

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت  
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۴

Research Journal of Islamic Philosophy and  
Theology of Shahid Beheshti University  
کد مقاله: ۴۱۴۱

## نایبوستگی جزء لایتجزی و صغار صلبه از منظر ابطال

نرگس کاظمی نیا\*  
علیرضا کهنسال\*\*

### چکیده

نظریه اتمی که اکنون اقبال عام یافته است، در ظاهر همانند جزء لایتجزی است و برهان اثبات هیولا نیز وابسته به ابطال جزء است. مقاله حاضر درصدد پاسخ به این پرسش‌هاست که آیا دلایل ابطال جزء، اتم‌ها را نیز فرا می‌گرفته است و آیا فلاسفه، مستقیماً نیز به ابطال نظریه اتمی پرداخته بودند و در هر دو صورت آیا قبول هیولا با پذیرش نظریه اتمی سازگار است. حاصل آن است که برهان‌های ابطال جزء مستقل هستند و با نظریه اتمی در نفی و اثبات تلازمی ندارند و فلاسفه ما در ابطال رأی دموکریت بر خطا بودند و اثبات هیولا ملازمه‌ای با رد نظریه اتمی ندارد. کلیدواژه‌ها: نظریه اتمی، جزء لایتجزی، انفصال، هیولا، جسم.

### طرح مسئله

فلسفه اسلامی، دستگاه گسترده و ژرفی است که با اتخاذ "وجود مطلق" به عنوان موضوع، در واقع هر موجودی را از جنبه اطلاق آن، بررسی می‌کند. این موضوع گسترده به نوع دیگری گسترش می‌یابد و آن تقسیم‌بندی علوم است. در گذشته که فلسفه همه علوم را دربرمی‌گرفت، طبعاً می‌کوشید که در هر علمی نظر دهد. بی‌گمان جهت دوم این امر، اکنون پذیرفتنی نیست. با گسترش علوم و تفکیک روش‌های علمی دیگر نمی‌توان با استدلال محض در باب همه دانش‌ها پژوهش کرد، اما جهت

\* دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد  
\*\* عضو هیئت علمی رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

kazemi.narges92@gmail.com  
kohansal-a@um.ac.ir

نخستین بحث پا برجاست. زیرا اساس آن، نفس موضوع فلسفه بوده است نه طبقه‌بندی. یکی از مسائل بحث انگیز در این باب، حقیقت جسم است. این بحث از گذشته تاکنون پیوسته مورد التفات بوده است. جسم از آن جهت که قابل حرکت و سکون است، موضوع حکمت طبیعی بوده است و اکنون نیز در دانش فیزیک مطرح است. حقیقت جسم نزد فلاسفه مشایی مرکب از ماده و صورت بود و اشراقیان آن را صورت محض می‌پنداشتند (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۱۰۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۸). متکلمان به جزء لایتجزی باور داشتند و رأی دیگری که چندان مطرح نبود، رأی دموکریت بود که تصادفاً همان نظر صائب بود. فلاسفه مشاء و اشراق جزء لایتجزی را ابطال می‌کردند. شباهت ظاهری میان اجزا و اتم‌ها، این اشکال را پدید می‌آورد که فلاسفه مسلمان نظریه اتمی را نیز باطل می‌دانستند و چون اصل نظریه ماده و صورت از ارسطو بود، نکوهش راسل از ارسطو که نظریه ماده و صورت او دو هزار سال علم را به پس راند (کاپلستون، ج ۱، ص ۳۵۳-۳۵۱)، بر فلاسفه مسلمان نیز وارد است. موضوع این مقاله پاسخ به این پرسش‌هاست: آیا دلایل فلاسفه مسلمان در ابطال جزء لایتجزی، ابطال‌کننده اتم بوده است؟ آیا دلایل ویژه‌ای برای ابطال اتم‌ها مطرح بوده است؟ و آیا نظریه ماده و صورت که یکی از براهین اصلی آن، برهان فصل و وصل است، باز هم می‌تواند صادق باشد؟ برای پاسخ صحیح به این پرسش باید مقامات بحث تفکیک گردند. پرسش‌هایی که می‌توانند طرح شوند عبارت‌اند از:

آیا نظریه جزء لایتجزی همان نظریه اتم‌گرایی بوده است؟

آیا فلاسفه نظریه اتمی را نیز ابطال کرده بودند؟

آیا دلایل آنان بر ابطال جزء لایتجزی مستلزم ابطال اتم‌ها نیز بوده است؟ ضرورت منطقی این پرسش‌ها با تأمل، آشکار می‌گردد. اگر دو نظریه در واقع یکی باشند، آشکارا، دلایل ابطال هر یک، دلیل بطلان دیگری خواهد بود. اما اگر دو نظریه باشند، باز هم ممکن است نظریه جزء بگونه‌ای از نظریه اتمی اقتباس شده باشد که دلایل هر یک بر دیگری نیز کارگر آید. از این رو بحث کوتاهی در این باب مناسب است. پرسش دوم نیز ضرورتی آشکار دارد. اگر فلاسفه، خود به ابطال اتم‌گرایی اقدام کرده باشند، در انتساب آن‌ها به خطا تردیدی نمی‌ماند، اما باز هم این پرسش مطرح است که غرض آنان

از ابطال این نظریه چه بوده است و آیا در کار خود (ابطال نظریه و غرض از آن) موفق بوده‌اند؟ و اما پرسش سوم با سؤال دوم تفاوت آشکاری دارد. با قطع نظر از سؤال دوم، این پرسش برای طرح، مستقل است. ممکن است فلاسفه ذرات دموکریت را ابطال کرده باشند و دلایل آن‌ها متفاوت با دلایل ابطال جزء بوده باشد یا اساساً نسبت به نظریه اتمی ساکت بوده باشند اما دلایل آن‌ها در ابطال جزء مستلزم ابطال اتم نیز بوده باشد. به هر حال بحث اصلی این است که آیا دلایل ابطال اجزا مستلزم ابطال اتم‌ها است یا چنین ملازمه‌ای وجود ندارد.

#### ۱. تفاوت‌های دو نظریه

ابتدا باید به پاسخ نخستین پرسش پردازیم. در آغاز به نظر می‌رسد که پاسخ به این پرسش آسان باشد. آشکار است که اجزای لایتجزی به نام "جوهر فرد" شناخته می‌شدند، اما اتم‌ها به "صغار صلبه" معروف بودند<sup>۱</sup> (سبزواری، ج ۴، ص ۱۳۶ و ۱۲۹). اما آیا این مقدار از تفاوت برای ایجاد تفاوت ماهوی کافی است؟ غرض این است که دامنه دلایل ابطال جزء شامل نظریه اتمی نگردد و این مهم، صورت نمی‌بندد مگر آنکه تفاوت ماهوی میان آن‌ها عیان گردد. بر این اساس پرسش مذکور بسیار فراتر از یک بحث تاریخی است. صرف این بحث که آیا متکلمان نظریه اجزا را از یونان و اتم‌گرایان گرفته بودند یا خود آن را ابداع کردند، برای تاریخ فلسفه مهم است، اما در اینجا هدف دیگری وجود دارد. به هر حال ناگزیر باید به این مطلب پرداخت تا هم اندکی از پیشینه تاریخی نظرات آشکار شود و هم غرض اصلی که تفاوت دو رأی است.

#### ۱.۱. مفهوم نظریه جزء لایتجزی

متکلمان معتزلی عنصر بسیط که کوچک‌ترین جزء طبیعی است و دارای ویژگی‌های خاص و تشکیل دهنده جسم است، جوهر فرد یا جزء تقسیم‌ناپذیر نامیده‌اند. منتها آن‌ها در تعداد این عناصر آراء و نظرات متفاوتی داشتند. به این صورت که ابوالهذیل علاف به عناصر شش گانه معتقد بود و ابو علی جبایی معتقد به عناصر هشت گانه بود (قاضی عبدالجبار، ص ۱۷۶). ابوالهذیل در تعریف جسم می‌گوید: جسم آن چیزی است که چپ، راست، درون و بیرون داشته باشد و کمترین چیزی که سبب پدید آمدن جسم

می‌گردد، شش جزء است که یکی در راست قرار می‌گیرد و دیگری در چپ، یکی در داخل و دیگری در خارج و یکی در فوق و دیگری در تحت (پاینز، ص ۵). به عقیده متکلمین همین ذرات یا اجزا تشکیل دهنده اجسام است که واقعیت دارند نه اجرام و اجسام محسوس، آن چنان که به طور متصل و پیوسته احساس می‌شوند. برخی از خصوصیات این اجزا عبارت‌اند از: اولاً، قابل اشاره حسی هستند یعنی در طرف چپ یا راست ما هستند. ثانیاً، هیچ تقسیمی اعم از خارجی، وهمی و عقلی را نمی‌پذیرند. دلیل انقسام ناپذیری اجزا، جسم نبودن آنهاست بدین معنی که آنها طول، عرض و عمق ندارند. ثالثاً این اجزا، متناهی هستند. علاوه بر این سه ویژگی، ابوالهذیل خصوصیات دیگری هم برای جزء تجزیه‌ناپذیر در نظر دارد که عبارت‌اند از اینکه؛ جزء تجزیه‌ناپذیر دارای حرکت، سکون، انفصال و اتصال با شش جزء همانند خویش است و معتقد است جزء لایتجزی نمی‌تواند رنگ، بو و مزه داشته باشد (اشعری، ج ۲، ص ۵ و ۱۴). متکلمان در برخی از آثارشان، این اجزا را با این خصوصیات، «جوهر فرد» نامیده‌اند. جوهر فرد، یکی از اجزا تشکیل دهنده جسم است. بنابر این آن را جزء کوچک سخت تجزیه‌ناپذیر نامیده‌اند و هر چند این جوهر فرد، جسم نیستند ولی از اجتماع آنها جسم تشکیل می‌شود (سبزواری، ج ۴، ص ۱۳۶).

#### ۲.۱. تاریخچه نظریه جزء لایتجزی

این نظریه، در اوایل قرن دوم هجری که هنوز افکار و آثار فلسفی رایج نبود، مطرح شد. نخستین کسی که در میان مسلمانان، این عقیده را مطرح کرد، ابوالهذیل محمد بن الهذیل معروف به علاف،<sup>۲</sup> از منادیان جزء لایتجزی است و معمر بن عباد و هشام فوطی که از معاصران وی بودند، در این نظریه، از او پیروی کرده‌اند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۱۱۲-۱۱۳؛ بدوی، ج ۱، ص ۱۴۰، ۱۴۷، ۱۴۸، ۲۰۸؛ اشعری، ج ۲، ص ۹). جوان‌ترین و بهترین شاگرد ابوالهذیل علاف، ابو یعقوب یوسف بن عبدالله بن اسحاق شحام بود که بعد از علاف، ریاست معتزله بصره را بر عهده گرفت و بعد از شحام، شاگردش، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبایی، متکلم مشهور معتزلی قرن سوم ریاست آن مکتب را بر عهده گرفت. ثمره پیروی این دو، احیای آراء و نظریات ابوالهذیل علاف از جمله نظریه

جزء لایتجزی و تدوین یک نظام جامع کلامی بود (قاضی عبدالجبار، ص ۷۷؛ شهرستانی، ج ۱، ص ۷۶). از دیگر معتقدان به این نظریه، ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود بلخی معروف به کعبی از متکلمان مشهور معتزله بغداد و ابو جعفر محمد بن عبدالله اسکافی بود (قاضی عبدالجبار، ص ۱۷۸). علاوه بر متکلمان معتزله، از متکلمان امامیه قرن چهارم از جمله؛ شیخ مفید نیز پیرو این نظریه بوده است. از نظر او اجزای تشکیل دهنده اجسام، جواهر فرد هستند که هر یک از آنها انقسام ناپذیرند (شیخ مفید، ص ۹۵).

علاوه بر شیخ مفید، از دیگر متکلمان شیعه پیرو این نظریه، کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی، متکلم شیعی قرن هفتم است که برخلاف فلاسفه، جسم را مرکب از اجزا بالفعل غیر قابل تجزیه می داند و در کتاب قواعد المرام دلایل مربوط به این نظریه را ذکر کرده است (ابن میثم، ص ۵۲). متکلمان اشعری نیز معتقد بودند اگر اجسام، مرکب از اجزای نامتناهی باشند براساس ایه «وَ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عِدْداً» یعنی خداوند شمارش هر چیزی را می داند، علم و احاطه داشتن خداوند به پایان جهان محال دانسته می شود (بغدادی، ص ۲۳۷-۲۳۶). قاضی ابوبکر محمد بن طیب بن محمد معروف به ابن باقلانی از بزرگان متکلمین اشعری که نظریه جواهر فرد را به عنوان یکی از مقدمات عقلی برای ادله مذهب خود بسط داد در تعریف جواهر می گوید: جواهر هر چیزی است که حیز یا مکان داشته باشد (باقلانی، ص ۱۶). او نقطه، خط، سطح و جسم را جواهر می نامد. نقطه، جواهر فرد متحیزی است که از هیچ طرف قابل قسمت نیست. خط متحیزی است که تنها در طول قسمت می پذیرد، سطح متحیزی است که در طول و عمق قابل انقسام می باشد و جسم متحیزی است که در طول، عرض و عمق قابل انقسام است (بغدادی، ص ۲۶۸). از دیگر متکلمان اشعری، عبدالملک بن عبدالله بن یوسف جوینی مشهور به امام الحرمین جوینی است که به بزرگان اشاعره که مقدم بر او بوده اند بویژه به باقلانی، اشعری و ابواسحاق اسفر اینی به ترتیب اهمیت متکی بوده است. خود او نیز به این نکته اعتراف می کند که در کتاب خود مگر در موارد اندکی مسئله یا نظریه تازه ای را مطرح نکرده است. به عقیده جوینی جواهر، موجود متحیز و چیزی غیر از عرض های قائم به آن است. جواهرها هم جنس با یکدیگرند به این معنی که جواهر هوا عیناً همان جواهر آتش است و

اختلافی که میان این دو وجود دارد تنها در عرض‌هایی است که قائم به آتش یا هوا است. تحیز و متحیز نیز همان جرم است (بدوی، ج اول، ص ۷۲۶ و ۷۴۴ و ۷۵۴ - ۷۵۵).

### ۳.۱. مفهوم نظریه اتم‌گرایی

بنابر نظر لوکیپوس (Leucippus) و دموکریتس (Democritus) شمار نامحدودی واحد تقسیم‌ناپذیر وجود دارند که اتم‌ها (ذرات تجزیه‌ناپذیر) نامیده می‌شوند. این ذرات به ادراک حسی در نمی‌آیند؛ زیرا بسیار خردند و حواس نمی‌توانند آن‌ها را درک کنند. اتم‌ها بسیار سخت و نفوذناپذیرند، عداً نامحدودند و در خلاء حرکت می‌کنند و تفاوت آن‌ها در شکل و اندازه است. در آغاز اتم‌ها در خلأ وجود داشتند و عوالم بی‌شماری ماده خود را از آن‌ها گرفته‌اند و هیچ قدرت خارجی یا نیروی محرکی به عنوان علت ضروری برای حرکت اولیه فرض نشده. ظاهراً جهان‌شناسان نخستین تصور نمی‌کردند که حرکت، نیاز به تبیین داشته باشد و در فلسفه اتمی حرکت ازلی و ابدی اتم‌ها به صورت بی‌نیاز از غیر ملاحظه شده است (کاپلستون، ج ۱، ص ۸۹).

اتمیان، تغییرهای موجود در پدیده‌ها را به اجتماع و جدایی اتم‌ها نسبت می‌دادند. به طور مثال؛ آن‌ها طعم شور برخی از مواد غذایی را به جدا شدن اتم‌های بزرگ و دندان‌دار منتسب می‌کردند و قابلیت نفوذ آتش در اجسام را، به حرکت سریع اتم‌های کروی و بسیار خرد آتش نسبت می‌دادند (لازی، ص ۲۷). دموکریتوس نظریات خود را به تفصیل فراوان تحلیل کرده است و برخی از تحلیل‌های او جالب توجه است، او می‌گوید: اتم، خلل‌ناپذیر و تقسیم‌ناشدنی است زیرا خلاء دربر ندارد به طور مثال؛ هنگامی که سیبی را با کارد می‌برید، آن کارد باید جاهای خالی پیدا کند تا در آن جاها داخل شود. اگر سیب، خلاء در بر نداشت بی‌نهایت سخت و غیر قابل تقسیم می‌شد. اتم در درون خود غیر قابل تغییر است و در حقیقت یک «واحد» پارمنیدی است. تنها کار اتم‌ها این است که حرکت می‌کنند و به یکدیگر برخورد می‌کنند و هر گاه بر حسب تصادف، اشکالشان طوری باشد که بتوانند در هم قفل شوند، باهم ترکیب می‌شوند. اتم‌ها به صورت اشکال گوناگون وجود دارند به عنوان نمونه؛ آتش از اتم‌های کوچک کروی تشکیل شده است که در نتیجه اتصال اتم‌ها، حلقه‌هایی تشکیل می‌شود که این حلقه‌ها

اجسام و عاقبت جهان‌ها را بوجود می‌آورند (برتراند راسل، ج ۱، ص ۱۱۴). لئوکیپوس و دموکریتوس نه دلایل قانع‌کننده‌ای برای نظریه خود آورده بودند و نه اعتبار شخصیت افلاطون و ارسطو را داشتند که بتوانند پاسخگوی استفهامات دیگران باشند. ولی در دوره‌های بعد، برخی از نویسندگان هم ادله اثبات و هم ادله ابطال آورده‌اند.

#### ۱. ۴. تاریخچه نظریه اتم گرایی

نظریه اتم، میوه رسیده درخت کهن نظریه ماده است که فیلسوفان طبیعی یونانی از قبیل طالس، آناکسیمندر، آناکسیمنس، فیثاغورس و هراکلیتوس به وجود آورده و تربیتش کرده‌اند. بنابر نظریه آناکسیمنس از ماده نخستین به واسطه تکاثف و تخلخل، اشکال و صور مختلف پدید می‌آیند، ولی این تغییر و تبدیل‌ها در شکل بنیادی ماده نخستین تأثیری ندارند. پس نمی‌توان تصور کرد که آناکسیمنس به کلی با این فکر که در جریان تکاثف و تخلخل، اجزای بسیار کوچک نامحسوس گاهی به هم نزدیک‌تر و گاهی از یکدیگر دورتر می‌شوند، بیگانه بوده است. همچنین با نگاهی به نظریه هراکلیت؛ که اشیا پیوسته در حال تغییرند و وجود ثابت یک شیء را نمودی صرف - ناشی از نشستن پیاپی اجزای مادی جدید به جای اجزایی که پیاپی از شیء جدا می‌شوند - تلقی می‌کرد، بی‌گمان می‌توان پی برد که او نیز به وجود اجزای مادی نامرئی و هم به وجود آن حرکت نامرئی قائل بود و آنگاه که آنکساگوراس (Anaxagoras) معتقد بود؛ در هر ساخت مادی، بذرها یا اجزای بسیار کوچک بی‌شمار، متحد هستند و فرق یک ساخت مادی با ساخت مادی دیگر را تنها در مقدم شدن یکی از آن اجزای بی‌شمار در ترکیب آن می‌دانست، در واقع این متفکران در پی بیان مطلبی بودند که دو سلف آن‌ها بنام لیوسیپوس (لوکیپوس) و دموکریتوس (ذیمقراطیس)، بنیان‌گذاران مکتب اتمیسم بیان کرده بودند (گمپرتس، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۴۲).

از لیوسیپوس اطلاعات زیادی در دست نیست جز اینکه از مردم ملیتوس (ملطیه) بوده و حدود سال ۴۴۰ پیش از میلاد متولد شده، اما سیمای دموکریتوس بسیار معلوم‌تر و مشخص‌تر است. دموکریتوس اهل آبدرا واقع در تراس بود. او در حدود ۴۲۰ پیش از میلاد متولد شده است. نظریه این دو فیلسوف تا حدودی شبیه به نظریه علم جدید در این

زمینه است و عاری از اغلب خطاهایی است که در نظریه‌های متفکران یونانی دیگر موجودند. این دو عقیده دارند که همه چیز از اتم‌هایی تشکیل شده است که از لحاظ فیزیکی نه از لحاظ هندسی، غیر قابل تقسیم‌اند (برتراند راسل، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۱۴). در زمینه آراء و عقاید می‌توان گفت: با اینکه دموکریتوس معاصر سقراط و ده سال از او جوان‌تر بود، اما آراء و اندیشه دموکریتوس چندان شبیه آراء دوره سقراطی نبود، بلکه او همراه با استادش؛ لوقیوس به نحله اتمی متعلق گشت و در ادامه تفکر جهان‌شناختی فلاسفه ماقبل در اتمیسم فلسفی خود، از استادش پیروی کرد. از پیروان نظام دموکریتوس، اپیکورس (Epicurus)، بنیانگذار حوزه اپیکوری بود که در سال ۳۴۱/۲ پیش از میلاد در ساموس متولد شده است. او در جلسات درس شاگرد دموکریتوس بنام نوسیفانس، شرکت می‌کرد که تأثیر قابل توجهی در او داشت. به این ترتیب اپیکوروس، نظام دموکریتوس را برگزید و اغلب نظریاتش را براساس نظریات دموکریتوس بنا کرد (کاپلستون، ج ۱، ص ۱۴۸ و ۴۶۴-۴۶۰). پیرو دیگر، پیرگاسندی (۱۶۵۵-۱۵۹۲) فیلسوف پرووانسی و کشیش کاتولیک بود که آرای آن دو را از نو طرح کرد. همچنین اتمی‌مشربان برجسته سده هفدهم همچون؛ گالیله، لاک، نیوتون و بویل، فرضیه اتمی را به صورت وسیع‌تر از سر گرفتند (هال، ص ۳۰۶).

جنبه‌های مختلف نظریه اتم‌گرایی در پیشرفت نظریه‌های آتی در زمینه روش علمی بسیار مؤثر واقع شد. یک جنبه بسیار مؤثر این نظریه در این اندیشه است که تغییرات موجود را می‌توان با توجه به تغییر و تحولاتی که در مرتبه پایین‌تر هر مجموعه نظام‌مند رخ می‌دهند، تبیین کرد. این اندیشه؛ به اعتقاد راسخ بسیاری از فلاسفه طبیعی قرن هفدهم تبدیل شد. این اعتقاد که تغییر و تحولات یا فعل و انفعالات در مقیاس کوچک (ذرات خرد)، سبب بروز تغییرات در مقیاس بزرگ (عالم کبیر) می‌شود، به وسیله گاسندی، بویل و نیوتن، بیش از دیگران تأیید شد. علاوه بر این، اتمیان قدیم پی‌بردند که می‌توان کیفیات و فرایندها را در یک سطح، صرفاً با فرض اینکه نظیر همان کیفیات و فرایندها در سطح عمیق‌تری وجود دارد، تبیین کرد. برای نمونه می‌توان رنگ اشیاء را با انتساب آن به حضور اتم‌های رنگین در اجسام تفسیر کرد. یک جنبه مهم دیگر اتمیان عبارت است از؛ تحویل تغییرات کیفی در عالم کبیر به تغییرات کمی در مرتبه ذرات ریز. علاوه



بر این‌ها اتمیان در این مورد که تفسیرهای علمی می‌باید بر حسب روابط هندسی و عددی ارائه شوند با فیثاغوریان هم عقیده بودند (لازی، ص ۲۸).

#### ۱. ۵. تفاوت‌ها و شباهت‌های به استناد تاریخ

اکنون زمان آن رسیده است که به همانندی یا تفاوت دو نظر بپردازیم. برای این مهم نیز می‌توان از سه جهت بحث کرد، یک منظر بحث، آن است که با تکیه بر شواهد تاریخی نسبت میان این دو نظریه را بررسی کنیم و راه دیگر موضع فلاسفه مسلمان در باب نظریه اتمی است و سرانجام سنجش لوازمی است که از دلایل ابطال جزء حاصل می‌آید، خواه این نتایج مطلوب و مقصود فلاسفه بوده باشد یا نباشد. اگر چه طریق تاریخی بالذات مقصود ما نیست اما ذکر آن برای استكمال بحث مفید است. نکته شگفت این است که در این مسئله نیز میان مورخان فلسفه، اتفاق نظر وجود دارد. کسانی که نظریه جوهر فرد را مقتبس از رأی اتمی می‌دانند دو استدلال دارند؛ دلیل نخست این است که براساس برخی از مدارک، مسلمانان در اوایل قرن سوم هجرت با اندیشه یونانی آشنایی داشتند. البته این احتمال را نیز مطرح کرده‌اند که این اندیشه از طریق هند به بصره که بندر ورود هندیان و زادگاه ابوالهذیل بود، رسیده باشد. این احتمال تضعیف شده است. زیرا آشنایی با نظرات هند در آن زمان وجود نداشت مگر آنکه ابوالهذیل آن رأی را شفاهاً شنیده باشد.

دلیل دیگر کتاب منسوب به فلوطرخس (Flvtrkhs) تحت عنوان «فی الآراء الطبیعیه التی ترضی بها الفلاسفه» است که به این امر اشاره دارد. این کتاب را قسطابن لوتا که معاصر ابوالهذیل بود، ترجمه کرده است. کتاب دیگر «الطبیعه و ما بعد الطبیعه» ارسطو است که کندی ترجمه کرده و شاید در توان ابوالهذیل بوده است که از مطالب آن آگاهی یابد (بدوی، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۰).

دلیل دیگر که شاید در حد یک شاهد باشد آن است که؛ نظیر این اقتباس در یهود به انگیزه دینی صورت گرفته است. شکی نیست که اصول مذهب متکلمان اسلامی در نظریه جزء تجزیه‌ناپذیر به فلسفه طبیعی یونانیان برمی‌گردد و سبب پذیرفتن این نظریه و نشو و نمای آن، اقتضای مباحث کلام و مدافعه مذاهب بود و مانند چنین قضیه‌ای نزد

یهود و برخی کاتولیک‌ها نیز پدیدار گشت. ما نمی‌خواهیم تصدیق کنیم به اینکه مسلمانان، مذهب جزء تجزیه‌ناپذیر را فقط برای این پذیرفتند که ارسطو معارض آن بوده است بلکه حق آن است که کوشش و جهاد مسلمانان را برای حفظ کیش و دین خویش در این نکته گردآوریم و این جهادی بود که ایشان را ناچار کرد آن سلاح را برای رسیدن به غایت مقصود خود به کار ببرند. بنابر این مسلمانان ناگزیر شدند ظواهر طبیعت را تفسیر نمایند آن هم نه از نظر اینکه فعل طبیعی به شمار رود بلکه از جهت آنکه وجود آن را صادر از طرف خدا بدانند (دی بور، ص ۶۱).

از سوی دیگر مخالفان اقتباس نیز دلایلی دارند. نخستین دلیل در آغاز به امری اشاره می‌کند که می‌تواند بر اقتباس دلالت کند اما آورنده دلیل از آن در جهت نفی اقتباس بهره می‌برد. دلیل این است که در اولین مراحل ظهور این نظریه، عقاید و اصطلاحات فراوانی وجود دارد و اگر بگوییم مباحث جوهر فرد در میان مسلمین مستقلاً پدید آمده، لازم است فرض کنیم که اولین متکلمان توجه بسیاری به مباحث نظری و فلسفی و طبیعی می‌نمودند و چنین نیز بوده است. زیرا این مباحث برای متکلمان مهم بوده است و صرف دفاعیات کلامی نمی‌تواند توجیه‌گر وجود آنان باشد؛ بنابر این اهل کلام توجه مستقلاً به این مباحث داشته‌اند.

نقل قول مستقیم: "دفاعیات کلامی به تنهایی در پیدایش عقیده جوهر فرد کافی نبود و علی‌الظاهر آن گونه که پریترل نیز تأکید می‌کند عقیده به جوهر فرد از ابتدای امر در بین متکلمان وجود داشته است. بعضی از علما معتقدند عقیده مسلمانان درباره جوهر فرد شبیه به عقیده یونانیان است. به عنوان مثال، اسحاق بن سلیمان اسرائیلی - متوفای سال ۹۳۲/۴۲۰م در کتابش به نام الاسطقسات که متضمن نقد او بر جوهر فرد است دریافته که عقیده دموکریت شبیه به عقیده معتزله است و همچنین ابن میمون در دلاله الحائین به شباهت میان عقیده مسلمین و یونانیان درباره جوهر فرد اشاره می‌کند. اما علمای متأخر مسلمان با آنچه گذشت مخالفت می‌کنند و کاملاً عقیده دموکریت و اهل کلام را درباره جوهر فرد جدا می‌کنند. بنابر این فخرالدین رازی و جرجانی و شیرازی می‌گویند: دموکریت تقسیم انفکاک را انکار کرد نه تقسیم وهمی را و از دیدگاه او اجزایی که تجزیه نمی‌شوند، به جهت صلابتشان تقسیم را نمی‌پذیرند." میان عقیده جوهر فرد

اسلامی و یونانی تفاوت‌های بسیار هست به گونه‌ای که ممکن نیست عقیده مسلمانان از یونانیان گرفته شده باشد. مگر اینکه فرض دگرگونی عقیده یونانی را داشته باشیم. در حالی که از این تصور هیچ نمی‌دانیم. از سوی دیگر میان این دو عقیده، وجوه اشتراک فراوان می‌بینیم که انکار آن نیز امکان ندارد و چه بسا این تصور که محض اتفاق و تصادف است، بعید باشد. پس اعتقاد به اینکه عقیده عرب مأخوذ از یونانیان است، سخن قاطع نهایی نیست. شواهد دیگری نیز از مغایرت دو مذهب عرضه شده است که ورود به آن‌ها ما را از بحث اصلی دور می‌کند (پاینز، ص ۹۹-۹۱).

حاصل این بحث آن است که از طریق مدارک تاریخی نمی‌توان به یقین دانست که آیا نظریه جوهر فرد از نظریه اتمی گرفته شده است یا چنین نیست. روشن است که تفاوت نهادن میان این دو رأی نزد فلاسفه، دلیل تاریخی اقتباس یا عدم اقتباس نخواهد بود. به هر حال همان گونه که گذشت، این مسئله ذاتاً محل بحث ما نیست.

## ۲. موضع فلاسفه در برابر اتم گرایی

همان گونه که گذشت، این بحث یکی از پرسش‌های اصلی مقاله است. موضع فلاسفه مسلمان در برابر نظریه دموکریست چه بوده است؟ آیا آنان با ابطال آن نظر مرتکب خطا شده بودند و پیشرفت علم را به تأخیر افکنده بودند؟ غرض آنان از ابطال نظریه اتمی چه بوده است؟ ابتدا به نظری از استاد مطهری در این باب می‌پردازیم: نظریه دیمقراطیس مشتمل بر دو اصل (قسمت) است:

یکی این که اجسام برخلاف آنچه در نظر ابتدایی احساس می‌شوند پیوسته و واحد نیستند بلکه مجموعه‌ای از اجسام خردترند. دیگر این که آن اجسام خردتر، هم شکست‌ناپذیرند و هم پیوندناپذیر یعنی، آن اجسام ریز همواره به یک حجم و به یک شکل باقی می‌مانند نه به یکدیگر پیوند می‌خورند و از دوتا و یا بیشتر، جسم بزرگ‌تری به وجود می‌آید و نه دو قطعه می‌شوند و به صورت خردتر از آنچه هستند درمی‌آیند. حکما در رد نظریه دیمقراطیس فقط به قسمت دوم نظریه او پرداخته‌اند. یعنی تنها این جهت را مورد بحث قرار داده‌اند که امکان ندارد اجسامی خرد یا کلان وجود داشته باشد که نه با یکدیگر پیوند بخورند و جسم بزرگ‌تری به وجود بیاورند و نه تقسیم پذیرند و

به صورت اجسام خردتری در آیند. حکما درباره قسمت اول نظریه ذیمقراطیس به بحث پرداخته‌اند و مثل اینکه رد قسمت دوم نظریه او را برای رد قسمت اول نظریه او کافی پنداشته‌اند. بر این اساس وقتی معلوم شد اجسام، هر چند خرد باشند، قابل پیوند و اتصال و گسستن و انفصال می‌باشند. پس دلیلی ندارد واحد جسم را خرد و نامحسوس فرض کنیم. چرا از اول نگوییم: که واحد جسم همان است که محسوس است. به عبارت دیگر؛ حکما نظریه ترکیب جسم از ذرات صغار صلبه را ابطال کرده‌اند، اما نظریه ترکیب جسم از ذرات صغار غیر صلبه را ابطال نکرده‌اند و این به یکی از دو جهت بوده است، یا از آن جهت که چون این نظریه، طرفدارانی در قدیم نداشته است، مورد غفلت واقع شده است و یا از آن جهت که چنانکه اشاره شد، بطلان نظریه ذیمقراطیس را برای بطلان این نظریه کافی شمرده‌اند (مطهری، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۲۲۲).

نویسنده در باب نظر استاد مطهری داوری نمی‌کند و این امر را به خواننده می‌سپارد اما باید توجه داشت که بدون شک فلاسفه مسلمان درصدد ابطال رأی دموکریت بوده‌اند و در مواضع بسیاری بر آن استدلال کرده‌اند. داستان این استدلال‌ها در ادامه خواهد آمد و پس از آن خواننده می‌تواند داوری کند.

همان‌گونه که گذشت فلاسفه در مواضع بسیاری بر ابطال رأی دموکریت استدلال کرده‌اند. این دلایل مجموعه مفصل و تا حدی آشفته‌ای را پدید آورده‌اند که انسجام بخشیدن به آن دشوار است. ابن سینا در اشارات بعد از نقل اطلاعاتی از مذهب ذره، به ابطال آن پرداخته است. خواجه در شرح بیان داشته است که مذهب منسوب به ذیمقراطیس و برخی از قدما آن است که اجسام مرئی کاملاً بسیط نیستند بلکه از چیزهای بسیطی که طبع همانندی دارند تألیف شده‌اند. این بسائط کوچک در نهایت سختی‌اند و تنها می‌توانند با تماس و مجاورت، جسم را تألیف کنند. هر واحد از آنها غیر قابل تجزیه خارجی هستند اما در وهم می‌توان آنها را تجزیه کرد. مقدارها و اشکال آنها متفاوت است و برخی نیز مقدار آنها را مساوی دانسته‌اند. خواجه این رأی را عیناً همان اجزای لایتجزی دانسته جز آنکه میان آنها دو تفاوت است، نخست آنکه در نظریه اتمی، آن اجزا را جسم می‌نامند و دیگر اینکه انقسام و همی آنها را جایز می‌دانند. نکته بسیار مهمی که خواجه به آن اشاره می‌کند آن است که دلیل نقل این رأی در کنار آرای دیگر

حقیقت جسم، آن است که بدون ابطال این رأی، هیولا اثبات نمی‌گردد. دلیلی که ابن‌سینا در اشارات بر نفی اجزا آورده است، تنها اثبات می‌کند که هر امر دارای حجم و ممتدی، قابل انقسام و همی هست، اما لازم نمی‌آید هر چیز که قابل انقسام و همی است، قابل انقسام انفکاک‌ی و خارجی نیز باشد. استدلال اثبات هیولا نیز بر اثبات تقسیم و انفکاک خارجی استوار است. بر این اساس اگر این بسایط قابل انفکاک خارجی نباشند نمی‌توان ماده را با برهان فصل و وصل اثبات نمود. خواجه در ادامه سخن ابن‌سینا دلیل او را این گونه شرح می‌کند که چون نزد معتقدان به اتم‌ها، طبیعت همه آن‌ها واحد و مشابه است حکمی که بر طبیعت رود بر یک یک آن‌ها و مجموع ایشان و آنچه با آنان در آن طبیعت شریک است، رواست. حکم طبیعت نیز این است که قبول اتصال و انفصال است. اگر گفته شود که شاید برخی از بسایط به سبب چیزی که با آن مقارن شده است، انفصال و اتصال را نمی‌پذیرد، این فرض را می‌پذیریم همان گونه که در فلک چنین است. در اینجا تنها مراد آن است که امکان عروض فصل و وصل بر آن‌ها را بپذیریم و همین (برای اثبات ماده) کافی است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۸-۵۳). همان طور که در استدلال ابن‌سینا دیده شد؛ دلیلی بر اینکه ذرات اتمی به راستی نیز قابل انفکاک باشند، اقامه نشد بلکه تنها امکان این امر در وهم اثبات گردید. نکته مهم در این دلیل آن است که استدلال مذکور بر اینکه طبیعت اتم‌ها متشابه باشد، استوار نیست، اگرچه معتقدان به اتم چنین نظری داشته‌اند. خواجه در پاسخ پرسشی، بیان داشته است که این دلیل وابسته به تشابه طبایع اتم‌ها نیست. سپس در همان موضع به این سؤال نیز پاسخ داده است که شاید داشتن امتداد، برای این اجزا، ذاتی نباشد، بلکه مثلاً عرض آن‌ها باشد، باز هم پاسخ این است که برهان مذکور ربطی به این که قبول ابعاد ذاتی با عرضی اجزا باشد ندارد، بلکه مهم این است که شیء دارای ابعاد، انقسام را می‌پذیرد. باید خاطر نشان کرد که اصل این اشکال از رازی است که در اشارات بر خواجه وارد ساخته است و پاسخ نیز همان است (همو، ۱۳۸۳، ص ۶۰-۵۹).

بر اساس جستجوی نویسنده، مفصل‌ترین منبعی که به نظریه دموکریت و رد آن پرداخته، شرح ملاصدرا بر الهیات شفا است. صدرالمألهین پس از بحث فراوان و رد و ابطال دلیلی که آن را نادرست می‌پنداشته است، برای ابطال رأی دموکریت از آثار

ابن سینا چنین شاهد آورده است که شیخ این مذهب را خواه اتم‌ها دارای شکل و طبع متشابه یا متخالف باشند با مباحث علم طبیعی چون حرکت و تخلخل و تکاثف و لزوم خلاء ابطال کرده است، اما در شفا چنین خواسته است که با بیانی جامع، دشوارترین فرض‌های این رأی را ابطال کند و این بیان جدلی نباشد که تنها بر مبنای مسلمات طرف بحث است. دلیل شیخ این است که؛ این اجسام کوچک یا اصلاً تقسیم نمی‌شوند یا در وهم تقسیم می‌شوند، اما در خارج نمی‌شوند. فرص اول همان جزء لایتجزی است که ابطال شد و معلوم گشت که از آن‌ها جسم تشکیل نمی‌شود. در فرض دوم اینکه؛ حکم این اجسام در وهم و خارج با هم متفاوت است، یا به سبب جوهر آن‌هاست یا به دلیل امری خارجی. در فرض دوم یا آن عامل از عواملی است که اصل طبیعت به آن قائم است مانند ماده نسبت به صورت و عرض نسبت به محل و یا سبب و عاملی غیر مقوم است. در فرض اول لازم می‌آید که همه اجسام در یک جسم منحصر شوند و هیچ کثرت و انفصالی در جسم نباشد (زیرا اگر عدم انقسام از اسبابی است که حقیقت اتم‌ها به آن وابسته است، نباید هیچ کثرتی را بپذیرند) در فرض دوم (عدم انقسام نه به ذات آن‌ها مربوط باشد و نه به لازم ذات) جایز است که اتم‌ها در طبیعت خود قابل انقسام باشند و همین مقدار برای اثبات این که جوهری بسیط‌تر از جسم در آن هست، کافی می‌باشد (ملاصدرا، ص ۵۸-۵۶).

همان گونه که آشکار است در این موضع نیز مطلبی افزون بر آنچه شیخ و خواجه در اشارات و شرح گفته‌اند، وجود ندارد و غایت امر این است که اتم‌ها در ذهن قابل تقسیم هستند، اما اثبات نشد که آن‌ها در خارج نیز چنین باشند. صدرالمألهین اگرچه این دلیل را در شفا بیان داشته است اما در شرح هدایه موضع خود را تغییر داده است و این دلیل را مغالطه دانسته است، اگرچه ابتدای سخن او موافقت با دلیل است. بخشی از سخن او را که دال بر مخالفت است، بررسی می‌کنیم.<sup>۳</sup>

ملاصدرا آورده است که قسمت انفکاک‌ی برای اثبات هیولی باید به اینجا برسد که یک واحد جوهری متصل به راستی تقسیم گردد و این تقسیم، نیاز به هیولی را اثبات می‌کند. مجرد امکان ذاتی تقسیم مستلزم این نیست که قابل، غیر از اتصال باشد (و برای قابل نیازی به هیولی نیست زیرا همان صورت جوهری انفصال را نیز می‌پذیرد) ملاصدرا

پس از این اشکال با تعبیر برخی از اعاضم، پاسخی را بیان و نقد می‌کند. آن پاسخ این است که؛ قبول قسمت وهمی با نظر به طبیعت است، اگرچه مانعی لازم یا غیر لازم مانند سختی و خردی در برخی از اجسام، مانع تقسیم شود. اگر انفکاک خارجی ممتنع باشد، باید فرض انقسام در آنها از اوهامی باشد که ذهن اختراع کرده است و فرقی میان انقسام آنها و مجردات نباشد. ملاصدرا پاسخ می‌دهد که حکم بر انفکاک خارجی از طریق تقسیم ذهنی، به زمان نقض می‌گردد. زیرا زمان نزد مشایبان تنها در ذهن تقسیم می‌گردد. پاسخ دیگر این است که صرف تقسیم ذهنی سبب حکم به تقسیم خارجی نیست و از این امر لازم نمی‌آید که آنها مانند مجردات باشند. زیرا در مجردات تقسیم ذهنی نیز امکان ندارد.

سرانجام ملاصدرا می‌کوشد که نظریهٔ دموکریت را از راه‌های طبیعی مانند لزوم خلأ ابطال کند. در مقام داوری در این باب باید پذیرفت که اگر مراد مشایبان از فصل و وصل، اثبات هیولی بوده است، که چنین بوده است. همان امکان انفصال کافی است و می‌توان میان رأی اتم و هیولی جمع کرد، اما اگر مراد اثبات انفکاک خارجی است، نقد ملاصدرا وارد است و در بیان فلاسفه چنین دلیلی وجود ندارد. در باب دلایل خود ملاصدرا که مبتنی بر طبیعیات قدیم است، مجال منع واسع است.

عبارات دیگری نیز در این مقام وجود دارد که در بیان آنها فایدهٔ جدیدی نیست. به عنوان مثال ملاصدرا در ابطال ذرات دموکریت چنین استدلال کرده است که اتم‌ها دارای طبعی متشابه‌اند در حالی که آسمان‌ها، طبایع مختلف دارند. این مطلب نیز با رصدهای فراوان اثبات شده است. رصد کنندگان اثبات کرده‌اند که دو آسمان نیز دارای طبع واحد نیستند. دلیل دیگری نیز بر تفاوت طبایع آسمان‌ها وجود دارد. چیزی که حد نوعی واحدی داشته باشد و در آن قوهٔ فصل و وصل نباشد، باید منحصر به فرد باشد زیرا اگر دوگانگی در آن جایز باشد در طبع دوگانه‌ها چنین است که به هم متصل گردند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۷۱).

حال این دلیل روشن است و نیازی به نقد ندارد. خاتمهٔ این بحث را به نقل نکات مفید و جامعی از استاد ذوفنون حسن زاده آملی اختصاص می‌دهیم:

این بسائط، همان عناصر چهارگانه اند که از تماس و تجاوز آن بسائط صغار صورت عنصری می‌گیرند و مرکبات از آنها ترکیب می‌شوند.

طایفه دیگر از قائلین به جزء، آن اجزای صغار صلبه را جسم نمی‌دانند هر چند که اجسام از آنها حاصل می‌شوند. چون واحد که عدد نیست و اعداد از آن حاصل می‌گردند. شیخ بهائی در اول خلاصه الحساب گوید: و الحق أن الواحد ليس بعدد و إن تألفت منه الأعداد كما أن الجوهر الفرد عند مثبتيه ليس بجسم و إن تألفت منه الأجسام. از این طایفه در اشکال جزء که ذیمقراطیس و اتباع وی قائل بوده‌اند، سخنی نقل نشده است. شیخ در اول طبیعیات اشارات، قول آنان را نقل کرده است که اینان قائلند که اجسام در واقع گسیخته‌اند نه پیوسته و جدا شدن اجسام از مفاصل و درزهایی است که اجسام از آن مواضع باعیانها یعنی مواضع معینه که مفصل و درز است، جدا می‌شوند و آن اجزا، اجسام نیستند، هر چند اجسام از آنها مؤلف‌اند و آن اجزا به هیچ وجه قابل انقسام نیستند، حتی به انقسام وهمی و فرضی. حدس راقم در عقیده آنان راجع به جسم نبودن ذرات و ترکیب جسم از ذرات این است که مثلاً در امروز مسلم است که آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است که هیچ یک آب نیستند اما به ترکیب آن دو، آب صورت می‌یابد.

مطلب قابل اعتنایی که در این مقام شایسته ذکر است این است که؛ مشاء در رد قائلان به جزء برهانی ندارند و به قول محکمی آن را رد نکرده‌اند تا جسم را پیوسته بدانند. چنان که شیخ در فصل اول نمط اول/اشارات منتهی کاری که کرده است این است که اجزای صغار صلبه قابل انقسام وهمی و فرضی هستند که از راه حجب وسط مر طرفین را پیش آمده است و در فصل دوم آن منتهی کاری که کرده، این که جسم، مؤلف از اجزای صغار غیر متناهی بوده باشد نادرست است، یعنی غیر متناهی بودن اجزا را نفی نموده است و به همین اندازه سخن در دو فصل یاد شده ناگهان در فصل سوم نتیجه گرفته است که فقد أوجب النظر إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل. و حال اینکه فیه ما فیه. ممکن است گمان رود که خود آن اجزای صغار صلبه چون در نظر شیخ اجسامند، پس جسمی یافتیم که پیوسته است نه گسسته و این است آن جسمی که ليس لامتداده مفاصل.



جواب اینکه شیخ و دیگر مشاء می خواهند جسم را پیوسته بدانند و سپس به برهان وصل و فصل اثبات هیولی کنند پس باید جسمی غیر از اجزای صغار صلبه بوده باشد که لیس لامتداده مفاصل آنگاه برهان را تعمیم بدهند و حال اینکه دون إثباته خرط القتاد». تبصره: بعد ما تحقق عندك أن الأجسام مؤلفة من الاجزا الذرية بلا ارتياب، و أن قانون التجاذب أيضا حاكم على تماس الاجزا و تجاوزها، قد حصلت لك المعرفة بحقيقة الهيولى الطبيعية، فتنتقل انتقالا علميا بأن الهيولى هيئة و صفة تحدث في الجسم الطبيعي المؤلف من الاجزا الذرية قابلة لعروض أحوال طارئة عليه كما أن النفس تسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن مثلا، فالجوهر الحامل للصورة يسمى هيولى باعتبار القبول، و هذا هو القول الصواب و فصل الخطاب في الباب بلا ارتياب (ح. ح) قال صدر المتألهين في شرحه على الهداية الأثرية (ط ۱- ص ۲۴): لا نزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهوم (سبزواری، ج ۴، ص ۱۴۰-۱۳۹).

حاصل این بحث آن شد که فلاسفه مسلمان اگرچه برای ابطال نظریه دموکریت کوشیدند اما هیچ برهانی بر ابطال آن اقامه نشد. اما هدف آنان از این بحث در خلال گفتارهای پیشین آشکار شد. مراد آنان این بود که وجود هیولا و تألیف جسم از ماده و صورت را اثبات کنند. آیا آنان در این امر موفق بوده‌اند و آیا هنوز نیز می‌توان به ماده و صورت باور داشت؟ به این پرسش‌ها در بحث آینده پاسخ خواهیم داد.

## ۲.۱. نابوستگی دلایل ابطال اجزا و اتم‌ها

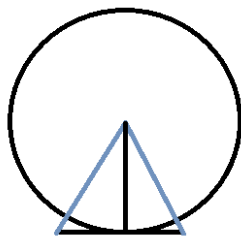
در صدر گفتار گذشت که ممکن است گمان رود که دلایل ابطال جزء لایتجزی با اتم‌ها پیوستگی و تلازم داشته باشند به گونه‌ای که ابطال هر یک از آنها در ابطال دیگری مؤثر افتد. بر این اساس چون نظریه اتمی اکنون پذیرفته شده است، ممکن است نظریه جزء نیز صحیح باشد یا عکس این عمل رخ دهد و چیزی که نزد فلاسفه یقیناً باطل بوده است در واقع باطل نبوده باشد و این امر در تمام دلایل فلاسفه مسلمان، شک می‌افکند. برای بررسی این امر نگاهی اجمالی به برخی از دلایل اثبات و ابطال جزء خواهیم داشت. ذکر اجمالی از هر دو دسته دلایل مناسب است. زیرا غرض نفی پیوستگی از هر دو طرف

است یعنی نه دلایل ابطال، مبطل جزء هستند و نه دلایل اثبات، مورد نظر اتم‌گرایان بوده‌اند.

### ۳. ادله اثبات‌کنندگان جزء لایتجزی و بررسی آنها

#### ۳.۱. دلیل اول

این دلیل که از قوی‌ترین ادله اثبات جزء لایتجزی می‌باشد، عبارت است از: کره‌ای را در نظر می‌گیریم که روی سطح مستوی قرار دارد. با در نظر گرفتن تقسیم‌پذیری نقطه تماس کره و سطح، از هر دو طرف، خطی به مرکز کره وصل می‌کنیم تا مثلثی متساوی‌الساقین ایجاد شود و از آن جایی که مثلث با سطح مستوی، مماس است، خط عمودی هم از نقطه مرکزی تماس سطح با کره، به مرکز دایره وصل می‌کنیم. اگر نقطه مماس شدن آن‌ها تقسیم‌پذیر باشد، باید سه خط رسم شده با یکدیگر برابر باشند. در حالی که از آنجایی که هر یک از دو ساق مثلث، وتر زاویه قائمه هستند، بزرگ‌تر از خط عموداند (شکل ۱) (حسن زاده آملی، ص ۱۴۳).



شکل ۱. در توضیح دلیل اول متکلمان

#### ۳.۲. بررسی

این دلیل، ادعای متکلمان مبنی بر جزء لایتجزی را اثبات نمی‌کند. زیرا محل مماس شدن کره با سطح مستوی، نقطه بوده و نقطه هم عرض است. در حالی که قائلین جزء لایتجزی، آن را جوهر فرد می‌دانند و عدم تجزیه نقطه عرضی، مستلزم انقسام ناپذیر بودن محل آن، که جوهر فرد است نمی‌باشد (همان، ص ۱۴۴).

### ۳.۳. دلیل دوم

#### برهان نقطه

از آنجایی که نقطه، انتهای موجود بالفعل بنام خط است، خود نیز موجودی بالفعل خواهد بود که دارای وضع است و تقسیم‌ناپذیر. حال این موجود بالفعل (نقطه) یا جوهر است یا عرض. اگر جوهر باشد که ادعای ما ثابت می‌شود و اما اگر عرض باشد، محلی خواهد داشت. اگر محل نقطه قابل تقسیم باشد، از تقسیم محل نقطه، تقسیم خود نقطه لازم می‌آید که این خلاف فرض ما است و اگر غیر قابل تقسیم باشد، همان جوهر فرد خواهد بود و ادعا ثابت می‌شود (البحرانی، ۱۳۹۸، ص ۵۳).

### ۳.۴. بررسی

این دلیل نیز رد می‌شود، زیرا انقسام محل، مستلزم تقسیم‌پذیری حال نیست. چون چیزی که در منقسم و تقسیم شونده حلول کرده است، به اعتبار لحوقش، دارای طبیعتی غیر از طبیعت محلش است و لازم نیست که حال و محل از جهت تقسیم‌پذیری تا بی‌نهایت، مشترک باشند (یزدی مطلق، ص ۱۷۹).

### ۳.۵. دلیل سوم

#### تساوی صغیر و کبیر

اگر جسم تا بی‌نهایت قابل تقسیم باشد و به یک جوهر فرد تقسیم‌ناپذیر نرسیم، ناچار باید بپذیریم که یک دانه خردل که تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است، از لحاظ مقدار، با کوه که آن هم تا بی‌نهایت تقسیم می‌پذیرد، برابر باشند. زیرا که در عدم تناهی قسمت، برابر هستند (حسینی اردکانی، ص ۱۰۷).

### ۳.۶. بررسی

بطلان این امر هم واضح است. چون بزرگی و کوچکی هر چیز را به اعتبار زیادی و کمی اجزای آن تعیین می‌کنیم و این هم در چیزهایی قابل تصور است که متناهی باشند و اگر دو چیز، نامتناهی باشند، کوچکی و بزرگی آن، قابل تصور نیست (یزدی مطلق، ص ۷۹-۷۸).

در ارتباط با این دلیل، نظام معتقد بود؛ «هرگاه کوه و خردل، هر کدام به دو قسمت تقسیم شوند. نیمه کوه بزرگ تر از دو نیمه خردل خواهد بود و در صورتی که آن دو، هر کدام به چهار، پنج یا شش قسمت تقسیم شوند، یک چهارم، یک پنجم یا یک ششم کوه، بزرگ تر از یک چهارم، یک پنجم و یک ششم خردل خواهد بود. پس اجزای هر کدام از این دو نیز اگر تا بی نهایت به همین روش تقسیم شوند، هر جزء از کوه از هر جزء خردل، بزرگ تر خواهد بود و همه اجزای این دو در مساحتشان، متناهی خواهند بود» (خیاط، ص ۳۴).

#### ۴. ادله نفی کنندگان

##### ۴.۱. دلیل اول

جزء لایتجزی یا دارای حجم است یا فاقد آن است. اگر حجم داشته باشد، گرچه به جهت کوچکی آن، خارجاً و وهماً تقسیم نخواهد شد، منتهی انقسام عقلی در آن جاری می شود و از سوی دیگر اگر طول، عرض و عمق نداشته باشد، محال است که جسم از اجزائی که خود، حجم ندارند، به وجود آید. پس اجزا تشکیل دهنده جسم، حجم دارند و حتماً تقسیم می پذیرند (طباطبایی، ج ۱، ص ۳۲۳).

##### ۴.۲. دلیل دوم

##### برهان محاذات

هر متحیز بالذاتی از جمله جزء مفروض، ضرورتاً جهت راستش، غیر از جهت چپش است و همین طور سایر جهاتش، متفاوت از یکدیگرند. پس آشکار می شود که هر جزئی از شش جهت، دارای شش جزء است و همین امر، حاکی از قابلیت انقسام آن جزء می باشد. در نتیجه وجود جزء لایتجزی محال می باشد (ایچی، ج ۸-۷، ص ۲۲-۲۱).

##### ۴.۳. دلیل سوم

##### برهان تفکک الرحی

سنگ آسیایی را فرض می کنیم که تمام ذرات آن سنگ، در یک ثانیه یک دایره کامل را طی می کنند با این تفاوت که نقاط نزدیک تر، دایره ای کوچک تر را طی می کنند و نقاط دورتر، دایره ای بزرگ تر را. برای تشکیل دایره بزرگی که دور سنگ آسیاست،

اجزای متعددی دور هم چیده شده‌اند که آنها وقتی بچرخند، از آنجایی که فاصله آن اجزایی که در رأس دایره بزرگ است تا محور بسیار است، دایره‌ای به وجود می‌آید که شعاعش بسیار زیاد است. البته هنگامی که شعاع دایره که فاصله محیط از مرکز است، زیاد شد، قهراً محیط دایره نیز وسیع می‌شود و همچنین آن اجزایی که در کنار این‌ها قرار گرفته‌اند، وقتی می‌چرخند، دایره دیگری تشکیل می‌دهند که از دایره اولی، کوچک‌تر است. زیرا فاصله اش از مرکز و محور کمتر است. شعاعش کم‌تر و محیطش کوچک‌تر است و همین‌طور تا برسیم به اجزایی که در دایره کوچک‌تر واقع شده‌اند که آن اجزا نیز وقتی می‌چرخند، دایره کوچکی را تشکیل می‌دهند.

حال اگر پیوستگی و یکپارچگی در جسم نباشد و این اجزا، لایتجزی باشند یکی از دو تالی باطل لازم می‌آید بدین ترتیب که مقدار حرکت یعنی مسافت طی شده اجزا دایره کوچک‌تر یا برابر است با مقدار حرکت اجزا دایره بزرگ‌تر و یا کمتر است و هر چیزی که مستلزم باطل باشد، خود نیز باطل خواهد بود. اگر برابر باشد، لازم می‌آید که دو حرکت مساوی از لحاظ سرعت، دو مسافت مختلف را طی کنند به عبارت دیگر لازم می‌آید دو جزء، با سرعت واحد در یک زمان حرکت کنند و در عین حال یکی، مسافت ده سانتیمتر و دیگری مسافت صد سانتیمتری را طی کند و این محال است و اگر فرض کنیم مقدار حرکت اجزا دایره کوچک‌تر، کمتر است یعنی مسافت کمتری را طی کرده است، تجزی اجزا یا تفکک رحی لازم می‌آید. زیرا در مدتی که اجزا دایره بزرگ‌تر به قدر یک جزء لایتجزی حرکت کرده یا مسافتی طی کرده، اجزای دایره کوچک‌تر، هر کدام به قدر یک دهم جزء، طی مسافت کرده که به آن برسد. در این صورت، جزء لایتجزی نصف، ثلث و ربع و ... پیدا می‌کند و دارای مقدار و بعد و تجزی می‌شود و این خلاف مدعای متکلمین است. بنابر این نمی‌توانیم به جزء لایتجزی قائل شویم (سبزواری، ج ۴، ص ۱۷۴-۱۷۲).

##### ۵. خطا و صواب فلاسفه

اکنون زمان پاسخ به آخرین پرسش است. با نظر در این دلایل آشکار است که هیچ یک از آنها در جهت نفی یا اثبات، ملازمه‌ای با نظریه اتمی ندارند. بنابر این نظریه مذکور به

قوت خود باقی بوده است. دلایل نظریه اتمی نیز برای اثبات جزء به کار نرفته است. در همه دلایل مذکور تأکید بر قبول انقسام است و همین نیز در اثبات هیولا کافی بوده است. اکنون باید به این امر پردازیم که آیا به رغم موجود نبودن دلیل بر ابطال رأی دموکریت، فلاسفه ما باز هم می‌باید آن رأی را ابطال می‌کردند و آیا این ابطال که به غرض اثبات هیولا صورت گرفته بود، می‌تواند هنوز نیز محقق باشد؟ در پاسخ به بخش اول سوال باید بیان کرد که عمل فلاسفه ما در ابطال این رأی، خطا و بدون منطقی بوده است اما چنین نبوده که نظریه اتمی نیز براساس شواهد قوی مطابق علم آن زمان طرح شده باشد. یعنی فلاسفه ما با یک نظریه علمی روبرو نبودند که رد آن منجر به پسروی یا توقف علم شده باشد. فرضیه‌هایی همچون نظریه اتم‌گرایی، تنها بر پایه حدس و تخمین بودند و دلیل و شاهدی بر اثبات آنها وجود نداشت.

از جمله نقاط ضعف نظریه اتم‌گرایی عبارت است از: راهی برای آزمون صحت و دقت آن تصویر یا نظریه نداشتند. برای مثال، قوی‌ترین استدلالی که برای حل شدن نمک در آب از سوی اتمیان مطرح شده است این بود که؛ چنین اثری می‌تواند به واسطه پخش شدن نمک در مایع به وجود آید. اما آنها نمی‌توانستند این را که چرا نمک در آب حل می‌شود ولی شن حل نمی‌شود، تبیین کنند. البته آنها می‌توانستند بگویند: اتم‌های نمک در حفره‌های میان اتم‌های آب جا می‌گیرند در حالی که اتم‌های شن جا نمی‌گیرند. اما منتقدان اتمیسم، این «تبیین» را رد می‌کنند. به این دلیل که صرفاً راه دیگری برای بیان همان مطلب که نمک در آب حل می‌شود، اما شن حل نمی‌شود، وجود دارد (لازی، ص ۲۸). پیروان مکتب اتمی می‌گفتند: اگر به اجزا لایتجزی (اتم یا صغار صلبه) حرکت داده شود، حرکت‌های بعدی را قانون‌های ثابت مکانیکی تعیین می‌کنند. وضع عالم در هر لحظه فقط به وضعیتی که پیشتر داشته، بستگی دارد. آینده عالم را اکنون عالم، تعیین می‌کند. در پس این نظر، نظریه «ضرورت علی» به صورت افراطی، وجود دارد (هال، ص ۶۲).

بر این اساس شاید بتوان به سبب فقدان تبیین‌های علمی و ابزارهای آن، فلاسفه را مبری دانست. در باب غرض حکما که اثبات هیولا بود، باید گفت که قبول هیولا براساس برهان فصل و وصل متوقف بر انفکاک خارجی نیست و می‌توان اکنون نیز نظریه

هیولا را پذیرفت. اما این امر در گرو دو شرط است. نخست آنکه واحد جسم را همان گونه که اتم‌گرایان می‌پنداشتند، همان اتم‌ها بدانیم نه خود جسم محسوس (طباطبایی، ص ۱۰۲-۹۹) شرط دوم آن است که این نظر را نه به عنوان اجزای فیزیکی جسم، بلکه به عنوان دو جوهری که البته در هیچ آزمون تجربی خود را نشان نمی‌دهند، فرض کنیم. به دیگر سخن اکنون باید کار فیزیک را به فیزیک سپرد و عمل فیلسوف را تحلیل عقلانی جوهرها دانست که البته با نظریه اتمی منافات نداشته باشد.

### نتیجه

فلاسفه مسلمان اگرچه برای ابطال نظریه دموکریت کوشیدند اما هیچ برهانی بر ابطال آن اقامه نکردند. نه دلایل اثبات جزء و نه دلایل حکما بر نفی جزء، هیچ کدام در جهت نفی یا اثبات، ملازمه‌ای با نظریه اتمی ندارند. پس فلاسفه در ابطال نظریه اتمی به خطا رفته‌اند. البته نظریه اتمی نیز براساس شواهد قوی مطابق علم آن زمان طرح نشده بود. یعنی فلاسفه ما با یک نظریه علمی روبرو نبودند که رد آن منجر به پسروی یا توقف علم شده باشد. پس نتیجه می‌گیریم برهان‌های ابطال جزء مستقلند و با نظریه اتمی در نفی و اثبات تلازمی ندارند و فلاسفه ما در ابطال رأی دموکریت بر خطا بودند و اثبات هیولا نیز ملازمه‌ای با رد نظریه اتمی ندارد.

### یادداشت‌ها

۱. گاهی نیز اتم‌ها را جوهر فرد می‌نامیده‌اند در نقل قول استاد آملی به این معنا به کار رفته است.
۲. در رابطه با سال دقیق تولد و درگذشتش اختلاف وجود دارد به این صورت که در منابع گوناگون، سال تولدش چنین آمده: ۱۳۱، ۱۳۴ و ۱۳۵ و سال درگذشتش، ۲۲۶، ۲۳۲ و ۲۳۵ اعلام شده است.
۳. القسمة الانفکاکية عند المشائين إلى زوال جوهر ممتد و حدوث جوهرین ممتدین و هذا هو المحوج إلى الهیولی الأولى كما علمت، و مجرد إمكان القسمة إمكانا ذاتیا فطریا لا یستلزم أن یکون له قابل غیر نفس الاتصال ای ما هو متصل بذاته، و كذلك

مجرد كون الشيء متصلا بنفسه من دون حدوث هذا المعنى فيه لا يستوجب أن يكون لوجود حامل سوى ذاته، كما إن إمكان العدم و كذلك حصول الوجود في المجردات لا تقتضى أن يكون لها قوايل سوى ذواتها المجردة بل المحوج إلى القابل هو استعداد العدم أو الوجود و لفظ الإمكان مشترك بين هذين المعنيين فإن إمكان شيء بمعنى الاستعداد [له] لا يجامع حصوله فله قابل آخر غير ذاته بخلاف إمكان شيء بالمعنى الآخر فإنه لا يأبى الاجتماع معه و اللا اجتماع أصلا فلا يحتاج فيه إلى قابل لذلك الشيء غير ذاته. و قد أجاب عنه بعض الأعظم بأن قبول القسمة الوهمية مساوق لإمكان القسمة الانفكاكية بالنظر إلى نفس طبيعة الامتداد و إن منع عنها مانع لازم أو غير لازم كالصورة النوعية للفلك و الصلابة و الصغر في بعض الأجسام إذ لو امتنع الانفكاك الخارجى على الجوهر الامتدادى لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الأوهام الاختراعية و لم يكن حينئذ فرق بين فرض الانقسام فيه و بين فرضه في المجردات و لا شك أن الانقسام الوهمى من المعانى الانتزاعية خصوصا إذا كان منشأ اختلاف عرضين حائلين فيه (ملاصدرا، ١٤٢٢، ص ٣٩). قول: هذا منقوض بالزمان، فإن [فانه] عندهم مقدار متصل قابل للانقسام الوهمى غير قابل للانقسام الخارجى و أيضا توهم القسمة لا يوجب تجويز وقوعها في الخارج و تجويز العقل وقوع شيء لا يساوق إمكان وقوعه، فربما جوّز العقل تحقق شيء في بادية النظر ثم أقيم البرهان على خلافه و إذا لم يكن أمر ممتد قابلا للانفكاك بحسب الخارج لا يلزم أن يكون توهم القسمة فيه من قبيل توهم القسمة في المجردات، فإن الذى لا امتداد له و لا وضع له لا مجال للوهم أن يتوهم فيه شيئا دون شيء و يمكن أن يقال في إبطال هذا المذهب أن كل واحد من تلك الأجسام لو كان بسيطا أى يكون له طبيعة واحدة كان كروى الشكل كما سيجىء من أن الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة و لو كان كذلك لحصلت الفرج فيما بين تلك الأجسام لأن ملافاة الكرات بعضها مع بعض بطواهرها إنما هى بالنقطة فيكون ذلك قولاً بالخلاء و هو (همانجا).



## منابع

- ابن میثم، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مطبعة مهر، ۱۳۹۸ق.
- اشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و الاختلاف المصلین، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.
- ایچی، قاضی عضدالدین عبد الرحمن بن أحمد، شرح المواقف، شرح علی بن محمد جرجانی با حاشیه نویسی سیالکوتی و چلبی، قم، مطبعة السعادة بجوار محافظه مصر، ۱۳۲۵ق/۱۹۰۷م.
- باقلانی، قاضی ابی بکر بن الطیب، الإنصاف فیما يجب اعتقاده لا يجوز اعتقاده لا يجوز الجهل به، تحقیق و تعلیق و تقدیم محمد زاهد بن الحسن الکوثری، قاهره، موسسه الخانجی، ۱۳۸۲ق/۱۹۶۳م.
- بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی، ترجمه حسین صابری، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴.
- برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریا بندری، چ ۶، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۷۳.
- بغدادی، ابو منصور عبدالقادر، تاریخ مذاهب اسلام، با مقدمه و حواشی و تعلیقات و ترجمه النکت الاعتقادیه شیخ مفید و بخامه و اهتمام محمد جواد مشکور، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۴.
- پاینز، شلومو، مذهب الذره عند المسلمین و علاقته بمذاهب اليونان و الهنود و معه فلسفه محمد بن زکریا الرازی، محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره، مکتبه النهضه المصریه، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م.
- حسن زاده آملی، حسن، دروس معرفت نفس، قم، انتشارات الف لام میم، ۱۳۸۱.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد، مرآت الاکوان، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۵.
- خیاط، عبدالکریم بن محمد، الانتصار و الرد علی ابن الروندی، بیروت، المطبعة الکاثولیکیه، ۱۹۵۷.
- دی بور، ت. ج، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، تهران، بی نا، ۱۳۱۹.
- سبزواری، هادی، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹-۱۳۶۹.

- شهرزوری، شمس الدین، رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية (المقدمة)، تهران، موسسه حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۸۳.
- شيخ مفيد، أوائل المقالات في المذاهب و المختارات، لها مقدمه و عليها تعليقات بقلم فضل الله الزنجاني و يليها رساله شرح عقائد الصدوق او تصحيح الاعتقاد علق عليها و وضع مقدمه لها هبه الدين الشهرستاني، رضايي، تبريز، ۱۳۷۱ق/ ۱۳۳۰ش.
- طباطبائي، محمد حسين، نهايه الحكمه، قم، موسسه النشر الاسلامي التابعه لجماعه المدرسين، الطبعه: الثالث عشر، ۱۴۱۶ق.
- \_\_\_\_\_، نهايه الحكمه، ترجمه و شرح على شيرواني، ج ۶، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۸۳.
- طوسي، خواجه نصيرالدين، شرح الاشارات و التنبهات مع المحاكمات، قم، نشر بلاغه، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، اجوبه المسائل النصيرية (۲۰ رساله)، پژوهشگاه علوم انساني، تهران، ۱۳۸۳.
- كابلستون، چارلز، تاريخ فلسفه، ترجمه جلال الدين مجتبوي، ج ۸، تهران، شركت انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۸۸.
- گمپرتس، تنودور، متفكران يوناني، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، شركت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۸.
- لازی، جان، درآمدي تاريخي به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، ج ۲، تهران، سازمان مطالعه و تدوين علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۷.
- محمد بن عبدالکريم، توضیح الملل، تحرير نو مصطفى خالقداد عباسی با تصحيح و ترجمه محمد رضا جلالی نائینی، تهران، ج ۴، اقبال، ۱۳۷۳.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- \_\_\_\_\_، شرح منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۶۱.
- ملاصدرا، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی تا.
- \_\_\_\_\_، شرح الهدایه الاثیری، بیروت، موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۲.
- \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

هال، لويس ویلیام هلزی، تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سروش، تهران، ۱۳۶۳.

همدانی، قاضی عبدالجبار بن احمد، فرق و طبقات المعتزله، قاهره، دارالمطبوعات الجامعیه، ۱۹۷۲.

یزدی مطلق (فاضل)، محمود، معتزله: بررسی و تحقیق در احوال و آراء و افکار معتزله، مشهد، قاف، ۱۳۶۳.

