

ماکسیم رودنسون

# اسلام و سرمایه‌داری



از انتشارات پژوهشی اتحاد کارگر

به سوی پیوند سوسیالیسم علمی با جنبش کارگری ایران

## فهرست مطالب

شماره صفحه	عنوان
3	پیش از آنکه بخوانید
7	پیشگفتار
15	<b>1- طرح مسئله</b>
17	سرمایه داری چیست؟
22	<b>2- آنچه اسلام حکم می کند</b>
22	قرآن و سنت
26	یک آرمان عدالت اجتماعی؟
32	<b>3- عملکرد اقتصادی در جهان مسلمان قرون وسطا</b>
32	بخش سرمایه داری
51	فئودالیسم یا شیوه تولید آسیایی؟
58	جامعه‌ای عادلانه؟
62	<b>4- تأثیر ایدئولوژی اسلامی در حوزه اقتصادی بطور کلی</b>
64	ایدئولوژی قرآن
77	ایدئولوژی اسلامی مابعد قرآنی
89	<b>5- اسلام و سرمایه داری در کشورهای مسلمان امروز</b>
92	منشأ درونی یا برونی؟
102	تأثیر دین اسلام؟
115	یک مسیر اسلامی برای سرمایه داری؟
132	<b>6- نتایج و چشم اندازها</b>
132	پیوندهای متقابل و اولویتها
138	توهمات و رازگونی‌ها
151	اسلام و سوسیالیسم
165	پسگفتار
169	<b>یادداشتها و مراجع</b>

## نویسنده:

ماکسیم رودنسون، که خواننده فارسی زبان احتمالاً او را با کتاب «اسرائیل و عرب» شناخته است، بسال 1915 در پاریس متولد شد، و همانجا تحصیلات ابتدایی خود را به پایان رسانید. وی مدتی را در «سوربن» و «مدرسه زبانهای زنده شرقی» به مطالعه جامعه شناسی، قوم نگاری و زبانهای سامی گذراند. دوران جنگ را در سوریه، در خدمت نظام طی کرد، و پس از آن، به مدت هفت سال در لبنان به تدریس در یک دبیرستان برای مسلمانان اشتغال داشت. در این مدت رودنسون، که از سال 1937 به «حزب کمونیست» پیوسته بود، فرصت یافت به نقاط مختلف خاورمیانه مسافرت نماید، و در این راه با «کمونیستها» و نیروهای «چپ» در این منطقه آشنا شود. وی در سال 1947 به فرانسه بازگشت و مسئولیت قسمت کتب چاپی شرقی را در «کتابخانه ملی پاریس» بعهده گرفت. طی سال 51-1950، وی دست به نشر یک مجله ماهیانه سیاسی در مورد خاورمیانه، و به همین نام، زد.

در سال 1958، ماکسیم رودنسون، از «حزب کمونیست» جدا شد و از آن به بعد، بعنوان یک تئوریسین و نویسنده مستقل، در زمره «چپ مارکسیست» باقیمانده است. در میان دیگر آثار وی می توان از «محمد و مارکسیسم» و «جهان مسلمان» نام برد.

## پیش از آنکه بخوانید

از تحلیل و بررسی علمی پدیده‌ها و روندهای جوامع انسانی، فقط آنان می هراسند که، اغلب به دلیل منافع خود، مایلند گرایشها و خصصنهای اساسی نظام‌های حاکم و روابط موجود بین فعالیت‌های مختلف (اقتصاد - سیاست - ایدئولوژی) در این نظام‌ها، همواره در پرده اوهام و ابهام مخفی بماند. کتاب حاضر، توسط یک مارکسیست مستقل، که شاید تا بحال در ایران، تنها برخوردار تئوریک و مستند به مسئله مورد نظر باشد، در زمره کارهای علمی فوق قرار می گیرد و احتمالاً از جانب دشمنان دانش و روشنگری، که اتفاقاً در همه جا دشمنان طبقه کارگر نیز هستند، مورد «بی مهری» واقع خواهد شد. پس افتادگی فرهنگی علاوه بر دیگر پس افتادگیهای موجود در جامعه ما، به این نیروهای ارتجاعی فرصت می دهد که در کنار لغت «مار»، شکل آن را ترسیم کنند و سعی نمایند توده‌ها را با چرب زبانی در جهل نگاهدارند.

ولی چه باک، سیر تاریخ و حرکت اجتماع، آگاهی فزاینده توده‌ها را تضمین کرده است و گرایش انقلابی کارگری در افشای ارتجاع در اشکال گوناگون و با نقابهای متفاوت، و در کوشش برای ارتقاء آگاهی توده‌ها، نیایستی از پا بنشیند.

«سرمایه» مارکس که نزدیک به یک قرن روشنگر خصیصه‌های عمده شیوه تولید سرمایه داری بوده است، برای جنبش کارگری بطور کلی، استثمار و نابرابری ذاتی موجود در این شیوه تولید را افشا نموده است. ولی آنچه همواره از طرف مبلغین ادیان مختلف در زمینه تأثیر اجتماعی مطلوب آئین‌ها بیان شده است اکثراً یک «برابری و برادری» دلپذیر را در سطح کل جامعه تصویر می کند، که گویا با وحشیگریهای سرمایه داری در تعارض بوده و هست. مبلغین اسلام نیز، هر یک با تعبیر دلخواه خود از احکام این دین، آن را بمثابة رهنمونی برای آن کردار اجتماعی - اقتصادی معرفی نموده‌اند که مخالف با استثمار و ضامن «برابری و برادری» است.

ولی اسلام بمتابۀ یک ایدئولوژی، و همانند هر ایدئولوژی، بخودی خود فقط یک شکل است که محتوای خود را در روندهای گوناگون اجتماعی می یابد. روندهایی که در واقعیت مشخص جامعه، در مبارزۀ طبقاتی جاری در آن، عمل می کنند. در این میان جنبش کارگری، و گرایشهای گوناگون موجود در آن، بسته به موقعیت اجتماعی طبقۀ کارگر و تاریخچه مبارزاتی و سطح فرهنگ وی، می تواند ایدئولوژی های مختلف به خود بپذیرد. در ایران آن دسته از تعابیر از احکام اسلام که عملاً با منافع طبقۀ کارگر در تناقض است و سلطۀ طبقات دیگر را تضمین می کند، گذشته از ظاهر آراسته و جذاب خود، دیر یا زود با طبقۀ کارگر رو در رو خواهد شد، و اگر نه بلافاصله به شکست، لااقل به رسوایی محکوم است.

سیاستها و پیشنهاداتی که از این قبیل تعبیرات وابسته به گروههای ارتجاعی جامعه سرچشمه می گیرد، به احتمال زیاد نخواهد توانست راه حلی برای مسائل کشور ارائه دهد. آنچه برای جنبش کارگری مهم می باشد، تشخیص اهمیت پیشروی مبارزه و ساکن نشدن است. جنبش کارگری جامعه ما با اسلام بمتابۀ یک دین بمبارزه برنمی خیزد، و نباید خیزد. مسئله آن نه اثبات و نه رد وجود قادر مطلق و نه اختلاف در امر امامت یا خلافت علی است - همانطور که «برابری و برادری» اسلامی نیز، تا هنگامی که بوسیله معیارهای ملموس و دنیوی مشخص نشود و بطور مادی جان نگیرد، برای جنبش کارگری همانا مفهومی بی ربط و بی استفاده است. آنچه در مقابل این جنبش قرار می گیرد و پیشروی آن را سد می کند، منافع مادی طبقات دیگر است که نه در آسمانها، بلکه در روی زمین خاکی وجود دارند، و درصدد رام نمودن و محصور کردن این جنبش در چهارچوب نیازهای خویش می باشند.

البته، طبقات در مبارزۀ اجتماعی، هر یک با ایدئولوژی خود به میدان می آید، ولی آنگاه، دیگر تنها با ایدئولوژی روبرو نیستیم، همانا روندی مادی را در مقابل داریم که طی آن طبقات بخاطر منافع خود با یکدیگر در ستیزند. این محتوای ایدئولوژی و تبلور مشخص طبقاتی آنست که بایستی آماج حمله پرولتاریا قرارگیرد. جنبش کارگری، آنگاه که در پیشروی خود، با مقاومت، سنگ اندازی و خفگان طبقۀ حاکم روبرو شود، با آن طبقه و ایدئولوژی، چه اسلام باشد، چه ملی گرایی، چه ترکیبی از این دو و یا هر ایدئولوژی دیگر، دست به نبرد می زند، و یا دستکم، باید بزند. پس دین، آنگاه برای جنبش کارگری مسئله می شود که همچون بخشی از ایدئولوژی طبقۀ ارتجاعی با آن مرتبط شود و در روند مبارزۀ طبقاتی تبلور یابد.

از این جهت است که دین در شرایط گوناگون و در دست گروههای مختلف اجتماعی، گوناگون تعبیر می شود، و به راستی تاریخ بر این گواه است. در مورد اسلام در زمان ما، این تعابیر، بسته به گروه اجتماعی که آنها را عرضه می کند و بنا بر درک ویژه ای از سرمایه داری که به مناسبت منافع اجتماعی - اقتصادی گروهها در آن تعابیر نهفته است، عمدتاً می تواند در دو قطب جای گیرد:

1- یکدسته با تکیه بر ملی گرایی، یا شرقی گرایی بطور کلی، سرمایه داری غرب را بواسطۀ «غربی بودن» و «غیراسلامی» بودن آن، «ظالم» می شمرد و تقبیح می کند. بزعم ایشان اگر احکام و رهنمودهای اسلام در یک دستگاه اجتماعی - اقتصادی - که با حفظ مالکیت خصوصی و یا به هر حال حفظ سرمایه، نمی توان آن را چیزی جز شکل ویژه ای از سرمایه داری نامید - در جامعه پیاده شود، آنگاه رفاه و برابری و برادری در آن جامعه جریان خواهد یافت.

اینان، با صادق ماندن به نقشی که ایدئولوژی اسلامی در اکثر دورانها ایفا نموده است، در حقیقت نه به دنبال تحول بنیادی روابط موجود، بلکه صرفاً در صدد ادامه آن شرایط بنحوی مردم پسند و با رعایت اصول اخلاقی و دینی می باشند. سرمایه داران مسلمان، از نظر این

دسته، برادران کارگران مسلمانند و بصرف مسلمانان با آنان برابری. تنها بایستی سرمایه داران «مندی» و «معقولی» باشند و خمس و زکات سود را پرداخت کنند، آنگاه ثرویشان حلال و موهبتی الهی خواهد بود.

2- دسته دیگر، که خود را بیشتر بر توده‌های تهی دست و منافع آنان تکیه می‌دهد، و روابط تولید سرمایه داری را بسیار واقع بینانه تر از دیگر همکیشان خود درک می‌کند، به مخالفت با سرمایه برمی‌خیزد و گاه تا مرز الغای مالکیت خصوصی و تبلیغ نوعی «سوسیالیسم اسلامی» پیش می‌رود.

اینان در بیان واقعیت موجود در روابط سرمایه داری و تشخیص ریشه اصلی استثمار در این شیوه تولید، از دسته اول بسیار جلوتر و در موضع سیاسی پیشرفته تری هستند، ولی در وفق دادن اسلام با جامعه بی طبقه و بی سود و سرمایه مسلماً بایستی بهایی بپردازند. این به قیمت تعبیری از اسلام که با احکام اولیه و تاریخ عملکرد آن به وضوح متناقض است، تمام می‌شود. ولی به هر حال این دسته، با تکیه بر توده‌ها و آمال آنان، خود را هر چه بیشتر مجبور به تعهد در برابر آن تصمیمات و طرحهای دنیوی خواهد یافت که لزوماً با منافع طبقات مملک، یعنی دیگر مسلمانان، در تعارض است. مهم ترین مسئله اینان، همانا آشتی دادن طبقات مختلف، تکیه بر آنها، و سپس سعی در حفظ تعادل و تثبیت موقعیت خویش است.

می‌توان انتظار داشت که این جناح «مردمی» جبهه مذهبی، جریانی کارگری را نیز دربر گیرد. تا آنجا که این جریان از سوی نیروهای ارتجاعی جامعه مورد حمله قرار گیرد، و تا آنجا که در مقابل آن، و در دفاع از منافع استثمارشوندگان، عملاً مبارزه کند، بایستی از سوی جریانهای انقلابی کارگری پشتیبانی شود. این، البته، تنها یک توان است. امکان تحقق آن در گرو شرایط مشخص روند آتی مبارزه، و با فروپاشیدن وحدت جبهه مذهبی، هر چه بیشتر روشن می‌گردد. ولی به هر حال در این مورد که اسلام می‌تواند توده تهیدستان کشورهای اسلامی را، که اکثراً در موقعیت کنونی نسبت به دیگر ایدئولوژیها غیرحساس می‌باشد، بسیج کند، کوچکترین تردیدی وجود ندارد. این بسیج که معمولاً در مخالفت با تسلط خارجی و ظلم و ستم ثروتمندان متجدد داخلی صورت می‌گیرد و خواست اصلی آن برچیدن نابرابری فاحش موجود در این جوامع است، سویه‌ای مترقی دارد، لیکن نباید از آن انتظاری بیش از حد امکانات آن داشت. در ایران قابلیت بسیج کننده ایدئولوژی اسلامی را، که چهره جنبشی توده‌ای و مساوات طلب گردید، در تظاهرات میلیونها انسان شاهد بوده‌ایم، ولی اکنون پس از به خاک سپرده شدن شاه و سلطنت، تلاش جریان مذهبی را در استقرار سیاسی خود در اشکالی ضد دمکراتیک نیز شاهد هستیم، و این، باز از طریق بسیج توده‌ها بنام اسلام، و «برای حفظ آن»، انجام می‌شود. اینجا، اگر ایدئولوژی اسلامی، توده کارگران و تهیدستان را، حتی برای مدتی کوتاه، از حرکت به پیش، به سوی تحولات بنیادی، برحذر و باز دارد، و اگر، قادر باشد در قالب مفهوم کشدار «وحدت اسلامی» مرزهای طبقاتی را پوشیده نگاهدارد، آنگاه دین، همچون «تریاک توده‌ها» عمل کرده است. و این در مورد هر ایدئولوژی ای می‌تواند صادق باشد. ایدئولوژی گروه حاکمه در شوروی، چین و کشورهای کم و بیش مشابه، که کارگران این جوامع را، البته نه بدون اعمال اختناق، به بی تفاوتی، لب فرو بستن از هر گونه انتقاد و دست شستن از مبارزه تشویق می‌کند، نیز، بمثابة ایدئولوژی دولتی «کمونیسم»، بنوبه خود «تریاک توده‌ها» است.

کشورهای مسلمان امروز، علیرغم ویژگیهای خود، تقریباً همگی در یک امر نقطه مشترکی اساسی دارند. و این، آن پس افتادگی اجتماعی - اقتصادی است که این کشورها با آن دست به

گریبانند و اثرات آن در کلیه سطوح، در تمامی گوشه‌ها و زوایای زندگی اجتماعی این جوامع خودنمایی می‌کند.

ناحیه‌ای از جهان که غرب نام گرفته است و زادگاه و موطن سرمایه داری است، خود معیار سنجشی برای این پس افتادگی محسوب می‌شود و هر کوششی در جهت یافتن توافق یا تعارض‌های اسلام با سرمایه داری، به ناچار مقایسه غرب و شرق را (استقرار سرمایه داری و توسعه آن در یکی و تأخیر آن در دیگری) بمثابة مرکزی ترین مسئله در مقابل خود خواهد داشت. در این مقایسه و در راه توضیح علل پس افتادگی کشورهای مسلمان، جامعه شناسان طبقه حاکمه کشورهای غربی، با بینشی آلوده به نژادپرستی و استعمارگری، «تنبلی» و «عدم فعالیت» مردمان مسلمان و همچنین «احکام سکون گرای» اسلام را عنوان کرده‌اند. از سوی دیگر برخی از مدافعین اسلام، با همان روش، این کم رشدی در کشورهای مسلمان را به دلیل مخالفت احکام اسلام با سرمایه داری دانسته‌اند و معتقدند که نظام اجتماعی مطلوب اسلام، که به زعم آنان فراسوی شیوه‌های تولید مستقر در این جوامع، و نهایتاً حتی در همه جهان پیاده خواهد شد، استثمار را ریشه کن خواهد نمود. رودنسون در جواب به این مسئله هر دو ادعای فوق را باطل می‌شمرد و با اینکه تأثیر ایدئولوژی، و حتی روانشناسی افراد بر عملکرد سیستم‌های اقتصادی را نادیده نمی‌گیرد، لیکن اصرار می‌ورزد که توضیح این عملکرد، با آغاز کردن از ایدئولوژی مسلط وقت غیرممکن است. چه بسا شناخت علمی مسیر عکس را طی می‌کند.

شاید بتوان هدف «اسلام و سرمایه داری» را بسیار خلاصه، چنین بیان کرد:  
کشف روابط موجود بین داده‌های اقتصادی و جنبه‌های گوناگون کل فرهنگ یک جامعه و بخصوص دین، و یافتن جای جهان مسلمان در سیستم‌های تولیدی گوناگون و از این طریق تعیین توانهای موجود در آن در حرکت به پیش.

رودنسون از یکسو احکام مربوطه اسلام را از قرآن، سنت و احادیث استخراج می‌کند و از سوی دیگر آن را با آنچه در احکام مسیحیت و یهودیت موجود است، و هم با آنچه در واقعیت تاریخی رخ داده است، مقایسه می‌کند تا بتواند نتایجی عمومی به دست آورد. در این راه خواننده با جزئیات مفصل و دقیقی روبرو می‌گردد که ممکن است آن عده را که، بنا به عادت، منتظر یافتن جواب ساده و سریع به همه سؤالات هستند، به بی حوصلگی کشاند. همچنین این اثر، که از نتیجه گیری‌های فوری سیاسی بسیار به دور است (و این به گفته رودنسون استقلال و عدم تعصب در پژوهش وی را تضمین می‌کند)، شاید توقع آن دسته از مبارزین را که امید یافتن چنین نتیجه گیری‌هایی را دارند، برنیآورد. آنان، احتمالاً بخش آخر کتاب درباره «اسلام و سوسیالیسم» را تا اندازه‌ای جوابگوی خواست خود خواهند یافت. «اسلام و سرمایه داری» یک اثر پژوهشی است که لزوماً خصیصه‌ای تئوریک - آکادمیک (گاه بیش از حد) دارد. و این روند اغلب آنچنان پر پیچ و خم است که ممکن است مبارزین جدی را نیز خسته کند. ولی برای کشف حقایق و یافتن قابلیت برای تحلیل آن، شاید لازم باشد که روشنفکران مبارز ما با سختی‌های بررسی علمی خو گیرند و از رخوت و سستی حاکم در دنیای فرمولهای ابدی و کلی گویی‌های تکراری خلاصی یابند.

ترجمه کتاب حاضر که از روی متن انگلیسی آن انجام شده است، به وسیله گروهی از مبارزین در اختیار ما قرار گرفته است. در این ترجمه، درست به دلیل دقتی که از طرف نویسنده در بکار گرفتن مفاهیم و لغات اعمال می‌شود، و بخاطر حفظ صادقانه این دقت، کوشش شده است تا حد ممکن، و در اینجا و آنجا حتی به قیمت زیبایی نثر فارسی، از ترجمه «آزاد» احتراز شود.

این امر، پیچیدگی مخصوص نثر رودنسون و خصیصهٔ تئوریک - آکادمیک این اثر که ذکرش پیش تر آمد، همگی نکاتی هستند که خواننده بایستی از قبل از آن آگاه باشد.

نشر این اثر بوسیلهٔ «اتحاد کارگر» نه به معنی قبول کلیهٔ نظریات مندرج در آن و نه به منظور معرفی آن بمثابةٔ تحلیلی مستقیماً قابل انطباق بر شرایط ایران صورت گرفته است. همانطور که قبلاً در نشریهٔ «اتحاد کارگر» آمده است، توضیح و تحلیل هر پدیده در جامعه‌ای معین، تنها از طریق تحلیل مشخص از شرایط مشخص آن انجام پذیر است. نتایج عمومی به دست آمده در فرهنگ مارکسیستی، صرفاً اهرمهای اولیهٔ تئوریک این تحلیل را به دست می دهد. اینجا، هدف ما بالا بردن دانش و فرهنگ مارکسیستی گرایشهای کارگری از طریق معرفی آثار علمی - انتقادی است (بخصوص که در زمینهٔ مورد بحث این کتاب، بررسی قابل ذکری در ایران وجود ندارد) که عمدتاً توسط مارکسیسم غرب و بدست آنان که خارج از قلمرو رسمی احزاب «کمونیست» دنباله روی دولتهای «سوسیالیستی» و بخصوص دولت شوروی، و سنت تئوریک خشک و خفقان آور غالب در این قلمرو قرار دارند، انجام شده و می شود. رودنسون به مارکسیسم این سنت با مفهوم «نهادی» شده اشاره می کند و اشارات به «کمونیسم» متعلق به این سنت در سراسر ترجمهٔ حاضر به وسیلهٔ گیومه مشخص شده است.

فقر تئوریک مارکسیستی در جامعهٔ ما حقیقتی کتمان ناپذیر است. و برعهدهٔ آن دسته از مارکسیستهای مستقل و انتقادی است که به همراه معرفی ایده‌های بنیان گذاران سوسیالیسم علمی، بدون تعصب و با بینشی باز و شجاع، که لازمهٔ پیشروی در هر علمی است، نظرات مارکسیسم انتقادی و غیرجزمی را، که اخیراً در غرب جان تازه‌ای گرفته است، در اختیار مبارزین قرار دهند. گسترده شدن چنین نظرات و جا افتادن مارکسیسم انتقادی در جامعهٔ ما از شرایط ضروری سلامت و کارایی جنبش کارگری است. در این راه کوششی عظیم لازم است که بایستی از طریق همراهی و همکاری گرایش‌های انقلابی کارگری جامعهٔ عمل پوشد.

«اتحاد کارگر»

مرداد 1358

## پیشگفتار

کتاب حاضر، توسط یک جامعه شناس متخصص در مطالعات اسلامی، با این امید وافر نوشته شده است تا در خدمت روشنفکران ممالکی که دارای تمدن و ایمان اسلامی هستند، قرار گیرد و آنان را در درک موقعیت شان یاری دهد. این، به آن معنا نیست که بدلیل «اروپایی بودن»، خود را در یادگیری و یا هوش از آنان برتر می پندارم، به هیچ وجه مدعی چنین فضیلتی نیستم. صرفاً مقتضیات مرا قادر ساخته است تا از برخی محذورات اجتماعی که مانع درک آنان از مسائل خود می باشد، زودتر رهایی یابم. خوش اقبالی من در این بوده است که به دانشی از گذشتهٔ آنان، که خالی از اسطوره‌ها باشد، آزادانه دسترسی داشته باشم. همچنین، سعی کرده‌ام از قید اسطوره‌هایی که مانع درک موقعیت کنونی آنان می باشد، رها شوم. باید اضافه کرد من در موقعیتی هستم که می توانم از آنچه روشنفکران ممالک مسلمان اغلب مجبورند در سینهٔ خود حبس کنند، بی پرده سخن بگویم. برای این آزادی، همچون هر آزادی، باید بهایی پرداخت. در مورد من این بها چندان نیست، در حالیکه عموماً برای آنان، این آزادی بسیار گرانتر تمام می شود.

کتاب من قصد کمک به خوانندگان اروپایی را نیز دارد. من با عرفان جهان سوم، آنطور که اکنون در محافل چپ رواج دارد، موافق نیستم و هر روز آرزو نمی کنم که ای کاش در کنگو یا جایی مشابه آن زاده شده بودم. با این وصف، مسائل جهان سوم حقیقتاً از اهمیت زیادی برخوردار است و بررسی‌ها و علائق در بیش از سی سال اخیر، دانش ویژه‌ای از ناحیه مهمی از جهان سوم به من داده است، ناحیه‌ای که در عین داشتن مسائل مشترک با بقیه کشورهای جهان سوم، مسائل ویژه خود را نیز دارد. من نظراتی را به خواننده ارائه می دهم که نتیجه مطالعه و تفکر من است و قضاوت مناسب درباره آن و یا رد آن بعهده خواننده است. زیرا هیچ کس کلید تمام قفل‌ها را ندارد.

فایده یک پیشگفتار چیست؟ پیشگفتار کوششی است برای معرفی کلی کتاب، و توضیح در مورد برخورد نویسنده به موضوع، به این منظور که تا حد امکان مانع سوء تفاهم شود. آنچه که نویسندگان و حتی عموم مردم بخاطرش سرزنش می شوند، انجام ندادن کاری است که هیچگاه قصد انجامش را نداشته‌اند.

این کتاب، نه یک کتاب درسی تاریخ اقتصادی جهان اسلام است، و نه یک خلاصه عامه پسند آن. در ضمن، متأسفانه چنین کتابی و یا خلاصه‌ای در دسترس نیست. [1] در واقع تا آنجا که دانشم اجازه می داد، در مورد نکات خاصی که به نظرم دارای اهمیت اساسی است، خلاصه‌ای از تحقیقات تاریخی پذیرفته شده را ارائه داده‌ام، اما در پی بررسی عمومی موضوع نبوده‌ام. به عبارت دیگر، آنچه که در اینجا یافت می شود، عمدتاً، شرح کامل یا ناقص فاکت‌ها (fact)، با تمام جوانب گوناگون آن نیست. مآخذی که فراهم کرده‌ام، کسانی را که می خواهند از جزئیات اطلاع یابند، قادر می سازد به کتابها و مقاله‌های مربوطه رجوع کنند.

قصد من یک بررسی تئوریک بوده است. این به چه معناست؟ من از فاکت‌های مورد قبول تحقیقات علمی شروع می کنم، و سعی کرده‌ام تا آنجا که ممکن است، با استفاده از دانستن چند زبان و آشنایی کم و بیش با تکنیک‌های مطالعات شرقی، تاریخ و جامعه‌شناسی، خود را از این فاکت‌ها مطلع نگهدارم. مهم تر از همه کوشش کرده‌ام که در سطح مسائل کلی، و یا دقیق تر، در سطح برخی از آن مسائل که به نظرم از اهمیت ویژه برخوردارند، نتایجی ارائه دهم. جای جهان مسلمان (در مراحل مختلف تاریخش) در نوع شناسی (typology) کلی سیستم‌های تولید و توزیع فرآورده‌ها کجاست؟ آیا جوابهای ممکن به این سؤال و پدیده‌های مشاهده شده در این زمینه، ما را به درک بهتر تکامل درونی این سیستم‌ها و تحول آنان به یکدیگر و فهم عوامل این تکامل قادر می سازد؟ و آیا روابط بین فاکت‌های اقتصادی و جنبه‌های دیگر تمامی فرهنگ جامعه معین، بخصوص جنبه‌های ایدئولوژیک و بالآخر مذهب را روشن می سازد؟ این مسائل بزرگ را می توان مربوط به قلمرو فلسفه تاریخ و یا جامعه‌شناسی دانست. به نظر من نام گذاری برای این مسائل اهمیت چندانی ندارد. آنچه اساسی است، این است که مسائل وجود دارد.

روشن است که این مسائل، درست بعلت همگانه بودنشان نیز اهمیت دارد. اگر متخصصان اجازه فرمایند، این مسائل اهمیت سیاسی هم دارد. این بدان معنا نیست که حل آنها الزاماً به یک نظر یا فعالیت خاص سیاسی بستگی دارد، و یا کسی که با این مسائل درگیر است بایستی تسلیم نقطه نظر خاصی گردد. بد اقبالی بزرگ فعالیت علمی (که در آن زمان فلسفه نامیده می شد) در این بود که برای مدت مدیدی در خدمت الهیات قرار داشت. امروزه به همان اندازه بد اقبال خواهیم بود اگر فعالیت علمی، این بار بجای الهیات، در خدمت ایدئولوژی سیاسی درآید. کوشش



در این امر (که خود من نیز سهمی در آن داشته‌ام) هم برای کار علمی، و نیز حتی برای سیاست، نتیجه بدی داشته است. بیشتر بدین نمی پردازم. فاکت‌ها به اندازه کافی روشن است. یک بینش روشن سیاسی در مورد مسائل مورد نظر، باید صرفاً به نتایج تحقیق اهمیت دهد، و حتی به نفع چنین بینشی است که این تحقیق تا حد امکان مستقل باشد. بعلاوه، هر ایدئولوژی اجتماعی - سیاسی باید منحصراً از مصالح سالمی ساخته شود. رهبران و فعالین سیاسی، شهروندانی که در جستجوی راهی از میان ماریپیچ فاکت‌ها و ایده‌ها هستند، اغلب ایده‌ها، برداشت‌ها و تصوراتی را بعنوان پایه تصمیم خود اتخاذ می کنند که بطرز رقت آوری نادقیق است. این تا حد زیادی اجتناب ناپذیر است؛ لیکن بیشتر، نتیجه قصور کسانی است که می دانند و می توانند برای اشاعه این دانسته‌ها کوشش بیشتری کنند. متخصصانی که به اساطیری که وسیعاً مورد قبول عموم است (و این شامل موضوعات رشته تخصصی آنان نیز می شود، زیرا آنان در رابطه با چیزهای دیگر، خود نیز از «عموم» هستند)، لبخند یا پوزخند می زنند، باید بفهمند که چندان هم در مقابل این شیفتگی‌ها بی مسئولیت نیستند.

من بخوبی آگاهم که اکثراً مسئله بر سر ایده‌هایی است که از منبع عاطفی قدرت می گیرد و با هیچگونه استدلال، تجربه و یا اطلاعات بلرزه در نمی آید. اما این تنها بخشی از حقیقت است و وارد کردن اندکی آگاهی روشن و دقیق به درون یک ملغمه ایدئولوژیک هنوز کاری است که به زحمت انجامش می آرزد؛ کاری نه آنچنان بکلی بی فایده که شخص را با وجود داشتن وسایل کافی، از تعهد به انجامش معاف سازد.

همچنین می دانم که آموزگار نیز خود احتیاج زیادی به آموزش دارد، و می دانم که وی هرگز آنطور که می پندارد، از قید پیش داوریهایی که جهت استنتاج‌های او را تعیین می کند، آزاد نیست. به هر حال در اینجا نیز تأثیر نیروی مخالف، آنچنان هم که ایدئولوگ‌ها تصور می کنند، مطلق نیست و دست یافتن به درجه‌ای از عینیت، غیرممکن نمی باشد. این نابخشودنی است که چون نیل به یک عینیت کامل ایده آل، غیرعملی است، پس خود را به همان اندازه آگاهانه تسلیم چیرگی کامل ایدئولوژی بر اندیشه سازیم. این همچون پریدن عمدی در رودخانه به منظور جلوگیری از خیس شدن است.

پس کتاب من خصلتی تئوریک دارد و در نتیجه جدلی است. نتایجی که به آن رسیده‌ام برآستی با نظرات بسیار رایج در تناقض است. تا حد امکان اجازه نداده‌ام که دقت در بکار گرفتن مفاهیم مرا به رنجاندن افراد وادار کند. شاید همیشه در این امر موفق نبوده‌ام. جنگ، قوانین خود را دارد، که حتی در مورد نبرد اندیشه‌ها نیز صادق است، و همیشه شخص را وادار به کمی افراط می سازد. مشکل بتوان با کسی جدل آغاز کرد، بدون آنکه تحقیرکننده جلوه نمود. با این وجود، اعتقاد راسخ من به جبریت مسلط بر فکر و عمل بشر، اجازه نمی دهد تا در اصل، بر سر تحقیر آنان باشم. به هر تقدیر، به مخالفان و خوانندگانم این هشدار را می دهم.

حمله من، به ویژه به آن اسطوره‌هایی است که در میان عموم مسلمان بسیار رایج می باشد. بی شک بسیاری کسان در جهان مسلمان بخاطر این مسئله مرا به داشتن انگیزه‌های پنهانی نژاد پرستانه و استعمارگرانه متهم خواهند کرد. فکر می کنم نظرگاه سیاسی ای که من اتخاذ کرده‌ام خود پاسخ کافی به چنین اتهاماتی باشد. در پس رضایت از ایده‌های پذیرفته شده است که تحقیر و حسابگری خود را پنهان می سازد؛ بعلاوه، من به همان شدت با برخی از اسطوره‌های بسیار اروپایی نیز مقابله کرده‌ام.

کوشش در ایجاد یگانگی بین دانش دقیق از فاکت‌های اساسی، و توانایی معینی برای تعمیم، آنگونه که من سعی کرده‌ام، مشکلی عمده به وجود می آورد که همیشه توسط عموم درک نمی

شود. نمی دانم که آیا بنحو کم و بیش رضایت بخشی از عهده این مشکل برآمده‌ام یا نه. کتابهایی از این قبیل با معضلاتی روبرو هستند که تصمیم گیری در مورد آنان مشکل است، و متخصصان غالباً این مسائل را لاینحل تلقی می کنند. اینان یا از روی نومییدی و یا با طیب خاطر، تنها به نوشتن برای آن گروه از خوانندگان که خود به حد کافی از مسائل مطرح شده مطلعند، اکتفا می کنند. سعی کرده‌ام از نوشتن آنچه کتابی که متخصصان، بحق از خوانده شدنش توسط همگان متأسفند، اجتناب کنم. کتابی که حاوی تئوری سازی نسنجیده، بر اساس فاکت‌هایی می باشد که تنها از بخش کوچکی از حوزه مورد بحث آن تئوری استخراج گشته است، کتابی که گستاخانه، بدون در نظر گرفتن فاکت‌های واقعی، احکام مشخص را از مفاهیم عام (گذشته از درستی یا نادرستی آن) استنتاج می کند. بگذریم از گفتگوهای غیرمسئول فلسفی - ادبی که در نثر بی اصالت نوشته‌ها غالباً بچشم می خورد و از سوی متخصصان، با همان حقانیت، تقبیح می شود. ولی رواج وسیع این نوع رساله‌های عام، آنطور که متخصصان فکر می کنند (و یا به نظر می رسد که فکر می کنند)، دال بر این نیست که از کوشش در تعمیم می توان دست شست، و یا اینگونه کوششها را همواره نارس و صرفاً باعث اتلاف وقت در تعقیب اهدافی که ذاتاً غیرقابل دسترسی است، تصور کرد. عموم مردم، یعنی متخصصان دیگر زمینه‌ها، و حتی کسانی که در حوزه اجتماعی فعالیت عملی دارند، محتاج به ترکیب سنتز(هایی)، هر چند بناچار موقتی، هستند. اگر کارشناسان اینگونه ترکیبها را فراهم نیاورند، این افراد به سوی مراجع کم صلاحیت تری کشانده می شوند که نتایج رقت آوری خواهد داشت - در واقع، نتایج اکنون بحد کافی وخیم است. بعلاوه، پیشروی امر فراگیری، خود مستلزم کوشش در بررسی سنجیده تحقیقات در حال انجام می باشد.

کسانی که به تعمیم علاقمندند، به نوبه خود شکایاتی - غالباً بجا - دارند. اینان محقند اصرار ورزند که کسی که دست به این کوششهای خطرناک می زند باید دستکم از رشد نظرات عام، از روش برخورد به مسائلی که پرداخته اندیشه نوین می باشد، و از چهارچوبهای عمده طرح مسائلی که رجوع به آن ضروری است، تصویری داشته باشد. مشکل بزرگ دقیقاً این است که بدون قطع رابطه با پژوهشهای تخصصی، خود را - دستکم در سطح عمومی - از این مسائل مطلع نگاهداریم. این یک مشکل عملی است و من برای اجتناب از تسلیم شدن به آن، به استقبال نبرد رفته‌ام، و در این امر شاید بیش از حد به استعداد و ظرفیت خود در کار، بها داده‌ام. آنچه که می توانم بگویم این است که این کوشش را با صداقت و بدون نیرنگ انجام داده‌ام.

در پایان، کسانی که به این مسائل علاقمندند، حق دارند در این کتاب، خود را با تبحری غیرضروری مواجه نبینند. بنابراین در خلال استدلالهایم، تنها از آن فاکت‌هایی که اکیداً برای مقاصد لازم بوده‌اند، استفاده کرده‌ام. یادداشتهای کتاب (که خوانندگان مجبور به رجوع به آن نیستند) صرفاً برای کسانی است که به آنچه من می گویم اعتراض دارند و احتمالاً می خواهند، از طریق منابع معرفی شده، صحت گفتار مرا بیازمایند، و برای کمک به آنهاست که میل دارند اطلاعات بیشتری در مورد نکاتی که من قادر به توضیح کامل آن نبوده‌ام، بیابند. یادداشتهای در بعضی موارد، شامل بحثهای مختصری در مورد موضوعات فرعی است که ذکر آن باعث ثقیل شدن بحث اصلی می شد.

یک سؤال باقی می ماند که بنظرم می رسد در اینجا باید کمی در مورد آن توضیح بدهم. مقاله حاضر بطور قطع جهت مارکسیستی دارد و به این منظور هم نوشته شده است. برخلاف گمان عده‌ای، این بدان معنا نیست که پژوهش من به انقیاد جزم‌هایی با ارزشهای مشکوک و منشأهای مظنون درآمده است، بلکه فقط بدین معناست که کوشش کرده‌ام در مورد مسائل حاصله از

مطالعه خود، در پرتو فرضیه‌های بسیار عام اجتماعی - تاریخی، که بنظر می‌رسد رهنمای تمامی یک حوزه مطالعه باشد، بیانیدیم؛ حوزه‌ای که تفحص علمی در آن تازگی دارد. معتقدم این فرضیه‌ها بوسیله دانش مشخصی که تاکنون کسب کرده‌ایم، تأیید شده است. در تأیید این فرضیه‌ها، هیچ استدلالی نیاورده‌ام که بر فاکت‌ها، یا بر آن منطقی که در پژوهش علمی رایج است، متکی نباشد، و آماده‌ام که در صورت اثبات بیهودگی آن توسط فاکت‌ها یا استدلال علمی، آنرا طرد کنم. فزون بر آن، معتقد نیستم که بدون فرضیات وسیعی از این نوع، بتوان تا حد زیادی در تعمیم پیش رفت. کسانی که ادعا می‌کنند قادر به این کار هستند، نهایتاً به انبوهی فاکت‌های نامفهوم می‌رسند، و یا غالباً برای ساختن دستگاه‌های بسیار پیچیده مقولات خود، ناآگاهانه فرضیه‌های دیگری را بخدمت می‌گیرند که بنظر من بر پایه ناستواری بنا شده است. با این وصف لازم است که کمی بیشتر به این نکته پردازیم. ضد مارکسیست‌ها از پیش مطمئن هستند که این کتاب حاوی نظراتی است که آنها (گاهی به درستی) مردود می‌شمرند. اما در واقع این نظرات را در اینجا نخواهند یافت. از طرف دیگر مارکسیست‌ها، شبه مارکسیست‌ها، نیمه مارکسیست‌ها و مارکسیست‌های قلبی که به فراوانی در کشورهای جهان سوم و در چپ اروپا یافت می‌شوند، از نیافتن نظراتی که طبق عادت، جزء جدا نشدنی مفهوم مارکسیسم می‌دانند، ناامید خواهند شد.

نه صد، بلکه هزاران نوع مارکسیسم وجود دارد. مارکس بسیاری چیزها گفت و گاهی آسان می‌شود در آثارش - درست بمانند انجیل - برای هر ایده‌ای مدرک پیدا کرد: «شیطان خود می‌تواند از کتاب مقدس برای مقاصدش استشهاد آورد». من، برخلاف اتهامات یک نویسنده شهیر، ادعای تحمیل درک خود را از مارکسیسم بعنوان تنها درک صحیح، ندارم. و برخلاف آنچه که نویسنده شهیر دیگری مرا برای آن سرزنش کرده است، هیچگونه صلاحیتی را برای تکفیر دیگران در خود نمی‌بینم. من خود همان شخص تکفیر شده‌ام. فقط مایلیم که حق بیان تفکر خود را داشته باشیم، و حتی حاضریم اعلام کنم که مارکس کاملاً با این طرز فکر موافق نمی‌بود. مارکسیسم من از نوع مارکسیسم نهادی شده (institutionalized) نیست. بطور مسلم، رشد این نوع مارکسیسم، بگفته سارتر، «متوقف» (arête) نشده است، مگر به یک معنای ویژه. کارهای مهمی در پرتو (یا در تیرگی) این نوع مارکسیسم در کشورهای «کمونیستی»، و حتی در کشورهای دیگر مثل فرانسه، در حال انجام است. مشاهده خواهید کرد که من از برخی از این آثار در کتابم استفاده کرده‌ام. ولی مجموعه‌ای از محرمات (taboo) در مقابل برخورد آزادانه به مسائل مهم (و گاهی حتی کوچک)، قد برافراشته است که نتیجتاً، تنها پاسخ مجاز را جزمی خواهد ساخت، و یا حداقل شخص را مجبور به رعایت قواعدی در شکل و محتوا می‌کند که پرواز اندیشه‌اش شدیداً محدود می‌گردد. بسیاری از مغزهای پرتوان کشورهای «کمونیستی»، که ایدئولوژی دولتی در آن غالب است، سنتاً بوسیله «تفکر دوگانه»، از این محدودیت‌ها راه فراری درونی می‌یابند. من در فرانسه نیازی به توسل به چنین روشی، که همیشه دو پهلو بوده است، و علیرغم هر آنچه دیگران بگویند، حامل نتایج کم و بیش وخیمی برای آزادی اندیشه است، ندارم. بنظر من، مزیت تمجید و یا حتی نقل قول صرف از کتاب من در چند مجله و غیره، به این سازش نمی‌ارزد.

من رفقای پیشین خود را، آنهایی که تعهد به یک هدف، وابستگی به یک گروه و یا وفاداری به راه و رسم جوانی شان را، بر بیان آزادانه اندیشه خویش مقدم می‌دانند (بدون اینکه همیشه درک کنند که این محدودیت بیان را که می‌پذیرند، اغلب زنجیری بر رشد فکرشان است) درک می‌کنند

کنم، اغلب احترام می‌گذارم و گاهی تحسین می‌کنم. نهایتاً به این نتیجه رسیده‌ام، تا آنجا که به شخص من مربوط می‌شود، این مهم، چنین فداکاری را توجیه نمی‌کند.

این کتاب، به رده مارکسیسم عملگرا (پراگماتیک) که مارکسیسم نهادی شده را دربر می‌گیرد، ولی از آن وسیع‌تر می‌باشد، نیز تعلق ندارد. در این رده، انواع گوناگون ایدئولوژیهای مارکسیستی را، که با اتکا بر وظایف اگر چه گوناگون عمل اجتماعی، همواره در چشم معتقدان به آن، از اهمیت زیادی برخوردار است، و تمام فعالیت‌های فکری و تئوریک را بطور کلی فرع بر وظایف مورد بحث می‌داند، آورده‌ام. این امر بدان معنا نیست که من سودمندی پاره‌ای از این وظایف را رد می‌کنم. در حالیکه کوچکی گروههایی با اینگونه ایدئولوژیها (غیر از سازمانهای «کمونیست» که متعلق به مقوله قبلی مورد بحث است)، اغلب آنها را از برملا شدن خصوصیت‌های ناخوشایند مارکسیسم نهادی شده خود – بخصوص فشار دامنگیر جرم، طرز تفکر «رسمی» کادرهایی که بر موضوعات فکری قانون وضع می‌کنند، و نمایش مشی قدرت، که برای اذهان صادق تفرانگیز، و برای آنهایی که به قدرت، در هر جا، ارج می‌نهند، جذاب است – نجات می‌دهد، با این وصف اینان در میان خود نوعی از همان عارضه بچگانه و شاید جنینی را دارند، و بطور اجتناب‌ناپذیری به بازتولید مشخصه‌های آن تمایل نشان می‌دهند. در برخی موارد، من برای فعالیت اینان ارزش قائم و با کوششی که بنوبه خود برای درگیر شدن در یک فعالیت مبارزه جویانه و رادیکال می‌کنم، امیدوارم در بعضی موضوعات محدود، به آنان خدمت کنم. ولی من نه قصد دارم تسلیم خواسته‌های تخیلی ای که بطور اجتناب‌ناپذیر از این گرایش ناشی می‌شود بشوم و نه فعالیت علمی خود را به مقاصد این گروهها مقید کنم.

پیوند بین حقیقت و عمل، مسئله جدی و پیچیده‌ای است که مارکسیستها در پاسخ به آن، تا بحال بیشتر به عمل سیاسی بها داده‌اند. ادعا نمی‌کنم که قادرم این مسئله را در سه جمله حل کنم. صرفاً به این نتیجه گیری خود معتقدم که اغلب، درگیری بیش از حد مستقیم در عمل سیاسی، مانع جستجوی حقیقت شده است، و این حتی در بهترین موارد رخ داده است، تا چه رشد به موارد بدتر. بعلاوه، اگر فعالیتی بموازات فعالیت سیاستگران، منحصرأ صرف کشف حقیقت شود، نهایتاً این امر به نفع آنان نیز خواهد بود. معمولاً، یک درک محدود عملگرا و جدلی، باعث توهمات می‌شود، و توهمات در غایت مخربند.

در پایان، باید اضافه کنم، مارکسیسمی که مرا تحت تأثیر قرار می‌دهد، از آن نوع مارکسیسم فلسفی رایج (بخصوص در فرانسه) نیست. بگذارید هیچ سوء تفاهمی در اینجا پیش نیاید. من از جهت مسلکی یک مثبت‌گرا (positivist) نیستم. به سودمندی، ضرورت و خصلت اساسی و گریزناپذیر بازتاب فلسفی معتقد هستم. حتی اگر به بالاترین درجه، قصد عینی بودن را در پژوهش داشته باشم، نمی‌توانم چشم خود را بروی مفروضات فلسفی نهفته در آن ببندم. بخصوص روشن است که رهنمای روال کار علمی مارکس و نقطه شروع وی، آراء فلسفی بود. معهذاً، حوزه بسیار وسیعی در زمینه آموزش باقی می‌ماند که می‌تواند و باید با تعلیق موقتی این مفروضات فلسفی، تفحص شود و مطابق با روشهای مورد قبول (دستکم در اصول) تمام محققان، هر چند با نقطه نظرهای احتمالاً متفاوت فلسفی در یک فرهنگ معین، باشد. این همان حوزه از علم است که متفکری آنچنان فلسفی چون سارتر، تصدیق می‌کند که رویه مثبت‌گرایی را باید در آن بکار بست.

اکنون، علیرغم آنچه که بعضی مارکسیستها ممکن است بگویند، چهارچوب ویژه‌ای از مسائل علوم انسانی، علوم اجتماعی و یا جامعه‌شناسی به مفهوم وسیع، و یا هر اسم دیگری که به آن داده شود، وجود دارد. در این حوزه است که مارکس وجود برخی از قوانین را ثابت کرد، به

برخی کشفیات دست یافت و فرضیاتی را ارائه کرد که بعبارت صحیح، مستقل از نظریات فلسفی وی بود، و متفکران مکاتب بسیار و اگر ای فلسفی می توانند بر روی آن اتفاق نظر داشته باشند. در کتاب حاضر، جایگاه خود را در این حوزه برگزیده‌ام. برای یک فیلسوف، و حتی یک فیلسوف مارکسیست، زیان آور است (و فکر می کنم تجربه، نظر مرا در اینجا تأیید می کند) که بدون در دسر آشنایی با مفاهیم، روشها و چهارچوب مسائل ویژه این حوزه، به پژوهش در آن بپردازد؛ و این کاری است که اغلب انجام می شود.

استنتاج مستقیم نتایجی مربوط به مسائل ویژه جامعه شناسی یا تاریخ، از برنهادهای (theses) فلسفی عمومی، بدون وساطت قوانین یا ثابت‌هایی که مشخصاً اجتماعی - تاریخی است و بدون بحساب آوردن انبوهی از داده‌های تجربی، یا تعمیم‌های جزئی که توسط محققان گردآوری شده است، و بدون استفاده از روشهای ویژه‌ای که بدست آورده‌اند، گاه ممکنست شخص را به دستیابی به بینش برجسته و اندیشه برانگیزی قادر سازد، اما معمولاً به کشفیاتی مبتذل، بی اساس و حتی پوچ منتهی می شود. داستانی را بخاطر می آورم که از صحت و سقم آن اطلاعی ندارم و لهستان برایم نقل شد. این داستان درباره یک فیلسوف بزرگ غربی است که وارد ورشو شد و با کنجکاوی این سؤال را از یک روشنفکر محلی کرد: «شما که در یک کشور سوسیالیستی هستید، آیا هنوز احساس از خود بیگانگی می کنید؟»

اگر چه دلایل زیادی برای تحسین مارکس وجود دارد، من این دلیل را در صدر همه قرار می دهم: وی ابتدا بعنوان یک فیلسوف تشخیص داد که پیش از آنکه احکام معتبری درباره تکامل اجتماعی صادر کند، باید سراسر زندگی خود را وقف مطالعه برای تسلط به اقتصاد سیاسی، تاریخ اجتماعی و آنچه که امروز ما آنرا جامعه شناسی یا علوم انسانی می خوانیم، کند؛ و اینکار را کرد.

من اعتقادی به وحدت مارکسیسم ندارد. من در میان ایده‌های مارکسیستی (علاوه بر تمایزات دیگر) بین یک برخورد فلسفی، پاره‌ای از احکام جامعه شناسی و یک الهام بخشی ایدئولوژیک، فرق می گذارم. البته در افکار مارکس، و حتی در خود طبیعت اشیاء، نوعی پیوند بین این سه وجود دارد. اما از نقطه نظر روش شناسی (متدولوژی) می توان آنرا از هم جدا کرد. در اینجا من جنبه فلسفی را کنار می گذارم، ولی در ضمن، مشکلاتی را که این امر در درک من از یک فعالیت گرای (activism) رادیکال غیرتخیلی بوجود می آورد، تصدیق می کنم. در حقیقت، در مقایسه با مارکس، این بمعنای گرایش به دستیابی به ایده آلی است که لزوماً واقعیت، آنرا مطالبه نمی کند.

در اینجا من کار خود را منحصرأ، و یا تقریباً منحصرأ، بر پایه برنهادهای مهم جامعه شناسی یا اجتماعی - تاریخی، که توسط مارکس بدست آمده است، قرار داده‌ام، و بنظرم می رسد که این برنهادها بر پایه محکمی استوار است و برای همه اندیشمندان حیطة علم قابل قبول می باشد. این بمعنای انکار موانع ایدئولوژیکی که بر سر راه پذیرش عمومی این برنهادها قرار داشته است، و هنوز هم دارد، نیست. موانع ایدئولوژیک در پذیرفتن قانون چگونگی سقوط اجسام نیز وجود داشت. ولی کافیسست مشاهده شود که تا چه حد این برنهادها امروزه در محافل مخالف ایدئولوژی و فلسفه مارکسیستی مورد قبول واقع شده است، تا بفهمیم که دارای چه پایه قوی علمی ای می باشد. درست است که این برنهادها نه تنها میان ایدئولوگها، بلکه میان پژوهشگران نیز مورد تردید است (کتاب من نمونه‌های فراوانی در این مورد دارد). با این وصف، دستکم پژوهشگران (حتی کسانی که در سطح تئوریک دشمن سرسخت این برنهادها هستند) مجبور به بلعیدن مقدار زیادی از نظرات مارکس شده‌اند، اگر چه منشأ این نظرات را

گاهی فراموش کرده‌اند. پژوهشگران عادی که علاقه‌ای به تئوری ندارند، معمولاً کار خود را بر پایه ایده‌های عام، که ابتدا توسط مارکسیسم ارائه و سپس شدیداً علیه آن مبارزه شد، و با وجود این، جزء متعلقات مشترک علم درآمد، قرار می‌دهند.

من اصلاح «ایدئولوژی مارکسیستی» را برای آن مجموعه ایدئولوژیک که در یک گروه‌بندی به دور ارزشهایی که نخست توسط مارکس و سنت مارکسیستی آورده شد، بکار می‌برم. حتی مارکسیستهایی که با بدگمانی، این ارزشها را در عمل زیر پا گذارده‌اند، از آن تمجید می‌کنند. در واقع، این ارزشها هیچگونه ویژگی مارکسیستی ندارد، بلکه ارزشهای جهانشمولی است که قبلاً توسط ایدئولوژی لیبرال - بشردوستانه (بگفته مانهایم Mannheim) قرن هجدهم مطرح شد. این ارزشها از یک سنت طولانی اخلاقی که رنگ فلسفی و تا حدی مذهبی داشته است، مشتق شده است. من آگاهانه به آن وفادار می‌مانم. آیا این باید در کتابی که بمثابة اثری علمی نگاشته شده است، بحساب آید؟ آری، تا آنجا که این کتاب علیه برداشتهایی است که در مبارزه علیه فاکت‌های علمی، از ایدئولوژیهای خصمانه الهام گرفته‌اند و قصدشان حمله بر ارزشهای مورد تحسین مارکسیسم است. این، برای نمونه، و بیش از هر چیز، در مورد آن ایدئولوژی که به ارزشهای «ملی» یا «گروهی» (communal) (هنگامی که منظور گروه‌های مذهبی است) برتری مطلق می‌دهد، صدق می‌کند.

به این دلیل هنوز پرمعناست که شخص در زمینه مطالعات اجتماعی - تاریخی، خود را مارکسیست بداند. این بینش با مخالفت تاریخ‌نویسان و علمای اجتماعی معتبر، که فکر می‌کنند تمام عناصر ارزنده برنهاد‌های مارکسیستی بطور کلی جذب علوم شده است، روبرو گردیده است. همانطور که گفته شد، این تا حد زیادی درست است. اما، همچنین در بسیاری از بخشهای علوم انسانی، که مناسب‌ترین محل رشد گفتگوهای غیرمسئول فلسفی - ادبی است، در بخش تعمیم (آنجا که محققان با وسایل ناقص به سادگی به فلسفه نادرستی تکیه می‌کنند، یا آنطور که انگلس خوبی بیان کرد، در حالیکه آرزو می‌کنند خود را ابداً به فلسفه نیامیزند، بطور خودکار، فلسفه نادرست را بیرون می‌تراوند) و بالاخره در بخشهایی که مستقیماً مرتبط به مشغولیات ذهنی ایدئولوژیهای متضاد می‌باشد، گرایشی ضد علمی، و نتیجتاً ضد مارکسیستی بطور مداوم خود را بار دیگر نشان می‌دهد. تا هنگامی که این مسئله خود را بروز دهد - و بیم آن دارم تا مدتی طولانی هم اینطور باشد - اعلام آشکار پیروی از مارکسیسم در این زمینه موجه می‌باشد.

دوستان بسیاری در بحث پیرامون مسائلی که در این کتاب آمده است، مرا یاری داده‌اند. من تنها می‌توانم از جمع آنان تشکر کنم. تعدادشان آنقدر زیاد است که نمی‌توان فهرست وار از آنان نام برد، و برگزیدن نامی چند، حق مطلب را به درستی ادا نمی‌کند. آنها خوبی آگاهند که تا چه حد از ایشان سپاسگزارم. سپاس من همچنین ژان لاکوتور (Jean Lacouture)، اولین کسی که کرده‌اند - بخصوص همسر و همچنین ژان لاکوتور (Jean Lacouture)، اولین کسی که پیشنهاد کرد چند خطی را که در این زمینه بعنوان شرکت در یک محاوره نوشته بودم، بصورت یک مقاله بسط دهم، و حاصل بعداً بصورت کتاب درآمد. در مارس 1965، در دانشکده علوم انسانی در الجزیره، چکیده‌ای از کتاب را ضمن یک رشته سخنرانی بیان کردم و بحث‌هایی که بدنبال آمد، همچنین برابرم بسیار سودمند افتاد.

من بهتر از هر کس دیگر کمبودهای این کتاب - با اهداف بس بلند پروازش - را تشخیص می‌دهم. من آنقدر از کاستیهای موجود در دانش خود مطلعم که نمی‌توانم از آن آسایش خیالی که از روی جهل به نویسندگان مقالات بی‌پروا دست می‌دهد، لذت برم. عذر من برای نوشتن این

کتاب این است که، بسیاری از مطالب لازم بود گفته شود و کسی آن را نه به شیوه‌ای قابل درک و نه بر پایه اسنادی به اندازه کافی معتبر و وسیع، به علاقمندان به موضوع عرضه نکرده بود. امیدوارم دیگران این وظیفه را بهتر از من انجام دهند. باشد که من دستکم (بگفته یک آواز فولکلور فنلاندی) موفق به برافروختن اخگری شده باشم، «تا نشان راهی باشد نو، برای نغمه سرایان نامی دیگر که به دنبال می آیند، آنان که آوازشان غنی تر است، از میان جوانانی که پا می گیرند، و در نسلی که بپا می خیزد.»

## 1 طرح مسئله

اکنون یک موضوع برای همه ما روشن است: مسئله کشورهای عقب افتاده، مسئله تفاوت رشد یابنده بین جهان جوامع صنعتی سیر و غنی، و جهان گرسنه‌ای که در آن بقیه بشریت برای تهیه مایحتاج زندگی تقلا می کنند؛ این یکی از دو یا سه مسئله عمده زمان ما می باشد. بحث در این مورد، بنوبه خود، انبوهی از پرسشهای حساس دیگری را برمی انگیزد. تمامی این جهان سوم، آنطور که مصطلح است، مشتاقانه آرزومند است هر چه زودتر و حداقل در بعضی جنبه‌ها با یکی از دو شکل جهان صنعتی و یا ترکیبی از این دو شکل، برابر شود. این واقعاً چه عواقبی دارد؟ برای رسیدن به رونق رشک آور کشورهای صنعتی، تا چه حد لازم است در مسیر این برابر شدن پیش رفت؟ آیا باید تا آنجا پیش رفت که ارزشهای فوق العاده گرامی را، ارزشهایی که ویژگی، فردیت و هویت مردمان را تشکیل می دهد، قربانی کرد؟ و اگر این ارزشها (یا حداقل بعضی از آنها)، درست همان عوامل مسئول عقب ماندگی‌هایی که اکنون چنین آشکار است، باشد، چطور؟

بر سر این مسئله جملهای بسیاری شده است، با شور و حرارتی که ناشی از اهمیت حیاتی آن برای همه بوده است. این بخصوص در مورد بخش بسیار قابل توجهی از کشورهای عقب افتاده که جهان مسلمان را تشکیل می دهد - یا دقیق تر بگوییم جهانی که دین اسلام در چند قرن اخیر در آن غالب بوده است - صادق است (زیرا که نمی توان در رابطه با این موضوع خیلی دقیق بود. درست یگانگی این جهان در تمام سطوح، مورد بحث است). در سراسر این کشورها، بحث‌ها بگرد ایده‌های کلیدی مشخصی متمرکز می شود: رشد اقتصادی، سوسیالیسم، سرمایه داری، ملت، اسلام. چگونه این مفاهیم گوناگون را می توان به یکدیگر مرتبط ساخت؟ سیاست، در بلاواسطه ترین و عملی ترین معنای روزمره خود، روشن شدن این مسئله و یافتن جوابهای آنرا ایجاب می کند. عمل حاکمین و برنامه ریزی ایدئولوگ‌ها و سیاستمداران (خواه صریح، یا تلویحاً، خواه با تعمق و یا ملهم از احساسات پرشور، خواه تئوریک و یا عمل گرایانه)، نتیجه جوابی است که به این مسئله می دهند.

بعلاوه، شخص با بررسی این موضوع، به زودی درگیر مسائلی می شود که ورای زمان حال است، و به مباحثی که بیشتر خصیصه تئوریک و اساسی دارد، کشانده می شود. چه پیوندها و روابط دقیقی بین فعالیت اقتصادی، فعالیت سیاسی، ایدئولوژی (مذهبی و یا غیر) و سنن فرهنگی وجود دارد؟ اینجا تئوریه‌ها را در تعارض می بینیم: فیلسوفان، جامعه شناسان و پژوهشگران وارد معرکه می شوند و نظراتی را ارائه می دهند که بدون شک تا حدی ملهم از فاکت‌هایی است که بررسی می کنند (و یا بایستی بکنند)، ولی در عین حال نیز مرهون شور و

علاقه و الهاماتی است که از محافل زیست آنها سرچشمه گرفته است و طرز تفکری که توسط اسلافشان به آنان رسیده است، و گاهی مرهون (بیش از آنچه تصور می شود) آرزوی صرف درخشیدن در سالن‌ها و آمفی تئاترها و جلسات سخنرانی می باشد. اینجا هنوز می توان همان گرایشهای عام را یافت که همواره در رابطه با درک ما از جامعه بشری، با یکدیگر تعارض داشته‌اند.

این کتاب که بقصد ادای سهمی در روشن ساختن این مسائل تدوین شده است، هم پدیده‌های زمان حال و هم مسائل مهم اساسی را مورد توجه قرار می دهد. اگر چه برخورد من به مسائل فقط از یک زاویه خاص بوده است، با وجود این، طی نوشتن متوجه شدم که همه چیز مورد سؤال قرار می گیرد.

سرمایه داری و اسلام: این مسئله‌ای بود که قبلاً توسط مسلمانان، شرق شناسان، اقتصاددانان و تاریخ شناسان در اروپا مورد بحث قرار گرفته بود. این مناظره هرگز بدون پایه نبود. مسلمانان که از نقطه نظر تقوا یا ملی گرایی (یا هر دو) حرکت می کردند، می خواستند نشان دهند که در سنت دینی آنها، هیچ چیز با پذیرفتن روشهای اقتصادی پیشرفته و نوین مغایر نیست [1] و یا اینکه این سنت طرفدار عدالت اقتصادی و اجتماعی است. [2] برخی پژوهشگران اروپایی که با اسلام همدلی دارند، از یکی از این نظرات پشتیبانی می کنند. [3] بعکس، دیگر کسانی که با اسلام دشمنی می ورزند (و از طرف جمعی مبلغ که هیچ چیز در مورد موضوع نمی دانند، حمایت می شوند) سعی دارند نشان دهند که این دین، با ایجاد ممنوعیت برای مسلمانان در دست زدن به هر گونه ابتکار عمل اقتصادی پیشرو، رکود حتمی آنان را به دنبال دارد [4]، و یا معتقدند (نوع جدید همان تئوری) که این امر بناچار زمینه را برای اتحاد اهریمنی مسلمانان با «کمونیسم»، که خود ذاتاً شیطنی است، مستعد می سازد. [5] نتیجه‌ای که گرفته می شود این است که بخاطر پیشرفت تمدن بطور کلی باید با این مردمان (مسلمانان) شدیداً مبارزه شود. باید ملاحظه کرد که تمام این نظرات، هر چند احتمالاً متضاد، بر پایه یک پیش فرض تلویحی بنا شده است. اینان فرض می کنند که انسانهای یک عصر یا منطقه معین و جوامع در کل، از آئین‌های از پیش ساخته‌ای اطاعت اکید می کنند که مستقل از این انسانها شکل گرفته است. فرض می کنند که بشر از فرایضی پیروی می کند (و در روح آن غرق می شود) که بدون منطبق شدن با شرایط زندگی وی و شیوه‌های تفکر ملازم با آن، مورد قبول قرار گرفته است. این پیش فرض، که طرفداران این دید معمولاً حتی از آن آگاهی هم ندارند، بنظر من تمامی چهارچوب این بحث را دگرگون می سازد. معهذاً، من عقاید آنان را بدون در نظر گرفتن این ایراد اساسی (که همه هم با آن موافق نیستند)، مورد بررسی قرار خواهم داد.

تنها چند نویسنده جدی [6]، که اکثراً از مارکسیسم الهام گرفته‌اند، به این مسئله به شیوه‌ای برخورد کرده‌اند که در عین بیطرفی، با بینش درست تر جامعه شناسی از روابط بین آئین‌های ایدئولوژیک و واقعیات اجتماعی، مطابق بوده است. [7] واقعاً چرا سرمایه داری در عصر نوین در اروپا و نه در کشورهای مسلمان (و برخی دیگر از کشورها) به پیروزی رسید؟ و نیز، چرا سرمایه داری اروپایی این چنین به آسانی قادر به نفوذ در جهان اسلام بوده است؟ آیا اسلام، یا دستکم سنت فرهنگی کشورهای مسلمان در گذشته و در حال، پذیرای سرمایه داری، سوسیالیسم و یا اقتصاد عقب مانده نوع «فئودالی» بوده است (یا می باشد)؟ و یا اینکه اسلام پیروانش را در جهت متفاوتی بسوی یک سیستم اقتصادی ویژه خود سوق می دهد؟



## سرمایه داری چیست؟

ممکن است بنظر عجیب بیاید که اکثر کسانی (و چه بسیارند) که به مسئله سرمایه داری پرداخته‌اند، لحظه‌ای برای تعریف مفهومی که بکار می‌برند، درنگ نکردند. در واقع، این فقط برای کسانی عجیب است که تصویری ساده لوحانه از پژوهشگری و پژوهشگران دارند. یکی از روشهای مطلوب تاریکی‌گرایی (obscurantism) امروزی، بازی با ابهام مفاهیم مورد استفاده است که عمداً در ابهام نگاه داشته شده است. برخلاف چنین گرایشی، ما نیاز داریم همیشه – آنچنانکه در قرن هجدهم تأکید می‌شد – کلمات مورد استفاده را ابتدا تعریف نماییم و آنها را فقط بهمان معنا بکار گیریم (در حقیقت این لازمه هر نوع کار علمی است که شایسته این نام باشد).

باید به وضوح درک شود که اصطلاح «سرمایه داری» به دو معنای متفاوت بکار گرفته شده است. دقیق‌تر بگوییم، این اصطلاح به معنای بسیار گوناگونی اطلاق می‌شود که می‌توان آن را در دو حوزه معنایی مختلف دسته‌بندی کرد؛ مثلاً بسیاری از بحث‌ها را، بر سر اینکه آیا دوره کلاسیک باستانی سرمایه داری را تجربه کرده است یا نه، می‌توان به سردرگمی بین این دو دسته از معنای تقلیل داد.

از یک طرف اصطلاح «سرمایه داری»، دال بر برخی از نهادهای اقتصادی به تنهایی، و یا ترکیبی از برخی از اینان، و یا دال بر طرز تفکری است که احتمالاً همراه و الهام بخش عملکردهای موجود در چهارچوب این نهادها می‌باشد. در تمام این موارد، نویسندگانی که مفهوم را به این شیوه بکار بردند، توجه نکردند که این مفهوم لزوماً به کل یک جامعه اطلاق می‌شود. نهادها و یا طرز تفکر سرمایه داری می‌تواند با نهادها و طرز تفکری از نوع دیگر در یک جامعه همزیستی داشته باشد، می‌تواند بعنوان «اقلیت» در چنین جامعه‌ای وجود داشته باشد. از جمله این نهادها و خصایص ذهنی که دستکم تا حدی از نوع سرمایه داری است، مالکیت خصوصی بر وسایل تولید، کسب و کار آزاد، تلاش برای سود بعنوان مهم‌ترین نیروی محرکه فعالیت اقتصادی، تولید برای بازار، اقتصاد پولی، مکانیزم رقابت، عقلانیت در عملکرد یک واحد اقتصادی و غیره، ذکر شده است.

از طرف دیگر، صفت «سرمایه داری» به جامعه‌ای اطلاق شده است که در آن بطور کلی نهادها یا تفکراتی که طبق تعریف سرمایه داری می‌باشد، غالب است. بنابراین، این توصیف، بویژه از تاریخی که نویسندگان مختلف آن را متفاوت ذکر کرده‌اند – آغاز قرن نوزدهم، قرن شانزدهم و غیره – در مورد جامعه اروپای غربی (و متعلقات آمریکایی آن) و گاهی در مورد دیگر جوامع نیز، از جمله امپراتوری روم در یک دوره مشخص، بکار می‌رود. [8]

زمانی که مفهوم اصلی مورد بحث، خود تابع بسیاری تعاریف گوناگون می‌گردد (اگر خواهیم تمام این تعاریف را مد نظر قرار دهیم)، روشن است که مشکل می‌توان در مورد مسئله‌ای از نوع فوق بحث کرد. برعکس، گزینش یک تعریف خاص، همانگونه که بسیاری از مارکسیست‌های جزمی کرده‌اند، و نهادن موضوع بر آن پایه، کار بسیار ساده‌ای است. مثلاً می‌توان ثابت کرد که یک جامعه مشخص به این معنا سرمایه داری نیست، اما این، کسانی را که به تعریفی دیگر از سرمایه داری معتقدند، به هیچ وجه قانع نخواهد کرد. بعلاوه، باید دانست (چیزی که مارکسیست‌های جزمی مورد بحث درک نمی‌کنند) که هیچ تعریفی بخودی خود «علمی» تر از تعریف دیگر نیست. در هر بحث علمی، هر کس آزاد به گزینش تعریف مطلوب خود می‌باشد، بشرطی که این تعریف منطقاً بی‌تناقض باشد و شخص در جریان بحث آن را

حفظ کند. اهمیت اصلی گزینش تعاریف، در تدریس و یا در رابطه با تسهیل کم و بیش برخی تعاریف در استدلال و تحقیق می باشد. بنابراین بهتر است تعاریفی بکار برده شود که حدود و ثغور مفاهیمی را که در تجزیه و تحلیل عمیق پدیده‌ها سودمندند، روشن سازد.

گزینشی باید انجام گیرد. من آن تعاریفی را برگزیده‌ام که در چهارچوب فکری جامعه شناسی و اقتصاد مارکسیستی می گنجد، اما نیازمند تمایز بیشتری هستیم. مارکس و مارکسیست‌ها اصطلاح «سرمایه داری» و «سرمایه دار» را بنحوی هماهنگ تر از سایر نویسندگان غیرمارکسیست بکار برده‌اند. با وجود این، این نظر نیز صحت دارد که آنها (مارکسیست‌ها) این اصطلاحات را، هم برای نهادهای اقتصادی مشخص و هم برای جامعه نوین اروپا، که این نهادها در آن به درجه بسیار زیادی رشد یافته است، بکار برده‌اند. بنابراین، امکان تمایز بین کاربرد این اصطلاحات به معانی گوناگون (هر چند بسیار مرتبط به هم) در نوشته‌های مارکسیستی وجود دارد. این تمایز بین مفاهیم مربوطه، تلویحاً وجود داشت. اما مهم است که در بحثی این چنین، آنها را خیلی به دقت از هم جدا کرد. [9] برای تمایز بین این مفاهیم، من اصطلاح جولیان هاچفلد (Julian Hochfeld)، جامعه شناس لهستانی را که بنظر من تا به حال بیش از هر کس دیگری به درجه‌ای از دقت در این مسائل رسیده است، بکار می برم. [10] در زیر برخی از مفاهیمی را که می خواهم از هم تمیز دهم می آورم.

از یک طرف، سرمایه داری، یک «شیوه تولید»، به معنای اکید کلمه است، یعنی یک مدل اقتصادی که مطابق آن تولید در یک «واحد اقتصادی» (enterprise) (به وسیع ترین معنای این کلمه) می تواند انجام گیرد. صاحب وسایل تولید، به کارگران آزاد، مزد می پردازد تا آنان بتوانند، با بکار گرفتن وسایل پیش گفته، کالاهایی تولید کنند که او برای سود شخصی خویش بفروش می گذارد، وی یک «سرمایه دار صنعتی» [11] است.

از طرف دیگر، برای نشان دادن همه آن واحدهای اقتصادی یک جامعه معین، که در آن شیوه تولید سرمایه داری عمل می کند، می توان از «بخش» سرمایه داری در سیستم اقتصادی آن جامعه سخن گفت. این معنایی بود که در دوره نپ (NEP) (مشی اقتصادی نوین) [12]، در روسیه شوروی بکار می رفت.

بالاخره، یک «صورتبندی اجتماعی - اقتصادی» سرمایه داری وجود دارد، و این معمولاً همان است که هنگام صحبت درباره سرمایه داری به ذهن می آید. این همان صورتبندی است که در آن زندگی می کنیم. این صورتبندی، توسط یک «سیستم اقتصادی» خاص، که بخش سرمایه داری در آن مقام عمده‌ای را اشغال می کند، و نیز توسط یک روبنای ایدئولوژیک و نهادی منطبق با آن، مشخص می شود.

به هر رو، این تعاریف مسئله مهمی را در حوزه‌ای که ما می خواهیم در اینجا، در بین چیزهای دیگر، آن را مطالعه کنیم، باز می گذارد. مارکس در جلد سوم «سرمایه» توضیح می دهد که «نه تنها تجارت، بلکه سرمایه تجاری، از شیوه تولید سرمایه داری [در اینجا، شیوه تولید سرمایه داری باید به مفهوم «صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری»، فهمیده شود]. کهن تر، و در واقع از نقطه نظر تاریخی، کهن ترین حالت آزاد وجود سرمایه می باشد [die historisch älteste freie Existenzweise des Kapitals]». [13] «در تمام شیوه‌های تولید پیشین [یعنی در تمام صورتبندیهای اجتماعی - اقتصادی ماقبل سرمایه داری] ... سرمایه تجاری، ظاهراً، به تمام معنا، وظیفه سرمایه را انجام می داده است.» [14] بعداً، مارکس سرمایه ربایی یا سرمایه مالی را نیز به این اضافه می کند: «سرمایه بهره زاء، یا آنگونه که آن را به شکل باستانیش سرمایه ربایی می توانیم بنامیم، همراه با برادر همزادش سرمایه تجاری، به

اشکال بسیار قدیمی سرمایه، که مقدم بر شیوه تولید سرمایه داری [یعنی صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری] بوده‌اند، تعلق دارد، و در متفاوت ترین صورتبندیهای اقتصادی جامعه یافت می شود [ in den verschiedensten ökonomischen Gesellschafts formationen ] [15] اینها، دستکم، اشکالی از آن سرمایه تجاری و سرمایه ربایی ماقبل سرمایه داری هستند، که تئوریسین‌هایی چون ماکس وبر، از آن بعنوان «سرمایه داری در اشکال گوناگون» نام می برند. مارکس، مانند وبر و سومبار، معتقد است که «صورتبندی اجتماعی - اقتصادی» سرمایه داری، بگفته یکی از آنها، یا سرمایه داری نوین، بگفته سایرین، از اشکال سرمایه تجاری و سرمایه مالی اروپای اواخر قرون وسطا زاده شده است. در برخورد نخست، به نظر می آید که با اشکال مشابهی از سرمایه، در جهان مسلمان قرون وسطا روبرو هستیم. برای ما بسیار مهم خواهد بود که ابتدا ثابت کنیم که این اشکال واقعاً با اشکال شناخته شده اروپای قرون وسطا تشابهی اساسی دارد؛ زیرا اگر چنین باشد، آنگاه ثابت خواهد شد که اسلام بخودی خود، در برابر مراحل اولیه آن تکاملی که در اروپا به صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری (یا اگر ترجیح می دهید، سرمایه داری نوین) منتج شد، سدی نیست. طبیعتاً، اگر این امر ثابت شود، آنگاه این سؤال پیش می آید: چرا این مراحل اولیه، همان تکامل اروپایی را بدنبال نداشت، و آیا اسلام مسئول این بود؟ برای سهولت بحث، پیشنهاد می کنیم که صفت «سرمایه داری» را برای تمامی آن بخشی که شامل سرمایه تجاری و سرمایه مالی در جوامع ماقبل سرمایه داری می شود، بکار بریم. این در واقع، بخش سرمایه داری به مفهومی که در روسیه تحت «نپ» وجود داشت، نمی باشد. آن بخش سرمایه داری، تعداد قابل ملاحظه‌ای از واحدهای اقتصادی کوچک و متوسط را، که بمعنای اکید، شیوه تولید سرمایه داری در آن عمل می کرد، دربر داشت، و «سرمایه تولید» [16] (production capital) با استفاده از نیروی کار کارگران آزاد ثمر می داد. تنها، نیروی دولت شوروی، از رشد این سرمایه به صورت عامل کنترل کننده تمامی تولید صنعتی، جلوگیری کرد. برخلاف نقش مسلط سرمایه تجاری و سرمایه مالی، و عملکرد بسیار محدود سرمایه تولید در قرون وسطا، سرمایه تجاری و مالی در روسیه نقش مهمی نداشت.

بگفته مارکس وجود چنین بخش «سرمایه داری»، بویژه «وجود و درجه‌ای از رشد» سرمایه تجاری، شرط لازم (ولی به تأکید مارکس، نه ابداً کافی) برای تکامل صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری می باشد. [17] احتمالاً تمام اقتصاددانان، با وجود اختلافاتشان با یکدیگر بر سر اصطلاحات، و با وجود مخالفتشان با مارکس در مورد چگونگی آن شرایط اضافی که در اروپا گذار به صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری را ممکن ساخت، بر روی نکته بالا توافق دارند. بنابراین، باید بررسی کرد که آیا چنین بخشی در جهان مسلمان قرون وسطا وجود داشته است، و در این صورت آیا وسعت و ساختار آن با وسعت و ساختاری که در اروپا رشد بعدی صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری را ممکن ساخت، قابل مقایسه می باشد؟

در اینجا مسئله‌ای بس مهم خود را نشان می دهد: آیا می توان تمام موارد وام با بهره و تجارت را (به وسیع ترین معنا: هر نوع مبادله کالا) پیش از ظهور صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری، بمثابة تشکیل دهنده یک بخش سرمایه داری دانست؛ بخشی که بر پایه آن، یک صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری، به کمک پاره‌ای از شرایط دیگر، احتمالاً قادر به تکامل باشد؟ مارکس به ما می گوید شرط لازم برای این تکامل، وجود درجه‌ای از رشد سرمایه تجاری می باشد:

«1- بعنوان پیش شرط تمرکز ثروت پولی، و 2- از آنجا که شیوه تولید سرمایه داری، یعنی صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری، مستلزم تولید برای داد و ستد، فروش در سطح وسیع، نه به یک مشتری خاص، و بنابراین مستلزم وجود تاجری است که نه برای ارضای نیازهای شخصی، بلکه برای تمرکز خرید دیگران در خرید خود، معامله می کند. از طرف دیگر، تمامی رشد سرمایه تجاری به این گرایش دارد که هر چه بیشتر به تولید، خصیصه تولید برای ارزش مبادله دهد، و فرآورده‌ها را هر چه بیشتر به صورت کالا درآورد.» [18]

بنابراین، تجارت «سرمایه داری»، باید دستکم به صورت عمده فروشی، که از پول به مقصود پیشرفت تولید برای بازار استفاده می کند، درآید.

ماکس وبر نیز تعریفی از نوع ویژه‌ای از فعالیت اقتصادی - که سرمایه داری می خواند - ارائه می دهد که پایه سرمایه داری نوین (که من آن را صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری می خوانم) است، و راه را برای آن باز می کند، اما با آن یکسان نیست. این در واقع فعالیت آن بخشی است که من در اینجا آن را سرمایه داری توصیف می کنم. مقصود فعالیت است «که با استفاده از امکانات مبادله بر پایه توقع به چنگ آوردن سود، یعنی بر پایه فرصتهای (رسماً) مسالمت آمیز برای به چنگ آوردن سود، استوار است.» [19] این فعالیت، دستکم تا درجه معینی [20]، باید عقلانی باشد. به عبارت دیگر،

«عمل متقابل با محاسبات بر حسب سرمایه تنظیم می شود ... واقعیت مهم همیشه این است که، خواه توسط روشهای نوین دفترداری و یا هر راه دیگری، هر چند ابتدایی یا خام، محاسبه سرمایه بر حسب پول انجام می شود.» [21]

وی اضافه می کند «به این معنا، سرمایه داری و واحدهای اقتصادی سرمایه داری، حتی با عقلانی کردن قابل ملاحظه محاسبه سرمایه داری، در تمام کشورهای متمدن روی زمین ... از جمله چین، هند، بابل، مصر، دوران باستان مدیترانه‌ای و قرون وسطا، و همچنین در عصر نوین، وجود داشته است.» [22] سرمایه داری نوین غرب، بیش از هر چیز، با ظهور «سازماندهی عقلانی کار (رسماً) آزاد در شکل سرمایه داری»، پا به پای اشکال قدیم، متمایز می شود، سازمان یابی ای که با جدایی حقوقی بین فعالیت اقتصادی و فعالیت خانگی، و با یک سیستم عقلانی حسابرسی، همبسته است.» [23]

به سادگی می توان دید که مارکس و وبر، با معیارهای همگرایشان، همان نوع بخش اقتصادی را در نظر دارند که پیش درآمد ظهور سرمایه داری نوین، یا صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری می باشد. با چنین معیارهایی است که من اینجا به داور می نشینم، که آیا چنین بخش «سرمایه داری»، در جهان مسلمان وجود داشته است یا نه. در هر حال می توان مشاهده کرد که ما در بررسی فعالیت اقتصادی، دستکم ملزم به حذف هر شکل داد و ستدی هستیم که این ویژگیها را ارائه نمی دهد، بخصوص مبادله پایاپای، و تمام مبادلاتی که در نوشته‌های قوم شناسی، شکل تشریفاتی یا پیشکشی دارد و اساساً بیانگر ارزشهای پرستیژی [24] است. بطور مشابه، در مورد اعتبار، باید تمام اشکال وام غیرپولی [25] و همه آن اشکالی که «تمرکز مبالغ هنگفتی از سرمایه پولی» و «پیدایش ثروت پولی مستقل از مالکیت زمین» [26] را بدنبال ندارد، حذف کنیم. این - در این مورد همه با مارکس توافق دارند - یک شرط لازم - اگر چه ناکافی - برای تکامل صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری می باشد.

در پایان، روشن است که از این تعریف بخش «سرمایه داری»، باید تمام ساختارهای اقتصادی را که در آنها سرمایه به مفهوم عام نقش دارد، حذف کنیم؛ سرمایه بمعنی تمامی اشیاء و ذخایری که در اختیار فرد یا جامعه است، و می تواند برای تولید یا دسترسی آسان به دیگر

ذخایر مورد استفاده قرار گیرد؛ خواه آن اشیاء و ذخایر محصول کار قبلی باشد، یا موهبت طبیعی. بنابراین، چوب زمین کنی، یعنی ابتدایی ترین ابزار کشاورزی، سرمایه‌ای است در خدمت تولید، همانطور که تیر و کمان، تور ماهیگیری و حتی یک دیرک ساده، در خدمت جمع آوری غذا و دستیابی به محصولاتی که بدین معنا طبیعی می باشد، سرمایه است. در واقع اینگونه «سرمایه‌ها»، در تمام جوامع، حتی در ساده ترین آنها، وجود دارد. [27] وجود و حتی اهمیت اینها، تنها رابطه دوری با تکامل صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری دارد. البته، پیش از آنکه مسئله تکامل «سرمایه داری» به مفهوم مارکسیستی یا وبر، در جامعه‌ای مطرح شود، لازمست که آن جامعه، انباشت بزرگی از «سرمایه» به مفهوم عام ذکر شده، در دسترس داشته باشد. این امر در جوامعی که مورد بررسی قرار خواهیم داد (شاید بجز برخی از بخشهای جوامع عرب پیش از اسلام) صادق است، و مسئله به سطح بالاتری ارتقا می یابد. بطور مشابه، نمی توان به هیچ رو از بخش سرمایه داری در جوامعی شبانی صحبت کرد که در صدد توسعه گله‌های خود، و یا حتی با ازدیاد اعضای خانواده خویش، مشتاق افزایش جمعیت می باشند؛ این خلاف نظر آر. ترنوالد (R. Thurnwald) است که در این موارد از سرمایه داری سخن می گوید. [28] همانطور که ملویل جی. هر سکویتس (Mellville J. Herskovits) نشان می دهد «واضح است که ترنوالد، مفاهیم را برای موقعیتهایی بکار می برد که بر اساس فرهنگ مربوطه، قابلیت کاربرد ندارد.» [29] حتی اگر افزایش طبیعی گله‌ها، احتمالاً سهمی در رشد ایده سود به آنگونه که برخی اصطلاحات (بخصوص یونانی) القاء می کنند، داشته باشد، هنوز راهی طولانی، نه تنها برای رسیدن به صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری، بلکه به هر خصیصه تفکر سرمایه داری (مثلاً به معنای وبر)، در پیش است.

من بنابراین، تعاریف بالا - شیوه تولید، بخش، سیستم اقتصادی، صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری و بخش سرمایه داری - را برای روشنی در بحث اتخاذ کرده‌ام. از طرف دیگر، برای اجتناب از همان اشتباهات مارکسیستهای جزمی، که در بالا ذکر کرده‌ام، در نتیجه گیری، تعاریف دیگری را، بخصوص آنهایی را که توسط مهم ترین نویسندگان غیر مارکسیست اتخاذ شده است، در نظر می گیرم. ولی نمی توان چشم پوشی کرد که به هر حال، این نویسندگان نیز، هر چه بیشتر به تعاریف مارکسیستی گرایش پیدا می کنند. امروزه اکثر آنان، متفق القول، جامعه اروپایی را، از نقطه نظر اقتصادی، و از قرن شانزدهم یا به هر حال از قرن هجدهم به بعد «سرمایه داری» توصیف می کنند. معهذاً، اکثر آنان معتقدند که جمهوری‌های ایتالیای مثلاً قرن سیزدهم، «آن نوع سرمایه داری را که هم تجاری و هم مالی است، در مقابل ما قرار می دهد.» [30] از آنجا که هیچ کس نمی تواند تمامی اقتصاد اروپای آن دوره، و یا حتی اقتصاد ایتالیای قدیم را، بطور کلی سرمایه داری توصیف کند، و از آنجا که اهمیت تفاوت بین این و آنچه که وبر و سومبار و دیگران، سرمایه داری نوین می خوانند غیرقابل انکار است، پس صحت وجود آنچه که من «بخش سرمایه داری» خوانده‌ام، ثابت می شود. در پایان، همگی، با وجود تأکید گوناگون روی این یا آن خصیصه، تعریفی اساساً یکسان از نوع عملکرد یک واحد اقتصادی به دست می دهند که در مطابقت با آن چیزی است که در اینجا به معنای اکید کلمه، شیوه تولید سرمایه داری نامیده شده است. به نظر روشن می آید که تمام این تعاریف، امکان وجود یک واحد اقتصادی اساساً تک افتاده را رد می کند. شیوه تولید سرمایه داری، فقط در محدوده یک «بخش» سرمایه داری نسبتاً گسترده می تواند عملکرد داشته باشد.

## آنچه اسلام حکم می کند

معمول ترین شیوه برخورد به مسئله تحت بررسی، این پرسش را مطرح می کند: احکام دین اسلام چه تأثیری بر آن عملکردهایی دارد که مجموعاً شیوه تولید سرمایه داری (یا شیوه تولید دیگری) را تشکیل می دهند؟ تأثیر مساعد، نامساعد، یا به شکلی منع کننده؟ یا اینکه، این احکام در رابطه با این عملکردها خنثی است؟ همانطور که روشن خواهد شد، به نظر من این مهم ترین مسئله نیست، معهداً مسئله‌ای است که مطرح می شود، و در رابطه با کل موضوع قابل توجه است. بنابراین، نظر سریعی به آن می اندازم.

## قرآن و سنت

احکام دین اسلام در یک سند دقیق و روشن به نام قرآن – کلام خدا مُنزل بر پیغمبر، محمد – و در تعداد زیادی متون کوتاه و ناروشن که سنت نامیده می شود، تدوین شده است. سنت مجموعه آن «احادیثی» است که آنچه گویا پیغمبر گفته و یا انجام داده است، در آن به ثبت رسیده است. این امر مورد قبول است، که این گفتار و کردار پیغمبر، حاوی ارزشهای هنجاری (normative) برای مسلمانان است که باید از وی تقلید و دستوراتش را اجرا کنند. در اینجا باید تأکید کرد که مورخان معتقدند، این احادیث، فقط در موارد بسیار محدودی نمایشگر واقعی افکار پیغمبر می باشد. در واقع، حتی امروزه، نویسندگان مسلمان، از جمله آنهایی که فقط در اسم و کم و بیش اجباراً با اسلام هم‌نوا شده‌اند، و آنها که به وضوح موضع خدانشناسی و حتی ضد دینی گرفته‌اند، اغلب به احادیث، همچون سندهای تاریخی موثق اشاره می کنند. [1] امروزه ما می دانیم که این احادیث، دو یا سه قرن پس از زمان پیغمبر به رشته تحریر درآمد و حتی در تمامی دوره‌ای از تاریخ اسلام، این احادیث مورد علاقه نبود و ارزش چندانی نداشت. [2] درست است که ارزش سندی اینها، بخاطر باصطلاح تکیه بر زنجیره‌ای (اسناد) از شاهدانی است که همیشه با آن همراهند. آخرین فردی که راوی یکی از این احادیث است، چنین می گوید که وی از قول شخصی نقل می کند، که خود نیز از طریق چندین واسطه (با ذکر نامشان) داستان را شنیده است. در تحلیل نهایی، از یکی از معاصران محمد نام برده می شود که واقعه را با چشم خویش دیده و با گوش خود شنیده است. به هر حال، نمی توان به این زنجیره از شاهدان، که هیچ ضمانت معتبری ندارند، اعتماد کرد. بسیاری از احادیث با یکدیگر در تناقض می باشند. این امر نویسندگان عرب قرون وسطا را، با معیارهای گوناگون، به رد تعدادی از این احادیث بعنوان افسانه، و طبقه بندی کردن برخی دیگر بعنوان مشکوک یا مبهم، واداشت. روش تاریخ نگاری نوین برای ارائه گواه حقیقت، بمراتب نیازمند معیارهای معتبرتر و دقیق تری است. حدیث هرگز نمی تواند موثق باشد، مگر آنکه دلایل بسیار قوی در تأیید آن وجود داشته باشد. این اعتبار، دستکم در مورد احادیث هنجاری [3]، فقط درباره تعداد بسیار کمی از احادیث، صادق است. ولی این احادیث، برای عصری که احتمالاً در خلال آن ساخته شده است، و عصرهای بعدی، بعنوان سند باقی می ماند، و نشان می دهد که برخی مردمان چگونه می اندیشیدند و برخی گرایشها در صدد قبولاندن چه معیارهایی (norm) بودند. این احادیث، تا آنجا که مورد اطاعت قرار می گرفت، نمایشگر قوانین کردار مسلمانان می باشد. به هر حال، باید همیشه

بخاطر داشت که تناقض بین احادیث، در زندگی عملی به حد زیادی انعطاف به وجود آورد - بیش از هر چیز، بدین علت که (برخلاف کلیسای کاتولیک رم) هیچ قدرت مرکزی که مقتدرانه دستوری در مورد ارزش حدیث ویژه‌ای، یا تفسیری از آن ابلاغ کند، وجود نداشت. بگذارید ابتدا به قرآن، یعنی کلام خدا، و بنابراین یک مرجع اساسی و غیرقابل انکار (گرچه تنها عموماً)، بنگریم. البته قرآن رساله‌ای در باب اقتصاد سیاسی نیست، و بیهوده است که در آن بدنال تأیید و یا محکوم کردن سرمایه داری بگردیم. اما، آیا دستکم نمی توان در آن ارزیابی‌هایی در مورد نهادهای اقتصادی ای که خصیصه سرمایه داری دارند، و یا تشکیل دهنده زیربنا، و یا عناصر صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری می باشند، پیدا کرد؟ کاملاً روشن است که در درجه اول، قرآن هیچگونه مخالفتی علیه مالکیت خصوصی ندارد، زیرا، مثلاً برای وراثت، قوانینی وضع کرده است. قرآن حتی اندرز می دهد که نباید با نابرابری مقابله کرد [4]، و صرفاً به این اکتفا می کند که عادت بی تقوایی ثروتمندان [5] را تقبیح، و بیهودگی ثروت در برابر داوری خدا و وسوسه غفلت از دین بخاطر ثروت [6] را تأکید کند. آیا قرآن در مورد مالکیت بر وسایل تولید، استثنائی قائل می شود؟ به وضوح تصور چنین چیزی حتی به ذهن نویسنده قرآن خطور نکرد. کار دستمزدی، نهادی طبیعی است که نمی توان هیچ ایرادی به آن گرفت. بسیاری از مواقع، قرآن از مزد بشر در رابطه با خدا صحبت می کند. در جایی نشان می دهد که یثرون مدینی، در صدد اجیر کردن موسی به شبانی است. [7] اگر کسی دیوار مخروبه‌ای را تعمیر کند، حق دریافت مزد دارد [8]، و این می توانست بوسیله هر یک از پیغمبران و یا خود محمد، که به هر حال بدون دریافت مزد تبلیغ می کرد، درخواست شود. [9]

کتابهای مقدس پاره‌ای از ادیان، یا عموماً فعالیت اقتصادی را نهی می کنند و پیروان خود را برای کسب روزی به اتکاء به خدا پند می دهند، و یا بویژه به جد و جهد برای کسب سود با سوء ظن نگاه می کنند. این، بطور حتم در مورد قرآن، که طرفدار فعالیت بازرگانی است، و صرفاً تقلب را محکوم، و یا در بعضی ایام مذهبی، تجارت را تحریم نموده است، صادق نمی باشد. [10] آنطور که یک مدافع کنونی اسلام صادقانه موضع قرآن را خلاصه می کند: «قرآن نه تنها می گوید که شخص نباید سهم خود را در این جهان فراموش کند (سوره 28 آیه 77)، بلکه همچنین اعلام می دارد که ترکیب فرایض دینی و زندگی مادی، ادامه تجارت، حتی در خلال زیارت، شایسته است، و تا آنجا پا فرا می نهد که از سود بازرگانی، تحت نام «بخشش خدا» اسم می برد.» [11] (2: 194/193 - 198/197؛ 62: 10/9).

ولی مهم ترین امر این است که، در قرآن، قطعاً - آنطور که خواهیم دید به آن بسیار رجوع شده است - حاکی بر محکوم نمودن عملی که در عربی «ربا» خوانده می شود، وجود دارد. ما درست نمی دانیم ربا دقیقاً چه بود. معنای اکید این کلمه، «فزون» است. به نظر نمی رسد که این نشان دهنده «بهره»، به آن معنی که ما بکار می بریم، باشد، بلکه بیشتر به معنی مضاعف کردن مبلغ وام (سرمایه و بهره، خواه به پول، خواه به جنس) است، هنگامی که مقروض نمی تواند دین خود را در موعد مقرر بپردازد. این شاید، مانند اکثر احکام قرآن (و همچنین احکام بسیاری از ادیان دیگر)، «قانون ویژه‌ای» باشد که برای موقعیت‌های موقتی وضع شده است، ولی از آنجا که تصور می شد خدا نمی تواند برای شرایطی این چنین محدود در زمان و مکان قانون وضع کند، بعداً به آن ارزش جهانشمول داده شد. به نظر می رسد، قطعات گوناگون قرآن که ربا را ممنوع کرده است، گاه مسلمان و گاه کفار (گفته می شود این عمل در مکه انجام می شد) و گاهی یهودیان و مسیحیان را مخاطب قرار داده است. یهودیان نیز، بخاطر زیر پا گذاشتن

قوانین دینی خود در رابطه با ممنوعیت رباخواری، سرزنش شده‌اند. در مدینه آن زمان، مسلمانان، یک گروه کوچک فقیر و در محاصره دشمنان بودند، و در جمع آوری پول از «هوادران» خود به سختی تلاش می‌کردند. بنابراین، برخی تصور می‌کنند که این قانون احتمالاً برای رسوا کردن آن هوادارانی باشد که از دادن وام با شرایط مناسب به مسلمانان خودداری می‌کردند. اما، همچنان که از معنی ساده قطعات مربوطه روشن است، موضوع همچنین این است که مسلمانان تشویق شوند، بعوض دادن وام با بهره، یعنی استفاده دنیوی و سودآورتر از ذخایر خویش، «زکات» بپردازند: [12] صدقه‌هایی که از طریق صندوق رفاه تحت نظارت پیغمبر، بین تنگدستان - و یا برای مقاصد دیگر - تقسیم می‌شد.

سنت نیز به وضوح بیش از قرآن، در مورد سرمایه داری چیزی برای گفتن ندارد. در سنت، مالکیت خصوصی مورد تعارض نیست. درست است که مالکیت در اسلام، بطور کلی بیشتر معلول اراده خداست تا فعالیت مستقل بشر. درست است استفاده از هر آنچه تحت مالکیت است، به وسیله ممنوعیت رباخواری و اجبار شرعی به دادن صدقه، محدود می‌شود. و به ویژه درست است که مالکیت در یک خانوار ممکن است شکل تقسیم نشده داشته باشد، در حالیکه بمعنای اکید، خصوصی نیز می‌باشد؛ و این نوع رایج مالکیت تقسیم نشده، از بعضی جهات توسط قانون محافظت می‌شود. همچنین در کشورهای اسلامی، عرفاً مقداری زمین مشترکاً به یک قبیله یا یک روستا متعلق است، که اگر چه شرع آن را بدین گونه به رسمیت نمی‌شناسد، ولی تحت حمایت قرار می‌دهد. برخی موارد اولیه چون آب و علف، مشمول تصاحب نمی‌شود. دولت مسلمانان، به اشکالی چند، «حق تملک نهایی» (dominium eminens) روی زمین دارد. [13] این حق مالکیت، همچنین توسط برخی ملاحظات، مانند حق هر کس برای حیات، محدود می‌شود. مثلاً شخصی که از گرسنگی در حال مرگ می‌باشد، موجه است (اگر از راه دیگری عملی نباشد، از طریق زور) حداقل غذایی را که برای زنده ماندن لازم دارد، علیرغم حق مالک «قانونی» آن، به چنگ آورد. [14] اما، علمای مسیحی نیز این را مجاز دانسته‌اند و در تعدادی از قوانین دینی و دنیوی اینگونه محدودیت‌ها ذکر شده است. ولی همه اینها در عمل، مالک خصوصی مسلمان را به هیچ وجه با هیچگونه محدودیت قانونی، دینی، اخلاقی و یا عرفی، بیشتر از مالک خصوصی مسیحی، از بهره برداری کاملاً مشروع از مایملک به شیوه سرمایه داری باز نمی‌دارد. البته در مورد مالکیت وسایل تولید هیچ محدودیت ویژه‌ای در شرع وجود ندارد.

همچنین کار دستمزدی کاملاً عادی تلقی می‌شود. این، مورد ویژه‌ای از استیجار است. نیروی کار انسان نیز مانند خانه یا قایق اجاره می‌شود. محدودیت‌های وضع شده همانهایی است که منتج از ملاحظات اخلاقی یا دینی می‌باشد، و یا از اصول دیگری از نوع حقوقی ناشی می‌شود. [15] غالباً تأکید بر روی محدودیت ویژه‌ای، که فراتر از موضوع اجاره می‌رود، یعنی «قرار» (chance)، گذارده شده است. در حقیقت، احادیث ممنوعیتی را که قرآن در مورد برخی بازیهای شانسی (میسر) ایجاد می‌کند، به درجه زیادی رشد داده‌اند. در اینجا، هر آنچه به وسیله شانس و علل نامعین به دست آید، ممنوع شده است. بنابراین، نادرست است اگر شخصی را با این وعده بکار گیرند که در ازای کندن پوست یک حیوان، نیمی از آن پوست، و یا در ازای آسیاب کردن غله، مقدار سبوس باقیمانده را، بعنوان مزد به او می‌دهند. زیرا نمی‌توان مطمئن بود که در جریان کار، پوست حیوان آسیب نبیند و ارزش خود را از دست ندهد، و یا اینکه چه مقدار سبوس تولید می‌شود. [16]



هم احادیث و هم قرآن، به یک اندازه، به فعالیت اقتصادی، تلاش برای سود، تجارت و در نتیجه تولید برای بازار، نظر مساعد دارد، و حتی عبارات ستایش آمیزی در مورد تجار در آن پیدا می کنیم. آمده است که پیغمبر گفت: «تاجری که صادق و امین است، در روز قیامت در شمار پیغمبران، منصفان و شهیدان خواهد بود.» [17]، یا «تجار، پیامبران این جهان و متولیان وفادار الهی در روی زمین می باشند.» [18] بر طبق حدیث مقدس، تجارت یکی از والاترین راههای کسب معاش می باشد: «اگر از راه مجاز سود بدست آوری، کردار تو یک جهاد [یعنی، برابر با جنگ مقدس و یا جد و جهد در امر خدا] است، و اگر آن سود را برای خانواده و خویشاوندان بکاربری، این صدقه [یعنی، خیراتی زاهدانه] است؛ و برآستی ارزش یک درهم [سکه نقره] که از طریق تجارت حلال بدست آمده است، بیش از ده درهم است که از هر طریق دیگری بدست آید.» [19] از شم تجاری، که خصیصه پیغمبر و خلفای مقدس پس از او بود، با شفقت یاد می شود. از عمر نقل شده است: «هیچ مرگی خوشایندتر از آن نیست که هنگام تجارت در بازار، و خرید و فروش به نیابت از خانواده‌ام، به سراغم آید.» اشتیاقی که این اشخاص عالی نصب را، به هنگام اندیشیدن در مورد جهان دیگر تحت تأثیر قرار می داد، اکنون شایسته سرمایه داران آمریکایی است. از محمد آمده است: «اگر خدا به ساکنین بهشت اجازه تجارت می داد، پارچه و ادویه تجارت می کردند.» و یا: «اگر در بهشت تجارتي وجود می داشت، من تجارت پارچه را انتخاب می کردم، زیرا ابوبکر صادق، تاجر پارچه بود.» [20] یک مدافع کنونی اسلام که پیش از این هم از او نقل قول آورده‌ام، نظرگاه سنت را به شیوه‌ای شایسته گیزو (Guizot) بیان می دارد: «پیغمبر، تمجید فراوان خود را نثار کسانی می کند، که نه تنها انگل نیستند، بلکه با ثروتمند ساختن خویش، در صدد کمک به محرومان می باشند.» [21] مانند همیشه، می توان قطعات متناقضی پیدا کرد، اما شخص مورد سرزنش - بجز در چند مورد منفرد، که شاید بازتاب یک گرایش پرهیزکارانه باشد - تاجر نامین است، و نه تاجر یا تجارت بخودی خود.

به هر رو در سنت، برخی فعالیت‌های بازرگانی ممنوع شده است. البته، این در درجه اول فعالیت‌هایی را دربر می گیرد که به طریقی دغلكارانه انجام شود؛ بعلاوه تجارت فرآورده‌هایی که توسط دین نجس تلقی شده است، مانند شراب، خوک و حیواناتی که ذبح اسلامی نشده‌اند، و یا فرآورده‌هایی مانند آب، علف و آتش که همگانی تلقی شده است. [22] ممنوعیت‌های وضع شده علیه فعالیت‌های گوناگون، بعنوان قیودی بر عملکرد یک اقتصاد آزاد تلقی شده است. بنابراین، معامله قماری خواربار، و بویژه احتکار، ممنوع است. ولی مهم تر از همه، این ممنوعیت شامل هر فروشی می شود که در آن عنصری از نامعلومی وجود داشته باشد، مثلاً مزایده که در آن فروشنده نمی داند که چه قیمتی برای شیء مورد فروش بدست خواهد آورد، و یا هر فروشی که در آن مقدار عددی مال التجاره دقیقاً مشخص نیست (مانند تعداد میوه‌های یک درخت خرما)، حتی اگر قیمت قطعاً تعیین شده باشد. و نیز به ممنوعیت قراردادهای شانس، مقوله‌ای که در مورد مثالهای فوق نیز صادق می باشد، اشاره شده است. بعضی احادیث، مورد خاصی از شانس (قرار) را در نظر داشته است، مثلاً فروش برده یا حیوانی که فرار کرده است، یا فروش حیوانی که هنوز در رحم مادر است و غیره. طبق معمول، در مورد جزئیات، بین علما اختلاف عقیده وجود دارد، ولی همه در اصل آن توافق دارند. باید در نظر داشت که پایه این نوع ممنوعیت در قرآن نسبتاً ضعیف است و می تواند تنها در رابطه با ممنوعیت ربا و بازی شانس فهمیده شود، و بدین ترتیب توجیهی مصنوعی است که مؤخر بر قرآن انجام گرفته است. اینکه این نظرات از افکار پیغمبر ریشه گرفته باشد، بسیار قابل شک است و روشن است که

عملکردها و تئوریهای بعدی، که منبع آنان خود قابل بحث می باشد، به آیه‌های قرآن ربط داده شده است، و توسط احادیث صریح تری تقدیس گردیده است.

برعکس، همانطور که دیدیم، ممنوعیت ربا واقعاً در قرآن وجود دارد، و مراجع بعدی کوشش کرده‌اند آن را با تفسیرهایی از قرآن تعبیر و تشریح کنند. اینکه ربا دقیقاً چه بود، نامعلوم بود. حتی حدیثی می گوید که آیه مربوط به ربا در قرآن، آخرین آیه بود که نازل شد، و پیغمبر، پیش از آنکه قادر به توضیح معنی آن باشد فوت کرد. از این واژه و فریضه مربوطه، تعبیرات بسیار گوناگونی بعمل آمده است. به نظر می رسد، در ابتدا، ربا به معنای هر نوع بهره ستانی هنگام وام دادن پول یا خواربار، فهمیده می شد. بعدها، تعریف ربا، طی یک روند پیچیده استنتاج منطقی و تأثیرات خارجی که مسیر و انگیزه‌های آن نامعلوم است، دقیق تر شد. در هر حال، نتایج بدست آمده، بمعنای اکید، هیچگونه توجیهی در متن قرآن ندارد. این نتایج، تنها می تواند با عباراتی که فرضاً پیغمبر گفته است، و ما هیچ دلیلی برای اصالت آن نداریم، مشروعیت یابد. بطور کلی، ربا، بمعنای هر نفعی گرفته می شد که به یکی از طرفین قرارداد در فروش یا مبادله پایایی فلزات گرانبها یا خواربار تعلق گیرد. در اینگونه داد و ستد، تنها برابری کامل بین آنچه که توسط طرفین رد و بدل می شود، مجاز است. فقها، تعریف این برابری را گاهی از طریق وضع مقرراتی که کاملاً تخیلی بود، دقیق می کردند و همیشه مرجعشان، باصطلاح احادیث یاران پیغمبر بود. سایرین، بعکس، بر روی جنبه زمانی آن اصرار می ورزیدند، و هر گونه داد و ستد غیر نقدی را ممنوع می دانستند. نقطه نظرهای گوناگونی که در احادیث بیان شده است روی هم رفته بسیار متعدد است، و بویژه هنگامی که خواربار، طلا و یا نقره مورد معامله نیست، جای زیادی برای شک و تردید باقی می گذارد. [23]

ممکنست در تعداد کمی از احادیث، مانعی برای رقابت یافت شود، احادیثی که مدافع صداقت مطلق در تجارت است و حکم می کند که هیچ کس نباید به تبلیغ کالای خود پردازد، و هر گونه نقص در کالا باید ذکر شود و غیره. [24]

## یک آرمان عدالت اجتماعی؟

می توان مجدداً به تمامی مسئله‌ای که مورد بحث قرار گرفته است، نگاهی عام تر و همگانه تر افکند. مدافعان نوین اسلام، فرایض ذکر شده را، همراه با برخی از سایر احکام، در دستگامی سازمان می دهند که ادعا می کنند معرف عدالت در مسائل اجتماعی است. [25] ادعایشان، به نحوی، موجه است. در واقع، هر جامعه در مجموع دارای مفهوم کلی خود از عدالت اجتماعی است که گاهی شامل برداشت‌هایی واگرا و بیان کننده نظرات لایه‌های مختلف اجتماعی، گروه‌های ویژه و یا حتی افراد مجزا، می باشد. جای شک نیست که احکام اجتماعی قرآن، نمایانگر آن آرمان اجتماعی است که محمد، و دستکم بعضی گروه‌ها و لایه‌های جامعه مکه و مدینه، در نظر داشتند. این آرمان، دستکم در عربستان زمان پیغمبر، قابل پذیرش بود، زیرا اکثریت اعراب بدون آنکه جبری حقیقتاً غیرقابل مقاومت بر آنان تحمیل شود، به گرد آن جمع شدند.

این آرمان، حق تملک را خواه در مورد فرآورده‌های مصرفی، خواه در مورد آنچه در خدمت تولید است و خواه زمین یا انسان، مورد سؤال قرار نمی دهد. تملک زمین، توسط یک پیشه ور پاکستانی به نام ناصر احمد شیخ [26]، که اقتصاد اسلامی را تئوریزه می کند (ضمناً، در مخالفت با نویسندگان پاکستانی دیگر)، مورد اعتراض قرار گرفته است. وی علاوه بر استفاده

از دلایل اقتصادی، مبنی بر اشکالاتی که زمینداری بزرگ در امر پیشرفت به وجود می آورد، و در مخالفت با شخصیت برجسته‌ای به نام ابوالعلامودودی، رهبر حزب مقتدر جماعت اسلامی («کسی که دارای مدون‌ترین تفکر اسلام نوین است» [27])، می‌کوشد توسط شواهدی از متون، ثابت نماید که محمد و قرآن، مخالف مالکیت خصوصی بر زمین بودند؛ دستکم تا آنجا که این مالکیت از میزان زمینی که شخصاً توسط مالک کشت می‌شود، فراتر رود. بطور کلی، زمین باید «ملی» شود و بطور متناوب قطعات کوچکی از آن تنها به کشتکاران اختصاص یابد. این دو مسلمان پاکستانی، یکدیگر را به احادیثی رجوع می‌دهند که به نظر می‌رسد مخالف یکدیگر هستند. همانطور که گفته شد، از آنجا که احادیث، به هر رو آن دسته که به زمان خود پیغمبر مربوط می‌شود، هیچ ارزش تاریخی ندارد، بازی با احادیث دارای اهمیت چندانی نیست. بعلاوه، روشن است که (متأسفانه) در این میان حق با مودودی است. احادیثی که شکل یا اشکالی از اجاره زمین را ممنوع می‌کند، هیچگاه اکیداً قصد ممنوعیت زمینداری بزرگ را ندارد. این ممنوعیت‌ها به عنصر عدم اطمینانی باز می‌گردد که اغلب در اجاره زمین به ازای سهم معینی از محصول وجود دارد. زیرا، کسی از پیش دقیقاً نمی‌داند که محصول زمین چقدر خواهد بود. بنابراین، اینها همه به ممنوعیت ربا، که توسط فقها تکامل یافت، تعلق دارد (مقایسه کنید: «اعلی» ص 18، «سفلی» ص 35). برخی، ملهم از میل شدید به مدون نمودن، در ممنوع کردن بسیار افراط کرده‌اند. اما فقهای خردمندتر، خود را به ممنوع ساختن برخی از اشکالی که به نظرشان ربا در آن بویژه واضح بود، محدود کرده‌اند. زیرا، آنها به خوبی می‌دانستند که شخص پیغمبر و جانشینان و یاران قابل احترام او، خود، زمین‌شان را به ازای درآمد و اگذار می‌کردند، و هیچگاه ممنوعیت این عمل را در نظر نداشتند. [28] این به اصطلاح «ملی کردن»، صرفاً به فقدان ابتدایی تمایز روشن بین متعلقات شخصی رهبر جامعه مسلمانان، و ذخایر عمومی آن جامعه مربوط می‌شود. لیکن، آنچه که بر روی زمینهای رهبر جامعه انجام می‌گرفت، بطور قطع روی زمین سایر اشخاص مهم نیز انجام می‌شد. آخرین مأخذ طرفدار تقسیم زمین، قرآن است که در حقیقت می‌تواند بعنوان تنها سند تاریخی جدی برای عملکردهای زمان خود پیغمبر بکار رود. اما، ناصر احمد شیخ به قطعاتی از قرآن استناد می‌کند که برای آنچه می‌خواهد ثابت نماید، کاملاً ناکافی است. در قرآن، موسی برای تشویق پیروانش به مقاومت در برابر مصریان می‌گوید: «همانا زمین از آن خداست، ارث دهدش به هر کس از بندگان خود که خواهد» (7: 128/125). در جای دیگر، خدا برای یادآوری قدرتش به پیغمبر خود می‌گوید که اعلام کن: «و نهاده است در آن [زمین] قله‌ها [کوه] از فراز آن و برکت نهاده است در آن و روزیهایش [گوناگون] در چهار روز برابر برای روزی طلبان» (41: 10/9). عبارت آخر توسط برخی از مفسرینی که پیرو ناصر احمد شیخ هستند، بدین معنی دریافت می‌شود: «خدا مأكولات [گوناگون] را به تساوی برای کسانی که به آن احتیاج دارند، مقرر داشت». حتی اگر ما معنی آخر را بپذیریم، مشکل بتوان در این قطعات، چیزی غیر از تصدیق قدرت الهی یافت.

بنابراین روشن است که آرمان قرآن حق مالکیت را به هیچ شکلی مورد سؤال قرار نداد. حتی اگر کسی، احتمالاً فکر کند که از روی بعضی از اصول قرآن می‌شود محدودیتی در استفاده و یا سوء استفاده از مالکیت در برخی موارد مشخص استنتاج کرد، این، در تمام قانونگذارها صادق است. به نظر نمی‌رسد که حق مالکیت به هیچ وجه با عدالت ناسازگار باشد. در قرآن، عدالت در مسائل اقتصادی، بدین گونه رعایت می‌شود: ممنوع ساختن نوعی منفعت بویژه زیاد، یعنی ربا، و اختصاص دادن بخشی از ماحصل مالیات و پیشکشی‌هایی که بوسیله رهبر جامعه

جمع آوری می شود، برای کمک به تنگدستان، مهمان نوازی، خرید جرم زندانیان و شاید بخشش یا وام به قربانیان برخی حوادث و جنگ. [29] موضوع در واقع، کمک متقابل سازمان یافته در یک جامعه است، که ثروتمندان مجبور باشند کم و بیش، به نسبت درآمدشان، در آن سهم گردند. این، تأثیری در نابرابری شرایط اجتماعی که به صورت خواست الهی تلقی می گردد، و طبیعی و حتی (بدون شک به همراه معیارهای دیگر) محتوم به پابرجا ماندن در آخرت است، ندارد. «بنگر که چگونه برتری دادیم برخی از ایشان را بر بعضی دیگر و آخرت به راستی بزرگترین درجات [افتخار] و افزونی بزرگ تر است.» (17: 22/21).

این، در مطابقت با آن آرمانی از عدالت است که برای بیش از چند قرن توسط اکثریت نوع بشر، از جمله کسانی که از ناکافی بودن آن رنج برده‌اند، کافی دانسته شده است. تاریخ اخلاقیات اجتماعی، ظهور مکرر خواسته‌های نوین می باشد. همیشه جوامعی وجود داشته است که بخشی از جمعیت آن علیه مزایای بخش دیگر مبارزه می کرده. شاید از قرن هجدهم به بعد بود که این اعتراض علیه امتیازات، به صورت یک جنبش متحد، ابتدا در اروپا و سپس در مقیاس جهانی، درآمد. این جنبش، بیش از هر چیز، مزایا و محرومیت‌هایی را به مبارزه طلبید که ناشی از تعلق به یک طبقه (estate) ویژه بود که شأن خاصی را، مانند اشرافیت یا بردگی، از بدو تولد به شخص اعطا می کرد. اعتراض پیگیر علیه مزایای ناشی از تعلق به یک گروه قومی مسلط، بیشتر و بیشتر گسترده شد. نهایتاً، اندیشه سوسیالیستی، آرمانی را پیش کشید که مبارزه علیه مزایا، در صدر آن قرار داشت؛ مزایایی که بر پایه تصاحب وسایل تولید و منابع مادی مورد استفاده در تولید بنا شده است، و عامل قدرت در کل زندگی اجتماعی می باشد. هنوز به هیچ وجه قطعی نیست که این تکامل به پایان خود رسیده باشد.

در زمان محمد، و در عربستان، مانند سراسر جهان پیش از ظهور سرمایه داری نوین و صنعت بزرگ، مالکیت وسایل تولید، که در سطح کارگاههای فردی (یا کارگاههایی تنها با چند کارگر) بسیار رایج بود، قدرت ویژه‌ای را در جامعه به کسی اعطا نمی کرد، و در نتیجه اعتراضی را بر نمی انگیخت. در حالیکه تصاحب مقدار زیادی از زمین و اموال منقول، قدرت قابل توجهی، بخصوص در برخی از انواع جوامع، به همراه می آورد. بنابراین، بیش از دو قرن پیش از محمد، تئوریسین‌هایی در ایران به ظهور رسیدند که به پیروی از یک سیستم متافیزیکی، الغای این مزایا را از طریق اشتراکی کردن تمام اموال، تبلیغ می کردند. از جمله متعلقاتی که به اشراف ایرانی مزایایی غیرقابل قبول می بخشید، زنان محبوس در حرمسراهای آنان بود. این آیین، توسط حکمران ایرانی، قباد اول (488-531 م)، پذیرفته شد، و بدین ترتیب قدرتش تا حدی در بوتۀ آزمایش قرار گرفت، ولی قطعاً قباد، اصول رادیکال تبلیغ شده رهبر کمونیست، یعنی مزدک [30]، را با تعدیل فراوان بکار برد. حق کامل مالکیت، توسط پسر و جانشین قباد، خسرو اول، معروف به انوشیروان (531-579 م)، مجدداً بازگردانده شد. محمد، احتمالاً در اواخر سلطنت انوشیروان زاده شد، و بدون شک در عربستان راجع به تجربه کمونیستی که در امپراتوری نیرومند همجوار انجام شده بود، صحبت بسیار می شده است. محمد نیز، بویژه در ابتدای تبلیغ دینش در مکه، علیه ثروت و ثروتمندان بپا می خیزد. وی ثروت را، بخصوص از آنجا که موجب غرور بشر و غفلت وی از خدا می شود، محکوم کرده است. [31] ولی احکامش، برخلاف احکام مزدک و معلم وی زرتشت، چندان حمله‌ای به مالکیت نمی کند. چاره مصائبی که نابرابری در تملک به وجود می آورد، یعنی وصول مالیات از ثروتمندان، که تا حدی به منظور پشتیبانی از کارهای خیریه رهبر قوم صورت می گرفت، به روشنی، حتی برای آن دوره، از نوع «رفرمیستی» بود. این چاره جویی، حتی ناتوان تر از احکام مورد قبول قباد

است، که به نوبه خود، به ژرفای خواسته‌های کمونیسم مزدکی نمی رسد. اینکه محمد می بایستی از این احکام و این ایدئولوژی آگاهی می داشت، بی اهمیت نیست. اتهامی که در «جاویدنامه»، اثر شاعر بزرگ مسلمان هند، اقبال، از سوی دشمنان محمد عنوان می شود مبنی بر اینکه او از مریدان آیین «غیر عرب» مزدک می باشد، کاملاً اشتباه است.

بنابراین، عدالتی که ایدئولوژی قرآن تبلیغ می کند، عدالتی نیست که تفکر سوسیالیستی، بعنوان آرمان بخش وسیعی از جامعه نوین، در نظر دارد. محمد، به آن گونه که گریم (Grimme) – با معیارهای غیر افراطی سوسیالیسم خود – می پنداشت [32]، سوسیالیست نبود. این چیز خارق العاده‌ای نیست. قرآن، تجلی لفظی یک مافوق بشر نیست که اجرای اصولی را در تمام اشکال ممکن جامعه مقرر دارد، بلکه کار انسانی است که از برخی آرمانهای مشخصه عصری که در آن می زیست ملهم بود. [33] البته، وی نمی توانست قدرتی را که روزی مالکیت وسایل تولید، به برخی انسانها می بخشد، پیش بینی کند. و هیچکس نمی تواند بگوید، که اگر این را پیش بینی می کرد، نظراتش چه می بود.

آرمان عدالت، به آنگونه که در جامعه مسلمانان قرون وسطا – تا آنجا که می توان از طریق سنت فهمید – وجود داشت، خود نیز، به نوعی، به ژرفای آرمان قرآن نمی رسد. بعلاوه، ما باید بین آرمانهای متعددی که تا حدی در تضاد متقابل می باشند، تمایز قائل شویم. جامعه مسلمانان شامل لایه‌های اجتماعی و قومی بسیاری بود، در آن مکاتب و فرقه‌های بسیاری، کم و بیش مشابه احزاب امروزی، وجود داشت که سعی در بیان تئوریهای متضاد خود داشتند، و همه ادعا می کردند که تئوریهایشان بر پایه «احادیثی» است (در اکثر مواقع، صحت و سقم آن احادیث نامعلوم بود) که بیانگر گفتار و کردار پیغمبر می باشد. در اینجا ممکن نیست حتی بررسی مختصری از سیستم‌های گوناگون آنان بعمل آورد. کفایت آن خطوط کلی را، که به نظر من مورد جدل نیست، ترسیم کرد.

برخشی گرایشها در اسلام، از طریق تحمیل محدودیت بر ثروت، قیود شدیدی در مورد حق مالکیت قائل شدند. منشأ این نظرات (که در ادیانی غیر از اسلام و بخصوص در مسیحیت یافت می شود)، هم دینی و هم دنیوی است. این اندیشه دینی که لذات این جهان، قلب بشر را از خدا غافل می سازد، و شخص را در معرض خطر گناه قرار می دهد، و اینکه اغنیا و اقویا (دستکم اغلب اوقات) گناهکارند، با این اندیشه دنیوی که ثروتمندان و قدرتمندان ظالم و ستمگرند، به طرز پیچیده‌ای در هم آمیخته است. می دانیم این اندیشه‌ها، که پیغمبران اسرائیل با آن آشنایی داشتند، به برخی فرمول بندی‌های مشهور عیسی، و سپس ایدئولوگ‌ها و فرقه‌های بعدی مسیحی قرون اولیه عصر ما، تکامل یافت. [34] این اندیشه‌ها، در بخشهای نخستین قرآن یافت می شود و به صورت دشمنی کم و بیش شدید نسبت به ثروت، و توصیه به ثروتمندان در استفاده شایسته از اموالشان، و ترساندن آنان از مجازات خدا، تجلی می یابد.

ولی، تمام این اندیشه‌ها، می تواند در اشکالی کم و بیش خام، و با تأکید گوناگون، ارائه شود. شکل افراطی آن، از اغنیا می خواهد که از تمام دارایی خود چشم ببوشند و آن را به مستمندان دهند، درست مانند عیسی که از آن مرد جوان یهودیه چنین خواست. طبق این نظر، اغنیا، راه گریزی از سرنوشت گناهکار خود ندارند، و به قضاوت شدید الهی تهدید می شوند: عبور شتر از سوراخ سوزن آسانتر است تا رسیدن فرد غنی به قلمرو بهشت. نظر معتدل به این قناعت می کند که از اغنیا بخواهد مقدار مناسبی صدقه بپردازند، که خطری را که موقعیت شان در برابر رستگاری روح آنها ایجاد می کند، به آنان گوشزد کند، و امید آمرزش خطا را از آنان نگیرد. بخشهای آخر قرآن، به وضوح به این مشی معتدل متمایل است. این نظر، مسائل اجتماعی را، به

برابری در نزد خدا تقلیل می دهد و برای بی عدالتی اجتناب ناپذیر جامعه بشری، بحث تلافی در دنیای آخرت را پیش می کشد. نظر افراطی، معمولاً، به نسخه مساوات طلبانه جامعه ایده آل بشری گرایش دارد. ممکن است وسوسه سعی در تحقق بخشیدن به این آرمان به دست خود بشر، به وجود آید، و در عین حال گمان شود که این نشانه اجرای اراده الهی است. اینجاست که به راحتی می توان در گرایش مورد بررسی، نشانه‌هایی از ناکامی، نارضایتی و آمال اجتماعی افراد و گروهها را مشاهده کرد. نمی توان تعبیرات سنتی دینی و ایده آلیستی را، که در اینجا نتیجه را صرفاً حاصل یک روند فکری می داند، و شور شیطانی پنهان در پس این گرایش را کشف نمی کند، به سادگی پذیرفت. فکر می کنم که اینجا مارکسیستها - و به دنبال آنان، تقریباً همه مورخان - به درستی، تجلی یک نبرد ابدی را بین گروههای اجتماعی بر سر مزایا و منابع قدرت، تشخیص دادند.

گرایش افراطی، در اسلام قرون وسطا، پشتگرمی خود را در یکی از یاران پیغمبر، به نام ابوذر غفاری، یافت. از جمله گفته‌های منصوب به وی، این است که هر کس باید تمامی ثروت یا درآمد خود را، بجز حداقلی که برای زندگی نیاز دارد، در راه خدمت به خدا، یا در امور خیریه، مصرف کند. گفته می شود، که ده سال پس از فوت پیغمبر، وی مردم را با این گفته تکان داد، که آیه‌های تهدیدآمیز قرآن، درباره ثروتمندانی که حاضر به صدقه دادن نبودند [35]، به همانگونه در مورد رهبران جامعه مسلمان لازم الاجراست که در مورد روحانیون یهود و مسیحی که در آیه‌های اولیه مورد خطاب هستند. می گویند که ابوذر را، به عنوان خطری برای جامعه، به ناحیه‌ای دور دست تبعید کردند. [36] اینجا نیز، نمی توان در این تصویر از ابوذر، با قاطعیت، تاریخ را از اسطوره جدا کرد. به هر رو، احتمال دارد که عنصری از واقعیت در آن نهفته باشد. حقیقت هر چه باشد، ابوذر به طرز غیرمنتظره‌ای، محبوبیت زیادی در جهان مسلمان قرن بیستم کسب کرده است. چپ سوسیالیست و کمونیست، ابوذر را همچون پیشگامی پنداشته‌اند، و یا دستکم از او برای اثبات اینکه ایده‌های سوسیالیستی با سنت مسلمان بیگانه نیست، استفاده کرده‌اند. برخی از نویسندگان، با اشاره به نمونه وی، تا آن حد پیش رفته‌اند که بگویند کمونیسم با یکی از لازمه‌های اساسی اسلام مطابقت دارد. جناح راست اسلامی، به همان اندازه از وی استفاده کرد تا نشان دهد که اسلام از ابتدا به مسائل اجتماعی علاقمند بود، و راه حل پیشنهادی آن، برتر از سیستم‌های نوینی است که سرمایه داری، سوسیالیسم و کمونیسم خوانده می شود. آنها می گویند، کفایت به عقاید منسوب به ابوذر، در مورد تقسیم مجدد ثروت از طریق صدقه داوطلبانه، یعنی زکات و غیره، رجوع کنیم. این نظرات را بعداً مورد بحث قرار خواهیم داد.

آنچه باید بخاطر سپرد این است: ابوذر نیمه اسطوره‌ای احادیث و مورخان قرون وسطا، بجز عوامل دینی، بازتاب بسیار روشنی است از اعتراض محرومان علیه ناکامی و فشاری که تحمل اغنیا و ستم اقویا به آنان وارد ساخته بود. این گرایش، هم در اشکال هدایت شده، یعنی بی زیان برای نظام اجتماعی، و هم در اشکال فعال و انقلابی، وجود داشت، اما بدون تأثیر قطعی باقی ماند. همچنین این گرایش، با گرایشهای خود محمد در اواخر زندگی، در تضاد بود. فقهای دانشگاه الازهر، در سال 1948، حق داشتند که با آوردن دلایلی بسیار روشن از قرآن، نظر شخصی را که مدافع وجود جوهر کمونیستی در اسلام بود، و به ابوذر استشهاد می کرد، رد کنند. در واقع، قرآن درجه‌ای از بخشش را، بدون خست و یا اسراف، توصیه می کند (17: 31/29؛ 25: 67). مثلاً، دستورات وضع شده در مورد وراثت، فرض را بر ثبات ثروت کسب شده، که خدا آن را به رسمیت شناخته و تنظیم کرده است، می گذارد. بنابراین، به یک معنا،

فتوای (عقیده شرعی) قاطع این دانشگاه مهم اسلامی، که «کمونیسم در اسلام وجود ندارد» [37] (لا شیوعیه فی الاسلام)، کاملاً صحیح است.

برخی فرقه‌ها در قرون وسطا، این دید خصمانه نسبت به ثروت را، گاهی با لحن کم و بیش پرهیزکارانه و مذهبی، و گاهی با لحن فعال و انقلابی (و همراه با سایه روشنهای بی شماری بین این دو)، اتخاذ کردند. آنان، فقط تأثیر محدودی داشتند، و یا در مسیر خود به سوی قدرت، اصول برنامه خود را، که به این جنبه زندگی مربوط می شد، زیر پا گذاشتند. در حالیکه فرقه اسماعیلیه، که سالها قدرت را در چندین کشور در دست داشت، و در ابتدای حیات خود ثروت کسب شده را بسیار شدید مورد حمله قرار می داد، بر مسند قدرت، نخست در تونس و سپس در مصر، هیچ اقدامی علیه حقوق ثروتمندان به عمل نیاورد. فقط جنبش قرمطیان، که به نظر می رسد شاخه‌ای از اسماعیلیه بود، و در بحرین، یعنی شرق عربستان، به قدرت رسید، سیستمی تعاونی بین انسانهای آزاد (در جمهوری قرمطیان، بردگان سیاه بسیاری وجود داشت)، برقرار ساخت. این سیستم، مستلزم گرفتن مالیات سنگینی از ثروتمندان بود که به تأمین بودجه دولت، به منظور دستگیری از تهیدستان، اختصاص می یافت. روی هم رفته، این نوعی «دولت رفاه اجتماعی» بود که در جزئیات کمی به سیستم خدمات اجتماعی پیشرفته کنونی کشورهای مثل بریتانیا، شباهت داشت.

بطور کلی، عدالتی که مسلمانان مؤمن به آرمانهای قرآن در جستجویش بودند، مشخصات فوق الذکر را داشت: دولتی مطابق با اصول نازل شده از طرف خدا، که همه معتقدان را در برابر قانون الهی یکسان می داند، و به شکلی پیشرفته، کمک متقابل را در جامعه مسلمانان، به زیان ثروتمندان و به نفع تهیدستان به اجرا درمی آورد. این آرمانی است که جنبش‌های اصلاح طلب و انقلابی متعدد، در تاریخ اسلام بارها و بارها برای تحقق آن کوشیده‌اند. این آرمان، بمتابۀ جامعه‌ای بدون طبقه، تعریف شده است. [38] اگر شخص، تعریف عینی کلمه «طبقه» را بخاطر یک تعریف ذهنی رها کند، و فقط تمایز حسی بین لایه‌های «افقی» جامعه را به حساب آورد، و آن را علت دستیابی برخی به مزایا، و محرومیت دیگران از آن، بداند، آنگاه تعریف بی طبقه بودن این جامعه با این فرمول بندی قابل توجیه است. مثلاً، شرکت کنندگان در انقلاب فرانسه، تصور می کردند که در راه ایجاد جامعه‌ای بی طبقه گام می نهند، به این معنا که سه «طبقه» (estate) اشراف، روحانیون و طبقه سوم، دیگر از بین رفته است، و تمام فرانسویان از این پس در برابر قانون مساوی به شمار می آیند. مثلاً اکثریت، ادامه تمایز بین ثروتمند و فقیر را، بمتابۀ باقیمانده‌ای کاهش نیافتنی از نابرابری می پنداشتند، که همانند تمایز طبیعی بین بلند و کوتاه، قوی و ضعیف، «ارتباطی» به استقرار اختلاف «طبقاتی» ندارند. بطور مشابه، برای اکثر مسلمانان قرون وسطا، برقراری تساوی در برابر قانون الهی، که در این دنیا به وسیله مأموران رسمی و دادرسان به درستی اعمال می شد، ایده آل بشمار می رفت. تمایز بین آزادگان و بردگان، زمین داران و مستأجران، غنی و فقیر، یعنی باقیمانده‌ای کاهش نیافتنی از نابرابری، اجتناب ناپذیر بود، و خطری (بجز در موارد «سوء استفاده») برای آن نوع تساوی که یک دولت در این جهان می توانست به آن دست یابد، محسوب نمی شد.

هیچ دستاویزی برای سرزنش پیشینیان، بخاطر تحقق نبخشیدن به آرمانی که مطابق با شرایط زمانشان نبود، وجود ندارد. ولی به همان اندازه بیهوده است که عصر خود را به گذشته انتقال دهیم، و سعی کنیم آن را بطور مصنوعی در آن شرایط کشف نماییم. بطور مشابه، سعی در تقلیل دادن خواسته‌های آگاهی امروز، به خواسته‌های عصری که گذشته است، عملی به معنای اکید کلمه ارتجاعی می باشد. نه آن عدالتی که در قرآن متصور است، و نه آن عدالتی که

مسلمانان قرون وسطا، تحت تأثیر قرآن تصور می کردند، هیچ یک به معنای آرمان نوینی که امروز عدالت نامیده می شود، نیست. بهتر است که از این آگاه باشیم.

### 3

## عملکرد اقتصادی در جهان مسلمان قرون وسطا

### بخش سرمایه داری

پس از روشن کردن مواضع تئوریک قرآن و سنت، اینک باید بررسی کرد که این مواضع تا چه حد در عمل پیاده شد، و تا چه حد جهان مسلمان بطور کلی، با شیوه تولید سرمایه داری و یا بخش سرمایه داری آشنایی داشت - زیرا عموماً پذیرفته شده است که تا پیش از عصر حاضر، هرگز در هیچ کشور مسلمانی، صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری، نظام اقتصادی نبوده است.

بخش سرمایه داری در برخی جنبه‌ها، و به وضوح در تجارت، بی شک بسیار پیشرفته بود. توسعه تجارت سرمایه داری در عصر اسلام آنچنان امر روشنی است که بسنده است در اینجا به خلاصه‌ای از آن بپردازیم.

جامعه‌ای که اسلام در آن زاده شد، یعنی جامعه مکه، خود از پیش کانون تجارت سرمایه داری بود. ساکنان مکه، که از قبیله قریش بودند، از سرمایه خود به طریق تجارت و وام با بهره، به شیوه‌ای که شاید وبر آن را عقلانی (rational) می نامید، ثمر می بردند. اینان با خرید و فروش کالا، صرفاً درصد ازدیاد سرمایه خود که شکل پولی داشت، بودند. هیچ عنصر تشریفاتی، اخلاقی یا دینی تأثیر چندانی در فرونشاندن عطش استفاده کامل از هر فرصت برای سود نداشت. اینان حتی از این بابت در قرآن سرزنش شده‌اند. رسم گشاده دستی بخاطر کسب حیثیت، که در بین رهبران جوامع بادیه نشین معمول بود، رو به افول بود. عنصر تشریفات (ritual)، عارضی، و هدف آن فقط تضمین لطف الهی در فعالیت تجاری عقلانی بازرگانان مکه بود. در اصطلاح کارل پولانی (Karl Polanyi) در واقع این به حداکثر ممکن، اقتصادی «جای نگرفته» (unembedded) بود. فعالیت‌های اقتصادی در چهارچوبی از نقش‌های اقتصادی انجام می گرفت که در تشکیلات اقتصادی دیرپای شرکتهای تجاری گرد آمده بود، و ساختار مناسبات بین این شرکتهای، به هیچ وجه در یک زمینه غیراقتصادی، مانند طایفه (clan)، «جای گرفته» (embedded) نبود. [1] این ساختار، خود، اقتصادی بود، و تا آنجا که روابط درونی آن مورد نظر است، از بازاری تشکیل می شد که بنظر می رسد در آن، قیمت‌ها اساساً در نتیجه عرضه و تقاضا نوسان می کرد. اهالی مکه، به هنگام برقراری مناسبات تجاری با دولت‌های همسایه، در رابطه با حق ترانزیت، که منبع اصلی سودشان بود، تا حدی ناگزیر می شدند به سیستم‌های معادل‌های ثابت (fixed equivalences) مقرر شده بوسیله این دولت‌ها تن در دهند. [2] ولی ملاحظات غیراقتصادی، که تا حدی این سیستم‌ها را مقید می کرد، از اینگونه سیستم‌ها سرچشمه نگرفت، بلکه توسط جوامع خارجی بر آن تحمیل شد. بنابراین، اچ. لمن [3] (H. Lammens) و مارتین هارتمن [4] (Martin Hartmann) تا حدی حق دارند که از «سرمایه داری» سخن گویند. معهذاً، مکه فقط جزیره کوچکی در شبه جزیره عظیم عربستان بود که اساساً هنوز در مرحله اقتصاد معیشتی بسر می برد، و تنها بخش بسیار کوچکی از تولید



آن به بازار عرضه می شد. تجارت ادویه، که در سراسر عربستان انجام می گرفت، بخصوص برای سازماندهان حمل و نقل، مانند قبیله قریش، و احتمالاً همچنین برای رهبران قبایل مختلف، که کاروانها از خطه آنان عبور می کرد، درآمد پولی به همراه داشت. [5] به نظر می رسد که این، برای برآشتن زندگی سنتی در بخشی از عربستان کافی بود. اما هنوز نمی توانست پایه رشد یک اقتصاد به راستی سرمایه داری را تشکیل دهد. سرمایه تجاری و مالی چگونه می توانست بر فعالیت تولیدی چنگ اندازد، متضمن چه شکل تولیدی می توانست باشد، و چه مفرهایی می توانست بیابد؟

آنگاه در یک مرحله گذار، اعراب خداوندگار امپراتوری وسیعی شدند، و صرفاً از طریق دریافت مستقیم یا غیرمستقیم سهمی از خراج وضع شده بر مردمان و ممالک مغلوب، سود سرشاری بدست آوردند. به نظر می رسد که در این مرحله، اعراب ترجیح می دادند به این اتباع، اجازه اشتغال به تجارت و وام دهی بدهند، در حالیکه مقامهای اداری سودآور را برای خود نگاه می داشتند، و یا به مستمری گزافی که دولت جدید برای همه فاتحان تأمین می کرد، قانع می شدند. ولی همانطور که اس. دی. گوآتن (S. D. Goitein) نشان داده است، برخی از قریشیها به فعالیتهای تجاری نیاکان خود ادامه دادند: در بین اینان، سعیدبن المسیب، زاهدی مقدس بود که ضمناً مستمری نیز دریافت می داشت، و گفته می شود که اوقات بیکاری خود را وقف جمع آوری رسوم تاریخی و حقوقی می کرد. [6]

با انقلاب عباسیان در سال 750 میلادی، برقراری تساوی بین گروههای قومی، گرویدن اکثریت به دین اسلام، که اکنون قطعی شده بود، و مستعرب نمودن بخش وسیعی از امپراتوری، همه و همه موجب شد که فعالیت بازرگانی در همه اقشار جمعیت، دستکم تا حدی که شرایط طبیعی زندگی شان اجازه می داد، رونق فراوان یابد. گسترش این امپراتوری، تمام مناطقی را که قبلاً از یکدیگر جدا افتاده بودند، دربر گرفت و به این فعالیت دامنه وسیعی بخشید، و کالاهای نو و گوناگونی را در یک مدار مشترک قرار داد. سپس، عصر کلاسیک رشد اقتصادی امپراتوری اسلام، در درجه اول و بیش از هر چیز، رشد بازرگانی آن، آغاز گردید. می توان دید که این رشد و توسعه، تا آخر قرن چهاردهم (علیرغم کاهش یافتن فعالیتها)، عموماً ادامه یافت. بازرگانان امپراتوری اسلام، با معیار وبر از فعالیت سرمایه داری کاملاً مطابقت داشتند. اینان، هر فرصت را برای به چنگ آوردن سود غنیمت می شمردند و هزینهها، نقدینهها و سود خود را بر حسب پول محاسبه می کردند. مثالهای بی شماری می توان برشمرد، اما کفایت تعریفی را که جامعه شناس و مورخ بزرگ قرن چهاردهم، ابن خلدون، از تجارت به دست می دهد، بخوانیم، این، جای ابهامی باقی نمی گذارد.

باید بدانیم که تجارت به معنای کوشش در کسب سود است که توسط ازدیاد سرمایه، از طریق خرید اجناس، برده، غله، حیوان، اسلحه و یا مواد پوشاکی، به قیمت نازل، و فروش آن به قیمت زیاد، انجام می گیرد. [مبلغ] اضافه، «سود» [ریج] خوانده می شود. تلاش برای کسب چنین سودی ممکن است از طریق احتکار اجناس در زمان ارزانی، و عرضه آن به بازار به هنگام گرانی، انجام گیرد. این، سود سرشاری را دربر خواهد داشت. و یا بازرگانان ممکن است اجناس خود را به کشور دیگری که تقاضا در آن بیشتر از کشور محل خرید اجناس است، انتقال دهند. این [نیز] سود سرشاری در پی خواهد داشت. از این رو، یک بازرگان سالخورده به شخصی که در جستجوی حقیقت تجارت بود، چنین گفت: «در دو کلام آن را برایت خلاصه می کنم: ارزان بخر و گران بفروش. همانا این تجارت است.» با این گفته، او همان مقصود ما را که ذکر کردیم، در نظر داشت. [7]

به این نقل قول باید گفته دیگری از همین نویسنده را افزود، که کمی بعد، بعنوان یک اریستوکرات، در مورد کمبودهای بازرگانان نظر می دهد. وی می گوید،  
از بین کسانی که در این راه به معامله مشغولند [فقط تنی چند امین می باشند]. شخص ناچار به دادن نسبه می گردد، و آنان که قروض خود را انکار می کنند، بسیارند. شخص باید برای پس گرفتن پول خود آماده روبرو شدن با هزاران مشکل باشد. زیرا وام گیرندگان فقط به آن وام دهندگانی احترام می گذارند که به سرسختی و مراقبه جویی مشهورند. آنان که خُلق مناسب برای چنین سلوکی را ندارند، بهتر است از اشتغال به تجارت خودداری کنند. این پیشه‌ای است که لزوماً استفاده از زیرکی، زبان بازی، حقه، ستیزه جویی و سماجت بی رودربایستی را اقتضا می کند. تنها عده بسیار قلیلی از بازرگانان از چنین نقایصی که حاکی از عادت شخص در کاربرد چنین شیوه‌هایی است، آزاد هستند. این عده نادر، آنهایی هستند که سرمایه اولیه خود را، مثلاً از طریق ارث یا یک خوش اقبالی و غیره، بدون اجبار به چانه زدن خسیسانه، طی سالیان دراز، به دست آورده‌اند. و این امر آنان را قادر می سازد که وظیفه بارور ساختن سرمایه شان را به کارگزاران خود واگذار کنند و خود را عمدتاً فقط وقف شرکت در مجامع زبندگان نمایند. [8]

کاملاً به روشنی دیده می شود که از نظر ابن خلدون، که قادر بود با چشمان تیزبین خود تمامی جهان فرهنگی اطرافش را درک و در آن نفوذ کند، بازرگان نمونه کسی است که در همه جا و همه وقت و به هر وسیله برای به دست آوردن پول تقلا می کند. آیا وی نمی گوید که تأخیر در پرداخت قروض، به مناسبت اینکه وام دهنده در مدت تأخیر قادر نیست سرمایه خود را بارور سازد، برای وی زیان بخش است؟ [9] اینجا فرض بر این است که بازرگانان مورد بحث، معمولاً سرمایه شان را بلااستفاده نمی گذارند. بطور مشابه، یک کتاب راهنمای بازرگانی، منسوب به قرن یازدهم، چندین نوع تاجر را تعریف می کند که فعالیت‌های خود را در فضایی کاملاً منطبق با معیارهای وبر از اقتصاد سرمایه داری، دنبال می کنند. محترمی (خزان) ذکر می شود که اجناس را ارزان می خرد و به هنگام بالا رفتن قیمت‌ها، آن را می فروشد: وی باید قادر به پیش بینی بالا رفتن قیمت‌ها باشد، و فواصل خریدهای خود را با آن منطبق سازد. مسافر و صادر کننده‌ای (رگاد) ذکر می شود که محتاج به داشتن آخرین اطلاعات در مورد قیمت‌ها و مقررات گمرکی، در کشورهای است که اجناسش را به فروش خواهد رساند، تا پس از منظور داشتن هزینه حمل و نقل، قادر به محاسبه صحیح قیمت‌ها و سود خود باشد. وی باید در کشور مورد نظر، نماینده‌ای قابل اعتماد، و نیز انباری امن، که بتواند اجناس خود را در آن تخلیه کند، داشته باشد. و بالاخره، شریک غیرفعال (مَجَهَّز) ذکر می شود که محتاج به انتخاب یک نماینده قابل اعتماد است. رهنمود کلی این کتاب راهنما، بازتاب همان شرایط است. مثلاً، هنگامی که شخص در یک رشته بخصوص تجارت ناموفق است، به وی پند داده می شود که به پیروی از نمونه خود پیغمبر، رشته دیگری را بیازماید؛ شخص باید بداند که چه وقت قیمت‌ها را پایین آورد و چگونه پیشکش‌ها را عاقلانه تقسیم کند. این کتاب راهنما، همانطور که مشاهده شده است، کاهش قیمت را بعنوان وسیله‌ای برای جلب مشتری توصیه می کند؛ در حالیکه اخلاق گرای متدینی چون غرالی پند می دهد که این امر باید بخاطر بدست آوردن رضای خدا و کمک به هم کیش خود و غیره، انجام گیرد. [10]

ابن خلدون در مورد این حقیقت که تمام فعالیت‌های در پی سود، در تمدنی که او توصیف می کند، بر پایه پول انجام می گیرد، به همان اندازه دقیق است. وی می نویسد: «پروردگار»

دو «سنگ» معدنی طلا و نقره را بمثابة [اندازه گیر] ارزش هر انباشتی از سرمایه آفرید. [طلا و نقره] آن چیزی است که ساکنان جهان ترجیح می دهند گنجینه و مایملکشان از آن [تشکیل شود]. حتی اگر در برخی شرایط اشیاء دیگری کسب کنند، این تنها به منظور دستیابی نهایی به [طلا و نقره] است. همه اشیاء تحت تأثیر نوسانات بازار می باشد، مگر [طلا و نقره]. طلا و نقره اساس سود، مایملک و گنجینه است. [11]

در رساله‌های صرفاً اقتصادی اسلام قرون وسطا، تعاریف بسیار روشن و هنوز معتبری از اهمیت فلزات گرانبها (خواه به شکل سکه و یا غیره)، بعنوان مقیاس لازم برای مبادلات بین اجناس و خدماتی که حاصل تقسیم کار است، به چشم می خورد. علت تقسیم کار، تعدد احتیاجات طبیعی و فرهنگی بشر است که به تخصصی شدن فنون منتج گشته است. [12]

آیا این همه، به معنای تشکیل ثروت پولی متمایز از ثروت به شکل زمین، آنطور که مورد نظر مارکس بود، می باشد؟ بطور قطع جهان مسلمان قرون وسطا، با مواردی از ثروت هنگفت بر حسب پول و فلزات گرانبها آشنا بود. [13] مطمئناً درست است که ثروتمندان، دستکم بخشی از ثروت خود را اغلب در کنار زمین بکار می بستند. گمان رفته است که این امر، احتمالاً نشان دهنده تکامل در مسیری غیرسرمایه داری بوده است. [14] اما، ما از نسبت بین سرمایه گذاری در زمین و سرمایه گذاری مجدد در تجارت، آگاهی نداریم. این امر مسلماً بطور عمده به زمان، مکان و شرایط بستگی داشت. ابن خلدون هشدار می دهد که سرمایه گذاری در زمین بهنگام ناامنی، مصیبت بار است. بعکس، بهنگام نظم و صلح، ارزش زمین افزایش می یابد؛ گرچه هرگز ثمر هنگفتی به همراه ندارد. مالک زمین نمی تواند به گرفتن اجاره متکی باشد و آن را برای مخارج تجملی خود بسنده بداند، چون این اجاره تنها به گذراندن حداقل معیشت وی کمک می کند. خرید زمین از آن جهت مفید است که بهنگام مرگ غیرمنتظره شخص، وسیله بقای فرزندان بی پناهش می شود که قادر به امرار معاش نیستند. برخی ممکنست در موارد استثنایی بتوانند از طریق زمین بازی، یعنی خرید قطعاتی که به شکرانه موقعیتش ارزش آن به شدت بالا می رود، ثروت هنگفتی به چنگ آورند. ولی بعنوان یک قاعده کلی، زمیندار بعداً توسط اریستوکراسی نظامی از ملک خود محروم می شود. [15] از این قطعات روشن است که به نظر ابن خلدون، با اینکه مالکیت زمین می توانست اهمیت سیاسی زیادی داشته باشد، ثروت مهم، اساساً ثروت پولی بود، و سرمایه گذاری در زمین، تنها جنبه فرعی ثروت را تشکیل می داد.

بطور مشابه، رشد شدید تجارت در جهان مسلمان قرون وسطا نشان می دهد که دستکم بخشی از تولید، به سوی بازار، یعنی ارزش مبادله، هدایت شد. البته تأکید شده است که بخش بزرگی از این تجارت به صورت ترانزیت انجام می شد که به هیچ رو در ساختارهای تولید خود کشورهای اسلامی تأثیر نمی گذاشت. [16] اما این نیز درست است که بخش بزرگی از آن، داخلی بود، و شامل مبادله محصولات بین قسمت‌های مختلف جهان مسلمان می شد. تخصص محلی در تولید محصولات، هم در صنایع دستی و هم در کشاورزی، این را به روشنی نشان می دهد. همه کتب جغرافیای اعراب قرون وسطا، مملو از ذکر تخصص‌ها و نام ناحیه یا شهر منسوب به این محصولات می باشد. بعنوان نمونه، تحلیل بی. اسپولر (B. Spuler) را از تجارت ایرانیان، بین قرون هفتم و یازدهم، می آوریم. شهرهای شمالی و شرقی، بخصوص ری، قزوین و قم منسوجاتی را که اغلب نام همان شهرها را بخود می گرفت، حتی در بعضی موارد، به اروپا نیز صادر می کردند. در حالیکه بعضی شهرها متخصص بافتن ابریشم به اشکال گوناگون مانند حریر و ساتن و غیره، بودند، در دیگر نواحی، کتان، چرم، پوست، قالی و یا اجناس چرمی ساخته می شد. حتی شهرها و نواحی مخصوص صدور صابون، مرهم، گلاب،

جوانه خرما، عطر، موم، عسل، زعفران و یا نیل وجود داشت. همچنین، محصولات کشاورزی جهت بازار، مثل میوه خشک، میوه‌های تازه گوناگون بخصوص خرما، و همچنین نیشکر و ادویه جات، ذکر شده است. پرورش اسب و شترهای دو کوهانه برای بازار بود. ماهی خشک بحر خزر، دریاچه آرال و خلیج فارس نیز صادر می شد. در برخی شهرها اسلحه، ماهی تابه و سطل مسی، ترازو، اثاثیه منزل، همه برای صادرات ساخته می شد. اثاثیه منزل، بخصوص در نقاطی مثل پوشنگ، سراسر افغانستان، مازندران و سمرقند، که الوار در دسترس بود، ساخته می شد. [17] از جمله خوارباری که بمقدار فراوان در دوره کلاسیک صادر می شد، می توان روغن زیتون سوریه، که از طریق رود فرات به بغداد و حومه می رفت، و خرماهای عراق سفلی یا عربستان و غیره را ذکر کرد. [18] این مستلزم سازماندهی تولید کشاورزی در یک ناحیه مشخص، حتی گاه تا حد تولید تک محصولی، بمنظور فروش در بازار بود. آنچه که ما از قیمت برخی اجناس می دانیم بیانگر این است که آنها برای فروش در بازار تولید می شد. مشاهده شده است که قیمت یک جنس بخصوص در محل تولید، با قیمت آن جنس در نواحی دور و نزدیک نسبت به آن، تفاوت بسیار می یافت، و این با راحتی و سختی حمل و نقل آن اجناس به نواحی دیگر نیز مرتبط بود. [19] رساله‌های اقتصادی و فرهنگ نویسی، حاوی مباحث تئوریک درباره تعیین شدن قیمت‌های بازار می باشد. [20] فعالیت‌هایی که ممکنست موجب آشفته‌گی بازی آزاد عرضه و تقاضا گردد، در فقه محکوم شده است. [21] حدیثی که گویا از خود پیغمبر آمده است تثبیت اجباری قیمت، یعنی تعیین «حداکثر»، یا تعیین سطح قیمت بوسیله مراجع رسمی را محکوم می نماید. [22]

متأسفانه ما داده‌های کمی در دسترس نداریم و کاملاً واضح است که در تمامی کشورهای مسلمان، و همچنین در اروپای آن دوره، اقتصاد معیشتی در اکثر بخشها غالب بود. اما انبوه داده‌های مربوط به شهرها و ولایات، که مقداری از محصولاتشان برای فروش در نواحی دیگر فرستاده می شد، دستکم نشان می دهد که تولید برای بازار، رشد بسیار یافته بود. [23] جز این هم نمی توانست باشد، زیرا، چه بسیاری از شهرها برای معیشت فقط می توانستند به روستاهای دور و نزدیک وابسته باشند؛ با در نظر گرفتن کتب دفاتر نظمی بازار و دیگر اسناد [24]، درمی یابیم که تعداد زیادی حرفه‌های تخصصی نیز وجود داشت - تخصصی که در واقع بسیار پیشرفته بود. کاملاً روشن است که همگی این استادکاران متعدد و گوناگون حجم معتاب‌هایی از تولید را برای مبادله عرضه می کردند.

به این رشد سرمایه تجاری، که به وضوح در جهت سرمایه داری حرکت می کرد، باید سرمایه مالی را نیز افزود که در همان جهت در حرکت بود. حتی اگر لمن در تعداد و درجه فعالیت «بانکداران» قبیله قریش [25] مبالغه کرده باشد، وام با بهره همراه با رشد سرمایه مالی نیز در جامعه مکه [26]، که اسلام نخست در آنجا ظهور کرد، به خوبی شناخته شده بود. بدون شک این عمل، علیرغم ممنوعیت ربا در قرآن، در ادوار بعدی بسیار رایج بود. این امری است که باید در اینجا، نه بخاطر مورخان شرق شناس که خود بخوبی از آن آگاهند، بلکه در مخالفت با برخی عامه پسند نویسان، اقتصاددانان و حقوق دانان عمومی، که با چند کلمه پرطمطراق عربی بازی می کنند، نشان داده شود. اینان اغلب سعی می کنند نشان دهند که ممنوعیت ربا از بروز هر گونه فعالیت اقتصادی نوین در بین مسلمانان جلوگیری می کرد. اینان خوانندگانی می یابند که از تبحر نویسنده مبهور شده‌اند، و یا به علت وحشت از اعراب یا از روی نژادپرستی، بسیار مشتاق پذیرفتن تزی می باشند که گاه شکل مبدل تحسین کاذب از یک تمدن سنتی آرمان گشته را بخود می گیرند، تمدنی که پیگرد پول را، که خصیصه جهان مدرن است، کسر شأن می شمارد.

شایسته ذکر است که حتی مدافعان نوین اسلام، مانند م. حمیدالله، جرأت این ادعا را که ممنوعیت ربا در عصر کلاسیک بطور وسیعی اجرا می شد، ندارند. م. حمیدالله که این ممنوعیت را بمتابۀ کوششی در «ملی کردن اعتبار» و دادن وام بدون بهره توسط دولت اسلامی تفسیر می کند، برای اثبات کاربرد این اقدامات، فقط می تواند از دوره خلافت عمر اول (634-644 م) [27] شاهد بیاورد. اگر روند پیگیرانه آرمان سازی از خلافت عمر را در مذهب سنی در نظر گیریم، حتی این تفسیر نیز مورد تردید قرار می گیرد. به هر رو، حتی اگر ارزش تاریخی منابع متعلق به زمانهای خیلی بعد را هم بپذیریم، این امر تنها مربوط به یک دهه در تاریخی است که سیزده قرن را دربر می گیرد.

آنچه به روشنی نشان می دهد که ممنوعیت ربا در عمل چندان تأثیری نداشت، این است که اساتید حقوق، در یافتن کلاه شرعی برای رفع ممنوعیت های تئوریک، نبوغ زیادی از خود نشان داده اند. این کلاه های شرعی در زبان عربی نامی دارد: «حیل»، یعنی مکر و دغلیکاری. و کتابهایی بویژه وقف تشریح آن شده است، مانند کتب ابوبکر احمد الخصاف (وفات 874 م)، ابوحاتم محمد القزوی (وفات حدود 1050 م)، و محمد بن الحسن الشیبانی (وفات 804 م)، که چاپ، و بخشی از آن توسط جی. شاخت (J. schacht)، ترجمه شده است. [28] از چهار مکتب شرعی سنی، مکتب حنفی (که الخصاف و الشیبانی به آن تعلق داشتند)، در کاربرد این اصل خود، در این مورد که نیاز، آنچه را که به معنای دقیق کلمه ممنوع است، مشروع می کند، بیش از همه انعطاف داشت. باید ذکر شود که اکثریت مسلمانان پیرو مکتب حنفی هستند، و این مکتب آیین حقوقی رسمی امپراتوری عثمانی را فراهم آورد، که بزرگترین دولت مسلمانان عصر نوین گشت و نقش قابل ملاحظه ای در تاریخ ایفا نمود. مکتب های مالکی و شافعی، در اصول سازشکار نیستند، اما آنها نیز برخی از این «حیل» را می پذیرند. مثالی می آورم. کتابی را که روی میز من است، به شخص X به بهای 120 فرانک، با موعد پرداخت یک ساله، می فروشم. اما بلافاصله آن را از او به بهای 100 فرانک، بطور نقدی در همان لحظه، می خرم. به این طریق کتابم را نگه می دارم، به شخص X 100 فرانک داده ام و 120 فرانک هم سال دیگر دریافت خواهم کرد. بدین صورت، من وام با بهره نداده ام، بلکه صرفاً خرید و فروش کرده ام! به نظر می رسد که این، حقه خاصی باشد. ولی با وجود این، این کار آنچنان رواج یافت که همراه با نام عربییش توسط ساکنان اروپای غربی قرون وسطا اقتباس شد. [29] پاسکال، در سال 1656، در هشتمین نامه از مجموعه «نامه های از ولایت» (Lettres provinciales) آن یسوعی را که مزایای این «بیع العینة»<sup>1</sup> (mohatra contract) را برایش تشریح می کند، به تمسخر می گیرد، معامله ای که به قول «پدر بزرگوار»، «فقط اسم آن غریب است». در سال 1679، فرمان یک مقام مقدس لازم بود تا این «اشتباه» را که طبق آن «بیع العینة» شرعی است «contractus "mohatra" licitus est» [30]، محکوم کند. بعلاوه، نبوغ متخصصان اخلاق و وجدان، هنگامی که با این مسئله در جوامعی با ساختار مشابه روبرو شدند، اغلب آنها را به کشف همان تدابیر، بدون اینکه نیازمند به وام گرفتن مشی دیگری باشند، رسانید.

نمونه ای از یک رساله حقوقی می آورم که در بین شیعیان (پیروان شاخه ای از اسلام، که از قرن شانزدهم در ایران رایج بوده است و توسط دیگران مرتد شناخته شده است) بعنوان مرجع

1- مترجم از واژه «معامله با مخاطره» بعنوان معادل عبارت انگلیسی mohatra contract استفاده نموده بود که در ویرایش کنونی این واژه به «بیع العینة» تغییر داده شده است - ویراستار.

مورد قبول می باشد. رساله پس از اینکه در اصل به ممنوعیت ربا (که در اینجا به صورت رباخواری (usury) ترجمه شده است) فرمان می دهد، اضافه می کند:

راهی برای گریز از رباخواری وجود دارد. مثلاً زید به عمرو یک پیمانانه گندم به ازای شیء دیگری می فروشد. اجناسی که با گندم مبادله شده است، ارزش چندانی ندارد و فقط برای پرداخت بهای گندم دست بدست گشته است. پس ربایی در کار نیست، زیرا که اشیاء مورد مبادله، نه در نوع و نه در وزن، یکسان نمی باشند. [31] هنگامی که دو شیء ارزشمند از یک جنس، با وزن متفاوت، بعنوان هدایای متقابل و یا قرض مبادله می شوند، این امر صدق می کند [32]، همچنین، هنگامی که یکی از طرفین، بیشتر از آنچه بدست می آورد از دست می دهد، از آن مقدار افزون، بعنوان هدیه مجانی صرف نظر می کند - به شرطی که همیشه این داد و ستدهای مختلف به صورت یک توافق ویژه درنیاید و هدف آن ساختن کلاه شرعی نباشد. [33]

مشکل بتوان نظر مترجم را که کنسول فرانسه در تبریز بود، نادیده گرفت: «هیچکس نمی تواند از این ساده لوحانه تر راه شرعی قانون شکنی را توصیه کند.» [34] نتیجه صرفاً مجاز نمودن وام با بهره است، به شرطی که برخی تشریفات اضافی نیز رعایت شود.

ما درباره کاربرد این ممنوعیت مشخصاً در عمل و درباره استفاده عملی از حقه های ابتکاری و بمنظور طفره رفتن از آن، چه می دانیم؟ شخص برای قضاوت درست در مورد این موضوعات، نیازمند دسترسی به مدارکی است که بسیار نادر می باشد و بررسی کافی نشده است. و یا ملزم به بررسی دقیق تعداد بی شماری آثار عربی، فارسی، ترکی، و هر نوع آثار دیگر می باشد. تاکنون از این متون تحلیل های اندک بعمل آمده است. معهداً به برخی فاکت های مشخص کننده می توان اشاره کرد.

یک پژوهشگر بزرگ اسلامی گفت که ممنوعیت ربا باعث شد تجارت در پول، در جهان مسلمان، ابتدا به انحصار مسیحیان و سپس یهودیان درآید. [35] مسلماً درست است که وجود اقلیت های متعدد غیرمسلمان، مسلمانان را قادر ساخت که همواره به وام دهندگان بالقوه بی شمار، و همچنین به اشخاصی که حاضر بودند نام شان را، برای استفاده در داد و ستدهایی که دین اسلام برای پیروانش اکیداً ممنوع ساخته بود، قرض دهند، دسترسی داشته باشند. [36] اما فاکت های بسیار نشان می دهد که دستکم در برخی مکانها و دوران، این چنین ملاحظاتی اغلب خوار شمرده می شد. در اکثر موارد، هر جا که اقلیت های غیرمسلمان به تعداد زیادی وجود داشت، مسلمانان با رغبت به آنان اجازه می دادند بدون هیچگونه پرده پوشی، نقش وام دهی و تجارت اعتباری را آشکارا و بطور علنی ایفا کنند. عموماً این امر، مانع رقابت مسلمانان با آنها، از طریق دادن وام های نزولی پنهانی، نمی شد، زیرا به هر حال، هر واسطه های پول دریافت می کند. خواهیم دید این امر حتی در مراکش، که یهودیان اقلیت قابل توجهی را تشکیل می دادند، رواج داشت؛ اقلیتی که مایل به سبک کردن بار این گناه مسلمانان بود. این امر، به هیچ رو مانع روی آوردن مسلمانان مراکش به داد و ستد در مقیاس وسیع، که در عمل برایشان سود فراوانی بهمراه داشت، نمی شد، گرچه، این اکیداً (و فقط اکیداً) از نقطه نظر شریعت، مجاز شناخته می شد. به کسانی که بر اهمیت ممنوعیت دینی پافشاری می کنند، حداکثر می توان گفت که سهولت وام گرفتن از وام دهندگان غیرمسلمان، موجب تشویق تخصص در رباخواری بین غیرمسلمانان در جامعه ای شد که در آن بسیاری از رشته های تجارت، گرایش به تخصصی شدن میان گروه های دینی، قومی و یا محلی ویژه ای داشت. بدین ترتیب، دادن وام های ربایی، به صورت حرفه تخصصی یهودیان در مراکش و دیگر جاها، یونانیان و دیگر خارجی ها در مصر جدید، و تجار هندوی کاست بانیا (Banya Cast) در هندوستان، درآمد، همانگونه که یهودیان و

لمباردها این نقش را در اروپای قرون وسطا ایفا می کردند، و یا صرافان ناحیه شانس (Shansi) در چین، که از زمانهای باستان انحصار این رشته را در دست داشتند. ولی در جایی که تعداد اینگونه جوامع اقلیت کمتر از آن بود که بتوانند نقش اجتماعی مورد بحث را ایفا کنند، خود مسلمانان به سهولت این کار را انجام می دادند. بسیاری از مسلمانان از رقابت با آنان به شکلی دیگر - معمولاً فقط کمی پنهانی تر - ابایی نداشتند. مثالهای زیر جای هیچگونه شکی را در این مورد باقی نمی گذارد.

جاحظ را بخوانیم؛ وی نویسنده سیاهپوست عرب بود که در قرن دوم هجری (قرن نهم میلادی) در زادگاهش بصره، در عراق زندگی می کرد. وی بسیار باهوش، با فرهنگ، شوخ طبع و موشکاف بود و آثاری پر از طنز، دلنشین، متنوع و بسیار واقع گرا از خود بجای گذاشت. وی در کتاب هجو آمیزش، دو خسیس بصره‌ای را توصیف می کند که با روش پیش گفته، یعنی فروش شیئی به ازای پرداخت در آینده و بازخرید فوری آن با پول، به رباخواری اشتغال داشتند. او ابتدا زمیندار ثروتمندی را ذکر می کند که وام گیرندگان را با اشاره به اینکه پس از مرگ وارثی ندارد، و کسی مدعی بازپس گرفتن وام نخواهد بود، فریب می دهد. به همین علت، بسیاری از مردم برای گرفتن وام نزد او رفتند. خسیس دیگر، «در شمار ثروتمندترین و مهم ترین نزول خواران بود.» او «جلساتی از نزول خواران و خسیس‌ها، برای بحث درباره اصول پس انداز [یعنی آزمندی]، تشکیل دارد.» این مرد، هنگام مطالبه پول خود از مقروض، تأکید می کرد، از آنجا که وی را شخص قابل اعتمادی می داند، با نرخ پایین به او وام داده است. از این قطعات برمی آید، که در عصر جاحظ، در بصره مسلمانان بسیاری وجود داشتند که وام با بهره می دادند. کسی نمی تواند بگوید ممنوعیت رباخواری در آن زمان وجود نداشت، زیرا، واژه‌های عربی مورد استفاده در متن، بمعنای «وام» و «وام دهنده»، دقیقاً اصطلاحات فنی کلاسیکی هستند که نشانگر حیلۀ کلاه شرعی ساختن برای ممنوعیت پیش گفته است. [37]

دوره و منطقه کاملاً متفاوت دیگری را در نظر بگیریم. یک بررسی اخیر، با استفاده از اسناد حقوقی، ما را قادر می سازد تصویری از زندگی اقتصادی محلی را که اکنون تونس خوانده می شود، بخصوص در قرن دوازدهم، و همچنین در دو قرن پیش از آن، به دست آوریم. می بینیم که وامها و خریدهای نسبیۀ متعددی به ثبت رسیده است. حرفه صراف‌ی و بانکداری بسیار رونق داشت. بانکداران، دستکم بخش عمده‌ای از بازرگانی را در دست داشتند. عمده فروشان، که از قرار معلوم به تجارت الیاف، پنبه و روغن مشغول بودند، و قصابان و تجار غله با این بانکداران حساب داشتند (که به پول طلا محاسبه می شد). تجار، با پرداخت بخشی از وجوه دریافتی (به پول نقره) و پرداخت حواله به تحویل دهندگان اولیه، برای دریافت از بانکدار، این حسابها را در گردش نگه می داشتند. باید ذکر کرد که دریافت (یا داشتن حق دریافت) مسکوکات طلا و مبادله آن با سکه نقره، خود، ربا است که بویژه توسط مکتب مالکی، که در تونس آن دوره مسلط بود، ممنوع شده بود. پس در اینجا، بطور روزمره، قوانین شرعی در مورد ربا نقض می شد. بنابراین کاملاً محتمل است که این تخلف، همچنین دیگر فعالیت‌های بازرگانی این دوره را که ما از آن سند داریم، آلوده ساخته باشد. بسیار ساده لوحانه خواهد بود اگر فرض شود که این فعالیتها صرفاً بخاطر بشردوستی و تقوا انجام می شده است. بنابراین، درمی یابیم که حدود سال 1087 م، در مهدیه، رهن ستان‌ها و پیشه وران گروه‌های بسیار در دست داشتند. به گفته نویسنده این بررسی مورد استفاده من، که به موضوع مورد بحث این کتاب نمی پردازد: «می توانیم تصور کنیم که خصلت برخی فروشهای نسبیۀ همراه با وامهای به اصطلاح بدون

بهره، چه بود. برخی از تجار در این حرفه تخصص داشتند، و به معاملات روغن و غله مشغول بودند.» [38]

شکایاتی که از نزول خواران، اینجا و آنجا، در ادبیات اسلامی به چشم می خورد، البته فرض را بر این می گذارد که وام پولی با بهره، فعالیت سودآور بود. مثلاً در یک شعر فارسی که به ناصر خسرو، مبلغ فرقه اسماعیلیه در قرن یازدهم، منسوب می باشد، بخشی به «خوی ابلیسی» نزول خواران تخصیص داده شده است. نزول خواران، موجودات پستی هستند که خون تهیدستان را می مکند و به دوزخ ابدی محکومند. چگونه می توان به کسانی که حاضرند روح خود را به ازای سودی محدود از دست بدهند، اعتماد کرد؟ [39] بخصوص از این سرزنش آخر روشن است که افراد مورد اشاره، مسلمان می باشند.

در اواسط قرن هفدهم، در امپراتوری عثمانی، و در خود استانبول، طبق گفته یک نگارنده اروپایی [40]، متولیان اموال مساجد کوچک، که برخلاف مساجد بزرگ زمین های موقوفه بزرگی نداشتند، برای تأمین هزینه مرمت و مراقبت از مساجد، وجوه صندوق (پیشکشی ها و اوقاف) خود را با نرخ 18 درصد وام می دادند.

شوالیه شاردن (Chardin)، نگارنده برجسته ای که در نیمه دوم قرن هفدهم مدت ها در ایران سکونت داشت، و فارسی می دانست، اظهار می دارد که رباخواری «بخصوص توسط هندیها، در میان غیریهودیان، و همچنین توسط یهودیان، که صرافان و بانکداران مملکت هستند، انجام می گیرد؛ ولی، پیروان محمد نیز، تا آنجا که وسیله اش را داشته باشند، به این عمل دست می زنند.» نرخ بهره در بین خود بازرگانان، 12 درصد، و برای سایرین دو برابر می باشد. یکی از راه های سر باز زدن از این قانون، این است که چندین شاهد گواهی کنند که شخص مقدار معینی وام می دهد، در حالیکه در واقع، مقدار پرداخت شده کمتر از آنست. [41]

اکنون یک بررسی همه جانبه از شهر تجارتی فاس، در مراکش ابتدای قرن بیستم می آوریم. باید گفت که فعالیت اقتصادی در مراکش آن زمان، درست مانند امروز، اساساً توسط مسلمانان، همراه با نقش بسیار کوچک یهودیان، انجام می شد. نویسنده، جریان را اینطور خلاصه می کند: بر همه روشن است که قانون اسلامی، دستکم به آنگونه که مکتب مالکی تفسیر می کند، وام پولی با بهره را اکیداً ممنوع می سازد. این نیز روشن است که اکثریت تجار مسلمان، ضمن احترام به کلام این حکم، راهی مطمئن برای بدست آوردن تضمین کامل علیه خطراتی که وام پولی یا فروش نسبه اجناس دربر دارد، پیدا کرده اند. فاس، استثنایی در این قانون عمومی نیست. رنه لکلر (Rene Leclerc)، از رسم تجاری کهنی در این مکان نقل می کند که به موجب آن یک تاجر ورشکسته، در موعد مقرر پرداخت، باید برحسب شرایط قرارداد، بهره سالانه 6 درصد یا بیشتر بپردازد. [42]

همین نگارنده، گزارشی از معاون کنسول بریتانیا در فاس، به تاریخ 1893، نقل می کند: ممنوعیت بهره در قانون اسلام، موجب با صرفه شدن پیشه رباخواری می گردد، بخصوص در چنین پایتختی که کشاورزان، قاندها و حکام، اغلب مجبورند بودجه ای داشته باشند تا بوسیله آن خواسته های دولت و غیره را برآورده کنند. وام گیرندگان، راه آسانی برای مواجهه با این مشکل پیدا کرده اند - اینان با استفاده از اعتبار دراز مدت، مقداری کالای عمده چون شکر یا پنبه را به قیمت بسیار گران، 30 تا 40 درصد و حتی بیشتر، بالاتر از قیمت بازار می خرند. یک سند محضری برای قروض تدوین می شود. وام گیرنده سپس کالا را به مزایده می گذارد و یا اینکه (اغلب) آنها را به وام دهنده پس می فروشد، زیان ما به التفاوت، بهره ای است که توسط شرع اسماً ممنوع شده است. اثرات زیان بخش اینگونه داد و ستدها مشهود است. بسیاری از



بازرگانان حریص می شوند و هر نوع کالای عمده‌ای را که بتوان از طریق اعتبار دراز مدت بدست آورد، می خردند، نتیجه، اشباع بازار از کالاهای بسیار ارزان، و ورشکستگی تجار درستکار است: و سالی که اوضاع زراعت بد است، اسناد محضری اصلاً قابل تحقق نیستند، و وام دهندگان نمی توانند تعهدات خود را بپردازند. به من گفته‌اند که اینگونه داد و ستدها، در همه نقاط مراکش، برای مدت طولانی رایج بوده است، اما به نظر می رسد که به دلایل پیش گفته، این کار در فاس، بیش از شهرهای دیگر مراکش، معمول می باشد. [43]

کسانی که معتقدند مسلمانان متقی از احکام قانون اسلام در مورد وام با بهره اکیداً اطاعت می کنند، باید در همین کتاب، حکایت آموزنده‌ای را از زبان میشوبلر (Michaux-Bellaire)، معاون وقت کنسول فرانسه در فاس، در 1896، بخوانند. وی، پژوهشگری عرب شناس بود که دوستان مراکشی بسیار داشت و ما مدیون مشاهدات عالی او از مراکش آن زمان هستیم. میشوبلر، هنگام ملاقات با یک بازرگان مسلمان و متقی اهل فاس، شاهد صحنه پست و مزورانه‌ای بود. آن بازرگان، به شمارش پول احتکار شده خود و پنهان کردن آن در گاو صندوق مشغول بود، و هنگامی که بازرگان دیگری برای قرض نزد وی آمد، به بهانه نداشتن پول حاضر و آماده، تقاضای او را رد کرد. وی سرانجام حاضر شد مقداری شکر، که مدعی داشتش بود، به آن شخص بدهد، در حالیکه در واقع، کسی را به دنبال خرید شکر فرستاد، و قیمت آن را دو برابر معمول به حساب نسیه آن بازرگان گذاشت. بازرگان مقروض، می بایستی این وجه را (به واقع با بهره صد درصد) در مدت سه ماه بپردازد - یعنی، او قرضی را که می خواست، به دست آورد، اما با نرخ 400 درصد در سال. در ضمن، سندی تنظیم شد، که طبق آن، خانه شخص مقروض به وثیقه گذاشته شد. میشوبلر، از پایان داستان با خبر شد. مقروض نتوانست در موعد مقرر دین خود را بپردازد؛ موعد پرداخت، با دو برابر کردن مقدار قرض، تمدید شد؛ ولی چون باز هم نتوانست آن را بپردازد، بازرگان اول خانه وی را به بهای کمتر از 1/4 ارزشش تصاحب کرد. باید اضافه کرد که وام دهنده، با مجبور کردن وام گیرنده به قبول شکر بجای پول نقد، و فروش آن به قیمتی نازل، در ناتوان نمودن وی به پرداخت وامش سهیم بود. البته تمام اینها، با فرمول‌های پرهیزکارانه و اخلاقی در مورد خدمت وی و کمک متقابل در خور مسلمانان، همراه بود. [44] این نمونه از خروار، که به دفعات باید تکرار شده باشد، خواننده را قادر می سازد که در هر بحث احساسی، در مورد اینکه احکام اسلام در روابط اقتصادی، اخلاقیات عالی را مستقر می سازد، قضاوت صحیح داشته باشد.

نقل قول دیگری، از یک نگارنده ارزنده و پژوهشگر بزرگ اسلامی، در مورد جریان روزمره حیات اقتصادی شهر مقدس مکه، در خلال اقامتش در آنجا طی سالهای 85-1884، می آوریم. وی می گوید، مسلمانان هندی:

نه تنها از تجارت، که اغلب به آن اشتغال دارند، بلکه همچنین، از دادن وام پولی، سود فراوانی بدست می آورند. درست است که قانون ممنوعیت ربا در اسلام، بسیار سختگیر، و وام با بهره 50 درصد، در تصویر آخرت، نشانه‌ای از فرا رسیدن روز قیامت می باشد، اما بسیاری از رباخواران، از نقض قانون شرعی ابائی ندارند، و تفسیر این قانون، فرصت سر باز زدن از آن را به آنان می دهد. رایج ترین شیوه‌های گریز، از این قرار است: 1- مبلغ زیادتری، در سند وام، با موعد معین، ذکر می شود، 2- وام دهنده، یک قلم جنس نسیه را به قیمت زیاد به وام گیرنده می فروشد و سپس بلافاصله طبق قرار، آن را نقداً در همان لحظه، ارزان تر می خرد ... دیگران، در اینگونه مسائل، شاگردان با استعداد هندیها بوده‌اند. من کسانی را از اهالی مکه می شناسم که طبق اسناد وامشان، از جاوه‌ای‌ها، به تنهایی، بایستی مبلغ 50000 تا 80000 دلار

ماریا ترزا [دلار = M.T. حدود 10p] دریافت می کردند، اگر چه وام دادن، پیشه اصلی آنان نبود، بلکه کاری فرعی بشمار می رفت. وام دهندگان، نگران وضعیت بد جاوه بودند، اگر چه مجموع مبلغ وام، در واقع نیمی از مبلغ ذکر شده بود. اکثر وام دهندگان از طبقه متوسط بودند. مردم مکه، بخاطر رباخواری، بایستی هر روز در انتظار روز قیامت می بودند. ولی از بکار بردن واژه منحوس «ربا»، محتاطانه پرهیز می شود، و آنچه که مکهایها در نظر دارند، «سود» (مرابحه) خوانده می شود. از میان جدی ترین رقبای هندیها در این پیشه، حضرموتیان هستند. اینان همواره بدون پول به مکه می آیند. ولی قدرت سازگاری زیادی با شرایط، و تحمل بی پایانی دارند. اینان، در مکه، ابتدا به جستجوی کار روزمزدی در برخی از رشتههای تجاری می پردازند. سپس، هر چه زودتر، پس از کسب معلومات محلی و فنی، بنوبه خود از آن حداکثر استفاده را می برند؛ مثلاً یک پسر 14 ساله که حدود 25 دلار بدست آورده است، بلافاصله 20 دلار آن را وام با بهره می دهد، و چنین وامهای کوچکی غالباً صد درصد بهره به همراه دارد، حتی اگر مدت وام فقط چند ماهه باشد.

و سپس، وی در مورد طرق بهره برداری مکهایها، از زوار مال دار، همچون «گاو شیرده» واقعی، چنین می گوید:

آیا زائر، با مشاهده اینکه در مکه انواع خوشیها برای لذت بردن وجود دارد، نیازمند به پول است؟ دوست جدید وی، که در این فاصله دریافته است او از خانواده ثروتمندی است، حاضر به دادن وام، به رسم مکه می باشد، در اینجا، وام خوب (قرض الحسنه)، وامی است که مقروض، دریافت دو برابر مبلغ قرض را کتباً تصدیق کند.

و در حاشیه توضیح می دهد: «به راستی، این عبارت بدین معناست که بهره ای پرداخت نمی شود.» [45]

لزومی ندارد به آثار فراوانی که در مورد سوء کردار رباخواران، در سراسر کشورهای مسلمان امروز وجود دارد، توسل جویم. [46] هیچ اثری نیست که تا حدی با مسائل اجتماعی سر و کار داشته باشد و از آن صحبت نکند، و هیچ ناظری نیست که آن را ذکر ننماید. نرخ بهره اغلب بسیار زیاد است. هر نوع «حیله»، هر چند خام و آشکار، برای حفظ وام دهنده و وام گیرنده در چهارچوب شرع، کافی است. هدف بسیاری از اقدامات مؤسسات اعتباری کشاورزی، در تمام کشورهای مسلمان، آشکار یا پنهان، این است که دهقانان را از چنگال رباخواران بیرون آورد، و با نرخ مناسب به آنان اعتبار دهد. غالباً، رباخواران از این بانکهای کشاورزی با بهره کم وام می گیرند، و سپس آن را با نرخ بالاتری به دهقانان، که به چنین مؤسسات پیچیده ای دسترسی ندارند، قرض می دهند. همه جا، شخص با عبارات زیر روبرو می شود. یک حقوقدان فرانسوی، در سال 1935، در الجزایر نوشت: «در شمال آفریقا، نه تنها وام با بهره به مقیاس وسیع مرسوم است ... بلکه حتی، ربا نیز به درجه ای رشد کرده است که انسان را به وحشت می اندازد»، و «نتیجه این رشد از حد تصور فرا می رود.» [47] میشوبلر، که ذکرش رفت، می گوید: «در مراکش، ربا، گویی جزء لاینفک زندگی اقتصادی شده است.» [48] وی تأکید می کند:

مسئلاً رباخواری، همچون جزء لاینفک بخشی از رسوم تجاری مراکش، به یک نهاد آسیب ناپذیر تبدیل شده است؛ نهادی که شریعت (قانون دینی)، نه تنها ناچار به وفق دادن خود با آن گشته است، بلکه حتی تا حدی مجبور شده است به آن خدمت کند، تا مبادا منافع عالییه بسیار مهم تری به مخاطره افتد. رباخواری در همه جا یافت می شود. [49]

متن فرمان فرانسویان در مورد نسخ رباخواری در الجزایر (فرمان 17 ژوئیه 1936)، چنین استدلال می‌کند:

شکایات متعدد و فزاینده، موجب صدور بخشنامه‌هایی از طرف دفتر فرمانداری کل و دادستان دادگاه استیناف الجزیره شده است که دال بر رفتار بیش از پیش ننگین رباخواران الجزایری نسبت به اروپاییان و افراد محلی، و همچنین دال بر تبحری که اینان در استتار سودهای گزاف حاصله از وام‌های مالی خود دارند، می‌باشد. [50]

می‌توان تقریباً بی‌نهایت، از منابع رسمی و غیر رسمی، به چنین قطعاتی اضافه کرد. من تعمداً، با آوردن نظر یک حقوقدان مسلمان الجزایری در سال 1908، نقل قولهای خود را خاتمه می‌دهم:

اینکه رباخواری یکی از بزرگترین مصائب اجتماعی الجزایر است، عرف عام می‌باشد. قربانیان این امر، بیش از همه، افراد محلی هستند که از دست یهودیان، اروپاییان و متأسفانه همکیشان خود، کابیلیان (Kabyles)، مذابیان (Mozabites) و اعراب رنج می‌برند ... مسلمانانی که بکار رباخواری می‌پردازند، در اغلب موارد، تا حدی احساس مبهمی از غیرقانونی بودن آن دارند. و اغلب ربا را با سود سرمایه یکی می‌شمارند. این شاید یکی از دلایل نوعی احساس انزجار آنها - یقیناً بطور کاملاً تشریفاتی - نسبت به چنین بهره‌ای می‌باشد. [51]

مسلمانان نوگرا متمایلند اینگونه عملکردها را به تأثیر استعمار، یا جاییکه به اعراب مربوط می‌شود، به تسلط خارجی نسبت دهند. اقتصاددانانی که به ممنوعیت‌های اکید اسلام معتقدند، بدون شک ترجیح می‌دهند که این عملکردها را توسط تأثیر اقتصاد نوین اروپایی توضیح دهند. ولی دیدیم که شواهدی برای وجود این عملکردها در دوره پیشین، یعنی زمانی که این عوامل هیچ نقشی نداشت، وجود دارد. همچنین باید تکرار شود که نوشته‌های حقوقی، با تأکید بر «حیل»، یعنی ایجاد شرایطی برای مجاز کردن ربا و غیره، خود گواهند که ممنوعیت‌های وضع شده قانونی اغلب رعایت نمی‌شد.

ولی، اکنون سؤالی تئوریک مطرح می‌شود که کوشش در نادیده گرفتن آن ممکن نیست. خیلی به آسانی می‌شد ممنوعیت ربا در قرآن، یعنی تنها منبع آئینی غیرقابل تردید، را به شیوه‌ای بسیار محدود تفسیر کرد. پس چرا جامعه مسلمانان قرون وسطا، احکام ایدئولوژیکی برای خود وضع کرد که با عملکرد آن در تعارض بود؟ اگر سنت، واقعاً به آنگونه که دیدیم، ایده‌های مولود جامعه را، با منسوب نمودن آن به پیغمبر، همچون هنجار تلقی می‌کند، و اگر در عین حال مدعی شویم که تمامی ایدئولوژی، ملهم از شرایط اجتماعی است، پس چرا قوانینی وضع شد که سر باز زدن از آن بلافاصله، و یا تقریباً بلافاصله، ضروری گردید؟

می‌توان گفت که این، کار تئوریسین‌هایی بود که خود مستقیماً درگیر این اعمال نبودند، و صرفاً با منطق دستگاه فکریشان به نتایجی، هر چند در عمل نامطلوب، کشیده شدند. همچنین بعید نیست که تأثیر ممنوعیت ربا، بر روی گروه‌های اجتماعی خاستگاه این تئوریسین‌ها، کمتر از سایر گروه‌ها بوده باشد. اما، علی‌ژرف تر از اینها وجود دارد. جامعه مسلمانان قرون وسطا، بمانند جامعه مسیحی معاصر آن، و جامعه اسرائیلی دوران باستان (تا آنجا و تا آن هنگام که ملهم از گرایشات یهوه بود)، جامعه‌ای ایدئولوژیکی بود. [52] این جوامع آشکارا، علت وجودیشان را خدمت به خدا، مهیا ساختن طریقت خدا، و اطاعت از دستورات وی، اعلام کردند. حال، دستورات خدا، بویژه در اسلام، شامل سازماندهی دنیوی جامعه نیز می‌شد. ممکن بود که این سازماندهی، در برخی زمینه‌ها، مساوات طلب نباشد، اما در رابطه با تمام اعضای

جامعه، بایستی منصف و نیکوکارانه می بود. هنگامی که مصائب اجتماعی، دامنگیر برخی از اعضایش شود، چنین جامعه‌ای نمی تواند ساکت بماند؛ باید، دستکم «با مسئله درگیر شود». اگر بگذارد این چنین مصائبی، بدون عکس العمل، جریان یابد، آنگاه این در انظار قربانیان، بمثابة خیانت آشکار به رسالتش می باشد: قربانیان، حتماً خیانت را می بینند، و این بر ایمان توده‌ها به آن ایدئولوژی که الهام بخش جامعه بوده است، بطور جدی اثر می گذارد.

بنابراین، ایدئولوگ‌ها، با توجه به مسائل مطروحه، آیینی وضع می کنند. معمولاً این آیین، از سنن آن ایدئولوژی الهام می گیرد. این سنن، در رابطه با موضوع مورد بررسی ما، ممکنست به کتاب عهد عتیق و یا به دوره ارسطو بازگردد. هر دوی این مراجع، وام با بهره را محکوم کردند. در هر دو مورد، اعتراضات دیرینه‌ای علیه مصائب ناشی از اقتصاد تجاری، که در بطن اکثر ساختارهای جامعه سنتی رسوخ می کرد، وجود داشت. آرمان مساوات طلبی جامعه دهقانی، یا شهرهای خودکفا، به‌مراه درک ایدئولوژیک از برادری، و خوار شمردن اغنیا در دین، همه، با این اقتصاد در تباین قرار می گرفت. آیین مربوط به پدیده مورد بحث، با استفاده از مواد موجود، و در مطابقت با منطق مناسب با آن، در چهارچوب آیینی عام تر در مورد خدا، جهان و بشر ساخته شد.

بنابراین، این آیین مسئله را مطرح می کند و کسی نمی تواند مدعی شود که مسئله، مورد غفلت قرار گرفته است. اما، آیا آن را حل می کند؟

ایدئولوگ‌ها، حتی در اسلام، حکومت نمی کنند. آنها صرفاً نظر خدا را شرح می دهند. ایدئولوگ‌های انقلابی ای وجود دارند که فکر می کنند خواست الهی، همانا ویران ساختن صاف و ساده جامعه نامنصف (و بنابراین ناپرهیزکار)، و جانشین ساختن آن با جامعه‌ای است که هماهنگ با مشیت الهی (و بنابراین منصف) باشد. بر پایه این نظر، اینان، جنبش‌ها و فرقه‌های مخالفی به وجود می آورند. ولی سایر ایدئولوگ‌ها معتقدند که تنها آنان می توانند آنچه را که قانون خداست بگویند، و از حکمرانان بخواهند که آن را در جامعه تحت حکومت شان، بکار برند. حکمرانان، هر چند هم متقی باشند، نیازهای زندگی اجتماعی را در نظر می گیرند - بجز برخی سلاطین آیین گرا که اصرار می ورزند خدا را سلطان واقعی روی زمین کنند. حکمرانانی چون آختانون (فرعون مصر م.م.)، یوشیا (پادشاه یهودیه در 608 م.م.)، آشوکا (امپراتور هند م.) و سن لوئی، دیری نمی پایند. بازگشت به تسلیم در برابر قوانین کور جامعه و سرشت بشری، به زودی ظاهر می شود. ایدئولوگ‌های غیرانقلابی، که همواره در اکثریت قرار دارند، کاری ندارند جز ترغیب حکمرانان به الهام گیری تا حد ممکن از معیارهای الهی، تقبیح تخطی کنندگان، و ترغیب (دستکم ضمنی) توده‌ها به عقب نشینی و رضایت همراه با تسلی، که از آگاهی به پرهیزکاری و کردار درستشان در مقابل خدا بدست می آورند - یا حداکثر، تشویق شان به مطرح نمودن خواسته‌های خود، به شیوه‌ای احترام آمیز. این تنها طریق ممکن برای آنان است، اگر نخواهند نظمی را که همبسته به ایدئولوژیهای مورد حمایتشان می باشد، آشفته سازند، و یا آن را در معرض خطر واژگونی قرار دهند. بدین معنا، تمام ادیان، و بالاتر از آن، تمام ایدئولوژیهای دولتی، به راستی «تریاک مردم» هستند.

جامعه مدنی (به مفهوم افکار عمومی غالب)، هر چه بیشتر در مورد دسته معینی از مصائب اجتماعی، و لایه اجتماعی مسئول آن، سختگیر شود، و هر چه بیشتر طغیان علیه این کردارها در میان توده‌ها گسترش یابد، آنگاه ایدئولوگ‌ها نیز، خود را، با جدیتی فزاینده، مجهز خواهند ساخت. به این ترتیب، موقعیت اجتماعی، کلیسای کاتولیک را مجبور ساخت که با مسئله کار دستمزدی درگیر شود، و اکنون بیش از صد سال است که بطور روزافزون، در مقابل مصائبی

که در اثر کارکرد سیستم سرمایه داری پدید می آیند، سختگیری نموده است، و هر چه بیشتر به این تمایل دارد که سرمایه داران را - بدون پیش رفتن تا حد محکوم نمودن سیستم سرمایه داری (تا به حال؟) - مسئول این مصائب بداند. کلیسای کاتولیک، همین برخورد را در مورد استعمار، و پیش از آن، در مورد برده داری نیز داشته است.

اما، اگر افکار عمومی غالب در جامعه مدنی، هر چه بیشتر به کردارهای مورد نظر، که در آن فعالیت‌هایی را برای عملکرد و تکامل خود عادی و ضروری می بیند، تن دردهد، آنگاه، علیرغم زیان‌هایی که این امر ممکن است به تنی چند وارد سازد، ایدئولوگ‌ها، هر چه بیشتر، استثنائاتی به نفع این اعمال قائل می شوند، و مراجع ایدئولوژیک، چشمان خود را به روی نقض تئوریهایشان می بندند. از اینجاست که آنگونه که جی. لبرا (G. Lebras) در مورد جامعه مسیحی قرون وسطا می نویسد، «آیین، توجیهاتی فراهم می سازد که به نظر می رسد اصل اساسی را محترم می داند، در حالیکه استثنائات را مجاز می شمرد.» [53]

هر چه کردار، مکررتر در تضاد با آیین قرار گیرد، مراجع ایدئولوژیک نیز (اگر بخواهند از یک طرف نفوذی در جامعه داشته باشند، و از طرف دیگر، درجه‌ای از سامان بندی در سیستم فکری خود حفظ نمایند)، بیشتر به تئوری سازی ظریف و زیرکانه، برای جایز شمردن موارد خاص، استثناءها، درجات گناه و بی گناهی و جبران کردن کم و بیش کامل جرایم، کشانده می شوند، و معیاری برای درجه بندی کیفرها و شکیبایی‌ها می یابند. بنابراین، کاملاً بجا بنظر می رسد که در جامعه مسیحی قرون وسطا، بمانند جامعه مسلمان، درست در زمانی که عملکردهای بهره جویانه سرمایه داری با شدت پیشرفت می کرد، فقها و حکمای دینی، با شدت هر چه تمام تر، ممنوعیت بهره را تئوریزه ساختند، آن را توجیه و تفسیر کردند، و موارد خاص و استثناءها را جایز شمردند.

فشاری که از طرف ایدئولوگ‌ها و مراجع ایدئولوژیک، بر کار سیاست و حقوق وارد می شود، بسته به موقعیتشان در رابطه با دولت، اشکال متفاوتی بخود می گیرد. ولی این فشار، همواره، بطور کلی، به یک طریق عمل می کند. آرمانی اعلام می شود، و مردم برای هم‌نوا شدن با آن فراخوانده می شوند، در حالیکه از همان ابتدا، اذعان می شود که این آرمان، والاتر از آن است که بشر ناتوان به آن نائل گردد؛ سعی می شود با نکوهش، و گاه حداکثر، اگر شرایط ایجاب کند، به ندرت با توبیخ‌های عبرت انگیز، از سوء استفاده‌های قدرتمندان جلوگیری شود. به خواسته‌ها و ناکامی‌های ضعفا، تا آن حد توجه می شود (تا آنجا که برای امنیت نظام جامعه، و پایدار ماندن اعتمادشان به ایدئولوژی غالب لازم باشد) که از انفجار آن به شکل خصمانه علیه ایدئولوژی غالب، که روح جامعه است، جلوگیری کند؛ نهایتاً راه حل‌های تئوریک، در رابطه با بسیاری از موارد مشخص که در آن افراد دستورات موجود در ایدئولوژی را نقض می کنند، فراهم می شود. این راه حل‌ها، تقصیر، گناه و آمرزش را به گونه‌ای ترکیب می کنند که از آرمان بتوان در عمل تخطی کرد، در حالیکه اصل آن خالص باقی بماند. یک ایدئولوژی نمی تواند علیه جامعه‌ای که از آن ناشی شده است، و به آن الهام می بخشد، بستیزد. الزاماً، در این امر، هیچگونه ماکیاولیسم یا شیادی وجود ندارد، بلکه چیزی ژرف تر، یعنی تسلیم کم و بیش محتاطانه به مقتضیات زندگی اجتماعی موجود است.

درست است، گاه بگاه، اصلاح طلبان جدیدی پیا خاستند که محنت‌های زمانه شان را به اعمال دین غالب منسوب کردند، و سعی نمودند منهیات قانون را در این جنبه، و در جنبه‌های دیگر، اجرا کنند. ولی موفقیات آنها همیشه عمری کوتاه داشت. زیرا همانگونه که حقایق نشان می دهد، کمی بعد، مسلمانان سختگیر، همان شکوه‌ها را سر می دادند، و اغلب، اصلاح طلبی دیگر پیا می

خاست. در اینجا، همان توالی رکود، و به دنبالش، رفرم‌های اصلاحی را می‌بینیم که در تاریخ رسته‌های رهبانی مسیحی نیز مشاهده می‌شود. به موضوع مشخصی که در اینجا برایمان مطرح است برگردیم: نمونه‌هایی از اشخاص پرهیزکار می‌توان ذکر کرد که در جستجوی آمرزش، وام بدون بهره به نیازمندان می‌دادند، و قطعاً، همیشه تعداد کمی از این اشخاص وجود داشتند؛ اما این امر، تأثیری بر عملکرد اقتصادی جامعه، بطور کلی، نداشت. ندرت نسبی این افراد، به وضوح، از آنجا به چشم می‌خورد که مدافعان مدرن اسلام، با وجود اشتیاق فراوان به ارائه نمونه‌های تاریخی این پدیده، بیش از چند مورد برای ذکر نمی‌یابند. [54]

همچنین درست است که برخی ادوار و مکانها، از نقطه نظر فقر فنون اقتصادی مورد استفاده، قابل ملاحظه می‌باشد. این ادوار، ادوار فقر بود. در این ادوار همچنین، موارد کمتری از نقص قوانین وام با بهره به چشم می‌خورد، زیرا که لزومی برای آن نبود. در این مورد، نظرات لئو آفریکانوس (Leo Africanus) را، که در اوایل قرن شانزدهم به اسلام گروید، در مورد مردم شمال غرب آفریقا می‌آوریم:

چون اینان به صرافان و بانکداران دسترسی ندارد، در تجارت اجناس به کلی بی‌مهارت هستند. زیرا یک تاجر باید، همراه با کالاهایش، در میان آنان حضور داشته باشد، و الا کاری از پیش نمی‌برد. [55]

از یک طرف، این قطعاً یک تصویر مبالغه آمیز می‌باشد. [56] از طرف دیگر، تا آنجا که به واقعیت مربوط می‌شود، نشان دهنده دوره‌ای است که فقر شدید در منطقه مورد بحث، شروع می‌شد. شخص، فقط باید آن را با موقعیت دوره قبلی، که پیش‌تر آمد، مقایسه کند، تا در این مورد قانع شود.

اینجا شاید جای ذکر یک نکته مهم باشد. رابطه زمیندار با مستأجر (به وسیع‌ترین معنا)، ابداً همان رابطه سرمایه‌دار با پرولتاریا نیست، خواه قطعه زمین در روستا یا شهر، خواه مزروعی یا تحت ساختمان، رهن و یا بهره برداری باشد، و غیره. مارکس و انگلس بر این موضوع تأکید کردند. [57] با وجود این، درست است که وصول اجاره به پول از زمین‌های روستایی، همراه با وصول اجاره خانه از ساختمان‌ها در شهر (که همچنین اغلب بر حسب پول است)، نقش مهمی در پیدایش ثروت گزاف پولی و رشد اقتصاد کالایی دارد. زمینداری که اجاره دریافت می‌کند، اغلب یک شهری است، و این به بهره‌کشی شهر از روستا کمک می‌کند و می‌تواند، طی تکامل خود، راه را برای سرمایه‌داری واقعی هموار سازد. [58] با در نظر گرفتن عوامل متضاد، بطور کلی می‌توان گفت وصول کرایه به شکل پول، شاخصی از درجه رشد بخش سرمایه‌داری است، و ممکنست در شرایطی به موازات شرایط مختص سرمایه‌مالی، سهمی در تحول به سوی سرمایه‌داری داشته باشد. حال، اگر چه تخمین نسبت اجازه زمین مزروعی بر حسب پول آسان نیست، مقدار سرمایه‌بکار رفته در ساختمانهای تولیدی، مانند انبار، حمام و مغازه، چشمگیر است. روابط بین زمینداران و مستأجران، موضوعی عادی در ادبیات کلاسیک عربی می‌باشد، که البته کانون آن، زندگی شهری است. [59]

اکنون، به شیوه تولید سرمایه‌داری به معنی اکید، می‌پردازیم. شکی نمی‌توان داشت که این شیوه، برای جهان مسلمان قرون وسطا، شناخته شده بود. تا به حال دیده‌ایم که متون شرعی و احادیث مقدس، نمایانگر آگاهی به آن است، و این خود برای اثبات وجود آن بسنده می‌باشد. ولی، باید به این امر توجه شود که اگر شیوه تولید سرمایه‌داری، به گونه‌ای که در بالا تعریف شد، یعنی در حالت ابتدایی یا به اصطلاح «آتمی» آن (یعنی مانند رابطه اقتصادی بین دو فرد که یکی از آنها صاحب وسایل تولید و دیگری فاقد آن است) دریافت شود، آنگاه می‌تواند

بعنوان زائده‌ای صرف از آن شیوه تولید، که مارکسیست‌ها آن را «خرده تولید کالایی» [60] می نامند، وجود داشته باشد. در این شیوه تولید، استادکارانی که صاحب ابزار تولید خود می باشند، کالا، یعنی اشیائی نه برای مصرف شخصی خود و خانواده شان، بلکه به منظور فروش در بازار - یا به عبارت دیگر، برای مبادله با کالاهایی که نیازهای مصرفی را برآورده می سازد - تولید می کنند. در جوامعی که تولید صنعتی بطور وسیعی بدینگونه است، برای تعداد مشخصی از خرده مولدین کالا (برای سادگی کلام، آنها را استادکار خواهیم نامید) عادی است که کارگر دستمزدی به خدمت گیرند، و رفتارشان با آنها، درست بمانند سرمایه داران نوع کلاسیک باشد. به عبارت دیگر، استادکاران، مزدی به ازای نیروی کار کارگران و بکار گرفتن شان می پردازند و معمولاً اینان، با ابزار کاری که متعلق به این استادکاران - کارفرمایان است، در جوار آنها کار می کنند. از آنجا که به کارگران مزد پرداخت می شود، آنها نسبت به کالاهای حاصله از نیروی کارشان، که به کمک ابزارهای تولید متعلق به دیگری تولید شده است، حقی ندارند.

البته شیوه تولید سرمایه داری جهان مسلمان پیش از قرن نوزدهم در این شکل دیده می شود. خرده تولید کالایی غالب می باشد، ولی بسیار رایج است که استادکاران، کارگران دستمزدی ای بکار گیرند که موقعیت ثابتی ندارند، مثلاً آنها ممکن است در یک دوره مشخص، بنا به اقتضای شرایط، خود استادکار شوند. مسلماً در بسیاری از موارد، و بویژه ظاهراً پیش از قرن سیزدهم، یاری رساندن به کار تولیدی عمدتاً از طریق قراردادهای شراکتی انجام می گرفت. شرکا به نسبت‌های گوناگون، نیروی کار، ابزار تولید و مواد خام خویش را شرکت می دادند، و تقسیم سود هم به پیروی از قواعد پیچیده تعیین مقادیر معادل، در مطابقت با مقدار نسبی این سهام بود. [61] این بدان معنا بود که یک رشته از موارد نامعین وجود داشت که در انتهاالیه آن، کارگر دستمزدی، بمثابه شریکی که بجز نیروی کارش سهم دیگری نداشت، قرار می گرفت. معهذاً، این درست است که این مورد ویژه، بمثابه نوعی رابطه که جبراً توسعه وسیعی می یافت، اهمیت دارد. ولی این نیز درست است که کار دستمزدی، حتی در عصری که شراکت رایج ترین شکل بود، وجود داشت. به نظر می رسد که کار دستمزدی، بعدها، پس از قرن سیزدهم، یعنی زمانی که کار صنعتی در مطابقت با سیستم اصناف (Guilds) بطور قطعی تشکل یافت، تکامل پیدا کرد. روشن ترین نمونه‌هایی که در سراسر قرون وسطا می شناسیم، مانند نمونه کارگران در کارخانجات بزرگ دولتی، کارخانه‌های تصفیه شکر در مصر و یا نمونه کارکنان مؤسسات دینی، به نحوی در رابطه با موضوع مورد بررسی، فرعی به نظر می رسد. ولی ما اینجا و آنجا شواهدی از موارد کار دستمزدی را در صنایع خصوصی، یعنی در پیشه‌ها، می بینیم. تنها چند نمونه پراکنده ذکر خواهد شد: در حدود اواسط قرن نهم، حاکم آینده ایران، صفار، بنیان گذار سلسله صفاریان، بعنوان مسگر (صفار)، 15 درهم در ماه مزد می گرفت و در تمام زندگیش به «مسگر» معروف بود و نام سلسله‌اش از آن گرفته شده است. [62] قانونی در نیمه اول قرن دوازدهم، در تونس مقرر می دارد که معدنچیان معادن سرب می توانند، یا برای یک کار مشخص مزد ثابت دریافت کنند، و یا به ازای استخراج تعداد مشخصی زنبیل سنگ معدن، نسبت خاصی از آن را که از پیش تعیین شده است، دریافت دارند. [63] در طول اوایل قرون وسطا، در مصر صنعت پارچه بافی مقیاس وسیع رشد کرد. در شهر تنیس (در مصر سفلی م.)، 5 هزار دستگاه بافندگی وجود داشت. این صنعت اغلب به وسیله کارگران، در خانه‌هایشان جریان داشت. ولی چند کارگاه بزرگ نیز وجود داشت. این صنعت تا حدی در مالکیت دولت بود، ولی به نظر می رسد که سرمایه داران خصوصی نیز وجود داشتند که

بخاطر سود خود، کارگران دستمزدی را با مزد بسیار نازل بکار می گرفتند - البته تحت نظارت نسبتاً اکید دولت. [64] صید مروارید، که بخوبی از آن مطلعیم، نیز بایستی به این نمونه‌ها افزوده شود. این خود نوعی فعالیت سرمایه داری است که در عین ویژگی، به وضوح به این شیوه تولید وابسته بود. و مانند امروز در خلیج فارس و اقیانوس هند و غیره رواج داشت. کارفرمایان لوازم را در اختیار ماهیگیران می گذاشتند، به آنها مزد می پرداختند، و سپس مرواریدها را برای سود خویش می فروختند. [65]

دستکم از قرن سیزدهم به بعد، یعنی دوره‌ای که اصناف متشکل تکامل یافت، کارگر دستمزدی در هر صنف موقعیت شناخته شده خود را دارد. اسناد به ما نشان می دهد که سلسله مراتب درون اصناف، از موردی به مورد دیگر، تا حدی به واسطه تفاوت‌های زمانی و مکانی تغییر می کند. رتبه اول به اوستا یا معلم اختصاص دارد. زیر نظر و وابسته به او، کارآموز (مبتدی، متعلم) است که معمولاً مزدی دریافت نمی کند، اما انعام می گیرد. کارآموز، یا می تواند مستقیماً بمحض اینکه استادش او را شایسته بداند، خود یک استاد شود، یا مراحل صانع، کارگر، خلیفه (کالفا به ترکی) و کمک کار را طی نماید، که ظاهراً در این مراحل وی مزدی دریافت می کند. در هر صورت ممکنست صندوق مشترک صنف، به شخص کمک کند تا استاد شود، و این گذاری است که به نظر می رسد در برخی مکانها، مستلزم ارائه یک کار بی نظیر، و در همه جا، متضمن مراسم تشریفاتی پرخرجی بوده است. [66]

بنابراین استادکار، یا به تنهایی، یا با شاگردان بی موجب و یا با کارگران مزدبگیر کار می کرد. در نیمه دوم قرن هفدهم در استانبول، در هر کارگاه، بطور متوسط سه یا چهار کارگر وجود داشت. [67] به شکرانه تحقیقات اعضای هیأت اعزامی فرانسوی، اطلاعات دقیق تری در مورد مصر اواخر قرن هجدهم در دست داریم. در آن زمان، در قاهره، 15 هزار کارگر روزمزد فاقد ابزار تولید وجود داشتند که صرفاً مالک نیروی کارشان بودند. [68] مثلاً، کارگاههای سفال سازی، به وسیله ریخته گری اداره می شد که روزانه هشت پاراس (Paras) برای مخلوط کردن خاک رس و خاکستر به کارگزارانش می پرداخت، و سپس خود، آن را بر روی گردونه شکل می داد. همچنین، یک بچه یا پسر بچه که روزی سه پاراس می گرفت، و بخصوص کارگری که مسئول گداختن سفالها بود، به وی کمک می کردند. این کارگر، که به ازای تعداد اقلام کار شده مزد می گرفت، برای گذاشتن هر هزار ظرف در کوره، 90 پاراس دریافت می کرد. [69] کارخانه شکر سازی، ظاهراً ضمیمه مزارع نیشکر، و بنابراین می بایستی متعلق به زمینداران بوده باشد. ولی بعضی زمینداران (مملوک‌ها)، از نظر تدارکات زمین و احشام، و مسئولیت ساختن و تعمیر بناها با صاحب کارخانه‌ای در استان جیرجه (Girgeh)، شریک، و با مسئول اداره کارخانه، در سود سهیم بودند. معمولاً، کارخانه، دو شتربان برای حمل نیشکر به کارگاه، دو کارگر برای قطعه قطعه کردن و آماده ساختن آنها، دو کارگر برای نظارت بر آسیاب و عصاره گیری، دو کارگر برای مراقبت از گاوهایی که آسیاب را می چرخاندند، دو متصدی سوخت برای روشن نگهداشتن آتش دیگ‌ها، دو کارگر برای نظارت بر پختن و ساختن کله قند، و نهایتاً یک سرکارگر برای کنترل تمام این رشته کارها، استخدام می کرد. روزانه شش پاراس بر حسب پول، یا دو رطل شیر، به این دوازده کارگر داده می شد. [70] همچنین، صنعت خانگی سرمایه داری نسبتاً وسیعی وجود داشت. [71]

فاکت‌های فوق الذکر، که بعنوان مثال آورده شد، بسیار نامتجانس می باشد. اگر تعداد بیشتری از آنها در زمان و مکان وسیع تری وجود می داشت، این فاکت‌ها تقویت می شد. ولی، با این وجود، این مثالها بقدر کافی نشان می دهد که جهان مسلمان، هنگامی که در شکل سنتی خود در



سایه قرآن و سنت بسر می برد، از طریق سرمایه تجاری و مالی، به رشد وسیعی از فعالیت رسید، و همچنین به جنبه‌ای از شیوه تولید سرمایه داری، یعنی بهره برداری از سرمایه تولیدی، آشنایی داشت. در آن محیط، هیچکدام از این فعالیت‌های اقتصادی، غیرمعمول یا استثنایی نبود. بنابراین، گمان می‌کنم صحبت کردن از بخش سرمایه داری موجه است. اصطلاح «بخش»، نشان دهنده حوزه‌ای خاص و کم و بیش سازمان یافته اقتصادی است که در آن فعالیتی تقریباً از یک نوع، غالب می‌باشد، و توسط کسانی که تابع انگیزه‌های مشابه هستند، جریان می‌یابد. در جامعه مورد مطالعه ما، بی‌شک افراد بسیاری را می‌بینیم که صاحب ثروت پولی می‌باشند، و این دستکم قسمت اصلی مایملک آنها را تشکیل می‌دهد. اینان در مقایسه با دولت، زمینداران و کسانی که برای معیشت خود تولید می‌کنند، به دلیل مالکیت بر زمین یا کارگاهها، و یا دستکم کنترل آنها از طریق اعتبار، نقش مهمی را در تولید بازی می‌کنند، اما، قطعاً آنها با داشتن مزیت کسب یا خرید سهم بزرگی از تولید کشاورزی یا صنایع، نسبت به تولیدکنندگان بلاواسطه، زمینداران و یا دولت، در حوزه گردش، نقش مهم تری را ایفا می‌کنند. بالاخره، آنها با کسب یا خرید محصول از زمین و کارگاههای مورد تملک یا کنترل خود یا دیگران، و فروش آن به خرده فروشان یا مصرف کنندگان بلاواسطه، نقش مهمی را در توزیع بازی می‌کنند. این صاحبان ثروت پولی، بدین سان، در تمام مراحل فعالیت اقتصادی، نقش بسیار مهمی دارند. واحدهای اقتصادی آنها پیرو حسابرسی عقلانی است؛ آنها از طریق این واحدها، هدف توسعه، یعنی «ثمربخشی» سرمایه شان را دنبال می‌کنند، آنها بیشترین مقدار ممکن فرآورده‌ها را به کالا تبدیل می‌کنند، تولید را تا آنجا که می‌توانند به سوی ارزش‌های مبادله‌ای سوق می‌دهند، و آن را برای بازار و حوزه‌ای از اقتصاد که پول در آن غالب است، رشد می‌دهند. بنابراین، هنگام اشاره به عملکردهای اینان بطور کلی، مجاز می‌باشیم که از بخش سرمایه داری صحبت کنیم.

معهدا، وسعت این بخش و رشد این عملکردها، محدود می‌باشد. زیرا همجوار با این، و حتی در حوزه‌ای وسیع تر، تولید کشاورزی را می‌بینیم که برای معیشت خود، بدون رابطه با بازار، تولید می‌کنند؛ عملکرد زمینداران بزرگی را می‌بینیم که از محصولات املاکشان سهمی می‌گیرند که همیشه برای فروش در بازار نیست؛ و عملکرد دولت را می‌بینیم که هم بعنوان صاحب زمینی که تولید بر روی آن انجام می‌گیرد و هم بعنوان انحصارگر صنعتی که تولید در کارگاههایش انجام می‌شود، سهمی از فرآورده‌ها را در همه جا کسب می‌کند، و همچنین ممکنست سهم بیشتری را خریداری نماید تا به مصرف کنندگان یا دلالان بفروشد، و یا بطور رایگان - مثلاً، بین ارتش، اداریان یا ساکنان شهرهای بزرگ - توزیع کند. [72] اهمیت نسبی این مسیرهای متفاوت اقتصاد، و بنابراین درجه تکامل بخش سرمایه داری، بر حسب زمان و مکان به مقدار زیادی تغییر کرده است، و ما برای سنجش آن به خوبی مجهز نیستیم. به هر حال، روشن به نظر می‌آید که پیش از دوره سرمایه داری مدرن، مواردی که یک مدار کامل سرمایه داری، از تولید تا توزیع، در آن وجود داشته باشد، محدود بود. بیشتر، چنین اتفاق می‌افتاد که مرحله‌ای از جریان این مدار، از دست زمیندار یا دولت، به دست سرمایه دار بیافتد.

می‌توانیم این سرمایه داران را، با استفاده از اصطلاحی که در غرب رایج شده است، «بورژوا» بنامیم. س. د. گواتن، در مقاله اندیشه برانگیزی، نشان داده است که چگونه بورژوازی عمدتاً بازرگانی، در جهان مسلمان، از قرن دوم هجری (718-815 م.) به بعد شکل گرفت، در خلال قرن سوم (815-912 م.) موقعیت اجتماعی مهمی یافت، از طریق قابل پذیرش کردن عملکردهایش، بمثابة عملکردهای قابل احترام و ارزنده، احترام لایه‌های اجتماعی دیگر و

لایه خود را کسب کرد، ارزشهایی مطابق این عملکردها وضع نمود، و در قرن چهارم (912-1009 م.)، به صورت مهم ترین عامل اجتماعی - اقتصادی درآمد. معهذاً، این بورژوازی، با تمام آگاهی ای که از خود و قدرت و ارزش خویش داشت، هیچگاه بعنوان یک طبقه قدرت سیاسی نیافت، اگر چه عده‌ای از افراد متعلق به آن، موفق به اشغال بالاترین پست‌های حکومتی شدند. از حدود قرن یازدهم میلادی، در سراسر خاورمیانه، سلطه کاست‌های برده - سربازان، که اغلب ترک بودند، مستقر گشت. و این امر نتیجتاً نقش بورژوازی را هر چه بیشتر در سیاست کاهش داد، در حالیکه دامنه وسعت بخش سرمایه داری شروع به تنزل نمود.

بدون پرداختن به یک بررسی ژرف، می توان گفت که همزیستی چنین بخش سرمایه داری، با بخش‌هایی که در آن تولید معیشتی و مدارهای غیرپولی، با مداخله زمینداران و دولت در مراحل مختلف، غالب است، در تعدادی از تمدن‌ها، چون شرق باستان، یونان، امپراتوری روم، هند، چین، ژاپن و اروپای قرون وسطا، یافت می شود. در اینجا نیز اهمیت نسبی بخش‌ها، از دوره‌ای به دوره‌ای دیگر، و از ناحیه‌ای به ناحیه دیگر، تغییر می کند، و پژوهشی طولانی، اگر و هنگامی که این امر ممکن شود، لازم است تا ارتباط ساختاری موجود بین این بخش‌ها را مشخص کند. تنها می توانم بگویم، این تمدن‌ها، به زودی از سطح تجارت صرفاً ترانزیتی فراتر رفتند. این، همان سرازیر شدن واسطه‌ها در منافذ جامعه است که مارکس از آن صحبت می کند - همان سطحی است که سرمایه داران مکه‌ای پیش از اسلام، بدان نائل شدند. اینان، در جنوب عربستان، به جستجوی اجناسی (که خود، اغلب از مکانهای دور می آمد) می رفتند تا آن را به شهرهای بیزانسی نبطیه (Nabatene) و فلسطین ارسال دارند، و برعکس. در تمام این تمدن‌ها، سرمایه دارانی یافت می شدند که مداخله آنها، کم و بیش، تا حدی از خود مرحله تولید شروع می شد. [74]

حتی، علیرغم عدم قطعیت دانش ما، می توان مشاهده کرد که جهان مسلمان، ظاهراً به آن سطحی رسیده بود که در هیچ جای دیگر، چه در آن زمان و چه پیش از آن، قابل مشاهده نبود. فشردگی روابط بازرگانی در جهان مسلمان، نوعی بازار جهانی (اگر این اصطلاح تا حدی بی مورد را بکار بریم) را با ابعادی بی سابقه تشکیل داد. رشد مبادله، تخصص ناحیه‌ای در صنعت و کشاورزی را ممکن ساخته بود، و مناسبات وابستگی اقتصادی را به وجود آورده بود که گاهی، تا فواصل دور نیز بسط می یافت. یک بازار جهانی از همین نوع، در امپراتوری روم به وجود آمده بود، اما «بازار مشترک» مسلمانان بسیار بزرگ تر بود. همچنین، به نظر می رسد، در مقایسه با نقشی که دولت در بازار امپراتوری روم داشت، این «بازار مشترک»، بیشتر «سرمایه داری» بود، به این معنا که سرمایه خصوصی در تشکیل آن، نقش بزرگ تری داشت. [75] جهان مسلمان نه تنها با بخش سرمایه داری آشنا بود، بلکه تا پیش از ایجاد بازار جهانی توسط بورژوازی اروپای غربی، ظاهراً این بخش، وسیع ترین و پیشرفته ترین بخش سرمایه داری در تاریخ بود. بازار اروپای غربی، تا قرن شانزدهم، نتوانست از آن پیشی گیرد. وسعت بازار اسلامی، صرفاً بعلت پیروزیهای نظامی اسلام، دوره طولانی امپراتوری متحد مسلمان، و نیروی پیوند ایدئولوژیک بود که تا هنگام تجزیه آن امپراتوری، مانع ایجاد مرزبندی روشن بین نواحی مختلف گردید. این امر که ثروت خصوصی تجار، بدون دخالت دولت، از همان مرحله نخست اهمیت قابل ملاحظه‌ای در تشکیل بازار جهانی مورد بحث داشت، بدون شک نتیجه این عوامل بود: انباشت بی سابقه ثروت که فتوحات در دست برخی طبقات متمرکز ساخت؛ مقدار تقاضایی که بدین ترتیب بوجود آمد؛ سود گزافی که برآوردن این تقاضاها، بویژه در مورد اشیاء تجملی، که عرضه آن بسیار کمتر از تقاضا بود، بدست می داد، و همچنین، شاید

ابتکار عملی که در ابتدا توسط بازرگانان ممتاز عرب نشان داده شد. دولت‌هایی که بدست اسلام افتاد، بهنگام فتح، فاقد ساختار دولتی قوی در حوزه اقتصادی بودند، و حکام مسلمانی که ادارات موجود قبلی را در دست گرفتند و آنها را به سود خود بکار انداختند، هیچگونه وسوسه «دولت گرا» پی نداشتند. علت اینکه چنین «دولت گرای» فقط بطور محدود، و تنها در برخی دوره‌ها، در جهان مسلمان به وجود آمد، تنها با بررسی دقیق تاریخی، یعنی بررسی بهم آمدن وقایع، و همچنین مطالعه عوامل کم و بیش دائمی، قابل توضیح است. اگر بورژوازی نتوانست قدرتی را که در قرن اول هجری داشت، حفظ کند و آن را توسعه دهد؛ اگر دولتهای تحت سلسله مراتب اشراف و سربازان، مانع شدند که بورژوازی، در رابطه با قدرت سیاسی بتواند نیروی کافی اعمال کند؛ اگر شهر موفق به کسب تسلط کافی بر روستا نگردد؛ اگر سرمایه مانوفاکتور به مقیاس اروپا یا ژاپن رشد نیافت؛ اگر انباشت ابتدایی سرمایه، هیچگاه به سطح اروپا نرسید - همه اینها به دلیل عواملی کاملاً غیر از دین اسلام بود. اینجا، می توان عملکرد عوامل دائمی و اساسی، مانند تراکم نسبی جمعیت را در نظر داشت، که امکان عرضه نیروی کار فراوان و ارزان را فراهم می آورد، و بدین ترتیب، انگیزه ناچیزی برای ابداعات فنی بدست می دهد. همچنین، سنت چند قرنی دولت مقتدر، که جهت وابستگی تولید کشاورزی به کارهای ساختمانی عمومی، که در اغلب کشورهای شرقی مورد نیاز بود، قابل ذکر است. [76] قطعاً، به این عوامل، همچنین باید توالی پیش بینی نشدنی وقایع تاریخی را افزود، که در آن امواج تهاجمی از جانب آسیای مرکزی، می بایستی نقش مهمی را ایفا کرده باشد.

## فئودالیسم یا شیوه تولید آسیایی؟

اندیشمندانی که در زمینه مارکسیسم ایدئولوژیک کلاسیک پرورش یافته‌اند، مارکسیسمی که توسط انگلس، «برای استفاده انسانهای دنیوی» *ad usum profani vulgi* تعریف شد، و توسط دستگاه آموزشی سوسیال - دمکراسی، و بعداً توسط ماشین اداری استالینیستی، به فرمولهای اسکولاستیک تنزل یافت، قطعاً (بدون شک با نارضایتی)، متوجه شده‌اند که اینجا، به آن صورتبندی اجتماعی - اقتصادی که این بورژوازی در آن رشد یافت، اشاره‌ای نشده است. بدون شک، اکثر آنها از نویسنده‌ای مارکسیست انتظار زدن برچسب «فئودالی» بر آن صورتبندی را داشته‌اند. کتاب آموزشی «اقتصاد سیاسی»، که بیانگر جزم غالب در اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و همه کشورهای و احزاب دنباله رو رهبری آن می باشد، جهان مسلمان کلاسیک را، به وضوح در رده شیوه تولید فئودالی [77] (با اشکالی ویژه)، می شمارد. یک پژوهشگر عرب شناس برجسته شوروی، اخیراً همکار آمریکاییش را که از بورژوازی مسلمان قرون وسطا، بدون قرار دادن آن در چهارچوب فئودالیسم، صحبت کرد، سرزنش نمود. [78] این امر هنوز در محافل مارکسیستی وسیعاً مورد قبول است که فئودالیسم، مرحله‌ای لازم در تکامل بشر، و تنها مرحله‌ای بود که اشکال ابتدایی صورتبندی سرمایه داری می توانست از آن زاده شود.

این احتیاط از جانب من، در مورد مفهوم فئودالیسم، عمدی است. عنوان صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری، به جامعه‌ای اطلاق می شود که در سیستم اقتصادی آن، شیوه تولید سرمایه داری غالب است. جای تردید نیست که در اروپای غربی و ایالات متحده آمریکا از قرن نوزدهم تاکنون، جامعه نمونه‌ای بوجود آوردند که در آن، بسیاری از مشخصات زیربنایی و روبنایی، ناشی از این غلبه شیوه تولید سرمایه داری می باشد. مارکس و انگلس بین «شیوه

تولید» و «صورتبندی اجتماعی - اقتصادی»، تمایز دقیقی قائل نشدند. آنها فکر می کردند که در اروپای قرون وسطا، یک صورتبندی قابل مقایسه با سرمایه داری را می بینند. آنها، شیوه تولیدی را که پایه آن صورتبندی بود، یعنی روابط تولیدی بین «سرفها» و اربابان صاحب زمین را، به وضوح درک کردند، اما آن را جز از تنها شیوه تولید ماقبل سرمایه داری، که بخوبی از آن آگاه بودند، یعنی نظام برده داری، متمایز نساختند. آنها کراراً، توضیح این شیوه تولید را با مشخصات روبنایی، و دقیق تر با مشخصات سیاسی، که در اروپای غربی ملازم آن شیوه بود، می آمیختند. این، بویژه از آنجا روشن است، که برای توضیح آن، عنوانی را که اکیداً از خودشان نبود - آنها عنوان سنتی «فئودالیسم» را از نامگذاری رایج زمان خود به وام گرفته بودند - بکار می بردند. [79] همانگونه که تابحال چندین بار ذکر شده است، این نامگذاری مایه تأسف بود، زیرا اساساً به آن روبناهای سیاسی باز می گشت که به سختی می توان رابطه اش را با شیوه تولید تعریف نمود. این اشتباه در نامگذاری، گاهی دلیل و یا بهانه ای بدست پژوهشگران غیر مارکسیست داده است تا تمامی چهارچوب مارکسیستی طرح مسائل را یکباره رد کنند. [80]

با وجود این، قابل توجه است که مارکس در تنها قطعه ای - پیش نویس برای استفاده شخصی - که مربوط به بررسی دقیق و تعریف صورتبندی های ماقبل سرمایه داری [81] می شود، از فئودالیسم صحبت نمی کند و حتی نامی از آن نمی برد. [82] برای مارکس، پیش شرط های سرمایه داری، مجموعه شرایطی هستند که وی توصیفی نسبتاً ناکافی از پیدایش آن بدست می دهد، ولی همزیستی این شرایط، نتیجه یک روند تحولی است که در اشکال گوناگون جوامع ابتدایی آغاز می گردد. این اشکال، به تدریج فرو می پاشند، بویژه اشکالی که در آن مالکیت خصوصی زمین، همراه با مالکیت کمونی وجود دارد، حتی اگر مالکیت زمین محدود به شروط عضویت در جامعه باشد. عامل این روند فروپاشی، به نظر می آید که نخست و مهم تر از همه، رشد این مالکیت خصوصی باشد، که نسبت به جامعه گرایش به استقلال دارد، بویژه تحت تأثیر مبادله و جنگ که حجم مبادله را زیاد می کند و موجب می شود که انسان خود به شکل سرف (Leibeigen) یا برده، به قلمرو اجناس قابل تصاحب وارد شود. باید بخاطر داشت که این دو نوع انسان مورد تصاحب دیگران، در یک سطح قرار می گیرند. این تصاحب انسانها باید از بین برود و جای خود را به کارگر آزاد، که یکی از اساسی ترین پیش شرط های سرمایه داری است، بدهد. مسئله، بر سر این نیست که در یک مرحله، بویژه برده داری غالب است و در پس آن، مرحله ای فرا می رسد که در آن، سرف داری بویژه غالب می باشد. آنچه که می بینیم، تکاملی چند شکلی است که از انواعی که خود متفاوتند، آغاز می گردد. اصطلاح «فئودالیسم» فقط بطور اتفاقی و بمنظور مقایسه، در اشاره به تمامی سیستم های اروپای قرون وسطا همراه با قیود رعیتی آن، و یا اشاره به دوره تاریخی اروپای قرون وسطا، وارد بحث می شود. اگر نظرات مارکس بی اساس به نظر می آمد، تأملی در رها کردن آن نمی نمودم؛ و در واقع، در بعضی موارد، چنین خواهم کرد. ولی، به نظرم می رسد که درک وی از نقش برده داری و سرف داری، به آنگونه که در این صفحات نشان داده می شود، کاملاً موجه است. آنچه در مقابل داریم، شیوه های تولید ویژه ای است که در سیستم های اقتصادی گوناگون، کم و بیش بطور جزئی و یا عمده، از هنگامی که بهره کشی انسان از انسان از نظر اقتصادی ممکن می شود، وارد می گردد. این زمانی است که پیشرفت فنی، امکان اضافه تولید مستمری را (تقریباً همراه با «انقلابی نوسنگی» Neolithic) به وجود آورده است و سیستم سرمایه داری، که پیش شرط آن وجود توده کارگران آزاد می باشد، هنوز پا به عرصه نهاده است. همه می دانند که سرف

داری، به معنای وسیع، شیوه تولید غالب (از نظر بازتولید جامعه، بطور کلی) در اروپای قرون وسطا بود، که در آن، بستگی‌های رعیتی رواج داشت؛ این همان ساختار اجتماعی - سیاسی است که اکیداً فئودالی خوانده می‌شود. اما، هنوز باید بررسی شود که این شیوه تولید، تا چه حد این ساختار اجتماعی - سیاسی را متأثر ساخت. [83] ولی، کاملاً محرز شده است که سرف داری، بجز در اروپای قرون وسطا، در بسیاری از جوامع دیگر، و ظاهراً در جوامعی که از نقطه نظر روبنای اجتماعی - سیاسی مشکل بتوان آن را در رده فئودالی جای داد، نیز پدیدار گشت.

طبق تعریفی که مارکسیسم جزمی و نهادی شده از «فئودالیسم» بدست می‌دهد، این نظام اساساً بر سرف داری، بمثابة شیوه تولید عمده، استوار است، و همچون یک صورتبندی اجتماعی - اقتصادی جهانی، پس از شکل برده داری جامعه به وجود می‌آید و راه را برای سرمایه داری هموار می‌سازد. این درک، هم با مارکس بیگانه است و هم خلاف فاکت‌های تاریخی می‌باشد. اینان، همین درک نادرست را در مورد سیر ویژه و تک خطی رشد فئودالیسم، بر پایه یک توالی همیشه یکسان سه شکل اجاره زمین (بر حسب کار، جنس و پول)، که مارکس در جلد سوم «سرمایه» آن را تحلیل نموده است، دارند.

بنابراین سعی در جای دادن ساختار اجتماعی - اقتصادی جامعه مسلمان قرون وسطا در زمره این صورتبندی، کاملاً بیهوده است، حتی اگر شخص چنین رده بندی را با نسبت دادن ویژگیهایی به «فئودالیسم» شرقی، در مقایسه با «فئودالیسم» کلاسیک که به گفته کتاب روسی فوق متعلق به اروپای غربی است، معقول تر گرداند.

برخی دیگر از نویسندگان مارکسیست، که آرزومند نزدیک تر ماندن به فاکت‌ها و به اندیشه مارکس بودند، بجای فئودالیسم شرقی، «شیوه تولید آسیایی» را که مارکس در چند مورد آن را ذکر نمود و بطور رسمی در سال 1931، به وسیله مارکسیسم نهادی شده، از دستگاه جزمی آنان طرد شد، اتخاذ کردند. در پیش نویسی که قبلاً ذکر آن رفت، مارکس در این «شیوه تولید آسیایی»، یکی از اشکال متعدد جامعه بدوی را مشاهده کرد که کمتر از همه مستعد تکامل بود. مشخصه این شیوه، مالکیت اشتراکی جامعه بر زمین بود، بدون اینکه فرد حقی بیش از تصاحب ناپایدار، یعنی صرفاً «تصرف» (Besitzung) بخشی از زمین جامعه را، که موروثی یا غیرموروثی بود، داشته باشد. آنگونه که مارکس در نوشته‌های شخصی خود، زبانهای انگلیسی - فرانسوی - آلمانی را مخلوط می‌کند: این جامعه "durchaus self-sustaining" (خود بسنده م.) است، بعبارت دیگر، اعضای جامعه، در ساختن کلیه اشیاء مورد نیازشان، علاوه بر کار کشاورزی، تماماً خودکفا هستند.

کمون هند، برای مارکس این نمونه را فراهم کرد. نکته قابل توجه این است که مارکس در سراسر پیش نویس خود، از آن بعنوان یک واحد مستقل نام می‌برد. وی در جای دیگر توضیح داد که چگونه این کمون، طی قرون متمادی، پایه امپراتوریهای متوالی هند را تشکیل داد. این امپراتوریها، تأثیری بر ساختار کمون نداشتند و تنها به این قانع بودند که در ازای تعهد به ساختن ابنیه مربوط به آبیاری، که برای تولید کشاورزی در آن کشور ضروری بود، خراج دریافت نمایند. بعبارت دیگر، به نظر می‌رسد، اینجا، در اندیشه مارکس، شیوه تولید «شرقی»، در یک سیستم اقتصادی بمقیاس وسیع، یعنی در یک «صورتبندی اجتماعی - اقتصادی» واقعی، جای گرفته است.

ام. گدلیه (M. Godelier) [85]، سعی کرده است این صورتبندی را (وی همانند مارکس، تمایزی بین «شیوه تولید» بمعنای اکید و «صورتبندی اجتماعی - اقتصادی» قائل نمی‌شود) به

سطح یک مرحله عام یا نیمه عام در تکامل بشر، ارتقاء دهد. در واقع، او این را بمثابة اولین شکل جامعه طبقاتی مشتق از جامعه بدوی، که صورتبندی‌های دیگر بنوبه خود از آن ناشی شده است، می بیند.

به نظر من، این مفهوم سراپا اشتباه است. شیوه تولیدی که مارکس آن را جامعه خود بسنده تعریف کرد، در واقع در مقیاس جهانی یافت می شود، و شکی نیست که این، ابتدایی ترین شکل تولید است (و پس از اشکال کمونی «جمع آوری»، در مرحله جمع آوری غذا، شکار و ماهی گیری به وجود آمد) که بعلت سطح تکنیکی پایین و جدایی اولیه گروه‌های بشری، جبراً بوجود آمد. دلیلی برای نامیدن این شیوه، بعنوان «شرقی» یا «آسیایی»، بدانگونه که مارکس می گوید، وجود ندارد. مطمئناً، مارکس بطور اخص، جامعه کشاورزی بدوی را که با نمونه هندی آن آشنا بود، در ذهن داشت - ولی در همه جای دنیا، جوامع کشاورزی مساوات طلب از این نوع، وجود داشته است. می توان این شیوه تولید را مثلاً «شیوه تولید کمونی بدوی» نامید. [86]

از طرف دیگر، هنگامی که مارکس، بویژه در آثاری جز پیش نویس مربوط به اشکال تولید ماقبل سرمایه داری، ظاهراً تمامی یک صورتبندی اجتماعی - اقتصادی را تحت همان نام «شیوه تولید آسیایی» تصور می کند، دیگر نمی توان با وی همراه شد. جوهر این صورتبندی، بمثابة وصول سهمی از مازاد تولید این جوامع توسط «جامعه بالاتر»، یعنی دولت، درک می شود، که در ازای این سهم، از طریق سازماندهی کارهای ساختمانی عظیمی که برای تولید سودمند یا حتی حیاتی می باشد، در شرایط تولید مداخله می کند. گدلیه پیشنهاد می کند که این مفهوم، به موارد متعدد دیگری بسط یابد، که در آن، دولت یا جامعه بالاتر، نه تنها در شرایط تولید، بلکه در دیگر عملکردها، مثلاً کنترل تجارت مابین قبیله‌ها، نیز مداخله می کند.

در واقع، می توان بدین ترتیب نوع بسیار متداولی از روابط اجتماعی را تعریف نمود. اما شناختن آن، بعنوان تنها نوع نسبتاً ابتدایی شکل گیری ساختار استثمار، اشتباه خواهد بود. نخست اینکه، شیوه تولید کمونی بدوی، تنها نوع جامعه‌ای نیست که ممکنست در معرض بهره برداری یک جامعه بالاتر قرار بگیرد. مارکس در پیش نویس خود به این اشاره می کند. وی، شیوه‌های تولید دیگری را که اساساً فاقد بهره کشی درونی می باشد، متمایز می سازد و آنها را تا آنجا که می شناسد، نام می برد: شیوه «باستانی» (که بر طبق شکل رومی آن تعریف شده است، و مارکس فرض می کند که جامعه یونانیان بدوی و ضمناً جامعه یهودیان نیز، بدین گونه بوده است) و شیوه «ژرمانی». ولی، او همچنین، در ضمن به شیوه «اسلاوی» اشاره می کند؛ برای مارکس، این لیست محدود نیست. مارکس این شیوه‌های گوناگون را که برخلاف شیوه «شرقی»، در آن مالکیت خصوصی زمین، نقش مشخصی ایفا می کند، بمثابة تکاملی از شیوه «شرقی» محسوب می دارد: «تکاملی که در مالکیت ژرمانی و یونان باستان به نقطه تضاد می رسد و شالوده پنهان، گرچه انتاگونیستی، آن است.» [87] اما،

این اشکال گوناگون رابطه اعضای قبیله کمونی با زمین قبیله - زمینی که در آن سکونت اختیار کرده است - تا حدی وابسته به خصلت طبیعی [Naturanlagen] قبیله، و تا حدی وابسته به شرایط اقتصادی ای است که در آن، قبیله مالکیت خود را بر زمین واقعاً اعمال می کند، یعنی از طریق کار، ثمرات آن را تصاحب می کند. و این به نوبه خود، به شرایط اقلیمی، مشخصات فیزیکی خاک، محدودیت‌های فیزیکی شیوه استفاده از آن، رابطه با قبایل متخاصم یا همجوار، و تغییراتی که بخاطر کوچ کردن، یا حوادث تاریخی و غیره صورت می گیرد، بستگی دارد. [88]

این یک فرمولبندی عالی است و دلیلی برای کوشش در بهتر کردن آن نمی بینم. نکته دیگری که باید ذکر کرد این است که مارکس، همچنین در مورد اشکال ویژه جامعه شبانان چادرنشین با زمین، می نویسد: [89]

جامعه [Gemeinwesen]، خود بمثابة نخستین نیروی مهم تولید ظاهر می شود، انواع ویژه شرایط تولید (مانند نگهداری حیوانات، کشاورزی)، به تکامل یک شیوه تولید ویژه و نیروهای ویژه تولید، به اشکال عینی و هم ذهنی می انجامد. شکل دوم، به صورت خصوصیات افراد ظاهر می شود. [90]

اگر این صحیح باشد که شیوه‌های تولید بدوی، از جمله آنهایی که مالکیت خصوصی زمین تا حدی در آن وجود دارد، به واقع، صرفاً اشکال گوناگون منطقیاً بدوی ترین شیوه تولید می باشد، آنگاه، این انتقال به صورتبندی اجتماعی - اقتصادی دیگری نیست که الزاماً، برای به وجود آمدن این شیوه‌های ویژه تولید تعیین کننده است. اینها ممکنست بطور مساوی، به وسیله جامعه بالاتری، با یک ساختار کم و بیش دولت گونه، مورد بهره برداری قرار گیرند، خواه این جامعه بالاتر در شرایط تولید مداخله کند یا خیر.

قوم شناسی و تاریخ نوین، نظرات موجود در پیش نویس مارکس را تأیید می کند و هر گونه عقیده متکی بر توالی صورتبندی‌های اجتماعی - اقتصادی را، که گویا توسط شیوه‌های تولید بدوی مختلف متمایز شده است، بی اعتبار می سازد. در واقع، مالکیت خصوصی زمین، با حد و مرز کم و بیش روشن، در جوامع بدوی ظاهر می شود و بین این نوع تصاحب و بهره کشی از جامعه توسط جامعه بالاتر، هیچ پیوندی وجود ندارد. [91] نخستین دولتهایی که به وسیله تاریخ یا باستان شناسی می توانیم به ساختارشان پی ببریم، و ساده ترین نوع دولت در زمان ما، که توسط مشاهدات قوم شناسی شناخته شده است، هر دو متکی بر بهره برداری از مازاد جوامعی است که در آن، تصاحب خصوصی به طرق گوناگون و بی شماری با حقوق جامعه ترکیب شده است. مفهوم خالص مالکیت خصوصی، بمثابة حق مطلق استفاده و سوء استفاده به آنگونه که در قانون روم تعریف شد، حتی اگر پیدا شود چیزی نادر است. همه جا، بر زمین و ثمرهایش، سلسله مراتبی از انواع حقوق چندگانه جوامع گوناگون، خانواده‌ها، دودمان‌ها، مراجع مذهبی و سیاسی و غیره، وجود دارد.

اگر شخص، سعی در طبقه بندی این شیوه‌های تولید مشاهده شده کند، به نتایج گوناگون و بی شماری می رسد. اگر شخص، مقیاس کلیتی را که با افزودن یک دولت هماهنگ و استثمارکننده تعریف شده است، اتخاذ کند، آنگاه ممکن نخواهد بود که به هر یک از، و همه شیوه‌های تولید، یک سیستم اقتصادی و یک صورتبندی اجتماعی - اقتصادی را نسبت دهیم، که خصایص اساسی اش، دقیقاً توسط شیوه تولید غالب در آن، تعیین شده است (همانگونه که در سرمایه داری صادق می باشد). شاید، این تنها در مواردی که شیوه تولید برده داری یا سرف داری در آن غالب بود، ممکن باشد - مواردی که تولید، اساساً در «واحدهای» برده داری، توسط برده‌ها (موردی بسیار کمیاب)، یا در «واحدهای» استوار بر سرف داری، که به نظر می رسد در اروپای غربی قرون وسطا و ژاپن وجود داشته است، انجام می گرفت. بعلاوه باید ذکر شود که به سختی می توان این غالب بودن را تعریف کرد، و در برخی نواحی و ادوار، این امر ممکنست مورد اعتراض واقع شود؛ همچنین، در حالیکه برده داری می تواند تقریباً به وضوح تعریف شود، سرف داری مفهومی نسبتاً مبهم است، که شامل گستره نامحدودی از درجه بندی و تنوع به گرد استثمار دهقان توسط زمیندار می باشد، که اولی، حقوق قانونی متغیری، بخصوص بر زمین و آنچه می کرد، و دومی نیز حقوق متغیری (که هرگز مطلق نیست) بر دهقان و

زمینش دارد. و بالاخره، به آسانی می توان از موقعیت یک برده و یا طرف آزاد یک قرارداد (کشاورز، دهقان، مستأجر و غیره)، به سرف داری رسید. [92] باید افزود، همانطور که بعداً ملاحظه خواهد شد، در بسیاری از موارد، تمایز بین استثمار زمیندار، یعنی ارباب، و استثمار دولت، مشکل می باشد.

اگر کسی در جستجوی بینشی «جهانی»، در مورد عصر پیش از سرمایه داری باشد، حداکثر می تواند شیوه تولید کمونی بدوی را که، بنا به فرض، تنها شیوه موجود در آغاز بشریت بود، مشاهده کند. سپس، شیوه های تولید گوناگون و بی شماری، با ساختار استثماری به وجود آمد که در آن، یک جامعه احتمالاً جامعه دیگری را استثمار می کرد، در حالیکه اجازه می داد موجودیت مستقل، سامانندی و خودکفایی خود را حفظ کند، و یا فرد بعنوان فرد، از طرف اعضای «طبقه» یا جامعه بالاتر، و یا از طرف خود همین جامعه، که به صورت یک کل عمل می کرد، استثمار شود. در این قلمرو، بردگان و سرف های عمومی و خصوصی وجود داشتند. اگر در ناحیه معینی، روابطی که مستلزم انسجام ویژه ای باشد، شکل می گرفت، آنگاه می توانستیم از یک سیستم اقتصادی موجود در مقیاس آن ناحیه، صحبت کنیم. بطور کلی، به نظر می رسد که این سیستم ها مستلزم به هم پیوستگی یا اتصال شیوه های گوناگون تولید می باشد، که در جهات متفاوت و به نسبت های مختلف، ترکیب شده اند. باید دانست که طبقه بندی اینگونه سیستم های اقتصادی بسیار دشوار است. [93] اگر بخواهیم از صورتبندی های اجتماعی - اقتصادی، در تناظر با سیستم های گوناگون صحبت کنیم، باید آنها را بمثابة صورتبندی هایی که تنها در مقیاس ناحیه ای صادق، و در نتیجه اغلب بسیار محدود می باشد، نظاره کنیم. بدون شک، برخی نقاط مشترک در خصوصیات آنها وجود خواهد داشت، ولی، این تنها در سطحی عالی، و نه چندان خاص، از تعمیم، ممکن است. تنها تسلط برجسته یک شیوه تولید در سیستمی معین، مانند برده داری یونان کلاسیک (و این گفته نیازمند محدودیت هایی است) یا سرف داری اروپای غربی قرون وسطا، به این سیستم و صورتبندی اجتماعی - اقتصادی مربوطه، یک ویژگی بسیار مشخص می بخشید. با این همه، لازم خواهد بود که در سطح سیستم، خصایص اقتصادی درجه دو (مثلاً، توسعه تجارت)، و در سطح صورتبندی، خصایص فرهنگی را در نظر گرفت، که اگر چه مطلقاً بنیادی نیست، ولی احتمالاً، بسیار با اهمیت می باشد، و تا حد بسیار قابل ملاحظه ای ساختار و نمای کلیت را تعیین می کند.

اگر اصطلاحات خاص مورد نیاز باشند، نامهای زیر را پیشنهاد می کنم: «شیوه های تولیدی که استثمار در آن وجود دارد»، با اضافه کردن صفت «کمونی» یا «فردی»، در جایی که مناسب است. سیستم های اقتصادی مربوطه را می توان بطور کلی، «سیستم های استثمار ماقبل سرمایه داری» خواند، و اگر لازم باشد، با اصطلاحاتی چون کمونی (یا فردی) غالب، کشاورزی (شبانگی) غالب و غیره، انواعی را در میان آنها تشخیص داد. برای موارد مشخص فوق، عاقلانه تر است که از «سیستم هایی با عنصر غالب برده (یا سرف) داری»، بجای «جامعه برده داری» یا «فئودالیسم» صحبت کرد. صورتبندی های اجتماعی - اقتصادی مربوطه، همه در مقوله صورتبندی های ماقبل سرمایه داری، بر پایه بهره کشی می گنجد، و در اینجا نیز، قائل شدن تمایزهای جدی، تنها از طریق بکار گرفتن صفات جغرافیایی یا اصطلاحات توضیحی مربوط به غالب بودن برخی عناصر، که بایستی شامل نقش کوچک یا بزرگ زندگی شهری و تجارت باشد، ممکن خواهد بود.

سیستم اقتصادی جامعه مسلمانان قرون وسطا، در دوران ها و نواحی مختلف، متفاوت بود. می توان گفت که این، از یک هماهنگی شیوه های تولید گوناگون تشکیل می شد. در حومه، جوامع



روستایی را می‌یابیم که به وسیلهٔ افراد یا دولت، از خارج، تحت استثمار قرار می‌گرفتند. این با طرح مارکس از اجتماعات هند، که نمونه‌ای برای به اصطلاح «شیوهٔ تولید آسیایی» است، مطابقت دارد. از یک طرف نه تنها همهٔ این جوامع از بقایای جوامع ابتدایی نیستند، بلکه شواهدی نیز موجود است که دست کم بسیاری از آنان، اخیراً به وجود آمده‌اند. از طرف دیگر، این جوامع، به درجات مختلف بسته به هر دوره یا ناحیه، با مالکیت یا حق بهره‌برداری از یک قطعه زمین کوچک که به دهقانان واگذار می‌شد، همزیستی داشته است. آنگاه، استثمار از طریق تصاحب مازاد توسط زمیندار، دولت، یا برخی دیگر از افراد (گاهی یک جمع) که حقوق شان به وسیلهٔ اشکال گوناگون مقام‌های قانونی تضمین شده است، به وجود می‌آید. حقوق مربوط به دهقان کشتکار و آنهایی که حق استثمار او را دارند، بسیار گوناگون بوده است و اغلب، بستگی دهقان را به زمین، و بدین ترتیب به سرف داری، دربر می‌گیرد، و غالباً و بخصوص در برخی زمین‌ها، از قبیل باغ، تاکستان و غیره، با درکی مشابه با درک رومی‌ها از مالکیت، همراه می‌باشد. مشاهده خواهد شد که نمی‌توان این سیستم را یکسره، «آسیایی» و یا «فئودالی» طبقه بندی کرد. برخی از زمین‌ها، در بعضی دوره‌ها، به وسیلهٔ بردگان نیز کشت می‌شد، مانند عراق سفلی در قرون هشتم و نهم، که در آن طغیان مشهور زنج (Zanj)، یعنی جنگ برده‌ای سالهای 868 تا 883، صورت گرفت و دستگاه خلافت را تکان داد؛ ولی این یک مورد استثنایی بود. [94] کارگر دستمزدی کشاورزی همیشه وجود داشت، اما استقرار واحدهای کشاورزی سرمایه داری که کارگر دستمزدی بکار گیرد، اگر اصلاً پیش می‌آمد، بطور قطع، صرفاً نمونه‌ای نادر بود. هنگامی که دارندگان حق استثمار، بین خود و با دولت، روابطی برقرار کردند، از این میان ساختارهایی پدید آمد، که در بعضی لحظات، به «فئودالیسم» اروپایی شباهت پیدا می‌کرد. [95] ولی اینها، علیرغم جالب بودنشان، پدیده‌هایی روبنایی بودند که بر خود شیوه‌های تولید تأثیر چندانی نداشتند. این امر که گاهی دولت، و گاهی یک «فئودال»، از دهقان وجوهی دریافت می‌کرد (پژوهشگران روسی، عموماً – اگر چه اکنون جریان مخالفی که فاکت‌های واقعی این مطلب را برمی‌شمرد، آغاز شده است [96] – این شکل را به شاخصی مهم، که بایستی در یک تکامل تک خطی جای گیرد، تبدیل کرده‌اند و گدلیه نیز از آن، بمتابۀ معیار تمایز بین «شیوهٔ تولید آسیایی» و «فئودالیسم»، استفاده می‌کند)، به نظر نمی‌رسد که در واقعیت دارای اهمیت عمده‌ای باشد. این بیشتر بدین خاطر است که کشیدن خط تمایز، اغلب بسیار مشکل می‌باشد. زیرا که در شرق، «فئودال»، غالباً بمتابۀ نمایندهٔ دولت و یا تشکیل دهندهٔ آن، ظاهر می‌شود.

به این شیوه‌های تولید کشاورزی، باید شیوه‌های تولید شهری را که در بالا ذکر شد، اضافه کرد. از مطلب بسیار دور افتادم، و از خواننده پوزش می‌طلبم. فکر می‌کنم، این برای روشن ساختن بعضی مسائل، که هنوز در نوشته‌های مارکسیستی مغشوش می‌باشد، لازم بود. آنچه را که سعی کرده‌ام نشان دهم این است که نمی‌توان منشأهای سرمایه داری را، آنطور که جزم مارکسیستی (برخلاف عقاید خود مارکس) می‌پندارد، به وسیلهٔ یک تکامل تک خطی روابط تولید کشاورزی، توضیح داد. ضروری است که از تکاملی اساساً شهری – انباشت قابل ملاحظهٔ ثروت پولی و جهت گیری تولید (مهم تر از همه تولید صنعتی) به سوی بازار – آغاز کنیم. درست است که اگر این تکامل شهری، ناگزیر به یک سیستم اقتصادی سرمایه داری (یعنی به سیستمی که شیوهٔ تولید سرمایه داری موجود، در آن غالب است) منتهی شود، در مقابل خود باید تعداد بسیاری از کارگران آزاد را بیابد، که ممکنست به شیوهٔ سرمایه داری، یعنی استثمار نیروی کارشان، بکار گرفته شوند. «پیش فرض رابطهٔ کار و سرمایه ... یک روند تاریخی

است که اشکال متفاوتی را که در آن، کارگر مالک است و مالک کار می کند، از بین می برد.» [97] مارکس می افزاید، بنابراین، بیش از هر چیز لازمست رابطه تصرف بین کارگر و زمین، ابزار تولید و فرآورده های تولید شده، از بین برود: آن رابطه ای که کارگر را تماماً (خود او و نه تنها نیروی کارش) در شرایط عینی تولید قرار می دهد، و در نتیجه، ممکن می شود وی بعنوان یک سرف یا برده به تصاحب درآید. [98] این نیروی کار فراوان «آزاد شده» از تمامی این قیود، در اواخر عصر فئودالی، در اختیار سرمایه داران اروپا قرار گرفت، مثلاً، در انگلستان اواخر قرن پانزدهم و نیمه اول قرن شانزدهم [99] این امر، ناشی از مجموعه شرایط اجتماعی، سیاسی و اتقاقی اروپای آن دوره بود - شرایطی که هنوز به حد کافی مورد تحلیل قرار نگرفته است. ولی، هیچ کس ثابت نکرده است که این امر، می توانست صرفاً ناشی از این باشد که سیستم اقتصادی اروپا، بر پایه آن شیوه تولید که مارکسیست های جزمی «فئودالی مؤخر» می خوانند، استوار بود، شیوه تولیدی که در آن استثمار دهقان توسط زمیندار صاحب اختیار، از طریق اخذ اجاره بر حسب پول صورت می گرفت. حتی، برخلاف تصور گدلیه، این امر از آن هم کمتر قابل اثبات است که گرایش به سوی این شیوه تولید، ریشه در شق یونانی - رومی آن دارد، که به سبکی از تولید با مالکیت خصوصی بر زمین تمایل داشت. مهم تر اینکه، هیچکس ثابت نکرده است که غالب بودن این شیوه تولید، همراه با ثروت پولی گزافی در دست سرمایه داران، به تنهایی قادر بود موجب رشد سیستم اقتصادی سرمایه داری گردد. بنابراین، این امر قطعی نیست که وجود سیستم های اقتصادی گوناگون پیش گفته، در جهان اسلام، که بطور کلی بیانگر تنوع شیوه های تولید کشاورزی است، مانعی برای پیدایش سرمایه داری، در آن منطقه، به وجود آورده باشد.

## جامعه ای عادلانه؟

آیا اقتصاد اسلامی قرون وسطا، اقتصادی «عادلانه» بود؟ اگر چه برخی اشخاص به ویژه نادان و بی گناه، و برخی سیاستمداران و عامه پسندسازان بی وجدان، سعی در دفاع از این عقیده را دارند، و با اینکه جز عده قلیلی، سهامت رد ایده های اسطوره ای درباره این موضوع را، که در میان توده ها بسیار رایج است، ندارند، برای تندروترین مدافعان اسلام نیز چنین کاری مشکل می باشد. [100] آن عده قلیل در جامعه مسلمانان قرون وسطا، تحریفی تأسف آور از آرمان قرآنی، مشاهده می کنند. کسانی که مذهبی ترند، این تحریف را به آن گرایش رقت آور سرشت بشری به سوی شرارت نسبت می دهند، که دین فقط می تواند آن را از طریق سلطه خارق العاده شیطان بر این جهان توضیح دهد. آنهایی که دارای تمایلات ملی گرایی هستند، به هر رو در میان اعراب، اغلب این تحریف را ناشی از تسلط ترک ها می دانند. پس آیا آرمان اسلام هیچگاه به مرحله عمل گذارده نشده است؟ برای اجتناب از پذیرفتن چنین نتیجه ای، یک دوره نیمه آرمانی، در همان اوایل اسلام، یعنی دوره 29 ساله بین وفات پیغمبر و پیروزی سلسله بنی امیه، تعیین شده است که طی آن، جامعه به وسیله اصحاب - پدر زن ها و دامادهايش، و خلفای راشدین، «کسانی که در راه حق گام می نهند» - اداره می شد. از مدتها پیش، این دوره، دستکم در میان سنی ها، به صورت آرمان درآمده است. این آرمان سازی، معمولاً به کمک حکایاتی که برای اولین بار گواه واقعه ای در دستکم دو قرن پیش از خود هستند، انجام می گیرد. این حکایات متعلق به دسته «احادیث» رایج درباره پیغمبر، که در بالا ذکر شد، می باشد، و دلایل محکمی برای شک در اعتبار آن وجود دارد. این احادیث، با جریانات فکری و بینش های

اجتماعی، سیاسی و دینی، در قرون متعاقب که نزد ما خوب شناخته شده‌اند، رابطه بسیار نزدیکی دارد. این هشدار ضروری است، زیرا که عامه‌پسندسازان، روزنامه‌نگاران، مذهب‌یون و سیاستمداران کشورهای مسلمان، اغلب از این حکایات، بمتابۀ حجت استفاده می‌کنند. مورخان جدی این کشورها، بنابر دلایل اجتماعی، حتی اگر شخصاً شکی داشته باشند، جرأت ندارند اعتبار این حکایات را بطور علنی مورد سؤال قرار دهند. نویسندگان غربی که در اسلام تخصصی ندارند، اغلب متمایل می‌شوند که این حکایات را صرفاً بر اساس کتبی که در محافل مسلمان منتشر می‌شود، بمتابۀ وقایع تاریخی بپذیرند.

با گفتن این، بلافاصله باید توجه کرد که طبق نظرات خود توجیه‌گران مسلمان، این 29 سال آرمانی، جنبۀ تاریکی نیز داشت. طبیعتاً شیعیان تا جلوس علی بسال 656 م، از این سالها با انزجار یاد می‌کنند، و بنابراین، این دوره را به 5 سالی که علی با شرایطی بسیار دشوار حکومت می‌کرد، کاهش می‌دهند. سنی‌ها مجبورند تصدیق کنند، اتهاماتی که علیه عثمان (644 - 656 م) وارد شد و به قتل وی انجامید، تا حدی توجیه‌پذیر بود، زیرا که ضعف وی به برخی تبعیضات منجر شده بود. تحت خلافت علی (656 - 661 م)، مبارزۀ شدید بین دسته‌ها نیز به رواج ظلم دامن زد. بنابراین، این دوره آرمانی، به 12 سال زمان خلافت ابوبکر و عمر، محدود می‌شود.

از طرف دیگر، بدون شک، عنصری از حقیقت در این عقیده، که با چنان دلایل بسیار قابل تردیدی از آن دفاع شده است، وجود دارد. جامعه مسلمان آن زمان گروه نسبتاً کوچکی را دربر می‌گرفت که به جهت موطن، ایمان و علایق مشترک، با هم پیوند، و قصد تسخیر جهان را داشتند. بدون شک، در میان آنها، آرمان کم و بیش مساوات طلب قبیله بدوی، و آرمان قرآنی تساوی در مقابل خدا، و نیز یک سیستم پیشرفته کمکهای متقابل، که اعضای جامعه به پیروی از آن مکلف بودند، رواج داشت. این گروه کوچک فاتحان، ثروت هنگفتی از کشورهای فتح شده در اختیار داشتند، بنابراین حتی پایین رتبه ترین سربازان می‌توانستند سهم قابل ملاحظه‌ای دریافت کنند. یک سیستم کمک مالی که ارشدیت در حزب (اگر بتوانیم این اصطلاحات جدید را بکار بریم) را تشویق می‌کرد، ایجاد شده بود که به هر حال، تقریباً کافی بود. رهبران، به سپاهیان متکی بودند که در ازای فرمانبرداری، می‌بایستی آنها را راضی نگه می‌داشتند. ارتش هنوز پر از روحیه هرج و مرج طلبی و ناآرامی قبایل بدوی بود. تمام این شرایط، عدالت خاصی را در مشی اتخاذ شده در رابطه با جامعه حکم می‌کرد، که سپس به اعراب فاتح نسبت داده شد.

ولی، این عدالت کاملاً نسبی بود. مشی اتخاذ شده رهبران در آن زمان، اعتراضات، طغیانها، و برخوردهای شدیدی را بین «گرایشها» برانگیخت، که در سال 657 م، به اولین «انشعاب»، یعنی جدایی خوارج، منتهی شد. و به وضوح، این جریان نمی‌توانست بدین گونه ادامه یابد. جامعه، به واسطۀ گرویدن مردم مغلوب به اسلام، به شدت وسعت یافت. نابرابری موجود بین عرب و عجم، از برون جامعه به درون آن انتقال یافت؛ این، عمدتاً توسط انقلاب عباسیان در سال 750 م، از میان برداشته شد، اما نابرابریهای بین صاحبان املاک فراوان و بقیه، و بین اغنیا و تهیدستان بطور کلی، به رشد خود ادامه داد. در نتیجۀ گرویدن به اسلام، برده‌های مسلمان پدیدار شدند. دولت، مانند همیشه، بخصوص نسبت به منافع لایه‌های ممتاز اجتماعی و قومی حساس بود.

این وضع، آنقدر از آرزوهای توده‌ها به دور بود که جنبش‌های انقلابی، مکرراً، در جهان مسلمان شروع به پیدایش نمود. این جنبش‌های اعتراضی را، مانند همه جنبش‌هایی که در

چهارچوب ایدئولوژی به وجود می آمد، می توان به اصلاح طلب و تجدیدنظرطلب طبقه بندی کرد. جنبش های اصلاح طلب چنین می پندارند که تمام مصایب، نتیجه طرد مرام های اصیل است و صرفاً رجعت به آنها کافی می باشد؛ این جنبش ها، تجدیدنظرطلبی شرم آور حکامی را که احتمالاً اصول ایمانی را در خفا تغییر داده اند، تقبیح می کند. جنبش های تجدیدنظرطلب، خود اضافات یا تغییراتی را در اصول پیشنهاد می کنند.

درک سنتی از تاریخ اسلام، انگیزه این جنبش ها را در واگرایی ایدئولوژیکی که به ویژه بیشتر مربوط به آیین های دینی است، می بیند. اینجا، جای انتقاد از این درک نیست. کافی است برای دنبال کردن مسیر استدلال اشاره کرد که در اکثر این جنبش ها، انتقاد ایدئولوژیک و غالباً بسیار انتزاعی آنها، با تقبیح زندگی محافظی همراه بود که قدرت حاکم را تشکیل می داد و از آن حمایت می کرد. این شیوه زندگی، معمولاً بعنوان شیوه ای غیراخلاقی و مخالف احکام واقعی دین تقبیح می شد. نمی توان منکر شد که دستکم در میان توده ها خواهان ساده اندیش این جنبش ها، این انتقاد به اشخاص در مصدر قدرت بود که موجب پیدایش هیجان و شرکت آنها در جنبش شد، نه ملاحظات مربوط به مأخذ استدلالات حقوقی و یا روابط بین اندیشه های والا. شواهد قطعی در دست است که در برخی از این جنبش ها، مانند جنبش اسماعیلیه، موعظه های مربوط به مسائل اجتماعی با آیین دینی شان همراه بود. [101]

اما، اثری از هیچ جنبشی که بطور ریشه ای، آرمان قرآنی جامعه عادلانه را اصلاح کند، یافت نمی شود. حداکثر، مسئله بر سر آرمان تساوی همه در برابر خدا و شرع، و کمک متقابلی که می باید بین همه اعضای جامعه مسلمان واقعی وجود داشته باشد، بود که به سطح اعضای یک فرقه و یک جمعیت، تقلیل می یافت. اقدامات جدی تری، برای توسعه این کمک متقابل، می توان به عمل آورد؛ حکام می توانند برای یک دوره معین، نمونه ای از اعتدال و سادگی در شیوه زندگی شان ارائه دهند. مسئله تجاوز به اصل مالکیت خصوصی، و یا حتی به مقررات ارث، در مورد برده ها و آزادگان، بجز در موارد استثنایی به چشم نمی خورد. بنابراین، همان علت ها، دائماً همان معلول ها را باز تولید می کند. ملک داران و بی چیزان، اغنیا و فقرا، و باز هم برده ها و آزادگان، یافت می شوند. قدرت دولتی، همانطور که معمول است، در دست مالکان و اغنیا می باشد، و معمولاً به نفع آنها عمل می کند. ثروت، درجه ای از تجمل را ممکن می سازد که باز هم مطابق معمول، موجب به وجود آمدن بینشی سهل انگار نسبت به اخلاقیات و احکام دین می شود. قدرت حاکمه، با این هدف که خود را تحکیم بخشد و ثروت قدرتمندان را افزایش دهد، معمولاً به اقداماتی گرایش دارد که گاه غیراخلاقی و گاه مخالف شرع است. این همه، بطرز تأسف آوری در تاریخ بشری عادی است. اسلام، از این بابت هیچ نوآوری ندارد. اسلام، مانند هر مجموعه ای از آیین های اخلاقی و مذهبی، حداکثر می تواند گرایش به سوء استفاده از ثروت و قدرت را در میان تعدادی چند از اغنیا و اقویا محدود نماید. ممکنست بتوان ایدئولوژی ها را بر طبق قابلیتشان در مهار کردن چنین رفتاری، درجه بندی کرد. آشنایی با تاریخ اسلام، تنها نشان می دهد که قابلیت اسلام، به اندازه قابلیت ایدئولوژی های رقیب آن، و به عبارت دیگر بسیار ضعیف می باشد.

ولی، آیا آئین اسلامی، دستکم در حوزه محدودی که یک بینش معین اقتصادی را توصیه می کند، مورد اطاعت قرار گرفت؟ جواب به این پرسش مهم است، زیرا مدافعان نوین اسلام به ما اطمینان می دهند که این احکام باید عملکرد یک جامعه منصف اقتصادی را تضمین نماید. یادآوری می کنیم که این احکام، اساساً به نکات زیر خلاصه می شود: ممنوعیت وام با بهره و همه معاهدات قمارگونه، و لزوم پرداخت سهم معتابهی از اموال شخص به دولت، بمثابة مدیر

صندوق رفاه جامعه. دولت موظف است آن مقدار از این بودجه را که مازاد بر مقدار لازم برای عملکرد خود می باشد، تقسیم نماید. [102] دولت، همچنین موظف است (م. حمیدالله هنگام تفسیر ممنوعیت وام با بهره، این را در نظر دارد) به نیازمندان وام دهد، و این در واقع، بمثابة ملی کردن اعتبار است.

هیچ کس، حتی مشتاق ترین مدافعان اسلام، منکر نخواهد شد که واقعیت، از این آرمان بسیار به دور افتاده است. در میان پژوهشگران اسلامی، معمول است که شریعت، یعنی قانون دین را بمثابة آرمانی از زندگی تعریف کنند که مسلمانان همواره بعنوان معیاری ماوراء آنچه که در زندگی واقعی اتفاق می افتد، پذیرفته‌اند. این درست است که دولت مسلمان (مانند دولت‌های مسیحی و بودایی)، همیشه خود را مجبور به تهیه بودجه برای فعالیت‌های رفاهی، مانند بیمارستان، منبع عمومی آب آشامیدنی، مدارس و کمک هزینه برای دانش آموزان تهیدست، توزیع عمومی خواربار و غیره یافته است. اما این مخارج، هرگز بیش از بخشی کوچک از بودجه دولت به حساب نیامده است. کاملاً روشن است که متأسفانه فقط تنی چند از حکام مسلمان سهم بزرگی از مخارج گزاف خود را، که صرف تجمل، پرستیژ و جنگ می شد، بخاطر افزایش بودجه رفاهی رها کرده‌اند. شاید برخی استثناها وجود داشته باشد: تعدادی از حکام بسیار پرهیزکار، سلسله‌هایی که توسط جنبشی انقلابی (در ابتدا) به قدرت رسیدند، و غیره. اما، اینها تنها استثناهایی بوده‌اند. بطور کلی، دولت‌های مسلمان سنتی در سراسر تاریخ دورنمایی از تضاد زنده بین تجمل خیره کننده رایج در دربارها، و بین اغنیا و پست ترین بدبختی که توده مردم در آن غوطه ورنند، به دست می دهند.

آنچه از ثبت این حقیقت مشهود مهم تر می باشد، تأکید بر این نکته است که جز این هم نمی توانست باشد. اضافه تولید اجتماعی، یعنی آن بخش از محصول اجتماع که اضافه بر مقدار اکیداً ضروری برای بقای اعضای جامعه است، آنقدر ناچیز بود که نمی توانست هم برای تجمل عناصر مسلط جامعه، و هم به منظور فراهم آوردن یک زندگی راحت برای تنگدستان، کافی باشد. همچنین باید توجه کرد که تقسیم محصول جامعه، در اینجا نیز، نه بر طبق احکام یا توصیه‌های اخلاقیات الهی، بلکه بر طبق گرایش انسانی و «طبیعی» هر گروه برای حداکثر نمودن مزیت‌های ناشی از موقعیت خود، انجام می گرفت. احکام اخلاقی و ایدئولوژیک هر چه باشد، در همه دولت‌ها حقوق و منافع هر گروه اجتماعی برای سهم شدن در تولید اجتماع، فقط هنگامی مورد احترام قرار می گیرد که این گروه در دولت، دارای نماینده باشد، و بتواند این احترام را با قدرت کافی تحمیل کند. هیچ یک از این شرایط، در دولت مسلمان سنتی برآورده نشد. فعالیت‌های رفاهی دولت و افراد، چیزی جز تسکین بخش اثرات مصیبت بار چنین موقعیتی برای یک اقلیت نبود.

بنابراین، عملکرد جهان مسلمان سنتی، بطور کلی نسبت به احکام تئوریک قرآن نامؤمن نبود. بعلاوه، این احکام آنچنان ماهیتی نداشت که یک فعالیت اقتصادی ویژه را تجویز یا ممنوع کند. به فراخوان عدالت و صدقه، که در نوشته‌های مقدس اسلام یافت می شود، نه بیشتر و نه کمتر از دیگر ادیان، گوش فرا داده شد. این احکام می توانست مشوق برخی اعمال نیکوکارانه عمومی و شخصی باشد، اما برای اینکه برگزیدگان حاکم را، حتی علیرغم راحتی خودشان، مجبور به سعی در تضمین یک سطح زندگی شایسته برای اکثریت مردم کند، کافی نبود. این اجتناب ناپذیر بود که چنین شود. زیرا که احکام الهی، نه کنترل سیاسی مؤثری از طرف اکثریت بر اقلیت تحمیل می کرد، و نه از طریق مورد سؤال قرار دادن حق مالکیت، اثر تضعیف کننده یا منسوخ کننده بنیاد قدرت اقلیت را داشت. تا زمانی که نصایح ارزنده الهی، به

وسيلةً برخی از افراد بشر که تحقق آن را با منافع خویش سازگار می‌دیدند، و از طریق نهادهایی که به آنها قدرت می‌بخشید، پشتیبانی نشد، این نصایح مانند همیشه بی‌نتیجه ماند. ضمناً باید تأکید کرد که در طول دورهٔ تاریخی مورد بررسی ما در اینجا، آئین‌هایی که (با این اطمینان قطعی که این احکام، ملهم از خدا بود) اقدامات فوق‌الذکر را پیشنهاد کند، فراوان بود - اقداماتی که قاعدتاً می‌توانست تساوی بیشتری در جامعه برقرار سازد. مدافعان این آئین‌ها، در تمام موارد شکست خوردند. غیرممکنست که در این شکست‌های مداوم، دلایل پیگیری وجود نداشته باشد. ظاهراً، شرایط اقتصادی و اجتماعی وقت به آنها اجازهٔ پیروزی نداد.

روابط بین عمل و سنت قدری پیچیده‌تر است. سنت، دقیق‌تر از قرآن بود، و در مورد محدودیت حقوق مالکیت و کنترل عموم بر حکام، چندان پیش‌رفت. سنت، در این موضوعات بازتاب وضعیت اجتماعی وقت و عقاید عمومی لایهٔ ممتاز بود. اما، ممنوعیتی به شکل تئوریک ارائه داد که برای اکثر این افراد ممتاز دردسری بود - حتی، اگر تقریباً بلافاصله، وسایل فرار از آن را برایشان مهیا ساخت. در بالا دیدیم که چه عللی می‌توان برای این امر یافت. در هر حال، تا آنجا که تعارضی بین آئین و عمل وجود داشت، بطور کلی این عمل بود که به پیروزی می‌رسید. ممنوعیت‌ها، تنها در نواحی محدود و برای مدت زمانی کوتاه، اکیداً اجرا می‌شد. پیشرفت تئوری حیل، بس سریع، در سراسر منطقه‌ای وسیع، به شکل‌گیری نظریه‌ای کمک کرد که فعالیت بی‌دغدغه را توجیه می‌نمود. این امر، حتی در جاییکه چندان هم مقبول نبود، دستکم در بخش‌های گسترده رواج فراوان داشت. بنابراین، تئوری‌سازی مذهبی، تنها اثر محدودی در عمل داشت، و به هر رو بنیادهای فعالیت اقتصادی را در عصر مورد بحث، مورد اعتراض قرار نداد. باید مجدداً تأکید کنم، آئین‌هایی که تا حد اعتراض به این بنیادها فرارفت، به وسیلهٔ نوعی روند انتخاب طبیعی، نابود شد.

#### 4

### تأثیر ایدئولوژی اسلامی در حوزه اقتصادی بطور کلی

تا بحال، آموزش‌های اقتصادی اسلام مصرح در قرآن و سنت را بررسی کردیم. دیده‌ایم که این آموزش‌ها، در اصل، توسعهٔ آنچه را که در اینجا بخش سرمایه‌داری اقتصاد نامیده‌ایم، محکوم نکرده است، یا مانع آن در عمل نبوده است. اکنون باید فراتر رویم. در واقع، یک بخش سرمایه‌داری از همین نوع، در اروپای غربی قرون وسطا وجود داشت. تکامل آن به طریقی بود که موجب تعاریف گوناگونی، از قبیل «سرمایه‌داری مدرن» یا «صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه‌داری» گردید. ولی، تکاملی این چنین، دستکم تا پیش از قرن نوزدهم، در جهان مسلمان رخ نداد، و دلایلی موجود است که این، در آن هنگام به علت تأثیرات خارجی بود. آیا علت این تکامل ناهموار را احتمالاً باید در سرشت دین اسلام، و یا وسیع‌تر در ایدئولوژی جهان مسلمان قرون وسطا جستجو کرد، که شاید کمتر از ایدئولوژی اروپای مسیحی، با تکاملی از اینگونه ناسازگار بوده است؟

یک بینش مردم‌گرای بسیار رایج به این سؤال جواب مثبت می‌دهد. در این رابطه بویژه، بار مسئولیت به دوش به اصطلاح «بی‌حرکی» مسلمانان گذاشته می‌شود، که بر قدرگرایی ایدئولوژیک شان استوار است. بی‌تفاوتی تقدیری آنها، مغایر روحیهٔ ابتکاری است که گفته می‌شود خصیصهٔ اروپاییان می‌باشد، خواه این روحیه بمثابهٔ خصیصهٔ موروثی اروپاییان گرفته

شود، و یا خصیصه‌ای که مسیحیت بطور کلی، یا به وسیله برخی اشکال ویژه ایدئولوژی خود، در آنها رشد داده است.

باز هم این ماکس وبر بود، که بیش از هر کس دیگر، دیدی را که گرایش به این سو داشت، مدون کرد و آن را به یک تئوری و پایه مباحثات علمی تبدیل نمود.

باید اینجا، بر این حقیقت واضح تأکید کرد که قلمرو اسلام، تنها بخشی از جهان نیست که موفق به پیروی از مسیر اروپا نگردید. همانطور که پیش تر گفتیم، شرق باستان، یونان، امپراتوری روم، هند، چین و ژاپن نیز، با داشتن بخش سرمایه داری ظاهراً مشابه جهان مسلمان، موفق به پیروی از مسیر اروپا نگردید. بنابراین، هر توضیحی در مورد جهان مسلمان، بایستی به همان شدت در مورد همگی این تمدن‌ها صادق باشد. این همان مورد تز ماکس وبر است.

برای وبر، تفکر جمعی اروپا، با درجه والاتری از عقلانیت توأم است. وی در تعیین علت این پدیده تردید نشان می‌دهد، و فرضیه عوامل احتمالاً بیولوژیک، یا به عبارت دیگر نژادی را بدون جرأت پیش روی در این زمینه لغزنده، خجولانه به پیش می‌کشد. [1] وی تجلیات این عقلانیت را فهرست می‌کند. ظاهراً، فقط و فقط در اروپاست که دولتی عقلانی، استوار بر مجموعه‌ای از مأموران متخصص و یک سیستم قانونی بسیار عقلانی، یافت می‌شود؛ این همان قانون روم است که در مغایرت با قانون مبنی بر اصول «مادی»، مانند سودمندی یا عدالت، «تفکر قانونی - فرمالیستی» (das formal-juristische Denken) را ایجاد کرد. وی ادعا می‌کند که دشمنان تکامل سرمایه داری، مانند گرایش به تفکر جادویی و برخی علایق مادی و ایدئولوژی سنت گرای مبتنی بر دین یا اخلاق، در اروپا کمتر مشهود بود. [2]

باید بلافاصله ذکر کرد که برخورد وبر، مانند اکثر آنهایی که در خطی کم و بیش مشابه وی سیر می‌کنند، خود متناقض است. وی معتقد است که اروپا سرمایه داری مدرن را به وجود آورد، زیرا که از دیگر مناطق متمدن، عقلانی تر بود - ولی، اکثر نمونه‌هایی که از این عقلانیت اروپایی ذکر می‌کند، مربوط به آن دوره بعدی است که طی آن، اروپای غربی گامهای قطعی به طرف سرمایه داری مدرن برداشت. می‌توان به وبر منطقاً جواب داد که در اینجا، دور و تسلسل وجود دارد - این خصایص عقلانیت، می‌توانست درست به علت تکامل اقتصادی، در امتداد مسیر سرمایه داری باشد، یا اینکه به همراه این تکامل، هر دو، معلول برخی علل مشترک باشد. می‌دانیم که همین استدلال، به طرز متقاعد کننده‌ای علیه تز ویژه وبر، که بر طبق آن ریشه سرمایه داری نوین در اخلاقیات پروتستان است، آورده شده است. از آنجا که پیدایش این اخلاقیات، دقیقاً به هنگامی است که اقتصاد به معنای مدرن، سرمایه داری می‌شود، بنابراین، به هیچ وجه ثابت نمی‌شود که این اخلاقیات، خود تابع این جهت‌گیری اقتصادی نباشد، و حتی شواهدی داریم که به واقع این چنین است. [3]

حقیقت موضوع هر چه باشد، این بینش‌ها، بررسی دقیق نکات زیر را برای هر کسی که به این مسئله می‌پردازد، اجتناب ناپذیر می‌سازد: آیا ایدئولوژی اسلام، به جهت گیری عقلانی تفکر، نظر مساعد دارد؟ آیا به اندیشه «جادویی» یا بی تفاوتی قدرگرایانه نظر مساعد دارد؟ آیا در برابر رشد سرمایه داری، بمعنای مدرن، مانعی نیرومندتر از ایدئولوژی مسیحی قرون وسطا به وجود می‌آورد؟ همانطور که مشاهده خواهد شد، واضح به نظر می‌رسد که از این نقطه نظر، به بررسی ایدئولوژی اسلام، در دو سطح نیازمندیم: ایدئولوژی قرآن، و ایدئولوژی مابعد قرآنی قرون وسطا. و البته، تنها خطوط اصلی بررسی خواهد شد.

## ایدئولوژی قرآن

قرآن کتاب مقدسی است که در آن، عقلانیت نقش بزرگی دارد. در آن، الله مدام در حال مباحثه و استدلال است. به طریقی بسیار معمول، وحی خدا در طول اعصار، به پیغمبران متعدد، و نهایتاً به محمد نازل شد؛ یعنی، غیر عقلانی ترین پدیده‌ها در یک مذهب، خود اساساً بمثابة ابزار اثبات بکار گرفته می‌شود. بارها و بارها گفته می‌شود که پیغمبران «دلایل» (البینات) آوردند. [4] پرسیده خواهد شد که ضمانت‌های خصلت قطعی این «دلایل» چیست؟ به نظر می‌رسد که معیارهای محمد، انسجام درونی و مطابقت ذاتی بین وحی‌هایی بود که به انسانهای گوناگون در تواریخ مختلف، و از طریق پیغمبران مختلف، نازل شده بود. اعتبار وحی منزل به شخص محمد، از طریق انطباق اساسی با وحی‌های پیشین تضمین می‌شود، که به نوبه خود، به نظر وی توسط تاریخ ضمانت شده است. [5] محمد مخالفان خود را به نبرد می‌خواند که «پس بیارید یک سوره همانند آن» (سوره 52: آیه 34؛ 28: 49؛ 10: 38/39)، یعنی سوره‌ای با همان خصایص الهی در فرم و محتوا. «بگو پس بیارید کتابی نزد خدا راهنماینده تر» از کتاب موسی یا محمد! (28: 49). ولی اگر کسی این معیارها را نپذیرد، آنگاه احتمالاً باید متوسل به استدلال دیگری مشابه شرط بندی مشهور پاسکال شود. این استدلالی است که توسط یک مسلمان پنهانی، «مردی از نزدیکان فرعون که ایمان خود را نهان می‌داشت»، به طرفداری از موسی بکار برده می‌شود: [6]

آیا میکشید مردی را بدان علت که گوید پروردگار من خداست، در حالیکه آورده است شما را نشانه‌ها به نشانها از پروردگار خویش و اگر دروغگو باشد، پس بر اوست دروغش و اگر راستگو باشد (و شما نپذیرید) برسد شما را پاره آنچه وعده دهد به شما. (40: 28/29) [7]

قرآن مکرراً، دلایل عقلانی همه توانی (omnipotence) الله را به تفصیل توضیح می‌دهد: اعجاب آفرینش، چون بارداری حیوانات، حرکات اجسام سماوی، پدیده‌های جوی، تنوع زندگی حیوانی و نباتی که به طرز اعجازانگیزی با نیازمندیهای بشر وفق دارند. [8] همه این امور «همانا نشانیهایی است برای خردمندان» (3: 190/187). [9]

جدل علیه جزم تثلیث مسیحیت، مثال نمونه‌ای بدست می‌دهد. محمد به این فاکت تاریخی، که مبنی بر رد کردن شأن خدایی عیسی از طرف خود اوست، معتقد بود، و قرآن با اشاره به این، تثلیث را باطل می‌شمرد. و همچنین، مسیحیان را فرا می‌خواند که مبالغه نکنند - «ای اهل کتاب فزون نروید در کیش خود» (4: 171/169؛ 5: 77/81). چگونه الله می‌تواند دارای فرزندی باشد؟ چرا قادر متعال که در همه جای دنیا حاضر است باید نیاز به یک اولاد داشته باشد؟ عیسی «نجات دهنده» (مسیح)، پیغمبری با شأنی والاتر، و از مادری مقدس بود. معجزات بسیاری بخاطر آنها یا بدستشان انجام گرفت. اما آنها «می‌خوردند خوراک را» (5: 75/79). این، نشانگر اینست که آنها محکوم به حالت انسانی، یعنی زاد و ولد و فساد بودند، و نتیجتاً الله می‌توانست آنها را نابود سازد. (5: 17/19)

در قرآن، حدود پنجاه بار فعل «عَقَلَ»، بمعنای «پیوستن ایده‌ها به یکدیگر، استدلال کردن، فهمیدن یک استدلال فکری»، تکرار شده است. سیزده بار، در تعاقب قطعات استدلالی، به جمله تکراری (افلا تعقلون) «آیا بخرد نمی‌یابید؟» برمی‌خوریم (2: 44/41 و غیره). کافران، آنها که بی‌خبر از موعظه‌های محمد باقی می‌مانند، ننگ «افراد نابخرد» را با خود حمل می‌کنند. یعنی کسانی که بخاطر عدم کوشش فکری، از بکنار نهادن تفکر عادی خود ناتوانند (5: 68/63، 103/102؛ 10: 43/42؛ 22: 46/45؛ 59: 14). بدین لحاظ، آنها بمانند رمه هستند (2: 171/166؛ 25: 46/44). همانگونه که اچ. لمن به درستی می‌گوید، محمد «تقریباً بی‌ایمانی



را بمثابة نقص اندیشه بشر می داند».[10] بی ایمانها، مانند محافظه کاران هر عصر، می گویند که دنباله روی از آداب اجدادشان بقدر کافی پسندیده است و محمد، چون همه بدعت گذاران، با این استدلال به غضب در می آید. و بعد می پرسد که آیا اجدادشان، هنگام بنیان نهادن آنچه که تبدیل به آداب شده است، هرگز تعقل نکردند؟ (2: 170/165؛ 5: 104/103). الله، بویژه از کسانی بیزاری دارد که حاضر نیستند عقاید بنیادیشان را دوباره بیازمایند: این اشخاص در چشم وی بدترین هستند (8: 23، مقایسه کنید 10: 100). اگر الله «نشانه‌هایی» دال بر حضور و اراده خویش، در آفرینش آورده است، و مهم ترینش کلمات و عبارات نازل شده به پیغمبرش محمد می باشد، به این دلیل است که این نشانه‌ها، بمثابة زمینه‌هایی برای تعقل، به خدمت گرفته شود و بدین طریق جذب و درک گردد (16: 69/67؛ 29: 35/34؛ 45: 4/3 و غیره). پس از استدلالی که بالاخص قانع کننده بنظر می رسد، نویسنده الهی نتیجه می گیرد: «بدینگونه تفصیل دهیم آیتها [یعنی وحی ما] را برای گروهی که بخرد یابند» (30: 28/27). با فرض وجود اراده آزاد بشر، تمامی آنچه که الله می تواند انجام دهد، مقرر داشتن این نشانه‌ها است که قطعاً نشانگر حقیقت می باشد، تنها اگر بشر شعور و قوه استدلال خود را بکار اندازد.[11] شاید انسانها، نتایج منطقی لازمه را از این نشانه‌ها بگیرند (24: 61؛ 57: 17/16). در این صورت، آنگاه آنها «دانایان» خواهند بود (29: 43/42). اینان، در دانشی که خدا به پیغمبرش منتقل نموده است، سهیم خواهند شد (2: 120/114، 145/140؛ 3: 61/54؛ مقایسه کنید 17: 107/108)، که در تقابل با حالت جهل طبیعی بشر، قبل از وحی، قرار می گیرد (5: 55/50؛ 25: 64/63؛ 28: 55؛ 39: 64؛ 7: 199/198) – دانشی که حقیقت را به همراه دارد (حق 39: 2، 42/41 و غیره؛ صدق 39: 33/32).[12] آنهایی که ایمان نخواهند آورد، انسانهایی عمداً جاهل هستند، کسانی که «بستیزد در خدا بیدانشی ای و نه رهبری ای و نه کتابی درخشان» (31: 20/19)؛ باید به آنها گفت: «آیا نزد شما دانشی [آشکار] است که برون آریدش برای ما؟ پیروی نمی کنید جز پندار را و نیستید شما جز گمان آوران» (6: 149/148). برای تسهیل کار کسانی که به مردم عرب متعلقند، الله این زحمت را تقبل کرده است که موعظه‌هایی بزبان خودشان بفرستد، تا شاید آنها بدین وسیله بفهمند (24: 61؛ 57: 17/16).

درک عقلانی حقیقت بسنده نیست. مثلاً یهودیان مدینه، موعظه را کاملاً فهمیدند، اما «دگرگونش می کردند ... و ایشان می دانستند» (2: 75/70). شخص باید از خرد ناب به خرد عملی رهسپار گردد، و درک کند که این به نفع او می باشد که احکام دستوری خدا را بکار برد، و به جامعه‌ای بپیوندد که بر پایه دستور وی، توسط پیامبرش بنا شده است. برای اینکه ایده نیاز به پرهیزکاری فعال، و سپس ایده مریدان جنگجو، در ذهن مردم گنجانده شود، محمد به استدلالات تجارت گونه متوسل می شود، به آنگونه که بویژه برای مردم مکه، یعنی قبیله‌ای از تجار، و مردم مدینه که با فعالیت تجاری آشنایی داشتند، درکش آسان باشد. این برای شخصی که همیشه در فضای تجاری می زیست، و زبان روزمره‌اش خودبخود پر از اصطلاحات تجاری بود، بسیار طبیعی بنظر می آمد؛ این، به وسیله چارلز سی. توری (Charles C. Torry) [13]، در سال 1892، هنگام روشن ساختن نکته‌ای از آگوست مولر (August Muller)، به تفصیل نشان داده شد. در اینجا، کافی خواهد بود که خلاصه‌ای از نوشته توری، در مورد الهیات عملی قرآن که در تعاقب بررسی دقیق وی از واژه و احکام قرآن می آید، ذکر شود:

روابط متقابل بین خدا و انسان، سرشتی اکیداً تجاری دارد. الله تاجر ایده آل است. وی تمام کائنات را در محاسبه خود می گنجاند. همه چیز شمرده و اندازه گرفته شده است. کتاب و ترازو، نهادهای او هستند، و وی خود را الگوی معاملات امین قرار داده است. زندگی معامله‌ای

است برای سود و زیان. کسی که کار نیک یا بد می کند، (نیک یا بد «بدست می آورد»)، پاداش یا عقوبت آن را، حتی در این زندگی می گیرد. بعضی قروض بخشیده می شوند، زیرا، الله اعتبار دهنده سختگیری نیست. مسلمان از الله وام می گیرد، از پیش، برای بهشت می پردازد، روح خود را به وی می فروشد، و این معامله ای است نیک انجام. بی ایمان، حقیقت الهی را به بهای ناچیزی فروخته است، و وی یک ورشکسته می باشد. برای هر وام، روح به وثیقه گرفته می شود. در روز رستاخیز، الله حساب آخرین را با همه انسانها تسویه می کند. اعمال آنان، از روی کتاب حساب خوانده و در ترازو وزن می شود؛ به هر کس پاداش دقیق داده می شود؛ هیچکس مغبون نمی گردد. با ایمان و بی ایمان مزد خود را می گیرند. مسلمان (که برای هر کردار نیکش، چند برابر اجر گرفته است)، بعلاوه، اجر ویژه ای دریافت می کند.

همانگونه که توری نتیجه می گیرد: «نمی توان مجموعه ای از اصول الهی را به تصور آورد که این چنین یکسره به ریاضیات آغشته باشد.» [14] وقتی از ریاضیات حرف می زنیم، یعنی از عقلانیت صحبت می کنیم. البته، این بدان معنا نیست که طبق ایدئولوژی قرآن، همه چیز از راه استدلال قابل دسترسی است. بعکس، اکثر چیزها خارج از قلمرو استدلال می باشد. این حتی یکی از دلایل قدرت و دانش متعالی خداست. خدا، بخشی از آنچه را که ماوراء قدرت استدلال بشری است، از طریق پیغمبرانش آشکار می سازد. و بخش دیگر، برای ابد مکتوم باقی می ماند. [15] نقش استدلال، درک معقولیت، صحت و اعتبار پیامهایی است که پیغمبران، در مورد ناشناختیها آورده اند، و همچنین درک مزیت سازگاری شخص است با آنچه این پیامها توصیه می کند.

مطمئناً، ایمان که تصویری غیرعقلانی است، در اینجا خودنمایی می کند: اما، وجود ایمان در هر دین و یا شاید در هر ایدئولوژی، حیاتی است. آنچه باید توضیح داد این است که چرا افراد بشر، با بهره مندی ظاهراً یکسان از استعدادها، و در موقعیت های مشابه، در مواجهه با یک پدیده، بینش های مختلف اتخاذ می کنند. بعضی ها می پیوندند و دیگران خیر، بعضی ها هواخواهان مشتاقی می شوند، در حالیکه دیگران در هیجانشان سست باقی می مانند. اگر شخص باید علیه بی ایمانان بجنگد، آنگاه برای اینکه قادر به تقبیح و تهدید آنها به مجازات شود، لازمست آنها را به درجه ای، مسئول بی ایمانی شان بدانند. در ادیان، این، با جزم همه توانی الهی ناسازگار است، و شخص را در یک بن بست غیرقابل عبور قرار می دهد، تا وی الزاماً بین دو ایده مشابهاً تحمل ناپذیر ناتوانی (دستکم نسبی) خدا و بد کرداری وی، گزینشی بعمل آورد. «مفهوم قرآنی ایمان که خدا آن را به رایگان داده است، محدود به حفظ مصرانه ایمان، از طریق قدرت اراده می باشد.» [16]

اما، ایمان در رابطه مستقیم با اعتقاد عقلانی قرار می گیرد. دلیلش این است که در مورد بی ایمانان گفته می شود، مدتی طولانی صبر کردند و خدا مصیبتی نازل کرد، و سپس باور کردند، و سپس ایمان آوردند - اما، دیگر دیر شده بود، و آنها محکوم به مجازات الهی شدند (40: 85؛ 6: 159/158). این دو قطعه، به خوبی مطابقت بین ایمان و اعتقاد را که با مشاهده دلیل حاصل شد، نشان می دهد. دخالت خدا محدود است به «اجازه دادن» به استدلال عینی، تا اثر قانع کننده خود را بیابد؛ مهم است که در همان عبارت، که به این اجازه اشاره می شود و هدف، توجیه صیر الهی است، همچنین ذکری از اعتقاد عقلانی می رود:

و اگر می خواست پروردگار تو، هر آینه ایمان می آوردند آنان که در زمینند همگی با هم. پس آیا تو و امی داری بناخواه مردم را که باشند از مؤمنان و نرسد تنی را که ایمان آرد مگر بدستور خدا و می گرداند پلید را بر آنان که در نمی یابند (10: 99-100).

نمی توان منکر شد که ایمان قرآنی، همچنین چیزی بیش از اعتقاد فکری و تصدیق حقایق آشکار شده توسط پیغمبر، می باشد. این اعتقاد، موجب بینشی می شود که تمام وجود انسان را متعهد می سازد. ایمان، روح را آرامش می بخشد، ترس را تسکین می دهد (در حالیکه ترس از خدا را فزونی می بخشد!)، به شخص، در برابر توهین ها و بدرفتاری هایی که در راه خدا متحمل شده است، صبر و بردباری و توکل می دهد، و وی را تواضع و اراده ای می بخشد که همه چیز را در راه خدا به خطر اندازد و به اعمال نیک بپردازد. [17] اما، این، مستلزم غیر عقلانی بودن مکانیسم بوجود آورنده ایمان نمی باشد. نکته مهم این است که این ایمان، هرگز بلاواسطه از طریق آگاهی حسی و بدون استدلال بدست نمی آید. درست است، وحی از طریق جذبه های عرفانی به محمد نازل شد، اما حدیثی که این را ذکر می کند، به ما اطمینان می دهد که پیغمبر نخست در مورد چگونگی ریشه آنها به شک افتاد. وی از خود پرسید مبادا قربانی الهامات شیطان شده باشد. و مجبور شد که تجربیات خود را با «متخصصان» در امور وحی، مانند ورق بن نوفال، پسر عموی زنش، که یکتاپرستی در جستجوی خدا بود [18]، در میان بگذارد؛ مجبور شد که از خانواده خود طلب پشتیبانی کند، با جبرئیل صحبت کند، و حتی وی را تحت آزمایش قرار دهد [19]، تا قانع شود که آنچه به وی نازل شد، واقعاً پیامی از طرف خدا بود. این داده های احادیث، بخودی خود، بمانند هر چیز دیگری که از این منبع می آید، چندان قانع کننده نمی باشد، اما آنها در قرآن، یعنی منبع معتبر مسلم، تأیید شده اند. در قرآن، الله به کسانی که در وحی، اشراقی با ریشه ای مبهم و صحتی غیر قابل تأیید دیدند، پاسخ می دهد. بسیار جالب توجه است که این اعتراض معتبر شناخته شده است. ولی، در آن شرایط معین، این اعتراض بی پایه است. محمد، از پیش بیماری رنج نمی برد. وی در حالت از خود بیخود شدن هایش، پیامهای روشنی از طریق شخصیتی ماوراء طبیعی، و در عین حال واقعی، دقیق و شایسته احترام، دریافت می کرد، و این، در شرایطی دقیقاً مشخص و مکانهایی معروف اتفاق افتاد.

*یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده؛ و از سر هوس سخن نمی گوید. این سخن جز وحیی که وحی می شود نیست، پیاموختش کسی که بسیار نیرومند است، نیرومندی ... (53: 1-6).*  
*که آنست همانا گفتار فرستاده گرامی، توانگری نزد خداوند عرش ارجمند، در آنجا مطاع امین است. و نیست یار شما دیوانه و قطعاً آن را در افق آشکار دیده ... (81: 19-23).*

علیرغم آنچه که ی. مبارک (Y. Moubarac) ممکنست بگوید، آن ایمانی که به صورت یک پیام معقول، تحت شرایطی که صحت آن را تضمین می کند، و از طرف شخصیتی هر چند ماوراء طبیعی، اما در دسترس برخی اشخاص، نازل می شود، با آن ایمان بلاواسطه عرفانی، بر پایه احساس یقین باطنی و غیر قابل توضیح، تفاوت دارد. [20]  
 اگر بخواهیم این مفاهیم را با آنچه در ادیان مختلف، و بویژه آنچه که در عهد عتیق و عهد جدید وجود دارد، بطور کامل و به تفصیل مقایسه کنیم، آنگاه از موضوع بسیار دور می افتیم. باید تنها به چند تذکر اکتفا نماییم. اگر قرآن به پشتیبانی از وحی استدلال می کند، به این دلیل است که وحی را قضیه ای معقول و قابل دسترس برای خرد بشر، و یا دستکم نامتعارض با آن، می داند. درست است، پیامهای پیغمبر شامل نکاتی است که بشر خود به تنهایی قادر به کشف آن نمی بوده است. اما، استدلالهای عقلانی نشان می دهد که به این پیامها، به همان طریق باید ایمان آورد که ما مثلاً اطلاعات مسافران قابل اعتماد از کشورهای دور را می پذیریم. دیگر استدلالهای بسیار عقلانی نشان می دهد که به نفع ماست اگر از احکام آورده شده به وسیله پیغمبران، پیروی کنیم.

برعکس این، کتاب عهد عتیق، خصیصه اسرارآمیز و غیرقابل دسترس حکمت الهی را تا حد بسیار بیشتری تأکید می‌کند. می‌دانیم، یهوه، تا حدی مقاصد، اراده و پاره‌ای از سرشت خود را به ریش سفیدان و پیغمبران و دیگران آشکار می‌سازد. وی حتی نشانه‌هایی از اصالت پیامبران حقیقی اش ارائه می‌دهد، مثلاً معجزه کوه کرمل (Mount Carmel)، که به الیاس اعطا شد. اما، برای به وجود آمدن اعتقاد و تصمیم در بشر، علاوه بر ترس از خدا، مکمل آن، یعنی ایمان به خدا نیز خواسته شده است. این ایمان، برای نشان دادن وجود یهوه، یا پذیرش مفروضات معنوی که در محتوای وحی او تلویحاً وجود دارد، مورد نیاز نیست. اگر هیچ یک از این مفروضات مورد تردید واقع نشود، آنگاه شخص در مرحله پیش از انتقاد قرار دارد. این ایمان، صرفاً اعتماد به نیت ژرف، مرموز و بی‌انتهای یهوه، یعنی رهبر ماوراء طبیعی اسرائیل می‌باشد. هنگامی که یهوه از ابراهیم خواست پسر خود را قربانی کند، وی آنچنان اعتمادی نشان داد که الگویی برای همه گشت. شخص نباید دستورات خدا را، که سخنگویانش، یعنی پیامبران آورده‌اند، مورد بررسی قرار دهد. مسئله در این سطح عملی و سیاسی قرار گرفته است. علیه «پیغمبران کاذب»، صرفاً این استدلال عملی بکار برده می‌شود، که پیش بینی‌هایشان به حقیقت نپیوست. اینان که آثارشان متأسفانه بدست ما نرسیده است، با بینشی که در پایان دوره آوارگی بنی اسرائیل پیروز گشت، مخالف بودند. در عصر پیغمبران، موضوع تعارض بین خرد بشر و خرد الهی نیز ظاهر شد، که در ابتدا، به منظور رد محاسبات سیاسی عقلانی از جانب مشاوران پادشاهان یهود، که مبلغان مقاومت در برابر توسعه طلبی آسوریان بودند، به خدمت گرفته شد: «افسوس بر آنان که در چشم خود عاقلانند» (اشعیاء 21: 5). (خدا گفت) «عقل مردان عاقل آنان نابود خواهد شد و فهم انسانهای با تدبیر پنهان خواهد شد» (اشعیاء 29: 14). عقلانیت معینی (جی. فن راد G. Von Rad تا آنجا پیش می‌رود که از عصر روشنگری Aufklärung صحبت می‌کند) از همان شروع دوره پادشاهان، به منظور مطالعه مکانیسم عمل یهوه بر طبیعت، توسعه یافت. [21] ولی اشعیاء، در عصر مصایب، در عرصه سیاست، یکی از اولین کسانی بود که ایمان بدون قید و شرط را برای یهوه فرا خواند، که متضمن رد محاسبات خردمندان، نه بعنوان کاربرد خرد، بلکه بعنوان نشانه‌هایی از فقدان اعتماد به رهبر ماوراء طبیعی می‌باشد.

این موضوع، می‌بایستی در نوشته‌های «خرد» و سرودهای نیایش بسط می‌یافت. خرد بشر، در میان قوم بنی اسرائیل، ظاهراً در حال توسعه بود، و به ایجاد حوزه‌ای دست زد که در آن، به گمان خود، با نیرویش قادر به قضاوت در امور این دنیا بود. از این رو، نویسندگان انجیل لازم دیدند که با این وضع فکری مبارزه نمایند - نه کاربرد خرد، به معنی دقیق کلمه، بلکه غرور بیش از حد وسعت یافته‌ای که احتمالاً به کاربرد خرد منتج می‌شود. آنها قلمرو خرد را محدود کردند. خرد موهبتی است از طرف یهوه «به آن شکلی که اراده یهوه به بشر ظاهر شد» [22]؛ تنها خرد یهوه کامل است. ایمان کورکورانه به یهوه [23]، شکاف‌های خرد انسان را که بدون کمک قادر به اداره امور روزمره انسانها نیست، پر می‌کند، همانگونه که (شعر ایوب، 28، این را به ما نشان می‌دهد) خرد بشر به کشف اسرار پنهانی حکمت الهی، یعنی خرد الهی پنهان در طبیعت، قادر نیست: «با تمامی قلبت به خدا اعتماد کن؛ و به فهم خود تکیه نکن ... خود را دانا نپندار: از خدا بترس و از شیطان بپرهیز» (3: 7/5). «کسی که به قلب خود اعتماد می‌کند، نادان است» (26: 28). دو نوع دانش و دو نوع خرد وجود دارد، و تنها یکی از اینها اصیل می‌باشد. تنها خرد واقعی، ابتدا با ایمان به یهوه، از او به دست می‌آید - برعکس آنچه قرآن به ما

می گوید. «به من قضاوت و دانش نیکو تعلیم ده زیرا که به احکام تو ایمان آورده‌ام.» (سرودهای نیایش 66: 119).

تماس با خردگرایی یونانی، که کوششی در جهت توضیح دنیوی کائنات بود، و در تمدن یونان احترام و نفوذ شدیدی داشت، مسائل کاملاً جدیدی را مطرح کرد. «خرد این جهان» دیگر به معنای مهملات خردمند نمایان کهنسال و یا پریشانگویی‌های نامعلوم سیاستمداران نبود، بلکه به معنای مجموعه‌ای از حقایق بود که بر اساس فرضیات مورد قبول همگان، به طرز عقلانی قابل اثبات بود. از آن پس، وحی انجیل خصلتی جدید به خود گرفت: به صورت مجموعه‌ای از عبارات مُنزل و غیرقابل اثبات درآمد، گواه، تبدیل به تعصب شد، و عقاید مورد قبول، شکل دلخواه گرفت. معهدا، آنهایی که در پذیرش این عقاید، و به ویژه در جهتی که این عقاید به زندگیشان می بخشید، و همچنان به اهمیت ملی آن راسخ ماندند، ناگزیر شدند به شیوه‌ای یونانی، آن را تئوریزه کنند. می دانیم که در این تئوریزه کردن، شخص مهم، فیلو (Philo) از اسکندریه بود. او خود را، با توجیه وحی و یافتن مدارکی برای اثبات آن - و این چیزی بود کاملاً نو - مشغول داشت. [24] فیلوی روشنگر، جایی به فلسفه اختصاص داد، و استدلال دنیوی را بمثابة یک منبع درجه دو و فرعی دانش، در خدمت وحی، به شکل رابطه هاجر با سارا، پذیرفت. [25] و نخستین کسی بود که مسئله روابط بین ایمان و خرد را بطور همه جانبه پیش کشید؛ مسئله‌ای که دو هزار سال آینده را، آنچنان وسیعاً، به خود مشغول داشت.

تقواگرایی یهود در فلسطین، خود قطعاً کمتر از حکیم بزرگ اسکندریه، به یونانی مآبی (Hellenism) تن درداد. و احساس عموم، در پشتیبانی آخرین گفته‌های کتاب عهد عتیق (که پیش تر ذکر شد)، و علیه خرد این جهانی که در بند بی تقوایی، ثروت و خیانت به ارزشهای ملی اسیر بود، با قدرت تمام به فریاد آمد. این، در موعظه‌های کهن مسیحی، که ریشه در این خطه داشت، بطور کامل بیان شده است. درست است، گفتار عیسی اغلب شکل بحث و استدلال به خود می گیرد. معجزاتش نشانه‌ها و دلایلی به منظور معتقدسازی است. اما، تمام اینها برای یوحنا تعمید دهنده (متی 11: 2 به بعد) فقط معمایی به وجود می آورد، و فریسیان (گروهی از متشرعین یهود که پابند معانی تحت اللفظی تورات بودند. م.) و کشیش‌های مبهوت و دیرباور را وادار به اتخاذ برخوردی مزورانه می سازد (مانند متی 21: 23-27 و قطعه‌های مشابه). فعالیت و شخصیت عیسی، موجب شایعات ناخوشایند می شود - بدین معنا که خصیصه ظاهراً متناقض و غیرعقلانی آن، مایه سردرگمی است. [26] تنها راه گریز، ایمان بدون قید و شرط و بدون استدلال است. همه به این کلمات مشهور عیسی برخاسته، خطاب به توماس، فکر خواهند کرد: «چون مرا دیده‌ای به من ایمان آورده‌ای: آمرزش بر کسانی که ندیده‌اند و با وجود این ایمان آوردند» (یوحنا 20: 29). ولی، عیسی خود از پیش، از نیاز بشر برای اثبات، متحیر شده بود: «مگر شما نشانه‌ها و عجایب را ببینید تا ایمان آورید» (یوحنا 4: 48). پُلَس، این تأکید را که به ویژه خصیصه انجیل یوحنا مقدس بود، به افراط کشانید. وی به قطعات کتاب عهد عتیق اشاره می کند: «همانطور که مقدر است، خرد خردمندان را نابود می کنم و فهم مدبران را هیچ می سازم، خردمند کجاست؟ کاتب کجاست؟ ...» (اشعیاء 29: 14؛ سرودهای نیایش 33: 10؛ اشعیاء 33: 18؛ اشعیاء 19: 12 - که کم و بیش به هم آمیخته و طبق سپتوژنت Septugint [هفتاد تن از علمای یهود، که در قرون دوم و سوم قبل از میلاد، کتاب عهد عتیق را به یونانی ترجمه کردند. م.] نقل شده است). وی ادامه می دهد:

مجادله کننده این دنیا کجاست؟ مگر خدا حکمت دنیا را جهالت نگردانیده است؟ ... ولی ما مسیح مصلوب را وعظ می کنیم که یهودیان را سنگ لغزش است و یونانیان را جهالت ... زیرا،

نادانی خدا از انسانها خردمندتر است ... و من برادران، هنگام آمدن به سوی شما نه با خطابه یا خرد عالی آمدم ... و نطق و موعظه من نه با کلمات اغوا کننده خرد بشر، بلکه با تجلی روح و قدرت همراه بود: که ایمان شما نباید به خرد انسانی، بلکه باید به قدرت خدا باشد (قرن‌تیان 1، 1: 19-20، 23، 25؛ 2: 1، 4-5).

گفته شده است، در رابطه با عهد عتیق و جدید که مردم شناسی یهود را بطور مشخصی بیان می کند، بکار بردن مقوله‌های مردم شناسی یونان، که الهام بخش عرفان و فلسفه مدرن بود، نادرست می باشد. به ویژه، گفته می شود که تمایز ایمان از عقل، از تمایز آن از عمل و زندگی، بیشتر نبود. این، یک عقل، یک دانش بود، و نه به قول افلاطون، یکی از اشکال سفلی دانش، یعنی اعتقاد. [27] بدون شک، حقیقتی در این نظر وجود دارد. اما، این واقعیتی است که در عهد جدید، و دستکم در یک جریان فکری موجود در عهد عتیق، استدلال بشری برای رسیدن به واقعیت ژرف جهان، و بعبارت دیگر برای رسیدن به خدا، اساساً ناکافی شمرده می شود. این، اساساً در مقابله با اشراق الهی قرار می گیرد، که از طریق تجربه‌ای درونی، بدون واسطه و به طرزی غیرقابل بیان، که مقدم و خارج از هر استدلالی است، یعنی احساس تماس نزدیک بین هستی و اراده خدا، حاصل می شود.

با شروع نیمه آخر قرن دوم میلادی، علمای مسیحی، چهارچوب طرح مسائل فیلو را اتخاذ کردند، فلسفه یونانی را در غالب ایدئولوژی مسیحی وارد کردند، و عقاید فیلو، در مورد روابط بین ایمان به وحی، و اثبات عقلانی آن را تکامل بخشیدند. بعضی از آنها - مثلاً ترتولیان نمونه‌ای از اینان به دست می دهد - هر پیشنهادی در مورد اثبات عقلانی حقیقت منزل را رد کردند.

ارسطوی بیچاره! کسی که به آنان [مرتدان] هنر دیالکتیک، زیرکی در ساختن و ویران نمودن؛ بازی با جملات، حدسیات قوی در حقیقت و سختی در استدلالات را آموخت ... آخر آتن چه ربطی به اورشلیم، و آکادمی چه ربطی با کلیسا داشت؟ ... پیر هیزید از کسانی که یک مسیحیت رواقی (Stoic)، افلاطونی و دیالکتیکی آورده‌اند. حال، ما با داشتن عیسی مسیح، نیازی به پرسش کنجکاوانه، و با داشتن انجیل، نیازی به استفسار نداریم. فقط به این معتقدیم، و علاقه‌ای به اعتقاد داشتن به چیزی دیگر نداریم. [28]

پسر خدا مرد: به فوریت باور کردنی است - زیرا ابلهانه است. او دفن شد و دوباره برخاست: قطعی است - زیرا غیرممکنست. [29]

ولی، اغلب فقهای مسیحی فکر می کنند که دلیل، بایستی به نحوی در موضوع گنجانده شود. این می تواند حقایق پنهان را آشکار سازد و اثبات مکملی برای محتوای وحی، به وجود آورد. این عقیده که ایمان معقول است، باید پیروز می شد. تا آنجا که به آنچه نازل می شود و از طریق عقلانی اثبات ناپذیر است، مربوط می باشد، عاقلانه است که به آورندگان وحی اعتماد کنیم. این همان چیزی است که آگوستین، بسیار پیش تر از محمد بیان کرد. در دانش عادی، و حتی در فلسفه، فرد، حقیقت قضایی را که نمی توان روشن ساخت و بطور مطلق اثبات کرد، قبول می کند. فرد، به برخی آورندگان حقیقت اعتماد می کند، همانگونه که ما به صحبت‌های مسافران، در مورد کشورهای که هرگز ندیده‌ایم، اعتماد می کنیم. برعکس منابع مبهم دانشی که پیروان مانی تنظیم کردند، مسیحیان می توانند خود را بر پایه انجیل و کتاب عهد عتیق، که از نظر تاریخی معتبر و شایسته اعتماد است، استوار سازند. [30] در مجموع، این جریان خردگرایانه بود که بر مسیحیت قرون نخستین فائق آمد. این را به خوبی در بین علمای مهم قرون چهارم و پنجم سوریه، آفرائیت، آفرائیم و فیلوکسینوس مبلوک می بینیم که نفوذ غیرمستقیم شان در قرآن،

مدتها پیش توسط تور اندره (Tor Andrea)، نشان داده شد. [31] در نوشته‌هایشان، همان مفاهیم خردگرا و معقولانه از ایمان را [32]، که در محد اساسی به نظر می‌رسد، می‌یابیم. اما، برتری ایمان، یعنی دیدی طبیعی از پرهیزکاری محبوب در سنت ترتولیان، و خداشناسی تلویحی مردم فروتن، که به جهت موقعیت خود، حتی نسبت به استدلال‌ات با حسن نیت پژوهشگران و متفکران بی‌اعتماد هستند، بایستی به شیوه‌ای غیرمنتظره، در همان حوزه فکری، به وسیله خداشناسی عرفانی ملهم از تفکر نو - افلاطونی تقویت گردد، یعنی گرایش که در طول قرن‌ها، حتی پس از آنکه به نحوی از هم پاشید، و به شکل یک خلوص قابل تردید دست بدست گشت، هنوز باقی است و بطور وسیعی برای اولین بار در ابتدای قرن ششم، در شرق بوسیله دیونیسیوس شبه آرنوپاژیت (Pseudo-Dionysius the Areopagite) رشد یافت. ایمان که اعتقاد صادقانه به خدا، یا موافقت مشتاقانه به حقایق مکشوف توسط خرد است، به حالت «جذب خدا» تبدیل می‌شود، که شخص از طریق اندیشه عرفانی به آن نایل می‌گردد؛ در این راه، شخص خدا را حس می‌کند، و به دانش متعالی که با دانش به دست آمده از شیوه‌های دیگر قابل مقایسه نیست، می‌رسد. [33] ایده برتری ایمان غیرمعقول، در نوشته‌های برخی فقهای مسیحی، خواه ناشی از این منبع یا به دلیل تأثیرات دیگر، ظاهر گشت - مثلاً در نوشته یوحنا دمشقی، در سوریه اوایل قرن هشتم، که به تازگی مستعرب شده بود. [34] اقوام لاتین، تمامی چهارچوب روابط بین خرد و ایمان را بررسی کردند و در آن، وظیفه فرعی به خرد محول شد، که تا حدی رموز مورد قبول ایمان را روشن سازد، در حالیکه ایمان در تمام سطوح ارجحیت داشت. [35] بنابراین، این نظر ابتدا در آنسلم اهل کانتربوری، در اواخر قرن یازدهم [36]، و نهایتاً در قرن سیزدهم، توسط توماس آکیناس (Thomas Aquinas)، و به شکرانه اقتدار بسیارش، به اصطلاح شرعی شد:

Invisibilia Dei altiori modo, quantum ad pluray percipit fides quam ratio naturalis ex creaturis in Deum procedens. [37]

Putat cum quis aut non haberet voluntatem aut non haberet promptam voluntatem ad credendum, nisi ratio humana induceretur. Et sic ratio humana inducta diminuit meritum fidei. [38]

برعکس این، خردگرایی قرآن، چون صخره مستحکم بنظر می‌رسد. این مستلزم توضیح بیشتری است. این خردگرایی به نظر نمی‌آید که مستقیماً و بطور یک جانبه، به خردگرایی یونانی وابسته باشد. بلکه به طرز تفکر رایج مردم مکه متعلق است. تجار قریش هم که محمد با آنها می‌ستیزید، خردگرا بودند. ولی خردگرایی آنها ساده و زمینی و بدون پرستیژ بود. و بمثابة مجموعه آیین‌های قابل مقایسه با فلسفه یونانی، مطرح نشد. به دلایلی که اگر بتوان، باید روزی روشن کرد، جامعه آنها از نظر اساطیر و مناسک فقیر بود. البته آنها (اگر چه بعضی از آنها، با تردید) وجود موجودات ماوراء طبیعی را فرض می‌کردند، ولی این موجودات، فقط نوعی انسانهای نامرئی، با نیرویی کمی بیشتر از نیروی ما، بودند. این باور، تصویر انسان محکوم به قوانین طبیعت را چندان تغییر نداد، ولی توانست بر این قوانین و خلاء میان آنها، تأثیر بگذارد. در این نوع «بشر دوستی قبيله‌ای» متعلق به صحرا، همانگونه که مونتگمری وات (Montgomery watt) می‌نامد، که در آن زندگی تاجر شهری مکه ظاهراً برجسته می‌نماید، بشر قدرت و ضعف خود را دقیقاً می‌سنجید. [39] وی حاضر به قبول چیزی که نمی‌توانست تأثیرات آن را مشاهده، و یا نیرو و اهمیت آن را ارزیابی کند، نبود.

محمد سلطه وحی توحیدی را برقرار ساخت که برایش معقول، عقلانی و غیرقابل مواجهه بود، و بعلاوه از اعتبار رابطه با دولت‌های بزرگ متمدن و دنیای فرهنگ، نوشته‌ها، کتب و پژوهشگران برخوردار بود. او برای دفاع از عقاید یهودیت و مسیحیت که مضمونش بوسیله نویسندگان عالم توسعه یافت، و سینه به سینه به او رسید، مجدداً به آنها پرداخت. او طبیعتاً زبان مخالفان و شیوه تفکرشان را (که به واقع، هرگز نتوانست کاملاً از آن بگریزد) اتخاذ کرد - تا به آنها عقلانیت و کفایت پیامهای خویش را نشان دهد - که نکات اصلی آن قدرت خدا، وحدانیت او، و اعتبار وحی محمد بمثابة پیغمبر اعراب بود. محمد علیه عقلانیت بربری اهل مکه، نوع متمدن نوع متمدن عقلانیت خود را وضع نمود. ستیز نهفته در چهارچوب مسائل یهودی - مسیحی، که محمد وارث آن شده بود، بکلی از نظرش مخفی ماند. به هر حال، عقل گرایی افکار مسیحی کلیسای سوریه، که از همه به محمد نزدیکتر بود - همانگونه که بدون شک عقل گرایی یهودیت، که با آن در تماس بود - وجود این ستیز را از نظرش پوشیده داشت. دیگر کسی علم ارسطوگرایی محض (که در قرون بعد زنده شد) را، علیه کلیسای پیروز یا کنیسه مغلوب، ولی هنوز بلحاظ فکری مقتدر، برنمی افراشت. هم کلیسا و هم کنیسه تمامی عقل گرایی قابل هضم خود را با یکدیگر تلفیق کرده بودند، و آن را برای معرفی خود، نه تنها بمثابة مخازن پیام الهی، بلکه همچنین بمثابة نمایندگان خرد و دانش بکار گرفتند. فلسفه، این کنیز زنجیر شده به عرابه بانوی خود، وظیفه فزون ساختن زیبایی او را داشت. تعجب آور نیست که بازرگان مکه‌ای ما، که بدون دانش وافر، از ناپختگی فکری افراد دور و برش منزجر بود، و از اعتبار کتب مقدس جهان انسانهای متمدن و پژوهشگر خیره مانده بود، نه تنها تضادی در این پیام مشترک تمدن نمی دید، بلکه آن را بعنوان تنها شق معقول و خردمندانه در مقابل جهل هم میهنانش، به آنها تقدیم می کرد.

پس می بینیم که قرآن، بیش از کتب مقدس یهودیت و مسیحیت، مقام خرد را محترم می شمارد. همچنین توضیحی برای جوّ باصطلاح نامساعدی که اسلام برای تکامل سرمایه داری ایجاد کرد، جستجو شده است (نه بوسیله وبر، و به دلایل واضح، هنگامی که در مورد تئوری او درباره ریشه‌های کالونیستی سرمایه داری اروپایی فکر کنیم) که در آن بر آئین قرآنی تقدیر، انگشت گذاشته می شود. درست است که جملاتی در اولین سوره‌ها، آزادی انسان را تأکید می کند، ولی همجوار با آن در قطعات بعدی، تز تقدیر پیش کشیده می شود که گاهی از طریق گرایش بشر، که ممکنست طریقت منتخب توسط ذات الهی را منحرف سازد، تعدیل می گردد. این تعدیل، گاه بسیار خام انجام می شود. در واقع محمد، به طریق خود، علیه قدرگرایی ایدئولوژی پیش از اسلام، یعنی بینشی، که میان اعراب، از سلطه قوانین کور تقدیر بر مردمان و خدایان، رایج بود، عکس العمل نشان می داد؛ این بینش، پیش تصوری از جبریت قوانین طبیعی بدست می داد. محمد، همه توانی تقدیر را به همه توانی اراده یک شخص، یعنی الله، که دستکم می شد به او پناه برد، نیایش و التماس کرد، مبدل ساخت. [40] آنچه در اینجا می یابیم، به وضوح عقایدی است که محمد، مستقل از یکدیگر، بدون پی بردن به تناقضات بین آنان، پی ریزی کرد. لازم بود که یکباره، و در همان زمان، مردم را به دینی نو تشویق کرد: روشن ساخت که چرا انسانهای ظاهراً امین و با هوش، سخت دیرباور بودند؛ لازم بود ترس از خدا و حرمت برای او به وجود آید؛ پاداش به مؤمنان و عده داده شود؛ و مخالفین به اشد عقوبت تهدید کردند. تفکر محمد، بین چند «دلیل» ساده و محکم که نمی توانست آن را تکذیب کند، در حرکت بود. [41] وی، نه یک دین شناس زیرک، که در دیالکتیک خرد تعلیم دیده باشد، بلکه انسانی عمیقاً مذهبی و معتقد به همه توانی خدا، و مرد عمل بود. هنگام تفکر درباره مسائل، محمد، آنطور که گریم به خوبی درک



کرده است، می بایستی «وقایع روی زمین را، بمتابۀ نتیجه تأثیر برابر اعمال خدا و انسان»، دیده باشد. [42] تحلیلی بیش از این، برای او ناممکن و احتمالاً غیرقابل درک بود، و قطعاً می بایستی به نظرش کاملاً بی نتیجه می رسید. حدیثی می گوید، هنگامی که محمد شنید عده‌ای در مسجد مدینه در مورد جبریت و اراده آزاد بحث می کردند، از عصبانیت سرخ شد [43]؛ با اینکه این حدیث قطعاً کاذب است، ولی کاملاً ممکنست که اگر این سؤال مطرح می شد، وی عکس‌العملی تقریباً مشابه می داشت.

آنچه که برای استدلال کنونی من مهم است، نشان دادن اینست که، این تز تقدیر - کم و بیش تعدیل شده و متناقض با دیگر اصول - به هیچ وجه انگیزه‌های عمل را از ایدئولوژی قرآن کنار نگذاشت. اگر قرآن مؤمنان را به فضیلت‌هایی مانند بی طرفی، احترام به سوگند، کف نفس، صراحت و غیره، و به کارهای پرهیزکارانه، کمک به تهیدستان و اقوام، همسایگان و مسافران ترغیب می کند، واضح است که، دستکم در ظاهر، تصدیق می نماید که انسان، تا حدی در انجام دادن یا ندادن آزاد است. بعلاوه، فعالیت‌های اجتماعی، که بخودی خود عملی پرهیزکارانه یا نیک نیست، اگر چه به انسان توصیه نشده است، اما دستکم مجاز، و بمتابۀ شیوه‌های عادی هستی، تلقی شده است. پس اغلب، تجارت صادقانه، بعنوان یک فعالیت عادی ذکر می شود. مثلاً: «ای آنان که ایمان آوردید، نخورید اموال خویش را در میان خویش به ناحق، مگر آنکه داد و ستدی باشد برتراضی شما» (قرآن، 4: 29/33). اگر مائده‌های زمینی، بمعنای اکید، بخصوص میوه‌ها و مراتع چرای گله‌های گاو و گوسفند (مثلاً 80: 24 ببعده)، مکرراً، بمتابۀ عطیۀ خدا بسیار تمجید شده است، الزاماً تشویق کشاورزان، باغبانان، دامداران، به ادامه کارشان را دربر دارد، که در تحقق این عطیه‌های الهی، سهم (مؤثر!) دارند. آیا فراخوانی به جهاد، ترغیبی برای یک نوع دیگر فعالیت نیست؟ آیا قرآن، شهامت و ایستادگی در برابر دشمن، و سرسختی در نبرد را ستایش نمی کند؟ «پس زبون (سست) نشوید که خوانید به سوی آشتی و شمائید سرافرازان (چیرگان)» (47: 35/37). کمک الهی وعده داده شده است، قطعی است، عامل اصلی پیروزی است. اما به هیچ وجه جانشینی برای مبارزۀ بشری، با ابزارهای بشری، نمی باشد. پس خدا به داود، پیغمبر آهنگر، در کارش کمک می کند: «و نرم ساختیم برایش آهن را، بساز زره‌هایی آراسته و اندازه بگذار در زره» (34: 10-11).

در تمامی این، هیچ نشانه‌ای از ترغیب به انتظار منفعلانه برای کمک خدا، نمی توان دید. درست است که بسیاری از آیه‌های قرآن، بیهودگی، ناپایداری و فریبندگی امور این جهان را نشان می دهد. [44] عارفان بعدی، در اینها تشویقی به ریاضت، یعنی کناره‌گیری از امور این دنیا برای تعهد کامل شخص به جستجوی خدا، یافتند. [45] معاصران پیغمبر نیز، ممکنست خود به چنین نتیجه‌ای رسیده بودند، و یا این متون، تمایل قلبی آنان را به این راه تقویت کرد، ولی قطعی است که این برای محمد، به هیچ وجه نشانه تشویق این نظر نبود. برای نشان دادن اینکه خدا همه توان است، و امور این جهان فرعی است، باید مؤمنان را به انجام تعهد فعال نسبت به جامعه، علیرغم علاقه به موفقیت فردی، نصیحت کرد، و آنها را به پیروزی قطعی چنین کمکی بشارت داد، و بی ایمانان را باید به دور یک جریان جذاب، مصراً فراخواند. زندگی بسیار فعالانۀ خود پیغمبر، به وضوح این را نشان می دهد؛ اگر چه بدون شک، گاه وسوسه می شد که خود را بمانند پر کاه در برابر دم نیرومند الله به فراموشی سپارد، اما به زودی بر این وسوسه غلبه می کرد. [46] در قرآن، الله خود به خدمتگزار مؤمنش دستور می دهد که به سهم خود عمل کند: «بخوان...»، «بگو...»، یعنی اعلام کن، تعلیم بده، و اذهان بشر را به غلیان آور. او به محمد فرمان می دهد که به بی ایمانان بگوید: «ای قوم عمل بکنید بر توانایی خویش. همانا منم

عمل کننده (به طریق خودم)» (39: 39/40؛ مراجعه کنید به 11: 122/121). او محمد را به جنگ علیه آنها فرا می خواند: «ای پیغمبر، جهاد کن با کافران و منافقان و درستی کن بر ایشان» (66: 9). همچنین، اگر اغلب به محمد گفته می شود که به الله اعتماد کند، و موفقیت در انجام تعهداتش را به وی واگذار نماید، این بطور قطع مستلزم این نیست که ارباب سختگیر، اجازه بی عملی به خدمتگزارش بدهد. [47]

اگر کسی بپذیرد که این آیه‌ها در مورد تقدیر، مسلمانان را، بطرز اجتناب ناپذیری به قدرگرایی کشانید، آنگاه باید منطقاً همان را در مورد یهودیت و مسیحیت نیز بگوید. بگذارید سریعاً چند قطعه نقل کنم. «و خدا هابیل و پیشکشی اش را محترم می داشت. اما قابیل و پیشکشی او را محترم نداشت.» (سفر پیدایش، 4: 4-5). (خدا گفت) «من ... بخشنده خواهم بود به کسی که بخشنده‌ام و رحمت نشان خواهم داد بر کسی که بر او رحیم هستم.» (سفر خروج، 33: 19). «و خدا قلب فرعون را سخت ساخت، و فرعون گوش به حرف آنان نداد؛ همانگونه که خدا به موسی گفته بود.» (سفر خروج، 9: 12؛ مراجعه کنید به 10: 1، 20، 27؛ 11: 10). اینجا می بینیم که این قطعات، منطقاً باید مشوق کمی برای اعمال نیک، یعنی کوشش در جهت کسب مزیت در چشمان خدا، باشد. به طریقی کلی تر، در زمینه کار در این جهان و برای این جهان، و همه توانی بیهوده، سراینده مزامیر به طریقی بسیار زیبا، در شعری معروف، به این نتیجه می رسد که تمامی کوشش بشر بیهوده است:

چون خدا خانه را بنا کرد، کار آنان در بنا کردن بیهوده است؛ چون خدا حافظ شهر است، گزمه بیهوده بیدار است. بیهوده است که سحر خیز باشی، دیر خواب باشی و نان غم خوری: زیرا، خدا به محبوبش خواب ارزانی می دارد. (سرودهای نیایش، 127: 1-2) [48]

بطور مشابه، عیسی در مورد آمرزش، از انتخاب خدا صحبت می کند «پس تصریح می کند سرشت فردی و برتری این انتخاب را» [49] (مراجعه کنید به: مرقس 13: 20). مشهور است که چگونه پولس، بر موضوع تقدیر، تأکید زیادی کرد:

علم خدا برای هر کسی، تقدیری در پی تصویر پسر بود ... بعلاوه تقدیر هر آنکس را که معین کرد، همانا وی را فراخواند ... (سفری از عهد جدید (Romans)، 8: 29-30).

و در رابطه با یعقوب و عیسو:

فرزندانی که هنوز زاده نشده‌اند و هنوز نیک یا شری از آنان سر نزده است، قصد خدا بر انتخابشان قرار می گیرد، نه اعمالش، بلکه خودش انتخاب می شود. به او گفته شد (یعنی ربکا مادر ایشان) بزرگتر به خدمت کوچکتر در خواهد آمد. به آنگونه که مقدر شد، یعقوب را محبوب داشته‌ام و عیسو را منفور شمرده‌ام. (سفری از عهد جدید، 9: 11-13، که به سفر پیدایش، 25: 23 و ملاکی 1: 2-3، اشاره می کند).

در رابطه با کار در جهان سفلی و برای جهان سفلی، کفایت قطعه مشهوری را بخاطر آورد که کیفیت مؤثر شاعرانه و بی تکلف آن، هنوز در خاطره همه ما زنده است:

به زندگی خود هیچ میندیش، که چه خواهی خورد و چه خواهی نوشید، و نه به بدنت، که چه بر آن خواهی پوشاند ... مرغان هوا را بنگر: زیرا که آنان نه می اندوزند، و نه جمع و نه انبار می کنند؛ ولی پدر آسمانی تو، آنها را تغذیه می کند. آیا تو بسیار بهتر از آنان نیستی؟ ... و چرا فکر پوشاک می کنی؟ زنبق‌های مزرعه را بنگر که چگونه رشد می کنند؛ نه زحمت می کشند و نه می ریسند: و من به تو می گویم که حتی سلیمان، با همه جبروتش، به آراستگی یکی از این زنبق‌ها نبود (مرقس، 6: 25-30، مقایسه کنید با: لوقا، 12: 22-27).

نمی‌خواهم مدعی شوم که جبریت مطلق در یهودیت یا مسیحیت غالب است - فقط اینکه، این چند نقل قول کافیه نشان دهد که هر رشد احتمالی یک گرایش قدرگرا و بی عمل، می‌توانست توجیه خود را بهمان اندازه، و یا بیشتر از آنچه که در اسلام وجود دارد، بر نوشته‌های مقدس این ادیان استوار کند.

ولی آیا نمی‌توانیم در ایدئولوژی قرآن، جادو را بمثابة دشمن دیگر عقلانیت اقتصادی، که مشخصه سرمایه‌داری است، و یا به سرمایه‌داری منتج می‌شود، ابراز کنیم؟ بطور قطع، در قرآن، از جادو ذکری رفته است. [50] محمد واقعیت اعمال جادویی را پذیرفت، ولی در این مورد، او صرفاً در عقاید عام عصری که در آن می‌زیست، شریک بود. مخالفانش، بت پرستان مکه، به وی اتهام جادوگری و ساحری می‌زدند، و جذبه‌هایی که از طریق آن پیام‌های منزل از جهان دیگر به وی می‌رسید، به جادوگری تعبیر می‌شد. تمام پیامبران پیشین نیز، متهم به جادوگری شده بودند - بخصوص موسی و عیسی، به دلیل معجزاتشان که بسیار چشمگیرتر از کردار محمد بود. بنابراین، اگر محمد نیز، به نوبه خود، به آنگونه که شکاکان خواسته بودند، از نیروی واقعی انجام معجزات بهره‌مند می‌بود، باز اینان، در این، جلوه دیگری از جادوگری می‌دیدند.

باید در نظر داشت که این نشانگر یک تفسیر عقلانی از طرف مخالفان محمد بود. برای آنها، جادو، علم و یا تکنیکی بود که اثرات خارق‌العاده بوجود می‌آورد. و تنها تئی چند، با دانشی استثنایی، می‌توانستند از عهده انجام آن برآیند؛ ولی بیش از این، چیزی نبود. شاید این، به کمک اجنه، یعنی رده‌ای از موجودات نامرئی که هیچکس به وجودشان شکی نداشت، و بشر را به طرز محسوسی از وجود خود آگاه می‌ساختند، انجام می‌گرفت. طبقه بندی وحی محمد، و معجزات «پیامبران» پیشین، بعنوان اعمالی با خصیصه جادویی، بمعنای نسبت دادن آن به علل طبیعی یا نیمه طبیعی، و تنزلش به سطح نیروهای عادی یا استثنایی بود که برخی موجودات در تصاحب داشتند. این موجودات، گرچه تا حدی فوق بشری، ولی بمانند بشر، به قوانین طبیعت و تقدیر محکوم بودند.

بدیهی است که محمد خود نیز در این تعبیر شریک است. به این دلیل است که وی می‌کوشد تا نشان دهد، یا مصرانه اظهار کند، که وحی او و «پیامبران» پیشین، همراه با اعجابی که می‌آفرینند، همه از طرف الله نازل شده بود، و یا دستکم، فقط با اجازه او انجام می‌شد. سلیمان، که جادوگری با قدرت بود و بر بادها فرمان می‌راند و اجنه را تحت اختیار داشت، فقط با تأیید الله این نیروها و دانش را، که موجب نام‌آریش شد، در تسلط داشت. جادوگرانی که مستقل از خدا کار می‌کنند، محکوم به شکست (20: 69/72) و لعنت حتمی (2: 96/102)، و مغلوب جادوی مجاز خدا (7: 115-118 و غیره)، می‌باشند؛ جادویشان، توسط الله به هیچ کاهش می‌یابد (10: 81؛ 26: 44-45 به بعد). پیغمبر، که به نظر می‌رسد نگران جادویی علیه خود باشد، از الله دستور می‌گیرد که به او پناه آورد (سوره 133). همانطور که می‌بینیم، محمد نقش جادو را منکر نمی‌شود، ولی آن را تابع اراده خدا می‌شمارد.

این مهم است. بواقع، چرا ماکس وبر، جادو را خصم سرمایه‌داری می‌دانست؟ تا آنجا که جادو در محاکمات همراه با آزمایش‌های خارق‌العاده جسمانی، مورد استفاده قرار می‌گیرد، مانع عقلانیت قانون است. ما به این مسئله برمی‌گردیم. بعلاوه، این مستلزم تکنیک و اقتصادی کلیشه وار است. در چین، ژئومانسرها (کسانی که، هنگام ساختن هر گونه ابنیه، اعم از کارخانجات، پارک، گورستان و غیره، با آنها مشورت می‌شد، تا توازن طبیعت حفظ شود و ارواح نیک در آرامش بسر برند. م.)، بر برخی کوهستان‌ها، جنگل‌ها و رودخانه‌ها که بعنوان گورستان بکار

می رفت، مخالف بنای کارخانه‌ها و خطوط راه آهن بودند، زیرا این کار آرامش ارواح را آشفته می ساخت. بطور مشابه، در هندوستان، «نپاکی» کاست‌های مختلف در رابطه با یکدیگر، ممکن بود مانع کار کردن کارگران متعلق به کاست‌های گوناگون در یک کارگاه شود. [52] حتی اگر مثالهای داده شده، شاید به جادو کاملاً مربوط نباشد، و حتی اگر گمان بریم که روابط بین جادو و عقلانیت اقتصادی پیچیده تر از آن است که وبر تصور می کرد، می توان، فعلاً این ایده را پذیرفت. ملاحظات جادویی، بوضوح، ممکنست در برخی موارد، بمثابة سدی در برابر تکامل یک اقتصاد «عقلانی» عمل کند. حتی اگر اینطور باشد، چه کسی می تواند انقیاد جادو (که واقعی بودن آن مورد قبول همه بود) به مذهب را، بمثابة قدمی به پیش نبیند؟ شخص همیشه می تواند برای باطل نمودن دام جادویی، و بهمان اندازه برای غلبه بر مشکلات فنی، به قادر مطلق نیایش کند. بنابراین، باید گفته وبر را رد کنیم که: «بجز یهودیت و مسیحیت، و دو یا سه فرقه شرقی (که یکی از آنها در ژاپن است)، هیچ مذهب دیگری خصیصه دشمنی بی پرده با جادو را ندارد». [53] او اسلام را فراموش کرد.

زیرا که «دشمنی بی پرده» کتابهای مسیحی - یهودی، نسبت به جادو، تنها از همان نوع قرآن است. این تصدیق اعتبار، و تأثیرپذیری فنون جادویی و اصول اساسی آنست که فقط توسط همه توانی خدا محدود شده است. خدا ممکنست پیروزی یک عمل جادویی را اجازه بدهد یا ندهد - عمل او درست به همان طریقی است که در رابطه با هر فنی صورت می گیرد. به روایت سرودهای نیایش، که پیش تر آمد، ممکنست بگوییم: چون خدا عصا را به مار مبدل می سازد، پس کار جادوگران بیهوده است ...

بر طبق سفر خروج، جادوگران مصری، به راستی عصایشان را به مار مبدل می ساختند، اما ماری که از عصای هارون بوجود آمد، ما مشیت یهوه، از مارهای دیگر قوی تر بود، و تمام مارهای ضد یهودی را بلعید (سفر خروج، 7: 12-8). ممکنست به راستی به بلعم (معاصر موسی. م.) بگوییم: «می دانیم که آنکس را که تو بیامرزی، آمرزیده است، و آنکس را که تو لعنت کنی، لعنت شده است» (سفر اعداد، 22: 6). و یهوه نمی تواند این لعنت را خنثی سازد. یهوه، فقط می تواند بلعم را از فرستادن لعنت بازدارد، و بجای آن، وی را مجبور به آمرزش بنی اسرائیل نماید (سفر اعداد، 24-22). آمرزش، خودبخود، و اثرش محو ناشدنی است: اسحاق، یعقوب را که از نابینایی و کهولت پدرشان سوء استفاده کرد و بجای برادرش عیسو نشست، آمرزید. زمانی که عیسو از شکار بازمی گردد، و موفق به شناساندن خود به پدر می شود، و بر آنچه گذشت اعتراض می کند، اسحاق جواب می دهد که دیگر برای او کاری از دستش ساخته نیست. و بنابراین، سرنوشت عیسو است که به خدمت برادرش درآید. دستکم، تا حدی بر این خدعه است که مقام بنی اسرائیل، بمثابة مردم منتخب، بنا شده است [54] (سفر پیدایش، 27). یزقل، به نام یهوه، خشم خود را بر جادوگرانی که «ارواح مردم را شکار می کنند» نثار می سازد. یهوه قول می دهد که «بالش‌ها» و «دستمال‌ها» بی را که آنها برای جادوهایشان بکار می بردند، «پاره کند»، و ارواح زندانی را «تحویل دهد». این می رساند که اعمال جادویی مورد بحث، مؤثر بوده است (یزقل، 13: 17 به بعد). اگر یهوه، بارها مشاورت با ساحران و پیشگویان را ممنوع می سازد (مثل سفر تثیبه، 18: 10 به بعد)، و حتی دستور قتل آنها را می دهد (سفر پیدایش، 22: 18؛ سفر لاویان، 20: 27)، این بدین علت است که نیروی آنها زیان آور می باشد، پس یعنی آنها، واقعی و مؤثرند. مهم است که فعالیت آنها، عمل، یعنی واژه عمومی سامی بمعنای «کار» نامیده می شود. [55]

انجیل‌ها، واقعیت شیاطین و فعالیت شان را مفروض می‌دارد. عیسی، به کسانی که قادر به «بیرون راندن شیاطین» هستند، اشاره می‌کند (متی، 12: 27؛ لوقا، 11: 19). نوشته «اعمال حواریون» از دو جادوگر حرفه‌ای، شمعون سامره‌ای (8: 9 به بعد) و الیماس (Elymas Bar-Jesus)، که در قبرس، همراه «با قائم مقام آن کشور، سرژیوپولس (13: 6 به بعد) استعداد خود را به آزمایش می‌گذاشتند، نام می‌برد. «رساله دوم پولس به تیموتائوس» (کسی که در زمان پولس حواری، مسیحی شد و دو رساله پولس حواری خطاب به تیموتائوس، از رسالات عهد جدید است. م.)، قدرت این اشخاص را بمثابة قدرت افسانه‌ای رد نمی‌کند؛ انجیل‌ها، همانند این رساله، شرارت‌های افسونگرانی که «به خانه‌ها می‌خزند» و زنان را جادو می‌کنند، تقبیح می‌کند (3: 6 به بعد). به این دلیل است که «وحی یوحنا مقدس الهی»، ساحران را به عقوبت ابدی در آخرت تهدید می‌کند (21: 8؛ 22: 15). بوضوح، عقیده اساسی اینست که نیروهای جادویی، واقعاً وجود دارد، اما به مانند نیروهای هر تکنیسین (که با آن بسیار مشابه است)، تابع خواست خدا می‌باشد. بعلاوه، این قدرت‌ها اغلب زیان آور هستند. جادوگر آگاه از ماهیت محدود قدرتش، می‌توانست برعکس جمله امبرواز پاره (Ambroise Pare)، با حفظ معنی، بگوید: «او را افسوس کردم، اما خدا او را کشت.»

بنابراین، مشاهده می‌شود که ایدئولوژی قرآن، در مقایسه با ایدئولوژی‌های منعکس در کتب عهد عتیق و عهد جدید، نقش بیشتری به استدلال و عقلانیت می‌بخشد؛ قرآن، ایده تقدیر را، کم و بیش، به همان درجه که در آن کتب مقدس می‌یابیم، طلب می‌کند. در حالیکه، به وضوح، انسانها را به فعال بودن در زندگی فردی و اجتماعی شان ترغیب می‌نماید؛ و نهایتاً، فن جادو را، دقیقاً مانند دو کتاب دیگر حقیقت مُنزل، تابع اراده الهی می‌سازد. و بدین وسیله توانایی بشر را، برای خنثی کردن این فن، هر چند با کاربردی زیرکانه، تضمین می‌کند.

## ایدئولوژی اسلامی مابعد قرآنی

پس اگر ایدئولوژی قرآن، به هیچ وجه نتوانسته باشد اسلام را در آن راه اقتصادی که دشمن پیشرفت سرمایه داری بود، قرار دهد، و حتی اگر از راه پیموده جوامعی که ملهم از کتب عهد عتیق و جدید هستند، اساساً متفاوت بوده است، آیا نمی‌توان مسئله را به مرحله بعدی منتقل کرد؟ آیا، نمی‌توان مدعی شد که این تکامل ایدئولوژی اسلام مابعد قرآن بود که به اسلام چنین جهتی بخشید؟

اعتراض باطل کننده‌ای به این طرز برخورد به مسئله وجود دارد. ایدئولوژی اسلامی مابعد قرآن، در مجموعه بسته‌ای از آئین‌ها با حدود مشخص، بیان نشده است، که بمانند قرآن، اقتدار خود را به اصطلاح، از برون به جامعه تحمیل کند. متونی که بیانگر آنست، طی یک دوره طولانی تاریخی، در مرحله‌ای گسترده از تکامل اجتماعی، بررسی و نوشته شد. برای غیر مسلمانی که نمی‌تواند آن را بمثابة الهام الهی باور کند، این متون، از آگاهی اجتماعی وقت [56] سرچشمه می‌گیرد، و به همان اندازه نیز، خود را به این آگاهی تحمیل می‌کند. بنابراین، این متون نمی‌تواند در خود توضیحی برای این آگاهی اجتماعی داشته باشد. حداکثر ممکنست به برخی گرایش‌های درون این آگاهی اجتماعی، استحکام بیشتری بخشیده باشد. و این گرایش‌هاست که محتاج به توضیح اند. تاکنون آنچه را که در این گرایش‌ها می‌توانست ناشی از قرآن باشد، و بنابراین، ممکن بود ادعا شود که اکیداً ریشه اسلامی دارد، دریافته‌ایم. دیده‌ایم، که این عناصر قرآنی نتوانسته است هیچ توضیحی برای گرایشهای اقتصادی مورد بحث فراهم کند،

آنچه که قرآنی نیست، تنها مؤخر بر آن، و از طریق تکامل در جامعه‌ای که قرآن کتاب مقدس آن بود، می‌تواند مشخصاً اسلامی تلقی شود. مثالی بزینم؛ اگر مانند برخی، فرض کنیم قدرگرایی، ویژگی این ایدئولوژی اسلامی مابعد قرآنی است، نمی‌توان ثابت کرد که این قدرگرایی، به علت اسلامی بودن آن می‌باشد. نشان داده‌ام که این ایدئولوژی در قرآن می‌توانست به اندازه جملات متمایل به نظر قدرگرایی، جملات مخالف آن را پیدا کرده باشد (که بواقع هم کرد). همچنین نشان داده‌ام که همان همجواری اظهارات مخالف با یکدیگر، در نوشته‌های یهودیت و مسیحیت نیز یافت می‌شود. بنابراین اگر فرض شود که یکی از این ایدئولوژی‌ها، برخلاف دیگر ایدئولوژی‌ها، عمیقاً با قدرگرایی مشخص شده است، روشن به نظر می‌رسد که اسلام، بعنوان یک دین، به این مسئله ربطی ندارد.

ولی عصری فرا رسید که مجموعه‌ای مشخص از آئین‌ها، شکل گرفته در عصر پیشین، به صورت «بسته» درآمد، و از این طریق، آن بیرون بودگی مذکور را از جامعه تحصیل کرد؛ نتیجتاً از آن پس، می‌توانست تا حدی از برون، بر تحول اجتماعی تأثیر بخشد. احادیث و سنت، که به صورت تألیفات مجاز در قرن سوم هجری (قرن دهم میلادی) [57] تدوین شد، اعتباری مقدس یافت و به صورت وحی الهی هم تراز با قرآن، مورد نظر قرار گرفت. [58] بنابراین ممکنست بتوان ایدئولوژی شکل گرفته در خلال قرون دوم و سوم هجری (قرون نهم و دهم میلادی) را متهم نمود که به طریقی در تکامل جامعه قرون بعد اثر داشته است. باز هم این ایدئولوژی، خود نمی‌تواند، خالص و مطلق، بمثابة خصیصه‌ای اختصاصاً و اساساً اسلامی ملاحظه شود. ولی حتی این تز، در مورد تأثیر قطعی ایدئولوژی زمینه احادیث، باید با برخی صفات آمیخته شود.

نخست، بدنه اصلی احادیث، گرایشهایی را منعکس و آشکار می‌سازد که بی‌شمار، و به همان اندازه، متناقض می‌باشد. کراراً قطعاتی می‌توان در آن یافت که موافق نظرات متعارض است. چنین تضادهایی در سراسر تاریخ جهان مسلمان کم نیست. این تکرار موجب شده است که روند تفسیر بسیار گسترده گردد. فقها در مورد این قطعات استدلال کرده‌اند، و با استخراج نتایج گوناگون و بی‌شماری از آن، مکاتب و گرایشی به وجود آورده‌اند، که کم و بیش، شدیداً، با یکدیگر به جدال پرداخته‌اند. اسلام، هرگز چون جامعه مسیحیت، یک مرجع عالی جزمی مانند مجالس مشورتی و مناظرات مذهبی و قلمرو پاپ، در اختیار نداشته است، تا قادر باشد در یک مورد مشخص از آئین یا عمل، حکمی قطعی بدهد که در همه جا (یا حتی صرفاً در یک ناحیه وسیع) به صورتی معتبر، مورد پذیرش قرار گیرد. در قرن چهارم هجری (یازدهم میلادی)، درهای تفسیر آزاد (بخصوص در مسائل عملی)، و استدلال مستقل، بطور کلی بسته شد. و مسلمانان از آن پس می‌بایستی به آئین‌های نوشته در نظامنامه‌ها قانع می‌شدند. [59] معهذاً، بحث در مسائل مربوط به جزم، ادامه یافت، و حتی آنجا که مسئله عمل مطرح می‌شد، تحولی چند پیش آمد که تکامل شیوه‌های رفتار و زندگی اجتماعی، بطور کلی، آن را موجب گشته بود. مهم تر اینکه، همیشه چندین مکتب گوناگون، همزمان وجود داشت که شخص می‌توانست یا هوادار آن باشد، و یا به آن رجوع کند. حتی فرقه‌های گوناگونی که مرتد شناخته می‌شوند، معمولاً تحمل می‌شدند. جامعه مسلمان، به طرز چشمگیری چندگرا بود. مراجع عمومی، گاه پشتیبان این مکتب، و گاه پشتیبان مکتبی دیگر بودند، و بعضی اوقات، گرایش‌های افراطی را که به نظرشان بسیار خطرناک و مرتد می‌رسید، مورد آزار قرار می‌دادند، و یا اینکه صرفاً مانع تبلیغ نظراتشان می‌شدند؛ ولی بطور کلی، تا حد زیادی، این چندگرایی را حفظ کردند. گسیختگی سیاسی جهان مسلمان، به این معنا بود که سلیقه‌های گوناگون دولت‌های مختلف،

موجب می شد که گرایش‌های مورد حمله شدید در برخی نواحی، همیشه بتواند در جایی، پناهگاهی بیابد.

در حالیکه قرآن، انتخاب نظرات نسبتاً محدودی را ارائه می دهد (اگر چه این حتی از طریق روند شرح و تفسیر همیشه می توانست وسعت یابد)، احادیث، انبوه عظیمی از اقوال را بدست می دهد که در میان آنها، متضادترین گرایش‌ها، به راحتی آنچه را که محتاج است، می یابد و این انتخاب را توجیه می کند - و این، بیشتر بدین علت است که گروه‌های مربوطه، اینجا نیز، امکانات خود را از طریق شرح و تفسیر افزایش می بخشند، همانطور که در مورد قرآن این کار را می کنند. نتیجتاً، می توان گفت که هیچ گرایش قابل تشخیصی را نمی توان در بین مسلمانان، از طریق ایجاد قید به وسیله مجموعه‌ای از نوشته‌های مقدس از پیش موجود، که بمثابة نیروی از برون شکل دهنده فکر انسانهاست، توضیح داد. دلیل استناد به یک قطعه ویژه اینست که کسی، آن را به دیگر قطعات، ترجیح داده است. بنابراین اساساً، ایدئولوژی مابعد قرآنی، فشاری برونی که شکل دهنده جامعه باشد، نیست، بلکه ترجمان گرایش‌هایی است که از زندگی اجتماعی، بطور کلی، ناشی می شود.

البته این، در جامعه مسلمان، بمانند دیگر جوامع، مانع برخی شکاف‌ها و برخی «فواصل»، که بین ایدئولوژی و جامعه معاصر آن وجود دارد، نمی شود. ایدئولوژی، بوسیله آداب و رسوم منتقل می شود. اگر ما موضوع را بر حسب ترتیب زمانی ادوار، کوتاه تر از آنچه تاکنون فرض کرده‌ایم، یعنی بمثابة جنبه کم و بیش فریبنده یک نیروی برونی، بررسی کنیم، آنگاه، زندگی اجتماعی اعصار پیشین، به واقع به نحوی فشرده ظاهر می گردد. اینجا مسائل ظریف و مشکلی مطرح می شود که در این کتاب به زحمت می توان آن را مورد بحث قرار داد، تا چه رسد که راه حلی برای آن پیشنهاد کرد. تفسیر، که ناآگاهانه ملهم از زندگی معاصر است، بدون آنکه «فواصل» را به کلی از بین برد، آن را کاهش می دهد. برخی متون پیشین، که خصیصه تقدس به خود گرفته‌اند، در مقابل تفسیری که هماهنگ کننده شرایط نوین باشد، مقاومت نشان می دهند. اینها، ممکنست فراموش و یا پنهان شوند. سنت گرایان ممکنست، بهنگام سعی در تحمیل قالب‌های کهن بر جامعه نوین، از آنها استفاده کنند. اصلاح طلبان گذشته نگر، ممکنست برای فراخواندن رجعت به یک پاکی به اصطلاح نخستین، که اغلب انطباق با شرایط جدید را کتمان می سازد، متون دیگری را پیش کشند. علیرغم آنچه در بالا گفته شد، ممکن نیست که مسئله نفوذ ایدئولوژی را کنار گذاشت. آنچه محتاج بیشترین تأکید است، اینست که، این ایدئولوژی، به هر حال فقط تا حدی بسیار جزئی، از منابع بویژه اسلامی ناشی شده است. تمام آنچه که می توان بمثابة این منابع مورد نظر قرار داد، عبارتند از: قرآن، احادیثی چند که جدا نمودن آن از بقیه احادیث با ریشه‌های گوناگون بسیار مشکل است، و شاید گرایش‌هایی چند که از ایدئولوژی محمد به شکلی ساختار گونه ناشی می شود و احتمالاً به شکلی نسبتاً مستقل، به عمل خود ادامه داده است. این گرایش‌ها، به تنهایی ممکنست شایسته توصیف معروف «نامتغیرهای» اسلام باشند. ولی، بسیار شک دارم که این گرایش‌ها، تا جائیکه عملکرد داشتند، بواسطه کژدیسی در شرایط معاصر، بسیاری از جنبه‌های اولیه خود را از دست نداده باشند. بنابراین، اینها، نه بوسیله ریشه اسلامی خود، بلکه بیشتر از طریق زمینه اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیک عصری که در آن عمل می کردند، قابل توضیح می باشند.

اگر، این نظر ماکس وبر، که رشد نکردن سرمایه داری در جهان اسلامی، به علت وجود ایدئولوژی غالب آن، که مخالف عقلانیت ضروری چنین تکاملی است، درست بود، بنابراین، به نظر می رسد که علت، نه در خود اسلام، یعنی دین مسلمانان، بلکه در تمامی عوامل زمینه این

ایدئولوژی - زندگی اجتماعی جهان مسلمان در تمام جنبه‌هایش، و ایدئولوژی‌های از پیش موجود، از جمله مسیحیت به شکل شرقی آن - بوده است.

معهدا، شاید بجا باشد این زحمت را بخود بدهیم، و حتی تنها برای نبرد با نبرد با چند ایده بسیار فراگیرنده و وسیعاً رایج، که مختصراً نشان دهیم ایدئولوژی مابعد قرآنی اسلام در قرون وسطا، معرف آنچنان تضاد شدیدی با ایدئولوژی جهان مسیحیت نبود که برای تز و بر بمتابۀ یک پشتیبانی، حتی تنها جزئی و سطحی، به نظر آید. همچنین، می توان نشان داد که وجود تفاوت نیز، همیشه نشانگر آن جهت نبود که وبر فرض می کرد. هنگامی که تکامل ایدئولوژیک، ظاهراً بمتابۀ توجیه تز و بر به نظر می رسد، عصری است که به هر حال، کار انجام شده است و مسیر دو اقتصاد، از یکدیگر جدا شده‌اند. نتیجتاً، چهره جدید ایدئولوژی نمی تواند نفاقی را که از پیش آغاز شده بود، به حساب آورد.

خصیصه خردگرایانه فرهنگ مسلمان قرون وسطا، به واقع، دستکم به همان اندازه خردگرایی فرهنگ اروپایی آن دوره مشخص شده است. درست است، این شامل یک شکل استدلال مافوق تحلیلی بود، که ممکنست بمتابۀ وسیله‌ای ناکافی برای فهم کامل، یا تبدیل جهان، بحساب آید. این نیز درست است که فعالیت عقلانی موجود، برای مفروضاتی که هیچ نقطه مشترکی با آن نداشت، احترام قائل بود، بخصوص برای مفروضات مذهبی، که این فعالیت عقلانی، از آن با طیب خاطر و بطور نامحدودی، نتایج را استنتاج می کرد. ولی، موقعیت جامعه غربی آن دوره هم دقیقاً بر این منوال بود. کوشش بی حد هزاران روشنفکر مسلمان قرون وسطا، در استدلال برای توسعه آئین ناهستی گرایی (de-ontological) و حقوقی که تمام موارد ممکن (و گاهی غیرممکن) را بر پایه تعداد قلیلی از مفروضات پیش بینی می کرد، قابل تحسین و تمجید است. آنها، با منطقی دور از خطا، فلسفه ارسطو و تمامی میراث علم یونان را در نظر گرفتند، و با بررسی نوین آن را تکمیل کردند، و مجموعه‌ای از نوشته‌های تاریخی هزاران جلدی را، بر پایه بنیادی انتقادی، و مقابله مدارک مختلف با یکدیگر، توسعه دادند (حتی اگر انتقاد به این مدارک خود به اندازه کافی جامع نبود). حتی هنر جهان مسلمان قرون وسطا، بسیار روشنفکرانه بود؛ آفرینشی ملهم از خرد، که اشکال چندگانه آن، همیشه به نظر می رسد نه ملهم از نیازمندیهای احساسی، بلکه یکی پس از دیگری، به وسیله بازتاب عقلانی استنتاج شده باشد.

مسئله دولت پیچیده تر است. وبر، از یک دولت غربی «عقلانی»، برای دوره مدرن، صحبت می کند. [60] ولی دولت به آنگونه که در آن زمان وجود داشت، دارای هیچگونه اهمیت توضیحی نیست، زیرا شخص ممکن است فرض کند که دولت، به علت هم عصر بودن با سرمایه داری مدرن، از آن ناشی شده است، و یا معلول همان علل می باشد. پیش از آن، وبر به ما می گوید که Ständestaat، یعنی دولت شاه و سلطنت (rex et regnum)، که در آن شاه برای نگهداری و محافظت فرامین و تعاون جامعه، و بمتابۀ داور مطلق برای خاتمه به برخوردهای انسان، فرمانروایی می کند، مختص اروپای غربی است. [61] شاید اینطور باشد. اما می دانیم، نوع دولتی که مقصود وبر بود، در پایان قرون وسطا، از تلاشی ساختار فئودالی کلاسیک زاده شد - یعنی، هنگامی ظاهر گشت که اروپا بخوبی در مسیر سرمایه داری پیش می رفت - و بنابراین، نمی تواند در خدمت توضیح این جهت گیری، که خود با آن ملازم است، قرار گیرد. [62] وبر همچنین شکلی عقلانی از قانون، بمتابۀ عنصری اساسی در دولت عقلانی، ارائه می دهد. وی زیرکانه نشان می دهد، که چگونه دولت ملی مدرن، در بین حقوقدانانی که منتقل کننده حقوق رومی آشکارا عقلانی بودند، پشتیبان یافت. وبر تصدیق می کند که «تمامی نهادهای مختص سرمایه داری مدرن، ریشه‌هایی غیر از قانون رومی دارند». اما، پذیرش قانون



رومی، فقط (و فقط) تا آنجا مهم بود، که «تفکر حقوقی رسمی» (das formal juristische Denken) را، به بهای قانونی که بر پایه اصول «مادی» مانند سودمندی و تساوی، قرار داشت، پیش برد، یعنی، قانون مختص رژیم‌های مذهبی و خودکامه، که نمونه آن، اختیار قانونی قاضی مسلمان می باشد. رابطه بین دولت مدرن و حقوقدانان که از نظریه‌های قضایی رسمی پشتیبانی می کردند، برای سرمایه داری مساعد بود، زیرا سرمایه داران نیازمند نوعی قانون هستند که از حقوقشان بدون هیچگونه مداخله جادو، اخلاق، دین و یا اختیار شخصی محافظت کند. [63]

قطعاً درست است که تکامل سرمایه داری (و پیش از آن، بخش‌های سرمایه داری) به وسیله یک سیستم منسجم، مقتدر و نسبتاً ثابت از قوانین مدون، مساعدت گردید. امکان دارد که در اختیار داشتن پیکره مؤثر قانون رومی، به تکامل سرمایه داری در اروپا یاری رسانید. این امکان هست که اهمیت عامل شخصی در قضاوت، یعنی اختیار قانونی قاضی در سیستم اسلامی، علیرغم حجم مؤثر پیکره قوانینی که وی مجبور به رجوع به آن بود، گرایشی در بازداشتن تکاملی به گونه اروپا بدست داد. ولی مشکل بتوان در این، یک عامل قطعی دید. حتی اگر اکیداً به داده‌های وبر، بدون کوشش در بررسی انتقادی آن، که بدون شک احتیاج دارد، اکتفا کنیم، مشاهده می کنیم که اروپای قرون وسطا، که سرمایه داری در آن ریشه گرفت، تحت تسلط قانون رومی نبود. این تنها یک عامل در مخلوطی از عملکردها و سیستم‌هایی با ریشه‌های متفرقه بود. «پذیرش»، و در وهله اول، باز یافت دانش قانون رومی، که تقریباً فراموش شده بود، به تدریج از قرن یازدهم به بعد رخ داد و در قرن دوازدهم تشدید گردید. همانگونه که پل کشاکر (Paul Koschaker)، به خوبی نشان داده است، این روندها با «رنسانس قرن دوازدهم»، یعنی تجدید تماس با منابع کلاسیک از طریق بیزانس و اعراب، در نتیجه با تجدید بازرگانی و شکفتگی شهرهای تجاری، بسیار مربوط بود. [64] بنابراین مجاز است در باز یافت و پذیرش قانون رومی، یک اثر، یا دستکم یک پدیده همبسته، و نه یک علت را مشاهده کرد. بعلاوه، این «پذیرش» دیررس، خصلتی کند و جزئی داشت. وبر، خود ذکر می کند، که «انگلستان، میهن سرمایه داری، هرگز قانون رومی را نپذیرفت.» [65] مثلاً، باید اضافه کرد، که در فرانسه نیز، مقاومت در برابر قانون رومی، بسیار شدید بود. این قانون مرسوم بود که، با غلبه خود، قانون فرانسه را تا انقلاب 1789، پی ریزی کرد. اگر چه قانون رومی، ابتدا بمثابة عملکردی پابرجا در استانهای جنوبی مورد قبول قرار گرفت، اما پادشاهان فرانسه، به این علت که نظر قانون رومی، مساعد با ادعای امپراتوری مقدس روم، در مورد جهانی شدن قدرتش بود، با آن مبارزه کردند. مشهور است که فیلیپ آگوستوس، با گرفتن «فرمان سوپر اسپیکولا» (Super Specula) از هنوریوس سوم، در سال 1219، آموزش قانون رومی را در دانشگاه پاریس ممنوع ساخت. قانون رومی، در شمال فرانسه، تا آنجا مورد پذیرش قرار گرفت که می توانست در مورد مسائلی که عرف مسکوت گذارده بود، راه حلی باشد. در قرن شانزدهم، به تحریر درآمدن عرف، پیشروی قانون رومی را تحت کنترل قرار داد. ضرب المثل «عرف به صورت قانون درمی آید» رایج شد و جایی که عرف محلی رهنمودی نمی داد، انسانها ترجیح دادند به گوهر همگانی قانون عرفی رجوع کنند، و بدین وسیله عرف‌ها وحدت یافت، و راه را برای حقوق مدنی هموار ساخت. [66] بطور کلی به نظر می رسد که قاضی اروپایی قرون وسطا، چندان بیش از قاضی مسلمان، به وسیله قوانین لازم الاجرا محدود نمی گشت، و نیز چندان کمتر از وی در حاکم کردن عقاید خود، در مورد درست یا نادرست، آزادی نداشت؛ قاضی اروپایی، به وسیله عرف، ابتدا شفاهی و بعد مدون، و یا به وسیله قانون رومی

که تفسیر و پذیرفته گشت، راهنمایی می شد، قاضی مسلمان، خود در اصل، به وسیله پیکره گسترده فقه، که بسیار دقیق تر، همگون تر و عقلانی تر از عرف غرب تدوین شده بود، راهنمایی می گردید.

در مورد عنصر دیگر دولت عقلانی، یعنی مجموعه‌ای از متخصصان اداری مورد نظر وبر، نیز، می توان بطور کلی گفت که دولت مسلمان قرون وسطا، دستگاهی با همان فشرده‌گی نظام دولت‌های غربی در اواخر قرون وسطا [67]، و بسیار اساسی تر از آنچه که پیش از تکامل بخش سرمایه داری اروپا در اوایل قرون وسطا موجود بود، در اختیار داشت.

در بین دشمنان بزرگ تکامل سرمایه داری، همانطور که دیده‌ایم، وبر جادو را در صدر قرار می دهد. می توان گفت که مفاهیم رایج جهان مسلمان، چنین مفاهیمی به وجود نیاورد. البته مفاهیم جادو در اسلام وجود دارد. برخی مناسک دینی، بعنوان دارندگان اثر جادویی به حساب آمده‌اند؛ و مسلمانان در زندگی روزمره، همیشه - شاید به حدی روزافزون - به شیوه‌های جادویی، به تضمین موفقیت در فعالیت‌هایشان، و حتی بدون شک بیشتر در فعالیت اقتصادی خود، به آن متوسل می شدند. [68] اما، چیزی وجود ندارد که نشان دهد «ضریب» جادو در جهان مسلمان، از جامعه اروپایی قرون وسطا بیشتر بود. مثلاً، پیداست که در جامعه اروپایی، ایده‌های جادوگری، برای مدتی طولانی، با اعمالی از قبیل محاکمه از طریق نبرد، «قضای الهی»، و اشکال گوناگون آزمایشات خارق العاده جسمانی، در قلمرو قانون حکمفرما بود. چیزی شبیه به این، هرگز در اسلام وجود نداشت.

باید در اینجا اضافه کرد، که جادو هرگز انسان را از فعالیت در حوزه تکنیکی، و در جهان اسلام بیش از دیگر مکانها، باز نداشت. سوی گیری به طرف جادو، بطور قطع ممکنست باعث تمرکز توجه بر تفحصات و عملکردهای غیر واقعی گردد، که به پیگرد ابتکار تکنیکی زیان می رساند. این ابتکار، به راستی پایه‌ای لازم، احتمالاً اگر نه شاید برای سرمایه داری، ولی به هر حال برای تمدن صنعتی می باشد. با وجود این، همانطور که اغلب نشان داده شده است، رشد جادو در اروپای قرون وسطا، مانع پذیرش یا کشف تکنیک‌های جدید که اساس تکامل به سوی انقلاب صنعتی را پایه ریزی کرد، نشد. و هم اکنون دیده‌ایم که جادو در غرب مسیحی، دستکم به اندازه شرق مسلمان، رشد کرد. در هر حال، اگر از یک دوره مشخص به بعد، تکنیک دنیای شرق در سطح نازل تری از اروپا قرار داشت، دلیل آن نمی توانست در دین اسلام بوده باشد. این روشن است، زیرا، اولاً و مهم تر از همه، در عصر پیشین، برتری تکنیکی شرق مسلمان بر اروپا، به ویژه در اقتباس بی شماری که در این زمینه از شرق شد، به طرز برجسته‌ای واضح است. [69] این امر، ثانیاً بدین دلیل روشن است که نمی توان هیچ چیز در آئین اسلام یافت که توانسته باشد سدی در مقابل فعالیت تکنیکی به وجود آورد. مرجعی در این زمینه، لویی گارده (Luis Gardet)، این را نشان داده است، و من به اشاره‌ای به بررسی [70] مختصر ولی معتبر وی، اکتفا خواهم کرد؛ وی اینطور نتیجه می گیرد: «در حقیقت، غیرممکن است ببینیم که چگونه بررسی علوم عملی و تکامل وسایل تکنیکی می تواند با جزم اسلامی متعارض باشد».

در جهان، اسلامی، مقاومت ایدئولوژیک در برابر جد و جهد مداوم برای سود، یعنی نیروی پیش برنده سرمایه داری، و مقاومتی که وبر به آن پر بها می دهد، بطور قطع کمتر از غرب مسیحی وجود داشت. یک بررسی تطبیقی کامل از اخلاقیات مسیحیت و اسلام در قرون وسطا باید انجام شود: این تعهدی طولانی و حساس است که نمی توان در اینجا به آن پرداخت. البته که فقها در هر دو طرف، «سود آزمندان»، یعنی اشتهای بی حد برای ثروت و شیفتگی به دارایی این جهان به بهای جستجوی خدا را، محکوم کردند. اما، واگرایی‌های دقیق و مهم به زودی خود

را ظاهر ساخت. برای الهیات مسیحی قرون وسطا، گناه آزمندی، شامل سعی در کسب و تمایل به نگهداری دارایی بیش از حد نیاز می باشد:

Homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessaria ad vitam eius secundum suam conditionem. Et ideo in excessu huius mensurae consistit peccatum: dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere.[71]

برای اسلام، تأکید بیشتر بر استفاده شایسته از دارایی شخص، و مزیت موجود در مصرف عاقلانه و توزیع سخاوتمندانه آن می باشد [72] - بینشی که بیشتر از بینش فقهای مسیحی، با توسعه گسترش سازگار می باشد.

این مشابه «خصیصه خیرخواهانه» در اسلام است که سی. اچ. بکر (C. H. Becker) آن را بعنوان مانع این گسترش، در نظر می گیرد - این فاکت که دریافت صدقه از طرف شرع برای مسلمانان حقی شناخته شده است، و امر توجیه و تشویق گدایان از دید عامه، که «باید» در دور نگهداشتن اشخاص از کار تولیدی مؤثر باشد. [73] بدون پرداختن عمیق به مفهوم آخری، که خصیصه سرمایه داری لیبرال است، مطمئناً کافی است ستایش از گدایان در ایدئولوژی مسیحیت قرون وسطا، و تشکیل طریقت‌های صدقه گیر و غیره را بخاطر آوریم. در اینجا نیز با خصیصه‌ای که مختص اسلام باشد، مواجه نیستیم.

نهایتاً، صحبت از بی کفایتی در روحیه فعالیت اقتصادی شرق مسلمان شده است، و به اسلام قرون وسطا یک تقدیرگرایی بی تفاوت نسبت داده‌اند که در آن، به خدا، در صورت تعلق مشیت وی جهت تهیه وسایل معیشت انسان، تکیه می شود. این نظر، بسیار معروف و یکی از رایج ترین نظرات موجود در اروپا در مورد اسلام است، و حتی برای تفکر جمعی اروپایی، حالت یک حقیقت تثبیت شده، یک جزم، را به خود گرفته است، که به خوبی در اصطلاح لایبنیتس، تقدیر محمدی (fatum mahumetanum) بیان شده است؛ این عقیده، به وسیله نویسندگان اروپایی بی شماری در قرن هجدهم و نوزدهم رشد یافت، که قادر بودند به چشم اندازی که رکود مسلط بر امپراتوری عثمانی، مراکش و ایران آن زمان ارائه می داد، اشاره نمایند. این هنوز هم در زمان ما مکرراً تکرار می شود. [74] معهدا بسیار قابل تردید است. سی. اچ. بکر نوشت: «باید با جدیت بررسی کرد که آیا قدرگرایی شرقی را، که حقیقتاً رایج است، نباید بسیار بیشتر به دکلاسه (de classing) شدن سیاسی و مضیقه اقتصادی نسبت داد تا به احکام دینی؟» [75] در اینجا، ممکن نیست به پیچ و خم‌های بغرنج الهیات اسلامی وارد شد. بمانند سایر ادیان، مسئله رابطه بین همه توانی و علم غیب خدا از یک طرف و آزادی و مسئولیت انسان از طرف دیگر، ذهن فقها را مشغول داشته است، و مکاتب فکری تشکیل شده‌اند که راه حل‌هایی برای آن پیشنهاد و با یکدیگر مبارزه می کنند. آنچه غالب بوده است، بدون شک، تأکید بر همه توانی الهی، یعنی آزادی مطلق خداست، که به چشم بشر جنبه‌ای از نوعی استبداد را می نمایاند: تعالی دست نیافتنی خدا، غیرقابل درک بودن گزینش‌هایی که به اراده خود، آزادانه انجام می دهد. بنابراین، انسان عملاً بمثابه عاملی ناچیز ظاهر می شود، و طبق آن مجبور به اتخاذ موضع تسلیم (اسلام)، و گردن نهادن مؤمنانه (توکل) به این اراده که عظیم تر از خود اوست، می باشد. غیرممکن است که اراده خدا، تمامی اعمال بشر و نتایج آن، از جمله عقوبت آخرت را از پیش داند و تعیین نکند. این تأکید، بدون شک، در آگاهی عامه عمیقاً نفوذ کرده است. «فردی، دیگری را می کشد: مقدور! یعنی به وسیله خدا مقدر شد. مردم خواهند گفت: مکتوب! یعنی در «لوحه پنهانی» نوشته شده بود». [76]

معهدا، خواه این عقاید از نظر منطقی در تضاد باشند و خواه سازش بین آنها در قلمرو خرد امکان پذیر باشد، به هر حال اسلام تاریخی، در ادامه راه بنیان گذار خود، همیشه هوادارانش را به عمل در این جهان تشویق کرده است. دستکم، این در گرایش‌های غالب در اسلام صادق است؛ و بیشتر به این علت است که تمایز بین حوزه‌های دنیوی و روحانی، اگر برای مسلمانان ناشناخته نبود، به هر حال به طریقی متفاوت از درک مسیحیان از آن، وجود داشت. اسلام، «مسئولیت حوزه دنیوی را به عهده می‌گیرد تا آن را در همان سطح دنیوی نظام بخشد، و به هوادارانش اجازه می‌دهد که در این حوزه، در مطابقت با قوانین خدا، کفایت و تمتع معقولانه بیابند».[77] جامعه مسلمان، بخاطر شرایط تاریخی پیدایش خود، اساساً یک دولت بود، و مانند کلیسای مسیحی سازمانی نبود که متوالیاً در انتظار تحمل از طرف دولت باشد و سپس در آن نفوذ کند و سپس آن را تحت کنترل درآورد، و بر آن مسلط شود، ولی هرگز خود را با آن یکی نبیند. این، وظیفه شرعی رهبران جامعه مسلمان بود که امر فتوحات، دفاع و اداره مملکت را به عهده گیرند، و وظیفه اعضای جامعه بود که به آنها در این مهم، کمک کنند. همه اینها به معنای عمل بود - عمل عقلانی، حسابگری و آینده نگری و سازماندهی منابع، برای پیشبرد هدفی زمینی، حتی اگر اراده الهی را خشنود سازد.

بنابراین، وظیفه شرعی، خود، انسانها را به عمل سوق داد، یا بلکه عمل را مجاز شمرد و آن را تقدیس کرد. «جنگ مقدس» (جهاد)، هنگامی که شرایط ایجاب کند، در جامعه مسلمان وظیفه‌ای است اجباری، و البته باید با تمام امکانات کوشش شود تا نتیجه‌ای پیروزمندانه برای عزت هر چه بیشتر خدا تضمین گردد. اغلب دیده شده است که بیشترین کوششها در راه پیشرفت فنون در جهان مسلمان، بمانند دیگر مکانها، به فن جنگ تخصیص یافته است، حتی هنگامی که این جنگ علیه برادران مسلمان بود! [78] این همچنین بر حکام است که شکوفایی اقتصادی جامعه را تضمین نمایند، و در چهارچوب یک اقتصاد بدون برنامه، مشکل بود بتوان به طریقی بنیادی، استفاده از امتیازات و دست آوردهای جامعه را به منظور نفع شخصی ممنوع ساخت.

همه چیز از خداست و به او بازمی‌گردد. به هر رو، از آنجا که خدا لذائذ این جهان را به خدمتگزارانش واگذار می‌کند، آیا وظیفه آنان نیست که به طریقی عاقلانه و به شایسته ترین وجه، بدون آنکه برده این لذائذ شوند، از آن استفاده نمایند - به هنگام وفور، شکرگزار، و در سختی، بدون شکایتی تسلیم باشند؟ [89]

آیا یک توجیه گر مسلمان معاصر، توضیح نمی‌دهد که در اسلام، وظیفه مالیات دهی، وظیفه‌ای شرعی، مثلاً برابر با عبادت است؟ و این به معنی اکید درست است، دستکم در مورد مالیات‌هایی که به مناسبت تطبیق با شرع، قانونی می‌باشد. [80] بنابراین، دولت مسلمان، تا آن حد کامیاب است که مسلمانان آن جامعه کامیاب هستند.

پس مسلمانان احساس می‌کنند که مجاز یا حتی مجبور به امرار معاش و کسب سود، به ویژه از طریق فعالیتی که فقهای دوره کلاسیک از آن با احترام خاصی یاد کرده‌اند، یعنی تجارت، می‌باشند. فقهی به نام باجوری (Bajuri) که در قرن نوزدهم، راه حل‌های موقتی را برای مسائل موجود در آن زمان به کمال رساند، نتیجه گرفت که بسته به خلق فردی، برای برخی، تسلیم به اراده خدا، و برای برخی دیگر، فعالیت بهتر است. زیرا مضافاً، عمل، خود از خدا ناشی می‌شود:

برای کسی که مثلاً به داد و ستد تجاری اشتغال دارد، کافی است از دانش نظری با خبر باشد. زیرا این، تأثیری در عمل وی ندارد. پس بگذار بدان گونه که خوشایند می‌باشد، از احساس و جلوه آزادی که در واقع خدا در وی نهاده است، سود برد. [81]

غزالی بزرگ، بسیار پیش از آن گفت:

گمان کرده‌اند که آنچه به معنای توکل می باشد، کسب [یعنی اراده شخص بر عملش که به واقع به وسیله خدا انجام می گیرد] را در جسم، و ظرفیت سازماندهی را در قلب شخص مطرود می دارد، و او را بمانند گلیمی به دور انداخته شده، و یا بمانند گوشت در پیشخوان قصاب به زیر می افکند، این گمان جاهلان است، ولی به وسیله شرع، حرام تلقی شده است.

مفسر غزالی در قرن هجدهم، می گوید ثبت شده است که از ابراهیم النخعی، یک مرجع متقی قرن اول هجری، پرسیدند کدام را ترجیح می دهد: یک بازرگان امین، یا شخصی که تمامی کارهایش را رها کرده است تا خود را کاملاً وقف خدمت خدا کند. می گویند جواب داده است: بازرگان امین نزد من عزیزتر است. زیرا او در موقعیت کسی است که جهاد می کند. شیطان، از طریق مقیاس و ترازو، در خلال داد و ستد تجاری به وی نزدیک می شود، و بنابراین او علیه شیطان، جنگ مقدسی انجام می دهد. [83]

بعلاوه، این رایج ترین نظر بود. غزالی در جای دیگر می گوید، «مردم سه گونه‌اند»: آنهایی که در فعالیت امرار معاش خود، از زندگی آخرت منحرف می شوند، و بنابراین محکوم به فنا هستند؛ آنهایی که مشغولیت زندگی آخرت، آنها را از فعالیت لازم برای امرار معاش منحرف می سازد، و اینان بهره مندان هستند؛ و بالاخره، کسانی که به حد وسط نزدیک ترند، و فعالیت شان در امرار معاش، آنها را به سوی زندگی آخرت سوق می دهد، اینان دسته مردمان معمولی می باشند. [84]

غزالی، از طریق یک تمثیل، به کسانی که به خدا اعتماد دارند، پند می دهد که همچون فقرایی که به خدمتکاران سلطانی، که وظیفه توزیع قرص نان را بین آنان عهده دارند، می چسبند، به این امید که بیشتر از سهمشان بدست آورند، کوشش مفرط برای کسب روزی از خدا، بیش از آنچه قصد الهی است، انجام ندهند. ولی، در عمل چه رخ می دهد؟ این فقیه، تخمین می زند که 90 درصد مردم، به امید دریافت هر چه بیشتر، به این خدمتکاران متمسک می شوند، و به نظر می رسد که در دوران اخیر، این نسبت حتی افزایش یافته است. [85]

بطور خلاصه، فقها به مردم پند دادند اتکا به خدا را با درجه بخردانه‌ای از فعالیت نه بسیار آزمندانه و نه بسیار بی تفاوت، درآمیزند. مسئله برای کسانی که می خواستند زندگی پرهیزکارانه و صادقانه‌ای داشته باشند، بدین صورت درک می شد. [86] به هر رو، اکثریت، بینش کسانی را داشتند که بطور معمول، تحت شرایط فقدان هیجان تب آلود ایدئولوژیک، سعی می کردند امتیازات و بهره‌های خود را از طریق هر وسیله ممکن قانونی، به حداکثر برسانند. اسلام، در جستجوی ایجاد نظم برای این گرایش‌های «طبیعی»، و نگهداشتن آن در محدوده‌های سازگار با نظام شایسته اجتماعی برآمد. تئوری‌های اسلام در مورد همه توانی الهی، علیرغم ریشه‌هایش، با اشکال بخردانه فعالیت، به ویژه فعالیت بازرگانان، هماهنگ بود، تاکنون دیده‌ایم که چگونه بازرگانان مسلمان، با فعالیتی خستگی ناپذیر در جستجوی سود، جان گرفتند، و یک نوع بخش سرمایه داری را به وجود آوردند. اگر اسلام به هیچ طریقی مانع این فعالیت نبود و مسلمانان را از رسیدن به آن مرحله از پیشرفت باز نداشت، مشکل بتوان دید چگونه می توانست آنها و دیگر همکیشان شان را از ادامه فعالیت‌هایی، که از نقطه نظر اخلاق دینی، اکیداً به همان گونه هستند، و جامعه را در راه تکامل سرمایه داری مدرن پیش می بردند، بازدارد. و می دانیم، جزم تقدیری کالوینیستی، حداقل، با دعای خیر خواندن برای پیشگامان سرمایه داری اروپا، وفق داده شده بود. اگر مسئله به این مشاهده تقلیل یابد، تز وبر در مورد رابطه بین مذهب پروتستان و سرمایه داری، غیرقابل تکذیب است. [87]

مثالهای «قدرگرایی اسلام»، که احتمالاً، اغلب به وسیله نویسندگان اروپایی نقل شده است، بیش از هر چیز، از منطق روستایی عقب افتاده جهان اسلامی گرفته شدند. ژ. دستن دبرنی (G. Destanne de Bernis)، به طریقی بسیار پژوهشگرانه، با استفاده از روشهای ریاضی، و دانش نزدیک و عمیق از زندگی روستایی تونس، نشان داده است که اگر دهقانان کشورهای مسلمان بواقع قدرگرا هستند، این ابدأ دیدی غیر عقلانی از طرف آنها نیست، بلکه معرف تخمین درستی است از سنگینی عظیم و دلسرد کننده عوامل تصادفی که موفقیت فعالیت شان را مشروط می ساخت. «هر کس در چنین شرایطی، دستکم، قدرگرا می شد». نظر نویسنده موجه است، و می افزاید: «هر تمدن روستایی سنتی، اگر مقصودمان آنی باشد که به وسیله تأثیر پیشرفت تکنیکی تغییر نیافته است، در قدرگرایی غوطه ور است». او نشان می دهد که در قلمرو مسیحیت قرون وسطا، چنین تفکری، به علت همین دلیل، وجود داشت. [88] در عین حال که نمی توان با نتایج وی مخالف بود، به هر حال باید تأکید کرد که قدرگرایی درجاتی دارد. بعضی شرایط اجتماعی در غرب و شرق، در نواحی و دوران مشخص، قوت بیشتری به تصادفی بودن بازده مورد انتظار دهقان از کارش - که خود به علت شرایط طبیعی، بسیار تصادفی بود - داده است. اینجا، برداشت از محصول دهقان، مورد نظر است، که مجبور بود بخشی از آن را به زمینداران و دولت بپردازد. این برداشتها، اغلب آنچنان معتدابه و اختیاری بود که اساساً موجب دلسردی از کوشش در کار، و به ویژه کوشش در اصلاحاتی می شد که دهقان می دانست تنها دیگران از آن سودمند می گردند. باز هم، در اینجا چیزی وجود ندارد که به دین اسلام قابل استناد باشد.

درست است، تا بحال چیزی در مورد عرفان، گرایشی که به تدریج در اسلام پا گرفت، نگفته‌ام؛ نهایتاً، این گرایش نیروی بسیاری یافت، و الهام دهنده انجمن‌های اخوت شد، که اعضای خود را از میان مردم عادی جمع می کردند، و مفاهیم و اعمال ویژه خود را در میان توده‌ها رواج می دادند. به هر حال، باید تأکید کرد که در اسلام، بمانند مسیحیت، گرایش غالب، تجربه عرفانی را در ترکیبی گردآورد که در آن، عرفان موقعیتی برجسته ولی محدود، ملازم با فعالیت خرد کسب نمود. دانش عقلانی، وحی نبوی و روشنایی ویژه (الهام)، که قطعیتی درونی به آغازگرانی پایین تر از پیغمبران می بخشد، شیوه‌های آنچنان گوناگونی از دانش هستند، که مطابق ارزش‌های مربوطه خود، در سلسله مراتبی نظم یافته‌اند، اما از آنجا که در صورت معتبر بودن، به یک نتیجه می رسند و به حقایق یکسانی اهمیت می دهند، نمی توانند با یکدیگر در تناقض باشند. این ادراک غزالی (1058-1112) است، که نفوذش بسیار قابل توجه بود. [89] بطور کلی، نه تنها در تئوری الهیات، بلکه همچنین بویژه در فعالیت واقعی مسلمانان تحصیل کرده، جای زیادی به خرد تخصیص داده شد. انجمن‌های اخوت عرفانی، خود، عده قابل توجهی را از امور دنیوی برحذر نداشت. عارفان، خود را بمثابة نخبگانی، که خوشبختانه همه کس نمی توانست به آنها ملحق شود، می دانستند، بنابراین بقایشان، الزاماً نیازمند کارهای دنیوی دهقانان و پیشه‌وران، فعالیت‌های سازمان دهنده دولتمردان و فعالیت نظامی سربازان و غیره بود. بعلاوه، اکثر آنها فکر می کردند که زندگی دنیویشان را نباید ترک کنند، بلکه تنها باید با تغییر شکل آن، از طریق الهام درونی، به منزلت متفاوتی دست یابند. آنها، در رواج اسلام از طریق کار تبلیغی، یا در دفاع، و یا توسعه قلمرو آن با نیروی تسلیحاتی، فعال شدند، و اغلب خود را وقف کارهای رفاهی کردند. [90] استادان بسیاری از انجمن‌های اخوت، ضمن کار دنیوی، در تشریفات عرفانی نیز شرکت می جویند: در تمام انجمن‌های اخوت، دستکم یک رده از استادان چنین می کنند. در برخی خانقاههای شرقی انجمن‌های اخوت عرفانی، کار یدی افتخار محسوب می

شود. [91] مورخان ترک نشان داده‌اند که برخی انجمن‌های اخوت، به ابتکار خود، نقش مهمی در تکامل اقتصادی امپراتوری عثمانی در قرن شانزدهم، ایفا کردند. [92] انحطاط عرفان، هر چند از نظر اخلاقی قابل سرزنش است، منجر به بهره‌کشی از توده‌استادان به سود یک خانواده، و یا محفل کوچکی از گردانندگان انجمن‌های اخوت، و باعث تقویت فعالیت تولیدی و اجتماعی شده است. خانقاه‌های شرقی، اغلب مالک زمین هستند و با درآمد زمین‌هایشان زندگی را می‌گذرانند: به عبارت دیگر، با کار دهقانانی که آن را کشت می‌کنند. [93] در آفریقای سیاه، برخی انجمن‌های اخوت جدید، فضیلت مقدس کار یدی را آنچنان تأکید کرده‌اند که خود به صورت واحدهای بزرگ اقتصادی، که از کار ارزان هزاران استاد بهره‌کشی می‌کند، درآمد‌اند. [94]

سی. اچ. بکر، روشن‌تر از هر کس دیگر، پدیده‌ای را که بسیاری حس کرده‌اند و به طرز کم و بیش صریحی توضیح داده‌اند، بیان کرده است. در جهان سنتی مسلمان، فرد احترام خاصی برای شریعت، یعنی قانون دینی، قائل است، حتی اگر نداند که چیست. بنابراین، وی تمام زندگیش را محاط در شبکه‌ی قیود مذهبی، همانطور که به وسیله‌ی دین تنظیم شده است، می‌بیند. این امر، او را به قائل شدن خصیصه‌ی مقدس برای نهادهای موجود سوق می‌دهد، حتی اگر این نهادها، ابداً ریشه‌ی اسلامی نداشته باشد. از اینجاست که یک محافظه‌کاری، یک نو‌ستیزی، یک 'Nicht-Progressivismus'، به‌آنگونه که آ. رول (A. Rühl) نشان می‌دهد، به وجود می‌آید، که مانع ابتکار خلاق فرد می‌گردد. [95] در قرون وسطا، ایده‌ی پیشرفت چندان رایج نبود، و این بیشتر ایده‌ی ارجحیت گذشته بود که غلبه داشت. [96] این توصیف، قطعاً تا حد زیادی درست است. ولی، کافیت اشاره کرد که به همان اندازه شامل حال جهان مسیحی قرون وسطا نیز می‌شود. با وجود این، طرز تفکر مورد بحث، مسیحیان اروپا را از قدم نهادن در مسیر سرمایه‌داری، که موجب زوال آن شیوه‌ی تفکر شد، باز نداشت. پس، نمی‌باید توانسته باشد مسلمانان را از انجام عمل مشابه باز دارد.

دلیل بسیار روشنی که اسلام ذاتاً مخالف تکامل، اخلاق یا اندیشه‌ای مساعد با سرمایه‌داری نبود، علاوه بر دیگر قبایل، به وسیله‌ی مذابیان ارائه می‌شود. ساکنان مذاب، مجموعه‌ای از واحه‌های جنوب الجزایر، متعلق به فرقه‌ی مسلمان اباضیان (Abadites یا Ibadites) می‌باشند. تمام کسانی که آنها را مورد مطالعه قرار داده‌اند، از شباهت شان در بسیاری از جهات با کالوینیست‌ها، که وبر آنها را منشأ سرمایه‌داری می‌داند، متعجب گشته‌اند. معمول شده است که آنها را «پیوریتن‌های اسلام» (پیوریتن‌ها، فرقه‌ای از پروتستان‌های انگلستان و طرفدار سادگی در ایمان و عبادت بودند؛ و پیوریتن به معنای دینداری واقعی و بدون ریا می‌باشد. م.) بخوانند. مذابیان، با حرارت خستگی‌ناپذیری کار می‌کنند تا نخلستان را در ناحیه‌ای بیابانی نگهدارند، کاری که مستلزم کوششی بی‌پایان است. ولی مهم‌تر از همه، آنها بازرگانانی هستند که در سراسر الجزایر و ماوراء آن، ثروتی اغلب گزاف، از طریق کار مداوم تجاری و وام‌بهره، می‌اندوزند. برعکس آنچه گاه درباره‌ی نکاتی که ممکن است برای تشریح ماهیت فعالیت این سرمایه‌داران نمونه بکار رود، گفته شده است، باید تأکید کرد که جزم دینی مورد قبول اینان، ابداً نمودار ابتکار ویژه‌ای در مقایسه با اسلام بطور کلی، نیست. شخص می‌تواند خود را در این مورد، از طریق خواندن مثلاً شعر تقویت حافظه‌ی زد. اسموگورزفسکی (Z. Smogorzewski)، بر سر تفاوت‌های بین اباضیان و مالکی‌ها، قانع سازد. مالکی‌ها، هواداران مکتب قضایی - الهی هستند که وسیعاً در آفریقای شمالی غالب است. [97] به ویژه، موضع اباضیان در مورد مسئله‌ی تقدیر، با موضع دیگر مسلمانان متفاوت نیست. از نقطه نظر شرع،

بدانگونه که بر اقتصاد اثر می‌گذارد، مالکی‌ها از طریق حیل، که دیگر گرایش‌های اسلام با آن‌ها آشنایی دارند، وام با بهره می‌دهند. [98] راز دینامیسم اقتصادی ویژه آنها، باید تنها در موقعیت‌شان بمتابۀ یک اقلیت ایدئولوژیک، و در ارادۀ آنها برای حفظ یک ویژه‌گرایی (particularism) بر پایه انسجامی بسیار محکم، دریافت شود. این میل به انسجام در میان آنها، به اهمیت ویژه‌ای برای روحانیون، یعنی متخصصان شرع می‌انجامد؛ روحانیون، مراقب رفتار و زهد اخلاقی گروه‌شان و کارهایی از این قبیل می‌باشند، و این کار تضمین می‌کند که آنها به سستی، اسراف یا زیاده‌روی کشیده نشوند. در اینجا، پدیده‌ای مختص اقلیت‌های ایدئولوژیک را مشاهده می‌کنیم، که با صرف نظر کردن از سایر ادیان، در موارد دیگر اسلام، مثلاً در بین اسماعیلیه نیز، یافت می‌شود. شومپیتر (Schumpeter) نقش «اقلیت‌های خلاق» را تأکید کرده است. یک اقتصاددان آمریکایی، در مورد اباضیان عمان در جنوب شرقی عربستان، که در شرایطی متفاوت از برادران الجزایری خود زندگی می‌کنند، می‌گوید: «اینها، تمایل کمی به فعالیت اقتصادی، بجز به چرخاندن دم شیر بریتانیا، نشان داده‌اند». [99] علت اصلی بینش مورد بحث را نه در ایده‌ها، بلکه در موقعیت اجتماعی این گروه باید جستجو کرد. و این نشان می‌دهد که عقاید اسلام، در مورد زندگی اقتصادی یا رفتار انسان بطور کلی، به هیچ وجه مخالف جهت‌گیری فعالیت در مسیر سرمایه‌داری نیست.

بنابراین، نتیجه منطقی تز وبر، که رشد سرمایه‌داری مدرن در اروپا، و فقط در اروپا، را به عقلانیت ویژه اروپائیان نسبت می‌دهد، در صورت بررسی، این خواهد بود که دیگر تمدن‌ها، از جمله تمدن اسلامی که سرمایه‌داری در آن رشد نکرد، درجه نازل تری از عقلانیت را دارا بودند؛ و این بی‌اساس جلوه می‌کند. بعلاوه، همانطور که سعی کرده‌ام نشان دهم، تمامی رویۀ وبر و کسانی که کم و بیش در گرایش وی شریک هستند، مطلقاً متناقض می‌باشد. [100] وبر، خصیصه‌های اساسی عقلانیت عالی‌تر موجود در اروپا را، تنها در عصر نوین بررسی می‌کند، عصری که سرمایه‌داری مدرن بنقد در آن غالب بود، و بنابراین اثبات اینکه این خصیصه‌ها به وسیله رژیم اقتصادی ملازم با آن به وجود نیامده بود، غیرممکن است. مسئله ریشه این خصیصه‌ها، دقیقاً در همانجا که بود باقی می‌ماند.

بنابراین، الزاماً هیچ نشانی دال بر اینکه دین اسلام، جهان‌مسلمان را از تکامل به سوی سرمایه‌داری مدرن باز داشت، وجود ندارد، همانگونه که هیچ نشانی دال بر اینکه مسیحیت، جهان اروپای غربی را در همان مسیر هدایت کرده باشد، وجود ندارد. اسلام، هیچ راه اقتصادی ویژه‌ای به مردم، تمدن و دولت‌هایی که تعلیمات آن را پذیرفتند، تجویز یا تحمیل نکرد. ساختار اقتصادی جهان مسلمان قرون وسطا، کلاً با ساختار اروپا در آن زمان، و همچنین بدون شک با چین، ژاپن و هندوستان، پیش از نفوذ اروپا بر آنها، قابل مقایسه بود. تکاملی که بعدها در اروپا رخ داد، از تکامل جهان مسلمان و دیگر تمدن‌های ذکر شده متفاوت بود. بحث در مورد دلایل این واگرایی ادامه دارد؛ بدون میل به شرکت در چنین بحثی، حداقل در اینجا، برای هدف فعلی من کافی خواهد بود که ذکر کنم، دلایل این واگرایی را نمی‌توان نتیجه تأثیر علاقه به عدالت، که ممکنست بمتابۀ الهام بخش آئینی مشخص، در مقایسه با دیگر آئین‌ها، تلقی شود، دانست.

## 5

### اسلام و سرمایه‌داری در کشورهای مسلمان امروز



دیده‌ایم که همیشه یک بخش سرمایه داری در کشورهای مسلمان وجود داشت، و حتی در دوران معینی این بخش بسیار گسترده بود. ولی، نمی توان از وجود صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری در قرون وسطا، صحبت کرد. چنین صورتبندی، یک سیستم اقتصادی سرمایه داری را بمثابة پایه، ایجاب می کند - یعنی سیستمی که بخش سرمایه داری در آن نقش غالبی دارد، در حالیکه دیگر بخش‌ها را تحت تأثیر قرار می دهد و خود چندان تحت تأثیر آن قرار نمی گیرد. [1] این، در اسلام قرون وسطا وجود نداشت.

ولی در حال حاضر، در بسیاری از کشورهای مسلمان جهان، این مسئله واقعاً مطرح است. بخش سرمایه داری، دستکم، شروع به ایفای یک نقش غالب نموده است. یک اقتصاددان آمریکایی، چند سال پیش تخمین زد که 20 درصد سرمایه گذاری سالانه در عراق و ایران، 50 درصد در ترکیه، و 80 درصد در سوریه و لبنان، در بخش سرمایه داری انجام گرفت. [2] ممکنست پیش بینی کرد که این، احتمالاً تا بدانجا پیش رود که کاملاً غالب گردد. این روند، ممکنست در برخی کشورها متوقف گردد، یا بوسیله استقرار یک سیستم اقتصادی دیگر، که بخش دولتی در آن غالب است، به حد کمال برسد. به هر رو، در چنین مواردی، این ناپیوستگی، یا در موقعیتی رخ داده است که تمایل به گسترش بخش سرمایه داری به طریق ذکر شده، از پیش مشخص بود، مانند قسمت آسیایی امپراتوری روسیه بهنگام انقلاب اکتبر، و یا بمانند مصر اساساً شامل دولتی نمودن مؤسسات سرمایه داری موجود، می شد، و بنابراین، اصطلاح «سرمایه داری دولتی»، که برای توصیف این سیستم اقتصادی بکار رفت، دستکم از این نقطه نظر توجیه پذیر است.

طبیعتاً، اشاره به لحظه دقیق غلبه بخش سرمایه داری، مشکل است. معهذاً، واقعیات اروپا، آمریکای شمالی و ژاپن، حتی بطور کلی، نشان می دهد که برای تحقق چنین امری، لازمست که سرمایه داری شدن تولید - عبارت دیگر، مؤسسات صنعتی سازمان یافته در مطابقت با شیوه تولید سرمایه داری - موجود باشد و به حد معینی از رشد رسیده باشد. می دانیم که این غلبه شیوه تولید سرمایه داری تنها زمانی به وقوع می پیوندد که صنعت کارخانه‌ای واقعاً به وجود آمده، و تولید ماشینی جای واحدهای صنعتگری وابسته به خرده تولید کالایی، یا حتی تولید مانوفاکتوری را گرفته باشد.

اکنون، سطحی ترین بررسی کافیسست بما نشان دهد که صنعت تنها به تازگی در کشورهای مسلمان شروع به رشد نموده است. برای قطعیت بخشیدن به مفاهیم کلی، ارقامی را که هیچکدام تماماً قابل اطمینان نیست، ولی بعنوان حدود مقدار (orders of magnitude)، بکار گرفته خواهد شد، می آورم. برای رفع مشکلات مربوط به تعریف مفاهیمی مانند «جمعیت شاغل» و غیره، صرفاً، تعداد کارگران شاغل در صنعت را، به نسبت کل جمعیت، ارائه خواهم داد. از این طریق، گردآوری جدول نیز، که ادعای دقت علمی را ندارد، ممکن می شود.

ارقام داده شده، هر چند نادقیق یا منتج از معیارهای گوناگون، با وجود این برای روشن نمودن یک فاکت بسنده است. کشورهای مسلمان، به استثنای (نسبی) کشورهایایی که مستعمره شده بودند، در سالهای 9-1952، علیرغم برخی پیشرفت‌های مشهود در نیمه اول آن قرن، هنوز به سطح صنعت فرانسه در نیمه اول قرن نوزدهم، نرسیده بودند. [3] در سال 1914، در تمامی این کشورها، سرمایه داری صنعتی هنوز در درجه بی نهایت نازلی از رشد بود. معهذاً، در آن زمان هم، به این پدیده اهمیت قطعی داده شد. یک ناظر آمریکایی در سال 1914 نوشت: «صنعت مدرن و پیشرفت ماشینی، امروزه در حال نفوذ در تمامی آسیا است». [4] از آن پس،

کوشش‌های بسیاری برای گسترش این بخش انجام گرفته است، که بطور کلی، نتایج آن نسبتاً مهم می‌باشد.

کشور	تاریخ	کل جمعیت به هزار	جمعیت شاغل در صنعت به هزار	درصد
افغانستان	1958	13000 (الف)	-	-
افغانستان	1959	-	13 (ب)	0.1
ایران	1958	19680 (الف)	2085 (ب)	1.05
عراق	1952	4.871 (الف)	-	-
عراق	1954	-	163 (ب)	3.32
لبنان	1958	1.550 (الف)	212 (ب)	1.36
امپراتوری عثمانی	1913	23000 (پ)	17 (ت)	0.07
ترکیه	1957	25500 (الف)	613 (ب)	2.40
مصر	1917	12750 (ث)	201 (ج)	1.57
مصر	1937	15500 (ث)	237 (ج)	1.76
مصر	1958	24600 (ث)	280 (چ)	1.13
اسرائیل	1958	کل 2032 (ح)	142 (خ)	6.98
		یهودیان 1810 (ج)	135 (خ)	7.45
تونس	1956	3800 (الف)	265 (ب)	6.97
الجزایر	1954	9529 (الف)	322 (ب)	3.37
فرانسه	1815	29380 (د)	1600 (ذ)	5.44
فرانسه	1866	38080 (د)	3800 (ذ)	9.97
فرانسه	1906	39270 (د)	4000 (ذ)	10.18

منابع

(الف)

United Nations Annual Statistics of Population.

(ب)

Table VI (compiled from a variety of sources) in *Aziya i Afrika 1950-1960 gg.y statistichesky sbornik*, Moscow, 1964, p. 18.

(پ)

J. Birot, *Statistique annuelle de géographie humaine comparée, 1913 y* Paris, Hachette, 1913, p. 7.

(ت)

*Statistique industrielle des années 1913 et 1915*, Istanbul, Ministry of Trade and Agriculture, 1917, quoted in O. Conker and E. Witmeur, *Redressement économique et industrialisation de la nouvelle Turquie* Paris, Recueil Sirey, 1937, p. 58.

(ث)

Hassan Riad, *L’Egypte nasserienne* Paris, Ed. de Minuit, 1964, pp. 135, 137.

(ج)

L. A. Fridman, *Kapitalisticheskoye razvitiye Egipta (1882-1930)*, Moscow, 1963, p. 167.

(چ)

H. Riad, op. cit., p. 62.

(ح)

*Statistical Abstract of Israel, 1958-1959*, Jerusalem, Table I, p. 7, quoted in Sh. Sitton, *Israël, émigration et croissance*, Paris, Ed. Cujas, 1963, p. 106.

(خ)

Sitton, op. cit., pp. 200, 219.

(د)

*Annuaire statistique de la France, Rétrospectif*, Paris, I.N.S.E.E., 1961, pp. 32, 34.

(ذ)

E. Mossé, *Marx et le Problème de la croissance dans une économie capitaliste*, Paris, A. Colin, 1956, p. 153.

در زمینه بسیار گسترده مسئله‌ای که در اینجا بررسی می‌کنیم، به نظر من، پرسش‌های زیر باید مطرح گردند:

1- آیا این توسعه بخش سرمایه داری در کشورهای مسلمان، دارای منشأی درونی، یا برونی است؟ به دیگر بیان، آیا می‌توان این توسعه را، نتیجه محرکی خارجی دانست، و یا باید آن را بمثابة تکاملی خودانگیخته در نظر گرفت؟

2- آیا دین اسلام مانع، یا مساعد با این تکامل سرمایه داری در دوره فعلی بود، و تا چه حد؟

3- آیا سرمایه داری معاصر، مسیر ویژه‌ای در کشورهای مسلمان اتخاذ کرده است؟ در چنین صورتی، آیا علت را باید در دین اسلام جستجو کرد؟

**منشأ درونی یا برونی؟**

هر چند این مسئله به طریقی غیر لازم پیچیده شده است، جواب به آن ساده می باشد. ولی، تمایزی چند باید قائل شد.

مورد مصر را بررسی کنیم. صنعت، تحت حکومت محمدعلی (1805-1849)، به مصر وارد شد، ولی از 1816 به بعد، تحت مالکیت دولت درآمد. این دولت بود که بناهای صنعتی نوین می ساخت، تمامی سرمایه گذاری ها را انجام می داد، حقوق کارگران را می پرداخت و محصولات تولید شده را به فروش می رساند. انحصار دولتی صنعت، به کارگاههای دستی که برای پاشا کار می کرد نیز بسط یافت. تعداد بیش از 70000 کارگر [5] (یا شاید 2/3 درصد جمعیت آن زمان)، می بایستی در خدمت او بوده باشند. این انحصار صنعتی سرمایه داری دولتی، پس از مرگ محمدعلی، در شرایطی که بعداً خواهیم دید، منسوخ شد. در مقابل رقابت فرآورده های اروپایی، لیبرالیسم اقتصادی به تجدید فعالیت پیشه های تحت مالکیت خصوصی، و به بسته شدن اکثر مؤسسات بزرگ اقتصادی مصری، منتهی شد. در سال 1873، تمام آنچه که باقی ماند، تعدادی کارگاه با حدود 7000 کارگر شاغل در صنعت آهن و فولاد، و نیروی کار 28000 نفری [6] در صنعت نساجی و پارچه بافی بود. اشغال مصر، توسط بریتانیا (1882)، این روند را تقویت و تسریع کرد. صنعت در حال رشد، به کلی در دست سرمایه خارجی، عمدتاً انگلیسی و فرانسوی بود. [7] سرمایه مصری، به درجه ای زیاد، در زمینداری بزرگ بکار انداخته شد. در سال 1917، یک «کمیته برای تجارت و صنعت»، توجه را به ایجاد صنعت متعلق به مصر معطوف داشت. الف. عبدالملک [8] می نویسد «برای بورژوازی جدید شهری - تجار، کاسبان و صاحبان مشاغل آزاد، به ویژه قضات و مهندسان - مسئله مهیا ساختن یک حوزه عملکرد و سرمایه گذاری برای سرمایه راکد جناح نوین گرای زمینداران بزرگ، مطرح بود.» در سال 1920، طلعت حرب، بانک مصر را با هدف کمک مالی به این صنعت ملی جدید مصر تأسیس کرد. در مبارزه برای استقلال سیاسی، رهبران بورژوازی این مبارزه، مردم مصر را، به کمک مالی به این بانک و به ارجحیت دادن به محصولات مؤسسات تحت کنترل آن، فراخواندند. این شروع روندی کند در تشکیل بخش سرمایه داری واقعاً نوین مصر بود - که به هر رو، با سرمایه داری خارجی پیوندهای بسیاری داشت. [9] این بخش بود که وسیعاً، پس از 1952، به طرز پیش روندهای ملی گردید، و به وسیله بوروکراسی نظامی رژیم ناصر، همراه با بخش اسلامی سرمایه داران قدیم و جدید، اداره شد. برخی از این سرمایه داران، مسئولیت های دولتی اختیار کردند، و برخی دیگر، منافع خود را در بخش سرمایه داری خصوصی، که به هر حال در موقعیت فرعی قرار داده شد، حفظ نمودند.

نمی توان در امپراتوری عثمانی، بطور کلی (بجز مصر) تا پیش از قرن نوزدهم، از مؤسسات صنعتی سرمایه داری به معنای واقعی صحبت کرد. چندین مانوفاکتور، گرچه ظاهراً نه بسیار، تحت مالکیت خصوصی وجود داشت. به هر حال، تکنیک های مورد استفاده «زیاد پیشرفته نبود، و اساساً بر پایه کاریدی قرار داشت. حتی، در کارخانه ها و کارگاههای بزرگ، که روشهای تولید هنوز در مرحله صنعت دستی بود، یا اصلاً ماشین وجود نداشت، و یا تعداد کمی ماشین، بکار گرفته می شد.» [10] مؤسسات بزرگ (که تکنیک آن نیز چندان پیشرفته تر نبود)، تحت مالکیت دولت قرار داشت. در قرن نوزدهم، هنگامی که نفوذ اروپا، به صورت کاملاً تهدیدآمیزی درآمد، حکام عثمانی سعی نکردند، بمانند محمدعلی، از طریق ایجاد صنایع دولتی بزرگ، عکس العمل نشان دهند. هر چند این ایده، احتمالاً به فکر بعضی از آنها خطور کرده بود، اما، شرایط سیاسی و وضع اسفناک مالی، مانع گردید که حتی شروع به عملی نمودن آن کنند. بدتر اینکه، آنها عمدتاً، تحت تأثیر انگلیسی ها، در اخلاص در کار محمدعلی همکاری مؤثری

داشتند. معاهده بازرگانی 1818 انگلیس - عثمانی، که توسط فرمان 1820 کامل شد، مالیات بر واردات را به 3 درصد به نسبت قیمت، محدود ساخت. معاهده 1838، جایگزین این معاهده شد، و انحصارات را، تحت نام حرمت «آزادی بازرگانی»، منسوخ کرد و به ازاء این اقدام بنیادی، مالیات بر واردات را به 5 درصد به نسبت قیمت، رسانید، در حالیکه به صادرات، مالیات 12 درصد تعلق گرفت.

همانطور که مفسر شایسته، بلین (Belin)، به سادگی می گوید، این به معنای اقدامی بود «بیشتر به سود منافع خارجی تا منافع بومی». [11] در واقع، این معاهده (که معمولاً توسط مورخان شرق شناس، شایسته ذکر محسوب نمی گردد)، که در همان سال به تمام قدرت‌های اروپایی عرضه شد، هر کوشش ممکن برای ایجاد صنعت عثمانی را در نطفه خفه کرد. [12] بین 1812 تا 1841، تعداد کارگاههای بافندگی ابریشم در اسکوتاری و تیرناوا، از دو هزار، به دویست کاهش یافت؛ در نیمه اول قرن نوزدهم، در آناتولی، کل محصول همه انواع پارچه‌های ابریشمی، فقط یک دهم محصول نیم قرن پیشین بود؛ طی همین دوره، ارزش پارچه‌های کتان و ابریشمی تولید شده در حلب، از صد میلیون قرش (واحد پول عثمانی. م.)، به کمتر از هشت میلیون کاهش یافت. [13] اجرای معاهده 1838، به وسیله پالمستون، و ناوگان انگلیسی در 1840، به مصر تحمیل شد و محمدعلی نادم مجبور شد پشیمانی خود را به دین تجارت آزاد، ابراز دارد:

تشخیص می دهم که معاهدات موجود، فوائد تجارت آزاد را محفوظ می دارند - دلایل قابل توجهی به سودآوری آنان گواهی می دهد، و من نمی توانم آنچه را که اکنون بر من واضح است، انکار کنم. تنها، شرایط ضروری، مرا وادار به ایجاد و ادامه انحصار نمود. [14]

علیرغم مقاومت‌های ناموفق (به ویژه معاهده 1861 که عوارض گمرکی واردات را به 8 درصد و معاهده 1907، که آنها را به 11 درصد افزایش داد، سطحی که هنوز به حد کافی، برای ایجاد حمایت مؤثر کافی نبود)، امپراتوری عثمانی، به سرعت در سراسری تابعیت از سرمایه خارجی در غلطید. فرمان محرم (20 دسامبر 1881)، به سازمانهای اروپایی - بانک امپراتوری عثمانی و قرضه عمومی عثمانی - کنترل تام بر اقتصاد کشور بخشید. مؤسسات خارجی از تمام مالیات‌ها، بجز مالیات بر ساختمان، معاف بودند. نتیجه روشن بود. مؤسسات سرمایه داری که در امپراتوری عثمانی وجود داشتند، اکثراً در تملک خارجیان بودند. آنچه هم که اسماً عثمانی بود، به وسیله سرمایه اروپایی، یا بیشتر با سرمایه گروههای اقلیتی که رابطه نزدیک با اروپا داشتند، عمل می کرد. در سال 1913، 269 واحد صنعتی در امپراتوری عثمانی وجود داشت که از آن، فقط 242 واحد، واقعاً کار می کرد. از سرمایه آنها، 10 درصد در تصرف خارجی‌ها، 50 درصد یونانی‌ها، 20 درصد ارمنی‌ها، 5 درصد یهودی‌ها، و فقط 15 درصد در تصرف مسلمانان ترک بود. [15]

موقعیت را می توان مثلاً در ناحیه سوریه با جزئیات بیشتری بررسی کرد. در لبنان، در ابتدای قرن نوزدهم، هنوز صنایع دستی تولید ابریشم وجود داشت؛ این صنعت قبلاً رونق بیشتری داشت، ولی شرایط موجود در دوره عثمانی موجب کساد آن شد. [16] دهقانان هر کدام، مقدار کمی پیله کرم ابریشم پرورش می دادند، و ابریشم، روی چرخ‌های ابتدایی، که یا تحت مالکیت همگانی دهات، یا متعلق به امیران بود، تابیده می شد. صنعت ریسندگی، در سال 1804، به وسیله یک فرانسوی، نیکلا پرتالی (Nicolas Portalis)، بر پایه سرمایه داری، مدرنیزه شد. وی به همراه خود، حدود چهل زن ریسنده از دروم (Drome) آورد، و یک کارخانه ابریشم در بتتر (Bteter) تأسیس نمود. تا سال 1850 پنج کارگاه ریسندگی جدید دایر شده بود که سه عدد

آن فرانسوی بود. این نمونه، و حکم خودمختاری، که به وسیله دولت عثمانی در سال 1864 به لبنان داده شد، لبنانی‌ها را به سرمایه‌گذاری در مؤسسات مشابه تشویق کرد. در سال 1885، تعداد 105 کارگاه ریسندگی، که تنها 5 عدد آن فرانسوی بود [17]، بکار افتاد، ولی همه این کارگاهها، به سرمایه فرانسوا، که عمدتاً، در لیون جمع‌آوری می‌شد، وابسته بود. نیمی از سرمایه مختص خرید پنبه ابریشم (بزرگ‌ترین رقم خرج)، در لیون، با نرخی که عملاً به 10 درصد می‌رسید، قرض گرفته می‌شد. در مقابل این، تقریباً همه ابریشم ساخت لبنان، برای عرضه، به بازار لیون می‌رفت. [18]

بطور کلی، حدود دوره جنگ اول جهانی، ناظری تیزبین، که برای جنبش صهیونیستی کار می‌کرد، با دیدی کلی، ذکر نمود که تمامی صنعت مقیاس وسیع سوریه، در دست اروپایی‌ها بود، و بومیان تنها تولید دستی و صنعت خانگی را برای خود حفظ کردند. او، کمتر از صد کارخانه، با بیش از 50 کارگر شاغل و کمتر از یک دوجین کارخانه با بیش از یکصد کارگر، برآورد کرد. هیچ‌یک از آنها بیش از 300 کارگر نداشت. [19]

در ایران، پیش از سال 1921، تعداد کارخانه‌ها بسیار ناچیز بود. استثنائات عبارت بودند از یک کارخانه کبریت‌سازی (تنها کارخانه از این نوع)، که در 1891، و یک کارخانه شکر که در سال 1895، در کهریزک، به ابتکار دولتمردی به نام صنیع الدوله با همکاری مؤسسه بلژیکی تأسیس شد. کارخانه دوم به زودی، یا به علت شایعات خرافاتی، و یا به علت رقابت شکر وارداتی، بسته شد [20]، و سی سال گذشت تا چنین کارخانه‌هایی مجدداً بکار افتاد. به هر حال، اگر استخراج نفت به وسیله کمپانی نفت ایران - انگلیس را کنار بگذاریم، صنعت، تا پیش از جنگ 1914، و حتی مدتی طولانی پس از آن، ناچیز بود. شکی نمی‌توان داشت، که باید دستکم، در میان عوامل اساسی بازدارنده صنعتی شدن، موافقت نامه‌های تجارتي با قدرت‌های خارجی، پس از معاهده ترکمانچای (1828) را بگنجانیم که بعد از شکست نظامی ایران، توسط روسیه به آن تحمیل شد. این معاهده، یک تعرفه یکسان گمرکی 5 درصد، برای تمام واردات و صادرات بین دو کشور مربوطه مقرر داشت - نمونه‌ای که به وسیله قدرت‌های دیگر دنبال شد. این، هر گونه امکان تضمین حمایت گمرکی برای صنعت تازه پا را، که ممکن بود محتاج به آن باشد، از بین برد. ایران در سال 1828، 11.5 میلیون یارد، و در سال 1834، 28.6 میلیون یارد فرآورده‌های کتان باسماه‌ای از انگلستان وارد کرد. [21] تأثیر رقابت خارجی، با امتیازاتی که به علت سلطه سیاسی خارجی‌ها به آنها واگذار می‌شد، بسیار افزون‌گشت؛ در حالیکه عقب‌افتادگی اقتصادی مملکت، به نوبه خود، موجب ناتوانی سیاسی آن در رابطه با غرب شد. پزشک فرانسوی، فوریه (Feurrier)، در آوریل 1890 نوشت: «از طریق واگذاری یک امتیاز پس از دیگری، ایران به زودی تماماً در دست خارجی‌ها خواهد افتاد». [22] بین سالهای 1885 و 1900، حق «کاپیتولاسیون»، به نفع پانزده کشور مختلف امضا شد. هیچ‌کاری که احتمالاً منافع اروپائیان را به خطر اندازد، نمی‌بایست انجام می‌گرفت. در سال 1905، جغرافی‌دانی به نام الیزه رکلو (Elisee Reclus) نوشت: «روسیه و بریتانیا، اکنون دو خداوندگار رقیب می‌باشند، که دولت ایران ناچار است دقیقاً و مکرراً، تمایلات و بلهوسی آنها را در نظر گیرد، احسان آنها را طلب کند، آنها را به غضب نیاورد و امیالشان را در نظر داشته باشد». [23] اولین تظاهر عظیم عکس‌العمل توده‌ای علیه یک تحمیل اقتصادی رخ داد، علیه واگذاری انحصار تنباکو (شامل تولید، فروش و صادرات) به جی. اف. تالبوت (G.F. Talbot)، سرمایه‌داری انگلیسی، در مارس 1890. انقلاب 1905 تا 1911 ایران، به هر رو، بشکرانه مداخله روسیه در هم شکست. این انقلاب قادر به جلوگیری از موافقت نامه 31 اوت 1907 بین انگلیس

و روسیه، که بر طبق آن، این دو قدرت ایران را به دو منطقه نفوذ تقسیم نمودند، نشد - و تنها یک ماه بعد، زحمت مطلع نمودن دولت ایران را به خود دادند. هیچ کوششی برای صنعتی کردن مستقل، تحت این شرایط، امکان نداشت. [24]

از سال 1920 به بعد، مسئله مورد نظر ما، در اینجا هیچگونه مشکلی ارائه نمی دهد و شکی به وجود نمی آورد. به طریقی روشن و آشکار، در تمام کشورهای مسلمان مستقل، از جمله در کشورهای کمی و بیش مستعمره بودند و بورژوازی بومی، برخی امکانات ابتکار اقتصادی را حفظ نمود، تلاش برای ایجاد صنعت سرمایه داری (یا دولتی)، با تقلید از سرمایه داری اروپا و آمریکای شمالی، به عمل آمد. طلعت حرب، سرمایه دار مصری که با حرارت و بطرز مؤثری برای ایجاد یک صنعت نوین مصری جنگید، در بحث با یک روزنامه نگار فرانسوی نوشت:

می خواهیم نمونه شما را دنبال کنیم ... خواسته های ما متواضع است. ما صرفاً آرزو مند مکانی در آفتاب، زندگی مانند دیگران، تولید و ازدیاد محصولاتمان، صادرات آنچه که تولید می کنیم و مصرف و ازدیاد آن، هستیم. برای رسیدن به این هدف، مطابق نمونه شما کار می کنیم. و از شما سپاسگزاریم که این راه را به ما نشان داده اید. [25]

بطور مشابه، در سال 1923، ضیا گوک آلپ (Ziya Gökalp)، جامعه شناس ترک، و یکی از خوش فکرترین و متنقدترین ایدئولوگ های ترکیه نوین در دوره کمال نوشت:

دولت مدرن بر اساس صنعت مقیاس وسیع به وجود می آید. اگر ترکیه نوین می خواهد دولت مدرنی باشد، باید پیش از هر چیز، صنعت ملی را رشد دهد. ترکیه نوین، که باید امروزی ترین و پیشرفته ترین تکنیک ها را از اروپا فراهم کند، نمی تواند برای صنعتی شدن، صبر را پیشه سازد تا روحیه تهور در بین افراد، خودبخود رشد کند. همانگونه که در زمینه فنون نظامی انجام داده ایم، در صنعت نیز، باید به وسیله کوشش در مقیاس ملی، به سطح اروپا برسیم. [26]

همین ضیا گوک آلپ این شعار را مطرح می کند: «به ملت ترک، دین اسلام و تمدن اروپایی متعلق باشید». [27] رهنمود تمام اطرافیان کمال، آرزوی اروپایی مآبی بود. یکی از این افراد، در سال 1929 نوشت: «همگی ما، در این گفته که ما اروپایی هستیم متفق القولیم»، «این جمله بر زبان ما، بمانند آوای بسیار هیجان انگیز یک سرود نظامی جاری است. همه ما، فقیر و ثروتمند، جوان و پیر، این جمله را بر زبان داریم ... آرمان ما اروپایی بودن است...» [28]. محمود اسد، وزیر دادگستری، به هنگام ارائه نظامنامه نوین قانون مدنی در سال 1926 اعلام نمود: «ملت ترک تصمیم گرفته است، تمدن نوین و اصول زنده آن را، بدون هیچ قید و شرطی بپذیرد.» [29] آنچنانکه، مصطفی کمال آتاتورک، خود یک سال پیش از آن شاعرانه ندا داد که این تمدن نوین «کوهها را می شکافد، بر فراز آسمانها پرواز می کند، همه چیز را می بیند، حتی ستارگانی که به چشم نامرئی هستند، این علم که روشن می سازد و تحقیق می کند»، تمدنی که «در برابر سیلاب خروشان مقاومت بیهوده است» [30]، و این تمدن اروپایی است. با این الگوست که به صنعتی کردن مبادرت می شود - یعنی واحد اقتصادی دولتی، و واحد سرمایه داری خصوصی ارائه می گردد، که دومی، علیرغم اصل دولت گرایی، چنانکه باید، از همه جهات مورد تشویق و مساعدت قرار گرفت. قانون کمک به صنایع، که در سال 1927 اتخاذ گشت، به زودی اثرات مهمی به وجود آورد. تعداد واحدهای صنعتی در سال 1933، در مقایسه با 242 واحد در سال 1913، به 1400 رسید، و این در یک قلمرو بسیار کوچکتر انجام گرفت. تعداد کارگران صنعتی که در سال 1923، 16 تا 17 هزار بود، ده سال بعد، به بیش از 62 هزار، و تا سال 1939، به حدود 90 هزار افزایش یافت. [31]

در مورد ایران، مسائل به همان روشنی است. برای اختصار، خود را به نقل از خاطرات شاه فعلی (سابق. م.) در مورد انگیزه‌های پدرش، رضاشاه، محدود می‌نمایم:

پدر من گذشته با عظمت ایران را ستایش می‌کرد و می‌خواست شیوه‌های زندگی باستانی را، که با پیشرفت نوین ناسازگار نبود حفظ نماید. ولی او معتقد بود که تمامیت ارضی ایران و همچنین سعادت مردم آن مستلزم نوسازی سریع بود. پدر من، اگر چه سفرهای محدودی به خارج کرد، همیشه تصویر کارخانه‌های مدرن، نیروگاههای برق، سدها، سیستم‌های آبیاری، راه آهن، شاهراه‌ها، شهرها و ارتش‌ها را در سر داشت. او همیشه به نظر می‌رسید که از آخرین پیشرفت‌های صنعتی، اقتصادی و نظامی خارج با اطلاع بود. ولی چگونه؟ نمی‌دانم.

مطابق با این تصویر بود که حکمران ایران از سال 1930 به بعد، تمامی سعی خود را به صنعتی نمودن کشورش اختصاص داد. [33]

در ترکیه و ایران، اگر جد و جهد صنعتی نمودن، بخصوص در ابتدا خود را در ایجاد واحدهای صنعتی متعلق به دولت نشان داد، و اگر در ترکیه، این حتی تحت نام «سوسیالیسم دولتی»، یا «دولت گرایی»، بعنوان یکی از شش اصل جنبش کمال مشروعیت یافت، ابداً هدفش اجتناب از مسیر سرمایه داری غرب، و یا هم‌نوایی با برخی سنت‌های موهوم نبود. همانطور که ضیا گوک آلپ، در قطعه نقل شده در بالا توضیح می‌دهد، این به علت ضرورت بود. از یک حقوقدان ترک، رئیس دانشکده حقوق استانبول نقل کنیم:

به علت کمبود ابتکار و امکانات واحدهای خصوصی، و رشد ناچیز آموزش اقتصادی و روحیه تعاون اجتماعی، کاملاً طبیعی بود که این امر به عهده دولت، بمثابه حامل آرمان ملی، بیفتد، تا انجام این وظیفه را تقبل نماید ... این، معنای دولت گرایی در ترکیه است. بنابراین، جمهوری، دولت گرایی را، نه به علت یک وهم آئینی، بلکه به علت احتیاج ملی، بمثابه یک اصل عمل پذیرفته است. [34]

در کتابی که با همکاری یک اقتصاددان ترک و یک استاد بلژیکی نوشته شده است، چنین می‌خوانیم: «دولت گرایی، آنطور که معتبرترین شخصیت‌ها تعریف کرده‌اند، آنجا آغاز می‌شود که واحدهای خصوصی باز می‌ایستند.» و همچنین آمده است که دولت گرایی ترکیه «در اصل، نه ضد سرمایه داری و نه ضد خارجی است.» [35] برنامه حزب جمهوری خواه مردم، که به تنهایی تا سال 1950 در ترکیه در مسند قدرت بود، صریحاً قید می‌کند:

اگر چه کار و فعالیت خصوصی، بعنوان ایده اساسی در نظر است، اما یکی از اصول عمده ما این است که دولت را در مسائل مربوط به منافع عمومی و حیاتی ملت، به ویژه در زمینه اقتصادی، فعالانه علاقمند سازیم، تا ملت و کشور را، در کوتاه ترین مدت به سعادت برسانیم. علاقه دولت در مسائل اقتصادی، باید سازنده واقعی، و همچنین مشوق واحدهای خصوصی باشد، و کارهای در حال انجام را، تنظیم و کنترل نماید. [36]

گفته شاه (سابق. م.) ایران نیز به همان اندازه روشن است:

به علت کمبود تکنیسین و مدیر، و به این علت که سرمایه گذاران خصوصی از ورود در زمینه صنعتی واهمه داشتند، دولت مجبور شد که پیش قدم شود. در زمان پدرم اینطور بود، و امروز نیز در بعضی زمینه‌ها، هنوز اینطور است. چنانکه امروزه فقط دولت می‌تواند صنعت نوین فولاد ایران را به راه اندازد ...

... سیاست ما این است که، کارخانه‌های دولتی موجود را متدرجاً در اختیار بخش خصوصی قرار دهیم. برای انجام این منظور، ما یک شرکت آمریکایی مشورتی را، که در تشکیلات و اداره کارخانه‌ها تخصص دارد استخدام کرده‌ایم تا درباره کارخانه‌ها مطالعاتی به عمل آورد و



برای اصلاحات لازم در زمینه کارآیی پیشنهاداتی بدهد، و راهنمایی‌هایی در مورد آماده سازی فروش آن به بخش‌های خصوصی، ارائه دهد. [37]

بطور خلاصه، واحدهای خصوصی سرمایه داری، آرمان حکمرانان این کشورها است، ولی آنها خود را با تمایل نازل سرمایه خصوصی بومی به سرمایه گذاری در صنعت مدرن، مواجه یافته‌اند، چون هیچ الگویی برای چنین فعالیتی در دسترس نیست؛ چون، چنانکه دیده‌ایم، سرمایه داری مدرن بطور خودبخودی رشد نکرده است؛ و چون بواقع مسئله، اتخاذ تصمیم آگاهانه از بالا برای وارد کردن ساختارهایی است که برای این کشورها غریبه، و در منشأ با آنها بیگانه بود. بعلاوه، در این مورد نیز مانند همیشه، مفیدترین سرمایه گذاریهای اساسی برای تحول اقتصادی کشور، کم سودترینشان بود. بنابراین، دولت از یک طرف نقش «آموزشی» (تقریباً مشابه نقش محمدعلی در مصر)، ایفا کرد، تا از این طریق سرمشقی برای صاحبان سرمایه بومی باشد که چگونه به بهترین وجهی سرمایه گذاری کنند؛ و از طرف دیگر، با بعهده گرفتن سرمایه گذاریهای کم سود، و به ویژه پی ریزی زیربنایی ضروری برای اقتصاد مدرن، نقش کمک به سرمایه داران خصوصی را ایفا نمود، تا آنها را در سرمایه گذاری سودآور یاری کند.

در پرتو خلاصه فوق الذکر، در مورد چگونگی ظهور صنعت در کشورهای عمده مسلمان، که کم و بیش مستقل مانده‌اند، و علیرغم خصلت ناقص فاکت‌های مذکور، روشن است که سرمایه داری صنعتی در شرق مسلمان، بمتابۀ تقلیدی از غرب ظاهر شد. در میان این کشورها، تا قبل از چهل سال اخیر، بیشترین رشد صنعت را، مصر زمان محمدعلی داشت، و این از طریق استقرار صنعت تحت مالکیت دولت بود. و اگر محمدعلی این راه را برگزید، دقیقاً به این علت بود که امید بستن به رشد خودبخودی سرمایه داری صنعتی بومی، به نظرش بیهوده می آمد (و تا حدی در این مورد حق داشت). پاشای مصر، از این امر بسیار مطلع بود، و در سال 1833، آن را به وضوح به بارون بوالوکننت (Baron de Boislecote) اظهار داشت:

من همه چیز را تحت اختیار گرفته‌ام، ولی این را بخاطر ثمربخشی کارها انجام داده‌ام. چه کسی بجز من می‌توانست این را انجام دهد؟ چه کسی پیشرفتهای لازم را به وجود می‌آورد؟ چه کسی می‌توانست روشهای قابل قبول و محصولات کشاورزی جدید را نشان دهد؟ تصور می‌کنید هرگز کسی فکر آوردن کتان، ابریشم و درخت توت را به این مملکت کرده بود؟ [38]

نقش محمدعلی، ابداً، به آن گونه که مورخ اهل شوروی، اف. ام. اتسامبا [39] (F. M. Atsamba)، خود را به بیان آن مجبور می‌یابد، تسریع کردن روندهایی که از قبل در مصر جریان داشت، نبود، بلکه برعکس، نقش او پایان بخشیدن به شرایط موجود، به منظور شروع کردن یک روند جدید ملهم از الگوی اروپایی بود. در همه جا، نمونه توانایی اروپایی، به دولت‌های بومی نشان داد که صنعتی نمودن، تا چه حد از نقطه نظر ملی مطلوب است. به هر رو، هیچ کدام از آنها، تا سالهای پس از 1920، نه می‌خواستند، و نه می‌توانستند از محمدعلی تقلید کنند. این، نیازمند هوش، بصیرت، نیرو و مساعدت شرایط بود. هنگامی که آگاهی روشن از مزایای صنعتی شدن به آنها تحمیل گشت، معمولاً خیلی دیر شده بود. قدرت نظامی و اقتصادی امپریالیست‌های غربی، دنبال کردن نمونه مصر را، اگر نه غیرممکن، به هر حال بی‌نهایت مشکل ساخت.

بعلاوه، تجربه مصر، تنها به شکرانه رقابت بین بریتانیا و فرانسه طی یک ربع قرن، قادر به توسعه گشته بود. اتحاد اروپایی، که تحت اضطرار، مجدداً در سال 1840 به دست آمد، این توسعه را متوقف ساخت. برتری اروپا نفوذ سرمایه اروپایی را تحمیل کرد، و این سرمایه اروپایی بود که شروع به صنعتی نمودن شرق مسلمان کرد. سرمایه داری صنعتی بومی، تنها

مطابق با الگوی اروپایی، و با تقلید از آن، و بطور کلی تحت سلطه آن شروع به رشد نمود. غلبه اروپا این رشد را بسیار مشکل ساخت، به ویژه، به علت تقدیمی که تکنیک اروپایی بدست آورده بود، فقدان حمایت از صنایع داخلی، تجارت آزاد تحمیلی، به انقیاد درآوردن دولتهایی که مستقل مانده بودند، از طریق مکانیسم قرضه عمومی، و با بهره برداری از ضعف اقتصادی و نظامی ایشان. اگر این برتری اروپایی وجود نمی داشت، دلیلی نداشت که سرمایه داری صنعتی بومی نتواند پیشرفت کند (همانطور که در ژاپن پیش رفت). به هر حال روشن است که چون تقدم اروپا تا سال 1800، و حتی پیش از آن، واقعیتی ثابت شده بود، چنین پیشرفتی تنها می توانست با الهام از الگوی اروپایی رخ دهد. در زمان محمدعلی، هیچ نشانه‌ای از کوشش شخصی، یا حتی طرح شخصی، برای ایجاد یک واحد صنعتی، از هیچ نوع، نمی بینیم. واحدهای صنعتی ایجاد شده توسط دولت، تقلید صریحی از اروپا بود.

به هر رو، در رابطه با یک بخش از اقتصاد، از پیشرفت سرمایه داری مقیاس وسیع اساساً بومی در دوره مدرن، صحبت شده است. اشاره به سرمایه داری کشاورزی در مصر است. الف. عبدالملک، آنچه را که بین اواخر زندگی محمدعلی (در سال 1849 وفات یافت)، و انقلاب 1952، در مصر رخ داد، به صورت یک «سرمایه داری نوع استعماری، عقب افتاده، بطور غالب کشاورزی، بسیار آلوده به عملکردهای بجا مانده از گذشته فئودالی» [40]، می بیند. به واقع، پس از سال 1880 و اشغال انگلیسی‌ها، با تشدید کشت پنبه، که متدرجاً به صورت تک محصول درآمد، در مصر، بهره برداری از مستغلات، با بکار گرفتن کارگران دستمزدی، توسعه پیدا کرد. طبق آمار سال 1907، 36.6 درصد جمعیت شاغل روستایی از کارگران کشاورزی تشکیل می شد. [41] در سال 1958-59، تعداد دهقانان بی زمین بالغ بر 74 درصد جمعیت روستا گردید. اینان، بالقوه کارگران دستمزدی بودند که عملاً هیچ راه دیگر زندگی به رویشان باز نبود، اما از 14 میلیون افرادی که تشکیل دهنده این درصد می باشند، 10 میلیون دارای جسم توانا، و از این میان فقط 3 میلیون دائماً به صورت دستمزدی در استخدام بودند. به اینها، باید صاحبان زمینهای بیش از حد کوچک را افزود که فقط می توانستند با استخدام شدن به وسیله زمینداران ثروتمندتر، زندگی کنند: اینها بالغ بر 215 هزار سرخانوار بودند که روی هم 1.075.000، یا 5 درصد جمعیت روستا را تشکیل می دادند. [42] در همان تاریخ، نسبت مساحت املاک بزرگ (بیش از 20 فدان [واحد سطح مصری = 1038 جریب. م.]) که بدون واگذاری، بلکه مستقیماً به وسیله صاحبان آن (یعنی در عمل به وسیله استخدام کارگران دستمزدی) بهره برداری می شد، تا 56 درصد برآورد شده است. [43]

بنابراین، روابط سرمایه داری نقش بسیار مهمی در روستاهای مصر ایفا می کند. ولی آیا این بدان معناست که این روابط در مقیاس کل جامعه غالب است؟ الف. عبدالملک توسعه سرمایه بانکی (عمدتاً خارجی) را ذکر می کند، که از طریق اعتبارات خود، کشاورزی را تحت تسلط دارد. این همه، به حدی بسیار زیاد همبسته با تجارتي نمودن محصول کشاورزی است، که بیش از هر چیز شامل پنبه، که در بازار جهانی عرضه می شود، می گردد. معهذاً، همانگونه که حسن ریاض به درستی اشاره کرده است، نادرترین و بنابراین مهم ترین عامل تولید در مصر، نه سرمایه بلکه زمین است. برای جای گرفتن در زمره اشرافیت زمیندار، داشتن مقدار زیادی سرمایه کافی نیست، حتی اگر این اشرافیت مقدماً کار را با استفاده از روابط سرمایه داری شروع کند. این بدین معناست که سرمایه بر روستا غالب نیست؛ بعلاوه، در روستایی که روابط غیرسرمایه داری هنوز مهم است. [44] و سرمایه داری کشاورزی، خواه به تنهایی یا در رابطه با رشد اساسی سرمایه تجاری یا بانکی، قادر به تحول جامعه به سوی صورتبندی اجتماعی -

اقتصادی سرمایه داری نیست. اشکال سرمایه داری بهره برداری از زمین، در عهد باستان [45]، و همچنین همانطور که دیده‌ایم، در جهان مسلمان قرون وسطا، وجود داشت. [46] تجارتي کردن تولید کشاورزی و پیوند آن با بازار جهانی که تحت تسلط سرمایه تجاری یا بانکی است، الزاماً به این راه منتهی نمی‌شود. موقعیتی از این نوع، تحت امپراتوری روم وجود داشت؛ [47] و همچنین می‌دانیم که چگونه به هم پیوستن کشاورزی اروپای شرقی با اروپای غربی، که کاملاً به سوی تکامل سرمایه داری پیش می‌رفت، اولین نتیجه‌اش، در نواحی شرق الب (Elbe) ظهور «سرفداری دوم» بود.

آنچه روشن است، این است که یک بخش سرمایه داری کشاورزی در سال 1880 در مصر توسعه یافت. آنچه در اینجا مهم است، این است که این توسعه بمثابة نتیجه تأثیر اروپا رخ داد. حسن ریاض این را عمدتاً بمثابة تأثیر فشار جمعیت می‌بیند. ولی در اینجا، همانند دیگر جاها، فشار جمعیت خود، به طریقی، نتیجه وارد شدن در روابط با جهان سرمایه داری اروپایی می‌باشد. شک نیست که این، رابطه‌ای با تجارتي کردن همگانی محصول کشاورزی دارد. حسن ریاض توسعه تجارتي شدن را به هر حال اجتناب ناپذیر می‌داند. ولی تجارتي شدن تولید خواربار بطور کلی، لازم نبود. پنبه، الزاماً محصولی تجاری است، و توسعه آن بمثابة تک محصول، به وضوح در رابطه با بازار جهانی انجام شد. می‌دانیم که این به ویژه به علت جنگ داخلی آمریکا، که اروپا را از ذخیره معمول پنبه خود محروم کرد، افزایش یافت. [48]

برخی نویسندگان اهل شوروی، ملهم از تمایل قابل تمجیدشان در تصدیق نکردن کهنتری مردم غیر اروپایی، کوشش نموده‌اند که ثابت کنند به هر حال شرق در لحظه‌ای که تأثیر نفوذ اروپا احساس شد، در حال رسیدن به صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری بود. وی. بی. لوتسکی (V.B. Lutsky) فقید، در ژوئن 1960 اظهار داشت که «سطح رشد اجتماعی - اقتصادی بدست آمده توسط کشورهای شرقی، قبل از اینکه تبدیل به مستعمره یا نیمه مستعمره شوند، موضوع قابل مباحثه‌ایست، زیرا مورخان مارکسیست بر سر این موضوع، در پیشاپیش جبهه مبارزه با شرق شناسان غربی قرار دارند.» [49]

چنین اظهار جنگ جویانه‌ای، که البته از طرف اکثر روشنفکران کشورهای غیراروپایی با اشتیاق پذیرفته می‌شود، تجلی واضح آن مطلق گرایی ایدئولوژیک [50]، یعنی وسوسه دائم هر ایدئولوژی است؛ و این در زمان ما، به ویژه زهرآگین می‌باشد. من از انتقاد اخلاقی به آن خودداری می‌کنم، زیرا خود مشخصاً سالها تحت تأثیر این وپروس بودم و با اشتیاق در تبلیغ آن شرکت داشتم. بیهوده است تصور کنیم که بتوان بر گرایشی چنین نیرومند و چنین ریشه دار در سرشت مردمانی که با خواسته‌های اجتماعی دست به گریبانند، هرگز غلبه کرد. و حتی شاید چنین امری مطلوب نباشد، اگر بسیج توده‌های مردم برای انجام وظایف شریف، این گرایش را ایجاب کند. ولی، خرد و روشنی اندیشه نیز حقی دارد. و کنار نهادن اندیشه روشن به درجه‌ای معین، در لحظه‌ای معین، و تحت شرایطی معین نیز اشتباهی عملی است که ممکنست گران تمام شود.

از آنجا که، در اینجا، هدف دیگری جز جستجوی حقیقت ندارم، صرفاً به ایدئولوژی‌های افراطی هشدار می‌دهم (همانطور که تابحال داده‌ام) [51] که ارزش بشری مردمان غیراروپایی مورد بحث نیست. تا بحال، برای تزه‌های نژادپرستی هیچ اثبات علمی یافت نشده است و مشاهده خواهد شد که قسمت زیادی از آنچه تا بحال نوشته‌ام، صریحاً مخالف آن است - نه برای آنکه مضر است، بلکه به این دلیل که در موقعیت کنونی دانش ما، این تزه‌ها خطاست. اگر مردمان غیراروپایی یک صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری را تکامل نبخشیده‌اند، و اگر

مردمان اروپایی به این چنین ساختاری، که به معنایی برتر است، رسیده‌اند، این بخاطر «نقایص» غیراروپائیان یا «شایستگی‌های» اروپائیان نیست. نه غیراروپائیان سزاوار عقوبت هستند و نه اروپائیان شایسته پاداش. نیازی نیست که غیراروپائیان احساس کهنتری کنند، و یا اروپائیان مغرور باشند. عوامل اجتماعی و تاریخی ژرفی که بشر نمی‌توانست له و علیه آن کار زیادی انجام دهد، در آن جهت عمل می‌کرد. این بدین معنا نیست که تصمیمات بشر نقش مهمی ایفا نکرد. اما این تصمیمات به پروژه‌هایی ویژه مربوط شد که اهمیتش در این تحول کلی، نمی‌توانست، دستکم تا پیش از رسیدن به مرحله معینی، توسط کسی، بجز استثناهایی چند، درک شود. و هنگامی که آن مرحله فرا رسید، جهان آنچنان در دام عوامل و حوادث، پیش رفته بود که هیچ اراده بشری قادر به معکوس نمودن مؤثر سیر امور نبود - نه بخاطر اراده حاکم تاریخی خداوند گونه، بلکه بخاطر نیروی عینی مکانیسم‌های اجتماعی که از پیش بکار افتاده بود.

بحث‌هایی که نویسندگان روسی پیش می‌کشند، همه چیز هست بجز بحث‌هایی قانع کننده - بگذارید گفته شود (نه بدون طنز، بلکه همچنین بدون هیچ نتیجه‌گیری له و علیه) که این بحث‌ها، آشکارا با تزه‌های مارکس و انگلس در تضاد می‌باشند. لوتسکی و دیگران، به تکامل واحدهای مانوفاکتور، مثلاً در مصر اشاره می‌کنند، اما مانوفاکتور (هم تحت مالکیت دولت و هم تحت مالکیت خصوصی)، پدیده‌ای است که از عهد باستان در جوامع گوناگونی، که دارای بخش سرمایه داری نسبتاً پیشرفته‌ای بودند، ظاهر شده است، جوامعی که با وجود این، به صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری تکامل نیافتند. مارکس مشاهده کرد که «بطور متفرقه»، مانوفاکتور ممکن است به صورت محلی در چهارچوبی وابسته به یک دوره کاملاً متفاوت رشد یابد، همانطور که در شهرهای ایتالیا، همجوار با اصناف وجود داشت. اما اگر سرمایه بخواد شکل غالب عمومی به خود گیرد، شرایط آن باید، نه صرفاً محلی، بلکه به مقیاس وسیع توسعه یابد. این امر با این امکان سازگار است که طی انحلال اصناف، افرادی از استادان اصناف احتمالاً به سرمایه داران صنعتی تبدیل شوند؛ هر چند این، در واقعیت امر، به ندرت اتفاق می‌افتد. روی هم رفته، تمامی سیستم اصناف - هم استاد و هم شاگرد - هنگامی که سرمایه دار و کارگر [دستمزدی] پدیدار می‌شوند، از بین می‌رود. [52]

این، مشابه خصیصه‌های دیگری است که بمثابة نشانه‌هایی از آمادگی برای سرمایه داری مطرح می‌شود: توسعه شهری، تکامل اجاره زمین، رشد مالکیت خصوصی زمین ... این پدیده‌ها (حداکثر) شرایط ضروری برای یک گذار ممکن به صورتبندی سرمایه داری می‌باشد. این پدیده‌ها می‌تواند عناصری در یک ساختار اجتماعی با سیستمی اقتصادی که شامل یک بخش مهم سرمایه داری است، باشد. بر پایه چنین ساختار اجتماعی بود که در اروپا، با برخی شرایط ساختاری و ضمنی، صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری قادر به توسعه گردید. ولی هیچ دلیلی ندارد که این ساختار باید ناچاراً صورتبندی سرمایه داری را به وجود آورد. بنابراین می‌توانیم ابهام موجود در فرمولبندی روشن مورد استفاده لوتسکی را درک کنیم: «اکثر دولتهای فنودالی شرق، به نوعی، آستان سرمایه داری بودند». [53] با استفاده از همان استعاره، بهتر است گفته شود که این جوامع بالغ بودند. و هیچ کس نمی‌تواند از این امر که زنی بالغ است، نتیجه بگیرد که وی الزاماً حامله است. برخی زنان عقیم اند و برخی دیگر هستند که یا از عملی که می‌تواند آنها را حامله سازد، امتناع می‌کنند یا از طرف دیگران مورد اجتناب قرار می‌گیرند.

جوامع نیز همین گونه‌اند. ایده تلویحی ای که در نظر لوتسکی و دیگران نهفته است، آن درک «ایدئولوژیک» است که اندیشه مارکس در مورد آن مردد، و با آن متناقض است، اما این درک، به علت رشد در میان ایدئولوژی تکامل‌گرای قرن نوزدهم، قویاً در مارکسیسم ایدئولوژیک گنجانده شد. این درک فرض می‌کند که تمام اشکال اجتماعی، همان تحول را، صرفاً با سرعت‌های متفاوت، طی می‌کند. این فرضی است که فاکت‌ها علیه آن شورش می‌کنند، حتی اگر نیازهای ایدئولوژیک جنبش‌های مترقی امروزه، برقراری آن را تحمیل کند. تکامل‌هایی وجود داشته است که به بن بست رسیده است. و این مسئله نوعی عقب ماندگی نیست که بتواند دستاویز سرزنش برخی مردمان، به آن گونه که لوتسکی مخالفان خود را متهم می‌کند، قرار گیرد. با تفسیری، که عدم توسعه سرمایه داری نوین را دستاویزی برای سرزنش و ننگ قرار می‌دهد، باید به همان گونه که پیش از این گفته‌ام، به راستی مبارزه کرد. اما این، نباید ما را به این تصور وادارد که در همه جای دنیا، یک سرمایه داری در لحظه شکفتن است.

به بحث اصلی خود برگردم. با وضع کنونی دانش ما، نمی‌توان ثابت کرد که اگر فتوحات استعماری هیچگاه رخ نداده بود، جوامع مسلمان یک صورتبندی سرمایه داری از نوع اروپایی - آمریکایی به وجود می‌آوردند. همچنین نمی‌توان ثابت کرد که این جوامع، از به وجود آوردن چنین صورتبندی عاجز بودند. بعکس، به نظر می‌رسد که همه چیز به وجود ساختارهای اساسی در این جوامع اشاره می‌کند، که اگر برخی پیشرفت‌ها رخ می‌داد، می‌توانست در شرایط مشخص، به چیزی شبیه این منتهی شود. صرفاً، حقیقت امر این است که این پیشرفت‌ها و این شرایط، به هنگام تماس با اروپا، در آنجا وجود نداشت. نتیجتاً رشد سرمایه داری در این کشورها، بمثابة چیزی برون‌ی، یعنی همچون تحمیل یا تقلیدی از اروپا رخ داد. سرمایه داری اروپایی، به طریقی مرئی و محسوس، صورتبندی برتری ارائه کرد که در مقابل آن شخص، یا می‌باید تسلیم گردد، یا خود را با آن وفق دهد، یا می‌باید از آن تقلید کند و یا سر تعظیم فرود آورد. اما وفق دادن، به دلایل ساختار درونی، و به جهت نامساعد بودن شرایط لازم برای تصمیم‌گیری مستقل مردمان، یعنی وجود سایه تهدیدآمیز برتری غالب اروپا، مشکل بود. بسیاری از حکام بومی و نخبگان برای مدتی طولانی کوشیدند تا از این انتخاب نامطلوب، با نتایج مصیبت بار، اجتناب کنند. ایدئولوگ‌ها، بیهوده کوشیدند تا با ساختن الگوهای غیر واقعی یک راه سوم، از آن فرار کنند؛ یعنی با ساختن الگوی یک اقتصاد اسطوره‌ای قرآنی، که یا تنها در اذهان عرفانی با تصاویر موهوم از واقعیت اجتماعی، و یا در میان برخی اقتصاددانان اروپایی که آنها نیز در جستجوی اسطوره‌ای سودمند بودند، می‌توانست معتقدانی بیابد. کوشش برای کنترل روندی که به وسیله محمدعلی، با دولت‌گرایی آموزشی [54] او، انجام گرفت و می‌رفت تا راه را برای سرمایه داری مهیا سازد، و کوششی که بعدها مصطفی کمال آتاتورک در این زمینه انجام داد، به نتایج بسیار بی‌اهمیتی رسید. راه سومی واقعاً باز نبود، تا هنگامی که الگوی سوسیالیستی که نخست، تجربه کشور اتحاد جماهیر شوروی آن را ارائه داد، در دسترس قرار گرفت. این ظاهراً می‌توانست به نتایج ارائه شده توسط سرمایه داری، همراه با مرحله برتری از جامعه - حتی شاید برتر از سرمایه داری - نائل شود، در حالیکه به برخی مشکلات ساختاری خاتمه دهد، و در همان حال خطر از دست دادن نیروی تصمیم‌گیری مستقل را دربر نداشته باشد. این خود نیز خالی از مشکلات و خطرات نبود. اما آن مسئله‌ای است جدا.

**تأثیر دین اسلام؟**

همانطور که مفصلاً در صفحات پیشین نشان داده‌ام، دین اسلام هرگز مخالفتی علیه شیوه تولید سرمایه داری مطرح نکرد، و احکام آن برای تکامل این شیوه تولید، در جهت برقراری صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری، مانعی به وجود نیاورد.

آنچه که برای قرون وسطا درست است، برای دوره‌های مدرن و کنونی نیز کاملاً درست می باشد. دیده‌ایم که «سرمایه داری در تولید» در قرون وسطا، به شکل کارگاهها و واحدهای مانوفاکتور شناخته شده بود. این در زمان ما، به شکل کارخانه تکامل یافته است. روابط تولیدی بنیادی بین سرمایه داران و کارگران دستمزدی، در تمام این موارد یکسان می باشد: آنچه تغییر می یابد، مقیاس، استخوانبندی، و مهم تر، تکنیکهای مورد استفاده می باشد. دلیلی وجود ندارد که این روابط سنتاً پذیرفته شده، ناگهان غیرقابل پذیرش به نظر آمده باشد، چه هیچ یک از متون دینی آن را محکوم نساخت.

آنچه که نظر دینی در کشورهای مسلمان، در اینجا و آنجا، احتمالاً محکوم کرده بود، ساختن برخی فرآورده‌ها، و یا اعمال برخی اشکال استثمار بود که تعارضی نه آنچنان با کتب مقدس، بلکه با آداب و رسوم تقدیس شده‌ای داشت که رکود قرن‌ها، به آن اعتبار دینی داده بود. از جمله، ساختن مشروبات الکلی (با مآخذ دینی بسیار که به قرون وسطا برمی گردد) یا استخدام زنان بمثابة کارگران تولیدی. مردمانی با ذهن محافظه کار، از محکومیت تئوریک «بدعت» یا «نوآوری»، علیه معرفی برخی تکنیکها استفاده کردند. ولی، از قرون وسطا به بعد، عادت محکوم کردن مطلق هر عملی که به زمان پیغمبر باز نمی گشت، ترک شده بود. تمایزی بین بدعتی خوب یا قابل تمجید، و بدعتی قابل سرزنش یا بد، به وجود آمده بود. [55] تمام نوآوریهای مهم در شیوه‌های زندگی، در زمان خود بعنوان بدعت محکوم شد - مثلاً استفاده از قهوه یا تنباکو. اما این، هرگز مانع رواج آنها نشد. معمولاً دیری نمی پائید که پیشوایان دینی ای یافت می شدند که بر آنچه اسلافشان محکوم شمرده بودند، مهر بطلان می زدند. مخالفان و هواداران شیوه‌های نو، هرگز از نظر متون یا استدلالهایی که پشتیبان تصمیمات متناقض ایشان باشد، کمبود نداشتند.

«فرقه» و هابی که در عربستان مرکزی پدیدار شد، و ایدئولوژی رسمی عربستان سعودی (که از 1924، عربستان را فتح کرده است) را تشکیل می دهد، بخاطر محکوم نمودن شدید بدعت، مشهور است. پیشوایان مذهبی این فرقه، ابتدا کوشش نمودند تا برخی تکنیکهای مدرن را ممنوع سازند. اما حکام سیاسی، و در صدر آنها سلطان عبدالعزیزبن سعود، که خود یک و هابی مؤمن بود، به زودی بر این مخالفت، مثلاً در مورد تلگراف، تلفن و رادیو، غلبه کردند. [56] کافیسست به یاد آوریم که عربستان سعودی، اعم درآمد ملی خود (و یک چهارم درآمد دولت) را مانند چندین دولت مسلمان دیگر سواحل خلیج فارس، از صنعت نفت [57] به دست می آورد؛ این مستلزم وجود پیشرفته ترین تأسیسات، به مقیاس وسیع، در خاک این دولتها می باشد، که برای یک شرکت سرمایه داری آمریکایی کار می کند، و جمعیت بومی کارگران ساده و کارمندان بی شماری را، بعنوان مزد بگیر این شرکت، به خدمت می گیرد.

تنها طریقی که به نظر می رسد دین اسلام اکثراً تأثیر منفی در تحول اقتصادی به سوی سرمایه داری بجا گذارده است، منع وام با بهره و قراردادهای شانسی است، که مفصلاً در بالا درباره آن نگاشته‌ام. از میان صدها منبع ممکن، بطور تصادفی نقل قولی از لوترپ استودارد (Lottrop Stoddard) در 1921، می آورم:

پس می توانیم فقدان کامل سرمایه به منظور سرمایه گذاری را در شرق یکصد سال پیش، تشخیص دهیم، بخصوص اگر بخاطر آوریم که ناامنی سیاسی و ممنوعیت دینی وام پولی با

بهره، سد راه افراد دوراندیشی که احتمالاً مایل به بکار گرفتن ثروت احتکار شده خود، به منظورهای تولیدی بودند، قرار گرفت.

وی، بدون منطق و بدون نیرنگ، این نکته بسیار مهم را می افزاید:

به واقع یک مفرّ برای فعالیت مالی وجود داشت - رباخواری، و از این طریق، واقعاً تمام سرمایه سیال مختصر شرق کهن بکار گرفته می شد. [58]

عاملی که توسط ممنوعیت دینی در وام با بهره و قراردادهای شانسی به وجود آمد، قطعاً نقشی داشت. اما، این کمتر از آنچه که اغلب ادعا شده است، قابل توجه بود. چرا کلاه شرعی کراراً و به مقیاسی وسیع، در مورد وامهای مصرفی، و نه مثلاً در مورد وامهای سرمایه گذاری، به وجود آمد؟ بیزاری سرمایه از بکار افتادن در صنعت، و استفاده از تکنیک شرکت سهامی در سرمایه گذاری، در کشورهای اسلامی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، واقعیت مشهودی است - ولی فرامین شریعت ربطی به این واقعیت نداشت. این فرامین، عمدتاً در خدمت تطهیر و تقدیس برخی نظرات بود که توسط کل ساختار اجتماعی آن عصر تحمیل شده بود.

دلیل واضح این امر، به وسیله این فاکت ارائه می شود که برخی جوامع که به هیچ وجه مسلمان نبودند، اما ساختار اجتماعی مشابه با کشورهای مسلمان داشتند، همین پدیده را نشان دادند. نمونه چین و ژاپن را در نظر می گیریم که ممنوعیت قرآن بطور قطع در آنجا تأثیری نداشت. یک اقتصاددان چینی در سال 1935 نوشت:

ثروت های خصوصی بدست آمده توسط بازرگانان، نظامیان و کارمندان دولتی چین، در صنعت بکار گرفته نمی شود، بلکه بطور وسیعی به شکل اموال غیرمنقول و پس انداز بانکی درمی آید.

این مردم، فاقد استعداد و دانش برای ورود به حوزه مدیریت صنعتی هستند. [59]

و باز در شرف پیروزی انقلاب سوسیالیستی در چین، اقتصاددان دیگری نوشت:

آنچه که بیشتر در چین کمیاب است، سرمایه صنعتی است ... جای تأسف است که سرمایه انباشته در بانکهای مدرن، جز به شکل وامهای کوتاه مدت، در دسترس صنایع قرار نگرفته است. سرمایه گذاری بانکی هنوز توسعه نیافته است، و این یک نوع از فعالیت است که برای صنعتی کردن کشور مطلقاً لازم می باشد. [60]

باید گفت که تأسیس شرکتهای سهامی هرگز بدون اشکال نبود. اس. آر. واگل (S. R. Wigel) در سال 1915 نوشت:

چینی ها حتی امروزه هم اصل تجارتی شرکت سهامی را درک نکرده اند ... بنابراین، عملاً

تمامی کسب و کار، از جمله بانکداری، تحت تملک و کنترل افراد مشخصی است. [61]

بطور مشابه، در ژاپن، علیرغم کوشش شدید در مدرنیزه کردن، که از زمان میجی (Meiji)، یعنی از 1868، صورت گرفت، هنوز ممکن بود در مورد دوران 1914-1927، گفت:

تعداد افرادی که آماده سرمایه گذاری مستقیم در سهام صنعتی بودند، بسیار ناچیز باقی ماند. اکثریت وسیع هنوز ترجیح می دادند که ذخایر خود را به بانکها، بانکهای پس انداز یا پستخانه بسپارند، و بیشتر سرمایه برای صنعت، از طریق این نهادها و یا از طریق بانکهای رسمی صنعتی و رهنی، که به این منظور پول بهره های قرضه ها را جمع آوری می کردند، تهیه می شد. [62]

در ابتدای صنعتی شدن، حتی خانواده های بزرگ، «قطب های ثروت» که صاحب مقادیر بسیار زیادی پول بودند،

برای به خطر انداختن سرمایه شان در مؤسساتی که در ابتدا مقدار بسیار زیادی سرمایه مطالبه می کردند، و هنوز به روشنی سودآوری شان واضح نبود، مردد بودند ... بنابراین، سرمایه

داری اولیه‌ی ژاپن را می‌توان به نوعی گلخانه تشبیه کرد که در سایبان محافظت و کمک مالی دولت رشد می‌نمود. سرمایه‌ی خصوصی بزرگ ترجیح می‌داد در تجارت و عملیات بانکی و اعتباری، به ویژه در زمینه‌ی امن و پر سود وام دولتی، باقی بماند، در حالیکه سرمایه‌ی کوچک هیچ انگیزه‌ای برای ترک روستا نداشت، جاییکه تجارت، رباخواری و مهم‌تر از همه، اجاره‌ی بالا ... از بکار افتادن سرمایه‌ی کشاورزی در روان شدن به سوی کانالهای صنعتی، ممانعت می‌کرد. [63]

شرکت‌های سهامی در دوران بین دو جنگ جهانی، در حالیکه بر صنعت و تجارت بزرگ تسلط داشتند، اما «هنوز اکثر بخشهای عمده‌ی اقتصاد ژاپن را فرا نگرفته بودند.» [64] تمام این توصیفها، فقط با تغییر کلماتی چند می‌توانست در مورد کشورهای مسلمان بکار رود. مشاهده خواهد شد، دلایل این موقعیت که در گروهی بسیار از جوامع مشترک بود، ربطی به ممنوعیت جزمی، که برای قرن‌ها به سادگی از آن سر باز زده شد، نداشت، همان جزمی که اثر یکسانی بر اروپای مسیحی قرون وسطا داشت، و نتوانست اروپا را از تکامل به طرف سرمایه‌داری باز دارد. آشکارا، این موقعیت ربطی به «جوهر اسلام» ندارد، بلکه عمدتاً به واسطه‌ی علل اقتصادی است.

بی‌علاقگی به سرمایه‌گذاری در صنعت، تا آنجا طبیعی است که سود مورد انتظار از سرمایه‌گذاری صنعتی، کمتر از آن نباشد که از بکار انداختن پس انداز به طرق دیگر، حاصل می‌شود. باید درک کرد که اینجا، نه فقط «مقدار سود» خالص یا ناخالص، بلکه مزایایی از همه نوع، هم در زمینه‌ی اقتصادی (مثلاً «نقدینگی» liquidity، همانگونه که کینز Keynes تأکید کرد) و هم اجتماعی، بخصوص پرستیز، مورد نظر است. در نوع معینی از جامعه، «نقدینگی» زمین ممکنست کمتر از «نقدینگی» پول نباشد. [65] و. و. لاک وود (W. W. Lockwood) با اشاره به ژاپن، مزایای بیشتر سرمایه‌گذاری در زمین یا احتکار را در یک فرمولبندی، که فکر می‌کنم غیرقابل انتقاد باشد، نشان می‌دهد، حتی اگر شخص با پیوندهای آن با آئین «کینزگرا»، کاملاً موافق نباشد.

در یک اقتصاد کشاورزی نوع ماقبل صنعتی، که بطور متراکم مستقر شده است، اجاره‌ی زمین به واسطه‌ی فشار جمعیت و ضعف موقعیت مستأجران کوچک، در سطح بالا نگهداشته می‌شود. و این به آسانی از طریق ازدیاد عرضه‌ی زمین کاهش نمی‌یابد. در مقایسه با دیگر اجناس تولیدی، زمین، مزایای بیشتری برای صاحب خود فراهم می‌کند: تعلق پرستیز سیاسی و اجتماعی والا به طبقه‌ی زمیندار؛ عایدی نسبتاً امن و با ثبات؛ سهولت فروش (نقدینگی) در صورت لزوم؛ و فرصتهای اضافی برای کسب سود از طریق ترکیب عملکردهای زمیندار، مأمور مالیات، وام دهنده‌ی پول و غیره. همین ارزشها به درجات متفاوتی در احتکار فلزات گرانبها و ذخایر هنری یافت می‌شود. انگیزه‌ی حاصله برای زمینداری (یا احتکار پول)، معیار بالایی از بازده سود به وجود می‌آورد، که سرمایه‌ی جدید بکار افتاده در واحدهای صنعتی و تجاری، می‌بایستی سودآوری خویش را بر این معیار استوار کند. اما فرصت‌های به حد کافی جذاب، در یک چنین جامعه‌ای، مستعد این است که از طریق محدودیت بازار، تکنولوژی راکد و فقدان امنیت و موقعیت در حرفه‌های غیرکشاورزی، بطور جدی محدود شود. به هنگامی که تمامی مخارج و خطرات موجود در معاملات جدید، تحت چنین شرایطی حساب شد، آنگاه بازده خالص مورد انتظار، آنقدر ناچیز است که نمی‌تواند هیچ مقدار قابل توجهی از وجوه را برای سرمایه‌گذاری به میدان آورد. بنابراین، سرمایه‌گذاری نو تشویق نمی‌شود، بجز مواردی مانند بازده سریع انواع مشخصی از معاملات تجاری، که شامل سودهای کلان در مدتی کوتاه است. [66]



بعلاوه، همین شرایط در طلوع سرمایه داری اروپا، یعنی در دوره انباشت اولیه سرمایه، وجود داشت. موریس داب (Maurice Dobb) می نویسد:

شرایط برای سرمایه گذاری سودآور در صنعت، در قرون پیشین [عصر سرمایه داری] کاملاً رسیده نبود، سرمایه گذاری های دیگر، به مشکلات و خطرات و نقدینگی کمتر سرمایه مختص به واحدهای صنعتی، ترجیح داده می شد. شرایط قطعی لازم برای جذاب ساختن سرمایه گذاری در صنعت به مقیاس قابل توجه، نمی توانست ظاهر شود، تا زمانی که روند تمرکز به آن حد از پیشرفت برسد که از مالکان قبلی واقعاً سلب مالکیت گردد و طبقه بزرگی از بی چیزان به وجود آید. [67]

پیش از پایان قرن هجدهم،

وضع صنعت آنطور نبود که زمینه ای جذاب برای بکار انداختن سرمایه به مقیاس وسیع مهیا سازد. رباخواری و تجارت، بخصوص اگر تجارت همانطور که کلاً در آن زمان معمول بود از امتیازات ویژه برخوردار می گشت، جذابیت سودهای زیاد را حتی هنگامی که امکان خطرات بیشتری قابل تصور بود، به خود تخصیص می داد. [68]

البته شرایط اروپای غربی به هنگام شروع سرمایه داری، به جهاتی چند با شرایط شرق مسلمان امروزه متفاوت بود. ولی پاره ای عوامل مشترک و برخی عوامل ویژه همگرا، سرمایه گذاری در صنعت را به همان اندازه در آن منطقه کم جاذبه می سازد که در اروپای سه قرن پیش. از این روست اهمیت نقشی که دولت هم در اروپا، در عصر مرکانتالیسم، و هم در ترکیه، ایران، مصر و ژاپن در ابتدای صنعتی شدن این کشورها، ایفا کرد. [69]

بعلاوه هنگامی که تمایل به مدرنیزه کردن در دولتهای مسلمان - به بیان دیگر نفوذ ارزشهای اروپایی در آنها - شروع شد، به نظر نمی رسد که ممنوعیت شرعی رباخواری و قراردادهای شانس برای توجیه مقاومت در برابر این گرایش، یا حتی بمثابه مانعی که می بایستی به طریقی بر آن فائق آمد، ذکر می شد. در عمل این امر مسلمانان فعال و مسئول را چندان نگران نمی ساخت. همانگونه که یکی از بهترین مراجع قانون اسلامی نوین بیان می کند،

اگر چه ... شریعت در تئوری جامع بود، اما در واقع، هرگز بطور خالص و کاملاً فراگیر در سراسر حوزه زندگی بکار بسته نشد ... در حوزه قانون تجاری [این امر صحت داشت]؛ زیرا در اینجا ممنوعیت آئین گرایانه «رباخواری» و قراردادهای تخمینی، مطالباتی مطرح می کرد که بازرگانان در زندگی بازار، آن را به طرز غیرقابل تحملی سخت یافتند. در نتیجه مراجع قانونی رقیب، از همان ابتدا، به صورتهای گوناگون، شروع به پیدایش نمودند - مانند دادگاه شکایات، پلیس و بازرس بازار و یا دادگاههای غیررسمی داورى تجارى. [70]

در دولتی که هنوز در قرن نوزدهم، مرکز و سنگر اسلام بود و اکثریت مسلمانانی را که تحت استعمار نبودند به زیر قدرت خود گرد آورد، و همچنین اولین دولت مسلمانی که گامهای قطعی به سوی اروپایی کردن برداشت، یعنی در امپراتوری عثمانی، از همان ابتدا اقداماتی قانونی اتخاذ گردید که متضمن نقض مطلق این قوانین دینی بود. بنابراین در سال 1268 هجری (52- 1851 م) یک فرمان امپراتوری به منظور تنظیم نرخ بهره، نه در مقدمه و نه در حکم اصلی، هیچ اشاره ای به ممنوعیت دینی در مورد بهره نکرد.

به منظور حمایت از منافع مردم بطور کلی، و به ویژه زمینداران و کشاورزانی که با بهره گزاف و یا با شرایط خانمان برانداز ربح مرکب، مجبور به قرض گرفتن پول از سرمایه داران ولایتی هستند، تصمیم گرفته شده بود [از پیش] که همه این قروض مورد بررسی قرار گیرد، تا

تقلیل بهره را به سطح یکسان 8 درصد تضمین نماید. فرمانهای صادر شده به این منظور، اجرای این سیستم در سراسر امپراتوری را حکم می‌کرد. [71]

در مواجهه با مشکلات عملی، تعدیل‌هایی صورت گرفت. در فرمان 1268 مشخصاً ذکر شد که این اقدام، نه فقط در مورد خارجی‌ان بلکه در مورد «تجار صاحب جواز، خواه عثمانی یا غیر»، باید بموقع اجرا گذاشته شود. حتی گفته شده که بهره «پولهای پرداختی از بودجه‌های متعلق به یتیمان و اوقاف، یعنی مؤسسات دینی یا زمینهای موقوفه» (در کشور مغرب، Habus خوانده می‌شود) باید بمانند گذشته به 15 درصد مقطوع می‌شد. [72] در سال 1863 قانون تجارت بحری، که امپراتوری اقتباس کرد، در مطابقت با قوانین هلندی و فرانسوی و با صحبت از «بهره‌های مورد قبول با نرخ حتی بالاتر از حد مقطوع قانونی»، بمثابة تشکیل دهنده «سود بحری» (ماده 151) و بازپرداخت سرمایه «با بهره قانونی» (ماده 158، مقایسه کنید با 155 و 159) [73]، به همان طریق با معاهدات حقوق دریایی رفتار کرد. همان قانون در بخش 11 به موضوع بیمه می‌پرداخت، که قوانین اروپایی [74] گوناگونی را بدون در نظر گرفتن منع عمومی بیمه، که فقط در موارد بسیار استثنایی به وسیله برخی فقهای مذهبی مکتب حنفی مجاز شمرده شده بود، پذیرفت. [75] دومین منشور بزرگ اصلاح‌گرایی برای اروپایی نمودن امپراتوری عثمانی، یعنی «خط همایون» 18 فوریه 1856، در ماده 24 خود وظیفه «ایجاد بانکها و مؤسسات مشابه» [76] را به دولت محول نمود، و یازده سال بعد بخشنامه‌ای از طرف وزارت امور خارجه به سفرای عثمانی در پایتخت‌های اروپایی، به منظور آگاه نمودن عقاید خارج، در مورد کاربرد این برنامه اعلام داشت: «دولت امپراتوری، با حداکثر قدرت خود، ایجاد مؤسسات بزرگ اعتباری لازم برای تکامل تجارت و صنعت کشور را تشویق کرده است ... کوتاهی، از دولت امپراتوری نیست که تعداد چنین مؤسساتی بیشتر از این نیست و سودهای حاصل از آن گزاف نمی‌باشد». [77] در میان بانکهای تأسیس شده، بانک کشاورزی در سال 1888 تشکیل شد، که اساسنامه‌اش هدف تأسیس آن را اینگونه توضیح می‌داد: «(1) وام ... پول به زارعین؛ (2) دریافت وجوه بهره‌زا» (ماده 2)، که این بانک «4 درصد بهره به کلیه پولهای پس انداز شده پرداخت می‌کند» (ماده 8)، و «از تمام مبالغی که وام می‌دهد، 6 درصد بهره مطالبه می‌کند» (ماده 29). [78]

ولی بسیار پیش از این، دولت عثمانی بهنگام مضیقه مالی به وامهای بهره‌زا متوسل شده بود. دولت عثمانی در سال 1840 برای نخستین بار نوعی اوراق قرضه خزانه، که بمثابة اسکناس بود و بهره 8 درصد داشت، منتشر ساخت. [79] اینها «قائم»های مشهور تشکیل دهنده وام متغییر بودند، که امپراتوری عثمانی نومیدانه می‌کوشید بوسیله وامهای خارجی و ترکیب قروض، از آن خلاصی یابد. وام ترکیب شده، که از اوراق قرضه دولتی صادره از 1857 به بعد تشکیل می‌شد، تولیدکننده بهره کمتری نبود. باید ذکر کرد هنگامی که ورشکستگی مالی، امپراتوری عثمانی را مجبور به پرداخت تنها 50 درصد وام عمومی کرد، که بعداً پس از 1876 از پرداخت تمامی آن سر باز زد، سلطان عبدالعزیز رهبر مؤمنان، خود را از قانونی که شامل همه می‌شد، مستثنی ساخت و به گرفتن تمامی بهره از هشت میلیون اوراق قرضه‌ای که داشت، ادامه داد. به هر حال این ادعایی بود که در اعلامیه صادره از طرف اصلاح طلبان مسلمان به رهبری مدحت پاشا، که چند ماه بعد عبدالعزیز را خلع کرد، ذکر شد. [80]

تا اینجا بهره را به شکل آشکار و بی‌پرده آن مورد ملاحظه قرار داده‌ایم. ولی اگر می‌خواستیم تمامی طرق غیرمستقیمی که می‌توانست اجاره (معمولاً بسیار گزاف) برای پول را فراهم آورد بررسی کنیم، تصویری بسیار گیراتر به وضوح پدیدار می‌شد. بدین ترتیب یک ناظر شایسته

فرانسوی در امور امپراتوری عثمانی، با تشریح عملکردهای اوقاف یا مؤسسات موقوفه دینی در سال 1861، در این مورد نشان می دهد که عملکرد این مؤسسات اغلب منجر به جمع آوری اجاره با بهره بسیار گزافی به نفع اداره مساجد و دیگر مؤسسات دینی می شد. این مؤسسات قطعه‌ای زمین به ازاء مبلغ کمی که بالغ بر حدود یک دهم ارزش زمین می شد، از مالک آن «می خریدند» (به طریقی کم و بیش غیرقانونی). سپس مالک قبلی مجاز بود که بمتأثر مستأجر برای مدت نامحدودی باقی بماند (با حق واگذاری و انتقال به وارث بلاواسطه)، که این وی را در برابر هر گونه غضب، محافظت می کرد و در عوض خریدار، اجاره‌ای که اغلب بسیار گزاف بود، دریافت می کرد - به نشانه بهره پولی که در خرید زمین بکار افتاده بود. ام. بی. سی. کولاس (M. B. C. Collas) آیه‌هایی را از قرآن که به رباخواری مربوط است نقل می کند و غضبناک می شود که: «فقها این احکام را فراموش نموده‌اند و خدا را به شایلاک تبدیل کرده‌اند».[81]

بطور خلاصه، روشن به نظر می رسد تا آنجا که به اسناد قانونی مربوط می شود، ممنوعیت قرآن در مورد بهره در امپراتوری عثمانی قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم عمدتاً تأثیری منفی داشت: این تأثیر توضیح می دهد که چرا در «مجله»، یعنی «قانون مدنی عثمانی»، که کوششی در همسان کردن قانون اسلامی بین سالهای 1869 و 1876 بود، هیچ زکری از وام با بهره نرفته است. این سکوت خجولانه، خود به اندازه چندین جلد کتاب سخن می گوید. اما «مجله» تنها بخشی از قانون عثمانی را تشکیل می داد.[82] سی و شش سال باید می گذشت تا یک قانون جدید، در متون مربوط به نرخ قانونی بهره، قواعدی وارد نماید تا قانون گذاری قرآن در آن بازتابی جزئی پیدا کند. قانون 9 رجب 1304 (13 آوریل 1887) نرخ بهره سنتی را 9 درصد تعیین کرد، ولی همچنین تصریح نمود که کل مبلغ پرداختی نباید از اصل قرض افزون گردد.[83] این احاله‌ای به تنها آیه قرآن بود که صراحت مخصوصی (معما گونه) به ممنوعیت رباخواری می دهد: «نخورید ربا را سودهایی چند برابر (3: 125/130)». در این قانون تفسیری مناسب، هر چند قابل تردید، نهفته بود. این، شخص را قادر می ساخت که بدون زحمت، مدعی شود که متن مقدس را رعایت کرده است. ولی همین قانون جرأت نکرد تا حدی فرا رود که بهره برداری از بهره وام را ممنوع سازد، یعنی مطالبه بهره مرکب، که ژوستینیان تحت نام اخلاق مسیحی، کمتر از یک قرن پیش از محمد ممنوع ساخته بود، و به خوبی می توانیم حدس بزنیم که محمد هم آن را محکوم می کرد. قانون عثمانی در سه مورد ویژه، این بهره برداری را (در معاملات تجارتی، به وسیله یک توافق بین طرفین، حداکثر معتبر برای سه سال و غیره) مجاز می داند، که برای ایجاد مفرّهای لازم برای هر کس که بخواهد آن را بکار گیرد، کاملاً بسنده می باشد.

بنابراین، آنطور که اغلب ادعا می شود این گذاری از یک عملکرد اقتصادی بدون بهره (بجز موارد استثنایی) به عملکردی که در آن پول به وام داده شده، اجاره تولید کند، نبود، بلکه بجای یک عملکرد اعتباری که در مطابقت با رویه‌های پیچیده صورت می گرفت، عملکردی جایگزین شد که در آن اجاره برای پول (که معمولاً کمتر از گذشته بود) آشکار و عمومی، اعلام و تنظیم گردید و در آن، مؤسساتی با تکنیک‌های مدرن (بانک‌ها) نقش معمول شان، دادن اعتبار به ازای پرداخت بود، با این هدف که تمام داد و ستدهایی را که مستلزم چنین اعتباری بود از طریق رویه‌های خود هدایت کند. تردیدها بعداً پدید آمد. تحقیقی طولانی، گسترده و مشکل برای درک چگونگی پیدایش آنها لازم می بود. این تردیدها قطعاً به وسیله اشخاصی با نظرات اکید مذهبی ادا شده بود. به هر حال اگر دقیق تر ملاحظه شود، این گمان به وجود می آید که این

تردیدها همچنین از نزول خوارانی قدیمی مسلک ناشی می شد که نگران تجاوز احتمالی بانکها در قلمروشان بودند. [84]

نمونه مراکش آموزنده است، در سال 1908 مقامات برجسته و مذهبی فاس، خلع سلطان عبدالعزیز را اعلام نمودند. نارضایتی‌ها علیه این حاکم، متعدد و عمدتاً بحق بود. اساساً هرزه درایی و عشق وی به لذات بود که متخصصان مالیه اروپایی را قادر به کنترل امپراتوری وی ساخت و راه را برای فتح سیاسی که به وسیله فرانسه انجام شد، آماده کرد. [85] او مجبور شده بود در سال 1906 در آلسیراس (Algeciras) با ایجاد یک بانک دولتی که تماماً تحت مدیریت خارجی بود، موافقت کند. او در ابتدای حکومت خود در سال 1901 با یک ابتکار مفیدتر، از طریق «ترتیب»، یعنی مالیاتی یکسان و همگانی که به طریقی عقلانی جمع آوری می شد، در پی تعویض مالیات‌های سنتی (تا حدی بر پایه قرآن) برآمد که بر شانه مالیات دهندگان بطور نامساوی سنگینی می کرد و اعاده آن نامتعیین بود [86]؛ جمع همه این فاکت‌ها با یکدیگر - نمونه‌های تسلیم در برابر مالیه اروپایی، همراه با کوشش‌های سودمند در ابتکار - مخالفت شدیدی در میان مردم مراکش برانگیخت، برخی از احساس ملی و برخی بملاحظه علایق مادیشان به حرکت درآمدند: تعداد کثیری از ترکیب این انگیزه‌ها، که مشکل بتوان اجزاء آن را شکافت. این بخوبی در اعتراض علمای فاس منعکس است، که چنین گواهی می دهند

امیر کنونی، مولا عبدالعزیز مرتکب اعمال ضد شریعت [قانون دینی] و خرد ... گشته است. او «ترتیب» و بانک را که بهره پولی تولید می کند، یعنی بدترین گناه ممکنه، جایگزین زکات کرده است. [87]

چه ترکیب باشکوهی از خشم میهن پرستانه، حمیت دینی و دو رویی بورژوازی! بدون شک حتی یک نفر از امضاکنندگان این سند نبود که خود درگیر نوعی داد و ستد نزولی، یا از طریق شرکت فعال یا از طریق فراهم آوردن پوشش شرعی برای آن، نباشد! اگر خواننده به آنچه در پیش گفته‌ام و به جزئیات داده شده توسط ای. میثوبلر در مورد عملکرد رباخواری در مراکش و طریق پوشاندن آن توسط مقامات دینی مراجعه کند، به حد کافی روشن خواهد شد.

توسعه سیستم بانکداری نوین که به وسیله حکام اروپا یا حکام بومی تجددطلب به تقلید از اروپا [88] تحمیل شد، حتی مسلمانان پارسا را در معرض وسوسه بزرگتری قرار داد. در حالیکه عده زیادی برای قرآن و فقه اهمیتی قائل نبودند، و دیگران به حیل خام و توسل به توجیه کاربرد آن بمثابة آنچه برای رفاه ملت ضروری بود، قانع بودند، برخی دیگر بهانه‌هایی جستجو می کردند که از نقطه نظر دینی، اساسی تر بود. یک بررسی همه جانبه از مجموعه فتواها (مشورت بر طبق قوانین دینی) و مدارک، تا آنجا که وجود دارد و حفظ شده است، لازم است تا گاهشماری از مشورت‌ها و نظرات داده شده تشکیل گردد، و شاید انگیزه‌ها و گروه‌های مربوطه تشخیص داده شوند. خود را به چند مرجعی که به آسانی قابل دسترس است محدود خواهم کرد.

فتواهای مراجع ترک که معمولاً برای تصدیق اعمال فوق الذکر دولت عثمانی لازم بود، به نظر نمی رسد که هرگز توجه زیادی جلب کرده باشد. چندین نویسنده، به اصطلاح از روی اعتماد، از آنها ذکری می کنند، اگر چه به نظر نمی رسد که هیچ کس واقعاً آنها را دیده باشد. [89] یکی از این نویسندگان، عبدالعزیز شاویش، بهنگام سخنرانی در قاهره در سال 1907 گفت: «ولی کسی نمی تواند تصور کند که دولت مسلمان درست آئین عثمانی حتی برای یک لحظه آگاهانه خیال نقض مقررات کتاب مقدس را در سر بپروراند» [90] - فرضی که فرد آزاد است در مورد آن شکاک باشد.

محمد عبده، شیخ اصلاح طلب مشهور، که علیرغم آزادی خواهی اش مقام مفتی بزرگ مصر را از سال 1899 تا زمان مرگش حفظ کرد، رساله‌ای اجتهادی انتشار داد که (ظاهراً در سال 1903) در آن ذخیره پول را در بانکهای پس انداز، که البته بهره می داد، مشروع دانست. به نظر می رسد که او بین بهره تنزیلی که باید محکوم می شد، و شرکت در سودهایی که از تجارت خصلتاً مشروع به دست می آمد، تمایز قائل شد، و بهره پرداختی بانکها را با دسته دوم یکی گرفت. [91] اگر چه کشیش ژومیه (Father Jomier) قادر به کشف مرجع دقیق و متن این فتوا [92] نبوده است، اما دلیلی نیست که به وجود آن شک کرد. انعکاسی از این، در تاریخچه‌ای از شرح زندگی شیخی دیده می شود که سه سال پس از مرگش منتشر شد [93]، و «بحث‌ها و اختلافات بین آن مرحوم و دشمنانش» را درباره این موضوع ذکر می کند: [94] به نظر می رسد که حکم خدیوی 14 فوریه 1904 که اداره پست را مجاز به ایجاد بانکهای پس انداز نمود، با استفاده از رساله عبده، از طریق تعریف بهره پرداختی بانکهای پس انداز، بمثابة «سهام» با حداکثر 2.5 درصد، از ممنوعیت قرآن سر باز زد. با در دست داشتن این استحاله لفظی، این حکم اعلام کرد که پس انداز کننده می توانست با اعطای اختیار به دستگاه دولتی در «بکار گرفتن وجوه پرداختی ... مطابق با تمامی رویه‌هایی که به وسیله شرع مجاز است، و با اجتناب از هر شکل رباخواری»، وجدان خود را در آرامش نگاه دارد. این تناقضی شگفت آور بود، زیرا همان عملی که حکم، قصد سازماندهی آن را داشت، متضمن چیزی بود که شرع مسلماً آن را «رباخواری» می خواند. [95] به هر رو، آنچه وجدان انسانها معمولاً می طلبد، اطمینان گرفتن لفظی در مورد قانونی است که آنها به اصطلاح به میل خود پذیرفته‌اند و نه مطابقت واقعی با آن.

در سال 1908 روزنامه اسلامی (اردو زبان) به نام «پایسا اخبار» (Paisa Akhbar)، که در لاهور منتشر می شد، سوالات زیر را با مجمعی متشکل از هجده تن از «علماء»، به ریاست احمد علی محدث، در میان گذاشت: آیا یک مسلمان می تواند پول را برای مدتی مشخص بدون دریافت بهره از آن در بانک پس انداز نماید؟ آیا وی شرعاً می تواند پول را به وسیله چک، با قبول کارمزد، از محلی به محل دیگر بفرستد؟ پاسخ در هر دو مورد مثبت بود. درست است که پس انداز پول در بانک ممکن است به منظور رباخواری، یعنی تولید بهره، بکار گرفته شود. اما هدف شخص با ایمان حفاظت از دارائیش، و نه کسب بهره بوده است و بنابراین هیچ گناهی مرتکب نشده است. بطور مشابه، کارمزد دریافتی، یک حق الزحمه، یعنی مزد می باشد، و نه بهره، و بنابراین شرعاً می تواند دریافت شود. [96]

آنچه در اینجا محتاج به تأکید می باشد، این است که فتوهای مورد نظر نقش بسیار فرعی در روند اقتصادی بازی کرد. با تعمق در مورد این مسئله می توانیم به اهمیت تئوریک این امر پی ببریم. مطابق یک درک ایده آلیستی از تاریخ - یا اگر نخواهیم اصطلاحی این چنین مبهم را بکار ببریم، درکی که دینامیسمی مخالف با دینامیسم پیشنهادی مارکسیسم مفروض دارد - باید انتظار داشته باشیم که مسلمانان اساساً مؤمن، با استثناهایی گریز ناپذیر، از ممنوعیت وضع شده در نوشته‌های مقدس، تنها پس از اینکه رهبران دینی شان چنین تصمیمی گرفتند، خلاصی می یابند. ولی حوادث بدون شک به ترتیبی معکوس اتفاق افتاد. فتوهای موافق با وام با بهره ممکن بود گاهی (قطعی نیست) همراه با قوانین مربوط به آن وام با بهره باشد، اما هیچگاه مقدم بر و یا تعیین کننده آن نبود. حداکثر، فتواها معرف فرمالیته‌ای بودند که بدون اشکال از طرف فقهای سازشکار بدست آمده بود، تا حکامی را که تصمیم به اتخاذ اقداماتی به دلایل اکیداً اقتصادی و سیاسی گرفته بودند، از نقطه نظر شرع تطهیر کند. این اسناد به آن درجه مورد بی توجهی قرار

گرفت که اکنون یافتن نشانی از آن بسیار مشکل است. زمانی که محمد عبده با جدیت و خلوص بیشتری به این مسائل نگرینست و تصمیم به صدور فتوایی در همان زمینه گرفت، ممکنست وی باعث تسکین برخی وجدان‌های ناراحت شده باشد، و حتی ممکنست موجب شده باشد که افراد مردد را تسلیم این جریان سازد، و قطعاً مخالفت‌هایی را از طرف افراد سرسخت برانگیخت. ولی همه اینها، در رابطه با کل زندگی اقتصادی ملت، اهمیت کمی داشت. بهترین دلیل این است که خود او و مرید با وفایش رشید رضا، توهمی در مورد اهمیت واقعی رساله دینی به خود راه ندادند. آنها به خوبی می دانستند که عمل بر آن پیشی بسته بود. این مرید در گزارش اندیشه استادش بدین گونه نوشت:

بسیاری از مردم تحصیل کرده مدرن ... فکر می کنند که بخاطر ممنوعیت وام با بهره، مسلمانان فقیر شده‌اند و شاهد از دست رفتن ثروتشان بدست خارجی‌ها گشته‌اند. گمان می شود که مسلمانان هنگامی که به پول احتیاج داشتند، با پرداخت بهره، از خارجیان وام می گرفتند ... این اشتباهی است که بررسی جامع این موضوعات می توانست ما را قادر به اجتناب از آن سازد. مسلمانان، دیگر در بیشتر اعمالشان دین را در نظر نمی گیرند. در غیر این صورت، آنها به واسطه ربا، در قرض غوطه ور می شدند، که تنها نتیجه‌اش نابودی آنان است. [97]

او بعضی از رویه‌های رباخواری را که به شکلی تقریباً مبدل در مصر بکار می رفت، فهرست می کند. [98] در حالیکه او در مورد قرون وسطا تسلیم برخی اوهام می شود، ولی به طریقی واقعی، قانونی کلی را پیش می نهد که اعتبار آن می تواند مورد قبول قرار گیرد، این علیرغم محدودیت ترتیب زمانی ای است که وی پیشنهاد می کند:

اصل رباخواری در تمام ادیان ممنوع شده است ولی با وجود این، مردم، گرچه به درجات نامتساوی، به آن دست می زنند ... مسلمانان برای مدتی طولانی از آن خودداری نمودند ولی نهایتاً به بقیه تاسی جستند. اکنون نیم قرنی است که وام با بهره در تمام کشورهای مسلمان مجاز شده است. به واقع این عمل از پیش تحت پوشش حیل‌های که «قانونی» (شرعی) خوانده می شد، انجام می گرفت و چندین مرجع شرعی آن را مثلاً برای بکار انداختن سرمایه متعلق به یتیم، صغیر و طلبه تمام وقت، به رسمیت می شناختند. [99]

اگر چه در برخی نواحی مانند شبه قاره هند تخصصی شدن سنتی برخی گروهها در تجارت پولی، مسلمانان را از آن بازداشت، ولی توسعه داد و ستدهای مدرن زمان ما، پیش از آنکه هیچگونه فتوایی له یا علیه آن اعلام شود، این سد را شکسته است. در پنجاب، در ربع اول این قرن،

حتی کشاورز مسلمان شروع به وفق دادن احکام دینی با نیازهای داد و ستد نموده است، و تعدادی بیش از هزار نفر در مقابل مال دنیا سر تعظیم فرود آورده‌اند. آنها از تمام قبایل آمده‌اند و حتی سیدها را دربر می گیرند و هر چه دستشان برسد، از 12 تا 50 درصد بهره می گیرند. با چنین نرخ‌هایی وسوسه وام دادن عظیم است. [100]

این به اشکال سنتی وام مربوط می گردد. اما توسعه بانکداری مدرن، پای مسلمانان را نیز به میان کشیده است. مسلمانی که مشتاقانه حامی بازگشت به هنجارهای مفروض اسلام اولیه می باشد نیز بر این قول است، و می توان وی را باور کرد. او بانکهای هندوستان را فهرست می کند، که حتی پیش از جنگ جهانی دوم در مقیاس وسیع کار می کردند، و به وسیله مسلمانان و با سرمایه مسلمانان اداره می شدند: بانک حبیب در بمبئی «که اکنون در پاکستان در حال ترقی است»، بانک حیدرآباد و چند بانک دیگر در مدرس و مکانهایی دیگر. او با کمی تلخی می افزاید: «البته اینها از روی الگوی غربی، و با مجاز شمردن بهره بود.» [101] کمی بعد او

تعمیم می دهد، و دوباره در اینجا درک صالح یک متخصص در مقابل ما قرار دارد که ترجیح می دهد نمونه‌هایی از گرایش مخالف پیدا کند: «این به واقع حقیقت تأسف آوری است که از نقطه نظر اسلام، تمامی کشورهای مسلمان جهان عملاً در حال رسمیت بخشیدن به اغماض در مورد بهره می باشند».[102]

همین م. حمیدالله می گوید در شبه قاره هند، وام بی بهره «گرچه به نسبت‌های متعادل تر وجود دارد».[103] این به تحول نسبتاً جدیدی مربوط می گردد، یعنی هشیاری دیررس از موقعیت بالفعل، و عکس العمل در مقابل آن، که از طریق ناسازگاری ناگهانی که بین آرمان دینی و عمل تجدیدنظرطلب هواخواهان اسلام آشکار شده است (بطور ضمنی اما مداوم)، به وجود آمد؛ این ناسازگاری معلول فشار نیروهای نهفته اجتماعی بود. باید اشاره شود که این پذیرفتن نیازمندیهای آرمان دینی، تنها بمثابة نتیجه فشار نیروهای اجتماعی دیگر به وجود آمده است، که باید در میان آن جای مهمی به رواج داشتن مارکسیسم داده شود. ادیان بزرگ امروز مثالهای عالی از حقیقت عبارت مشهور هگل درباره «جغد مینروا» (Minerva's owl) که پروازش بهنگام غروب است، به دست می دهد. همانگونه که کلیساهای مسیحی به ناگهان در دهه‌های اخیر کشف کرده‌اند که دستکم بعضی از اثرات سرمایه داری مخالف آرمان مسیحیت می باشد، بطور مشابه مسلمانان پرهیزکار به ناگهان از رفتار همکیشان خود به وحشت افتاده‌اند. منصفانه باید اضافه شود که در یک جنبش ایدئولوژیک غیردینی مانند جنبش «کمونیستی» نیز فشار شدید پدیده‌های خارج از حوزه ایدئولوژی، دستکم به همان اندازه لازم بود تا ایدئولوگ‌ها و رهبران را مجبور نماید از خلائى که بین بنیادهای آرمانی جنبش و واقعیت آن به طرز نامحسوسی رشد کرده بود، آگاه شوند.

پیروزی گرایى که کلیسای کاتولیک رومی به تازگی در گذشته‌اش کشف و شروع به تقبیح آن کرده است، بیماری مختص این دستگاه نیست. همه جنبش‌های ایدئولوژیک هنگامی که در موقعیت کنترل یک قدرت دنیوی قرار می گیرند، و تا هنگامی که آن قدرت بطور جدی به مبارزه طلبیده نشود، به این پیروزی گرایى تسلیم می شوند. پس از آنکه اشتیاق اولیه فروکش کرد، معتقدان در یک هم‌نوآگرایی راحتی مستقر می شوند که انگیزه اصلی را در چهارچوبی محدود می کند که مناسب یک آرمان و تسلی بخش ساعات بیکاری است. نوعی دریچه‌های اطمینان اجتماعاً بی ضرر برای روان‌های سرکش فراهم می شود. تحت این شرایط، فعالان جنبش به ایدئولوژی شان اجازه می دهند در مقابل نظریه‌هایی که از حوائج زندگی اجتماعی و سرشت بشری ناشی می شود، به نرمی انعطاف یابند. مسالمت رواج می یابد و مردم ظرفیت انطباق پذیریشان را به خود تهنیت می گویند. مبارزه‌ای جدی لازم است تا مردمان آماده جدا شدن از این سستی مطبوع گردند.

مراجع شرعی عثمانی احتمالاً ایدئولوگ‌های مزدور بی خاصیت، یعنی صرفاً «اسقف‌های دربار»، بودند. محمد عبده، مردی با استعدادی کاملاً متفاوت، یک نوگرا بود که به نیرو، و در مجموع به خصلت سودمند تحول در مسیر اروپایی اعتقاد داشت و آن را سازگار با اصول بنیادی اسلام می پنداشت. او فکر می کرد که مسئله صرفاً انطباق تفسیرهای سنتی این اصول با بنیادهای نظم نوین بود. دیگران نظری متفاوت داشتند. اینها بعکس، تضادی بین اصول اسلام و تمدن مدرن می دیدند، و این طرز تفکر بهنگامی که انتقادات به جامعه سرمایه داری، یعنی شکل اقتصادی تاکنون غالب این تمدن، بطور وسیعی شناخته شد، تقویت گردید. در برخورد بین اسلام و جهان اروپایی، این دومی بود که اشتباه می کرد و باید تسلیم می شد. اسلام از قرن‌ها پیش انتقاداتی را که اکنون توسط فرزندان اروپا نسبت به سیستم زندگی اروپایی ارائه می گشت، پیش

بینی کرده بود (و این، ایجاد افتخار فرد نسبت به جامعه‌اش، احساسی که در قلب هر انسانی نهفته است، چقدر می‌بایستی شادی آفرین بوده باشد). اسلام خود راه‌حلی پیش‌نهاد بود که پیروانش در شناخت آن شکست خورده بودند، و این راه‌حل‌ها چون از طرف خدا می‌آمد، درست بود – و شاید برای بسیاری، این راه‌حل‌ها، مهم‌تر از همه، به این علت درست بود که از جامعه خود آنها برمی‌خواست. و فقط لازم بود این راه‌حل‌ها احیا شود.

پس یک جنبش یکپارچه به راه انداخته شد تا مؤسسات اعتباری ای برای دادن وام بدون بهره ایجاد کند. یک تئوری کامل فراهم آورده شد تا فضیلت‌های چنین سیستمی را بمثابة چاره واقعی برای تمام مصایب جهان امروزی نشان دهد. این تئوری به واقع و مهم‌تر از همه این فضیلت را دارا می‌باشد که شخص را به برخورداری از یک وجدان راحت، بعنوان یک مسلمان و یک انسان، و سهیم شدن او در مدافعه از «امت» قادر می‌سازد، و احساس قهرمانانه مبارزه علیه شرهای زمان ما را به او می‌بخشد، در حالی که وی را از فریبندگی‌های یک زیست راحت باز نمی‌دارد.

این جنبش، که شاید نخست یکی از کوشش‌های نادری بود که در هر عصری توسط چند انسان پرهیزکار و عرفانی به عمل می‌آید تا از طریق کمک به بینوایان بدون سهم‌گیری از آن رستگاری حاصل کند، تا بحال فقط موفقیت محدودی بدست آورده است. م. حمیدالله می‌گوید که چگونه این، در هندوستان از پایان قرن نوزدهم به بعد توسعه یافت و بعداً به شکل (چنانکه او تصدیق می‌کند، تحت نفوذ جنبش تعاونی اروپایی) انجمن‌های وام تعاونی «با معاملاتی که سالانه در بعضی موارد به شش رقم می‌رسید»، درآمد. او این واقعیت را تأکید می‌کند که اعضا منحصراً مسلمان نبودند و به نظر وی این ثابت می‌کند که راه‌حل‌های اسلامی برای همه کس معتبر است. یکی از این انجمن‌ها در حیدرآباد دکن، از زمان برافتادن دولت «نظام» به وسیله هندوستان، حتی توسط یک غیرمسلمان دوباره شروع به کار کرده است. [104] به هر رو، همانگونه که م. حمیدالله خود می‌گوید، این همه، در مقایسه با مؤسساتی که به طریق معمول با بهره عمل می‌کنند، در حدود یک «بخش کوچک» باقی مانده است. و این تنها به شبه قاره هند، که در آن توجهی به این مسئله شده است، مربوط می‌شود.

به هر رو، این ادعا که کشورهای مسلمان «در مرحله گذار هستند و تا آنجا که می‌توانند، در حال مبارزه برای خلاصی [از بهره] می‌باشند»، به آنگونه که حمیدالله ابراز می‌دارد (ظاهراً نسبت دادن رواج عملکرد بهره امروزی به جهل اقتصاددانان از شرع اسلام و جهل علما از اقتصاد!) [105]، نمونه‌ای از یک خیال پرستی ساده لوحانه و به شکل افراطی اش نمونه‌ای از آن بینش «ایده آلیستی» از تاریخ می‌باشد که من در اینجا قصد مبارزه با آن را دارم. در پاکستان، دولتی که بیشترین عزم را برای باب کردن قانون قرآنی در زندگی واقعی نشان داده است، چه می‌یابیم؟ پیش‌نویس قانون اساسی، الغای بهره را بمثابة یکی از اصول هدایت‌کننده که می‌بایستی بستر تکامل دولت جدید را تعیین کند، مقرر داشت، دولتی که مغرورانه خود را از آغاز یک دولت اسلامی اعلام کرد. بهنگام بحث در مورد این پیش‌نویس در جلسه پیمان جامعه اسلامی هند و پاکستان در حیدرآباد، سند (در پاکستان غربی) درخواست کرد که این ماده، و برخی مواد دیگر، در قانون اساسی، نه فقط بعنوان یک اصل بلکه بعنوان یک ماده عملی و اجباری، درج گردد. بهنگام رأی‌گیری برای قانون اساسی (در 29 فوریه 1956) [106] به این تصمیم توجهی نشد و متن نهایی صرفاً به الغای سریع ربا بعنوان یکی از اهداف، مانند رفاه مردم که دولت باید برای آن کوشش کند، اشاره می‌کند. [107] از آن به بعد می‌توان وضعیت را به اندازه کافی در این کلمات که بهنگام نوشتن این خطوط در یک مجله



هفتگی می خوانم، جمع بندی کرد: «مجلس ملی پاکستان بطور منظم در مورد ماده‌ای با هدف منسوخ کردن تمامی نرخ‌های بهره، به دلیل اینکه قوانین قرآن را نقض می کنند، بحث می کند. تا بحال ملاحظات تجاری علیه آن پیروز شده است.» [108] در همین حال بانک دولتی پاکستان نرخ بهره خود را درست بمانند تمامی چنین بانک‌هایی بالا و پایین می برد. و اصلاح ارضی ژانویه 1959 تصریح می کند که غرامت سلب مالکیت از زمینداران، از طریق سهام با بهره 4 درصد، پرداخت خواهد شد. [109]

به نظر می رسد که امروزه یک دولت مسلمان وجود دارد که جرأت پیش کشیدن - مطمئناً نه در عمل، بلکه دستکم در متن قوانین خود - ممنوعیت بهره را داشته است. همانطور که ممکنست انتظار رود این یکی از عقب افتاده ترین دولت‌ها از نقطه نظر اقتصادی و فرهنگی، یعنی عربستان سعودی، می باشد. می دانیم این دولت درست به دلیل صورت‌بندی ملهم از یک ایدئولوژی خشک مغز و واپسگرا، یعنی وهابی گرای است، که رجعت به اسلام خالص روزهای اولیه را موعظه می کند و خشم خود را علیه دیگر مسلمانانی نثار می کند که به نظر می رسد از مدتها پیش خود را در یک آسان گیری بسیار اجتناب ناپذیر که امروزه به شکل یک نوگرایی در پی اروپایی کردن درآمده است، رها کرده‌اند. تک ماندگی نسبی عربستان سعودی و شیوه کهن زندگی اکثریت ساکنانش، تا بحال به آنها اجازه داده است که مشی واپس گرای خود را، مانند اجرای مجازات بریدن دست برای دزدی، حفظ نمایند. وفاداری به ایدئولوژی وهابی و نتیجه ناراحت کننده تر آن، یعنی نیاز به اجتناب از رنجاندن مستقیم نمایندگان، علمای وهابی نجد، تاکنون بطور مؤثری موفق به کند ساختن حرکات کم و بیش نوگرایی رهبران سیاسی کشور و لایه‌های جدید آن جامعه شده است. پس تعجب آور نیست که قانون تجاری این خطه، که جای دیگر ملهم از قانون تجارتی عثمانی 1850 و از آن طریق ملهم از قانون فرانسوی 1808 است، در مورد بهره بطور پرمعنایی ساکت می ماند. مسلماً کمیسیون‌هایی که برای «امر به معروف و نهی از منکر» در شهرهای عربستان سعودی تشکیل شد، تمام اشکال ربا را در مقررات اعلام شده خود ممنوع ساخته است. [110] در سال 1950 وامی که عربستان سعودی به سوریه داد صریحاً بدون بهره تعریف شد. [111]

لحظه نتیجه گیری رسیده است. بررسی ناکامل ولی به حد کافی اساسی فاکت‌ها، که چند صفحه آخر را شامل شده است، به نظرم پایه‌های محکمی را برای عقیده زیر آماده می کند. مخالفت مفروض بنیادی اسلام با سرمایه داری یک اسطوره است، خواه این نظر با نیت‌های خوب یا بد ارائه شود. در زمینه تئوریک، دین اسلام هیچ مخالفتی با شیوه تولید سرمایه داری ارائه نمی دهد. مطمئناً در قرون وسطا یک ممنوعیت تئوریک به وسیله شرع، در مورد عملکردهای اقتصادی ویژه‌ای که برای صورت‌بندی سیستم اقتصادی سرمایه داری حیاتی است، به وجوب یا بد ارائه شود. در زمینه تئوریک، دین اسلام هیچ مخالفتی با شیوه تولید سرمایه داری ارائه نمی دهد. مطمئناً در قرون وسطا یک ممنوعیت تئوریک به وسیله شرع، در مورد عملکردهای اقتصادی ویژه‌ای که برای صورت‌بندی سیستم اقتصادی سرمایه داری حیاتی است، به وجود آمد. و این تا آن زمان، خود کم و بیش مانعی برای تکامل یک بخش سرمایه داری بود. ولی از همان ابتدا از این ممنوعیت آنچنان در عمل سر باز زده شد که بخش سرمایه داری در قرون وسطا تبلوری بی نظیر پیدا کرد. در این دوره و پس از آن، تنها نتیجه عملی ممنوعیت، در برخی نواحی، به وجود آمدن تخصص میان بعضی اقلیت‌ها - دینی یا قومی - در تجارت علنی پولی بود، آن روند تخصصی شدن که به نظر می رسد قانون جوامعی از این نوع باشد: و همچنین تقدیس بی میلی برای سرمایه گذاری در صنعت، که در این جوامع رایج است، و شامل تعدادی

از جوامع که مسلمان نیستند نیز می شود. این مانع ایجاد شده به وسیله بیزاری عمومیت یافته از سرمایه گذاری در صنعت بود که با تکامل سرمایه داری صنعتی بومی در جهان مسلمان مدرن، چین و ژاپن عصر جدید به تعارض افتاد؛ همانطور که در پیدایش اروپای مدرن نیز رخ داده بود: توسل به پشتیبانی دینی برای این بیزاری تنها بسیار به ندرت، در ابتدای روند صنعتی شدن انجام شد.

روند صنعتی شدن، به شکرانه مداخلات دولت (مسلمان)، و مهم تر از همه تأثیر غالب اروپا، به شیوه‌هایی که جنبه‌های اصلی آن را در بخش پیشین توضیح داده‌ام، پیشرفت کرده است. نهایتاً سرمایه داران بومی الگوی اروپایی را کم کم دنبال کردند، بدون اینکه به نظر آید ابداً از ممنوعیت‌های دوره پیشین نگران باشند؛ یا حداکثر، وجدان‌های بویژه وظیفه شناس که در پشت مراجع دینی تجددطلب پناه می گرفتند، تدابیر مشروعیت یافته از زمان قرون وسطا را بکار می بردند و یا از سودهای فرعی صرف نظر می کردند (بمانند کسانی که از گرفتن بهره حسابهای بانکی شان سر باز می زدند).

تنها اخیراً یک عکس العمل شدید ظاهر شده است که صریحاً و بطور جامع از استفاده از این تسهیلات سر باز می زند، ولی بنیادهای واقعی شیوه تولید سرمایه داری را مورد سؤال قرار نمی دهد. به هر حال این جنبش فقط موفق به ایجاد چندین تعاونی با اهمیت کم اقتصادی، در شبه قاره هند شده است، و تأثیر آن در به وجود آوردن محدودیت برای عملکرد بخش سرمایه داری اقتصاد، به همان اندازه قلیل بوده است که جنبش تعاونی اروپا و آمریکا - جنبشی که ضمناً ملهم از یک ایدئولوژی تقریباً مشابه، اگر چه غیر روحانی، بود - دولتی که از لحاظ تئوریک در انطباق با احکام اسلام مصمم ترین است، یعنی پاکستان، علیرغم اشاراتی در این جهت، قادر نبوده است که تزه‌های جنبش را بطور قانونی مقرر دارد. فقط یکی از عقب مانده ترین دولت‌های مسلمان، از نظر اقتصادی، در مقام مقایسه، جرأت داشته است که ممنوعیت‌های سنتی را، تحت فشار یک ایدئولوژی پرتوقع و خشک مغز، در کتب قوانین خود ثبت کند. با توجه به آنچه که در دولت‌های پیشرفته مسلمان می گذرد، اگر عربستان سعودی نهایتاً همان مسیر تکامل کشورهای دیگر را طی کند، احتمال زیادی ندارد که این ممنوعیت‌ها قانوناً و عملاً همچنان به قوت خود باقی بماند (اگر واقعاً تا بحال هرگز اجرا شده باشد). حداکثر ممکن است رشد ایدئولوژیک حاصله از شرایط سیاسی، احتمالاً موجب به وجود آمدن قوانینی مشابه در دیگر کشورها گردد. بسیار محتمل است، اگر چنین چیزی رخ دهد، این قانون، استثناها و تبصره‌هایی (ایدئولوگ‌ها از هم اکنون در حال آماده کردن طرح‌هایی به این منظور هستند) [112] مهیا خواهد ساخت و محتمل است که این در عمل، به نسبت معکوس با سختگیری خود، بکار برده شود - مگر اینکه مسئله نرخ بهره، به واسطه گذار این دولت‌ها به نوع اقتصاد سوسیالیستی یا دستکم دولت گرا، تحت تأثیر عللی با ماهیت کاملاً غیردینی، اهمیت خود را از دست بدهد. آنچه احتمالش بیشتر است این است که بار دیگر مراجع دینی حرکت جامعه را دنبال و دولت‌های خود را با توجیهات ایدئولوژیکی تجهیز می کنند که در مطابقت اکید با نیازهای مشی اقتصادی منتخب این دولت‌ها خواهد بود.

پس فاکت‌های تاریخی در مطابقت کامل با تزه‌های مارکسیسم می باشد. روشن خواهد شد که ایدئولوژی در مقایسه با نیازهای وضعیت اجتماعی، مبارزه جوامع و گروه‌های اجتماعی برای حداکثر قدرت و حداکثر ساختن مزایا و امتیازات همه گونه تحت اختیار آنها، در دراز مدت، دارای نیروی کمتری می باشد. بعلاوه، برای پاسخ به بعضی نظرات باب شده باید گفت که

جهان سبیل‌ها و اشارات در مقایسه با عواملی که هم اکنون ذکر شده است، نقشی حداکثر فرعی و نسبتاً نه چندان مستقل بازی می‌کند - دستکم، در تکامل بطور کلی.

## یک مسیر اسلامی برای سرمایه‌داری؟

دیدیم که ورود یک بخش سرمایه‌داری مدرن به داخل کشورهای مسلمان (مشابه با آن بخش که تمامی اقتصاد کشورهای را که صورت‌بندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه‌داری در آنها غالب است، هدایت می‌کند)، روندی بود که از برون جهان مسلمان نشأت گرفت. همچنین دیدیم که احکام دین اسلام، با شکلی که در دوره‌های قبل به خود گرفته بود، نمی‌توانست اتخاذ عملکردهای نوین اقتصادی، هماهنگ با احتیاجات عملی این بخش را مانع شود، یا سد راه تکامل این بخش به سوی تسلط بر تمامی سیستم اقتصادی هر کشور، به گونه‌ی غرب، گردد. آیا این بخش سرمایه‌داری مدرن - که طبق تعریف از لحاظ ساختاری، در خطوط کلی با آنچه در کشورهای غربی غالب است، منطبق می‌باشد - در کشورهای مسلمان، از هیچگونه خصایص ویژه‌ای برخوردار است؟ اگر چنین است، آیا این خصایص ویژه به علت دین اسلام می‌باشد؟ اینها سوالاتی هستند که اکنون نیازمند جوابند.

اینکه در هر اجتماع ملی، عملکرد سیستم سرمایه‌داری مدرن خصایص ویژه‌ای را ارائه می‌دهد، به نظر امری است که بطور کلی اقتصاددانان عملی آن را تصدیق کرده‌اند و تئوریسین‌ها، معمولاً بدون اینکه قادر باشند شکل دقیق و علمی به آن بدهند، بر آن صحنه می‌گذارند. فرمولبندی بسیار فشرده‌ی فرانسوا پرو (Francois Perroux) را نقل می‌کنم:

در حالیکه تکنیک‌های سرمایه‌داری مدرن به سرعت رایج شده است، و مشابهت‌های برجسته‌ای بین اقتصادهای ملی مختلف به وجود آورده است، هر کدام از این اقتصادها تشکیلات مشخص خود را دارا می‌باشد، و افرادی که در این فعالیت‌های اقتصادی شرکت می‌جویند، دارای برخی گرایش‌های ذهنی مشخص مشترک می‌باشند. بدون هیچگونه تسلیم در برابر تخیلات کهنه «روانشناسی ملت‌ها»، به سبک قدیم، و بواقع بمثابه عکس العمل شدید در برابر تعمیم‌های عجولانه و ادعاهای افراطی آنها، علم نوین شروع به مشاهده این امر نموده است که برخی از خصیصه‌ها بواقع در میان طبقات یا گروه‌هایی از طبقات که توسط تاریخ یک ملت معین شکل گرفته است، مشترک می‌باشد. یک سرمایه‌دار با منافعی در سراسر جهان، بخوبی از این تفاوت‌ها بین سرمایه‌داران، مهندسی‌ن، کارمندان اداری، کارگران ساده و کشاورزان هر یک از ملیت‌ها، در مقایسه با دیگری، آگاه است، حتی اگر نتواند آن را دقیقاً تعریف کند ... مالکیت، معاهدات، دولت - به بیان دیگر نهادهایی که چهارچوب تولید و مبادله را شکل می‌دهد - از سنت و شیوه زندگی هر ملت نشانی ویژه می‌پذیرد. اقتصاددانی که قصد فراتر رفتن از این مشاهدات کلی و مبهم را دارد، سعی خواهد کرد نسبت‌ها و روابط مختص یک سرمایه‌داری ملی ویژه را تعیین نماید و یک بررسی ساختاری از آن بدست دهد ... ما تنها واردات و صادرات بوسیله افراد انگلیسی و آمریکایی، یعنی عرضه و تقاضای تک تک شهروندان این ملت‌ها را در نظر نداریم. این حق و وظیفه ماست که واردات و صادرات بریتانیا و ایالات متحده، یعنی کل عرضه و کل تقاضای آنها را بمثابه ملت‌ها در نظر بگیریم. از نظر اقتصادی، ملت، گروهی از مؤسسات و خانوارهایی است که بوسیله کانونی صاحب انحصار قدرت عمومی - یعنی بوسیله یک دولت - هماهنگ و تنظیم می‌شود. در میان اجزاء تشکیل دهنده ملت، روابط ویژه‌ای مستقر شده است که آنها را مکمل یکدیگر می‌سازد. [113]

بجاست در اینجا بخاطر آوریم که مارکس نیز، دستکم تا آنجا که به تفاوت‌های موجود در سطح بارآوری نسبی تولید بین کشورهای سرمایه داری مربوط می‌شود، بر این نظر بود: یک ملت صنعتی، بالاترین بارآوری تولید خود را زمانی بدست می‌آورد که روی هم رفته در اوج تکامل تاریخی خویش باشد. در حقیقت، یک ملت تا آنجا در اوج تکامل صنعتی خود می‌باشد که نه سود، همانا جستجوی سود، هدف اصلی آن باقی بماند. از این لحاظ یانکی‌ها برتر از انگلیسی‌ها می‌باشند ... برخی نژادها، صورتبندی‌ها، شرایط اقلیمی و طبیعی ... در امر تولید دارای قابلیت پیش برنده بیشتری از بقیه می‌باشند. [114]

و کلی تر:

بجز درجه تکامل کم و بیش در شکل تولید اجتماعی، بارآوری کار بوسیله شرایط فیزیکی مقید شده است. اینها همه به ساختار خود انسان (نژاد و غیره) و طبیعت احاطه کننده قابل استناد است. [115]

این اظهارات را البته باید توضیح بیشتری داد. آنچه که تنها در مطابقت با علم آن دوره به «نژاد» [116] منتسب می‌دانستند، ما باید به سنت فرهنگی یک گروه قومی مشخص نسبت دهیم - بعلاوه در عصر مارکس و تین (Taine) اصطلاح «نژاد» دستکم تا حدی به این معنا بکار برده می‌شد. این اظهارات همچنین باید گسترش یابد تا از قلمرو بارآوری تولیدی به تنهایی، فراتر رود. معهذاً، اینها بر آگاهی روشنی از گوناگونی احتمالی سبکهای ملی دلالت می‌کند. همان صورتبندی اجتماعی - اقتصادی مذکور یا شیوه تولید ممکن است این سبکها را به خود بگیرد.

اگر این سبک خاص، این خصایص ویژه سرمایه داری، واقعاً موجود باشد، آنگاه کاملاً ممکن است که چیزی از این قبیل در کشورهای مسلمان بتوان یافت. ولی، در جهان مسلمان، با جوامعی از نوع ملی مواجه هستیم که بطور کلی با ملت‌های اروپا تفاوت زیادی دارد. مرزهای جدا کننده آنها همیشه ثابت نیست، و در برخی از آنها، در درجه اول و بیشتر از همه در جوامع عربی زبان، یک آگاهی ملی در دو سطح متفاوت موجود است (در مورد مذکور سطح عمومی «عرب» و مثلاً سطح «تونسی»). در بسیاری از آنها سنت فرهنگی که در تشکیل این آگاهی ملی سهیم بوده است، دین اسلام را بمثابة عامل مهم تعیین هویت دربر داشته است. نتیجتاً، یک سبک ملی رفتار اقتصادی می‌بایستی در چندین سطح و از طریق عوامل گوناگون در تاریخ فرهنگی یک کشور مشخص، توضیح داده شود. اصولاً ممکنست دین اسلام در برخی یا تمام کشورهایایی که غالب بوده است، در شمار این عوامل قرار گیرد.

بررسی‌های روانشناسی اقتصادی باید در اینجا مورد نظر قرار گیرد. نظر مارکسیستی در مورد نقشی که اقتصاد در زندگی اجتماعی بازی می‌کند، به آن گونه که اغلب هم طرفداران و هم مخالفان مارکسیسم پنداشته‌اند، با به حساب آوردن این گونه بررسی‌ها ناسازگار نیست. تئزهای مارکسیسم بواقع فرض می‌کند که قوانین کلی ساختارهای اقتصادی در مجموع، تغییرات عمده‌ای که این ساختارها می‌یابد، گذاری که از یکی به دیگری رخ می‌دهد، به ساختارهای روانشناسی اخلاقی که خصیصه برخی گروههای بشری در تمایز با دیگر گروههاست، وابسته نیست، و یا به تغییرات در این ساختارهای روانشناسی که مستقل از تحول ساختار اجتماعی می‌باشد، مربوط نمی‌گردد. اما این نظر به هیچ وجه با این عقیده که عملکرد سیستم‌های اقتصادی می‌تواند از روانشناسی افراد و گروهها متأثر باشد، متعارض نیست، حتی اگر چه این ساختار سیستم‌های اقتصادی است که نقش بزرگی، دستکم در تعیین خصایص کلی این روانشناسی، ایفا می‌کند.

تا بحال، به نظر نمی رسد که روانشناسی اقتصادی در مورد رفتار اختلافی ( differential behaviour) اجتماعات قومی ویژه در مسائل اقتصادی، نتایج جالبی ارائه داده باشد. بطور کلی، این به مشاهداتی از رفتار اقتصادی رده‌های بسیار وسیعی از مردم، مثلاً مانند تمامی مردم کشورهای عقب افتاده یا در حال رشد بطور کلی، و یا به یادداشت‌های پراکنده (و معمولاً بدون برخوردارای کافی از دلایل علمی) در مورد گرایش‌های عمومی سرمایه داران، بانکداران و غیره، در جوامع اروپا و آمریکای شمالی، محدود بوده است. [117] در مورد قوم شناسانی که شیوه معمول شان تحلیل رفتار اعضای جوامعی است که در آن به نظر ایشان عملکرد اقتصادی، بسیار همبسته با دیگر عملکردهای اجتماعی می باشد، تنها ذکری گذرا بسنده است. به نظر می رسد که برخورد آنها اغلب بسیار قابل بحث است. ولی به هر حال نوع جوامعی که این قوم شناسان با آن سر و کار دارند، در کشورهای مسلمان فقط در رابطه با جوامع روستایی نسبتاً تک افتاده باید یافت شود، که بعلاوه در جنبش عمومی اقتصاد ملی درگیر شده است. عملکرد بخش سرمایه داری به وضوح مستقل از مسائل ویژه مختص این نوع اقتصاد پیش می رود. نویسندگانی که کوشیده‌اند تا خصایص ویژه سرمایه داری در کشورهای مسلمان را نشان دهند، عمدتاً شامل چند اقتصاددان می شوند که درباره اسلام کم می دانند، و تازه این معلومات کم نیز دست دوم می باشد. باید به آنها، ایدئولوگ‌های مسلمانی را افزود که مصمم اند هر جا که بتوانند خصایص برجستگی اسلام، و بیشتر خصایص خوشایند آن را، پیدا کنند. جامعه شناسان و مورخان اجتماعی غربی و خاور نزدیک که دانش بهتری از فاکت‌ها دارند و کمتر متمایل به نتیجه گیری‌های گستاخانه می باشند، دوراندیشی بیشتری از خود نشان داده‌اند. اگر فرد در اطراف جستجو کند، ممکنست بتواند مجموعه کوچکی از این ویژگیهای مختص سرمایه داری اسلامی را گردآوری نماید. اما بررسی، ثابت خواهد کرد که این مجموعه، ناامید کننده و نامشخص است.

جی. استروی (J. Austruy) اقتصاددان جوانی که در «قلمرو ناشناخته» اسلام شناسی، خود را شجاعانه به مخاطره انداخته است، و به سبکی بسیار بی پروا کتب و مقالاتی درباره آن نوشته است، می گوید از آنجا که «تفکر سنتی اسلام طالب توسعه سرمایه داری نبوده است» اشکال سرمایه داری بسیار کم در صنعت و تجارت کشورهای مسلمان نفوذ کرده است، «اکثر مؤسسات اقتصادی مهم کار خارجی‌ها بوده است»، در حالیکه مؤسسات سرمایه داری خود مسلمانان تنها «پویایی ناتوانی» نشان داده است. [118] وی در یادداشتی تصدیق می کند که مطمئناً عقایدش در این مورد، در نتیجه خواندن آثار جی. برک (J. Berque) که تصویری از نفوذ اقتصاد مدرن در جهان عرب را نشان داده است، به نحوی تعدیل گشته است. به نظر استروی واقعیت این است که جهان عرب تغییر یافته است، و وی این تغییر را به حساب می آورد. [119] بواقع، صفحاتی که در آن استروی اظهار می دارد که این تکامل نور را در نظر می گیرد، محدود به تصویری واهی و دور از واقعیت از آن چیزی است که گویا «اقتصاد اسلامی» خوانده می شود و در تابعیت از به اصطلاح «رسالت اقتصادی اسلام» می باشد. بعداً به این خیالبافی‌ها که به خوبی خطر یک شیوه «ایده آلیستی» برخورد به این مسائل را نشان می دهد، باز خواهم گشت.

عناصر این شیوه برخورد به مسئله، هر چند با ناپختگی کمتر، در آثاری با صلاحیت بیشتری از آثار استروی یافت می شود. جامعه شناس آمریکایی مورو برجر (Morroe Berger) در یک اثر ترکیبی در مورد جهان امروزی عرب، که به طریقی بسیار مطلع و هوشمندانه نوشته شده است، و نشانگر تشخیص معقولانه می باشد، از خود می پرسد آیا ارجحیتی که سرمایه داران

عرب برای سود گزاف ناشی از سرمایه گذاری با بازدهی سریع، مثل سرمایه گذاری در زمین قابل کشت یا طرح‌های ساختمانی در شهرها، قائلند، و بسیاری از ناظران نیز آن را ذکر کرده‌اند، ممکنست ربطی به سوء ظن سنتی اسلام در مورد «ریسک» داشته باشد. او از الجریلتی (El-Gritly) اقتصاددان مصری نقلی می‌آورد که ذکر کرده است حتی در متون قانونی مصر در مورد مزایای قرصه‌های تضمین شده در مقایسه با مزایای سهام، از نقطه نظر امنیت در معامله «بیش از حد مبالغه» شده است. [120] ولی بر جر خود اظهار عقیده می‌کند که «به احتمال زیاد ناامنی عمومی سیاسی و اقتصادی در خاور نزدیک، در ایجاد این بینش درباره ریسک همچنین مؤثر بوده است.» وی این گفته مقتضی را می‌افزاید که عربها، مخصوصاً سوری‌ها و لبنانی‌هایی که به ایالات متحده مهاجرت کرده‌اند، در این محیط جدید روحیه متهورتری نشان می‌دهند. درست است که اینها اکثراً عربهای مسیحی هستند، اما مسلمانان نیز در بین آنها وجود دارند. [121] همین را نیز در مورد اعرابی، اکثراً با اصل سوری - لبنانی، که در آمریکای لاتین و آفریقای سیاه پراکنده‌اند، می‌توان گفت. قابل توجه است که این اعراب مسیحی تا هنگامی که در شرق هستند، در خصوصیات هم میهنان مسلمان خود در حوزه فعالیت اقتصادی عمدتاً شریک می‌باشند. بعلاوه، معاصرترین ناظران ذکر می‌کنند هنگامی که مسلمانان، آنچه را که شرایط اجتماعی - تاریخی به هم میهنان یهودی و مسیحی شان داده بود، پشت سر می‌نهند، بطور برجسته و فزاینده‌ای در فعالیت اقتصادی سرمایه داری در خاورمیانه شرکت می‌جویند. [122]

بدین ترتیب، نویسندگانی چند به تمایل سرمایه گذاران خاورمیانه برای منافع سهل، قطعی و سریع، اشاره می‌کنند: آنها به سرمایه گذاری‌هایی که مقدار زیادی از سرمایه را مقید می‌کند و بازده کندی دارد علاقمند نیستند. آنها متمایل به اشتغال در فعالیتهای بسیار، و سازماندهی مؤسسات گوناگونی که هیچکدام خصیصه تخصصی ندارد، می‌باشند. گفته می‌شود که آنها با درک کم از نیاز به مشورت فنی و مزیت حاصله از سرمایه گذاری پول در تحقیق، می‌خواهند خود همه کارها را انجام دهند. آنها فردگرا هستند. آنها بیشتر طرز تفکر دلالت را دارند تا رهبران. آنها کارخانه‌های خود را به شیوه‌های غیرحرفه‌ای اداره می‌کنند. نتایج این تمایلات آنها، موفقیت‌های بی ثبات حاصله از سرمایه گذاری‌های بی نظم و اغلب بدفرجام می‌باشد. [123] مکرراً به موازات تشخیص‌های معتبرتر، لیست تنظیم شده‌ای از علل مفروض این طرز تفکر را می‌یابیم: قدرگرایی؛ ممنوعیت اسلام بر رباخواری و قراردادهای شانس و غیره، همراه با (و این اعتبار بیشتری دارد) اغتشاشی که از طریق تغییرات مداوم در ساختارهای ذهنی و اجتماعی، در محیط فعالیت اقتصادی ایجاد می‌شود. گفته می‌شود که همه اینها، انگیزه‌ها و محرک‌های سرمایه داری را از ریشه خشک می‌کند. [124] نحوه برنامه ریزی اقتصادی که در آن ریسک‌ها، در مقیاس تمامی ملت و به وسیله رهبر سیاسی کشور تقبل می‌شود، (دستکم تا حدی) به این تمایلات نسبت داده می‌شود. [125]

جی. پرک در مقاله هوشمندانه خود در مورد پدیده سیاسی جهان عرب امروزی، همین موضوع را بطور ترکیبی، با نمونه‌های نسبتاً فراوانی که از انتشارات جدید اقتصادی عرب استخراج کرده است، بسط می‌دهد: از همه سو، صحبت از «عدم اعتماد نسبت به سرمایه گذاری‌هایی با بازده کند» [126] است. «همیشه همان شکایت شنیده می‌شود: سرمایه موجود، توسط زمین، ساختمان و تجملات جذب می‌شود.» [127] پرک پس از تحلیل رفتار سرمایه داران عراق، به «وحشت کهن از ریسک» که «ریشه در اخلاقیات دارد» اشاره می‌کند. [128] ولی، در جایی دیگر او با صحت بیشتری ذکر می‌کند که ممنوعیت جزمی بر قراردادهای شانس، دیگر

چیزی نیست بجز «یک مانع تئوریک؛ و دیگر در اکثر موارد، تعارضی در وجدان برنمی انگیزد».[129] بطور مشابه، در ویژگیهای «شرقی» قدرگرایی، یعنی بی تفاوتی و عدم ثبات که اغلب نه فقط توسط اروپایی‌ها، بلکه همچنین توسط مسلمانان تقبیح شده است، عقیده عمومی، خصیصه‌های ناشی از گذشته را که باید به دور ریخته شود، می‌بیند. در حقیقت این واقعیت‌ها، و واقعاً هم واقعیت هستند، هر روزه اهمیت خود را به معنای واقعی اجتماعی و اخلاقی شان از دست می‌دهند. اینها برای تعداد هر چه بیشتری از گروههایی که تکامل می‌یابند، تشکیل دهنده آن چیزی هستند که آنها باید علیه آن طغیان و علیرغم آن عمل کنند.[130]

این گفته‌های آخر از یک ناظر شایسته، قاطع می‌باشد و با آنچه که ما از زیرک‌ترین و آگاه‌ترین نویسندگان در مورد واقعیات معاصر فرا می‌گیریم، هماهنگ است. این گفته‌ها ممکنست، در جایی دیگر، یعنی در بررسی ملت‌های غیرعرب جهان مسلمان نیز بکار آید. یک تکامل عمومی اقتصادی در تمام کشورها، دستکم بخش عظیمی از افرادی را که نقش عمده‌ای در اقتصاد دارند، ملزم به رفتاری اقتصادی مشابه با آنچه که در جهان سرمایه‌داری اروپایی، عادی تلقی می‌شود، می‌سازد. در آثار پرک بخصوص، تحلیل‌های دقیقی از این تکامل، به این روند در همه سطوح و بویژه در سطح روانشناسی پایه‌ای: طرز برخورد به امور، به کمیت و غیره، تخصیص داده شده است. این، در تحقیق‌های جامعه‌شناسی، تحت هدایت دانیل لرنر (Daniel Lerner)، و در تحلیل‌های بسیار با فراست وی، به تفصیل مستند شده است. ا. جی. میر (A. J. Meyer) اقتصاددان و شارل عیسوی (Charles Issawi) و یوسف ا. ساییق، جامعه‌شناسان خاورمیانه، این تکامل را در رابطه با تعدادی از بخشها، و مستقیماً، توصیف کرده‌اند. باید در نظر گرفت که این تکامل به وضوح نه از یک تحول دینی، بلکه از یک تغییر اقتصادی و تکنیکی ناشی می‌شود.

بنابراین، خصیصه‌هایی که در تحلیل‌های گردآوری شده، بمثابة ویژگی دستکم برخی از گروههای سرمایه‌داری ملی در جهان مسلمان محسوب می‌شود، خصیصه‌هایی گذراست که به سوی زوال می‌رود. اما لازمست فراتر رفت. بعکس آنچه که بسیاری از نویسندگان ذکر شده و دیگران ادعا کرده‌اند – هر چه که احتیاط بیشتری نشان دهند، صالح‌ترند – این خصیصه‌ها بویژه اسلامی نیست. همه آنچه که در این کتاب گفته شده است، و بویژه مقایسه‌ای که از فاکت‌های تجربه چینی‌ها و ژاپنی‌ها بعمل آورده‌ام، گواه بر حقیقت این امر است. آنچه که در اینجا مورد بحث است، رفتاری است که همبسته با ساختارهای اقتصادی و اجتماعی گذشته می‌باشد و به وسیله اسلام، در طی تمامی یک دوره از تاریخ مشروعیت یافته است، و در تناسب با تغییرات ساختار اقتصادی و اجتماعی، به ناپودی و یا به تحول متمایل می‌گردد. همانطور که در کشورهای مسیحی، سبک‌های ملی در فعالیت‌های اقتصادی سرمایه‌داری وجود دارد، ممکنست در کشورهای مسلمان نیز سبک‌های ملی در این فعالیت‌ها موجود باشد. اگر تحقیق علمی جدی موفق به تعریف چگونگی این سبک‌ها گردد (که تا بحال انجام نگرفته است)، آنگاه شاید، بعلت وجود میراث مشترکی از شیوه‌های فکر و رفتار، نوعی خویشاوندی بین این سبک‌ها کشف شود. این میراث مشترک از یک تاریخ فرهنگی برمی‌خیزد که تا حدی بین کشورهای مربوطه مشترک است. این تاریخ فرهنگی مشترک، علاوه بر بسیاری دیگر از عناصر، خصایصی را دربر می‌گیرد که به وسیله آن چند گرایش ثابت دین اسلام، «نامتغییرهای» نادر در اسلام، شکل گرفته است. بنابراین، مطلقاً غیرممکن نیست که ویژگیهای «اسلامی» در سبک‌های سرمایه‌داری کشورهای مسلمان احتمالاً کشف شود. ولی فعلاً تا آنجا

که من می دانم، چیزی از این نوع که تاب ایستادگی در مقابل تحلیل انتقادی را داشته باشد، کشف نشده است.

اگر تزهایی که، بطور صریح یا ضمنی، فرض می کند یک آئین دینی تأثیر مهمی در رفتار اقتصادی هواداران خود دارد، معتبر باشد، در یک مورد جالب است ببینیم که تأثیر اسلام چه بوده است. اگر اسلام در برابر ضعف، عدالت، و در برابر رنج بشر، شفقت را موعظه می کند - اگر چه بطور کلی، این شفقت به درجه‌ای بیش از آنچه در کتب مقدس مسیحی موجود است، از طریق طلبیدن آنچه برای عملکرد جامعه و دولت لازم است، خنثی می گردد - آنگاه باید قاعدتاً انتظار داشته باشیم سرمایه داران مسلمانی را بیابیم که دلواپسند مبادا رنج مفرط یا فقر مفرط بر کارگران دستمزدی خود تحمیل نمایند. واقعیت روابط اجتماعی را همه آنچنان به شدت حس می کنند (حتی کسانی که در تئوری مدعی این اعتقادند که ارزشهای آرمانی و دینی غالب است) که هیچکس انتظار ندارد سرمایه داران مسلمانی را بیابد که هرگز احساس کرده باشند در کاری که آنها هزینه‌اش را تأمین می کنند، طرز کار سیستم، سهمی از بازده و همچنین آن درجه از قدرت را در اختیارشان می گذارد که نامتناسب با سهمی است که ادا کرده‌اند. ولی، بدون پیش رفتن تا آن حد (اگر چه می توان انتظار داشت که مذهب تا آن حد پیش رود)، مهم است بدانیم که کسی حتی جرأت نکرده است ادعا کند که سرمایه داران مسلمان، انسانیت ویژه‌ای در برابر آن کارگران دستمزدی که به اصطلاح مارکسیستی «استثمار کرده‌اند»، نشان داده باشند.

بنابراین، لزوم چندانی ندارد که وقت صرف این نکته شود. ولی برای اینکه بررسی خود را در مورد این موضوع نسبتاً کامل کنم، و شکی در اذهان خوانندگانی که بیشتر در معرض سرایت ایدئولوژی پوزش طلب - ملی گرا می باشند، باقی نگذارم، مختصراً بعضی از فاکت‌ها را بعنوان مثال مرور خواهم نمود و به نوشته‌هایی که به این مطلب می پردازند، اشاره خواهم کرد. در دوره‌ای که شرق مسلمان صنعتی می شد، کم و بیش، همان افراط‌هایی را می بینیم که مشخصه صنعتی شدن اروپا بود و به شدت توسط مارکس محکوم گردید: کار طاقت فرسای تحمیلی تا آخرین حد توانایی کارگر و حتی فراتر از آن؛ مزد بسیار کم که با جریمه و کاهش و غیره هر چه بیشتر تقلیل می یافت و کارگر را در فقری وحشتناک غوطه ور می ساخت؛ سنگینی دیسپلین زندان گونه بر دوش کارگر؛ فقدان هر وسیله دفاعی قانونی یا غیرقانونی؛ شرایط زندگی نکبت بار و ناسالم - در یک کلمه، غیرانسانی - و غیره. همانطور که اصول انسانی مسیحیت، پرهیزکارترین سرمایه داران اروپایی را از توسل به چنین روشهایی باز داشت، و یا سازمانهای دینی مسیحی مناسب ندیدند که سرمایه داران را برای این کار سرزنش نمایند، اصول انسانی اسلام نیز بیش از آن، مانع سرمایه داران مسلمان از تعقیب این مسیر نگردید، و مراجع دینی مسلمان نیز کمترین اعتراض یا محدودیتی در مورد چنین رفتاری از خود بروز ندادند.

یکی از عملکردهایی که بیشترین تنفر را در وجدان بشردوستانه اروپا، که بسیار دیر بیدار و دلسوز شد، برانگیخته است (ولی این به هیچ وجه نه بخاطر عملی از طرف فقهای دینی که نقش ایده آل آنها باید این می بود)، کار اطفال می باشد. حال، کار اطفال، خصیصه ویژه مؤسسات سرمایه داری در کشورهای مسلمان نیز بوده است، خواه صاحبان این مؤسسات مسلمان بودند یا خیر. بعلاوه، این، علیرغم این حقیقت رخ داد که نفوذ الگوی اروپایی موجب شد قانونگزاری اجتماعی در این کشورها، پس از شروع روند صنعتی شدن، بسیار زودتر از مورد اروپا اتخاذ شود. طبقه کارگر کشورهای مسلمان، دستکم در تئوری، از این تأخر و پیروزیهای گران بدست آمده در دوران پیشین توسط طبقه کارگر اروپایی، که توجه سرمایه داران را به نیازها و حرمت



کارگران مجبور ساخته بود، سود بردند. نمونه غرب، و بویژه ترس از رشد یک جنبش نیرومند کارگری با الگوی غربی، که به اعتصابات خشونت آمیز و حتی انقلاب منجر می شود، نقش بسیار سودمندی ایفا کرد. برای طبقات صاحب امتیاز، ترس، آغاز خردمندی است.

بنابراین، رواج کار اطفال در سرمایه داری مسلمان، کمتر از رواج آن در سرمایه داری مسیحی نبود. خود را به مورد مصر، که بعنوان یک مثال نمونه بکار می رود، محدود می کنم. در اینجا خلاصه‌ای ساده و فشرده از مسئله را، که از مقدمه کوتاه یک مجموعه وزین مصری، از اسناد حقوقی در مورد قانون کار گرفته شده است، می آورم:

در سال 1909، دولت مصر اولین کوشش‌ها را در تاریخ مدرن، برای وضع قانون حمایت کارگر انجام داد، و قانون مقررات کار اطفال زیر سیزده سال را در تأسیسات پنبه پاک کنی صادر نمود. و سپس این قانون بسط یافت تا کارخانه‌های سیگارسازی (در 1926)، کارخانه‌های ریسندهی و بافندگی (در 1927) و کارخانه‌های فشردن پنبه را شامل گردد. ولی در هیچ موردی این قانون به حد کافی بکار نرفت: این کارخانه‌ها به وسیله مأموران رسمی وزارت کشور، که کار خود را به حد کافی جدی نمی گرفتند، بازرسی می شد و اطلاعات داده شده از طرف کارفرما هرگز ارزیابی نمی گردید، و هنگامی تخلفات بررسی می شد که در طول بازرسی مشاهده می گردید که ناظر، خشونت بدنی در مورد اطفال بکار می برد. [131]

در فوریه و مارس 1931، معاون دفتر بین المللی کار هارولد بی. باتلر (Harold B. Butler) بنا به تقاضای دولت مصر، یک بررسی رسمی از شرایط کار در مصر بعمل آورد. گزارش رسمی او، که به وسیله وزارت کشور منتشر شد، حاوی مشاهدات زیر می باشد:

شاید قابل توجه ترین فرقی که بین کارخانه‌ها و کارگاههای مصر و کشورهای اروپایی بطور کلی به چشم می خورد، تعداد زیاد اطفال شاغل باشد. در سال 1927، برآورد شد که 15 درصد کل کارکنان شاغل در تأسیسات صنعتی، اطفال بودند. در طی سفر خود، کراراً پسرها و دخترهای زیر ده سال را، نه تنها در کارگاههای محلی بلکه در برخی کارخانه‌های مجهز مدرن دیده‌ام ... آنها مزد بسیار ناچیزی دریافت می کنند ... [132]

در نتیجه این گزارش، قانون 25 دسامبر 1933 (8 رمضان 1352)، استخدام اطفال کمتر از دوازده سال را در صنایع ممنوع ساخت. ولی استثنایی نیز قائل شد. اطفال نه تا دوازده سال می توانستند در ریسندهی، بافندگی و کاموآبافی و همچنین در کارهای دیگری که ممکن بود به آموزش حرفه‌ای آنها مربوط باشد، استخدام شوند. آنها نمی باید روزانه بیش از هفت ساعت کار می کردند. در حالیکه بزرگسالان سیزده تا پانزده ساله می توانستند تا نه ساعت کار کنند. افزودن شرایط بهداشت و حفاظت و غیره به این مقررات، بسیار خواندنی است. [133] هر کس که کارگر دستمزدی بوده است می داند مردم در این وضعیت، برای تضمین رعایت این شرایط حتی در کشوری مانند فرانسه چقدر ناتوان می باشند. می توان تصور کرد که وضعیت در مصر چگونه بود، کشوری که در آن، فعالیت‌های سندیکایی، از پیش مظنون، و فقط بطور محدودی قانونی شمرده می شد (آزادی ایجاد اتحادیه‌های کارگری تا قانون 1942 به رسمیت شناخته نشد) و کشوری که در آن، بازرسان کار از لحاظ تعداد، ناکافی، و بمانند کلیه مأموران دیگر دولتی تعلیم نیافته و کم مزد بودند، و نتیجتاً فاسد کردن آنها برای کارفرما مشکل نبود. بدیهی است که کار اطفال به طرز وسیعی، حتی پس از اعلام قانون مورد بحث، همچنان رواج یافت. از یک اقتصاددان مصری نقل می کنم: «گزارش معاون وزیر امور اجتماعی در سال 1944، با صراحت خلع سلاح کننده‌ای خاطر نشان می سازد که این قانون اکیداً رعایت نشد و اطفال هنوز در تأسیساتی با شرایط ناسالم کار می کردند.» [134]

از همه اینها می توان یک بار دیگر به نتایجی در مورد عدم تأثیر نسبی ایدئولوژی‌ها و بیهودگی ادعاهای طرفدار ادیان رسید. اما به مشاهداتی که بیشتر مستقیماً به مسیر بحث مربوط می باشد اکتفا می کنم: دین اسلام، نه در ساختار و نه در عملکرد بخش سرمایه داری کشورهای مسلمان، تأثیر عمده‌ای نداشته است، حتی در زمینه‌ای که مردم خوشپندار احتمالاً گمان کرده‌اند که دین باید چیزی برای گفتن داشته باشد، مثلاً در زمینه رفتار انسانی با کارگران.

اگر بواقع اینطور بود (و فکر نمی کنم بتوان آن را بطور جدی انکار کرد)، آنگاه آیا این دین بر محیطی که بخش سرمایه داری در آن قرار داشت، کلاً بی تأثیر بود - آیا دستکم سهمی در محدود کردن نقش این بخش، در رابطه با سایر شیوه‌های تولید نداشت؟ آن شیوه‌های تولیدی که گویا در مطابقت بیشتری با آن موجود خیالی، که برخی آن را رسالت اقتصادی اسلام خوانده‌اند، بود؛ و بالاخره آیا این دین در ایجاد محدودیت برای بخش سرمایه داری، در رابطه با آن عامل موهم که استروی با انتخاب بهتر آن را «آهنگ درونی اسلام» می خواند، سهمی نبود؟ فکر می کنم بدین ترتیب ممکنست بتوان گفته‌های مبهم و مغشوش کل گروهی از نویسندگانی را که متعلق به سطوح بسیار متفاوت هستند، به اظهاراتی از نوع علمی برگرداند.

تکامل نسبتاً ضعیف بخش سرمایه داری در کشورهای مسلمان، همچنین پویایی ضعیف آن، نقش مهمی که بوسیله دولت از همان ابتدا در اقتصاد ایفا گردید، و گرایش بسوی اشکال مشخص تر اقتصاد تحت مدیریت دولت و ساختارهای بوضوح سوسیالیستی، همگی توسط این نویسندگان به تأثیرات اسلام نسبت داده شده است.

ملاحظه این فاکت‌ها از راه دور، این برداشت را در آنها به وجود آورده است که نوعی شکاف بین اقتصاد مدرن وارداتی به کشورهای مسلمان، و ساختارهای موجود قبلی در این کشورها، وجود داشت. این برداشت درست بود، و در مورد کشورهای مسلمان، با آشنایی ای که این نویسندگان از شرایط آفریقای شمالی فرانسه داشتند، تقویت شد؛ منطقه‌ای که بخصوص در شیوه زندگی عقب مانده بود و هرگز به آن نوع ترکیب فرهنگی بین شرق مسلمان و اروپا (بخصوص اروپای مرکزی)، که تحت توجهات امپراتوری عثمانی تقریباً بین سالهای 1850 تا 1914 در خاورمیانه انجام شد، آشنایی نداشت. ولی استروی و دیگران، این برداشت را - که عمدتاً برای یک بخش از جهان مسلمان درست است - از طریق هم ذات پنداشتن این ساختار واپس گرا با «آهنگ درونی اسلام» نادرست تفسیر کرده‌اند.

بواقع درست است که در لحظه تحمیل اقتصاد نو بر آهنگ درونی جهان مسلمان، شکافی بین این دو وجود داشت. اما، اولاً آنچه که آهنگ درونی اسلام نشان داد، خصیصه دائمی جهان مسلمان نبود. در این مورد، صرفاً به خواننده، آنچه را که در پیش نوشته‌ام، و مأخذ مربوط به پویایی اقتصاد قرون وسطا را یادآور می شوم. ثانیاً، اگر چه این «آهنگ» به احتمال زیاد توسط اسلام مشروعیت یافته بود، و فقهای دینی هم گاهی اتهام بی دینی به کسانی که آن را رعایت نکردند، زده‌اند، ولی این همچنان حقیقت دارد که این «آهنگ» به هیچ وجه ذاتاً با دین اسلام همبسته نبود. این چیزی است که من سعی کرده‌ام در صفحات پیشین نشان دهم. انکار نمی کنم که ممکنست «نامتغیرهایی» با جوهری از ایمان اسلامی وجود داشته باشد. ولی به هر حال اینها باید در جای دیگری، بجز در ویژگیهای یک دوره رکود جستجو گردد. انکار نفس و کناره گیری از کوشش، «توکل»، و گذاری امور خود به خدا، نه ویژه اسلام است و نه نهفته در ذات آن. این نویسندگان، عکس العمل‌های یک فاز انتقالی را، هنگامی که یک جامعه در مرحله معینی از تکاملش ناگهان خود را در مواجهه با تکنیک‌های کاملاً جدید، ساختارها و ارزش‌های وارده از خارج که اغلب توسط خارجی‌ها به آن تحمیل می شود، می یابد، با عکس العمل‌هایی

که از برخورد دو فرهنگ اساساً نفوذناپذیر و خصلتاً تا ابد بیگانه با یکدیگر بوجود می آید، مخلوط کرده‌اند. مشاهده یا کشف تحولات سریع سالهای اخیر، که بوسیله توصیف‌های برک بویژه روشن شده است، موفق به تعدیل تصورات کاذب با ریشه‌های ژرف، نگردیده است. مقام اعطا شده شخصی مانند ای. اف. گوتیه (E. F. Gautier)، تصویرگر با استعداد ولی بی پروای جامعه‌ای ظاهراً راکد، که بواسطه موقعیت استعمارگرانه‌اش به شکل دادن تئوریک و بخشیدن خصیصه دائمی به ویژگیهای جامعه‌ای از این نوع کشانده شد، و یا مقام اعطا شده به عامه پسند سازانی مانند ار. چالز (R. Charles) و ا. پلگرین (A. Pellegrin) که عمدتاً ناتوان، و بواسطه موقعیت استعماری، بینشی تحریف شده داشتند، به خدمت تقویت این مفاهیم اساساً نادرست درآمد.

بینش اتخاذ شده از موقعیت قبلی، بمثابة یک نوع دولت دینی، به همین اندازه نادرست است. در اینجا باید مواظب باشیم که پدیده‌های گوناگون را با هم اشتباه نکنیم. درست است، جامعه مسلمان در عصر رکود پیش از نفوذ اروپا، یک همنوایی دینی اکید و یک پرهیزکاری آشکار که مثلاً در استمدادهای مکرر تحت نام الله و در رعایت متظاهرانه وظایف تشریفاتی و غیره تجلی می کرد، بر اعضای خود تحمیل می نمود. ولی باید ذکر شود که این عادت، این کلمات و عملکردها را از بسیاری از معانی اکید دینی اش تهی ساخت و آنها را به الگوهای رفتاری اتوماتیک که اساساً نشانگر هواداری انسانها از ارزش جامعه شان بود، مبدل ساخت. تزویر و ریاکاری، به اندازه پرهیزکاری صادقانه، ویژگی این رفتار بود. بعلاوه این همنوایی دینی، به درجه زیادی در مورد لایه‌های اجتماعی، بخش‌هایی با شیوه‌های مختلف زندگی و گروه‌های قومی و فرقه‌ها، متفاوت بود. همانطور که توصیف شده است و به غلط به صورت یک ویژگی ابدی دین اسلام بسط یافته است، این، مهم تر از همه، یک خصیصه بورژوازی شهری بود. معهذاً، همانگونه که با نظری اجمالی به ناسزاگویی‌های اخلاقی و دینی مملو در ادبیات این دوره می توان درک کرد، تعداد «کج روان» قابل ملاحظه بود.

ولی مهم تر از همه، وجود این طرز تفکر به هیچ وجه به این معنا نیست که شخص محق باشد رفتار عادی این معتقدان را، بطور اتوماتیک، از احکام قرآن یا حتی از سنت استنتاج نماید، همانگونه که شخص نمی تواند رفتار مسیحیان را حتی در دوران محکم ترین ایمان، از احکام انجیل استخراج کند! در یک مورد بمانند مورد دیگر، تفسیرهای مناسب به آسانی بدست می آمد، وجدانها انعطاف پذیر، و فقها حاضر به خدمت بودند. خوانندگان به صفحات پیشین باز گردند تا نمونه‌هایی را از نقض بی شرمانه ممنوعیت ربا، تحت پوشش تفسیرهای به وضوح کاذب متون مقدس، بیابند. و این در محیطی جریان داشت که به ویژه از پرهیزکاری خود مغرور بود، یعنی جهان بورژوازی مراکش! اگر شخص خواه از طریق کتاب یا زندگی واقعی، جزئی ترین آشنایی با این جهان سنتی اسلام داشته باشد، فکر می کنم جز پذیرفتن حقیقت این تصویر چاره‌ای ندارد. ولی این نتایج اغلب در سطح تئوریک کمتر درک شده است. حقیقت امر اینجاست که به وضوح بیهوده است اساس رفتار اجتماعی در این جهان را عمدتاً در قرآن و سنت جستجو کنیم. اساس در جای دیگری نهفته است. قرآن و سنت عمدتاً به خدمت ایجاد روکشی اعتقادی و دینی برای رفتاری درمی آید که خود در اصل تأثیرپذیر از فشارهایی کاملاً از نوع دیگر است.

اگر پویایی سرمایه داران مسلمان برای مدتی طولانی، تنها جزئی بود، و اگر مسلمانان برای مدت زمانی طولانی به متعهد ساختن خود در مسیر داد و ستدهای صنعتی مدرن بی میل بودند، اسلام از این رو به هیچ وجه مسئول نیست. اسلام هیچکس را از اتخاذ خودخواهانه بینشی که

مستقیماً مخالف احکامش در مورد ربا باشد، باز نداشت. بعلاوه همین مخالفت را در چین و ژاپن هم دیده‌ایم. در یک عصر انتقالی، این عکس‌العملی عادی در مقابل ارائه ناگهانی اشکال کاملاً جدید و غریب رفتار اقتصادی، همراه با نظرات و رفتار منطبق با آن بود که از خارج به درون شبکه روابط اجتماعی سنتی وارد گشته بود. [135] بعلاوه مناسب است، شاید مهم‌تر از هر چیز، آن موانعی را در نظر داشته باشیم که از همان لحظه که فعالیت اقتصادی بومی احتمالاً فرصت شکفتن یافته بود، بر آن تحمیل گشت. درباره معاهدات بازرگانی که به وسیله اروپا بر امپراتوری عثمانی و ایران [136] تحمیل شد، پیش‌تر جزئیاتی چند ذکر شده است. در جاهای دیگر، استعمار با خود زنجیرهایی آورد که حتی مؤثرتر بود. افزون بر تمامی این مشکلات، تقدم تکنیکی اروپا، در ریشه، آن سد اصلی را به وجود آورد که بقیه مشکلات، تجلی غیرمستقیم آن بود، ولی خود را نیز بطور مستقیم در برخی سطوح محسوس ساخت. همانگونه که ی. سابق اشاره می‌کند، مؤسسه اقتصادی، اولین و تنها نیروی محرکه پیشرفت نمی‌باشد، تنها آنگاه عامل استراتژیک مهمی می‌شود که چهارچوب نهادی مساعدی موجود باشد. [137]

همین نویسندگان، و همچنین برخی دیگر، به سهولت محدودیت حق مالکیت و عمل کمک متقابل در جامعه را بعنوان گرایش‌های ذاتی اسلام نقل می‌کنند که در آن شکاف مورد بحث (اگر جامعه در این کشورها به هواداری از اسلام ادامه دهد آن شکاف باید نتیجتاً و منطقاً توسط آن عمیق‌تر گردد)، بیان شده است. برخی نویسندگان با در نظر گرفتن اینکه این گرایش‌ها، احتمالاً جهان مسلمان را در مسیر سوسیالیسم رهنمودن می‌شود، حتی نتایج خوش بینانه‌ای می‌گیرند. من پیش‌تر، در مورد حق مالکیت در قانون اسلام صحبت کرده‌ام. شاید بخاطر اشتباهات رایج در مورد این موضوع و اهمیت نتایج غلطی که از آن گرفته شده است، باید این نکته مجدداً تأکید گردد. باز در اینجا، ویژگی قانون اسلام مورد مبالغه قرار گرفته است. تاریخ نویسان قانونی به خوبی آگاهند که حتی آنجا که به قانون روم، به این قلمرو کلاسیک مالکیت مطلق، مربوط می‌شود، تعریف مشهور کتاب قانون روم،

‘dominium est jus utendi, fruendi, abutendi re sua quatenus juris ratio patitur’

باید با کمی احتیاط در نظر گرفته شود. این احتیاط بواقع در قسمت دوم این تعریف، که معمولاً ذکر نمی‌شود، مشهود است. «مالکیت، حق استفاده کردن و لذت بردن از، و واگذاری کامل (و نه دقیقاً «سوء استفاده»)) متعلقات شخصی است، تا آنجا که این در مطابقت با دستگاه قانون باشد.» [138] محدودیت بر این حق، به منظور حفظ منافع همسایگان، از زمان قانون دوازده گانه (the Law of the Twelve Tables) وجود داشت. محدودیت‌های دیگر برای حفظ منافع جامعه و به دلایل انصاف، انسانیت یا خیرات افزوده شد. وظایف بسیاری به مالکین اموال غیرمنقول تفویض می‌شد. طی زوال امپراتوری روم، صاحبان خطه‌های کشاورزی، اگر در کشت آن غفلت می‌کردند، با تهدید به غصب دارایی‌شان مواجه می‌شدند، و فرد مجاز بود اگر معدنی می‌یافت، بدون توجه به رضایت صاحب زمین، از آن بهره برداری کند و فقط یک دهم حاصل آن را به صاحب زمین بدهد. سلب مالکیت «به نفع عموم» بی‌شمار بود. یک تئوری در مورد سوء استفاده از حقوق مالکیت به وجود آمد، و در ارتباط با برده‌ها، از قرن اول به بعد، صاحبان برده خود را تحت محدودیت جدی حقوق مالکیت یافتند که بخاطر منافع انسانیت، تحمیل می‌شد. [139] الهیات مسیحی، با وضع یک تئوری کلی در مورد حقوق و وظایف انسان در سایه خدا، به حقوق مالکیت تنها اعتباری نسبی و مشروط داد، یعنی چیزی شبیه به تئوریزه کردن الهیات و قانون اسلامی در این مورد. فرمول بندی‌های کلاسیک توماس آکیناس مقدس

درباره این موضوع مشهور است. امکان احیای این فرمول بندی‌ها توسط کلیسای روم، از زمان زمامداری پاپ لئوی 13 به بعد به وجود آمد؛ زمانی که لازم بود نشان داده شود که کلیسا نسبت به مصایب اجتماعی، که جنبش سوسیالیستی آن را به گردن حق مالکیت در شکل مطلق آن می گذاشت، بی تفاوت نبود. [140]

درک اسلامی از مالکیت زمین، بطور عمیقی از شرایط فتح اعراب متأثر گردید. این باعث شد که مناطق وسیعی از زمین‌های قابل کشت در دسترس فاتحان قرار گیرد. حیاتی بود که از این زمین بهره برداری شود تا بیت المال فاتحان را پر سازد؛ بیت المال را خلیفه در وهله اول به منظور توزیع مجدد این وجوه در بین اشخاص مستحق اداره می کرد، و سهمی برای مخارج دستگاه دولت به کنار گذاشته می شد و کمک به نیازمندان و غیره به آن گونه که در قرآن حکم شده بود فراهم می گردید. همانطور که طبیعی بود، سهم سلطان بطور روزافزونی برای مقاصد خود بیشتر می شد، اما این فقط تضمین درآمد منظم و گزاف را لازم تر می ساخت. در این نوع جامعه، درآمد، عمدتاً از محصول کشاورزی دست می آمد. به این دلیل، در شرایطی مشابه با شرایط امپراتوری روم، ولی به مقیاسی بزرگ تر، از آنجا که بخش بزرگی از زمین بمثابة خطه فتح شده تلقی می شد، حقوق مالکیت تا حدی ناپایدار بود. با کمی مبالغه و تعمیم غلط، مهم تر از همه، درباره آنچه که به مالکیت زمین مربوط می شود، گفته شده است که،

*ایده مالکیت در تئوری اسلام با ایده رشد و ثمرگیری از دارایی شخص پیوند نزدیکی دارد. حق مالکیت باید محترم شمرده شود. اگر چه ... حق کسی که قطعه زمینی بدست آورده است صرفاً به علت بلااستفاده ماندن زمین، از بین نمی رود ولی اگر شخص دیگری آن را کشت کند این حق محو می گردد.* [141]

ولی این فقط تئوری سازی حقوقدانان است، و من پیشتر، بر خصیصه صرفاً تئوریک قانون شرعی اسلام تأکید کرده‌ام. کاربرد قانون در زمانها و مکانهای مختلف، بی نهایت گوناگون بوده است. بررسی‌های زیادی به این مسئله اختصاص داده نشده است. کلاً، فقط می توان گفت که اگر بهره مندی از حق مالکیت خصوصی، در شرق به گونه‌ای محسوس تر از غرب، و بیشتر آشفته شد، نه به این دلیل که تئوری شرعی اسلام آن را بیشتر ناپایدار ساخته، بلکه به دلیل شرایط سیاسی و تصادفی بود: جنگ‌ها، تهاجمات و فتوحات، و خصیصه غالباً مطلق گرای قدرت حاکمه. فراموش نشود که تحت سلطنت مطلقه در فرانسه نیز،

*مالکیت، تجاوز ناپذیر نبود. بدون شک صاحب مال که به دلایل استفاده عمومی، دارائیش سلب می گشت، غرامت مناسبی دریافت می کرد. اما مالیات، که شیوه‌ای عملی برای دست اندازی حاکم بر مال اتباعش می باشد، نهایتاً تحت صلاحدید شاه بود ... اتباع وی «هم جسم و هم اموال» او بودند.* [142]

ایده سوء استفاده که حق مالکیت را مورد سؤال قرار می دهد، به آنگونه که جی. دستن دبرنی [143] (J. Destanne de Bernis) می پندارد نه آنچنان ویژه قانون اسلامی است و نه عملاً در کشورهای مسلمان بکار می رود. و بمانند استروی صحبت از «ناسازگاری اسلام با نوع مالکیت خصوصی انحصاری که از سرمایه داری غرب ناشی می شود» [144]، کاملاً ناموجه است. این به معنای اشتباه گرفتن آرمان دینی با روابط عملی اجتماعی است. بدین ترتیب می توان با استفاده از آکیناس گفت که مسیحیت با مالکیت خصوصی انحصاری ناسازگار است. در واقعیت، به نظر می رسد که قانون اسلامی مالکیت، هرگز مانع ایجاد کارخانه یا باروری سرمایه توسط هر سرمایه داری، خواه مسلمان یا غیرمسلمان، نشده است. بعلاوه از قرن نوزدهم به بعد، کشورهای اصلی مستقل مسلمان، به وضوح و به سادگی قانون غربی زمین را،

بدون مواجهه با هیچگونه مقاومتی، پذیرفته‌اند، در حالیکه در کشورهای مستعمره اروپا، سیستم کشاورزی بخاطر سود قدرت استعماری، عمدتاً تغییر یافت. [145] اینجا باز نویسندگان مربوطه، تئوری یا جنبه‌ای از آن را با ساختار فاکت‌های واقعی مخلوط می‌کنند، در حالیکه در جای دیگر، آنها وضعیت واقعی امور در گذشته نزدیک را، که ممکنست هنوز در تمامی یک بخش در حال حاضر صادق باشد، بمتابۀ ساختار ثابتی فرض می‌کنند که در پیوندی دائمی با تمامی گذشته (و تمامی آینده) گروه معینی از جوامع می‌باشد.

همانطور که استروی به پیروی از ا. پی تیر (A. Pietre) و فرانسوا پرو [146] تأکید می‌کند، این کاملاً درست است که مفهوم مالکیت در جامعه سرمایه داری متدرجاً رو به تکامل است، کارکرد می‌یابد، و خصیصه مطلقش بوسیله ملاحظات نیاز اجتماعی که انتظار می‌رود با آن مطابقت کند، مورد تخطی قرار می‌گیرد. این تا حدی به علت نیازمندیهای جوامع صنعتی مدرن و تا حدی به علت نیروی مبارزه طلب سوسیالیستی در ایده‌ها و نیز در عمل می‌باشد که از برون، به وسیله رقابت کشورهای سوسیالیستی و از درون، به علت فشار نیرومند کارگران دستمزدی در جهان سرمایه داری، اعمال می‌شود. لازم است بطور گذرا ملاحظه شود که جهان سرمایه داری، علیرغم همگرایی واضح فرمول بندی‌ها، هنوز از مفهوم سوسیالیستی مالکیت بسیار دور می‌باشد. [147] بغایت خیالبافانه است که تصور کنیم می‌توان مفهوم رایج مالکیت در سنت و محدودیت‌های نسبی تحمیل شده بوسیله آن را بخاطر پشتیبانی از، و پیش بردن حرکت جوامع مسلمان بسوی ساختارهای سوسیالیستی، یا حتی بسوی آن اشکال مبهم کنترل اجتماعی بر زندگی اقتصادی، که توسط اقتصاددانان «پیشرفته» توصیه می‌شود، بکار گرفت. فقه کلاسیک همانقدر در آگاهی توده‌ها مرده است که مدرسی گرایی (scholasticism) در غرب. با در نظر داشتن وفاداری توده‌ها به دین سنتی، بعقل هویت ملی، آنچه ممکنست انجام گیرد استفاده عوامفریبانه (عوامفریبانه بمعنای اکید) از شعارها و اعتبار اسلام بمتابۀ پرچمی می‌باشد که بر فراز تصمیمات کم و بیش سوسیالیستی، که از جای دیگری غیر از منابع دینی ریشه گرفته است، به اهتزاز درمی‌آید. این پرچم تقریباً برای هر کار دیگری می‌توانست به اهتزاز درآید.

این ماکیاولیسم که بسیاری از رهبران سیاسی جهان مسلمان را وسوسه می‌کند، فقط با یک مانع عملی روبرو می‌گردد (اگر ملاحظات اخلاقی را کنار بگذاریم). مسلمانان مرتجع نیز می‌توانند بهمان اندازه از زرادخانه‌ای که قرآن و سنت فراهم آورده است، برای مبارزه با راه حل‌های پیشنهادی استفاده نمایند. آنها حتی در مقابل کسانی که همین منابع را به معنی پیشرفته‌ای تفسیر می‌کنند، از مزایای بیشتری برخوردارند. اولاً، علیرغم آنچه ممکنست گفته شود، متون به نفع این مرتجعین است، زیرا به عصری تعلق دارد که در آن حق مالکیت بطور جدی مورد تعرض قرار نمی‌گرفت و محدودیت‌های وضع شده بر آن هرگز از اهمیت بسیار عظیمی که امروز برای آن قائل می‌شوند، برخوردار نبود. این را قبلاً در رابطه با جدل بر سر مالکیت زمین‌های بزرگ در پاکستان دیده‌ایم. ثانیاً، و بسیار خطرناک‌تر اینکه، مفسرین مرتجع متون مذهبی، از کل میراث گذشته، از سنگینی قرن‌ها تفسیر، بمعنای سنتی، از اعتبار این تفسیرها و عادت مرسوم ربط دادن آنها با دینی که عموماً مورد قبول است، به دلایلی که ابداً خصیصه دینی ندارد، بهره مند می‌گردند. نهایتاً، و شاید مهم‌تر از همه اینکه فقهای دینی که قدرتشان توسط این هواداری سطحی ولی توده‌ای از آئین‌هایی که خود نگهبان آنند، تقویت می‌گردد، اغلب (اگر چه مطمئناً نه همیشه) مایل به حمایت از تفسیر سنت گرا می‌باشند. [148] این عوامل می‌توانست تنها پس از یک به روز رسانی ریشه‌ای در دین اسلام حذف گردد. مشاهده مشکلاتی که

یک چنین تحولی، در جهان کاتولیک با آن مواجه است، به اندازه کافی آسان می باشد. در جهان مسلمان، موانع حتی بزرگ تر، و روند تحول، به دلایلی که نمی توان در اینجا بررسی کرد، کمتر پیشرفته است.

همین ملاحظات باید در مورد گرایش های همبستگی، کمک متقابل و شیوه زندگی کمونی که همین نویسندگان و دیگران (بویژه برخی ایدئولوگها و سیاستمداران مسلمان) مدعی ذاتی بودن آنها در اسلام می باشند، در نظر گرفته شود. در این رابطه، پدیده هایی با مراتب بسیار متفاوت، با یکدیگر آمیخته شده است. تأکید برخی، بر سنت های کمک متقابل در جامعه روستایی است. [149] منظور در اینجا فاکت هایی است که در تمامی این نوع جوامع، از جمله جوامع دور از اسلام و نامربوط به دین اسلام، می توان یافت - واقعیاتی که ناپدید شده است، یا به تدریج در همه جا، با ورود روابط مختص زندگی صنعتی، در حال زوال می باشد. می دانیم کسانی که در روسیه امیدوار بودند به همین شکل یک تحول اجتماعی را بر سنت های دقیقاً قابل مقایسه (با سنن فوق) پایه ریزی کنند، دچار چه واکنش هایی شدند. این بدان معنا نیست که در موقعیت ها و مکان های معین، و با احتیاط بسیار نتوان این عملکردهای کمونی را بکاری بست. از روح همبستگی امت (جامعه مسلمان)، از فشار فلج کننده ای که این مفهوم جامعه به وجود می آورد، ولی همچنین از ارزشهای مثبتی که می توان از آن استخراج کرد، صحبت می شود. جی. پواریه (J. Poirrier) محتاط تر از دیگران می نویسد:

*پیشرفت تکنیکی و صنعتی، از پرولتریزه شدن، پست شدن ارزشهای کهنه و ظهور بدبختی های فردی حکایت می کند ... بعبارت دیگر، به نظر می رسد که این پیشرفت، یک خودخواهی دیوانه وار می پروراند که در روابط بین انسانها، آنها را نسبت به یکدیگر بی تفاوت می سازد. اگر اسلام، در روند صنعتی شدن، جوهر احکام قرآن را در مورد برادری و همبستگی حفظ می کرد، و اگر فقط در نگهداشتن تفاوت های سطح زندگی به نسبتی قابل قبول موفق می شد، به جهان درس تکان دهنده ای می داد. [150]*

نظراتی مشابه این، به شیوه ای بسیار همه جانبه تر، بوسیله برخی از ایدئولوگهای مسلمان معاصر بسط داده شده است. مثلاً مصطفی الصباعی سوری، عضو برجسته اخوان المسلمین در کتاب خود بنام «سوسیالیسم و اسلام»، که یکی از پر فروش ترین کتابهای جهان عرب می باشد، صفحات متعددی را به این مسئله اختصاص می دهد. از دیدی خیالبافانه از تاریخ بشری، که بین ایدئولوگهای خشک مغز مشترک است، اسلام قریب چهارده قرن پیش اصولی را کشف کرد که ارزش آن، تنها اکنون در زمانی باز شناخته می شود که اروپا نهایتاً تا اندازه ای از وضعیت مصیبت باری که ناشی از اصول زندگی می باشد، آگاهی یافته است. آنچه که مهم تر از همه مطرح است، «اصول همبستگی اجتماعی» بیان شده در قرآن و سنت می باشد.

*آیه هایی [از قرآن] که نقل کرده ام، به روشنی نشان می دهد که خدا به تعاون و همبستگی در تمام اشکال، که در معانی مختلف کلمه ای «بِر» (بطور کلی، «مهربانی پرهیزکارانه») و تقوا (بطور کلی، «پرهیزکاری») مستتر است، حکم می کند. احادیثی که نقل کرده ام نشان می دهد که پیغمبر نهادی از همبستگی اجتماعی، بمعنی کامل و وسیع آن ایجاد نمود. به این دلیل است که این همبستگی به اشکال گوناگون، در سوسیالیسم اسلامی بیان شده است. [151]*

او سپس مختصراً، از میان این شیوه ها، با نقل از احادیث بعنوان گواه، «مهم ترین و حیاتی ترین شیوه های نافع برای جامعه» را فهرست می کند: همبستگی اخلاقی، همبستگی در دانش (شخص باید دیگران را از دانش خود بهره مند سازد)، همبستگی سیاسی، همبستگی در دفاع از جامعه، همبستگی در کمک به قربانیان یک جنایت، همبستگی در حفظ اخلاق سالم در جامعه، همبستگی

اقتصادی، همبستگی تشریفات مذهبی، همبستگی فرهنگی، همبستگی «تغذیه» به منظور تضمین دستکم یک سطح شایسته معیشت برای همه اعضای جامعه. [152] او با این نتیجه گیری، که به این یا آن شکل در سراسر شرق مسلمان (و نیز در غرب!) می توان شنید، گفته خود را به پایان می برد:

اصل همبستگی اجتماعی در سوسیالیسم اسلامی یکی از خصیصه‌هایی است که این سوسیالیسم انسانی و اخلاقی را از دیگر انواع سوسیالیسم شناخته شده امروزی متمایز می سازد. اگر این در جامعه ما اجرا می شد، آن را ایده آل می ساخت و هیچ جامعه دیگری به شکوه متعال آن نمی رسید. [153]

به واقع در این شکی نیست. تنها سؤال اینست: چگونه این اصل عالی می تواند به اجرا درآید، در حالیکه ایمان بیش از سیزده قرن، تا این اندازه آن را نادیده گرفته است؟ بعکس آنچه که ممکنست مصطفی الصباعی، استروی و سایر چنین نویسندگانی، با تحقیر مطلق تاریخ واقعی، پندارند، تأثیر این اصول (که واقعاً باید در متون مذهبی یافت شود) بر این تاریخ نه بیشتر و نه کمتر از احکام بهمان اندازه قابل تحسین نبوی و خاخامی یهودیت، احکام مسیحیت و احکام بودائی و غیره می باشد - اگر اخلاقیات دنیوی را کنار بگذاریم. استروی به پیروی از گوتیه و دیگران، معتقد است که نشانه‌های (منفی) چنین تأثیری را می توان در همنوایی جامعه مسلمان سنتی دید.

در تمامی اعصار و در تمام کشورها، حتی اگر هیچ اجبار فیزیکی وجود نداشته باشد، هر مسلمانی احساس می کند که تحت نگاه خیره دیگران می باشد و فشار ساکت مذمت عمومی فوق العاده مؤثر است. [154] استروی می افزاید:

احساس موفقیت در بایکوت کالاهای خارجی، که برای یک لاتینی (درست می خوانید!) غیرقابل فهم است، و شیوه‌ای را که مسلمانان حتی پس از اقامت طولانی در اروپا و علی‌رغم نشان دادن شک مذهبی شان به ما، ترس خود را از نقض قوانین قرآن در حضور همکیشان خود نشان می دهند، در نظر بگیرید. [155]

نیروی فشار اجتماعی در جامعه مسلمان سنتی نباید بیشتر از نیروی موجود در سایر جوامع از این نوع، یا در جنبش‌های ایدئولوژیک انکار شود. به آن گونه که گوتیه فرض می کند، این یک خصیصه ویژه شرق، و به آنگونه که استروی می پندارد این خصیصه ویژه اسلام نیست. جهان مسلمان در زمان خود، چندگرایی و لیبرال بوده است. فرانسه «لاتین» قرن‌هایی را تجربه کرده است که طی آن حضور در آئین عشاء ربانی یکشنبه، اجباری، و نرفتن به آن خطرناک بود. در لحظه‌ای که فشارهای سنتی در جهان مسلمان ضعیف می گشت، نیازهای اضطراری یک جنبش ایدئولوژیک در موضع تهاجمی، جانشین این فشارها شد. ملی گرایی، با بیان کردن آرزوهای کلی، که افراد غیرصمیمی و شکاک می بایستی تظاهر به حمایت کامل از آن می نمودند، طبیعتاً در میان سمبل‌های خود، مناسک دین بومی را اخذ کرد که مورد تنفر و مبارزه حکام خارجی بود. پس، حمایت تمامی مردم، ماوراء فهم یک «لاتینی» است؟ کدام فرانسوی بین سالهای 1914 تا 1918 جرأت می کرد در یک سخنرانی تحسین خود را از موسیقی آلمانی بیان کند؟ و در بین توده‌های «لاتینی» «پا سیاه»های الجزایر، چه کسی جرأت داشت از تظاهرات مشترک عظیمی کنار بماند که نشانگر ترس و نفرت جامعه‌ای بود که امتیازاتش مورد تهدید قرار گرفته بود؟ و این امتیازات دلیل وجودی آن جامعه را تشکیل می داد. حتی در قلب جامعه فرانسه - «لاتین»، لیبرال و چندگرایی - هواداران یک جنبش ایدئولوژیک، یعنی حزب



«کمونیست»، در روزهایی که این جنبش نیرومند بود، خود را مجبور ساختند، خواه داوطلبانه و با خوشحالی و یا به وسیله تسلط بر نفس، حمایت خود را از ارزش‌های جنبش در عملکردهای زندگی روزانه نشان دهند.

ترغیب قرآن به برادری و تعاون میان مسلمانان، بیان معمول یک جنبش ایدئولوژیک در مراحل ابتدایی خود می باشد که انسجام هوادارانش یک شرط لازم برای موفقیت جنبش است. نصایح بعدی سنت و نوشته‌های دینی قرون وسطا، به نظر من، مهم تر از هر چیز، بایستی در کوشش ایدئولوگ‌ها در آگاه کردن بخش‌های ممتاز جامعه مسلمان از نیاز به ابراز دستکم اندکی همبستگی در عمل با محرومان متعلق به همین جنبش‌ها، توضیح داده شود. این یکی از بنیادهایی بود که کل جامعه بر آن استوار گشت - حمایت اعتمادآمیز توده‌ها برای یک ایدئولوژی که انسان را به طرف خدا رهنمون ساخت و با تسلیم در برابر دستورات خدا، جامعه‌ای با کمترین شر در روی زمین بنا کرد. همنواگرایی اخلاقی و دینی که نخبگان نشان می دادند، بیانگر این اعتقاد ایدئولوژیک بود که جایگاه ممتاز آنها در جامعه بحق، خوب، عادلانه و خواست خدا بود. این، بینش معمول جوامع سنتی می باشد. دلبستگی جدید به هر چیز که نشانه پیوستگی فرد به اسلام باشد - سهیم بودن در ارزشهای اسلامی، عملکردها و اظهار ایمان - یک ادعای ملی گرایانه است که می گوید فرد متعلق به جامعه‌ایست که هویتش مورد حمله و تهدید قرار گرفته است. فکر می کنم شخص به اینگونه می تواند آن «رسالت واحد» جهان عرب را (اگر چه این در مورد تمامی جهان مسلمان کم و بیش می تواند بکار رود) تحلیل کند. «رسالتی» که برک گمان می کند این جهان به دلیل «ناگهانی بودن تاریخ معاصر خود» که آن را قادر به «جهش از قرون بورژوایی ما» [156] کرده است، فرصت از دست دادن آن را نداشته است. این یک فرمول بندی ساده شده‌ای است که معنی تغییر یافته‌ای را پنهان می سازد، و می تواند شخص را به این فرض کاذب رساند که هیچ تغییری صورت نگرفته است.

همه این اصول و همه این اظهار حمایت‌ها، قادر بوده است که روند ادغام جهان مسلمان در جهان سرمایه داری را، تنها همانقدر تعدیل کند که ممکن بود بر روند ایجاد یک بخش سرمایه داری در یک کشور مسلمان تأثیر بخشد. سرمایه داران مسلمان درست بمانند سرمایه داران مسیحی، سرمایه خود را بارآور نموده‌اند. بدون شک می توان در بین سرمایه داران مسلمان و مسیحی، افرادی یافت که با جدی گرفتن ایدئولوژی مورد تبعیتشان کوشیده‌اند، با تغییر برخی قوانین، این سیستم را تعدیل نمایند، تا بعضی از نتایج زیان بخش آن را از نظر انسانی تسکین بخشند. ولی غیرممکن است بتوان هیچ تعدیل مهمی در عملکرد کلی سیستم در سطح ملی مشاهده کرد. همانطور که یک اقتصاددان آمریکایی که از نزدیک این سرمایه داران را مشاهده کرده است، نوشته است،

حتی با گسترده ترین قوه تخیل نمی توان جوامع تجارتي هیچ شهر خاورمیانه را «متمايل به روحانیت»، یا روگردان از تعقیب مال دنیا دانست، به واقع اگر عبارت فریتس ردلیش ( Fritz Redlich) را بکار ببریم، آنها از هر لحاظ به اندازه سرمایه داران آمریکایی و انگلیسی دوره پیشین، «اهریمنی»، و بهمان اندازه معتقدان ضمنی داروینیسیم اجتماعی می باشند. [157]

روشن نیست همبستگی اسلامی که مانع نشد مالکان، خون دهقانان را بکند، مانع نشد که صاحب خانه‌ها مستأجران خود را از هستی ساقط کنند، و مانع نشد که نزول خواران مقروضین خود را به خاک سیاه بنشانند، چرا باید مانع شود که صاحبان سرمایه، قوانین بهره کشی (اغلب ملایم تر) سرمایه داری را در مورد کارگران دستمزدی خود بکار برند.

نظرات خود را مانند پواریه، بخاطر حداقل ساختن تفاوت‌های بین طبقات، یا مانند مصطفی الصباعی، بخاطر ساختن یک جامعه ایده آل، بر پایه اصول مورد بحث قرار دادن، بیان یک خیالیگری ایده آلیستی بی اساس می باشد. این اصول، از همزیستی یک طبقه از افراد ممتاز و صاحب زندگی تجملی بی سابقه، با توده‌های عظیمی از مردم غوطه ور در نکبت بارترین بدبختی‌ها، جلوگیری نکرد، بلکه بعکس، بخاطر سود بیشتر صاحبان منافع، آن را پنهان ساخت - صدقات، تنها برای آسوده کردن وجدان اغنیا به بهای نجات دادن تنی چند از مردمان فقیر از بدترین نتایج فقرشان، بکار می رفت. مشکل بتوان دید که این اصول بوسیله چه روندی می توانست به خدمت هدف دیگری درآمده باشد. جهان تنها یک وسیله مشخص می شناسد که از آن طریق، بخش‌های محروم جامعه می توانند مطمئن باشند که حقوق انسانی شان مورد احترام است، و آن این است که، به آنها حداقل، سهمی در کنترل قدرت سیاسی داده شود و در بهترین حالت، امتیازات، تا آنجا که ممکن است منسوخ گردد، و این دستاوردها بوسیله ایجاد نهادهای مناسب و مستحکم محافظت شود. این نهادها، اگر خواهیم، ممکنست با عبارت پردازیهای اسلامی، مسیحی، یهودی، بودایی، رواقی، کانتی یا هر حکم دیگری، تزئین شود. انجام این عمل، به یک معنا، حتی حق این احکام را ادا می کند. اما احکام، بدون نهادها، چیزی جز باد هوا و استتار ننگین شرارت‌های بنیادی نیست. این حتی در مورد احکام مارکسیسم نیز، اگر در عمل بعنوان پوششی برای استثمار و انقیاد بکار رود، صادق می باشد. مارکس دستکم ابزار درک و روشن نمودن این مکانیسم را به ما می دهد.

جهت گیری محدود جوامع مسلمان بسوی سوسیالیسم ربطی به احکام اسلام ندارد، مگر تا آن حد که همه ادیان بیانگر برخی خواسته‌های بنیادی انسانی می باشند. ولی این خواسته‌ها حتی فقط در حدی جزئی نیز نمی توانستند به عمل درآیند مگر اینکه چهارچوب دین را پشت سر نهند. اهمیت اسلام در تاریخ آزادی بشر دقیقاً این است که اسلام تا حدی این چهارچوب را پشت سر نهاده است. اسلام صرفاً توصیه نکرده است، بلکه قانون گذارده است. ولی این قانون گذاری متصور برای یک جامعه جنینی کوچک، برای یک جامعه ایدئولوژیک نوظهور که بلافاصله به شکل یک دولت درآمد، به سازماندهی کمک متقابل در این جامعه و تضمین حداقل حمایت از ضعفا و فقرا در بین اعضایش، اکتفا کرد. هیچ نهادی به وجود نیامد که از افق نهادی قبایل عرب فراتر رود، یا احتمالاً از شکل گیری یا دوام لایه‌های ممتاز و گرایش «طبیعی» آنها برای تمرکز بیشترین مقدار قدرت و ثروت به بهای بقیه مردم، جلوگیری یا حتی آن را دشوار نماید. اعتراضات مردمی در دنیای مسلمان قرون وسطا، تنها درون چند فرقه و دستکم با مفهومی از یک ساختار مالکیت که از امتیازات مستقر شده بوسیله نهادها مبرا بود، به گذر از این مرحله انجامید. این فرقه‌ها یا شکست خوردند و یا به برنامه خود خیانت کردند، و بدون شک غیر از این هم نمی توانست باشد. تنها نتیجه چنین اعتراضاتی، الهام بخشیدن به ایدئولوگ‌ها بود تا لایه‌های ممتاز را با پندهای معتدلی که با اشارات متون مذهبی پشتیبانی می شد، تحت فشار قرار دهند. و لایه‌های ممتاز، خواه پرهیزکاریشان متظاهرانه بود یا صادقانه، به کمک قدرت مادی خود توجه چندانی به این پندها نشان ندادند.

اصول مکانیسم نهادی که می توانست در برابر ایجاد امتیازات و تسلط بر جامعه به وسیله لایه‌های ممتاز، مانعی باشد، همیشه در شرق به اندازه غرب شناخته شده بود: شرکت همه شهروندان در قدرت سیاسی و کنترل این قدرت سیاسی دمکراتیک بر ریشه‌های اقتصادی امتیاز. ولی برای اینکه این اصول در نهادهای قابل کاربرد در جوامع وسیعی که امپراتوریهای باستان نخستین نمونه‌های آن را ارائه داد، بازگو گردد - یعنی در جوامع پیچیده‌ای که از

واحدهای ابتدایی و اغلب تخصصی بسیاری ساخته شده و بوسیله دولت و یک زندگی تجاری فعال به هم پیوند یافته بود - آنگاه لازم بود که به انتظار آمدن ایدئولوگ‌های اروپایی مدرن نشست تا آن اصول را اعلام کنند و شکل تئوریک دقیقی به آن ببخشند. تنها با انقلاب‌های آمریکا و فرانسه، تئوری کنترل سیاسی دولت بوسیله توده‌ها، به مقیاس وسیع به مرحله اجرا درآمد. تنها سوسیالیسم اروپایی مدرن، به الغاء امتیازات اقتصادی در یک جامعه در راه صنعتی شدن، شکل تئوریک بخشید - و تنها با انقلاب اکتبر 1917 روسیه بود که اولین کوشش برای کاربرد این تئوری انجام گرفت. اینکه خدا یا آرمان بشری این کنترل مضاعف امتیازات قدرت و ثروت را می‌طلبد، از زمانهای پیش بیان شده بود، اما این امر، در مقایسه با دادن شکل تئوریک به مکانیسم‌های نهادی که می‌توانست چنین کنترلی را تضمین کند، از اهمیتی فرعی برخوردار بود.

در جهان مسلمان اواخر قرن هجدهم و نوزدهم، که در مقابل تسلط سیاسی و اقتصادی لایه‌های ممتاز تسلیم بود، و از طریق تفسیر کم و بیش معتبر رهبران مذهبی از ایدئولوژی دینی، و نیز با تجربه سخت قرن‌ها، پذیرفته بود که اوضاع نمی‌توانست طور دیگری باشد، انقلاب فرانسه و نتایج آن این عقیده را دوباره به وجود آورد که دولت دمکراتیک، ممکن و قابل دوام است؛ [158] و انقلاب روسیه این عقیده را به وجود آورد که دولتی بدون طبقات ممتاز می‌تواند برقرار گردد - هر چند دولتهای زائیده این انقلابها از اصولی که در ابتدا بر آن استوار بودند بسیار منحرف شده باشند. رشد سریع اقتصادی، ابتدا در دولتهای سرمایه داری و سپس در دولتهای مارکسیستی سبب شد که این الگوها برای نخبگانی که می‌خواستند از طریق پیشرفت اقتصادی خود را مستقل سازند، و برای توده‌های تشنه آزادی و سعادت، که اکنون آموخته بودند آزادی و سعادت به دست آمدنی است، به ویژه جذاب باشد. الگو از خارج آمد و اسلام هیچ مسئولیتی برای شکل‌گیری آن نداشت. حداکثر، می‌توان تصدیق کرد که درجه نازل رشد بخش سرمایه داری و سستی ریشه آن در جهان مسلمان (تأخر آن)، به سنت‌های فردگرایانه اجازه نداد که بطور کامل بمانند جوامع غربی، در این جهان شکل یابد. همانطور که برک می‌گوید، جهان مسلمان، «از فراز قرن‌ها بورژوازی ما جهش کرد». طبقه‌ای که به اقتصاد لیبرال وابسته است و از عملکرد آن سیستم سود می‌برد، در آنجا بسیار ضعیف تر بوده است، و این بطور قطع مقاومت ذهنی را در مقابل جذابیت الگوی سوسیالیستی کاهش داده است. ولی این با احکام ویژه اسلام هیچگونه ربطی ندارد. این تنها غرور ملی گرایانه معمول مردمان مربوطه بود که بعدها موجب شد برای اهدافی که آنها بطور گریزن‌ناپذیری به سویش در حرکت بودند، به جستجوی توجیحات و سوابقی پردازند.

اصول همبستگی اسلام، مانند اصل مسیحی و بودایی شفقت برای تمامی رنج‌ها، به واقع ممکنست برای یک جامعه بدون امتیاز، اگر چنین جامعه‌ای ممکن باشد، و در هر حال برای جنبشی که به سوی ایجاد و دفاع از آن در حرکت است و با تمام اشکال امتیازات سیاسی و اقتصادی مبارزه می‌کند، یک دعای خیر باشد، ولی، همین اصول تاکنون اغلب به خدمت توجیه جوامعی درآمده است که بر امتیاز استوارند؛ و این به طرز اجتناب‌ناپذیری قدرت این اصول را برای بسیج انسانها در جهت نشان داده شده ضعیف نموده است. به هر حال، این موقعیت نشان می‌دهد که بیهوده است برای تغییر جهان، تنها به این اصول امیدوار باشیم. تئوریزه کردن دنیوی مکانیسم‌های یک جامعه مساوات طلب مهم است و نمی‌تواند صرفاً با توسل به احکام دینی و اخلاقی انجام پذیرد، حتی اگر این احکام احتمالاً به جامعه مورد سؤال مشروعیت بخشد: همانطور که به گفته بی تکلف ولی بسیار منصفانه رئیس جمهور ناصر - موعظه با انواع دلایل

«اخلاقی» یا دینی برای برنده شدن در یک مسابقه فوتبال، نمی تواند جای آموزش لازم برای بازی را بگیرد، یعنی یک آمادگی، که در آن تنها عوامل تکنیکی بدون هیچگونه اشاره اخلاقی نقش دارد. مطمئناً سعی در یافتن عواملی که می تواند برای بسیج انرژی انسانها بکار رود، مهم است، و از آنجا که من به ویژه به بررسی قدرت ایدئولوژی‌ها پرداخته‌ام، باید آخرین فردی باشم که این را انکار کند. ولی ممکن نیست برای این بسیج، منحصرأ بر احکامی تکیه کرد که بسیار کلی و مستعد تعبیرات گوناگون می باشد و از نظر تاریخی در ایدئولوژی‌های مخالف با کوشش مورد نظر، ادغام شده است. به هر حال، و این به ویژه در اینجا مورد نظر ماست، این احکام تا بحال هیچ نقشی در جهت دادن کشورها به سوی سوسیالیسم یا اقتصاد دولتی ایفا نکرده‌اند. اینها هیچ نقشی در جلوگیری یا تعدیل نفوذ اقتصاد سرمایه داری نداشته‌اند. هیچ راه ویژه اسلامی برای سرمایه داری وجود نداشته است. ممکنست در آینده راههای مراکشی، الجزایری، مصری، عربی، ترکی و ایرانی به سوی سوسیالیسم یافت شود. ولی بسیار بعید است که خصیصه‌های اصلی آنها چندان مدیون دین اسلام باشد.

## 6

### نتایج و چشم اندازها

#### پیوندهای متقابل و اولویتها

نتایجی که از صفحات پیشین برمی آید، ممکنست به طرز تأسف آوری منفی به نظر رسد. این نتایج بطور قطع مخالف تصورات رایج می باشد. اسلام بمثابة یک دین، با اصالت بی نظیر و غیرقابل مقایسه‌اش، تخیلات را برمی انگیزد. آیا قابل تصور است که اسلام توانسته باشد آنچنان تأثیر کمی بر زندگی اقتصادی داشته باشد؟ آیا این نتیجه گیری من ممکنست بعلت یک پیش داوری جزمی درباره این موضوع باشد که واقعیت را در نظر نگرفته است؟ آیا ممکن نیست من در زمینه تحقیق، برخی اشارات و خطوط بررسی را که می توانست پرثمر باشد، به سادگی کنار نهاده باشم؟

در حقیقت تصور نمی کنم چیزی را بکنار نهاده باشم. گفتن اینکه یک پدیده منشأ تمامی دیگر چیزها نیست، یا مستقلاً تکامل نیافته است، نه بمعنای انکار اهمیت آن است، که گاه می تواند قابل توجه باشد، و نه بمعنای حمایت از رها کردن بررسی‌های مربوط به آن. بعلاوه، وانمود نمی کنم که در بررسی فاکت‌ها، بینش اساسی معینی، رهنمون من نبوده است - اگر چه منکر این هستم که محققان دیگری که خود را درگیر همین مسئله ساخته‌اند، بدون هیچگونه بینش از پیش تعیین شده‌ای بوده‌اند، حتی اگر این بینش ضمنی یا ناخودآگاه باشد. به هر رو کوشش کرده‌ام فاکت‌های اساسی مربوط به موضوع را جمع آوری نمایم و آنها را با صداقت بررسی کنم. هیچکس از خطر اشتباه در انتخاب مطلب، یا در استدلالش مصون نیست. ولی شخص دستکم می تواند کوشش کند تا آنجا که ممکنست، مطلع، و در استدلال دقیق باشد، و اجازه ندهد که نه میل به اثبات یک تز، و نه خوشایند بودن و یا جلوه کردن، او را تحت تأثیر ملاحظات غیرعلمی قرار دهد. بعضی‌ها ممکنست این کتاب را بی معنی بیابند، و شاید متخصصان، در اطلاعات پایه‌ای آن خلاء‌های جدی کشف نمایند. به هر حال کوشش کرده‌ام که صداقت آن را تضمین کنم.

پیوند متقابل بین اسلام و هر سیستم اقتصادی ویژه، دستکم در زمینه ساختارهای بنیادی، عمدتاً بمتابۀ نظریه‌ای غیر قطعی نمایان گشته است. مثلاً این احکام اسلام نبود که گرایش به فعالیت بازرگانی را، که در بسیاری از جوامع اسلامی بچشم می‌خورد، به وجود آورد. رهبران توسعه اسلام، حتی پیش از گرویدن به اسلام، تاجر بودند و جوامعی را فتح کردند که تجارت، از پیش در آن بسیار رشد یافته بود. احکام اسلام، طی صد سال اخیر، بطور جدی مانع گزینش جهت گیری سرمایه داری در جهان مسلمان نشده است، و نیز هیچ چیز در این احکام واقعاً مخالف جهت گیری سوسیالیستی نمی باشد؛ اگر گاه شیوه فعالیت بازرگانان مسلمان، از طرف جوامع تسخیر شده پذیرفته می‌شد، دلیلش تأثیر رفتارشان در مجموع بود، که نمی‌تواند بمتابۀ کاربرد اکید دستورات آمرانه دینی آنها در نظر گرفته شود. با اینکه دستورات دینی احتمالاً به تاجران، با شفقت می‌نگرد، اما امر نمی‌کند که هر کس باید تاجر شود. بطور مشابه، احکام اسلام در هیچ جا یک ساختار اجتماعی یا اقتصادی اساساً نو ایجاد نکرده است. پذیرش اسلام، ملازم با یک فتح و ادغام جوامع کوچک در کل یک جامعه بزرگ، که این دین ایدئولوژی را تشکیل می‌داد، اغلب ادغام در سیستم اقتصادی و اجتماعی تشکیل دهنده ساختار این جامعه بزرگ مسلمان را به دنبال داشت. این پدیده‌ای همه جانبه است که مشکل بتوان در آن، صرفاً نفوذ ایدئولوژی بر ساختار اجتماعی - اقتصادی را دید، حتی اگر عوامل ایدئولوژیک در پیوند جوامعی که از ابتدا مسلمان نبودند به جامعه‌ای از پیش مسلمان، نقشی داشت. برای کسی که فاکت‌ها را بدون تعصب بررسی می‌کند کاملاً واضح است که توسعه اسلام، به مراتب بیشتر بخاطر عملکرد عوامل اجتماعی و صرفاً تصادفی (از نوع سیاسی، نظامی و غیره) بود، تا اعتقادات ایدئولوژیک. این امر، در مورد توسعه ادیانی مانند مسیحیت و بوداگری، که درگیر فعالیت شدید تبلیغ دینی هستند، کمتر واضح می‌باشد، اما نمی‌توان بشر را به چند پاره کرد. هر تغییر در اعتقادات ایدئولوژیک، و هر گرویدن، تا حدی تحت تأثیر عوامل اجتماعی رخ می‌دهد. این، امروز آنقدر واضح است که تمامی یک مکتب جامعه شناسان کاتولیک دین، تأکید ویژه‌ای بر آن می‌کند و به تفصیل آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. ممکنست متهم به حمله به یک دشمن خیالی شوم. معهذاً، هنوز یک مجموعه کامل از نوشته‌های بیانگر این نظریات موجود است که به چند پارگی شخصیت بشر، که مطلقاً بر تاریخ نویسی دوران پیشین مسلط بود، اشاره دارد، و از سوی مکتبی که به آن تعلق دارم، مورد اعتراض قرار گرفت. این قبیل نوشته‌ها، خواه ضمنی یا صریح، با این استدلال که گویا هر تغییر ایدئولوژیک بمتابۀ نتیجه سنجش‌های آگاهانه یا انگیزه‌های احساسی رخ داد، منحصرأ آنچه را که ممکنست، برای سهولت کلام، روح خوانده شود، وارد معرکه می‌کند.

بعکس، در جهت دیگر، عاملی وجود داشت که تأثیر آن بسیار روشن بود، اگر چه مهم است که محدودیت‌های آن مشاهده و خصلتش درک شود. تغییرات در ساختارهای اجتماعی عربستان قرون ششم و هفتم، در برخی لایه‌های جامعه عرب، یک حالت نارضایی به وجود آورد. این تغییرات، لایه‌های مورد بحث را متمایل ساخت تا به موعظه پیغمبری توجه نمایند که اندیشه‌اش، به تاریخ زندگی او، به دانش وی از ایدئولوژی‌های پیشین و به همان شرایط اجتماعی مؤثر بر مستمعان وی مقید بود. با در نظر گرفتن قابلیت بسیار پیغمبر برای انطباق با شرایط، که موقعیت و عظمت او را تضمین کرد، اعمال وی و راه‌حلهایی که برای مسائل دنیوی ارائه کرد، تا حد زیادی به این شرایط اجتماعی وابسته بود. این شرایط اجتماعی بود که محرک اصلی تهاجم‌های بزرگ اسلامی را فراهم آورد، و این وضعیت سیاسی و اجتماعی - اقتصادی کشورهای تحت تهاجم بود که شرط پیروزی اسلام را مهیا ساخت. بعدها موقعیت اقتصادی و

اجتماعی جهان مسلمان، به طریقی مشهود در برخی جریئات مضمون ایدئولوژی اسلامی تأثیر گذاشت - مثلاً، دفاع از تجارت و تجلیل بازرگانان.

ولی ربط دادن نکات ویژه در مضمون ایدئولوژی اسلام به عناصر متناظر در سیستم اقتصادی، در بعضی موارد مسخره، و در دیگر موارد بی فایده است. این برخوردی است که بسیاری از مارکسیستها را به راهی که نتایج آن در بهترین حالت تفکر برانگیز، ولی غیر قابل اثبات است، متمایل ساخته است. این برخورد، اغلب آماجی برای انتقاد موجه فراهم می آورد؛ انتقادی که اخیراً توسط دوست فقید من لوسین سبا (Lucien Sebag)، فیلسوف جوان همه - ساختارگرا (pan-structuralist)، انجام گرفت، که پافشاری صحیح او بر دقت و سواس آمیز در اینگونه استنتاجها، وی را یکسره به رها کردن مارکسیسم کشاند. مثلاً وی بی اعتباری همبستگی بین سلسله مراتب آسمانی فرشتگان و دیگر موجودات فوق بشری در الهیات مسیحیت قرون وسطا را از یک طرف، و ساختار جامعه فئودالی را از طرف دیگر، که از طرف دیگر، که آر. گاردی (R. Garaudy) در نظر داشت، نشان داد. اگر چه این پیشنهادی است که بدون شک نمی توان کاملاً از نظر دور داشت، و ممکنست دستکم استنباط هایی به طرفداری از آن یافت شود، اما این قبیل برخوردها نمی تواند در مورد تأثیر یک سیستم اقتصادی و اجتماعی بر یک ایدئولوژی، توضیحات اساسی بدهد. نمی توان مستقیماً و بطور اتوماتیک، از اولی عناصر مضمون دومی را (مثلاً مانند جزم تقدیر یا جزم روز قیامت، و یا مناسک زیارت یا دعا) استنتاج کرد. بعکس، کاملاً مشخص است که مضمون ایدئولوژی از استقلال بسیاری برخوردار است. شیوه درک، تفسیر، جان گرفتن، بسیج و تجربه این مضمون است که توسط نوسانات در پایه اجتماعی به شدت تأثیر می پذیرد. «ایدئولوژی - در - خود»، در رشته هایی از «ایدئولوژیها - برای - جامعه»، که دائماً در حال تغییر است، تجلی می یابد.

در مورد ویژه تحت بررسی در اینجا، یعنی اسلام، اگر توده اصلی اجتماع مسلمان را در نظر بگیریم، به روشنی می بینیم که پایه جزمها و مناسک تشکیل دهنده جوهر دین اسلام، از ابتدای پیدایش، بسیار کم تغییر کرده است، و یا ابداً تغییر نکرده است. رشد تفسیر دینی اسلام، طی قرون وسطا، نشان تأثیر یک سیستم معین از ایدهها، یعنی فلسفه یونان را اساساً بر چهره دارد. فلاسفه و عارفان، بازتابهای ذهنی خود را درباره مضامینی که بوسیله قرآن، اندیشه یونان و به درجه کمتری بوسیله اندیشه هندو، تأکید می شد، دنبال می کردند. همچنین اینان از عوامل دیگری در قلمرو ایدهها متأثر بودند، و با مسائل همیشگی و بزرگی چون مقام انسان در دنیا، در مطابقت با گرایشهای ویژه اذهان خود، برخورد می کردند. معهذاً، واضح است که این مسائل، همچنین بر حسب موقعیت ویژه انسان در جامعه مسلمان قرون وسطا، تعیین و بررسی می شد، و گرایشهای ذهنی متفکران، خود در همین زمینه شکل گرفته بود. برخی مسائل مورد تعمق آنها، همگانه ترین نوع مسائلی بود که برای بشر، در همه جا و همیشه، به همان گونه که امروزه مورد نظر ماست، مطرح می شود، در حالیکه دیگر مسائل که تنها در طی یک دوره مشخص تاریخ اعتبار داشت، همانند مسائلی بود که توجه یونانیها را به خود جلب کرده بود. آنها در مورد این مسائل با تجهیزات ذهنی خود، که ساخته تاریخ بود، تعمق می کردند. قبلاً در یک مورد سعی کرده ام در رابطه با بوعلی سینا نشان دهم (به طرز بسیار مختصر)، که چگونه یک دستگاه فلسفی - دینی می تواند بر پایه این بنیادها بنا گردد. [1] ولی همانگونه که مثلاً به تازگی اچ. کوربین (H. Corbin)، به نحوی مبارزه جویانه اظهار کرده است، اندیشه محض نمی تواند همه چیز را توضیح دهد. [2] گزینشهای ایدئولوژیک نیز، طی یک مبارزه بی نهایت سخت و شدید، خواه قهرآمیز یا غیر، در بین احزاب سیاسی - دینی و گرایشهای فلسفی اتخاذ

گردید. یعنی مبارزه‌ای که بیان خود را در ازدحام شگفت‌آوری که فرقه‌های مسلمان خوانده می‌شود، یافت. به نظر نمی‌رسد پیچیدگی این روند، چنان پیوندهای متقابل ساده‌گرایانه‌ای را مجاز دارد که به مارکسیستهای مبتذل شعف می‌بخشد - به همان اندازه که به مخالفان، تا این طرز استدلال را به آسانی در هم ریزند. معهذاً، روشن است که اسلام به‌آنگونه که در قرن دهم درک می‌شد، دقیقاً اسلام قرآن نبود، و اسلام قرن هیجدهم، اسلام قرن دهم نبود و غیره، و این بی‌ارتباط با تکامل اجتماعی نیست. در زمان حاضر، که قادریم جزئیات بیشتری را بدانیم، و دگرگونیهای اجتماعی، رادیکال‌تر و توده‌ای‌تر بوده است، فاکت‌ها واضح می‌باشند. در حالیکه پایه‌جزمها و مناسک ذکر شده تعدیل‌چندانی نیافته است، می‌توانیم ببینیم که شرایط نوین، تاکنون شیوه‌درک این پایه را توسط توده‌مسلمان، بسیار تغییر داده است؛ شیوه‌ای که از طریق آن، این دین تفسیر می‌شود و در زندگی انسانها تداوم می‌یابد. جزمهای فرعی، مورد سؤال قرار گرفته است، و یا به طریقی بسیار متفاوت تفسیر شده است. مناسک واقعاً طرد شده است، دگرگون‌گشته است، تقلیل یافته است، و غیره.

بنابراین، برخلاف بینشی که از طرف همه - ساختارگرایان محکوم شده است، هیچ پیوند متقابل نکته به نکته‌ای وجود ندارد. کوشش آنها در انجام تحلیل‌های ساختاری (که در صورت امکان باید به طریق ریاضی قالب ریزی شود) از سیستم‌های گوناگون روابطی که زندگی اجتماعی را می‌سازد - اما به‌آنگونه که اچ. لُفر (H. Lefèbvre) به درستی تأکید کرده است، کل زندگی اجتماعی را تشکیل نمی‌دهد - جالب می‌باشد، و ممکنست به فهم زندگی اجتماعی تا حد زیادی کمک کند. ولی در عمل، فرض آنها بر تساوی موجود بین این سیستم‌ها، و درکشان از این سیستم‌ها، بوسیله‌الگوی زبان، غیرقابل قبول است. و این نیز درست نیست که هر قضاوتی در مورد اولویت‌ها، باید تا پس از تکمیل این قالب ریزی‌ها به تعویق افتد.

دانش ما از مکانیسم‌های جامعه بشری، بدون شک ناکافی است. به واقع درست است که این دانش می‌تواند و باید توسعه یابد. اما، تجربه‌گردآوری شده بوسیله تاریخ شناخته شده جوامع، به ما اجازه می‌دهد فرضیه‌هایی بسازیم که اعتبار آن در مجموع می‌تواند، هم از طریق بررسی همه جانبه تر تاریخ گذشته، و هم از طریق سیر تاریخ معاصر و تحلیل جامعه‌شناسانه فرا - تاریخی، آزمایش شود. فرضیه‌های پیش‌نهاده مارکس، بر پایه تجربه تاریخی گردآوری شده تا زمان وی، به نظر من عموماً بوسیله مطالعات بعدی تصدیق شده است، و اشتباهات (فاحش، باید تصدیق کرد) در فرمول بندی توسط مارکسیستها و خود مارکس، دلیل مورد شک قرار دادن این فرضیه‌ها نیست.

روابطی که به تولید و توزیع فرآورده‌ها ساختار می‌بخشد، به نظر می‌رسد که هنوز به همان اندازه زمان مارکس، در تمام جوامع شناخته شده، اهمیت بنیادی دارد. لوسین سبا، با ترکیب نظرات همه - ساختارگرایان معاصر - و تا آنجا که به این نکته مربوط می‌شود، نظرات بسیاری از نویسندگان دیگر - بی‌پروا نوشت: «روابط اقتصادی به اندازه تئوری‌ها، محصول ذهن است».[3] آری، البته، زیرا هر فعالیت بشری از ذهن انسان می‌گذرد. اما روابط اقتصادی پایه‌ای، ساختار وظیفه‌آغازین هر جامعه را تشکیل می‌دهد. این روابط سیستمی را تشکیل می‌دهد، اما یک زبان نیست، و نتیجتاً بسیار بعید است که ساختار این سیستم، اساساً مشابه ساختار یک زبان باشد. یک جامعه، نه به‌گرد «معانی»، بلکه بر محور وظایفی اساسی بنا می‌شود که بدون آن نمی‌تواند دوام یابد، و جامعه، بمانند فرد، مهم‌تر از همه در جستجوی بقا و دوام وجودش (و نه جوهرش) می‌باشد. سپس جامعه می‌کوشد (و این می‌تواند بمثابة وظایف اساسی درجه دوم آن توصیف گردد) تا مزایای مورد استفاده اعضایش، بویژه آنجا که جامعه سلسله

مراتبی است، مزایای مورد استفاده ممتازترین اعضایش را (از طریق رقابت و احتمالاً مبارزه) حداکثر سازد. روابطی که بر محور این وظایف سازمان یافته است (و نه آگاهی از، یا تئوریزه کردن، این روابط) تأثیر غیرمستقیمی بر کل زندگی اجتماعی دارد. تمام اشکال دیگر روابط و آگاهی، مجبور هستند خود را با این روابط منطبق سازند، در حالیکه خلاف این صدق نمی کند. تشکیلات و آگاهی جامعه، حداقل نباید مانع انجام وظایف اساسی درجه اول (یا در بسیاری از موارد، وظایف اساسی درجه دوم) گردد. روندی که هیچ چیز انتزاعی در خود ندارد و به فشارهای چند گونه «طبیعت اشیاء» تجزیه می شود، گرایش به نحو آن اشکال از تشکیلات و آگاهی دارد که از طریق تحول خود ممکنست به صورت مانعی برای انجام این وظایف درآمده باشند. روندی از همین نظام، «طبیعتاً» گرایش خواهد داشت موجب اتخاذ اشکالی از تشکیلات و آگاهی شود که مساعد با انجام وظایف عمده، به ویژه وظایف اصلی می باشد - اما نه بدون مشکلات، برخوردها و «بدنامی‌ها»، و نه بدون کشاکش بین اراده برخی گروهها برای دوام خود و حداکثر نمودن مزایایشان از یکسو، و نیاز جامعه بطور کلی برای پیگیری همین مقصود برای خود، از سوی دیگر.

در مورد ایدئولوژی، که به ویژه در اینجا مورد نظر ماست، روابط تولید، صرفاً بدین جهت از روابط درجه اول می باشد، که ساختار عملکرد آغازین جامعه را تشکیل می دهد، در حالیکه ایدئولوژی‌ها، دین، فلسفه، و بقیه در مورد تولید و بازتولید، ساختار آنها، جامعه و بسیاری از امور دیگر، می اندیشند. این اندیشیدن در مورد جهان بشری، در جنبه‌های اجتماعی و طبیعی خود، بدون شک در مطابقت با «نظام نامه‌هایی»<sup>2</sup> ساختار یافته است، که جالب ترین موضوع برای بررسی می باشد. و به واقع درست است که همیشه چندین نظام نامه در دسترس قرار داشته است، یا ممکن می باشد، و اینکه نوع موقعیت، همیشه نظام نامه بکار برده شده یا - کاملاً - طریق کاربرد آن را از پیش تعیین نمی کند. اما همچنین بیهوده است فرض شود که بررسی نظام نامه، احتیاج به بررسی متنی که تبدیل به نظام نامه می شود را برطرف می کند، جانشین آن می شود، و آن را زائد می سازد، همانگونه که امروزه مکتبی یکپارچه از این طریق در صدد متقاعد ساختن عامه مبهورت می باشد. جامعه باید زندگی کند و عملکرد، تنها استثنائاً و بطور زودگذر می تواند تابع نیازهای «معنا» گردد. همچنین مشکل می توان فرض نمود پرده‌هایی که پیام از آن عبور می کند، آنچنان تیره است که اجازه نمی دهد از آن طریق وضعیتی که پیام بازگوش می کند، نشان داده شود.

مسئله، عمدتاً، مسئله پیوند متقابل نیست، بلکه مسئله عمل و نفوذ سیستم‌های روابط، بر یکدیگر می باشد. بسیار جالب است یک مطالعه قیاسی از نظام نامه‌هایی بعمل آوریم که در مطابقت با آن، فعالیت‌های مختلف بشر سازمان یافته است، و بوسیله آن شیوه‌های ادامه این فعالیتها ارزش مهمی کسب می کند. به این ترتیب، احتمالاً ممکنست به بازسازی تصور مشترک یک جامعه (ار. بارتز [4] R. Barthes) و وسیع تر، به یک نشانه‌شناسی (semiology) عمومی و یک تئوری ساختار عقل بشر [5] رسید که از نقطه نظر قوم‌شناسی اهمیت بسیاری دارد. ولی در حالیکه تحلیل ساختاری بسیار مفید است، باید با تمام قوای در اختیارمان، علیه بینش همه - ساختارگرا از جامعه، بعنوان مجموعه‌ای از سیستم‌هایی که، بطور ایده آل، قابل استنتاج از این ساختار ذهن بشر می باشد، جنگید. ذهن بشر، قانون خود را تحمیل نمی کند، بلکه این قانون را

2- مترجم از واژه «کُد» بعنوان معادل کلمه انگلیسی code استفاده نموده بود که در ویرایش کنونی این واژه به «نظام نامه» تغییر داده شده است - ویراستار.



برای چیزی که در برابر آن مقاوم است، پیش می‌نهد. هیچگونه همزیستی بین «انسانی که تغذیه می‌کند»، «انسانی که لباس می‌پوشد»، «انسانی که تولید می‌کند»، «انسانی که می‌اندیشد» و غیره، و هر فعالیتی که در مطابقت با قواعد نظام نام‌های هم شکل جریان می‌یابد، وجود ندارد. یک انسان، و همان انسان، به تمام این فعالیت‌ها اشتغال دارد. در این انسان تام، این فعالیت‌های گوناگون وی، نمی‌تواند بر یکدیگر تأثیر نگذارد. «انسانی که می‌اندیشد»، بمثابة انسانی که به تولید اشتغال دارد (به هر طریقی یا در هر مکانی) نیز می‌اندیشد.

البته، عکس این صحیح است. «انسانی که تولید می‌کند» همچنین «انسانی که می‌اندیشد» است. و این اندیشه، شیوه اشتغال وی به تولید را متأثر می‌سازد، اما این بجز با اشکال و به ندرت نمی‌تواند - تحت شرایط مساعد و با توجه به قواعد اکید عملی، که همیشه تابع داده‌های طبیعی و اجتماعی ای می‌باشد که در کوتاه مدت به هیچ وجه قادر به تغییر آن نیست - هیچ تغییری در روابط تولید به وجود آورد، در حالیکه، روابط تولید که همیشه موجود است، فشار دائم و چه بسا شدیدی بر ایدئولوژی اعمال می‌کند، چرا که این فشار، در حوزه آگاهی اعمال نمی‌شود. اگر مانند همه - ساختارگرایان (هر چه بیشتر به نسبت جهل شان از موضوع) بخواهیم به الگویی که زبان به وجود آورد متوسل شویم، ممکنست نتیجه تغییرات در تولید را، با آن تغییرات ناخودآگاه صوتی مقایسه کنیم (با احتیاط بسیار) که اف. دوسوسور (F. de saussure) نوشت: اثرش «نامحدود و غیرقابل محاسبه است، یعنی نمی‌توانیم محل توقف آن را پیش بینی کنیم»، و «اغتشاش ژرفی در ارگانسیم دستوری» [6] به وجود می‌آورد. می‌دانیم که بعکس، تغییرات در «ارگانسیم دستوری» خود بجز در مواردی بسیار نادر و فرعی، هیچ تغییراتی در ساختار صوتی به وجود نمی‌آورد. من به این قیاس باز خواهم گشت.

البته این بر اهمیت آگاهی، بر برتری ای که به یک معنا نشان می‌دهد، ارزش غیرقابل مقایسه‌اش، و یا حتی بر اعتبار عملکردهایش، تأثیر نمی‌کند. به همین طریق، یک تحول صوتی ممکنست به ایجاد یک ساختار دستوری منتج شده باشد که می‌تواند کاملاً مستقل از عللی که موجب ظهور آن شده است، در رابطه با کارایی اش، انطباقش با نیازهای ارتباط در یک مرحله معین، یا حتی ارزش زیبایی آن، مورد قضاوت قرار گیرد. ولی مسئله‌ای که اینجا مطرح می‌شود، دانستن این نیست که مثلاً آیا دین برای فرد یا برای جامعه مهم تر است، یا اقتصاد. یک راهب بودایی ممکنست از روی اعتقاد خودکشی کند و بدین ترتیب شبکه پیچیده روابط فیزیولوژیک خود را، که زندگیش را ساخته است، به کلی نابود سازد، و از شبکه به همان اندازه پیچیده روابط اجتماعی که بر زندگیش حکمفرما بود، خلاصی یابد. معهذا او حتی در آن لحظه که عمل خاتمه بخشیدن به زندگیش را انجام می‌داد، وابسته به هر دو مجموعه روابط بود. مسئله، اینجا دانستن این است که چه بر تحول اجتماعی و تاریخ بشریت عمل می‌کند، و چگونه عمل می‌کند.

مسئله بجز برای دیگر چیزها، برای عمل سیاسی، اهمیت بنیادی دارد. به این دلیل اگر داده‌های در دسترس شخص، حتی اگر فقط کلی و تقریبی، او را قادر به دسترسی به جوابی برای این سؤال سازد، آنگاه اشتباه است که به تجربه گرایی میدان دهیم و پیش از عمل در هر جهتی، منتظر گردآوری آهسته دانش مفصل از ظریف ترین (و اغلب نامربوط ترین) مکانیسم‌هایی که مکانیسم جامعه را می‌سازد، بمانیم. این، یک تسلیم ننگین در برابر ناآگاهی، و مضرترین عوامل در زندگی جوامع می‌باشد. بسیار مهم است که دانست و اظهار داشت، که مهم تر از همه، جوامع تنها از طریق تغییر آگاهی خود، تغییر نمی‌یابند، و نمی‌توان بنا به میل، آنها را تغییر داد. ممکن نیست که بر جامعه، همانند طبیعت، بدون تن در دادن به قوانین آن، حاکم شد.

برای تغییر دادن جوامع، باید بر نیروهای اجتماعی موجود در آنها عمل کرد؛ نهادهایی ایجاد نمود که به برخی از این نیروها قدرت عمل می دهد؛ عناصر یک شیوه نوین عملکرد را به وجود آورد، و تمامی اینها را باید با تن در دادن به فشارهای داده‌های طبیعی و اجتماعی انجام داد تا بهتر بتوان بر این نیروها چیره شد. هر چیز دیگر، موعظه توخالی و در بهترین حالت نوشته‌ای زیبا است. پیغمبر در بیابان ندا می دهد. صدایش فقط آنگاه نیرو می شود که با انسانهایی آماده به شنیدن پیامش یا دستوراتش به منظور فعالیت در عمل، مواجه گردد: راه خدا را هموار سازید، و همین جا در بیابان، شاهرهی برای خدایمان بسازید.

## توهمات و رازگونی‌ها

بسیاری از نویسندگان، از جمله برخی نویسندگان بسیار با هوش مانند ریموند آرون (Raymond Aron)، بدون توجه زیاد («در تحلیل نهایی»)، به ارائه یک داوری کلی در مورد اولویت‌های دراز مدتی می پردازند که نتایج فوق بمتابۀ کوششی در فرموله کردن آنهاست، و در این کتاب سعی کرده‌ام آنها را بر اساس یک مورد ویژه قرار دهم. به هم پیچیدگی روابطی که مورخان، جامعه شناسان و سیاستمداران با آن در عمل سر و کار دارند، به هیچ وجه با چنین ملاحظات وسیع و کلی روشن نمی گردد.

این شیوه تفکر، بسیار رایج است و شمایتم جزمی بسیاری از مارکسیست‌ها، در رواج آن سهم بسزایی داشته است. این شیوه تفکر به نظرم بی اساس می رسد. آگنوستیسیسم بنیادی (مانند آگنوستیسیسم روشی همه - ساختارگرایان) موجود در آن، هم در برابر دانش ما از پویایی واقعیت، و هم در برابر کوشش مان برای دست اندازی عملی در واقعیت، سدی می باشد.

این آگنوستیسیسم، خود را (شاید بتوان گفت بطور ادبی) به دو شکل عمده نشان می دهد: ستایش نقش «انسان»، و ستایش ارزش برجسته ایده‌ها و آگاهی، که راه را برای اظهار (که این بار دیگر ابدأ آگنوستیک نیست) نقش برتر آنها می گشاید. در هر دو مورد، عکس العمل‌هایی که برانگیخته می شود، به شدت برای رمانتیسیسمی که در قلب همه به خواب (سبکی) رفته است، جاذبه دارد. بعلاوه، فوائد مشخص، فردی، و عملی این موضع، از طریق ایجاد درک چند سویه و عمق تفکر، و فراهم آوردن تسهیلاتی برای تفحصات ادبی درخشان، بسیار است، در حالیکه شخص را مجاز می دارد، ابدأ در مورد هیچ امری موضع‌های ناراحت کننده نگیرد. دلیلی وجود ندارد که حتی بدون وارد کردن عوامل طبقاتی، که مناسبش در اینجا کمتر از آنست که مارکسیست‌های «نهادی» ادعا کرده‌اند، از تسلط این موضع متعجب شویم. میل دارم برای استفاده خواننده جدی، کمی دقیق تر به این مضامین بپردازم. هر کس در انتخابات آزاد است. مثلاً ممکنست کسی شعر رؤیایها را به تحلیل خشک واقعیت ترجیح دهد. دستکم اذعان خواهد شد که شق دوم را برگزیده‌ام، و تا آنجا که به شخص من مربوط می شود، لذت شاعرانه را، برای استفاده‌های دیگری غیر از روشن ساختن سرچشمه تاریخ بشری، نگاه داشته‌ام. اینجا خطاب من به آنهاست که، دستکم موقتاً، همین انتخاب را کرده‌اند.

البته انسان موضوع تاریخ است. او را می بینیم که این تاریخ را به دو شیوه مختلف می سازد. از یک طرف انسانهای بزرگی که چهارچوب‌های مستقر را واژگون می سازند، و به نظر می رسد گروه‌ها، دولت‌ها و جوامع را در مقابل اراده خود به تعظیم وا می دارند. از طرف دیگر، گروه‌ها و توده‌هایی که احساس و آرزوهایشان دائماً در جریان حوادث مؤثر است.

وظیفه تاریخی مارکسیسم، نشان دادن محدودیت‌های تحمیل شده، توسط محیط اجتماعی زندگی انسانهای بزرگ، بر عمل آنها بوده است. مارکسیسم اغلب این را به حد افراط انجام داده است و معمولاً در سطح ترویج ایده‌ها فرمول بندی‌های خام و عامه پسند را وسیعاً بکار برده است. این فرمول بندی‌ها بیشترین توجه را به خود جلب کرده است، و بیش از همه تحت حمله قرار گرفته است. معهذاً، مشاهده این آسان بود که اصول جامعه‌شناسی مارکسیستی الزاماً باعث این ساده‌سازیهای خام نگردید، و بنیان‌گذاران مارکسیسم در نوشته‌های تاریخی توصیفی و تحلیلی، خود را بسیار باریک بین تر نشان داده‌اند. سارتر، اخیراً مسئله همزیستی لازم بین توضیح فرد، از نظر روانشناسی و توضیح جامعه‌شناسانه در سطح تاریخ را پیش کشیده است. مارکسیست‌های هوشمند، هیچگاه در این شک نکرده‌اند. نمی‌توان فرد را درک کرد، اگر خلق ویژه، تمایلات فیزیولوژیک و روانی او بعنوان یک شخص، و تاریخ زندگی فرد، که متضمن روابطش با خانواده و محیط کوچکی است که در آن پرورش یافته است، در نظر گرفته نشود. [7] و طبیعتاً برای انجام این تحلیل، استفاده از نوین‌ترین روشها، در صورت داشتن اعتبار علمی، نه تنها موجه، بلکه ضروری است. ولی از این هم نباید غفلت کرد که این انسان، هر چند احتمالاً بزرگ باشد، در شرایط معین عمل می‌کند و عقایدش اشکالی از (مطمناً گاهی مهم) مفاهیم پذیرفته شده محیط، و عصر او بطور کلی، می‌باشد، و مسائلی که سعی به حل آن دارد، توسط شرایط عصری که در آن زندگی می‌کند، در برابرش نهاده شده است. او تنها هنگامی می‌تواند عمل کند، که گروه‌های کم و بیش وسیعی برای پذیرفتن عقاید و رهبریش بیابد، یعنی اگر این گروه‌ها عقاید وی را در ارتباط با مسائل خود، با ارزش تشخیص دهند. نقشی که تاریخ زندگیش وی را برای آن آماده ساخته است، باید قابل قبول باشد و مورد پذیرش گروه‌هایی قرار گیرد که او خواستار اجازه آنان در ایفای نقش مورد نظر است. تاریخ، مسابقه‌ای ابدی بین شخصیت‌ها در جستجوی یک نقش، و همچنین یک رده بندی دائمی از نقش‌های ارائه شده به آنها توسط گروه‌های اجتماعی و حوادث، می‌باشد. روی پل ارکول، زندگی بناپارت به مهارت در تیراندازی چند سرباز گمنام اتریشی بستگی داشت. هوخ (Hoche)، که اعتبارش ممکن بود چهره امور را تغییر دهد، از یک بیماری درگذشت. اینها حوادثی بود که تنها یک اعتقاد عرفانی بی تفاوت به اثبات، می‌تواند در آن دست خدا یا قدرت پروردگار را ببیند، که بطور دلخواه با خوشایندترین اسم‌ها، حتی «ماتریالیست»ترین آنها، قابل تزئین است. ولی این نیز درست است که بناپارت خود را با عقاید، نیات و برنامه‌ای، ضمنی یا صریح، معرفی نمود که او را قابل پذیرش ساخت و موجب شد جامعه فرانسه آن زمان از او استقبال کند. بعلاوه، او دقیقاً از این امر آگاه بود و خود را مطابق با آن وفق داد. اگر بناپارت به نظراتی که احترام آگوستین رِبَسپیر را به خود جلب کرده بود، مؤمن می‌ماند، آنگاه حداکثر از یک شکوه غم انگیز، و نفوذ پس از مرگ، بمانند بابوف بهره مند می‌شد. لازم است بین سطوح، تمایز قائل شد. این امر که بناپارت، و مثلاً نه هوخ، زنده ماند و موفق گشت، بطور قطع بسیاری از چیزها را تغییر داد. بعکس آنچه برخی مارکسیست‌ها پنداشته‌اند، ابداً قطعی نیست که بورژوازی فرانسه قادر به یافتن بناپارت دیگری می‌بود. ولی برخی ساختارهای بنیادی نمی‌توانست به وسیله یک فرد، هر چند بزرگ، تغییر یابد. این مسئله جریان سرسخت یک تاریخ خداگونه نیست، به آنگونه که گرایش ابدی نوع متافیزیکی اندیشه در فراتر رفتن از محدوده خویش، آن را جلوه می‌دهد. ساختارهای مستقر، از طریق صدها حوادث کوچک روزمره، به طرز عادی تری فشار خود را بر انسانها و امور محسوس می‌سازد. این فشارها، برخی اعمال را مجاز می‌دارد و مانع اعمال

دیگری می شود. ریسمان مجاز برای یک انسان بزرگ، بسیار طویل تر از ریسمان بقیه است، اما اگر آن را زیاده از حد بکشد، خفه اش می کند.

جدل در مورد نقش انسانهای بزرگ، تا اندازه‌ای از مد افتاده است. امروز، علیه اصرار مارکسیستی، مبنی بر اثر بخشی ساختارهای اجتماعی، بیش از پیش به طرز عوامفریبانه (دقیق تر «به طریق قوم شناسانه») از طریق اصطلاح «انسان»، که شامل روانشناسی لایه‌های متفاوت، دسته‌ها، و گروه‌های اجتماعی می باشد، مقابله می شود. تنوع بی نهایت گرایش‌های ذهنی، یعنی تفاوت‌های کشف شده جزئی و ظریف که نمی تواند اینجا مشاهده گردد، برخی از نویسندگان را قادر می سازد تا دقت مشاهدات و استعداد ادبی خود را گسترش دهند، و فهم دقیقی از این طرز تفکرها را، با همه تنوع مطبوعشان، به خوانندگان خود انتقال دهند. بعکس، سایرین می توانند آن تکنیک‌های پیچیده ارزیابی و اندازه گیری را که دقت و شکل ریاضی شورانگیزش ظاهری بی نهایت «علمی» دارد، در بررسی‌های خود بکار برند. این همه بی فایده نیست. اما باید، و می توان از مرحله توصیفی بررسی - هر چند احتمالاً مهم، هر چند در شکل ادبی، برای خواننده و برای تفاهم انسانی بین ملت‌ها، خوشایند، هر چند احتمالاً با شکل «علمیش»، برای ذهن جدی ارضا کننده - فراتر رفت. طرز تفکرهای مشترک، برآیندها (Resultants) هستند. آنها جنبه‌ای هستند که در آن تمام این نیروهای کلی و جزئی شکل دهنده به انسان، تجلی می یابد - خصیصه‌های همگانه معتبر برای تمامی نژاد بشر، و همچنین خصیصه‌های اجتماعی، از آنجا که نه با افراد بلکه با گروه‌های معین اجتماعی سر و کار داریم. برآیند، با تغییر یکی از اجزایش، تغییر می یابد. حال، هیچ چیز مضرتی از این نیست که این طرز تفکرهای مشترک، بمتابۀ داده‌های مستقل و نسبتاً دائمی در نظر گرفته شود. نویسندگان مورد بحث، گاهی (اگر چه نه همیشه) در این شیوه مشاهده فاکت‌ها بی گناهند، اما سیر تحقیقاتشان (دستکم) این نقطه نظر را القا می کند.

نتیجۀ عملی، که به وضوح مارکسیست‌ها را به ویژه تحت تأثیر قرار می دهد، و شخص، به گونه‌ای غیرقابل مقاومت، گرایش به سوی آن دارد، این است که مقدم بر هر تغییر اجتماعی، باید تغییری در این طرز تفکرها به وجود آید. درست است که می توان این طرز تفکرها را کم و بیش به وسیله دخالت‌های مستقیم از نوع روانی، مانند آموزش، بطور جدی تعدیل نمود. ولی تمامی تجربه تاریخی نشان می دهد که تغییرات ریشه‌ای می تواند تنها از طریق عمل بر اجزای اجتماعی این تمایلات ذهنی بدست آید. درست است، وضعیت اجتماعی هرگز کاملاً تغییر نمی کند، برخی عوامل کلی همیشه دست اندرکار باقی می ماند و نتیجتاً طرز تفکرهای مورد بحث هرگز کاملاً دگرگون نمی شود. ولی برخی تغییرات اجتماعی که اغلب خصلت بسیار ناگهانی دارد، موجب دگرگونی‌های بنیادی می شود که بسیار کامل تر از تغییرات حاصله از دهه‌ها و قرن‌ها فشار سطحی، تنها از طریق ابزارهای روانی، می باشد. بنابراین، روشن است که اصلاحات کشاورزی در سطح وسیع، طرز تفکر دهقانانی را که تحت تأثیر آن بودند، بطور ژرفی دگرگون کرده است. دهقان فرانسوی که به صورت یک خرده مالک کاملاً مستقل درآمده بود، دیگر سرف قرون وسطا یا حتی مستأجری که باید قیود زیادی را از طرف زمیندار فئودال تحمل کند، نبود. صنعتی شدن در همه جا، علیرغم جدید بودنش در بعضی موارد، تغییرات ریشه‌ای در طرز تفکر گروه‌های متأثر از آن به وجود آورده است. و با وجود این، ظاهراً هیچ پدیده‌ای وجود ندارد که کمتر «روانی» باشد. لبنانی‌ها، سوری‌ها، یهودیان، ایتالیایی‌ها، و اوکرانی‌هایی که به آمریکا مهاجرت کرده‌اند، اگر چه اغلب هر کدام در مورد خود انسجام

معینی را حفظ می کردند، اما گرایشهایی کسب نمودند که اثری از آن را در فعالیتهای کشور اصلی خود نشان نداده بودند. نمونه‌های بی شماری از این نوع می توان یافت.

نکته این است که علیرغم ادعای بسیاری از اینگونه نویسندگان در پرداختن به درونی ترین جوهر انسان (و هنگامی که فروتن تر از این می باشند، مورد بی توجهی عامه قرار می گیرند)، در واقعیت، آنها تنها سطح را توصیف می کنند و با طیب خاطر از عوامل بسیار مهم غفلت می ورزند. متد پیشنهاد شده بوسیله جهت گیری مارکسیستی، اغلب بسیار بد بکار می رود و به سهولت به درون یک شمایسم ناشایسته، که به آسانی می تواند مورد اتهام و تمسخر قرار گیرد، می لغزد. ولی، بالقوه ما را قادر می سازد به انسان تام برسیم. تعریف انسان از طریق یک تز تأثیر غالب عامل اقتصادی، به آنگونه که هم بوسیله مدافعان و هم بوسیله مخالفان انجام شده است، حداقل مبهم می باشد. بعلاوه، مناسب است تعریف شود که عامل اقتصادی از چه تشکیل می شود. به نظر می رسد که طرح عمیق مارکسیسم، بسیار بیشتر مخالف مفاهیم ناقص از انسان می باشد. آن برآیندها، یعنی آگاهی گروهی و آگاهی فردی، بعنوان یک جزء اساسی، همان موقعیتی را دارد که گروه یا فرد بوسیله نقشی که در تولید اجتماعی و توزیع ثمرات این تولید به آنها محول می شود، در آن قرار می گیرد. زیرا اینها، همراه با بازتولید بیولوژیک بشر، وظایف اساسی و آغازینی می باشد که در درجه اول، بر هر جامعه و همه جوامع تحمیل شده است. هر بررسی ای که این موقعیت را نادیده می گیرد، یا اهمیت آن را به حداقل می رساند، محکوم به بی اعتباری است. و آنهایی که این موقعیت را نادیده می گیرند هستند که انسان را قلب و تحریف می کنند، نه مارکسیست‌ها – نه به هر حال مارکسیست ایده آل.

نقش روان و ایده‌ها نیز اغلب در مخالفت با برخورد مارکسیستی بکار گرفته می شود. اینجا نیز برای درک تداخل پیچیده عوامل فردی و اجتماعی، شخص نباید به خود اجازه دهد که بوسیله عبارات پرطمطراق درباره برتری و آزادی روان گمراه شود، بلکه باید تحلیل را عمیق تر انجام دهد. مارکسیسم، به طرز عوامفریبانه‌ای، به وابسته کردن ارزش ذاتی ایده‌ها به شرایط اجتماعی، متهم شده است. اما تزه‌های مارکسیسم لزوماً چنین استنتاجی را دربر ندارد. سطح‌ها متفاوتند.

چه بسا تکمیل قوانین منطق ارسطویی فقط می توانست در فضای اجتماعی یونان باستان انجام پذیرد. چه بسا مثلاً قوانین منطق چینی، کم و بیش به موازات منطق ارسطویی، فقط می توانست در یک وضعیت اجتماعی متفاوت با وضعیت یونان استنتاج شود. این به هیچ وجه ما را از درک و استفاده از ارزش نسبتاً همه گیر این قوانین باز نمی دارد. شخص می تواند در قرن بیستم به همان اندازه از تماشای یک کار هنری، مانند نقاشی بوتیچلی، با وجود اینکه محال است تصور کرد که از جامعه‌ای بجز فلورانس قرن پانزدهم به وجود آمده باشد، لذت ببرد. ملاحظات زیبایی شناسی عمومی را می توان از این نتیجه گرفت. اما میدان دید کتاب حاضر متفاوت است. این به عهده مورخ یا سیاستمدار مربوطه است که خطوط اصلی پویایی حوادث را تعیین کند. این کمتر بر «ایده‌ها در خود» تمرکز یافته است تا بر «ایده‌ها برای جامعه»، یعنی ایده‌هایی که ظرفیت بسیج تمایلات و آرزوهای نهفته هزارها و میلیونها بشر را دارد.

از این نقطه نظر (فقط از این نقطه نظر)، ایده‌ها می تواند دو نوع باشد، که به سهولت در طبقه بندی مانهایم وارد می شود. از یک طرف ایده‌های «ایدئولوژیکی» وجود دارد که به معنی محدود کلمه یعنی ایده‌هایی که وضعیت موجود، منافع، و ارزشهای گروه را بیان و تقدیس می کند. این ایده‌ها، فرمولبندی یک جوهر جسم (esprit de corps)، عصبیه، لغت عربی مورد استفاده ابن خلدون بود) مشخص را تشکیل می دهد که وفاداری چند سویه‌ای را، که به ویژه

برای دفاع گروه و مبارزه علیه دیگر گروهها مؤثر است، برمی انگیزد، و از این قبیل. از طرف دیگر، ایده‌های «تخیلی» وجود دارد که از وضعیت موجود فراتر می رود و برنامه‌ای برای پشت سر گذاردن یا واژگون کردن شرایط مستقیم و ارزشهای پذیرفته شده طرح می کند. اینها نیز ممکنست برای تمامی یک گروه، ارزنده باشد - مثلاً در جهان امروز، برنامه یک جنبش استقلال طلب به منظور آزاد کردن و پیش بردن گروه ملی. از طرف دیگر، این ایده‌ها ممکنست تجزیه گروه را پیش کشد تا گروههای نوی بر بنیادهای نو بیافریند؛ همان کاری که یک دین جهانشمول گرا، اغلب از آغاز بدان دست می زند.

شخص اغلب و بحق تحت تأثیر مقدار فداکاری ای قرار می گیرد که به خدمت این ایده‌ها درآمده است و متضمن قربانی‌هایی است که بخاطر فائق آمدن بر خودخواهی فردی قابل تحسین است، حتی اگر این اغلب برای خدمت به خودخواهی گروه، و عللی از نوع بسیار مشکوک و حتی بسیار مضر، رخ دهد. در این همه، اثبات اینکه ایده‌ها جهان را هدایت می کند، مشاهده شده است. معهذاً، کاملاً روشن است که ایده‌هایی (هم «ایدئولوژیک» و هم «تخیلی») که دفاع از، یا پیش روی گروه به صورت موجود را موعظه می کند، از موقعیت خود گروه ناشی می شود. میهن پرستی بریتانیایی به سبک کیپلینگ (Kipling) به خدمت بریتانیای کبیر، یعنی جامعه‌ای که در درجه اول قدرت صنعتی اش امیال آن را معین می ساخت، درآمد. صهیونیست‌هایی که برای ایجاد دولت اسرائیل کار کردند از یکی از برنامه‌های ممکن برای حل مسئله‌ای که بخاطر موقعیت یهودیان در اروپا طرح شده بود، حمایت می کردند، و برای منافع - به آنگونه که آن را می دیدند - گروه یهودی که در آن زمان تا حدی موجود و تا حدی در حال شکل گرفتن بود، کوشش می کردند. در مورد ایده‌های «تخیلی» که هدفش ایجاد گروههای جدید به بهای گروههای موجود می باشد، تنها اگر به امیال گسترده‌ای که مافوق گروههای موجود است پاسخ دهد، می تواند اثر بسیج کننده داشته باشد. مارکسیسم، برای یک دوره معین، با ایجاد تقدم ارزشهای گروه بین المللی پرولتاریا بر ارزشهای گروههای ملی، در تقسیم جامعه در چندین کشور اروپایی تأثیر داشته است. بعلاوه، مارکسیسم مانند مسیحیت اولیه، افراد بی شماری را که از ارزشهای ارائه شده بوسیله جامعه شان ناراضی بودند، در داخل یک گروه نو، از نوعی جدید ادغام کرد. اینجا، حامیان نظریه برتری ایده‌ها می توانند از مزیتی برخوردار شوند. به واقع درست است که افرادی که به این گروههای جدید ملحق می شوند (بجز کسانی که این کار را عمدتاً در نتیجه موقعیت اجتماعی شان انجام می دهند، مانند پرولترهایی که به جنبش «کمونیستی» می پیوندند) به وسیله انگیزه‌هایی اغلب بسیار فردی حرکت می کنند، و این بخاطر شرایط غیرقابل پیش بینی می باشد که از گرایشهای خصیصه شخصی آنها و زندگیشان بمثابة افراد، و حوادثی که بر محیط کوچک ویژه آنها تأثیر گذارده‌اند، به وجود آمده است. ولی اگر گروه جدید در رسیدن به ابعاد اساسی توفیق یابد و اگر نتیجتاً اهمیت تاریخی کسب نماید، به این علت است که عوامل عمل کننده در مقیاس وسیع - بنابراین عوامل اجتماعی - موجب شده است که این آرزوهای فردی متعدد، که می توانست در هزاران جهت گوناگون و متناقض پراکنده شده باشد، در یک جهت حرکت کند. بعلاوه، گروه جدید، هر چند اصول ریشه‌ای آن «ایده آل» باشد، هنوز شکل نگرفته خود را در شبکه روابط، امیال، و منافع جامعه‌ای که در آن مستقر شده است، می یابد. این گروه جدید، خواه ناخواه، باید در رابطه با گروههای دیگر و جوامع تام، با وضع برنامه‌ای که نمی تواند از مسائل دنیوی بگریزد، موضعی اتخاذ نماید. بسیاری از اعضای جدید این گروه پس از این دیگر کسانی نخواهند بود که برای اجابت دعوت خدا یا ایده، «پدر و مادرشان را ترک کرده‌اند» و «مردها را گذارده‌اند تا مرده‌های خود را دفن

کنند». بعکس، آنها کسانی خواهند بود که مسیحی، کمونیست و غیره می باشند، زیرا مطیعانه عقاید والدینشان را دنبال می کنند و مرده‌های خود را در جنبش، با مناسکی که آن تجویز می کند، دفن می کنند. آنها ایده‌های گروهی را که در آن زاده شده‌اند خواهند داشت، در ارزشهایی شریک خواهند بود و کوشش می کنند به خدمت منافع و امیال آن درآیند، حتی اگر با این کار خود را، بمثابة افراد، قربانی کنند.

این طرح سریع از قدرت بسیج کننده ایده‌ها، مسئله ارزش ذاتی آنها را به یک سو می نهد. مجدداً باید گفت که قصد انکار این ارزش را ندارم و فکر می کنم هیچ مارکسیست هوشمندی هرگز منکر آن نشده است. ایده‌هایی وجود دارد که هیچ قدرت بسیج کننده‌ای در زمینه عمل اجتماعی ندارد، و ایده‌های بسیج کننده، خود می تواند از یک زاویه کاملاً متفاوت دیده شود. ایده‌های بدون قدرت بسیج کننده (یا ایده‌هایی که نیروی بسیج کننده فوری ندارد) ممکنست از نظر فرهنگی مهم ترین باشد؛ به همین ترتیب مثلاً ایده‌های مربوط به هنر، انسان، طبیعت و هر آنچه ممکنست فراتر از، یا مافوق طبیعت، احساس یا تصور شود. ارزش چنین ایده‌هایی می تواند احتمالاً در چهارچوب تئوری‌های زیبایی شناسی، قوم شناسی، علمی یا فلسفی یا دینی، بدون در نظر گرفتن ریشه‌های اجتماعی آنها، و همچنین نقش اجتماعی ای که ایفا می کنند، درک شود. شخص ممکنست از آنها لذت ببرد، آنها را قدردانی و بررسی کند، و از طریق آنها و بدون توجه به ریشه یا عملکردهایشان، ذهن و قلب خود را غنی سازد. ولی، این نمی تواند دلیلی برای غفلت از این ریشه‌ها یا عملکردها، یا دلیلی برای تقلیل این نقش به یک پدیده فرعی بدون اهمیت باشد. ایده‌هایی که از عمل اجتماعی بسیار به دور هستند، با هر ارزش ذاتی و با هر مرتبه‌ای در یک سیستم ایده آل، بدین ترتیب نمی توانند بدون ریشه‌های اجتماعی باشند. پذیرفتن این امر غیر ممکن است. در غیر این صورت باید این اعتقاد اثبات نشدنی را قبول کنیم که این عقاید از ماوراء جهان ما می آیند؛ بعلاوه، حتی در این صورت نیز باید پذیرفت که قدرت ماوراء الطبیعه‌ای که ایده‌ها از آن ناشی شده‌اند، توجه داشته است که آنها را با نیازهای جامعه و طبیعت بشری وفق دهد. این مضمونی است که ایدئولوگ‌های بی تعصب مذهبی آن را بطور روزافزونی توسعه می دهند، و از آن بمثابة وسیله‌ای برای تطهیر خصیصه‌های (گذشته و حتی حال) سازمانهای مذهبی و قوانین آن که برای منشأ ماوراء الطبیعه مفروضشان بسیار نالایق است، استفاده می کنند.

برخی آزادند که خود را فقط با ماوراء - تاریخ سرگرم سازند. ولی کسانی که به تاریخ بشری علاقمند می باشند، با توجه ویژه، مواردی را که در آن، ایده‌ها (فعلاً بدون در نظر گرفتن منشأ احتمالی شان) در این تاریخ نقش دارند، بررسی می کنند و عملکرد اجتماعی آنها را می آزمایشند. ایده‌هایی را که بخاطر خصلت شان به تنهایی ظرفیت بسیج مردم را ندارند، معهذا ممکنست گاهی نفوذی بر تاریخ اعمال کنند که بمثابة رقابت و مبارزه بین گروههای بشری درک شود. مثلاً، ایده‌های علمی و تکنیکی ممکنست قدرت نسبی گروههای موجود را تعدیل نمایند. آنها، هر چه نتایج اجتماعی شان در ابتدا نادیده بماند و بنابراین با مقاومت شدید ساختارهای مستقر و گروههایی که آنها را بکار می گیرند مواجه نشوند، به همان نسبت تأثیر بیشتری خواهند داشت. [8] ولی حتی ایده‌هایی که تأثیر مستقیمی در تاریخ ندارند، به این معنا، به درون یک سیستم وارد می شوند و به شکل گرفتن یک آگاهی اجتماعی کمک می کنند که دید کلی یک جامعه را در مورد مسائلی که در موجودیت اجتماعی آن پدید می آید، تعیین می کند.

تیره نگاران، تیره شناسان، یا قوم شناسان، هر چه خود را بنامند، اصالت انواع آگاهی‌های اجتماعی را تأکید کرده‌اند. آنها که مجذوب کشفیات خود شده‌اند، به این نتیجه کشیده می شوند که

پویایی تاریخ بشری، آنطور که ظاهراً از تجربه اروپایی بوسیله مارکس و مورخان اروپایی استنتاج گردید، در جوامع دیگر صادق نبود. آیا مبارزه مدام برای قدرت و مزایای آن، می توانست مثلاً بمثابة توضیح جوامعی بکار رود که در آنها تفکر مذهبی یا زیبایی شناسی، و یا یک حالت عمومی تسلیم صلح جویانه، ارزش بالاتری از فعالیت اکتسابی یا غارتگرانه داشت؟ آیا آشکار شدن حوادثی از نوع «سیاسی» یا «اقتصادی» می توانست در فهم ما از جوامعی که «در تکرار بی پایان غوطه ور بود»، مهم ترین نقش را داشته باشد؟ اسطوره، یعنی رده «آنچه که مقدس است»، در بسیاری از جوامع غالب می باشد: آیا مناسب نمی بود که برای این جوامع – و شاید با تغییر و تبدیل برای تمام جوامع – یک علیت تعیین کننده دید این جوامع را در نظر بگیریم، که پایه اش در این قلمرو «مقدس» است و نه در «منافع» از نوع دنیوی و مادی؟ بعضی متخصصان، در بررسی تمدن های بزرگ، این مسیر فکری را دنبال کرده اند. آیا خواندن سوماتسین (Sseu Ma-Tsine)، مورخ چینی نبود که لوسین لوی برول (Lucien Levy-Bruhl) را بمفهوم تفکر بدوی، یعنی یکی از الگوهای مفهومی وی کشانید؟ که اگر چه از نظر تاریخی یکی از اولین فرمول بندی های این ایده می باشد، ولی اغلب مورد تکذیب و حتی اهانت قرار گرفته است. یک تیره نگار بلژیکی، در زمانی نه چندان دور نوشت: «علوم سیاسی، به تاریخ تطبیقی ادیان تعلق دارد». [9] اخیراً هند شناسی بنام لوئی دومون (Louis Dumont) در یک نوع بیانیه، کاربرد مقولات غربی و بویژه مارکسیستی را برای تاریخ هند، به همین شیوه رد کرد. [10] تعداد بسیاری از متخصصان پدیده شناسی دینی، از جمله میرسه الیاد (Mircea Eliade) که بخاطر استعداد و دانشش، برجسته است، همچنین کوشیده اند که ایده تاریخ را در حوزه های مفهومی مشتق از یهودیت (با انواع بسیار) محدود سازند. [11] در تاریخ تفکر اسلامی، هنری کوربن تاریخ را تابع ماوراء - تاریخ می سازد. [12] روشنفکران وابسته به مردمان این تمدن های بزرگ، و همچنین آنان که از فرهنگ های کم رشد می آیند، بین میل به تشکیل مجدد یک تاریخ با الگوی اروپایی برای خود، و میل به بالیدن به چیزی ویژه و اصیل که مقوله های اروپایی در آن بکار نیاید، تقسیم شده اند. آرمان سازی از گذشته، که نتیجه ایدئولوژی ملی گرایانه است، اغلب این روشنفکران را بر آن می دارد که آن مکانیسم های نکبت باری را که به وضوح تشکیل دهنده نیروی محرکه تاریخ اروپایی بوده است، از این گذشته جدا کنند. نمی توان گفت که روشنفکران اروپا (یا دستکم کسانی که در رده مقاله نویسان جای دارند، یعنی تنها اشخاصی که عامه مردم نوشته هایشان را می خوانند)، در حالیکه مجذوب کشش های اجتماعی اصالت شخصی هستند، کمک زیادی در روشن دیدن این مسائل به آنها می کنند.

کاملاً درست است که برخی فرهنگ ها، فرد را به کوشش در کسب دارایی شخصی و حداکثر نمودن مزایای مورد استفاده اش، آنچنانکه در جامعه ما رخ می دهد، تشویق نمی کند. اغلب، فرد، در این فرهنگ ها حتی بمثابة یک موضوع اجتماعی به رسمیت شناخته نمی شود. فشردگی لایه های دینی و دنیوی در تمام حوزه های زندگی اجتماعی در این فرهنگ ها نمی تواند انکار شود. ولی باید در نظر بگیریم که گروه های اجتماعی، در همه جا، گرایش مشابهی برای دفاع و حداکثر نمودن آنچه که مشترکاً دارا می باشند، نشان می دهند، و این در صورت امکان، با روش های رقابت، و در برخی موارد با نبرد فیزیکی صورت می پذیرد. صلح جوترین و معقول ترین گروه ها، بیش از همه از طریق روش های دینی و هم دنیوی در حفظ و تداوم یک نظم جهانی، که همیشه با نظم جامعه خود آنها آغاز می شود، تلاش می کنند؛ حتی اگر این بمثابة امر مقدسی دیده شود. هر جا رقابت کم و بیش کینه توزانه در سطح گروه های کوچک به کنار نهاده می شود، اغلب در سطح گروه های بزرگ تر که شامل آنهاست دوباره ظاهر می گردد. اگر



بعضی گروه‌ها، با یافتن خود در محیطی خصمانه (و بسیار غیرمحمتمل است که گاهی محیط خصمانه نشود) [13] از طریق عمل یا امتناع از عمل، گرایش به خودکشی دسته جمعی نشان دهند، توسط یک نوع گزینش اجتماعی از بین می‌روند. بطور مشابه، آن گروه‌های دینی که ایده‌هایی از قبیل امتناع از بازتولید را پذیرفته‌اند، و آن را در عمل بکار برده‌اند، از عرصه زمین ناپدید گشته‌اند. تاریخ مسیحیت با نوشته‌های مقدسش در طرفداری از بی‌عملی و پاکدامنی، زوال مداوم (دستکم بمثابه یک عامل تاریخی با اهمیت) فرقه‌هایی را که کوشش می‌کنند مطابق با این دیده‌ها زندگی کنند، در مقایسه با تداوم کسانی که خود را با پویایی اجتماعی «عادی» تطبیق می‌دهند، به خوبی نشان می‌دهد. در همان حال، شخص نباید تن در دادن به یک حالت تسلیم یا فقر (آنگونه که کراراً در بررسی جوامع مسلمان انجام شده است) را، که تجربه نشان داده است غیرقابل تغییر می‌باشد، با یک گرایش به ناآگاه ماندن از مبارزات برای بهزیستی و آزادی اشتباه کند. هنگامی که شکافی در ابرها پدید می‌آید، و الگوی جامعه‌ای بهتر، یا یک عمل برای بهتر نمودن زندگی، مقابل مردم قرار می‌گیرد، می‌بینیم که کم‌کم، مردم «راکد»، پشت‌های خمیده‌شان را راست می‌کنند و به پیش کشیدن خواسته‌ها و سپس به جنگیدن برای آن عادت می‌نمایند و با تأکید هر چه بیشتر برای گرفتن سهم خود از نان و خورشید پافشاری می‌کنند.

علیرغم تمام بازیهای درخشان و متظاهرانه با کلمات، که شکوه ارزانی به نویسندگان می‌بخشد، هیچ جامعه‌ای بدون سیاست، یعنی به معنای معمولی کلمه، بدون یک تاریخ وجود ندارد. [14] و تاریخ یا سیاست مقدس پنداشته شده، هنوز تاریخ و سیاست است. کاملاً قطعی است که اعمال سیاسی، صرفاً (مبارزات، جدال‌ها، آتش بس‌ها) برای انگیزه‌های ایدئولوژیک انجام گرفته و خواهد گرفت، حتی اگر این معمولاً ترکیب پیچیده‌ای از ایدئولوژی و منافع «عقلانی» باشد - در جوامع باستانی، ترکیبی از امور دینی و دنیوی. بسیار آسان است که (و کاملاً موافقم که عامه‌پسندسازان و ایدئولوگ‌های مارکسیست باید در این مورد آگاهی بیشتری نشان دهند) انگیزه‌های ایدئولوژیک را همیشه بمثابه یک جابجایی، یعنی «بازتابی» از انگیزه‌های «عقلانی» بحساب آورد. از جمله کمبودهای جدی در مارکسیسم، به آن صورت که عموماً عمل شده است، درک ناکافی از سطوح یا مراحل ایدئولوژیک می‌باشد. به این نکته باز خواهم گشت. ولی در نظر گرفتن این سطح، بمثابه داده‌ای اصلی و مستقل، به همان اندازه غیر موجه است. ایدئولوژی، همانطور که گفته شده است، نمی‌تواند به شیوه‌ای توسعه‌یابد که دائماً در تعارض با نیازهای اساسی زندگی اجتماعی گروهی که بر آن تحمیل می‌شود، قرار گیرد. بواقع تجربه تاریخی اغلب به ما نشان می‌دهد که چگونه نیازهای کم و بیش فرعی، از طریق اعتلای ایدئولوژیک، خود را محسوس می‌سازد.

جنگ مقدس یازده قبیله اسرائیل علیه شهر جیبه (Gibeah) که ساکنانش آلوده به گناه جنایتی جنسی، «شهوت پرستی و حماقت در اسرائیل» بودند، و نیز علیه قبیله ابن‌یمین که خود را با این آلوده ساخته بود (سفر داوران، 19-12)، به وضوح یک جنگ ایدئولوژیک است. قوم اسرائیل بخاطر وظیفه دینی به آن کشیده شد. ندامت‌هایی که پس از آن اظهار می‌کنند و کوشش آنها برای بازسازی قبیله ابن‌یمین، از طریق سر باز زدن از سوگندهایشان، حتی نشان می‌دهد که این عمل به نحوی مخالف احساسات و منافعشان بود. ولی از سوی دیگر، این نتیجه اتحاد کشورهای همکیش بود که به مردم انسجامی در مقابل دشمنانشان می‌داد. [15] تصمیم «جنگ‌های مقدس» که بوسیله مجموعه دیگری از کشورهای همکیش، یعنی شورای پان - هلنیک (pan-Hellenic) دلفی اتخاذ شد، یک گرایش ضمنی سیاسی داشت که هرگز برای

هیچکس و بخصوص برای معاصران، مبهم نبوده است. هیچ چیز به ما اجازه نمی دهد که فرض کنیم ائتلاف‌های قابل ملاحظه شهرهای یونانی، که با تصمیمات شورا مخالفت کرد و بنابراین خود را در توهین به مقدسات همدست ساخت، کمتر از دولتها، پرستندگان آپولو را دربر می گرفت؛ دولتهایی که مانند فیلیپ مقدونی در 354 و 339 حمایتشان از اتحاد کشورهای همکیش، به دلایل واضح سیاسی بود.

طبق نظر میرسه الیاد، مثال متفاوتی می آوریم: هنگامیکه مهاجران اسکاندیناویایی، ایسلند را به تصاحب درآوردند، به انجام مناسکی دست زدند؛ تحت کشت درآوردن این جزیره، یک وظیفه «انسانی و دنیوی» نبود، بلکه تکرار آن عمل آغازین تبدیل آشفتگی (Chaos) به نظم (Cosmos) بود - در واقع آفرینش. به گفته وی، مناسک، نه تقدیس یک کردار عملی، بلکه توضیح آن بود. [16] می توان موافقت نمود که تازه واردها، به تشریفات مستعمره سازی این سرزمین جدید، اهمیت زیادی دادند. ولی از آنجایی که آنها به آن خطه آمده بودند، و به خدمت خدایان مختلف شان در اسکاندیناوی قانع باقی نمانده بودند، مشکل بتوان این فاکت را از علل کلی توسعه وایکینگ‌ها (که برای آن جستجوی دلایل دینی بیهوده است) جدا نمود. اسنور استورلاسون (Snorre Sturlason) خود، مهاجرت به ایسلند و فارو (Faroes) را به نارضایتی نروژی‌ها بهنگامیکه هارالد هارفاجر (Harald Haarfager) کشور را متحد نمود و «زمین‌های نروژ را تصرف کرد» (Heimskringla, III, 20)، نسبت می دهد.

جنگ‌های صلیبی یک نمونه کلاسیک از عملیات (جنگ‌های) سیاسی با انگیزه ایدولوژیک می باشد. شکی نیست که دستکم برای بسیاری از صلیبیون، نیرویی که آنان را به این لشکرکشی‌های دوردست وامی داشت، میل به اطاعت از اراده خدا بود، و این کم و بیش، بسته به فرد، با انگیزه‌های زمینی تری آمیخته می شد. ولی در سطح اجتماع، یعنی جمعی و نه فردی، اقدام به لشکرکشی در اوقات معین، نتیجه طرح‌ها، نقشه‌ها و محاسباتی بود که عوامل غیردینی را دربر می گرفت. حتی از زمان اولین جنگ صلیبی، اهالی جنوا، که برای انتقال صلیبیون به سرزمین مقدس آماده به خدمت بودند، به حقوقی می اندیشیدند که بدین ترتیب در سرزمین‌های مورد هجوم به دست خواهند آورد. اولین صلیبیون سازمان نیافته، انرژی زیادی صرف غارت شهرهای مسیحی سر راه کردند، و از زیر و رو کردن کلیساهای بیزانتین ابایی نداشتند. کشیشان برجسته، به زمین‌ها و ثروتهایی که بدست خواهند آورد، بسیار می اندیشیدند و این را پنهان نمی کردند. رسوایی چهارمین جنگ صلیبی، که به تصاحب سرزمین‌های مسیحی، قسطنطنیه و امپراتوری بیزانتین گریز زد، یک مورد شگفت آور است. دولت‌های مسیحی مستقر در سوریه و فلسطین، در رابطه با همسایگان مسلمان خود مشی ای تنظیم کردند که هدفش حفظ و ازدیاد مزایای ارضی و دیگر مزایای آنان، از طریق یک بازی متقابل اتحادهای سیاسی بود، که اغلب موانع دینی را نادیده می گرفت. «ولی این جنگهای پی در پی»، به گفته یک مقام معتبر تاریخ جنگهای صلیبی،

ابداً جنگهای دینی نبود. تاریخچه هر دولت فنودال اروپای غربی، درست به اندازه دولتهای صلیبیون، پر از جنگهای کوچک می باشد. مسئله، کنترل سیاسی سوریه بود ... قطعاً، به همان اندازه بین دولتهای مسلمان متخاصم جنگ پیش آمد، که بین مسلمانان و مسیحیان؛ احتمالاً به همان اندازه منازعات داخلی بین شاهزادگان مسیحی وجود داشت که جنگ با بی ایمانان. بعلاوه، هیچکدام از این ادیان در اتحاد با افراد دین مخالف، علیه همکیشان خود، درنگ نکرد، اتحادهای نامقدس مسیحیان و مسلمانان، مشخصه تاریخ مستعمرات لاتینی در سوریه بود. [17]

این نویسنده، جان ال. لامونت (John L. La Monte) نتایج بررسی خود را با این کلمات اظهار می‌دارد:

در قرون دوازدهم و سیزدهم، یعنی عصر جنگهای صلیبی و جهاد، دین، همان نقش ایدئولوژی سیاسی امروزه را ایفا کرد، نه مسیحی و نه مسلمان، با چند استثنای قابل توجه، دین را بجز بمثابة خرقه‌ای برای اهداف سیاسی دنیوی، به کمک نگرفتند، ولی این پرچم ایدئولوژیک بود که انسانها تحت آن جنگیدند، و همیشه می‌توان تصور کرد که حاضر به مرگ برای آن هستند. تعصب دینی در عصر جنگهای صلیبی محرکی مهم و با ارزش، ولی به ندرت یک علت عمده یا انگیزه‌ای غالب بود. [18]

اگر این نظر را بسیار تند بیابیم و ظن به تعصب نویسنده‌اش بریم، گرچه او یک متخصص توانا در مورد آن دوره می‌باشد، کافی است بر فاکتی مشهودتر و ساده‌تر برای همه تأمل کنیم. چرا فراخوان‌های مکرر برای یک جنگ صلیبی، پس از قرن سیزدهم موفق نشد؟ هیچ چیز دال بر اینکه ایمان در آن زمان، از قرون یازدهم و دوازدهم کم رواج‌تر یا کم عمق‌تر بود، وجود ندارد. مسئله به سادگی این بود که انگیزه‌های دینی برای یک جنگ صلیبی، که همواره وجود داشت، نمی‌توانست بیش از این در طرح‌های سیاسی هماهنگ با نیازهای جامعه اروپایی در این دوره، ادغام گردد.

آیا، به‌آنگونه که لویی دومون ادعا می‌کند، مسائل در هندوستان بجهت ارزشهای ویژه تمدن هندی، متفاوت بود؟ اگر اینطور بود، پس مثالهایی که ارائه داده‌ام تنها بمثابة تجلیات آن عقلانیت مشهور ویژه اروپایی‌ها، که ماکس وبر و دیگران از آن صحبت می‌کنند، بکار می‌آید. عقلانیتی که بنابراین، حتی تحت پوشش وابستگی به دین مسیحی خود را نشان می‌دهد. به نظر لویی دومون در هندوستان «حوزه سیاسی - اقتصادی، که با غیرمذهبی شدن اولیه نقش سلطنت، از ارزشها به دور افتاده بود، تحت انقیاد دین باقی ماند». گفته می‌شود که این، چند پارگی سیاسی و خصیصه بی‌ثباتی تاریخ هند را توضیح می‌دهد، که در مغایرت با اتحاد اجتماعی و دینی کشور می‌باشد. [19] مشکل بتوان مقصود چنین توضیحی را دریافت. بسیاری از جوامع که متعلق به یک تمدن واحد می‌باشند، یعنی آنها که ساختارها و نهادهای اجتماعی کلاً مشابه، و اعتقادات دینی و غیردینی مشترک دارند، برای دوره‌های طولانی جدا باقی مانده‌اند. کافی است که یونان باستان، جهان سومری‌ها، اروپای فنوئالی، گال باستانی، قبایل عرب پیش از اسلام، شهرهای مایا و حتی در مقیاس وسیع‌تر و در مطابقت با پیشرفت تکنیکی، ملل اروپای امروزه را ذکر کنیم. دلیل این، به وضوح باید در توازن نیروهای سیاسی و نظامی، در سطح معینی، جستجو شود.

در هر حال این نمی‌تواند به عواملی که ویژه هندوستان است، کاهش یابد؛ تاریخ آن شبه قاره بوضوح، بمانند دیگر مکان‌ها، از مبارزات سیاسی برای قدرت کانون‌های گوناگون، پیروزیهای قویترین آنها، و به دنبالش اتحاد کم و بیش در مقیاس وسیع، و سپس، از تجزیه‌ها، به علت نیروهای گریز از مرکز ساخته شده است که در آن آرزوهای محلی برای قدرت را می‌یابیم، که بمحض اینکه بتوانند از فرصت گرفتن استقلال سودمند استفاده می‌کنند. این امر حتی در آرتاشسترا، یعنی رسالات سیاسی کوتیلیا، شکل تئوریک داده شده است، که خود لویی دومون بر آن تأکید می‌کند. وی می‌نویسد «اگر سعی کنیم از آرتاشسترا، یک تعریف از سیاست استنتاج نماییم، چیزی شبیه به این می‌یابیم: اعمال زور در پی منافع و حفظ نظم». [20] این تعریفی عالی است، به شرطی که اضافه نماییم حفظ نظم همچنین بخشی از پیگرد منافع را تشکیل می‌دهد.

بسیار خوب: اما این فعالیت سیاسی تماماً دنیوی و غیرمذهبی، در مجموع، تابع دین بود. این به چه معناست؟ تمام جوامع، برتری ارزشهای دینی، و در عصر حاضر، ایدئولوژیک را تصدیق می کنند. کشاتراهای هندوستان (اعضای کاست ارتشی و دولتی هندوستان. م.)، برتری برهمنها (Brahmin) را در تصور خود به رسمیت شناختند، درست همانطور که شاهان و لردهای اروپا تصدیق کردند که روحانیون از آنها به خدا نزدیک ترند. این مانع نگرید تا در سطح دنیوی، با برخی کشیشها درگیر ستیز شوند. دومون می نویسد، در هندوستان «شاه اغلب بمتابۀ نوعی پلیس عهده دار حفظ نظم عمومی ظاهر می شود و سهمی از محصول را به ازاء خدماتش دریافت می کند - تقریباً مانند یک مستخدم». وی همچنین تصویر ایده آلی از توزیع محصول را یاد می کند، که در زمین خرمن کوبی «شاه کنار مستخدمان می ایستد». [21] اگر به توصیف خود دومون از این تقسیم سهام مراجعه کنیم، می بینیم که شاه ابتدا سهم خود را بالغ بر یک ششم، یا یک سوم دریافت می کند، و سپس در برخی موارد «مالک»، و می بینیم که «مستخدمان یا مددکارانی که در خانه کار می کنند ... به هر کدام تعداد معینی از غله می رسد: برهمن، رختشوی یا سلمانی، همراه با آهنگر، درشکه ساز و دیگران». [22] خواننده ساده لوح کتاب دومون باید از این به شگفت آید که برهمن از کشاترا به مستخدمان نزدیک تر است. «ایستادن کنار» مستخدمان، نهایتاً، در مقایسه با سهم آنها، به معنی برخورداری از سهم بسیار بزرگ تری از محصول می باشد.

البته برهمن، شاه را بمتابۀ شخصیتی اسفل می نگرد. برهمنها و ماندارینهای (Mandarin) اروپا، در مسند حرفۀ خود یا بر سر میز کافه‌هایشان، کاملاً آزادند همان نظر را درباره سیاستمداران خود داشته باشند. اما گفته فوق این حقیقت را تغییر نمی دهد که در هندوستان، بمانند اروپا، این سیاستمداران هستند که با انتخاب بین جنگ و صلح و اتخاذ آن تصمیمات تشکیلاتی که به زندگی اجتماعی شان ساختار می دهد و در آن تغییراتی به وجود می آورد، جوامع را اداره می کنند. البته این تصمیمات از ایدئولوژی و کل فرهنگ آنها تأثیر می پذیرد. همچنین روشن است که سیاستمداران در درجۀ اول و پیش از هر چیز، همیشه و همه جا، روابط نیروها بین مراکز قدرت را بحساب می آورند و درصدد محافظت و حداکثر ساختن منافع و مزایای جامعه‌ای که نمایندگان آن هستند، می باشند - در درجۀ اول منافع لایه‌های رهبری، و مطلقاً در مقام اول، منافع شخص رهبر. و این تصمیمات که انعکاس ژرفی در کل زندگی گروه‌های مربوطه دارد، باید در کوتاه یا درازمدت، تأثیری بر ایدئولوگ‌ها و حتی بر ایدئولوژی‌ها داشته باشد. اتخاذ این تصمیم‌ها، دقیقاً از این رو ممکن می گردد که آنها بلافاصله بر قلمرو ایدئولوژیک تأثیر نمی گذارند و نتایجشان نامشهود باقی می ماند. همه اتفاق نظر دارند که دین مردم یک جامعه کشاورزی، خصیصه‌هایی متفاوت از دین مردمان جوامعی را دارد که با گردآوری غذا و شکار امرار معاش می کنند. و با وجود این، اتخاذ حرفه‌های کشاورزی از طرف گردآورندگان غذا یا شکارچیان، تصمیمی بود که ایدئولوژی، نقشی در آن نداشت. نتایج ایدئولوژیک فقط بعدها ظاهر گشت.

بدین ترتیب آگاهی اجتماعی ممکن است اشکال بسیار متفاوتی به خود گیرد. در ایده آل ترین شکل می تواند نفوذی نیرومند بر تصمیمات اتخاذ شده بوسیله کل جوامع و گروه‌ها اعمال کند؛ می تواند به دیدشان در مورد مسائلی که با آن مواجهند، جهت ویژه‌ای بخشد. به هر رو، از یکسو نمی توان ریشه‌های این آگاهی را در واقعیت اجتماعی انکار کرد، در حالیکه از سوی دیگر در میان تصمیماتی که باید گرفته شود، تصمیماتی مهم اند، که از طریق فعالیت و یا عدم فعالیت جامعه در رابطه با دیگر گروه‌ها یا دیگر جوامع خارجی، و در رابطه با فعالیت درونی

اساسی جامعه، که به بقای گروه یا جامعه مربوط می شوند. این فعالیت درونی در مورد جوامع تام، به معنای تولید و بازتولید هستی اجتماعی شان می باشد؛ برای گروه‌های ممتاز که با ایفای نقش‌های معینی به گرد تولید و توزیع متشکل می باشند، این بمعنای جاودان سازی موقعیتی است که این مزایا را برایشان بیار می آورد. تصمیمات اتخاذ شده ممکنست، خردمندانه یا ابلهانه، آبستن نتایج خواه خوب یا بد، و گاهی حتی خودویران ساز باشد. به هر حال، این تصمیمات در درجه اول، جز در رابطه با این وظایف اساسی هر جامعه، و کلیه جوامع بشری، نمی تواند فهمیده شود. این وظایف، بواقع فقط هنگامی می تواند نادیده گرفته شود که آرمان بشر یا درک زیبایی، بخودی خود مورد نظر است؛ اما نه بهنگامی که سعی می کنیم پویایی حوادث تاریخی را درک نماییم. اگر بخواهیم تحول خود سیستم‌های ایده‌ها را درک کنیم، این پویایی که بر کل سرنوشت افراد و گروه‌ها تأثیر می گذارد، نمی تواند نادیده گرفته شود. احتمالاً اراشمیدس از سربازی که مزاحمش می شود، تنفر دارد، و ترجیح می دهد به پیگرد حل قضیه‌اش ادامه دهد. ولی سرباز او را می کشد و شاید هزاران سال حل این قضیه را برای بشر به تعویق می اندازد. شاید برای ریاضی دان امروز که این قضیه را دیگر حل شده می داند، موضوع جالب نباشد. اما، در رابطه با تاریخ ریاضیات، و از این طریق با تاریخ کل بشریت، جالب است.

خصلت مضر مفاهیمی که من برای فهمان از پویایی تاریخ، هم در زمینه دانش و هم در زمینه عمل، مورد حمله قرار داده‌ام، در حوزه مورد توجه من در اینجا، یعنی تاریخ کنونی جهان مسلمان، بخصوص بخوبی دیده می شود. بدون شک ذکر این امر مؤدبانه نیست. معهذاً، این کار را خواهم کرد. تنها پانزده سال پیش، اکثریت وسیع پژوهشگران اسلام، و بدنبالشان تمام افراد تحت تأثیر صلاحیت تخصصی آنها، با استفاده از پدیده شناسی «انسان اسلامی» (homo islamicus)، یا جزم‌های اسلام، آینده جهان مسلمان را مورد ارزیابی قرار دادند. بنابراین، فرض بر این شد که مسلمان، با وابستگی اش به ارزشهایی با خصیصه دینی، و با تفکرش در قالب‌های متفاوت از قالب‌های اروپایی، با ناآگاهی از، مثلاً مفهوم «فرجام گرایانه - تاریخی» زمان (اصطلاحی که از C. A. O. Van Nieuwenhuijze به وام می گیرم) [23]، نمی توانست توسط ایدئولوژی سوسیالیستی، مانند مارکسیسم در شکل نهادی شده «کمونیستی» آن، جلب گردد. آیا این ایدئولوژی‌ها مشتق از طرز تفکر اروپایی نبود، که در صدر خود باز توزیع فرآورده‌های مادی را مطرح می نمود؟ پس از پانزده سال می توان ثبت کرد که بینش‌های شماتیک ترین و جزمی ترین مارکسیست‌ها، که خود یکی از آنها بوده‌ام (یعنی یک گروه ناقابل منفور) در مورد تکامل آینده، بسیار بیشتر از «ایده آلیست‌های» مورد نظر، به سیر واقعی حوادث نزدیک می باشد. قبضه شدن تقریباً تمام کشورهای را «مسلمان» خوانده می شوند، به شیوه‌های گوناگون توسط ایدئولوژی سوسیالیستی دیده‌ایم. کمونیسم، خود، هواداران بسیاری در بعضی از این کشورها یافته است. اقداماتی که علیه آن انجام می شود، خود نشان می دهد که حکام سیاسی (بهترین کارشناسان در این موضوع) هیچ اطمینانی ندارند که تبلیغات این جنبش برای مردمشان گویا غیرقابل دسترسی است. ممکنست گفته شود که مردمان مسلمان، از سوسیالیسم آنچه را که مناسب خود دیده‌اند، به وام گرفته‌اند؛ بواقع، من خود، این را گفته‌ام. اما، آنچه که از سوسیالیسم گرفته‌اند، و آنچه که در آن دیده‌اند، مثلاً، آن چیزی نیست که به یک شیوه ویژه مفروض درک از زمان و مکان مربوط می شد - بیش از همه آن چیزی است که به امیال مشخص آنها برای زدودن تسلط، استثمار و ستم، و برای حداکثر ساختن رفاه و قدرتشان در اداره زندگی خود، به شیوه خود آنان، پاسخ می گفت. آن رهبران سیاسی که به پیگیرترین و قانع کننده ترین نحو بر این گرایش‌ها تکیه کرده‌اند، حمایت توده‌ها را از آن خود ساخته‌اند. جی. برک

می گوید، آنچه که پیروز می گردد، گستاخانه ترین فرضیه، خیره کننده ترین ایده و تکان دهنده ترین سمبل است که در مقایسه با ایده‌های دیگر، نشانگر چیزهای بیشتری می باشد. [24] این ممکنست درست باشد، اما فقط در حدود معین. نشانه‌ای که پیروز می گردد، آنست که با بیشترین نیرو، بر چیزهای مشخص و نه فقط بر هر چیز، دلالت کند، و آنست که از طرف سازمانهایی که مناسب ترین ابزار را بخدمت می گیرند، بخوبی بکار گرفته شود. مبارزه در عرش «سیستم‌های معنایی» صورت نمی گیرد، بلکه روی زمین، و از طریق انسانهایی که به شعارهای مشخص جلب می شوند، انجام می پذیرد. بسیار مهم است که در این مورد روشن باشیم.

انسان یک کلیت است. و درست است که اگر بخواهیم تاریخ را درک کنیم، نباید هیچ چیز در انسان، هیچ جنبه‌ای از هستی یا کردارش، نادیده گرفته شود. بهمان اندازه درست است که انسان تصمیم خود را بر پایه ایده‌ها، اشکال آگاهی، و مفاهیمی از جهان می گیرد که کراراً از طریق نشانه‌ها، سمبل‌ها و شعارها بیان می شود. سرچشمه کلی روانشناسی انسان، و حتی حیوان، در هر کاری که می کند، خود را محسوس می سازد. سنت فرهنگی در تمام نظرات انسان به شدت تأثیر دارد. اما بسیار زیانبخش است اگر تمام این سطوح گوناگون را در هم آمیزیم، اعلام یا اظهار کنیم که «همه چیز بر همه چیز عمل می کند»، و بجز ساختارهای جزئی که فقط با قیاس صوری به یکدیگر مربوطند، هیچ چیز قابل تشخیص نیست. سهمی که مارکسیسم در رابطه با تحلیل تاریخی - جامعه شناسی ادا کرد، این بود که میان تمامی این سطوح، آغاز به بخشیدن نظمی اندک کند (مطمئناً کمی ناپخته). لازم است که این سهم، دقیق تر، ظریف تر و کامل تر گردد: نباید یکسره رد شود. شماتیسیم مارکسیستی، که اغلب بسیار محکوم شده است، مرحله‌ای لازم می باشد. در این مرحله، سایه روشن‌های بسیاری از معانی قربانی می گردد و نابجاست که بسیاری از مردم در این مرحله درمی مانند. ولی از سوی دیگر، سعی در نگاهداشتن همه چیز در یک سطح، اگر چه ممکنست شخص را قادر به بدست آوردن توصیفات درخشانی کند، اما به پیشرفت دانش کمکی نمی نماید.

اینجا، بار دیگر، الگوی زبان، که جامعه شناسان معاصر آنچنان شیفته آنند، اگر چیزی بگوید، علیه خود آنان است. در سیستم کل یک زبان، همانگونه که تاکنون بطور گذرا ذکر شده است، سیستم‌های جزئی گوناگون، همگی یک نقش را با همان اثر یا نفوذ بازی نمی کنند. سیستم صوتی، که ماده لازم برای ساختمان هر زبان است، تحول خود را دارد: علیت این هنوز به خوبی روشن نشده است، اما می دانیم که، به نحوی نیرومند و بهمان اندازه ناآگاهانه، بر همه چیزهای دیگر عمل می کند. هیچ زبانی بدون یک دستگاه دستوری امکان ندارد. این، به هر حال فقط اثر بسیار محدودی بر سیستم صوتی دارد. به احتمال زیاد، در سیستم کلی جامعه، هر سیستم جزئی نیز اثر، نقش و نفوذ ویژه خود را دارد. سیستم روابط تولید و بازتولید نیز، از طریق توالی تغییراتی تکامل می یابد که ما از آن زیاد، و یا حتی ابداً، آگاهی نداریم - تغییراتی که اغلب گریزناپذیر و نتایج سهمگین شان در هر حال به ندرت پیش بینی می شود. تغییر کامل و آگاهانه این روابط تنها از طریق یک تصمیم انقلابی زیر و رو کننده انجام پذیر است، درست مانند هنگامی که مردمی زبان خود را به زبانی دیگر تغییر می دهند (و در نتیجه به یک سیستم صوتی دیگر)، که در این مورد نیز، این بدون نتایج پیش بینی نشده، و نفوذی غیرقابل پیش بینی از جانب زیربنای مطرود، نمی باشد. بعلاوه این تصمیم انقلابی، خود می تواند فقط بمثابة نتیجه یک تحول تام پیشین فهمیده شود، که در آن تعدیلات خودانگیخته‌ای که در سیستم کهن تولید به وقوع پیوست، نقش عمده‌ای ایفا کرد. استعداد انسان و ارزش والای آگاهی او، از اجتناب عمدی

در تشخیص عواملی که آن استعداد و ارزش را تعیین می کند، سودی نمی برد، درست برعکس. آرزوی متعالی شدن، بمعنی کنار نهادن روشن اندیشی نیست، و اصول اخلاقی تعالی این را طلب می کند.

## اسلام و سوسیالیسم

دولت‌های جهان مسلمان، امروز درست در یکی از آن لحظات تعیین کننده، که گزینش مسیر حرکت آنها را به پیش می کشد، قرار گرفته‌اند. استعمارزدایی عمومی، بکنار گذاردن شیوه‌های مستقیم تسلط از طرف امپریالیست‌های غرب، و رقابت بین دو سیستم بزرگ اقتصادی جامعه صنعتی، موقعیتی انقلابی را به وجود آورده است که در آن می توان تا حدی از گذشته برید و از شرایط نوینی آغاز نمود. اکنون گروه‌های حاکمه در همه جا، در موقعیتی هستند که می توانند - در محدوده‌ای و تحت شرایط ویژه‌ای - گزینشی به عمل آورند.

آنها باید نسبت به امیال توده‌هایی که قرار است آنها را رهبری کنند، واکنش نشان دهند؛ امیالی که موجب آن جوشش اجتماعی گشت که این گروه‌ها را به قدرت رسانده است. آنچه که هم اکنون گفته‌ام به آسانی قابل اثبات است. این توده‌ها، که در بسیاری موارد، طی قرن‌ها یا حتی هزاران سال تسلیم ستم و نیاز بوده‌اند، ناگهان به وجود الگوهایی از جوامع پی برده‌اند که، در مقایسه با وضع این توده‌ها، از رفاه و آزادی بیشتری برخوردار است، و بعلاوه ادعا می کند که در مسیری پیش می رود که به این ارزشهای آشکارا مطلوب دائماً فزونی می بخشد. توده‌ها، با صدایی هر چه رساتر، می خواهند دستکم حرکتی را در این مسیر ببینند، و دیگر امکان ندارد فریاد آنها را ناشنیده گرفت.

بدیهی ترین و ملموس ترین نوع آزادی، یعنی خاتمه دادن به تسلط مستقیم بیگانه، کم و بیش در همه جا بدست آمده است. آن اشکالی از انقیاد برونی و درونی که باقیمانده است، ظریف تر و تقریباً نامرئی می باشد. به هر رو، با تسکین بی حدی که رهایی ملی بوجود آورده است، سنگینی بار آن چندان احساس نمی شود. بچنگ آوردن رفاه نسبی، اکنون، همه جا در دستور کار است. بعلاوه، این آرزو با میل به آزادی در پیوند است. بر همه آشکار می شود که در برابر نیروی توسعه و کثشی که الگوهای اروپایی - شوروی - آمریکایی جامعه صنعتی نشان داده است، جوامع دیگر جهان، با گزینشی روبرو هستند که از آن نمی توان شانه خالی کرد: یا باید بخود اجازه دهند که از نظر اقتصادی تحت تسلط جوامع صنعتی قرار گیرند (و انقیاد اقتصادی، علیرغم تمام اعتراضات لفظی که ممکنست علیه استعمار نو وارد آید، بناچار انقیاد سیاسی را، خواه به شکلی پوشیده خواه آشکار، بدنبال دارد)، و یا خود، جوامعی صنعتی شوند.

اگر مسیر دوم برگزیده شود (و همه چیز، حتی هنگامی که شرایط عینی به هیچ رو مساعد نیست، آنها را بدین سو می راند)، باز هم آنها با دو شق اساساً متفاوت مواجه می گردند. برخلاف پنداشت اقتصاددانان اروپایی، که می خواهند از دو راهی «سرمایه داری یا سوسیالیسم» پرهیز کنند، و برخلاف بسیاری از ایدئولوگ‌های جهان سوم، که می خواهند به برنامه‌های اقتصادی خویش رنگ ملی ببخشند، راه سومی وجود ندارد.

تعداد ممکن ساختارهای اقتصادی، اگر خود را محدود به خصیصه‌های اساسی آن کنیم، نامحدود نمی باشد. در مراحل ماقبل سرمایه داری، شیوه‌های تولید کم و بیش گوناگونی می توانست کنار هم و در ارتباط با یکدیگر، در سرزمینی که از نظر خطه‌ها و بخش‌های تولیدی موجود در آن متنوع بود، قرار گیرد. نیروی اقتصاد سرمایه داری، به شیوه‌های تولید دیگر، نقشی فرعی در

محدوده بخش‌های مشخص داده است. هیچ یک از این شیوه‌ها در صورت‌بندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری، یارای ایستادگی در مقابل رقابت اقتصاد سرمایه داری را ندارد، مگر اینکه مورد حمایت شرایط ویژه‌ای قرار گیرد. و این بخش سرمایه داری است که، حتی هنگامی که از نظر حجم تولید محدود می باشد، سمت گیری تمامی جهات اقتصادی و اجتماعی چنین جامعه‌ای را تعیین می کند. هر اجتماع گسترده‌ای که در آن سرمایه داری در تولید مستقر شود (و نخواهد صرفاً به صورت زائده خارجی یک سرزمین بیگانه سرمایه داری درآید)، به سمت یک صورت‌بندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری تکامل می یابد، مگر در لحظه معینی از این تکامل، سوسیالیسم این مسیر را سد کند.

صنعتی شدن، توسط گروه‌های سرمایه داران آزاد، یا دولت، و یا تحت کنترل دولت صورت می گیرد. هنگامی که صنعتی شدن به اندازه زیادی پیشرفت کرد، تصمیمات عمده اقتصادی، توسط سرمایه داران آزاد یا دولت، و یا (دستکم برای مدتی طولانی) تحت حمایت دولت و نظارت ضروری آن، به وسیله گروه‌هایی از افراد، که خود سرمایه‌ای در اختیار ندارند، اخذ می شود. واحدهای اقتصادی سرمایه داری دولتی، و واحدهای غیرسرمایه داری که توسط دولت حمایت می شوند (این واحدها بدون حمایت دولت نمی توانند به درجه قابل ملاحظه‌ای رشد یابند)، می توانند به نسبت‌های گوناگون و بی شماری را بر فعالیت آزاد واحدهای سرمایه داری و غیرسرمایه داری تحمیل کنند. ولی قبل از هر چیز، مسئله اساسی در تکامل اقتصاد بطور کلی، این است که سرمایه داران آزاد، اگر وجود داشته باشند، تا چه حد قادرند اراده و تصمیمات عمده اقتصادی خود را به دولت تحمیل کنند. پس از این، عملکرد تمامی سیستم اقتصادی، بیش از هر چیز، به سهم این بخش‌ها در فعالیت اقتصادی جامعه، و به ویژه به نفوذشان در قدرت حاکمه بستگی دارد.

هر متغیر دیگر، تا آنجا که به جهت گیری عمومی یک جامعه مربوط می شود، نقش فرعی دارد. تسلط سرمایه داران خصوصی یا دولت (خواه خود، واحدهای اقتصادی را اداره کند، و خواه آنها را به غیرسرمایه داران بسپارد)، عواقب بسیاری برای تمامی حیات اجتماعی دارد. عوامل سیاسی، تحت تأثیر حیات و آگاهی اجتماعی، ممکنست جامعه مورد بحث را مجبور به برگزیدن این، یا آن مسیر سازد. ولی، هنگامی که این گزینش صورت گرفت، دیگر از عواقب آن نمی توان اجتناب کرد.

پس هیچ اقتصادی وجود ندارد که اسلامی یا مسیحی، کاتولیک یا پروتستان، فرانسوی یا آلمانی، عربی یا ترکی، دیونسی یا آپولویی باشد. همه اینها، حداکثر می تواند بمثابة رنگ ظاهری مسیرهای بنیادی اقتصاد بشمار آید. خصیصه‌های ملی می تواند تنوع جالبی به شیوه عملکرد این سیستم‌ها ببخشد: ولی نمی تواند به تنهایی پایه‌های عمده این سیستم‌ها را دگرگون سازد.

مسیر سرمایه داری، معمولاً هیچ احتیاجی به یک ایدئولوژی بسیج کننده، و برنامه‌ای اجرایی برای ارائه به تمامی مردم، ندارد. انگیزه سود، حیاتی است - اما تا آنجا که به سرمایه دارها مربوط می شود، کافی نیز می باشد. از توده‌ها نظر خواهی نمی شود. بدون شک جهت گیری بخشی از جامعه بسوی شکار سود، حالت ذهنی خاصی را از پیش مفروض می دارد، طرز تفکری که بطور گریزناپذیری در هر جامعه ظاهر نمی شود. روحیه سرمایه داری واقعیتی است. این روحیه دارای سویه‌های نسبتاً گوناگونی می باشد؛ اما در میان بازرگانان جنوا و ونیز قرون وسطا، کشتی داران و بانکداران آمستردام دوره رنسانس، صنعتگران پیشگام انقلاب صنعتی قرن هجدهم بریتانیا، غول‌های مالی عصر امپریالیسم و در میان سرمایه داران کنونی



آمریکایی، همان کوشش تب آلود برای کسب سود، همان وقف کردن شبه زاهدانه زندگیشان به این آرمان و خصیصه‌های مشترک بی شمار دیگری را، که کم و بیش از این سودجویی ناشی می‌شود، می‌یابیم. یک شیطان، روح همه آنها را به تصرف درآورده است، و قطعاً برای ترویج این روحیه در کشوری، و در میان مردمی که با این تب آشنایی ندارند، ایجاد بانک، کارخانه و دفترخانه، و جار کشیدن با بوق و کرنا که «ثروتمند شوید!»، کافی نیست.

ولی، این روحیه نه از هیچ زاده شده است و نه، به گونه‌ای که ماکس وبر می‌پنداشت، از یک روحیه دیگر. روحیه سرمایه داری در میان هسته کوچکی از افراد وجود داشت. این، شرایط اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بود که آن را قادر ساخت توسعه یابد، و در لحظه معینی تمامی جامعه را در اروپا و آمریکای شمالی تصرف کند. اروپایی‌ها که (نه بدون تزویر) از فقدان روحیه ابتکار در صاحبان سرمایه کشورهای که مورد هجوم، و در برخی موارد تحت استعمارشان قرار می‌گرفتند، شکوه می‌کردند، نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند ببینند که شرایط این کشورها از پیش، همه سرچشمه‌های تحرک سرمایه داری را خشکانده بود، و بعلاوه اینکه حضور آنها (اروپایی‌ها)، و نیز قوانین تحمیلی شان، اگر چه برخی موانع را از بین برد، اما به سرعت موانع غالباً مؤثرتری را بجای آنها قرار داد. اگر شرایط به گونه‌ای باشد که یک واحد اقتصاد سرمایه داری بتواند سود قابل ملاحظه‌ای ببرد، سرمایه دار قادر به حفظ این سود باشد و بتواند آن را تحت شرایط امنی افزایش دهد، در رقابت، سرمایه خارجی از همان ابتدا به آنچنان درجه‌ای محدود شود که امکان نابودی سرمایه دار بومی به حداقل برسد، آنگاه خواهیم دید که موانع اجتماعی ناشی از طرز تفکر سنتی و ممنوعیت‌های دینی و اخلاقی، به تدریج از بین می‌رود، و راه‌های قانونی برای سر باز زدن از خود قوانین به وجود می‌آید. موفقیت اولین پیشگامان الگوهای خارجی، دیگران را به همچشمی با آنان تشویق می‌کند، دیو سود سرمایه داری بطور شکست ناپذیری به بخش‌های هر چه وسیع تری چنگ می‌اندازد، و چنگال سیستم از طریق پویایی بی‌همتایش گسترده تر و نیرومندتر می‌گردد. چنانچه دیده‌ایم، این در ژاپن، چین، و هندوستان رخ داده است، و علیرغم موانع بزرگ تر ناشی از رقابت شدیدتر اروپایی، که توسط معاهدات بازرگانی و غیره، تقریباً مانند موقعیت آمریکای لاتین، با زور حفظ می‌شود، در جهان مسلمان نیز در شرف وقوع می‌باشد.

پس آیا در این مسیر، طرز تفکر یا آگاهی گذشته نقشی بازی نکرد؟ ابدأ چنین چیزی نمی‌گوییم. درست است که در هندوستان هندوها خود را مشتاقانه و زودتر از مسلمانان در مخاطرات سرمایه داری انداختند، همانطور که در اروپا، پروتستانها قبل از کاتولیکها به این کار دست زدند. اما اینجا مسئله بر سر احکام دینی به حالت ناب نبود. گزینش مردم اروپای قرن شانزدهم بین ادیان، صرفاً از اعتقادات حاصله از بررسی تطبیقی انجیل، احکام رسمی پاپ و نوشته‌های لوتر و کالوین منتج نشد. عوامل ژرف اجتماعی و حتی نتایج جنگ، نقش مهم تری را بازی کرد. تقسیمات اعتقادات مذهبی، تا حد زیادی، با موقعیت‌های اجتماعی متفاوت مرتبط بود. در هندوستان که گزینشی در کار نبود، جوامع هندو و مسلمان علاوه بر اعتقادات دینی در بسیاری از زمینه‌های دیگر نیز متفاوت بودند. مقاومت در برابر رشد روحیه سرمایه داری توسط طرز تفکرهای پیشین جامعه، که به نحو پیچیده‌ای با شرایط حیات اجتماعی آن همبسته است، به درجات متفاوتی نیرومند و مؤثر می‌باشد. اما استقرار اقتصاد سرمایه داری، در درون یا در مرزهای یک جامعه، همراه با آن شرایط حقوقی و اقتصادی که رشد این اقتصاد را ممکن می‌سازد، بر این جامعه فشاری وارد می‌کند که نهایتاً مقاومت ناپذیر است. خدا و خدایان، قواعد

زندگی، اخلاقیات مقدس یا شبه مقدس، همگی به نوبه خود در مقابل این خدای از تعظیم می کنند و نهایتاً به خاک می افتند.

ساختارهای سرمایه داری که برای ریشه دواندن در یک محیط غیرسرمایه داری مبارزه می کند، ممکنست ایدئولوژی‌هایی بسازد که به مفهوم رده بندی مانهایم، «تخیلی» بشمار آید. اما، اینها ایدئولوژی‌های اقتصادی نیست، بلکه سیاسی است. این ایدئولوژی برای مبارزه در راه بسط یک اقتصاد سودآور، یا شرایط اقتصادی رشد آن، فراخوان نمی دهد. از طرفی بمانند اروپا در قرون هجدهم و نوزدهم، این فراخوان برای نبرد در راه ایجاد ساختارهای سیاسی مساعد برای این رشد، بعمل می آید، که ولی دربر گیرنده ارزشهای جهانشمول سیاسی و ماوراء سیاسی است: آزادی و برابری، و بر طبق دینامیسمی که مارکس به شیوه‌ای استادانه، بخصوص در «درباره مسئله یهودیان» توضیح می دهد، عمل می کند. و یا از طرف دیگر صحبت از یک ایدئولوژی ملی گرایانه است که مانند ایدئولوژی‌های امپریالیستی اروپای قرن نوزدهم و ترکیه کمالیست در قرن بیستم، تکامل سرمایه داری در آن بمثابة یک عنصر ظاهر می شود.

ایدئولوژی اقتصادی جامعه سرمایه داری، طبق همان رده بندی مانهایم، یک ایدئولوژی «ایدئولوژیک»، بمعنای اکید کلمه، می باشد. این ایدئولوژی، واقعیت را آرمانی و پس و پیش می سازد، می تواند در جوامع صنعتی امروزی اروپا و آمریکای شمالی یک انعکاس برانگیزد، می تواند آنهایی را که واقعاً از این اقتصاد سود می برند متقاعد کند که موقعیت ممتاز آنها خوب، منصفانه و هماهنگ با طبیعت چیزهاست. همچنین، می تواند لایه‌های متعددی را که در یک مرحله پیشرفته، حاصل این جوامع هستند و از وفور نسبی بهره مند می باشند، متقاعد کند که در بهترین ساختار اجتماعی ممکن زندگی می کنند، و امکانات ترقی اجتماعی برای اعضای آن بیشتر از هر نوع جامعه دیگری است. حتی افراد نگون بخت، اگر مزایای مادیشان بسنده باشد، و اگر الگوهای رقیب موجود، عموماً جالب نباشند، ممکنست به این معتقد گردند.

ولی در جهان سوم، این عوامل، بجز در مورد یک لایه محدود اجتماع، که تنها قشری ست که از اقتصاد سرمایه داری خشنود می باشد، صدق نمی کند. برای اکثریت بزرگ مردمان، از جمله آن لایه‌هایی که بطور کلی نظیر بورژوازی متوسط و خرده بورژوازی جوامع سرمایه داری می باشد، آرزوی اساسی در زمینه اقتصادی، به دست آوردن سطح زندگی جامعه صنعتی است. الگوی بسیار جذابی که همیشه از طریق رسانه‌های جمعی مانند: فیلم، جراید، رادیو، و همچنین وجود خارجی‌های متمدول و خوش لباس که صاحب وسایل زندگی به نظر افسانه‌ای، می باشند، در برابر آنها گذاشته می شود. ایدئولوژی سیاسی آزادی و برابری داخلی، برای توده‌های گرسنه، مأموران دولتی و کارمندان، که در مقایسه با شکوه واقعی یا متصور جوامع صنعتی زندگی محنت باری دارند، در درجه دوم توجه قرار می گیرد. ایدئولوژی ملی گرایانه، هنگامی که دیگر دشمنان خارجی وجود ندارند و آنگاه که امتیازات پاره‌ای از هم میهنان، یا سودجویان سیستم سرمایه داری، نمایان می گردد، توانایی خود را در برانگیختن هیجان از دست می دهد.

نیروی ضعیف بسیج کننده ایدئولوژیهای سرمایه داری، در کشورهای مثل ترکیه، ایران و عراق سلطنتی پیش از ژوئیه 1958، به خوبی مشاهده شده است. حکام این کشورها می پنداشتند که می توانند چنان در مسیر یک رشد اقتصادی منظم به جلو روند که نهایتاً رفاه عمومی از طریق عملکرد آزادانه سرمایه داری لیبرال، و با تشویق خود دولت، به آن گونه که در بالا دیدیم، افزایش یابد. بعدها، اینان کوشش کردند که این تکامل را بوسیله یک برنامه ریزی غیر اجباری - مثلاً از نوع فرانسه - تنظیم نمایند. و به سرمایه داران خصوصی برای تصمیم گیری، آزادی بسیاری بدهند. قدرت‌های سرمایه داری غرب، بویژه ایالات متحده، در این راه به

اینان کمک کردند. آنها می پنداشتند که به ایدئولوژی نیازی ندارند، و حتی همانطور که در ترکیه، که در آن ایدئولوژی کمال در ابتدا بسیجی عمومی را بر یک پایه عمدتاً ملی گرایانه بوجود آورده بود، نسبت به ایدئولوژی شدیداً بی اعتماد بودند، و یا هنوز هستند. هر گونه تحریک ایدئولوژیک توده‌ها، حتی در یک مسیر ارتجاعی، در نظر طبقه حاکمه، به درستی خطراتی را برای ادامه سلطه شان دربر داشت. این امر در عراق به انقلاب 14 ژوئیه 1958، و متعاقب آن، به فروپاشی برنامه‌های «هیئت توسعه» - که از نقطه نظر اکیداً اقتصادی به هیچ وجه قابل چشم پوشی نبود - انجامید. [25] در کشورهای دیگر، گروه‌هایی که به سلطه رسیده‌اند، جداً آرزوی آغازی نوین برای اصلاحات رادیکال اقتصادی را، که متضمن بسیج توده‌هاست، در سر می پروراندند، و متعاقب آن، به ساختن ایدئولوژی‌های مناسب برای تحقق این بسیج می پردازند. آنها مشاهده کرده‌اند که پیشرفت اقتصادی قابل توجه، نیازمند شرکت تمامی مردم در کوششی پرتوان است که متضمن فداکاری‌های فردی بسیاری می باشد. به درستی به نظرشان می رسد که این امر نیازمند تقسیم نوین ثمرات این پیشرفت شیوه‌های نوین می باشد، و تا آنجا که این، از ابتدا چندان محسوس نباشد، نیازمند تحریک مردم بوسیله یک ایدئولوژی بسیج کننده است که کوشش لازمه و نتایجش را تمجید می کند، و اصلاحات ریشه‌ای ساختار اجتماعی را، به بهای امتیازات موجود، وعده می دهد. در اینجا است که مسئله انتخاب این ایدئولوژی مطرح می شود. اکنون برای همه (بجز برای برخی اقتصاددانان و جامعه شناسان اروپایی و آمریکایی) روشن است که ایدئولوژی اتخاذ شده نمی تواند از در نظر گرفتن امر اساسی افزایش رفاه مردم، غفلت کند.

بدین گونه است که شق دوم، یعنی مسیر سوسیالیستی - می توان گفت طبیعتاً و بناچار، بعلت فشار شرایط - ضروری می شود. باید تأکید کرد که این انتخاب به هیچ وجه، یا تقریباً به هیچ وجه، مدیون روحیه پیشین، یعنی طرز تفکر ویژه مردمی که آن را انتخاب کرده‌اند، نیست. در برخی کشورها، طغیانی توسط توده‌ها علیه رژیم وابسته به اقتصاد سرمایه داری، که آنها را تحت ستم قرار می داد، صورت گرفت و این طغیان توسط نخبگان مدعی آئین سوسیالیستی، و تحت نفوذ ایدئولوژی مارکسیستی، که جنبش «کمونیستی» را در سراسر جهان پراکنده است، جهت یافت. در کشورهای دیگر، حکامی که می خواستند کشورشان را آزاد کنند و آن را به پیش برند، مشاهده کردند که در شرایط ویژه سیاسی اجتماعیشان، وابستگی به سیستم سرمایه داری، این رهایی بخشی را به مخاطره می افکند و اجازه نمی دهد که این پیشرفت به حد کافی، به سرعت، صورت گیرد.

برخلاف مسیر سرمایه داری، مسیر سوسیالیستی، همانطور که نشان داده‌ایم، در زمینه اقتصادی به یک ایدئولوژی بسیج کننده «تخیلی» نیاز دارد. هنگامی که شرایط لازم فراهم آمد، اقتصاد سرمایه داری، پله به پله و به اصطلاح بطور اتوماتیک توسعه می یابد. هنگامی که دورنمای کسب سود برای افراد به اندازه کافی چشمگیر می شود، و میل شان به استفاده از این چشم اندازه‌ها بر هر مانع ذهنی که ممکنست در سر راه باشد، غلبه می کند، یکی پس از دیگری، با تمام وجود، به این کار دست می زنند؛ اقتصاد سوسیالیستی یا دولتی اینطور نیست. یک چنین اقتصادی باید بطور اجتماعی و جمعی سازمان یابد. مزایایی که فرد باید از آن بدست آورد همیشه بدیهی نیست. در مرحله اول، غالباً مزایایی در کار نیست، بلکه تنها در سطح نفع جمعی و طی یک مدت نسبتاً طولانی قابل تصور می باشد. در نتیجه، بسیج افراد به ترکیبی از تأثیر یک ایدئولوژی و انگیزه‌های مادی نیازمند است. می توان اطمینان داشت که دومی همیشه، یا تقریباً همیشه، به هدف خود می رسد. این محتاج به تأکید است. اما درجه آمادگی برای پذیرش

ایدئولوژی، بسته به نوع پیشین آگاهی اجتماعی، تغییر می کند. البته می توان کوشش کرد این آگاهی را، با سهولت نسبی، از طریق تدابیر و مراحل بینابینی گوناگون اصلاح نمود. در مورد جزء دیگر، تا آنجا که به مردم مشخصی مربوط می شود، مقدار مزایای فوری ممکن، باید بطور کلی به نسبت معکوس با نیروی بسیج کننده ایدئولوژی تغییر کند.

کسی ضرورت یک ایدئولوژی را در امر سازندگی سوسیالیستی انکار نمی کند. این ایدئولوژی باید ضرورت این سازندگی را دربر داشته باشد، ولی باید از آن فراتر رود. اگر لازم باشد، می توان مردم را طی یک مدت محدود به کوشش در جهت یک «جهش بزرگ به پیش»، که مردم از آن بهره مند شوند، بدون افزودن انگیزه های یک نظام آرمانی به این چشم انداز، برانگیخت. حتی در این صورت، مهم است که کوشش درخواست شده زیاده از حد نباشد، و کسانی که به آن دست می زنند، بتوانند بطور معقولی امیدوار باشند که احتمال بهره بردن از این کوشش وجود دارد. ولی، این موردی نادر است و حتی اگر رخ دهد، مردم ممکنست شیوه زندگی محنت بار ولی آرام را، به کوششی بی حد که نتایجش حدسی است، ترجیح دهند. با این وصف، قاعده متداول این است که علیرغم هر چیز، اهداف آرمانی (که اغلب بطرز بی تناسبی والا است) برای هر کوشش جمعی در نظر گرفته شود. نظیر این را در جنگ ها، حتی آنهایی که پست ترین انگیزه ها را دارد، می بینیم. بعلاوه، ایدئولوژی هایی که دارای بسیج کننده ترین نیرو می باشد، ایدئولوژی مبارزه، یا دستکم رقابت بوده است. انسان – به هر رو انسان به آنگونه که او را می شناسیم، انسانی که با او سر و کار داریم – آنچنان ساخته شده است که حاضر است، پیش از هر چیز، برای خرد کردن دشمنان یا پشت سر نهادن رقیبان خویش، جد و جهد کند.

اهداف آرمانی که ایدئولوژی های شناخته شده به آن متوسل شده اند، عموماً سه نوع است: عظمت گروه های «ملی»، عظمت خدا، و عظمت بشریت. البته در عمل، دو انگیزه آخر، اغلب به عظمت گروهی (ملی یا غیر) که پنداشته می شود تنها آن، واقعاً برای خدا و برای بشریت می جنگد، کاهش می یابد. در اصل، می توان بنام این اهداف، در مبارزه و در زندگی روزمره، درخواست فداکاری کرد – ولی فداکاری در زندگی روزمره، بویژه هنگامی عملی است که این زندگی همچون یک مبارزه شناسانده شود. ساختمان اقتصادی می تواند به یکی از این سه هدف مربوط شود، اما فقط تحت شرایطی مشخص.

اگر سازندگی اقتصادی، مطابق هنجارهای مورد قبول یک جامعه معین، و بدون قصد سرنگون ساختن ساختارهای کهن انجام گیرد، دلیلی وجود ندارد که نتوان آن را در ارتباط با این سه نوع هدف پیش گفته، یعنی ایدئولوژی ملی گرایانه، ایدئولوژی مذهبی یا ایدئولوژی جهان گرا - انسان گرا – یا حتی، با بیش از یکی از اینها در آن واحد – تصور کرد. ولی رفتاری را که در این حالت می توان انتظار داشت از نوع همناگر (conformist) خواهد بود. همناگری، دستکم اگر با یک مبارزه برونی، حالتی کینه توزانه نیابد، نسبت به طغیان، نیروی بسیج کننده کمتری دارد. هنگامی که وجود اشخاص با امتیاز، کسانی که از این ایدئولوژی سود می برند و مزورانی که آن را بعنوان پوششی برای تعقیب اهداف خودپرستانه شخص خویش بکار می برند، تشخیص داده شد، توان همناگری به آسانی از بین می رود. بعلاوه، هر یک از این ایدئولوژی ها از سازندگی اقتصادی فراتر می رود. می توان خدمت به ملت، خدا، یا انسان را با شیوه های دیگر انجام داد. اگر هیچ مبارزه ای در افق بچشم نخورد، و اگر نقشی که فرد ایفایش را در جامعه برگزیده است، در خارج حوزه سازندگی اقتصادی نباشد، وی به سختی می تواند طرق دیگری برای خدمت به ملت بیابد، ولی فرد ممکنست ترجیح دهد که مثلاً مانند یک راهب یا پزشک، به خدا، با اندیشه عرفانی، یا به بشریت، با نیکوکاری خدمت نماید. به همین دلیل

است که ایدئولوژی ملی گرایانه، بطور کلی، برای این نوع حرکت اقتصادی، مناسب ترین ایدئولوژی است.

اگر سازندگی اقتصادی، بمتابۀ سرنگون ساختن هنجارهای رایج درک شود، آنگاه ایدئولوژی، که اینجا بر یک مبارزه دلالت دارد، کینه توزانه تر، و به واسطۀ دربر داشتن عنصر غیرمترقبه، جذاب تر می باشد، و بطور خلاصه دارای نیروی بسیج کننده عظیم تری است. اشخاص ممتاز، سودجویان، و مزوران (که همیشه تعدادی وجود دارند) بمتابۀ زباله غیرقابل اجتناب، یا لکه ها و تیرگی هایی بگرد یک عمل بزرگ، با سهولت بیشتری مورد تنفر قرار می گیرند. تاریخ در مسیر انجام وظیفه اش، آنها را پشت سر خواهد گذاشت؛ آنها در مرحله بعدی محکوم و بکنار گذارده خواهند شد. ولی چنین طرحی مستلزم مقاومت از جانب گروهها و افرادی است که موقعیت استوار امتیازات، یا حتی شیوۀ عادی زندگی و آسایش مادی و معنویشان، به وسیله ساختار متصور جدید، محکوم به فنا می شود. معهذا، این افراد یا گروهها جزیی از جامعه ملی یا مذهبی را تشکیل می دهند، و ممکنست به وفاداری به ملت و خدا تظاهر کنند. البته می توان آنها را، بعنوان اینکه در عمل به این ارزشها خیانت می کنند، تقبیح کرد؛ اما این کار مشکل تر است. از سوی دیگر، آسان می توان آنها را بمتابۀ خائنین به اهداف بشریت، بمتابۀ فراریان از مبارزه در راه ساختن جامعه ای مناسب تر برای رشد آزادانه توان های یک فرد، و بشریت بطور کلی، و بمتابۀ دشمنان آزادی و برابری، تقبیح نمود. به همین دلیل ایدئولوژی جهان گرای - انسان گرای، با این نوع سازندگی اقتصادی، که گذشته از اینها متضمن یک مبارزه طبقاتی است، سازگارتر می باشد. یک «ارتجاعی» به آسانی می تواند ادعا کند که یک فرانسوی، چینی، عرب، مسیحی یا مسلمان خوبی است. رد کردن ادعایش در این قلمرو چندان آسان نیست. اما طبق تعریف، او نمی تواند «انقلابی» خوبی باشد.

این را، فاکت ها، هنگام بررسی ادعای برخی که می خواهند دینی مانند اسلام را به صورت پرچم سازندگی سوسیالیستی اقتصاد در کشورهای مسلمان در آورند، بطور مشخص نشان می دهد. به نظر می رسد که دین اسلام برای ایفای این نقش نامناسب است.

بسیج توده ها به وسیله ایدئولوژی، برای دستیابی به اهداف اقتصادی نوین، پدیده جدیدی می باشد. در گذشته، هیچکس در اندیشه تحول ریشه ای ساختارهای اقتصادی نبود. اگر توده های یک جامعه معین برای بهبود بخشیدن به وضع آن به همان شکل موجود، فراخوانده می شدند، این کار بعنوان ادامه فعالیت های عادی شان، ولی با آهنگی سریع تر، یا بمتابۀ فتح سرزمین های جدید برای بهره برداری به همان شیوۀ سابق، یا بمتابۀ تحت انقیاد در آوردن مردمان دیگر که فعالیتشان در خدمت این جامعه قرار می گرفت، تلقی می شد. اگر بعضی گروه های کوچک در یک جامعه تام قیام می کردند، این نه به منظور تحول شیوۀ فعالیت جامعه، بلکه بخاطر کسب سهم بزرگ تری از محصول اجتماعی، و یا مزایای ناشی از سهم شدن در قدرت بود. هدف گروه های جدیدی که ظاهر می گشتند و به سازماندهی خود با فراتر رفتن از چهارچوب مستقر فراخوانده می شدند، ایجاد جامعه ای محدود بود که در کیش مطلوب نیروهای ماوراء طبیعت، یا تغییر تمامی جامعه موجود بر طبق این خواست الهی، تخصص داشت. ولی بسیار غیر عادی بود که این خواست، تحول ریشه ای شیوه های تولید و بازتولید مستقر را دربر گیرد.

اسلام در گذشته در صدد بسیج توده ها برای نیل به اهداف اقتصادی نبوده است. این دین در ابتدا برخی از اعراب را به گسستن قیود قبیله ای و تشکیل یک جامعه نوین به منظور خدمت به خدا فراخواند. و خدا از پیروانش خواست که پرهیزکارانه و زاهدانه بدون هیچگونه تغییری در فعالیت اقتصادی عادی و معمول خویش به زندگی ادامه دهند. پس از اینکه قبایل و افرادی که

پایند زندگی قبیله‌ای نبودند به زودی در این جامعه شرکت جستند، خدا درخواست دیگری نکرد. تغییر حیات اقتصادی جامعه بموجب حوادث دنیوی بود: فتوحات و تخصصی شدن تولید در یک «بازار مشترک» که ابعاد جهانی داشت. در این شرایط نوین، زندگی پرهیزکارانه و زاهدانه، انجام وظایف نوینی را ایجاب می‌کرد. این وظایف، بر طبق ساختارهای نوین اقتصادی تعریف گردید، و البته همچون دستورات خدا و پیغمبر وی، تقدیس شد. از آن به بعد اسلام به صورت یک ایدئولوژی درآمد که رفتار خاصی را از فرد طلب می‌کرد. اسلام در سطح جمعی، ادامه حیات اجتماعی را به شکلی که از قبل وجود داشت، موعظه می‌کرد و صرفاً اصرار می‌ورزید که جامعه باید در مطابقت با اخلاقیات بکار خود ادامه دهد. این امر با همان موفقیت‌ها و شکست‌هایی روبرو شد که این نوع خواسته‌ها معمولاً بدنبال دارد؛ بعبارت دیگر، شکست بسیار بیشتر از موفقیت بود. اسلام در سطح جمعی و در جنبه برونی آن، به یک ایدئولوژی از نوع ملی‌گرایانه تبدیل شد که جوامع مسلمان را برای دفاع در برابر جوامع غیرمسلمان، و در برخی مواقع، در شرایط مساعد، برای تهاجم علیه آنها، بسیج می‌کرد. اشکال فرقه‌گرای اسلام، در مقیاسی کوچک‌تر، تکامل جنبش اسلامی را بطور کلی، غالباً با خواسته‌های انقلابی بازتولید کرد، ولی عموماً، هیچ برنامه تحول اقتصادی که از رعایت اکید اخلاق و تقوی در ادامه فعالیت روزمره فراتر رود، نداشت، و بنابراین هیچ تغییری در ساختارها بوجود نیاورد. نهایتاً مسلمانانی که به کشورهای غیرمسلمان سفر می‌کردند و ارزشهای اسلامی را بیشتر نه از طریق موعظه، بلکه با سرمشق قرار دادن خود، رواج می‌دادند (زیرا اندک بودن فعالیت‌های تبلیغی، بمعنای معمول، یکی از خصیصه‌های این دین است)، غالباً پیروان جدید را به اتخاذ شیوه زندگی اقتصادی خویش، که تجارت سرمایه داری بود، تشویق می‌کردند. هیچ‌جا بسیجی برای تحول اقتصادی جامعه به چشم نمی‌خورد.

این تجربه تاریخی نمی‌تواند بیش از تحلیل تئوریک پیشگفته ما را قانع سازد که دین اسلام را، در دوران حاضر، بویژه هنگامی که سازندگی اقتصادی الزاماً انقلابی است و ساختارهای موجود را از بین می‌برد، بمثابة عامل احتمالی بسیج توده‌ها برای این سازندگی تلقی کنیم. فعالینی مانند آماراوزگان، وزیر سابق الجزایر، اظهار داشته‌اند اسلام تنها عاملی است که بنام آن می‌توان تهیدستانی را که در دسترس ایدئولوژی دیگری نیستند، بسیج کرد. او، دلبستگی توده‌های دهقان تهیدست مملکتش را به اسلام ذکر می‌کند. این دلبستگی همچنین در بخشهای دیگر جهان مسلمان حقیقت مسلمی است و نمی‌توان به آن حمله کرد. ولی اعتقاد به اینکه این امر، بناچار از جلب شدن این توده‌ها به فراخوان‌های دیگر، در سایر سطوح، جلوگیری می‌کند، توهمی بیش نیست. باید بدانیم که این دلبستگی، پیش از آنکه بیان یک ایمان باشد، و اگر چه در مواقعی ممکنست بسیاری را بسوی ارزشهایی که خصیصه اکیداً مذهبی دارد، سوق دهد، معهذاً، اساساً یک پدیده ملی و طبقاتی است. تهیدستان، وجه تمیز خود را از ستمگران خارجی و لایه‌های فوقانی اروپا زده، که در کردار و روان بی‌ایمان بودند، در اسلام یافتند. «روحانیون» مسلمان، که غالباً تهیدست بودند، مورد بی‌حرمتی نیروی اشغالگر قرار می‌گرفتند و به ارزشهای جامعه سنتی که در آن زندگی می‌کردند، ایمان داشتند. این «روحانیون» از خود این توده‌ها بودند و آنها را رهبری می‌کردند و به زبانی در سطح خود آنها با ایشان سخن می‌گفتند. ولی با فرا رسیدن استقلال، «روحانیون» از نقطه نظر اجتماعی ترقی می‌کنند. لایه‌های فوقانی (کم و بیش استثمار کننده) دیوانه وار در جستجوی یک ضمانت ایدئولوژیک برای حفظ مزایای اجتماعی و مادی خویش می‌باشند، و بستگی خود را به اسلام، هر چه بیشتر اعلام می‌دارند. هر چه «روحانیون» در بالا بردن سطح زندگی خویش، و یا حتی صرفاً در جذب شدن درون

ملت، موفق تر شوند، کاربرد اسلام بمثابة یک شعار انحصاری در خدمت محرومان کمتر می شود. محرومان ممکنست حاضر باشند - در برخی نواحی، و تا آنجا که به لایه‌های مشخص مربوط می شود، شاید تا مدتی طولانی - نسبت به کسانی که سنن آنها را (هر چه باشد) مورد حمله قرار می دهند، یا متهم به داشتن قصد انجام این کار شده‌اند، بطور قهرآمیزی واکنش نشان دهند. تا هنگامی که به ذهن کسی خطور نکرده است که این محرومان را از شرایط محنت بار و فقر خلاص کند، اینان ممکنست از ایدئولوگ‌هایی که این شرایط زندگی را تقدیس می نمایند، دنباله روی کنند. ولی نباید فریب توهم متداول سیاحان و روشنفکران را خورد؛ هنگامی که اینان به شیوه‌ای از زندگی برخوردار می کنند که در مقولات آشنایشان نمی گنجد، و یا با مردمی روبرو می شوند که شناختنش از قدرت دیالکتیک اینان خارج است (اینان گاهی به کلی از زبان و طرز صحبت مردم بی اطلاعند)، فوراً به وجود یک شیوه منجمد و در خود بسته ظن می برند که هیچ چیز قادر نیست آن را تکامل بخشد. این توهمی است که بوسیله تمامی تجربیات تاریخی یکصد سال اخیر به نمایش گذارده شده است. در حقیقت اگر یک تغییر ریشه‌ای در شرایط زندگی رخ دهد، اغلب فقط زمان کوتاهی لازم است تا تغییرات ژرفی را در شیوه رفتاری که برای هزاران سال ثابت مانده است، بوجود آورد. [26] محرومان (و سایرین) صرفاً توسط هر شکلی از اسلام بسیج نخواهند شد، آنچه که بیش از هر چیز لازم است به آنها عرضه شود چشم اندازی است که با، یا بدون اسلام، ترقی شرایط زندگی آنها را نوید دهد. اگر این چشم انداز به حد کافی قابل دسترسی، عملی، و جذاب باشد، توده‌ها خود را بسیج می کنند. بعلاوه، پیوند با عقاید قابل ستایشی که به نیرو تبدیل می شوند، ممکنست حمیت این بسیج را افزایش دهد، و انسانها را طی دوره معینی برای فدا کردن منافع آنی و فردی، در قربانگاه پیشرفت دسته جمعی آینده آماده سازد - به شرطی که این عقاید، دور از ذهن نباشد و افسانه‌ای به نظر نرسد. بیش از هر چیز لازمست که فداکاریهای درخواست شده، زیاده از حد، یک جانبه جلوه نکند و مردم شاهد این نباشند که اشخاص ممتاز، که در عین لاف زدن به فضیلت، تقوا و از خود گذشتگی، از فداکاری سر باز می زنند، از فداکاریهای مردم بهره می برند. اکنون که این سطور را می نویسم، می توان دید که دهقانان سوری نواحی حمص و حما، که بیش از همه محرومند و معتقدند که مسلمانان خوبی می باشند، در مقابل حمله بازرگانان و پیشه‌وران شهری، که از طرف «علما» به شدت پشتیبانی می شوند، به دفاع از دولتی برخاسته‌اند که متشکل از حزبی است که خصیصه غیرمذهبی خود را اعلام می کند و ایدئولوگ عمده‌اش یک عرب مسیحی است. موعظه‌های روز جمعه «علما»، در مقایسه با مزایای مشخصی که حزب بعث به این محرومان وعده داد، و اکنون شروع به عملی ساختن آن نموده است، تأثیر ناچیزی بر اینان دارد.

نمی توان نقش دین اسلام را بمثابة یک ایدئولوژی (خواه بگونه بسیج کننده یا غیر) در دوران کنونی، بدون یک زمینه مبارزه طبقاتی، درک کرد. جهان مسلمان مشخص است، اما استثنایی نیست. این جهان از قوانین عام حاکم بر تاریخ بشری نمی تواند بگریزد. آینده‌اش، آینده مبارزات بین طبقات (یا بطور کلی بین گروههای اجتماعی) و بین ملت‌ها (یا بطور کلی بین جوامع تام) می باشد. این مبارزات ممکنست تعدیل شود یا آرایش یابد، و همچنین می تواند شکل رقابت‌های صلح آمیز بخود گیرد. شاید ایدئولوگ بتواند برفراز صحنه نبرد به پرواز درآید، به آن توجه نکند، در خارج و ماوراء این مبارزات به تحقیقات و تفکرات خود ادامه دهد، و اظهار دارد که این همه، بی اهمیت است. توسل به الله، به روح اسلامی، به همبستگی امت سنتی یا ملت، ممکنست همیشه به نفع برخی گروهها، واقعیت این مبارزات را بپوشاند - اما موفق نخواهد شد که آن را فرونشاند.

مبارزات بین کلان (clan) های سیاسی، که از نظر پایگاه اجتماعی با یکدیگر تفاوتی ندارند، ممکنست در شرایطی مانند دوران اول استقلال الجزایر (همچنین مانند روسیه در سالهای پس از مرگ استالین) برای مدتی جای مبارزات اجتماعی را بگیرد. ولی، بمحض اینکه جامعه، حتی بطور نسبی دمکراتیزه می شود، و یک طبقه سیاسی، حتی اگر خیلی بزرگ هم نباشد، شروع به ایفای نقشی می کند، کلان های متخاصم مجبور می شوند خود را با برنامه هایی تجهیز نمایند، و این برنامه ها معمولاً از مزایایی که برخی از گروه های گوناگون اجتماعی از آن بهره مند، و برخی بی بهره اند، الهام می گیرد.

دوره ای که پیش از هر چیز به شکلی از سازندگی اقتصادی اختصاص دارد که متضمن سرنگون ساختن ریشه های ساختارهای کهن می باشد، نمی تواند بدون مبارزات طبقاتی پیش رود، حتی هنگامی که گروه حاکمه سعی می کند واقعیت را با اظهار اینکه دست اندرکار منافع همگان است (که ممکنست درست باشد) مخدوش نماید. هیئت حاکمه کوشش خواهد کرد پایه های صنعتی کردن، یعنی زیربنای یک کشور مستقل مدرن را مستقر کند، سعی خواهد کرد در تمام سطوح کادری بسازد، و بدین ترتیب تعلیم و تربیت را توسعه دهد و علیه بیکاری پنهان و فقر که عوامل ضعف و وابستگی هر دولتی که در آرزوی استقلال و قدرت می باشد، مبارزه کند. ولی، از یکسو این بدون دست اندازی در منافع و عادات افرادی که از ساختار کهن بهره مند می شوند نمی تواند صورت پذیرد؛ از این رو مبارزه ای باید علیه آنان انجام گیرد که مستلزم بکار بستن ایدئولوژی هایی توسط هر دو طرف می باشد. از سوی دیگر، این امر معمولاً به آنگونه که از تجربه تاریخ فرا گرفته ایم، مستلزم اینست که گروه صاحب قدرت، و طبقه متشکل از کسانی که اهرم های کنترل به آنها واگذار شده است، از امتیازات ناشی از قدرت، و همچنین از مزایای مادی خود، سود برند.

برای مدتی، که شاید بسی طولانی باشد، ممکنست این امتیازات، هیچ مبارزه جویی بسیار قابل توجهی را برنیا نگیرد. اگر گروه حاکمه به وعده های خود وفا کند، اگر سطح عمومی زندگی اکثریت تدریجاً بهبود یابد، اگر آن ارزشهای اساسی که ملت به آن وابسته است زیر پا گذارده نشود، بعلاوه اگر آنچنان تحرک اجتماعی فراهم آید که افراد نگون بخت تر را قادر سازد دستکم به حاشیه محفل حاکم راه یابند، آنگاه امتیازات این حکمرانان، ممکنست برای مدتی طولانی، در نظر اکثر مردم بعنوان پاداش بسزایی برای نقشی که آنها ایفا می کنند، بحساب آید؛ نقشی که در دسترس همه افراد با کفایت و بلندپرواز قرار دارد. ولی طبقات محروم تر، از طریق فعالیت حکمرانان، هر چه بیشتر به سطحی می رسند که در آن خواسته هایشان، و همچنین وسایل حمایت از این خواسته ها، رشد می یابد. با تجربه ای که از تاریخ داریم، مشکل بتوان تصور کرد که لایه های متمتع تر در برابر این خواسته ها (که ممکنست تا حدی تخیلی باشد) موقرانه سر تسلیم فرود آورند. مزایای این لایه های متمتع تدریجاً، نه چندان بمثابه پاداش ایفای یک نقش، بلکه همچون مظاهر ساختاری از امتیاز و استنثار تجلی می کند. اینجا نیز احتمالاً رقابت، مبارزه جویی و پیکار وجود خواهد داشت. علیرغم فرمول مائوتسه دون، که آرزوی پرهیزکارانه ای بیش نیست، هیچ چیز تضمین نمی کند که این تضادهای ابتدا غیرآنتاگونیستی به مرحله آنتاگونیستی، که احتمالاً قهرآمیز است، رشد نیابد. بی شک، این مبارزات نشانه ای از پستی و بلندی های معمول خواهد داشت. ممکنست قدرتمندان با دادن امتیازاتی موفق به آرام نمودن این مبارزات شوند، یا با اعمال نسنجیده، آن را شعله ور سازند؛ مبارزات خارجی ممکنست موجب فرعی شدن آن گردد. معهذاً، این مبارزات، بطور نهفته و پوشیده، بجای خود باقی خواهد ماند. به نظر می رسد که این امر، صرف نظر از زمینه ایدئولوژیک، در جوامعی



که خواه وفادار به آئین مذهبی و خواه به ایمانی بشردوستانه است، صادق باشد. ولی بهنگام اوج گیری این مبارزات، بعید است که ایدئولوژی‌ها نقشی بازی نکنند.

«بکار گرفتن» اسلام، بمثابه یک ایدئولوژی، تنها در این زمینه قابل تصور است. چگونه می توان اسلام را بمثابه عاملی در مبارزه علیه طبقات محافظه کار، در این یا آن مرحله، تلقی کرد؟ در گذشته، اسلام علاوه بر ایفای نقشی اکیداً مذهبی، و نیز بعنوان یک سمبل ملی در مبارزه علیه تسلط خارجی، مسلماً در مبارزات طبقاتی نیز نقشی داشت، و بمثابه یک عامل در تعیین هویت ملی، همچون پرچمی (همراه با عوامل دیگر) در جنگ علیه بیگانگان بکار گرفته شد. آنگاه اسلام، بدون هیچگونه توسل به جزم یا ایمان، به یک شعار ساده و تهییج کننده کاهش یافت: «ما مسلمانانی هستیم وارث یک ارثیه با شکوه و ارجمند، و اعضای جامعه‌ای که بر پایه اصولی عادلانه، شایسته، و معتبر بنا شده است. ما نباید تسلیم کسانی شویم که به خوبی ما نیستند». اسلام ممکنست بموقع خود مجدداً برای همین منظور بکار رود. برای اینکه اسلام بتواند بخدمت بسیج سازندگی سوسیالیستی درآید، باید به شعارهای بسیج کننده مشخص، روشن و رزمنده‌ای ترجمه پذیر باشد. از طریق این شعارها، هر فرد باید بنا به موقعیتش، خود را با انجام وظیفه‌ای فوری روبرو ببیند. دشمن، حتی اگر خود را به اسلام مؤمن جلوه دهد، باید طبق یک فرمول کلاسیک اسلامی، به روشنی بمثابه «دشمنان الله» شناسانده شود، حتی اگر بظاهر به ایمان اسلامی اقرار کرده باشد. چه کسی است که نتواند ببیند تحقق بخشیدن به این شرایط، امروزه چقدر دشوار است؟ چگونه می توان اعلام کرد: «بنام اسلام، فلان و بهمان دارایی باید اجتماعی شود»، در حالیکه مالک این دارایی نمونه اعتقاد است و اکثریت افراد متدین می توانند (بدرستی) اظهار کنند که اسلام مالکیت خصوصی را تقدیس می کند، و در حالیکه اسلام از نظر تاریخی، در ذهن هر کسی به آن جامعه سنتی همبسته است که نهایتاً یکی از اساس آن، موقعیت عملاً غیرقابل دست اندازی مالکیت خصوصی می باشد؟ چگونه می توان همه این شخصیت‌ها را که دل بستگی شان به کردارها و معتقدات اسلامی، روشن، گویا و حتی خودنمایانه است، بمثابه دشمنان اسلام افشا کرد، بدون اینکه هیچ یک از این معتقدات و کردارها مورد حمله قرار گیرد؟

مطمئناً در گذشته، در چندین مورد، جنبش‌های ایدئولوژیکی دیده شده است که خود را بمثابه تنها مؤمنان به جوهر راستین اسلام – به اسلام، در شکل ناب و اصلیش – معرفی کردند و حامیان خود را که از روی تعصب برانگیخته شده بودند به جنگ علیه اکثریت مسلمانان دورانشان که بمثابه مزور، تظاهر کننده به دین، باطناً بی ایمان و ماهیتاً همچون دشمنان الله تقبیح می شدند، سوق دادند. اما اینها خود جنبش‌هایی مذهبی بود که بدور کادرهای جدید مذهبی، و روحانیونی که یک دین را در مقابل دینی دیگر قرار می دادند، سازمان یافته بود. حتی اگر اعلام می شد که جنبش جدید عملاً با جنبش اصیل اسلام یکی است، معهداً این جنبش، عملکردهای دینی، کتب مقدس و جزمهای ویژه خود را داشت، اگر چه این کتب فقط تفسیراتی بر قرآن بود (ولی تفسیرهایی با یک گرایش معین و جزمها صرفاً بمثابه دقیق کردن مجموعه جزمهای قرآن تلقی می شد. آنگاه ممکن می شد مثلاً علمایی را که در حرمت به اولیا بسیار حساس بودند، دشمنان الله بخوانند و گنبدهایی را که بر فرار آرامگاه اولیا، از جمله آرامگاه خود پیغمبر بنا شده بود، ویران سازند. تمام اینها ممکن است با تقبیح مزایای ثروت و قدرت کسانی که اسلام واقعی را تحریف کرده بودند، در ارتباط قرار داده شود. اما قیام علیه اسلام رسمی، می بایستی با اعلام یک اسلام نوین، حتی اگر این صرفاً بمثابه بازگشت به شکل اولیه آن پنداشته می شد، پیوند می یافت. امروزه کجا پیامبران نوین را می توان یافت؟ چه کسانی با دعا و احترام بگردوی و دین

نو جمع خواهند شد؛ پیروانی که آماده باشند - البته در حال ساختن سوسیالیسم - فلان و بهمان منسک یا ایمان و کسانی را که به آن وفادارند، مورد سرزنش و حمله قرار دهند؟ شخص باید از جو امروزی جهان مسلمان کاملاً بی خبر باشد تا این امر را امکان پذیر بداند. این بی خبری را برخی پژوهشگران یا ایدئولوگ‌ها با این اعتقاد ساده دلانه خودشان که توده‌های مسلمان هنوز در جو مذهبی قرون وسطا زیست می کنند، نشان داده‌اند.

یک ایدئولوژی مؤثر برای سازندگی سوسیالیستی، اگر این سازندگی مستلزم مبارزه باشد (که هست)، می بایستی چنان باشد که در آن، دشمن این سازندگی، بمثابة دشمن والاترین ارزشهای این ایدئولوژی شناسانده شود. اکنون، ایدئولوژی ملی گرا و ایدئولوژی مذهبی بطور یکسان، در اوضاع کنونی امور، دربر گیرنده هزاران فرصت برای مرتجعین است، تا بعکس، خود را بمثابة بهترین مدافعان ایمان و میهن معرفی کنند. ایدئولوژی سازندگی سوسیالیستی باید در میان ارزشهای والای خود، موقعیت عمده‌ای به سازندگی سوسیالیستی دهد. این امر می تواند بوسیله ایدئولوژی ملی گرا انجام پذیرد، زیرا سوسیالیسم به آسانی می تواند بمثابة لازمه قدرت و رفاه ملت نمایانده شود؛ اما انجام این امر، برای دین مشکل است، چون ارزشهای والای آن فوق دنیوی می باشد.

ما دیگر در مرحله ادیان ملی نیستیم. این درست است که موج عظیم جهان گرایی دینی، که از قرن هشتم قبل از میلاد به حرکت درآمد، و جانشین ادیان ملی گردید، در بسیاری از موارد، یک روند باز ملی گرایی رجعت به اصل را طی نمود که گاهی در مقیاس جوامع ماوراء ملی، با یک سلسله مراتب عجیب وفاداری‌های ملی همراه بود. مذهب کاتولیکی در عمل نه تنها «ملی گرایی» مسیحی، سفیدپوست و اروپایی - آمریکایی، بلکه همچنین ملی گرایی‌های فرانسوی و آلمانی و غیره را نیز دربر داشت - که طی جنگ 18-1914 عواقب شگفت انگیزی ببار آورد. ولی ما اکنون در مرحله بازگشت به یک جهان گرایی خالص تر و روشن شدن بیش از پیش ارزشهای اکیداً دینی می باشیم. امروزه، دین در ذهن همه، اساساً بمثابة رهنمون بینش فرد درباره ارزشهای مافوق طبیعی، ظاهر می گردد. این امر ممکنست با بسیج توده‌ها بمنظور تضمین رفاه بشر در روی زمین ناسازگار نباشد، و همانطور که فعالیت مسیحیان جناح چپ در سالهای اخیر در فرانسه نشان داده است، حتی شاید ممکن باشد راه و رسمی از مبارزه را بر آن بنا نمود. اما وجود پیوند با آن کادرهای مذهبی که سرشت بینششان کاملاً متفاوت است، در راه عمل مداوم انقلابی، موانعی ایجاد می کند. این جریان را در اروپا در سیر تکامل جنبش‌هایی که خود را «مسیحی - سوسیالیست» می خوانند، و در جهان مسلمان در جنبش‌هایی که زیر پرچم سوسیالیسم اسلامی پناه گرفتند، دیده‌ایم. تا آنجا که این جنبش‌ها هیچ نوآوری مذهبی ارائه نمی داد، و تمام اعضای کلیسا و یا امت خود را بمثابة برادرانی نزد خدا تلقی می نمود، چنانچه احزاب غیرمذهبی سوسیالیستی از فرصت‌های معمولی رقابت با آنها برخوردار می شدند، این جنبش‌ها بطور اجتناب ناپذیری خود را در سطح اجتماعی در موقعیتی مادون این احزاب می یافتند. روش‌های آنها بناچار کمتر ریشه‌ای بود، زیرا اصول دینی و اخلاقیشان آنها را از اتخاذ یک مخاصمه جویی مصالحه ناپذیر و کینه توزانه نسبت به برادران هم کیش خود، حتی اگر استثمار کننده و ستمگر بودند، بازمی داشت. این «میانه روی»، حتی اگر صرفاً نسبی بود، بویژه در دوران انقلابی، هوادارانی از عناصر ممتاز و نیمه - ممتاز، و اشخاص آرام و میانه رو را بخود جلب می کرد، و این هواداران، بنوبه خود، مطابق قوانین معمول حاکم بر گروه‌های سیاسی، ریشه گرایی (radicalism) حزب را باز هم رقیق تر می کردند.

این روند، که در اروپا بدیهی بوده است، در جهان مسلمان نیز تا بحال دست اندرکار دیده شده است، و با شدت یافتن مبارزه طبقاتی، احتمالاً باز هم چشمگیرتر خواهد شد. از هم اکنون، می توانیم مشاهده کنیم که لایه‌های حاکمه از اسلام استفاده خواهند کرد تا به بینش‌های محافظه کارانه خویش مهر تصدیق مذهبی بزنند، و اینان تسهیلات فراوانی برای انجام این کار در اختیار دارند. برای اینان، برخلاف «ترقی خواهان» راه توسل به آداب و رسوم باز است. درست است، سنن کهن، که همیشه بر شیوه زندگی و مناسبات اجتماعی چیره می باشد، از نظر تاریخی هیچ ویژگی اسلامی ندارد. اما اسلام آن را تقدیس کرده است، و به آسانی می توان تعصب مذهبی را، هر چند غیرموجه، علیه کسانی که در این سنن دخالت می کنند، بسیج کرد. طبقات حاکمه، شیوه‌هایی برای تحت تأثیر قرار دادن فقهای دینی، که استقلال و پیشرفت اقتصادی، کسب مقام در میان ممتازان را برای آنها ممکن ساخته است، در اختیار دارند، تا آنها را از فقر (و نزدیکی به توده‌ها) که رژیم‌های استعماری اغلب بسپاریشان را بدان مبتلا کرده بود، نجات دهند. «روحانیون» طبیعتاً به نواختن آن ساز اخلاق گرایانه که همواره آماده است نغمه بینش منفعل را سر دهد، متمایل می شوند. صلح و حسن تفاهم درون جامعه، در عمل بمعنای روی گردانی از خواسته‌ها و پذیرفتن اوضاع موجود می باشد. برای این امر می توان در نوشته‌های مقدس توجیهاتی یافت، و راه‌های منتخب را که به تأیید مذهب رسیده است، می توان همواره با عناوین مدرن و جذاب برای توده‌ها، از قبیل سوسیالیسم اسلامی، تزئین کرد. البته می توان در قلمرو ادعای این بینش مبنی بر برخورداری از پشتیبانی دین، علیه آن بمبارزه دست زد، اما نمی توان نادیده گرفت که در این قلمرو، این بینش در موقعیت بهتری است. دقیق نبودن نوشته‌های مقدس در مورد مسائل اقتصادی، تدوین یک تعبیر آشکارا «مترقی» و معتبر را در مقابل این تعبیرهای «ارتجاعی» مشکل می سازد.

اگر این بینش غالب باشد، و دین اسلام به انحصار عناصر عملاً ارتجاعی درآید، چه خواهد شد؟ در پرتو تجربه تاریخی مان، پیش بینی این امر مشکل نیست. نتیجه حتمی همانا گسستن توده‌ها از ایمان سنتی شان خواهد بود که پا به پای رهایی آنها از مصیبت مادی، فرهنگی، اخلاقی و پا به پای گسستن از کناره گیری دیرین خود، و به نسبت فشار ناشی از خواسته‌های جهان مدرن و آرمان نوین عدالت اجتماعی که از هم اکنون بسیار محسوس است، فزونی می یابد. در این صورت اسلام سدی در مقابل رشد نیروهای تحول خواهد ود و این سد دوام نخواهد آورد. علیرغم قدرت اضافه‌ای که اسلام از نقشش بمثابة یک دین ملی کسب می کند، مانند مسیحیت قرن نوزدهم دچار یک بحران خواهد شد.

اسلام به هیچ وجه قادر به فرار از این بحران نخواهد بود. مگر اینکه دستخوش تغییر شکلی ژرف و یک نوسازی شود. برای تحقق این امر لازم خواهد بود مسلمانان معتقدی ظاهر شوند که علیه تعبیرات ارتجاعی اسلام، که در لفافه پرچم مذهب، آداب و رسوم و اخلاقیات سنتی پوشیده شده است، بجنگند. آنها باید در مقابل کسانی که بدون توجه به الله تصمیم به عمل می گیرند، و مخالف احترام ظاهری به جزم‌هایی می باشند که تنها توسط ضرورت اجتماعی توجیه می شود، دست از ناشکیبایی بردارند. آنها باید تمام کوشش خود را در جهت استخراج ارزشهایی از قرآن و سنت اسلام، بکار برند که منطبق با جهان مدرن، و در درجه اول منطبق با آن لایه‌های جهان مدرن که الغای امتیاز و بهره کشی را خواستار است، باشد. مسلمانان معتقد، باید این کار را نه با جستجوی احکام اقتصادی و یک سیستم اجتماعی که در نوشته‌های مقدس یافت نمی شود و به هر حال برای شرایط مدرن نامناسب است، بلکه با استخراج احکام معتبر اخلاقیات اجتماعی از این نوشته‌ها، و در چهارچوب مذهب، با تحقق بخشیدن به یک

ترکیب ارگانیک (و نه یک کنار هم قرار دادن) بین ارزشهای سنتی مذهبی و ارزشهای بشر دوستانه که به سازندگی اقتصادی (از جمله سایر عوامل) ارج می نهند، انجام دهند. این تنها راه تضمین یک زندگی شایسته برای اعضای جامعه می باشد. از این طریق و فقط از این طریق است که اسلام می تواند به برخی مردم در کشورهایی که مسلمان بودند، همراه با کسانی که معتقدند برای تنظیم زندگی خود و کشورشان احتیاج به خدا ندارند، و درگیر وظایف خطیر سازندگی اقتصادی می باشند، دلایلی برای ادامه وجود خود ارائه دهد.

هر چه رخ دهد، چه با اسلام یا بدون آن، چه با یک گرایش مترقی در اسلام یا بدون آن، آینده جهان مسلمان در دراز مدت، آینده‌ای پر مبارزه است. بر روی زمین، مبارزات برای اهداف زمینی، اما تحت پرچم عقاید، آغاز و انجام می شود. عقیده‌ای که اروپا و بدنبال آن جهان را طی دوپست سال اخیر تصرف کرده است، این است که امکان کامیابی در روی زمین موجود می باشد و پیشروی به سوی آن ادامه دارد، و اینکه مبارزه برای نیل به رهایی بشر از استثمار و ستم ارزنده است. خواه ناخواه، ایدئولوژی‌های ملی گرا و مذهبی مجبور شده‌اند که این عقیده را جذب کنند. اولی کراراً اینکار را با محدود کردن و تغییر دادن آن به نفع یک جامعه واحد ملی انجام داده است. این عقیده به یک ایدئولوژی غیرمذهبی ماوراء ملی، ابتدا به شکل ایدئولوژی «لیبرال - بشردوستانه» (به اصطلاح مانهایم) با اشکالی بسیج کننده مانند ژاکوبینسم فرانسوی، در تعدادی از کشورها (از جمله در شرق) و در دوران متفاوت، تکامل یافت. امکان رخ دادن این امر شاید هنوز موجود باشد. اما استفاده از این ایدئولوژی بمنظور پوشاندن سلطه قدرت‌های مالی، بویژه «سرمایه داری بزرگ» آمریکایی، و همچنین برای پوشاندن تسلط اروپا، به آن زیان بسیاری وارد آورده است. این ایدئولوژی با دگرگونی‌های ریشه‌ای ساختار اقتصادی سازگار نیست.

ایدئولوژی مارکسیستی، علیرغم انحرافات که به آن دچار شده است، بمثابة کامل ترین نوع ایدئولوژی غیرمذهبی برای بسیج انسانها بسوی پیشرفت در جهان مدرن، درآمده است. این ایدئولوژی موفق شده است، میلیونها انسان را به آمادگی برای فداکاری بی حد برانگیزد. مفاهیم جامعه شناسی و کشفیات علمی بوسیله مارکس و مارکسیست‌ها بسط داده شده است، و رازگونگی‌های عمده‌ای را که در پس خود، استثمار و ستمگری را پنهان می کنند، آشکار نموده است، حتی اگر مکانیسم ایدئولوژیک، مانع پرده برداری از تمامی مظاهر این روند رازپردازی شده باشد. هیچ مبارزه‌ای علیه استثمار و ستمگری نمی تواند این سهم مارکسیسم را نادیده بگیرد؛ و ارزش‌هایی که بوسیله جنبش مارکسیستی به پیش کشیده شده است، در شکلی که تا بحال پشت سر گذاشته نشده است، هنوز قادر می باشد، بمثابة یک رشته ارزشهای اساسی، انسان مدرن را بسیج کند. این ارزشها، خواه در هم نهادهای نوین جذب شود یا نشود، هنوز اهرمی است که بوسیله آن پرومته یا ارشمیدس امروزی می تواند عالم را از جا برکند. روبرو شدن با این حقیقت، از همه جهت بنفع مردمان و حکمرانان آن خطه که «دارالاسلام» نام داشت، می باشد. باشد که اینان این فراخوان بی آلایش برای روشن اندیشی را به انبوه بی شماری از توهمات بزرگ که همواره ایدئولوگ‌ها، عبارت پردازان و شعبده بازان (که در پشت شان ستمگران و استثمارکنندگان بالفعل یا بالقوه ایستاده‌اند) به شکلی نو ارائه می دهند؛ و همچنین به اشکال گوناگون قوم بزرگ «مایا»، که بطور خستگی ناپذیری هر لحظه اسطوره‌های جدیدی می آفریند، ترجیح دهند. مسیح، که مسلمانان او را «عیسی بن مریم» خواندند، گفت: تو بر حقیقت واقف خواهی شد و حقیقت تو را آزاد خواهد ساخت»، و قرآن می افزاید: «ظن در برابر حقیقت به هیچ نمی ارزد.»

## پسگفتار (1973)

گمان می‌کنم نویسنده کتابی چون کتاب حاضر، چند سال پس از نشر آن، همان احساس دوگانه‌ای را داشته باشد که اکنون بمن دست داده است. به ندرت اتفاق می‌افتد که نویسنده از کارش کاملاً خشنود، یا ناراضی باشد. وی مایل است که در برخی از فرمول‌بندی‌ها تجدیدنظر کند و به نظر می‌رسد که با کمی تغییر در برخی استدلال‌ات می‌توان آنها را بهتر کرد. نویسنده مایل به اضافه یا حذف کردن پاره‌ای از مطالب می‌باشد – ولی بیم آن دارد که با این کار خط منطقی شکل اولیه اثرش را از بین ببرد و آن نیرو و اعتماد بنفسی که اثر را برجسته می‌کرد، غیرقابل تشخیص یا حتی فلج شود. یا باید کار را تماماً از نو شروع کند، و یا آن را بهمانگونه که هست، دست نخورده باقی گذارد.

این ملاحظات – و مهم‌تر از آن کمبود وقت – حتی یک تجدیدنظر نسبتاً جامع در متن و یادداشت‌ها را، اکنون که با چاپ چهارم این کتاب، فرصت انجامش بدست آمده است، برایم غیرممکن می‌سازد. در چاپ‌های قبلی سعی کردم چند لغزش کوچکی را که بمن تذکر داده شد و یا اتفاقاً متوجه شده بودم، تصحیح کنم. برای چاپ چهارم، از نظرات یک مترجم فوق‌العاده با وجدان، آقای بری‌ان پیرس (Brian Pearce) بهره‌مند شده‌ام. در اواخر سال 1972، هنگامی که پیرس ساعیانه آخرین اصلاحات ترجمه این کتاب را، که قرار است در سال 1974 منتشر شود، بعمل می‌آورد، توجه مرا به تعدادی اشتباهات چاپی، برخی فرمول‌بندی‌های نسبتاً مبهم، و نیز ترجمه تردیدآمیز یکی از عبارات مارکس (که خود کاملاً روشن نبود)، و نکاتی از این قبیل، جلب کرد. من این تصحیحات و اصلاحات ضروری را انجام داده‌ام.

بدون شک مفید خواهد بود که در مورد هوشمندانه‌ترین و منصفانه‌ترین نقدهایی که به کتاب شده است، بحث کنم. ولی این مستلزم کار زیاده از حدی است. البته در مواردی نیز منتقدان دچار سوء تفاهم شده‌اند. مثلاً تحسین‌کنندگان بی‌قید و شرط ماکس وبر چنان واکنشی نشان داده‌اند که گویا من با تمامی تزه‌های وبر، یا برخی از مفاهیم عمده او، مخالفت ورزیده‌ام. نظرات اساسی من درباره این موضوع هر چه باشد، اینجا قصد چنین کاری را نداشتم، بلکه صرفاً به برخی اظهارات بخصوص وبر انتقاد کردم و فاکت‌هایی برای رد آن ارائه دادم. کسانی که می‌خواهند به انتقادات من پاسخ گویند، باید نشان دهند که این فاکت‌ها نادرست است، یا معنایی جز آنچه که من به آنها نسبت می‌دهم، دارد، و یا با فاکت‌های دیگر در تناقض می‌باشد – و نه اینکه صرفاً با تحسین ارزش مفاهیم وبر، با من مخالفت ورزند. و نیز می‌توان مانند گیل (J. Gabel) که می‌گوید باید «عقلانیت» (rationality) در نوشته‌های وبر، به معنای «مادیت بخشیدن» (reification) خوانده شود، بر این عقیده بود که گویا نقد من انتقادی بجاست، اما وبر یک حقیقت بنیادی را، هر چند به شیوه‌ای نامناسب و گمراه‌کننده، بیان کرد.

“Une lecture marxiste de la sociologie religieuse de Max Weber”, in *Cahiers internationaux de sociologie*, 49, 1969, pp. 51-66)

منتقدین به درستی به برخی کمبودها در کتابنامه من اشاره کرده‌اند و بهر حال بسیاری آثار که باید ذکر شود، پس از آنکه کتاب من به رشته تحریر درآمد، منتشر شد. در مورد نقش یهودیان – که بوسیله لویی ماسینیون (Louis Massignon) مبالغه شده است – در زندگی اقتصادی (و

بویژه مالی) جهان مسلمان (یادداشت شماره 35، فصل 3) باید همانطور که واژدا (G. Vajda) مرا متوجه ساخت، به اثر زیر مراجعه می‌کردم.

W. J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam* (London, 1937)

نوشته‌های جدیدی که در رابطه با برخی نکات، شایسته ذکر و بحث می‌باشند، بسیارند. اگر بجای صرفاً نام بردن فهرست وار این آثار به بررسی ارزش هر یک از آنها می‌پرداختم، آنگاه می‌بایستی اضافاتی بیاورم که در واقع تجدید نظر در قسمتی از کتاب است، و من مایل به این کار نیستم.

می‌توانستم درباره بسیاری از نویسندگان مسلمان معاصر، که با روحیه توجیه گرانه‌ای به موضوع قابلیت اعمال اصول «اجتماعی» اسلام در جوامع امروزی، و نیز در جوامع آرمانی، پرداخته‌اند، به نحو گسترده تری بحث کنم. مطمئناً این نویسندگان بی‌شمارند، اما استدلال‌هایشان همواره همان استدلال‌های دو یا سه نویسنده‌ای است که من آنها را ذکر و انتقاد کرده‌ام. می‌توانستم آثار ایدئولوگ اخوان المسلمین، سید قطب را که ناصر در سال 1966 به اتهام توطئه اعدام کرد، بخاطر نفوذی که داشت، و نقش مهم و حتی سمبولیکی که زندگی و مرگش ایفا نمود، تحلیل نمایم. (برای مثال مراجعه نمایید به

Hassan Riad, *L'Égypte nassérienne*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, pp. 218 et seq.)

در رابطه با بحث بسیار گسترده تر روابط بین ایدئولوژی مذهبی و حیات اقتصادی، کسانی که فکر نمی‌کردند کتاب من ارزش خواندن دقیق را دارد، پرسیدند چطور ممکن است که من آنقدر از عرف عام بدور باشم که (به گمان آنها) تأثیر پدیده مهمی چون مذهب را بر تمامی زندگی اجتماعی و بنابراین بر اقتصاد، انکار کنم. نقدی که بوسیله یکی از دوستانم، محمد صالح اصفیا، نوشته شده است، پاسخ بجایی به این طریق استدلال می‌دهد. از آنجا که نوشته وی ممکنست – شاید به شکل موفق تری از فرمول بندی‌های خود من – آنچه را که سعی کرده‌ام نشان دهم، روشن سازد، از نقل آن خودداری نخواهم کرد. اصفیا توضیح می‌دهد که سعی من، در «تأکید بر خنثی بودن ایدئولوژی، در رابطه با خطوط اساسی نیرو در تکامل اجتماعی» می‌باشد (تأکیدها از اوست). وی می‌افزاید:

مسئله این نیست که رودنسون به نقشی که ایده‌ها می‌توانند در شرایط خاص ایفا کنند، کم بها می‌دهد، یا از این امر که یک ایده گاهی، بگفته مارکس می‌تواند بنوبه خود به یک نیروی مادی، احتمالاً بسیار مؤثر، تبدیل شود، بی‌اطلاع است. برعکس، او بیهودگی بینشی را که معتقد است جهان ذهنی بطور منفعل زیربنای مادی را باز می‌تابد، درک می‌کند ... ولی طبق بررسی وی از موضوع ... او معتقد است، می‌توان نتیجه گرفت که دیالکتیک زیربنا و روبنا، عنصری از مسیر تاریخ را تشکیل می‌دهد که در درازمدت و تا آنجا که به گرایش عمومی منحنی تکامل مربوط می‌شود، جهت و آهنگی را نشان می‌دهد که در تحلیل نهایی بوسیله هستی مشخص جوامع انسانی تعیین می‌گردد. او به ما می‌گوید که پویایی ساختارهای اجتماعی، با انعطاف، اما نه بدون قاطعیت، با منطق روابط تولید خواناست: شبکه‌ای که توسط روابط تولید تشکیل می‌شود، «انسان تام» را تعریف می‌کند که در آن واحد، محصول و سازنده تاریخ خود می‌باشد ... (Studi storicy, year VII, no. 3, July-September 1966, pp. 585-90).

این اواخر، برخی آثار و بحثها، که به عواملی در منشأ سرمایه داری اروپایی مدرن می‌پردازد، عرضه شده است. برایم مقدور نیست که نظراتم را درباره این آثار اینجا مطرح سازم، زیرا این

امر، حجم زیادی را اشغال می کند. صرفاً ذکر می کنم که موضوع کلی «شرایط مذهبی حیات اقتصادی در اسلام» را در یک مقاله تقریباً بیست صفحه‌ای، که قرار است در ابتدای یک اثر جمعی درباره تاریخ اقتصادی خاور نزدیک در دوره اسلام در سری مشهور

*Handbuch der Orientalistik* series, by Brill, of Leyden

چاپ شود، مجدداً بررسی کرده‌ام. در آغاز این مقاله کوتاه، سعی می کنم بار دیگر مکانیسم روابط بین ایده‌های مذهبی و زندگی اقتصادی را تعریف کنم. در آنجا نشان می دهم که ایده‌های مذهبی از طریق میانجی‌گری اخلاقیات اجتماعی که صرفاً از این ایده‌ها سرچشمه نمی گیرد، بر اقتصاد اثر می گذارد، و سعی می کنم سطوح و نیز منشأهای این اخلاقیات اجتماعی را تعریف کنم. در حال حاضر تنها می توانم خواننده را به این مقاله که امیدوارم به زودی در دسترس قرار گیرد، ارجاع دهم. هنگام نوشتن این مقاله، در میان فاکت‌ها متوجه امری شدم که به نظرم برای روشن ساختن مفهوم ربا در قرآن و ریشه‌های ممنوعیت آن، دارای اهمیت است. مسئله بهره، و بویژه بهره مرکب، در زمان پیدایش اسلام، در شرق مسیحی موضوع بسیار مورد توجهی بود. مثلاً در همان قرنی که پیغمبر تولد یافت، یک موعظه بسیار عجیب به زبان سریانی بوسیله یک اسقف سوری مونوفیزیت (Monophysite)، طرفدار سرشت الهی واحد (در مسیح. م.)، یعقوب ساروقی (451-521) نوشته شده است که شیطان را نشان می دهد که بخاطر زوال قدرتش در نتیجه از بین رفتن کفر، به سوگ می نشیند. شیطان به منظور تجدید قدرتش، می خواهد از وام با بهره (rebithā، واژه‌ای مرتبط با ربا) استفاده کند: کشیشان و راهبان در این راه خواهند افتاد و این امر به خانه خرابی آنها خواهد انجامید. هنگامی که شروع به این کار می کنند، دیانت راستین، کیش خدای حقیقی ایشان، بی اهمیت خواهد شد: شیطان اظهار می کند «اهمیتی نمی دهم اگر کشیش بهره پولش را برای خرید یک تبر به منظور ویران ساختن معابد خدایان بکار برد! عشق به طلا، بتی ارجمندتر از بت هر خدایی است ... ارزش آن برای من به اندازه مجموع ارزش همه آن بت‌ها است!» و اسقف سوری این فرمول بندی بسیار «مارکسیستی» را در دهان شیطان می گذارد: «آنها بت‌ها را ویران ساخته‌اند، اما هرگز آن سکه‌هایی را که بجای آن قرار خواهیم داد، ویران نخواهند ساخت ...»

(translated and edited by Abbé Martin, in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 29, 1875, pp. 47-107: other references given in A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, Marcus and Weber, 1922, p. 150, n. 4).

بعلاوه، محکومیت کلی وام با بهره در اخلاقیات مسیحیت معمول بود، و توسط پدران روحانی کلیسا توضیح داده می شد. دستکم، در جهان شرق، این درست است که شوراهای کلیسا این ممنوعیت را به روحانیون محدود کردند، بهر حال در سطح واقع بینانه تری ژوستینین (527-565)، دستکم حدود یک قرن پیش از پیغمبر اسلام، نرخهای بهره را کاهش داده بود، بهره مرکب را ممنوع، و گرفتن بهره را، از لحظه‌ای که مبلغ پرداخت شده توسط بدهکار به بیش از دو برابر مبلغ سرمایه اولیه می رسید، غیرقانونی ساخته بود. (در اینجا اشاره است به متون 529 [Codex, 4, 32:10, 27], perfected in 535 [novellae 121 and 138]: cf. G. Cassimatis, *Les intérêts dans la législation de justinien et dans le droit byzantin*, Paris, Recueil Sirey, 1931, pp. 61 et seq., and A. Bernard, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Vol. XV, 2, Paris, Letouzey et Ane, 1950, cols. 2322 et seq.)

بهره مرکب در قانون هامورابی (بند 93) ممنوع شده بود. در مورد مسئله دو برابر شدن مقدار وام، که بسیاری از مفسران در رابطه با ربا از آن سخن می گویند، شاید بایستی ذکر شود که این مسئله در سنن اقتصادی شرق باستان موقعیت ویژه‌ای دارد. در آغاز هزاره دوم پیش از میلاد، در بابل و همچنین در بنگاههای تجاری آشور در کاپادوکیه (در آسیای صغیر. م.)، علیرغم هر نوع ممنوعیتی که احتمالاً وجود داشته است، دادن وام با بهره مرکب در واقع به شکل زیر صورت می گرفت: بهره، هر سال، یا هر زمان که مقدار آن به معادل سرمایه اولیه می رسید، به سرمایه تبدیل می شد. بهره با نرخ 20 درصد، هر پنج سال یکبار به سرمایه تبدیل می شد. رجوع کنید به:

(cf. R. Bogaert, *Les origines antiques de la banque de dépôt ...* Leyden, A. W. Sijthoff, 1966, pp. 82-3; for Egypt, cf. p. 43).

در مصر طبق گفته دئودوروس سیکولوس (I, 79)، فرعون بخریس (Bocchoris) ، 720-715 ق. م.) قانونی صادر کرد که بموجب آن «هر کس که همراه با یک سند کتبی وام می داد، حق نداشت بهره بیش از دو برابر اصل، دریافت دارد.»

(trans. Oldfather, Loeb Classical Library: *Diodorus Siculus*, Vol. I, London, Heinemann, 1933, p. 271)

بعلاوه، مثلاً با رجوع به بررسی خلاصه زیر می توان مشاهده کرد که «حقوقهای» مورد استفاده برای سر باز زدن از ممنوعیت بهره، به قدمت خود این ممنوعیت می باشد:

E. Szlechter, 'Le prêt dans l'Ancien Testament et dans les codes mésopotamiens d'avant Hammourabi' (in *La Bible et l'Orient, Travaux du Premier Congrès d'Archéologie et d'Orientalisme Bibliques*, Paris, P.U.F., 1955, pp. 16-25)

## یادداشتها و مراجع



1- هنگام نوشتن کتاب حاضر، این کمبود تا حدی رفع شد.

Z. Y. Hershlag, *Introduction to the Modern Economic History of the Middle East*, Leiden, Brill, 1964, pp. xiv + 419.

این کتاب، دوره مدرن تاریخ اقتصادی جهان مسلمان را دربر می گیرد که کاملاً رضایت بخش نیست، ولی با وجود این، حاوی فاکت‌ها، ارقام و اسناد بسیاری است. من فقط توانستم بطور محدودی به آن رجوع کنم.

### فصل (1): طرح مسئله

1- رجوع کنید به نظرات اصلاح طلبان نوگرا، محمد عبده و رشید رضا در:

J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manor*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1954 (Coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 11), pp. 226 et seq.

برای ترکیه رجوع کنید به:

Ahmed Nazmi, *Nazer-i Islamda zenginlighin mewqi'i*, Istanbul, 1340-42 (1921-3),

که نقل قول‌هایی از آن در رساله زیر آمده است:

W. Bjorkman, 'Kapitalentstehung und -anlage im Islam', in *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, 32, 1929, 2. Abteilung, pp. 80-98.

2- مثلاً در:

M. Hamidullah, 'Islam's solution of the basic economic problems: the position of labour', in *Islamic Culture*, 10, 1936, pp. 213-33; 'Le Monde musulman devant l'economie moderne', in *Cahiers de l'Institut de Science Économique Appliquée*, suppl. no. 120 (series V, no. 3), Dec. 1961, pp. 23-41;

و در دیگر نوشته‌های گوناگون این نویسنده: تمام ادبیات اخوان المسلمین، رجوع کنید به

F. Bertier, 'L'ideologie politique des Freres musulmans', in *Temps modernes*, No. 83, Sept. 1952, pp. 541-56 (important extracts in *Orient*, No. 8, 4th quarter of 1958, pp. 43-57);

ترجمه جزوه‌ای از بنیان گذار اخوان المسلمین:

Hasan al-Banna, 'Vers la lumiere',

ترجمه:

J. Marel in *Orient*, No. 4, 4th quarter of 1957, pp. 37-62, pp. 152 et seq., 61 et seq.

و تمام ادبیات پژوهشگرانه اصلاح طلب نوگرا، مثلاً:

J. Jomier, op. cit., pp. 217 et seq.

تمام نشریات رسمی پاکستان و همچنین نوشته‌های شخصی (مثلاً گزارش کمیسیون زکات که در مقاله‌ام از آن نقلی آورده‌ام

‘The Life of Muhammad and the Sociological Problem of the Beginnings of Islam’, in *Diogenes*, No. 20, Winter, 1957, pp. 28-51)

و همچنین نوشته‌های خصوصی. این در هزاران کتاب، مقاله و جزوه بطور تهوع آوری تکرار شده است.

3- بنابراین ال. ماسینیون از فرمول بندی‌هایی اگر چه قابل انتقاد ولی محتاطانه («از نقطه نظر اجتماعی، اسلام بخاطر مفهوم مساوات طلبی، که هر کس باید در آن از طریق عشیره، سهم خود را به ذخایر جامعه ادا کند، پر کشش است، اسلام دشمن بورس بازی، سرمایه بانکی، وام دولتی، مالیات غیرمستقیم بر محصولات مورد نیاز اولیه می باشد... اسلام حد واسطی است بین آیین‌های سرمایه داری بورژوازی و کمونیسم بلشویست‌ها» - 1939) می گذرد و به عبارات خلاصه‌ای که بسیار افراطی است می رسد («اسلام در برابر هیچ بتی، نه قدرت طلا و نه قساوت فنی دولت پلیسی سر تعظیم فرود نمی آورد» - 1953) مأخذ این قطعات در زیر می آید:

*Situation de l'Islam* (Paris, Geuthner, 1939), in fine = *Opera Minora I*, Beirut, Dar al-Maaref, 1963, pp. n-52, on p. 52; ‘Le Mouvement intellectuel contemporain en Proche-Orient’, in *Hesperia*, Zurich, Bd. 4, H. 10, 1953, pp. 71-8 = *Opera Minora I*, pp. 224-31, on p. 226 of the latter edition.

با این حال او در مقاله‌اش

‘Archaïsme et Modernisme en Islam: à propos d’une nouvelle structure du travail humain’, in *Cahiers de l’I.S.E.A.*, suppl. no. 120 (series V, no. 3), Dec. 1961, pp. 7-22,

باز هم با عنوان کردن عقایدی که با آنچه قبلاً از او نقل کرده‌ام متناقض است، زوال اقتصادی جهان مسلمان را به گناه خلیفه عباسی در قرون وسطا نسبت می دهد که یک «اقتصاد بین المللی مدرن» (صفحه 8) را از نوعی تقریباً مشابه با سرمایه داری و بر اساس بهره کشی «استعمارگرانه»، با کمک صرافان یهودی، یعنی مسئولان تمامی گناه نزول خواری، سازمان می دهد. اینها نظراتی بسیار قابل بحث و با پشتوانه‌ای ضعیف می باشد، علیرغم تبحر برجسته این متخصص اسلامی که ذکاوت و دانشش بی نظیر و ملاحظات اخلاقی قابل تمجید است، اما درک عارفانه‌اش از فاکت‌های تاریخ وی را هر چه بیشتر گمراه کرده است. به هر حال از این می توان استنتاج کرد که اسلام بخودی خود همیشه کاملاً دشمن سرمایه داری نبوده است. موضوع همیشگی ال. ماسینیون، با خوش پنداری (و قدری تحریف) به وسیله ژ. پ. رو (J. P. Roux) در کتاب زیر به جدول فیثاغورثی مبدل گشته است:

*L'Islam en Asie* Paris, Payot, 1958 (Coll. Bibli'othèque historique), p. 262: «اسلام بمانند کمونیسم، ضد سرمایه داری، و اشتراکی است (به عکس سیستم سرمایه داری که البته دارای خصلت سرمایه داری و فردگرایی است) اما مالکیت (چه نوع؟) را بمانند سرمایه داری محترم می شمارد.» جی. استروی (J. Austruy) در کتاب

*L'Islam face au développement économique*, Paris, Editions Ouvrieres, 1961,

می گوید «طرز تفکر سنتی اسلام برای رشد سرمایه داری مساعد نبوده است.» (صفحه 60) ولی وی بر این عقیده است که «مفهوم ژرف مالکیت» برعکس با «نقشی که کارکرد اقتصاد لیبرالی به آن می دهد» در اسلام مخصوصاً «با نقش جدیدی که رشد اقتصاد مدرن به آن می بخشد، وفق داده شده است.» (ص 95 به بعد)، بطوری که «معنای خاص اشتراک که مشخصه اسلام است، امروزه می تواند عاملی در پیشرفت اقتصادی گردد» (صفحه 98)، پیشرفتی در جهتی منحصر به فرد، که نه سرمایه داری و نه سوسیالیستی است. این نظرات مجدداً در کتاب دیگر وی آمده است:

*Structure économique et civilisation: l'Égypte et le destin économique de l'Islam*, Paris, S.E.D.E.S., 1960,

و همچنین به شکلی فشرده در مقاله اش به نام:

'Vocation économique de l'Islam', in *Cahiers de l'I.S.E.A.* No. 106 (Series V, no. 2), Oct. 1960, pp. 151-212.

من در زیر فرصت خواهم داشت به عقاید این نویسنده، که به خوبی نمایانگر دیدگاهی مخالف نظرات من در این کتاب است، بازگردم. در ابتدا لازم به گفتن است که عقاید او بر اساس دانش ناکافی از فاکت ها و عمدتاً استناد به کتابهای نامناسب شبه پژوهشگران، که خود اسنادی دست دوم یا سوم می باشند، شکل گرفت. نتایجی نسبتاً مشابه، ولی بر اساس سندی غنی و معتبر به وسیله نویسندگان زیر ارائه شده است:

J. Hans, *Homo oeconomicus islamicus*, Klagenfurt and Vienna, J. L. Sen, 1952; *Dynamik und Dogma im Islam*, 2<sup>nd</sup> edn, Leiden, Brill, 1960, (cf. pp. 71 et seq.).

4- این نظری است که قاضی ار. چارلز، پژوهشگر آماتور و بی اطلاع اسلام (به دنبال بسیاری دیگر) دارد: «بر همه روشن است که طرز تفکر قدرگرایی مسلمانان نتایج بسیار وخیمی ببار آورده است، مانع رشد روحیه ابتکار عمل شده است، فعالیت مادی را فلج و کشورهای مربوطه را در بی حالی غوطه ور ساخته است.»

(*L'Âme musulmane*, Paris, Flammarion, 1958, p. 71).

رنان، به نحوی جامع تر، یکسره نتایج «گمراه کننده» چیرگی بی رحمانه جزم اسلام را تقبیح کرد.

(E. Renan, *L'Islamisme et la science*, Paris, Calmann-Levy, 1883)

رجوع کنید به نقد من:

*L'Islam, doctrine de progres ou de reaction*, Paris, Union rationaliste, 1961 (= *Cahiers rationalistes*, no. 199, Dec. 1961).

5- به عنوان مثال:

Hans E. Tütsch, 'Arab Unity and Arab Dissensions', in *The Middle East in Transition*, ed. W. Z. Laqueur, London, Routledge and Kegan Paul, 1958, pp. 12-32; N. A. Faris, 'The Islamic Community and Communism', in the same symposium, pp. 351-9 (reprinted from *The Islamic Review*); R.

Charles, *L'Évolution de l'Islam*, Paris, Calmann-Levy, 1960 (Coll. Questions d'Actualite), p. 188.

در مقاله زیر لوئیس احتیاط بیشتری از خود نشان داده است.

B. Lewis, *The Middle East in Transition* (op. cit.), pp. 311-24 (reprinted from *International Affairs*, 30, January 1954, pp. 1-12).

در باره شیوه‌ای که مسئله باید مطرح شود رجوع کنید به:

'Problématique de l'étude des rapports entre Islam et Communisme', in *Colloque sur la sociologie musulmane, Actes 1 1- 14 Sept. 1961*, Brussels, Centre pour l'étude des problems du monde musulman contemporain, 1962, pp. 119-49.

6- منجمه بکر پژوهشگر بزرگ اسلامی در شرح بسیار مختصرش در:

C. H. Becker, 'Islam und Wirtschaft', in *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient*, Weimar, 1, 1916, pp. 66-7, reprinted in his *Islamstudien, Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, I*, Leipzig, Quelle u.Meyer, 1924, pp. 54-65; and W. Björkman, op. cit.

اینها هر دو در اسلام شناسی بسیار مطلعند. اما مفاهیم نادقیق اقتصادی ای که بکار می برند نامناسب است. کتاب کوچک آلفرد رول اقتصاددان:

Alfred Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, Leipzig, Quelle u.Meyer, 1925, viii + 92 pp.,

که به الجزایر اختصاص دارد، توسط پاره‌ای فرض‌های علمی ضایع شده است، ولی دستکم مستقیماً از تعصبات سیاسی مبراست. مقاله بسیار صادقانه و هوشمندانه جی. دستن دبرنی،

G. Destanne de Bernis, 'Islam et développement économique', in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, No. 106 (Series V, no. 2), Oct. 1960, pp. 105-50,

که بر پایه اطلاعات وی از زندگی در مناطق روستایی تونس و تجربیات در این محیط، نوشته شده است، خواندنی می باشد، ولی او فقط دانش دست دومی از معانی تاریخی ناحیه مذکور و بخش‌های دیگر جهان مسلمان دارد.

7- مهم تر از همه:

Claude Cahen, 'Les facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'Islam', in *Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Besson et Chantemerle, 1957, PP- 195-207,

همچنین در گفتگویی متعاقب آن که در جلسه بحثی در برود در سال 1956 انجام شد که جریان آن در کتاب فوق، در صفحات 208-215 آمده است، تبادل نظرها و گفتگوهای جلسه پاریس در مارس 1960، متأسفانه فقط به صورت پلی کپی انتشار یافت و برای فروش آماده نشد:

*L'Évolution économique, sociale et culturelle des pays d'Islam, s'est-elle montrée défavorable à la formation d'un capitalisme de type occidental?*, Paris, Institut d'études islamiques, Centre d'études de l'Orient contemporain, École Pratique des Hautes Études, 6e section, no date, 24, 22,17, 33ff.

رسالات بوسیله این اشخاص خوانده شد:

R. Brunschvig, J. Berque, P. Marthelot and C. Cahen.

کتاب حاضر تکمیل رساله بسیار کوتاهی است که در بحث فوق ارائه دادم. در زیر به دفعات به این اثر رجوع خواهم کرد و ارقام را به ترتیب در مقابل شماره صفحه چهار بخش آن خواهم آورد.

8- بحث جالبی درباره برخی از این تعاریف در اثر زیر توسط موریس داب یافت می شود:

Maurice Dobb, in *Studies in the Development of Capitalism*, London, Routledge, 1946, pp. 1-10.

برای بحث پیرامون معنای «نهادهای اقتصادی» گوناگون سرمایه داری، رجوع کنید به، مثلاً، رساله

R. H. Blodgett, *Comparative Economic Systems*, New York, Macmillan, 1944, pp. 24-42;

و همچنین بطور عمیق تری در

F. Perroux, *Le Capitalisme*, 5th edn, Paris, P.U.F., 1962 (Coll. Que sais-je?, No. 315), pp. 9-29.

ماکس وبر این دو نوع تعریف را با یکدیگر ترکیب می کند: «در حالیکه سرمایه داری در اشکال گوناگونش، در تمام ادوار تاریخ به چشم می خورد، برآوردن نیازهای روزمره با روشهای سرمایه داری، فقط از مشخصه‌های باختر می باشد و حتی در اینجا فقط از اواسط قرن نوزدهم روشی اجتناب ناپذیر بوده است.»

(M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, Munich and Leipzig, Duncker u. Humblot, 1923, p. 239: Eng. trans., *General Economic History*, 1950 edn, p. 276.)

9- اشتباه گرفتن مفاهیم گوناگونی که تحت عنوان «سرمایه داری» در نوشته‌های مارکس یافت می شود موجب چنین عکس العمل‌هایی توسط مورخان بزرگی چون ژرژ لفر شده است، اگر چه وی نسبت به مارکسیسم حسن نیت داشت:

Georges Lefebvre ('Observations', in *La Pensée*, No. 65, Jan.-Feb. 1956, pp. 22-5:

رجوع کنید به توضیح 80 فصل سوم کتاب حاضر.)

مارکس به وضوح از سرمایه تجاری (سرمایه، جلد 3، فصل 20) و سرمایه ربایی (همانجا، فصل 36) بمثابة اشکال «کهن» سرمایه، در عهد باستان و قرون وسطا صحبت می کند. اما او سپس «اشتباهات احمقانه و مکرر» مامسن (Mommsen) (سرمایه، جلد 1، 1938، چاپ لندن، ص 146، زیرنویس 1) و «خطای» «تمام زبان‌شناسان» را که از وجود سرمایه در عهد باستان صحبت می کنند، به مسخره می گیرد.

(*Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie. Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, p. 412: Eng. trans., *Pre-Capitalist Economic Formations*, ed. Hobsbawm, p. n8).

10- ر.ک.:

*Studia 0 marksowskiej teorii spoleczenstwa*, Warsaw, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963, pp. 168 et seq.

(امیدوارم که ترجمه فرانسوی این اثر مهم به زودی منتشر شود.)

11- این تعریف ورنر سامبا نیز می باشد. بعلاوه، همانطور که خواهیم دید، مارکس اصطلاح «شیوه تولید» را نه فقط به این معنا، بلکه همچنین اغلب به معنای آنچه که در اینجا «صورتبندی اجتماعی - اقتصادی» خوانده خواهد شد، بکار می برد.

12- «بخش» را لنین در جزوه سال 1918 خود «عنصر» اقتصاد می خواند:

*The Chief Task of Our Day: 'Left-Wing' Childishness and the Petty-Bourgeois Mentality* (Works, 4<sup>th</sup> edition, Vol. 27, English edition, pp. 335-6).

وی این قطعه را در جزوه مشهورتر سال 1921 خود نقل می کند و بسط می دهد:

*On the Food Tax* (ibid., Vol. 32, pp. 330-31, 344),

در این جزوه از «عناصر (اجزاء متشکله)» نام می برد. استالین در خطابه 26 ژانویه 1934 خود در هفدهمین کنگره حزب کمونیست شوروی به این قطعه اشاره می کند.

(Works, Vol. 13, English edition, p. 316).

13- ر. ک.:

*Capital*, III, Foreign Languages Publishing House edition, p. 320.

14- همانجا، ص 321.

15- همانجا، ص 580.

16- من این اصطلاح را از ژان برنارد به وام گرفته‌ام:

Jean Bénéard, *La Conception marxiste du capital*, Paris, S.E.D.E.S., 1952, p. 244.

17- ر. ک.:

*Capital*, III, p. 321.

18- همانجا، ص 322.

19- ر. ک.:

*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920, p. 4 (Eng. trans. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958, pp. 17, 18).

20- در واقع وبر در جایی دیگر از «اشکال سرمایه داری غیر عقلانی» (*nicht-rationalen Kapitalismus*) که در خارج از اروپای مدرن یافت می شود، صحبت می کند.

(*Wirtschaftsgeschichte*, op. cit., p. 286: Eng. trans., p. 334).

21- خواهیم دید که اگر چه جی. اچ. بوسک (G. H. Bousquet) احترام زیادی برای ماکس وبر قائل است، هنگامی که لازمه صحبت از سرمایه داری مکه را وجود دفترداری دوبل در آنجا می داند، به روح عقاید وبر وفادار نمی ماند

(*Hespéris*, 41, 1954, p. 239).

22- ر. ک.:

*Gesammelte Aufsätze*, op. cit., I, pp. 4-6 (Eng. trans., *The Protestant Ethic* ..., p. 19).

23- همانجا، ص 7 (ترجمه انگلیسی، ص 21).

24- ر. ک.:

Melville J. Herskovits, *Economic Anthropology*, New York, A. A. Knopf, 1952, p. 181; cf. pp. 155-79.

25- همانجا، ص 225 به بعد.

26- ر. ک.:

*Capital*, Vol. III, F.L.P.H. edn, pp. 581, 584.

27- ر. ک.:

Herskovits, op. cit., pp. 298 et seq.

(قطعه نقل شده در صفحه 304 است). به این معناست که مارکس، با فهرست کردن عوامل عمومی تعیین کننده هر تولیدی می نویسد که

«سرمایه، در بین چیزهای دیگر، همچنین یک ابزار تولید و نیز کار گذشته و غیر شخصی می باشد. از این رو سرمایه پدیده‌ای جهانشمول، ابدی و طبیعی است؛ و این در صورتی درست است که از خصوصیات ویژه‌ای که «ابزار تولید» و «کار ذخیره شده» را به سرمایه مبدل می سازد چشم پوشی کنیم.

(*Grundrisse*, op. cit., p. 7: Eng. trans., *Marx's Grundrisse*, ed. Maclellan, London, 1971, p. 19.)

28- ر. ک.:

R. Thurnwald, *Economics in Primitive Communities*, London, Oxford University Press, 1932, pp. 205 et seq.

29- ر. ک.:

Herskovits, op. cit., p. 304.

30- ر. ک.:

Perroux, op. cit., p. 35.

## فصل (2): آنچه اسلام حکم می کند

1- فشار اجتماعی پراکنده و یا سازمان یافته، انتشار هر گونه بررسی علمی یا عامه پسند واقعاً انتقادی اسلام را، به زبانهای عربی، ترکی، فارسی و غیره، تقریباً غیرممکن ساخته است. بررسی‌های انتقادی پژوهشگران شرق شناس، حتی به وسیله عناصر لیبرال و پیشرو، مورد سوء ظن قرار گرفته است، زیرا به نظر می رسد که این بررسی‌ها نشانه‌ای از یک میل نژاد پرستانه و استعمارگرانه به بدنام کردن دین ملی را دارد. در واقع غالباً چنین بوده است. این امر تا حدی به این دلیل است - از آنجا که اسلام گرایی مصنوعاً در مقابل هر انتقادی محافظت شده است - که فقهای اسلام نتوانسته‌اند آیینی به وجود آورند که ما را قادر سازد این اوصاف را دستکم تا حدی افسانه‌ای بدانیم، ولی اینان، از این طریق، اساس جزم‌های خود را حفظ می کنند، درست همانطوری که فقهای کاتولیک از جزم‌های خویش به کمک تئوری‌های سبک‌های گوناگون ادبی محافظت نموده‌اند. من در این باره با نظر جی. پواریه، که در اثر زیر آمده است، موافقم

(in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, supplement no. 120 (series V, no. 3), Dec. 1961, pp. 218 et seq.)

اگر چه به نظر نمی رسد که وی علل اجتماعی طرز برخورد فعلی مسلمانان را درک نماید، و بدین ترتیب دشواری غلبه کردن بر آن را به حداقل کاهش می دهد.  
2- این امر به خوبی توسط پژوهشگر زیر نشان داده شده است:

J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950.

همچنین رجوع کنید به مقدمه او بر

*Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

3- بدون شک احادیث مربوط به فاکت‌های محض تاریخی، شجره‌ها و غیره، دستکم بخاطر گزارش خلاصه فاکت‌ها شایسته توجه بیشتری می باشد. رجوع کنید به بحث موجود در اثر من: 'Bilan des Etudes mohammadiennes', in *Revue historique* 229, 1963, pp. 169-220, on pp. 197 et seq.

4- قرآن 4: 32/36: «و آرزو مکنید چیزی را که خداوند بدان، بعضی از شما را بر بعض دیگر برتری داده است.» قراین نشان می دهد که در اینجا تفاوت ثروت مورد نظر است. همچنین رجوع کنید به 16: 71/73. اما همین عبارات در جاهای دیگر در مورد انواع دیگر نابرابری بکار رفته است. مثلاً رجوع کنید به 17: 21/22، 4: 34/38.  
5- همانجا، 34: 34/33. رجوع کنید به فهرست قطعاتی در:

D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, II, Rome, Istituto per l'Oriente, 1938, p. 62, n. 256.

6- همانجا، 8: 28، 13: 9، و فهرست اعلام در ترجمه (فرانسوی) بلاشر تحت واژه "fortune".

7- همانجا، 28: 26 به بعد.

8- همانجا، 18: 77/76.

9- 36: 21/20، 52: 40 و جاهای دیگر.

10- مسئله در ابتدای مقاله زیر توسط هفنینگ خلاصه شده است:

W. Heffening, 'tidjāra' in *Encyclopedia of Islam*, 1<sup>st</sup> edition, Vol. IV, English version, Leiden, Brill, and London, Luzac, 1934, p. 747.

11- ر. ک.:

M. Hamidullah, in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, supplement no. 120 (Series V, no. 3), Dec. 1961, pp. 26 et seq.

12- به ویژه رجوع کنید به مقاله:

'ribā' by J. Schacht in *Encyclopedia of Islam*, 1<sup>st</sup> edition (op. cit.), Vol. III (English edition, 1936), pp. 1148-50,

و تزهای جالب توجه:

F. Arin, *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman*, Paris, A. Pedone, 1909, pp. 13-22, and Benali Fekar, *L'Usure en droit musulman*, Paris, A. Rousseau, 1908. Cf. also M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1957, pp. 609-11, and W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1956, pp. 296-8.



ولی می توان این نظرات وات را که جدل قرآن درباره منع رباخواری تنها به یهودیان اشاره می کند، صرفاً با خواندن قطعات مربوطه قرآن رد کرد. در مورد نهادهای مالی پیغمبر بطور کلی، به ویژه به تک نگاشته طویل زیر رجوع کنید:

L. Caetani, in *Annali dell'Islam*, Vol. V, Milan, Hoepli, 1912, pp. 287-319.

13- تا اینجا در این پاراگراف من صرفاً فصل مربوط به مالکیت در کتاب فیلسوف مسیحی و پژوهشگر اسلامی، گاردت را بازگو کرده‌ام:

L. Gardet, *La Cité musulmane; vie sociale et politique*, Paris, J. Vrin, 1954 (Coll. Études musulmanes, I), pp. 79-90.

14- در مکتب حنبلی او باید متعهد شود به محض اینکه مقدور شد، بهایش را بپردازد. اگر او مالکی را که با قهر از ملک خود دفاع می کند، به قتل رساند، از مسئولیت کیفری مبرا است، اگر کشته شود، شهید بشمار می آید. رجوع کنید به:

(Laoust, *Le Précis de droit d'Ibn Qudāmā*, Beirut, Institut français de Damas, 1950, p. 231).

همینطور در مذهب شیعه، خودداری از دادن غذا به یک گرسنه بمثابة شرکت در جرم کشتن یک مسلمان می باشد.

(Abū 1-Qāsim Ja'far ibn Muhammad al-Hillii, *sharā'i al-Islām* Calcutta, 1839, p. 407: French trans. by A. Querry, *Droit musulman*, Paris, 1871-2, Vol. II, p. 244).

15- بعنوان نمونه‌های ترجمه شده، درباره چگونگی برخورد شرع به امر اجاره و بخصوص کار دستمزدی رجوع کنید به:

Khalil ibn Ishāq, *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imām Mālek*, trans. G.-H. Bousquet, Vol. III, *Le Patrimoine*, Algiers, Maison des Livres, and Paris, A. Maisonneuve, 1961, pp. 128-33; (especially) D. Santillana, op. cit., pp. 254-75; E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach schafitischer Lehre*, Stuttgart and Berlin, W. Spemann, 1897, pp. 539-60; A. Querry, op. cit., Vol. I, pp. 543-56; H. Laoust, op. cit., pp. 117-19, etc.

16- بویژه رجوع کنید به:

D. Santillana, op. cit., II, pp. 56, 259 et seq., 270 (and in the index, p. 663, under 'alea'); compare C. Cardahi, *Droit et Morale*, Vol. II, Beirut, Imprimerie Catholique, 1954 (Coll. Université de Lyon, Annales de la Faculté de Droit de Beyrouth), pp. 353 et seq.

17- ر.ک.:

Dārimī, *Sūnan* XVIII, 8, and in other collections, with slight variations (references in Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden, Brill, 1927, under the word 'barter').

18- ر.ک.:

B. Lewis, *The Arabs in History*, 3<sup>rd</sup> edn, London, Hutchinson, 1964, pp. 91 et seq.; W. Heffening, art. cit., p. 786;

منتخبات خوبی از این نوع احادیث که بر اساس نوشته‌های سیوطی تهیه شده است، توسط اچ. ریتر (H. Ritter) در

*Der Islam*, 7, 1917, pp. 28-31,

گردآوری شده.

19- ر. ک.:

Zaid ibn □Alī, *Corpus iuris ...*, ed. E. Griffini, Milan, Hoepli, 1919, no. 539.

20- ر. ک.:

H. Ritter, art. cit., pp. 29, 32.

21- ر. ک.:

M. Hamidullah, art. cit., p. 27.

22- ر. ک.:

D. Santillana, op. cit., Vol. I, 1926, pp. 318 et seq.

23- ر. ک.:

J. Schacht, art. cit. (see note 12); F. Arin, op. cit., pp. 22 et seq. and passim; B. Fakar, op. cit., pp. 29, 33 et seq., etc.; D. Santillana, op. cit., II, pp. 60 et seq., 177 et seq.; J. Schacht, *The Origins ...* (op. cit.), pp. 67, 108, 313, and especially p. 251.

مأخذ دقیقی درباره این حدیث در کتاب زیر یافت می شود:

E. Cohn, *Der Wucher (ribā) in Qorāny Chadīth und Fiqh*, Berlin, 1903.

اخیراً شرح خلاصه اما روشن و معتبری در این مورد، در کتاب زیر آمده است:

Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, Vol. I, Paris and The Hague, Mouton, 1965 pp. 217-23.

گرایش‌های امروزی در تفسیر، به روشنی در شرح خلاصه زیر منعکس شده است:

Zaydān Abū 1-makārim, *bina<sup>o</sup> al-iqtisād fī l-Islām*, Cairo, Dar al-□orūba, 1959, pp. 107 et seq.

پیغمبر در سخنرانی ای که هنگام وداع در مارس 632 م، سه ماه پیش از وفاتش ایراد کرد به ممنوعیت ربا اشاره نمود. رجوع کنید به:

R. Blachère, 'L'Allocution de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu', in *Mélanges Louis Massignony Damascus*, Institut français de Damas, Vol. I, 1956, pp. 223-49, on PP. 242, etc.

24- برای مثال، رجوع کنید به:

Ghazālī, *ihyā □ulūm ad-din*, Cairo, 1352/1933, Vol. II, pp. 68 et seq.; abridged analysis by G. H. Bousquet, Paris, Besson, 1955, pp. 125 et seq.

25- نوشته‌های فراوانی به بسط این موضوع اختصاص یافته است. من تنها به مطلع ترین نمونه آن که مزیت نوشته شدن به یک زبان اروپایی را دارد، اشاره می کنم:

M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, Vrin, 1959, Vol. II, pp. 611-25.

26- ر. ک.:

Nasir Ahmed Sheikh, *Some Aspects of the Constitution and Economics of Islam*, Woking, The Woking Muslim Mission and Literary Trust, 1961, pp. 139-229.

27- ر. ک.:

W. Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957, p. 234 (Mentor Books edn, New York, 1959, p. 236).

28- ترجمه فرانسوی یک بررسی که نقل‌هایی از احادیث مربوط به این موضوع می‌آورد، وجود دارد:

Abū Yūsuf Yaḳqūb, *Le Livre de l'impôt fonder*, trans. E. Fagnan, Paris, Geuthner, 1921, pp. 133-9.

درباره موضع مکتب مالکی (اجاره اگر شکل سهمی از محصول را بخود گیرد ممنوع است ولی اگر بر حسب پول یا اشیاء منقول پرداخت شود، مجاز می‌باشد) رجوع کنید به:

D. Santillana, op. cit., II, pp. 247-54

و درباره موضع مکتب حنبلی (پرداخت اجاره به شکل محصول مجاز است) رجوع کنید به:

H. Laoust, op. cit., p. no 110

و بطور خلاصه شده:

L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Sirey, 1953, pp. 666 et seq.

29- ر. ک.:

Enumerated by Hamidullah, *Le Prophète ...* (op. cit.), II, pp. 617 et seq. (باید به نحوی انتقادی خوانده شود).

30- ر. ک.:

A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, 2nd edn, Copenhagen, E. Munksgaard, and Paris, Geuthner, 1944, pp. 335 et seq., 364 et seq.; O. Klima, *Mazdak, Geschichte einer sozialen Bewegung in sassanidischen Persien*, Prague, Československé Akademie Ved, 1957 (a Marxist study).

31- مثلاً رجوع کنید به قطعاتی از ترجمه (فرانسوی) بلاشر فهرست اعلام تحت واژه‌های "riches"، "fortune"، "orgueil".

32- ر. ک.:

H. Grimme, *Mohammed*, Münster in Westfalen, Aschendorff, 1892-5, I, pp. 14 et seq. (but cf. II, pp. 139 et seq.).

نقد بجایی از آن در اثر زیر وجود دارد:

C. Snouck Hurgronje, 'Une nouvelle biographie de Mohammed', in *Revue de l'Histoire des Religions*, 30, 1894, pp. 48-70, 149-78; reprinted in his *Verspreide Geschriften*, Deel I, Bonn and Leipzig, 1923, pp. 329-62. Cf. L. Caetani, *Annali dell' Islam*, Vol. VIII, Milan, Hoepli, 1918, p. 23,

او همچنین از «اصول سوسیالیستی یا کمونیستی» محمد سخن می‌گوید و معتقد است پیغمبر خود تا پایان عمر به آن وفادار ماند ولی مریدانش به این اصول خیانت کردند؛

F. Buhl, *Das Leben Muhammads*, 2nd edn, German translation from Danish, Heidelberg, Quelle u. Meyer, 1955, p. 149, n. 58, and M. Rodinson, 'The Life of Muhammad and the Sociological Problem of the Beginnings of Law', in *Diogenes*, no. 20, Winter, 1957, pp. 28-51.

33- در کتاب زیر سعی کرده‌ام این را نشان دهم:

*Mahomet*, Paris, Club français du livre, 1961 (2nd edn, revised, Éditions du Seuil, 1968: Eng. trans., *Mohammed*, Allen Lane The Penguin Press, 1971).

34- ترکیب خوبی در این مورد وجود دارد:

J. Leipoldt, *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche*, Leipzig, Koehler u. Amelang, 1952, pp. 168 et seq.

و به فرانسسه:

P. Bigo, *La Doctrine sociale de l'Église*, Paris, P.U.F., 1965, pp. 27-34,

و یک مجموعه از قطعات با پیشگفتاری از همین نگارنده:

*Riches et Pauvres dans l'Église ancienne*, Paris, Grasset, 1962.

35- قرآن: 9: 34 به بعد.

36- ر. ک.:

Ibn Saqāf, *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger den Islam*, ed. E. Sachau, etc., Bd. IV, Theil 1, Leiden, Brill, 1906, p. 166; cf. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2nd edn, Heidelberg, C. Winter, 1925, pp. 137 et seq., French trans. of 1st edn, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1920, pp. 114 et seq.; L. Massignon, *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, 2<sup>nd</sup> edition, Paris, Vrin, 1954 (Coll. Études musulmanes, II), pp. 145, 158 et seq.; L. Caetani, in *Annali dell' Islam*, Milan, Hoepli, 1905-26, Vol. VII, anno 30 H., paras 154 et seq., Vol. VIII, anno 33 H., para. 23.

37- ر. ک.:

*Oriente moderno*, 28, 1948, pp. 80 et seq.,

که از روزنامه‌ی الاهرام 28 مارس 1948 نقل می‌کند. در همین مورد رجوع کنید به استدلال نسبتاً مکانیکی در تز حقوقی زیر:

Mouhssine Barazi, *Islamisme et socialisme*, Paris, Geuthner, 1929.

38- ر. ک.:

H. A. R. Gibb, 'Government and Islam under the early 'Abbasids', in *L'Élaboration de l'Islam*, Paris, P.U.F., 1961, pp. 115-27, on p. 119.

### فصل (3): عملکرد اقتصادی در جهان مسلمان قرون وسطا

1- ر. ک.:

T. H. Hopkins, 'Sociology and the substantive view of the economy', in *Trade and Market in the Early Empires*, ed. K. Polanyi, C. M. Arensberg and H. W. Pearson, Glencoe, The Free Press, 1957, pp. 297, 299; cf. Polanyi, in the same symposium, pp. 64 et seq.

2- در اینجا از بررسی چاپ نشده مرحوم فرانسیسکو بنت (F. Benet) که خود وی برایم ارسال داشت، استفاده کرده‌ام و از این بابت از او بسیار سپاسگزارم.  
3- ر. ک.:

H. Lammens, especially in his *La Mecque à la veille de l'hégire*, Beirut, Imprimerie catholique, 1924 (= *Mélanges de l'Université St Joseph*, Vol. IX, part 3), in particular pp. 135 et seq. G. H. Bousquet, 'Une explication marxiste de l'Islam par un ecclésiastique épiscopalien', in *Hespéris*, 41, 1954, pp. 231-47,

بوسک در کتاب فوق ارزش تحلیل‌های لمن را بسیار مورد شک قرار داده است. کاملاً درست است، و بسیاری در این مورد اظهار نظر کرده‌اند، که روش لمن همیشه خالی از عیب نیست - قطعات، نسبتاً آزادانه تغییر یافته است، منابع ذکر شده غالباً قابل اعتماد نیست، جانبداری نویسنده مشهود است، استنتاجات بی‌باکانه اغلب بدون توجیه به عمل آمده است و فرمول بندی‌های چشمگیر او در مورد «مالیه مکه» مبالغه آمیز و زیاده از حد «نوگرا» است. معهدا هسته‌ای از فاکت‌های تردید ناپذیر بجا می‌ماند، که توسط متون غیرعربی تأیید شده است و بعلاوه با ماهیت امور مطابقت دارد. مکه، شهری واقع در یک دره لم یزرع، نمی‌توانست جز از طریق تجارت و بهره برداری از زیارت، از سکنه خود نگهداری کند. به آسانی می‌توان پذیرفت که با ملاک‌های اروپای مدرن، این فعالیت اقتصادی چندانی به شمار نمی‌آمد. ولی باید این امر را، با در نظر گرفتن جمعیت کم آن روز، درک نمود. ما درباره شهرهایی مانند پالمیرا که در مسیر کاروان‌ها قرار گرفته بود و زندگی نظیر مکه داشت، اطلاعات کافی داریم. درباره اعتبار نسبی منابع، رجوع کنید به رساله‌ام:

'Bilan des études mohammadiennes', in *Revue historique*, Vol. 229, issue 465, January-March 1963, pp. 169-220, especially pp. 196 et seq. Cf., to the same effect, J. Chelhod, *Introduction à la sociologie de l'Islam*, Paris, Besson-Chantemerle, 1958 (Coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 12), pp. 189-95,

البته نحوه برخورد این اثر کمی گیج کننده است. در اینجا نیاز مکه به وارد کردن مواد غذایی مطرح نمی‌گردد، مگر تا آنجا که این شهر قادر نبود این مواد را در مبادله با صنایع دستی به دست آورد و یا اینکه ساکنانش در موقعیتی نبودند که بتوانند بمثابة زمیندارانی که در نواحی همجوار دارای ملک هستند، این مواد را تهیه نمایند، و غیره. در واقع آنها تا این اندازه مجبور بودند در ازای مواد غذایی خود، از درآمدی که از تجارت سرمایه داری یا کنترل اماکن مقدسه به دست می‌آمد، پرداخت کنند.

4- ر. ک.:

*Der Islamische Orient*, Bd. II, *Die Arabische Frage*, Leipzig, R. Haupt, 1909, p. 455:

«موفقیت خانواده بنی امیه به معنای پیروزی سرمایه داری در عربستان بود.» رجوع کنید به صفحه 449 در مورد لشکریان محمد که «نه یک ارتش، بلکه گروهی سرمایه گذار بودند و مهم ترین آنها، محمد، آنها را در بکار انداختن سرمایه معتناهی در این پیشه، تشویق نموده بود.»  
5- این حقیقتی است نه فقط در منابع عربی بلکه همچنین در کتاب زیر به خوبی تأیید شده است:

Pliny, *Naturalis Historia*, XII, ch. 32, para. 65.

برای حمل ادویه با شتر از جنوب عربستان به غزه، که در 65 مرحله از خطه قبایل بدوین (Beduin) عبور می کرد، مبلغ زیادی به رهبران آن پرداخت می شد. «در تمام طول راه اینان یکجا برای آب، جای دیگر برای علوفه، یا توقف در کاروانسراها و بعنوان عوارض گوناگون، پول می پردازند؛ بنابراین پیش از رسیدن به ساحل مدیترانه، مخارج هر شتر 688 دینار می شود...» که اگر اشتباه نکنم معادل 2.7 کیلو نقره می باشد.

(Pliny, *Natural History*, trans. Rackham, Vol. 4, Harvard, 1945, p. 47.)

6- ر. ک.:

S. D. Goitein, 'The Rise of the Near-Eastern bourgeoisie in early Islamic times', in *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 3, 1956-7, pp. 583-604,

در صفحه 595 به مأخذ اشاره می شود. درباره داستان ناموثقی از تخمین گندم مصر توسط بازرگانان مکه، حتی در زمان عمر، مراجعه کنید به:

Abd al-Hakam, in G. Jacob, 'Die ältesten Spuren des Wechsels', in *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 28, 2 Abt., 1925, pp. 280 et seq.

7- ر. ک.:

Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trans. F. Rosenthal, Vol. II, New York, Pantheon Books, 1958, pp. 336 et seq.

در ویرایش جدید ابن خلدون:

Wafi (Vol. III, Cairo, 1379/1960, p. 915)

واژه عربی «دقیق» (آرد) بجای واژه «رقيق» (برده‌ها) آمده است که به نظر می رسد یک تصحیح توجیه گرانه «نوگرا» باشد. رزنتال خواننده را با طنز و به موقع به کتاب زیر که اخیراً منتشر شده است، ارجاع می دهد:

Frank V. Fisher, *Buy Low - Sell High: Guidance for the General Reader in Sound Investment Methods and Wise Trading Techniques*, New York, 1952.

8- ر. ک.:

Ibn Khaldūn, op. cit., trans. Rosenthal, Vol. II, pp. 343 et seq.

طرز تفکر اهانت آمیز جامعه شناس عرب مشابه نظر افلاطون و ارسطو می باشد:

Plato (*Laws*, IV, 704A; XI, 919C) and Aristotle (*Politics*, VII, 9, 1328B). Cf. M. Rodinson, 'Le Marchand méditerranéen à travers les âges', in *Markets and Marketing as Factors of Development in the Mediterranean Basin*, ed. C. A. O. van Nieuwenhuijze, The Hague, Mouton, 1963, pp. 71-92, on pp. 83 et seq.

9- ر. ک.:

Ibn Khaldūn, op. cit., trans. Rosenthal, Vol. II, p. 242.

10- ر. ک.:

Abu 1-Fadl Ja'far ibn 'Ali ad-Dimishqi, *Kitāb al-ishāra*, according to H. Ritter, 'Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft', in *Der Islam*, 7, 1917, pp. 1-91, on pp. 15 et seq., 27, 58, 66 et seq.; see the notes on this work by Cl. Cahen, in *Oriens*, 15, 1962, pp. 160-71.

11- ر. ک.:

Ibn Khaldūn, op. cit., trans. Rosenthal, Vol. II, p. 313.

12- ر. ک.:

Abu 1-Fadl Ja'far ibn 'Ali ad-Dimishqi, in Ritter, op. cit., p. 5.

استدلال مشابهی در:

Ibn Abi r-Rabi' (thirteenth century?), cf. Ritter, p. 9,

می بینیم که احتمالاً در اصل از یک منبع یونانی آمده است به نام Economics (که اصل آن مفقود شده است) توسط نو فیثاغورث گرایی به نام Bryson. رجوع کنید به:

M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, C. Winter, 1928, passim.

ولی از آنجا که این تئوریهای یونانی (با تغییراتی) بازتولید شد، این بدان معناست که این تئوریها هنوز صادق به نظر می آمده است.

13- اینجا و آنجا، اشاراتی در اثر زیر و نیز در سایر آثار به چشم می خورد.

A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, C. Winter, 1922, p. 449 et seq.,

فاکت‌هایی در اثر زیر گردآوری شده است:

W. Bjorkman, art. cit., pp. 86 et seq.

مثلاً درباره ثروت و زرای عباسی رجوع کنید به:

D. Sourdel, *Le Vizir at cabbaside de 749 0946*, Damascus, Institut de Damas, 1959-60, Vol. II, pp. 693 et seq.;

درباره انباشت ثروت در بصره، در قرون هشتم و نهم، رجوع کنید به:

Ch. Pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Gahiz*, Paris, Adrien-Maissonneuve, 1953, pp. 228 et seq.

14- ر. ک.:

C. Cahen, in *L'Évolution économique, sociale, culturelle*, etc. (see note 7 to Chapter I), IV, pp. 10 et seq. Similarly, the example quoted by Mez (op. cit.), p. 358, from the *Kitāb alfaraj ba'd ash-shidda*, II, p. 17.

جوان محتاطی 50 درصد از ثروتش را در زمین سرمایه گذاری می کند و با درآمد آن امرار معاش می نماید، 25 درصد آن را برای مصائب احتمالی کنار می گذارد، 20 درصد آن را به تعمیر و تهیه اثاثیه منزل اختصاص می دهد، و 5 درصد آن را در اختیار یک شریک قرار می دهد. اما تعمیم این نمونه اشتباه می باشد.

15- ر. ک.:

Ibn Khaldūn, op. cit., trans. Rosenthal, Vol. II, pp. 283 et seq.

16- ر.ک.:

Cl. Cahen, in *L'Évolution économique, etc.* (see note 7 to Chapter I), IV, pp. 3, 8.

17- ر.ک.:

B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, F. Steiner, 1952, pp. 404-8; cf. Mez, op. cit., p. 436.

18- ر.ک.:

Mez, op. cit., p. 457; M. Rodinson, article 'Ghidhā' in *Encyclopedia of Islam*, Vol. II, 2<sup>nd</sup> edn, Eng. version 1965, pp. 1057-72.

در مورد این اقتصاد تک محصولی ماقبل سرمایه داری رجوع کنید به:

M. Rodinson, 'De l'archéologie à la sociologie historique, notes méthodologiques sur le dernier ouvrage de G. Tchalenko', in *Syria*, 38, 1961, pp. 170-200.

19- ر.ک.:

W. Hinz, 'Lebensmittelpreise in mittelalterlichen Vorderen Orient', in *Die Welt des Orients*, 2, 1954-9, PP. 52-70.

20- ر.ک.:

Cf. Ritter, op. cit., pp. 14 et seq., 54 et seq.

21- رجوع کنید به احادیثی که در Ritter, op. cit., pp. 29 et seq. و جاهای دیگر دربارهٔ احتکار اجناس و پیش دستی (یعنی رفتن به استقبال کاروان‌ها و انجام معامله با آنها قبل از رسیدن اجناس به بازار) آمده است.

22- ر.ک.:

Abu Dā'ūd, XXII, 49; Tirmidhi, XII, 73; Ibn Māja, XII, 27; Darimi, XVIII, 13; Ahmad ibn Hanbal, III, 85, 286.

23- این امر مثلاً از نقشهٔ اقتصادی بسیار خوب اروپا و خاور نزدیک قرون وسطا، که در اطلس دبیرستانی شوروی آمده است، به خوبی روشن می باشد:

*Atlas istorii srednikh vekov*, Moscow, Glavnoye upravlenie geodezii i kartografii pri sovete ministrov S.S.S.R., 1952, map 18, pp. 17-18.

24- ر.ک.:

S. D. Goitein, 'Artisans en Méditerranée orientale au haut Moyen Age', in *Annales*, 15, 1964, pp. 847-68.

25- بطور کلی مسئله مربوط به چیزی جز آن قروض مصرفی بود که ممنوعیتش در جامعهٔ بنی اسرائیل باستان و اروپای غربی قرون وسطا، توسط این حقیقت که این قروض به هیچ وجه عاملی در فعالیت اقتصادی به شمار نمی آمدند، توجیه شده است. رجوع کنید به:

A. Dumas, article 'Intérêt et usure', in *Dictionnaire de droit canonique*, Vol. 5, Paris, Letouzey et Ané, 1953, cols 1475-1518, on cols 1475 et seq.; also R. Latouche, *Les Origines de l'économie occidentale (IVe-XIe siècles)*, Paris, Albin Michel, 1956, pp. 63 et seq., 179 et seq.



اینجا، در واقع صحبت از اعتبارهایی است که فعالیت سرمایه داری را از طریق قادر ساختن وام گیرنده به اشتغال در داد و ستد سودآور، و همچنین قادر ساختن وام دهنده به انباشت سرمایه‌ای که به نظر می‌رسد، دستکم در اکثر موارد، مجدداً بکار انداخته شده، گسترش می‌دهند. و این امر در میان قبیلهٔ قریش نیز، بمانند اقتصاد اسلامی قرون وسطای دورهٔ کلاسیک، صادق بود.

26- و به ویژه رجوع کنید به:

La Mecque à la veille de l'hégire, op. cit., pp. 139 (235) et seq.

27- ر. ک.:

M. Hamidullah, in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no. 120 (Series V, no. 3), Dec. 1961, p. 35.

28- ر. ک.:

J. Schacht, *Das Kitāb al-hiial wal-mahārig des Abū Bakr Ahmad . . . al-Hassāf* dissertation, Hanover, H. Lafaire, 1923 (Coll. Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik, H.4); *Das Kitāb al-hijal fil-fiqh (Buck der Rechtsknijfe)*, Hanover, H. Lafaire, 1924 (same collection, H.5); *Das Kitāb al-mahārig fil-hijal des Muhammad ibn al-Hasan as-Saibāni*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1930 (same collection, H.8).

29- در مورد تمام اینها رجوع کنید به:

J. Schacht, art. cit. (note 12 to Chapter II), and D. Santillana, *Istituzioni* (op. cit.), II, pp. 392-7. Cf., earlier, J. Kohler, *Moderne Rechtsfragen bei islamitischen Juristen*, Würzburg, 1885, pp. 5-8.

30- ر. م.:

H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 26<sup>th</sup> edn, Freiburg im-Breisgau, Herder, 1947, para. 1190.

این واژه (در عربی «بیع مخاطره» به معنی «فروشی که در آن ریسک وجود دارد») در زبان اسپانیایی باقی مانده. در این زبان Mohatra به معنی «کلاهبرداری، فریب» است، و واژه مترادف آن در پرتغالی Mofatra می‌باشد.

31- در حالیکه اگر اشیاء مورد مبادله از نظر جنس یکسان و از نظر وزن متفاوت می‌بود، «رباخواری» به شمار می‌آمد. این یکی از تعاریف کلاسیک ربا می‌باشد (مثلاً اگر من دو پیمانۀ گندم بدهم و سه پیمانۀ دریافت کنم).

32- همانطور که گفته شد اگر این عمل مبادله تلقی شود، ممنوع است، ولی اگر بعنوان رد و بدل هدایا وانمود شود آنگاه مسئله کاملاً متفاوت می‌باشد.

33- ر. ک.:

Najm ad-din Abū l-Qāsim Ja'far ibn Muhammad al-Hilli (d. 676 or 726), *Kitāb sharā'i al-Islam*, Calcutta, 1839, P. 170. trans. A. Querry, *Droit musulman* (op. cit.), Vol. I, p. 408, para. 371.

34- ر. ک.:

Ibid. (Querry), p. 408, n. 3.

35- ر. ک.:

L. Massignon, 'L'influence de l'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives', in *Bulletin d'Etudes orientales*, 1, 1931, pp. 3-12, reprinted in L. Massignon, *Opera Minora*, Vol. I, Beirut, Dar al-Maaref, 1963, pp. 241-9.

ماسینیون کراراً به این ایده که عمدتاً از خواندن کتاب ورنر سومبار در مورد نقش یهودیان در تکامل سرمایه داری غرب ناشی شده است، بازگشته است. نظرات مندرج در این کتاب بعدها بوسیله خود سومبار تا حدی مردود شناخته شد، رجوع کنید به:

Mez, op. cit., pp. 449 et seq.

36- ممنوعیت‌هایی که در داخل یک جامعه مشخص وجود داشت، معمولاً بین جوامع اعمال نمی شد.

37- ر. ک.:

Jahiz, *Le Livre des avarés*, French translation by Ch. Pellat, Paris, G. P. Maisonneuve, 1951, pp. 150, 197-205 (references to the different editions of the Arabic text will be found on pp. 362-3); cf. Ch. Pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Gahiz* (op. cit.), pp. 234 et seq.

38- ر. ک.:

H. R. Idris, *La Berbérie orientate sous les Zirides, Xe-XIIIe siècles* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962, 2 vols., Vol. II, pp. 653-66.

39- ر. ک.:

Cf. G. M. Wickens, 'The Sa<sup>o</sup>ādāt-nāmeḥ attributed to Nasir-i Khusrau', in *The Islamic Quarterly*, 2, 1955, 117-32, 206-21, on pp. 208 et seq. (Chapter xxi).

40- ر. ک.:

R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962 (Coll. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, XII), pp. 112, 173, 175.

41- ر. ک.:

*Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient ...*, new edition by L. Langlés, Vol. VI, Paris, Le Normant, 1811, pp. 121 et seq.

42- ر. ک.:

R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorate Casablanca*, Société marocaine de librairie et d'édition, 1949, p. 288.

43- ر. ک.:

Ibid., p. 450, quoting *Diplomatic and Consular Reports on Trade and Finance, No. 1476 (Morocco: Report for the Year 1893 on the Trade of Tangier)*, Foreign Office Annual Series, London, H.M.S.O., 1894, p. 27.

44- ر. ک.:

Ibid., pp. 448-50, quoting E. Michaux-Bellaire, 'L'Usure', in *Archives marocaines*, 27, 1927, pp. 313-34, on pp. 319-22.

45- ر. ک.:

C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19<sup>th</sup> Century*, Eng. trans., Leiden, Brill, and London, Luzac, 1931, pp. 4-5, 30.

46- نمونه‌های پراکنده‌ای را نقل می‌کنم، در مورد سوریه و لبنان:

J. Weulersse, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris, Gallimard, 1946, pp. 125, 196.

درباره مصر:

H. Habib-Ayrout, *Fellahs*, 2<sup>nd</sup> edn, Cairo, ed. Horus, 1942, pp. 68 et seq. (*Moeurs et coutumes des fellahs*, Paris, Payot, 1938, p. 84); J. Besangon, *L'Homme et le Nil*, Paris, Gallimard, 1957 (Coll. Géographie humaine, 28), pp. 266 et seq.; *L'Égypte indépendante*, Paris, P. Hartmann, 1938, pp. 304 et seq.,

درباره اواخر قرن هجدهم:

M. P. S. Girard, *Memoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Égypte*, Paris, Imprimerie royale, 1822, pp. 87, 95, 136 (= *Description de l'Égypte*, 1<sup>st</sup> edn, Vol. VI, *État moderne*, Vol. II, Part 1, Paris, Imprimerie imperiale, 1813, pp. 577, 585, 626; 2<sup>nd</sup> edn, Vol. XVII, 1824, pp. 173, 190, 270).

درباره عراق:

S. M. Salim, *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta*, London, Athlone Press, 1962, pp. 130 et seq.; S. M. Salim, *Al-Chabayish*, Baghdad, Arabita Press, 1956-7, Vol. II, pp. 441 et seq.; F. I. Qubain, *The Reconstruction of Iraq, 1950-1957*, London, Atlantic Book Publishing Co., and New York, Praeger, 1958, p. 109.

درباره مراکش:

Budgett Meakin, *The Moors*, London, S. Sonnenschein, 1902, pp. 169 et seq.; E. Michaux-Bellaire, 'L'Usure', in *Archives marocaines*, 27, 1927, pp. 313-34; R. HofTherr and R. Morris, *Revenus et Niveaux de vie indigènes au Maroc*, Paris, Sirey, 1934, pp. 207 et seq.

درباره الجزایر:

M. Gaffiot, 'L'Usure dans l'Afrique du Nord', in *Outre-Mer*, 7, 1935, pp. 3-26,

این اثر جزئیات و مراجع انتشارات پیشین را می‌آورد. همچنین رجوع کنید به مقاله‌اش به نام: 'La répression de l'usure en Algérie' (reference in note 50, *infra*), and the thesis of his pupil E. L. A. Maissiat, *L'Usure en Algérie*, Algiers, Imprimerie Minerva, 1937 (University of Algiers, Faculty of Law).

در مورد کابیلیه (سرزمین قبایلی) رجوع کنید به:

J-J. Rager, *Les Musulmans algériens en France et dans les pays islamiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1950 (Coll. Publications de la Faculté

des Lettres d'Alger, 2<sup>nd</sup> series, Vol. 17), pp. 147 et seq., and the novel by Mouloud Feraoun, *La Terre et le Sang*, Paris, Seuil, 1953 (Coll. Méditerranée), pp. 107 et seq.

در باره تونس:

René Weill, *Du prêt à intérêt proprement dit et sur gage en Tunisie* (law thesis, Paris, 1902); Ch. Saint-Paul, *La Lutte contre l'usure en Tunisie* (law thesis, Aix, 1914); P. Sebag, *La Tunisie, essai de monographie*, Paris, Éditions Sociales, 1951, p. 106

(مطابق یک گزارش رسمی، تونس «کشوری است که یک دقیقه را بدون انجام داد و ستد توسط رباخواران نمی گذراند». در مورد عربستان رجوع کنید به:

M. Doughty, *Arabia Deserta*, London, C.U.P., 1888, II, pp. 355, 388, 412 et seq.; and, *supra*, pp. 58 et seq.

در مورد ترکیه رجوع کنید به:

A. F. Miller, *Ocherki noveishei istorii Turtsii*, Moscow and Leningrad, Izd. Akademii Nauk, S.S.S.R., 1948, pp. 164 et seq.

در مورد ایران رجوع کنید به:

H. Djourabtchi. *Structure économique de l'Iran*, Geneva, Droz, 1955 (Coll. Études d'histoire économique, politique et sociale, XI), pp. 20, 134; A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, London, O.U.P., 1953, pp. 380 et seq.; Nikki R. Keddie, *Historical Obstacles to Agrarian Changes in Iran*, Claremont, California, Society for Oriental Studies, Claremont Graduate School, 1960 (Coll. Claremont Asian Studies No. 8), pp. 5, 15.

در مورد افغانستان:

D. N. Wilber, *Afghanistan*, New Haven, H.R.A.F. Press, 1962, pp. 226-62.

برای ترکستان شوروی:

A. Woeikof, *Le Turkestan russe*, Paris, A. Colin, 1914, pp. 144 et seq., and the *novella* by Sadriddin Aini, *La Mort de L'Usurier*, French translation from a Russian version, Paris, Éditeurs français réunis, 1957 (the *novella*, a portrait of a usurer in pre-1917 Bukhara, which gives the collection its title, is on pp. 50-160).

در مستعمره سابق آلمان در آفریقای شرقی، به گفته بکر بدترین نزول خواران، اعراب و مسلمانان هندی بودند:

C. H. Becker (*Islamstudien*, I, p. 63).

در مورد نزول خوارانی که، پولی را که خودشان از مؤسسات اعتباری رسمی قرض گرفته‌اند، با نرخ بالاتری به دهقانان وام می دهند، بعنوان مثال رجوع کنید به:

J. Weulersse, p. 125, and by A. Woeikof and P. Sebag at the pages mentioned; also, E. Antonini, *Le Crédit et la banque en Égypte* (dissertation), Lausanne, Impr. G. Vaney-Burnier, 1927, pp. 72 et seq.

یک بررسی از رواج شدید وام با بهره به کشاورزان (معمولاً توسط خود زمیندار) در اثر زیر آمده است:

D. Warriner, *Land and Poverty in the Middle East*, London, Royal Institute of International Affairs, 1948, pp. 135 et seq.

47- ر. ک.:

Maurice Gaffiot, 'L'Usure dans l'Afrique du Nord' (op. cit.), pp. 9, 18.

48- ر. ک.:

E. Michaux-Bellaire, op. cit., p. 313.

49- همانجا، ص 327.

50- گزارشی به رئیس جمهور فرانسه با امضای وزیر داخله (ار. سالنگرو R. Salengro) و وزیر دادگستری (ام. روکار M. Rucart)، که در آن دلایل صدور فرمان مورد بحث ارائه می شود.

(*Journal officiel*, 18 July 1936, p. 7477).

رجوع کنید به:

Maurice Gaffiot, 'La Répression de l'usure en Algérie', in *Troisième Congrès de la Fédération des sociétés savantes de l'Afrique du Nordy Constantine, 30 mars-Ier avril, 1937, Vol. I (= Revue africaine 81, Nos. 372, 373, 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> quarters of 1937)*, pp. 99-125.

51- ر. ک.:

Benali Fekar, op. cit., pp. 10, 12.

52- درباره ممنوعیت وام با بهره در اسرائیل باستان و جامعه مسیحی نوشته‌های بسیاری وجود دارد. من در اینجا صرفاً خواننده را به ترکیبی که در یک مقاله طولانی و متشکل از سه بخش ارائه شده است، ارجاع می دهم.

'Usure' in the *Dictionnaire de théologie catholique* Vol. XV, 2<sup>nd</sup> part, Paris, Letouzey et Ané, 1950, cols 2316-90, by A. Bernard

(درباره پیدایش آئین روحانی در مورد رباخواری، ستون‌های 2316-36 همراه با خلاصه‌ای از حقایق مربوط به دوره‌های انجیل یونانی، لاتین - بیزانترین و غرب در اوایل قرون وسطی)، G. Le bras (حاوی شرح عالی ترکیبی درباره آئین روحانی راجع به رباخواری در دوران کلاسیک، قرون دوازده تا پانزده، ستون‌های 2336-72) و H. Du Passage (درباره آئین کاتولیک‌ها از قرن شانزده تاکنون، ستون‌های 2372-90).

53- همانجا، ستون 2360.

54- ر. ک.:

M. Hamidullah, in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no 120 (series V, no. 3), Dec. 1961, p. 35, following °Abd al-Hayy al-Kattāni.

55- ر. ک.:

Leo Africanus, *History and Description of Africa*, Hakluyt Society, 1896, Vol. I, p. 186.

56- ر. ک.:

R. Brunschwig, *La Berbérie orientate sous les Hafsides*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940-7, Vol. II, p. 248.

به نظر می رسد که این پژوهشگر مطلع به این عقیده بازگشته است که ممنوعیت ربا «رشد سرمایه داری را فلج کرد» (همانجا، صفحه 246)، رجوع کنید به رساله وی در جلسه بحث: *L'Évolution économique ...* (note 7 to Chapter I), I, pp. 8-10.

57- ر. ک.:

Marx, *Capital*, Vol. III, chapter 46 and chapter 47, section 4.

58- همانجا، ص 781.

59- مثلاً رجوع کنید به:

C. H. Becker, *Islamstudien*, I, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1924, pp. 186, 270.

کتاب جاحظ در این باره قطعه مشهوری دارد، رجوع کنید به ترجمه:

Ch. Pellat (reference in note 37, *supra*), pp. 116 et seq.

60- ر. ک.:

J. Hochfeld, *Studia ...* (reference in note 10 to Chapter I), p. 170 et seq.; E. Mandel, *Marxist Economic Theory*, English translation, Vol. I, London, Merlin Press, 1968, pp. 65-8.

61- ر. ک.:

S. D. Goitein, 'Artisans en Méditerranée orientale au haut Moyen Age', in *Annales*, 15, 1964, pp. 847-68.

62- ر. ک.:

Gardezi, *kitāb zayn al-akhbār*, ed. M. Nāzin, Berlin, 1928, p. 10, quoted in B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, F. Steiner, 1952, pp. 411, 511.

63- ر. ک.:

Māzari, quoted in H. R. Idris, op. cit., II, p. 639.

64- ر. ک.:

A. Grohmann, art. 'Tirāz' in *Encyclopedia of Islam*, 1<sup>st</sup> edn, English version, Vol. IV, 1934, pp. 785-93.

65- ر. ک.:

Mez, op. cit., pp. 419 et seq.,

منابع او در اینجا یافت می شوند.

66- به خصوص رجوع کنید به:

B. Lewis, 'The Islamic Guilds', in *Economic History Review*, 8, 1937, pp. 20-37; H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. I, Part 1, London, O.U.P., 1950, pp. 281 et seq.

تصور روشنی در اثر زیر یافت می شود:

R. Mantran, in *La Vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs*, Paris, Hachette, 1965, pp. 119-33.

67- ر.ک.:

R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962 (Coll. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, Vol. XII), pp. 355, 412.

68- ر.ک.:

Chabrol, in *Description de l'Égypte, État moderne*, Vol. II, 2<sup>nd</sup> part, Paris, 1822, pp. 365 et seq., 516 = 2<sup>nd</sup> edn, Vol. XVIII, 1st part, Paris, 1826, pp. 10 et seq., 323 et seq.; cf. F. M. Atsamba, in *Ocherki po istorii arabskikh strany* Moscow, 1959, P-6.

69- ر.ک.:

M. P. S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Égypte*, Paris, 1822, p. 102 = *Description de l'Égypte, État moderne*, Vol. II, 1st part, Paris, 1813, p. 592; 2<sup>nd</sup> edn, Vol. XVII, Paris, 1824, P. 203.

70- ر.ک.:

Girard, *ibid.*, pp. 96, 120 et seq., 220 = *Descr. de l'Égypte*, *ibid.*, pp. 586, 610 et seq., 710; 2<sup>nd</sup> edn., Vol. XVII, pp. 190 et seq., 238 et seq., 435 et seq.

71- ر.ک.:

Girard, *ibid.*, pp. 105 et seq. = *Descr. de l'Égypte*, *ibid.*, pp. 595 et seq.; 2<sup>nd</sup> edn., Vol. XVII, pp. 209 et seq. Cf. Atsamba, *op. cit.*, p. 10.

72- جعفر بن علی، تئوریسین امور تجاری طرق کسب اجناس را به سه دسته تقسیم می کند: با زور، مانند دولت و مانند جانی‌ها، با مهارت مانند صنعتگران، اعضای حرفه‌های آزاد و تجار، و سایر روش‌ها. این دسته آخر که نشانه‌ای از ترکیب نیرو و مهارت دارد شامل تجارت دولتی با استفاده از اقدامات مقتدرانه و نیز تجارت سرمایه داران بزرگ که با فروش در مقیاس وسیع بر بازار تسلط می یابند و از این طریق قیمت بازار را پایین می آورند و موجب ضرر تجار خرده پا می شوند، است (به نقل از Ritter, art. cit., p. 6) درباره بخش دولتی رجوع کنید به: W. Bjorkman, art. cit., p. 93.

73- ر.ک.:

S. D. Goitein, art. cit. in note 6, *supra*.

راهنمای تجارت اثر جعفر بن علی الدمشقی که در بالا کراراً به آن اشاره شد، و احتمالاً در قرن یازدهم یا دوازدهم نگاشته شده است، دارای این مشخصه است که به سهامدار بسته به سر و کارش با یک دولت ضعیف یا قدرتمند، عادلانه یا استبدادی، اندرزه‌های متفاوت می دهد. در مورد دولت‌های استبدادی و قدرتمند بهتر است فعالیت تجاری در خفا انجام گیرد، و اگر شخص تحت دولتی عادل و ضعیف زندگی می کند، معاملات باید به اجناس کم وزن و قابل استتار محدود گردد. در جایی که دولت استبدادی و ضعیف است، بهتر است هر چه سریع تر از آنجا مهاجرت کند (Ritter, art. cit., pp. 15 et seq.).

74- ر.ک.:

Rodinson, art. cit. in note 8, *supra*, pp. 79 et seq.

75- ر.ک.:

Rodinon, art. cit. ('De l'archéologie ...') in note 18, *supra*, pp. 195 et seq.

76- ر.ک.:

E. Mandel, *Marxist Economic Theory*, Eng. trans., Vol. I, Chapter 4, 'The development of capital': *The Transition from Feudalism to Capitalism*, symposium by P. Sweezy, H. K. Takahashi, M. Dobb, R. Hilton, C. Hill, London, Fore Publications, no date (articles published in *Science and Society* between 1950 and 1953).

77- ر.ک.:

*Political Economy: a textbook issued by the Institute of Economics of the Academy of Sciences of the U.S.S.R.*, 2<sup>nd</sup> edition, Eng. trans., London, 1957, pp. 42-3.

78- ر.ک.:

A. Belyaev, in *Cahiers d'histoire mondiale*, 4, 1957-8, p. 233,

پاسخ گواتن در صفحه بعد از آن آمده است.

79- رجوع کنید به تاریخچه این نظر در:

R. Boutruche, *Seigneurie et féodalité*, I, *Le Premier Âge des liens d'homme à homme*, Paris, Aubier, 1959 (Coll. Historique), pp. 11 et seq.

80- مثلاً رجوع کنید به:

Georges Lefebvre, 'Observations', in *La Pensée*, 65, January-February 1956, pp. 22-5.

وی سزاوار این انتقاد نمی باشد، اما، او قادر نیست تمایزی را که مارکس (دستکم بطور ضمنی و اگر چه با استفاده از اصطلاحات نادقیقی که ممکن است خواننده را گمراه سازد) بین 1- تکامل سرمایه، 2- شیوه تولید سرمایه داری، 3- صورتبندی اجتماعی - اقتصادی سرمایه داری، قائل می شود، درک کند. ار. بوتروش در افکار مارکس متوجه مسئله تمایز ساختن صورتبندی «فئودالی» از سیستم اقتصادی زیرین آن، می شود، اما وی این امر را به روشنی توضیح نمی دهد.

R. Boutruche (op. cit., pp. 18 et seq.).

81- ر.ک.:

K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, pp. 375-413.

و نیز ترجمه انگلیسی این بخش با پیشگفتار بسیار خوبی از هابس بان در:

E. J. Hobsbawm: *Pre-Capitalist Economic Formations*, London, Lawrence and Wishart, 1964.

82- ر.ک.:

*Ibid.*, p. 409, line 25 (Eng. trans., p. 114); p. 390, line 24 (Eng. trans., p. 88).

83- رجوع کنید به صفحاتی که توسط قلم توانای کلود کاهن در اثر زیر نگاشته شده است:



Claude Cahen, 'Réflexions sur l'usage du mot "féodalité"', in *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, no. 37, 1963, pp. 203-14.

84- ر.ک.:

*Grundrisse*, p. 377, line 11 (Eng., trans. p. 70: *durchaus* rendered as 'entirely').

85- ر.ک.:

M. Godelier, *La Notion de 'mode de production asiatique' et les schémas marxistes d'évolution des sociétés*, Paris, 1964, 43 roneotyped pages (Coll. Les Cahiers du Centre d'Études et de Recherches Marxistes), summarized in his article 'La Notion de "mode de production asiatique"', in *Les Temps Modernes* Vol. XX, no. 228, May 1965, pp. 2002-27.

و نیز نقد متن بالا در:

J. Chesneaux, 'Le Mode de production asiatique; quelques perspectives de recherche', in *La Pensée*, no. 114, April 1964, pp. 33-55,

و همچنین نقد ضمنی آن در مقدمه‌ای که ویدال ناکه به ترجمه فرانسوی کتاب زیر نوشته است:

K. A. Wittfogel's *Oriental Despotism (Le Despotisme Oriental*, Paris, Éd. de Minuit, 1964, Coll. Arguments, 23);

و روایت دیگری از همین، در کتاب زیر:

P. Vidal-Naquet, 'Histoire et idéologie, Karl Wittfogel et le concept de "mode de production asiatique"', in *Annales*, 1964, pp. 531-49.

86- مارکس برخلاف بسیاری از مارکسیست‌ها دقیقاً بین مالکیت (Eigentum) و تصرف (Besitzung) تمایز قائل است. درک وی از مالکیت شدیداً تحت تأثیر مفهوم حقوقی رومی و غربی آن می باشد. او درباره نوع شرقی جامعه می نویسد: «فرد فرد اعضا در واقع صرفاً بخش خصوصی از آن را، از طریق ارث و یا غیره، در تصرف دارد، زیرا اجزاء مایملک نه به خود اعضا، بلکه بعنوان بخشی از جامعه به آنها تعلق (Gehort) دارد...»: «بنابراین فرد صرفاً متصرف است. فقط مالکیت اجتماعی و تصرف فردی وجود دارد.»

(*Grundrisse*, p. 380, lines 27-33: *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 75).

البته اگر مانند اکثر مردم شناسان به واژه مالکیت، مفهومی وسیع تر از معنای آن در قانون رومی نسبت دهیم، آنگاه تصرف فردی را می توان مالکیت بشمار آورد. در اینجا، بحث بر سر «کمونیسم اولیه»، که در آن هیچ نوع تصرف فردی وجود ندارد، نیست، زیرا در اینجا، «تصرف» حتی می تواند ارثی باشد، و مالکیت جمعی اساساً مالکیت زمین است. از این رو عباراتی از این قبیل به چشم می خورد: «مالکیت [فرد در شرایط عینی کارش] به واسطه وجودش در یک جامعه ممکن است بمثابة مالکیت اجتماعی ظاهر شود، که به فرد صرفاً حق تصرف می دهد، نه مالکیت خصوصی بر زمین.»

(*Grundrisse*, p. 385, lines 30-33: *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 82).

من در مقاله «استالینیستی» ام درباره «منشأ خانواده» انگلس در *La Pensée* ، 66 ، مارس - آوریل 1956 ، ص 13-15 به این تمایزات پرداخته‌ام.

این پاسخی است به مردم شناسانی که در آن مقاله به آنها اشاره شد و نیز به حملات فراوانی که اخیراً به شبح «کمونیسم اولیه»، مثلاً در اثر زیر شده است:

W. Nippold, *Die Anfänge des Eigentums bei den Naturvölkern und die Entstehung des Priv at eigentums*, The Hague, Mouton, 1954.

87- ر. ک.:

*Grundrisse*, p. 397, lines 1-3 (*Pre-Capitalist Economic Formations*, P-97).

88- همانجا، ص 385، س 43 تا ص 386، س 10.

89- همانجا، ص 390، س. س 25 و بعد.

90- همانجا، ص 395، س. س 1 تا 6.

91- من در اینجا صرفاً به نمونه پاپوان‌ها (Papuan) می پردازم که کشاورزانی بدوی و بسیار جنگجو می باشند. اما جنگ در میان آنها هرگز به انقیاد و استثمار فتح شدگان نمی انجامد. در مورد یک دسته از اینها گفته شده است (و به نظر می رسد که این گفته در مورد همه آنها صادق است) که «در میان کیوایی‌ها زمین بدون مالک، مفهومی کاملاً بیگانه است.»

(G. Landtman, *The Origin of the Inequality of the Social Classes*, London, Kegan Paul, Trench and Trubner, 1938, p. 6); cf., also by G. Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, London, Macmillan, 1917, chapters X and XII; R. M. Berndt, in *New Guinea, The Central Highlands* (= *American Anthropologist*, Vol. 66, no. 4, part 2, August 1964), pp. 183-203; L. Pospisil, *The Kapauku Papuans of West New Guinea*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1964, pp. 44 et seq., 49, 55 et seq., etc.

92- بویژه رجوع کنید به:

Boutruche, op. cit.

93- مثلاً سعی ترنوالد در دسته بندی،

R. Thurnwald, *Economics in Primitive Communities*, London, O.U.P., 1932.

94- ر. ک.:

R. Brunschwig, art. "Abd" in *Encyclopedia of Islam*, Vol. I, 2<sup>nd</sup> edn, English version, 1960, pp. 24-40.

95- بهترین ترکیب این جنبه از موضوع در مقاله زیر آمده است:

Claude Cahen, 'Contribution à l'histoire de l'*iqṭā'*, in *Annales*, 8, 1953. PP 25-52.

96- بعنوان مثال، نقطه نظر آلیف در مباحثات بین تاریخ نویسان شوروی در ژوئن 1960، راجع به پایه‌های سرمایه داری در شرق، در اثر زیر آمده است:

L. B. Alayev, in *O genezise kapitalizma v stranakh Vostoka (XV-XIX vv.)*, *materialy obsuzhdeniya*, Moscow, Izd. Vost. Lit., 1962, pp. 396 et seq.,

و نظرگاه اسمیلیانسکایا در مورد کشورهای عربی در همانجا آمده است:

Smilyanskaya, *ibid.*, pp. 409 et seq.

97- ر. ک.:

Marx, *Grundrisse*, p. 396, lines 32 et seq. (*Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 97).

98- همانجا، ص. 396 به بعد.

99- همانجا، ص 406.

100- شکی نیست که پژوهشگر دانشگاه الازهر، زیدان ابوالمکارم را باید از زمره ساده لوحان بشمار آورد. او در کتابش بنام «ساختار اقتصادی اسلام»، معتقد است که جامعه عرب مسلمان قبل از تأثیر منجمد کننده تسلط ترک‌ها و استعمار متعاقب آن بر اساس «فقه»، بخوبی سازمان یافته بود. ترک‌ها با این مخالفند!

Zaydān Abū l-makārim, whose book *Binā al-iqtisād fi l-Islām* (The economic structure in Islam), Cairo, Dār-al-<sup>ḥ</sup>ūrūba, 1959, presents (pp. 4 et seq.)

101- نویسندگان مارکسیست زیر این نکته را گاهی با کمی اغراق ولی با این وصف بر اساس فاکت‌های تردید ناپذیری بسط داده‌اند:

Bendeli Jawzi, *min ta'rikh al-harakāt al-fikriyya fi l-Islam*, I, *min ta'rikh al-harakāt al-ijtimā'iyya* (On the history of ideological movements in Islam, I, On the history of social movements), Jerusalem, Bayt al-maqdis, 1928; and E. A. Belyaev, *Musul'manskoye sektantstvo* Moscow, 1957.

درباره گرایش‌های اجتماعی فرقه اسماعیلیه مثلاً رجوع کنید به نکاتی که بطور خلاصه در اثر زیر آمده است:

B. Lewis, *The Arabs in History*, 3rd edn, London, Hutchinson, 1964, pp. 107 et seq.

102- ر. ک.:

M. Hamidullah (*Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no. 120 [series V, no. 3], Dec. 1961, pp. 28 et seq.)

بعلاوه این اثر از قوانین وراثت قرآن نیز صحبت می‌کند، که با محدود ساختن آزادی وصیت و تقسیم ارث بین خویشاوندان شخص، با سهم‌های ثابت، می‌بایستی از انباشت ثروت در دست عده قلیلی جلوگیری کرده باشد. در واقع این قواعد (که از عدالت خواهی، بدون تشخیص روشن عواقب اقتصادی آن، الهام گرفته بود) بیشتر در جلوگیری از انتقال، و نه تشکیل ثروت‌های کلان مؤثر بود. از آنجا که واحدهای اقتصادی در دوران کلاسیک عمدتاً خانوادگی بود، تقسیم دارایی رئیس خانواده بین اعضای آن از ادامه یافتن انباشت سرمایه توسط شرکت خانوادگی، جلوگیری نمی‌کرد. حتی در بدترین شرایط می‌شد با استفاده از نیرنگ اعطای هدایا در زمان حیات، عواقب زیان آور تقسیم احتمالی ارث را تعدیل کرد. بعلاوه، اسلام کلاسیک با اختراع فرمول وقف (یک بنیاد انتقال ناپذیر دینی) دارایی یک خانواده (اهلی)، امکان قانونی حفظ یک ملک را به صورت تقسیم نشده، به بهانه یک نیت زاهدانه موهوم فراهم آورد. مثلاً رجوع کنید به:

G. Baer, *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950*, London, O.U.P., 1962, pp. 115, 163 et seq.

در خاتمه از یاد نباید برد که آزادی وصیت در بسیاری از موارد، در پاره‌ای از نواحی اروپای قرون وسطا نیز، به شدت محدود شده بود.

## فصل (4): تأثیر ایدئولوژی اسلامی در حوزه اقتصادی بطور کلی

1- ر. ک.:

*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, p. 15: Eng. trans., *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, 1958, p. 30.

2- به ویژه رجوع کنید به:

Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, pp. 270, 289 et seq., 300 et seq.: Eng. trans., *General Economic History*, Glencoe, 1927, pp. 312-14, 338-9 352.

3- کتابنامه نسبتاً جدیدی در اثر زیر آمده است. مقدمه تاوونی به ترجمه انگلیسی:

R. H. Tawney, *Die protestantische Ethik*, p. 4, n. 1. Cf., more recently, *The Reformation, Material or Spiritual?*, ed. Lewis W. Spitz, Boston, D. C. Heath, 1962 (Coll. Problems in European Civilization)

و تمامی قسمت اول مجموعه مقالات:

Herbert Luthy, *Le Passé présent*, Monaco, Éditions du Rocher, 1965 (Coll. Preuves).

4- ر. ک.:

R. Blachère's (French translation (in its two forms, *Le Coran*, Paris, G. P. Maisonneuve, later Besson et Chantemerle, 1949-50, 3 vols., and *Le Coran (al-Qur'ān)*, Paris, Besson, 1957, in one volume), the index, under 'Preuves', especially 6:57; 40:29/28, and Sura 98, which is actually entitled *albayyināt*, 'the evidence'. Cf. also the *basā'ir*, translated by Blachère as '*appels à la clairvoyance*' (appeals to clear-sightedness) and by Kazimirski as '*preuves évidentes*' (obvious evidence). Cf. O. Pautz, *Muhammeds Lehre von der Offenbarung*, Leipzig, W. Drugulin, 1898, pp. 80-81.

5- ر. ک.:

H. Grimme, *Mohammed* (op. cit.), Vol. II, pp. 71 et seq.; M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1957 (Coll. l'Évolution de l'Humanité, 36), pp. 330 et seq.; Pautz, op. cit., pp. 122 et seq.

6- طبق ایدئولوژی قرآن، اسلام در واقع «متعلق به همه زمانها است»: همه پیامبران واقعی از آدم به بعد، و همه کسانی که به آنها گوش فرا می دادند، مسلمانان، یعنی یکتاپرستان ثابت قدمی بودند که به خدا تسلیم شده بودند.

7- به همین مفهوم، رجوع کنید به 10: 41/42

8- مثلاً رجوع کنید به:

Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, pp. 322 et seq.

9- درباره معنی این واژه رجوع کنید به:

Pautz, op. cit., pp. 93 et seq.

10- ر. ک.:

‘Caractéristique de Mahomet d’après le Qoran’, in *Recherches de science religieuse*, 20, 1930, pp. 416-38, on p. 430.

تمامی استدلال من پاسخی است به ایراد مبارک به این فرمول بندی در:

Y. Moubarac (*Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958, p. in , N.I.).

این نویسنده به وضوح محمد را به گونه‌ای «مسیحی می‌کند». متنی را که از پلس مقدس نقل می‌کند (Romans ، I :19-20)، با مفاهیم محمد قابل مقایسه می‌باشد، اما نباید آن را از زمینه‌ای که بسیار ایمان‌گرایانه تر است، جدا کرد.

11- ر. ک.:

Grimme, *Mohammed*, II, p. 105.

12- ر. ک.:

Pautz, op. cit., pp. 80 et seq.

13- ر. ک.:

C. C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in the Koran* (Strasbourg thesis), Leiden, Brill, 1892, iv + 51 pp.

14- همانجا، ص 48.

15- ر. ک.:

M. Gaudefroy-Demombynes, ‘Le Sens du substantif *ghayb* dans le Coran’, in *Mélanges Louis Massignon*, II, Beirut, Institut français de Damas, 1957, pp. 245-50.

16- ر. ک.:

Grimme, *Mohammed*, II, p. 119.

17- ر. ک.:

H. Ringgren, ‘The Conception of faith in the Koran’, in *Oriens*, 4, 1951, pp. 1-20 on pp. 15 et seq.

18- داستانی که چندین بار نقل شده است. رجوع کنید به:

M. Rodinson, *Mohammed*, Eng. trans., p. 73.

19- به خود اجازه می‌دهم این حدیث را که شاید تا حدی برای جانماز آبکشی‌های رسمی محافل پژوهشی تکان‌دهنده باشد ولی در اثر طبری جدی و متدین یافت می‌شود، نقل کنم. این حدیث به خدیجه نخستین همسر پیغمبر، که اولین مرید وی بود، نسبت داده شده است:

او در مورد امکان تأیید موهبت پیامبری، که خدا به محمد اهدا کرده بود، به پیامبر خدا گفت: پسر عمو آیا می‌توانی از (حضور) هم صحبت خود که به ملاقات تو می‌آید، به هنگام ورودش مرا آگاه سازی؟ محمد جواب داد: آری. خدیجه گفت: بسیار خوب، پس اگر آمد به من بگو. سپس جبرئیل، مانند گذشته به دیدار محمد آمد. پیغمبر خدا گفت: خدیجه، جبرئیل به دیدار من آمده است. خدیجه گفت: بسیار خوب پسر عمو پس برخیز و بر روی پای چپ من بنشین. پیغمبر خدا برخاست و بر آنجا نشست. خدیجه گفت: می‌توانی او را ببینی؟ محمد گفت: آری. خدیجه گفت: برخیز و بر روی پای راست من بنشین. پیامبر خدا برخاست و آنجا که خدیجه گفته بود بنشست. خدیجه گفت: می‌توانی او را ببینی؟ محمد گفت: آری. سپس او شروع به باز کردن روی خود نمود

و در حالیکه پیامبر خدا در دامانش نشسته بود، چادر و روبنده خود را کنار زد. سپس گفت: می توانی او را ببینی؟ او گفت: نه. سپس خدیجه گفت: پسر عمو به راحت ادامه بده و از این خبر خوش خرسند باش! به خدا سوگند که او یک فرشته واقعی بود و نه شیطان!

(*Annales*, ed. M. J. de Goeje, etc., Leiden, Brill, 1879-1901, Vol. 3 (1881-2), p. 1152: Cairo edn, 1357-8/1939, Vol. II, P. 50.)

20- ر. ک.:

Y. Moubarac, op. cit., pp. 108-18.

من در کتاب زیر، که به طرز برخورد پژوهشگر فوق به مسئله «تأثیرات» انتقاد می کند، دقیقاً به مسئله نپرداخته ام و تز وی را، درباره اختلاف ماهوی بین نوشته های یهودیان و قرآن در مورد تشرف مفروض پنداشتم.

‘Bilan des études mohammadiennes’ in *Revue historique*, Vol. 229, issue 465, January-March 1963, pp. 169-220, on p. 215, note 1,

ولی پس از بررسی دقیق تر مسئله، این اختلاف به نظرم چندان فاحش نمی رسد. ولی با این حال باید متذکر شد که این نوشته های یهودیان بطور برجسته ای نمایانگر *Spatjudentum* و آکنده از یک روحیه یونانی گرایی است که تا حدی با طرز تفکر انجیلی تفاوت دارد. رجوع کنید به:

J. Bonsirven, *Le Fudaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, Beauchesne, 1935, II, 48-52.

21- ر. ک.:

G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, 2<sup>nd</sup> edn., Munich, Kaiser, 1958, pp. 61 et seq., 422 et seq.: French trans., *Théologie de L’Ancien Testament*, I, Geneva, Labor et Fides, 1963, pp. 55 et seq., 367 et seq.

22- همانجا، ص 442.

23- واژه های «اعتقاد» و «ایمان» بخصوص در نوشته های بعدی تکرار می شود. رجوع کنید به:

J. Bonsirven, op. cit., Vol. II, p. 48, n. 3.

24- ر. ک.:

H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Vol. I, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1956, pp. 19 et seq.

25- همانجا، ص 97 و بعد.

26- برای سهولت کار، مآخذ در کتاب زیر گردآوری شده:

*Vocabulaire de théologie biblique*, published under the direction of X. Léon-Dufour, etc., Paris, Éditions du Cerf, 1962, p. 1002a (s.v. ‘scandale’).

27- ر. ک.:

Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Ed. Du Cerf, 1953 (Coll. Lectio Divina, 12), pp. 118 et seq.

28- ر. ک.:

*De praescriptione haereticorum*, VII, 6, 9, 11-13. (Eng. trans., *Tertullian*, trans. C. Dodgson, Oxford, 1842, pp. 441-2.)

29- ر.ک.:

*De carne Christi*, 5 (Eng. trans., *Tertullian's Treatise on the Incarnation*, trans. Evans, London, S.P.C.K., 1956, p. 19): cf. H. A. Wolfson, op. cit., I, pp. 103, 124 et seq.

30- ر.ک.:

Wolfson, op. cit., pp. 127 et seq.

31- ر.ک.:

T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala and Stockholm, Almqvist and Wiksell, 1926, pp. 123 et seq.: French trans., *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955 (Coll. Initiation à l'Islam, 8), pp. 130 et seq.

32- ر.ک.:

H. Ringgren, op. cit., pp. 12 et seq.

ولی ریشه این درک از قبل در فیلو یافت می شد، رجوع کنید به:

J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, A. Fayard, 1958, p. 148.

33- ر.ک.:

R. Roques, *Structures théologiques, de la Gnose à Richard de St Victor*, Paris, P.U.F., 1962 (Coll. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences religieuses, 72), pp. 144 et seq., 161 et seq.

مثلاً به قطعه‌ای که در زیر یافت می شود توجه کنید که می گوید «آن یگانگی و ایمانی که آموختنی نیست بلکه به شیوه‌ای مرموز تجربه می شود».

*De divinis nominibus*, II, 9 (648 B) (*Oeuvres complètes* of Pseudo-Dionysius the Areopagite, trans. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, p. 86).

34- ر.ک.:

Wolfson, op. cit., p. 140.

35- خلاصه مفیدی از نظرگاه کنونی الهیات کاتولیک در اثر زیر یافت می شود:

L. Gardet and M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane, essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, 1948 (Coll. Études de philosophie médiévale, 37), pp. 330 et seq., 345 et seq.

36- ر.ک.:

Roques, op. cit., pp. 246, 288.

37- «از بسیاری جهات ایمان خصوصیات نامرئی خدا را به شیوه‌ای والاتر از خرد طبیعی که از مخلوقات خدا به او می رسد درک می کند».

(*Summa theologiae*, II, 2, qu. 2, art. 3: Eng. trans., *The Summa Theologica of St Thomas Aquinas . . .*, Vol. 9, London, 1917, p. 35.)

38- «مثلاً در مورد انسانی که دارای اراده یا ارادهٔ راسخ لازم برای ایمان آوردن نیست، مگر هنگامی که توسط خرد بشری برانگیخته شود: و از این طریق خرد بشری ارزش ایمان را می‌کاهد.»

Ibid., II, 2, qu. 2, art. 10: Eng. trans., ibid., P 50.

39- ر. ک.:

W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, Clarendon Press, 1953, pp. 24 et seq.; cf. M. Rodinson in *Histoire universelle*, Vol. II, Paris, Gallimard, 1957 (Encyclopédie de la Pléiade, IV), p. 26.

40- ر. ک.:

H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*, Uppsala, A. B. Lundequist, and Wiesbaden, O. Harassowitz, 1955 (Coll. Uppsala Universitets Arsskrift, 1955, 2).

41- ر. ک.:

H. Grimme, *Mohammed*, II, pp. 105-9; Tor Andrae, *Muhammed, hans liv och hans tro*, Stockholm, Natur och Kultur, 1930, PP. 83 et seq. (Eng. trans., *Mohammed, the Man and his Faith*, London, 1936, pp. 84 et seq.); Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2<sup>nd</sup> edn., Heidelberg, Winter, 1925, pp. 12 et seq., French trans., *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1920, pp. n et seq.; W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Islam*, London, Luzac, 1948, pp. 12-17; Pautz, op. cit., pp. 106 et seq.

42- ر. ک.:

Grimme, *Mohammed*, II, p. 109, n. 1, basing himself essentially on *Koran* 3:159/165 et seq., and 4:80/78 et seq.

43- ر. ک.:

M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, Vrin, 1959, II, P. 515.

44- رجوع کنید به فهرست اعلام در:

R. Blachère's French translation, s.v. 'monde'.

45- ر. ک.:

L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2<sup>nd</sup> edn., Paris, Vrin, 1954, pp. 140 et seq.

46- عارف بزرگ قرن سیزده، مولانا جلال الدین رومی این را به خوبی درک کرده بود. رجوع کنید به:

F. Meier, in the symposium *Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Besson-Chantemerle, 1957, p. 232.

47- این نظر، در اثری که نقش مهمی را در بیدار ساختن جهان مسلمان به واقعیات نوین ایفا کرد، این چنین محققانه بسط داده شده: («چرا در حالیکه دیگران پیشرفت کرده‌اند، مسلمانان عقب مانده‌اند.»)



Shaklb Arslan, *li-ma dha ta' akhkhara l-Muslimun wa-li-ma dha taqaddama ghayru-hum*. Cairo, Impr. du Manar, 1349 (1930-31), pp. 68 et seq.,

این اثر قطعات متعددی را از قرآن نقل می کند که در آن واژه‌های «عمله» (کار کردن، زحمت کشیدن، ساختن) و «عمل» (کار، زحمت) ظاهر می شود. نویسنده در اهمیت پاره‌ای از اینها مبالغه می کند، اما اساساً حق با اوست. او بمانند من به اصطلاح قدرگرایی انجیل را متذکر می شود (ص 72). برای نقطه نظر مشابه و قدیمی تری رجوع کنید به اصلاح طلب نوگرای بزرگ، محمد عبده در:

Osman Amin, *Muhammad 'Abduh, essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Cairo, Impr. Misr, 1944, pp. 160 et seq.

البته در نوگرایی اسلامی تأکید بر این گرایش اسلام متداول است. نمونه‌ای از صدها نمونه ممکن را ذکر می کنم. این شعری است از ملک الشعرا احمد شوقی (1868-1932) در:

Muhammad Husayn, *al-ittijhat al-wataniyya fi l-adab al-mu'asir*, Cairo, *maktabat al-adab*, no date (about 1954-6), Vol. I, pp. 341 et seq.

خواهیم دید که پواریه جامعه شناس، که بدون شک بیانگر عقاید رایج میان پژوهشگران نامتخصص در مطالعات اسلامی است، هنگامی که گمان می برد نوگرایان مسلمان متون قرآن را بعنوان پشتیبانی مقدس برای طرز تفکر ضد قدرگرایی شان سوء تعبیر می کنند، در اشتباه است.

(in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no. 120 [series V, no. 3], Dec. 1961, pp. 213 et seq.)

اعتبار این متون ضد قدرگرا کمتر از اعتبار متون جبرگرا نیست. «قدرگرایی ذاتی» اسلام تا این حد برای اروپائیان به صورت جزم درآمده است.

48- توضیح مترجم انگلیسی: نویسنده در متن فرانسوی کتاب حاضر از متن انجیل اورشلیمی استفاده کرده است. در حالیکه در متن انگلیسی، متن رسمی (Authorized Version) انجیل که آشناتر است بکار رفته است.

49- ر. ک.:

*Vocabulaire de théologie biblique*, p. 271 b.

50- تمامی این مسئله در اثر زیر بررسی شده است:

D. B. Macdonald, article 'shir' in *Encyclopedia of Islam*, 1<sup>st</sup> edn, English version, Vol. 4, 1934, pp. 409-17.

51- مکدونالد اشتباه می کند که عیسی تنها در 5: 110، تحت تأثیر این اتهام قرار گرفته است. در 61: 6 نیز چنین شد. بعلاوه، برخلاف عقیده متداول آیات 26: 153، 185 نه به محمد، بلکه به پیامبران دیگر مربوط می شود.

52- ر. ک.:

Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, Munich and Leipzig, Duncker u. Humblot, 1923, p. 308: Eng. trans. (see note 2), p. 361.

53- همانجا، ص 307 (ترجمه انگلیسی، ص 360).

54- ر. ک.:

Johs. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, London, O.U.P., and Copenhagen, P. Branner, 1926-40, Vol. I-II, pp. 199 et seq.

Ibid., pp. 164, 430 et seq., 448 et seq. -55

56- نمونه خوبی از این حوزه اقتصادی در اثر زیر یافت می شود:

R. Arnaldez, 'Sur une interprétation économique et sociale des théories de la "zakat" en droit musulman', in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, no. 106 (series V, no. 2), Oct., 1960, pp. 65-86.

57- شرح عامه پسند خوبی در اثر زیر یافت می شود:

A. Guillaume, *The Traditions of Islam, an Introduction to the Study of the Hadith, Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1924, pp. 19 et seq.

58- ر. ک.:

A. J. Wensinck, art. 'sunna' in *Encyclopedia of Islam*, 1<sup>st</sup> edn, Eng. version, Vol. 4, 1934, pp. 555-7.

59- ر. ک.:

J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris, Besson, 1953 (Coll. Institut des Hautes Études Marocaines, Notes et Documents, XI), pp. 65-70.

60- ر. ک.:

Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, p. 289 (Eng. trans., p. 339).

61- ر. ک.:

Weber, *Die protestantische Ethik ...*, p. 3 (Eng. trans., p. 16).

62- مثلاً رجوع کنید به:

Fr. Olivier-Martin, *Précis d'Histoire du droit français*, 3<sup>rd</sup> edn, Paris, Dalloz, 1938, pp. 220, 239. Cf. J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, London, 1924, pp. 47-8.

63- ر. ک.:

*Wirtschaftsgeschichte*, p. 290 (Eng. trans., pp. 341-2).

درباره تأثیر احتمالی بعضی از مواد ویژه شرع اسلام بر رشد اقتصادی رجوع کنید به:

C. H. Becker, *Islamstudien*, I, pp. 60 et seq.

هیچ یک از اینها دارای اهمیت قاطعی نیست.

64- ر. ک.:

P. Koschaker, *Europa und das römische Recht*, Munich and Berlin, C. H. Beck, 1953, pp. 57 et seq.

65- ر. ک.:

*Wirtschaftsgeschichte*, p. 292 (Eng. trans., p. 341).

66- ر. ک.:

Olivier-Martin, op. cit., paras. 246 et seq., 560 et seq., 585, 591; cf. Koschaker, op. cit., pp. 76 et seq., 120 et seq., 142 et seq., etc.

67- من بیش از این درباره این نکته که نمی توان آن را بعنوان مقایسه بکار گرفت صحبت نمی کنم. بهترین ترکیب برای جهان مسلمان توسط پژوهشگر زیر ارائه شده است:

Claude Cahen, 'The Body Politic', in *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. G. E. von Grunebaum, Chicago, University of Chicago Press, 1955, pp. 132-58.

68- ر. ک.:

A. Abel, 'La place des sciences occultes dans la décadence', in *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (see note 46), pp. 291-311.

تمامی یک مکتب معاصر تیره نگاری فرانسه بر غوطه ور بودن فعالیت اقتصادی مردمان متعلق به تمدن غیراروپایی، در یک زمینه سمبولیک و جادویی - مذهبی تأکید زیادی می گذارد. پاره‌ای از این متخصصان جوامع روستایی مسلمان و بخصوص ناحیه بربر زبان را بعنوان حوزه بررسی خود انتخاب کرده‌اند. بعنوان مثال رجوع کنید به:

J. Servier, 'Essai sur les bases de l'économie traditionnelle chez les Berbérophones d'Algérie', in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, no. 106 (series V, no. 2), Oct. 1960, pp. 87-103, and, more extensively, in his book, *Les Portes de l'Année*, Paris, R. Laffont, 1962

هنوز نقدی بر مفاهیم این مکتب (که اعضای علم گراترش - اقلیتی از آن - مشاهدات با ارزشی بعمل آورده‌اند) نشده است. ولی اینجا نیز فرصت آن نیست (به هر حال رجوع کنید به صفحات 203 ببعد اثر بالا). برای مقصود کنونی ما کافی است که ذکر کنیم که زمینه جادویی در این موارد ربطی به اسلام ندارد - همانطوری که خود پژوهشگران مورد نظر نیز تأکید می کنند، و دستکم می توان گفت که اقتصاد و مبادله در مقیاس یک ناحیه وسیع اگر چه احتمالاً گاهی رنگ اعمال جادویی را بخود می گیرد، مع الوصف در مجموع حاصل انگیزه‌های عقلانی است. بسیاری از صنعتگران اروپایی و آمریکایی نیز قبل از دست زدن به معامله ویژه‌ای در یک روز بخصوص به «پیشگویی ستاره‌ها» در پاره‌ای از جراید نظری می افکنند.

69- این امر در بسیاری از آثار عامه پسند، اغلب به شیوه نادرستی بررسی شده است. از جمله نوشته‌های ریسلر (J.C. Risler) و ا. مظاهری است که وسیعاً در فرانسه خوانده می شود. نوشته‌های مظاهری حتی به زبان‌های خارجی نیز ترجمه شده است. شرح‌های معتبرتری را می توان در آثار زیر یافت:

*The Legacy of Islam*, ed. T. Arnold and A. Guillaume, Oxford, Clarendon Press, 1931; M. Meyerhof, *Le Monde islamique*, Paris, Rieder, 1926, pp. 29-44

(که خلاصه دقیق است توسط یک مرجع بزرگ).

A. S. Atiya, *Crusade, Commerce and Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1962, pp. 205-50, etc.

یک خلاصه معتبر، توسط یک غیرمتخصص که شایسته توصیه است در اثر زیر یافت می شود:

M. Vintéjoux, *Le Miracle arabe*, preface by L. Massignon, Paris, Chariot, 1950. Cf., especially, G. Jacob, *Der Einfluss des Morgenlands auf das*

*Abend land, vornehmlich während des Mittelalters*, Hanover, Lafaire, 1924; H. A. R. Gibb, 'The influence of Islamic culture in mediaeval Europe', in *Bulletin of the John Rylands Library*, 38, 1955, pp. 82-98,

اگر چه به نظر من اطلاعات غنی و تبحری که در استدلالات اثر فوق بکار رفته است به نتایجی می انجامد که تا حدی قابل تردید می باشد.

A. Abel, 'Le problème des relations entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age', in *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientates et Slaves*, 14, 1954-7, pp. 229-61;

و شرح خلاصه:

Charles Singer, 'East and West in Retrospect'

که اثر جاودانه زیر را به پایان می رساند:

*A History of Technology*, ed. Ch. Singer, E. J. Holmyard, etc., Vol. II, *The Mediterranean Civilizations and the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1956, pp. 753-76.

70- ر. ک.:

L. Gardet, 'Le monde de l'Islam face à la civilisation technique', in *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste*, March 1959, pp. 106-11, on p. 108; cf. P. Rondot, in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, no. 106 (series V, no. 2), Oct. 1960, pp. 39 et seq.

71- «اشیاء خارجی تحت آن دسته از چیزها قرار می گیرند که برای مقصودی به درد می خورد ... از اینجاست که صلاح بشر از نظر ایشان بایستی رعایت حد باشد. بعبارت دیگر انسان در حدی، و تا آنجا که این ثروت برای زندگی او و شرایط زندگی او لازم است، جویای آن می باشد. به این دلیل اگر از حد خود فراتر رود و بخواهد ثروت را بطور نامتعادلی کسب و یا حفظ نماید، مرتکب گناه شده است.»

(*Summa theologiae*, II, 2, question 118, art. 1, Eng. trans., Vol. 12, 1922, p. 145). Cf., already, Paul in *1 Timothy*, 6:6-10 (repeated by Augustine, *De civitate Dei*, I, 10),

که در آن «با داشتن غذا و لباس» و نه چیز دیگری طلب رضایت می کند.

(cf. R. Latouche, *Les Origines de l'Économie Occidentale (IVe-XIe siècles)*, Paris, A. Michel, 1956, pp. 62 et seq.).

72- مثلاً:

Ghazali, *ihya' 'uluam ad-din*, Book 27, Cairo, 1352/1933, Vol. III, pp. 200 et seq.; in the abridged analysis by G. H. Bousquet, Paris, Besson, 1955, paras. 109 et seq.

73- ر. ک.:

C. H. Becker, 'Islam und Wirtschaft', in his *Islamstudien*, I, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1924, pp. 54-65, on p. 60. Cf. A. Riühl, *Vom Wirtschaftsgeist in Orient*, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1925, pp. 71 et seq.

74- مثلاً رجوع کنید به:

R. Gendarme, 'La résistance des facteurs socioculturels au développement économique, l'exemple de l'Islam en Algérie', in *Revue économique*, March 1959, pp. 220-36, reproduced in his book *L'Économie de l'Algérie*, Paris, A. Colin, 1959, PP. 126-41. It was rightly criticized by G. Destanne de Bernis, in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, no. 106 (series V, no. 2), Oct. 1960, pp. no et seq.

75- ر. ک.:

C. H. Becker, 'Islam und Wirtschaft', in his *Islamstudien*, p. 56. Cf. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist ...*, pp. 38 et seq.

76- ر. ک.:

L. Gardet, *La Mesure de notre liberté*, Tunis, Bascone et Muscat, 1946 (Coll. Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes, 9), p. 100.

77- ر. ک.:

L. Gardet, *La Cité musulmane*, Paris, Vrin, 1954 (Coll. Études musulmanes, 1), p. 281.

78- رجوع کنید به مقاله بسیار جالب «جهاد» در:

E. Tyan, in *Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edition, English version, Vol. 2, 1965, pp. 538-40. Cf., e.g., P. Rondot, in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, no. 106 (Series V, no. 2), Oct. 1960, p. 42.

79- ر. ک.:

L. Gardet, *La Cité musulmane*, p. 281.

80- مثلاً رجوع کنید به گزارش کمیسیون رسمی پاکستان که در مقاله خود (در زیر) از آن نقل کرده‌ام.

'The Life of Muhammad and the Sociological Problem of the Beginnings of Islam', in *Diogenes*, no. 20, Winter 1957, pp. 28-51, on p. 45, n. 14.

81- ر. ک.:

L. Gardet, *La Mesure de notre Liberté*, p. 99.

82- ر. ک.:

Ghazali, op. cit., Book 35, Vol. IV, p. 228: Bousquet's abridgement, p. 386.

83- ر. ک.:

Murtada, *ithaf as-sada*, according to H. Ritter, in *Der Islam*, 7, 1917, p. 32.

84- ر. ک.:

Ghazali, op. cit., Book 13, Vol. II, p. 56 (Bousquet's abridgement, para. 54).

85- ر. ک.:

Ibid., Book 35, Vol. IV, p. 238 (Bousquet's abridgement, p. 389).

86- نمونه خوبی از این نوع طرز تفکر در اثر زیر یافت می شود:

F. J. Bonjean and Ahmed Deif, *Mansour, histoire d'un enfant du pays d'Égypte*, Paris, Rieder, 1924, pp. 169 et seq.

87- مثلاً رجوع کنید به:

Henri Sée, *Science et Philosophie de l'Histoire*, Paris, Alcan, 1928, pp. 302 et seq. and Herbert Lüthy, op. cit.

88- ر. ک.:

*Cahiers de l'I.S.E.A.*, no. 106 (series V, no. 2), Oct. 1960, pp. 114 et seq.

89- ر. ک.:

L. Gardet, 'Raison et foi en Islam', in *Revue thomiste*, 43, 1937, PP. 437-78; 44, 1938, PP. 145-67, 342-78; and the passage from Ghazali translated and annotated by him, *ibid.*, 44, 1938, pp. 569-78.

و قطعه‌ای از غزالی که توسط خود وی در همانجا شماره 44، 1938 صفحات 569-78، ترجمه و تفسیر شده است.

90- ر. ک.:

F. Meier, 'Soufisme et déclin culturel', in *Classicisme et Déclin Culturel dans l'histoire de l'Islam* (see note 68), pp. 217-41,

بخصوص

pp. 230 et seq.,

و بحث در

pp. 244 et seq.

برای نظر مخالف رجوع کنید به:

C. H. Becker, *Islamstudien*, pp. 59 et seq.

91- ر. ک.:

L. M. Garnett, *Mysticism and Magic in Turkey*, London, I. Pitman, 1912, pp. 88 et seq.

92- مثلاً رجوع کنید به:

O. L. Barkan, in *Revue de la Faculté des Sciences économiques de l'Université d'Istanbul*, 11<sup>th</sup> year, nos. 1-4 (Oct. 1949-July 1950), p. 77, n. 9.

که خلاصه‌ای از اثر خود را به زبان فرانسه ارائه می دهد.

93- ر. ک.:

Garnett, op. cit., pp. 68 et seq.

94- ر. ک.:

A. Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris, Larose, 1952, pp. 121 et seq.

برای جزئیات بیشتر درباره این «مریدان» که از دیدگاه اسلام تا حدی منحط به نظر می رسد، رجوع کنید به:

A. Bourlon, 'Mourides et Mouridisme 1953', in *Notes et Études sur l'Islam en Afrique noire*, Paris, Peyronnet, 1963, PP. 53-74.

ولی رساله زیر، در همان سمپوزیوم، تأثیر اعمال «مریدان» را بر هم کیشان ارتدکس تر نشان می دهد.

F. Quesnot, 'Influence du mouridisme sur le tidjanisme', on pp. 117-25, 95-ر. ک.:

C. H. Becker, *Islamstudien*, I, pp. 64 et seq. Cf. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist ...* op. cit., pp. 44 et seq., 81; R. Brunschvig in *L'Évolution économique ...* op. cit., I, pp. 9 et seq.

96-ر. ک.:

R. Brunschvig in *Classicisme et déclin culturel ...*, op. cit., pp. 35 et seq.

97-ر. ک.:

Z. Smogorzewski, 'Un poème abadite sur certaines divergences entre les Malikites et les Abadites', in *Rocznik Orientalistyczny*, 2, 1919-24, pp. 260-68.

98- یک بحث ترکیب کننده عمومی درباره مذابیان از نقطه نظر جامعه شناسی در اثر زیر یافت می شود:

Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist ...*, op. cit., pp. 84-92; P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie* (Coll. Que sais-je? 802), Paris, P.U.F., 1958, pp. 43-58; 2<sup>nd</sup> edition, pp. 35-50.

(گرچه آنچه را که درباره جزم گفته می شود، باید با احتیاط تلقی کرد) در مورد «اباضی گرای» رجوع کنید به مقاله زیر:

'Ibadiyya' by T. Lewicki, in *Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edn, English version, Vol. 3, 1971, pp. 648-60.

مآخذ لازم در این آثار یافت می شود.

99-ر. ک.:

A. J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, Harvard, 1959, p. 43.

100-ر. ک.:

See *supra*, p. 77.

## فصل (5): اسلام و سرمایه داری در کشورهای مسلمان امروز

1- درباره مفهوم تسلط رجوع کنید به:

F. Perroux, 'Esquisse d'une théorie de l'économie dominante', in *Économie appliquée*, 1, 1948, pp. 243-300, particularly pp. 251 et seq.

2-ر. ک.:

A. J. Meyer, op. cit., pp. 45 et seq.

3- هنگامی که به تصحیح نسخه ماشین شده این کتاب مشغول بودم، مجموعه با ارزشی از مقالات توسط اقتصاددانان شوروی به دستم رسید:

*Rabochy klass stran Azii i Afriki, spravochnik*, Moscow, Nauka, 1964

این مجموعه آمار خود را از منابع مختلف استخراج کرده است، که البته بطور کلی همه این منابع در مورد آمار سالهای 1959-63 معتبر نیست. از این آمار درصدهای زیر را محاسبه کرده‌ام: افغانستان 0.21، عراق 1.85، لبنان 3.09، ترکیه 4.19، مصر 4.51، اسرائیل (در کل) 7.60، تونس 2.87، الجزایر 3.60.

4- ر. ک.:

C. S. Cooper, *The Modernizing of the Orient*, London T. Fisher Unwin, 1915, p. 5.

5- ر. ک.:

Moustafa Fahmy, *La Révolution de l'industrie en Égypte et ses conséquences sociales au XIXe siècle (1800-50)*, Leiden, Brill, 1954, PP. 84 et seq. Cf. F. M. Atsamba, in *Ocherki po istorii arabskikh stran*, Moscow, Izd. Mosk. Univ., 1959, pp. 13 et seq.: Z. Y. Hershlag, *Introduction to the Modern Economic History of the Middle East*, Leiden, Brill, 1964, pp. 86 et seq.,

اثر آخر از ارقام «فهمی» به درستی انتقاد می کند.

6- ر. ک.:

L. A. Fridman, *Kapitalisticheskoye razvitie Egipta (1882-1939)*, Moscow, 1963, p. 147; cf. Atsamba, op. cit., pp. 27 et seq.

7- ر. ک.:

A. Abdel-Malek, *Égypte, société militaire*, Paris, Seuil, 1962, pp. 20 et seq.; L. A. Fridman, op. cit., pp. 5-21, 151.

8- ر. ک.:

Abdel-Malek, op. cit., p. 22.

9- ر. ک.:

Hassan Riad, *L'Égypte nassérienne*, Paris, Minuit, 1964, pp. 76-84; cf. Hershlag, *Introduction*, pp. 219 et seq.

10- ر. ک.:

R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, 1962, pp. 419 et seq.; cf., by the same author, *La Vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs*, Paris, Hachette, 1965, pp. 149-52; H. A. R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and the West*, Vol. I, Part 1, London, O.U.P., 1950, p. 296; and *supra*, p. 68.

11- ر. ک.:

*Journal asiatique*, 6th series, Vol. 5 (86), January-June 1865, P. 159.

12- ر. ک.:

*Novaya istoriya stran zarubezhnogo vostoka*, Moscow, Izd. Mosk. Univ., 1952, Vol. I, p. 317.

13- ر. ک.:



Hershlag, *Introduction*, p. 71.

14- پاسخ محمدعلی پاشا به خطابیة کنسول بریتانیا، منتشره توسط

René Cattau Bey, *Le Règne de Mohamed Aly d'après les archives russes en Égypte*, Vol. III, Rome, Reale Società di Geografia d'Egitto, 1936, document No. 277 bis, p. 587.

ا. ای. کراوچلی بر ضعف‌های درونی دولت گرایی صنعتی محمدعلی مکرراً تأکید می‌نهد: او این تجربه را زودرس می‌داند: «شکست آن شاید اجتناب ناپذیر بود.» البته این ضعف‌ها وجود داشت، اما نمی‌توان از پیش قضاوت کرد که بعدها این سیستم چگونه می‌توانست تکامل یابد. رجوع کنید به:

A. E. Crouchley, *The Economic Development of Modern Egypt*, London, Longmans, Green, 1938, pp. 73-5.

به هر حال او ناچار است بپذیرد که فروپاشی این سیستم نتیجه معاهده لندن بود.

(‘A Century of Economic Development, 1837-1937’, in *L'Égypte Contemporaine*, 30, 1939, nos. 182-3, PP. 133- 55, on P. 145)

15- در این آمار «مؤسسات صنعتی» طبق تعریف آنهایی هستند که حداقل 1000 لیره ترک سرمایه دارند، در طول سال حداقل 750 لیره دستمزد روزانه می‌پردازند و حداقل 5 نیروی اسب بکار می‌گیرند. منبع آمار در زیر می‌آید.

*Statistique industrielle des années 1913 et 1915*, Istanbul, Ministry of Commerce and Agriculture, 1917, analysed by O. Conker and E. Witmeur, *Redressement économique et industrialization de la nouvelle Turquie*, Paris, Recueil Sirey, 1937 (Coll. Bibliothèque de l'École Supérieure des Sciences Commerciales et Économiques de l'Université de Liege, 18), pp. 55-9, A. F. Miller, *Ocherki noveishei istorii Turtsii*, Moscow and Leningrad, Izd. Akad. Nauk U.S.S.R., 1948, pp. 17 et seq., and Z. Y. Hershlag, *Introduction*, p. 72. Cf. M. Clerget, *La Turquie, passé et présent*, Paris, A. Colin, 1938, pp. 140 et seq.

از این 269 واحد اقتصادی 22 واحد به دولت و فقط 28 واحد به شرکت‌هایی با مسئولیت محدود تعلق داشت.

16- ر. ک.:

G. Ducouso, *L'Industrie de la soie en Syrie*, Paris, A. Challamel, and Beirut, Impr. catholique, 1913, pp. 53-60.

17- همانجا، ص. 123-128.

18- ر. ک.:

Ibid., pp. 172 et seq.; cf. D. Chevallier, ‘Lyon et la Syrie en 1919, bases d'une intervention’, in *Revue historique*, Vol. 224, 1960, pp. 275-320.

19- ر. ک.:

A. Ruppin, *Syrien als Wirtschaftsgebiet*, 2<sup>nd</sup> edn, Berlin and Vienna, B. Harz, 1920, p. 172.

20- ر. ک.:

Frédy Bémont, *L'Iran devant le progrès*, Paris, P.U.F., 1964, p. 122; N. Agasi, 'Sakharnaya promyshlennost' Irana', in *Iran, sbornik statei*, Izd. Vost. Lit., Moscow, 1963, pp. 3-18, on p. 3.

21- ر.ک.:

K. Boldyrev, in *Novaya istoriya stran zarubezhnogo vostoka*, ed. I. M. Reisner and B. K. Rubtsov, Moscow, Izd. Mosk. Univ., Vol. I, 1953, p. 375; cf. Hershlag, *Introduction*, pp. 144 et seq.;

در این اثر متن معاهده تجاری 1801 انگلیس و ایران، که پیش درآمد بسیاری از معاهدات بعدی بود، بعنوان ضمیمه آمده است. ص. ص 340 به بعد.

22- ر.ک.:

J.-B. Feuvrier, *Trois ans à la cour de Perse*, Paris, F. Juven, 1900, p. 211.

23- ر.ک.:

*L'Homme et la Terre*, Vol. 5, Hachette, 1905, p. 492.

24- درباره تمام اینها به فاکت‌هایی که اینجا و آنجا در آثار زیر یافت می‌شود رجوع کنید:

A. Malekpur, *Die Wirtschaftsverfassung Irans*, thesis, Berlin, 1935; Amin Banani, *The Modernization of Iran, 1921-1941*, Stanford (California), Stanford U.P., 1961, pp. 137 et seq.; *Novaya istoriya ...*, I, pp. 375 et seq., and II, pp. 322 et seq.; E. G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909*, Cambridge, C.U.P., 1910, pp. 31 et seq.; F. Bémont, *L'Iran devant le progrès*, pp. 111 et seq.; Z. Y. Hershlag, *Introduction*, pp. 134 et seq.; etc.

25- ر.ک.:

Mustafā Kāmil al-Falaki, *Tal'at Harb, batal al-istiql-āl al-iqtisadi*, Cairo, 1940, p. 18, quoted by L. A. Fridman, in *Ocherki po istorii arabskikh stran*, Moscow, 1959, p. 62.

26- ر.ک.:

Ziya Gökalp, *iktisadi inkilap için nasıl çalışmalıyız* (from *Küçük Mecmua*, Diyarbakir, no. 33, 1923), Eng. trans. in this writer's *Turkish Nationalism and Western Civilization, Selected Essays*, trans. and ed. N. Berkes, New York, Columbia U.P., 1959, p. 310.

27- ر.ک.:

Ziya Gökalp, 'Medeniyetimiz' (from *Yeni Mecmua*, Istanbul, no. 68, 1923), and *Garbe dogru*, from his *Türkçülüğün Esaslari*, Ankara, 1923, Eng. trans. in *Turkish Nationalism* (op. cit.), p. 279.

28- ر.ک.:

Sadri Etem, in *Vakit*, 8 August 1929, translated in *The Turkish Press, 1925-1932*, ed. Lutfy Levonian, Athens, School of Religion, 1932, p. 163.

29- ر.ک.:

Editorial in *Tanin*, February 1926, *ibid.*, p. 48.

30- سخنرانی در اینبلو (Ineblou) اوت 1925، ترجمه شده از مجموعه دبیرستانی.  
edited by R. Eshref, M. Sadullah and N. Sadik, *Cümhuriyet Kiraati*, 4th  
edition, Kısım 8, Istanbul, Tefeyyüz, no date, pp. 17 et seq.

31- ر. ک.:

J. Parker and C. Smith, *Modern Turkey*, London, Routledge, 1940, pp. 101  
et seq. More details in O. Conker and E. Witmeur, op. cit., pp. 158 et seq.  
Cf. Hershlag, *Introduction*, pp. 187 et seq.

32- ر. ک.:

Muhammad Rizā Shāh Pahlavi, *Mission for My Country*, London, 1961, p.  
48.

در متن فرانسوی این کتاب:

*Mémoires du chah d'Iran*, Paris, Gallimard, 1961, p. 44

«مدرنیزه کردن» بعنوان occidentalisation یعنی «غربی کردن»، «مدرن» بعنوان  
occident یعنی «در غرب» و آخرین مورد واژه «خارجه» بعنوان:

"en Europe ou aux États-Unis"

یعنی «در اروپا یا در ایالات متحده» – ترجمه شده است (یادداشت مترجم انگلیسی).

33- ر. ک.:

Amin Banani, op. cit., pp. 137 et seq.; D. N. Wilber, *Iran, Past and  
Present*, 4th edn, Princeton, Princeton U.P., 1958, pp. 246 et seq.;  
Hershlag, *Introduction*, pp. 194-207.

34- ر. ک.:

Ali Fuad Basgıl, 'La Constitution et le régime politique', in *Turquie*, Paris,  
Delagrave, 1939 (Coll. La Vie juridique des peuples, 7), p. 23.

35- ر. ک.:

O. Conker and E. Witmeur, op. cit., p. 70;

برای جزئیات بیشتر به صفحات 180 به بعد رجوع کنید.

36- برنامه اتخاذ شده در چهارمین کنگره عمومی حزب جمهوریخواه مردم در ماه مه 1935.  
Article 5d, quoted from Parker and Smith, op. cit., p. 238. Cf. also,  
Hershlag, *Introduction*, pp. 181 et seq.

37- ر. ک.:

Muhammad Rizā Shāh Pahlavi, op. cit., pp. 153, 157.

38- گزارش مأموریت:

Baron de Boislecomte to the Due de Broglie, 1833, Archives of the French  
Foreign Ministry, quoted by E. Driault in *Précis d'histoire d'Égypte*, Vol.  
III, *L'Égypte ottomane, l'expédition française en Égypte, et le règne de  
Mohammed-Aly (1517-1849)*, Cairo, Impr. de l'Institut français  
d'archéologie orientale, 1933, pp. 311 et seq.

39- ر. ک.:

F. M. Atsamba, in *Ocherki po istorii arabskikh stran*, Moscow, 1959, p. 14.

40- ر. ک.:

A. Abdel-Malek, *Égypte, société militaire*, Paris, Seuil, 1962, p. 80.

شهری‌های ثروتمند به زمینداران عمده تبدیل می‌شوند. رجوع کنید به:

G. Baer, *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950*, London, O.U.P., 1962, p. 70.

41- ر. ک.:

L. A. Fridman, op. cit., p. 38.

42- ر. ک.:

Hassan Riad, op. cit., pp. 16-19.

43- همانجا، ص 14.

44- ر. ک.:

Fridman, op. cit., pp. 48-52.

45- ر. ک.:

Marx, *Capital*, Vol. III, F.L.P.H. edition, pp. 767-8.

46- همان اثر، ص 67.

47- ر. ک.:

M. Rodinson, 'De l'archéologie à la sociologie historique, notes méthodologiques sur le dernier ouvrage de G. Tchalenko', in *Syria*, 38, 1968, pp. 170-200, on pp. 189 et seq.

48- ر. ک.:

Hershlag, *Introduction*, pp. 94 et seq.; Mohamed Youssef El-Sarki, *La monoculture du coton en Égypte et le développement économique*, Geneva, Droz, 1964 (Coll. Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques, 30).

49- در:

*O genezise kapitalizma v stranakh vostoka (XV-XIX vv.), materialy obsuzhdeniya*, Moscow, Izd. Vost. Lit., 1962, p. 407.

50- این پدیده بخصوص کسانی را که مانند نویسنده این سطور به گرایش مذکور تسلیم شدند و تنها بعد از کنگره بیستم حزب کمونیست شوروی به پوچی آن پی بردند، تحت تأثیر قرار داده است. این پدیده را بعنوان «افراط گرایی ایدئولوژیک» یا «گرایش به ایدئولوژی مطلق» توصیف کرده‌اند و در اثر زیر تحلیل خوبی از آن بعمل آمده است:

Pierre Hervé in *La Révolution et les Fétiches*, Paris, La Table Ronde, 1956, p. 10.

این طرز تفکری است که با آنچه رول

Jean-François Revel (in *La Cabale des dévotst*, Paris, Julliard, 1962)

«فداکاری» (devotion) و جورج ارول دقیق تر «ملی گرایی» – «یادداشت‌هایی درباره ملی گرایی» در:

*Polemic 1945*, reproduced in his *England Your England*, London, Secker and Warburg, 1953, pp. 41-67.

می خواند، همبسته است. یک مترجم فرانسوی مخصوصاً «ملی گرایی» را «شوینیسیم» ترجمه کرده است.

(in *Echo*, London, No. 1, August, pp. 66-74).

51- در مقالات من:

'Racisme et Civilisation', in *Nouvelle Critique*, No. 66, June 1955, pp. 120-40, with erratum in No. 70, December 1955, p. 191, and 'Ethnographie et relativisme', in *ibid.*, No. 69, November 1955, pp. 46-63, و همچنین در یک مباحثه شفاهی با شیخ انتادیوپ. کتاب وی که در زیر آمده است یادگاری جاودانه از این گرایش می باشد که به چرند گویی رسیده است.

Sheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Éditions Africaines, 1955,

باید متذکر شوم که مقالات من در *La Nouvelle Critique* اگر چه با نوع ضداستعماری ایدئولوژی توتالیترا مبارزه نمود، در مورد نوع «کمونیستی» آن و حتی (ناخودآگاهانه) در مورد گرایش‌های نیمه نژادپرستانه نهانی رهبران حزب کمونیست فرانسه اغماض کرد. امه سزر (Aimé Césaire) حق داشت این را به من گوشزد کند، ولی این امر اساساً تغییری در استدلال من نمی دهد. پاسخ زیر شایسته بحث بیشتری است:

C. Lévi-Strauss, in his *Structural Anthropology* (1958: English translation, London, 1968, p. 342, n. 31)

52- ر. ک.:

*Grundrisse ...*, p. 405 (Eng. trans., *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 109).

53- در:

*O genezise kapitalizma ...*, p. 408.

54- ر. ک.:

John Bowring, *Report on Egypt and Candia*, in *Parliamentary Papers*, 1840, Vol. XXI, p. 30:

در گفتگوهایی که درباره کارگاههای محمدعلی با وی داشته‌ام سعی کرده‌ام به او نشان دهم که این کار در اکثر موارد بی فایده است. زیرا سرمایه‌اش را جذب و کارگران را از کار سودآورتر کشاورزی منحرف می کند. وی در پاسخ گفته است که در واقع بیشتر قصدش از ادامه عملیات تولیدی، عادت دادن مردم به کار در کارگاه است، نه کسب سود برای خودش.

55- یک بررسی خلاصه ولی معتبر از این مسئله در مقاله زیر آمده است:

*bid'a*, by J. Robson, in *Encyclopedia of Islam*, 2<sup>nd</sup> edn, Vol. I, English version, 1960, p. 1199.

56- حکایتی که اغلب گفته می شود، مثلاً (به شیوه‌ای پرشور) در:

H. C. Armstrong, *Lord of Arabia*, London, 1934, chapter 73.

57- مثلاً رجوع کنید به این خلاصه مفید:

F. J. Tomiche, *L'Arabie séoudite*, Paris, P.U.F., 1962 (Coll. Que sais-je?, no. 1025), pp. 85 et seq.

58-ر.ک.:

Lothrop Stoddard, *The New World of Islam*, New York, Scribner, 1921, pp. 229-30.

59-ر.ک.:

Leonard G. Ting, 'Chinese modern banks and the finance of government and industry', in *Nankai Social and Economic Quarterly* (Tientsin), Vol. 8, no. 3, Oct. 1935, pp. 578-616, on pp. 609-10.

60-ر.ک.:

D. K. Lieu, *China's Economic Stabilization and Reconstruction*, New Brunswick, Rutgers U.P., 1948, pp. 49, 51. Cf. M. Lachin, *La Chine capitaliste*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 47-61.

61-ر.ک.:

S. R. Wagel, *Chinese Currency and Banking*, Shanghai, North China Daily News and Herald, 1915, pp. 185, 187.

62-ر.ک.:

G. C. Allen, *A Short Economic History of Modern Japan, 1867-1937*, 3<sup>rd</sup> edn, London, 1972, pp. 109-10.

63-ر.ک.:

E. Herbert Norman, *Japan's Emergence as a Modern State: Political and Economic Problems of the Meiji Period*, New York, International Secretariat, Institute of Pacific Relations, 1940, pp. 110-11; and cf. p. 114.

64-ر.ک.:

William W. Lockwood, *The Economic Development of Japan: Growth and Structural Change, 1868-1938*, Princeton, Princeton U.P., 1954, p. 209, cf. pp. 199 et seq.

65- منجمله رجوع کنید به:

J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, Macmillan, 1960, pp. 239 et seq.

66-ر.ک.:

Lockwood, op. cit., pp. 295-6.

67-ر.ک.:

Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, London, Routledge, 1946, p. 185.

68- همانجا، ص 271.

69- این سطور را نوشته بودم که به کتاب اقتصاددان زیر برخورد کردم. وی در این کتاب این دو حالت را بطور دقیقی مقایسه می کند:

A. J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1959, pp. 18-31.

70- ر.ک.:

J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, London, Stevens, 1959, pp. 20-21.

دربارهٔ توسل به این حوزه‌های حقوقی که از شریعت ناشی نمی‌شود، رجوع کنید به:

N. J. Coulson, 'Doctrine and practice in Islamic law; an aspect of the problem', in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18, 1956, pp. 211-26, on p. 224.

71- ر.ک.:

Aristarchi Bey, *Législation ottomane ...*, Vol. I, Constantinople, Impr. Nicolaïdes, 1873, no. 12, p. 45.

72- همانجا، ص 46.

73- ر.ک.:

G. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford, Clarendon Press, 1905-6, Vol. VII, pp. 132-4.

74- ر.ک.:

Aristarchi, op. cit., I, pp. 391-406; cf. Young, op. cit., pp. 136 et seq.

75- رجوع کنید به مقالهٔ استادانه:

C. A. Nallino, 'Delle assicurazioni in diritto musulmano hanafita', in *Oriente Moderno*, 7, 1927, pp. 446-61, reprinted in this writer's *Raccolta di scritti editi e inediti*, Vol. IV, Rome, Istituto per l'Oriente, 1942, pp. 62-84.

همبستگی درون یک قبیله یا حتی مابین قبایل را در پرداخت فدیة برای آزادی یکی از اعضای قبیله و یا در پرداخت خون بهایی را که وی بدهکار است، بعید بتوان مانند حمیدالله در کتاب زیر «بیمه» یا حتی «بیمه اجتماعی» بشمار آورد:

M. Hamidullah does (in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no. 120 [series V, no. 3], December 1961, p. 40, and *Le Prophète de l'Islam*, Paris, Vrin, 1959, pp. 126, 623),

دربارهٔ اقدام به تأخیر افتادهٔ مشروع ساختن بیمه، رجوع کنید به:

N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill U.P., 1964, pp. 398 et seq.

76- سندی که بارها منتشر شده است. از جمله در:

A. Ubicini and Pavet de Courteille, *État présent de l'Empire ottoman*, Paris, J. Dumaine, 1876, pp. 241 et seq.

77- همانجا، ص 254.

78- ر.ک.:

G. Young, *Corps de droit ottoman*, V, pp. 342-50.

79- ر.ک.:

Belin, in *Journal asiatique*, 6<sup>th</sup> series, Vol. V (1864), pp. 149 et seq.; cf. the article *kā'ime*, by J. H. Mordtmann, in the *Encyclopedia of Islam*, 1<sup>st</sup> edition, Vol. II, English version, 1927, PP. 643-4, Hershlag, *Introduction*, p. 59,

درصد برآورد شده در دو اثر آخر به ترتیب 12 و 9 تا 12 می باشد. مورتمن خود به تناقض موجود در منابع اشاره کرده است. من فرصت نداشتم پژوهش در این باره را پیگیری نمایم.  
80- ر. ک.:

E. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat ...*, Paris, Cotillon, 1882-4, Vol. II, p. 258, n. 1; cf. pp. 150 et seq.

81- ر. ک.:

M. B. C. Collas, *La Turquie en 1861*, Paris, A. Franck, 1861, pp. 84 et seq.; *La Turquie en 1864*, Paris, E. Dentu, 1864, pp. 123 et seq.

82- ر. ک.:

J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris, M. Besson, 1953 (Coll. Inst. des Hautes Études Marocaines, Notes et Documents, XI), pp. 79 et seq.

83- ترجمه فرانسوی این متن در:

*Annuaire de législation étrangère*, Vol. XIX, Paris, Cotillon, 1890, p. 868.

84- واقعه زیر به اندازه چندین جلد کتاب سخن می گوید: در مصر در سال 1848 یک آمریکایی بنام الکسانیان موفق به کسب اجازه عملیات بانکی، با استفاده از دارایی دولت (که سنتاً بیت المال خوانده می شد) با بهره 10 درصد شده بود. بعدها در نتیجه اعتراض علماء، که پشتیبانی کسانی که هنگام پرداخت اقساط خود به نادرستی این عمل پی برده بودند را داشتند، این اجازه از الکسانیان پس گرفته شد و وی به زندان افتاد.

(E. Antonini, *Le Crédit et la Banque en Égypte*, Lausanne, 1927, pp. 29 et seq.).

85- ر. ک.:

A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 1931, pp. 729 et seq., and A. Ayache, *Le Maroc, bilan d'une colonisation*, Paris, Éditions Sociales, 1956, pp. 57 et seq.

می توانم در اینجا شهادت لویی ماسینیون را، درباره اشاراتی که رئیس بانک پاریس و هلند در سال 1904، هنگامی که ماسینیون جوان و ساده بود، در مورد مقاصد بانک داران نسبت به کشور مغرب، به وی کرده بود، اضافه کنم. ماسینیون این را شخصاً به من گفت و اضافه کرد: «این تقریباً نظرات شما را تأیید می کند». (متوجه شدم که در کتاب زیر اشاره ای به این موضوع شده است:

*Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no. 120 [series V, no. 3], Dec. 1961, p. 11.)

86- رجوع کنید به تحلیل دقیقی که از این موضوع در مقاله زیر به عمل آمده است:

G. Ayache, 'Aspects de la crise financière au Maroc après l'expédition espagnole de 1860', in *Revue historique*, 220, 1958, pp. 271-310, on p. 295.



87- ر. ک.:

*Revue du monde musulman*, 5, 1908, p. 428; cf. p. 425.

متن اصلی عربی و ترجمه آلمانی اثر بالا در:

G. Kampffmeyer, 'Eine marokkanische Staatsurkunde', in *Der Islam*, 3, 1912, pp. 68-90.

سیدی محمد پدر بزرگ عبدالعزیز مجبور شده برای پرداخت غرامات سنگینی به اسپانیا، در سال 1860، از بریتانیا این وام با بهره را بگیرد. علما آن را با توسل به «حیله»، شرعی شماردند. رجوع کنید به:

J. L. Miège, *Le Maroc et l'Europe (1830-1894)*, II, Paris, P.U.F., 1961, p. 380.

88- آوردن مآخذ بسیار درباره رشد بانکداری در همه کشورهای مسلمان بی مورد به نظر می رسد. مثلاً صرفاً ذکر می کنیم که حتی در افغانستان دور افتاده و عقب مانده، که شخصیت های دینی آن نفوذ زیادی دارند، از سال 1948 تاکنون چهار مؤسسه اعتباری تأسیس شده است، و این مؤسسات «در وهله اول برای دادن وام های کم بهره به تجار کوچک، کشاورزان، دامداران، صنایع روستایی و خانگی و کنترات چی های ساختمانی و کارخانجات کوچک، ایجاد شده اند».

(D. N. Wilber, *Afghanistan*, New Haven, H.R.A.F. Press, 1962, p. 217.)

مشاهدات دقیقی درباره طرز تفکر اقشار مختلف مردم مسلمان سوریه و لبنان نسبت به بهره بانکی در 30 سال اول قرن کنونی در اثر زیر یافت می شود:

Sa'ïd B. Himadeh, *Monetary and Banking System of Syria*, Beirut, American University of Beirut, 1935 (Coll. Publications of the Faculty of Arts and Sciences, No. 6), pp. 21 et seq., 189 et seq.

89- ر. ک.:

Benali Fekar, *L'Usure ...*, pp. 128 et seq.,

این پژوهشگر اظهار تأسف می کند که قادر نبوده است «به فتوای علمایی که به دولت مسلمان اجازه دریافت وام داده اند، دست یابد». اثر فوق منبع پژوهشگر زیر می باشد:

I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2<sup>nd</sup> edn, 1925, p. 260 (French translation of 1<sup>st</sup> edition, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, 1920, p. 218).

90- طبق: B. Fekar, op. cit., p. 127

فکر بدون شرح جزئیات می نویسد که این سخنرانی «همین اخیراً» در اللواء (قاهره) آمده است. من تاکنون نتوانسته ام به این مجله دست یابم.

91- ر. ک.:

Mohamed Kamal Amin Malache, *Les Instruments de circulation et les institutions de crédit en Égypte* (law thesis), Paris, P.U.F., 1930, pp. 145 et seq.; E. Antonini, *Le Crédit et la banque en Égypte*, dissertation, Lausanne, Impr. G. Vaney-Burnier, 1927 (University of Lausanne, École des Hautes Études Commerciales), p. 79.

طبق گفته آنتونینی اولین دفاتر بانک پس انداز اداره پست که تعدادش به 28 می رسید، در اول مارس 1901 تأسیس شد. همچنین برای کسانی که به هیچ وجه حاضر نبودند با توسل به «حیله»

از ممنوعیت ربا شانه خالی کنند، سرویس پس انداز بدون بهره‌ای ایجاد شد که بخشی از این بانک پس انداز را تشکیل می‌داد.

92- ر. ک.:

J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manār*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1954 (Coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, XI), pp. 222 et seq.

از پدر روحانی ژومیر بسیار سپاسگزارم که به درخواست من به منظور یافتن این متن تحقیقات نیمه کاره‌اش را در قاهره از سر گرفت. معه‌ذا کوشش وی بی نتیجه ماند.

93- ر. ک.:

B. Fekar, op. cit., p. 119.

مجله اللواء در تاریخ 10 نوامبر 1906 گزارش داد که ذخایر بانکهای پس انداز مصر در 31 اکتبر به سیصد هزار و 429 لیره می‌رسید که متعلق به 56408 نفر بود.

(*Revue du monde musulman*, 1, 1906-7, p. 422)

ارقام دقیق تری در این باره در ص 81 تز آنتونینی یافت می‌شود. آیا این بانکها در سال 1904 (به گفته فیکر) تأسیس شده بودند، یا در سال 1901؟ (به یادداشت 91 رجوع شود).

94- ر. ک.:

Mustafā ash-Shātir al-Misri, in the journal *al-Mumtāz*, Cairo, no. 241, 13 *jumādā* I 1323 (16 July 1905), reprinted in Muhammad Rashid Ridā, *ta'rikh al-ustādh al-imām*, III, Cairo, matb. al-Manār, AH 1324.

گفته می‌شود این مجله مباحثاتی را که «در دو سال گذشته» صورت گرفته بود، منعکس کرده است.

95- ر. ک.:

Fekar, op. cit., pp. 211 et seq.

96- ر. ک.:

*Revue du Monde musulman*, 4, 1908, pp. 433 et seq.

97- ر. ک.:

Rashid Ridā, in *al-Manār*, 9, 1324/1906, p. 345.

در اینجا ترجمه فیکر را آورده‌ام. ص 120، رجوع کنید به:

J. Jomier, op. cit., pp. 226 et seq.

98- ر. ک.:

Rashid Ridā, *tafsir al-qur'an*, Vol. IV, Cairo, 1325 (1945-6), p. 131; cf. Jomier, p. 227.

99- ر. ک.:

Rashid Ridā, in *al-Manār*, op. cit., p. 346.

در اینجا نیز ترجمه فیکر را آورده‌ام. ص 120.

100- ر. ک.:

Sir Malcolm Darling, *The Punjab Peasant in Prosperity and Debt*, 4<sup>th</sup> edn, London, O.U.P., 1947, p. 198.

101- ر. ک.:

Review by M. Hamidullah of J. Hans, *Homo Oeconomicus Islamicus* (Vienna, 1952), in *Islamic Quarterly*, 2, 1955, p. 143.

102- همانجا، ص 144. شیخ احمد شاکر با اتخاذ لحنی تهاجمی مسلمانان را با چنان خشمی مخاطب قرار می دهد که گواه بر درجه خبائتی است که تقبیحش می کند: «ای مسلمانان، اگر مسلمان – واقعی – هستید، تمام سرزمین های اسلام را، بجز تعداد کمی از آنها، در همه اکناف جهان در نظر بگیرید. قوانین شیطانی و ملعون که از قوانین کافران و بی بند و باران اروپا رونویسی شده است، و ربا را، یا آشکارا در کلام و روح (قانون)، و یا از طریق بازی با کلمات تحت عنوان «بهره» مجاز می داند، این سرزمین ها را مصیبت زده کرده است. کار بدانجا کشیده است که کسانی که خود را مسلمان می خوانند، از جمله سردمداران این قوانین درآمده اند. در حالیکه سایرین، بی خبر از قوانین شرع، از این «بهره» دفاع می کنند، و اگر علمای مسلمان به کوشش های اینان در مشروع ساختن ربا تن درندهند، آنها را به جهالت و محافظه کاری و خشک مغزی متهم می کنند.

(*‘umdat at-tafsir*, II, 196 et seq., note, as given in Zaydān Abū 1-makārim, *Binā al-iqtisā fi l-Islam*, Cairo, dār al-<sup>u</sup>rūba, 1959, P. 177.)

103- ر. ک.:

M. Hamidullah, in *Islamic Quarterly*, 2, 1955, p. 143.

104- ر. ک.:

Ibid., p. 143; the same writer, in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no. 120 (series V, no. 3), Dec. 1961, pp. 35 et seq.

105- ر. ک.:

M. Hamidullah, in *Islamic Quarterly*, 2, 1955, p. 144.

106- ر. ک.:

Nāsir Ahmed Sheikh, *Some Aspects of the Constitution and the Economics of Islam*, Woking (Surrey), The Woking Muslim Mission and Literary Trust, 1961, pp. 29 et seq.; cf. A. Chapy, 'Islam dans la constitution du Pakistan', in *Orient*, No. 3, July 1957, pp. 120-27.

107- ر. ک.:

Article 29, para. f of the Constitution (cf., e.g., the translation by V. Vacca, in *Oriente Moderno*, 37, 1957, pp. 493-551, on p. 498).

108- ر. ک.:

*L'Express* (Paris), No. 692, 21-27 September 1964, p. 37.

109- ر. ک.:

Nāsir Ahmed Sheikh, op. cit., pp. 226 et seq.

110- ر. ک.:

C. A. Nallino, *Raccolta di scritti editi e inediti*, Vol. I, *L'Arabia Sa'ūdiana* (1938), Rome, 1939, p. 101; A. D'Emilia, 'Intorno al codice di commercio dall' Arabia saudiana', in *Oriente moderno*, 32, 1952, pp. 316-25, especially p. 322, n. 2.

111- طبق قرارداد مالی 29 ژانویه 1950، متن ترجمه شده در:

*Oriente Moderno*, 30, 1950, pp. 19 et seq.

این امر در مورد قرارداد بعدی به تاریخ 9 نوامبر 1955 نیز صادق است:

(Ibid., 35, 1955, PP. 591 et seq. and 36, 1956, p. 98) according to J. Hans, *Dynamik und Dogma in Islam*, 2<sup>nd</sup> edn, Leiden, Brill, 1960, p. 103

(هانس، تاریخ قرارداد را 1956 ذکر می کند). از سوی دیگر روزنامه اقتصادی موثقی که در بیروت منتشر می شد (Le Commerce du Levant) در 31 اوت 1960 گزارش داد که شرکت بازرگانی سعودی سوامای جده، که گفته می شود ملک سعود نیز در آن سهام بود، با قصد سرمایه گذاری در ژاپن به بانک متروپولیتن توکیو پیشنهاد یک وام صد میلیون دلاری به مدت 25 سال با بهره سالانه 8 درصد را کرده بود.

(*Cahiers de l'Orient contemporain*, issue 43, May-August 1960, p. 159)

شاید در معامله با کافران، اشکالی ندارد برخلاف شرع عمل شود!

112- ر. ک.:

M. Hamidullah (in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no. 120 [series V, no. 3], pp. 37 et seq.)

در بالا حمیدالله، از یکسو پیشنهاد می کند که بانکها بجای تقبل اینکه تحت هر شرایطی، بهره ای با نرخ ثابت، به صاحبان پس انداز (در مورد پس اندازهای طولانی مدت) بپردازند، فقط در پایان هر سال مالی، پس از محاسبه سود خود، «سهمی» از آن را به ایشان پرداخت کند، و از سوی دیگر، وی پیشنهاد می کند که بانکها به سرمایه گذاران و سایرین وام هایی اعطا کنند، و در ازاء با تأمین ضمانت هایی در مقابل عدم موفقیت آنها، از حق سهام شدن در سود حاصله برخوردار شوند. او همچنین پیشنهاد می کند که دولتهای مسلمان، صندوق های پولی را که به این شکل عمل می کنند، احداث نمایند.

(‘A suggestion for an interest-free Islamic monetary fund’, in *Islamic Review*, Vol. 43, no. 6, June 1955, PP. 11 et seq.)

و اظهار می دارد که این راه حلها برخلاف شرع سنتی اسلام نیست. بدون شک، اینجا، حق با اوست. این راه حلها صرفاً خلاف مقصودی است که خود وی به این ممنوعیت سنتی، یعنی جلوگیری از انباشت ثروت در دست عده قلیلی، نسبت می دهد. وی اضافه می کند «تفاوت زیادی بین بهره و سود تجاری وجود ندارد»، و اضافه می کند «درست همانطور که ستایش کردن یک مجسمه و پرستیدن آن بعنوان یک بت، بدون اینکه تفاوت زیادی در ظاهر داشته باشد، تنها از نقطه نظر برداشت ذهن افراد، که یکی مشروع و دیگری نامشروع است، متفاوتند» (Cahiers ..., p. 39). شاید اینطور باشد، اما، در مورد بهره، بر برداشت ذهن (اشتقاق به کسب سود) نمی توان سرپوش گذاشت. اینجا نیز تفاوت ظاهری زیادی وجود ندارد. در واقع، موردی که پیش روی ماست همانا کوشش سختی است برای حفظ اعتبار صوری حکمی که در شرایط اقتصادی امروز غیرقابل اجرا می باشد، و همچنین از این طریق برای توجیه استقرایی (a posteriori) وجودش در بدنه مقدس اسلام.

113- ر. ک.:

F. Perroux, *Le Capitalisme*, Paris, P.U.F., 1962 (Coll. Que sais-Je?, 315). PP. 25 et seq.

114- ر. ک.:

Marx, *Introduction to the Critique of Political Economy*, London, 1971, pp. 191-2.

115-ر.ک.:

Marx, *Capital*, Vol. I, London, 1938, p. 521.

116-ر.ک.:

M. Rodinson, 'Marxisme et racisme', in *La Nef*, new series, nos. 19-20, Sept.-Dec. 1964, pp. 49-60.

117- کتابنامه و مراجع دیگری درباره سعی در دسته بندی انواع سرمایه گذاران، در اثر زیر یافت می شوند:

Yusuf A. Sayigh, *Entrepreneurs of Lebanon: The Role of a Business Leader in a Developing Economy*, Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1962, pp. 28 et seq., 174.

118-ر.ک.:

J. Austruy, 'Vocation économique de l'Islam', in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, No. 106, Oct. 1960 (Series V, no. 2), pp. 151-212, on p. 167.

119- همانجا، ص 158، ش 24.

120-ر.ک.:

A. A. I. El-Gritly, *The Structure of Modern Industry in Egypt*, Cairo, Government Press, 1948 (also in *L'Égypte Contemporaine*, 38, 1947, issue nos 241-2), pp. 391 et seq.; cf. Morroe Berger, *The Arab World Today*, London, 1962, p. 243.

121-ر.ک.:

Berger, op. cit., pp. 243 et seq.

122- به ویژه رجوع کنید به:

Ch. Issawi, 'The Entrepreneur Class', in *Social Forces in the Middle East*, ed. S. N. Fisher, Ithaca, Cornell U.P., 1955, pp. 116-36, on pp. 127 et seq.; A. J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, pp. 38 et seq.; Y. A. Sayigh, *Entrepreneurs of Lebanon*, pp. 69 et seq.

123-ر.ک.:

A. J. Meyer, 'Entrepreneurship, the missing link in the Arab states?', in *Middle East Economic Papers*, Beirut, 1954, pp. 121-32; Y. A. Sayigh, op. cit., pp. 127 et seq.; Ch. Issawi, 'The Entrepreneur Class' (see note 122), pp. 131 et seq.; Ch. Issawi, *Egypt at Mid-Century, an economic survey*, London, O.U.P., 1954, pp. 168 et seq. See also A. P. Alexander, 'Industrial entrepreneurship in Turkey, its origin and growth', in *Economic Development and Cultural Change*, 8, 1960, pp. 349-65; A. J. Meyer, 'Entrepreneurship and economic development in the Middle East', in *The Public Opinion Quarterly*, 22, 1958, pp. 391-6.

124-ر.ک.:

A. Ajdari, 'Influence des valeurs traditionnelles sur la mentalité économique dans les pays musulmans du Moyen-Orient', in *Développement et civilisation*, no. 10, April-June 1962, pp. 55-79,

و همچنین کتابها و مقالات ج. استروی که قبل از این از آنها نقل شده است.  
125- مثلاً رجوع کنید به:

A. Bonne, 'Incentive for economic development in Asia', in *Annals for the American Academy of Political and Social Science*, Philadelphia, 276, 1951, pp. 12-19.

درباره آرزوی به یک دولت نیرومند مراجعه کنید به:

D. Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Glencoe, 111., The Free Press, 1958, pp. 280 et seq., etc.

126- ر. ک.:

J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960, p. 77.

127- ر. ک.:

Ibid., p. 78. Cf. A. J. Meyer, 'Entrepreneurship, the missing link in the Arab states?' (see note 123), p. 128: El-Gritly, *The Structure ...*, pp. 455, n. 1. and 465.

که قیاس با هندوستان جالب توجه است.

128- ر. ک.:

Berque, p. 76.

129- همانجا، ص 107.

130- همانجا، ص 52.

131- ر. ک.:

Zaki Badaoui, *La Législation du travail*, 3<sup>rd</sup> edn, Alexandria, Éd. du Journal du Commerce et de la Marine, 1951, p. 3.

132- ر. ک.:

H. B. Butler, *Report on Labour Conditions in Egypt, with suggestions for future social legislation*, Cairo, Government Press, 1932, p. 9 of the English part of the text.

133- متن قانون در اثر زیر یافت می شود:

Z. Badaoui's collection, op. cit., pp. 174-82.

134- ر. ک.:

El-Gritly, *The Structure ...*, p. 538; cf. also Issawi, *Egypt at Mid-Century*, pp. 175 et seq.

135- مثلاً رجوع کنید به:

D. Lerner, op. cit.; Issawi, 'The Entrepreneur Class' (see note 122); Y. A. Sayigh, op. cit., pp. 129 et seq.

136- مثلاً این امر بالاخره مورد قبول یکی از معتبرترین مراجع تاریخ اقتصادی مصر معاصر قرار گرفته است، اگر چه نشانه‌هایی حاکی از نظر متفاوتی در آثار قبلیش یافت می شود: «در

گذشته مانع عمده رشد صنایع مصر، رقابت کالاهای خارجی، و فقدان حمایت دولت به شکل تعرفه‌های گمرکی بوده است».

(A. E. Crouchley, *The Economic Development of Modern Egypt*, London, Longmans, Green, 1938, p. 250.)

137- ر. ک.:

Y. A. Sayigh, op. cit., pp. 122 et seq., 131 et seq.

138- من اینجا از ترجمه زیر استفاده می‌کنم، اما معنی واژه استفاده کردن (abutor) را مطابق با اظهارات متخصصان قوانین روم کمی تغییر داده‌ام:

J. Declareuil, *Rome et l'organisation du droit*, Paris, Renaissance du Livre, 1924 (Coll. revolution de l'Humanité, no. 19), p. 177,

139- همانجا، ص. 203 به بعد، 380 به بعد.

من صرفاً جمله بندی بسیار روشنی را که در اثر زیر آمده است، کمی تغییر داده‌ام.

E. Perrot and L. Levet, *Précis élémentaire de droit romain*, 2<sup>nd</sup> edn, Paris, Recueil Sirey, 1937, PP. 171 et seq. Cf. also, e.g., R. von Mayr, *Römische Rechtsgeschichte*, 1/2, Leipzig, Göschen, 1912 (Coll. Sammlung Göschen, 578), p. 54; IV, Berlin and Leipzig, Göschen, 1913 (same coll., 697), pp. 108 et seq.

140- ر. ک.:

Thomas Aquinas, *Summa theologica*, II: 2, qu. 22, art. 5, and qu. 66, art. 2 (English translation in op. cit., Vols. 9 and 10).

درباره کاربرد عبارات خود دومینیکنی‌ها (Dominican) به وسیله لئوی هشتم، در بخشنامه 1891 وی، رجوع کنید به:

*Rerum Novarum* (see *Les Textes pontificaux sur la démocratie et la société moderne*, ed. G. Michon, Paris, Rieder, 1928, p. 154).

اثر زیر نمونه‌ای از تصورات کاتولیک‌ها را در آن زمان ارائه می‌دهد:

L. Garriguet, *La Propriété privée*, Paris, Bloud, 1907 (Coll. Science et Religion, 154-5). Cf. P. Bigo, *La Doctrine Sociale de l'Église*, Paris, P.U.F., 1965,

این اثر که اساساً (اگر چه با ظرافت و دانایی بیشتری) مشابه نوشته‌های توجیه‌گران مسلمان است.

141- ر. ک.:

L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Recueil Sirey, 1953, p. 495.

این کتاب، که بمثابة یکی از منابع اصلی، در خدمت کسانی است که می‌خواهند درباره مشخصات درونی اسلام نظریه‌ای ارائه دهند، بخصوص از نقطه نظرات زیر، قابل انتقاد است: زیاده روی در موشکافی‌های حقوقی، فقدان یک جنبه تاریخی و پراکندگی و کمبود اطلاعات. درباره آثاری که تاریخ شرع اسلام را منقلب کرده است، به ویژه اثر بسیار مهم «شناخت»، کتابی قابل استفاده، اما، غیرقابل اعتماد است (چاره‌ای جز پذیرفتن انتقادات شدید پژوهشگر زیر به آن، وجود ندارد):

G. H. Bousquet, in *Revue algérienne, tunisienne et marocaine de législation et de jurisprudence*, 69<sup>th</sup> year, no. 6, Nov.-Dec. 1953, pp. 223-8).

اطلاعات مندرج در آن را بایستی با استفاده از یادداشت‌های بسیار غنی تری که در کتاب آموزشی با ارزش اُرتیس آمده است، و نیز تز طولانی سانتیلانا تکمیل کرد.

P. José López Ortiz, *Derecho Musulmán*, Barcelona, Labor, 1932 (Coll. Coleccion Labor, no. 322), pp. 175-85, and the lengthy treatise by D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2<sup>nd</sup> edition, I, Rome, no date, pp. 308-26, 352-406, 429-33 (in 1<sup>st</sup> edition, Rome, 1926, pp. 245-60, 279-318, 340-43).

همچنین درباره قانون شرعی در مورد سوء استفاده از حقوق مالکیت رجوع کنید به:

M. Morand, *Études de droit musulman algérien*, Algiers, A. Jourdan, 1910, pp. 297-310.

142- ر. ک.:

F. Olivier-Martin, *Précis d'histoire du droit français*, 3<sup>rd</sup> edn, Paris, Dalloz, 1938, p. 243.

143- ر. ک.:

G. Destanne de Bernis, 'Islam et développement économique', in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, No. 106 (series V, no. 2), Oct. 1960, PP. 105-50, on p. 143.

144- ر. ک.:

J. Austruy, 'Vocation économique de l'Islam', art. cit., p. 190.

145- همانطور که حتی میلیو هم، با وجود گرایش به تأکید بر واگرایی‌های بین کشورهای غربی و اسلامی، متذکر شده است:

L. Milliot, *Introduction ...*, p. 497.

146- ر. ک.:

Austruy, 'Vocation ...', pp. 188 et seq.

147- همانجا، ص 188. استروی هنگامی که به مفهوم مالکیت در آثار اقتصاددانانی چون پرو برخوردار می‌کند، صرفاً با اصطلاح «مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید» (اصطلاح متداولی در نوشته‌های مارکسیستی)، که در کتاب آموزشی اقتصاد سیاسی آکادمی علوم اتحاد شوروی آمده است، بازی می‌کند. این دیگر صرفاً تعبیر مختلفی (ص 189) از همان مفهوم نیست. آنچه که به تصرف درمی‌آید، در مورد اول – در تحلیل نهایی و علیرغم محدودیت‌های استفاده از آن – تحت کنترل فردی که آن را تصرف کرده است، باقی می‌ماند. در اتحاد شوروی، این تحت کنترل انحصاری دولت می‌باشد.

148- ر. ک.:

M. Rodinson, 'L'Islam et les nouvelles indépendances', in *Partisans*, No. 10, May-June 1963, pp. 99-117.

149- ر. ک.:

G. Destanne de Bernis, 'Islam et développement économique ...', art. cit., p. 144.



150- ر. ک.:

J. Poirier, 'Droit musulman et développement économique, la tradition et la théorie juridique devant l'innovation', in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no. 120 (series V, no. 3), Dec. 1961, pp. 191-224, on p. 222.

151- ر. ک.:

Mustafā as-Sibā'ī, *ishtirākiyyat al-Islām*, 3<sup>rd</sup> edn, Cairo, ad-dār al-qawmiyya li-t-tibā'ā wa-n-nashr, no date (Coll. ikhtarnā laka, 113), pp. 114 et seq.

152- همانجا، ص. ص 114-18.

153- همانجا، ص 118.

154- ر. ک.:

E. F. Gautier, *Moeurs et coutumes des musulmans*, Paris, Payot, 1931, p. 17.

155- ر. ک.:

Austruy, 'Vocation ...', art. cit., p. 158.

156- ر. ک.:

Berque, op. cit., p. 270.

157- ر. ک.:

A. J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, p. 37.

158- رجوع کنید به تحلیل بسیار جالب توجه زیر درباره تأثیر انقلاب فرانسه بر عقاید آن زمان عثمانی‌ها:

B. Lewis, 'The impact of the French Revolution on Turkey, some notes on the transmission of ideas', in *Cahiers d'histoire mondiale*, Vol. I, no. 1, July 1953, pp. 105-25.

## فصل (6): نتایج و چشم اندازها

1- ر. ک.:

M. Rodinson, 'La pensée d'Avicenne', in *La Pensée*, No. 45, Nov.-Dec. 1952, pp. 83-93; no. 46. Jan.-Feb. 1953, pp. 51-7; no. 47, March-April 1953, pp. 85-99.

از خواننده‌ای که شهادت رجوع به این مقاله را دارد، تقاضا می‌شود، تا هنگامی که آن را به صورت جدیدی، که با افکار کنونی من خوانا باشد، تصحیح و منتشر نکرده‌ام، فرمولبندی‌های «استالینیستی» آن را (حداقل) در پرانتز قرار دهد.

2- ر. ک.:

Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique, I. Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (II98)*, in collaboration with Seyyed Hossein Nasr and Osman Yahya, Paris, Gallimard, 1964, 384 pp. (Coll. Idées, 38).

3- ر. ک.:

Lucien Sebag, *Marxisme et Structuralisme*, Paris, Payot, 1964 (Coll. Bibliothèque scientifique, Collection Science de l'Homme), P- 170.

4- ر. ک.:

Roland Barthes, 'Éléments de sémiologie', in *Communications*, No. 4, Paris, Éd. du Seuil, 1964, pp. 91-135, on p. 102.

5- ر. ک.:

Sebag, op. cit., p. 221.

6- ر. ک.:

Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 4<sup>th</sup> edn, Paris, Payot, 1949 (Coll. Bibliothèque scientifique), pp. 208, 210. (English translation, *Course in General Linguistics*, New York, McGraw Hill, 1966, pp. 151, 153.)

7- در بیوگرافی مرد بزرگ، محمد، کوشش کرده‌ام فعل و انفعال بین همه این سطوح را نشان دهم.

*Mahomet*, Paris, Club français du livre, 1961 (Coll. Portraits de l'histoire, 32) (2<sup>nd</sup> edn, revised, Éd. du Seuil, 1968: Eng. trans., *Mohammed*, Allen Lane The Penguin Press, 1971).

ارزش احتمالی این کوشش در کشف عوامل ناشناخته جدید نیست، بلکه، در نشان دادن روابط بین عواملی که قبلاً شناخته شده بودند، نهفته است.

8- هنگامی که به سطح معینی می‌رسیم، تأثیر فنی و حتی غیرفنی تمدنی که برتر به شمار می‌آید، گریزناپذیر می‌شود. به تأخیر افتادن این تأثیرات در جهان مسلمان، برخلاف آنچه که در اثر زیر پنداشته می‌شود، به واسطه «تزلزل» روشنفکران نبود.

P. Rondot supposes (*Cahiers de l'I.S.E.A.*, No. 106, Oct. 1960 (series V, no. 2), p. 52).

ایدئولوژی اسلامی حداکثر، تحقق این تأثیرات را به تعویق انداخت ولی نتوانست از آن جلوگیری کند و عواقب آن بسیار زیاد بود. ضمناً اشاره کنم که استعدادهای فنی ظاهراً بطور مساوی بین همه نژادهای بشر توزیع شده است. این، عوامل فرهنگی است که برای رشد آن مساعد یا بازدارنده می‌باشد. چنانچه شرایط فرهنگی، رشد آن را متوقف کند، بمحض مساعدتر شدن شرایط، این استعدادها بار دیگر به پیش می‌آیند و می‌شکند. حیرت ساده لوحانه (و ناخودآگاه، نژادپرستانه) استروی از مشاهده تکنیسین‌های مسلمان از اینجا ناشی می‌شود.

J. Austruy, op. cit., pp. 176, et seq.

9- ر. ک.:

Luc de Heusch, 'Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir', in *Le Pouvoir et le Sacré*, Brussels, Centre de Sociologie, 1962 (*Annales du Centre d'étude des religions*, I), pp. 15-47, on pp. 15 et seq.

10- ر. ک.:

L. Dumont, *La Civilisation indienne et nous, esquisse de sociologie comparée*, Paris, A. Colin, 1964 (Coll. Cahiers des Annales, 23), especially pp. 31-54.

11- به ویژه در این کتاب وی:

*Le Mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949 (Coll. Les Essais, 34).

12- ر. ک.:

*Histoire de la philosophie islamique I* (see note 2).

پژوهشگر زیر از یک درک ایده آلیستی تاریخ اسلام (که مشاهدات اصیل و جالبی را نیز ارائه می دهد) دفاع می کند:

C. A. O. van Nieuwenhuijze, *Cross-Cultural Studies*, The Hague, Mouton, 1963 (Coll. Publications of the Institute of Social Studies, series major, Vol. V),

بخصوص در فصل 9:

'Social Aspects of Economic Development in the Arab States', pp. 222-74.

13- قبیله آراپش کوههای گینه نو، از هنگامی که مارگرت مید در اثر زیر درباره شان نوشته است، به مهربانی، عدم خشونت و جاه طلبی، و بطور خلاصه به داشتن رفتاری که سنتاً در جامعه ما با جنس مؤنث تداعی می شود، معروف شده اند.

Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Routledge, 1935.

هنگامیکه، این مشاهدات بعمل آمد، اینان با همسایگانیشان در صلح بودند، ولی «این درست است که در میان آنها سنت برخوردی خصمانه با مردمان جنگجوتر ساحلی (که خود نیز آراپش بودند) در ایام گذشته، هنگامیکه این کوه نشینان برای تهیه نمک از آب دریا به پائین می آمدند، وجود دارد.

(op. cit., pp. 9-10).

14- ر. ک.:

G. Balandier, 'Réflexions sur le fait politique: le cas des sociétés africaines', in *Cahiers internationaux de sociologie*, 37, 1964, pp. 23-50.

15- مثلاً رجوع کنید به:

M. Noth, *History of Israel*, London, A. & C. Black, 1958, pp. 104-5.

16- ر. ک.:

*Le Mythe de l'éternel retour* (see note II), p. 27;

به نقد من از این اثر که در مجله زیر آمده است، رجوع کنید:

*La Pensée*, no. 38, Sept.-Oct. 1951, pp. 127-30.

17- ر. ک.:

John L. La Monte, 'Crusade and Jihad', in *The Arab Heritage*, ed. N. A. Faris, Princeton, 1944, pp. 165-6.

18- همانجا، ص 196.

19- ر. ک.:

*La Civilisation indienne et nous* (see note 10), p. 53.

20- همانجا، ص 52.

21- همانجا، ص 51.

22- همانجا، ص 19.

23- ر. ک.:

Van Nieuwenhuijze, *Cross-Cultural Studies* (see note 12), p. 238.

24- ر. ک.:

J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1963;

درباره نظرات انتقادی من در این مورد رجوع کنید به:

*L'Année sociologique*, 3<sup>rd</sup> series, 1962, pp. 370-2.

25- ر. ک.:

F. I. Qubain, *The Reconstruction of Iraq, 1950-1957*, New York, Praeger, 1958;

و همچنین به نظرات عالی و انتقادی یکی از اعضای هیئت:

M. Ionides, *Divide and Lose: The Arab Revolt of 1955-1958*, London, G. Bles, 1960.

26- در این مورد نمونه‌های خوبی در زیر آمده است:

G. Destanne de Bernis, 'Contributions à l'analyse des voies africaines du socialisme: les coopératives rurales', in *Études maghrébines, Mélanges Charles-André Julien*, Paris, P.U.F., 1964, pp. 267-83, and 'Islam et développement économique' (art. cit., note 6).