

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و هفتم، بهار و تابستان ۱۳۹۹: ۵۹-۸۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۵

نوع مقاله: پژوهشی

مفهوم شهروندی در دوران میانه اروپا:

فردگرایی یا جمع‌گرایی؟

سید علی‌رضا حسینی بهشتی*

چکیده

با ورود اروپا به دوران میانه و نگرش اساساً آن‌جهانی مسیحیت همراه با خصلت‌های ذاتی آن مانند فردگرایی و جهان‌شمول‌گرایی، نگاه به انسان و جایگاهش، چه در رابطه با جامعه و چه در رابطه با حکومت، متحول شد. این تحول در مفهوم شهروندی که فرهنگ سیاسی مغرب‌زمین از دوران باستان به ارث برده بود نیز اثر گذاشت. دیدگاه رایج بر تاریخ‌نگاری تحولات و تفکر اجتماعی، تصویری ارائه می‌کند که در آن گسترش فرهنگ مسیحیت به ذوب شدن فردیت انسانی در جامعه منتهی شده است. در این مقاله تلاش شده است تا با استفاده از روش تحلیلی-تاریخی، تکیه بر دستاوردهای پژوهش‌های علمی و غیر‌جانبدارانه تاریخ‌نگاری متأخر دوران میانه نشان داده شود که برخلاف تصور رایجی که دوران میانه اروپا را مصادف با محو فردگرایی به نفع جمع‌گرایی حاصل آموزه‌های دینی مسیحیت می‌داند، منشأ همگن‌سازی فرهنگ سیاسی جوامع مغرب‌زمین، نه فرهنگ مسیحی دوران میانه، بلکه تفکر دوران نوزایی و سپس روشنگری است.

واژه‌های کلیدی: شهروندی، دوران میانه، فردگرایی، جمع‌گرایی و نظام حق و تکلیف.

a.hosseini beheshti@modares.ac.ir

* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران



مقدمه

مفهوم شهروندی، تاریخی به قدمت زندگی جمعی و به‌ویژه حیات سیاسی بشر دارد و درک ما از ظرفیت و ماهیت آن، بدون دانستن تاریخچه آن و اینکه برای پیشینیان چه معنایی داشته، ممکن نیست. هدف این نوشتار، نگاهی است به تحول آن در دوران میانه غرب. در وهله نخست به نظر می‌رسد که کانون تعریف شهروندی در هر جامعه سیاسی در تعیین اینکه چه کسی عضو جامعه سیاسی است و چه کسی عضو نیست، نهفته است. اما همان‌طور که کیث فالکس به درستی خاطرنشان می‌کند، آنچه آن را از مفهومی مشابه یعنی تابعیت متمایز می‌سازد، وجود یک اخلاق مشارکت است: «شهروندی نه یک موقعیت منفعلانه، بلکه یک موقعیت فعالانه است» (فالکس، ۱۳۹۰: ۱۳).

با این همه درباره ماهیت این مشارکت، اختلاف نظر بسیاری وجود دارد. به تعبیر هرمان ون گانستر، «شهروندی نه یک هستی همیشگی، بلکه پدیده فرهنگی است. چیزی است ساخته دست مردمان. مانند زبان، به شیوه بهره‌برداری از آن وابسته و متغیر است: تغییر در نظام‌ها و برنامه‌های سیاسی معمولاً تغییر در استفاده و معنای شهروندی را لازم می‌کند» (Gunsteren, 1998: 11). این اختلاف‌نظرها به دو تفسیر عمده انجامیده است که ریچارد بلامی از آنها به مفهوم جمهوری‌گرایانه و مفهوم لیبرال از شهروندی تعبیر می‌کند (Bellamy, 2015: 1). نقطه اشتراک این دو مفهوم در این است که شهروندی از یکسو متضمن پیروی و از سوی دیگر بهره‌مندی از حمایت است. بنابراین می‌توان گفت صرف نظر از اینکه چه تفسیری از شهروندی را قبول داشته باشیم، هنگام مواجهه با موضوع شهروندی، با یک نظام حق و تکلیف سروکار داریم. اما این نظام حق و تکلیف می‌تواند با برداشت‌هایی متفاوت همراه باشد. چنان‌که خواهیم دید، از دو مفهوم شهروندی که به آنها اشاره شد، یکی اصالتاً جمع‌گراست، در حالی که دیگری ماهیتاً فردگراست. پیامدهای این تفاوت بنیادین، شکل‌گیری تفاسیری متفاوت از نظام حق و تکلیف شهروندی با عنایت به معیار، محتوا و ژرفای آن است (فالکس، ۱۳۹۰: ۱۷).

به تعبیری گسترده‌تر، مفاهیم مختلف، دیدگاه‌های مختلفی درباره اینکه معیارهای شهروندی چه باید باشد، ماهیت نهادهای سیاسی و قانونی که یک شهروند بدان تعلق

دارد، محتوای حقوق و تکالیفشان و خصلت هنجارها و رفتارهای مورد نیاز شهروندان برای اعمال و تحقق این برخورداری‌ها و تعهدات ارائه می‌کنند (Bellamy, 2015: 2). همان‌طور که می‌دانیم، سرآغاز پیدایش مفهوم شهروندی در مغرب‌زمین، یونان و سپس روم باستان است. دولت‌شهرهای یونانی به‌ویژه آتن، زادگاه مفهومی جمع‌گرایانه از شهروندی است. برای آنکه یک نفر شهروند آتنی به شمار بیاید، باید مرد دارای حداقل بیست سال سن، از خاندانی آتنی، بزرگ‌خاندان، جنگاور و ارباب بنده می‌بود (Finley, 1983). بنابراین جنسیت، نژاد و طبقه، ملاک شهروندی بود و بخش بزرگی از افراد از جمله زنان، کودکان، مهاجران و بردگان، یعنی بیش از دو سوم ساکنان، شهروند به شمار نمی‌آمدند. ارسطو شهروندان را کسانی می‌دانست که فرمان می‌رانند و فرمان می‌برند (ارسطو، ۱۳۶۴: ۳۳). شهروندان باید یکدیگر را بشناسند و ارزش‌ها و منافع مشترکی داشته باشند. آنها باید برداشتی از عدالت، خویش‌داری و پرهیز از افراط، توانایی داوری دوراندیشانه و احساس میهن‌پرستی داشته باشند. به طور خلاصه، شهروند نباید صرفاً به خود، بلکه به جامعه سیاسی خود تعلق خاطر داشته باشد. به بیان بلامی، ارسطو، رابطه بین آزادی و مشارکت شهروندی را در پرتو تفسیر خود از رشد و تعالی انسان تبیین می‌کند و مشارکت مدنی را ابزاری برای خودشکوفایی انسان برمی‌شمرد که خودمختاری فردی و جمعی می‌تواند با قرار دادن منافع فردی ذیل منافع جمعی بر یکدیگر منطبق شود (Bellamy, 2015: 5-6).

داستان در روم متفاوت می‌شود. به ساکنان سرزمین‌های فتح‌شده، نوعی شهروندی اعطا می‌شد، هرچند نوعی خودمختاری هم برایشان در نظر گرفته می‌شد. بلامی به درستی خاطرنشان می‌کند که «گونه‌ای از شهروندی رومی که اعطا می‌شد، بیشتر حقوقی بود تا سیاسی» (همان: ۶) که می‌شود به آن عنوان شهروندی بدون حق رأی اطلاق کرد. بنابراین امپراتوری روم، شهروندی دوگانه اعطا می‌کرد. این به تنزل مفهوم شهروندی به منزلتی حقوقی منجر شد و در نتیجه آن، جامعه حقوقی و جامعه سیاسی از یکدیگر جدا شد. در حالی که در یونان باستان، شهروندی سیاسی به رها بودن از زحمات و مشکلات زندگی اقتصادی و اجتماعی متکی بود (این بار بر دوش زنان و بردگان بود)، علایق و منافع فردی و حفاظت از آن در قلب مفهوم شهروندی حقوقی قرار داشت.

با فروپاشی امپراتوری روم، دورانی به طول ده یا یازده سده (بسته به معیارهای مختلف تاریخ‌نگاری) آغاز شد که با ورود مسیحیت به فرهنگ و تمدن غربی، اثرات بسیار گسترده‌ای بر زندگی مادی و معنوی مغرب‌زمینیان گذاشت. برخلاف روایت تاریخی رایج، این دوران با محوریت انسان در جامعه همراه نیست. برعکس، نگرش اساساً آن‌جهانی مسیحیت، همراه با خصلت‌های ذاتی آن مانند فردگرایی و جهان‌شمول‌گرایی، در تغییر نگاه به انسان و جایگاهش، چه در رابطه با جامعه و چه در رابطه با حکومت، تأثیری شگرف داشت و برخی از اثرات آن بر دوران مدرن همچنان پایدار مانده است. تعریف متفاوتی که از رابطه فرد و جامعه ارائه شد، به تداوم و حتی گسترش نگاه فردگرایانه رومی به جامعه مدنی و حقوق و تکالیف شهروندی انجامید.

این برخلاف دیدگاه غالب بر تاریخ‌نگاری تحولات و تفکر اجتماعی است که تصویری ارائه می‌کند که در آن گسترش فرهنگ مسیحیت به ذوب شدن فردیت انسانی در جامعه منتهی شده است. در آن تصویر، جامعه قرون وسطایی، جامعه‌ای است که در آن همه چیز تحت تأثیر خیر مشترکی است که بر مبنای آموزه‌های کلیسای شکل گرفته است. در مقابل این دیدگاه، طی دهه‌های اخیر و در نتیجه پژوهش‌های علمی، همه‌جانبه و غیر جانب‌دارانه تاریخ‌نگاری درباره دوران میانه، آن تصویر غالب به چالش کشیده شده است، تا آنجا که این دیدگاه متأخر، منشأ همگن‌سازی فرهنگ سیاسی جوامع مغرب‌زمین را نه فرهنگ مسیحی دوران میانه، بلکه تفکر دوران نوزایی و سپس روشنگری می‌داند.

در بخش نخست نوشتار حاضر، پس از تبیین دو دیدگاه غالب درباره شهروندی و حقوق مترتب بر آن یعنی دیدگاه لیبرالی و دیدگاه جمهوری‌گرا، بحثی کوتاه درباره دوران میانه و تصویری که غالباً از آن ارائه می‌شود خواهد آمد. سومین بخش به تحول تاریخ‌نگاری اجتماعی در حوزه تاریخ دوران میانه می‌پردازد. بحث درباره تغییر جایگاه انسان از طریق جهان‌بینی‌ای که مسیحیت ارائه کرد، موضوع بخش چهارم نوشتار حاضر است. در بخش پنجم به توصیف کلی از حقوق شهروندی در اروپای دوران میانه خواهیم پرداخت و بخش پایانی، به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری مباحث مطرح‌شده در این نوشتار اختصاص دارد.

دو دیدگاه غالب درباره مفهوم شهروندی

می‌توان گفت که موضوع بحث شهروندی با تلاش برای یافتن پاسخ به این پرسش سروکار دارد که چه کسانی عضو جامعه سیاسی هستند و چه کسانی عضو آن نیستند. به بیان کلاسیک باربالت، «می‌توان شهروندی را به عنوان مشارکت یا عضویت در یک جامعه توصیف کرد» (Barbalet, 1988: 2). مفهوم شهروندی و تفسیر آن دارای سه بُعد اساسی است: دامنه (قواعد و هنجارهای شمول یا عدم شمول)، محتوا (حقوق و تکالیف) و عمق (غلظت و رقت) (Isin and Turner, 2002: 2). مباحث مطرح‌شده درباره این سه بُعد بسیار گسترده و متنوع است، اما چنان‌که پیش از این هم آمد، می‌توان گفت در زمان ما، دو دیدگاه کلی غالب بر ادبیات شهروندی عبارتند از دیدگاه لیبرال و دیدگاه جمهوری‌گرا.

مفهوم لیبرال اساساً بر مفهوم انسان به مثابه جانوری اقتصادی^۱ استوار است و شهروندی بر عقلانی بودن پیگیری رفع نیازهای اقتصادی و برآورده ساختن منافع شخصی فرد بنا شده است. بر این اساس شهروندان، موجوداتی خودمختار هستند که وظائفی مانند پرداخت مالیات، اطاعت از قانون و دفاع از کشور در صورت تجاوز به آن را برعهده دارند. با این همه از شهروندان انتظار مشارکت فعال در سیاست نمی‌رود. در شهروندی لیبرال، حقوق شهروندی، عام و جهان‌شمول است؛ یعنی حقوقی که به انسان، مجرد از ویژگی‌های فرهنگی و زمان و مکان، تعلق دارد. به بیان دیگر، شهروندی لیبرال، همه ویژگی‌های لیبرالیسم به عنوان یک مکتب سیاسی را دارد: فردگراست (به تقدم فرد بر هرگونه جمع‌گرایی و نیز منزلت اخلاقی یکسان برای همه انسان‌ها قائل است)؛ جهان‌شمول‌گراست (به اصول عام و جهان‌شمول اخلاقی متکی است) و اصلاح‌گراست (به اصلاح‌پذیری و قابلیت بهبود همه نهادهای اجتماعی و نظامات سیاسی باور دارد) (جان‌گری، ۱۳۹۵: ۱۷-۱۶).

در مقابل، مفهوم شهروندی جمهوری‌گرا بر ماهیت انسان به مثابه جانوری اجتماعی تکیه دارد. شهروندی در رابطه با مشارکت دموکراتیک در مسائل و علائق مشترک معنا می‌یابد. جمهوری‌گرایی، شهروندی را در عرصه عمومی دنبال می‌کند و شهروندی فعال،

1. homo economicus

لازمه برخورداری از حقوق مترتبه آن به شمار می‌رود. مشارکت در اداره و نظارت بر شکل‌گیری فرایندهای تصمیم‌گیری، بستری را فراهم می‌سازد که شهروندان، توانمندی‌ها و قابلیت‌های مدنی خود را در آن تمرین کرده و شکوفا سازند. در شهروندی جمهوری‌گرا، حقوق شهروندی به تنوع و تعدد فرهنگی و تأثیر آن بر محتوا و حدود و ثغور نظام حق و تکلیف، توجه بسیار دارد. به بیان دیگر، شهروندی جمهوری‌گرا به مفروضاتی تکیه دارد که زمینه‌گرا (بافتارگرا) است (به تأثیر ویژگی‌های فرهنگی و هویت‌های موقعیت‌مند بر حقوق و تکالیف اعتقاد دارد)، جامعه‌گراست (به اصالت آمیخته فرد و جمع باور دارد) و مشارکت‌گراست (سیاست‌ورزی نخبه‌گرایانه و مشارکت حداقلی اعضای جامعه سیاسی را برای قوام و دوام حاکمیت روندهای دموکراتیک کافی نمی‌داند).

در مجموعه حقوقی که به عنوان حقوق شهروندی برشمرده شده، هر کدام به یکی از ابعاد و جهت‌گیری‌هایی که یاد شد نظر دارد. حقوق شهروندی بر «تضمین حمایت و حفاظت قانونی و سیاسی در برابر اعمال قدرت زورمدارانه» استوار بوده، عبارت است «از عضویت فعال و غیر فعال افراد در دولت-ملت همراه با حقوق و تکالیف عام و برابر» (Janoski & Gran, 2002:13). عضویت غیر فعال به وجه فرمانبرداری شهروندان از قوانین و مقررات و عضویت فعال آن به مشارکت و تأثیرگذاری در سیاست مربوط می‌شود. حقوق و تکالیف شهروندی در سه سطح شکل می‌گیرد: فردی، سازمانی و اجتماعی. حقوق شهروندی ناشی از این سه سطح، در چهار گروه جای می‌گیرد. اول، حقوق قانونی مثل امنیت شخصی، دسترسی به دادرسی عادلانه و آزادی‌ها (مانند آزادی بیان، انتخاب دین و انتخاب شغل). دوم، حقوق سیاسی مثل حقوق سیاسی شخصی (حق رأی، تلاش برای تصاحب مناصب، آزادی اطلاعات و آزادی تجمعات اعتراضی)، حقوق سازمانی (تشکیل احزاب سیاسی، تشکیل اتحادیه‌های تجاری و اقتصادی، جنبش‌های اجتماعی و حقوق اقلیت‌های فرهنگی) و حقوق عضویت (حق مهاجرت، حقوق فرهنگی و حق پناهندگی). سوم، حقوق اجتماعی مثل حق توانمندسازی (مانند حق سلامت، حقوق بازنشستگی)، حق فرصت (آموزش و پرورش پیش‌دبستانی، دبستانی، دبیرستانی، دانشگاهی) و حقوق بازتوزیعی و جبرانی (مانند استفاده از مزایای جراحی در جنگ، جراحی در حین کار، حقوق بیکاری). چهارم، حقوق مشارکتی مثل حقوق بازار کار (اطلاعات بازار کار، کاریابی، کارآفرینی)، حقوق تعیینی (مانند حق شورای کار، حق

چانه‌زنی جمعی) و حقوق نظارت سرمایه (مانند نظارت‌های بانک مرکزی، قانون ضد قیومیت برای پاسداشت رقابت آزاد و فرار سرمایه) (Janoski & Gran, 2002:15). حال، پرسش این است که حقوق شهروندی در دوران میانه با توجه به ابعاد سه‌گانه آن یعنی دامنه (قواعد و معیارهای شمول و عدم شمول)، محتوا (فهرست حقوق و تکالیف) و عمق (غلظت یا رقت)، به کدام یک از دو دیدگاه نام‌برده نزدیک‌تر بوده است؟ پاسخ این پرسش را در ادامه این نوشتار جست‌وجو می‌کنیم.

دوران میانه: رکود فرهنگی تاریخی مغرب‌زمین؟

پیش از ادامه سخن، طرح چند نکته درباره خود مفهوم «دوران میانه» را لازم می‌دانم. نخست اینکه در نام‌گذاری این دوران، مبنا این بوده که تاریخ غرب با دوران طلایی باستان آغاز می‌شود که شامل تاریخ فرهنگ و تمدن یونان و روم باستان است. پس از آن به دوران بیش از هزارساله‌ای می‌رسیم که با گسترش فرهنگی مسیحیت و رکود تمدنی در غرب همراه است. سپس نوبت به دوران مدرن می‌رسد که با نوزایی آغاز و با نهضت روشنگری به قله تمدنی خود دست می‌یابد و دوره معاصر نیز تداوم شکوفایی فرهنگی و پیشرفت تمدنی آن به شمار می‌رود. در این نگاه، دوران میانه به مثابه دوران رکود پیشرفت بشر تلقی می‌شود که در آن، روند رو به رشد فرهنگ و تمدن انسانی دچار یک وقفه شده است. البته درباره اینکه دوران میانه در اروپا دقیقاً از چه زمانی آغاز شد و چه وقت پایان پذیرفت، در میان مورخان اجماع نظر وجود ندارد. مثلاً برخی سال ۳۵۰ میلادی را سرآغاز و سال ۱۴۵۰ میلادی را پایان آن می‌دانند، در حالی که برخی دیگر، حیات اروپا در ده سده میان ۴۵۰ تا ۱۴۵۰ میلادی را شایسته این نام می‌دانند. اما دوره زمانی آن هرچه باشد، پیدایش دوران میانه با پایان یافتن دوران باستان، افول امپراتوری روم و گسترش آیین مسیح در آن بخش از کره زمین همراه است. به دلایل مختلف، فهم تاریخ آن دوران برای ما اهمیت بسیاری دارد^(۱). در حال حاضر، اهمیت تبارشناسانه مفهوم شهروندی است که توجه ما را به این مقطع از تاریخ جلب می‌کند. در دوران میانه مغرب‌زمین و دوران معاصر آن در تمدن اسلامی، حوادثی رخ داد که در ترسیم روند کلی تاریخ این دو حوزه تمدنی، نقشی بسزا ایفا کرد. تقسیم‌بندی‌هایی نیز برای دوران میانه قائل شده‌اند که توجه به برخی از این

تقسیم‌بندی‌ها در رابطه با موضوع مورد نظر این نوشتار حائز اهمیت است. از جمله، تقسیم تاریخ سیاسی آن به دوران آغازین (۷۵۰-۳۵۰)، تکوین (۱۱۵۰-۷۵۰) و توسعه (۱۴۵۰-۱۱۵۰) (ر.ک: Burns, 1988)، یا تقسیم سیر تفکر فلسفی آن به دوره پیشامدرسی یعنی دوره‌ای که با امپراتوری کارولنژی و اندیشمندانی همچون آبلارد و آنسلم آغاز و با اندیشمندانی همچون بوئتیوس و آگوستین شناخته می‌شود؛ دوره مدرسی یعنی قرن دوازدهم که مدارس علمیه در پاریس، بولونیا و دیگر مناطق اروپای غربی گسترش پیدا کرد و قرن سیزدهم که دانشگاه‌ها شکل گرفت و دوره مدرسی متأخر که از قرن چهاردهم آغاز و تا ظهور دوران مدرن ادامه یافت.

نکته دومی که لازم می‌دانم مطرح کنم، از موضوع مورد اشاره در نکته اول یادشده در بالا سرچشمه می‌گیرد. بیشتر تاریخ‌نگاران مدرن این دوره زمانی هزارساله، در یک ارزش‌گذاری مقایسه‌ای، آن را «دوران تاریک» خوانده‌اند. نخستین بار پترارک، این توصیف را در مقابل دوران روشن باستان به کار برد (Mommsen, 1942: 227-228). بعدها ولتر و جاکوب بورکهارت نیز همین تعبیر را به کار بردند. فروپاشی نظام سیاسی فراگیر و زوال شهرنشینی به‌ویژه در سده‌های نخستین، رکود علم و فناوری و رواج خرافات و موهومات به جای آن، رواج اختناق و تفتیش عقاید، بخشی از پدیده‌هایی است که با استناد به آن، دوران میانه را عصر تاریکی و ظلمت توصیف کرده‌اند که در تقابل با دوران درخشان یونان و روم باستان از یکسو و دوران نوزایی، روشنگری و تجدد از سوی دیگر قرار دارد. قصد ندارم تیره‌بختی‌ها و فجایعی را که در گوشه و کنار اروپای دوران میانه رخ داده انکار کنم، اما ضروری است به تحولی که بیش از سه دهه است در نگرش به این دوران رخ داده آگاه باشیم. در نتیجه پژوهش‌های غیر جانب‌دارانه چند دهه اخیر، اینک بسیاری از مورخان اذعان می‌کنند که این دوران چندان هم تاریک نبوده است. نوزایی سده دوازدهم میلادی، بنیان‌گذاری و توسعه دانشگاه‌ها، اختراعات و اکتشافات علمی، ظهور روشن‌فکرانی که با جهل و خرافات مبارزه می‌کردند، شکل‌گیری برخی نهادهای مدنی مثل انجمن‌های حرف و فنون و مانند آن، شواهدی است بر وجود تردیدهای جدی در تعمیم آن به همه مکان‌ها و زمان‌های آن^(۳).

سوم اینکه درک تحولات پدیدآمده در اروپای دوران میانه بدون توجه به تحول سه بُعد گفتمانی آن مقدور نیست: بُعد انسان‌شناختی، بُعد معرفت‌شناختی و بُعد

علم‌الاخلاقی. بر این اساس توجه به تحول مفهوم انسان، جایگاه او در جهان و ارتباط او با پیرامونش، تحول مفهوم عقل و عقلانیت به‌ویژه در رابطه با وحی و توجه به تحول در سلسله‌مراتب ارزش‌های اخلاقی و شکل‌گیری منظومه‌های اخلاقی متفاوت با دوران باستان، ضروری است. بحث مبسوط در این زمینه، هرچند با موضوع مورد نظر ما مرتبط است، از حوصله این نوشتار خارج است^(۳). با این همه در بخش‌های بعدی این نوشته و در بررسی دوران میانه، به طور ضمنی با سه بُعد یادشده سروکار خواهیم داشت.

تحول تاریخ‌نگاری اجتماعی دوران میانه

بسیاری از تاریخ‌نگاران مدرن اروپای دوران میانه، جامعه سیاسی آن را به گونه‌ای توصیف کرده‌اند که افراد در زندگی اجتماعی منحل شده‌اند. آثار تأثیرگذار اتو گیرکه، والتر اولمان و ژرژ لاگارد از این جمله‌اند. بر این اساس ظهور فردگرایی در مغرب‌زمین با دوره نوزایی آغاز می‌شود و در عصر روشنگری به بالاترین قله‌های خود می‌رسد. جامعه‌شناسانی همچون ماکس وبر نیز در بررسی‌های تاریخی خود همین دیدگاه را ترویج کرده‌اند. نمونه متأخرتر چنین تحلیل‌های جامعه‌شناختی از تاریخ دوران میانه را می‌توان در کتاب «تاریخ اندیشه اجتماعی» بارنز و بکر یافت که بر ارگانیک بودن جامعه و حاکمیت نگرش پدرسالارانه بر اروپای آن زمان تأکید می‌کند (بارنز و بکر، ۱۳۵۸: ۲۹۲-۲۹۶).

با این همه، گیرکه در کتاب نظریه‌های سیاسی دوران میانه که در سال ۱۸۸۱ منتشر شد، در عین تأکید بر اینکه جامعه سیاسی به عنوان مجموعه‌ای از افراد در نظر گرفته می‌شود، نشان می‌دهد که حقوق مترتب بر جامعه، چیزی بیشتر از مجموعه حقوق اعضای تشکیل‌دهنده آن فهمیده نمی‌شده است (Gierke, 1996: 72). دغدغه شناخت دقیق‌تر رابطه میان فرد و جامعه توسط تاریخ‌نگاران متأخرتر اندیشه سیاسی دوران میانه پی گرفته شده است. آثار متعدد و متنوع آنتونی بلک را می‌توان در زمره اثرگذارترین مکتوبات این دسته از پژوهش‌های متأخر دانست.

بلک بحث خود را با طرح این نکته که برخی واژگان رایج در ادبیات سیاسی دوران میانه (regnum, civitatis, dominium, corpus, provincia, ducatus, commune) به واحدهای مختلف سیاسی اطلاق می‌شده، آغاز می‌کند که از آن میان یونیورسیتاز، کامیونیتاز، کورپوس و سیویتاز به حکومت اشاره داشته است. البته سیویتاز به شهر یا

دولت-شهر هم اطلاق می‌شده است. این واژگان به هر جامعه سیاسی، فارغ از شکل حکمرانی آن، اشاره داشت. مفهوم کورپوس (پیکره سیاسی) از دو منبع الهام می‌گرفت: فرهنگ باستان و الهیات مسیحی. در این منبع دوم، کلیسا هم به معنی «انجمن مؤمنان» و هم به معنی «پیکره مسیح» به کار می‌رفت (Black, 1992: 14-15). نکته قابل توجه درباره این تشبیه اندام‌واره، بیان این موضوع بود که خیر هر عضو (فرد) با خیر مجموعه افراد (جامعه) یکسان است. «بنابراین به نفع هر کس و عادلانه بود که خیر خود را در پرتو خیر مجموعه افراد ببیند. این به وجود نابرابری‌ها، از جمله نابرابری‌های موروثی و اعتبارات خاص برای هر حرفه، مشروعیت می‌بخشید و در واقع بخشی از مفهوم اصطلاح «جمع‌گرایی قرون وسطایی» است» (Black, 1992: 16).

چنین درکی از پیکره سیاسی، دو منشأ داشت: اندیشه‌های افلاطونی و تعالیم پولس حواری که «همزمان بر مشروعیت تقسیم کار (مثلاً میان آنها که تدریس می‌کنند، معالجه می‌کنند و...) و مشارکت برابر همه افراد در پیکر مسیح و ذوب در روح‌القدس از طریق آن. پیام دیگر کاربرد این اصطلاح، تأکید بر هماهنگی اجتماعی بود و اینکه شورش و قیام و استبداد، همه بیانگر گناه، طمع و غرور است. همه اعضای جامعه باید از کشمکش با یکدیگر بپرهیزند و با یکدیگر دوست باشند» (Black, 1992: 17-18).

پس معنای جمع‌گرایانه اصطلاحاتی که نام برده شد، چیست؟ این واژگان تنها به این معنا جمع‌گرایانه هستند که معمولاً به حقوق و تکالیفی که همه افراد به لحاظ عضویتشان در جامعه دارند، اشاره می‌کنند. باید توجه داشت که اندیشه سیاسی دوران میانه به ویژه در نیمه اول آن، سخت تحت تأثیر اندیشه سیاسی یونان و روم است. به تعبیر بلک، آنجا که جان، اهل ویترو، به دیدگاه سیسرون استناد می‌کند و می‌نویسد «شهرها برپا شدند... تا هر کس بتواند دارایی‌های خود را داشته باشد و هیچ‌کس نگران امنیت کالاهای خود نباشد»، می‌توان یکی از نخستین نمونه‌های گفتمان اروپایی درباره حکومت را مشاهده کرد که هدفش، حاکمیت قانون است و «اگر به زمینه اقتصادی آن بنگریم، یافتن ارتباط راهبردی بین آزادی و تجارت از ظاهر آن چندان سخت نیست» (Black, 1992: 20)؛ چیزی مانند مفهوم نولیبرال حکومت به مثابه انجمن حمایتی. تأثیر

این نگرش این بود که خصلت حکومت و روابط اجتماعی و سیاسی انسان به شیوه‌ای طبیعت‌گرایانه و از طریق تجزیه و تحلیل ماهیت انسان، نیازها و امیال او فهمیده شود. چنان‌که به طور دقیق‌تر مشاهده خواهیم کرد، هرچه از مسیحیت اولیه به عنوان دستگاه فکری متمایز از اندیشه یونانی- رومی دور می‌شویم و به مسیحیت به عنوان آیین رسمی حکومت و از سنت فکری آگوستینی دور و به سنت فکری توماسی نزدیک می‌شویم، گرایش فردگرایانه مفهوم شهروندی کم‌رنگ‌تر می‌شود، تا جایی که با آمدن نهضت نوزایی و عصر جدید، راه برای استقرار حکومت مدرن و تحقق جمع‌گرایی آن در سازوکارهای حکمرانی‌اش هموار می‌گردد. تفسیر تاریخی- اجتماعی مایکل آکشات از این تحول، بسیار روشنگرانه است. وی بحث خود را با تعریف سیاست جمع‌گرایی آغاز می‌کند که عبارت است از «درکی از حکومت که کارکرد مناسب آن، تحمیل الگوی خاص رفتاری به شهروندان است که همه فعالیت‌های آنان را به شیوه‌ای سازمان‌بخشند که با آن الگو تطبیق کند» (Oakeshott, 1993: 89). سیاست جمع‌گرایی، سیاست را به معنی فعالیت برای آفرینش «جامعه» از طریق تعیین «خیر مشترک» و ایجاد تطابق با آن می‌فهمد؛ خیر مشترکی که مانند آنچه به عنوان مثال در زندگی اجتماعی یک روستای قرون وسطایی به طور خودبه‌خود پدید آمده بود نیست، بلکه باید انتخاب شود و شکل بگیرد (Oakeshott, 1993: 90).

آکشات تصریح می‌کند که: «فکر می‌کنم به طور کلی زمان آن فرارسیده که گفته شود دستیابی گسترده به قدرت که در چهار سده گذشته برای دولت‌های اروپایی اتفاق افتاده، پاسخی است نه به نیازهای فردیت، بلکه به نیازهای کسانی که به هر دلیلی قادر نبوده‌اند از هر درجه‌ای از فردیت بهره‌مند باشند» (Oakeshott, 1993: 92).

هدف حکمرانی جدید، ایجاد زندگی انسانی ایده‌آلی است که فرض می‌شود خیر مشترک جامعه است و در سه شکل تبلور یافته است: در شکل «دینی» که کمال در آن به معنی «درستی» و «فضیلت اخلاقی» فهمیده می‌شود. در شکل «تولیدگرایی» که کمال در آن به معنی «آسایش»، «وفور» و «ثروت» درک می‌شود. و شکل «توزیعی» که کمال در آن به معنی «امنیت» و «رفاه» است. به نظر آکشات، «در زمان ما، سیاست جمع‌گرایی را می‌توان تشکیل‌شده از آمیخته‌ای دید که هر یک از این سه شکل در آن جایی دارد»

(Oakeshott, 1993: 92). بر این اساس، آنچه در ژنو تحت حکومت کالوینیسیم مشاهده می‌شود، یک جامعه قرون وسطایی نیست که بر مبنای پیوندهای اجتماعی سازمان‌یافته باشد، بلکه «نمونه‌ای از یک جامعه مدرن است که اعضایش افرادی بودند که در مشاغل گوناگونی درگیر بودند و شایسته برخورداری از انواع مختلف باورها. جامعه ژنو، جامعه‌ای بود که درجه بالایی از فردگرایی در آن شکل گرفته بود» (همان: ۹۴). بنابراین تحول مفهوم شهروندی در دوران میانه، برخلاف آنچه تاریخ‌نگاران و جامعه‌شناسان عصر روشنگری تا سده بیستم میلادی بیان می‌کردند، حرکتی نه از جمع‌گرایی به فردگرایی، بلکه از فردگرایی تجمیع‌یافته در روابط انجمنی جامعه‌محور به فردگرایی تشکلیافته در حاکمیت متمرکز دولت‌محور بوده است. برای درک چگونگی این تحول، لازم است با سیر تحول و تطور جهان‌بینی مغرب‌زمین پس از ظهور مسیحیت آشنا شویم که موضوع بخش بعد است.

تغییر جایگاه انسان، عقلانیت و ارزش‌های اخلاقی در جهان‌بینی جدید

فروپاشی امپراتوری روم، تنها انهدام یک نظام سیاسی-اجتماعی با سابقه‌ای چندصدساله نبود. زوال روم و علل آن، چه در زمان وقوع حادثه و چه در زمان‌های بعد، موضوع مناقشاتی گسترده در میان تاریخ‌نگاران بوده است. در یک طرف، کسانی بر این اعتقاد بودند که مسیحیت باعث زوال ارزش‌هایی بود که روم بر آنها استوار شده بود و در نتیجه، آن را عامل سقوط روم دانسته‌اند. نظرهای ادوارد گیبون، مورخ انگلیسی سده هجدهم و نویسنده کتاب اثرگذار «تاریخ زوال و سقوط امپراتوری روم»، نمونه مدرن چنین موضعی است. به باور وی، این مذهب جدید، کیش قدیم را که خصلت معنوی به روح رومی و ثبات دولت روم بخشیده بود، از میان برد. مسیحیت، عرفان شرقی و صلح‌دوستی را جایگزین واقع‌بینی نسبت به زندگی و روح سلحشوری رومی کرد. در مقابل، بسیاری نیز نظر داده‌اند که روم نه به وسیله مسیحیت و نه به علت هجوم بربرها از میان رفت، بلکه علل اضمحلال آن را باید بیش از هر چیز در تحولات داخلی آن جست‌وجو کرد.

به تعبیر ویل دورانت، «هنگامی که مسیحیت نفوذ یافت و هجوم بربرها فرا رسید، روم به جز پوستی میان‌تهی چیزی نبود» (دورانت، ۱۳۴۱: ۳۵۹). وی می‌افزاید: «یک تمدن

بزرگ تا از درون منهدم نشده باشد، از بیرون مغلوب نمی‌گردد. علل اصلی انحطاط امپراتوری روم در وجود مردم آن، در اخلاقیاتشان، در مبارزه طبقاتی، در افول تجارت، خودکامگی، بوروکراسی، در مالیات گزاف و نرمش‌ناپذیر و در جنگ‌های توان‌فرسایش بوده است» (دورانت، ۱۳۴۱: ۳۵۴) و در نتیجه، «رشد مسیحیت بیش از آنکه علت باشد، معلول انحطاط روم بوده است. از هم گسیختگی کیش دیرین، خیلی پیش از ظهور مسیح آغاز شده بود» (همان: ۲۵۸). ظهور آیین‌های جدید مانند آیین مهرپرستی و آیین مانی در شمال آفریقا در پرتو فهم همین موضوع، درک‌پذیر می‌شود. بخش‌های مهمی از نوشته‌های آباء کلیسا نیز به توضیح همین مسئله اختصاص یافته است که برجسته‌ترین آن، دفاعیات آگوستین در کتاب «شهر خدا» از مسیحیت در مقابل چنین اتهاماتی است^(۴).

اما مسیحیت چه ویژگی‌هایی داشت که توانست خلأهای به وجود آمده در فرهنگ رومی را پر کند؟ می‌دانیم که روش رومیان این بود که ادیان ملل مغلوب را در باورهای دینی مشترک رومی هضم و به تعبیر دیگر، خدایانشان را «رومی» کند. چرا این اتفاق برای مسیحیت نیفتاد؟ پاسخ این پرسش را باید در ماهیت و روند گسترش آیین مسیح و شکل‌گیری کمون‌های مسیحی اولیه جست‌وجو کرد. باورهای دینی مسیحیت اولیه، بیانگر دعوتی عام و جهانشمول بود. برخلاف آیین یهود، مسیحیت دین یک قوم خاص نبود. رسالت عیسی ناصری از نجات یک قوم (بنی‌اسرائیل) به نجات بشریت گسترده شد. به همین دلیل امپراتوری روم با وجود بدبینی‌ای که نسبت به یهودیت داشت، تا آنجا که یهودیان دعوی گسترش دین خود در میان رومیان یا ملل تحت سلطه آنان نداشتند، آنها را در اداره امور داخلی‌شان آزاد می‌گذاشت و از همین‌رو بود که آزار و اذیت عیسی و در نهایت محاکمه‌اش توسط خاخام‌های یهودی، مسئله درونی جامعه یهودی تلقی می‌شد. اما پیروان و مبلغان سخت‌کوش آیین مسیحیت، سخن از برابری خدایگان و برده، زن و مرد، رومی و غیر رومی و فقیر و غنی بر زبان می‌آوردند و این به معنی مخالفت آشکار با نظام طبقاتی روم بود. مسیحیان اولیه، حکومت‌های دنیوی را نامشروع می‌شمردند و اعتقاد داشتند حکومت، برج بابلی است برافراشته در دریایی از خون انسان‌ها و از پرداخت مالیات به آن خودداری می‌کردند. آن دسته از سربازان لژیون‌های رومی که به مسیحیت گرویده بودند، از جنگ و کشتار کنار می‌کشیدند تا

دستشان به خون انسان‌های دیگر، که همگی «رمه خدا» محسوب می‌شدند، آلوده نشود. چنین شد که امپراتوری روم به تعقیب، دستگیری، زندان و شکنجه‌های هولناک گروندگان به آیین مسیح روی آورد و آنان را فتنه‌گرانی که به دنبال آشوب و براندازی نظام هستند به شمار می‌آورد.

اما با گذشت زمان و ضعف رورافزون نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی روم از یکسو و افزایش شمار مسیحیان از سوی دیگر، تمایل برای به رسمیت شناختن آیین جدید از سوی امپراتوران بیشتر شد و تا آنجا پیش رفت که کنستانتین، با تکیه بر تیزبینی و آینده‌نگری خویش، پیشگام شد و خود به مسیحیت گروید. تا پایان امپراتوری تئودوسیوس، یعنی سال ۳۹۵ میلادی، مسیحیت به آیین رسمی امپراتوری تبدیل شد تا بار دیگر، انسجام اجتماعی حاصل از همبستگی دینی را سرمایه‌بازسازی اقتدار و شکوه از دست رفته سازد. همزمان، در میان آبای کلیسا و عالمان مسیحی نیز با تجدیدنظر و اصلاح برخی باورهای مسیحیت با توجه به مصلحت‌اندیشی‌هایی که با هدف حفاظت و گسترش مسیحیان انجام شد، راه برای هم‌زیستی شهر زمینی و شهر آسمانی هموار شد. حالا دیگر پرداخت مالیات به حکومت، منع شرعی نداشت («مال قیصر را به قیصر و مال خدا به خدا»، انجیل متی ۲۲: ۲۱). شرکت در جنگ با یادآوری اینکه مسیحیان به هر حال تحت حمایت امپراتوری هستند، توجیه می‌شد و مخالفت با بردگی به سطح توصیه‌های اخلاقی به برده‌داران در خوش‌رفتاری با برده‌هایشان تنزل یافت. حالا دیگر مردم باید از فرمانروایانشان فرمانبرداری می‌کردند. حتی فرمانروایان پلید و شورش‌علیه حاکمان، به‌ویژه هرگونه حمله به شخص حاکم، خطایی نابخشودنی محسوب می‌شد («من به شما می‌گویم با شریر مقاومت مکنید»، انجیل متی ۴۴-۳۹: ۵)؛ هرچند اطاعت از حاکم همیشه به اطاعت از فرامین الهی محدود بود. همچنین نهاد مالکیت شخصی، امری معمول و درست و مالکیت خصوصی محترم شمرده می‌شد.

با وجود سازگاری مسیحیت (که اساساً آیینی آخرت‌گراست و از همین‌رو شریعت فربهی ندارد) با مقتضیات زمانی و مکانی، تحولی که در فهم جایگاه و نقش انسان در جهان‌بینی جدید پدید آمده بود، فراتر از آن بود که نظامات اجتماعی و سیاسی پس از پیدایش آن را دچار تغییرات اساسی نسازد. رابطه انسان با خدا، ماهیتاً رابطه‌ای انفرادی

و دستیابی به رستگاری، بیشتر ناشی از اعمال فردی او بود تا کردارهای جمعی. جمع، «بستر ساز» زندگی منتهی به رستگاری و نه «علت» آن به شمار می‌رفت. از همین‌رو است که برخی از تحلیلگران تاریخ تفکر، پیدایش مفهوم «امر شخصی» را مرهون تفسیر مسیحی از انسان می‌دانند^(۵).

حقوق شهروندی در اروپای دوران میانه

مفهوم جامعه سیاسی از دوران باستان به دوران میانه چه تغییری کرده بود؟ برای پاسخ به این پرسش باید به یاد داشته باشیم که در رابطه فرد با شهر یا جامعه سیاسی در یونان و روم باستان، هم ایمان مذهبی در راستای شهروندی و نیایش خدایانی بود که هدفی جز اعتلای دولت-شهر یونانی یا جمهوری و سپس امپراتوری روم نداشتند و هم فرد به مثابه شهروند ارزشمند شمرده می‌شد و چنان‌که دیدیم، ناشهروندان از جمله بیگانگان، زنان و بردگان، از فردیت دارای کرامت و احترام برخوردار نبودند. قوانین نیز در همین رابطه شکل می‌گرفت، چه آنهایی که با حیات سیاسی و اجتماعی افراد سروکار داشت و چه آنها که حقوق اقتصادی فرد را معین می‌کرد. با آمدن مسیحیت اما این رابطه نمی‌توانست به همان شکل تداوم یابد. حالا از افراد، وفاداری‌ای از نوع دیگر انتظار می‌رفت. به تعبیر لایلاس، «به جای وفاداری به جامعه یا خدمت به حکومت، مسیحیت بر وفاداری به خویشتن خصوصی هر فرد و جامعه کلیسا تأکید می‌کرد» (Lailas, 1998: 87). باید توجه داشت که در ادبیات مسیحی، کلیسا نه صرفاً یک مکان برای نیایش و نه صرفاً یک ارگان سازمان‌یافته و دارای سلسله‌مراتب دینی، بلکه به عنوان جامعه‌ای به هم پیوسته از مؤمنان مطرح است؛ چیزی شبیه مفهوم «امت» در ادبیات دینی مسلمانان. از دیدگاه مسیحیان اولیه اما عضویت در جامعه ایمانی پیروان مسیح، ضرورتاً با عضویت در جامعه سیاسی، تطابق و سازگاری نداشت. آگوستین صریحاً سخن از دو شهر می‌راند؛ «شهر خدا» و «شهر زمین»:

«پس این شهر آسمانی در حالی که زائری روی زمین است، شهروندان

خود را از همه ملت‌ها فرامی‌خواند و از همه زبان‌ها، جامعه زائرانی را گرد

می‌آورد که به اختلاف روش‌ها و قوانین و نهادهای تأمین‌کننده آرامش زمینی کاری ندارند؛ بلکه آنها را حفظ و از آنها پیروی می‌کنند... مشروط به اینکه امور مذکور در برابر دینی که لزوم پرستش خدای واحد متعال و حقیقی را تعلیم می‌دهد، مانعی ایجاد نکند» (آگوستین، ۱۳۹۲: ۸۹۵).

این دوگانگی موجب پیدایش دو نوع قانون، یعنی قانون شرعی و قانون غیر دینی و در پی آن، دو نظام حقوقی یعنی دادگاه‌های شرع و دادگاه‌های رومی شد. قانون شرع علی‌الاصول متکی به عقلانیت انسانی نبود. همان‌گونه که تفاوت قانون رومی با قوانین شرعی یهود در این بود که اولی به عقل جمعی آدمیان و دومی به فرامین الهی متکی بود، در آیین مسیحیت نیز این دوگانگی پابرجا ماند. هرچند الهیات سده دوازدهمی آکوئیناس با رویکردی ارسطویی (در مقابل رویکرد افلاطونی یا به بیانی دقیق‌تر، فلوطینی آگوستین) در زندگی مسیحیان جایی برای عقلانیت انسانی باز کرد، حتی در آنجا نیز این دوگانگی مشهود بود و تلاش شد تعارضی بین عقل آدمی و تعالیم منبعث از وحی دیده نشود و قلمروی این دو جدا شود. به تعبیر بلک، آکوئیناس «سعی کرد عقلایی بودن مسیحیت و سرشت الهی خرد آدمی را نشان دهد؛ هماهنگی ایمان و دانش» (Black, 1992: 21-22). این موضعی بود هم در مقابل تفسیرهای بنیادگرایانه‌تر از مسیحیت که سنت آگوستینی آن را نمایندگی می‌کرد و هم در مقابل کسانی که در تفکیک کامل حقیقت الهیات از حقیقت فلسفه، پیرو تعالیم ابن‌رشد بودند.

اما این تحول مفهوم شهروند در نوع رابطه اجتماعی انسان‌ها نیز تغییر ایجاد کرد. لری سیندتاپ به نکته مهمی در این زمینه اشاره می‌کند و آن اینکه نهاد خانواده از دوران باستان، کانون ایمان دینی و حیات ابدی بود. درگذشتگان به حیات خود ادامه می‌دادند، هرچند در جهان زیرزمین و به همین دلیل، احترام به نیاکان و حفاظت از شعله آتشی که به عنوان سمبل حیات و تداوم آن در هر خانه صورت می‌گرفت، به نوعی مناسک مذهبی تبدیل شده بود. با ظهور دولت-شهرها، این رابطه به مسئله عضویت در جامعه سیاسی پیوند خورد. در دوره حاکمیت امپراتوری روم، هرچند از جامعه سیاسی به مفهوم دولت-شهری آن اثر اندکی باقی مانده بود و «فرامین» امپراتور، جای عقلانیت جمعی شهروندان را گرفته بود، خانواده همچنان محل اتصال درک رابطه شهروندی با

فرد به شمار می‌رفت. در دوران میانه اما با جایگزینی فرد به جای خانواده به عنوان موجودی فناپذیر، مفهوم جمعی این پیوندها جای خود را به مفهومی فردی داد (Siedentop, 2014:59). آیا این مفهوم مسیحی شده شهروندی با آنچه امروزه در سنت غالب لیبرال فهمیده می‌شود، سراسر در تضاد است؟ اگر وجه بارز شهروندی لیبرال، فردگرایانه بودن آن است، با توجه به آنچه آمد، پاسخ این پرسش باید منفی باشد. به نظر می‌رسد تفاوت را باید در جایی دیگر جست‌وجو کرد: رابطه بین حق و خیر. این موضوعی است که در بخش بعدی این نوشتار بدان خواهم پرداخت. اما پیش از پرداختن به آن، بد نیست به بحث جالب توجه بوداوا این بوکارت دربارهٔ اجتماع اروپا در سده‌های نهم و دهم به بعد اشاره کنم. یافته‌های پژوهش او نشان می‌دهد که دست‌کم در این دو سده، کلیسا و حکومت به عنوان دو نهاد مستقل از یکدیگر شناخته نمی‌شدند. افزون بر این، کلیسا یک ارگان منسجم سازمان‌یافته تلقی نمی‌شد، بلکه به عنوان مجموعه گسترده‌ای از مردم مسیحی فهمیده می‌شد (Bouckaret, 2007:150). دو عامل مهم وجود داشت که به‌ویژه پس از سده دوازدهم میلادی، راه برای شکل‌گیری جامعه مدنی هموار شد: فئودالیسم و جهان‌شمول‌گرایی مسیحی. ترکیب این دو به همراه عوامل دیگری همچون انقلاب پاپی، گسترش روزافزون زندگی انجمنی و رشد حاکمیت قانون، زمینه‌ساز تقویت جامعه مدنی شدند (Bouckaret, 2007: 151).

از آنجا که پیش از این درباره عامل دوم بحث شد، اجازه بدهید به توضیح بحث بوکارت دربارهٔ عامل نخست بپردازم. فئودالیسم منجر به تمرکززدایی از قدرت سیاسی شد که یکی از پیامدهای آن، امکان گریز سرفها (دهقانان وابسته به زمین) به شهرها و شکل‌گیری طبقه‌ای جدید بود. آزادی‌هایی که به شهرها اعطا می‌شد، گذشته از آنکه حاصل بی‌ثباتی سیاسی ناشی از رقابت‌ها و مناقشات بین فئودال‌ها بود، به این امید صورت می‌گرفت که امکان رشد اقتصادی شهرها و در نتیجه، اخذ مالیات‌های بیشتر فراهم آید. افزون بر آن، روابط فئودالی با تأکید بر اصل معامله به مثل، به استحکام حاکمیت قانون انجامید؛ زیرا اگر ارباب به تعهدات خویش عمل نمی‌کرد، رعیت خود را از قید قرارداد دوجانبه رها می‌یافت. رعایا حتی حق مقاومت در مقابل اعمال اربابان خود را داشتند. ویژگی «معامله به مثلی» قوانین فئودالی، پایه‌گذار قوانین اساسی همچون

«مگناکارتا» در انگلستان شد (Bouckaret, 2007: 153-154). اروپای سده دوازدهم میلادی «نمایشگاه توسعه واقعی انجمن‌ها بود، نه تنها در کمیت، بلکه همچنین در کیفیت. در رابطه با پژوهش و آموزش علمی، دانشگاه‌ها در شرق و غرب و شمال و جنوب به سرعت گسترش یافت. در رابطه با تجارت، انجمن‌های صنفی پیشه‌وران در شهرها شکل گرفت و نمایشگاه‌های کالا را سازمان دادند و نظام داوری مؤثری پدید آوردند» (Bouckaret, 2007: 163).

فرد و اجتماع، خیر و حق

تا اینجا دیدیم که رشد فردیت در مغرب‌زمین، از بستر تحول جایگاه انسان در جهان پیرامونش که محصول ظهور مسیحیت بود نشأت گرفت. تبیین پیامدهای این تحول در اندیشه سیاسی و زندگی اجتماعی اروپای دوران میانه، نیازمند تتبعی وسیع در متون اندیشه سیاسی و نیز رساله‌های حقوقی آن دوران است که آشکارا از محدوده این نوشتار و چه بسا از محدوده توانایی یک فرد، خارج است. اما شاید نگاهی گذرا به تفسیر توماس آکوئیناس از رابطه فرد و اجتماع و خیر فردی و خیر جمعی، بیانگر تفکری باشد که بر اذهان و افکار اندیشمندان آن زمان حاکم بوده است؛ به‌ویژه که آکوئیناس از تأثیرگذارترین متفکران آن دوران به شمار می‌رود. آکوئیناس، دو دیدگاه درباره واحدهای اجتماعی بیان کرد. اول، بیانی که اساساً ارسطویی و کل‌نگر بود و در آن جامعه سیاسی، زمینه مناسب فعالیت‌های انسانی آدمی به شمار می‌رود. انسان نمی‌تواند جز در تعاملات اجتماعی‌اش در جامعه، به حد اعلای خردورزی‌اش دست یابد. با این همه، مفهوم مشارکت سیاسی شهروندان از آن فهمیده نمی‌شد. علت این است که «اجزای این «کل» در اندیشه آکوئیناس، متفاوت از آن چیزی فهمیده می‌شود که در اندیشه سیاسی ارسطو درک می‌شد. به بیان دقیق‌تر، «نزد آکوئیناس، «اجزای اجتماع، مناصب و گروه‌های ناظر به نقش اجتماعی نیست، بلکه افراد است» (Black, 1988: 599). با این همه وظیفه این جزء یعنی فرد، انطباق خود با خیر آن «کل» است. باید به یاد داشته باشیم که آن «کل»، پس از ظهور مسیحیت، از «جامعه سیاسی» شهر به تمامی «جامعه بشریت» تعمیم یافته است. از همین‌روست که اعلام می‌کند که «فرد به

جامعه سیاسی به عنوان کل خود در همه چیز خود مرتبط نیست و در نتیجه، ضرورت ندارد ارزش همه اعمالش به تحسین آمیز یا ملامت آمیز بودن در رابطه با جامعه سیاسی منحصر شود» (Black, 1988: 600).

بنابراین از دیدگاه آکوئیناس، اجتماع به معنی یک کل جهان شمول نیست. بلکه نتیجه می‌گیرد که: «ایده اجتماع قرون وسطایی اروپا به مثابه اجتماعی جمع‌گرا یا تمامیت‌گرا، یک افسانه است. تنها شاهد قطعی آن، تبلیغات حمایت‌شده از سوی پاپ در اواخر دوران میانه است که زمانی نوشته شده که دستگاه پاپی در حال اضمحلال بود. از طرف دیگر، یک حس قوی از جامعه وجود داشت، به‌ویژه در سطوح محلی. فردگرایی حقوقی و اقتصادی در میان بیشتر طبقات اجتماع رایج بود و طبقات تحصیل کرده باعث رشد مفهومی نیرومند از شخصیت فردگرایانه شدند. توازن بین عواطف اجتماعی (مرتبط با شهر، روستا و صنف) و عواطف فردی بیشتر از امروز به سوی جامعه متمایل بود، اما از طرف دیگر، از ملی‌گرایی هم اثر چندانی نبود» (Black, 1988: 606).

تنش بین مفهوم خیر عمومی و مفهوم خیر فردی یا به تعبیری دیگر، سعادت جمعی و سعادت فردی، در فرهنگ سیاسی مغرب‌زمین که پیامد ظهور فردگرایی مسیحی است، در جای‌جای ادبیات سیاسی برجای مانده از آن زمان، آشکار است. با تغییر جهت رجحان‌های فردی انسان دوران میانه، چرخش از مفهومی از سعادت که از طریق انجام وظایف او به عنوان یک مسیحی مؤمن به دست می‌آمد و ماهیتاً آخرت‌گرایانه است، به مفهومی از سعادت که به رفاه در زندگی دنیوی معطوف است، به تدریج شکل گرفت. پیامد آن، تحول مفهوم حق از چیزی که در رابطه به خیر تعریف می‌شد، به قواعدی که می‌بایست منافع و رجحان‌های تعریف‌شده در این مفهوم جدید از سعادت و زندگی سعادت‌بار را حفظ کند، پدیدار شد. رشد مباحث مربوط به «قانون طبیعی» نشان از همین تحول دارد؛ قانونی که به تعبیر بوکارت بیانگر آن بود که «هرچند ایمان برای رستگاری ضروری است، برای داشتن یک اجتماع نظام‌مند ضرورت ندارد» (Boukaert, 2007:168).

این تحول را می‌توان در برخی از قوانین اساسی که در اواخر دوران میانه و اوایل دوران جدید شکل گرفت و مبنای تعاملات اجتماعی قرار گرفت، مشاهده کرد. همان‌طور

که آمد، اصل فئودالی مقابله به مثل، روابط بین حاکمان و اتباعشان را سامانمند کرد و به ظهور قوانین اساسی و بنیادین در حقوق شهروندی انجامید. فرمان طلایی اندروی دوم، پادشاه مجارستان که در سال ۱۲۲۲ صادر شد و در آن برخی حقوق، از جمله حق نخبگان برای نافرمانی از پادشاه مقرر شده بود و فرمان «ژویوس» که در سال ۱۳۵۶ برای به رسمیت شناختن حقوق امرای زیردست در اروپا صادر شد، از این جمله‌اند.

اما شاید قانون «مگناکارتا» (منشور بزرگ آزادی‌ها) را که جان، پادشاه انگلستان در سال ۱۲۱۵ میلادی وضع کرد و هنوز هم به عنوان زیربنای تاریخی نظام حقوقی بریتانیا مورد احترام است، بتوان جالب توجه‌ترین نمونه از این دست از قوانین به شمار آورد. در ماده اول، حقوق ذکرشده در این قانون را شامل همه انسان‌های آزاد قلمروی پادشاهی خویش می‌خواند. برای نمونه در ماده ۲ حق مالکیت و وراثت برای وراثتی که به سن قانونی رسیده‌اند، در ماده ۸ ممنوعیت ازدواج اجباری بیوه زنان، در ماده ۹ ممنوعیت مصادره زمین به خاطر بدهی مالی به حکومت، مادام که فرد بدهکار اموالی داشته باشد که بتواند بدهی‌اش را بپردازد، در ماده ۲۳ عدم اجبار شهرها به ساختن پل روی رودخانه‌ها، در ماده ۳۱ ممنوعیت قطع درختان بدون رضایت صاحبان آن، در ماده ۳۸ حق محاکمه عادلانه متکی به شواهد و مدارک، در ماده ۴۰ ممنوعیت نادیده گرفتن یا درنگ در اجرای عدالت، در ماده ۴۱ حق جابه‌جایی و مسافرت و در ماده ۵۲ عدالت جبرانی تضمین شده است.

چنان‌که آشکار است، این حقوق با برخی از عناوین حقوقی که امروزه در حقوق شهروندی ذکر می‌شود تطابق دارد. همچنین مطالعه متن قوانین یادشده نشان می‌دهد که تعداد قوانین حمایت‌کننده از نخبگان، اشراف، صاحبان املاک بزرگ، شاهزادگان، صاحب‌منصبان و ارباب کلیسا به مراتب بیشتر از اقشار دیگر اجتماعی است، اما برای شناخت ریشه مفاهیم و موضوعات مطرح در نظام‌های حقوقی مغرب‌زمین، بسیار روشن‌گرند. در عین حال از مدارای دینی و مذهبی و احترام به آزادی فرد در انتخاب دین یا مذهب، نشانه‌های مثبتی یافت نمی‌شود. برعکس، گزارش‌های مستند موجود درباره رفتارهای تبعیض‌آمیز با یهودیان و اجبار آنها به تغییر دین یا مهاجرت، نشان می‌دهد که شهروندان، آزادی ایمان دینی ندارند. افزون بر این نباید از یاد برد که تعمیم شهروندی کامل و تمام‌عیار به همه شهروندان تنها پس از انقلاب فرانسه در سده

هجدهم صورت پذیرفت که به نوبه خود راه را برای طرح فهرست بلندبالای حقوق شهروندی که تحقق آن امروزه از مطالبات جدی جوامع دموکراتیک است، هموار ساخت.

نتیجه‌گیری

تحولات ناشی از ظهور مسیحیت در زمانی که تاریخ شاهد افول امپراتوری روم بود، دامنه‌ اثرگذاری بس گسترده‌ای بر باورها و در نتیجه شیوه زندگی فردی و اجتماعی اروپاییان دوران میانه داشت. ظهور فردیت انسان در کنار تبدیل حکومت به ابزاری که انسان‌ها صرفاً به لحاظ نیازهای دنیوی‌شان بدان احتیاج داشتند، در مقابل نیازهای اخروی‌شان که منبع تأمین آن تعالیم مسیحیت بود، جامعه سیاسی را از بالاترین امکان و مکان اجتماعی انسان‌ها برای دستیابی به مراحل متعالی انسانیتشان به زیر کشید و راه را برای احیای قوانین طبیعی که منشأ عقلانی و بشری داشتند، باز کرد. حقوق شهروندی در دوران میانه در پرتو چنین تحولی در جهان‌بینی جدید، حقوقی دانسته می‌شد که بیش از هر چیز، با هدف تأمین نیازهای افراد در زندگی اجتماعی وضع می‌شد. این تحول در نگاه به انسان، مفهوم شهروندی را از تفسیر جمع‌گرایانه آن دور و به تفسیر فردگرایانه‌ای که در سده‌های هفدهم به بعد در قالب نگرش لیبرالی ظهور کرد، نزدیک ساخت؛ درکی از مفهوم حقوق شهروندی در دوران میانه اروپا که از تفسیر رایج در میان اندیشمندان مدرن تمایزی آشکار دارد. برای شکل‌گیری دولت به عنوان دستگاه هدایت‌کننده انسان‌ها به زندگی «خوب»، اروپا باید تا ظهور نوزایی و پس از آن نهضت روشنگری صبر می‌کرد؛ نهادی که با ظهورش، سیاست حکومت‌محور را جایگزین سیاست جامعه‌محور ساخت و عرصه را چنان بر جامعه مدنی متشکل از افراد انسانی دارای پیوندهای اجتماعی تنگ کرد که امروزه شهروندان معاصر را برای خلاصی یافتن از آن به تکاپو بیندازد.

پی‌نوشت

۱. درباره دلایل اهمیت مطالعه این بخش از تاریخ تمدن غرب ر.ک: حسینی بهشتی، سید علیرضا (۱۳۷۹) «اروپای دوران میانه: تأملاتی در اهمیت، ویژگی‌ها و مطالعه اندیشه

- سیاسی - اجتماعی آن»، فصلنامه تاریخ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، سال اول، شماره ۱، صص ۲۸۷-۲۹۷.
۲. در این باره مقاله‌ها و کتاب‌های متعددی نوشته و منتشر شده است. برای نمونه‌های فارسی ر.ک: گمیل، ژان (۱۳۷۴) انقلاب صنعتی قرون وسطا، ترجمه مهدی سبحانی، تهران، مرکز. لوگوف، ژاک (۱۳۷۶) روشن‌فکران در قرون وسطا، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
۳. درباره بُعد نخست یعنی تحول مفهوم انسان ر.ک: حسینی بهشتی، سید علیرضا (۱۳۸۷) «تحول مفهوم فرد در اندیشه سیاسی دوران میانه در مغرب‌زمین»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۸۵، صص ۶۱-۸۰.
- از میان منابع انگلیسی‌زبان، اثر زیر شایان توجه بسیار است:
Charles, Taylor (1989) Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press).
۴. برای نمونه ر.ک: فصل دوم از کتاب دوم که آگوستین در آن، علت نگارش کتاب را اثبات نادرستی ادعای مخالفان در این زمینه عنوان می‌کند.
۵. برای نمونه ر.ک:
Larry, Peterman (1993) 'Privacy's Background', The Review of Politics, Vol. 55, Spring, No.

منابع

- آگوستین قدیس (۱۳۹۲) شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
ارسطو (۱۳۶۴) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، جیبی.
بارنز، اچ. ای و بکر اچ (۱۳۵۸) تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، تهران، جیبی.
دورانت، ویل (۱۳۴۱) تاریخ تمدن، ترجمه علی اصغر سروش، ج ۳، تهران، اقبال.
فالكس، کیت (۱۳۹۰) شهروندی، محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.
کتاب مقدس (۱۳۵۴) تهران، انجمن پخش کتب مقدسه.
گری، جان (۱۳۹۵) لیبرالیسم، ترجمه سید علیرضا حسینی بهشتی، تهران، ناهید.

Barbalet, J.M. (1988) *Citizenship*, Milton Keynes, Open University Press.

Bellamy, Richard (2015) 'Citizenship, Historical Development of', in James Wright (ed.) *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*, 2nd ed., Elsevier.

Black, Antony (1988) 'The Individual and Society', in J. H. Burns (ed.) *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.588-606.

----- (1992) *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bouckaert, Boudewijn R. A. (2007) 'The Roots of our Liberties, On the Rise of Civil Society in the Medieval West', *New Perspectives on Political Economy*, Vol. 3, No. 2, pp. 139-184.

Burns, J. H. (ed.) (1988) *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

Finley, M. I. (1983) *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press.

Gierke, Otto (1996) *Political Theories of the Middle Age*, trans. F. W. Maitland, Bristol, Thoemmes Press.

Gunsteren, Herman R. (1998) *A Theory of Citizenship, Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Oxford, Westview Press.

Isin, Engin F. & Turner, Brayan S. (eds.) (2002) *Handbook of Citizenship Studies*, London, Sage.

Janoski, Thomas and Gran, Brian (2002) 'Political Citizenship, Foundations of Rights', in Engin F. Isin & Brayan S. Turner (eds.) *Handbook of Citizenship Studies*, London, Sage.

- Lailas, E. A. (1998) John Dewey's Theory of Citizenship and Community, thesis.lib.vt, edu.lib.
- Mommsen, Theodor Ernst (1942) Petrarch's Conception of the 'Dark Ages', Mediaeval Academy of America Press.
- Oakeshott, Michael (1993) Morality and Politics in Modern Europe, New Haven, Yale University Press.
- Siedentop, Larry (2014) Inventing the Individual, The Origins of Western Liberalism Massachusetts, Harvard University Press.