

مطالعه تطبیقی

آرای صدرالمتألهین و آنتونی گیدنز پیرامون زمان

جلال درخشه*

محمد مسرور**

چکیده

آنتونی گیدنز تلاش می‌کند جامعه‌شناسی را بر محور زمان بازآفرینی کند. این بازآفرینی با نقد تکامل‌گرایی تاریخی کلاسیک‌های جامعه‌شناسی به مثابه ساخت‌شکنی زمان طولی آغاز می‌گردد و با پیگیری آن در ساحت‌ها دیگر بروز زمانمندی همچون ازجاکنندگی، آینده‌گرایی، ساخت جامعه و در نهایت تکنولوژی‌های زمان نظیر ساعت و تقویم، معانی و کارکردهای جدیدی از زمان را ارائه می‌دهد. هدف از نگارش این مقاله مقایسه این معانی با فلسفه زمان صدرالمتألهین است. با استفاده از روش مقایسه‌ای ابتدا به بررسی فلسفه زمان ملاصدرا و اندیشه‌های گیدنز پیرامون زمان پرداخته و سپس شباهت‌ها و تفاوت‌های دو اندیشه تبیین گشته‌اند. زمان در فلسفه ملاصدرا وجود سیال تلقی شده و از آنجا که افاضه وجود دائما ادامه دارد، زمانمندی بخشی از هستی موجودات تلقی می‌گردد و بدین دلیل که تقدم و تاخر زمانی ناشی از تقدم و تاخر ذاتی موجودات است لذا موقعیت تاریخی نه امری بیرونی، آنچنان که گیدنز تصور می‌کند بلکه در ذات هستی انسان و دیگر موجودات نهادینه شده است. ناشی شدن تقدم و تاخر زمانی از تقدم و تاخر وجودی،

* استاد علوم سیاسی، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران،
j.dorakhshah@yahoo.com

** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع)،
تهران، ایران (نویسنده مسئول)، m.masroor70@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۱۶

تعلیق زمان حال به گذشته یا آینده را منتفی ساخته و لحظه حال استقراری تام می‌یابد. شباهت عمده دو اندیشه در یکی دانستن بقا و زمان در این جهان است.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، آنتونی گیدنز، زمان، زمانمندی، از جاکندگی، وجود سیال

۱. مقدمه

مسئله زمان از بنیادی‌ترین و قدیمی‌ترین مسائل فلسفه است اما همچنان یکی از پیچیده‌ترین آنها به شمار می‌رود و از این جهت تا دوره اخیر فاصله خود را با علوم اجتماعی همچنان حفظ کرده بود. اما در دوره معاصر به واسطه افرادی نظیر هاگستراند، آنتونی گیدنز، دانیل وارنر، پیتر آسبورن، پراتاما بنرجی و دیگران وارد حوزه علوم اجتماعی و علوم سیاسی شده است. آنتونی گیدنز در میان متفکران علوم اجتماعی معاصر به صورت کلی و هم در مسئله زمان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است به گونه‌ای که وی را با عنوان جامعه‌شناس زمان محور می‌شناسند. تلاش گیدنز برای بازآفرینی علوم اجتماعی بر محور زمان مسیر نوینی را پیش روی پژوهشگران این حوزه قرار داد تا با زاویه‌ای جدید به جهان اجتماعی بنگرند.

این مقاله به دنبال آنست تا به مطالعه تطبیقی فلسفه زمان صدرالدین شیرازی با مفهوم زمان در اندیشه آنتونی گیدنز بپردازد. ره‌آورد این مقایسه علاوه بر درک عمیق‌تر از مفهوم زمان، از یک سوی فهم شباهت‌ها و تفاوت‌های اندیشه آنتونی گیدنز حول محور زمان با صدرالمتألهین و از سوی دیگر بسط اجتماعی فلسفه زمان ملاصدرا است. سوال بنیادین این نوشتار اینست که «مفهوم زمان در اندیشه آنتونی گیدنز چیست و چه نسبتی با مفهوم زمان در اندیشه ملاصدرا دارد؟». این پژوهش به روش مقایسه‌ای و مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای صورت گرفته است. سازماندهی پژوهش نیز اینچنین است که ابتدا دسته‌بندی مختصری از ادبیات نظری مفهوم زمان در میان اندیشمندان این حوزه را عرضه کرده و جایگاه صدرالمتألهین و گیدنز را در این میان مشخص می‌کنیم. پس از آن به شرح آرای صدرالمتألهین درباره زمان می‌پردازیم. در بخش سوم پژوهش، آرای گیدنز پیرامون زمان شرح داده شده است. در بخش چهارم مقاله، به مقایسه آرای دو اندیشمند پیرامون زمان می‌پردازیم و در نهایت مقاله با یک نتیجه‌گیری به پایان می‌رسد.

۲. پیشینه تحقیق

در حالیکه پژوهشگران علوم اجتماعی بیش از هر چیز به نظریه ساختاریابی و مدرنیته گیدنز علاقه نشان داده‌اند، مفهوم «زمان» وی به نسبت مغفول مانده است. تنها تعداد اندکی از پژوهش‌ها به مسئله رابطه زمان و مکان در اندیشه گیدنز پرداخته‌اند نظیر مقاله دیوید گروس با عنوان «رابطه زمان و فضا در نظریه اجتماعی گیدنز»^۱ است. گروس در این مقاله به رابطه زمان-فضا و چگونگی شکل‌دهی آنها به کنش‌های اجتماعی می‌پردازد. در آثار فارسی زبان نیز توجه اندکی به اندیشه زمان آنتونی گیدنز صورت گرفته و شاید تنها اثر در این رابطه کتاب حامد حاجی‌حیدری با عنوان «آنتونی گیدنز مدرنیته، زمان و فضا»^۲ باشد که به واسطه مدرنیته به مسئله زمان نیز پرداخته است. این در حالی است که گیدنز خویش را جامعه‌شناسی زمان محور دانسته و پروژه اصلی خود را بازسازی نظریه اجتماعی بر محور زمان اعلام می‌دارد.

در رابطه با درک مفهوم زمان در فلسفه صدرالمآلهین، هر چند باز هم اندک اما آثار به نسبت قابل توجه‌تری وجود دارد. مقاله رضا اکبریان با عنوان «تبیین وجودی زمان در نظام فلسفی صدرالمآلهین»^۳، کتاب مهدی منفرد با عنوان «زمان در فلسفه صدرالمآلهین و سنت آگوستین»^۴، مقاله آصف احسانی با عنوان «نسبت حرکت و زمان در فلسفه ابن سینا و ملاصدرا»^۵، مقاله حسین رستمی جلیلیان با عنوان «بررسی ریشه‌ها و زمینه‌های تطبیق تفسیر زمان در اندیشه برگسون و ملاصدرا»^۶ از جمله مهمترین آثار هستند که به صورت مستقل به مفهوم زمان در اندیشه ملاصدرا پرداخته‌اند. در این بین اکبریان و منفرد در آثار دیگر خود نیز بخش‌هایی از همین آثار ذکر شده را آورده و به تشریح مفهوم زمان در فلسفه ملاصدرا پرداخته‌اند.

علی‌رغم این تلاش‌ها نبود شرحی مبسوط و دقیق از مفهوم زمان آنتونی گیدنز و همچنین درک انتقادی از آن، به ویژه برای فهم جامعه‌شناسی زمان محور گیدنز نقصانی را در این حوزه ایجاد کرده که مقاله حاضر به‌زعم خود تلاش کرده گامی اولیه در رفع این نقیصه بردارد.

۳. بحث نظری

رویکردهای امروزی به زمان را می‌توان در سه دسته اصلی جای داد: گرایش اول رویکرد فلسفی به مسئله زمان است که صبغه‌ای «وحدت‌گرایانه» دارد. غلبه بر دوگانه‌نگاری میان زمان طبیعی و زمان تاریخی در این رویکرد دنبال شده و زمان عامل یگانه ساز تجربه‌های روزمره ما به‌شمار می‌رود. مبنای این رویکرد اعتقاد به نوعی مفهوم جهانی از زمان است. در نتیجه گسترش این تفسیر از زمان، از نیمه دوم قرن بیستم به این سوی نظریات جدیدی تحت عنوان نظریات خود-سامان رشد کردند. اندیشه‌های متفکرانی نظیر فون بادر، برگسون، شیلینگ، وایتهد و هایدگر در این زمره قرار می‌گیرند. گرایش‌های «کثرت‌گرا» دومین دسته از نظریات پیرامون زمان هستند که بر اساس آنها زمان به تعداد متنوعی از زمان‌های متباین تقسیم می‌گردد. ریکور که نماینده اصلی این جریان به‌شمار می‌رود، شکافی را بین زمان در پدیدارشناسی و زمان نجومی یا زمان بیولوژیکی و زمان فیزیکی در نظر می‌گیرد که البته از دیدگاه او این شکاف پر ناشدنی است. سومین تفسیر از مفهوم زمان مربوط به دسته‌ای است که گرایش به مفهوم «زمان نسبی یا تاریخی» دارند. این دسته فهم انسان از عالم و خودش را مبنا قرار می‌دهند. به عنوان مثال، ریچارد رورتی همه چیز از جمله زبان، آگاهی و جامعه را حاصل زمان می‌داند (جلیلیان، ۱۳۹۱: ۹۷). این مقاله تنها با رویکرد اول سر و کار دارد چرا که هر دو متفکری که در اینجا از آرای آنها پیرامون زمان بحث می‌کنیم تقریباً در دسته اول قرار می‌گیرند. اهمیت این مسئله برای این مقاله در اینست که این اشتراک امکان مقایسه بین دو متفکر را فراهم می‌سازد.

۴. زمان در فلسفه ملاصدرا

اگر جایگاه زمان را در نظام فلسفی ملاصدرا در نظر بگیریم، قطعاً مسئله زمان یکی از بخش‌های مرکزی فلسفه او نخواهد بود. با اینحال ابداع عظیم ملاصدرا در زمینه حرکت جوهری اثر عمیقی بر فهم مسئله زمان در فلسفه اسلامی گذاشته است. در حالی که بیشتر فلاسفه مسلمان همچنان ذیل اندیشه ارسطو در این حوزه قلم می‌زدند، صدرالمتألهین توانست گامی اساسی در فلسفه زمان برداشته و فصل نوینی را در این حوزه رقم بزند. ملاصدرا در عین ابتکارات بسیار پیرامون زمان، زمان طبیعی مشائیان و در اصل ارسطو را به کلی کنار نمی‌نهد اما آن را نیز اصیل تلقی نمی‌کند. در ادامه ابعاد مسئله زمان در فلسفه ملاصدرا بیان می‌گردد.

۱.۴ زمان: وجود سیال

در حالی که در نزد پیشینیان زمان به مثابه یک امر مستقل از اشیاء شناخته می‌شد، زمان برای ملاصدرا حقیقت متغیر بالذات است که اختصاص‌اش به وقت معین، ذاتی جوهر و طبیعت آن است. وی زمان را عرض در نظر گرفته و معتقد است که سیالیت زمان ناشی از سیال بودن جوهر آنست در نتیجه تقدم و تأخر آن نیز مربوط به تحول جوهر زمانست. ملاصدرا زمان را بعد چهارم ماده در کنار طول، عرض و ارتفاع تلقی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۴۶-۱۴۷). درک از زمان به عنوان بعد چهارم ماده زمانی روشن‌تر می‌شود که با درک قدما از زمان مقایسه گردد. به عنوان مثال، شیخ الرئیس زمان را کمیت حرکت، به لحاظ تقدم و تاخیر می‌داند که با هم جمع نمی‌شوند. حرکت در یکی از مقولات چهارگانه عرضی یعنی کم، کیف، این و وضع رخ می‌دهد و لذا نیاز به موضوع دارد. به سخن دیگر، ممکن نیست تجدد یا پیدایش و زوال مستمر محقق شود مگر اینکه مستند به امری در عالم واقع که دارای دگرگونی و تغییر است گردد. در مرحله بعد ابن سینا چنین استدلال می‌کند که این تغییر و دگرگونی بایستی متصل باشد و هیچگاه قطع نگردد و از این مقدمه نتیجه می‌گیرد که مصداق چنین حرکتی تنها حرکت‌های وضعی و دوری هستند که می‌توانند به صورت دائمی تداوم یابند (ابوعلی سینا، ۱۳۱۶: ۹۹-۱۱۴ و منفرد، ۱۳۸۹: ۷۹ و ۱۹۳).

از نظرگاه ملاصدرا زمان طبیعی فرع بر زمان وجودی است. نظریه او در باب زمان را می‌توان «وجود سیال» نامید. بر اساس این نظریه، زمان صفتی وجودی برای موجودات تلقی می‌شود نه آنچنان که مشائیان آن را چون ظرفی برای موجودات مادی تصویر کرده‌اند. لذا زمانمندی اشیاء نوعی تداوم در وجود تلقی می‌گردد (اکبریان، ۱۳۷۸: ۵).

۲.۴ زمان: هویت و تشخیص

صدرا وجود زمان را امتداد جسمی می‌داند که پیوسته در حال تغییر و تجدد باشد و درعین حال معتقد است که تجدد و حدوث در ذات شیء باعث زوال تشخیص و تعیین آن نمی‌گردد و تشخیص هر امری منوط به هویت وجودیه آن است. وی تاکید می‌کند که «وجود وضع و زمان هر دو از جمله مشخصات‌اند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۸۶). ملاصدرا معتقد است که قبلیت و بعدیت رخدادها و حوادث نیز ناشی از شأن وجودی و

هویت خود آنهاست یعنی هر حادثه به لحاظ وجودی دارای زمان و مکان خاص خود بوده که نفی آن به نفی هویت و هستی آن می‌انجامد. زمان و مکان شیء بخشی لایتجزی از وجود آن بوده و کیفیت آن را به نمایش می‌گذارند. در اینجا زمان علت تقدم و تاخر نیست بلکه علامت آن است که حاکی از «تقدم و تأخر ذاتی» اشیاء نیز بوده و از این جهت است که قبل و بعد غیر قابل جمع هستند. اصل «تقدم و تأخر ذاتی» بیان می‌دارد که زمان‌دار بودن رخدادها و ترتیب آنها از خود آنها نشئت می‌گیرد و زمان هر شیء یا رخداد بخشی از چهره و حقیقت واقعی خود آن شیء یا رخداد است و به هیچ شکلی نمی‌توان شیء مادی یا رخداد را از زمانش جدا ساخت (اکبریان، ۱۳۷۸: ۸). وی ذات و حقیقت زمان را این‌گونه تعریف می‌کند:

«از اتصال امری که بالذات متجدد و متغیر و گذران است و هر ماهیتی که حقیقت آن عین اتصال تجدد و تغییر و گذران است، اجزای آن بالذات متقدم و متأخر است.» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۰۰)

۳.۴ زمان: تداوم افاضه

بر مبنای نظر ملاصدرا همه جواهر [مادی] دارای نوعی از تغییر هستند چرا که تجدد طبیعت امریست ثابت شده و هر امری که از جهتی ثابت و از جهت دیگر متحرک باشد، زمان‌مند بوده و در آن واقع می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۸۱). صدرالمتألهین موجودات جسمانی را وجودهای ضعیفی تلقی می‌کند که به کم، کیف، وضع و زمان و مکان نیازمندند. این ویژگی‌ها علی‌رغم تجدد و تصرمی که دارند علت بنیادین‌شان امر مفارق ثابت‌الذاتی است که بیرون از سیر زمان و مکان قرار دارد که همان خداوند است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۳۲) بر این بنیاد، تعریف زمان از نظرگاه صدرالمتألهین برابر است با تداوم در آفرینش و افاضه وجود به جواهر مادی و در حقیقت زمان همان دوام خلق است (جلیلیان، ۱۳۹۱: ۱۰۱). از نظر ملاصدرا اعطا و بخشش خداوند لایقطع بوده و افاضه آن محدود و قابل شمارش نیست و لذا علی‌رغم حادث بودن، زمان امری نامتناهی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۵۳). در حقیقت «تحقق تدریجی» برای صدرا معنای عمر و هستی را تبادر می‌کند:

«هر امر تدریجی الوجود زمان حدوثش عینا زمان بقای اوست، زیرا بقای او همان حدوث تدریجی اوست و در هر آنی در تجدد و حدوث است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۵۱).

ملاصدرا اذعان می‌دارد که موجودات از طریق رابطه اشراقی با حقیقت وجود موجود شده‌اند و لذا دائما با مبداء و منشاء خود در ارتباط هستند. در نتیجه زمان نیز همچون همه موجودات عالم ظهور و تجلی وجود است. وی اعراض را منبعث و از مراتب و شئون وجودی جوهر می‌داند. به سخن دیگر، این خود وجود است که موجب تشخیص موجودات است و اعراض تنها نشانه‌های این تشخیص هستند. لذا چنین نتیجه می‌شود که حرکت شیء به واقع عین هویت آن است (اکبریان، ۱۳۷۸: ۸). سرانجام صدرالمتألهین درباره حدوث و قدم عالم و جوهر آن که محل جدال اصلی بین متکلمان مسلمان و حکما است، قائل به حدوث عالم مادی و همه جوهر موجود در آن می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۹۸).

۴.۴ زمان: مقدار حرکت

حرکت دلالت بر مقدار زمان به واسطه تقدم و تأخری که در آن ایجاد می‌کند، دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۸۴). به عبارت دیگر، زمان این هویت متجدد و متغیر که از اتصال دائم قبلیات و بعدیات تشکیل شده، عادت حرکت است. زمان به دلیل اتصال با حرکت وسیله‌ای برای اندازه‌گیری حرکت به‌شمار می‌آید و از جنبه قابل تقسیم بودنش حرکت را نیز می‌تواند به اجزایی تقسیم کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۷۱). رابطه حرکت و زمان نیز همچون وضعیت جوهر متصل یا همان جسم طبیعی و جسم تعلیمی است. ملاصدرا در توضیح این ارتباط می‌گوید:

کلیه اجزای فرضیه حرکت و هم‌چنین کلیه اجزای فرضیه زمان با یکدیگر متصل و مستمرند. پس امر متصل عبارت است از حرکت قطعی و زمان که مقدار حرکت است. و آن امر مستمر ثابت محفوظ در حرکت، عبارت است از امر متوسط ما بین اجزای حرکت، (به نام حرکت توسطیه) و آن امر (مستمر ثابت محفوظ در زمان)، عبارت است از «آن» سیال (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۷۲).

از نظر ملاصدرا حرکت و زمان از جمله اعراض تحلیلی هستند و در نتیجه همانند همه عروض فاقد ثبات و قرارند. به عقیده وی حرکت و زمان به لحاظ وجودی بسیار ضعیف بوده و در مرز عدم قرار می‌گیرند. در حقیقت وجود آن‌ها با عدم در آمیخته چرا که وجود هر جز آنها مساوی با عدم اجزای دیگر است. حرکت قطعی با زمان منطبق بوده و مانند آن سیال است و لذا کل آن در یک «آن» موجود نخواهد بود. در اندیشه ملاصدرا حرکت به عنوان مرتبه‌ای از وجود و شکلی از آن تلقی می‌شود و در نتیجه وجود ثابت و سیال معنی می‌یابند. «تحول» در این نظام فلسفی نقشی اساسی را در تکامل و به‌فعلیت رسیدن امور بازی می‌کند. صدرالمتهلین حرکت را «موافاة حدود بالقوة علی الاتصال» تعریف می‌کند. منظور وی اینست که جسم می‌بایست تمام حدود مسافت را متصلاً استیفا کند. این «تحقق تدریجی» باید متصل، ممتد و واحد باشد (احسانی، ۱۳۹۵: ۲۰-۲۶).

۵.۴ زمان: وجود انتزاعی

فلاسفه و حکمای مسلمان جملگی وجود زمان در خارج را پذیرفته‌اند و برای آن استدلال کرده‌اند اما در مقابل بیشتر متکلمان وجود خارجی زمان را انکار کرده و تنها به وجود وهمی آن قائل شده‌اند. ملاصدرا در پاسخ به افرادی نظیر امام فخر رازی که زمان را موهوم دانسته بودند، نظر استادش میرداماد را مبنی بر وجود سه ساحت وجود مطلق، موجودات مجرد و موجودات طبیعی بیان می‌دارد:

...فرق بین این سه [زمان، دهر و سرمد] در اینست که همراهی امر متغیر با یک امر متغیر دیگر از منظر تغیرش همان چیزی است که آن را زمان می‌نامیم. مصاحبت امر ثابت و امر متغیر از حیث ثبات ذات و وجود امر دوم نه از حیث تغیرش را دهر می‌نامند. همانند نسبتی که عقل با فلک دارد و همینطور همراهی امر ثابت با امر ثابت دیگر که به آن سرمد می‌گویند از مفاهیم همین حوزه هستند که هر سه لفظ مذکور را حکما با عنایت به معنایی مشخص آنها را به کار برده‌اند. از این رو ادعای امام‌رازی مبنی بر اینکه الفاظ گفته شده معانی خاصی را تداعی نمی‌کنند اعتبار نداشته و پذیرفته نیست... (صدرالمتهلین، بی‌تا: ۱۵۷)

وجودات غیر زمانی موجوداتی هستند که نه خود حرکت‌اند و نه در حرکت. اگر اینها را با امور متغیر مقایسه کنیم همواره با آنها معیت خواهند داشت. به این نحوه معیت «دهر»

گفته می‌شود. اگر موجودات متغیر را با موجودات متغیر از وجه ثابت بودنشان بسنجیم در آن صورت آنها نیز با هم معیت خواهند داشت که به این معیت، «معیت دهری» اطلاق می‌گردد. همچنین اگر امور ثابت با هم مقایسه شوند، «معیت سرمدی» خواهیم داشت. نکته حائز اهمیت در اینجا اینست که در برابر معیت سرمدی و معیت دهری هیچ گونه تقدم و تأخیری وجود ندارد (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۱۸۷). با این وجود، ملاصدرا علی‌رغم تمسک به قول استاد خویش نظر وی را درباره حدوث دهری عالم نمی‌پذیرد و در نهایت به حرکت جوهری قائل می‌گردد (منفرد، ۱۳۸۹: ۹۶).

در حکمت متعالیه زمان یکی از ابعاد وجود سیال است. ملاصدرا زمان را مقدار حرکت جوهری یا مقدار جوهر متحرک تلقی می‌کند. به سخن دیگر، زمان بیرون از حیظه وجود، آن‌گونه که برخی از پیشینیان می‌گفتند، نیست و نسبت حرکت جوهری و زمان همانند نسبت جسم تعلیمی و طبیعی است:

...میزان خروج [از حیظه وجود] همان زمان است از این رو می‌توان گفت که ماهیت زمان مقدار تجدد و سپری شدن است. بدین ترتیب وجود زمان قاعدتا امری مغایر با حرکت آن هم در مقایسه با نسبت جسم تعلیمی و طبیعی نیست. همین دوگانگی را می‌توان در تفاوت بین آن دو هنگام سخن از تعین امتدادی و عدم آن شاهد بود. (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۱۱۰).

بر این اساس حرکت و زمان به یک وجود موجودند اما در ابعادی متفاوت درک می‌شوند. به‌واقع، زمان به وسیله ذهن انسان از تداوم وجود پدیده‌ها انتزاع می‌گردد. براین اساس، زمان به عنوان بعد چهارم وجود، امری تدریجی الحدوث، تدریجی الفنا، سیال، متقاضی و متصرم است که منطبق با حرکت قطعی بوده و دارای وجود خطی است نه نقطه‌ای. خلاصه آنکه از نظرگاه ملاصدرا زمان مقدار تجدد جوهری است و امتداد دوم جسم طبیعی به‌شمار می‌رود. به سخن دیگر، صدرالمتهلین ماهیت زمان را مقدار حرکت و در زمره کمیت متصل ناپایدار برمی‌شمارد (جلیلیان، ۱۳۹۱: ۱۱۰).

با اندک تأملی پیرامون مسئله زمان می‌توان دریافت که تصور وجود مجزا و منفصل برای زمان، جز در تحلیل ذهنی، ممکن نیست. اگر جوهر مبهم و مطلق اعتبار شود به آن جوهر گویند و اگر برای آن مرتبه خاصی را اعتبار کنیم زمان است. صدرا این مسئله را چنین بیان می‌کند: «فللطبیعه امتدادان» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۱۴۷). در حقیقت منظور وی اینست که آنچه در بیرون وجود دارد یک امر بسیط است که به واسطه وجوه مختلف آن

اعتبارهای متفاوتی از آن می‌شود. منظور از دو امتداد طبیعت، امتداد مکانی که شامل طول و عرض و ارتفاع می‌شود و امتداد زمانی است که در حقیقت چهار بعد ماده را تشکیل می‌دهند.

ملاصدرا زمان را امری موهوم قلمداد نمی‌کند بلکه به وجود آن اذعان دارد و از دیدگاه او فاصله میان گذشته، حال و آینده فاصله‌ای اصیل و حقیقی است. در نظام فلسفی ملاصدرا حرکت جوهری وجودی جایگزین حرکت طبیعی ارسطویی می‌شود که ناشی از فیض دائمی و لایزال الهی است. منبع فیض موجد حرکت نیست بلکه ایجاد کننده صور دائمی بهم پیوسته‌ای است که نفس حرکت حاصل آن است (اکبریان، ۱۳۷۸: ۶). در نتیجه باید گفت که زمان بر خلاف نظر برخی از متکلمان امری موهوم نیست بلکه یک امر حقیقی است که وجود انتزاعی دارد.

۵. زمان در اندیشه آنتونی گیدنز

آنتونی گیدنز در سال ۱۹۷۹ در کتاب «مسائل اصلی نظریه اجتماعی» (Giddens, 1990) اولین بحث‌های منسجم پیرامون جامعه‌شناسی زمان محور خود را ارائه کرد. گیدنز در این اثر بیان می‌دارد که آن چیزی که به امر اجتماعی خصوصیت تکرار شونده یا الگومند می‌بخشد، زمان است (ساعی، ۱۳۹۰: ۳۳). گیدنز پروژه بازنگری خود در جامعه‌شناسی را در دیگر کتاب‌های خود نیز پی می‌گیرد. وی در کتاب «نقدی معاصر به ماتریالیسم تاریخی» (Giddens, 1981) از زمان در تئوری ساختاریابی خود بهره می‌برد و در کتاب «پیامدهای مدرنیت» (گیدنز، ۱۳۷۷) نیز مدرنیت را بر اساس زمان بازسازی می‌کند. به‌واقع، در اکثر آثار گیدنز می‌توان ایده‌محوری زمان را مشاهده کرد. برای درک مفهوم زمان در اندیشه گیدنز بایستی به درک مناسبی از نظریه مدرنیت وی دست یافت چرا که جامعه‌شناسی زمان محور گیدنز بیش از هر جایی خود را در نظریه مدرنیت وی بروز می‌دهد. وی مدرنیت و توسعه جوامع را حاصل گسترش زندگی اجتماعی در زمان و فضا می‌داند.

برای درک مفهوم زمان در اندیشه گیدنز بایستی به درک مناسبی از نظریه مدرنیت وی دست یافت چرا که جامعه‌شناسی زمان محور گیدنز بیش از هر جایی خود را در نظریه مدرنیت وی بروز می‌دهد. گیدنز مدرنیت و توسعه جوامع را حاصل گسترش زندگی اجتماعی در زمان و فضا می‌داند. این نکته طرحی است از مفهوم «حذف جدایی» هایدگر

که به ناپدید ساختن دوری و فاصله تعبیر می‌گردد. حذف جدایی در لسان هایدگر به معنی نزدیک شدن فیزیکی یا کاهش فاصله نیست بلکه ابتدا بایستی دوربودگی وجودی کشف گشته و سپس ویژگی‌هایی که موجب دور انگاشتن این هستی‌ها از یکدیگر شده حذف شوند تا بهم نزدیک گردند (Munday, 2009: 139). اگر مفهوم‌پردازی به درستی صورت گیرد، هستی انسان به معنای واقعی در زمان خواهد بود. لذا دازاین می‌بایست در لحظات ناب خود مورد توصیف و شناسایی قرار بگیرد. دازاین به مثابه «درعالم‌بودن» درک می‌شود. یعنی به شیوه‌ای در عالم بودن که هستی انسانی به درستی معنا یابد. هستی انسانی به عنوان «اهتمام» نیز توصیف گشته است (هایدگر، ۱۳۸۴: ۴۶).

۱.۵ نقد تاریخ و تکامل‌گرایی تاریخی: واسازی طولی زمان

گیدنز در کتاب «ساخت جامعه» تلاش می‌کند تا نظریات تغییر اجتماعی موجود به ویژه تکامل‌گرایی را ساختارشکنی کند چرا که تکامل‌گرایی همواره بخش عمده‌ای از علوم اجتماعی نوین را به اشغال خود درآورده و پیشفرض‌هایی اساسی را بر جهان علوم اجتماعی تحمیل کرده است. به تعبیر هاکسلی تکامل فرآیندی است که در آن خود حفظ شده، تغییر یافته و در مسیر زمان تعالی می‌یابد و از این جهت امری بازگشت‌ناپذیر تلقی می‌گردد. هر امر نوپدید در این سیر زمانی لاجرم دارای تنوع بیشتر، سازمان پیچیده‌تر، آگاهی عمیق‌تر و فعالیت آگاهانه بیشتری است (گیدنز، ۱۳۹۶: ۲۴۷). تکامل‌گرایی چنین استدلال می‌کند که سپری شدن زمان برابر است با تغییر و تغییر برابر است با تعالی. هر چند پیرامون کیفیت و چگونگی تغییر نزد این افراد توافق وجود ندارد اما اجمالا همه آنها بر این نظر استوارند که جهان رو به سوی تعالی دارد. به باور گیدنز تصویر تکاملی از تاریخ شیوه‌ای نادرست در تحلیل جوامع انسانی است که ریشه در درک تاریخ غرب به عنوان تاریخ همه بشریت دارد که البته این نیز قرائتی ویژه از تاریخ غرب است که در دوره‌ای بر روایت‌های تاریخی از زندگی انسان غربی حاکم شد. گیدنز پیش از ارائه نقدها درباره تکامل‌گرایی، توصیفی اساسی از چیستی آن ارائه می‌دهد که البته خود نیز در جایی دیگر به نوعی دچار این مسئله می‌گردد:

انسان‌ها تاریخ‌شان را با آگاهی از آن تاریخ می‌سازند، یعنی به عنوان موجودات از جنبه شناختی بازتابی، زمان را به آن اختصاص می‌دهند ... معمولاً در بحث‌های تکامل‌گرایان ... این سوال ترسیم می‌شود که آیا گسیختگی مشخصی بین انسان‌های

نخستین و انسان اندیشه‌ورز وجود دارد یا نه. ... موضوع اینست که ماهیت بازتابی زندگی اجتماعی انسانی، تبیین تغییر اجتماعی را بر اساس هر مجموعه ساده و مستقل مکانیسم‌های علی تخریب می‌سازد. آگاهی از آنچه در تاریخ جریان دارد نه تنها به بخشی ذاتی از آنچه تاریخ است تبدیل می‌شود بلکه همچنین ابزار تغییر شکل تاریخ است (گیدنز، ۱۳۹۶: ۲۵۳).

گیدنز به دنبال اینست تا انسان مدرن را از جبری که تکامل‌گرایی بر وی تحمیل می‌کند رها سازد. بر این اساس، وی چهار نکته بنیادین درباره خطر تکامل‌گرایی را مورد توجه قرار می‌دهد که عبارتند از: الف) خلاصه کردن تک خطی تاریخ؛ ب) خلاصه کردن همسان‌انگارانه تاریخ؛ ج) تحریف ناشی از تلقی هنجاری؛ د) تحریف زمانی. سخن گیدنز اینست که نظریات تکاملی، ماهیت بازاندیشانه حیات اجتماعی را از بین می‌برند. به باور وی، تاریخ را با هیچ مکانیسمی نمی‌توان یک کاسه کرد (حاجی حیدری، ۱۳۸۸: ۱۰۷).

گیدنز علی‌رغم ساخت‌شکنی نظریه تکامل‌گرایی در کتاب «ساخت جامعه»، در کتاب «پیامدهای مدرنیت» استدلال می‌کند که لاجرم آشفتگی بر همه چیز حاکم نیست و این‌گونه نیست که فقط بتوان تعداد محدودی از تاریخ‌های فردگرایانه را به‌رشته تحریر درآورد و قطعاً «وقایع معینی از گذار تاریخی وجود دارند که خصلت‌شان را می‌توان مشخص کرد و تعمیم‌هایی درباره آنها می‌توان به دست داد» (گیدنز، ۱۳۷۷: ۹). راهکار گیدنز برای فائق آمدن بر این دشواری، «تحلیل ایزودی از تاریخ» است. هنگامی که جنبه‌ای از حیات اجتماعی را با عنوان ایزود متمایز می‌کنیم منظور آنست که آن پدیده دارای آغاز، سیر رخدادها و پیامدهای مشخصی است که صحنه‌ها یا رویدادهای خاصی در این بین دارای توالی ویژه‌ای هستند که با دیگر ایزودها تفاوت آشکاری را ایجاد می‌کنند (حاجی حیدری، ۱۳۸۸: ۱۰۸). به نظر گیدنز به دلیل افزایش سرعت تحولات، تاریخ تقریباً در اواخر قرن هجدهم دچار انقطاع شده و دوره مدرن با ویژگی‌هایی متفاوت آغاز می‌گردد (پیرسون، ۱۳۸۴: ۱۷۰) انقطاع تاریخ در دوره مدرن یکی از مهمترین نکات گیدنز پیرامون درک ماهیت مدرنیت است. وی تأکید می‌کند که: «نفوذ دیرپای تکامل‌گرایی اجتماعی یکی از دلایل تشخیص ناقص سرشت انقطاعی مدرنیت بوده است» (گیدنز، ۱۳۷۷: ۸). انقطاع تاریخ اثرات متعددی را نیز بر ساخت اجتماعی تحمیل کرده است که به عنوان مثال می‌توان به تولد نهادها و فرم‌های جدید اجتماعی و سیاسی نظیر دولت-ملت‌ها در عصر مدرن اشاره کرد (Zhao, 2003: 17).

با توجه به سرشت انقطاعی تاریخ، انسان می‌تواند از موقعیت تاریخی خویش شانه خالی کرده و آزادانه مسیر خویشتن را بسازد؛ در لحظات انقطاعی، تاریخ تداوم خود را از دست می‌دهد و رخدادهایی از ناکجا مسیره‌های جدیدی را درون جامعه خلق می‌کنند. به نظر گیدنز تا به امروز تنها یک بار با شتاب گرفتن دگرگونی‌ها، تاریخ دچار انقطاع شده است. از این مسئله می‌توان نتیجه گرفت که اگر بار دیگر شتابناکی شدیدی رخ دهد یا به شکل فاجعه‌باری از شتابناکی دگرگونی‌ها کاسته شود، باز هم انقطاعی دیگر در تاریخ رخ خواهد داد. در این لحظه، بر اساس استدلال گیدنز انسان وارد دوران جدیدی خواهد شد. تحلیل ایزودی از تاریخ، طول تاریخ را کوتاه کرده و زمان را تا حد زیادی به «حال» و «اکنون» کاهش می‌دهد و به تعبیر هایدگر از بودگی آن به شدت می‌کاهد. قطعه‌هایی موضوعی از زمان، به تاریخ رخدادهایی تبدیل می‌شوند که توانایی شکل دادن به سنت‌های پر قدرت و نهاد ساز را ندارند و از این جهت است که جامعه تداوم، استمرار و نظم خود را از دست می‌دهد.

۲.۵ زمانمندی، حضور و از جا کنندگی: گشودگی زمان عرضی

برای گیدنز پرسش بنیادین نظریه اجتماعی اینست که چگونه محدودیت‌های حضور فرد تحت تاثیر گسترش روابط اجتماعی در پهنه زمان و فضا قرار می‌گیرد. وی «استمرار» را بخشی جدایی‌ناپذیر از زندگی اجتماعی می‌داند و معتقد است ما دارای سه بعد زمانمندی هستیم که «تجربه روزمره» و «استمرار طولانی نهادهای اجتماعی» زمان بازگشت‌پذیر را تداعی می‌کنند در حالیکه «گستره زندگی فردی» معرف زمان بازگشت‌ناپذیر است. یعنی در حالیکه زندگی روزمره دارای دوره و جریان است و به صورت متوالی تکرار می‌شود، این زندگی فرد انسانی است که بازگشت‌ناپذیر است چرا که هستی او رو به سوی مرگ دارد. زمان بدن محدودیت‌های اساسی را برای فرد ایجاد می‌کند چرا که علاوه بر محدودیت عمر، دارای محدودیت حضور نیز هست. در این بین «بدن» به عنوان مکان «خود» فعال درک شده و حامل انگیزه‌ها، آگاهی‌ها و ویژگی‌های ناآگاه انسانی دانسته می‌شود و از این رهگذر است که گیدنز نظریه‌پردازی پیرامون «خود» را آغاز می‌کند. به باور گیدنز، خود تنها درون تاریخ است که معنا می‌یابد و در اینجا تاریخ بایستی به مثابه زمانمندی رویه‌های انسانی درک گردد (گیدنز، ۱۳۹۶: ۶۴-۶۵). در اینجا سه بعد زمانمندی موقعیت‌های متفاوت زمانی و تفاوت‌های آنها را روشن می‌گرداند

به‌گونه‌ای که زمان خود که بُعد اصلی زمان تلقی می‌شود از دو بُعد دیگر که حاصل زندگی اجتماعی هستند متمایز می‌گردد. زمانمندی یا تاریخ خود را از طریق اعمال تجربه‌های انسانی بر خود تحمیل می‌کند آن‌چنان‌که تاریخ به بخشی از هویت هر فرد تبدیل می‌شود. به باور گیدنز مدرنیت دوره‌ای از تاریخ است که از دوره‌های تاریخی پیشین انقطاع یافته و این امر حاصل افزایش شدید سرعت تحولات و تهی شدن زمان و فضا در قالب پدیده «از جا کنندگی» است. مقصود وی از وقوع فرآیندهای از جاکنندگی، خارج شدن روابط اجتماعی از محیط‌های محلی کنش متقابل از یک سوی و تجدید ساختار آن محیط‌ها در چارچوب‌های گسترده‌تر زمانی-فضایی است که به معنای جدایی انسان مدرن از زمان حال و تعلیق آن به زمان آینده است (گیدنز، ۱۳۷۷: ۲۶). از جا کنندگی ناظر بر ابعاد «تجربه روزمره» و «استمرار طولانی نهادهای اجتماعی» زمان است. این پدیده گستره تجربه روزمره را از محیط محدود پیرامون بدن فرد فراتر برده و وی را با نهادهای اجتماعی بیشتری درگیر می‌سازد.

گیدنز دو مکانیسم اساسی از جا کننده که موجب تحول نظام‌های مدرن شده‌اند را مورد توجه قرار می‌دهد. اولین مکانیسم مورد نظر وی «خلق نشانه‌های نمادین» است. منظور گیدنز از این نشانه‌ها ابزارهای تبدیلی‌ای است که فارغ از شخصیت گروه‌ها و افرادی که در هر دوره از آنها بهره می‌برند، می‌توان آنها را به گردش درآورد که بی‌تردید «پول» مشهورترین این ابزارهاست. پول ابزاری است که از ترکیب «فوریت» و «تعویق» شکل گرفته و حضور را در عین غیبت ممکن ساخته و بدین وسیله زمان و مکان را معلق کرده است. دومین مکانیسم از جاکنندگی «نظام‌های تخصصی» هستند. نظام‌های تخصصی بر بسیاری از جنبه‌های زندگی ما به صورت مداوم اثر می‌گذارند. به عنوان مثال، ما معمولاً نسبت به دانش تخصصی که خانه‌مان بر اساس آن ساخته شده است «ایمان» داریم. این «ایمان» به شخص معمار یا بنایی نیست که شاید هرگز آن را نشناسیم بلکه تنها متوجه آن دانش معماری است که به ندرت امکان ارزیابی کامل آن وجود دارد. نظام‌های تخصصی تضمین‌هایی را فراهم می‌آورند که موجب گسترش دامنه نظام‌های اجتماعی به وسیله آزمون‌های غیر شخصی دانش فنی می‌گردند. این گسترش دامنه نظام‌های اجتماعی به جدایی زمان از مکان انجامیده و فاصله‌گیری زمانی-مکانی را تقویت می‌کند (گیدنز، ۱۳۷۷: ۲۶-۳۵).

۳.۵ سنت، اعتماد و ریسک: حاکمیت گذشته و آینده

گیدنز حین بحث پیرامون گروه‌های شکار به عنوان اشکال اولیه حیات انسانی زمان را در ارتباط با سنت مورد تحلیل قرار می‌دهد. در این بستر سنت که اساسی‌ترین صورت بازتولید اجتماعی است شامل نوع ویژه‌ای از آگاهی زمانی نیز می‌شود. در جوامعی که سنت حاکم است، سنت و زمان در آمیختگی‌ای جدا نشدنی از یکدیگر دارند و همواره ذیل «استمرار» رویدادها همراه با هم درک می‌گردند. در عین حال، سنت امکان ارتباط با گذشته را برای مردمان فراهم می‌آورد؛ یعنی با بازتولید امر تاریخی آن را در پیشگاه حال، حاضر می‌کند. در حالیکه امر تاریخی مربوط به گذشته بوده و در پرده‌ای از غیبت قرار دارد (حاجی حیدری، ۱۳۸۸: ۱۷۷-۱۷۸). در هر جامعه‌ای که سنت بیشتر حاکم باشد، فعالیت‌های مردم بیشتر در چارچوب آنچه در گذشته انجام شده شکل می‌گیرند و تمایل بیشتری برای تفکر در قالب سرنوشت وجود دارد. در مقابل، اگر در جامعه‌ای فرهنگ ریسک حاکم شد این جامعه بیشتر برای آینده تصمیم می‌گیرد و این ریسک است که بر اندیشه آنها حاکم است. ریسک اساساً حامل این تفکر بنیادین است که این ما هستیم که با تصمیم‌هایمان آینده را می‌سازیم و مشیت الهی یا سرنوشت نقشی در ساخت آینده ما ندارند. امری که تا حد زیادی با جوامع پیشامدرن بیگانه است (Norborg, 2011: 3). اعتماد و ریسک دو مسئله اساسی در سازماندهی زمان آینده هستند. ریسک با خطر کردن و مخاطره تفاوت جدی دارد و در واقع، نقطه تمرکز ریسک ارزیابی فعال مخاطرات است. به هر میزان که یک جامعه به دنبال زندگی در آینده باشد و این سبک از زندگانی را به شیوه‌ای فعال‌تر پی گیرد، ریسک نیز فراگیرتر و عمومی‌تر می‌گردد. اعتماد نیز همچون ریسک به زمان و مکان مربوط شده و دقیقاً همانند آن اندیشه‌ای مدرن است. اعتماد به معنی تعهد دادن و ضمانت کردن در طول زمان آینده بوده و ارتباط وثیقی با ریسک دارد. پذیرش ریسک به معنی اعتماد کردن و در عین حال اعتماد کردن به معنی تطابق یافتن با ریسک است (پیرسون، ۱۳۸۴: ۱۷۵-۱۷۷).

این سنت‌ها هستند که جامعه و نهادهای آن را به وجود می‌آورند و در حقیقت، نهادها حاصل تصلب سنت‌ها در درون جامعه هستند. اما جامعه‌ای که نگاه به آینده دوخته است به دنبال تخریب و بازسازی نهادهای موجود است و از این جهت است که علاوه بر تعلیق گذشته و بودگی، حال نیز به تعلیق درآمده و خرج ساختن آینده می‌شود. همانطور که گیدنز اشاره می‌کند این اتفاق به شکلی افراطی در دوره مدرن رخ داده است:

مدرنیت ذاتا آینده‌گرا است، به صورتی که آینده‌شان الگوی ضد واقعی پیدا می‌کند. هرچند دلایل دیگری نیز برای این کار من وجود دارند، اما این قضیه یکی از عواملی است که مفهوم «واقع‌بینی تخیلی» خود را بر آن استوار ساخته‌ام. پیش‌بینی‌های آینده به بخشی از زمان حال تبدیل می‌شوند و از این طریق، در چگونگی تحول بالفعل آینده تاثیر می‌گذارند؛ واقع‌بینی تخیلی «باز کردن دریچه‌ها» به روی آینده را با تحلیل روندهای نهادی کنونی ترکیب می‌کند و بدین‌سان، آینده‌های سیاسی در درون زمان حال عجز می‌شوند. در اینجا به موضوع زمان بر می‌گردیم که این کتاب کارش را با تحلیل آن آغاز کرد (گیدنز، ۱۳۷۷: ۲۱۲).

باز طراحی زمان حال مبتنی بر پیش‌بینی‌ها از آینده لحظه‌های پر اضطرابی را خلق می‌کند که هیچ شباهتی با آرامش حاصل از زندگی بر مبنای سنت و نهادهای حاصل از آن ندارند. به سخن دیگر، در دوره مدرن ما شاهد نهادهایی هستیم که در لحظه برای خلق آینده و مبتنی بر درک از آن ساخته شده و لحظه‌ای بعد با تغییر درک از آینده ناپدید می‌شوند. نکته بنیادین در این درک از زمان این است که در حالی که گذشته ساختاری سفت و محکم دارد، آینده امری لرزان، سیال و شکل نگرفته است گویی هنوز وجود ندارد. این مسئله «بازاندیشی» را در کانون اندیشه گیدنز پیرامون مدرنیته قرار می‌دهد. بازاندیشی مستمر در کنش‌ها و روش‌های زندگی بر اساس امکان‌های پیشرو که حاصل چرخش در جهت ادراک زمان‌مندی است، در عصر مدرن ضرورت می‌یابد (Lumsden, 2018: 11).

۴.۵ کنش‌گری زمان و فضا: ساخت جامعه

در سامان اندیشه گیدنز نقطه آغازین، دیالکتیک سوژه و زمان-فضا است. فعالیت‌های اجتماعی که در راستای زمان و فضا شکل می‌گیرند، میدان اصلی بررسی و مطالعه در علوم اجتماعی هستند. این مسئله ارتباط نزدیکی با مفهوم‌سازی هایدگر از زمان دارد. برای هایدگر زمان دارای چهار بعد است: گذشته، حال، آینده و حضور که آنها را در کنار هم جمع کرده و از هم جدا می‌سازد. در حقیقت این حضور است که به سه بعد دیگر معنا می‌بخشد. نکته اساسی آنجاست که حضور را نباید شی‌ای در زمان در نظر گرفت بلکه می‌باید آن گونه که هایدگر معتقد است به عنوان مثال، آینده را به مثابه عدم حضور و

گذشته را به مثابه امتناع از اعطای کنونی و حضور فعال در رابطه‌ای متقابل نگریست (Giddens, 1990: 32).

چنین مرسوم است که متفکران اجتماعی زمان و فضا را تنها محیط‌هایی برای کنش در نظر بگیرند اما از نظر گیدنز زمان و فضا نوعی دوری یا نزدیکی نسبت به اعیان هستند. اعیانی که محیط کنش فرد را ساخته و غایب بودن یا حاضر بودن نزد این فرد است که معنای زمان و فضا را برای آن تعریف می‌کنند. هرچند چنین به نظر می‌رسد که ما در این لحظه برای انجام دادن یک کار یا یک کنش آزاد هستیم اما می‌دانیم که نتایج رفتار خود ما در گذشته و رفتار دیگران در گذشته و حال متوجه کنش‌های ما هستند و لذا ما در چارچوب این تاریخ است که کنش خود را صورت‌بندی می‌کنیم. بر این اساس «جامعه» یعنی کنش آمدن رفتار کنشگران و تاثیرات آن در زمان و فضا (حاجی حیدری، ۱۳۸۸: ۱۸۶). در نظر گیدنز، قوانین ساختاری خود را در لحظه کنش بر پیکره آن تحمیل می‌کنند و به تدریج با تکرار شدن، زمان و مکان را در قالب نهادها شکل می‌دهند. این نهادها به تدریج متصلب شده و همچون امری اجتناب‌ناپذیر جلوه می‌کنند (Boyle, 2013: 5).

گافمن نیز با اندیشه «نمایش» خود و در نظر گرفتن «منطقه» که روابط مکانی-فضایی حضور و غیبت را بررسی کرده نقش مهمی در شکل‌گیری اندیشه گیدنز در باب دیالکتیک حضور و غیاب فضایی-زمانی داشته است. وی نظم تعاملی را که آن را به عنوان جزئی بنیادین از زندگی اجتماعی تلقی می‌کند، تنها در شرایطی ممکن می‌داند که دو یا چند فرد در حضور واکنشی نسبت به یکدیگر قرار داشته باشند (استونز، ۱۳۹۶: ۲۳۴). گافمن ثبات اشکال نهادی را در چارچوب ملاقات‌های زندگی روزمره ممکن می‌داند. استمرار زندگی روزمره به واسطه آغاز و پایان ملاقات‌ها طبقه‌بندی می‌شود و همان‌گونه که گافمن اشاره می‌کند در اینجا می‌توان از باز کردن و بستن پرائتزه‌های زمانی و مرزبندی پرائتزه‌های فضایی سخن به میان آورد که همانند آغاز و پایان یک نمایش در سالن تئاتر است (گیدنز، ۱۳۹۶: ۱۰۰). گیدنز اینجا بر لزوم درایتی ویژه برای درک صحنه و اجرایی متناسب با آن تاکید می‌کند که لازمه آن کنترل فضای پیرامونی به عنوان بخشی از ارائه خود در حوزه نمایش است. زمان ورود و خروج به صحنه بخش مهمی از ارائه خویش را روایت می‌کند (Craib, 2011: 16). زمان گیدنز، زمان به مثابه ظرفی خالی نیست که دنیای اجتماعی درون آن شکل بگیرد بلکه از نظر گیدنز زمان «ظرفی حامل» است که همه کنش‌ها، رفتارها و تغییرات را با خود حمل کرده و بر فضا و کنش‌های جدید اعمال می‌کند.

۵.۵ ساعت و تقویم: زمان تهی

سازماندهی همه چیز یکی از ویژگی‌های بارز مدرنیت به شمار می‌رود از جمله سازماندهی زمان و فضا. تا پیش از دوران مدرن زمان بیشتر به عنوان واقعیتی کیفی و غیرانتزاعی درک می‌شد و چه بسا در هر فرهنگ این کیفیت دارای ویژگی‌های خاص مربوط به خود بود اما با اختراع ساعت و تقویم به شکل امروزی آن امکان فاصله‌گیری زمانی فضایی فراهم آمد. ساعت به شکلی متفاوت، بُعدی یکنواخت و تهی از هر گونه معنا را به زمان بخشید به گونه‌ای که هیچ لحظه‌ای از زمان با لحظه دیگر تفاوت ماهوی ندارد. این نکته در حالی رخ می‌دهد که مختصات هر لحظه از زمان به طور کم سابقه‌ای روشن و شفاف گشته است. تعیین مختصات زمان بدین نحو فکر کردن به آینده را بسیار ساده‌تر ساخت و فاصله آینده تا اکنون را به طرز قابل توجهی کاهش داد. دنیای جدید که دارای سیستم تاریخ‌گذاری جهان‌شمول، ناحیه‌های زمانی استاندارد شده و لحظات شمارش شده است، اساساً با دنیای محلی و محدود دوران‌های گذشته متفاوت است. چنین زمانی از قید مکان و فضا رها گشته و یکنواختی در اندازه‌گیری را به یکنواختی در سازمان‌دهی اجتماعی زمان تسری داده است (گیدنز، ۱۳۷۷: ۲۱-۲۴). در نظر هایدگر نیز، ساعت باعث درک نادرست بشر از زمان شده و دازاین را به نابودی کشانده است:

... ما با دازاین که به عبارتی خود زمان است، از حیث احتساب با زمان و حتی سنجش آن با ساعت آشنا شدیم. دازاین توسط ساعت موجود است، البته فقط در حالت روزمرگی قریب شب و روز. دازاین محاسبه و از مقدار زمان پرسش می‌کند، و به این خاطر هیچگاه نزد زمان در اصالت نیست. به این ترتیب دازاین در حال پرسش از کی و چه قدر، زمان خود را از دست می‌دهد (هایدگر، ۱۳۸۴: ۵۵).

۶. مقایسه اندیشه زمان آنتونی گیدنز با فلسفه زمان صدر المتألهین

اولین شباهت دو اندیشه پیرامون زمان درک زمان به عنوان اصل وحدت‌بخش و عام است. از این نظر زمان امری جهانی و عام است که همه چیزها با آن در ارتباط هستند. دومین نقطه اشتراک میان دو اندیشمند مذکور درک زمان به عنوان «بقا» در این جهان است. سومین نقطه اشتراک میان گیدنز و ملاصدرا رابطه حرکت و زمان باشد. همانند ملاصدرا، گیدنز نیز همچنان تحت تاثیر نگاه ارسطویی مفهوم سرعت را به کار می‌برد. اما از آنجا که ملاصدرا

فلسوفی عرفان‌گراست و گیدنز جامعه‌شناسی ماتریالیست، نمی‌توان در توصیف این شباهت‌های صوری بیشتر گام برداشت. چرا که تفاوت بنیادین پارادیم‌ها باعث می‌شود حتی مسائلی که ظاهراً شباهت به نظر برسند، از جهت معنایی در واقع فرسنگ‌ها با هم فاصله داشته باشند. از این جهت در ادامه به بیان مهم‌ترین تفاوت‌های نگاه دو اندیشمند در حوزه زمان می‌پردازیم.

اول، اینکه در اندیشه ملاصدرا زمانمندی و وجود، بخشی از هستی انسانی است و موقعیت تاریخی از خارج بر انسان اعمال نمی‌گردد. در نظام حکمت صدرایی هر فرد یا پدیده بر مقتضای سعه وجودی خویش است که قدرت کنشگری یافته و همه ظرفیت آن، فارغ از تاریخی بودن یا غیر تاریخی بودن اش درون ذات وی نهفته است چرا که زمانمندی و تاریخ، نه در جامعه بلکه درون هستی وی تعبیه شده است. بُعدی از زمان که گیدنز از آن به «گستره زندگی فردی» تعبیر می‌کند در این نظام دارای مرکزیتی ویژه است و همه کنشگری‌ها و ساخت‌های فردی و اجتماعی پیرامون این محور شکل می‌گیرند. در نظام صدرایی زمان بخشی جدایی‌ناپذیر از نظم هستی است به گونه‌ای که هر «لحظه» هویت ویژه خود را دارد؛ تقدم و تاخر آنات و رویدادها به ظرفیت وجودی و شان آنها در نظام هستی باز می‌گردد. ممکن نیست پدیده‌ای را در زمان جابه‌جا کرد چرا که زمان هرچیز بخشی از ذات آن چیز است.

دوم، در اندیشه صدرالمتألهین زمان با خلقت جهان آغاز شده و از خلقت اولین لحظه تا زمان لایتناهی سیر مشخصی را طی می‌کند که این مسئله نزد گیدنز با آشفتگی همراه است و تاریخ برای وی از گروه‌های شکار آغاز شده و تا آینده‌ای نه‌چندان دور ادامه می‌یابد. گستره زمان طولی مورد توجه ملاصدرا به مراتب بیشتر از زمانست که گیدنز تصور می‌کند. زمان ملاصدرا ریشه در سرمدیت داشته و بدون انقطاع تا به امروز تداوم یافته است و برای آن پایانی قابل تصور نیست و در عین حال مراحل طی شده و مراحل در پیش آن مشخص هستند. از آنجا که زمان همان دوام خلقت است، لذا پس از مرگ انسان نیز زمان برای او در نشئه‌ای دیگر تداوم می‌یابد و از آنجا که همه ماسوی الله ناقص و دارای حرکتند در نتیجه همه به نوعی زمانمند هستند.

سوم، در حالیکه گیدنز انقطاع در تاریخ و امکان رخداد فارغ از زمانمندی را ممکن می‌داند، ملاصدرا زمان را جزئی از هستی رخدادها و پدیده‌ها می‌داند و در نتیجه هیچکدام را ممکن نمی‌داند. در حالیکه زمان گیدنز علاوه بر انقطاع در گذشته، در آینده نیز

با مرگ انسان دچار انقطاع می‌شود، زمان انسانی صدرالمتألهین نه در گذشته انقطاعی دارد و نه در آینده و اساساً انقطاع زمان ممکن نیست چرا که تداوم زمان محصول افاضه فیض واجب الوجود به وجود سیال است و امر دیگری نمی‌تواند باعث انقطاع آن گردد.

چهارم، گیدنز جامعه گذشته را حاصل تداوم سنت‌ها می‌داند. اما در نظام صدرایی این سنت نیست که تداوم جامعه را ممکن می‌سازد بلکه این فیض تجدید شونده است که حیات جامعه را تضمین می‌کند و اساساً تاریخ‌مندی به معنایی که نزد گیدنز است برای وی فاقد معنی است. در نهایت، از آنجا که زمان دارای وجود بوده امور قراردادی و عرضی نمی‌توانند بر آن اثر بگذارند. در حالیکه اعراض تنها نشانه‌هایی از سعه وجودی پدیده یا انسان هستند، این تنها وجود است که تاریخ و سیر آن را مشخص می‌سازد. در این تعبیر جبری از بیرون وجود ندارد که به تعبیر مارکس بن‌خواهیم بگوئیم: «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، ولی نه آن چنان که خود می‌خواهند» (مارکس، ۱۳۹۳: ۱۱). انسان در این جهان بر اساس همه داشته‌های وجودی خود آزاد است و می‌تواند سعید یا شقی باشد اما هر لحظه‌ای را که تجربه می‌کند لاجرم ناشی از سعه وجودی خویش است اینک فردی در سال ۱۳۸۰ متولد گردد ناشی از ذات و وجود آن فرد است. چرا که زمان علت تقدم و تاخر نیست بلکه علامت آن بوده که حاکی از «تقدم و تاخر ذاتی» اشیاء است.

پنجم، به نظر گیدنز در جامعه مدرن آینده جایگزین گذشته و سنت شده و زندگی بر مبنای اعتماد و ریسک تداوم می‌یابد. اما در نگاه ملاصدرا آینده نیز بخشی از زمان مانند گذشته است و به همان میزان در سازماندهی حیات فاقد معنی. از نظر صدرا آینده استوار و محکم و دقیقاً همانند گذشته است. انسان برای تدارک آینده نیازی به ریسک ندارد بلکه همان قواعدی که بر گذشته حکم می‌رانند بر آینده نیز حکم خواهند راند چرا که زمان ناشی از تداوم افاضه واجب الوجود به وجود موجودات است و لذا این در موقعیت بودن نیست که وضعیت آنها را مشخص می‌کند. از این جهت است که در نظام صدرایی علی‌رغم این که زمان متصل و پیوسته است اما تاریخ هیچگاه تعیین‌کنندگی ویژه‌ای نمی‌یابد و به تبع آن آینده نیز چنین است چرا که همه چیز در ارتباط مستقیم با وجود واجب الوجود و فیضان او هستند. ارتباط عمودی به قدری تعیین‌کننده است که ارتباطات افقی زمانی مجال چندانی برای عرض اندام نمی‌یابند.

در نهایت در حالیکه گیدنز ساعت و تقویم مدرن را موجب تهی شدن زمان می‌داند، ملاصدرا چنین پدیده‌هایی را فاقد قدرت برای اثرگذاری بر زمان می‌داند. ساعت و تقویم

مدرن تنها وسیله‌هایی کمیت سنج و اسباب نام‌گذاری هستند لذا توانایی تهی‌سازی و یکنواخت کردن زمان را ندارند. زمان حاصل تداوم خلقت و فیضان الهی است و سنجش و نام‌گذاری تغییری در حقیقت آن ایجاد نمی‌کنند کما اینکه اشتباه کردن در نامیدن کسی وجود او را تغییر نمی‌دهد.

۷. نتیجه‌گیری

هر دو اندیشمند زمان را امری می‌دانند که می‌شود همه چیز این عالم را به وسیله آن فهم کرد و از زاویه آن به جهان اجتماعی نگریست. گیدنز هنگامی که زمان طولی یا تاریخ را ساخت‌شکنی کرده و زمان روزمره را تهی و یکنواخت می‌خواند در واقع در حال بناکردن ساختاری آنارشیک از زمان است. کاهش اثر زمان یا تاریخ به وسیله تامل‌گرایی و بازاندیشی یکی از ادعاهای بنیادین گیدنز در تعبیر از مدرنیت است. گسست از تاریخ، پرتاب شدگی و رها‌گشتگی انسان را بیش از پیش تشدید می‌کند و حتی جامعه را در مرزهای فروپاشی قرار می‌دهد چرا که «جامعه» نیز هر چند همانند تاریخ دارای پیچیدگی‌های بسیاری برای درک است اما بی‌تردید این زمان، و تداوم زمانی است که به آن موجودیت بخشیده است. گیدنز چنین استدلال می‌کند که در دوران مدرن با شتاب گرفتن دگرگونی اساساً تاریخ از دوران‌های ماقبل خود انقطاع یافته و زمان نیز با سامان جدید خود در نظام‌های عددی شده هر گونه معنایی را نفی می‌کند. همه لحظات ارزشی برابر دارند. با ساختار آنارشیک حاکم بر عرصه زمان، رخدادها از ناکجا نیز امکان ظهور می‌یابند. زمان، مکان را بلعیده و هر لحظه فضاها را نسبت به گذشته خود بیگانه‌تر می‌سازد.

صدرالمتهلین زمان را «وجود سیال» دانسته که حاصل افاضه وجود واجب الوجود بوده و با خلقت جهان موجود شده است. زمان هر پدیده بخشی از هویت وجودی آن پدیده است و لذا تقدم و تاخر پدیده‌ها به ذات آن‌ها باز می‌گردد. به سخن دیگر، قبلیت و بعدیت پدیده‌ها و رخدادها نیز از شأن وجودی آنها نشأت گرفته و زمان نشانه‌ای از سعه وجودی آن است و لذا نمی‌توان پدیده‌ها یا رخدادها را پس و پیش کرد بدون آنکه تغییری در هویت و هستی آنها صورت بگیرد. این مسئله که صدرالمتهلین زمان را بخشی از تشخیصی قلمداد می‌کند می‌تواند اساس نظریه‌ای اجتماعی در حکمت صدرایی قرارگیرد. ملاصدرا زمان را بقای امر این جهانی تلقی می‌کند و همین مسئله اجازه می‌دهد وی نیز به روابط اجتماعی از زوایای افقی بنگرد. بر این مبنا در نظریه صدرایی «هویت» و

«بقا» دو امر اصالتاً زمانی هستند که می‌توان در کارهای دیگر به تحلیل آنها در حوزه مسائل اجتماعی پرداخت. از زاویه این مقاله، به نظر می‌رسد مهمترین مسئله برای شکل‌گیری علوم اجتماعی صدرایی مسئله «انباشت در زمان» یا «تداوم سیر تاریخ» و در مرحله بعد فلسفه تاریخ است و اگر اندیشمندان صدرایی معاصر بتوانند این مسئله را به درستی تبیین نمایند، گامی اساسی در فلسفه علوم اجتماعی صدرایی به پیش خواهند نهاد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ن.ک:

Gross, David (1982), Time-Space Relations in Giddens' Social Theory, Theory, Culture & Society, Vol 1, Issue 2, pp. 83 – 88.

۲. ن.ک: حاجی حیدری، حامد (۱۳۸۸)، آنتونی گیدنز مدرنیت، زمان و فضا، تهران: نشر اختران.

۳. ن.ک: اکبریان، رضا (۱۳۷۸)، تبیین وجودی زمان در نظام فلسفی صدرالمتألهین، خردنامه صدرا، شماره ۱۷، ۵-۱۵.

۴. ن.ک: منفرد، مهدی (۱۳۸۹)، زمان در فلسفه صدرالمتألهین و سنت آگوستین، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.

۵. ن.ک: احسانی، آصف (۱۳۹۵)، نسبت حرکت و زمان در فلسفه ابن سینا و ملاصدرا، حکمت اسرا، شماره ۲۷، ۱۷-۳۹.

۶. ن.ک: جلیلیان، حسین رستمی (۱۳۹۱)، بررسی ریشه‌ها و زمینه‌های تطبیق تفسیر زمان در اندیشه برگسون و ملاصدرا، اندیشه دینی، شماره ۴۲، ۹۷-۱۱۸.

کتاب‌نامه

ابوعلی سینا (۱۳۱۶)، اشارات، وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه، تهران: چاپخانه مجلس.
احسانی، آصف (۱۳۹۵)، نسبت حرکت و زمان در فلسفه ابن سینا و ملاصدرا، حکمت اسرا، شماره ۲۷، ۱۷-۳۹.

استونز، راب (۱۳۹۶)، متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، چاپ دهم، تهران: نشر مرکز.

اکبریان، رضا (۱۳۷۸)، تبیین وجودی زمان در نظام فلسفی صدرالمتألهین، خردنامه صدرا، شماره ۱۷، ۵-۱۵.

- پیرسون، کریستوفر (۱۳۸۴)، معنای مدرنیت؛ مصاحبه با آنتونی گیدنز، ترجمه علی اصغر سعیدی، چاپ دوم، تهران: کویر.
- جلیلیان، حسین رستمی (۱۳۹۱)، بررسی ریشه‌ها و زمینه‌های تطبیق تفسیر زمان در اندیشه برگسون و ملاصدرا، اندیشه دینی، شماره ۴۲، ۹۷-۱۱۸.
- حاجی حیدری، حامد (۱۳۸۸)، آنتونی گیدنز مدرنیت زمان و فضا، تهران: نشر اختران.
- ساعی، ایرج (۱۳۹۰)، آنتونی گیدنز جامعه شناس زمان محور، تهران: نشر دانژه.
- صدرالمتألهین (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- صدرالمتألهین (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالمتألهین (بی تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۷)، پیامدهای مدرنیت، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۹۶)، ساخت جامعه، ترجمه اکبر احمدی، تهران: نشر علم.
- مارکس، کارل (۱۳۹۳)، هیجدهم برومر لویی بناپارت، ترجمه باقر پرهام، چاپ هفتم، تهران: نشر مرکز.
- منفرد، مهدی (۱۳۸۹)، زمان در فلسفه صدرالمتألهین و سنت آگوستین، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۴)، مفهوم زمان، ترجمه نادر پورنقشبند و محمد رنجبر، آبادان: نشر پرسش.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، تهران: انتشارات سروش.

- Munday, Roderick (2009), Glossary of Terms in Being and Time, from: Heidegger, Martin (2000), Being and Time, John Macquarrie & Edward Robinson (trans), London: Blackwell Publishing Ltd. Available at: http://www.visual-memory.co.uk/b_resources/b_and_t_glossary.html#g (accessed on July 22, 2018)
- Giddens, Anthony (1990), Central Problems in Social Theory, Fifth Published, London: Macmillan.
- Giddens, Anthony (1981), A Contemporary Critique of Historical Materialism, Vol. 1, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Boyle, Brian O (2013), Reproducing the social structure: a Marxist critique of Anthony Giddens's Structuration Methodology, Cambridge Journal of Economics, Volume 37, Issue 5, 1-15.
- Craib, Ian (2011), Anthony Giddens, E-Published, London: Taylor & Francis E-Library.
- Lumsden, Karen (2018), Reflexivity: Theory, Method and Practice, London: Routledge.
- Norborg, Marcus Oyarzun (2011), The invasion of tomorrow, Stockholm: Stockholm University.
- Zhao, Xu (2003), The Self in a Globalizing World: a Study of Globalization and its Impact on Identity, Montreal: McGill University.