

## ديالکتیک مضاعف:

### ساخت يابی عقلانیت سياسی جوامع

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۵  
تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۴/۴

محمد رضا تاجیک<sup>۱</sup>  
محمد شفق خواتی<sup>۲</sup>

### چکیده

در باب عوامل تکوین و تداوم عقلانیت سیاسی خاصی در یک جامعه، در نظریه‌های اجتماعی، دو نوع تقابل در دو سطح جریان داشته‌است: تقابل فرهنگ/اقتصاد و ساختار/کارگزار. در سطح اول، رویکرد مارکسی بر تفوق اقتصاد و رویکرد وبری بر تفوق فرهنگ؛ و در سطح دوم، «ساختارگرایان» بر تعیین‌کنندگی ساختارها و «قصدگرایان» بر تعیین‌کنندگی کارگزاران تأکید دارند. در نظریه «ساخت‌یابی» آنتونی گیدنز تلاش شده است که با عبور از دوگانه‌پنداری ساختار/کارگزار، رابطه دیالکتیکی میان آن دو جایگزین رابطه تقابلی شود. در این نوشتار، پس از تبیین رویکردهای فوق، استراتژی تحلیلی «دیالکتیک مضاعف» با تلقی سه ضلعی از ساختار (عین، ذهن و ارتباط) طرح شده است که در آن، منظر اقتصادمحور مارکسی و نگاه فرهنگ‌باور وبری با عناصری از نظریه ساخت‌یابی گیدنز با هم تلفیق شده است. به این ترتیب، برای بررسی عوامل تکوین و تداوم یک عقلانیت سیاسی در یک جامعه، باید از تأکید یک‌سویه بر اقتصاد یا فرهنگ و نیز ساختار یا کارگزار عبور نمود. لوکوموتیو جامعه از دو چرخ اقتصاد و فرهنگ تشکیل شده است که سیاست، موتور، و کارگزار راننده این لوکوموتیو است. بنابراین، در این نوشتار به جای نگاه تقابلی، به بررسی دو نوع دیالکتیک درهم‌تنیده پرداخته شده است: الف) دیالکتیک ساختار-کارگزار؛ ب) دیالکتیک میان ساختارهای فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، با وساطت عنصر کارگزارانه.

**واژگان کلیدی:** عقلانیت سیاسی، شیوه تولید، فرهنگ، ساختار، کارگزار، ساخت‌یابی،

دیالکتیک مضاعف

۱ دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی تهران.

m\_tajik@sbu.ac.ir

۲ دانشجوی دکتری علوم سیاسی (اندیشه سیاسی)، دانشکده علوم اقتصادی و سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی تهران (نویسنده مسئول).

## مقدمه

هر جامعه‌ای از نوعی عقلانیت سیاسی خاص برخوردار است که جهت حرکت و سمت‌وسوی کنش‌های سیاسی و اجتماعی افراد و کارگزاران آن را مشخص می‌سازد. مراد از این عقلانیت، عقلانیت جامعه‌شناختی و کلیت سامانه دانایی یا نظام معرفتی<sup>۳</sup> یک جامعه است، نه عقلانیت فلسفی. بر این اساس، منظور از «عقلانیت سیاسی»، چنان‌که محمد عابد الجابری می‌گوید، منبع و مرجعی است که چارچوب ناخودآگاه سیاسی را شکل می‌دهد و تشکیل‌دهنده جایگاه این ناخودآگاه در «روان» گروهی است و می‌توان آن را «مخيلة اجتماعی»<sup>۴</sup> نامید و این عقل مقامی دارد هم‌چون جایگاه نظام معرفتی نسبت به عقل تئوریک فلسفی، کلامی و فقهی (جابری، ۱۹۹۴: ۱۵). به عبارت دیگر، «عقلانیت سیاسی»، رفتارها، مشخصه‌ها و نمودهای عمل سیاسی در تاریخ سیاسی یک جامعه است که تابع یک منطق درونی ویژه بوده و توسط آن سامان‌مند گردیده‌اند. این منطق درونی به عمل کارگزاران سیاسی جهت و سمت‌وسو بخشیده و ارزش‌ها و هنجارهای خاصی را در عرصه سیاسی و اجتماعی تولید و بازتولید می‌کند. هنجارها و ارزش‌های بازتولیدشده توسط این عقلانیت در طی زمان به سطح نهادینگی رسیده و با نهادینه‌شدن آن‌ها، فرهنگ سیاسی خاصی در آن جامعه شکل می‌گیرد. بی‌تردید، عقلانیت سیاسی بدین معنا، مختص جوامع مدرن نیست و جوامع سنتی و قبیله‌ای نیز از نوع عقلانیت سیاسی خاص خود برخوردار است. این عقلانیت، از یک جامعه تا جامعه دیگر متفاوت است. عقلانیت سیاسی سرمایه‌داری غربی متفاوت از نوع عقلانیت حاکم در جوامع قبیله‌ای، سنتی، اسلامی یا شرقی است و هر کدام ویژگی‌های منحصر به فرد خویش را دارد. بر این اساس، مسئله این نوشتار آن است که عامل تعیین‌کننده در «تکوین و تداوم نوع عقلانیت خاص سیاسی در یک جامعه چیست و چه متغیری سبب ساخت‌یابی عقلانیت سیاسی خاص (مثلاً سرمایه‌دارانه، قبیله‌ای، دینی یا...) در یک جامعه می‌شود؟ فرضیه این نوشتار نیز مبتنی بر نوعی «دیالکتیک مضاعف» است؛ یعنی «در ساخت‌یابی نوعی عقلانیت سیاسی خاص در یک جامعه، دو نوع دیالکتیک در هم تنیده تعیین‌کننده است: دیالکتیک حاکم میان ساختار و کارگزار و دیالکتیک حاکم میان فرهنگ، اقتصاد و سیاست، که این دیالکتیک دوم نیز با وساطت و نقش آفرینی عنصر کارگزاری امکان تحقق می‌یابد».

3 EpeSTEME

4 Imaginire Social

هر نوع بررسی در باب عقلانیت سیاسی یک جامعه، در واقع کندکاو در لایه‌های زیرین کنش‌های سیاسی آن جامعه است. عقلانیت سیاسی هر جامعه، پایه فرهنگ سیاسی و جهت‌دهنده کنش‌ها و تعاملات سیاسی کارگزاران و حتا تعیین‌کننده سازوکار تولید نوع خاصی از اندیشه سیاسی و مولد نوع خاصی از ایدئولوژی سیاسی در آن جامعه خواهد بود. به‌همین جهت، بررسی ماهیت، اجزا و عناصر یک عقلانیت سیاسی خاص و چگونگی تکوین و تداوم آن در یک جامعه را، می‌توان عرصه بسیار حیاتی و پراهمیت برای مطالعات سیاسی و اجتماعی شمرد. بر این اساس، هدف از این نوشتار، دستیابی به چگونگی تکوین و تداوم عقلانیت سیاسی خاص در یک جامعه، تشخیص نسبت عناصر آن عقلانیت با اندیشه‌های سیاسی و مسئله توسعه‌یافتگی جامعه مربوطه است. در واقع، از طریق تشخیص عناصر و چگونگی تکوین و تداوم عقلانیت خاص یک جامعه، تشخیص سازوکار تولید اندیشه‌های سیاسی و نیز دست‌یابی به عوامل و موانع توسعه‌یافتگی آن جامعه ممکن خواهد شد.

نخستین بار، ماکس وبر بین مفهوم جامعه‌شناختی و فلسفی عقلانیت، تفکیک قائل شد. وی عقلانیت را به‌مثابه یک پدیده تاریخی لحاظ نمود و تأکید کرد که «این مفهوم را با مفهوم به‌اصطلاح عقلانیت موجود در تاریخ، که حاصل صیورورت انسانی در فرآیند ترقی جهانی است و فرجام آن پیروزی عقلی، به معنای شکوفایی عدالت حقیقی، تقوای واقعی، برابری، صلح و غیره است، نباید اشتباه گرفت» (وبر، ۱۳۹۲: ۸-۷؛ ژولین، ۱۳۸۳: ۲۴). بنابراین، عقلانیت جامعه‌شناختی و تاریخی مورد نظر وی، متفاوت از عقل موجود در تاریخ بر اساس تلقی هگلی است. وبر انواع عقلانیت و فرآیندهای گوناگون عقلانی‌شدن را با لحاظ مسیر متمایز نوسازی در تمدن غرب بررسی نموده و به‌این موضوع می‌پردازد که چرا تمدن‌های چینی، هندی و تمدن باستانی خاور نزدیک، آن نوع فرآیندهای عقلانی‌شدن را که خاص تمدن اروپایی-آمریکایی است، در پیش نگرفتند. البته وی معتقد است که شکل‌گیری انواع عقلانیت و فرآیندهای عقلانی‌شدن کم‌وبیش عمومیت دارد. او ضمن اشارات تلویحی به‌این موضوع که در تمدن‌های غیرغربی نیز، عقلانی‌شدن، هرچند غالباً به‌گونه‌ای متفاوت، تحقق می‌یابد، عمدتاً به‌تبیین «ژنتیک» ویژگی‌های به‌خصوص عقلانیت غربی و به‌ویژه عقلانیت غرب مدرن (عقلانیت سرمایه‌دارانه و ابزاری)، متمرکز گردیده و نیز پیامدهای آن را ذیل مفهوم «قفس آهنین» مورد بحث قرار می‌دهد.

پس از وبر، برخی هرمنوتیسن‌ها (همانند کارل مانهایم)، مکتب فرانکفورت (و به‌خصوص هربرت مارکوزه و هابرماس)، پست‌مدرنیست‌ها و پسا‌ساختارگرایانی مانند آندره لالاند و

میشل فوکو، هر کدام از منظری، عقلانیت سرمایه‌دارانه را مورد نقد قرار داده‌اند. بسیاری دیگر، همانند ویز، لویج، الکساندر، مامسن، اسکاف، روث، تن بروک و برخی دیگر از اندیش‌مندان غربی نیز به نقد و ارزیابی دیدگاه وبر در باب عقلانیت جامعه سرمایه‌داری و مفهوم قفس آهنین او پرداخته‌اند.

در جهان اسلام، محمد عابد الجابری با الهام از میشل فوکو و آندره لالاند و با بهره‌گیری از میراث ابن‌خلدون در مبحث عصبیت، به نقد عقل غربی پرداخت و روشی را در این نقد اتخاذ نمود که آمیزه‌ای از روش ساختارگرایی، تحلیل تاریخی و تفکیک عناصر معرفتی از عناصر ایدئولوژیک است (جابری، ۱۳۸۹). وی به تأثیر از ساختارگرایان و به پیروی از لالاند، میان دو گونه عقل تمایز قائل شد: عقل سازنده یا کنش‌گر (العقل‌المکون)<sup>۵</sup>، و عقل برساخته یا جاری و متعارف (العقل‌المکون)<sup>۶</sup> (جابری، ۱۹۹۴: ۱۴). مراد از نوع اول عقل، فعالیت‌های ذهنی است که عقل طی هر استدلالی یا پژوهشی آن را انجام می‌دهد؛ ملکه‌ای که به‌مدد آن هر انسانی، از مجموع روابط بین اشیا، پاره‌ای اصول و قواعد کلی و ضروری را استخراج می‌کند. اما مقصود از نوع دوم عقل، مجموعه‌ای از اصول و قواعد است که با تکیه بر آن‌ها، به‌استنتاج می‌پردازیم و اگرچه این اصول و قواعد به‌ظاهر ثابت و یک‌سان‌اند، اما از دوره‌ای تاریخی تا دوره‌ای دیگر و از جامعه‌ای تا جامعه‌ای دیگر تفاوت پیدا می‌کنند. پس «عقل برساخته» نظامی از قواعد ساخته‌شده و مقبول در دوره تاریخی مشخصی است که در قلمرو آن دوره تاریخی، ارزش و اعتباری مطلق پیدا می‌کند. این عقل، سرشتی تاریخی دارد و به‌صورت طبیعی تاریخ‌مند خواهد بود. چنان‌که عقل غربی عقل تاریخ‌مند و برآمده از دل فرهنگ و تاریخ غربی است و عقلانیت غربی سرمایه‌دارانه نیز تاریخ‌مند و برآمده از درون فرهنگ و تاریخ مدرن غربی است و نیز سایر عقلانیت‌های سنتی یا مدرن (جابری، ۱۹۹۴: ۱۴).

بررسی جابری محدود به قلمرو غربی است و اگرچه توصیف کاملی از عقلانیت سیاسی جامعه غربی ارائه می‌دهد، اما به‌چگونگی و عوامل بازتولید این عقلانیت نپرداخته است. در ایران و قلمرو زبان فارسی، هنوز کسی به عقلانیت جامعه‌شناختی به‌صورتی که در غرب مطرح شد و جابری این ادبیات را در مورد عقل غربی به کار گرفت، نپرداخته است. در ارتباط با جابری نیز فراتر از ترجمه برخی آثار وی و برخی گزارش‌های توصیفی از پروژه جابری و منتقدین غربی‌اش، کار قابل توجهی صورت نگرفته است. هرچند مبحث عقلانیت در ایران دغدغه بسیاری

5 La raison constituante

6 La raison constituea

از اندیش‌مندان در حوزه مطالعات دینی، جامعه‌شناختی و اندیشه سیاسی بوده است، اما به عقلانیت برساخته و جامعه‌شناختی ایرانی هنوز کسی به صورت جدی نپرداخته است. مطالعات سید جواد طباطبایی در مبحث انحطاط اندیشه سیاسی در ایران (طباطبایی، ۱۳۷۳)، پروژه «عقلانیت و معنویت» مصطفی ملکیان (ملکیان، ۱۳۹۰) و نومعتزلی گرابی عبدالکریم سروش (سروش، ۱۳۷۳ و ۱۳۷۹)، همگی معطوف به عقلانیت فلسفی و بررسی‌هایی در حوزه اندیشه سیاسی و اجتماعی است، نه ناظر به عقلانیت برساخته یا جامعه‌شناختی. پروژه توسعه و عقلانیت محمود سریع‌القلم یا طرح «مکتب تحول شخصیت ایرانی» (سریع‌القلم، ۱۳۷۶ و ۱۳۸۹) نیز هرچند دارای ماهیت جامعه‌شناختی است و با ابعاد فرهنگی و تاریخی همراه است، اما در این پروژه نیز دو نقیصه محسوس است: نخست، هرچند عقلانیت مورد بحث سریع‌القلم عقلانیت جامعه‌شناختی است، اما میان دو مفهوم نام‌برده از عقلانیت، تفکیکی صورت نگرفته است. دوم، اساساً عقلانیت مورد نظر سریع‌القلم عقلانیت سرمایه‌دارانه و عقل ابزاری است و فرهنگ عشیره‌ای را در نقطه مقابل عقلانیت ابزاری قرار می‌دهد. بر این اساس، آنچه در جوامع عشیره‌ای وجود دارد، غیرعقلانی است. در حالی که بر اساس تفکیک مطرح‌شده میان دو مفهوم از عقلانیت، در سطح جامعه‌شناختی هر جامعه‌ای، از جمله جوامع سنتی یا قبیله‌ای، دارای عقلانیت مخصوص خود است که از نظر اجزا و عناصر متفاوت و نیز از جهت فرآیند تکوین و تداوم، نسبت به عقلانیت ابزاری یا سرمایه‌دارانه، مسیر متفاوتی را پیموده است.

## ۱. چارچوب نظری

رهیافت این نوشتار، رهیافت انتقادی است، البته با این دریافت از رهیافت انتقادی، که تنها بر نقد و رویکرد سلبی نباید بسنده کرد و برای انجام کاری مثبت نیز باید تلاشی صورت گیرد. بنابراین، ماهیت این نوشتار بعد فراتحلیلی و فرانظریه‌ای دارد. «نظریه معطوف به مطالعه واقعیت اجتماعی بیرونی است، اما فرانظریه، خود نظریه‌ها را مورد مطالعه و احیاناً مورد نقد قرار می‌دهد» (ریتزر، ۱۳۹۳: ۸۹۰). در این نوشتار، تلاش شده است تا پس از بررسی ماهیت نظریات مرتبط با موضوع تحقیق، به تلفیق و ترمیم نظریات مطرح پرداخته و رویکرد تلفیقی متفاوت‌تری از این نظریات پیشنهاد گردد. در سنت مارکسی، در سطح رابطه بین ساختاری، عمدتاً به تعیین‌کنندگی اقتصاد حکم شده است. در مقابل، در سنت لیبرالی و وبری، از تعیین‌کنندگی فرهنگ سخن به میان می‌آید. چنان‌که در سطح دوم نیز در سنت مارکسی عمدتاً نقش تعیین‌کننده ساختار و تسلط آن بر کارگزار مورد پذیرش قرار گرفته و در مقابل، در سنت لیبرالی و وبری، بر نقش برجسته

کارگزار تأکید می‌شود. در این میان، برخی اندیش‌مندان تلفیقی همانند گیدنز، بوردیو و... از تعامل ساختار و کارگزار و رابطه دیالکتیکی آن‌دو سخن گفته‌اند. پس از یادآوری دعاوی اصلی رویکردهای فوق، به‌رویکرد تلفیقی خود (دیالکتیک مضاعف که از تلفیق و درهم‌تنیدگی فرهنگ، اقتصاد و سیاست با وساطت کارگزار در آن سخن گفته شده است) اشاره خواهیم کرد.

## ۲. ارتباط بین ساختاری

برای نقد و بررسی نظام سرمایه‌داری و عقلانیت ابزاری همراه با آن در غرب و دلایل عدم ظهور نظام و عقلانیت سرمایه‌دارانه در شرق، دو سنت عمده مبتنی بر رویکرد «مارکس» و «وبر» شکل گرفت که یکی بر تفاوت‌های موجود در ساختار اقتصادی و شیوه تولید، و دیگری بر تفاوت در ساختار فرهنگی شرق و غرب تأکید دارد.

### ۲-۱. تعیین‌کنندگی شیوه تولید

بر اساس تلقی ارتدکسی از مارکس، عامل تعیین‌کننده عقلانیت حاکم در یک جامعه، شیوه تولید حاکم و ساختار اقتصادی آن جامعه است. شیوه تولید مفهوم است که به ساختار اقتصادی جوامع و نوع رابطه بین حاکمیت و مالکیت اشاره دارد. مارکس در «سرمایه»، اشارات مختصری به تفاوت شیوه تولید سرمایه‌داری، آسیایی و عهد عتیق داشته (مارکس، ۱۳۸۵: ۸۳) و در «گروندریسه»، به‌صورت تفصیلی به تفاوت‌های شیوه تولید در شرق و غرب می‌پردازد. مارکس بحث از «شیوه تولید آسیایی» را در تقابل با «شیوه تولید فئودالی» و «شیوه تولید سرمایه‌داری» در غرب مطرح می‌کند (مارکس، ۱۳۷۸: ۴۷۱). محور بحث از شیوه تولید، نوع مالکیت و چگونگی رابطه میان حاکمیت و مالکیت است. مارکس با دسته‌بندی سیر پیشرفت تاریخ بر اساس شیوه تولیدی که جوامع از سر گذرانده‌اند، برای شیوه تولید سرمایه‌داری ویژگی‌های ذیل را برمی‌شمارد: (۱) مالکیت و کنترل خصوصی وسایل تولید اقتصادی (سرمایه)؛ (۲) سازمان کار و پیشه‌وری شهری؛ (۳) انجام فعالیت‌های اقتصادی برای تحصیل سود؛ (۴) انباشت سرمایه، انحصار و تمرکز؛ (۵) تصاحب منافع توسط صاحبان سرمایه (مشروط بر پرداخت مالیات به دولت)؛ (۶) فقدان مالکیت کارگر، فقدان آزادی به‌واسطه شیء‌وارگی، از خودبیگانگی و بت‌وارگی کالا؛ (۷) حاکمیت عقلانیت جزئی و محدود به‌جای عقلانیت ارزشی و اندازه‌گیری پولی (تجاری) حیات اجتماعی؛ (۸) توسعه استعماری و امپریالیستی سرمایه‌داری؛ (۹) بربریت مدرن و تعرض بر محیط طبیعی و فرسودگی زمین توسط منطق ویران‌گر سرمایه؛ (۱۰) از هم دریده شدن پوسته مهرآمیز روابط عاطفی خانواده و تبدیل شدن به روابط پولی؛ (۱۱) خصلت جهان‌وطنی تولید و

مصرف کشورها با بهره‌کشی از بازار جهانی توسط بورژوازی؛ ۱۲) زیر فرمان درآمدن روستا توسط شهر؛ رقابت آزاد و نظام اجتماعی و سیاسی هماهنگ با این رقابت و با تسلط سیاسی و اقتصادی طبقه بورژوا؛ ۱۳) ابعاد فرهنگی سرمایه‌داری: ایدئولوژی به‌مثابه ابزار طبقه حاکم برای پنهان کردن تناقضات و استثمار، و مذهب به‌مثابه قلب دنیای بی‌قلب و افیون توده‌ها (مارکس، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۱۷-۵۱۹، ج ۲: ۴۳، ۱۴۰، ۲۰۲-۲۱۲، ۳۱۷-۳۴۰، ۴۵۴-۴۶۱، مارکس، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۶۷-۱۷۰، ۲۹۸؛ مارکس و انگلس، ۱۳۸۵: ۲۸-۲۹، ۳۶-۴۴).

از نظر مارکس، شیوه تولید فئودالی در غرب که زمینه‌ساز ظهور نظام سرمایه‌داری شد، دارای چند ویژگی است: الف) وابستگی دهقان به زمین، (Anderson, 1974: 18-19)؛ ب) انواع بهره مالکانه؛ ج) اقتصاد طبیعی؛ د) فقدان یک حکومت مرکزی مقتدر و تجزیه و پراکندگی سیاسی (مارکس، ۱۳۸۵: ۳۳۷)؛ ه) نقش برجسته نهادهای مذهبی (Anderson, 1974: 16). مارکس معتقد بود که شیوه تولید آسیایی در فرآیند فوق‌نمی‌گیرد و جامعه آسیایی از نظر ویژگی‌های شیوه تولید متمایز بوده و فقدان مالکیت خصوصی بر زمین «کلید واقعی بهشت شرق است» (Marx and Engels, 1975: 75-76). از منظر مارکس، استبداد در جوامع شرقی، معلول شیوه تولید و نوع خاصی از رابطه بین حاکمیت و مالکیت است و در مقابل شیوه تولید فئودالی غرب، ویژگی‌های شیوه تولید آسیایی که قابلیت تحول به سرمایه‌داری را نداشت، عبارت‌اند از: الف) صحراهای وسیع، خشکی و کم‌آبی؛ ب) حکم‌رانی مستبد (مارکس، ۱۳۷۸: ۴۷۳)؛ ج) عدم امنیت مالکیت خصوصی (مارکس، ۱۳۷۸: ۷۸)؛ د) جماعت روستایی خودکفا (مارکس، ۱۳۷۸: ۴۷۰)؛ ه) شهرهای انگلی (سیف، ۱۳۸۰: ۱۴۲).

## ۲-۲. تعیین‌کنندگی فرهنگ

در برابر ماتریالیسم تاریخی مارکس که مذهب را بخشی از روبنا و برآمده از شرایط اقتصادی می‌دانست، رویکرد وبر در تحلیل عوامل ظهور سرمایه‌داری در این جمله قابل تلخیص است که «ارزش مذهبی کار خستگی‌ناپذیر، مستمر، منظم و دنیوی به‌عنوان عالی‌ترین وسیله ریاضت، و در عین حال مطمئن‌ترین و آشکارترین دلیل تولد دوباره انسان و ایمان حقیقی او، باید نیرومندترین اهرم قابل تصور برای گسترش همان رویکردی به زندگی بوده باشد که روح سرمایه‌داری نامیده‌ایم» (وبر، ۱۳۸۵: ۱۸۲). از منظر وبر، این تفسیر جدید از دیانت مسیحی و فرهنگ و اخلاق پروتستانی بود که عامل مهم ظهور نظام اقتصادی سرمایه‌داری در غرب گردید. آلبرت سالومون معتقد است که بخش بزرگی از نظریه وبر «در مجادله طولانی و شدید با روح

مارکس «شکل گرفته است (ریتزر، ۱۳۹۳: ۴۸). وبر غالباً مارکس و مارکسیست‌های روزگار خویش را جبرگرای اقتصادی به‌شمار می‌آورد که نظریه‌های تک‌علتی دربارهٔ حیات اجتماعی ارایه کرده و منشأ همه تحولات تاریخی را به‌عوامل اقتصادی ارجاع می‌دهند. گویا وبر مارکس را «روی سرش برگردانده است» و به‌جای تمرکز بر عوامل اقتصادی و تأثیرشان بر افکار، توجه خود را بیش‌تر بر افکار و تأثیرشان بر اقتصاد معطوف می‌کند (ریتزر، ۱۳۹۳: ۴۹). به‌نظر وبر، خصوصیات روحی حاصل از محیط و نوع تربیتی که فضای مذهبی زادگاه یا محیط خانوادگی القا می‌کند، میزان و نوع تحصیلاتی که متأثر از جهت‌دهی خانواده و محیط مذهبی فرد است، در انتخاب شغل و در سرنوشت آیندهٔ افراد نقش تعیین‌کننده دارد (وبر، ۱۳۸۵: ۴۴). وی ارزش‌های مذهبی زیر را به‌مثابه عناصر و ارکان اخلاق پروتستانی در نظر می‌گیرد که در ایجاد عقلانیت سرمایه‌دارانه در غرب تأثیرگذار بوده‌اند: الف) خردگرایی و عبور از سنت‌ها (وبر، ۱۳۸۵: ۴۴)؛ ب) تلقی از کار به‌مثابه تکلیف (وبر، ۱۳۸۵: ۱۷۰)؛ ج) پرهیزگاری به‌مثابه پرهیز از اتلاف وقت (وبر، ۱۳۸۵: ۱۷۱-۱۶۹)؛ د) زهد به‌مثابه ریاضت و انباشت ثروت و سرمایه (وبر، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

در مقابل، به‌باور وبر، نظام عقاید مذهبی در شرق، موانع ساختاری سختی در مقابل عقلانی‌شدن (به سبک عقلانیت سرمایه‌داری) خلق کرده است؛ نه از آن‌رو که تمدن‌های شرقی عقب‌مانده‌اند، بلکه آن‌ها صرفاً ارزش‌های متفاوت با آنچه را که در اروپا مسلط شد، پذیرفته‌اند (گیدنز، ۱۳۹۱: ۵۰۶). وبر چالش اصلی بر سر راه رشد سرمایه‌داری در چین را فقدان «ذهنیت» مقتضی و فقدان نظام اعتقادی مورد نیاز می‌داند. وی خصوصیات آیین‌های کنفوسیوس و تائو را که سد راه رشد روح سرمایه‌داری در چین بود، بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که آن‌دو به‌جای تشویق تسلط جدی بر جهان، هماهنگی با آن را مورد تأکید قرار می‌دادند و یکی از اعتقادات اصلی‌شان «پرهیز از نوآوری» است (گیدنز، ۱۳۹۱: ۵۰۶).

آیین هندو را نیز وبر دین «آن‌جهانی» می‌نامد که عالی‌ترین ارزش‌های آن بر گریز از رنج‌های دنیای مادی به‌سوی سطح عالی‌تری از هستی معنوی تأکید می‌کند (گیدنز، ۱۳۹۱: ۵۰۷). وبر برای قضاوت درباره اسلام و دلایل عدم ظهور سرمایه‌داری در جوامع اسلامی نیز به‌جای پرداختن به ماهیت آموزه‌های اجتماعی اسلام، بیشتر به تحلیل ماهیت نظام‌های وراثتی سلطانی پرداخته است (وبر، ۱۳۹۲: ۴۰۲-۳۹۲). وبر از شکل دیرپای قدرت در جهان اسلام، نتیجه می‌گیرد که جوامع اسلامی قادر به‌بسط آن دسته نهادهایی نبودند که در غرب برای ظهور سرمایه‌داری جنبهٔ قطعی داشت (وبر، ۱۳۹۲: ۳۹۷-۳۹۶؛ نیز ن. ک. ترنر، ۱۳۷۹). بنابراین، از منظر وبر، نظام عقاید مذهبی خصوصاً مذهب پروتستان تأثیر منحصر



به فردی در غرب در مساعدت به عقلانی کردن بخش اقتصاد و عملاً هر نهاد دیگری نهاده و باعث توسعه سرمایه‌داری، دیوان‌سالاری، دولت عقلانیت‌گرا و قانون‌مند در غرب شده است. به همین ترتیب، نظام عقاید مذهبی در جهان شرق، موانع ساختاری سختی در مقابل عقلانی‌شدن خلق کرده است.

### ۲-۳. دیالکتیک بین ساختاری

گویا دو رویکرد مبتنی بر ایده تعیین‌کنندگی و عاملیت یک‌جانبه اقتصاد و شیوه تولید و رویکرد تأکید بر عاملیت یک‌جانبه و تعیین‌کنندگی فرهنگ، هر کدام یک روی سکه را می‌بینند. آنچه باید مورد تأکید قرار گیرد، رابطه دیالکتیکی میان این دو حوزه است. حتی مارکس و وبر هم هر دو به نحوی به نقش متقابل فرهنگ و اقتصاد اذعان داشته‌اند و نگاه تقابلی میان آن دو آن‌چنان که دو سنت متقابل در میان قرائت‌کنندگان نظریات‌شان مطرح شده است، با واقعیت رویکرد مارکس و وبر کم‌تر هم‌خوانی دارد. رویکرد جبرگرایانه و یک‌سویه به نفع اقتصاد، قرائت مارکس از منظر مارکسیست‌های ارتدکس است، نه موضع خود مارکس. وبر هم گویا نگاه یک‌سویه به فرهنگ یا مذهب نداشته و با این برداشت از مارکس که وی در پی انحصار علیت در اقتصاد است، به نقش متقابل فرهنگ و مذهب پرداخته است. وبر تصریح می‌کند که: «یقیناً قصد ما این نیست که به جای یک تعبیر علی «یک‌جانبه» ماده‌گرایانه از فرهنگ و تاریخ، یک تعبیر روح‌گرایانه یک‌جانبه‌را قرار دهیم؛ هر دو به یک اندازه امکان‌پذیرند» (وبر، ۱۳۸۵: ۱۹۲).

به هر حال، مقوله اقتصاد و فرهنگ دو حوزه‌ای هستند که در زندگی اجتماعی دارای تأثیر متقابل‌اند. پیامد رابطه دیالکتیکی میان این دو، ظهور ساختار سیاسی خاص در زمینه آن ساختار اقتصادی و فرهنگی خواهد بود. پس از شاکله‌بندی یک ساختار سیاسی که متأثر از زمینه و ساختار اقتصادی و فرهنگی خود است، این ساختار سیاسی نیز الزامات خاص خود را بر قلمرو فرهنگ و اقتصاد بازتاب خواهد داد. بدین ترتیب، مقوله‌های اقتصاد، فرهنگ و سیاست در مجموعه‌ای از رفت و برگشت‌ها میان عناصر هر کدام، بر یک‌دیگر اثر گذاشته و عقلانیت مناسب خود را تولید خواهند کرد و این عقلانیت به مثابه مغز جامعه، مسیر آینده جامعه را جهت و سمت و سو می‌بخشد. تعیین‌کننده عزیمت‌گاه یا نقطه آغاز، بدین معنا که گفته شود روند تحولی یا پویایی در یک جامعه و یا حتی ایستایی در یک وضعیت خاص، از کدام نقطه مشخص (اقتصاد، فرهنگ یا سیاست) شروع شده

است، ممکن نمی‌نماید. بنابراین، به‌جای کشف «علت‌العلل» در مناسبات اجتماعی، باید به‌شناسایی عناصر و ارکان هریک از ساختارهای اجتماعی، بررسی روابط دیالکتیکی آن‌ها و مطالعهٔ پیامد این تعامل دیالکتیکی همت گمارد.

### ۳. ارتباط ساختار و کارگزار

به‌جز تقابل فرهنگ-اقتصاد، تقابل دیگر در مجموع بررسی‌های اجتماعی و از جمله بررسی عقلانیت سیاسی و نظام سرمایه‌داری در غرب، تقابل ساختار-کارگزار است.

#### ۳-۱. از ساختارگرایی تا قصدگرایی

معمولاً مفاهیم ساختار و کارگزار مفاهیم متضاد تلقی شده‌اند؛ یعنی در یک تبیین معین، هراندازه به‌ظرفیت و توانایی‌های کارگزارانه متوسل شویم، به‌همان میزان توانایی و قابلیت‌های ساختاری را فرعی و اتفاقی به‌شمار می‌آوریم و برعکس. البته در طول سالیان متمادی، ساختارگرایی و گرایش کارگزارانه، به‌خصوص اشکال مطلق‌گرایانهٔ آن‌ها از نقدهای تند مصون نبوده است. انتقادهای معمول نسبت به‌ساختارگرایی عبارت‌اند از:

الف) ساختارگرایی از دنیایی پر از آدم ماشینی‌های صرف که رفتار آن‌ها با توجه به‌ساختار موجود، کاملاً قابل پیش‌بینی است، برداشتی ماهیتاً پوچ از انسان ارایه می‌کند و نمی‌تواند مثلاً میان یک دیکتاتوری فاشیستی و یک لیبرال دموکراسی تمایز بگذارد.

ج) ساختارگرایی ملازم با سرنوشت‌باوری و انفعال است. بر این اساس، سیر تاریخ بشر در نهایت از پیش تعیین‌شده است و اهمیت و تأثیری ندارد که چه کاری انجام دهیم. باید بنشینیم و نظاره‌گر تحولات گریزناپذیر ناشی از منطق درونی تاریخ باشیم.

د) یک تناقض بنیادی ساختارگرایی آن است که بر فرض اعتبار موضع ساختارگرایان، آیا امکان داشت ساختارگرایی شکل بگیرد؟ اگر ما صرفاً نمودهای ساختارهایی باشیم که گرفتار آن‌ها هستیم، چگونه می‌توانیم امیدوار باشیم که از این واقعیت آگاه شویم؟ چگونه دانش‌مندان ساختارگرا در بالای برج عاج، می‌توانند ظاهراً به‌موضعی ممتاز و برتر دست یابند و ساختارهایی که بقیه‌ی انسان‌ها را اسیر کرده‌اند، ببینند؟ ساختارگرایی در نهایت بر نوعی تمایز ترحم‌آمیز میان نظریه‌پرداز «روشنفکر» و بقیه انسان‌ها استوار است که از لحاظ منطقی تناقض دارد (های، ۱۳۹۰: ۱۸۲-۱۸۰).

حقیقت نیز شاخص‌ترین انتقادات علیه ساختارگرایی را چنین دسته‌بندی می‌کند:

۱. نادیده گرفتن جبری تاریخ با تأکید بر جهانی‌بودن و جاودانی بودن ساختارها،

۲. به دلیل اصل گرفتن نقش ساختار، این مکتب ضد انسانی قلمداد می‌شود،
۳. بی توجهی به ارزش‌های انسانی به دلیل نفی کارگزاری انسان و امکان انقلاب توسط او،
۴. نوعی جبرگرایی با اهمیت دادن به تأثیر ساخت‌ها: به قول سادوسکی ساختارگرایی ابزار منطقی و روش‌شناسی لازم برای صورت‌بندی تغییرات وضع موجود را در اختیار ندارد،
۵. توجه به تعادل و بی توجهی به تضاد اجتماعی،
۶. محافظه‌کاری به دلیل تکیه بر تمثیل مکانیکی،
۷. نفی فردگرایی،

۸. بی توجهی به انسان‌شناسی فرهنگی (حقیقت، ۱۳۸۵: ۵۱۷).

گرایش مقابل ساختارگرایی، که گاه «قصدگرایی» یا «اراده‌گرایی» نامیده می‌شود (های، ۱۳۹۰: ۱۸۳)، دلالت بر این دارد که بازیگران می‌توانند به مقاصد خود واقعیت بخشند. بنابراین، ما می‌توانیم رویدادها و تحولات سیاسی را صرفاً با توسل به مقاصد یا نیاتی که خود کنش‌گران دارند، تبیین کنیم. همان‌طور که ساختارگرایی مطلق مفهوم کارگزاری را عملاً کنار می‌گذارد، در تبیین‌های قصدگرایانه نیز مفاهیمی مانند ساختار، محدودیت ساختاری و بستر چندان محلی از اعراب ندارند.

قصدگرایی در واقع گرایشی موجود در برخی شیوه‌های تحلیلی است، نه موضعی متمایز و مستقل. طبق این گرایش، بدون تصویر یا تصویری از بستر، تقریباً ناممکن است بتوانیم قابلیت متفاوت کنش‌گران برای اثر گذاشتن بر فرآیندها و تحولات سیاسی را بررسی و درک کنیم و یا به صورت معمول‌تر، ناتوانی کنش‌گران را از واقعیت بخشیدن به مقاصد خود در بستری که فاقد منابع لازم برای این کار است، تبیین کنیم. اکثر تحلیل‌های آشکارا قصدگرایانه، دربرگیرنده فرض‌های زیرین پنهانی درباره تأثیر بستر هستند؛ فرض‌هایی که ناشناخته، دفاع‌نشده و بررسی‌نشده باقی می‌مانند. تبیین یک پدیده اجتماعی و سیاسی معین صرفاً با توسل به مفاهیم کارگزارانه، کاری بس دشوار است. زیرا، خود کنش‌گران معمولاً به ماهیت ساختارمند رفتار خود و به‌بسترهایی که در آن قرار دارند، متوسل می‌شوند. تبیین کاملاً قصدگرایانه نمی‌تواند چیزی درباره فرآیند دگرگونی اجتماعی و سیاسی در طول زمان بگوید (های، ۱۳۹۰: ۱۸۷). بر این اساس، تبیین‌های ساختارگرایانه بیش از حد به قطب ساختار کشیده می‌شوند، در حالی که قصدگرایی برعکس، نمی‌تواند محدودیت‌های ساختاری مؤثر بر توانایی کنش‌گران برای واقعیت بخشیدن به مقاصد خود و پیامدهای ساختاری کنش‌های آنان را درک کند. با توجه به محدودیت‌های اشاره‌شده

ساختار گارگرایی و قصدگرایی، برخی نظریه‌پردازان اجتماعی تلاش کرده‌اند تا از این گونه مواضع افراطی فراتر رفته و با نوعی تحلیل توانا به تلفیق عوامل ساختاری و کار گزارانه در چارچوب تبیینی واحد پردازند. تلاش برای بازنمایی روابط متقابل ساختار و کار گزار، اصطلاحاً به «ساخت‌یابی»<sup>۷</sup> معروف شده است که یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان آن، آنتونی گیدنز است.

### ۳-۲. ساخت‌یابی: دیالکتیک ساختار و کار گزار

نظریه ساخت‌یابی گیدنز به‌منظور گذار از سه سنت فکری هرمنوتیک، کارکردگرایی و ساختارگرایی ارائه شده است (Giddens, 1979: 15). گیدنز با تأکید بر تعامل ساختار و کار گزار و رابطه دیالکتیکی میان آن‌دو، به‌جریان تولید، بازتولید و تغییر ساختارها می‌پردازد و می‌گوید بازتولید ساختی به‌واسطه کنش انسانی به‌عنوان کار گزار صورت می‌گیرد. ارتباط میان ساختار و کار گزار، ارتباط میان دو امر جداگانه نیست، بلکه جنبه‌های متفاوت از یک امر واحد است؛ نظیر ارتباطی که میان دو روی یک کاغذ وجود دارد. گویی، هر سطح بازتاب‌دهنده سطح دیگر است و این بازتابندگی مدام در جریان است (صدیقی، ۱۳۸۹: ۱۶۱). در ذیل، مفاهیم و عناصر این نظریه را مرور می‌کنیم.

### ۳-۲-۱. ساخت به‌مثابه خواص ساختاری

ساختار اساساً به‌معنای بستر و معطوف به‌زمینه‌ای است که رویدادهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در چارچوب آن شکل می‌گیرند و معنا می‌یابند. دانش‌مندان علم سیاست با توسل به مفهوم بستر یا زمینه، به ماهیت منظم روابط اجتماعی و سیاسی اشاره دارند؛ به این واقعیت که نهادها، اعمال، امور روزمره و آداب و رسوم، در طول زمان، نوعی نظم یا ساختار پیدا می‌کنند (های، ۱۳۹۰: ۱۵۹). اما برداشت گیدنز از ساخت، متفاوت از این کاربرد متعارف آن در علوم اجتماعی است. از دیدگاه گیدنز، ساخت هیچ واقعیتی ندارد، مگر این که به‌صورت بقایای حافظه درونی عاملان باشد. در واقع ساخت دارای «وجود مجازی» هم‌چون آنات یا لحظات است (Giddens, 1979: 62). عاملان ساخت را به‌وجود می‌آورند و ساخت امکان کارگزاری را پدید می‌آورد (کسل، ۱۳۹۲: ۲۳-۲۲). ساخت، الگوی روابط اجتماعی و کارکرد نیز به‌معنای چگونگی عملکرد واقعی این الگوها به‌صورت نظام است. ساخت عمدتاً واژه‌ای توصیفی است و بار اصلی تبیین بر دوش کارکرد است (Giddens, 1984: 185).

### ۲-۲-۳. ساخت یابی

اصطلاح «ساخت یابی» که به طور کلی ناظر بر چگونگی تکوین و شکل گیری ساختارهاست، شهرت آن به مثابه یک اصطلاح، بیشتر معطوف به کاربرد گیدنز در «نظریه ساخت یابی» است» (پارکر، ۱۳۸۳: ۹). گیدنز این نظریه را برای برجسته کردن طبیعت فعال و متحول جامعه به کار می برد (فی، ۱۳۸۹: ۱۱۵) و می کوشد تا چگونگی ربط و نسبت ساختار و کار گزار را تبیین کند. در ربط و نسبت این دو جزء واقعیت اجتماعی، رویکرد هرمنوتیکی و سوژکتیویزم بر پایه امپراطوری ذهن بنا شده اند، چنان که کار کرد گرایی و ساختار گرایی حامی امپراطوری عینیت اجتماعی هستند. گیدنز می خواهد به این دو امپراطوری خواهی پایان دهد. در نظریه ساخت یابی، حیطة اصلی مطالعه علوم اجتماعی نه تجربه فرد کنش گر و نه وجود هیچ شکلی از کلیت اجتماعی است، بلکه اعمال اجتماعی است که در طول زمان و مکان نظم یافته اند (Giddens, 1984: 1-2). انسان ها به منزله کنش گران، دارای نیروی مقاومت، دخالت و تأثیر بر فشارها و اجابهای ساختاری هستند و قادرند نیروهای خلاق خود را به منظور نوآوری و بدعت و تغییر اوضاع ساختاری حیات اجتماعی خویش به کار بندند (پارکر، ۱۳۸۳: ۲۳). ساخت یابی به جای پذیرش علیت یک جانبه، بر علیت تعاملی تأکید دارد. ویژگی اصلی این علیت تعاملی، فرکانسی بودن آن است. به گونه ای که علت و معلول، مدام جایگزین یکدیگر می شوند و یک دوعلیتی به صورت رفت و برگشت ایجاد می کنند. ابتدا عامل اول، زمینه ساز عامل دوم و سپس عامل دوم، زمینه ساز تداوم عامل اول می شود (معینی، ۱۳۸۵: ۸۶-۹۶).

### ۳-۲-۳. قواعد و منابع

از جهتی، گیدنز ساخت را به معنای قواعد و منابع در نظر می گیرد (Giddens, 1984: 63). قواعد یا منابع را به عنوان انباشته هایی از توانایی ها و دستورالعمل های مجزا نمی توان مطالعه کرد، بلکه فقط می توان در متن تحول تاریخ کلیت های اجتماعی، به عنوان چیزی که به صورت بازگشتی در اعمال مستتر است، درک کرد. هیچ رابطه منفردی بین «یک فعالیت» و «یک قاعده» وجود ندارد؛ فعالیت ها عملاً در بستر شرکت در بنا ساختن نظام های اجتماعی در جریان زمان انسجام می یابند (Giddens, 1984: 65). نقش یک کار گزار به واسطه مقررات و نقش های اجتماعی (قواعد و منابع) محدود می شود. این نقش ها و مقررات هم زمان هم جنبه «تشکیل دهنده» دارند و هم بعد «تنظیم کننده» (Giddens, 1979: 66). قواعد به عنوان تشکیل دهنده، رفتارها را ممکن نموده و زمینه ساز امکان یک فعالیت اند، اما به عنوان تنظیم کننده، رفتار را محدود می کنند و حدود مجاز این حرکت ها ارایه می کنند

(فی، ۱۳۸۹: ۱۱۴). استفاده از قواعد بازی‌ها (مثل شطرنج) به‌عنوان مثال ویژگی‌های قواعد اجتماعی مناسب نیست؛ زیرا، چنین بازی‌ها دارای قواعد روشن، ثابت و مدونی هستند که در یک واژه تثبیت شده‌اند، و نیز عموماً در معرض مناقشات همیشگی مربوط به مشروعیت قرار نمی‌گیرند، در حالی که قواعد اجتماعی ممکن است در معرض چنین مناقشاتی باشند. هم‌چنین، قواعد اجتماعی ثابت و قطعیت دایمی ندارند و هیچ دستورالعمل قواعد رسمی وجود ندارد و نمی‌توان آن‌ها را به‌دقت تعریف کرد (Giddens, 1979: 67-68).

### ۳-۲-۴. دوسویگی ساخت

دوسویگی ساخت یعنی این که خواص ساختاری نظام‌های اجتماعی هم وسیله و هم نتیجه اعمالی است که نظام‌های مذکور را تشکیل می‌دهند. ساخت هم توان‌بخش و هم بازدارنده است (Giddens, 1979: 70). ساخت از آن جهت که حاوی منابعی است، برای کارگزار توانایی‌بخش است و امکاناتی را در اختیار او قرار می‌دهد، و از آن جهت که حاوی مجموعه قواعد است، نسبت به رفتار کارگزار ایجاد محدودیت می‌کند و بازدارنده است.

### ۳-۲-۵. زمان و مکان

ساخت‌یابی از زمان‌مندی آغاز می‌شود و از جهتی، «تاریخ» نقطه شروع آن است (Giddens, 1984: 5). به‌جای تمرکز بر جوامع انسانی، باید بر «نظم نهادها در طول زمان و مکان» متمرکز شد. نهادها را گیدنز خوشه‌های عمل می‌داند و از چهار خوشه نام می‌برد: «نظم نمادین، نهادهای سیاسی، نهادهای اقتصادی و قانون» (Giddens, 1979: 70). نظریه ساخت‌یابی، با این فرمول‌بندی، نافی هرگونه تمایزی میان ایستایی و پویایی است. بر این اساس، گذشته خود را در حال نمایان می‌سازد، حتی اگر زمان حال واکنشی علیه گذشته باشد. تاریخ در فهم شرایط بشری اهمیت ویژه دارد و نمی‌توان میان گذشته و حال و آینده شکاف ایجاد نمود. عناصر ساختاری زندگی اجتماعی که در کل رفتار بشر رخنه می‌کنند، در واقع عبارت از تداوم یا تکرار رفتار و استمرار در زندگی اجتماعی هستند (Giddens, 1979: 62).

مکان نیز در ساخت‌یابی و تحولات ساختاری نقش محوری دارد. در جامعه طبقاتی، تقسیم‌بندی مکانی یکی از ویژگی‌های عمده تفکیک و تمایز طبقاتی است. یکی از خصایص مهم تمایز یابی مکانی طبقات، ته‌نشین شدن «فرهنگ‌های طبقاتی» منطقه‌ای در طول زمان است. سلطه طبقاتی تحت تأثیر الگوهای تفاوت شهر/روستا و تمایز یافتن محله‌های درون شهرهاست و به‌وسیله آن‌ها نیز بازتولید می‌شود. جداسدن محله‌ها در جامعه سرمایه‌داری

اغلب فرآیندی برنامه‌ریزی شده نیست، بلکه نتیجه مبارزه طبقاتی در بازارهای مسکن است. اما مدیریت اجتماعی مکان به طرق معین، یکی از خصوصیات همه جوامع است. «قرارگاه» از نظر گیدنز، از جهاتی واژه‌ای مناسب‌تر از «مکان» است که رواج بیش‌تری در جغرافیای اجتماعی دارد؛ زیرا «قرارگاه» تا حدی به معنای موقعیت تعامل است. موقعیت فقط مؤلفه مکانی و محیطی فیزیکی نیست که در آن تعامل «رخ می‌دهد»، بلکه به معنای همه این عناصر است که به عنوان بخشی از تعامل به کار گرفته شده‌اند. تقریباً همه جماعات، قرارگاهی برای عملکرد خود دارند که دارای تمایز مکانی از قرارگاه‌های دیگران است (Giddens, 1979: 206-207).

### ۳-۲-۶. آگاهی و سطوح آن

گیدنز مفهوم آگاهی را در سطوح سه‌گانه استدلالی، عملی و ناخودآگاه تقسیم می‌کند. آگاهی استدلالی (بازاندیشانه/گفتمانی) سطحی از آگاهی است که در آن فرد می‌تواند به بیان دلایل عمل خود بپردازد و توضیح دهد که چرا به فلان شیوه خاص عمل می‌کند (Giddens, 1987: 4). از این طریق، عاملان اجتماعی به عقلانی‌سازی کنش خود مبادرت می‌ورزند (کلهون، ۱۳۸۷: ۳۸۴). این آگاهی هدف‌مند است و در صدد معرفت‌به‌چیستی است (کرایب، ۱۳۸۷: ۱۸۴) و آن‌گاه بروز می‌یابد که فرد به بیان نیت یا اراییه دلایل کردارش می‌پردازد؛ زمانی که کارگزار در رفتارهای گذشته‌اش کاوش می‌کند یا دیگران درباره‌ی کردار کارگزاران پرس‌وجو می‌کنند (کلهون، ۱۳۸۷: ۳۷۷). بنابراین، آگاهی استدلالی یا گفتمانی معطوف به عقلانی‌سازی کنش یا بیان نیت و نوعی دلیل‌تراشی برای کردار است و نیت با پرس‌وجو (خواه از جانب دیگران و خواه با خودنگری) به واسطه آگاهی استدلالی ابراز می‌شوند (صدیقی، ۱۳۸۹: ۱۴۲). البته آگاهی استدلالی شامل تمامی رفتارها نمی‌شود و عاملان نسبت به بخش بزرگی از رفتارهای خود آگاهی استدلالی ندارند (Giddens, 1987: 8).

آگاهی عملی نیز سطحی از آگاهی است که می‌تواند به عمل درآید و در عمل مؤثر باشد؛ هرچند نتواند به زبان درآید. این آگاهی مبتنی بر مهارت، عادت‌ها و روال‌های تکراری است (صدیقی، ۱۳۸۹: ۱۴۹). در واقع، معرفت حاصل از آگاهی عملی را باید معرفت ضمنی و بدیهی دانست که با فعالیت‌های روزمره پیوند دارد (کرایب، ۱۳۸۷: ۱۴۴). بنا به روال عادی زندگی، معمولاً بدون آن که درباره مهارت‌های عملی تفکر دوباره کنیم، آن‌ها را انجام می‌دهیم. گویی تا زمانی که رویه‌ها ادامه داشته باشند، فرد هیچ توجهی به انگیزه و معنای رفتاری که انجام می‌دهد،

ندارد و با اتکا به آگاهی عملی، کردار خود را راهبری می‌کند (استونز، ۱۳۸۱: ۴۲۹). ناخودآگاهی نیز سطح از آگاهی است که به انگیزه‌های ناخودآگاه معطوف است (کلهون، ۱۳۸۷: ۳۸۵). مهم‌ترین انگیزش ناخودآگاه، ایجاد نوعی امنیت هستی‌شناسانه است. ایجاد این احساس که در لحظات و روزهای متوالی، مفهومی از جهان و مردمی که در آن هستند کم‌وبیش یکسان باقی می‌ماند و این احساس، پایه آگاهی عملی است. رفتار انسان همیشه در معرض انگیزه‌های ناخودآگاه و پر قدرت است که آن تأمین امنیت وجودی است (استونز، ۱۳۸۱: ۴۳۰).

### ۳-۲-۷. اعمال غیرنیت‌مند و پیامدهای ناخواسته

زندگی روزمره هم‌چون جریانی از کنش نیت‌مند رخ می‌دهد، اما کنش‌ها پیامدهای ناخواسته دارند که ممکن است به‌طور منظم بازخوردهایی داشته باشند و شرایط ناشناخته‌ای برای کنش‌های بعدی پدید آورند. گیدنز این حقیقت را در قالب این مثال توضیح می‌دهد: «یکی از پیامدهای عادی درست نوشتن یا درست صحبت کردن به زبان انگلیسی یا هر زبان دیگری، عبارت است از مشارکت در بازتولید آن زبان در کل. صحیح تکلم کردن انگلیسی، عملی نیت‌مند است، اما شرکت کردن در بازتولید زبان چنین نیست» (Giddens, 1984: 8). فعالیت‌های ما حتی بنا به روال، پیامدهایی دارد که ما نمی‌خواسته‌ایم، و ممکن است هنگام اقدام به رفتاری، کاملاً از آن‌ها بی‌خبر بوده باشیم. زندگی اجتماعی، در عین حال که ما به‌عنوان عاملان اجتماعی ضرورتاً خالق آن هستیم، فقط آفریده ما نیست. پیامدهای غیرعمدی عمیقاً در بازتولید نهادهای اجتماعی دخالت دارند (Giddens, 1987: 7).

### ۳-۳. به‌سوی دیالکتیک مضاعف

نظریه ساخت‌یابی و کنش‌منتقدان زیادی را برانگیخته است. یان کرایب در نقدهایی بسیار سطحی، گیدنز را به مبهم‌گویی متهم می‌کند (کرایب، ۱۳۷۸: ۲۱۰-۱۸۳). آرچر از ثنویت‌گرایی و دوگانه‌انگاری ساختار و کارگزار دفاع نموده و دوگانگی یا دوجنبگی ساختار و کارگزار را چنان‌که گیدنز می‌پندارد، رد می‌کند. از منظر آرچر، اگر ساختار و کارگزار دوگانه تلقی شود و ثنویت آن‌دو انکار شود، از جهت تحلیلی، رابطه جداگانه قابل بررسی بین آن‌دو وجود نخواهد داشت. البته آرچر تأکید می‌کند که هوادار ثنویت‌گرایی تحلیلی و روش‌شناختی است و نه مدافع ثنویت‌گرایی فلسفی که لازمه آن تفکیک هستی‌شناختی میان فرد و جامعه باشد (پارکر، ۱۳۸۳: ۱۲۷-۱۲۵). اما آرچر بین مفهوم خرد و کلان (فرد و جامعه) و مفهوم ساختار و کارگزار، خلط کرده است. مفهوم ساختار و کارگزار دقیقاً منطبق



بر مفهوم خرد و کلان نیست. موزلس نیز منتقد انگاره گیدنز مبنی بر دوگانگی یا دوجنبگی ساختار است و با تأکید بر بعد عینی واقعیت اجتماعی، از ثنویت‌گرایی نظریه اجتماعی و ثنویت ساختار و کارگزار دفاع می‌کند (پارکر، ۱۳۸۳: ۱۵۲-۱۵۱). هرچند، موزلس نیز همانند آرچر، مبحث خرد و کلان را با مبحث ساختار و کارگزار درهم آمیخته است. برخی معتقداند که نظریه گیدنز توضیح نمی‌دهد که تأثیر متقابل عاملیت و ساختار چگونه عمل می‌کند. او در بعد ساختاری از تعابیر مبهمی در باب «مبانی»، «مجموعه‌ها»، «خواص» و «تناقضات» ساختاری استفاده می‌کند و در بعد خرد هم مفاهیم گنگی هم چون «انگیزه‌ها و فشارهای ناخودآگاه»، «خودآگاهی استدلالی» را به کار می‌گیرد تا تأثیر متقابل عاملیت و ساختار را توضیح دهد، اما این کار را به روشنی انجام نمی‌دهد. آنچه در نظریه ساخت‌یابی گیدنز دیده می‌شود، یک نظام طبقه‌بندی است، ولی در این نظریه، روابط پویایی میان طبقه‌ها و مقولات به‌خوبی مشخص نشده است (جلایی‌پور، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

به زعم این نوشتار و بر خلاف تصور آرچر، مشکل بنیادین در نظریه ساخت‌یابی گیدنز، ابهام و خلط مبحث هستی‌شناسانه و عدم تمایز هستی‌شناختی میان ساختار و کارگزار است. ما در بررسی تأثیر و تأثر ساختار و کارگزار، نه تنها به ثنویت تحلیلی و روش‌شناختی نیازمندیم، بلکه تفکیک و تمایز هستی‌شناختی میان ساختار و کارگزار را نیز نمی‌توانیم به وحدت وجودی تبدیل کنیم. اولین کار گیدنز آن است که از تعریف معمول و تصور مشترک از ساختار عبور می‌کند و با انکار واقعیت عینی ساختار، آن را تنها دارای وجود مجازی هم چون آفات و لحظات می‌داند که خود را در قالب خواص ساختاری و قواعد و منابع نمایان می‌سازد. به گفته گیدنز، «ساختار فقط هم‌چون نشانه‌های خاطره‌وار که بنیاد ارگانیک شناخت‌پذیری انسان‌اند و هم‌چون عناصر نمودیافته در کنش وجود دارد» (Giddens 1984: 377).

مشکل این تلقی از ساختار آن است که هیچ کمکی برای راه‌حل‌یابی معطوف به حل مسئله ساختار-کارگزار نمی‌کند، چه اساساً ساختار مورد نظر گیدنز، ساختار مورد منازعه ساختار‌گرایان و کارگزار‌گرایان نیست. نمی‌توان صرفاً با تغییری در تعریف، واقعیت بیرونی را تغییر داد. وانگهی، اگر ساختار صرفاً در حد وجود مجازی قواعد و منابع تقلیل یابد و واقعیت عینی بیرون از کارگزار نداشته باشد، یک امر ذهنی محض خواهد بود و در این صورت، تفکیک آن از کارگزار چگونه ممکن یا در صورت امکان، چه سودی خواهد داشت؟ گیدنز به‌اتحاد هستی‌شناسانه ساختار و کارگزار با اصطلاح «دوگانگی ساختار» حکم نموده و با تمثیل سکه، ساختار و کارگزار را دو روی یک سکه می‌داند که ما در هر بار فقط قادریم

یک روی آن را ببینیم و هیچ‌گاه هم‌زمان هر دو روی سکه را نمی‌بینیم. اما آیا این ترکیب هستی‌شناسانه می‌تواند بر تمایز «واقعی» ساختار و کارگزار سرپوش بگذارد؟ گویا گیدنز تأثیرات و کانال‌های تأثیرگذاری ساختار بر کارگزار را با خود ساختار خلط کرده است. حتی در صورت پذیرش آن دوگانگی (و نه دوانگاری)، درست‌تر آن است که از «دوگانگی کارگزار» سخن گفت، نه «دوگانگی ساختار»، چه آن‌که در صورت صحه گذاشتن بر تلقی گیدنز از ساختار، آن‌چه محوریت می‌یابد، کارگزار است و نه ساختار؛ زیرا ساختار جز خواص ساختاری و دارای وجود مجازی چیز فراتری نخواهد بود. اساساً، خود اصطلاح «ساخت‌یابی» نیز تداعی‌گر غلبه ساختار بر کارگزار است، در حالی که گویا گیدنز تمایل به ارجحیت کارگزار دارد. تصور می‌شود که گیدنز با نقد کارکردگرایی ساختاری و تلقی کارکردگرایان از ساختار، به‌نوعی رویکرد پدیدارگرایانه یا هرمنوتیکی متمایل می‌گردد، اما این عبور از کارکردگرایی به پدیدارگرایی یا هرمنوتیک، با ابهام، درهم‌آمیزی و پیچیدگی همراه است و عبور موفقانه‌ای نیست. زیرا هنوز رگه‌هایی از کارکردگرایی در تحلیل گیدنز مشهود است و اساساً منشأ حرکت گیدنز، نقد کارکردگرایی ساختاری از جمله پارسونز است. اما در ادامه کار، به‌نظر می‌رسد که گیدنز بین تلقی ساختارگرایان اروپایی همانند استروس، پولانزاس، گودلیه، هابرماس و... که ریشه در مبحث چرخش زبانی و رویکرد سوسور به زبان دارد و تلقی کارکردگرایان ساختاری و مارکسیسم ساختارگرا همانند آلتوسر، درهم آمیخته است. تفاوت بنیادین میان این تلقی‌های متفاوت از ساختار آن است که «کارکردگرایان ساختاری و درواقع اکثر جامعه‌شناسان به ساختارهای اجتماعی تکیه می‌کنند، اما کانون توجه ساختارگرایان، ساختارهای زبانی است» (ریترز، ۱۳۹۳: ۸۰۹). چنان‌که مارکسیسم ساختارگرا نیز در چرخش زبانی شرکت نمی‌جوید و کانون توجه آن هم‌چنان ساختارهای اجتماعی و اقتصادی است، نه ساختارهای زبانی (ریترز، ۱۳۹۳: ۸۱۲).

کالین‌های نیز سه ایراد را بر کار گیدنز مطرح می‌کند: نخست، به‌تقل از لیدر، بر تعریف گیدنز از ساختار خرده می‌گیرد که برداشت گیدنز از ساختار هیچ شباهتی به تعریف آن در رهیافت‌های معمول ندارد و با تمسک به این تعریف، نمی‌توان نظریه ساخت‌یابی را راه‌حلی به «مسئله» متعارف «ساختاری و کارگزاری» تلقی کرد. دوم، میان واژگان مورد استفاده گیدنز، هیچ دوگانه‌انگاری‌ای نیست. اگر کارگزاری را «قابلیت کنش‌گران برای انجام چیزی» و ساختار را «نشانه‌های خاطر‌وار... تجلی‌یافته در کنش» بدانیم، به‌نظر می‌رسد میان آن‌دو، فاصله اندکی وجود دارد تا از لحاظ نظری به یکدیگر متصل شوند. به عبارتی،

این دو اصطلاح طبیعتاً دربرگیرنده نوعی دوگانگی هستند. گویا دوگانه‌انگاری ساختار و کارگزاری عمدتاً به واسطه تردستی تعریف‌محور حل می‌شود، نه از طریق نوآوری نظری. نکته سوم این که دوگانه‌انگاری واقعی میان ساختار و کارگزاری هم‌چنان باقی است. در واقع، این دوگانه‌انگاری در تحدید و تعویق روش‌شناختی‌ای که نظریه ساختاریابی توصیه می‌کند، بازتاب می‌یابد. گیدنز به‌جای این که راه‌حلی برای «مسئله» ارائه دهد، شاید آن‌را وخیم‌تر کرده است (های، ۱۳۹۰: ۲۰۲).

با این حال، نباید کمک درخور ستایش رویکرد تلفیقی گیدنز و برخی مفاهیم موجود در نظریه ساختاریابی (مانند قواعد و منابع، بازاندیشی، آگاهی استدلالی، پیامدهای ناخواسته کردار و...)، در درک چگونگی ارتباط ساختار و کارگزار نادیده گرفته شود. شاید بتوان با توجه به برخی نکات پیشین، نظریه ساختاریابی را با نوعی «رویکرد دیالکتیکی مضاعف» ترمیم نمود. برای ترمیم و کاربردی‌تر ساختن نظریه ساختاریابی، باید ابتدا به تصور متعارف از ساختار برگردیم و آنگاه با تفکیک حوزه‌های ساختاری، به‌چگونگی تعامل و رابطه دیالکتیکی میان ساختار و کارگزار و نیز رابطه دیالکتیکی میان حوزه‌های ساختاری (فرهنگ، اقتصاد و سیاست) با وساطت کارگزار، پردازیم. به نظر می‌رسد که ساختار نه یک امر عینی محض است و نه یک امر ذهنی یا مجازی محض، بلکه هم دارای بعد عینی است که در قالب واقعیت‌های فرهنگی و اقتصادی تجلی می‌یابد و هم دارای بعد ذهنی. آن‌چه به بعد عینی خصلت ساختاری می‌بخشد، شأن ارتباطی ساختار و وجه به‌کار گرفته‌شده عینیت توسط کارگزار است. فرهنگ و اقتصاد تنها و تنها آن‌گاهی که نسبت به کارگزار سنجیده شود، در قالب قواعد و منابع قابل تصور است و بدون این نسبت‌سنجی، واقعیت وجودی متفاوتی خواهد داشت و قابل تبدیل‌پذیری به قواعد و منابع نخواهد بود. در اثر همین نسبت‌سنجی، می‌توان مفهوم «قواعد» و «منابع» را استخراج نمود، اما قواعد و منابع به‌تنهایی ساختار نیستند، زیرا قواعد و منابع هم در تکوین و ظهور خود و هم در تداوم و تغییر در ظرف زمان و مکان، وابسته به دو سوی واقعیت عینی (منشأ عینی قواعد و منابع) و نیز منوط به تصرف کارگزار در شکل‌دهی و کاربرد این قواعد و منابع است. بر این اساس، ساختار عبارت است از «مجموعه منشأ عینی قواعد و منابع به‌شمول وجه ارتباطی و چگونگی نسبت آن منشأ عینی با کارگزاران که سبب تولید و بازتولید مجموعه‌ای از قواعد و منابع می‌شود».

ابهامی دیگر در کار گیدنز آن است که با توجه به تعریف غیرمتعارف از ساختار، تفکیک قابل‌پذیرشی میان ابعاد عینی ساختار انجام نداده و نقش فرهنگ، اقتصاد و سیاست

دقیقاً مورد بحث قرار نگرفته و مشخص نشده است که تأثیر و تأثر میان ساختارهای فرهنگی، اقتصادی و سیاسی به چه صورت اتفاق می‌افتد. به این ترتیب، به نظر می‌رسد که برای بررسی عوامل تکوین و تداوم یک عقلانیت سیاسی در یک جامعه، باید از تأکید یک‌سویه بر اقتصاد، فرهنگ یا سیاست و نیز ساختار یا کارگزار عبور نمود. لوکوموتیو جامعه از دو چرخ اقتصاد و فرهنگ تشکیل شده است که سیاست را می‌توان موتور آن و کارگزار را به‌مثابه راننده این لوکوموتیو تلقی نمود و به دیالکتیک مضاعف و درهم‌تنیده در این دو سطح اندیشید: «دیالکتیک میان‌ساختاری» و «دیالکتیک ساختار و کارگزار».

به عنوان یک مورد انضمامی، می‌توان بازتولید عقلانیت قومی-قبیله‌ای در تاریخ معاصر جامعه افغانی را بر اساس این رویکرد، مورد مطالعه قرار داد. به‌لحاظ ساختاری، دیالکتیک میان ساختارهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی جامعه افغانی، با ویژگی‌های هریک از ساختارها که در ذیل مورد اشاره قرار خواهد گرفت، به‌صورت تعاملی به تداوم هم‌دیگر کمک کرده‌اند و سبب حرکت قهقراپی جامعه افغانی و تداوم و بازتولید عقلانیت قبیله‌ای در این جامعه گردیده‌اند. عقلانیت سیاسی در افغانستان معاصر (پس از تشکیل دولت مستقل افغانی در سال ۱۷۴۷م تاکنون)، مبتنی بر ارزش‌ها و قواعد قبیله‌ای بوده و سه عنصر اصلی این عقلانیت را قبیله، غنیمت و عقیده تشکیل می‌دهد. عنصر مرکزی و اصلی این عقلانیت، قبیله است و غارت و غنیمت شیوه درآمد و سیستم اقتصادی آن را تشکیل می‌دهد و عقیده نیز توجیه‌گر اقدامات قبیله حاکم برای سیاست قبیله‌ای و غارت و غنیمت اقوام و قبایل دیگر به‌شمار می‌رود. مبتنی بر عقلانیت سیاسی قبیله‌ای در طول نزدیک به سه قرن تاریخ معاصر افغانستان، توزیع قدرت بر مبنای روابط خونی و قبیله‌ای صورت می‌گرفته و یک قبیله (ابدالی‌ها) بر اقوام و قبایل دیگر مسلط بوده است. اقتصاد این جامعه نیز رانته و مبتنی بر غارت و غنیمت بوده است. قبیله حاکم برای تأمین نیازمندی‌های اقتصادی‌اش، به‌جای تولید، به غارت اقوام و قبایل دیگر می‌پرداخته است. از شریعت نیز برای توجیه سیاست‌های قبیله‌ای استفاده گردیده و نیز تلاش می‌شده است تا از طریق تمسک به این عنصر، به غارت اقوام و قبایل دیگر و عنصر غنیمت جنبه شرعی داده شده و مشروعیت دینی غارت تضمین شود (نک. الفنستون، ۱۳۷۶؛ کاتب، ۱۳۷۲ و ۱۳۹۳؛ گریگوریان، ۱۳۸۸؛ تیمورخانوف، ۱۳۷۳؛ باکرزی درانی، ۱۲۹۸؛ و کیلی فوفلزی، ۱۳۳۲ و ۱۳۳۷).

این عقلانیت، در اثر تعامل و رابطه دیالکتیکی میان خصایص ساختاری اقتصادی، فرهنگی و سیاسی و نیز دیالکتیک ساختار و کارگزار، مدام بازتولید شده و تا امروز تداوم یافته است.

ساختار اقتصادی جامعه افغانی، غارتی و استخراجی<sup>۸</sup> و با خصایص ذیل همراه بوده است: الف) به لحاظ قواعد، ساختار اقتصادی، مبتنی بر «غارت» (به مثابه شیوه درآمد) و «خویش خوری»<sup>۹</sup> (به مثابه شیوه مصرف) و انحصار مالکیت در حاکمیت و مالکیت مشترک قبیله‌ای.

ب) همراه با منابعی با خصایص ذیل: جغرافیای نسبتاً خشن و کوهستانی، محدودیت ارتباطات درونی و بیرونی در اثر همان خصایص جغرافیایی، محدودیت حمل و نقل، تعطیلی جاده ابریشم و فاصله گرفتن از دریا و موقعیت ژئوپلیتیکی و ژئواستراتژیکی منازعه خیز.

فرهنگ جامعه افغانی نیز آنتاگونیستی و منجمد و مبتنی بر ارزش‌ها و قواعد قبیله‌ای است که در نظام پشتون‌والی تجلی یافته است. پشتون‌والی (پشتون‌گری)، در واقع یک نظام و سنت رفتاری قبیله‌ای در میان پشتون‌هاست و حکم قانون اساسی پشتون‌تباران را دارد و موضوع آن بیش تر مربوط به پاسداری از خانواده، طایفه، ملت و آبوست. مجموعه قواعد پشتون‌والی هم یک نوع سیستم حقوقی و جزایی، هم یک فرهنگ و هم یک ایدئولوژی و مجموعه قواعد قبیله‌ای سیاسی است. «قوانین پشتون‌والی بسیار قدیمی هستند و در سنت‌های کهن قبیله‌ای پیشااسلامی ریشه دارند. قوانین آن به‌ویژه کین‌خواهی و خون‌خواهی از جمله قوانین باستانی جوامع ایلی باستان است» (Rahman, 1995, Vol 4: 151). شریعت اسلامی نیز در افغانستان معطوف به همان قواعد پشتون‌والی تفسیر و قرائت شده است و در اثر دگردیسی و استحاله شدن ارزش‌ها و هنجارهای اسلامی در ذیل ارزش‌ها و هنجارهای قبیله‌ای، به شدت خصلت ظاهرگرایانه، دگم‌اندیشانه و افراطی یافته است.

ساختار سیاسی این جامعه نیز استخراجی و به شکل استبداد قبیله‌ای، با خصایص ذیل همراه بوده است:

الف) منابعی چون عنصر خویشاوندی و رابطه نسبی به‌مثابه منبع اصلی اقتدار، و انحصار و کنترل شدید اطلاعات و آگاهی.

ب) قواعدی چون ایده برادر بزرگ‌تری (داعیه برادر بزرگ‌تری از سوی پشتون‌ها)، حاکمیت کنفدراسیون قبیله‌ای، ارباب‌سالاری قومی، فقدان قاعده جانشینی و جنگ و

۸ منظور از «اقتصاد استخراجی» اقتصادی است که نهادهای آن برای استخراج منابع از اکثریت توسط اقلیت طراحی شده است، بر خلاف «نهادهای اقتصادی فراگیر» که حقوق مالکیت را برقرار می‌سازند، میدان بازی مسطح را ایجاد می‌کنند و سرمایه‌گذاری در تکنولوژی جدید و مهارت‌ها را تشویق می‌کنند (ن.ک. عجم‌اوغلو و رایبسون، ۱۳۹۳: ۵۴۴-۵۴۵).  
۹ خویش‌خوری در فرهنگ افغانی مفهومی است که به مصرف بیت‌المال و اموال عمومی توسط حاکمان و صاحبان قدرت و خویشاوندان‌شان اطلاق می‌شود.

خشونت به‌مثابه یک قاعده.

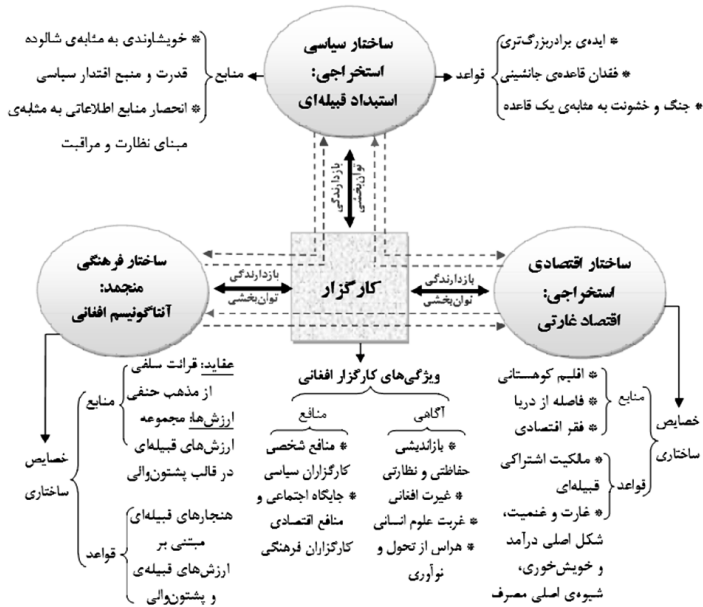
خصایص (قواعد و منابع) ساختاری فوق در یک رابطه دیالکتیکی، سبب بازتولید و تقویت متقابل آن خصایص در ساختارهای سه‌گانه اقتصادی، فرهنگی و سیاسی گردیده و عقلانیت قبیله‌ای در جامعه افغانی را بازتولید نموده است. به‌عنوان نمونه، اقتصاد استخراجی در افغانستان، سبب شده است که در عرصه فرهنگی و سیاسی، غیریت‌سازی و بی‌اعتمادی تشدید شود، نهادهای سیاسی نیز خصلت استخراجی بیابد، غارت و فساد به‌یک فرهنگ تبدیل شود و خشونت‌های اجتماعی نیز تشدید گردد. چنان‌که خصایص (قواعد و منابع) فرهنگ آنتاگونیستی نیز سبب تأثیرات زیر بر عرصه اقتصاد و سیاست جامعه افغانی گردیده است: استحاله‌شدن عناصر جدید در مخازن سنت، مشروعیت‌بخشی به اقتصاد غارتی و استخراجی، امتناع اجماع سیاسی و بیگانه‌ستیزی بیگانه‌پرستانه (خصلت بیگانه‌ستیزی افغان‌ها سبب تنش‌های مداوم درونی و بیرونی گردیده و پس از ضعف در اثر تنش‌ها و منازعات مداوم، نیازمند حمایت دیگران و دخالت کشورهای دیگر در امور این کشور شده است). خصایص (قواعد و منابع) سیاست استخراجی را نیز بر فرهنگ و اقتصاد جامعه افغانی، در موارد ذیل می‌توان خلاصه نمود: انسداد اجتماعی و انجماد فرهنگی، غلبه احساس بر خرد و قاعده شدن جنگ و خشونت، اعتمادزدایی از فرهنگ عمومی و فرهنگ سیاسی، ایجاد چالش‌های خودخواسته در مسیر توسعه ملی، جلوگیری از ظهور حوزه سیاسی و جامعه مدنی، حذف حلقه‌های مشترک و دولت بدون ملت، نهادینه شدن فرهنگ معافیت و قربانی کردن قانون در برابر قواعد قبیله‌ای.

در برابر قواعد و منابع ساختاری، کارگزار از دو ویژگی آگاهی و منافع برخوردار است. نوع آگاهی و میزان التزام به پیگیری منافع شخصی یا التزام به مصالح جمعی توسط کارگزار، در چگونگی تعامل با ساختار (بازتولید ساختارها یا ساختار شکنی) مؤثر است. در سطح آگاهی، کارگزار افغانی، تاکنون به نظارت تأملی و بازاندیشی ساختار شکنانه نپرداخته و اسیر اقتضائات بازاندیشی حفاظتی و نظارتی بوده است. نظارت تأملی و بازاندیشی ساختار شکنانه، هرمنوتیک مضاعف است؛ یعنی مستلزم تأمل مجدد در ساختارها و کردارهای گذشته کارگزاران و ارزیابی خصایص و پیامدهای آن به‌منظور تحول‌آفرینی، ترمیم ساختارها و تغییرات ساختار است. «اگر مردم به‌راه‌های نهادینه‌شده انجام امور (ساخت‌ها) بی‌اعتنایی کنند و یا آن‌ها را به‌نحو متفاوتی بازسازی کنند، ساخت‌ها قابل تغییر و حتی جایگزینی‌اند» (کیدنز، ۱۳۸۴: ۲۱). با شکل‌گیری و چرخه هرمنوتیک مضاعف و نظارت تأملی، امکان به‌وجود آمدن یک نقطه

عطف و چرخشی در عنصر اقتصاد یا فرهنگ و سیاست امکان‌پذیر است که سرآغاز تغییرات بعدی در عناصر دیگر شود.

اما در بازانديشي نظارتي و حفاظتي و به گفته گيدنز، «بازانديشي سنتي» (Giddens, 1979: 37)، هدف حفظ رويه‌هاي گذشته است. سنت وسيله رام کردن زمان و فضا است و هر فعاليت و تجربه خاص را در رشته تداوم گذشته، حال و آينده جای می‌دهد و این رشته تداوم نیز به‌نوبه خود با عملکردهای اجتماعی تکرار شونده ساختار می‌گیرد. در فرهنگ‌های سنتی، گذشته مورد احترام است و نمادها ارزش دارند، به‌خاطر آن که تجربه‌ی نسل‌ها را در برمی‌گیرند و تداوم می‌بخشند. اگر تغییر در ساختارهای فرهنگی و اقتصادی در افغانستان رخ نموده است، به‌جهت خواب کارگزار و تسلیم شدن او در برابر اقتضائات ساختار و عدم ارادهٔ پرداختن کارگزار به نظارت تأملی و هرمنوتیک مضاعف است که باعث اسارت او در لانهٔ عنکبوتی ساختاری شده است که به‌دست خودش تنیده شده و استمرار یافته است. ارزش‌هایی همانند «غیرت افغانی» و پدیده‌هایی مانند «غیبت رویکرد تاریخی» و «غربت علوم انسانی» در جامعهٔ افغانی و «هراس کارگزار افغانی از هر نوع تحول و نوآوری»، مانع جدی در زمینهٔ یادگیری افغان‌ها از دیگران شده، تغییر سنت‌های رفتاری گذشته مذموم تلقی گردیده و بدین ترتیب، ساختارهای دست‌وپاگیر مدام باز تولید شده است. در این میان، تأمین منافع شخصی کارگزاران سیاسی و مراقبت از جایگاه اجتماعی و منافع اقتصادی کارگزاران فرهنگی نیز در بازتولید ساختارهای قبیله‌ای، تأثیر زیادی بر جای گذاشته است. در مجموع، کارگزاران افغانی در طول حدوداً سه قرن اخیر تاریخ افغانستان، از طریق به‌کارگیری قواعد قبیله‌ای، به‌بازتولید خصایص ساختاری فوق‌پرداخته و با وضع قواعد هم‌سو با روح پشتون‌والی و کنش سیاسی‌ای مبتنی بر همان عناصر قبیله، غنمیت و عقیده، عقلانیت سیاسی قبیله‌ای را در جامعهٔ افغانی بازتولید نموده‌اند. احمدشاه ابدالی (بنیان‌گذار حکومت مستقل افغانی) مجموعه قواعدی تحت عنوان «یاسای» وضع می‌کند که دقیقاً منطبق بر روح قواعد پشتون‌والی و در ذیل آن است (ن.ک. الفنتون، ۱۳۷۶؛ کاتب، ۱۳۷۲ و ۱۳۹۳؛ گریگوریان، ۱۳۸۸). عبدالرحمان (۱۹۰۰-۱۸۸۰م) با محور قراردادن قبیلهٔ ابدالی، با تکفیر شیعیان و سپس قتل عام و غارت دارایی و سرزمین‌های سایر قبایل، به استحکام حکومت قبیله‌اش پرداخت (ن.ک. کاتب، ۱۳۷۲ و ۱۳۹۳؛ گریگوریان، ۱۳۸۸؛ تیمورخانوف، ۱۳۷۳). طالبان نیز در اساس یک جنبش قبیله‌ای بوده و به‌صراحت به قواعد پشتون‌والی تمسک بسته است. در حکومت پساطالبانی نیز خط قرمز سیاست، قواعد قبیله‌ای بوده و قانون اساسی در

برابر این قواعد، کنار گذاشته شده و حلقه‌های قبیله‌ای در رأس هرم قدرت، با مراجعه به سران قبایل و به کارگیری قواعد قبیله‌ای، به امور حکومت‌داری پرداخته‌اند. عزل و نصب‌ها، برنامه‌ها و پروژه‌های بازسازی، سیاست‌های فرهنگی و از جمله سیاست خارجی، همه معطوف به قواعد قبیله‌ای تنظیم شده است. شکل زیر، مدل شماتیک دیالکتیک مضاعف در جامعه افغانی است:



نمودار (۱-۵): دیالکتیک مضاعف (مکانیزم تکوین و تداوم عقلانیت سیاسی قبیله‌ای در جامعه افغانی)



## نتیجه گیری

در باب عوامل تکوین و تداوم عقلانیت سیاسی خاصی در یک جامعه، در نظریه‌های اجتماعی، با دو نوع تقابل در دو سطح مواجهیم: تقابل فرهنگ/اقتصاد و ساختار/کارگزار. در سطح اول، رویکرد مارکسیستی، اقتصاد را و رویکرد وبری، فرهنگ را عامل اصلی تغییر می‌داند، اما تأکید این نوشتار بر رابطه دیالکتیکی فرهنگ، اقتصاد و سیاست است. چنان‌که در مبحث تقابل ساختار و کارگزار نیز برخی تلاش کرده‌اند از مواضع افراطی ساختارگرایانه و قصدگرایانه فراتر رفته و نوعی تحلیل تلفیقی با ادغام عوامل ساختاری و کارگزارانه در چارچوب تبیینی واحد، ارائه دهند. یکی از این تلاش‌ها، نظریه ساخت‌یابی آنتونی گیدنز است. مشکل بنیادین این نظریه، آن است که گیدنز با تعبیر غیرمتعارف از ساختار (تقلیل ساختار به یک امر ذهنی و مجازی) هیچ کمکی برای حل مسئله ساختار-کارگزار نکرده است؛ زیرا ساختار مورد منازعه ساختارگرایان و کارگزارگرایان، این نوع تلقی از ساختار نیست. به همین جهت، پیشنهاد این نوشتار با تلقی سه‌ضلعی از ساختار (عین، ذهن و ارتباط)، «رویکرد دیالکتیک مضاعف» است که در آن، منظر اقتصادمحور مارکسی، نگاه فرهنگ‌باور وبری با عناصری از نظریه ساخت‌یابی با هم تلفیق می‌شود. به این ترتیب، برای بررسی عوامل تکوین و تداوم یک عقلانیت سیاسی در یک جامعه، باید از تأکید یک‌سویه بر اقتصاد، فرهنگ یا سیاست و نیز ساختار یا کارگزار عبور نمود. لوکوموتیو جامعه از دو چرخ اقتصاد و فرهنگ تشکیل شده است که سیاست را می‌توان موتور و کارگزار را به‌مثابه راننده این لوکوموتیو تلقی کرد. در واقع، با نوعی درهم تنیدگی مواجه هستیم که در آن تأثیر متقابل هم میان ساختارهای فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، و هم میان ساختار و کارگزار در جریان است. در این میان، دیالکتیک میان ساختارها، با وساطت عنصر کارگزارانه انجام می‌شود که خود نیز متأثر از ساختارهاست. بنابراین، این درهم تنیدگی دو نوع دیالکتیک خلق می‌کند:

الف) دیالکتیک میان ساختاری با وساطت کارگزار؛

ب) دیالکتیک ساختار-کارگزار.

بنابراین، ساختارها و کارگزار هر کدام دارای خصایص خویش‌اند و میزان فراوانی هریک از خصایص در سه عنصر فوق (اقتصاد، فرهنگ و کارگزار)، تعیین‌کننده عقلانیت سیاسی ویژه در یک جامعه خواهد بود. فرهنگ مجموعه قواعد و منابع را در قالب عقاید، هنجارها، ارزش‌ها و اصول اخلاقی بر سر راه کارگزار می‌گذارد که حامل ظرفیت و محدودیت برای کارگزار است؛ چنان‌که ساختار اقتصادی و شیوه تولید نیز حاوی مجموعه قواعد و منابعی است

که نسبت به کارگزار هم جنبه بازدارندگی دارد و هم خصیصه توان بخشی. محور در شیوه تولید «منابع مادی» است که شامل کم و کیف و خصایص طبیعی آن منابع نسبت به شمول چگونگی تملک و بهره‌مندی از این منابع و قواعد حاکم بر آن نیز هست. کارگزار نیز در تعامل و مواجهه با ساختارها، از دو خصیصه آگاهی و منافع برخوردار است. اما خصیصه بارز کارگزار که باید عامل اصلی تغییر لحاظ شود، قدرت بازاندیشی و نظارت تأملی است. طبیعی است که این خصیصه نیز متأثر از ساختارهاست و با دو پدیده «بازدارندگی» و «توان بخشی» از سوی ساختارهای فرهنگی، اقتصادی و سیاسی مواجه است. اما در مجموع، پذیرش نقش واسطه‌گری، مدیریت و کنترل در کارگزار، با این مزیت همراه است که ما را از جبرانکاری ساختارگرایانه رهایی می‌بخشد.

## منابع

### الف) منابع فارسی و عربی

- استونز، راب. (۱۳۹۳). متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران: مرکز.
- الفستون، استوارت. (۱۳۷۶). افغانان؛ جای، فرهنگ و نژاد (گزارش سلطنت کابل)، ترجمه آصف فکرت، مشهد: آستان قدس رضوی.
- پارکر، جان. (۱۳۸۳)، ساختاربندي، ترجمه امیرعباس سعیدی پور، چ ۱، تهران: آشیان.
- ترنر، برایان. (۱۳۷۹). ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی، چ ۱، تهران: مرکز.
- تیمورخانوف. (۱۳۷۳). تاریخ ملی هزاره در افغانستان، ترجمه عزیز طغیان، چ ۱، قم: اسماعیلیان.
- الجابری، محمد عابد. (۱۹۹۵). العقل السياسي العربي، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- حقیقت، سید صادق. (۱۳۸۵). روش‌شناسی علوم سیاسی، ویراست اول، قم: دانشگاه مفید.
- درانی (بارکزی)، سلطان محمدخان. (۱۲۹۸ق). تاریخ سلطانی، بمبئی: مطبوعه محمدی.
- ریتزر، جورج. (۱۳۹۳). نظریه جامعه‌شناسی، ترجمه هوشنگ ناییب، چ ۱، تهران: نی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹). قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: صراط.
- سریع‌القلم، محمود. (۱۳۷۶). عقل و توسعه‌یافتگی (مبانی ثابت پارادایم توسعه)، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- سریع‌القلم، محمود. (۱۳۸۹). فرهنگ سیاسی ایران، چ ۱، تهران: مرکز مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سیف، احمد. (۱۳۸۰). استبداد، مسئله مالکیت، و انباشت سرمایه در ایران، چ ۱، تهران: رسانش.
- صدیقی، بهرنگ. (۱۳۸۹). تئوری ساخت‌یابی آنتونی گیدنز، فصلنامه پژوهش اجتماعی، سال سوم، شماره نهم، زمستان ۱۳۸۹، صص ۱۶۷-۱۴۲.
- طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۷۳). زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر.

- عجم او غلو، دارون و رابینسون، جیمز. (۱۳۹۳). چرا ملت‌ها ناکام می‌مانند؟، ترجمه رامین نوروزی، کابل: مرکز مطالعات استراتژیک وزارت امور خارجه.
- فروند، ژولین. (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: توتیا.
- فی، بریان. (۱۳۸۹). پارادایم‌شناسی علوم انسانی، ترجمه مرتضی مردیها، چ ۲، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کاتب هزاره، ملا فیض‌محمد. (۱۳۷۲). سراج‌التواریخ، ج ۱ و ۲، تهران: مؤسسه تحقیقات و انتشارات بلخ.
- کاتب هزاره، ملا فیض‌محمد. (۱۳۹۳). تحفه الحبيب، ویرایش و مقدمه: دکتر سرور مولایی، کابل: انتشارات امیری.
- کرایب، یان. (۱۳۷۸). نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگاه.
- کسل، فیلیپ. (۱۳۹۲). چکیده آثار گیدنز؛ ترجمه حسن چاوشیان، چ ۳، تهران: انتشارات ققنوس.
- کلهون، کریک. (۱۳۸۷). تئوری جامعه‌شناسی آنتونی گیدنز، ترجمه جمال محمدی، تهران: نی.
- گریگوریان، وارتین. (۱۳۸۸). ظهور افغانستان نوین، ترجمه علی عالمی کرمانی، تهران: عرفان.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۴). سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری چ ۳، تهران: نی.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۸). چشم‌اندازهای جهانی، ترجمه محمدرضا جلالی‌پور، تهران: نی.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، چ ۲۷، تهران: نی.
- مارکس، کارل. (۱۳۸۵). سرمایه، ج ۱، ترجمه ایرج اسکندری، بازنویسی یاشار آذری، بی‌نا.
- مارکس، کارل / (۱۳۷۸). گروندریسه؛ مبانی نقد اقتصادی سیاسی، ترجمه محمدباقر پرهام، تهران: آگه.
- مارکس، کارل. (۱۳۸۶). هیجدهم برومر لوئی بناپارت، ترجمه محمد پورهرمزان، برلین: حزب توده ایران.

- مارکس، کارل و انگلس، فریدریش. (۱۳۸۵). مانیفست حزب کمونیست، ترجمه محمد پورهرمز، چ ۲، تهران: انتشارات حزب توده ایران.
- معینی علمداری، جهانگیر. (۱۳۸۵). روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۰). راهی به رهایی؛ جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، چ ۵، تهران: نگاه معاصر.
- وبر، ماکس. (۱۳۸۵). اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- وبر، ماکس. (۱۳۹۲). اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، چ ۲، تهران: سمت.
- وکیلی فولزایی، عزیزالدین. (۱۳۳۲). تیمورشاه درانی، ج ۲، کابل: دارالسلطنه.
- وکیلی فولزایی، عزیزالدین. (۱۳۳۷). دره‌الزمان فی تاریخ شاه‌زمان، کابل: دارالسلطنه.
- های، کالین. (۱۳۹۰). درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل‌محمدی، چ ۲، تهران: نی.
- هگل، گئورک ویلهلم. (۱۳۷۹). عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، چ ۱ (ویراسته جدید)، تهران: شفیعی.

### ب) منابع انگلیسی

- Anderson, Perry. (2013). *Lineages of the Absolutist State*, Verso, London.
- Giddens, Anthony. (1977). *Studies in Social and political Theory*, Hutchinson, London, Basic Books, New Yourk.
- Giddens, Anthony. (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Controdition in Social Analysis*, Mcmillan, London.
- Giddens, Anthony. (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Controdition in Social Analysis*, Mcmillan, London.

Giddens, Anthony. (1981). **a Contemporary Critique of Historical Materialism**, Mcmillan, London.

Giddens, Anthony. (1984). **the Constitution of Society: Outlin of a Theory of Structuration**, Polity Press, Combridge.

Giddens, Anthony. (1990). **the Consequenses of Modernity**, Stanford: Stanford University press.

Rahman, Tariq. (1995). *Pashto Language & Identity Formation in Pakista*, **Contemporary South Asia**, July 1995, Vol 4, Issue 2, pp 120-151.

Marx, Karl and Frederick Engels. (1975). **Selected Correspondence**, Progress Publishers, Moscow.