

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره یازدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۱: ۶۲-۳۷

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۱/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۰/۳۰

عصبیت ابن خلدون و سرمایه اجتماعی؛ تحلیل بر ثبات سیاسی

علی اکبر اسدی کویچی*

ابوالفضل شکوری**

چکیده

بحث در باب ثبات سیاسی و نظم اجتماعی و بالعکس انحطاط و زوال، یکی از بحث‌های محوری در اندیشه سیاسی و اجتماعی است. سده‌ها قبل، یکی از اندیشمندان اسلامی، *ابن خلدون* با رویکردی نوین، با نظریه‌پردازی در حیطه مفهوم عصبیت، به کالبدشکافی نظم و ثبات سیاسی پرداخته و مفهوم‌سازی جدیدی در حیطه آن صورت داده است. امروزه نیز تحلیل نظم و ثبات سیاسی- اجتماعی حول مفهوم سرمایه اجتماعی، نگرشی خاص را میان پژوهشگران گسترش داده و نظریه‌پردازی‌های مختلفی را مترتب شده است. هدف مقاله حاضر، تبیین ضرورت بازنگری و شناخت اندیشه متفکر بزرگ اسلامی، ابن خلدون و کاربردهای کنونی آن است؛ زیرا عقیده بر این است که بسیاری از جنبه‌های اندیشه او همراه با اصلاح و جرح و تعدیل، قابل انطباق و بهره‌گیری برای شرایط اجتماعی نوین است و به نظر می‌رسد رسیدن به این خواسته از راه مطالعه تطبیقی میان جنبه‌ای از اندیشه او و یکی از مفاهیم عصر جدید به عنوان راه حل بسیاری از معضلات، امکان‌پذیر باشد. هدف این است که با تحلیل محتوای اندیشه ابن خلدون در باب عصبیت و مقایسه آن با مفهوم سرمایه اجتماعی، پرتویی نو بر اندیشه او به منظور قابل فهم ساختن هر چه بیشتر آن برای مردمان این روزگار و حل معضلات جوامع کنونی تابانده شود. یافته‌ها و نتایج مقاله نشان می‌دهد که اندیشه اجتماعی- سیاسی ابن خلدون می‌تواند در پرتو مفاهیم مدرن بازخوانی شده و امکانات نظری- تحلیلی مناسبی برای تبیین سرمایه‌های اجتماعی به دست دهد.

واژه‌های کلیدی: عصبیت، سرمایه اجتماعی، دولت و ثبات سیاسی.

Aliakbarasadi88@yahoo.com

Shakoori1392@chmail.ir

* نویسنده مسئول: دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

** استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

یکی از دانشمندان مسلمانی که در عرصه سیاست و در چارچوب تغلب و زوال حکومت‌ها دست به نظریه‌پردازی زده است، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون است. او در قرن هشتم هجری قمری (قرن ۱۴ میلادی) در تونس متولد شد. کتاب او به نام مقدمه، به عنوان مهم‌ترین اثرش، از سوی پژوهندگان، تحلیل و تفسیر بسیار شده است؛ اما آنچه از او برای ما اهمیت بالایی دارد، توجه وی به عرصه سیاست و دیالکتیک عرصه حکومتی است. رابطه‌ای که به بیان امروزی بین جامعه مدنی و حکومت برای او جای تحلیل دارد. عصبیت، محور افکار سیاسی/بن‌خلدون و زیربنای ایده‌های سیاسی و اجتماعی و شالوده و مبنای تمدن از نظر اوست. رابطه عصبیت و تغلب و حفظ حکومت و حتی در یک حرکت دیالکتیکی، هرج و مرج و فساد و انحطاط از مباحث کلیدی مقدمه/بن‌خلدون است.

بن‌خلدون، قرن‌ها قبل به تحلیل نابسامانی‌های جامعه خود پرداخته و در صدد تحلیل و واکاوی علل انحطاط آن برآمده، به گونه‌ای که برخی، او را نظریه‌پرداز انحطاط دانسته‌اند. او برای تحلیل بی‌نظمی سیاسی و اجتماعی عصر خود از کلیدواژه عصبیت استفاده می‌کند. وی تاریخ گذشته را واکاوی می‌کند و نقصانی را در تاریخ‌نگاری قبل از خود می‌یابد؛ سپس برای تحلیل درست تاریخ، علمی نوین را پایه‌گذاری کرده و آن را «علم عمران» می‌نامد. وی به نظریه‌پردازی درباره عوامل انحطاط در جوامع اسلامی می‌پردازد و از آن با عنوان نظریه عصبیت یاد می‌کند.

از نظر شارحان آراء/بن‌خلدون، درباره عصبیت نیز مانند سرمایه اجتماعی تعریف واحدی ارائه نشده است. یکی از دلایل اصلی این امر آن است که/بن‌خلدون، خود تعریف جامع و مانعی از آن در سرتاسر مقدمه ارائه نکرده و فقط ویژگی‌ها و منشأ و کارکرد آن را در سراسر مقدمه مورد مذاقه قرار داده است. به همین دلیل محققانی که سعی در شفاف‌سازی مفهومی عصبیت در منظومه فکری او داشته‌اند، هر کدام به گونه‌ای آن را تعریف نموده‌اند؛ برای نمونه بارنز و بکر، عصبیت را «روح گروهی» (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۳۱۹) ترجمه کرده‌اند. حسین بشیریه عصبیت را به «اراده معطوف به قدرت» تعبیر می‌کند و می‌نویسد: «عصبیت اراده جمعی معطوف به قدرت است که مبتنی به نوعی همبستگی است» (بشیریه، ۱۳۷۲: ۱۰۸).

اما آنچه که می‌توان در باب آن به اجماع رسید آن است که از نظر/بن‌خلدون، عصبیت، اصلی‌ترین عنصر شکل‌گیری اجتماع و مهم‌ترین عامل تشکیل دولت است که مردم را به یکدیگر متصل ساخته، آنان را برای همیاری، تعاون و همکاری آماده کرده و به سوی کسب قدرت

سياسى هدايت‌شان مى‌کند. به عبارت ديگر عصبيت يک عامل وحدت‌بخش و متحدکننده است که از لحاظ روانى و تاريخى، افراد را به هم پيوند مى‌دهد.

از سوي ديگر، بحث در باب همبستگى‌هاى اجتماعى، ارزش‌هاى مشترک و پيوندها در نظم سياسى و اجتماعى در غرب نيز به دوره‌هاى گذشته بازمى‌گردد. در فلورانس قرن شانزدهم که بازتاب دهنده تاريخ بى‌ثبات نهادهای جمهورى در اعصار باستان و نيز ايتاليای عصر رنسانس بوده است، نیکلو ماکیاولی و چند تن از معاصرانش نتيجه گرفتند که موفقیت و شکست نهادهای آزاد به ویژگی شهروندان يا فضيلت‌شان^۱ بستگی دارد (پاتنام، ۱۳۸۰: ۱۵۵).

آلكسى دوتوکويل، در سده نوزدهم که دل‌زده از ثبات و نظم سياسى در کشور موطن خود بود با سفر به آمريکا، تحت تأثير اين کشور قرار گرفت. برای او زندگى جمعى، پايه و اساس نظم اجتماعى در يک سيستم نسبتاً باز و فرا اشرافى بود. آنچه برای دوتوکويل و نظريه‌پردازان اجتماعى اهميت داشت، فردگرایی مفرط حاصل از جامعه مدرن بود که دل‌مشغولى به زندگى خصوصى و خانوادگى و بى‌میلی به ورود و مشارکت در امور عمومى را ترويج مى‌کرد. برای جامعه‌شناسى کلاسيک، سؤال بنيادى اين بود که اگر هر فرد درصدد کسب حداکثر نفع شخصى است، چگونه مى‌توان به نظم اجتماعى نائل شد؟ به عبارتى، آنچه جامعه را به يکديگر پيوند مى‌دهد، چیست؟ تنزل روابط اجتماعى در نتيجه صنعتى شدن و مدرنيته، نگرانى بسيارى از جامعه‌شناسان را به همراه داشت، چيزى که زميل از آن با عنوان کاهش اعتماد اجتماعى سخن مى‌گفت. انديشمندان اجتماعى ديگرى چون پارسونز و اميل دورکيم نيز دغدغه‌هاى همبستگى اجتماعى و نقش آن را در نظم اجتماعى و سياسى واکاوى مى‌کردند. مفهوم انسجام اجتماعى در جامعه‌شناسى، بدون شک وامدار اميل دورکيم است (صالحى اميرى و عظيمى دولت‌آبادى، ۱۳۸۸: ۲)؛ اما بحث از پيوندها و ارزش‌هاى مشترک و نقش آن در تسهيل امور، چه فردى، چه جمعى در سده بيستم به اوج خود رسيد. مفهوم سرمايه اجتماعى و نظريه‌پردازى‌ها در حول محور آن به‌خوبى بر اين امر تاکيد مى‌کند. ريشه به کارگيرى اين مفهوم به سال ۱۹۱۶ در مقاله‌اى از هانيفان، بازمى‌گردد که برای اولين بار آن را در بحث از مراکز اجتماعات مدارس روستايى و نقش مشارکت اجتماعى وضع کرد؛ اما توجه چندانى را جلب نکرد. در دهه ۶۰، جان جيكوب^۲ در برنامه‌ريزى شهرى و در دهه ۷۰/لورى، در اقتصاد از آن بهره‌بردارى کردند. اما مفهوم‌سازى و نظريه‌پردازى در حول و حوش آن از دهه ۸۰ به بعد از سوي انديشمندان مختلف از رشته‌هاى

متفاوت چون کلمن، پاتنام و فوکویاما صورت گرفت. در باب سرمایه اجتماعی، تعاریف ثابتی ارائه نشده است. هر محقق بر مبنای نگرش و علاقه علمی خود دست به مفهوم سازی آن زده است؛ اما آنچه از میان تمام این تعاریف برمی آید این است که: منظور از سرمایه اجتماعی سرمایه و منابعی است که افراد و گروه‌ها می‌توانند از طریق پیوند با یکدیگر به دست آورند و آن را با معیارهایی چون اعتماد، آگاهی، نگرانی نسبت به مسائل عمومی، مشارکت در مسائل عمومی، و انسجام و همبستگی گروهی می‌شناسند. همان‌طور که بوردیو آن را «جمع بالقوه یا واقعی می‌داند که حاصل از شبکه‌ای با دوام از روابط کمابیش نهادینه شده آشنایی و شناخت متقابل یا عضویت در یک گروه است. شبکه‌ای که هر یک از اعضای خود را از پشتیبانی سرمایه جمعی برخوردار می‌کند و آنان را مستحق اعتبار می‌سازد» (بوردیو، ۱۳۸۴: ۱۴۷). امروزه توجه به سرمایه اجتماعی در شاخه‌های مختلف رو به افزایش است. محققان مختلف با رویکردهای متفاوت به سنجش سرمایه اجتماعی و ارتباط آن با پدیده‌های گوناگون اجتماعی می‌پردازند. توجه به تأثیر سرمایه اجتماعی در سیاست نیز تحت رویکرد نو دوتوکویل‌گرایی در سده بیستم رو به افزایش است. آنچه دانشمندان بدان توجه کرده‌اند این است که سرمایه اجتماعی چه نقشی می‌تواند در بهبود عملکرد سیاسی داشته باشد و یا به عبارتی چگونه می‌تواند در کیفیت حکمرانی مؤثر باشد و یا بالعکس تأثیر عملکرد سیاسی در افزایش و کاهش سرمایه اجتماعی چقدر است.

در بیان مسئله با بررسی اولیه مفهوم سازی و نظریه پردازی/بن‌خلدون از عصبیت، و بررسی مفهوم سازی سرمایه اجتماعی در سده‌های اخیر (به عنوان یک مفهوم فرارشته‌ای)، رابطه‌ای ظاهری را میان این دو مفهوم مشاهده می‌کنیم. نقش پیوندها و ارتباطات در ایجاد بینادذهنیت مشترک، میان عاملان اجتماعی و نقش آن در تسهیل امور به عنوان فصل مشترک این مفاهیم ما را به سوی مقایسه این دو مفهوم و نظریه سوق می‌دهد؛ دو مقوله‌ای که در دو عصر متفاوت، ذهن گروهی از اندیشمندان را به خود مشغول داشته است. به همین دلیل، ما سؤال خود را در این تحقیق چنین مطرح می‌نماییم:

چه نسبتی میان عصبیت در منظومه فکری/بن‌خلدون با سرمایه اجتماعی وجود دارد؟

بنا به طرح سؤال، فرضیه ما نیز در این پژوهش این‌گونه خواهد بود:

عصبیت و سرمایه اجتماعی - با در نظر گرفتن شاخص ثبات سیاسی - با یکدیگر ارتباط مستقیم (تشابه) دارند.

روش تحقیق

روش تحقیق در مقاله حاضر روش مقایسه‌ای^۱ و نیز تحلیل محتوا و توصیف جزئیات این دو مقوله بوده است؛ روشی که به نظر می‌رسد یکی از راه‌های مناسب برای توضیح و تبیین ماهیت دو مفهوم اصلی مقاله و نیز یاری‌کننده مفید و مناسبی برای درک شباهت‌ها و تفاوت‌هاست.

هدف تحقیق

هدف این مقاله، به دو هدف دور و نزدیک تقسیم می‌شود. هدف نزدیک از این پژوهش، بررسی مقایسه‌ای میان دو مفهوم و تبیین ارتباط آنها با نظم و ثبات اجتماعی و سیاسی است؛ اما هدف دور مقاله، ضرورت بازنگری در شناخت اندیشه متفکر بزرگ اسلامی، ابن‌خلدون است و اعتقاد بر اینکه بسیاری از جنبه‌های اندیشه او همراه با اصلاح و جرح و تعدیل قابل انطباق و بهره‌گیری برای شرایط اجتماعی نوین است و به نظر می‌رسد این هدف از راه مطالعه تطبیقی میان جنبه‌ای از اندیشه او با یکی از مفاهیم عصر جدید به عنوان راه حل بسیاری از معضلات امکان‌پذیر باشد.

شفاف‌سازی مفهومی عصبیت و سرمایه اجتماعی

۱. عصبیت

عصبیت در لغت به معنی تعصب است؛ چنان‌که اگر مرد از حریم قبیله و دولت خویش دفاع کند و با جدیت در راه پیروزی آن بکوشد، گفته می‌شود عصبیت به خرج داده است. واژه مزبور مشتق از ریشه «عصبه» است که نزدیکان و خویشاوندان پدری انسان هستند؛ زیرا ایشان کسانی هستند که از حریم اعضای خاندان خویش دفاع می‌کنند. از اشتقاق این کلمه، «عصب» به معنی ربط و پیوند و «عصابه» به معنی رابطه استعمال می‌شود و بالأخره روابط و قرابت را «عصبیه» نامیده‌اند. این اصطلاح قبل از ابن‌خلدون نیز مستعمل بوده است. قبل از اسلام عصبیه عبارت بوده از «یک مبارزه کورکورانه و تجاوزکارانه برای نیاز و هدف مشترک بنا بر فلسفه معروف بدوی که «از برادرت دفاع کن و لو مجرم باشد» (رادمنش، ۱۳۵۷: ۲۰)؛ اما ابن‌خلدون دست به مفهوم‌سازی جدید این واژه می‌زند و در حول آن به نظریه‌پردازی می‌پردازد. برای فهم منظور ابن‌خلدون از عصبیت باید به این نکته توجه داشت که به دلیل آنکه او تعریف جامع و مانعی را به طور واضح مطرح

نمی‌کند، تفاسیر مختلفی در حیطه آن به عمل آمده است که حتی برخی قابل جمع با هم نیستند. برای نمونه عیاد، دو تعریف از عصبیت دارد: تعریف اول: عصبیت عبارت است از نیرو و توانایی «دولت» و تعریف دوم: «قدرت و نیرومندی یک ملت را عصبیت گویند» (همان: ۲۲)؛ شارل عیسوی، آن را روح جمعی و همبستگی اجتماعی تعریف می‌کند. کاهن گلود نیز همبستگی بسیار محکم، اراده مشترک و اتحاد گروه را در تعریف عصبیت می‌گنجانند. دو سلان نیز روح جماعت را برای رساندن تعریف عصبیت به کار می‌برد. /دموند از عصبیت تعریفی خاص دارد «عصبیت نمایشگر دو چیز است: ۱. واقعیتی عینی^۱: یعنی پیوندهای اجتماعی ضامن همکاری همه گروه‌های اجتماعی از هر دسته و طبقه. ۲. واقعیتی ذهنی^۲: یعنی احساس یا وجدانی که موجب تعلق هر یک از گروه‌هاست (رادمنش، ۱۳۵۷: ۲۹).

برای فهم نظر /ابن‌خلدون در باب عصبیت، باید به مقدمه رجوع کرد. آنجا که حکایت پسران یعقوب را زمانی که از پدر اجازه می‌خواهند برادر خود، یوسف را با خود به صحرا ببرند و یعقوب به دلیل ترس از پاره شدن یوسف توسط گرگ، امتناع می‌ورزد، بازگو می‌کند و برای نمایش اهمیت عصبیت، جواب پسران را از زبان قرآن انتخاب می‌کند: «اگر گرگ او را بخورد در حالی که ما گروهی قدرتمند هستیم، در این صورت ما زبان دیده‌ایم» (سوره یوسف، آیه ۱۴). در تفسیر این آیه می‌توان این‌گونه استنباط کرد: ۱. گرگ در اینجا مظهر تهاجم و ستمکاری است که می‌تواند هر فرد یا گروهی باشد ۲. برای رفع تهاجم نیاز به اتحاد میان افراد است و گرنه زبان دیده خواهند شد ۳. قوی‌ترین عصبیت، عصبیت خویشاوندی است که سبب آن در اینجا خانواده یعقوب است. /ابن‌خلدون عقیده دارد که اگر اتحاد و همبستگی وجود نداشته باشد و انسان بخواهد بدون وابستگی ادامه زندگی دهد، نمی‌تواند: «و اما آنان که در خاندان خویش تنها و بی‌کس‌اند و در میان آنان عصبیت نیست کمتر ممکن است هیچ‌یک از این‌گونه کسان نسبت به یاران خویش غرور قومی نشان دهند و هرگاه در روز جنگ آسمان تیره و تار شود و مصیبتی پیش آید هر یک از آنان از بیم و وحشت و فروماندگی و خواری رهایی خود را می‌جویند و به گوشه‌ای می‌گریزند» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۲۴۱).

به عبارتی در اندیشه /ابن‌خلدون، عصبیت نوعی رابطه تأیسی است که در خدمت حیات و بقای فرد و جمع قرار دارد. عصبیت حالتی است که موجد پیوندهای گسترده میان افراد است؛ به

-
1. Objective
 2. Subjetive

گونه‌ای که فرد در گروه ذوب می‌شود و وجهه همت واحدی بر گروه حاکم است و می‌تواند معیاری برای استحکام و قدرت گروه‌های اجتماعی باشد. عصبيت، ویژگی بارز گروه بادیه‌نشین است؛ یعنی در میان اعضای جامعه بدوی، به دلیل شرایط و نوع معیشت بدوی تعاون و همکاری وجود دارد.

عصبيت در منظومه ابن خلدون بنا به شیوه معاش مردم و شرایط اجتماعی خاص به گونه‌های مختلف پدیدار می‌شود و پیامدهای مختلفی را بر جامعه مترتب می‌سازد که شناخت این انواع ما را در شفاف‌سازی مفهومی آن در اندیشه ابن خلدون یاری می‌رساند: ۱. عصبيت خویشاوندی ۲. ولاء ۳. حلف: در توضیح بیشتر این موارد باید گفت، حلف سوگندی است که بدان با هم، پیمان دوستی می‌بندند و به معنی عهد و پیمان نیز آمده است و بر مطلق سوگند هم اطلاق می‌شود. حلف، قبایل را به هم نزدیک می‌کند حتی اگر با هم پیوند خونی و خانوادگی نداشته باشند. ابن خلدون، رابطه‌ای را که به واسطه ولاء بین فرد یا افراد یا قبیله‌ای حاصل می‌شود «رابطه وجدانی» می‌نامد؛ زیرا حمایتی که از این نوع پیوند ایجاد می‌شود انگیزه‌ای وجدانی دارد. ما در اینجا عصبیتی را ملاحظه می‌کنیم که ورای پیوندهای خونی و نسبی است.

۴. عصبيت مختلف: پیش از این انواع عصبيت در داخل قبیله بیان شد. اینکه اعضای گروه به چه دلایلی با هم پیوند دارند و به هم یاری می‌رسانند -مانند ولاء، حلف (ارزش مشترک)، خون و خویشاوندی- بیان شد؛ اما سؤال این است که گروه‌های مختلف بدون اینکه نسب و خویشاوندی با یکدیگر داشته باشند چگونه با هم ارتباط برقرار می‌کنند؟ ابن خلدون برای تبیین این پیوند برون‌گروهی، «عصبيت عام» را عامل این پیوند می‌داند. دین، یکی از عوامل تقویت‌کننده عصبيت است که چنین کارکردی را تقویت می‌کند. عصبيت دینی -که در اینجا ما آن را در زیرمجموعه عصبيت‌های مختلف قرار داده‌ایم- عصبیتی است که عصبيت‌های خاص را به هم ارتباط می‌دهد و قدرت بزرگ‌تری را ایجاد می‌نماید. یکی از تفاوت‌های این عصبيت با عصبيت قومی که محور اندیشه ابن خلدون را تشکیل می‌دهد، فرا زمانی و فرا مکانی بودن آن است؛ به عبارتی برخلاف عصبيت قومی، محدود به مکان نیست (بادیه‌نشینی) و با گذر زمان نیز از میان نمی‌رود و در صورت از میان رفتن هم برخلاف عصبيت قومی، قابل تهییج است.

در هر حال می‌توان در باب تفاسیری که از عصبيت صورت گرفته آنها را در دو جنبه مختلف متمایز ساخت: یکی جنبه ساختاری اجتماعی^۱ و دیگری کارگزاری انسانی^۲ (جمشیدپناه، ۲۰۰۴: ۱۲۰). جنبه ساختار اجتماعی، این مفهوم را در چارچوب زمانی و مکانی خاص قرار داده و کارکرد

فرا زمانی آن را کنار می‌زند و عصبیت را زاده شرایط اقتصادی و ساختار خاص در بادیه‌نشینی می‌داند؛ اما تفاسیر کارگزاری انسانی بر طبیعت انسانی در شکل‌دهی آن تمرکز دارد و می‌توان از طریق این تفاسیر که از عصبیت وجود دارد تا زمانی که انسان وجود دارد آن را از دایره تنگ بادیه‌نشینی خارج و با جرح و تعدیل، امکان استفاده از آن را در زمان‌های مختلف ایجاد نمود. به نظر می‌رسد/بن‌خلدون خود نیز از هر دو تفسیر برای تحلیل عصبیت استفاده کرده است. عصبیت دینی و عصبیت در حضارت نمونه‌هایی از نوع یاریگری هستند که خارج از حیطه بادیه‌نشینی قرون وسطایی بوده و قبل از آن مورد بهره‌برداری قرار گرفته‌اند و این واقعیت مد نظر/بن‌خلدون بوده است.

۲. سرمایه اجتماعی

همان‌طور که بیان شد، توجه به همکاری‌ها و شبکه‌های جمعی و تأثیر آن بر عوامل نظم و توسعه به گذشته‌های دور باز می‌گردد. شاید گفته دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی، نمونه‌ای از این توجه باشد: «غله شما امروز رسیده و غله من فردا می‌رسد و برای هر دو ما سودمند است که من امروز با شما کار کنم و شما فردا به من کمک کنید. من هیچ محبتی نسبت به شما ندارم و شما نیز همین احساس را نسبت به من دارید. بنابراین من زحمتی به سود شما نمی‌کشم و اگر به انتظار رفتار متقابل با شما همکاری کنم در واقع به نفع خودم کار می‌کنم. اما من می‌دانم ناامید خواهم شد و نباید بیهوده به حق‌شناسی و رفتار متقابل شما تکیه کنم پس شما را به حال خود رها می‌کنم تا تنها کار کنید و شما نیز همین رفتار را با من می‌کنید. فصل‌ها تغییر می‌کند و هر دوی ما محصولمان را به خاطر فقدان اعتماد و امنیت متقابل از دست داده‌ایم» (شارع‌پور، ۱۳۸۵: ۱).

این داستان به گونه‌ای روشن و صریح آثار و عواقب اقتصادی فقدان اعتماد متقابل و همکاری را نمایش می‌دهد. امروزه از این هنجارها و شبکه‌ها با عنوان سرمایه اجتماعی سخن می‌رود. قبل از تعریف سرمایه اجتماعی باید توجه داشت که اجماعی در باب تعریف این مفهوم وجود ندارد. از سرمایه اجتماعی تعاریف مختلفی به عمل آمده است که می‌توان علت آن را در دو عامل جست‌وجو کرد. یکی از این عوامل تعریف سرمایه اجتماعی با توجه به جنبه‌های کیفی این مفهوم است و دیگری منظری است که به آن نگریسته می‌شود (صالحی امیری، ۱۳۸۷: ۱۰)؛ به عبارتی متفکران هر کدام بر مبنای رشته‌های تخصصی خود و دیدگاه‌های نظری متفاوت به تعریف و تفسیر آن پرداخته‌اند که علاوه بر غنای مفهومی، ابهاماتی را نیز در باب آن ایجاد کرده است. مفهوم اصلی سرمایه اجتماعی را می‌توان در سه کلمه بیان کرد و آن اینک: «ارتباطات مهم

هستند». در پی ایجاد ارتباط، مردم دست به کارهایی می‌زنند که به تنهایی یا قادر به انجام آن نیستند یا برای انجام آن مشکلات فراوانی خواهند داشت: «اینکه چه می‌دانی مهم نیست، مهم کسانی‌اند که می‌شناسی» (وولکاک و نارایان، ۱۳۸۴: ۵۲۸). این ضرب‌المثل معروف، چکیده بخش اعظم خرد متعارف درباره سرمایه اجتماعی است. یکی از نظریه‌پردازانی که درصدد شفاف‌سازی مفهومی سرمایه اجتماعی، به تعریف آن مبادرت ورزیده، فوکویاما است. او که مانند پاتنام، سرمایه اجتماعی را در سطح کلان بررسی کرده، می‌گوید: «سرمایه اجتماعی را به سادگی می‌توان به عنوان مجموعه معینی از هنجارها با ارزش‌های غیررسمی تعریف کرد، که اعضای گروهی که همکاری و تعاون میانشان مجاز است در آن سهیم هستند. هنجارهایی که تولید سرمایه اجتماعی می‌کنند، اساساً باید شامل سجایایی چون صداقت، ادای تعهدات و ارتباطات دوجانبه باشند» (فوکویاما، ۱۳۷۹: ۱۱-۱۲). او در تعریف سرمایه اجتماعی به وجود شبکه‌ها نیز توجه دارد. او مفهوم شبکه را در ارتباط با سرمایه اجتماعی چنین مطرح می‌کند: «از دیدگاه سرمایه اجتماعی، شبکه به عنوان نوعی سازمان رسمی به تعریف درنیامده بلکه به صورت یک ارتباط اخلاقی مبتنی بر اعتماد تعریف می‌شود. شبکه، گروهی از عاملان منفرد است که در هنجارها یا ارزش‌های فراتر از ارزش‌ها و هنجارهای لازم برای دادوستدهای متداول بازار مشترک هستند. هنجارها و ارزش‌هایی که در این تعریف جای می‌گیرند از هنجارهای ساده و دوسویه مشترک بین دو دوست گرفته تا نظام‌های ارزشی پیچیده که مذاهب سازمان‌یافته ایجاد کرده‌اند، ادامه می‌یابد» (همان: ۶۹).

یکی دیگر از نظریه‌پردازان سرمایه اجتماعی که به شفاف‌سازی این مفهوم پرداخت، پاتنام است. او نیز چون فوکویاما مفهوم سرمایه اجتماعی را در سطح کلان سیاسی، اقتصادی بررسی می‌کند و نقش آن را در حکمرانی خوب به مذاقه می‌نشیند. پاتنام، سرمایه اجتماعی را ویژگی‌های سازمان‌های اجتماعی از قبیل شبکه‌ها، هنجارها و اعتماد می‌داند که همکاری و هماهنگی برای کسب سود متقابل را تسهیل می‌کنند (پاتنام، ۱۳۸۴: ۹۵). او می‌گوید: «منظور از سرمایه اجتماعی، در اینجا وجوه گوناگون سازمان اجتماعی نظیر اعتماد، هنجارها و شبکه‌هاست که می‌توانند با تسهیل اقدامات هماهنگ، کارایی جامعه را بهبود ببخشند» (پاتنام، ۱۳۸۰: ۲۸۵). از نظر او در باب سرمایه اجتماعی، موفقیت در غلبه بر معضلات عمل جمعی و فرصت‌طلبی که در نهایت به ضرر خود افراد تمام می‌شود، به زمینه اجتماعی گسترده‌تری که بازی در آن انجام می‌گیرد، بستگی دارد. همکاری داوطلبانه در جامعه‌ای که سرمایه اجتماعی عظیمی را در شکل

هنجارهای عملی متقابل و شبکه‌های مشارکت مدنی به ارث برده، بهتر صورت می‌گیرد. کلمن، سرمایه اجتماعی را بر مبنای کارکردش تعریف می‌کند: «سرمایه اجتماعی ذات واحدی نیست بلکه مجموعه‌ای از ذات‌های گوناگون است که دو عنصر مشترک دارند: اولاً همه آنها مشتمل بر جنبه‌ای از ساختارهای اجتماعی‌اند و ثانیاً برخی کنش‌های خاص کنشگران را در داخل محدوده ساختار تسهیل می‌کنند. سرمایه اجتماعی برخلاف سایر اشکال سرمایه، مولد است، یعنی تحقق اهداف معینی را که در نبودش محقق نمی‌شوند امکان‌پذیر می‌گرداند» (کلمن، ۱۳۸۴: ۴۹)؛ برای کلمن سرمایه اجتماعی مجموعه‌ای از منابع است که در سه شکل به ظهور می‌رسد:

الف) تکالیف و انتظارات: اگر الف کاری برای ب انجام دهد و به ب اعتماد داشته باشد که در آینده جبران خواهد کرد، این امر انتظاری برای الف و تکلیفی برای ب به وجود می‌آورد. این تکلیف همچون برگه اعتبار معنی می‌دهد که در تصرف الف است. در اینجا مفهوم اعتماد بسیار مهم به نظر می‌رسد الف به ب اعتماد دارد که دیونش بازپرداخت خواهد شد.

ب) مجاری اطلاعاتی: شکل دیگری از سرمایه اجتماعی، دستیابی به اطلاعات است که با روابط اجتماعی پیوند ذاتی دارد؛ برای مثال، زنی که به دنبال مُد روز و اطلاعات در این باب است از دوستانش به عنوان منبع اطلاعاتی استفاده می‌کند.

ج) هنجارها: هنجارها نیز شکل دیگری از سرمایه اجتماعی‌اند؛ برای مثال هنجارهای نافذی که مانع جرم و جنایت شوند، این امکان را به وجود می‌آورند که اشخاص در یک شهر، در ساعات شب با فراغ خاطر از خانه خارج شوند و به فعالیت بپردازند.

بورديو نیز سرمایه اجتماعی و فرهنگی را از اشکال جدید سرمایه می‌داند و می‌کوشد در نظریه عمومی بازتولید اجتماعی^۱ جوامع پیشرفته صنعتی، فرایندهای آن را مشخص کند که بر اساس آن نظم و محدودیت اجتماعی از سوی سازوکارهای غیرمستقیم فرهنگ (خشونت نمادین^۲) و نه کنترل اجتماعی مستقیم و قهرآمیز تولید می‌شود (توسلی، ۱۳۸۴: ۸). سرمایه اجتماعی از نظر بورديو بر تعهدات و ارتباطات اجتماعی مبتنی است و چنین تعریف می‌شود: «سرمایه اجتماعی انباشته منابع بالفعل و بالقوه‌ای است که مربوط به داشتن شبکه‌ای پایدار از روابط کم و بیش نهادی شده‌ای از آشنایی و شناخت متقابل است یا به عبارت دیگر عضویت در یک گروه برای هر یک از اعضایش از طریق یک سرمایه جمعی: صلاحیتی فراهم می‌کند که آنان را مستحق اعتبار به معنی مختلف کلمه می‌کند» (همان).

همان‌طور که بیان شد تعریف جامع و مانعی از سرمایه اجتماعی وجود ندارد. هر محققی بر پایه نظریه‌پردازی‌اش به مفهوم‌سازی این اصطلاح کلیدی پرداخته است؛ اما با توجه به تمام اختلافاتی که در باب تعریف آن وجود دارد می‌توان کلیات آن را فهم و درک کرد. سرمایه اجتماعی، مجموع هنجارهای موجود در سیستم‌های اجتماعی است که موجب ارتقای سطح همکاری اعضای آن جامعه شده و باعث پایین آمدن سطح هزینه‌های تبادلات و ارتباطات می‌گردد. به عبارتی سرمایه اجتماعی اشاره به منابعی دارد که افراد به واسطه حضور یا تعلقشان به یک گروه اجتماعی به آنها دسترسی می‌یابند. این گروه می‌تواند به بزرگی ملت یا کوچکی خانواده باشد (چاووش باشی، ۱۳۸۷: ۸۷). سرمایه اجتماعی همان چیزی است که تام ولف در رمان *آتش غرور*، آن را بانک لطف نامید (پاتنام، ۱۳۸۴: ۹۸). این شبکه‌ها و هنجارها، همکاری و ارتباط را تسهیل می‌کنند. سرمایه اجتماعی چیزی است که آلبرت هیرشمن، فیلسوف علوم اجتماعی، آن را منبع اخلاقی می‌نامد (همان: ۹۹).

در باب انواع سرمایه اجتماعی، پژوهشگران هر کدام بنا به نظریه‌پردازی‌ها و نگرش خاص خود، آن را به انواع مختلف دسته‌بندی می‌کنند که نشان از نقطه تأکید آنهاست. پاتنام سرمایه اجتماعی درون‌نگر را در مقابل برون‌نگر، پراکنده و ضعیف را در مقابل متراکم، رسمی را در مقابل غیر رسمی، و محدود^۱ را در مقابل اتصالی^۲ قرار می‌دهد.

سرمایه اجتماعی درون‌گروهی: نوعی از سرمایه اجتماعی است که مردمی را که از جهاتی مثل قومیت، سن، جنسیت، طبقه اجتماعی و نظایر آن شبیه به هم هستند به یکدیگر پیوند می‌دهد. این شکل از سرمایه اجتماعی در گروه‌های همگون دیده می‌شود که منجر به شکل‌گیری هویت‌های انحصاری و تنگ‌نظر می‌گردد.

سرمایه اجتماعی برون‌گروهی: به شبکه‌های اجتماعی اشاره دارد که افراد غیرمشابه از بخش‌های گوناگون جامعه را به یکدیگر مرتبط می‌کند و می‌تواند هویت‌های باز را موجب گردد و از طرفی همیاری‌های تعمیم یافته را برمی‌انگیزد و دستیابی به منابع موجود در شبکه‌های وسیع‌تر و انتشار اطلاعات را ممکن می‌سازد. فلور، معتقد است سرمایه اجتماعی درون‌گروهی تمایز قوی بین درون و بیرون گروه می‌گذارد، تمایل به ممانعت از دخول دیگران دارد و مایل است همگنی را حفظ نماید، در حالی که سرمایه اجتماعی بین‌گروهی به گرد هم آوردن مردم از بخش‌های مختلف تمایل دارد. البته هر دو نوع آنها برای جامعه ضروری است. سرمایه اجتماعی

درون‌گروهی برای تقویت پایه و اساس تعاملات درون‌گروهی مفید است و سبب تحریک اتحاد می‌شود و در جامعه‌شناسی همانند چسب برای حفظ وفاداری‌ها در گروه‌ها به کار می‌آید و سرمایه اجتماعی بین‌گروهی برای اتصال به سرمایه‌های خارجی و نشر اطلاعات، مفید است و می‌تواند هویت‌ها و تعاملات وسیع‌تری را ایجاد کند (چاووش باشی، ۱۳۸۷: ۹۲).

نوع دیگری از سرمایه اجتماعی که از سوی *وولکاک* پیشنهاد شد با عنوان «سرمایه اجتماعی ارتباطی»^۱، به وسیله ارتباط بین افرادی که به طبقات مختلف قدرت یا منزلت اجتماعی متفاوت تعلق دارند مشخص می‌شود. ارتباط بین نخبگان و مردم عادی و همچنین ارتباط میان افراد از طبقات مختلف اجتماعی با یکدیگر از این نوع سرمایه اجتماعی محسوب می‌شود (سعادت، ۱۳۸۴: ۲۶). انواع مختلف سرمایه اجتماعی اثرات اقتصادی و اجتماعی متفاوتی دارند و در طول زندگی فرد نیز، این انواع مختلف اهمیت می‌یابند. «امروزه تحقیقات نشان داده برای پیامدهای اقتصادی و سیاسی مثبت وجود سرمایه اجتماعی پیوند دهنده اهمیت دارد» (شارع‌پور، ۱۳۸۵: ۶۹). بنابراین هرچند سرمایه اجتماعی درون‌گروهی بیشتر (خاص‌گرایانه)، اما سرمایه اجتماعی برون‌گروهی (عام‌گرایانه) کمتر باشد، نتایج منفی برای جامعه به بار می‌آورد.

این تقسیم‌بندی سرمایه اجتماعی بر پایه شکل و ظاهر بود. نوعی تقسیم‌بندی دیگر نیز وجود دارد که بر پایه شکل و محتوا یا جنبه‌های کیفی و کمی آن است؛ برای نمونه *آپهوف*^۲ آن را به دو دسته تقسیم می‌کند: الف) سرمایه اجتماعی ساختاری و ب) سرمایه اجتماعی شناختی. به اعتقاد او اهمیت این تقسیم‌بندی مانند اهمیت تقسیم‌بندی سرمایه طبیعی، منابع تجدیدپذیر و تجدیدنناپذیر است (همان: ۱۶۷).

الف) سرمایه اجتماعی ساختاری: همان شبکه‌های اجتماعی، اندازه، تراکم و ترکیب آنها و نشان دهنده وجود انجمن‌هاست و به عبارتی، عینی و قابل مشاهده است و سبب تسهیل اطلاعات، کنش جمعی و تصمیم‌گیری می‌شود.

ب) سرمایه اجتماعی شناختی: شامل ارزش‌های مشترک، هنجارها و اعتمادهاست، به همین دلیل، امری ذهنی و نامحسوس است. این دو نوع سرمایه، مکمل یکدیگر هستند؛ اما این مکمل بودن الزامی نیست، به عبارتی وجود انجمن محلی به این معنی نیست که بین اعضای آن محل پیوندهای قوی وجود دارد.

نسبت سنجی سرمایه اجتماعی و عصبیت با ثبات سیاسی

۱. سرمایه اجتماعی

نظم اجتماعی را می‌توان به صورت مختلف طبقه‌بندی کرد که مهم‌ترین طبقه‌بندی یکی نظم بیرونی یا نظم سیاسی است و دیگری نظم درونی و یا وفاق اجتماعی (چلبی، ۱۳۷۲: ۱۸). در نظم سیاسی، نظم اجتماعی به صورت بیرونی و از بالا با پشتوانه قدرت، اعمال و مستقر می‌شود. اعضای جامعه در این نظم با توجه به منافع خود به سازگاری بیرونی تن می‌دهند. نکته‌ای که در این نوع نظم جای سخن دارد؛ فقدان یا ضعف نظم وفاقی یا وفاق اجتماعی است؛ ثبات و تداوم نظم سیاسی، بالقوه شکننده و محدود است؛ از یک طرف در مقابل تحولات اقتصادی و سیاسی خارجی آسیب‌پذیر است و از طرف دیگر تابعی از تغییر منظومه منافع سیاسی و اقتصادی داخلی است. چنین نظمی همیشه بالقوه مواجه با نوعی عدم مشروعیت مزمین و تشتت و گاه تناقض در هویت جمعی است. با فقدان سرمایه اجتماعی، جریان انرژی عاطفی در جامعه، دچار اختلال و نارسایی می‌شود. برخلاف نظم بیرونی، نظم درونی، به علت وجود وفاق و سرمایه اجتماعی، از موهبت اعتماد اجتماعی دوجانبه، تعهد درونی تعمیم یافته، نوعی همدلی ملی و ثبات بهره‌مند است. ارتباط سرمایه اجتماعی، با ثبات سیاسی در دوره اخیر، متأثر از پژوهش‌های بنیادین پاتنام در حال گسترش است. پژوهشگران مختلف در راستای انتقاد از نقاط ضعف پژوهش او در باب سرمایه اجتماعی و همچنین برای صیقل دادن تحقیقات پیشین، به بررسی سرمایه اجتماعی در عرصه سیاسی به شیوه‌ای مبسوط توجه کرده‌اند.

سرمایه اجتماعی با ایجاد دو حالت، بر حکمرانی تأثیر مثبت دارد: «۱. از طریق بالا بردن پاسخگویی دولت؛ ۲. از طریق تسهیل سازش درجایی که تعارض وجود دارد» (ناک، ۲۰۰۲: ۷۷۲)؛ مشارکت سیاسی و آگاهی نسبت به امور سیاسی از جانب شهروندان، در پاسخگویی دولت مؤثر واقع می‌شود. در جایی که هنجارهای تعاملات مقابله به مثل تعمیم یافته «پیوندهای بین‌گروهی» و اعتماد بین شخصی بالا باشد، هم احتمال سواری کاهش خواهد یافت و هم کار اجرایی دولتی از طریق مشارکت سیاسی پیش خواهد رفت؛ همچنین رفتار توجه به منفعت عمومی، تقویت خواهد شد. در جایی که اعتماد میان شهروندان در سطح بالایی است، معمای عمل جمعی حل خواهد شد. آنچه در اینجا اهمیت دارد، «تأثیر شهروندان متوجه به مسائل عمومی یا منافع عمومی در مسئولیت‌پذیری دولت‌هاست» (همان: ۷۷۴).

نقش سرمایه اجتماعی، در حکمرانی خوب نه تنها در سطح پایین بلکه در درون دستگاه حاکمه نیز مؤثر واقع می‌افتد. این تأثیر در پنج مؤلفه بررسی می‌گردد:

سرمایه اجتماعی، کساد سازمانی یا ناکارایی ایکس را تعدیل می‌کند: ناکارایی ایکس زمانی اتفاق می‌افتد که تدارک ستانده‌های بخش عمومی پرهزینه شود (خضری، ۱۳۸۵: ۳۶)؛ یعنی اگر بتوان کالایی عمومی مانند دفاع ملی را با صرف دو هزینه ۱۰۰ و ۲۰۰ تومانی تدارک دید، و دولت آن را با صرف هزینه ۳۰۰ تومانی عرضه کند، ناکارایی ایکس اتفاق می‌افتد. این عامل به دلایل مختلفی چون بهره‌برداری شخصی از امکانات عمومی، استفاده از افراد اضافی برای تدارک ستانده‌های بخش عمومی و صرفه‌جویی نکردن در استفاده از منابع عمومی، اتفاق می‌افتد. درآمدهای دولت از مالیات‌هایی تأمین می‌شود که مردم می‌پردازند. بالا رفتن این هزینه‌ها، هزینه‌هایی برگروه مردم تحمیل می‌کند. با وجود سرمایه اجتماعی این هزینه‌ها تقلیل می‌یابد.

سرمایه اجتماعی به تعدیل ناکارایی تخصیصی می‌انجامد: یکی از نارسایی‌های مرسوم به ویژه در جوامع اقتدارگر ناکارایی تخصیصی است؛ به این مفهوم که بوروکرات‌ها و سازمان‌های دولتی با عرضه کالا و خدمات دولتی بیش از آنچه تأمین‌کنندگان منابع عمومی می‌خواهند و تمایل به پرداخت مالیات برای آنها دارند، سعی خواهند کرد تا بخشی از منابع عمومی را به طور خودسرانه به خود انتقال دهند؛ اما وجود اعتماد متقابل و هنجارهای بده، بستان میان اعضای سازمان‌های دولتی به تعدیل ناکارایی تخصیصی می‌انجامد (خضری، ۱۳۸۵: ۳۷). اگر سرمایه اجتماعی نباشد، تمایل مردم به پرداخت مالیات برای تأمین مالی هزینه‌های بخش عمومی کاهش می‌یابد و هر دوی آنها در وضعیت بدتری قرار می‌گیرند.

ذخیره سرمایه اجتماعی به تعدیل مشکل کارگزاری می‌انجامد: تفویض اختیار، ویژگی اساسی بخش عمومی در هر کشوری است. معمولاً، مسئولیت تصمیم‌گیری راجع به عرضه کالاهای عمومی بر عهده دولت است. یکی از نگرانی‌ها در این عرصه آن است که کارفرما یا دولت چگونه کارگزار را تحریک کند تا آنچه را می‌خواهد، انجام دهد. در واقع، امکان دارد که کارگزار از اختیار تفویض شده در راستای مقاصد خود بهره‌برداری کند و این تصمیم‌گیری را با مشکل روبه‌رو کرده و هزینه‌ها را افزایش می‌دهد. وجود اعتماد عمومی میان کارفرما و کارگزار در عرصه دولتی، تمایل آنها به همکاری با هم را افزایش می‌دهد.

سرمایه اجتماعی تعارض‌های احتمالی سیاستمداران و بوروکرات‌ها را کاهش می‌دهد: تیم سیاسی معمولاً در پی آن است که گفتمان خود را بر نظام اداری تحمیل و آن را وادار به اجرای سیاست‌هایش کند؛ اما گاهی ممکن است بوروکرات‌ها درصدد مخالفت و کارشکنی با برنامه‌ها و سیاست‌های تیم سیاسی برآیند و اقتدار آن را زیر سؤال ببرند. اعتماد متقابل بین سیاستمداران و بوروکرات‌ها به یکدیگر به میزان زیادی از بدبینی آنها نسبت به یکدیگر می‌کاهد؛ در نتیجه، نیاز

به سازوکارهای نظارتی و هزینه‌های آن را کاهش می‌دهد.

سرمایه اجتماعی، نظارت درونی در بخش عمومی را تقویت می‌کند: نظارت درونی بیشتر در نظام بازار رقابتی و در بخش خصوصی وجود دارد که در آن عاملان و فعالان اقتصادی برای موفقیت در صنعت به خصوصی ناگزیر به حداقل کردن هزینه‌ها و افزایش کارایی فعالیت‌شان هستند؛ اما در بخش عمومی این انگیزه معمولاً ضعیف است. اطمینان از اینکه افراد درون سازمان به هزینه یکدیگر اقدام نخواهند کرد «یعنی سواری مجانی نمی‌گیرند»، موجب رواج روحیه همکاری و همیاری میان آنها و مشوق افراد برای عملکرد بهتر و تخصیص بهینه منابع عمومی خواهد بود (خضری، ۱۳۸۵: ۱۴۱).

این نوع نگاه به نقش سرمایه اجتماعی، یک نگاه یک‌طرفه و به عبارتی پایین به بالاست؛ اما بسیاری را اعتقاد بر این است که دخالت‌های سیاسی می‌تواند در جهت تضعیف سرمایه اجتماعی باشد و حتی به زوال آن نیز منجر شود، به طوری که از دولت انتظار می‌رود در توزیع منابع دخالت ننماید.

امروزه بر نقش دولت و مدیریت آن در ایجاد سرمایه اجتماعی و اعتماد عمومی از طریق سیاست‌گذاری‌های مناسب تأکید شده است. عملکرد دولت در ایجاد و اضمحلال اعتماد عمومی دخیل است؛ برای مثال برخی از اندیشمندان بار کاری دولت را علت بی‌اعتمادی می‌دانند (همان: ۱۵۸). بارکاری، بدان معناست که دولت‌ها قادر به تحقق وظایف بیش از توان فعلی خود نیستند؛ اما مردم تصور می‌کنند که دولت بسیار بزرگ شده است یا وظایف، اشتباه و نادرستی انجام می‌دهد.

در مجموع، زمانی سرمایه اجتماعی در جامعه افزایش می‌یابد که دولتی قدرتمند از حرمت و حقوق افراد حمایت کند و نقش دخالت، تبدیل به نقش نظارت شود. از طرفی دولت از طریق ایجاد بسترهای مناسب اقتصادی و حاکمیت قانون و حمایت از قانون فردی، می‌تواند در راستای افزایش سرمایه اجتماعی قدم بردارد (عطار، ۱۳۸۸: ۱۴۱-۱۴۳). دولت از دو طریق می‌تواند در تولید سرمایه اجتماعی مؤثر واقع شود: ۱. بسترسازی ۲. اعتمادسازی برای انباشت (خضری، ۱۳۸۵: ۴۲)؛

۱. بسترسازی: دولت باید بسترهای لازم را برای تحریک و تشویق افراد جامعه به همکاری و اقدام‌های جمعی و بهسازی فردی و نهادی فراهم آورد. منظور از بهسازی اجتماعی، سیاست‌هایی چون تدارک بهداشت، نظام تأمین اجتماعی و بر عهده گرفتن امور اجتماعی‌ای است که بخش خصوصی توانایی انجام آن را ندارد و یا حاضر به انجام آن نیست. بهسازی فردی، سیاست‌های توانمند کردن افراد به ویژه افراد فقیر، برای ورود آنها در مشارکت‌های جمعی است و بهسازی نهادی، ایجاد فضای نهادمند و شفاف و به عبارتی فاصله گرفتن از

رفتارهای بدون اندیشه و مستبدانه در عرصه اجتماع است که با دفاع از حقوق مالکیت فردی و حفاظت از آن، انگیزه مردم را برای کنش‌های جمعی بالا می‌برد.

۲. **اعتمادسازی:** دولت باید محیط اجتماعی اعتمادزایی را تدارک ببیند که نه فقط اعتماد اعضای جامعه به اقدامات و سیاست‌هایش را فراهم کند، بلکه مشارکت در اداره جامعه و ورود به شبکه‌های اجتماعی را معنادار سازد (همان: ۴۳). در این رابطه، ثبات در رفتار و سیاست‌های دولت و شفافیت آنها، تمرکززدایی از قدرت، دولت شفاف و پاسخگو، و دولت دوستدار بازار، نقشی اساسی دارد. لازم است دولت استقلالش را با شهروندان تقسیم کند (تناسب اقتدار) و نقشش را از تنظیم کننده به کاتالیزور و تسهیل کننده تغییر دهد. در واقع، دولت باید ساختاری مشارکت‌جویانه و تسهیل‌گرایانه را طراحی کند و مشارکت‌کنندگان را به مثابه تولیدکنندگان و نه ارباب رجوع یا مشتری بنگرد.

دولت از طریق اقدامات سوء مدیریتی نیز می‌تواند برای تخریب سرمایه اجتماعی عمل کند. از مهم‌ترین سیاست‌های دولت‌ها که عامل اصلی تخریب سرمایه اجتماعی و نابودی اعتماد میان اعضای حکومتی و مردم است. استبداد و دخالت در اقتصاد و به عبارتی دخالت در اموری است که می‌بایست به جامعه مدنی سپرده شود. اعتقاد بر این است که سرمایه اجتماعی در نظام مردم‌سالار، کمتر تخریب می‌شود. در جایی که روابط و شبکه‌ها به گونه‌ای افقی چیدمان شده‌اند و مردم به گونه‌ای افقی و نه سلسله‌مراتبی در امور عمومی جامعه به مشارکت می‌پردازند و در مقابل در دولت‌های اقتدارگرا و استبدادی، دولت‌های رانتیر و دولت‌های مبتنی بر حامی-پیرو، امکان تخریب سرمایه اجتماعی بیشتر است (همان: ۴۲). اما نکته اینجاست که دولت مردم‌سالار فقط در بستر اقتصاد رقابتی معنا و مفهوم پیدا می‌کند: «در اقتصاد رقابتی، اطلاعات شفاف بوده و آزادانه جریان می‌یابد و نیز سازوکار قیمت، ارزش‌های نهفته در سبدهای حقوقی مورد تعامل را به خوبی بازتاب می‌دهد. بنا بر این هزینه‌های معاملاتی اندک بوده و تمایل افراد به تعامل و همکاری بیشتر خواهد شد» (خضری، ۱۳۸۵: ۴۵)؛ بنا بر این استدلال، می‌توان گفت دولت دوستدار بازار یکی از بلوک‌های اساسی سازنده سرمایه اجتماعی است. در نظام‌های سیاسی که دولت چون لویاتان رشد می‌یابد و در اقتصاد دخالت گسترده دارد و به جای مدیریت و نظارت، دخالت می‌کند، امکان تخریب سرمایه اجتماعی به حداکثر می‌رسد. «هرگاه دولت وظایفی را انجام ندهد که بهتر است به جامعه مدنی سپرده شود، سرمایه اجتماعی بهتر می‌گردد» (فوکویاما، ۱۳۷۹: ۱۱۱). از طرفی نیز ساختارهای اجتماعی که شدیداً سلسله‌مراتبی یا نابرابر هستند، زمینه نامناسبی برای رشد سرمایه اجتماعی پدید می‌آورند. به عبارتی رژیم‌هایی که اقتدارگرا و دیکتاتوری

هستند یا به گونه‌ای توتالیتر عمل می‌کنند، راه را بر مشارکت شهروندان می‌بندند. در چنین جامعه‌ای اعتماد رخت بر می‌بندد.

امروزه وقتی سخن از رابطه حکومت و سرمایه اجتماعی می‌شود، این رابطه، رابطه‌ای دوسویه است. رابطه «ما- شما» یا «دولت- ملت» در نظریه‌پردازی سرمایه اجتماعی جایش را به رابطه «همه با هم» می‌دهد که هم‌افزایی بیشتری در عرصه ثبات اجتماعی و سیاسی دارد. برای ایجاد سرمایه اجتماعی، دولت باید میان خود و شهروندان جدایی‌ها را بردارد و احساس وحدت و یگانگی را جایگزین آن نماید. احساس مسئولیت و پاسخگویی دولت و عملکرد مثبت آن در مقابل جامعه، باعث تلقی مثبت جامعه نسبت به آن شده و اعتماد را که عنصر مهم سرمایه اجتماعی است، حاصل خواهد کرد.

۲. عصیت

در اندیشه ابن‌خلدون، همان‌گونه که آمد، عصیت، آن پیوندها و حالاتی است که افراد را به هم نزدیک و تعاون و همکاری را میان آنها در زندگی بادیه‌نشینی تسهیل می‌کند. به دلیل خوی بد و سرشت ستمگرانه بشر، احتمال تجاوز در میان انسان‌ها و غارت و چپاول بسیار بالاست. عصیت برای آنها مکانیزمی را فراهم آورده و نظم اجتماعی و سیاسی ابتدایی را برای آنها میسر می‌سازد. ابن‌خلدون از عصیت که واژه‌ای بود که از گذشته در میان اعراب استعمال می‌شد، اصطلاحی تخصصی ساخت و به نظریه‌پردازی در حیطة آن همت گماشت.

ابن‌خلدون با مشاهده انحطاط در عالم اسلامی به گونه‌ای عام و مغرب اسلامی، موطنش، به گونه‌ای خاص، درصدد درک عوامل انحطاط برمی‌آید و عصاره اندیشه‌اش را در مقدمه مکتوب می‌نماید. او برای فهم زوال و بی‌ثباتی اجتماعی و سیاسی به مطالعه پدیده‌های اجتماعی و کیفیات و عوارض وارد بر آن چون دولت‌ها، عمران، حضارت، بادیه‌نشینی و... روی می‌آورد و در طول بررسی متغیرهای مختلف اجتماعی و غیراجتماعی در تحول و تطور اجتماعی و سیاسی، برای عصیت جایگاهی رفیع قائل می‌شود. او عصیت را یاریگر و عامل همبستگی اجتماع و گروه (به واسطه پیوندهای عینی و ذهنی) می‌داند که در سطح کلان، تمدن و دولت را مشتمل می‌شود. در نتیجه برای فهم چگونگی ثبات سیاسی و برای دوری از انحطاط اجتماعی و سیاسی باید به رابطه عصیت و دولت به عنوان پایه ثبات در اندیشه او پرداخت تا کنه اندیشه او در باب عصیت بر ما آشکار شود.

عصیت در زندگی قبیله‌ای وجود دارد و کارکرد اصلی آن یاریگری گروه برای حفظ نوع و

تعاون و همکاری میان آنها و دفاع در مقابل متجاوز است؛ اما این عصبیت، واحد نیست، به عبارتی بنا به وجود گروه‌های مختلف، عصبیت‌های مختلف وجود دارد. عصبیت برتر در قبیله (یا گروه منسجم‌تر)، عامل ساختن عصبیت‌های دیگر شده و سپس عصبیت اصلی حاکم بر قبیله، ایجاد می‌شود. از آنجا که هر قبیله عصبیت واحدی دارد، تعارض و تضاد بین قبایل به وجود می‌آید. این وضع، نزاع و جنگ را میان قبایل ایجاد می‌کند. زمانی این وضع به پایان می‌رسد که عصبیتی بر آنها غالب گردد و در نتیجه عصبیت کبری ایجاد می‌شود و دسته‌های مختلف را متحد می‌کند. این عامل می‌تواند از راه قهر انجام پذیرد یا عامل ذهنی چون دین این عمل را ممکن سازد. هدف عصبیت عام - که از عصبیت‌های مختلف خاص شکل می‌گیرد - دستیابی به قدرت و حکومت است که در صورت وجود شرایط مساعد، به گونه‌ای تأسیسی یا با هجوم به حکومتی که به واسطهٔ ضعف عصبیت در مرحلهٔ زوال است، دولت را صاحب می‌شوند.

ابن‌خلدون بارها در تشریح دولت و علل رشد و زوالش به عصبیت اشاره داشته و غایت آن را پادشاهی خوانده است.

اما در بررسی تکامل و دگرگونی عصبیت از مرحلهٔ خاص به مرحلهٔ عام، ریاست در زندگی قبیله‌ای تغییر ماهیت داده و دولت به گونهٔ سلطانیسم عرض اندام می‌نماید. بنا به شرایط جای-گاهی نظریه‌پردازی *ابن‌خلدون* در باب دولت، یا به دلیل آگاه نبودن از انواع دموکراتیک حکومت و یا به دلیل بی‌توجهی به آن، به دو نوع اقتدار یعنی ریاست و پادشاهی اشاره می‌نماید که می‌توان به گونه‌ای آنها را با انواع پاتریمونیال و سلطانیسم ماکس وبر تطابق دارد (منوچهری، ۱۳۷۶: ۳۵۰). ریاست، نوعی بزرگی و خواجگی در میان قومی است که از رئیس پیروی می‌کنند، بی‌آنکه آن رئیس دولت در فرمان‌های خود بر ایشان تسلط جابرانه داشته باشد، ولی پادشاهی عبارت از غلبه یافتن و فرومانروایی به زور و قهر است (منوچهری، ۱۳۷۶: ۳۵۰).

در اینجا است که *ابن‌خلدون* به تشریح و تحلیل انواع حکومت می‌پردازد و لزوم بررسی آنها را واکاوی می‌نماید. او در این بررسی، سه گونه فرمانروایی را از هم متمایز می‌کند: ۱. فرمانروایی که تنها مبتنی بر عصبیت است ۲. فرمانروایی مبتنی بر عقل و عصبیت طبیعی ۳. فرمانروایی مبتنی بر شریعت و عصبیت طبیعی (مهدی، ۱۳۷۳: ۳۳۰). عصبیت طبیعی (یا همبستگی گروهی) در هر سه گونهٔ فرمانروایی مشترک است. افزودن احکام شرعی و عقلی به عصبیت طبیعی، یک دگرگونی اساسی در استفاده از عصبیت طبیعی و مقاصدی است که آن را تأمین می‌کند. *ابن‌خلدون*، معتقد به گذار دولت‌ها از مراحل است که گریزی از آن نیست. در نگاه او دولت در سطح اجتماع از تکوین تا زوال، مراحل خاصی را می‌پیماید که ناشی از طبیعت اجتماع است؛ به

عبارتی نوعی جبر نسبی بر آن حاکم است که می‌توان آن را به پنج مرحله و حداقل چهار نسل تقسیم کرد: ۱. مرحله ظفر یا پیروزی ۲. مرحله خودکامگی دولت ۳. عظمت دولت ۴. مرحله آرامش یا مسالمت‌جویی ۵. مرحله پریشانی و اضمحلال دولت.

طول مدتی که *ابن‌خلدون* برای دولت قائل است عمر سه نسل یا صد و بیست سال است: «سنین دولت‌ها نیز هرچند بر حسب شواهد و قرائنات مختلف است ولی اغلب عمر دولت از سه پشت تجاوز نمی‌کند و هر پشت عبارت از سن یک شخص است که چهل سال می‌باشد» (*ابن‌خلدون*، ۱۳۶۲: ۳۲۴). این مدت را او به عنوان یک میانگین تقریبی مطرح می‌کند. دولت ممکن است که از آن فراتر رود یا بدان نرسد، همه چیز به عوامل و اوضاع بستگی دارد.

در اندیشه *ابن‌خلدون* دولت شکل نمی‌گیرد مگر با وجود عصبيت؛ و زمانی که عصبيت خاص گروهی بر عصبيت‌های مختلف بچربد - و مانند مزاج که اگر عناصرش برابر باشند به سلامت نمی‌گراید - این عصبيت با برتری بر دیگر عصبيت‌ها، عصبیتی عام را شکل می‌دهد. هدف و غایت عصبيت نیز تشکیل دولت و پادشاهی است. پایداری دولت تا زمانی استمرار دارد که این عصبيت دوام یابد. با زوال عصبيت عام، عصبيت‌های خاص دیگر، دعوی دولت می‌کنند و سعی در جایگزینی عصبيت از دست رفته دارند؛ لذا به سوی تشکیل دولت یا گرفتن دولت، حرکت می‌کنند. در اینجا سؤالی که پیش می‌آید آن است که از نظر *ابن‌خلدون* چه عوامل و سیاست‌هایی موجب زوال عصبيت و فروپاشی دولت‌ها می‌گردد. با ژرف‌نگری در آرای *ابن‌خلدون* عوامل ذیل را می‌توان در زوال عصبيت و فروپاشی دولت‌ها مؤثر دانست:

استبداد: *ابن‌خلدون* تأثیر عامل سیاسی را در قالب رابطه سلطان با مردم بیان می‌کند چون «ماهیت دولت را ارتباط فرمانروا با رعایا تعریف و تعیین می‌کند» (*ابن‌خلدون*، ۱۳۶۲: ۵۳۶-۵۳۷). *ابن‌خلدون* می‌گوید: «باید دانست که رئیس دولت، همچنان که یاد کردیم به نیروی خویشاوندان و دودمان خویش به فرمانروایی می‌رسد، چه ایشان جمعیت و پشتیبان او در وضع کار وی می‌باشند و ایشان را عهده‌دار مشاغل مملکت می‌کند و وزارت و امور خراج را به آنان می‌سپارد.... و این وضع تا هنگامی دوام می‌یابد که چنان‌که یاد کردیم، دولت در مرحله نخستین است، ولی همین که شکل یا مرحله دوم فرا رسد، دوران جدایی از خویشاوندان و خودکامگی سلطان پدید آید و آنان را به سبب سرمستی و غرور ناشی از خودکامگی از دولت براند، خویشاوندان و بستگان او در زمره برخی از دشمنان وی درخواهند آمد و برای راندن ایشان از پایگاه‌های دولتی و ممانعت آنان از مشارکت در دولت به دست‌پروردگان و یاران تازه‌ای به جز عشیره نیازمند خواهد شد تا در مخالفت با خویشاوندان خویش به ایشان اتکا کند.... همین عمل وی به منزله اعلام در

هم شکستن دولت می‌باشد و نشانه‌ راه یافتن بیماری مزمن بدان است، زیرا عصبیتی را که بنیاد غلبه و جهانگشایی وی بود از دست داده و فساد و تباهی بدان راه یافته و اهل دولت در این هنگام به سبب خواری و دشمنی سلطان، نگران و رنجیده خاطر می‌شوند و کینه‌ او را در دل می‌گیرند و در کمین می‌نشینند که هنگام بروز مصائب و حوادث ناگوار به وی آسیب برسانند» (همان: ۳۵۰-۳۵۲).

بنای دولت، قدرت است و قدرت ناشی از اتحاد و همبستگی است، پس اگر همبستگی نباشد، قدرت نیز نخواهد بود. البته باید توجه داشت که مراد/بن‌خلدون از عصبیت، عصبیت واحد است؛ زیرا تفرقه و وجود عصبیت‌های مخالف، مانع تشکیل دولت و دوام آن است. دولت باید از مشکلات مردم مطلع باشد، با آنها ارتباط مستقیم داشته باشد و مشکلات آنان را بداند. رفتار ستمگرانه دولت با مردم باعث می‌شود آنها از انجام فعالیت‌هایشان دلسرد شوند و دیگر به همیاری و یاریگری سلطان نپردازند.

استبداد و ستم‌پیشگی به دو صورت در زوال دولت و بی‌ثباتی سیاسی مؤثر می‌افتد: یکی با از میان بردن عصبیت و یاریگری در مقابل دشمنان و مخالفان دولت و دیگری با اثرات اقتصادی که در عرصه اجتماع ایجاد می‌کند که خود نیز به گونه‌ای تحت تأثیر زوال عصبیت است. هنگامی که عصبیت نابود شود، دولت برای حفظ دودمان خود وابسته به نمک‌پروردگان و لشکر مزدور می‌شود و این بر هزینه‌های دولت می‌افزاید. افزایش هزینه‌های دولت در سیاست‌گذاری‌هایش در میزان استبداد و دخالت در امور اقتصادی مؤثر واقع می‌شود. ستم دولت، انگیزه و امید را از مردم در زمینه تلاش و کار می‌گیرد؛ زیرا آنها تصور می‌کنند هرچه پس‌انداز کنند به غارت خواهد رفت، در نتیجه دولت ضعیف‌تر می‌شود: «آبادانی و فراوانی و رواج بازارهای آن تنها در پرتو کار و کوشش مردم برای مصالح زندگی و پیشه‌ها است که پیوسته در این راه‌ها در تکاپو و تلاش‌اند و به همین سبب اگر مردم در راه معاش خود کوشش نکنند و دست از پیشه‌ها بردارند بازارهای اجتماع و آبادانی بی‌رونق و کاسد می‌شود و مردم در جست‌وجوی روزی از آن سرزمین رخت برمی‌بندند و در نواحی دیگر که بیرون از قلمرو فرمانروایی آن ناحیه است پراکنده می‌شوند و در نتیجه جمعیت آن ناحیه تقلیل می‌یابد و پریشانی و نابسامانی آن دیار به دولت و سلطان هم سرایت می‌کند زیرا دولت برای اجتماع به منزله صورت است که وقتی ماده آن تباهی پذیرد خواه‌ناخواه صورت هم تباه می‌شود» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۵۵۲).

دخالت دولت در اقتصاد: با زوال عصبیت و روی آوردن دولت به سپاهیان مزدور از یکسو و تجمل‌گرایی و رفاه‌طلبی از سوی دیگر، هزینه‌های دولت نسبت به درآمدهایش فزونی می‌گیرد و

علاوه بر افزايش تکاليف باج‌گيري و فشار بر اقتصاد مردم، دولت براي کسب درآمد دست به بازرگاني مي‌زند و همين مسئله باعث زوال عصبيت و فروپاشي دولت مي‌شود: «گاهي هم، سران دولت براي سلطان موجبات بازرگاني و کشاورزي فراهم مي‌کنند به طمع آنکه اموال خراج را فزوني بخشند چه مي‌بينند بازرگانان سودها و بهره‌هاي بسياري برمي‌گيرند با آنکه سرمايه‌هاي ايشان اندک است» (همان: ۵۴۲). اما از نظر ابن‌خلدون اين کار اشتباه بزرگ براي سلطان است؛ زيرا به رعايا صدمه‌هاي جبران‌ناپذيري مي‌زند که چند دليل دارد: رعايا از لحاظ ثروت و مکتب در يک سطح هستند يا اندکي با هم اختلاف دارند و به عبارتي رقابت آنان با يکديگر منتهي به سود ثروت‌هايشان مي‌گردد. ولي دولت ثروت‌هاي فراواني دارد و اگر وارد رقابت بازار شود، رعايا را تاب مقابله با او نيست و هيچ‌يک نمي‌توانند کم‌ترين نيازهاي خود را برطرف کنند، پس نااميدي ميان آنان ايجاد مي‌گردد. ابن‌خلدون، وظيفه اقتصادي دولت را چون نظريه‌پردازان جديد اقتصادي در نظارت مي‌داند و تصديگري و دخالت مستقيم را عامل فروپاشي عمران مي‌داند. دولت تنها بايد زمينه فعاليت سياسي و اقتصادي را فراهم کند، مثل آسايش و امنيت مالکيت خصوصي و سپس از ثمرات اين رونق استفاده نمايد. يکي از عوامل اصلي و مائه فزوني ثروت و بهبود زندگاني، رقابت آزاد ميان عواملان اقتصادي جامعه است. اين وضعيت موجب رونق اقتصادي مي‌شود و دولت مي‌تواند از ثمرات غيرمستقيم آن بهره‌مند شود: «بايد دانست که ثروت و توانگري سلطان جز از راه خراج‌ستاني فزوني نمي‌آيد و فزوني خراج تنها از راه دادگري امکان‌پذير است. بدانسان که اموال مردم را از دستبرد ستمگران نگه دارند و به کار رعيت درنگرند، بدینسان آرزوهاي مردم گسترش مي‌يابد و پرتو شادمانی و امید بر دل ایشان مینتابد و به نیروی امید و دلخوشي در راه افزايش ثروت و بهره‌برداري از آن مي‌کوشند» (همان: ۵۴۳).

بالا رفتن هزينه دولت به سبب تجمل‌گرایی و جاگزينی لشکريان مزدور به جای عصبيت، دولت را وادار به تأمين مخارج هنگفت خود مي‌کند و يکي از راه‌هاي برون‌رفت از مخارج سنگين، روی آوردن دولت به تجارت و بازرگاني است.

ابن‌خلدون اعتقاد دارد دولت با نقش نظارتي خود مي‌تواند در بازار نقش مؤثري ايفا نمايد: «و سبب آن اينست که دولت و سلطان به منزله بزرگ‌ترين بازار براي جهان است. و ماده اجتماع و آبادانی از آن به دست مي‌آيد» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۲: ۵۱۹)؛ اما دخالت دولت نه تنها بر درآمد او نمي‌افزايد بلکه مردم را نيز نااميد مي‌کند «و نيز مي‌دانيم که ثروت ميان رعيت و سلطان دست به دست مبادله مي‌شود، از مردم به سلطان مي‌رسد و از سلطان به مردم، و اگر سلطان آن را در

نزد خود نگه دارد و به کار نیندازد رعیت فاقد آن می‌شود» (همان).

سیاست‌های مالیاتی: یکی از سیاست‌گذاری‌های دولت که بر زوال عصبیت و در نتیجه، انحطاط دولت اثر می‌گذارد سیاست‌های مالی آن است. با ورود زمامدار به مراحل بعدی و بروز خودکامگی و خوی حضری‌گری میان سلطان و اطرافیانش و تجمل‌خواهی آنان، نیازمندی‌ها و آداب و رسومشان افزایش می‌یابد. و سپس بر تکالیف و تقسیم‌بندی خراج رعایا و کشاورزان و دیگر کسان که خراج می‌پردازند، می‌افزاید و این مسئله باعث رویگردانی آنان از دولت می‌شود: «و هر گاه دولت استقرار یابد و پادشاهان آن یکی پس از دیگری به سلطنت ادامه دهند و به زیرکی و هوشیاری متصف شوند و شیوه‌های بادیه‌نشینی و سادگی و خوی‌های آن از قبیل چشم‌پوشی و مسامحه رخت برنبدند و دوران سلطنت ستمگری و زورگویی فرا رسد... و اولیای دولت به خوی خودنمایی و تجمل‌پرستی متصف شوند و بر میزان تکالیف رعایا و تقسیم‌بندی خراج بازرگانان و بزرگان و دیگران که خراج می‌پردازند، می‌افزایند» (همان: ۵۳۷). روز به روز بر میزان خراج افزوده می‌شود تا جایی که از حالت تعادل خارج شده، رعیت ویژگی زندگی پیشین را از دست داده و دچار فقر می‌شود و دست از کار می‌کشد: «و از اشتیاق به آبادانی بازمی‌ایستد زیرا وقتی که مخارج و وام‌ها و میزان خراج‌گزاری خود را با مقدار بهره‌برداری و سود خود می‌سنجد و می‌بیند سود اندکی برمی‌دارد، آنوقت در ورطه ناامیدی غوطه‌ور می‌شود» (همان: ۵۳۷-۵۳۸)؛ دولت، گرفتار دور باطلی می‌شود، تجمل‌گرایی و زوال عصبیت مخارجش را افزایش داده و برای جبران آن مالیات‌ها را افزایش می‌دهد. افزایش مالیات‌ها مردم را دلسرد کرده و موجب کاهش عمران می‌گردد، و این مسئله خودبه‌خود درآمدهای دولت را نیز کاهش می‌دهد و موجب ضعف و سستی و فروپاشی آن می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در بررسی ارتباط میان سرمایه اجتماعی و ثبات سیاسی، آنچه می‌توان ملاحظه کرد، آن است که سرمایه اجتماعی با حل معمای عمل جمعی و ایجاد اعتماد میان مردم چه در سطح جامعه مدنی و چه در سطح دولت، فرایندهایی را ایجاد می‌نماید که بر کیفیت حکمرانی، مؤثر واقع می‌شود و پاسخگویی و عملکرد بهینه آن را فراهم می‌سازد. سرمایه اجتماعی در سطح هیئت حاکمه با تعدیل ناکارایی ایکس، تعدیل ناکارایی تخصیصی و مشکل کارگزاری و همچنین کاهش تعارض‌های احتمالی میان سیاستمداران و بوروکرات‌ها به کاهش هزینه‌های دولتی می‌انجامد و از طرفی میان مردم و دولت ارتباط مثبت و دوستی ایجاد می‌کند؛ زیرا دولت هزینه‌هایش را از

طریق مالیات‌هایی فراهم می‌آورد که از مردم می‌ستاند. با کاهش هزینه‌های دولتی، متأثر از سرمایه اجتماعی، میزان مالیات‌های گرفته شده از مردم کاهش و رضایت مردم و مشروعیت نظام نیز افزایش می‌یابد. تأثیر سرمایه اجتماعی بر پاسخگویی و عملکرد مؤثر حکومت از یکسو عامل ثبات و نظم اجتماعی و سیاسی می‌شود؛ اما این ارتباط، ارتباطی تک‌سویه نیست. به عبارتی دخالت‌های سیاسی می‌تواند در جهت تقویت و یا حتی زوال سرمایه اجتماعی مؤثر واقع شود؛ به طوری که از دولت‌ها انتظار می‌رود که در توزیع منابع دخالت نمایند.

در مجموع، زمانی سرمایه اجتماعی در جامعه افزایش می‌یابد که دولتی قدرتمند از حرمت و حقوق افراد حمایت کند و نقش دخالت، تبدیل به نقش نظارت شود و از طرفی دولت از طریق ایجاد بسترهای مناسب اقتصادی و حاکمیت قانون و حمایت از حقوق فردی می‌تواند برای افزایش سرمایه اجتماعی قدم بردارد. دولت با ایجاد محیط اجتماعی اعتمادزا، نه فقط اعتماد اعضای جامعه به اقدامات و سیاست‌هایش را فراهم می‌کند، بلکه مشارکت در اداره جامعه و ورود به شبکه‌های اجتماعی را معنادار می‌سازد. در این رابطه ثبات در رفتار و سیاست‌های دولت و شفافیت آنها، تمرکززدایی از قدرت، شفافیت و پاسخگویی و دولت و دوستدار بازار نقشی اساسی دارد. در مقابل اگر دولت خیرخواه عموم نباشد و کارویژه‌هایش را درست انجام ندهد، سرمایه اجتماعی تخریب خواهد شد؛ زیرا نابودی سرمایه اجتماعی (برخلاف تولیدش که زمانبر است) به سهولت و سرعت انجام می‌شود. مهم‌ترین سیاست‌های دولت که عامل اصلی تخریب سرمایه اجتماعی و نابودی اعتماد میان اعضای حکومتی و مردم است، استبداد و دخالت دولت در اقتصاد است. به عبارتی دخالت در اموری است که می‌بایست به جامعه مدنی سپرده شود.

در اندیشه ابن‌خلدون نیز ثبات سیاسی، وابسته به وجود دولتی نیرومند است؛ اما این نظم، از طریق زور و قهر عریان حاصل نمی‌شود. تشکیل دولت به عنوان عامل اصلی نظم اجتماعی و سیاسی، وابسته به عصبیت است؛ به عبارتی عصبیت، قوه محرک دولت و عامل ایجاد دولت است. به زعم وی، دولت عبارت است از یک گروه یا مجموعه‌ای از گروه‌ها که با عصبیت واحد از طریق خون یا حلف و یا ولاء ایجاد شده و بر منطقه‌ای تسلط یافته و در دوره‌ای معین حکومت می‌کند. او بنا به دیدگاه جبرگرایی نسبی‌اش، معتقد به گذار دولت‌ها از مراحل است که گریزی از آن نیست که خود متأثر از تحول و فرایند عصبیت در هیئت حاکمه است. نظریه ابن‌خلدون در باب تحول و ثبات سیاسی و نقش عصبیت بر آن، بیشتر بر رأس هرم جامعه تأکید دارد؛ به عبارتی تحلیل او بنا به شرایط جای-گاهی‌اش عصبیت در هیئت حاکمه را در برمی‌گیرد که زوال آن توان دولت را نقصان می‌دهد و تقابل با گروهی با عصبیت قوی را ناممکن می‌سازد. او علاوه بر

عوامل روانی چون تجمل‌گرایی و شهرنشینی، نقش سیاست‌هایی را تشریح می‌کند که اجرا و اعمال آن از سوی دولت باعث زوال عصبیت می‌شود و زوال آن نیز ثبات سیاسی را از بین می‌برد. حکومت، دست به اقداماتی می‌زند که با زوال عصبیت، نیرویش فروکش می‌کند و در مقابل تهاجمات خارجی و بحران‌های داخلی مستأصل می‌ماند و بی‌ثباتی اجتماعی و سیاسی را ایجاد می‌کند. استبداد و ستمگری دولتی به عنوان مرحله‌ی اجتناب‌ناپذیر عصبیت درون‌گروهی، هیئت حاکمه را از میان می‌برد و تجمل‌گرایی نیز همراه با استلزامات امنیتی در غیاب عصبیت بر هزینه‌های دولتی می‌افزاید. دولت نیز برای جبران آن دست به سیاست‌هایی چون دخالت در اقتصاد و افزایش مالیات می‌زند که همه اینها امید مردم را برای کار و عمران از میان می‌برد و با کاهش جمعیت و عصبیت میان مردم و میان اعضای هیئت حاکمه، دولت رو به زوال می‌رود؛ به عبارتی مبنای دولت، قدرت است و قدرت ناشی از اتحاد و همبستگی است، پس اگر همبستگی نباشد، قدرت نیز نخواهد بود.

مراد/بن‌خلدون از عصبیت، عصبیت واحد است؛ زیرا تفرقه و وجود عصبیت‌های مخالف مانع تشکیل دولت و دوام آن است. دولت باید از مشکلات مردم مطلع باشد، با آنها ارتباط مستقیم داشته باشد و مشکلات آنها را بداند. رفتار ستمگرانه‌ی دولت با مردم باعث می‌شود آنها از انجام فعالیت‌هایشان دلسرد شوند و دیگر به همیاری و یاریگری سلطان نپردازند.

او وظیفه‌ی اقتصادی دولت را چون نظریه‌پردازان جدید اقتصادی در نظارت می‌داند و دخالت را عامل فروپاشی عمران می‌شمارد و معتقد است زمانی که دولت در وضعیتی نامتوازن از رعایا است دست به رقابت با آنها بزند رکود اقتصادی را در برخواهد داشت. دولت در منظر او باید تنها زمینه‌ی اقتصادی و سیاسی را فراهم کند، مثل آسایش و امنیت مالکیت خصوصی و سپس از ثمرات این رونق استفاده نماید.

پی‌نوشت

۱- لئن اكله الذئب و نحن عصبه انا اذا لخاسرون.

منابع

قرآن کریم.

ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۲) مقدمه ابن خلدون، دو جلد، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

بشیریه، حسین (۱۳۷۲) انقلاب و بسیج سیاسی، تهران، دانشگاه تهران.

بارنز، هری المر و هوارد بکر (۱۳۵۸) تاریخ اندیشه اجتماعی از جامعه ابتدایی تا جامعه جدید، ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران، امیرکبیر.

بورديو، پیر (۱۳۸۴) «شکل‌های سرمایه»، ترجمه افشین خاکباز و حسن پویان، در کتاب: سرمایه اجتماعی، اعتماد، دموکراسی و توسعه، تهران، شیرازه.

پاتنام، رابرت (۱۳۸۰) «دموکراسی و سنت‌های مدنی: تجربه ایتالیا و درس‌هایی برای کشورهای در حال گذار»، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، روزنامه سلام.

پاتنام، رابرت (۱۳۸۴) «جامعه برخوردار سرمایه اجتماعی و زندگی عمومی»، ترجمه افشین خاکباز و حسن پویان، در کتاب: سرمایه اجتماعی، اعتماد، دموکراسی و توسعه، تهران، شیرازه.

توسلی، غلامعباس و مرضیه موسوی (۱۳۸۴) «مفهوم سرمایه اجتماعی در نظریات کلاسیک با تأکید بر نظریه‌های سرمایه اجتماعی»، در: نامه علوم اجتماعی، شماره ۲۶، زمستان.

چلبی، مسعود (۱۳۷۲) «وفاق اجتماعی»، در: نامه علوم اجتماعی، شماره ۳، دانشگاه تهران، بهار.

چاووش باشی، مریم (۱۳۸۷) «سرمایه اجتماعی و مقایسه با سایر سرمایه‌ها»، در کتاب: سرمایه اجتماعی و مدیریت، در: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، شماره ۲۹، پاییز.

خضری، محمد (۱۳۸۵) «دولت و سرمایه اجتماعی»، در: فصلنامه مطالعات راهبردی سال نهم، شماره ۱، بهار.

رادمنش، عزت‌الله (۱۳۵۷) کلیات عقاید ابن خلدون درباره فلسفه، تاریخ و تمدن، تهران، قلم.

سعادت، رحمان (۱۳۸۴) «تجزیه و تحلیل وضعیت و روند سرمایه‌های فیزیکی، انسانی و اجتماعی در اقتصاد ایران»، رساله دکتری رشته علوم اقتصادی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.

شارع‌پور، محمود (۱۳۸۵) سرمایه اجتماعی: مفهوم‌سازی، سنجش و دلالت‌های سیاست‌گذاری، مازندران، سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی مازندران.

صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۷) «درآمدی بر مفهوم سرمایه اجتماعی»، در کتاب: مدیریت و سرمایه اجتماعی، در: پژوهشکده استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، شماره ۳۹، پاییز.

صالحی امیری، سیدرضا و امیر عظیمی دولت‌آبادی (۱۳۸۸) «آموزش و پرورش و انسجام اجتماعی: بررسی موردی امیل دورکیم»، در: نشریه علوم اجتماعی، شماره ۴۴، صفحه ۸-۱۸، پاییز.

عطار، سعید (۱۳۸۸) «سرمایه اجتماعی، جامعه مدنی، دولت: عناصر دست‌یابی به توسعه»، در: فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره ۴، زمستان.

فوکویاما، فرانسیس (۱۳۷۹) پایان نظم: سرمایه اجتماعی و حفظ آن، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران، حکایت قلم نوین.

کوست، ایولا (۱۳۶۳) جامعه‌شناسی ابن خلدون، ترجمه مجید مظفری، تهران، انتشار.

کلمن، جیمز (۱۳۸۴) «نقش سرمایه اجتماعی در ایجاد سرمایه انسانی»، ترجمه افشین خاکباز و حسن پویان، در کتاب: سرمایه اجتماعی، اعتماد، دموکراسی و توسعه، تهران، شیرازه.

منوچهری، عباس (۱۳۷۶) «ابن خلدون و جامعه‌شناسی تاریخی معاصر»، در: نامه پژوهش، شماره ۴، فروردین.

مهدی، محسن (۱۳۷۳) فلسفه تاریخ ابن خلدون، ترجمه مجید مسعودی، تهران، علمی و فرهنگی.

وولکاک، مایکل و دیپا نارایان (۱۳۸۴) «سرمایه اجتماعی و تبعات آن برای نظریه توسعه، پژوهش و سیاست»، ترجمه افشین خاکباز و حسن پویان، در کتاب: سرمایه اجتماعی، اعتماد، دموکراسی و توسعه، تهران، شیرازه.

Jamshidiha,G. (2004) Reflections on Ibn khaldun's Asabiyah: Historical sociology revisited, journal of social science, University of Tehran, Vol. 11, No. 22.

Knock,S. (2002) Social Capital and the quality of Government: Evidence from the state , American journal of political science, Vol. 46, No. 4, (Oct, 2002).