

## نسبت سرمایه اجتماعی و قانون پذیری در آراء سه نسل از شناسان

دکتر یارمحمد قاسمی<sup>۱</sup> و مریم رضایی<sup>۲</sup>

تاریخ وصول: ۹۳/۹/۷

تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۱۴

### چکیده:

هم سرمایه‌های اجتماعی و هم قانون‌پذیری، هر دو پدیده‌هایی جامعه‌زاد و جامعه‌زی هستند؛ از این‌رو، با توجه به چنین خاستگاه مشترکی، می‌توان نسبتی بین آنها قائل شد. مقاله‌ی حاضر به تحلیل نظری رابطه‌ی این دو مفهوم در آراء سه نسل از جامعه‌شناسان پرداخته است. بر اساس یک رویکرد تطبیقی، در آراء جامعه‌شناسان موردنظر، این نتیجه، حاصل گردیده که، مکانیسم شکل‌گیری سرمایه‌های اجتماعی و فرآیند نهادینه شدن قانون‌پذیری در ایده‌ی نسل اول، خصلتی، نظم‌گرایانه و ساختاری داشته در نسل دوم، رد پای کنش‌گر در کنار الزام ساختاری و در نسل سوم علاوه بر این دو عامل (ساختار و کنش)، عنصر تضاد نیز دیده می‌شود. به سخن دیگر، هر قدر از نسل اول جامعه‌شناسان به نسل‌های بعدی می‌رسیم، هم چند سبب‌بینی و هم واقع‌گرایی در خصوص مفاهیم فوق و نسبت آنها با هم در آرای آنان به چشم می‌خورد.

**مفاهیم کلیدی:** سرمایه‌های اجتماعی، قانون‌پذیری، الزام ساختاری، کنشگر، نوع‌شناسی وفاق

<sup>۱</sup> دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه ایلام (نویسنده‌ی مسؤل) ym\_ghasemi 2004@ yahoo.com

<sup>۲</sup> کارشناس ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه کردستان paezan14@yahoo.com

## مقدمه و بیان مسأله

بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی، بویژه جامعه‌شناسان، اقتصاددانان و متخصصین علوم سیاسی به سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری پرداخته‌اند؛ اما زاویه‌ی دید آنان نسبت به کاربرد این مفاهیم، علیرغم مشترکات فراوان، متفاوت بوده است. این واقعیت حتی در آثار، نسل‌های مختلف جامعه‌شناسی (حداقل سه نسل) نیز در عین دارا بودن برخی مشابهت‌ها، با ساز و کارهای خاصی منعکس شده است.

فراگیر شدن امواج مدرنیته و نفوذ آن در اقصی نقاط جهان، توجه به سرمایه‌ی اجتماعی، از یک‌سو و قانون‌پذیری از سوی دیگر را پر اهمیت کرده است. چه این دو در فضایی به نام جامعه به همدیگر می‌رسند و بر یکدیگر اثر گذارند. مراد از سرمایه‌ی اجتماعی، مجموعه‌ی مناسباتی است که از طریق کنش‌های متقابل اجتماعی در جهت نیل به اهداف فردی، توسط کنش‌گران، در جامعه ایجاد می‌گردد؛ و می‌توان آن را در دو سطح ساختاری و شناختی مورد بررسی قرار داد. «در سطح ساختاری، شبکه‌ها، تشکله‌ها و نهادها مورد توجه هستند و در سطح شناختی، ارزش‌ها، اعتماد‌گرایش‌ها و عقاید مشترک قرار می‌گیرند» (اوفه<sup>۱</sup>، ۲۰۰۰). قانون‌پذیری، به جریانی اطلاق می‌شود که افراد با طی آن به کمک جامعه‌پذیری، ضوابط و قواعد رسمی و غیر رسمی جامعه را فرا می‌گیرند.

مسأله‌ی اساسی در مقاله‌ی حاضر، این است که با وجود خاستگاه هستی‌شناختی مشترک این دو پدیده که جامعه است، جامعه‌شناسان ساز و کار اعلام موجودیت این دو را چگونه می‌بینند و چه نسبتی بین آنها برقرار می‌کنند. برای بررسی این مسأله، ابتدا به نوع‌شناسی نسلی جامعه‌شناسان مبادرت خواهد شد و در این راستا آراء سه نسل از جامعه‌شناسان بر مبنای رویکردهای بینشی و تعلق خاطر آنان به یک یا چند متغیر عمده در چگونگی ایجاد سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری، مرور خواهد گردید. در واقع ملاک این دسته‌بندی، تعلقات پارادایمیک<sup>۲</sup> صاحب‌نظران از حیث بینش کلی و نسبت این دو مفهوم با مکانیسم موجودیت‌یابی آنها در آراء جامعه‌شناسان موردنظر، می‌باشد. از این‌رو در قدم بعدی، تلاش خود را روی انعکاس دیدگاه‌های مربوط به سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری، و نسبت آنها با هم، معطوف خواهیم کرد و روشن خواهیم نمود که در ظرف‌های اجتماعی (نوع‌شناسی‌های اجتماعی) هر جامعه‌شناس، کم و کیف سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری چگونه است؟ و متغیرهای عمده (کنش‌گر - ساختار، وفاق یا تضاد) چگونه در مکانیسم شکل‌گیری این دو مفهوم و نسبت آنها با هم، تأثیر دارند.

<sup>۱</sup> Uphe

<sup>۲</sup> paradigmic

## مباحث نظری

با عنایت به صبغه‌ی نظری مقاله‌ی حاضر، تلاش خواهد شد تا مسأله‌ی حاضر مورد تبیین نظری قرار گیرد، در این راستا به بازنمایی آراء سه نسل از جامعه‌شناسان که مبین سه نوع پارادایم در جامعه‌شناسی است، مبادرت می‌نمائیم. در نسل اول به آراء امیل دورکیم، در نسل دوم به دیدگاه تالکوت پارسونز و ماکس وبر بعنوان دو دیدگاه موازی اما در عین حال متفاوت از لحاظ هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی و در نسل سوم به نظریات سه تن از جامعه‌شناسان تلفیق‌گرا، ترکیبی یا چند سبب بین، یعنی بوردیو، نوربرت الیاس و یورگن هابر ماس می‌پردازیم.

### امیل دورکیم<sup>۱</sup>

محور بحث‌های دورکیم در خصوص این دو مفهوم، کتاب تقسیم کار اجتماعی است. دورکیم در این اثر درخشان، از دو گونه همبستگی سخن می‌گوید، همبستگی مکانیکی یا خودبخودی و همبستگی اندامی یا آلی. در هر دو نوع، دورکیم، بر این باور است که محتوای همبستگی، تقویت مناسبات اجتماعی یا همان کنش‌های اجتماعی است؛ که نوعی سرمایه را ایجاد می‌کند دورکیم در این جا بین سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری این‌گونه رابطه برقرار می‌کند که، در حالی که جامعه‌ی منبع اصلی و مایه تام سرمایه‌ی اجتماعی در بین حامیان وجدان جمعی است، مجرم - یعنی کسی که این وجدان جمعی را نقض می‌کند - قانون‌گریز و قانون‌شکن به حساب می‌آید.

به سخن دیگر، قانون‌گرا کسی است که وجدان جمعی را جریحه‌دار نکند.

به نظر دورکیم « هر قدر تعداد مناسبات گوناگون که زیر تأثیر وجدان عمومی قرار دارند، بیشتر باشد، پیوندهای زاینده‌ی وجدان عمومی، برای پای‌بند کردن فرد به گروه، نیز بیشتر خواهند بود؛ در نتیجه انسجام اجتماعی، بیشتر وابسته به این علت، خواهد بود و تأثیر بیشتری از آن خواهد گرفت (دورکیم، ۱۳۸۱: ۱۰۱). این نوع سرمایه‌ی اجتماعی را می‌توان، سرمایه‌ی اجتماعی غیر رسمی یا پیوندی نامید زیرا غالباً میان افرادی که ارتباط نزدیک و صمیمی باهم دارند، وجود دارد (استون و هیوز، ۲۰۰۲).

دورکیم، در دنباله‌ی این بحث، بین این گونه مناسبات - که شکل‌دهنده‌ی سرمایه‌ی اجتماعی است - و نوع نظام حقوقی (رعایت یا عدم رعایت قانون) رابطه‌ای برقرار می‌کند. او می‌افزاید:

«اما، از سوی دیگر، تعداد این‌گونه مناسبات، خود، تابعی است از تعداد قواعد تنبیهی» (همان).

<sup>1</sup> E. Durkheim

در حالی که در همبستگی خود به خودی، مناسبات اجتماعی، ریشه در همانندی‌های اجتماعی دارد و قواعد تنبیهی بر آنها نظارت می‌کند، نباید گمان کرد که با گذار از این همبستگی، جامعه در یک هرج و مرج و بحران اجتماعی، برای همیشه گرفتار خواهد شد. دورکیم اذعان می‌دارد که گر چه در محل التقای همبستگی خود به خودی به همبستگی اندامی، یک دوره‌ی گذار باید طی شود و در این دوره، موقتاً بی‌هنجاری<sup>۱</sup> حکم‌فرما می‌شود، اما در هر حال این دوره سپری می‌شود و نوعی دیگر از همبستگی اجتماعی که نشأت گرفته از تقسیم کار است و نیز نوعی جدید از مناسبات و قواعد حقوقی (قواعد ترمیمی) جایگزین آن خواهد شد. به نظر دورکیم این دوره را که می‌توان، بدان دوره‌ی برزخی اطلاق نمود هم سرمایه‌ی اجتماعی در معرض افول قرار می‌گیرد و هم قانون‌پذیری، کمتر در ضمیر جمعی افراد، جای خواهد داشت؛ اما با گسترش تقسیم کار، همانندی‌های اجتماعی کمرنگ شده و تفکیک‌پذیری و عدم تشابه اجتماعی عرصه‌های نظام اجتماعی را یکی پس از دیگری فتح می‌کند و این بار همبستگی نوینی پدیدار می‌شود که مبتنی بر مناسبات جدید و نظام حقوقی جدید است و در این جاست که قانون‌پذیری، شکل دیگری به خود می‌گیرد. در جامعه‌ی نوین به تعبیر دورکیم، وجدان جمعی کارایی خود را از دست می‌دهد و به جایش قانون موضوعه، ساماندهی رفتاری و اخلاقی جامعه را بر عهده می‌گیرد به نظر او، «هر قانون نوشته‌ای دو هدف دارد: اول، تعیین کردن بعضی تکالیف اجباری، دوم معین کردن مجازات‌های لازم برای موارد تخلف از آنها» (همان: ۳۷). با این حال گر چه قانون موضوعه یک سری فشارهای سازمان‌یافته را بر یکایک افراد جامعه اعمال می‌کند اما به نظر او فشارهای دیگری هم وجود دارند که برخاسته از رسوم‌اند. «ما در شیوه‌ی به کار بستن قراردادها، تابع قواعدی هم هستیم که گر چه مستقیم یا غیر مستقیم، از هیچ مجموعه‌ی قانونی مدونی بر نمی‌خیزند، اما به همان نسبت و درست مانند قوانین مدرن قاطع و لازم‌الاجرا هستند» (همان: ۱۸۹).

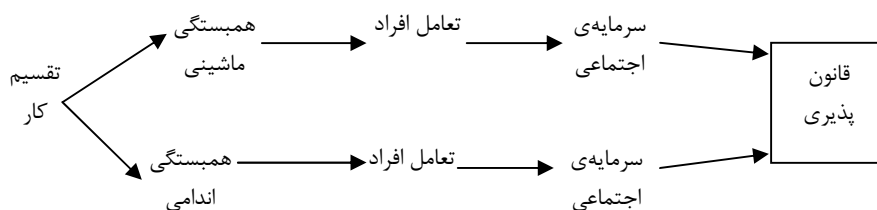
دورکیم، کارکرد اصلی تقسیم کار در ایجاد همبستگی را، برخلاف اقتصاددانان، این نمی‌داند که تقسیم کار هر فردی را به مبادله‌گر تبدیل می‌کند، بلکه «کارکرد مهم آن، این است که بر اثر تقسیم کار نظامی از وظایف و حقوق مابین افراد بشر ایجاد می‌شود که موجب پیوند پایدار آنان با یکدیگر می‌گردد (مصدق سرمایه‌ی اجتماعی). از سوی دیگر تقسیم کار قواعد و مقرراتی پدید می‌آورد که تضمین‌کننده‌ی هماهنگی مسالمت‌آمیز و منظم نقش‌های تقسیم شده‌اند» (همان: ۳۵۹). دورکیم در اینجا، می‌خواهد به بُعد بیمارگونه‌ی تقسیم کار - که برخی به آن اشاره کرده‌اند - بپردازد و با رد استدلال‌های آنان، اثبات نماید که «تقسیم کار مستلزم آن است که کارگر نه فقط غرق کار خود نشود، بلکه

<sup>۱</sup> anomie

همکاران خود را از نظر دور ندارد، بر آنها تأثیر بگذارد و آماده‌ی پذیرش تأثیرهای ناشی از آنها باشد. چنین کارگری دیگر در حکم ماشینی نیست که حرکاتی را بدون آگاهی از جهات آنها تکرار می‌کند؛ بلکه می‌داند که همه‌ی این حرکات در جایی به هم می‌رسند و هدفی دارند که وی کم و بیش از آن آگاه است؛ او دیگر می‌داند که فایده‌ی کار وی چیست» (همان: ۳۲۹).

دورکیم با پیش کشیدن این بحث، توجه ما را به این نکته جلب می‌کند که در همبستگی مبتنی بر تقسیم کار فنی - که خاص جوامع مدرن است - سرمایه‌ی اجتماعی رو به زوال نمی‌گذارد، بلکه اتفاقاً در اشکال دیگری خود را پدیدار می‌سازد و بر آن قواعد دقیق‌تر و منظم‌تری نظارت دارند.

به هر تقدیر، در جامعه‌ی مبتنی بر همبستگی اندام‌وار، سرمایه‌ی اجتماعی از نظر کمیت، کیفیت و برد، متفاوت از همبستگی مبتنی بر ماشینی است، بُرد آن از محدوده‌ی کلان، قبیله و اجتماعات محلی فراتر می‌ورد و سمت و سوی ملی و جهانی به خود می‌گیرد، از لحاظ کمیت، این سرمایه‌ی غنای چندانی ندارد و از نظر کیفی، رسمی و عقلانی می‌باشد. برخی این سطح از سرمایه‌ی اجتماعی را با عنوان سرمایه‌ی اجتماعی تعمیم‌یافته یا رسمی معرفی می‌کنند (استون و هیوز، ۲۰۰۲). به تبع این وضع، قانون‌پذیری نیز، تحت ضوابط و معیارهای محلی نبوده و ضمانت اجرایی آن از خشونت عریان (حقوق تنبیهی) به سوی خشونت نمادین (حقوق ترمیمی) تغییر جهت می‌دهد. در مجموع نگاه دورکیم به رابطه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری را می‌توان در شکل زیر نمایش داد.



دیدگاه دورکیم بهتر از متفکران معاصرش، تصویری جامعه‌شناختی از رابطه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری به دست می‌دهد اما تحلیل او در این خصوص کلی و غیر تفضیلی است و به ساز و کار روابط مفاهیم، التفات چندانی ندارد.

تالکوت پارسونز<sup>۱</sup>

در این گفتار پرداختن به آراء پارسونز به تفصیل، نه در حوصله‌ی این بحث بوده و نه ضرورتی به تفصیل آن احساس می‌شود؛ لذا ما به گزینش مطالبی می‌پردازیم که به مفاهیم موردنظر ما یعنی سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری مرتبط است.

می‌دانیم که پارسونز آشکارا و به صراحت از این مفاهیم ذکری به میان نیاورده اما واکاوی آراء او، مبین آن است که نگاهش به این مفاهیم صبغه‌ای جامعه‌شناختی دارد. پارسونز در این خصوص بحث خود را با معرفی مدل *AGIL*<sup>۲</sup> از سر می‌گیرد. در این مدل او به معرفی چهار خرده نظام اجتماعی می‌پردازد که از وفاق آنها نظام اجتماعی کل شکل می‌گیرد. این چهار خرده نظام یعنی: خرده نظام اجتماعی، شخصیتی، فرهنگی و اندام‌واره، هر کدام کارکردهایی ایفا می‌کنند؛ اگر چه کارکرد و جایگاه هر خرده نظام بدون ارتباط با نظام‌های دیگر بی‌معنی است، اما در بحث ما، رابطه‌ی خرده نظام اجتماعی و فرهنگی بهتر می‌تواند از رابطه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری تبیینی نظری ارائه دهد.

منظور پارسونز از خرده نظام اجتماعی، «خرده نظامی است که مرتبط با یکپارچگی اجتماعی است و کارکردش حفظ نظم است؛ نظام حقوقی و نهادهای اجتماع که نظم اجتماعی را تحقق می‌بخشند مرتبط با این خرده نظام هستند» (اسمیت و رایلی،<sup>۳</sup> ۲۰۰۹: ۳۰).

به نظر پارسونز، چون این نظام حول هنجارها و ارزش‌هایی ساخته می‌شود که همراه با کنش‌گران دیگر بخشی از محیط کنش‌گران را تشکیل می‌دهد؛ لذا متشکل از مجموعه‌ای است که هم سرمایه‌ی اجتماعی و هم فضای مادی آن را ایجاد می‌کند؛ زیرا می‌دانیم که سرمایه‌ی اجتماعی حول محور کنش‌گران و محیط کنش شکل می‌گیرد. به نحوی که افراد جامعه را در یک رویارویی رسمی با ساختار گروه‌های اولیه یا غیر رسمی با خصایص گروه‌های ثانویه، قرار می‌دهد. گر چه به نظر پارسونز هدف این تعاملات به حداکثر رساندن رضایت خاطر کنش‌گران درگیر است اما نافی شکل‌گیری سرمایه‌ی اجتماعی نیست؛ چه در خلال شکل‌گیری سرمایه‌ی اجتماعی و از مجرای آن افراد سعی دارند اهداف خود را متحقق سازند. بنابراین سرمایه‌ی اجتماعی در بدو امر نیازمند یک فضای اجتماعی است تا در بطن آن کنش‌گران بتوانند با یکدیگر تعامل برقرار کنند این فضا، همان نظام اجتماعی پارسونز است. مظروف این نظام اهداف تعامل است که می‌تواند مادی، معنوی یا ترکیبی از این دو باشد که جلوه‌های این مظروف، مشارکت‌ها و همکاری‌ها و ... هستند.

<sup>۱</sup> T. Parsons

<sup>۲</sup> Adaptation Goal attainment, Integration, Latent pattern maintenance

<sup>۳</sup> Smith and Riley

به نظر پارسونز در نظام‌های اجتماعی ماقبل تمدنی، پدیده‌ی اعتماد که عنصر اصلی سرمایه‌ی اجتماعی است، در قالب متغیرهای انگاره‌ای، عاطفی<sup>۱</sup>، خاص‌گرایانه<sup>۲</sup>، کیفیت<sup>۳</sup> و جامعیت<sup>۴</sup>، خود را ظاهر می‌سازد اما با توسعه‌ی نظام اجتماعی و تحول به انگاره‌های عام‌گرایی<sup>۵</sup>، بی‌طرفی عاطفی<sup>۶</sup>، عملکرد<sup>۷</sup> و ویژگی<sup>۸</sup>، اعتماد در ابعادی بسط‌یافته و غیر رسمی خود را وانمود می‌کند. در آراء پارسونز جایگاه قانون‌پذیری، هنگامی، خود را نشان می‌دهد که او به ارتباط نظام فرهنگی و اجتماعی می‌پردازد.

به نظر پارسونز، یک نظام اجتماعی از مجموعه‌ای از کنشگران فردی ساخته می‌شود که در موقعیتی که دست کم جنبه‌ای فیزیکی یا محیطی دارد، با یکدیگر کنش متقابل دارند. این کنشگران بر حسب گرایش به ارضای حد مطلوب برانگیخته می‌شوند و رابطه‌شان با موقعیت‌هایشان و همچنین با یکدیگر، بر حسب و به واسطه‌ی یک نظام ساختاربندی شده فرهنگی و نمادهای مشترک مشخص می‌شود (پارسونز، ۱۹۵۱؛ به نقل از ریتزر، ۱۳۷۴: ۱۳۵). با توجه به این ارتباط نهادی است که بین این دو مفهوم رابطه برقرار می‌شود. به سخن دیگر در ارتباط با این دو خرده نظام است که سرمایه‌ی اجتماعی شکل می‌گیرد و با توافق این دو خرده نظام، قانون‌پذیری نیز معنی پیدا می‌کند. پارسونز با طرح مفهوم نهادینه کردن، به تبیین بهتری از قانون‌پذیری می‌رسد. او در کتاب ساختار کنش اجتماعی، اعلام کرد که «می‌توان کار تمامی نظریه‌پردازان در این زمینه را در نظریه‌ی اراده‌گرایانه‌ی کنش<sup>۹</sup>، خلاصه کرد، که در آن انسان‌ها، انتخاب‌کننده و تصمیم‌گیرنده، در مورد هدف‌های گوناگون و وسایل مختلف برای رسیدن به آنها هستند.» (کرایب، ۱۳۷۸: ۵۵). پارسونز بر این نظر بود که می‌شود به الگویی پایه‌ای از کنش انسانی رسید؛ این الگو نخست از کنش‌گر انسانی و سپس یک سلسله هدف‌ها و مقاصد تشکیل می‌شود، که کنش‌گر باید از میان آن‌ها انتخاب کند و وسایل مختلفی که می‌توان، با استفاده از آن‌ها به این مقاصد دست یافت. باز هم این کنش‌گر است که باید از میان آنها انتخاب کند، اما این انتخاب‌ها در خلأ صورت نمی‌گیرند. محیط از شماری عوامل مادی و اجتماعی ساخته شده است که دامنه‌ی این انتخاب‌ها را محدود می‌کند (همان). پارسونز وقتی از محیط سخن می‌راند، آن را بعنوان منبع اصلی قانون‌پذیری مورد توجه قرار

<sup>1</sup> affective

<sup>2</sup> particularistic

<sup>3</sup> quality

<sup>4</sup> diffuseness

<sup>5</sup> universalism

<sup>6</sup> affectively neutral

<sup>7</sup> performance

<sup>8</sup> specificity

<sup>9</sup> voluntaristic theory of action

می‌دهد، زیرا محیط از نظر او « شامل هنجارها و ارزش‌ها و سایر افکار عموماً پذیرفته شده‌ای است که بر انتخاب هدف‌ها و وسایل تأثیر می‌گذارند (همان) ». به عبارت دیگر اینها هستند که سمت و سو و کمیت و کیفیت سرمایه‌ی اجتماعی افراد را شکل می‌دهند. پس، از نگاه پارسونز، کنش بنیادی، از یک کنش‌گر، وسایل و اهداف و محیطی ساخته می‌شود که شامل موضوعات مادی و اجتماعی و هنجارها و ارزش‌هاست (همان) و درست همین‌جا است که ارتباط بین نظام اجتماعی یعنی محیط مادی (محل تعامل افراد) با استفاده و استعانت از هنجارها و ارزش‌های اجتماعی (نظام فرهنگی) برقرار می‌شود. واکاوی عمیق آثار پارسونز به ما می‌آموزد که وی سرمایه‌ی اجتماعی را برخاسته از نظام کنش می‌داند، نظامی که از مناسبات میان کنش‌گران ساخته می‌شود افراد به تدریج در نظام اجتماعی با یکدیگر و با کمک ارزش‌ها و هنجارها مناسبات خاصی برقرار می‌کنند و ممکن است رسمی یا غیر رسمی براساس اعتماد بین فردی، نهادی و یا تعمیم‌یافته باشد؛ اینها همان سرمایه‌ی اجتماعی هستند. بر اساس نظر او « نوعیت بخشیدن به مناسبات در طول زمان به گونه‌ای که رفتار مربوط به هر نقش منزلتی، صرف‌نظر از اینکه چه کسی این نقش را به خود اختصاص می‌دهد، ثابت می‌ماند که در این صورت کل جامعه و نهادهای مختلف آن را، می‌توان شبکه‌ای از نقش‌های منزلتی به شمار آورد که هر یک با هنجارها و ارزش‌های جاافتاده اداره می‌شود. پارسونز این وضعیت را نهادینه شدن<sup>۱</sup> می‌نامند. در نهادینه شدن پاداش و مجازات برای برآورده کردن یا نکردن انتظارات (انتظاراتی که در فرآیند تعامل ایجاد می‌شوند) را فراهم می‌کند. در این تحلیل، پارسونز به استقرار یک نظام حقوقی (خواه رسمی یا غیر رسمی) رأی می‌دهد که کارکرد آن نظارت بر کنش‌گران با توجه به نهادینه شدن است. ضابطه‌مندی افراد یا قانون‌پذیری آنان بر اساس میزان نهادینه شدن هنجارها و ارزش‌هایی است که در فرآیند تعامل اجتماعی و مناسبات خاص، بین آنان رد و بدل می‌شود.

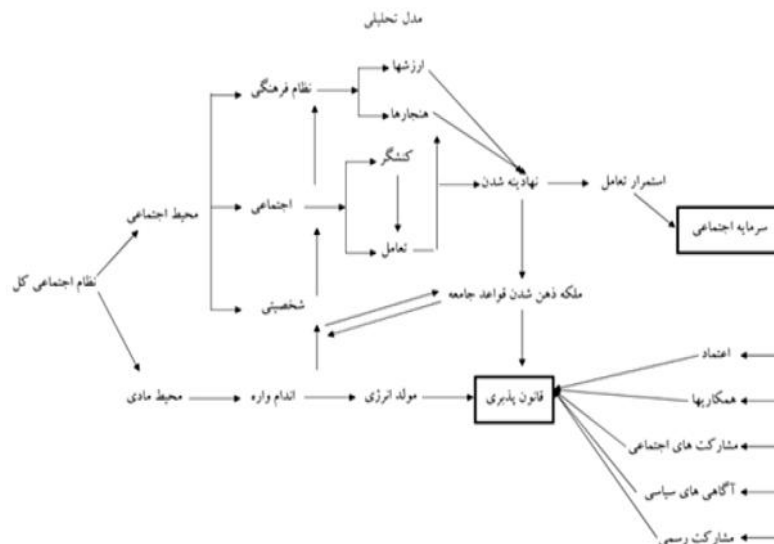
پارسونز با طرح پیش‌نیازهای نظام اجتماعی، باری دیگر توجهی ما را به رابطه‌ی خرد نظام‌های اجتماعی، بویژه نظام اجتماعی و فرهنگی، معطوف می‌دارد و به ما نشان می‌دهد، تا بتوانیم، رابطه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری را از خلال این ارتباط استخراج نمائیم؛ او در این مورد به پیش‌نیازهای کارکردی نظام اجتماعی اشاره دارد.

پارسونز در این پیش‌نیازها، هم به فراهم شدن مواد لازم برای شکل‌گیری نهادینه شدن می‌پردازد و هم در بندهای پایانی، ضرورت شکل‌گیری یک نظام حقوقی را که در آن الزام‌های نهادی و اجتماعی مستتر است گوشزد می‌کند. به نظر پارسونز چنانچه فرآیند اجتماعی شدن که از وفاق و همدستی دو خرده نظام (یعنی اجتماعی و فرهنگی) حاصل

<sup>۱</sup> institutionalization



می‌شود، به خوبی طی شود، هم‌رنگی بر جامعه سایه می‌افکند؛ اما او این هم‌رنگی یا به تعبیری دیگر قانون‌پذیری، را امری مطلق نمی‌داند و بر آن استثنائاتی وارد می‌سازد. در نظریه‌ی پارسونز چون نظم اجتماعی، در نظام اجتماعی، عجین است (ریتزر، ۱۳۷۴: ۱۳۶)؛ لذا می‌توان به این نتیجه رسید که قانون‌پذیری ریشه در سرمایه‌ی اجتماعی و کم و کیف آن داشته یا حداقل دارای یک رابطه‌ی منطقی با آن است. سرانجام اینکه، با استعانت از نظریه‌ی پارسونز، می‌توان گفت، از آنجایی که رابطه‌ی منطقی حداقل سه خرده نظام (فرهنگی، اجتماعی و شخصیتی) منجر به ایجاد نظم اجتماعی در نظام اجتماعی می‌شود، سرمایه‌ی اجتماعی نیز به مدد دو خرده نظام فرهنگی و اجتماعی، در جامعه شکل می‌گیرد و کنشگر نیز در صورتی که درگیر و دار این دو خرده نظام، فرآیند جامعه‌پذیری را در خود نهادینه کرده باشد، جزیی قانون‌پذیر و ضابطه‌گرا در نظام اجتماعی خواهد بود. در شکل زیر ساز و کار رابطه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری از نظر پارسونز آورده شده است.



به نظر پارسونز هر جامعه به مثابه‌ی یک نظام اجتماعی کل است که در دو محیط اجتماعی و مادی، تقسیم‌بندی شده است. محیط اجتماعی شامل سه خرده نظام فرهنگی، اجتماعی و شخصیتی است و محیط مادی نیز به خرده نظام اندام‌واره مربوط می‌شود. این چهار خرده نظام ضمن اینکه در یک تعامل مستمر با هم هستند اما وظایف متفاوتی را دنبال می‌نمایند. محیط فرهنگی، ارزش‌ها و هنجارها، محیط اجتماعی،

کنشگران و تعامل آنها، محیط شخصیتی، اهداف مورد نظر کنشگر و محیط مادی، انرژی نظام را در بر می‌گیرد.

از تعامل کنشگران با استعانت از نظام فرهنگی، پدیده‌ی نهادینه شدن و جامعه‌پذیری، شکل می‌گیرد، آنگاه با ملکه‌ی ذهن شدن قواعد جامعه، امر قانون‌پذیری در معنای عام آن در بین کنشگران؛ ایجاد می‌شود.

از سوی دیگر با تحقق نهادینه شدن، تعاملات کنشگران استمرار می‌یابد و با توجه به اهدافی که آنان در زندگی دارند، پیوندهایی عقلانی بین هم برقرار نموده تا از خلال این پیوندها به اهداف مورد نظرشان برسند، با تحقق این فرآیند سرمایه‌ی اجتماعی شکل می‌گیرد.

اما پیوندهای حاصله، مصادیق متعددی دارد، گاه این پیوندها به شکل همکاری‌ها و همیاری‌ها و گاه در شکل مشارکت‌های اجتماعی، سیاسی و نیز رسمی و غیر رسمی خود را نشان می‌دهند؛ همچنین پیوندهای مذکور، با شکل‌گیری حداقلی از اعتماد بین کنشگران، متحقق می‌شود.

### ماکس وبر

در بین جامعه‌شناسان متقدم، وبر نخستین کسی است که از کنش هم بعنوان واحد تحلیل اولیه‌ی رفتار انسان سخن گفت و هم بعنوان رفتاری که باید فهمیده شود، نام برده است «لذا در مرکز تفکر وبر فهم این کنش مهم بود و در این راستا وی ۲ مدل از کنش یعنی کنش عقلانی و غیر عقلانی را رقم زد» (اسمیت و رایلی، ۲۰۰۹: ۱۲)؛ و از رابطه‌ی این کنش‌هاست که می‌توان فرآیند شکل‌گیری سرمایه‌ی اجتماعی را استخراج کرد.

وبر کنش‌های عقلانی را در دو گونه‌ی جزئی‌تر یعنی کنش‌های معطوف به هدف و کنش‌های معطوف به ارزش تقسیم‌بندی کرد. اولین نوع که وبر از آن به کنش عقلایی ابزاری، تعبیر کرده هنگامی به وقوع می‌پیوندد که یک شخص بطور منظم رفتار بالفعل و واقعی دیگران را به حساب آورده و این دانش را بعنوان شرایط وسایل عقلایی، جهت دستیابی به اهداف مورد محاسبه یا دنبال شده خود کنشگر به کار می‌برد (وبر، ۱۹۶۸: ۲۴)؛ به نقل از ترنر، ۱۳۷۰: ۲۴۹)؛ دومین نوع کنش، رفتاری است که به خاطر خودش (خود رفتار) تقبل شده و در پرتو ارزش‌های اساسی شخص و به گونه‌ای مستقل از شانس برای موفقیت انجام می‌گردد (همان).

وبر کنش‌های غیر عقلانی را نیز دو دسته می‌داند، دسته‌ی اول را کنش‌های سنتی و دسته‌ی دوم را کنش‌های عاطفی یا احساسی می‌نامد. در نوع اول، منظور وبر رفتاری است که به واسطه‌ی خوگیری دیرینه تعیین می‌گردد. نقطه‌نظر اصلی وبر در اینجا، چنین بود

که در یک زمینه‌ی اجتماعی که اعتقادات و ارزش‌ها به صورت طبیعت ثانوی فرد درآمده و الگوهای کنش اجتماعی تثبیت شده و برای چندین سال تکرار گشته‌اند، در چنین زمینه‌ی اجتماعی، مردم حوزه‌ی وسیعی جهت‌گزینش‌های خود ندارند؛ بلکه آنها عموماً، به گونه‌ای عادی به موقعیت‌هایی که با آن‌ها مانوس گشته‌اند، پاسخ می‌گویند.

در دومین نوع کنش‌های غیر عقلانی، منظور وبر، رفتاری است که به واسطه‌ی شور و احساس در یک موقعیت مشخص تعیین می‌گردد (همان).

در این نوع‌شناسی<sup>۱</sup> از کنش، وبر به ما نشان می‌دهد که افراد چگونه با انجام این کنش‌ها (البته با شدت و ضعف) با هم‌نوعان خود ارتباط برقرار نموده و به زندگی خود معنی می‌دهند؛ یا به سخنی دیگر، به شکل‌گیری سرمایه‌ی اجتماعی خود مبادرت می‌نمایند؛ البته هم، جهت‌کنش‌ها و هم، کیفیت کنش‌ها، می‌تواند در وضعیت شکل‌گیری سرمایه‌ی اجتماعی مؤثر باشد. بدین معنی، وقتی که افراد یک جامعه، عمده مناسباتشان را از طریق کنش‌های غیر عقلانی (سنتی و عاطفی) سامان می‌دهند، طبیعتاً هم‌نوع پیوندهای آنان و نیز اعتمادی که به یکدیگر پیدا می‌کنند، واجد جنبه‌های غیر رسمی است. به بیان دیگر مشارکتی که از این طریق در بین مردم ایجاد می‌شود، طبیعی، عاطفی، و درون‌گروهی است و اعتماد نیز هنوز جنبه‌های نهادی و تعمیم‌یافته به خود نگرفته است؛ در حالی که مناسبات سامان یافته از مجرای کنش‌های عقلانی، از لحاظ پیوندی، رسمی و بین‌گروهی بوده و اعتماد ایجاد شده از این طریق نیز بسط‌یافته؛ و مبتنی بر بی‌تفاوتی مدنی<sup>۲</sup> به تعبیر گافمن است.

وبر هرگز مدعی این نیست که جوامع بشری، مطلقاً از کنش‌های عقلانی یا کنش‌های غیر عقلانی استفاده می‌کنند، بلکه آن را امری نسبی می‌داند. از این‌رو پیوندها و اعتمادی که بین افراد جامعه ایجاد می‌شود نیز مبتنی بر ترکیب این کنش‌هاست.

در دو اثر دیگر وبر، یعنی جامعه‌شناسی حقوقی و نوع‌شناسی اقتدار<sup>۳</sup> می‌توان نکاتی در خصوص قانون‌پذیری استنباط کرد. سؤال محوری وبر در جامعه‌شناسی حقوقی که قسمتی از کتاب اقتصاد و جامعه است، این است که بفهمد در چه شرایطی قواعد و قوانین حقوقی از طرف مردم مراعات می‌گردد و چگونه افراد به تبع آنها، به رفتارشان جهت می‌دهند. او ابتدا می‌گوید: «وقتی در جامعه‌شناسی از حقوق صحبت می‌شود که یک اعتبار یک نظم از خارج به وسیله‌ی احتمال یک قهر که محکمه‌ای که اختصاصاً بدین منظور تأسیس شده می‌تواند بر روی رفتار اعضای گروه در جهت واداشتن آنان به رعایت آن اعمال کند یا هر تخلفی را کیفر دهد، تضمین شده است» (وبر، ۱۳۷۴: ۱۷).

<sup>۱</sup> typology

<sup>۲</sup> civil indifference

<sup>۳</sup> authority

وبر در این گفتار از ضرورت وجود یک دولت که ضامن اجرای قانون است سخن می‌گوید. منتها نه ضرورتاً یک دولت مدرن امروزی بلکه، منظور او دستگامی است که عملش مطابق قواعدی که در نظر اعضای گروه معتبر است، صورت می‌گیرد. وبر در اینجا بین چند مفهوم که امکان تداخل با هم دارند، تفکیک قائل می‌شود؛ او از یک‌سو از «میثاق» حرف می‌زند و بر این باور است که میثاق همواره سرشتی الزام‌آور دارد؛ حال چه دستگام قهری وجود داشته باشد یا نداشته باشد. زیرا کیفی آن از سوی گروه اعمال می‌شود و نه از سوی یک نهاد رسمی (دولت)؛ اما میثاق با سلوک اجتماعی از قبیل عادات<sup>۱</sup> و عرف<sup>۲</sup> متفاوت است؛ چه، رعایت یا عدم رعایت آنها الزام‌آور نیست.

با این حال به نظر وبر اعمال و فعالیت‌های انسان اکنون نیز به وسیله‌ی قوانین و مقررات عقلی به ما تحمیل می‌شود؛ ولی مسأله این نیست که قبلاً چنین تحمیلی وجود نداشته است؛ بلکه در گذشته، مذهب یا سنت بود که آنها را به ما تحمیل می‌کرد، اکنون، ما از قوانین و مقررات اطاعت می‌کنیم؛ چون به نظر می‌رسد که بر اساس اصول و موازین عقلانی و عقل سلیم بنا شده و بهترین نمونه‌ی آن قدرت بوروکراسی است (گرینت، ۱۳۸۵: ۱۶۲).

بحث‌های مربوط به قانون‌پذیری در آثار وبر همان‌طور که پیش از این گفته شد مستقیماً قابل استخراج نیستند و در لابلای مباحثی که او در نوع‌شناسی خود از اقتدار آورده، می‌توان نکاتی مرتبط، پیدا کرد. وبر در این خصوص، ابتدا، معتقد است که هر گروه انسانی از هر رقم که باشد، برای بقای خویش، از اعضایش متوقع است که قواعد و هنجارهای مشترکی را مراعات کنند و در صورت لزوم آنان را به اطاعت از آن مجبور می‌کند (فروند، ۱۳۶۲: ۲۶۹)، و غالباً اتفاق می‌افتد که این اعضاء ناآگاهانه و بر حسب عادت، مطابق مصوبات قانونی رفتار کنند، بدون آنکه کمترین شناختی از مفاد یا معنی دقیق آن قوانین داشته باشند (همان: ۲۵۸).

وبر آنگاه به تفکیک سه نوع اقتدار می‌پردازد. در این گفتار مجال پرداختن به تمامی جوانب این سه نوع اقتدار وجود ندارد، بلکه صرفاً به جنبه‌هایی از آنها پرداخته می‌شود که مربوط به قانون‌پذیری است.

وبر در اقتدار کاریسماتیک، معتقد است که این نوع اقتدار، «گونه‌ای از فرمان‌روایی است که فرمان‌برداران به سبب اعتقادشان به وجود صفت فوق‌العاده در شخص خاصی به آن گردن می‌نهند» (هیوز، ۱۳۶۹: ۲۵۷).

<sup>1</sup> usages

<sup>2</sup> custom

نگارنده بر این باور است که در کنار این سه نوع اقتدار می‌توان از سه نوع کنشگر، یعنی مرید، تابع و شهروند به تناسب هر سه نوع اقتدار، نام برد. در دنیایی که کاریسما می‌زید فرمانبردار، مریدی است که خود را در اختیار فرامین کاریسما قرار می‌دهد، او خود را سر سپرده‌ی او می‌داند و فرمانبرداری از فرامین او را عین اطاعت از قانون دانسته و خود را در این میان مسئول می‌داند، در واقع مرید به هیچ سخن، قانون و قاعده‌ای خارج از فرامین کاریسما پای‌بند نیست و ترجیح می‌دهد که در لحظه‌ی انتخاب بین قانون موضوعه‌ی رسمی و فرمان کاریسما، دومی را انتخاب نماید. عشق و محبتی که مرید به مرادش (کاریسما) دارد او را از هر گونه عامل، قانون و ضابطه‌ی اجتماعی بر حذر می‌دارد و با جان و دل فرامین کاریسما را نصب‌العین خود قرار می‌دهد.

بنابراین به نظر وبر « اطاعت در اقتدار فرهمندی (کاریسمایی) نشان از وفاداری شخص است) (ترنر، ۱۳۷۰: ۲۶۸). با شکل‌گیری حکومت فرهمندی، یعنی استقرار نظام مبتنی بر اطاعت از فرامین فرهمندی - به عنوان یک ساختار - جامعه، بر حسب قواعد عام، اعم از سنتی یا عقلی، اداره نمی‌شود و مناسبات رسمی مقید و محصور به نظم موجود نیست (هیوز، ۱۳۶۹: ۲۵۷)؛ یا به سخنی دیگر قانون‌پذیری فقط در مفهوم اطاعت از فرامین رهبر فرهمند متجلی و متحقق می‌شود.

در نظام فرهمندی، تقسیم قوا وجود ندارد. بنابراین، دستگاه حقوقی در اغلب موارد خود را موظف به اجرای فرامین کاریسما می‌داند و نه اجرای قانون موضوعه؛ و معیار عضوگیری، اعتقاد بی‌خدشه به رهبر کاریسمایی است نه قانون موضوعه؛ و در مجموع، فرد شایسته و قانون‌پذیر کسی است که خود را کاملاً مرید و مطاع کاریسما بداند.

وبر در رهبری سنتی، اطاعت را بدور از وفاداری شخصی و ناشی از قدرت و قوانین کهن می‌داند؛ در این نوع رهبری، رهبران، معمولاً موقعیت‌هایشان را در پرتو رسوم کسب می‌کنند و توده‌ها از فرامینی اطاعت می‌کنند که موقعیت حقیقی رهبر را به رسمیت شناخته باشند (ترنر، ۱۳۷۰: ۲۶۹). گر چه در این نوع سلطه، فرد دیگر خود را مرید رهبر نمی‌داند و غالباً خود را تابع او قلمداد می‌نماید اما به نظر وبر هر دو نوع سلطه (کاریسمایی و سنتی) بر وفاداری و بیعت اتکا دارند و لذا سرسپردگی اشخاص به فردی واحد، ملاک شایستگی آنان است (شلوختر، ۱۳۷۹: ۸).

همانند رهبری کاریسمایی، در اقتدار سنتی، تفکیک قوا وجود ندارد. پس دستگاه حقوقی مستقل نیست و به مصلحت شخص رهبر اداره می‌شود، بالاترین منصب قضایی توسط رهبر سنتی داده می‌شود، لذا دستگاه قضایی تحت مدیریت قاضی منصوب، مستقل نیست؛ هنوز شهروند بعنوان یک تیپ ساختاریافته، ایجاد نشده و اغلب مردم، تابع

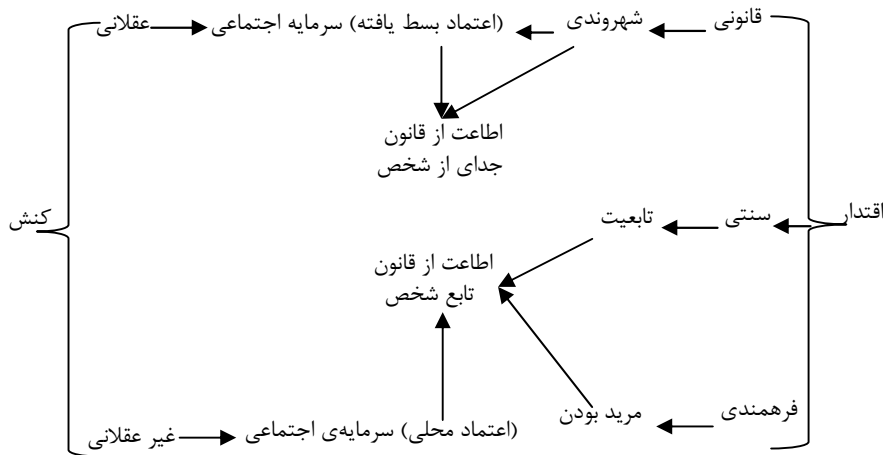
دستورات و قوانین موجود هستند، قانون‌پذیر کسی است که از فرامینی که موقعیت حقیقی رهبر را به رسمیت شناخته باشد اطاعت نماید.

در نوع سوم اقتدار، وبر اظهار می‌دارد که جامعه بر اساس تفکیک قوا اداره می‌شود و مبنای عمل اشخاص، قانون اساسی است. فرد ایده‌آل در این میان، شهروند است، شهروند تابع کاریسما یا رهبر سنتی نیست به عبارت دیگر اطاعت فرد منشأ شخصی ندارد و صرفاً داور همه‌ی آحاد جامعه قانون است. از این‌رو قانون‌مندی و قانون‌پذیری، بر اساس قراردادهایی که جنبه‌ی ناسوتی دارند و نه لاهوتی، متحقق و عملی است؛ و قانون‌پذیر کسی است که نه شخصیت افراد مافوق و نه جنبه‌ی دینی و ماوراءالطبیعی و سنتی آنان، برایش ملاک و معیار است، بلکه رعایت قانون، شرط لازم و کافی در این خصوص است.

فرد بدین خاطر از قانون اطاعت می‌کند که اولاً درآمد (حقوق یا دستمزد) و منزلت و اعتبارش کاهش پیدا نکند یا از دست نرود، ثانیاً درآمد و مقام و منزلت خود را افزایش بدهد و بالا برد (صبوری‌کاشانی، ۱۳۷۴: ۶۹)؛ بنابراین وبر در بحث بوروکراسی بیشتر به قانون‌گرایی پرداخته است. از نظر او اصول بوروکراسی دو وجه دارد، اول قانونی بودن، یعنی عملکرد بر اساس روش‌های ناشی از مجموعه قوانین و مقررات مدون و منصوب مراجع ذیصلاح و مراکز قدرت؛ دوم، عقلانی بودن یعنی عملکرد بر مبنای دانش کارشناسی و اصولی که قابل محاسبه و برآورد باشد (گرینت، ۱۳۸۵: ۱۶۲).

با توجه به آنچه که در خصوص نوع‌شناسی کنش‌های اساسی و نیز سنخ‌شناسی اقتدار، آمد اکنون می‌توان به یک جمع‌بندی از آراء و بر مبنی بر رابطه‌ی بین سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری، دست یافت. همان‌طوری که پیش از این یادآور شدیم، سرمایه‌ی اجتماعی می‌تواند از خلال انواع کنش‌های چهارگانه‌ی افراد در جامعه تشکیل شود، به سخنی دیگر، کنش‌های چهارگانه، انواع پیوندها را بین افراد خواه پیوسته و خواه گسسته ایجاد می‌کنند. در صورت استمرار کنش‌های مربوطه نوعی اعتماد بین کنشگران شکل می‌گیرد. حال چنانچه این کنش‌ها، در یک اقتدار کاریسمایی یا سنتی یا عقلانی - قانونی، صورت گیرد نوعی اطاعت و فرمانبری از آن بیرون می‌آید که در نوع خود منحصر به فرد است. بعنوان مثال هر چه افراد، از کنش‌های عقلانی برخوردار باشند، نوع اطاعت و قانون‌پذیریشان، مبتنی بر اقتدار قانونی - عقلانی است و بالعکس هر قدر از یک سرمایه‌ی اجتماعی نشأت گرفته از کنش‌های غیر عقلانی (سنتی - عاطفی) بهره بگیرند، قانون‌پذیری آنان مبتنی بر اطاعت از خصایص شخصی فرمانروایان و افراد مافوق بوده، یا به عبارت دیگر اطاعت آن قائم به شخص است تا قوانین موضوعه.

موضع وبر بیش از سایر صاحب‌نظران در این خصوص روشمند و منظم است. او با ساختن تیپ ایده‌آل<sup>۱</sup> در مورد اقتدار، کنش و نظام‌های حقوقی، توانسته است تصویر شفاف‌تری از رابطه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری ارائه نماید که در شکل زیر آمده است.



### نوربرت الیاس

الیاس را می‌توان در زمره‌ی اندیشمندانی قرار داد که در تکمیل رویکرد تلفیق جامعه‌شناسی خرد و کلان، نقش اساسی و منحصر به فردی داشته است، مفاهیم کلیدی الیاس در این زمینه، خود<sup>۲</sup> و الزامات ساختاری است، « و می‌کوشید با طرح جامعه‌شناسی فرآیندی<sup>۳</sup> یا جامعه‌شناسی مجازی<sup>۴</sup>، پیوندی منطقی بین فرد، فرهنگ و جامعه ایجاد کند» (اسمیت و رایلی، ۲۰۰۹: ۱۴۰). او «خود مدرن» را محصول یک فرآیند، می‌داند که در خلال قرن‌ها، شکل گرفته و رابطه‌ی تنگاتنگی با شکل‌گیری دولت دارد (همان). مهم‌ترین اثر او در این رابطه فرآیند متمدن شدن است که خواهیم کوشید اندیشه‌ی محوری او را اجمالاً از این کتاب نقل کنیم. الیاس رابطه‌ی فرد و جامعه را با این سؤال آغاز می‌کند که تمدن چه رابطه‌ای با سازماندهی از سوی دولت و انحصار قدرت و پول در یک منطقه دارد؟

<sup>۱</sup> ideal type

<sup>۲</sup> self

<sup>۳</sup> process sociology

<sup>۴</sup> figurational

او بر این باور است که گسترش تمدن، موجب تغییر در احساس و رفتار انسانی در جهتی خاص می‌شود و گر چه امری آگاهانه نبوده، اما این تغییر رفتار، جهت و نظم مشخصی داشته است. الیاس بلافاصله برای تبیین این رابطه، مفاهیم کلیدی خود یعنی ساختار و خود، را به میان می‌آورد و ادعا می‌کند که الزامات ساختاری، موجب مهار نفس فرد می‌شود اما او بر این اعتقاد نیست که ساختارها محصول قصد قبلی انسان‌هاست. بلکه معتقد است که گر چه این ساختارها با قصد قبلی ساخته نشده‌اند اما دارای ثبات‌اند. از این‌رو، الیاس معتقد است که کنش‌های فردی ناخواسته منجر به ایجاد ساختار منظمی می‌شوند که مبنای گسترش تمدن است اما این نظم نه عقلایی است (یعنی حاصل تلاش‌های نیت‌مند آدمی نیست)؛ و نه غیر عقلایی (چون شیوه‌ی پیدایش آن قابل فهم است). پس چیست؟ پاسخی که الیاس به این سؤال می‌دهد، اندیشه‌ی او را متوجه‌ی افکار «هگل»<sup>۱</sup> می‌کند. به نظر او « هگل این ساختار منظم را با نظم طبیعت مترادف و آن را تحت عنوان نیرنگ عقل به کار برده است» (کلهون و دیگران<sup>۲</sup>، ۲۰۰۷: ۴۲۱). این نظم، یعنی ساختی که محصول کنش‌های ناخواسته‌ی افراد است، همان روح فردی از نظر هگل می‌باشد.

به نظر الیاس شخصیت افراد در فرآیند وابستگی‌های متقابل شکل می‌گیرد. حال به سازوکار شکل‌گیری شخصیت انسان‌ها، پرداخته می‌شود. الیاس دو عامل مهم را در فرآیند این شکل‌گیری مؤثر می‌داند، نخست، تفکیک کارکردهای اجتماعی و دیگری بازسازی کلی ساختار اجتماعی. او بر این اعتقاد است که با افزایش این تفکیک، آدمیان و کارکردها هم رو به فزونی می‌گذارد و در این بین هر قدر کنش‌های افراد با هم هماهنگی بیشتری داشته باشد، شبکه‌ی کنش‌ها، سازماندهی دقیق‌تری پیدا می‌کند و موجب تنظیم رفتار یکپایه افراد شده که نتیجه‌ی آن مهار نفس است. به نظر الیاس هر قدر ساختار پیچیده‌تر باشد کنترل نفس افراد نیز با ثبات‌تر خواهد بود (همان).

الیاس در مورد عامل دوم یعنی بازسازی کلی ساختار اجتماعی، بر این باور است که فرایند تثبیت سازمان مرکزی - انحصار قدرت فیزیکی شرط اساسی انحصاری شدن قدرت است، منظور او از انحصاری شدن قدرت، توتالیتریسم قدرت، استبداد و خودکامگی نیست، بلکه قدرتی است که ابزار آن ارباب مستقیم نبوده و بیشتر فشار و الزام ساختاری است. چنانچه این امر به تحقق بپیوندد (یعنی قدرت انحصاری شود)، فضای اجتماعی صلح‌آمیزی خلق می‌شود، که مسیر تحول رفتار و ساختار عاطفی آدمیان بستگی به نوع انحصار قدرت دارد. او دو نوع جامعه را در این مورد از هم تفکیک می‌کند. نخست

<sup>1</sup> Heggle

<sup>2</sup> Calhoun & et al



جامعه‌ای که دارای انحصار قدرت پایدار بوده و دوم جامعه‌ای که فاقد انحصار قدرت پایدار می‌باشد. الیاس معتقد است، «جامعه‌ای که دارای انحصار قدرت پایدار باشد، چون از یک تفکیک کارکرد قوی، برخوردار است؛ دارای یک شبکه‌ی گسترده‌ی کنش می‌باشد و بالعکس فقدان انحصار قدرت پایدار، او را از داشتن یک نظام تفکیک کارکردی قوی، محروم و در نتیجه، از یک شبکه کنش محدود برخوردار خواهد بود» (همان).

به نظر الیاس در جامعه‌ی اولی، جامعه و افراد، در برابر هر گونه خشونت فیزیکی از افراد حمایت می‌کنند و این امر باعث می‌گردد که جامعه به سمت مناسبات صلح‌آمیز سوق یابد، و در کنار این احساس امنیت، امیال و عواطف فرد در معرض تهدید عوامل خارجی نبوده، بلکه در معرض تهدید خود شخص قرار می‌گیرد که این همان مهار نفس است و موجب گسترش تمدن می‌شود. به سخنی دیگر، در چنین وضعیتی، میل و عاطفه به سمت اعتدال، حرکت کرده و فراز و فرود وضعیت رفتاری از جامعه رخت بر می‌بندد. از سوی دیگر تهدیدها، مبهم و غیر قابل کنترل نیست، بلکه تحت کنترل قدرت در آمده و محاسبه‌پذیر می‌شود، همین‌طور، خشونت و زور از عرصه‌ی جامعه جابجا شده و به سربازخانه‌ها و پادگان‌ها منتقل می‌شود.

الیاس، برای تبیین بهتر وضعیت جامعه‌ی مدرن، آن را با جوامع پیشین مورد مقایسه قرار می‌دهد، به نظر او، در جوامع جنگجوی گذشته، کنترل نفس خصلتی متزلزل و بی‌ثبات داشته و عمدتاً مبتنی بر ترس بوده؛ ترسی که معلول زور فیزیکی عریان است. با این حال، ترس پدیده‌ای ناپایدار و از نظر کارکرد کنترل، ناقص و یک‌سویه بوده است (همان). در این جوامع از یک‌سو انکار نفس (پارسایی) داریم و از سوی دیگر طغیان نفس (لذت‌جویی).

به اعتقاد الیاس، الزامات عادی در جوامع متمدن، باعث دوراندیشی و بازاندیشی می‌شود، این الزامات، صرفاً منحصر به بزرگ‌سالان نیست؛ بلکه ملکه‌ی ذهن کودکان شده و امیال آنان را به حوزه‌ی ناخودآگاه سوق می‌دهد. برعکس در جوامع جنگجو، فرد اسیر و زندانی رنج و درد بوده و مهارش به دست آدمیان امکان‌پذیر می‌گردد.

آنچه که آمده ایده‌ی کلی الیاس در مورد گسترش تمدن است. همان‌طوری که در مورد صاحب‌نظران پیشین گفته شد، استخراج مفاهیم سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری در آراء این دانشمند اجتماعی؛ گر چه مستقیماً ممکن نیست؛ اما در خلال نوشته‌ها و به کارگیری مفاهیم محوری، می‌توان ردپای سرمایه‌ی اجتماعی و سپس قانون‌پذیری را در آثارش باز شناخت.

الیاس از دو نوع جامعه، سخن می‌راند، جامعه‌ی متمدن و جامعه‌ی پیشامتمدن یا جنگجو. در هر کدام، ساختارهای الزام را می‌بیند اما متفاوت. او شخصیت انسانی را

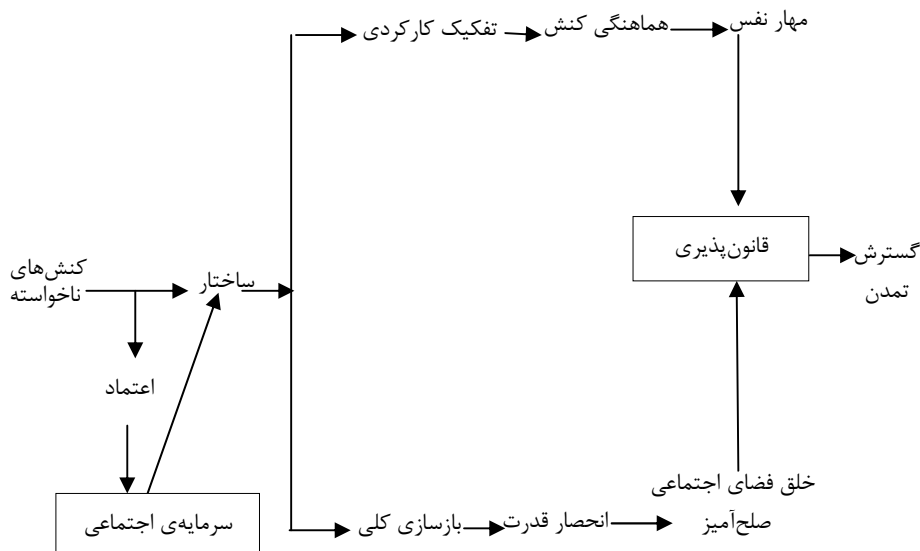
محصول وابستگی‌های متقابل بین آدمیان می‌داند از این‌رو، موجود انسانی از خلال این عامل، بین خود و دیگران پیوندهایی خاص به وجود می‌آورد اما گر چه این پیوندها، ساختار اجتماعی را شکل می‌دهند، اما قصد و نیت قبلی در این میان، در کار نبوده و ساختار، پیامد ناخواسته کنش‌های انسان‌ها با هم است. پس می‌توان گفت، سرمایه‌ی اجتماعی که توسط پیوندها شکل می‌گیرد، به طور ناخواسته، ساختار اجتماعی را شکل می‌دهد، اما کیفیت سرمایه‌ی اجتماعی در تیپ‌شناسی الیاس از جوامع بشری، یعنی جامعه‌ی متمدن و غیر متمدن، متفاوت است.

به نظر الیاس در جامعه‌ی پیشامتمدن یا جنگجو؛ به واسطه‌ی فقدان انحصار قدرت پایدار، تفکیک کارکردی ضعیف است، لذا شبکه‌ی کنش که تسهیل‌کننده‌ی کمیت و کیفیت سرمایه‌ی اجتماعی است، نیز ضعیف و محدود است؛ و می‌توان گفت که سرمایه‌ی اجتماعی، خصلتی محلی، سنتی و بسط نیافته دارد؛ اما در جامعه‌ی مدرن به واسطه‌ی دارا بودن انحصار قدرت پایدار، و به تبع آن تفکیک کارکردی قوی، شبکه‌ی گسترش کنش، فرا محلی، مدرن و بسط‌یافته است. اعتماد بعنوان مفهوم مرکزی سرمایه‌ی اجتماعی در جامعه‌ی نوع اول، محدود و محلی است و در جامعه‌ی نوع دوم، عام و مبسوط است. در جامعه‌ی نوع اول سرمایه‌ی اجتماعی در محدوده‌ی گروه‌های خویشاوندی، دینی، سنتی و نژادی شکل می‌گیرد در حالی که در جامعه‌ی متمدن سرمایه‌ی اجتماعی کلیه‌ی این مناسبت‌ها را کم‌رنگ کرده و پیوندهای اجتماعی متأثر از نوعی مهار نفس است که در جامعه‌ی متمدن، بر انسان حاکم است.

به تبع وضعیت فوق، قانون‌پذیری هم در دو جامعه شکل و محتوایی متفاوت دارد. تبعیت از قانون در جامعه‌ی پیشامتمدن، کمتر بر مهار نفس مبتنی است و امری ناپایدار می‌باشد. افراد به واسطه‌ی ترس و آن هم ترس فیزیکی و عریان، مجبور به اطاعت از قانون و ضوابط اجتماعی‌اند، حتی حضور جبر فیزیکی و عریان و نیز خشونت‌های فیزیکی در بین آنان، لذت‌بخش و آرامش‌دهنده است. در چنین جامعه‌ای مکانیسم کنترل اجتماعی ناقص و یک‌سویه است و جلوه‌های خشونت فیزیکی به واسطه‌ی ضابطه‌شکنی افراد در اغلب عرصه‌های اجتماعی و منطقه‌های زیست جهان، حضور داشته و پخش است. اما در جامعه‌ی مدرن به نظر الیاس، به واسطه‌ی شکل‌گیری «فرامن» آنهم فرامنی که در یک ساختار پیچیده شکل گرفته کنترل نفس یا به سخن دیگر اطاعت از جامعه (قانون‌پذیری) با ثبات‌تر و اقناعی‌تر است، تا اینکه محصول ترس از خشونت عریان در جامعه باشد. در جامعه‌ی متمدن، به واسطه‌ی حضور کشش‌های صلح‌آمیز، افراد از درون خود را مجبور می‌بینند که از ضوابط اجتماعی اطاعت نمایند، لذا قانون‌پذیری در جامعه‌ی متمدن به نظر الیاس، امری درون‌زا و نشأت گرفته از مهار نفس است. عوامل تهدید آفرین در

جامعه‌ی مدرن، مبهم و غیر قابل پیش‌بینی نیستند، بلکه تحت کنترل قدرت درآمده و قابل محاسبه‌اند، خشونت و زور که مکانیسم‌های کنترل اجتماعی (قانون‌پذیری) در جامعه‌ی ماقبل تمدن هستند، بساط خود را از منطقه‌های زیست‌جهان جمع کرده و در جاهای خاصی از قبیل سربازخانه‌ها و پادگان‌ها متراکم و مستقر می‌شوند؛ بنابراین احساس الزامات شخصی (مهار نفس)، قانون‌پذیری را به وضعیتی خودکار، تبدیل نموده و آن را ملکه‌ی ذهن هر فردی خواه کودک و بزرگسال می‌نماید.

در شکل زیر ساز و کار این روابط نشان داده شده است.



استفاده‌ی نظری ما از تحلیل الیاس، فرآیند شکل‌گیری خود و چگونگی مهار آن در جامعه‌ی مدرن است و از این‌رو ارجاع به آن می‌تواند بر غنای نظری نوشتار حاضر بیفزاید.

#### پیر بوردیو<sup>۱</sup>

افکار بوردیو در مورد سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری با آراء دیگر جامعه‌شناسان و صاحب‌نظران اجتماعی متفاوت است، این تفاوت از آنجا ناشی می‌شود که وی مستقیماً از سرمایه‌ی اجتماعی سخن گفته و در این زمینه صاحب‌نظر است.

سرمایه‌ی اجتماعی از نگاه بوردیو در برگیرنده‌ی مجموعه پیوندهاست؛ پیوندهایی که جهت به دست آوردن موقعیت‌های اجتماعی و برخورداری از شبکه‌های کمابیش

<sup>۱</sup> Pierre Bourdieu

گسترده‌ای از روابط، دوستان و آشنایان که می‌توانند در مواقع ضروری به نفع فرد وارد عمل شوند، بین مردم برقرار می‌شود (فکوهی، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

نگاه بورديو به سرمایه‌ی اجتماعی گر چه به قول برخی از صاحب‌نظران منسجم‌ترین نظریه است اما در مقایسه با قرائت‌های دیگر صاحب‌نظران از این مفهوم آسیب‌پذیرتر است (فاین<sup>۱</sup>، ۲۰۰۰: ۵۳). از سوی دیگر بورديو کمتر به بعد منفی و تاریک سرمایه‌ی اجتماعی توجه کرده و تفسیر او نسبت به دیگران قدیمی شده است (فیلد، ۱۳۸۵: ۳۰).

با این حال برای فهم بهتر رابطه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری، بهتر است به مهم‌ترین مفاهیم کلیدی بورديو پرداخته شود.

۱- میدان<sup>۲</sup>: میدان به طوری کلی نوعی قلمرو اجتماعی است که دارای قواعد سازماندهی خاص خود است. این قلمرو، مجموعه‌ای از موقعیت‌ها را فراهم می‌کند و حامی منش‌های مرتبط با آن موقعیت‌هاست. چون موقعیت‌ها متفاوتند، افراد فرصت‌های متفاوتی در اختیار دارند (کلهون و دیگران، ۲۰۰۷: ۲۶۲). به عبارت دیگر میدان در نظریه‌ی بورديو، پهنه‌ی اجتماعی کما بیش محدودی است که در آن تعداد زیادی از بازیگران یا کنشگران اجتماعی با منش‌های<sup>۳</sup> تعریف شده و توانایی‌های سرمایه‌ای وارد عمل می‌شوند و به رقابت، همگرایی یا مبارزه با یکدیگر می‌پردازند، تا بتوانند به حداکثر امتیازات ممکن دست یابند (فکوهی، ۱۳۸۴: ۱۴۵).

به نظر استونز میدان سه ویژگی دارد که عبارتند از: «۱- قدرتی است که تصمیمات مشخص خود را بر کسانی که وارد آن می‌شوند، تحمیل می‌کند؛ ۲- صحنه‌ی کشاکشی است که کنشگران و نهادها از طریق آن در پی حفظ یا براندازی نظام موجود توزیع سرمایه هستند؛ ۳- میدان در عین حال موجب آزادی عمل است» (استونز، ۱۳۷۹: ۳۳۳).

میدان جامعه را منطقه‌بندی می‌کند یعنی جامعه در واقع از تعداد بی‌شماری میدان تشکیل شده است میدانی‌هایی از قبیل صنعت، دانشگاه، حکومت، رسانه و ...

۲- سرمایه<sup>۴</sup>: بورديو در بکارگیری سرمایه از اندیشه‌ی مارکس متأثر است: «او سرمایه را چیزهای خوبی می‌داند که مردم در جستجوی آنها هستند و شامل امکانات و منابعی هستند که خصلت انباشته شدن دارند، این چیزهای خوب گوناگون‌اند و لزوماً اجتماعی‌اند، زیرا معنای‌شان را از روابط اجتماعی می‌گیرند» (جلائی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۳۲۰).

<sup>1</sup> Fine

<sup>2</sup> champ

<sup>3</sup> habitus

<sup>4</sup> capital

بورديو سرمایه را - برخلاف مارکس که آن را فقط اقتصادی می‌داند - به چهار نوع تقسیم می‌کند که عبارتند از: سرمایه‌ی اقتصادی، سرمایه‌ی اجتماعی، سرمایه‌ی فرهنگی و سرمایه‌ی نمادین.

بورديو بعدها جایگاه طبقاتی افراد را بر حسب میزان بهره‌مندی از سرمایه‌ی کلی آنها (ترکیب چهار نوع سرمایه) تعیین می‌کند که شرح ترکیب انواع سرمایه از حوصله‌ی این نوشتار خارج است.

۳- منش (ملکه): منش، محوری‌ترین مفهوم بورديو در تحلیل‌های جامعه‌شناسی وی است. « بورديو منش را مجموعه‌ای از قابلیت‌ها تعریف می‌کند که فرد در طول حیات خود آنها را درونی کرده و در حقیقت بدل به طبیعتی ثانویه برای خویش می‌کند؛ به گونه‌ای که فرد بدون آنکه لزوماً آگاه باشد، بر اساس آنها عمل می‌کند» (فکوهی، ۱۳۸۴: ۱۴۶). به سخنی دیگر، « ملکه یا منش، مجموعه‌ای از خوی و خصلت‌های ماندگار و قابل جابجایی است که از طریق آن، ادراک و داوری کرده و در جهان پیرامون خود عمل می‌کنیم» (استونز، ۱۳۷۹: ۳۳۴).

اگر در این تعاریف اندکی دقت نمائیم، متوجه می‌شویم که منش می‌تواند هم خصلتی الزام‌آور داشته و هم یاری‌گر و نیروبخش باشد. به عبارتی دیگر منش انعطاف‌پذیر هم هست؛ و در معنی دیگر همان تداعی ایدئولوژی، به تعبیر مارکس است؛ زیرا متضمن شناخت‌های غلط و فهم‌های ناقص و تحریف شده می‌باشد. بورديو مانند مارکس معتقد است که همان‌طوری که فرار از ایدئولوژی امکان‌پذیر نیست، لذا منش، خصلتی صرفاً الزام‌آور دارد « ولی از آنجایی که انسان می‌تواند تا حدودی اثربخشی ایدئولوژی‌ها را خنثی کند، از این‌رو، منش دارای رویه‌ای انعطاف‌پذیر هم هست» (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۷۸: ۳۱۹).

از سوی دیگر چون منش میانجی بین تأثیرات گذشته و محرک‌های کنونی است؛ لذا هم ساختمند است و هم ساخت‌دهنده. بورديو در اینجا بین منش و سرمایه رابطه برقرار می‌کند و معتقد است که « کیفیت منش وابسته به میزان بهره‌مندی از سرمایه است» (استونز، ۱۳۷۹: ۳۳۴).

۴- تمایز: تمایز مجموعه تفاوت‌هایی است که رفتارها و سبک‌های زندگی افراد جامعه به دلیل موقعیت‌های متفاوت‌شان از لحاظ سرمایه و قرار گرفتن در میدان‌های اجتماعی گوناگون میان آنها ظاهر می‌شود» (فکوهی، ۱۳۸۴: ۱۴۶). به عبارت دیگر، چون افراد جامعه هم از لحاظ سرمایه‌ی کلی و هم نحوه‌ی قرار گرفتن در میدان‌های اجتماعی،

<sup>1</sup> distinction

موقعیت‌های خود را به دست می‌آورند لذا، از لحاظ رفتار و سبک‌های زندگی دارای تفاوت‌هایی هستند که این وضعیت از نظر بورديو دلالت بر تمایز می‌کند.

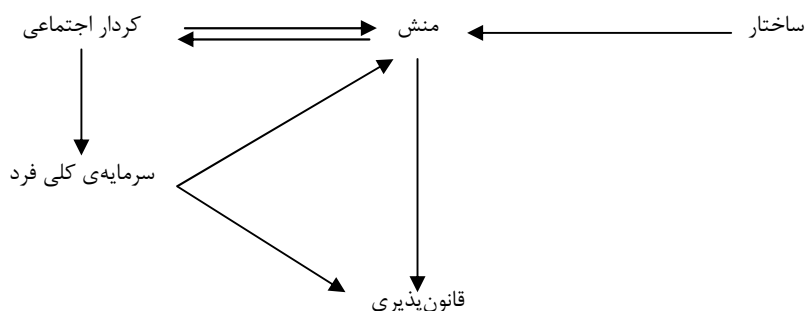
اکنون که جایگاه هر کدام از مفاهیم یاد شده در تحلیل جامعه‌شناسی بورديو روشن شد اکنون رابطه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری را در آراء او پی‌جویی می‌کنیم. برای نیل به این هدف باری دیگر به رابطه‌ی کنش - ساختار و منش در اندیشه‌ی او باز می‌گردیم. از نظر بورديو جامعه، یک نظام سلطه است که از طریق سازوکارهای مختلف، خود را باز تولید می‌کند (همان).

بورديو، در راستای این اصل، « ساختارها را به مثابه چیزهایی در نظر می‌گیرد که به واسطه‌ی کنش، تولید و بازتولید می‌شوند. بر این اساس ساختارها، ساختار دهنده هستند، یعنی کنش را هدایت و مهار می‌کنند؛ اما ساختارها در عین حال ساختمند، هم هستند، به این معنا که کنش‌گران، آنها را تولید و بازتولید می‌کنند؛ بنابراین بورديو بر دیالکتیک ساختار و کنش، تأکید می‌کند» (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۳۱۷). محل برخورد ساختار و کنش، منش است، همان چیزی که می‌توان آن را معادل ایدئولوژی مارکسیستی دانست، به معنی دیگر، کنش‌ها، زمینه‌های پدید آورنده و سازمان‌دهنده‌ی کنش‌ها هستند که می‌توانند عیناً، بدون آنکه، نوعی نشانه روی آگاهانه‌ی اهداف یا کنترل آشکار فعالیت‌های ضروری برای نیل به اهداف ضروری باشد، با پیامدهای‌شان منطبق شوند (کلهون و دیگران، ۲۰۰۷: ۲۷۸)؛ پس تا اینجا ما با یک ساختار مواجه هستیم که به منش‌ها شکل می‌دهد و منش‌ها هم کنش را می‌سازند، ضمن اینکه کنش‌ها دارای نوعی استقلال نسبی هستند.

از مجموع بحث‌های فوق در می‌یابیم که منش به مثابه ایدئولوژی از نظر مارکس و زیست جهان از نگاه آلفرد شوتز، قابل فهم است، در واقع مجموعه‌ای از توانایی‌هاست که فرد در طول حیات خود آنها را درونی می‌کند و جزء طبیعت ثانویه‌ی فرد به حساب می‌آید. این بخش درونی شده، خصلت مشروعیت‌بخشی دارد و محصول الزاماتی ساختاری از یک‌سو و خواست‌های درونی فرد از سوی دیگر می‌باشد و فرد از منظر منش‌ها به قواعد، ضوابط و قانون‌ها می‌نگرد و موضع، خود را تعیین می‌نماید. فرد قانون‌پذیر، کسی است که نه تنها تحت الزامات بیرونی (ساختاری) به قانون تن می‌دهد، بلکه به طور ناخودآگاه و از منظر ایدئولوژی از قانون تبعیت می‌کند. از نگاه بورديو جامعه یک نظام سلطه است و این سلطه را مرتباً از طریق منش که عامل مشروعیت‌بخش به قانون‌پذیری است، باز تولید می‌کند؛ و طبیعتاً ساز و کار این متابعت از قانون بدون خشونت عریان، دعوا و هر گونه برخورد مستقیم بوده، بلکه از طریق مجاب‌سازی و خشونت نمادین این امر ممکن می‌گردد. در خشونت نمادین، بیان از شکل صریح و تعارض مستقیم به شکل غیر مستقیم در می‌آید

که در اینجا بورديو از واژه‌ی زیباسازی<sup>۱</sup> برای تفهیم بهتر آن، استفاده می‌کند در گفتمان زیباسازی، نوعی خشونت نمادین اعمال می‌شود. در چنین وضعیتی قانون‌پذیری تحت رابطه‌ای دیالکتیکی بین کنش و ساختار، معنا می‌گیرد. وضعیتی با الزام ساختاری در عین آزادی کنشگر. قانون‌پذیری، همان باز تولید نظام سلطه است که کنش‌گران بدون وقوف کامل، به آن مشروعیت می‌بخشند به سخنی دیگر نظام سلطه (جامعه) با شکل‌دهی به منشاها کنش‌گران را طوری هدایت می‌کند تا به وضع موجود، طوری نگاه کنند که وضع موجود امری طبیعی است، نه تاریخی. پس تبعیت از آن وظیفه‌ی یکایک افراد است. اما بورديو با آوردن مفهوم تمایز به درون منظومه‌ی تحلیلی خود، طبیعی انگاشتن وضع موجود را از حالت اجماع کامل می‌شکند و خصلتی طبقاتی و گروهی بدان می‌دهد. این تمایزات رفتاری، به دلیل استقرار افراد در میدان‌های اجتماعی گوناگون و تفاوت در بهره‌مندی از سرمایه‌ی کل (که سرمایه‌ی اجتماعی نقش اساسی در آن دارد) بوده و به تعبیر دیگر تفاوت در موقعیت‌های متفاوت است.

این تحلیل بورديو، خللی به رویکرد او در خصوص، ایفای نقش منش در جایگاه ایدئولوژی و نیز خصلت باز تولیدی نظام سلطه (جامعه)، وارد نمی‌کند و نظام سلطه در واقع، کارکردش طبیعی انگاشتن وضعیت موجود و باز تولید آن در عین تمایز سلايق و سبک‌های زندگی و رفتاری خواهد بود؛ بنابراین می‌توان گفت که نگاه افراد جامعه به مقوله‌ی قانون‌پذیری متفاوت و برداشت‌ها، از قانون گوناگون است. چنانچه بخواهیم رابطه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی را با قانون‌پذیری در قالب یک جمله فرموله نماییم می‌توان گفت افراد با داشتن میزان بهره‌مندی متفاوت از سرمایه‌ی اجتماعی، نگاه متفاوتی به قانون‌پذیری دارند یا به سخنی دیگر، میزان قانون‌پذیری افراد بستگی به میزان بهره‌مندی آنان از سرمایه‌ی اجتماعی دارد. با توجه به آنچه که آمد، مجموعه آرای بورديو را می‌توان در این زمینه، به شکل زیر نشان داد.



<sup>1</sup> euphernisation

نگاه بوردیو به سرمایه‌ی اجتماعی روشن، جامع و روشمند است؛ اما قانون‌پذیری در اندیشه‌ی او بُعدی خیلی انتزاعی داشته و از جنبه‌ی دیگر به قول اسمیت کار او روی جوامع امروزی به سختی قابل تعمیم است (اسمیت و رایلی، ۲۰۰۹: ۱۳۶)؛ همچنین مرزهای بین سلاقی و رویه‌های رفتاری مردم در جهان امروز چنان در هم تنیده شده و قابل نفوذ است که نمی‌توان در این خصوص کار تجربی کرد. با این حال استفاده‌ی ما از دیدگاه بوردیو بیشتر بر محور تعریف سرمایه‌ی اجتماعی و نقش آن در شکل‌گیری سرمایه‌ی اجتماعی کلی است.

### یورگن هابرماس

تفکر یورگن هابرماس<sup>۱</sup> را به واسطه‌ی تعلق فکریش به مکتب انتقادی، می‌توان، تفکری تلفیقی دانست او با بازسازی اندیشه‌های مارکس، مکتب فرانکفورت و وبر، به یک چهارچوب فکری جدیدی رسید که سمت و سوی فکریش را از آراء مکتب فرانکفورت به سوی یک نظریه‌ی جدید سوق داد.

تمرکز اساسی نظریه‌ها بر ماس هم از جنبه‌ی معرفت‌شناسی و روش‌شناسی و هم از جنبه‌ی بینشی، روی جامعه‌ی مدرن است.

یکی از مفاهیم اساسی در نظریه‌ی او زیست جهان<sup>۲</sup> است که از مکتب پدیدارشناسی و بویژه از آلفرد شوپس به عاریت گرفته است. به نظر او زیست جهان، جهان کنشگران، سیطره‌ی عمومی و مبتنی بر کنش ارتباطی است در فضایی بدور از هر گونه فشار و زور بیرونی و درونی. یکی از جنبه‌های تخصصی کنش ارتباطی مباحثه یا گفت‌وگو<sup>۳</sup> است. «کنش ارتباطی به معنای تعامل روزمره‌ی آدمیان است تعاملی که مبتنی بر پذیرش غیر انتقادی در هنجارها و کردارهای اجتماعی و نظام‌های انتقادی روزمره است و «گفت‌وگو عبارت است از استدلال آگاهانه و طرح دعوی در مورد اعتبار گفته‌ها» (اباذری، ۱۳۷۷: ۷۴).

گرچه هابرماس بین این دو مفهوم (کنش ارتباطی و مباحثه) تفکیک قایل می‌شود و مباحثه را نوعی کنش ارتباطی می‌داند (ریترز، ۱۳۷۴: ۲۱۵)، اما هر دوی اینها به اعتقاد ما عرصه‌های تحقق سرمایه‌ی اجتماعی محسوب می‌شوند، زیرا در هر دو اولاً تعامل صورت می‌گیرد، ثانیاً نتیجه‌ی این تعاملات، تحقق مشارکت‌های اجتماعی، همکاری‌ها و اعتماد می‌باشد و همان‌طوری که پیش از این آمد، این سه شاخص، تشکیل‌دهنده، سرمایه‌ی اجتماعی هستند.

<sup>۱</sup> J. Habermas

<sup>۲</sup> life world

<sup>۳</sup> discourse



از سوی دیگر، از آنجایی که هابرماس گفتمان را نوعی ارتباط می‌داند؛ در خلال گفتمان، تعاملاتی بین کنشگران روی می‌دهد و موضوع این تعامل، مسائل تخصصی‌تر زیست جهان است، می‌توان گفت که اغلب مسائل تخصصی از مجرای گفتمان حل و فصل خواهد شد. به عبارتی دیگر « اگر زمانی فرا رسد که وفاق در دنیای بدیهی انگاشته شده، خدشه‌دار شود و کنش‌گران اجتماعی در متن زندگی روزمره در مورد دعوی‌های اعتبار مربوطه به عقاید و ارزش‌ها اختلاف نظر پیدا کنند و این امر به معضلی تبدیل شود، می‌توان با توسل به گفتمان در مورد اعتبار آنها وارد جریان بحث و گفتگو و استدلال شد؛ در جریان استدلال دعوی‌های اعتبار مورد منازعه به شیوه‌ای عقلانی مورد بحث قرار می‌گیرد. شرط وارد شدن در این نوع استدلال و گفتگو آن است که آدمیان به طور برابر و آزاد و رها از نوع سلطه‌ی برونی و درونی، با یکدیگر به تعامل بپردازند » (همان: ۷۵) و تنها راه وصول به حقیقت و توافق، گفتمان می‌باشد.

بنابراین اولین شرط، در مورد حل و فصل مسایل فیما بین، گفتمان است که در خلال آن استدلال‌هایی که خصلت بین‌الذهانی دارند، مطرح می‌شوند؛ حال اگر یکی از این مسایل را وضع قانون بدانیم بر اساس نظریه‌ی هابرماس، قانون محصول گفتگوهای تخصصی در خلال زندگی روزمره است و این امر در نتیجه‌ی تلاش‌های جمعی و گروهی حاصل می‌شود.

هابرماس در پاسخ به این سؤال که چنانچه شهروندان آزاد و برابر بخواهند زندگی مشترک خود را به وسیله‌ی قانون به نحو مشروع تنظیم کنند، باید کدام حقوق بنیادی را متقابلاً، برای یکدیگر به رسمیت بشناسند، باری دیگر توجه ما را به فرآیند قانون‌سازی جلب نموده و آنگاه مسأله‌ی وفاداری به قانون را توسط شهروندان مورد التفات قرار می‌دهد. او در پاسخ سؤال فوق می‌گوید:

« چنین مفهومی از عمل قانون‌سازی، مسأله‌ی تجلی حکومت مردمی را با ایجاد نظام حقوق مرتبط می‌کند، پیش‌فرض من این است که یک قانون زمانی می‌تواند، مدعی مشروعیت باشد که تمام کسانی که از آن تأثیر خواهند پذیرفت، بتوانند ضمن مشارکت در یک گفتگوی عقلانی، با آن موافقت کرده باشند » (منوچهری، ۱۳۷۹: ۹۳).

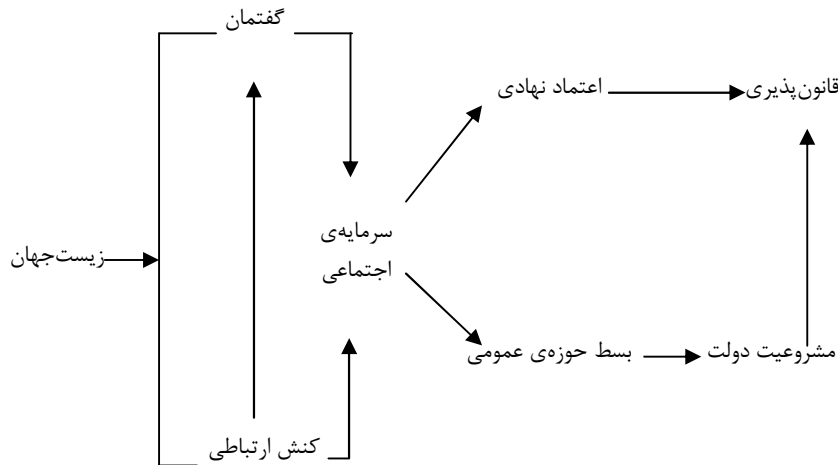
هابرماس همچنین می‌گوید: « ما بعنوان کسانی که در یک گفتگوی عقلانی، شرکت می‌کنیم، می‌خواهیم یا اقناع یکدیگر، درباره‌ی یک مسئله‌ی خاص، از طریق بحث و احتجاج به عقیده‌ی مشترک برسیم، اما بعنوان شرکت‌کنندگان در یک چانه زدن، کوشش ما این است که منافع مختلف را با یکدیگر متوازن کنیم، حال اگر این گفتگو، جایی است که قرار است یک اراده‌ی سیاسی معقول از آن ظهور کند، در این صورت، وقتی مشروعیت نتایج این گفتگو، که به روش دموکراتیک به دست می‌آید، قابل توجیه است که بر پایه‌ی

قرار گفتگوی سنجیده‌ای نهاده شده باشد. صورت‌های ارتباطی لازم جهت اداره‌سازی معقول توسط قانون‌گذار و همین‌طور شرایطی که مشروعیت را تضمین می‌کند، باید به شکل قانونی نهادینه شود» (هابرماس، ۱۳۸۲: ۱۶۹)؛ او سپس به ساز و کار اطاعت از قانون (قانون‌پذیری) پرداخته و در این میان دولت را هم قانون‌ساز و هم ضامن اجرای آن می‌داند. او در این خصوص می‌گوید:

« قانون مدرن، مخاطبان خود را مخیر می‌کند که به یکی از دو شیوهی زیر با قانون برخورد کنند: می‌توانند هنجارهای قانونی را صرفاً محدودیتی بر آزادی خود محسوب کنند و با حساب سود و زیان نقض احتمالی قانون به رویکرد نقض قانون رو کنند؛ یا محض احترام به قانون، از قانون تمکین کنند. هنجارهای قضایی طوری ساخته شده‌اند که همزمان بتوان آنها را بعنوان قانون اجبارانگیز و قانون آزادی در نظر گرفت. باید این امکان وجود داشته باشد که از قوانین؛ نه به دلیل اجبارانگیز بودن، بلکه به دلیل مشروع بودن اطاعت کرد. اعتبار هنجار قانونی، یعنی آنکه دولت هم قانون‌سازی به وجه مشروع و هم اجرای عملی آن را تضمین می‌کند. دولت باید هر دو وجه را تضمین کند. از یک‌سو وجه قانونی رفتار را که معطوف به اطاعت از قانون در حد معمول است و در صورت لزوم به واسطه‌ی مجازات رفتار معارض آن ضمانت اجرایی کسب می‌کند، و از جانب دیگر وجه مشروعیت قواعد حقوقی را که به ما امکان می‌دهد با احترام به قانون با یک هنجار هماهنگ باشیم » (همان: ۱۶۷-۱۶۶).

با توجه به واکاوی نظریات هابرماس، در مورد ارتباط سرمایه‌ی اجتماعی با قانون‌پذیری می‌توان به این نتیجه اکتفا کرد که شرط اطاعت از قانون، مشروعیت آن است و تحقق مشروعیت، نیز در گرو بسط اعتماد نهادی به نهاد قانون‌گذار (دولت) است. به عبارت دیگر هر قدر اعتماد به دولت بیشتر باشد، میزان قانون‌پذیری شهروندان نیز بیشتر خواهد بود؛ اما این امر زمانی در یک فرایند سالم قرار می‌گیرد که زیست جهان - که عرصه‌ی تعاملات اجتماعی سالم و بدور از هرگونه زور و اجبار است - توسط سیستم - که دولت یکی از نمادهای آن است - مخدوش و تخریب نشده باشد.

آراء هابرماس در شکل زیر نشان داده شده است.



در تحلیل هابرماس دو مفهوم کلیدی به چشم می‌خورد که در پژوهش حاضر الثفات به آنها حائز اهمیت است. این دو یعنی اعتماد نهادی و مشروعیت دولت که رابطه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری را به ما نشان می‌دهند.

### نتیجه‌گیری

آنچه که آمد، اشاره‌ای گذرا به رد پای سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری و نسبت این دو با هم در آثار سه نسل از جامعه‌شناسان بود. نگاه نسل اول به این مفاهیم و رابطه‌ی آنها با هم، وفاق‌گرایانه است زیرا هم سرمایه‌ی اجتماعی و هم قانون‌پذیری در بستری شکل می‌گیرند که مبتنی بر نظم است؛ نظمی که در آن ساختار بر فرد چیرگی دارد. در نسل دوم، همچنان سایه‌ی وفاق بر ساز و کار شکل‌گیری مفاهیم دوگانه، وجود دارد الا اینکه این وفاق، مبتنی بر یک‌سویگی نیست و این بار رد پای کنش‌گر در کنار نظامی اجتماعی، پدیدار می‌شود همانند نسل اول کم و کیف سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری با توجه به سنخ‌های تکاملی جامعه و نوع‌شناسی انواع کنش، در آراء نسل دوم، متفاوت است.

نگاه نسل سوم به مفاهیم موردنظر، هم متواضعانه و هم واقع‌گرایانه‌تر است، چه؛ در مایه‌ی فکری اغلب افراد این نسل، سایه‌ی نوعی تضاد در کنار وفاق، بر مکانیسم شکل‌گیری سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری و نسبت این دو، دیده می‌شود. جامعه به تعبیر بوردیو نظام سلطه است و منش‌ها را که به مثابه ایدئولوژی عمل می‌کنند، بازآفرینی می‌نماید. پس هم سرمایه‌ی اجتماعی و هم قانون‌پذیری و حتی نسبت این دو نمی‌تواند در

فضایی سالم، متجلی گردد. هابرماس شکل‌گیری این دو پدیده را در دو جهان اجتماعی مدنظر دارد. زیست جهان بدون اجبار و زور سیستم و جهان اجتماعی تحت سیطره‌ی سیستم. بسته به اینکه فرد در کدام جهان می‌زید، کم و کیف سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری، متفاوت است. علاوه بر اینها از نگاه هابرماس هم قانون‌پذیری و هم قانون‌گذاری پروژه‌ای است سیاسی. در نگاه برخی دیگر از جامعه‌شناسان این نسل از جمله ایلاس، نوعی بازگشت به رهیافت نظری نسل اول وجود دارد؛ وقتی که ایلاس، الزامات ساختاری را مطرح می‌کند، با دورکیم (البته نه دقیقاً) همسو می‌شود و این وضعیت نیز در شکل‌گیری سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری، منعکس می‌گردد. همانند دورکیم، ایلاس، به یک سنخ‌شناسی دوگانه از جوامع دست می‌زند جامعه‌ای که بر اساس مهار نفس شکل می‌گیرد و جامعه‌ای که بر اساس زور عریان و ترس اداره می‌گردد و طبعاً این تفاوت‌های ساختاری دو گونه قانون‌پذیری و سرمایه‌ی اجتماعی را پدید می‌آورد.

در مجموع، در نگاه هر سه نسل، جامعه موجد سرمایه‌ی اجتماعی و قانون‌پذیری است و میزان تابعیت افراد در جامعه از قانون‌پذیری، بستگی به مکانیسم و کم و کیف شکل‌گیری سرمایه‌ی اجتماعی داشته و کنشگران در عرصه‌ی جهان اجتماعی با وجود الزامات ساختاری، و با لحاظ نمودن منافع خویش، بدین امر مبادرت می‌نمایند.

**فهرست منابع:**

- اباذری، یوسف (۱۳۷۷). خرد جامعه‌شناسی، انتشارات طرح نو، چاپ اول.
- استونز (۱۳۷۹). متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی میردامادی، انتشارات مرکز چاپ اول.
- ترنر، جانانان، اچ و بیگی، ال (۱۳۷۰). پیدایش نظریه‌ی جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی عبدالعلی لهسایی‌زاده، انتشارات فرهنگ، جلد اول.
- جلایی‌پور، حمیدرضا و محمدی، جمال (۱۳۸۷). نظریه‌های جامعه‌شناسی متأخر، نشر نی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۱). درباره‌ی تقسیم کار اجتماعی، ترجمه‌ی باقر پرهام، نشر مرکز.
- ریتزر، جرج (۱۳۷۴). نظریه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، انتشارات علمی، چاپ دوم.
- شلوختر، ولفگانگ (۱۳۷۹). پیدایش عقلانیت غربی از دیدگاه ماکس وبر، ترجمه‌ی یدالله موذن، در کتاب عقلانیت و آزادی.
- صبوری کاشانی، منوچهر (۱۳۷۴). جامعه‌شناسی سازمان‌ها، انتشارات شب‌تاب.
- فروند، ژولین (۱۳۶۲). جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌گهر، نشر نیکان.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۴). "پرسیمان دانش و روشنفکری"، مجله‌ی علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره‌ی ۱.
- کرایب، یان، (۱۳۷۸). نظریه‌ی اجتماعی از پارسونز تا هابرماس، ترجمه‌ی عباس مخبر، نشر آگاه.
- گرینت، کیت (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی کار، ترجمه‌ی رضوان صدقی‌نژاد، نشر علمی.
- منوچهری، عباس (۱۳۷۹). "قانون در اندیشه‌ی سیاسی"، فصلنامه‌ی فرهنگ عمومی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ایران، شماره‌ی ۲۱-۲۰.
- وبر، ماکس (۱۳۷۴). جامعه و اقتصاد، ترجمه‌ی عباس منوچهری و دیگران، نشر آگاه.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۲). جهانی‌شدن و آینده‌ی دموکراسی (منظومه‌ی پساملی)، ترجمه‌ی کمال پولادی، نشر مرکز، چاپ دوم.
- هیوز، استیوارت (۱۳۶۹). آگاهی و جامعه، ترجمه‌ی عزت‌اله فولادوند، نشر اندیشه‌های عصر نو.

Calhoun, C. Gerteis, j.- Moody, J.-PFaFF, S. Virk, I. (2007). contemporary Sociological theory. blackweel publishing Second Edition.

Fine, B. (2000). Social capital Versus Social theory Routledge London.

Smith, P. & Riley, A. (2009). Cultural theory Blackwell Second Edition: blackweel publishing.

Stone, W. & Hughes, J. (2002). Social capital: Empirical Meaning and Measurment validity Austalian of family studies, Research paper No: 27.

Uphoff, N. (2000). Understanding social capital: Learning from the analysis and experience of participation in social capital: A multi faceted perspective Ed. By p. Dasgupta & I serageldin, the World Bank.