

## مفهوم و جایگاه پیوستگی جسم در نظریه

### ماده - صورت‌گرایی ابن‌سینا

حمیده مختاری<sup>۱</sup>

#### چکیده

در نظام فلسفی ابن‌سینا تبیین ماهیت اجسام مادی مبتنی بر مبانی‌ای از جمله پیوستگی است. این مبانی گام‌هایی برای رسیدن به نظریه مختار ابن‌سینا در باب حقیقت اجسام هستند. یعنی نظریه ماده - صورت‌گرایی. گاه تصور این است که مفهوم پیوستگی جسم نزد ابن‌سینا صرفاً امری تجربی انگاشته شده است. به علت همین طرز تلقی (یعنی ارجاع اثبات پیوستگی به حس و تجربه) و نیز تواتر و تکرار آن، گاه از منظر علم اشکالاتی نیز متوجه ابن‌سینا شده است. باور ناصحیح این است که وقتی از ابن‌سینا پرسیده شود جسم پیوسته است یا گسسته، پاسخ مبتنی بر حواس، پیوستگی است. آن‌گاه بر پایه چنین پاسخی با طرح دستاوردهای علم جدید به ابن‌سینا انتقاداتی وارد می‌شود. در این مقاله به بررسی و تبیین و تحلیل پیوستگی به‌عنوان یکی از مبانی نظریه ماده - صورت‌گرایی ابن‌سینا خواهیم پرداخت. پرسش صریح این است که پیوستگی چه نسبتی با تبیین ماهیت جسم دارد؟ به عبارت بهتر، پیوستگی به‌عنوان یکی از مبانی نظریه ماده - صورت‌گرایی چگونه به ابن‌سینا برای اثبات تئوری ماده - صورت‌گرایی‌اش یاری می‌رساند؟ ضمن این بررسی نشان داده خواهد شد که خود ابن‌سینا هم قائل به این نیست که پیوستگی بر مبنای شهود حسی و تجربی قابل پذیرش است. دستاورد این پژوهش، بررسی و تحلیل نسبت شبکه‌ای از مفاهیم مرتبط با مفهوم پیوستگی است که در تبیین حقیقت جسم مدخلیت دارند. به این ترتیب، در این مقاله ضمن حل و فصل دغدغه‌های مطرح شده، با بهره از مباحث ابن‌سینا درباره مفهوم پیوستگی و مفاهیم مرتبط با آن از جمله قابلیت انقسام‌پذیری و نوع انقسام‌پذیری و نسبت پیوستگی و انقسام‌پذیری و ... تلاش شده خوانش و تحلیلی منسجم از کلام ایشان ارائه شود.

**واژگان کلیدی:** ابن‌سینا، جسم، پیوستگی، انقسام‌پذیری.



## مقدمه

تبیین حقیقت اشیاء مادی یکی از بنیادی‌ترین مباحثی است که هر فیلسوف بنا به اقتضائات نظام فلسفی‌اش به آن اهتمام ورزیده است. از جمله مواضع موجود در این باب، نظریه ارسطویی «ماده-صورت‌گرایی»<sup>۱</sup> است که مدافعان آن، حاق واقع اشیاء مادی را بر حسب «ماده-صورت» ارائه می‌کنند. ماده-صورت‌گرایی نظریه‌ای است که براساس آن ساختار جسم بر مبنای دو جزء مقوم ماده و صورت تبیین می‌شود. این نظریه از وجوه مختلف قابل بررسی است؛ از جمله آنکه ماده و صورت چه چیزی هستند؟ چگونه باهم ارتباط دارند؟ به چه نحوی باهم ترکیب می‌شوند؟ نسبت مسأله ترکیب و وحدت چگونه است؟ و... اما محور اصلی این پژوهش، بررسی و تحلیل یکی از مبانی نظریه ماده-صورت‌گرایی ابن‌سینا، یعنی مسأله «پیوستگی» است.

پیش از آغاز بحث، در خصوص پیوستگی شایسته است سراغی بگیریم از انگیزه ارسطو و ابن‌سینا در گرایش به ماده-صورت‌گرایی.

### ۱. ارسطو و ماده - صورت‌گرایی

ماده-صورت‌گرایی سنتی به این معنا که هر جوهر جسمانی دارای ماده و صورت است، شجره‌نامه قابل توجهی دارد. مرکز ثقل متافیزیک ارسطو - که بدون آن نمی‌توان سیستم ارسطویی را بنا کرد - تمایز میان قوه و فعل یا ماده و صورت است. اما توجه به آراء متفاوت هراکلیتوس<sup>۲</sup> و پارمنیدس<sup>۳</sup> به‌عنوان دو فیلسوف تأثیرگذار پیش از ارسطو واجد اهمیت است. مرکز آراء هراکلیتوس آن است که تمام چیزها در حرکتند و هیچ چیزی ثابت نیست. او تغییر و سیروورت را برای وجود ضروری می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۵۱). بعد از هراکلیتوس، النائیان و مهمترین آنان پارمنیدس، سیروورت و تغییر را غیر ممکن و آن را توهم دانستند. پارمنیدس دغدغه این را داشت که یک اصل

---

1. Hylomorphism.

2. Heraclitus.

3. Parmenides.

الثانی نادیده گرفته شود (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۳۰۱)؛ اصلی که بنا بر آن، پیدایش نه از وجود است و نه از لاوجود. به باور پارمنیدس، وجود «هست». هستی، یکپارچه، واحد، متناهی، تقسیم‌ناپذیر و بی‌حرکت است. بنا بر اصل «هست»، جهان یک پری از هستنده‌هاست (ارسطو، ۱۳۸۹، 1001b؛ خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۸). پرسش از پیدایش بی‌معناست؛ زیرا این پیدایش یا از وجود است یا از لاوجود که هر دو حالت ناممکن است. پس صیورت و تغییر محال است. بعد از پارمنیدس، شاگردش زنون برای دفاع از دلایل استادش در اثبات عدم امکان حرکت و تغییر یک‌سری احاله‌های به محال را مطرح کرد (کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۶۹-۶۱) تا بر عدم امکان تغییر صحه گذارد. بعد از الثابان، فیلسوفان سعی داشتند امور قابل مشاهده مانند کثرت، حرکت و تغییر را با انکار الثانی امکان پیدایش و نابودی آشتی دهند (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۳۱۵). به عبارت بهتر، برای متفکران بعد از پارمنیدس، مسأله اساسی این بود که تغییر چگونه ممکن است و اجسام چگونه می‌توانند به وجود آیند، تغییر کنند و از میان بروند؟

ارسطو همچون هراکلیتوس، تغییر در موجودات مادی را می‌پذیرد. اما در همراهی با پارمنیدس، ثبات را نیز تبیین می‌کند. او مشکل را با توسل به مفهوم وجود بالقوه حل می‌کند. ابتکار او آن است که پیدایش را از وجودی که بالقوه است می‌داند. پس ارسطو با توسل به تمایز میان وجود بالقوه و بالفعل، آشتی میان دو ایده هراکلیتوس و پارمنیدس را ایجاد می‌کند و ضمن حفظ اصل الثانی که وجود از عدم و وجود بالفعل حاصل نمی‌شود، تبیین مناسبی برای تغییر را ممکن ساخت. مطابق نظریه ارسطو، تغییر و موجود شدن به معنای تبدیل وجود بالقوه به وجود بالفعل است. به نظر ارسطو، ماده آن چیزی است که بی‌آنکه بالفعل «این چیز» باشد، بالقوه «این چیز» است (ارسطو، ۱۳۸۹، 1042a, 1046a, 1047b, 1068b؛ کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۶۵-۶۶ و ۳۵۳-۳۵۶). البته برای ارسطو تمایز میان قوه و فعل یک دستاورد دیگر هم داشت و آن هم تمایز میان موجودات و نظریه سلسله مراتبی بودن آنان است. هیولا با ویژگی بالقوه‌ای محض، پله اول موجودات است و جدا از صورت وجود ندارد. آنگاه هیولا با پیوند اضداد (یعنی گرمی و سردی و ...) چهار عنصر اربعه را می‌سازد. این عناصر در مرحله بعدی اجسام معدنی را می‌سازند و سپس موجودات زنده از موجودات غیر آلی ساخته می‌شوند (ارسطو، ۱۳۸۹، 1043a, 1042b, 1017b).

### ۳. ابن سینا و ماده-صورت‌گرایی

گذشت که تمایز میان قوه و فعل، به‌نوعی محور متافیزیک ارسطوست. در همین سیستم متافیزیکی، او حتی به جهت ایجاد و آغاز حرکت (تبدیل قوه به فعل) به محرک نامتحرک نیازمند است (ارسطو، ۱۳۸۹، 1072a, 1071b). در حالی که به عقیده ابن سینا، موجودات برای اصل وجود و بودن

خویش نیازمند خداوند هستند نه برای حرکت. در اینجاست که بحث قوه و فعل یا ماده و صورت با بحث واهب الصور و نیاز موجودات به خداوند پیوند می‌خورد. بر همین اساس به نظر می‌رسد برخلاف ارسطو یکی از انگیزه‌های ابن‌سینا در بحث ماده و صورت و البته از وجود تلازم میان آنها، اثبات ماوراء و توحید و مبدأ آفرینش باشد (حسن‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۶۸). شاهد مطلب را در شرح اشارات می‌بینیم:

«و ها هنا سر آخر. السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى و الصورة. بل شى آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه، لا بانفراده بل باعانه من الصورة...» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۵).

به نظر می‌رسد دیگر قصد ابن‌سینا آن است که از ماده - صورت‌گرایی به اثبات تباین ذاتی میان موجودات برسد. شیخ رئیس در جهت طبقه‌بندی موجودات در یک تقسیم اولیه در فصل نهم از نمط چهارم الاشارات و التنبیها، موجودات را به دو گروه واجب و ممکن تقسیم کرد. در الهیات شفاء، موجودات ممکن را در قالب جوهر و عرض دسته‌بندی کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۵۷). بر این اساس اگر شیئی در ضمن این طبقه‌بندی قرار بگیرد، موجودی ممکن از موجودات عالم به‌شمار می‌آید. ایشان هم در نمط ششم از الاشارات و التنبیها و هم در مقاله الاولی من الهیات کتاب نجات فصل فی ترتیب الموجودات توضیح می‌دهد. در ترتیب پیدایش موجودات، جواهر بر اعراض اولویت دارند. در میان جواهر هم نخستین موجودی که شایستگی پیدایش دارد، جوهر مجرد غیر جسمانی است و بعد از آن جوهر صورت و سپس جوهر جسم و نهایتاً جوهر هیولا و سپس اعراض هستند؛ اگرچه ابن‌سینا برخی از اعراض (کم متصل) را از طبقه‌بندی موجودات عالم حذف می‌کند<sup>۱</sup> (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق/الف، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴). در ضمن این طبقه‌بندی از موجودات، توجه داشته باشیم که ایشان موجودات را حقایق متباین به تمام ذات می‌داند. این مطلب را ایشان در اشارات نمط هفت در ذیل بحث ادله تجرد و بقاء نفس تصریح دارند. همان‌طور که گفته شد، ابن‌سینا در راستای حفظ تعایر ذاتی موجودات و به‌دنبال طبقه‌بندی موجودات ممکن، آنها را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. اعراض نه مقوله متباینند، بلکه جواهر يك مقوله‌اند و جواهر دارای اقسامی هستند. این تقسیمات مربوط به ذات اشیاء است. همان‌گونه که ذات جوهر متفاوت از ذات اعراض است، ذات جوهر جسم با ذات جوهر عقل متفاوت است و همین‌طور. حال اگر کسی منکر

۱. ابن‌سینا تفاوت جسم و کمیت را به ابهام و تعین می‌داند. در حاق واقع کمیت در شمار اعراض و موجودات عالم نیست و کمیت یک شیء و خود شیء در خارج یک موجود هستند (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۱۶۵-۱۶۶).

بحث جوهر و عرض شود یا اختلاف جواهر را با یکدیگر اختلاف ذاتی نداند، مبحث ماده - صورت نیز جایی نخواهد داشت. به دیگر سخن، کسی که منکر اختلاف ذاتی اشیاء شود، لاجرم بر این عقیده است که همه اشیاء از يك مجموعه اجزاء مادی تشکیل شده‌اند و تفاوتشان در چگونگی شکل، نظم، ترتیب آنهاست (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۱۷۵).

فارغ از انگیزه شیخ رئیس، انتخاب ماده - صورت‌گرایی به‌عنوان نظریه مختار در جهت تبیین اجسام مادی حایز توجه است. به عقیده ابن‌سینا، «فاما الجسم فاثباته مستغنی عنه»؛ شیء محسوس خارجی امری بدیهی و بی‌نیاز به اثبات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۹۳). هل بسیط جسم یعنی وجود آن احتیاج به اثبات ندارد. بحث اصلی درباره مای حقیقی جسم است. محل نزاع بر سر این مطلب است که حقیقت اشیاء محسوس چیست؟

اما درباره حقیقت اجسام این اختلاف نظر وجود دارد که آیا اجسام خارجی جزء بالفعل دارند یا ندارند؟ آیا جسم یک واحد پیوسته است که قابل تقسیم تا بی‌نهایت است یا جسم از اجزاء غیر قابل تقسیم ترکیب شده است؟

پاسخ‌های مختلف به این قبیل سؤالات، آراء متفاوتی در باب جسم را به‌تصویر می‌کشد. پاسخ ابن‌سینا آن است که جسم از «اجزاء تجزیه‌پذیر، نامتناهی و بالقوه» تشکیل شده است. تصویری از جسم که ابن‌سینا ارائه می‌کند، این‌گونه قابل پیگیری است که ابتدا نظریه جزء لایتجزاء با هر خوانشی ابطال می‌شود. آنگاه پیوستگی و اتصال جسم مورد پذیرش و بحث قرار می‌گیرد و نهایتاً حقیقت جوهر جسم را مرکب از دو جوهر ماده و صورت می‌داند. مختصر آنکه تحلیل جسم نزد ابن‌سینا متوجه پنج مرحله است:

**یک)** جسم از اجزاء لایتجزاء تشکیل نشده است.

**دو)** جسم متصل و پیوسته است.

**سه)** جسم دارای ابعاد ثلاثه‌ای است که قابلیت تقسیم تا بی‌نهایت را دارد.

**چهار)** جوهر مادی جسم، مرکب از دو جوهر ماده و صورت است.

**پنج)** ترکیب ماده و صورت انضمامی است.

واضح است که نظریه ماده - صورت‌گرایی به‌طور خاص متوجه مبنای چهارم و پنجم است. اما به‌منظور دریافتی جامع از نظریه ابن‌سینا نمی‌توان سه مبنای اول را نادیده گرفت. لذا در این مقاله به تحلیل حقیقت جسم براساس سه مبنای نخست، به‌ویژه حول محور مفهوم پیوستگی جسم خواهیم پرداخت. شایسته ذکر است که در آثار ابن‌سینا علاوه بر نظر خود ایشان درباره جسم، چهار نظر دیگر با خطوط کلی زیر قابل استخراج است:

۱. نظریه دموکریتوس: جسم از اجزاء لایتجزاء (غیر قابل تقسیم خارجی)، متناهی و بالفعل تشکیل شده است.

۲. نظریه متکلمان: جسم از اجزاء لایتجزاء (به هیچ نحو قابل انقسام نیستند)، متناهی و بالفعل تشکیل شده است.

۳. نظریه نظام: جسم از اجزاء تجزیه پذیر، نامتناهی و بالفعل تشکیل شده است.

۴. نظریه شهرستانی: جسم از اجزاء تجزیه پذیر، متناهی و بالقوه تشکیل شده است.

۵. نظریه ابن سینا: جسم از اجزاء تجزیه پذیر، نامتناهی و بالقوه تشکیل شده است. چهار نظریه اول با براهین متعدد توسط ابن سینا مورد پذیرش قرار نگرفته است.<sup>۱</sup>

### ۳. تعریف جسم از منظر ابن سینا

بنا بر عقیده ابن سینا، به منظور ارائه تعریفی دقیق از جسم باید مقومات شیء در تعریفش اخذ شود. لذا ایشان ابتدا در یک رویکرد سلبی آنچه که مقوم جسم نیست را بیان می‌کند. وجود ابعاد و خطوط بالفعل، مقدار، نهایت و سطح داشتن و نیز سطوح متعدد داشتن از مقومات جسم نیستند، بلکه از عوارض لازم جسم هستند که بعد از تقوم شیء بر آن عارض می‌شود. ایشان قوام جسم را همان صورت اتصال جوهر (صوری) می‌داند (در بخش معانی پیوستگی به اتصال صوری برمی‌گردیم) و سایر اموری که ذکر شد را از عوارض و لوازم جسم می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۶۱-۶۲). با در نظر داشتن آنچه بیان شد، تعریف جسم این‌گونه خواهد بود: جسم جوهر واحد متصل است؛ جوهری که امکان فرض ابعاد سه‌گانه در آن وجود دارد، به‌گونه‌ای که از تقاطع آنها زاویه قائمه حاصل شود (همان، ص ۶۱).

ملاحظه می‌شود که تعریف جسم به‌نوعی لزوم تدقیق جایگاه مفهوم پیوستگی را روشن می‌سازد. اکنون و در گام اول به بررسی این مهم درباره جسم از نظر ابن سینا می‌پردازیم.

### ۴. نسبت پیوستگی و نفی نظریه جزء لایتجزاء

ابن سینا در مراحل پنج‌گانه تبیین جسم، نظریه جزء لایتجزاء در هیچ تقریری را نمی‌پذیرد.<sup>۲</sup> نزد

۱. برای این براهین رجوع کنید به: مقاله دوم فصل دوم از الهیات شفاء؛ به فن اول مقاله سوم از فصل سوم و چهارم از طبیعیات شفاء، و نیز به نمط اول الاشارات و التبیانات. (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۶۱-۷۱؛ ۱۴۰۴ق/ب، ص ۱۸۵-۱۹۷، ۱۳۷۵، ص ۵۵-۶۷)

۲. این نظریه به دلایل مختلف مورد پذیرش واقع نشد. فخر رازی در مباحث المشرقیه می‌گوید حکما بالغ بر بیست دلیل، اعم از ادله فلسفی، هندسی و طبیعی بر ابطال جزء لایتجزا اقامه کرده‌اند (فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۵-۳۸). این نظریه را امروزه «ذره‌گرایی» (Atomism) می‌نامند. که در روایت از آن در تاریخ فلسفه موجود است؛ ۱. نظریه دموکریتوس که ابن سینا نیز در

ابن‌سینا به دلایلی غیر از گسسته بودن جسم، ترکیب جسم از اجزاء لایتجزاء (وهمی)، محال و ممتنع عقلی است.<sup>۱</sup> اکنون پرسش این است که این نظریه چه نسبتی با پیوستگی جسم دارد؟ آیا صرف نفی این نظریه به معنای پیوستگی است؟

نکته آن است که براساس نظریه جز لایتجزاء چون جسم اجزاء دارد، پیوستگی صفتی ذهنی است، نه حقیقتی خارجی (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۲). درواقع قائلین به جزء لایتجزاء معتقدند که پیوستگی اشیاء خطای حواس است و اجسام مرکب از اجزائی هستند که کنار هم هستند و پیوسته نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۴). درواقع پذیرش نظریه جزء لایتجزاء نتایجی به‌همراه دارد که از جمله آن گسستگی جسم است. این به آن معناست که نفی جزء لایتجزاء، اتصال و پیوستگی را نتیجه می‌دهد و برای پذیرش پیوستگی جسم رد جزء لایتجزاء ضروری است. اما اینکه پیوستگی چیست و چه معنایی دارد را نمی‌رساند. حاصل اینکه جزء لایتجزاء نداشتن صرفاً پیوستگی را نتیجه می‌دهد، بدون آنکه اطلاعی درباره چیستی پیوستگی بدهد. پس جسم پیوسته است، اما مفهوم پیوستگی به چه معناست؟

## ۵. مفهوم پیوستگی

ابن‌سینا معتقد است که «الجسم جوهر واحد متصل» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ الف، ص ۶۱). اکنون پرسش این است که اساساً ابن‌سینا چه معانی از پیوستگی در نظر دارد؟ پیوستگی سه معنا دارد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۰-۷۸):

۱. به معنای «امتداد و اتصال جوهری» و «صورت جسمیه» است. در این معنا اتصال ذات شیء است.

۲. اتصال به معنای «امتداد» و «بعد» است. در این معنا اتصال همان کمیت (خط، سطح و حجم) است که در مقدار هندسی محقق می‌شود و از اعراض است.

۳. اتصال در معنای عرفی میان چند شیء و یک امر اضافی است.

اما مراد ابن‌سینا کدام یک از موارد فوق است؟

مقاله سوم از فن اول طبیعیات شفاء و در فصل هشتم نمط اول اشارات و نیز در الهیات شفاء ضمن مقدمه برهان فصل و وصل نظر دموکریتوس را رد می‌کند. در الهیات دانشنامه علانی نیز چنین ایده‌ای را مردود دانسته است. ۲. نظریه متکلمین که شیخ‌الرئیس نیز قول جزء لایتجزا بر مبنای رأی متکلمین را در فصل اول و دوم نمط اول اشارات (الطبیعیات) و فصل دوم از مقاله دوم الهیات شفا و نیز در طبیعیات شفاء مقاله سوم از فن اول مردود می‌داند.  
۱. برای دیدن استدلال‌های ابن‌سینا رجوع کنید به الاشارات و التنبیها، نمط اول.



موضوع قابل دریافت این است که اتصال در معنای اول و دوم آن مد نظر اوست؛ آن هم به دلیل کارکرد این دو معنا از پیوستگی در برهان فصل و وصل (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ج ۱، ص ۶۵-۶۷). به علاوه در موضع دیگری می نویسد: «والمتمصل لا جزء له بالفعل» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ج ۱، ص ۱۸۲).<sup>۱</sup>

پس در مجموع، پیوستگی به معنای امتداد جوهری و عرضی است که جزء بالفعلی ندارد. به دیگر سخن، جسم پیوسته است. یعنی جسم دارای اتصال جوهری و عرضی است، به اضافه اینکه این اتصال جوهری و عرضی هیچ جزء بالفعل ندارد.<sup>۲</sup> پس از دریافت مفهوم پیوستگی، گام بعدی آن است که از نظر ابن سینا مصادیق پیوستگی مد نظر ایشان در چه اشیائی یافت می شود؟

## ۶. نسبت پیوستگی و جسم بسیط

واضح است که اجسام مرکب متعارف دارای اجزائی هستند و پیوسته نیستند. پس سخن ابن سینا درباره اجسام بسیط است نه مرکب (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۶۵). در دیدگاه ابن سینا سه نوع جسم وجود دارد (همان، ص ۱۳۷-۱۳۶):

۱. جسم بسیط<sup>۳</sup> که همان عناصر اربعه اولیه و تجزیه ناپذیر (خارجی) هستند.  
 ۲. جسم مفرد، جسمی متشابه الاجزاء است. یعنی هر جزء آن با کلش یکسان است؛ مانند طلا.

۳. جسم مرکب جسمی است غیر متشابه الاجزاء. یعنی جزء آن با کلش متفاوت است. دغدغه اصلی آن است که آیا در جهان جسم بسیط وجود دارد؟ اگر پاسخ مثبت باشد، آن گاه پیوستگی نیز وجود دارد. در باور ابن سینا انکار جسم بسیط با انکار پیوستگی همراه است. پس باید جسم بسیط را پذیرفت و جزء تجزیه ناپذیر تصویری را رد کرد (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷-۱۳۹؛ حسن زاده، ۱۳۹۳، ص ۴۴). به توضیح چرایی این مطلب در مباحث آتی برمی گردیم. اکنون به بررسی نسبت پیوستگی و جسم بسیط می پردازیم.

۱. در ذیل عنوان نسبت پیوستگی و قابلیت انقسام پذیری به توضیح این مطلب باز می گردیم.  
 ۲. به نظر ابن سینا هر گاه در کمیت واحد (خط، سطح، حجم) کثرت بالفعل نباشد، واقعاً وحدت اتصالی وجود دارد و باید تفاوت گذاشت میان متصلی حقیقی و متصل بالتماس (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۹۸).  
 ۳. عناصر چهارگانه همان اجسام بسیط هستند (ابن سینا، ۱۳۸۳ق/ب، ص ۴۹-۵۲) که اجسام مرکب از ترکیب آنها به وجود می آیند. اجسام بسیط به عنصری و فلکی قابل تقسیم هستند؛ چنانچه در جسمی صورت نوعیه بتواند تغییر کند، آن را جسم عنصری و چنانچه فاقد این قابلیت باشد، جسم فلکی گفته می شود. لازم به ذکر است ابن سینا از طریق اقامه سه برهان اثبات می کند که اجسام بسیط منحصر در چهار عنصر است؛ برهان کیفیت سبکی و سنگینی اجسام، برهان کیفیت تری و خشکی و گرمی و سردی اجسام، برهان ترکیب و برهان تحلیل (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۴۷-۱۵۹).

ایشان در موضعی دو نظریه از نظریات پنج‌گانه درباره جسم را ابطال می‌کنند. به نظر ابن‌سینا ممکن نیست جسم از اجزاء نامتناهی ترکیب شود (نظریه سوم درباره جسم). همچنین ضرورت ندارد هر جسمی اجزاء متناهی تجزیه‌ناپذیر داشته باشد (نظریه چهارم درباره جسم). از رد این دو نظریه، امکان وجود جسم پیوسته‌ای که جزء ندارد لازم می‌آید. پس بنا بر نظر ابن‌سینا حداقل برخی از اجسام بسیطی که فاقد جزء هستند وجود دارند. هرچند جسم فی‌نفسه پیوسته است، اما به آن معنا نیست که به هیچ‌وجه گسسته نشود. بلکه ضروری است قابلیت انقسام داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۵۶؛ سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۹-۲۲۲).

پس آنچه ابن‌سینا در صدد نتیجه‌گیری است این است که اثبات کند امکان وجود حداقل برخی اجسام بسیط در خارج هست؛ اجسامی که فی‌نفسه پیوسته هستند. به علاوه اینکه همین اجسام بسیط نیز قابلیت انقسام‌پذیری دارد.

در ذیل همین ایده امکان وجود اشیاء بسیط، خالی از اهمیت نیست به این مطلب هم پرداخته شود که با پیشرفت علم اثبات شده است ذرات ریزی وجود دارند که خود مصداق واقعی جسم به‌عنوان جوهر متصل هستند؛ مثلاً در خصوص آب این‌طور نیست که مولکول آب مصداق حقیقت جسم باشد، بلکه اتم، الکترون و کوارک می‌توانند مصداق حقیقت جسم باشند. آیا نظرات جدید مؤید آراء ابن‌سیناست یا معضلی است بر سر راه آن؟

به نظر می‌رسد پاسخ این است که اگر جسم بسیط ابن‌سینا را محل بحث قرار دهیم، حتی با وجود شواهد علمی اشکالی متوجه نظریه ایشان نیست. ابن‌سینا بر محور جسم بسیط، مباحث را پیش برده است؛ جسم بسیطی که به‌لحاظ خارجی غیر قابل تقسیم بوده و سایر اجسام محسوس هم هر کدام به‌نوعی ترکیبی از آنها هستند و این چیزی در مقابل و غیر از نظریات علمی جدید نیست. با پیشرفت علم، ذرات بنیادین (الکترون و کوارک) به‌عنوان مبادی اجسام محسوس لحاظ شدند؛ ذراتی که چنانچه اجسام محسوس تجزیه شوند به آنها می‌رسند.

آنچه تاکنون علم بدان دست یافته این است که الکترون و کوارک، ذرات بنیادین عالم هستند. همچنین حتی اگر کوارک و الکترون هم به سطوح پایین‌تر تجزیه شوند، این روند تجزیه به‌لحاظ عقلی باید در جایی متوقف شود و باید ذرات بنیادین غیر قابل تجزیه‌ای موجود باشد؛ اعم از الکترون و کوارک یا هر ذره دیگری که بعدها کشف شود. این رویکرد دقیقاً همان نقطه‌ای است که آراء علمی در کنار نظریه جسم بسیط غیر قابل تجزیه خارجی ابن‌سینا قرار می‌گیرد.

حاصل آنکه ابن‌سینا امکان وجود جسم فی‌نفسه پیوسته را نشان داد؛ البته جسم فی‌نفسه پیوسته‌ای که قابلیت انقسام‌پذیری دارد. اکنون زمان طرح این پرسش است که انقسام‌پذیری که به آن اشاره شد، دقیقاً به چه معناست و رابطه آن با پیوستگی چگونه است؟

## ۷. نسبت پیوستگی جسم و قابلیت انقسام پذیری

ابن سینا در مقاله دوم الهیات شفاء تصریح می‌کند: «کل جسم یقبل الانقسام بذاته...» (جسم از آن جهت که جسم است، انقسام پذیر است)؛ چون جسم ذاتاً انقسام را نفی نمی‌کند. در طبیعت هر جسمی این ویژگی هست. البته در مواردی که تجزیه و انقسام رخ نمی‌دهد، یا به دلیل صورت نوعیه خاصی است که جسم دارد (مثل صور فلکی) و یا به دلیل عوارض خاص جسم است (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۶۵-۶۶).

مسأله دیگری که باید خاطر نشان شود آن است که قابلیت قسمت پذیری همان «مقدار» است. کمیت مقدار عبارت است از عرضی که ذاتاً قسمت پذیر است. منتها به عقیده ابن سینا، در مفهوم مقدار و مفهوم جسم اشتراک وجود دارد. ابن سینا در مقاله سوم الهیات شفاء معانی مختلف جسم را مورد بررسی قرار می‌دهد با این هدف که کدام معنای جسم با انقسام پذیری رابطه دارند؟ چه نوع رابطه‌ای دارند؟ به باور ابن سینا، جسم سه معنای مختلف دارد<sup>۱</sup> (همان، ۱۹۸۹، ص ۱۱۱ و ۲۳۹):

۱. جسم «جوهر جسم» است که مرکب از ماده و صورت است.

۲. جسم در مورد «صورت جسمانی» به کار می‌رود.

۳. معنای سوم جسم در «جسم تعلیمی» است که در حوزه ریاضیات کاربرد دارد. در ریاضیات مراد از جسم، صورت جسمیه و جوهر مرکب از ماده و صورت نیست، بلکه مراد جسم تعلیمی است. البته جسم تعلیمی از انواع مقدار (متصل) است و مقدار هم از زمره اعراض است. به باور ایشان، جسم تعلیمی اگرچه مقوم جوهر نیست، اما عرض لازمی است که هیچ‌گاه حتی در توهم از صورت جسمیه جدا نمی‌شود. نکته این است که صورت جسمیه به‌عنوان یکی از جواهر پنج‌گانه معروض عرض مقدار است و مقدار هم چیزی نیست جز حیثیت قسمت پذیری تا بی‌نهایت. پس اینکه جسم قابلیت قسمت پذیری دارد، به این معناست که صورت جسمیه، عرضی به نام قسمت پذیری (یعنی مقدار) دارد. موضوع مورد عنایت اینکه ابن سینا تعریف جسم را «جوهر الذی یمکن ان یفرض فیه ابعاد ثلاثه متقاطع» ذکر می‌کند و سخنی از امکان انقسام نیاورده است. به عبارت بهتر، امکان فرض ابعاد ثلاثه معرف صورت جسمیه است و امکان انقسام تا بی‌نهایت معرف مقدار است. صورت جسمیه عبارت است از امکان فرض ابعاد ثلاثه و لازمه امکان ابعاد ثلاثه، امکان انقسام است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳۳-۳۳۶).

پیش از پیگیری ادامه بحث، به‌عنوان نتیجه‌ای میانی و به جهت روشن شدن نسبت پیوستگی و

۱. در مقاله اول الهیات شفاء نیز همین مطالب قابل پیگیری است. البته فقط به دو معنای مقدار اشاره می‌کند؛ صورت جسمیه که جوهر و مقوم جسم است و کم متصل که از اعراض و از لواحق و از اعراض است (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۱).

انقسام‌پذیری، می‌توان انقسام‌پذیری را روی دیگر پیوستگی دانست. صورت جوهری جسمیه و عرض مقدار، هر دو معنای مورد پذیرش ابن‌سینا از پیوستگی هستند. پیوستگی به معنای صورت جسمیه یعنی اتصال در ذات شیء است و این معنا از پیوستگی نسبتی با انقسام‌پذیری ندارد. اما از آنجاکه عرض مقدار - که عرضی لازم برای صورت جسمیه است - چیزی نیست جز قابلیت انقسام‌پذیری، پس پیوستگی در جسم همراه است با قابلیت انقسام‌پذیری.

اکنون پرسش این است که جسم بسیط با مختصاتی که درباره آن گفته شد، چه نوع انقسامی را می‌پذیرد؟ انقسام بالفعل یا بالقوه؟

همان‌طور که قبلاً هم گذشت و مجدداً تأکید می‌شود، ابن‌سینا معتقد است که جسم باید در همه ابعادش قابلیت قسمت شدن داشته باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۶۷). اما نکته این است: «در اینکه اجزائی وجود داشته باشد که در خارج قابل تقسیم نباشد یا ما قدرت تقسیم نداشته باشیم، جای تردید نیست. بلکه بحث آن است که آیا جسم از اجزائی ترکیب شده که به لحاظ وهم و عقل نیز قابل تجزیه نباشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۵۱).

تقسیم خارجی باید حد یقینی داشته باشد. برای رهایی از تسلسل و اینکه نمی‌توان بی‌نهایت جزء بالفعل در خارج باشد، به جزئی می‌رسیم که خودش جزء ندارد، ولی حجم دارد؛ چراکه در تعریف جسم فرض ابعاد سه‌گانه است. پس مراد از تقسیم، تقسیم وهمی است. باید به این نکته توجه داشت که تقسیم وهمی ناظر به موجود خارجی، یعنی حقیقت جسم است. در تقسیم وهمی، جسم موهوم مورد تجزیه نمی‌شود، بلکه با وهم جسم موجود در خارج تجزیه می‌شود. به همین دلیل هیولا نیز یک وجود وهمی ندارد (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۹-۲۲۲ و ۲۴۰). در ادامه، به چگونگی ارتباط هیولا با تقسیم وهمی برمی‌گردیم.

پس از نظر ابن‌سینا مراد از انقسام تا بی‌نهایت در جسم بسیط به لحاظ وهم است نه بالفعل و خارجی.

خوب است در ادامه قابلیت انقسام وهمی تا بی‌نهایت، به سراغ گزارشی از ارسطو برویم. ارسطو استدلالی می‌آورد که با یکی از استدلال‌های زنون بر ضد کثرت شباهت‌هایی دارد. به این صورت که اگر امکان داشته باشد ماده‌ای را تا بی‌نهایت قسمت کنیم، این تقسیم سبب می‌شود شیء به عدم فروکاهد (نیلور، ۱۳۹۲، ص ۲۱۶). این مشکلی است که با توسعه علم ریاضی و نظریه حساب بی‌نهایت خرد (حد) حل شد. اما ارسطو که این امکان را دسترس نداشت، چگونه با چنین معضلی برخورد کرد؟

ارسطو مسأله امکان نامتناهی و مشکلات زنون را با تمایز میان بالقوه نامتناهی و بالفعل متناهی حل می‌کند. به عقیده ارسطو، در جسم متصل اجزاء بالفعلی وجود ندارد، بلکه فقط اجزاء بالقوه

وجود دارد. اجزاء جسم فقط هنگامی بالفعل می‌شوند که به نحوی بشکنند و از هم جدا شوند. دقت شود در اینجا هنوز پای بی‌نهایت جزء داشتن یا نداشتن باز نشده است. بلکه مراد ارسطو این است که چنانچه جسمی تقسیم نشود، هیچ جزئی - حتی جزء متناهی - ندارد. اما ارسطو هر چند اجزاء بالفعل نامتناهی را رد کرد، اما اجزاء نامتناهی بالقوه را پذیرفته است؛ مثلاً امتداد مکانی بالقوه نامتناهی است. یعنی به‌طور نامتناهی تقسیم‌پذیر است. خط چون متصل است، بی‌نهایت نقاط بالفعل ندارد. اما به‌طور نامتناهی به‌صورت بالقوه تقسیم‌پذیر است (ارسطو، ۱۳۸۹، 1001a و 1002a و 1002b، 1066b؛ کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۳۶۹-۳۶۹). به عقیده ارسطو، یک جسم پیوسته بالقوه می‌تواند اجزای نامتناهی داشته باشد. ابن‌سینا نیز همین نظر ارسطو را در طبیعیات شفاء می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ج ۱، ص ۱۹۹).

تا حدودی نزدیک مطلب فوق در الهیات شفاء در ضمن بیان تفاوت «کل» و «کلی» قابل دریافت است. به نظر ابن‌سینا «کل» بالفعل موجود و طبعاً محدود و محصور بین حاصرین است و نمی‌تواند دارای اجزای بالفعل نامتناهی باشد. اما «کلی» قابل این است که افراد نامتناهی داشته باشد؛ اعم از اینکه بالفعل یک فرد یا افراد نامتناهی داشته باشد<sup>۱</sup> (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۲۱۲).

بازگردیم به ابن‌سینا که امکان وجود انقسام و همی را ضروری می‌داند. از جمله دلایل ابن‌سینا آن است که اگر کوچک‌ترین جزء جسم نه بالفعل و خارجی و نه وهمی قابل تقسیم باشد، چنین چیزی نظیر نقطه است؛ همان‌طور که از اجتماع نقاط جسم پدید نمی‌آید، از اجتماع این ذراتی نیز جسم پدید نمی‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ص ۶۵).

حال به منظور دریافت نتیجه دقیق‌تر باید پرسید چرا وجود ویژگی قابلیت تقسیم‌پذیری در وهم لازم است؟

این پرسش و پاسخ از آن‌رو دارای اهمیت است که می‌توانیم به سراغ اثبات ماده اولی به‌عنوان جزء بالقوه جسم و از ارکان نظریه ماده - صورت‌گرایی برویم. جسم بسیط به‌لحاظ خارجی پیوسته است و به‌لحاظ وهم می‌تواند گسسته باشد. این پیوستگی و گسستگی نیازمند محل است و هیولا

۱. در اینجا باید در مفهوم بالقوه قدری دقیق شود. آیا بالقوه به این معناست که ممکن است بی‌نهایت جزء داشته باشد؟ آیا «می‌تواند» به معنای «ممکن است» هست؟ اگر آری، پس دوباره مفهوم «بالحقه» به «امکان» باز می‌گردد. می‌توان این‌گونه گفت: بله، «بالحقه» به معنای «امکان» است. ولی باید دقت کرد وقتی می‌گوییم «جسم» بی‌نهایت جزء بالقوه دارد، امکان را به چه امری نسبت می‌دهیم. جمله «جسمی مانند «الف»، بی‌نهایت جزء بالقوه دارد» دو تفسیر دارد که یکی مد نظر مشائین است: نخست اینکه امکان دارد شئی بی‌نهایت جزء داشته باشد.

دوم اینکه به‌ازاء هر عدد طبیعی، **n** امکان دارد که الف دارای **n** جزء باشد. یعنی مشائین معنای دوم مد نظرشان بوده است و چون اعداد طبیعی نامتناهی هستند، از دو چنین تعبیر کرده‌اند: «الف، بی‌نهایت جزء بالقوه دارد».

همان چیزی است که محل پیوستگی و گسستگی است. پس در اینجاست که با وجود امکان تقسیم و همی در جسم بسیط فی نفسه پیوسته پای جزء جوهری بالقوه به میان می‌آید. تقسیم و همی برای اجسام بیان‌گر تحقق خارجی وجود قابلی برای پذیرش این تقسیم است و آن قابل هیولاست (همان، ص ۲۸۹). در اثبات هیولا همین مقدار که قابلیت انقسام و همی برای جسم پذیرفته شود می‌توان برهان فصل و وصل را بر هیولا اقامه کرد.

حال که نوع انقسام‌پذیری مد نظر ابن‌سینا روشن شد، ممکن است این ابهام مطرح شود که چه تفاوتی میان نظریه ابن‌سینا و دموکریتوس وجود دارد؟ در هر دو نظریه، ذرات نهایی جسم به‌لحاظ خارجی تقسیم‌ناپذیرند، ولی در وهم تقسیم‌پذیر هستند. این ابهامی است که در بخش بعد به آن پاسخ خواهیم داد.

### تفاوت نظریه دموکریتوس و نظریه ابن‌سینا

نظریه دموکریتوس در ذیل نظریات موسوم به ذره‌گرایی قابل طرح است. ذره‌گرایی از جمله نظریات رقیب ماده - صورت‌گرایی است که خود به دو شاخه تقسیم می‌شود؛ "نظریه اجسام" (صغار صلب) که متعلق به دموکریتوس است و "نظریه" (جوهر فرد یا اجزاء لایتجزاء) که متکلمین از قائلان به آن هستند.<sup>۱</sup> هرچند «دموکریتوس»<sup>۱</sup> در زمره فیلسوفان اسلامی نیست، اما از آنجاکه نظریه وی در تاریخ فلسفه اسلامی همواره مورد توجه و بررسی بوده است، اشاره مختصری به آن خواهد شد. بنیان‌گذاران نظریه جوهر فرد یونان "لوکیپوس"<sup>۲</sup> و "دموکریتوس" بودند، اما در تاریخ فلسفه این نظریه به نام دموکریتوس مشهور است (خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۹). دموکریتوس موضع پارمنیدس در خصوص تغییر را رد کرد؛ چراکه تغییر به‌عنوان یک حقیقت اجتناب‌ناپذیر و متعلق تجربه نیازمند تبیین بود (ارسطو، ۱۳۸۹، 1043a؛ کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۶۵). براساس نظریه وی، همه اجسام مشاهده‌پذیر مجموعه‌ای از جواهر بالفعل و متناهی‌اند که دارای ابعاد ثلاثه و غیر قابل شکستن (صغار صلبه) هستند. این اجزاء تقسیم‌ناپذیر کوچک‌تر از آن هستند که به ادراک حسی دربیایند (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۳۰۱). اجزاء دموکریتوسی در اندازه و شکل‌های مختلف هستند و کیفیتی جز نفوذناپذیری ندارند (ارسطو، ۱۳۸۹، 1043a؛ کاپلستون، ۱۳۹۶، ص ۸۹). در ذرات دموکریتوس تغییر راه ندارد، بلکه تغییر در سطح نحوه ترکیب آنها رخ می‌دهد. دموکریتوس ترکیب ذرات را پیدایش و جدایی آنها از یکدیگر را فنا می‌داند (خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۴۸۵-۴۸۷).

ابن‌سینا در مقاله سوم از فن اول طبیعیات شفاء و در فصل هشتم نمط اول اشارات و نیز در

1. Democritus.

2. Leucippus.

الهیات شفاء، ضمن مقدمه برهان فصل و وصل نظر دموکریتوس را رد می‌کند. در الهیات دانشنامه علائی نیز چنین ایده‌ای را مردود دانسته است. در تاریخ فلسفه، این نظریه به دلایل مختلف مورد پذیرش واقع نشد.<sup>۱</sup>

بحث بر روشن شدن، مرز دقیق تفاوت نظر دموکریتوس و ابن سیناست. دموکریتوس و ابن سینا هر دو در این عقیده اتفاق نظر دارند که اجسام متشکل از ذراتی هستند که به لحاظ خارجی تقسیم‌ناپذیرند، ولی در وهم تقسیم‌پذیر هستند. به علاوه اینکه به نظر ابن سینا انکار مغایرت ذاتی اشیاء - که از نتایج نظریه دموکریتوس است - را دایره مدار گسسته بودن اجزاء جسم نمی‌داند؛ چراکه ممکن است کسی نظریه پیوستگی اجسام را بپذیرد و در عین حال منکر مغایرت ذاتی اشیاء هم باشد. ابن سینا به نقل از ارسطو، از شخصی با نام انظیقون نام می‌برد که در عین اینکه طرفدار نظریه دموکریتوس نبوده است، منکر اختلافات ذاتی بوده است. پس نظریه دموکریتوس مستلزم نفی پیوستگی نیست. بلکه مستلزم نفی اختلاف ذاتی ذرات است (ابن سینا، ۱۴۰۴/ب، ج ۱، ص ۳۶ و ۴۶؛ مطهری، ۱۳۷۱، ص ۸۱۹ و ۸۲۷).

تفاوت را باید در تفاوت میان ماده در معنای «فیزیکی» و معنای «فلسفی» جست‌وجو کرد. ماده فیزیکی چیزی است که از نظر فلسفی مجموع ماده و صورت است. حتی با پیشرفت علم و دست یافتن به سطوح پایین‌تری از ماده، بالاخره فرایند تجزیه جسم باید در جایی متوقف شود؛ چراکه به لحاظ عقلی محال است این روند تا بی‌نهایت ادامه یابد. در فیزیک نهایتاً باید به ذرات بنیادین بسیطی برسیم که مرکب از ذرات بسیط دیگری نباشند. این ذرات بنیادین را ماده در معنای فیزیکی می‌دانیم. اما چنین ذراتی در معنای فلسفی بسیط نیستند، بلکه مرکب از ماده و صورتند. ماده فلسفی قابل حس و تجربه نیست و به نحو مجزا وجود ندارد. بلکه با استدلال و برهان قابل اثبات است. اما ماده در فیزیک دارای جرم و ابعاد است و به نحو مستقل وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۵۶؛ عبودیت،

۱. مهم‌ترین نقد ارسطو به دموکریتوس، حذف علت غایی است (ارسطو، ۱۳۸۹، 985b). برخی دیگر این‌گونه بر دموکریتوس نقد می‌کنند که وی هدف مندی جهان طبیعی را بر پایه ضرورت مکانیکی تبیین می‌کند (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۳۱۸-۳۲۳). دموکریتوس حتی روح را نیز متشکل از ذرات می‌داند؛ بدین‌سان روح هم موجودی مادی است (خراسانی، ۱۳۸۷، ص ۴۸۸-۴۹۰). مسأله جدی‌تر او این است که خدا همانند سایر ترکیب‌ها، ترکیبی از اجزاء لایتجزاء هستند که پدید می‌آیند و ناپدید می‌شوند. خدا موجودی مادی و جزء نظام طبیعی است. خداوند جهان را خلق نمی‌کند و در اداره جهان دخالتی ندارد (تیلور، ۱۳۹۲، ص ۳۳۵). تفاوت خدا، روح و اشیاء مادی در چگونگی ترکیب آنهاست. به تعبیر دیگر، هیچ مغایرت ذاتی میان موجودات وجود ندارد و این چیزی است که انتقاد فیلسوفان مسلمان را برانگیخت. برخی این نوع نگاه به موجودات را منجر به انکار خالق می‌دانند. به علاوه این نظر برپایی مدار جهان بر مبنای اصل علیت است و نه اصل غایت و حکمت (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۸۱۶-۸۱۷ و ۱۳۷۷، ص ۱۳۵). البته نظر استاد مطهری این است که هیچ‌کدام از انتقادات به دموکریتوس غیر از نقد عدم وجود مغایرت ذاتی میان موجودات وارد نیست (همان، ص ۶۵۱).

۱۳۹۳/ب، ص (۱۸۱). با عنایت به نکته اخیر، دموکریتوس باید تمایز ماده فلسفی و ماده فیزیکی را هم تبیین می‌کرد که چنین نکرده است. دموکریتوس ذرات لایتجزاء را ماده المواد عالم می‌داند. منتها به دلیل اینکه از عهده تبیین ماده فلسفی بر نیامد، ماده فیزیکی آن نیز مورد قبول واقع نشد. نکته روشن‌کننده آن است که تقسیم وهمی که دموکریتوس بیان می‌کند، تقسیم مقداری است. تقسیمی که اگر برهانی مانند فصل و وصل وارد میدان نشود، اساساً ارتباطی با جزء بالقوه ماده اولی ندارد. در ایده دموکریتوس، جسم پیوسته به‌لحاظ خارجی «تقسیم‌ناپذیر» است و به‌لحاظ تصور «تقسیم‌پذیر». اما نباید تصور شود که هیولا جزئی است که در روند تقسیمات وهمی حاصل می‌شود. تقسیمات وهمی دموکریتوس یک‌سری تقسیمات مقداری است. منتها ابن‌سینا این تقسیمات وهمی را نیازمند قابل و محل دانسته که آن هیولاست، نه اینکه هیولا حاصل تقسیمات وهمی است.

پس بنا بر آنچه گفته شد، نمی‌توان ادعا کرد که ماده فیزیکی دموکریتوس همان ماده فلسفی است. جزء دموکریتوسی اساساً نمی‌تواند در نقش هیولا اولی و ماده فلسفی ظاهر شود. اجزاء لایتجزاء او فقط در ذهن قابل تقسیم هستند. پس متعین هستند و نمی‌توانند هیولا باشند (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۷۰-۷۱). خلاصه اینکه تفاوت نظر دموکریتوس با ابن‌سینا خود را دقیقاً در تمایز دقیق میان ماده فلسفی و ماده فیزیکی نشان می‌دهد. دموکریتوس و ابن‌سینا در اینکه در خارج جوهری وجود دارد که در حد ذات خود پیوسته هست، مشترک هستند. در نظریات مذکور، ماده فیزیکی اعم از اینکه چهار عنصر (بسیط) یا بی‌نهایت عنصر باشند، به‌لحاظ خارجی جزئی تجزیه‌ناپذیر است که البته قابل تقسیم وهمی نیز هست. اما ابن‌سینا از خاصیت پیوستگی خارجی و گسستگی وهمی چنین ذرات بسیطی برای اثبات جزء بالقوه هیولا استفاده می‌کند. لذا جسم بسیط از نظر فلسفی همچنان مرکب است، درحالی‌که تحلیل برای نظریه دیگری مانند دموکریتوس در همان سطح فیزیکی متوقف می‌شود.

## ۸. نسبت پیوستگی جسم و شهادت حواس

از نظر ابن‌سینا به شهادت حواس، جسم جوهری پیوسته است. پیوسته بودن جسم نه‌تنها ممکن است، بلکه باید حقیقتاً جسم پیوسته باشد. در واقع همان‌طور که در ادراک حسی «جسم» پیوسته است، در واقعیت نیز متصل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۵). منظور از حس هم «حس بینایی» است؛ چراکه با مشاهده درمی‌یابیم جسم متصل است، البته ممکن است حس خطا کند و خلاف دریافت عقل را برساند (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۲۶).

مد نظر داشته باشیم برای ابن‌سینا این‌گونه نیست که چون حس پیوستگی را درک کرد پس جسم



پیوسته است. ابن سینا بنای آن را نداشته که اثبات پیوستگی را به حس واگذار کند. ایشان در یک رویکرد سلبی، پس از آنکه تقریرهای مختلف از گسستگی و جزء لایتجزا را رد کرد نشان داد که حداقل برخی اجسام بسیط که حقیقتاً پیوسته هستند وجود دارد و این نظر با اتکا به حس و تجربه نیست، و همین پیوستگی را حس نیز می‌تواند درک کند. اکنون پرسش این است که آیا این معانی که ابن سینا از پیوستگی برشمرد، واقعاً همراه است با درک شهود حسی ما از پیوستگی؟ به عبارت دیگر، هنگامی که از طریق درک تجربی خود می‌گوییم شیئی پیوسته است، به آن معناست که دارای صورت جسمیه است؟

شاید به نظر برسد آنچه ما به اتکای حواسمان پیوسته می‌دانیم، چیزی است غیر از معنای گفته شده در پیوستگی؛ به ویژه اینکه ما حس جوهریاب نداریم و طبیعتاً با حواس نمی‌توانیم بگوییم جسمی به دلیل اینکه دارای جوهری صورت جسمیه هست، پیوسته است. هر چند حواس ما قدرت درک جوهر صورت جسمیه را ندارد. اما به دلیل آنکه صورت جسمیه عرض لازم کم متصل را داراست، بلکه در تصور نیز از آن جدا نمی‌شود و درک تجربی ما توانایی ادراک آن را دارند. لذا مشکلی از این باب متوجه این نظر ابن سینا نمی‌شود. اما فراموش نکنیم که ممکن است حس در تشخیص پیوستگی دچار خطا شود. در واقع ادراک حسی پیوستگی را نمی‌توان دلیل کافی بر پیوستگی خارجی اجسام دانست. لذا برای اثبات پیوستگی نیازمند اثبات امکان وجود جسم بسیطی هستیم که حقیقتاً پیوسته باشد تا خطای حواس در آن خللی ایجاد نکند. حاصل آنکه حس مرجع نهایی تشخیص پیوستگی نیست. از همین رو باید جسمی حقیقتاً پیوسته باشد تا بر مبنای آن بحث را پیش برد.

## ۹. جمع‌بندی تحلیل جسم از نظر ابن سینا بر محور پیوستگی جسم

زمان آن است که ضمن جمع‌بندی مواضع ایشان، توضیح دهیم آنچه را که در خصوص جسم گفته شد چگونه باید تحلیل کرد تا دریافت دقیق و منسجمی داشته باشیم.

۱. به نظر ابن سینا، جسم پیوسته است. یعنی دارای اتصال جوهری و عرضی است؛ به اضافه اینکه این اتصال جوهری و عرضی جزء بالفعل ندارد. همچنین ابن سینا ترکیب جسم از اجزاء لایتجزا را محال عقلی می‌داند. براساس نظریه جزء لایتجزا، چون جسم اجزاء دارد پیوستگی صفتی ذهنی است. پذیرش نظریه جزء لایتجزا نتایجی به همراه دارد؛ از جمله گسستگی جسم. هر چند نفی جزء لایتجزا وجود پیوستگی را نتیجه می‌دهد، اما صرف نفی این نظریه نمی‌رساند مفهوم پیوستگی چیست. خلاصه اینکه جزء لایتجزا نداشتن پیوستگی را نتیجه می‌دهد و پیوستگی نیز به معنای امتداد جوهری و عرضی است که جزء بالفعلی ندارد

۲. مصداق جسم پیوسته، جسم بسیط حقیقتاً پیوسته است. برای صدور رأی به پیوستگی حقیقی اجسام باید جسم بسیط حقیقتاً پیوسته‌ای وجود داشته باشد تا براساس آن به اثبات پیوستگی پرداخت؛ چون انکار جسم بسیط با انکار پیوستگی همراه است. البته این بدان معنا نیست که همه اشیاء عالم باید بسیط باشد. همین قدر که امکان جسم بسیطی اثبات شود کافی است.

۳. بحث بعد آن است که چرا بحث پیوستگی درباره جسم بسیط شکل بگیرد؟ آیا این موضع نمی‌تواند در جسم مرکب محسوس دنبال شود؛ به‌ویژه اینکه ابن‌سینا در پیوستگی جسم محسوس به حواس ارجاع داده است؟ به یادآوریم که حواس ممکن است در درک پیوستگی اجسام محسوس دچار خطا شوند و جسم گسسته را پیوسته تلقی کنند. پس از کنار نهادن حواس، برای پیش‌برد مقصود نیازمند جسمی هستیم که نه به دلیل اتکای حواس، بلکه حقیقتاً پیوسته باشد. درباره درک پیوستگی از طریق حواس، نکته آن است که هر چند حواس ما قدرت درک جوهر صورت جسمیه را ندارد، اما به دلیل آنکه صورت جسمیه عرض کم متصل را داراست، حتی در تصور نیز از آن جدا نمی‌شود و تجربه ما توانایی درک آن را دارد. هنگامی که از طریق حواس رأی به پیوستگی جسمی صادر می‌کنیم، بدان معناست که عرض لازم کم متصل را درک کردیم.

۴. اکنون مجدداً این سؤال قابل طرح است که اگر مراد از پیوستگی دارا بودن صورت جسمیه و کمیت مقدار است، آیا لزومی دارد بحث منحصر در جسم بسیط شود، درحالی‌که اجسام غیر بسیط نیز دارای این دو معنا از پیوستگی هستند؟ به نظر می‌رسد که می‌توان از اجسام محسوس و متعارف نیز برای پیش‌برد هدف استفاده کرد. ما شیء محسوسی را پیوسته می‌دانیم و سپس به هر دلیل یا هر طریقی این شیء را گسسته درک می‌کنیم. اکنون این شیء غیر بسیط نیز متعاقباً دارای دو صفت اتصال و انفصال شده است. امر مهم برای ما آن است که شیء در دو معنای مورد پذیرش ابن‌سینا دارای اتصال و انفصال شده است و همین میزان برای ما کفایت می‌کند، پس چه حاجت به جسم بسیط است؟ پاسخ قبل را تکرار می‌کنیم. صدور رأی به پیوستگی و گسستگی جسم برای آنکه به‌عنوان مقدمات برهان مورد استفاده قرار گیرند، قطعاً با ارجاع به حواس کفایت نمی‌کند و این دقیقاً همان راهی است که ابن‌سینا طی کرده است. ایشان پس از آنکه تمام براهین گسسته بودن ابطال نموده، جسم بسیط را پیوسته دانسته است.

۵. بازگردیم به بحث قبل که گفته شد جسم پیوسته است. البته همان‌طور که خود ابن‌سینا نیز تصریح دارد، این بدان معنا نیست که جسم به هیچ‌وجه گسسته نشود. در طبیعت هر جسمی این ویژگی هست که انقسام‌پذیر باشد. قابلیت انقسام‌پذیری نیز همان مقدار است. از سوی دیگر دانستیم که صورت جسمیه به‌عنوان یکی از جواهر پنج‌گانه عرضی به نام مقدار دارد و مقدار هم

همان حیثیت قسمت‌پذیری تا بی‌نهایت است. بنابراین وقتی می‌گوییم جسم قابلیت قسمت‌پذیری دارد، منظور آن است که صورت جسمیه معروضی است که قسمت‌پذیری (یعنی مقدار) عرض آن است. حاصل آنکه برخی از اجسام بسیط وجود دارند که فی‌نفسه پیوسته هستند. اما همین اجسام در عین پیوستگی، قابلیت انقسام‌پذیری تا بی‌نهایت را دارند. پس هر جسمی ذاتاً قابلیت انقسام دارد. هر جسم پیوسته‌ای قابلیت انقسام‌پذیری را دارد. یعنی هر جسم پیوسته‌ای صورت جسمیه‌ای دارد که دارای عرض مقدار است. همچنین پیوستگی و قابلیت انقسام‌پذیری قابل جمع هستند. از قضا چون جسم پیوسته است، یعنی چون دارای صورت جسمیه و عرض لازم مقدار قابلیت انقسام‌پذیری دارد. مراد از انقسام، انقسام وهمی است. جسم فی‌نفسه بسیط، حقیقتاً پیوسته است؛ به دلیل اینکه هر دو معنای پیوستگی در آن موجود است و جزء بالفعل ندارد نیز انقسام‌پذیر است به همان دلیل دارا بودن صورت جسمیه و عرض لازم مقدار، اما انقسام وهمی. جسم بسیط به‌لحاظ وهم می‌تواند قابل تجزیه شود. پس جسم بسیط نیز به‌مانند سایر اجسام محسوس و متعارف هم می‌تواند پیوسته باشد و هم گسسته.

۶. حاصل آنکه پیوستگی و گسستگی در همه اجسام، اعم از مرکب و بسیط وجود دارد و مهم‌تر اینکه پیوستگی و گسستگی نیازمند محلی است به نام ماده یا هیولا. پس ماده به‌نوعی محتاج پیوستگی است و تا پیوستگی عارض آن نشود، اثبات و موجودیت آن حاصل نشود و این آغاز راهی است برای نظریه اصلی ابن‌سینا که جسم مرکب از جوهر ماده و جوهر صورت است.

### نتیجه‌گیری

نظریه ماده - صورت‌گرایی در کنار رقبایش یکی از نظرات قدرتمند در جهت تبیین ماهیت و حقیقت اجسام مادی است. در این مقاله تلاش شده است که پیوستگی جسم به‌عنوان مبنای نظریه ماده - صورت‌گرایی بررسی شده و فهم منسجمی از آن ارائه شود؛ چراکه پرداختن به نظریه ماده - صورت‌گرایی ابن‌سینا مستلزم طی کردن مرحله‌ای بر محور پیوستگی است. لذا تا فهمی دقیق از پیوستگی وجود نداشته باشد، امکان ورود به نظریه ماده - صورت‌گرایی وجود ندارد. ایشان نخست نظریه جزء لایتجزاء را نفی کردند؛ چراکه از لوازم پذیرش جزء لایتجزاء، پذیرش عدم پیوستگی حقیقی جسم است. هر چند نفی جزء لایتجزاء پیوستگی را نتیجه می‌دهد، اما در مورد مفهوم پیوستگی اطلاعی نمی‌دهد. لذا در گام دوم، پیوستگی به معنای پیوستگی جوهر و عرضی که جزء بالفعل ندارد تلقی می‌شود. در گام سوم، مصادیق این معنا از پیوستگی را قابل یافت در اجسام بسیط می‌دانند. در گام چهارم، اجسام بسیط فی‌نفسه پیوسته را دارای قابلیت انقسام‌پذیری می‌دانند. در گام پنجم مراد از انقسام را انقسام وهمی می‌دانند. گام ششم به‌نوعی اثبات ماده اولی و شروع نظریه

ماده - صورت‌گرایی است. جسم بسیط به لحاظ وهم می‌تواند تجزیه شود. پس جسم بسیط هم پیوسته است و هم می‌تواند گسسته باشد. اکنون، پیوستگی و گسستگی نیازمند محلی است به نام ماده یا هیولا. پس ماده به نوعی محتاج پیوستگی است و تا پیوستگی عارض آن نشود، اثبات و موجودیت آن حاصل نشود و این آغاز راهی است برای نظریه اصلی ابن‌سینا که جسم مرکب از دو جوهر مقوم ماده و صورت است. به دیگر سخن، بر پایه مفهوم پیوستگی است که زمینه و امکان اثبات ماده اولی که از ارکان ماده - صورت‌گرایی ابن‌سینا است، فراهم می‌آید.

## کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق/الف). الشفاء، «الالهیات». به تصحیح سعید زائد الاب قنوا. قم: مرعشی نجفی.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق/ب). الشفاء، «الطبیعیات». به تحقیق سعید زائد. قم: مرعشی نجفی.
۴. ارسطو (۱۳۸۹). مابعدالطبیعه (متافیزیک). ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی. تهران: انتشارات نشر نو.
۵. تیلور. س. س. و (۱۳۹۲). تاریخ فلسفه غرب، از آغاز تا افلاطون. با ترجمه حسن فتحی. تهران: انتشارات حکمت.
۶. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۳). دروس شرح اشارات و التنبیها، «نمط اول» (طبیعیات). قم: آیت اشراق.
۷. خراسانی، شرف الدین (۱۳۸۷). نخستین فیلسوفان یونان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و طبیعیات. قم: انتشارات بیدار.
۹. سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۹۵). «شرح نمط اول از کتاب الاشارات و التنبیها» شیخ رئیس ابن سینا». تحقیق و نگارش مجید شمس آبادی حسینی و امید ارجمند. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۰. طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات). قم: نشر البلاغه.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. تهران: سمت.
۱۲. فیاض لاهیجی (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: نشر سایه.
۱۳. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۶). تاریخ فلسفه (یونان و روم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶). شرح الهیات شفاء (جلد دوم). با تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی فر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار، ج ۸۰). تهران: نشر صدرا.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶). مجموعه آثار (ج ۸). تهران: نشر صدرا.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم (مجموعه آثار، ج ۶). تهران: نشر صدرا.