاتية لموضوعاتها إلى سنخ الموضوعات و يرجع الأبحاث بالحقيقة إلى تقسيمات الموجود المطلق و خواص أقسامه الوجودية و لازم ذلك أن تكون الفلسفة باحثة عن الأقسام الأولية للموجود المطلق كالواجب و الممكن و الواحد و الكثير و عن الأقسام الثانوية» (ملاصدرا، الأسفار، ۲۴/۱، تعلیقه ۳).

۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۱۶۲؛ حلی، کشف المراد، ۱۹.

۳. نویان، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ۱۲۵/۱.

فهرست منابع

- ابن سهلان ساوی، عمر ابن سهلان. البصائر النصيرية في علم المنطق. تهران: شمس تبریزی، ۱۳۸۳.
- ابن سینا، محمد بن عبدالله. الشفاء (المنطق). قم: المكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی (ره)، ۱۴۰۵ق.
- ابن سینا، محمد بن عبدالله. شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي (مع المحاکمات). قم: دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ق.
- بهمنیار، بن مرزبان. التحصیل. تصحیح: مرتضی مطهری. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- تفتازانی. الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازانی. قم: جماعة المدرسين في حوزة العلمية القم مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- جوادی آملی، عبدالله. رحيق مختوم. تنظيم و تدوين: حميد پارسانيا. قم: اسراء، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله. سرچشمه اندیشه. تنظيم: عباس رحيميان محقق. قم: اسراء، ۱۳۷۶.
- حلی، حسن بن یوسف. جوهر النضيد. قم: بیدار، ۱۳۶۳.
- حلی، حسن بن یوسف. كشف المراد. قم: انتشارات دارالعلم، ۱۳۹۰.
- سهروردی، یحیی بن حبش. حکمة الاشراق. تهران: حکمت اسلامي صدر، ۱۳۹۲.
- طباطبائی، محمدحسین. مجموعه رسائل (برهان). به کوشش: سيدهادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- طباطبائی، محمدحسین. نهاية الحكمة (تعلیقات فیاضی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
- طباطبائی، محمدحسین. نهاية الحكمة. ج ۱۲، قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الإسلامي، ۱۴۱۶ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. اساس الاقتباس. تصحیح: مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- طوسی، خواجه نصیرالدین. بازننگری اساس الاقتباس. تصحیح: مصطفی بروجردی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، ۱۳۸۰.
- غزالی، محمد بن محمد. مقاصد الفلاسفة. تحقیق: دنیا سلیمان. قاهره: دارالمعارف، ۱۹۶۱م.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود. درة التاج. تهران: حکمت، ۱۳۶۹.
- مصباح یزدی، محمدتقی. شرح نهاية الحكمة. تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶.
- مظفر، محمدرضا. المنطق. قم: اسماعیلیان، ۱۳۶۶.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (الأسفار). تعلیقه: علامه طباطبائی. قم: مکتب المصطفوی، ۱۳۶۸.

172 / نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاه و پنجم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۱۰

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۴.

نبویان، سیدمحمد مهدی. جستارهایی در فلسفه اسلامی. قم: حکمت اسلامی، ۱۳۹۵.

یزدان پناه، یدالله. تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی. قم: کتاب فردا، ۱۳۹۵.