



**Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran**  
**Ontological Researches**  
**Semi-Annual Scientific Journal**  
**ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490**  
**Type: Research**

Vol.15, No. 28  
Autumn 2025 & Winter 2026

Journal Homepage: [www.orj.sru.ac.ir](http://www.orj.sru.ac.ir)

## **Mulla Sadra's Attempt to Solve Two Antinomies in the Metaphysics of Motion**

Gholam Ali Hashemifar<sup>1</sup>

Mehdi Azimi<sup>2</sup>

### **Abstract**

The present study, employing a descriptive and critical analysis method, aims to examine Mulla Sadra's attempt to respond to two paradoxes regarding motion. The first paradox, which dialetheists consider an a posteriori argument for the realization of contradiction, focuses on the problem of motion to demonstrate that existence and non-existence find a contradictory entanglement in the subject of motion. The second paradox, which is essentially a challenge between Ibn Sina (Avicenna) and Sadra—though it does not lead to dialetheism—analyzes the problem of time to question the very existence of motion as an external reality. A review of Mulla Sadra's works indicates that regarding the first paradox, by appealing to various aspects of non-existence and not considering a specific consideration of it as the opposite of existence, he has proposed a way to answer this puzzle. Regarding the second paradox, by providing his specific explanation of

---

<sup>1</sup> Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran.

<sup>2</sup> Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Iran, Corresponding Author.

Received: 16/05/2025

Reviewed: 16/11/2025

Accepted: 17/11/2025

the two meanings of motion (mediating motion and traversing motion) and accepting traversing motion (Motion-in-traverse) as an extended and gradually-occurring external truth, he has resolved the issue.

**Keywords:** Mulla Sadra, Antinomy, Paradox, Dialetheism, Motion, Metaphysics of Motion

### Problem Statement

The discussion of the "paradox of motion" has ancient roots and begins with the entry of the concept of "becoming" into philosophical thought. Heraclitus is the first to understand motion as a fluid matter. This perception reached its peak in later periods, especially in the 18th century, in Hegel's dialectic. The common axis of these currents is the priority of becoming over being; from this perspective, "becoming" appears as a conjunction of two contradictions, and this seemingly undermines the principle of non-contradiction and the principle of identity. Graham Priest, a contemporary dialetheist philosopher, citing Hegel, states that a thing moves not merely because it is here at one moment and there at another, but because it is here and not here at the very same instant. This article focuses on two major paradoxes:

1. **The Paradox of the Entanglement of Existence and Non-existence:** This challenge claims that a moving object both *is* and *is not* in every single instant. This view, supported by dialetheists, considers motion as an instance of true contradiction in the external world.
2. **The Paradox of the Non-existence of Motion Itself:** This challenge, rooted in the analysis of the nature of time (past, present, and future), claims that since the past is gone, the future has not yet come, and the present lacks extension, then an extension called time—and consequently motion—does not fundamentally have external realization. To escape this problem, Ibn Sina denied traversing motion (extended motion) and accepted only mediating motion (Harkat-e Tavasotī) in the external world.

The main problem of this research is: What response does Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), given his ontological foundations, offer to these two fundamental challenges? Accordingly, the following sub-questions are raised:

- How does Mulla Sadra resolve the claim of the entanglement of existence and non-existence in motion without succumbing to dialetheism?
- What explanation does Mulla Sadra offer in the face of the challenge of the non-existence of traversing motion (which forced Ibn Sina to deny its external existence) to prove the objective reality of motion and time?

### Method

This research has been conducted using a descriptive and critical analysis method. In this regard, by referring to primary sources (especially Mulla Sadra's *Asfar al-*

*Arba'a* and Ibn Sina's *Al-Shifa*) as well as the views of contemporary analytic philosophers such as Graham Priest, the ontological foundations of the parties have been extracted, reconstructed, and evaluated.

### Findings and Results

The findings of this research show that Mulla Sadra, relying on the Primacy of Existence (*Asalat al-Wujud*) and a precise analysis of the nature of time and non-existence, has provided innovative solutions for both paradoxes:

#### 1. Solving the Paradox of the Entanglement of Existence and Non-existence:

Mulla Sadra accepts that in existentially weak matters like motion and time, existence and non-existence are intertwined (entangled). He explicitly states that every part of motion entails the non-existence of another part. However, unlike dialetheists who consider this state as a "conjunction of contradictions," Sadra offers a more precise analysis:

- **Distinction between Added Non-existence and Contradictory Non-existence:** Sadra argues that the non-existence of each part of motion is "Added Non-existence" (*Adam-e Muzaf*)—meaning the absence of that part in the time of another part—not "Contradictory Non-existence" (*Adam-e Naqiz*) which would be the total negation of existence.
- **Repelling Non-existence:** The existence of every part of motion is, in fact, the repeller of its own non-existence. Contradiction occurs when the existence of a part is combined with the non-existence of the *same* part at the *same* time. However, in motion, the existence of part (A) is accompanied by the non-existence of part (B). Sadra explains that the realization of each part is the removal of the non-existence of that part, and this process of continuous replacement is not a contradiction, but the nature of "gradual occurrence" (*Tadrij al-Huduth*). Therefore, although ordinary language says "the moving object both is and is not," precise philosophical language says "the moving object is in the state of gradually fulfilling its existence," and these existential degrees are mixed with relative non-existences due to their weakness, but not in the manner of logical contradiction.

**2. Solving the Paradox of the Non-existence of Motion Itself:** Regarding the second challenge, Ibn Sina believed that "Traversing Motion" (as an extended matter from origin to destination) does not exist in the external world because its parts do not coexist (the past is gone and the future has not come). He considered only "Mediating Motion" (the simple state of being between origin and destination) to be real. Mulla Sadra, however, considers this path incomplete and defends the external existence of traversing motion:

- **Critique of Ibn Sina:** Sadra argues that if traversing motion (extended) does not exist externally, then Time, which is the measure of motion, should not exist either (because one cannot be the measure of a non-existent matter or a simple

matter without extension). Denying traversing motion leads to the denial of Time, which is inconsistent with Ibn Sina's own principles.

- **Proving Traversing Motion:** By introducing the concept of "Gradual Existence," Mulla Sadra states that the expectation of the "coexistence of parts" in temporal existences is a misplaced expectation. Beings are of two types: "Stable-in-essence" (Qar al-Zat), whose parts exist together (like a line on paper), and "Unstable-in-essence" (Ghayr Qar al-Zat), whose existence is spread over the span of time. Traversing motion is an extended existence whose essence is "flow." The lack of coexistence of parts is not a defect, but a requirement of its fluid nature.

- **Trans-substantial Motion (Harkat-e Johari):** Based on the principle of Trans-substantial Motion, Sadra does not consider motion as an accident on a substance, but counts it as the very mode of existence of the material substance. The material world is a world where "being" is identical to "becoming." Therefore, traversing motion exists as a four-dimensional and extended reality in the external world, and the paradox of the "non-existence of parts" stems from confusing the rules of stable beings with fluid beings.

Ultimately, Sadra, by carefully distinguishing between mental and external judgments and distinguishing between types of non-existence and types of existence (stable and unstable), shows that Islamic philosophy has high potential to answer modern logical challenges (such as the paradoxes of Dialetheism) without needing to abandon fundamental logical principles (such as the Principle of Non-Contradiction).

### References

- Ibn Sina, H. (1984). *Al-Shifa (Al-Tabi'iyat)*. Qom: Ayatollah Marashi Library.
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra) (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Motahhari, M. (2009). *Lessons on Asfar*. Tehran: Sadra.
- Tabatabai, S. M. H. (1999). *Gloss on Al-Asfar Al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Hegel, G.W.F. (1896). *Lectures on the History of Philosophy*. London: K. Paul, Trench, Trubner.
- Priest, G. (2006). *In Contradiction*. Oxford: Clarendon Press.



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran  
Ontological Researches  
semi-annual scientific journal  
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490  
Type: Research

Vol.15, No. 28  
Autumn 2025 & Winter 2026



پژوهش‌های هستی‌شناختی  
دو فصلنامه علمی  
نوع مقاله: پژوهشی  
سال پانزدهم، شماره ۲۸  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
صفحات ۱۷۱-۱۹۹

## تلاش ملاصدرا برای حل دو متناقض‌نما در باب مابعدالطبیعه حرکت

غلام‌علی هاشمی فر<sup>۱</sup>

مهدی عظیمی<sup>۲</sup>

### چکیده

نوشتار حاضر با روش توصیفی و تحلیل انتقادی، در صدد بررسی تلاش ملاصدرا برای پاسخ به دو متناقض‌نما در مورد حرکت برآمده است. متناقض‌نمای نخست که تناقض‌باوران آن را دلیلی پسینی بر تحقق تناقض قلمداد می‌کنند با تمرکز روی مسأله حرکت، در صدد بیان آن است که وجود و عدم در موضوع حرکت با یکدیگر اختلاطی تناقض‌آمیز پیدا می‌کنند. متناقض‌نمای دوم که در واقع چالشی است میان ابن‌سینا و صدرا - اگرچه به تناقض‌باوری نمی‌انجامد - با تحلیل مسأله زمان، در پی زیر سؤال بردن اصل وجود حرکت به‌عنوان یک حقیقت خارجی است. بررسی آثار ملاصدرا حاکی از آن است که وی در مورد متناقض‌نمای نخست با تمسک بر وجوه مختلف عدم و مقابل ندانستن اعتباری خاص از آن با وجود، راهی برای پاسخ به این معما پیش رو نهاده و این مشکل را از بن‌بست

---

۱. دانشجوی مقطع دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ایران  
۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ایران، نویسنده مسئول  
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۶  
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۲۵  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶

تناقض‌باورانه خارج نموده و در خصوص متناقض‌نمای دوم، با تبیین خاص خود از دو معنا از حرکت (توسطی و قطعی) و پذیرش حرکت به معنای قطع به عنوان یک حقیقت خارجی ممتد و تدریجی الحدوث مسأله را پاسخ داده است. در مجموع، صدرا تلاش کرده است با فراهم آوردن مقدمات عقلی، در هر دو مورد دامان فلسفه خود را از تناقض بپیراید.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، تناقض‌باوری، حرکت قطعی، مابعدالطبیعه حرکت

### ۱- طرح مسأله

نوآوری‌های صدرالمتهلین در باب حرکت، یکی از مهم‌ترین ابعاد فلسفه او به شمار می‌آید. بررسی مابعدالطبیعه حرکت از عصر باستان و پس از آن، موجب نمایان شدن برخی متناقض‌نماها در حرکت شده است که بسیاری فیلسوفان را واداشته تا بر اساس مشرب فلسفی خود پاسخی برای این متناقض‌نماها ارائه کنند. نوشتار حاضر در صدد بررسی دو مورد از متناقض‌نماهایی است که از لحاظ مابعدالطبیعی در خصوص حرکت مطرح می‌باشد. مورد نخست در مورد اختلاط وجود و عدم در هر مقطع از حرکت است که برخی فیلسوفان دوران معاصر را به تناقض‌باوری کشانده است. این تناقض را می‌توان محصول اندیشه هراکلیتوس دانست و اوج آن را نیز می‌توان در فلسفه هگل در قرن هجدهم مشاهده کرد. این اندیشه که در مورد اشیاء بر «شدن» (صیرورت) به جای «بودن» تمرکز دارد، ادعا می‌کند که شیء متحرک در هر لحظه، هم هست و هم نیست. بدین ترتیب، از نگاه باورمندان به این متناقض‌نما وجود و عدم در تمامی آنات حرکت با یکدیگر تشابک دارند. متناقض‌نمای دوم - که مسبب شکل‌گیری گفتگویی مفصل میان صدرا و ابن‌سینا شده است - عبارت است از اینکه اصل وجود حرکت (و البته زمان) محل تردید است. توجیه مستشکل آن است که گذشته و آینده وجود ندارند و لحظه حال نیز فاقد امتداد است؛ پس امتدادی به نام حرکت اساساً تحقق ندارد. نویسندگان، با استفاده از دو روش توصیفی و تحلیل انتقادی، دو مسأله عمده را مورد بررسی قرار داده‌اند.

مسأله نخست این نوشتار چنین است: صدرالمتهلین چه پاسخی برای متناقض‌نمای تشابک وجود و عدم در حرکت دارد؟ فرضیه نگارندگان آن است که صدرا از رهگذر

اعتبارات مختلف عدم - که خود یکی از مسائل فرعی مقاله به‌شمار می‌آید - به این متناقض‌نما پاسخ داده است. بر این اساس، ملاصدرا تلاش کرده است تا خود را از تن دادن به تناقض‌باوری حفظ نماید؛ لذا نمی‌توان وی را فیلسوفی تناقض‌باور به‌شمار آورد. مسأله دوم اینکه صدرالمألهین چه پاسخی برای متناقض‌نمای معدوم بودن اصل حرکت ارائه کرده است؟ فرضیه نگارندگان آن است که با وجود جریان مشائی که حقیقت حرکت را از سنخ «توسط» به‌شمار می‌آورند، ملاصدرا توانسته است با اصالت دادن به حرکت قطعی و درنظر گرفتن آن به‌عنوان یک امر کش‌دار و تدریجی الحدوث که وجودش در زمان است - و این مسأله نیز خود یکی دیگر از مسائل فرعی مقاله محسوب می‌شود - اشکالات آن را پاسخ دهد. این مسیر سبب شده است که متناقض‌نمای معدوم بودن اصل حرکت نیز مرتفع گردد.

با توجه به گسترش روزافزون دیدگاه‌های تناقض‌باورانه در جامعه فلسفی و قرابت برخی مبانی این مکتب نو با دیدگاه‌های ملاصدرا، به‌ویژه در بحث حرکت جوهری و تشکیک، ضرورت پرداختن به این‌دست متناقض‌نماها و تلاش در جهت حل آن‌ها بیش از گذشته احساس می‌شود. در همین راستا نگارندگان پیش از این در سه مقاله، تناقض‌باوری در عالم مثال (۲۰۲۲)؛ تناقض‌باوری عارفانه در وحدت وجود (۲۰۲۳) و مسأله متناقض‌نمای ابهام (۲۰۲۳) را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. جستار حاضر نیز به‌طور خاص و با هدف مشخص به یکی از پراهمیت‌ترین متناقض‌نماهای مطرح‌شده از سوی تناقض‌باوران همت گمارده و از آن رهگذر به بحث و بررسی متناقض‌نمای موهوم بودن اصل حرکت نیز پرداخته است.

## ۲- پیشنهاد پژوهش

پیش از این پژوهش، شکیبایی و ایمان‌پور (۲۰۲۰) نیز نحوه وجود حرکت از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا را کنکاش کرده‌اند و اسماعیلی (۲۰۱۳) در کشاکش آرای میان صدرا و ابن‌سینا، به انکار حرکت توسطیه در خارج پرداخته است. نظری توکلی (۲۰۱۰) نیز به بررسی چهار نظریه در مورد نحوه وجود حرکت در خارج پرداخته است. هیچ یک از این سه تحقیق، به‌طور خاص به راه‌حل نوآورانه صدرا برای متناقض‌نمای اصل وجود حرکت

توجه نکرده‌اند. در زمینه اعتبارات مختلف عدم و نقش آن در حل متناقض‌نمای تشابک وجود و عدم در مبحث حرکت نزد فیلسوفان مسلمان، پژوهش مستقلی انجام نشده است. طرح این بحث در *درس‌های اسفار مطهری* (۲۰۰۹، ج ۶، ص ۲۰-۱۱) تنها منبع قابل ذکر در این زمینه است. همچنین، مطهری (۱۹۷۰) اصل تضاد در فلسفه اسلامی را در اثری با همین عنوان مورد بررسی قرار داده است؛ اما این اثر تنها تشابک وجود و عدم را مورد بررسی قرار داده است. فارسیان و حجتی (۲۰۲۱) دیدگاه گراهام پریست در مورد منطوق و مابعدالطبیعه هگل در منطوق جدید را مورد واکاوی قرار داده‌اند و در نهایت حکم به تناقض‌بار بودن حرکت نموده‌اند. نجفی افرا (۲۰۰۳) و طالب‌زاده (۲۰۲۰) نیز صرفاً به شرح و بررسی آرای فلاسفه غربی و مسلمان در خصوص صیوروت، حرکت و زمان همت گمارده‌اند. از اینرو، نوشتار حاضر نخستین تلاش برای متمایز کردن راه‌حل نوآورانه ملاصدرا برای پاسخ به دو متناقض‌نمای مورد نظر به شمار می‌آید.

### ۳- مفهوم‌شناسی

بحث از «متناقض‌نمای حرکت» ریشه‌ای کهن دارد و با ورود مفهوم «شدن» به تفکر فلسفی آغاز می‌شود. هراکلیتوس نخستین کسی است که حرکت را امری سیال می‌فهمد: هیچ‌کس دوبار در یک رود شنا نمی‌کند، چون هم آب پیوسته دگرگون می‌شود و هم شناگر (قطعه ۹۱)<sup>۱</sup>. این تلقی در دوره‌های بعدی، به‌ویژه در قرن هجدهم، در دیالکتیک هگل به اوج می‌رسد و به حوزه‌های گوناگون فکری سرایت می‌کند. محور مشترک این جریان‌ها، تقدم صیوروت و تغییر بر ثبات است؛ از این منظر، «شدن» به معنای جمع میان دو نقیض جلوه می‌کند و همین امر، به ظاهر، اصل عدم تناقض و اصل این‌همانی را متزلزل می‌سازد.

هواداران این رویکرد می‌گویند قدما چون موجودات را ثابت می‌انگاشتند، چنین تصور می‌کردند که در مورد اشیا، امر دائر است میان بودن و نبودن و از این دو یکی باید صحیح باشد و شق سوم را منتفی می‌دانستند، و نیز فرض می‌گرفتند هر چیز همواره «خودش خودش» است (اصل این‌همانی). اما با تغییر رویکرد و برجسته‌شدن صیوروت، کلیت این دو اصل فرو می‌ریزد: شیء در حال شدن، هم هست و هم نیست؛ در هر

لحظه، هم خودِ خویش است و هم غیر خود، گویی خودش از خودش سلب می‌شود. نتیجه اینکه فرمانروایی دیرینه‌ی اصل عدم تناقض و اصل این‌همانی، برخاسته از پیش‌فرض ثبات بوده و با ابطال آن پیش‌فرض، اعتبار عام آن دو نیز از میان می‌رود. آنچه گفته‌شد تصور بسیاری از فلاسفه جدید - از هگل تا عصر حاضر - است (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به مطهری، ۲۰۰۵، ج ۵، ص ۱۷۴-۱۷۳).

گراهام پریست (Graham Priest)، فیلسوف معاصر تناقض‌باور، با استناد به هگل می‌گوید «چیز حرکت می‌کند نه صرفاً چون در لحظه‌ای اینجاست و در لحظه‌ی دیگر جای دیگر، بلکه چون در همان «آن» هم اینجاست و هم اینجا نیست.»

(Quoted by Priest, Hegel, 1989, p 440). چنین تعبیری از هستی و حرکت، عیناً برگرفته از همان اندیشه هراکلیتوس است، که تضاد و تناقض درونی و واقعی اشیاء را عامل حرکت آن‌ها برمی‌شمرد. آنچه بنام تناقض در آثار امثال هراکلیتوس و هگل دیده می‌شود چیزی جز این نیست که در حرکت وجود و عدم با یکدیگر جمع می‌شوند؛ بنابراین که شدن، تغییر و سیورورت، ترکیبی است از وجود و عدم که ما از آن به تشابک وجود و عدم یاد می‌کنیم.

پریست تصریح می‌کند هگل در پذیرش ناسازگاری برخی مفاهیم بر حق بوده است (Priest, 2006, p 4). هم‌آغوشی وجود و عدم در هر جزء از مسیر و در هر آن زمانی، ذهن را به این داوری می‌کشاند که حرکت امری پیوسته و درعین حال تناقض‌بار است. او با خوانشی تحت‌اللفظی از دیالکتیک هگل می‌گوید: شیء در حال حرکت که جزء فرضی ب از فضا را اشغال کرده، هم در ب هست - زیرا آن را اشغال کرده - و هم در ب نیست - زیرا هم‌زمان در حال ترک همان جزء است. اگر شیء را «الف» بنامیم، جمله «الف در جزء فرضی ب است» صادق است (بنا بر دلیلی که گفته شد) و جمله «الف در جزء فرضی ب است» صادق نیست (بنا بر دلیلی که گفته شد) و این یعنی تناقض (Idem, 1989, p 369).

هگل نیز آشکارا می‌نویسد: «حرکت به معنای بودن در این مکان و نبودن در همان مکان است، پس بودن در هر دو مکان به مقداری یکسان است. این همان ممتد بودن زمان و مکان است که در درجه اول حرکت را ممکن می‌سازد» (Hegel, 1896, p 273-274).

بنابراین، جمع‌بندی این سنت فکری چنین است: اگر اصل ثبات کنار رود، حرکت به‌مثابه جمع هم‌زمان بودن و نبودن در یک جزء پدیدار می‌شود، و بدین‌سان، تلقی کلاسیک از عدم تناقض و این‌همانی دست‌کم در قلمرو سیوروت، اطلاق و کلیت خود را از دست می‌دهد.

### ۳-۱- تشابک وجود و عدم از نگاه ملاصدرا

آنچه از ظاهر برخی آثار ملاصدرا برمی‌آید چنین می‌نماید که او نیز به این نکته التفات داشته است؛ چنانکه می‌گوید:

«حرکت و زمان از اموری‌اند که مرتبه‌ی وجودی‌شان ضعیف است؛ بدین‌گونه که وجودشان با عدم‌شان درهم‌تنیده (متشابک) است، و فعلیت‌شان مقارنِ قوه‌ی آنهاست، و حدوث‌شان عینِ زوال‌شان. از این‌رو هر جزئی از آنها مستلزمِ عدمِ جزءِ دیگر است، بلکه خودِ عینِ عدمِ همان جزء است.»<sup>۲</sup> (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۸).

همان‌طور که در عبارت فوق روشن است، صدرا نیز چون هگل و هراکلیتوس چپستی حرکت را جمع نقیضین قلمداد می‌کند ولی آنگاه که به تفسیر مطلب می‌پردازد خواننده را به نتیجه‌ای سوق می‌دهد که با آنچه دیالکتسین‌ها از چپستی حرکت و تغیر استخراج می‌کنند در تقابل جدی است. گویا تعبیر تحقق جمع دو نقیض در امور متغیر از سوی صدرا، در این موضع، تعبیری تسامحی بوده است؛ چراکه بلافاصله بعد از آن که انگشت تایید بر هم‌آغوشی حدوث و اعدام در حرکت و زمان می‌نهد، این نکته را متذکر می‌گردد که وجود هر جزء مفروض در بستر حرکت و زمان نه مستلزمِ عدمِ همان جزء، بلکه مستلزمِ عدمِ جزء مقارنش است، این مطلب نیاز به توضیح دارد. اما آیا شدن (و به اعتبار صدرا سیوروت)، ترکیبی از وجود و عدم است؟ چه فهمی از حرکت ما را به تحقق تناقضات صادق در متن آن سوق می‌دهد؟ و در مقابل، صدرا چه بیانی از حرکت و به‌طور کلی چه تعبیر و تفسیری از تغیر ارائه داده که مستلزمِ جمع نقیضین به مفهوم باب تناقض در منطق نیست؟

### ۳-۱-۱- تحلیل مابعدالطبیعی حرکت

گفته شد که از نظر صدرا حرکت - به‌مثابه یک امر تدریجی‌الحدوث - نحوی از وجود است که پدید آمدنش عین نابود شدنش است و وجود هر جزء فرضی از آن مسبوق به عدم جزء سابق و ملازم با عدم جزء لاحق می‌باشد. از این نکته می‌توان چنین نتیجه گرفت که شیء متحرک همان گونه که وجود و حدوث تدریجی دارد، عدم تدریجی هم دارد. ملاصدرا از آنجا که قائل به تشکیک در وجود می‌باشد، معتقد است که در مراتب ضعف وجود، اموری تحقق دارند که وجود و عدم آن‌ها در هم آمیخته و هر جزئی از آن‌ها درخواست عدم جزء دیگر را دارد، بلکه خود به عینه عدم آن جزء است. مرتبه وجودی چنین اموری اقتضای این ضعف را دارد و این نیز به دلیل ذات عین‌الفقری آن‌ها به واجب‌الوجود است.

اما این تشابک وجود و عدم در امور متحرک ضعیف‌الوجود از چه نشأت می‌گیرد؟ اگر یک قطعه از زمان تصور شود؛ این قطعه فرضی، قابل تجزیه شدن به گذشته و آینده است. هر قطعه تجزیه شده نیز قابل انقسام به گذشته و آینده دیگری است. باز می‌توان این قطعات تجزیه شده را به گذشته و آینده‌ای تجزیه کرد؛ و به همین ترتیب می‌توان تا بی‌نهایت این انقسام را در آن جزء فرضی اعمال نمود.

بنابراین هر اندازه این برش‌های فرضی زمان ادامه پیدا کند، همواره دو هستی پیش رو خواهد بود: یک هستی گذشته و هستی دیگر آینده. از طرفی هر کدام از این هستی‌ها مصداق نیستی دیگری است. به عبارتی دیگر، «گذشته، نیستی آینده و آینده، نیستی گذشته است»؛ زیرا گذشته و آینده معیت در وجود ندارند، پس وجود هر کدام، مصداق عدم دیگری است. از این جهت است که وجود و عدم در زمان، هم‌آغوش و درهم‌آمیخته‌اند. این «قابلیت انقسام تا بی‌نهایت» نکته بسیار دقیق و تعیین‌کننده‌ای است. اساساً همین قابلیت انقسام بی‌نهایت سبب این تشابک می‌شود. در واقع هیچ جزئی از زمان در این تقسیم‌ها و اعتبارات وجود ندارد که ما محق باشیم درباره آن بگوییم که دیگر قابل تقسیم به گذشته و آینده، هستی و نیستی، یا وجود و عدم نیست. چون تقسیم تا بی‌نهایت ادامه دارد. پس این وجود و عدم همواره دست در آغوش یکدیگر دارند.

در حرکت نیز همین بیان جاری است. در حرکت نیز حدوث هر جزئی از حرکت، ملازم با عدم جزء دیگر است و از آنجا که حدوث هر جزء، تدریجی است، عدمش نیز تدریجی خواهد بود. به این معنا که هر جزء فرضی حرکت، به مجرد تحقق یافتن معدوم می‌شود و چون در حرکت نیز همانند زمان با کمّ متصلی روبرو هستیم که قابلیت انقسام به اجزا تا بی‌نهایت را دارد، هر جزئی از اجزای حرکت که فرض شود، خود قابل تقسیم به دو جزء دیگر خواهد بود که وجودش عین عدم جزء دیگر است. این اعتبار انقسامات و اجزاء تا حدی پیش می‌رود که وجود و عدم به‌نحوی از آمیختگی می‌رسند که قابل تفکیک و جدایی از یکدیگر نخواهند بود. این احداث‌ها و اعدام‌های تدریجی، دارای زمان تدریجی نیز هستند. پس اگر یک شیء وجود و عدم تدریجی داشته باشد، زمان وجود، همان زمان عدم خواهد بود. این به معنای آن است که زمان واحد هم موجود است و هم معدوم. اگر  $X$  را شیء و زمان واحد را  $t$  در نظر بگیریم صورت متناقض‌نمای شکل گرفته به این نحو خواهد بود:

۱-  $X$  موجود است (به حدوث تدریجی) در  $t$

۲-  $X$  معدوم است (به اعدام تدریجی) در  $t$

و این تناقضی است که اگر حل نشود یک تناقض باور محق است تا آن را به‌عنوان یک مصداق تناقض صادق در متن واقعیت قلمداد کند. اما آیا می‌توان به‌نحوی معقول، متناقض‌نمای برآمده در متن حرکت را تفسیر کرد که مستلزم جمع نقیضین به‌معنای منطقی آن، که تقابل صریح سلب و ایجاب است نباشد؟ آیا اساساً عدمی که در متن حرکت رخ می‌دهد همان عدم نقیض است؟

صدرا در جلد سوم *سفار ذیل مباحث* مربوط به حرکت به مواجهه با این متناقض‌نما برخاسته است. به باور صدرا از آنجا که هر موجودی در عرصه هستی طارد عدم خودش است در باب حرکت نیز می‌توان گفت که هر جزئی که در متن حرکت وجود پیدا می‌کند، طرد کننده عدم خودش است. پس وجود آن مقارن و هم‌آغوش است با عدم عدم خودش. ما مسامحتاً می‌گوییم «وجود هر جزء مقارن است با عدم همان جزء»؛ درحالی‌که به بیان دقیق وجود هر جزء مقارن است با عدم آن جزء. عدم عدم یک جزء یا انتفاع عدم یک جزء، چیزی جز وجود همان جزء نیست و این هرگز به‌معنای

تناقض نیست. تناقض آن‌جا رخ می‌دهد که در لحظه واحد و در ظرف واحد وجود یک جزء از حرکت با عدم همان جزء مقارن باشد؛ درحالی‌که در حرکت به‌هیچ‌وجه چنین اتفاقی نمی‌افتد. به عبارت دیگر، اگر تحصیل یک جزء از حرکت را A بنامیم عدم همان جزء  $\sim A$  خواهد بود. تحصیل هر جزء از حرکت در واقع رفع عدم از همان جزء است. یعنی رفع  $\sim A$  و رفع  $\sim A$  یعنی  $\sim\sim A$ . دقت در این مسأله با شهود ما نیز سازگار خواهد بود. هر جزء حرکت با حصولش، عدم خود را مرتفع ساخته و آن را به وجود مبدل می‌سازد. «واقع سیلان، ناآرام است و هر جزئی از واقعیت سیال که ایجاد می‌شود، عدم مربوط به همان جزء باطل می‌شود؛ ولیکن عدم دیگر اجزاء با وجود آن جزء جمع می‌شود؛ عدم هر جزء دیگر با موجود شدن همان جزء باطل می‌شود» (آملی، ۲۰۱۶، ج ۱۵، ص ۲۱۹).

از طرف دیگر ملاصدرا با نگاهی وجودی به نظریه قوه و فعل ارسطویی و تسری دادن آن به ذات شیء، با پشتوانه اصالت وجود و همچنین حرکت جوهری، رویکردی متفاوت از آنچه دیالکتسین‌های هگلی به آن باور دارند به دست می‌دهد؛ در این رویکرد قوه و فعل نه وصف یک صورت ثابت دفعی الحدوث، بلکه اجزای صورتی سیال و تدریجی الحدوث است که مرتبه به مرتبه درحال شدن و به فعلیت رسیدن است (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به شیرازی، ۲۰۰۳، ص ۸۴). در این تنیدگی وجود و عدم تناقضی به وقوع نمی‌پیوندد؛ بنابراینکه سبق و لحوق وجود و عدم در اجزای مفروض حرکت، سبق و لحوق زمانی است. علامه طباطبایی توضیح روشنی بر این مطلب دارد:

«هر جزء مفروض از اجزای حرکت، نسبت به جزء مفروض پیشین فعلیت است - جزئی که پیش‌تر قوه‌ی آن بوده است - و در عین حال قوه‌ی جزء مفروض پسین به‌شمار می‌رود که بعدها فعلیت او خواهد شد. بدین‌سان، قوه و فعل در حرکت با یکدیگر درهم‌تنیده و آمیخته‌اند، و قوه و فعلیت هر چیز، به‌واقع همان عدم و وجود اویند»<sup>۳</sup> (طباطبایی، ۱۹۹۹، ج ۳، ص ۱۷۵).

بیان دیگر مطلب آن است که: به یک اعتبار، عدم نقیض وجود است و آن را «عدم بدیل» می‌نامند. به این معنا که هر گاه دو قضیه وجود داشته باشد که یکی از آن‌ها تمام

مفاد قضیه دیگر را نفی کند، این دو قضیه متناقض (به معنای منطقی آن) هستند، که در این حالت اجتماع آنها محال است. عدم به این اعتبار از هیچ‌گونه خارجیت و نفس‌الامری بودن بر خوردار نیست. اما عدم، اعتبار دیگری نیز دارد که نوعی مجاز است و اتفاقاً دارای مصداق نیز می‌باشد. این اعتبار از عدم «عدم مضاف» نامیده می‌شود. زمانی که ما چیزی را از خارج سلب می‌کنیم، گویی عدم جای آن را اشغال کرده است. مانند زمانی که فردی مشخص را مقابل خود می‌یابیم و لحظه‌ای بعد که آن فرد از مقابل ما می‌رود، عدم او را می‌یابیم و اصطلاحاً جای خالی او را مقابل خود احساس می‌کنیم. در این اعتبار از عدم، نیستی نیز مانند هستی جا پیدا کرده و واجد مصداق می‌شود و چون می‌دانیم که عدم، مصداق واقعی ندارد به ناچار وجودات سایر اشیاء، مجازاً مصداق عدم شیء مفروض اعتبار می‌شود. آنچه در حرکت اتفاق می‌افتد نظیر همین بیان بوده و عدمی که در حرکت اعتبار می‌شود از قبیل همین عدم مضاف است. اجزای حرکت چون معیت ندارند فاقد یکدیگرند. هیچ جزئی در مرتبه جزء قبل و بعد از خود نبوده و در مورد هر جزئی، عدم جزء قبل و بعد و نیز عدم همان جزء پیش از تحققش صدق می‌کند. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، چون اعتبار انقسام در حرکت الی غیرالنهاییه است پس به هر مقدار که اجزا در حرکت فرض شود عدم نیز اعتبار می‌شود؛ ولی عدم به معنای مضاف هرگز نقیض وجود نیست.

«زیرا عدم و وجود متقابل‌اند: موضوع نه می‌تواند از هر دو خالی باشد و نه می‌تواند هر دو در یک چیز واحد اجتماع کنند. پس اگر بگوییم این امر دارای وجودی تدریجی است و وجود آن اندک‌اندک حاصل می‌شود، هر جزئی که از آن تحقق یابد، عدم مقابل همان جزء باطل می‌شود؛ و با تحقق آن، عدم جزئی دیگری مرتفع نمی‌شود مگر آن‌گاه که آن جزء دیگر نیز موجود شود و آنگاه به واسطه‌ی وجود خودش، عدم خاص خودش برطرف گردد، نه عدم جزئی دیگر، بلکه هنگام وجود این جزء، عدم جزئی غیر آن همچنان برقرار است. بدین ترتیب دانسته می‌شود که شیء تدریجی همان‌گونه که وجودش تدریجی است، عدمش نیز تدریجی است»<sup>۴</sup> (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۷۵).

مطهری نیز تحت تأثیر تفکر اصالت وجودی حکمت متعالیه معتقد است که آمیختگی هستی و نیستی از نوع آمیختگی دو عنصر واقعی نیست، بلکه از نوع آمیختگی یک عنصر واقعی یعنی وجود، با یک عنصر مجازی بنام عدم است؛ و قهراً ظرف آمیختگی وجود و این اعتبار از عدم ذهن است و نه خارج. از نظر خارج هر آنچه هست وجود است؛ اما وجودی سیال و لغزان (برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به مطهری، ۱۹۷۰، ص ۲۶-۲۲).

#### ۴- متناقض‌نمای معدوم بودن اصل زمان و حرکت

متناقض‌نمای دیگر در باب حرکت اگرچه اندیشمندی را در طول تاریخ به تناقض‌باوری نکشانده، اما تأمل در آن و مواجهه صدرا با آن در نوع خود جالب توجه است. معمایی درباره مسأله زمان همواره مطرح بوده<sup>۵</sup> که مضمون آن بدین شرح است: زمان از سه بخش گذشته، حال و آینده تشکیل شده است. اگر بتوان در واقعی بودن این بخش‌ها تردید کرد، نمی‌توان مدعی حقیقت و واقعیت زمان شد. چراکه از این سه بخش، گذشته و آینده دارای نوعی امتدادند و زمان حال، فاقد هرگونه امتداد است. از گذشته یا آینده دور و نزدیک سخن گفتن، معقول و منطقی است؛ اما درباره زمان حال، دوری، نزدیکی، کوتاهی و بلندی معنا ندارد. از طرف دیگر، از میان سه جزء زمان، فقط زمان حال وجود دارد و گذشته و آینده بهره‌ای از وجود ندارند. گذشته، سپری شده و دیگر وجود ندارد؛ آینده هنوز به وجود نیامده است و زمان حال نیز بدون امتداد و کشش است. بنابراین، اجزای تشکیل‌دهنده زمان، یا وجود ندارند و یا فاقد هرگونه امتدادند. با وجود این، چگونه زمان متحقق است؟ چراکه آنچه از نیستی‌ها تشکیل یافته است، فرض وجودش استحاله صدق دارد.

از آنجاکه زمان مقدار حرکت است و حرکت نیز یک امر تدریجی الحدوث است، می‌توان چنین متناقض‌نمایی را در باب حرکت نیز بازسازی کرد. اما قبل از آن لازم است در خصوص حرکت و معانی مختلفی که از آن در طول تاریخ مطرح بوده است مقدماتی ذکر گردد.

#### ۴-۱- معانی مختلف حرکت

بر اساس معانی مختلفی که از حرکت در نظر داشته‌باشیم، تعریف حرکت دست‌خوش تغییر خواهد شد. به‌طور کلی دو معنا را می‌توان برای حرکت در نظر گرفت: حرکت توسطیه و حرکت قطعیه. میرسیدشریف جرجانی معتقد است که تفکیک این دو معنا منسوب به ارسطو است (جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۶، ص ۱۹۷)، ولی در فلسفه اسلامی، ابن‌سینا اولین کسی است که به شرح و بسط این دو معنا پرداخته است. ابن‌سینا خود قائل به وجود خارجی حرکت توسطی بود و حرکت قطعیه را صرفاً یک انتزاع ذهنی بر می‌شمرد (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۸۴). به نظر می‌رسد اعتقاد ابن‌سینا مبنی بر ذهنی دانستن حرکت قطعیه - از جهتی - راه‌کاری از سوی او برای پاسخ به متناقض‌نمای مورد بحث باشد. برای روشن شدن این موضوع ابتدا لازم است به توضیح و تفسیر هر یک از این دو معنا از حرکت پرداخته و مواضع ابن‌سینا و صدرا در این باب را بررسی نماییم.

#### ۴-۱-۱- حرکت توسطی

ابن‌سینا حرکت به‌معنای توسط را «بودن میان گذشته و آینده» می‌داند. حرکت به این معنا، بودن میان دو حدّ است. یعنی اکنونیتّ متجدد و سیال، میان گذشته و آینده (همان، ص ۲۷۲). حرکت توسطی از نظر ابن‌سینا تغییری است فاقد امتداد، بلکه بسیط و نقطه‌وار. اما این امر بسیط، استمرار خود را در طول زمان حفظ می‌کند: «حرکت، دگرگونی اندک‌اندک حالتِ قاره در جسم است.»<sup>۶</sup> (همو، ۲۰۰۰، ص ۲۰۳).  
قوام حرکت توسطی بساطت و وجود نداشتن جزء بالقوه است. شیء متحرک در حرکت توسطی، مادامی که متصف به حرکت است همواره یک جزء مقارن با زمان حال را اشغال کرده است؛ قبل از آن نیست، بعد از آن هم نیست. در مقام مثال می‌توان مدادی را فرض کرد که رأس آن روی کاغذ گذاشته شده و خطی را رسم می‌کند، به‌طوری که هر نقطه‌ای که پیش رود، آنچه قبل از آن رسم شده محو گردد؛ خط رسم می‌گردد ولی خطی به وجود خارجی محقق نمی‌شود. به عبارت دیگر در هر آنی فقط یک نقطه وجود پیدا می‌کند. حرکت به‌معنای توسط این‌گونه است، یعنی امری که در «آن»، دفعتاً حادث می‌شود و در زمان باقی می‌ماند. در پایان حرکت نیز آن‌ا معدوم می‌شود. این است معنای

این سخن ابن‌سینا که ملاصدرا آن را در جلد سوم /سفر از قول او نقل می‌کند: «جسم در میانه‌ی مبدأ و منتها قرار دارد، به‌گونه‌ای که در هر حدّی که در میان فرض شود، جسم نه پیش از رسیدن به آن در آن حدّ حضور دارد و نه پس از گذر از آن در همان حدّ باقی می‌ماند.»<sup>۶</sup> (همو، به نقل از شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲).

نکته‌ای که ذکر آن در این‌جا لازم به نظر می‌آید آن است که این معنا از حرکت را نباید با آنچه امروز از آن به نظریه سینمایی حرکت یاد می‌شود خلط کرد. در این چارچوب، حرکت و به تبع آن زمان، به اجزائی فاقد بُعد تقسیم می‌شوند که از توالی آن‌ها چیزی به نام حرکت یا زمان به وجود می‌آید. این تلقی از حرکت، منجر به انکار آن خواهد شد؛ نظیر آنچه پارمنیدس و زنون به آن قائل بودند و بعدها از سوی متکلمان با انگیزه‌های کلامی بسط داده شد. فلاسفه با چنین تلقی‌ای کاملاً مخالف بوده و از اساس آن را نفی می‌کنند. آنچه ما در حرکت متوسطی با آن مواجه هستیم نه توالی آنات، بلکه «آن» سیالی است که با استمرار خود در ظرف زمان، حرکت را به وجود می‌آورد. اساساً در حرکت متوسطی چیزی به نام گذشته و آینده وجود خارجی ندارد. درواقع آنچه در حرکت متوسطی نفی می‌شود اتصال است و نه استمرار. در حرکت متوسطی چیزی به نام جزء لایتجزا وجود ندارد. در این‌جا هم مسافت حرکت الی‌غیرالنهاییه قابل تقسیم است. آنچه در حرکت متوسطی مطرح است، بودن شیء متحرک در هر آنی از آنات است. پس در حرکت متوسطی حدوث تدریجی و امتداد نفی می‌شود. شیئی در آن اول به‌نحو بسیط حادث می‌شود و در زمان باقی می‌ماند، تا حرکت به اتمام برسد.

#### ۴-۱-۲- حرکت قطعی

برخلاف حرکت متوسطی، در حرکت به معنای قطع آنچه نقش محوری دارد امتداد ذی‌اجزاء بالقوه است. حرکت به این معنا، امری متصل از مبدأ تا منتها در نظر گرفته می‌شود. آنچه در حرکت متوسطی قوام دارد بودن است: بودن شیء در هر حدّی از حدود مسافت ولی آنچه در حرکت قطعی مطرح می‌باشد شدن است. از این نکته می‌توان معنای تدریج نهفته در حرکت قطعی را به‌درستی درک کرد.

حرکت قطعی منطبق بر زمان است و از آنجا که تدریج در ذات زمان بوده و امتداد و اتصال مؤلفه‌های اصلی تشکیل‌دهنده آن است، در خصوص حرکت قطعی نیز این امر صادق است. حصول شیء در حرکت قطعی برخلاف حرکت متوسطی، نه بسیط، بلکه تدریجی است. به این معنا که حرکت، در معنای قطعی آن، تدریجاً حاصل می‌شود. به‌عنوان مثال سنگی را در نظر بگیرید که رها شده باشد. این طور نیست که شیء‌ای بنام حرکت به تمام وجودش حادث شده و به تمام وجود، مدتی مثلاً یک دقیقه باقی بماند. بلکه شیء‌ای (حرکت) حادث می‌شود که دائماً در حال حدوث است.

نکته دیگری که در حرکت قطعی حائز اهمیت است آن‌که در این معنا از حرکت حدوث و فنا توأمان هستند؛ همان‌طور که در زمان، حدوث (یا وجود) هر «آن» ملازم با فنا (یا عدم) «آن» قبل است. و از آنجا که حرکت قطعی منطبق بر زمان است، پس چنین مسأله‌ای در باب حرکت به معنای قطع نیز صادق است - که در بحث از تشابک وجود و عدم در حرکت مورد تحلیل قرار گرفت. حرکت به این معنا یک وجود کشش‌دار در طول زمان است که تدریجاً حادث می‌شود، بدون آنکه باقی باشد (همان، ص ۴۲).

مطلب دیگر آنکه جواهر از نظر صدرا ذاتاً زمان‌مند، ذاتاً سیال و در حرکت دائم هستند. از این رو حرکت از لوازم جواهر است. به عبارتی دقیق‌تر، در فلسفه صدرا حرکت چیزی نیست که عارض بر وجود جواهر باشد. حرکت چیزی است که از حاق ذات متحرک انتزاع می‌شود. نحوه وجود شیء به نحوی است که از آن حرکت برمی‌خیزد و به عبارتی جواهر متحرک در فلسفه صدرا عین حرکت است. به همین خاطر است که صدرا حرکت را معقول ثانی می‌داند.

در فلسفه صدرا وجود حقیقتی واحد بوده و دارای مراتب تشکیکی است. عالم ماده مرتبه‌ای از این وجود واحد و عین حرکت و تجدد است. موجودات، اعم از جواهر و اعراض، هر لحظه صورتی نو به خود می‌گیرند و دائماً در حرکت و سیلان ذاتی هستند (همو، ۲۰۰۳، ص ۱۰۸). روشن است که چنین جهان‌بینی‌ای مستلزم قبول حرکت قطعی به‌عنوان یک حقیقت عینی خواهد بود. اکنون و پس از آشنایی با زوایای مسأله حرکت در فلسفه صدرا، متناقض‌نمای مطرح‌شده در باب معدومیت حرکت را به بحث و بررسی می‌گذاریم.

#### ۴-۲- متناقض‌نمای معدومیت حرکت

زمان مقدار حرکت است و حرکت نیز یک امر تدریجی الحدوث است، پس می‌توان متناقض‌نمای مربوط به معدومیت زمان را در باب حرکت نیز بازسازی کرد. ابن‌سینا قبلاً چنین کاری را انجام داده است. پیش از این گفتیم که حرکت به معنای قطع یک امر تدریجی الحدوث است که اجزای آن غیرقابل جمع با یکدیگر است و روشن شد که حرکت بدین معنا در زمان وجود دارد. حرکت به معنای توسط چنین خاصیتی را ندارد؛ زیرا زمان ممتد است و حرکت به معنای توسطی آن، امری است نقطه‌وار که بر «آن» منطبق است. لذا انکار حرکت قطعی به‌عنوان یک حقیقت عینی از سوی ابن‌سینا، می‌تواند برخاسته از وجود چنین متناقض‌نمایی باشد. شاهد ما بر این مدعا استدلال بوعلی بر انکار حرکت قطعی است:

«اگر مقصود از حرکت، امر متصل معقولی باشد که از مبدأ تا انتها امتداد دارد، چنین امری هرگز برای متحرک در حالی که میان مبدأ و انتهاست تحقق نمی‌یابد؛ بلکه تنها هنگامی گمان می‌شود که به نحوی تحقق یافته است که متحرک به انتها رسیده باشد، و در همانجا نیز این اتصال معقول از حیث وجود باطل است. پس چگونه می‌توان برای آن حصول حقیقی در خارج قائل شد؟ بلکه حقیقت این امر، چیزی است که ذات قائمی در اعیان ندارد و تنها در خیال ترسیم می‌شود؛ زیرا صورت آن در ذهن برقرار است ... و در خارج، حصولی قائم همانند آنچه در ذهن است ندارد؛ بنابراین که نه دو طرف (مبدأ و انتها) به‌طور هم‌زمان برای متحرک در خارج حاصل می‌شوند، و نه حالت میان آن دو وجودی مستقل و قائم دارد.»<sup>۸</sup> (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ص ۸۴-۸۳).

همان‌طور که در عبارت فوق قابل مشاهده است ابن‌سینا حرکت قطعی را امری متصل و ممتد از مبدأ تا غایت در نظر می‌گیرد. چنین معنایی از حرکت با توجه به این که متحرک بین مبدأ و انتها است وجود خارجی نخواهد داشت. درواقع کل این اتصال تحقق بالفعل ندارد ولی ذهن می‌تواند چنین هیأتی را از آنچه در خارج رخ می‌دهد انتزاع کند. مضمون استدلال ابن‌سینا بر انکار حرکت قطعی این است که وقتی شیئی به‌طور

مثال در مکان حرکت می‌کند، تا زمانی که شیء در حرکت است، هنوز حرکت به‌طور تام و تمام وجود پیدا نکرده‌است. به این دلیل که همچنان بخشی از حرکت باقی مانده که لازم است به انجام برسد. آنگاه که تمام مسافت طی می‌شود و حرکت به پایان می‌رسد نیز چیزی به نام حرکت وجود ندارد (چراکه به پایان رسیده و اکنون معدوم است). به بیانی دیگر، آنگاه که شیء به حرکت اشتغال دارد همواره قسمتی از حرکت را انجام داده و قسمتی را نیز به انجام نرسانده است. آن قسمت که انجام شده اکنون معدوم است و همچنین بخشی را که به انجام نرسانده نیز معدوم است. بنابراین حرکت به‌عنوان یک هیئت متصل و ممتد و به‌صورت یک امر یکپارچه نمی‌تواند در خارج وجود داشته باشد. اگر کسی حرکت به‌معنای قطع را به‌عنوان یک حقیقتی عینی موجود در خارج تلقی کند، گریزی از این متناقض‌نما نخواهد داشت، مگر آنکه با تغییر مبانی فلسفی خود بتواند به‌نحو معقول از پس آن برآید. ابن‌سینا با قبول حرکت توسطی راه فرار خود از این متناقض‌نما را پیدا کرد. در حرکت توسطی گذشته و آینده معنایی ندارد. هر چه هست بودن است، یعنی بودن شیء متحرک در اکنون؛ اکنونی که به‌نحو سیال استمرار در بقا دارد. لذا تمامیت حرکت در اکنون حاصل است.

به‌نظر می‌رسد این مفر نیز نتواند پناهی امن برای گریز از متناقض‌نمای مورد نظر باشد. در اینجا لازم است با دقت بیشتری به مسأله بنگریم و مفهوم «آن» را مورد تحلیل قرار دهیم. معنای فلسفی «آن»، همان مرز میان اجزای مفروض زمان است. «آن» به‌معنای فلسفی، چیزی نیست جز فاصل و واصل آن اجزای مفروض و به این معنا امری است عدمی، که متفرع بر زمان است و از هیچ فعلیتی در خارج برخوردار نیست. اما «آن» معنای دیگری نیز دارد که غیر از آنی است که طرف زمان و حد فاصل و واصل گذشته و آینده است؛ این معنا از «آن» که به «آن سیال» معروف است نه فرع بر زمان که وجود زمان متفرع بر آنست.

«برای «آن» دو معناست: معنای نخست، آن چیزی است که بر زمان مترتب می‌شود؛ و آن، همان کرانه‌ها و نهایت‌های نامنقسم مفروض در زمان است که از جهتی فاصل زمان است و از جهتی دیگر واصل آن. اما معنای دوم، چیزی است که زمان بر آن مترتب می‌گردد؛ و آن همان

چیزی است که به واسطه سیلان خویش، زمان متصل را پدید می‌آورد و آن را آن سیال می‌نامند.<sup>۹</sup> (کاشانی، ۱۹۹۶، ص ۱۱۸).

ابن‌سینا، ملاصدرا و ابوالبرکات بغدادی نیز به وجود چنین آنی اذعان کرده‌اند (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به: ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۶۳؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۷۴؛ بغدادی، ۱۹۹۵، ج ۲، ص ۷۸). «آن سیال» دقیقاً همان چیزی است که از وجودش حرکت توسطی پدید می‌آید. اگر چنین مفهومی از آن دارای مصداق متشخصی در خارج باشد می‌توان مدعی وجود حرکت توسطی به‌عنوان یک حقیقت خارجی بود؛ اما این‌که آیا «آن سیال» مستقل از وجود وهمی دارای مصداق متشخص خارجی نیز است، مورد تردید جدی می‌باشد. همان‌طور که از سیلان نقطه - به‌دلیل عدمی بودنش - خط فراهم نمی‌شود<sup>۱۰</sup>، از سیلان «آن» هم حرکت پدید نمی‌آید. حتی خود ابن‌سینا هم وجود خارجی آن سیال را مورد تردید قرار می‌دهند و تنها وجود وهمی آن را می‌پذیرد: «در حقیقت ما بر نوع وجود بالفعل «آن» - اگر برای آن، وجودی بالفعل فرض شود - و نیز بر نوع وجود بالقوه‌اش برهان آورده‌ایم»<sup>۱۱</sup> (ابن‌سینا، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۶۵). با این توضیح روشن می‌شود تصویر توسطی زمان که متفرع بر «آن سیال» است، به تبع وهمی بودن «آن سیال»، امری وهمی و غیرواقعی است.<sup>۱۲</sup> اکنون این معما و درواقع این متناقض‌نما را پیش روی ملاصدرا می‌نهیم، تا پاسخ او را بررسی نماییم.

#### ۴-۳- تلاش صدرا برای پاسخ به متناقض‌نمای معدوم بودن اصل زمان و حرکت

تلاش صدرا برای ابطال نظر ابن‌سینا، راه را برای حل این متناقض‌نما هموار می‌کند و در این راستا او را به آثار خودش ارجاع می‌دهد. ابن‌سینا در بخش الهیات کتاب *شفاء* بحثی در باب نحوه وجود مقوله اضافه مطرح کرده است. وی در آن‌جا به صراحت عنوان می‌کند که هر موجودی نحوه‌ای خاص از وجود دارد (همان، ص ۱۵۸). صدرا در پاسخ نقضی خود به ابن‌سینا، به همین مطلب استناد کرده و می‌گوید ما به همین رأی در باب حرکت و زمان اعتقاد داریم (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۳). به باور صدرا دو نحو از وجود را می‌توان برای یک امر متصل در خارج در نظر گرفت:

۱- نحوی از وجود امور متصل که از سنخ کم متصل قارالذات است؛ مانند خطی که با قلم آن را رسم می‌کنیم. حدوث خط در خارج به‌نحو تدریج است. این امر متصل دارای وجودی غیر متصرم است، به این معنا که اجزای آن با یکدیگر اجتماع در وجود دارند. در یک لحظه از زمان می‌توان یک جزء از خط را با جزء دیگری به چشم دید. این نحو از وجود در مورد حرکت صادق نیست.

۲- نحوی دیگر از وجود، یک امر متصل است و در اشیائی صادق است که وجودشان در زمان می‌باشد. این اشیاء به امتداد زمان موجودند و به امتداد زمان ممتد هستند، لذا منطبق بر زمان می‌باشند. به همان‌سان که زمان اتصاف ذاتی به گذشته و آینده دارد و یک وجود ممتد است؛ این امور نیز وجود کش‌دار ممتدی دارند که به تبع و عرض زمان دارای قبل و بعد هستند.

حرکت فلسفی به‌عنوان یک امر متعین از جنس این نوع اخیر است. هر مرتبه از حرکت در مرتبه‌ای از زمان موجود می‌شود. اگر زمان امری تدریجی الوجود است، آنچه وجودش زمانی باشد نیز تدریجی الوجود بوده و اجتماع مراتبش در جمیع زمان‌ها امری ممتنع خواهد بود. از طرفی دیگر این امر تدریجی الوجود به‌نحو نامتناهی قابل انقسام است و این قابلیت انقسام وهمی است و هر جزئی برای آن در وهم لحاظ شود ظرفی مختص به خود دارد؛ به بیان دیگر انتظار موجودیت گذشته و آینده در زمان حال انتظاری بی‌جا و غلط است؛ گذشته و آینده اگرچه در زمان حال معدوم است؛ ولی در ظرف خودشان موجود هستند. این مسأله عیناً در خصوص حرکت هم صدق می‌کند. بنابراین اشتباه است اگر تحقق حرکت (در خارج) را منوط بر اجتماع تمام مراتب آن به یک وجود، در «آن» آخر آن بدانیم. چراکه هر جزئی از حرکت به این معنا، در جزئی از زمان وجود دارد. اساساً نمی‌توان از حرکت این انتظار را داشت که به‌صورت یک امر متصل در تمامی اجزاء زمان موجود باشد. اگر هر جزء و هر لحظه از زمان در ظرف جزء بعد از خود معدوم باشد، پس هر جزء از حرکت هم در ظرف جزء بعدش معدوم است. معنای تدریج همین است.

اگر از ابن‌سینا خواسته‌شود تا حرکت را به آن معنا که در خارج موجود است برای ما تعریف کند. خواهد گفت: بودن شیء در آنی از آنات، میان مبدأ و منتها، به‌نحوی که

استمرار در ظرف زمان داشته باشد. یعنی یک امر دفعی الحدوث و مستمرالبقاء. حال اگر از ابن‌سینا خواسته شود تا زمان را برای ما تعریف کند، خواهد گفت که زمان مقدار حرکت است. می‌پرسیم مقدار کدام حرکت؟ شما که قائل به حرکت توسطی هستید؛ حرکت توسطی هم که طبق تعریف شما یک وجود نقطه‌وار است و قوامش به بساطت است و موجودیت خود را از بودن در «آن» اخذ می‌کند. «آن» هم که امری بدون مقدار است؛ پس چگونه زمان می‌تواند مقدار برای امری بلامقدار باشد؟ آنچه مقدار دارد همانا حرکت به معنای قطع است که شما منکر آن هستید. چطور آنچه ذی‌مقدار است و مقدارش زمان است در خارج معدوم است؛ و آنچه بلامقدار است در خارج موجود می‌باشد؟! لازمه این که حرکت توسطی بلامقدار باشد و موجود و حرکت قطعی ذی‌مقدار باشد و معدوم، این است که زمان در خارج وجود نداشته باشد؛ درحالی که شما موجودیت زمان را به‌عنوان یکی از مقولات ده‌گانه به رسمیت شناخته‌اید (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به همان، ص ۳۴).

بنابراین طبق مبانی خود ابن‌سینا نیز ادعای معدوم بودن حرکت قطعی غیر قابل قبول بوده و استدلال او نیز ناتمام است و به تبع راه‌کار او برای حل متناقض‌نمای مورد بحث نیز تناقض بار خواهد بود. البته صدرا این بخش را ذیل نقضاً و احکاماً آورده و معتقد است از فردی چون ابن‌سینا چنین تناقضی در گفتار و ادعا بعید می‌نماید و در ادامه دست به تفسیر مقصود شیخ زده و سعی می‌کند بیان او را به‌نحوی توجیه کند. تقریر نظر صدرا در این باب از وسع این نوشتار خارج است و پژوهشی مستقل را طلب می‌کند.

نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان گرفت آن است که متناقض‌نمای مطرح شده از سوی ابن‌سینا که تقریرات متفاوت آن از گذشته تا دوران معاصر مطرح بوده، در صورتی یک تناقض صادق بشمار می‌آید که ما منکر زمان به‌عنوان یک حقیقت خارجی (که مقدار حرکت است) باشیم و این انکار، خود مستلزم تناقضی مضاعف خواهد بود ولی با تحلیلی که صدرا به‌دست داده است، حرکت و زمان به‌عنوان اموری ممتد و تدریجی الحدوث، نه به مثابه یک امر عینی خارجی که عارض بر موجودات متحرک می‌شود، بلکه عین جوهر سیال است که نسبتش با حرکت مانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی است؛ لذا طبق مبانی فلسفی ملاصدرا چنین متناقض‌نمایی قابل حل خواهد بود. چنانکه در جلد

سوم/سفار در ذیل پاسخ به ابن‌سینا و در دفاع از حرکت قطعی - به‌عنوان یک حقیقت عینی - آن را رفع نموده است.

## ۵- نتیجه

این مقاله به دو متناقض‌نما در باب مابعدالطبیعه حرکت اشاره کرده و تلاش کرده تا دیدگاه صدرا در این خصوص را استخراج نماید. این دو متناقض‌نما در تاریخ فلسفه دارای شهرت هستند و از عصر باستان بر مابعدالطبیعه حرکت وارد شده‌اند. متناقض‌نمای اول (که ظاهراً مهم‌تر از مورد دوم است) تحت عنوان تشابک وجود و عدم مورد بررسی قرار گرفت. این متناقض‌نما از آن جهت مهم‌تر از متناقض‌نمای دوم است که به عنوان یک تناقض صادق، مورد التفات برخی از تناقض‌باوران بوده است. به باور ایشان حرکت امری است تناقض‌بار: بودن در یک جزء و هم‌زمان عدم آن در همان جزء. صدرا در جلد سوم اسفار این مسأله را مورد ملاحظه قرار داده و تشابک وجود و عدم تحقق یافته در متن حرکت را مورد تحلیل و بررسی قرار داده است. چنان‌که در بخش‌های قبل ذکر شد، صدرا معتقد است تقارن وجود هر جزء از حرکت با عدم همان جزء یک تعبیر مسامحی بوده و در واقع آنچه رخ می‌دهد تقارن وجود یک جزء است با عدم همان جزء. عدم عدم یک جزء یا انتفای عدم یک جزء مساوق است با حصول همان جزء. مطهری نیز با بیانی دیگر، تناقض موجود در این مسأله را ناشی از بی‌توجهی به اعتبارات مختلف عدم می‌داند.

متناقض‌نمای دوم، اصل وجود زمان و حرکت را هدف قرار می‌دهد و اولاً و بالذات بر زمان و ثانیاً و بالعرض بر حرکت وارد است. گفته شد که ابن‌سینا نیز این متناقض‌نما را در قالب استدلالی علیه وجود خارجی حرکت قطعی در آثار خود منعکس کرده است. همچنین، اشاره شد که صدرا با تحلیل معنای تدریج و معرفی زمان به‌عنوان بعد چهارم موجودات مادی و ایراد موارد نقض، با تکیه بر نظرات خود ابن‌سینا توانسته است علاوه بر ابطال استدلال بوعلی مبنی بر عدم وجود حرکت قطعی، به نوعی متناقض‌نمای زمان را نیز حل کند.

چنان‌که گذشت، طرح مسأله هم‌آغوشی وجود و عدم در متن حرکت از سوی تناقض‌باوران و صدرا تشابه بسیار زیادی با یکدیگر داشته و حال آنکه هرکدام برداشتی متفاوت از آن داشته‌اند. تناقض‌باورانی چون پریست مسأله را دلیلی موجه بر وجود تناقض در جهان خارج تلقی کرده و در مقابل، صدرا با نگاه اصالت وجودی خود سعی در حل آن نموده است. نکته مهمی که ذکر آن ضروری می‌نماید این است که صدرا با فاصله گرفتن از اسلاف خود نسبت به وجود عینی حرکت در خارج، قائل به معنایی از حرکت شده است که دیگرانی چون ابن‌سینا با انگیزه فرار از متناقض‌نماهای مطرح‌شده در این زمینه از پذیرش آن سر باز زده‌اند. بنابراین اگر توجیه صدرا در خصوص تناقض موجود در حرکت با دلایل محکم‌تری از سوی تناقض‌باوران باطل شود، باید صدرا را (حداقل در این یک موضع) یک تناقض‌باور بشمار آورد؛ هرچند که خود او ملزم به آن نباشد.

### **مشارکت نویسندگان**

میزان مشارکت نویسندگان در نگارش مقاله به یک میزان بوده است.

### **تشکر و قدردانی**

مطلبی توسط نویسندگان ذکر نشده است.

### **تعارض منافع**

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

### **منابع و مآخذ**

*A Presocratics Reader: Selected Fragments and Testimonia*. 2nd ed. Edited with introduction by Patricia Curd; translations by Richard D. McKirahan. Cambridge, Mass.: Hachette Publishing Company, 2011.

al-Baghdadi, Abu al-Barakat.

*Al-Mu'tabar fi al-Hikmah*. Isfahan: University of Isfahan, 1995. (Arabic)

- al-Jurjani, Sayyid Sharif.  
*Sharh al-Mawaqif.*, ed. Badr al-Din Nusani. Qom: Sharif Razi, 1907.  
 (Arabic)
- al-Razi, Imam Fakhr al-Din.  
*Al-Mabahith al-Mashriqiyyah.* Qom: Bidar, 1991. (Arabic)
- Esmaeili, Mohammad Ali. "Pazhooheshi dar Harakat Tavasstiyyah va Qat'iyah." *Ma'arafat* 188 (2013): 99–116. (Persian)
- Farsian, K., and S. Hodjati. "Graham Priest on Reconstruction of Hegel's Logic and Metaphysics in Modern Logic." *Journal of Philosophical Thought* 1, no. 1 (2021): 61–77.
- Fayz Kashani, Mulla Muhsin. *Usul al-Ma'arif.* Qom: Daftar Tablighat Islami, 1996. (Persian)
- Hashemifar, Gholam-Ali, and Mahdi Azimi. "Mabani-ye Falsafi-ye Sadr al-Muta'allihin dar Mowajeh ba Tanaghoz-Bavari dar Vahdat-e Vojud." *Hekmat-e Sadra'i* 2 (2023): 55–66. (Persian)
- Hashemifar, Gholam-Ali, and Mahdi Azimi. "Defa'-ye Sadr al-Muta'allihin az Do Chalesh-e Tanaghoz-Bavaraneh dar Harakat-e Jawhari." *Kheradnameh-ye Sadra* 113 (2023): 113–128. (Persian)
- Hashemifar, Gholam-Ali, and Mahdi Azimi. "Mowajeh-ye Mulla Sadra ba Tanaghoz-Bavari-ye 'Arefaneh." *Mantiq-Pazhoohi* 1 (2022): 217–239. (Persian)
- Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, Vol. III. Trans. E. S. Haldane and F. H. Simson. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1896.
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah. *Al-Najat min al-Gharq fi Bahr al-Dalalat.* Tehran: University of Tehran, 2000. (Arabic)
- Ibn Sina, Husayn ibn 'Abd Allah. *Al-Shifa (al-Tabi'iyat).* Qom: Maktabat Ayatollah al-Mar'ashi, 1984. (Arabic)
- Ikhwan al-Safa. *Rasa'il Ikhwan al-Safa wa Khullan al-Wafa.* Beirut: al-Dar al-Islamiyyah, 1992. (Arabic)
- Javadi Amoli, 'Abd Allah. *Rahiq Makhtum*, vol. 15. Qom: Isra, 2017. (Persian)
- Motahhari, Morteza. *Asl-e Tazad dar Falsafeh-ye Eslami. Maqalat va Barrasaha* 1 (1970): 11–30. (Persian)
- Motahhari, Murtaza. *Dars-hā-ye Asfar.* Tehran: Sadra, 2009. (Persian)
- Motahhari, Murtaza. *Majmu'eh-ye Athar.* Tehran: Sadra, 2005. (Persian)
- Nazari Tavakkoli, Sa'id. "Barrasi-ye Tatbiqi-ye Vojud-e Khareji-ye Harakat az Nazar-e Mir Damad va Mulla Sadra." *Andishe-ye Dini* 36 (2010): 63–84. (Persian)

- Priest, Graham. *In Contradiction*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Priest, Graham. "Dialectic and Dialetheic." *Science and Society* 53 (1989): 38–415.
- Sabzawari, Mulla Hadi. *Sharh al-Manzuma*. Tehran: Nab, 1990–2000. (Persian)
- Shakiba'i, Ahmad, and Mansour Imanpour. "Barrasi-ye Tatavvor-e Chisti va Hasti-ye Harakat Tavasstiyah va Qat'iyyah dar Nazar-e Ibn Sina va Mulla Sadra." *Tarikh-e Falsafeh* 11, no. 1 (2020): 105–128. (Persian)
- Shirazi, Sadr al-Din. *Al-Hashiyah 'ala al-Ilahiyyat al-Shifa*. Bidar, n.d. (Arabic)
- Shirazi, Sadr al-Din. *Al-Hikmah al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981. (Arabic)
- Shirazi, Sadr al-Din. *Al-Shawahid al-Rububiyah*. Tehran: Bunyad Hikmat-i Sadra, 2004. (Arabic)
- Shirazi, Sadr al-Din. *Sharh al-Hidayah al-Athiriyyah*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi, 2001. (Arabic)
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn. *Nihayat al-Hikmah*. Qom: al-Nashr al-Islami (Gamā'at al-Mudarrisin, Qom), 1983. (Arabic)
- Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn. *Ta'liqah 'ala al-Asfar al-Arba'ah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1999. (Arabic)
- Talebzadeh, Hamid. *A Dialogue between Hegel and Islamic Philosophers*. Tehran: Hermes, 2020. (Persian)

## یادداشت‌ها

- <sup>۱</sup> قطعه نقل شده از هراکلیتوس مطابق با (A Presocratics Reader, 2011) است.
- <sup>۲</sup> «الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها و فعليتها تقارن قوتها و حدوثها عين زوالها فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه»
- <sup>۳</sup> «أن كل جزء مفروض من أجزاء الحركة هو فعلية بالنسبة إلى الجزء السابق المفروض الذي كان قوته و قوة الجزء اللاحق المفروض الذي سيصير فعليته فالقوة و الفعل متشابكان فيها و مختلطان و قوة الشيء و فعليته هما عدمه و وجوده»
- <sup>۴</sup> «فإن العدم و الوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما و لا أيضا يجتمعان في شيء واحد فإذا قلنا إن هذا التدريجي الوجود و إن وجوده يحصل شيئا فشيئا فكل جزء حصل منه بطل العدم الذي بإزائه و لم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضا و ارتفع بوجوده عدمه خاصة لا عدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء و هكذا فعلم أن الشيء التدريجي كما أن وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي».
- <sup>۵</sup> این استدلال در این منابع به اشکال مختلف تکرار شده است:
- ابن سینا، ۱۹۸۴، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۴۸؛ اخوان الصفا، ۱۹۹۲، ج ۲، ص ۱۷؛ رازی، ۱۹۹۱، ص ۵۵۲؛ سبزواری، ۱۹۹۰-۲۰۰۰، ص ۳۳۰-۳۲۹؛ شیرازی، ۲۰۰۱، ص ۱۲۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱.
- <sup>۶</sup> «الحركة، تبدل حال قارة في الجسم يسيرا يسيرا»

<sup>۷</sup> «كون الجسم متوسطاً بين المبدأ و المنتهى بحيث كل حدّ فُرض في الوسط لا يكون الجسم فيه قبل أن الوصول و لا بعده»

<sup>۸</sup> «فإن الحركة إن عني بها الأمر المتصل المعقول للتحرك من المبدأ و المنتهى فذلك لا يحصل البتة للمتحرک و هو بين المبدأ و المنتهى، بل إنما يظن أنه قد حصل نحواً من الحصول إذا كان المتحرک عند المنتهى و هناك يكون هذا المتصل المعقول قد بطل من حيث الوجود، فكيف يكون له حصول حقيقي في الوجود، بل هذا الأمر بالحقيقة مما لا ذات له قائمة في الأعيان و إنما ترسم في الخيال لأن صورته قائمة في الذهن... لا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن. إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرک في الوجود معا و لا الحالة التي بينهما لها وجود قائم».

<sup>۹</sup> «الآن له معنيان، احدهما ما يتفرع على الزمان و هو اطرافه و نهاياته الغير المنقسمة المفروضة فيه و هو فاصل للزمان باعتبار واصل له باعتبار آخر.. و المعنى الثاني ما يتفرع عليه الزمان و هو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه و يقال له الآن السيل»

<sup>۱۰</sup> صدرا در تعلیقه بر شفا (بی‌تا، ص ۱۰۶) منکر فراهم آمدن خط از نقطه شده و می‌گوید: فالذی يقال من أن النقطة متقدمة على الخط و الخط متقدم على السطح و السطح على الجسم بأنها تفعل بحركتها الخط و الخط يفعل بحركته عرضا السطح و السطح ليفعل بحركته عمقا الجسم فكلما لا تحصيل فيه بل مجرد التحصيل و التمثيل.

<sup>۱۱</sup> «فقد دللنا على نحو وجود الآن بالفعل إن كان له وجود بالفعل و على نحو وجوده بالقوة»

<sup>۱۲</sup> علامه طباطبایی نیز با قاطعیت «آن سیال» را امری وهمی می‌خواند و در *نهایة الحکمة* (۱۹۸۳، ص ۲۱۶-۲۱۵) وجود خارجی آنرا منکر می‌شود: «أیضا أن تصویر التوسطی من الزمان - و هو المسمى بالآن السیال الذی یرسم - الامتداد الزماني تصویر وهمی مجازی - کیف و الزمان کم منقسم بالذات - و قیاسه إلى الوحدة الساریة التي - ترسم بتکررها العدد - و النقطة الساریة التي ترسم الخط في غير محله - لأن الوحدة ليست بالعدد - و إنما ترسمه بتکررها لا بذاتها - و النقطة نهاية عدمية و تألف الخط منها وهمی».

## معرفی نویسندگان



**غلام‌علی هاشمی‌فر** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی در دانشگاه تهران است. حوزه پژوهشی او فلسفه اسلامی، منطق فراسازگار (Paraconsistent Logic)، و نسبت میان حکمت متعالیه و فلسفه معاصر غرب است. وی در پژوهش‌های خود به بررسی ناکفایتی منطق ارسطویی در تبیین مباحث وجودی ملاصدرا و امکان تفسیر نو از آن با رویکردهای منطق جدید می‌پردازد. از دیگر زمینه‌های مورد علاقه او فلسفه دین، عرفان نظری و پیوند میان فلسفه و روان‌شناسی اگزیستنسیال است.

Gholām-ʿAlī Hāshmeḥ-far, PhD candidate in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, University of Tehran.



مهدی عظیمی دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی و معاون آموزشی و تحصیلات تکمیلی در دانشکده الهیات دانشگاه تهران هستند. گرایش‌های پژوهشی ایشان عمدتاً در حوزه منطق، به‌ویژه منطق و استدلال در سنت فلسفی اسلامی - از جمله آثار ابن‌سینا و سهروردی - تمرکز دارد. ایشان تاکنون کتب متعددی در زمینه منطق و منطق اسلامی تألیف و تصحیح کرده‌اند و تلاش دارند با بازخوانی متون و بازسازی نظریه‌های منطق کلاسیک اسلامی، آن را در گفت‌وگو با مسائل فلسفه معاصر معنا دار سازند. ایشان راهنمای رساله‌های متعددی در حوزه فلسفه ملاصدرا و مباحث نوین منطق و فلسفه دین بوده‌اند.

Dr. Mehdi Azimi, Associate Professor in the Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran.

#### How to cite this paper:

Gholam Ali Hashemifar & Mehdi Azimi (2025), Mulla Sadra's Attempt to Solve Two Antinomies in the Metaphysics of Motion. *Journal of Ontological Researches*, 15 (28), 171-199. Persian.

DOI: [10.22061/orj.2025.12052.893](https://doi.org/10.22061/orj.2025.12052.893)



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.