

اسلام و سرمایه داری

نوشتهٔ ماکسیم رودنسون
ترجمهٔ محسن ثلاثی

اسلام و سرمایه داری

نوشتهٔ ماکسیم رودنسون

ترجمهٔ محسن ثلاثی

Download from: aghalibrary.com



اسلام و سرمایه‌داری

نوشتهٔ ماکسیم رودنسون

ترجمهٔ محسن ثلاثی



تهران، ۱۳۵۸



شرکت سهامی کتابهای جیبی
رودنسون، ماکسیم

اسلام و سرمایه‌داری

Islam and Capitalism

عنوان فرانسوی:

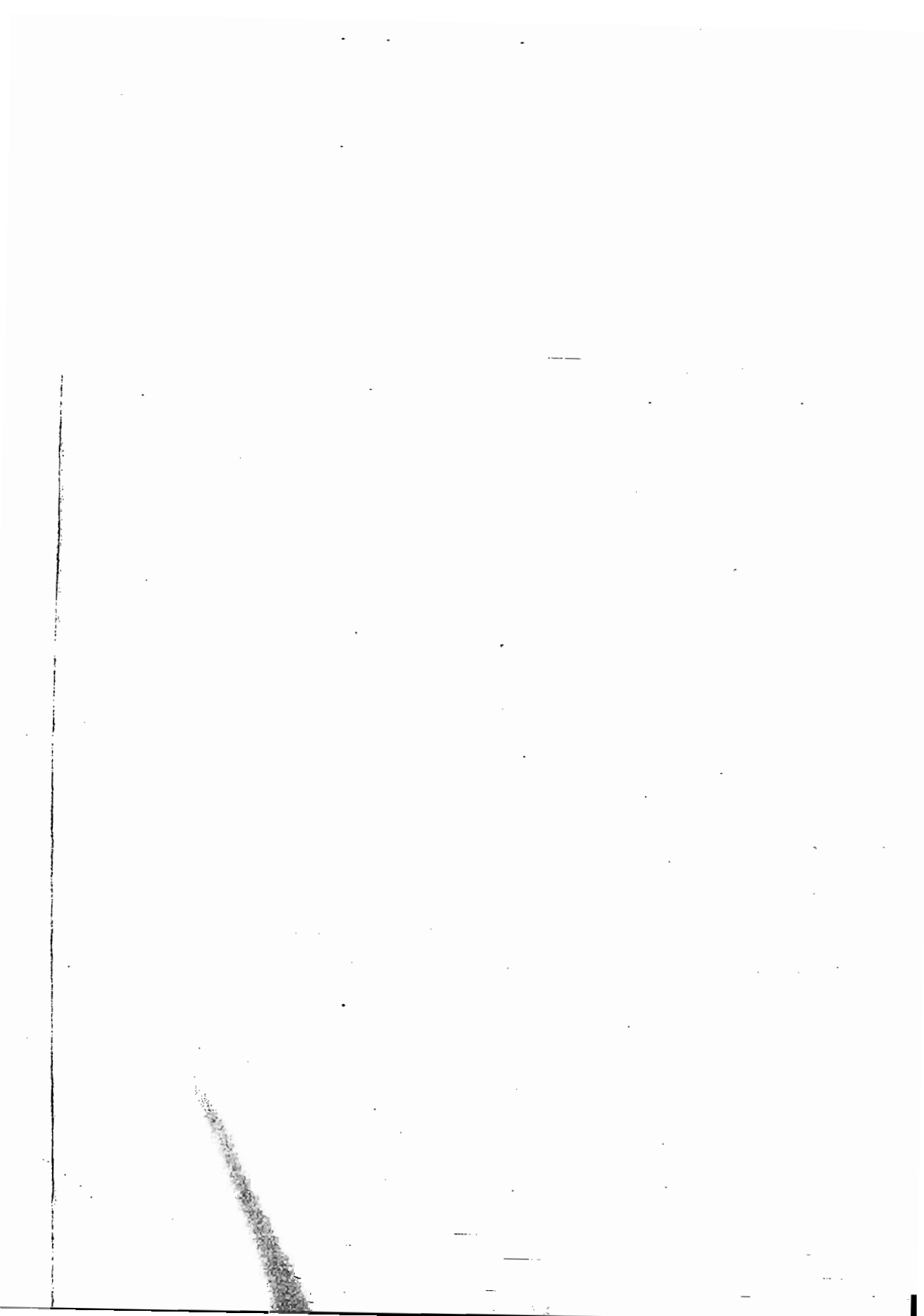
Islam et Capitalisme

ترجمه محسن ثلاثی

چاپ اول: ۱۳۵۸

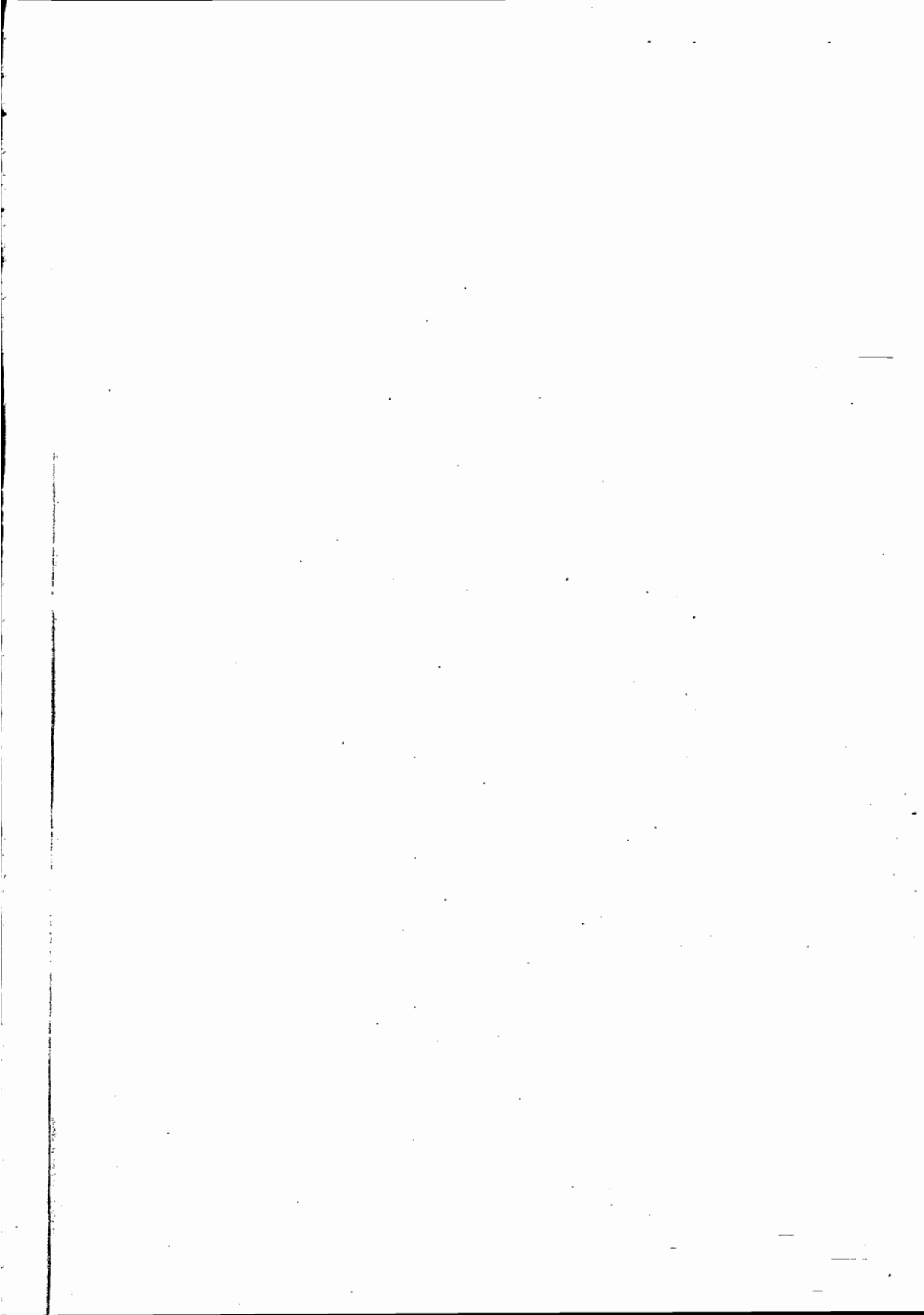
چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران
حق چاپ محفوظ است.

تقدیم به روان دوست از دست دفته‌ام
منوچهر محمدی شجاع
که همت آغازگری ترجمه این کتاب از
آن او بود.



فهرست

سه	یادداشت ناشر
۵	پیشگفتار
۱۹	۱. طرح مسئله
۳۲	۲. اسلام بر چه حکم می‌دهد
۵۰	۳. عمل اقتصادی در جهان قرون وسطایی اسلامی
۱۰۸	۴. تأثیر ایدئولوژی اسلام در حوزه اقتصادی
۱۵۷	۵. اسلام و سرمایه‌داری در کشورهای اسلامی امروز
۲۳۴	۶. نتیجه‌گیریها و چشم‌اندازها
۲۹۷	یادداشتها و مراجع



یادداشت ناشر

ما کسیم رودنسون در این کتاب، برداشتهای تازه‌ای از سیر سرمایه‌داری در اسلام دارد که طبعاً همه آنها نمی‌تواند مقبول و موافق نظر صاحب‌نظران مسلمان و غیرمسلمانی که در همین زمینه تحقیق و تألیف کرده‌اند، باشد. چنانکه خود مؤلف به بعضی از پاسخگوییها و انتقادهایی که بعضی محققان مسلمان عرب از این کتاب به عمل آورده‌اند، در حواشی پایان کتاب اشاره کرده است.

بی‌مناسبت نیست که در این مختصر، بخشی از مقاله محققانه آقای دکتر حمید عنایت را، تحت عنوان «دین و دنیا» (از کتاب جهانی از خود بیگانه، تهران، فرمند، ۱۳۵۳، ص ۷۵-۱۰۲) نقل کنیم. مطالعه متن کامل مقاله «دین و دنیا» را به همه صاحب‌نظران و علاقه‌مندان توصیه می‌کنیم.

... در گذشته، روشنفکرانی که از میان مسلمانان در علل عقب‌ماندگی ملت‌های خود و ترقی اروپاییان تا اندازه‌ای ژرف بین شده‌اند به رابطه میان دین و نظام اجتماعی توجه داشته‌اند و خاصه بر تجربه اروپاییان در اصلاح دین خود نظر کرده‌اند و آن را از لحاظ سه بدعت عمده‌ای که در اصول فکری مسیحیان آورده است — یعنی منع هرگونه واسطه میان خالق و مخلوق، دخالت عقل در ایمان و کوشش برای بهبود معاش — علت ترقی اروپاییان دانسته‌اند. و این بدعتها به‌طور مجمل همان عواملی است که به نظر «وبر» پروتستانها را پیشگامان نظام سرمایه‌داری غرب ساخته است.

نظر «وبر» در میان متفکران اروپایی موافقان و مخالفان سرسخت داشته و شاید بتوان گفت که مناقشات که درباره آن روی داده امروزه یکی از مباحث مهم علوم اجتماعی است. در میان مخالفان غیرمارکسیست او برخی نظر او را از این لحاظ نادرست می‌دانند که اختصاص به مذهب پروتستان ندارد، چنانکه «ورنر زومبارت» Werner Sombart اقتصاددان آلمانی تأثیر معتقدات پیروان مذهب یهود و کاتولیک را در رشد سرمایه‌داری باز نموده است، یا «آمینتوره فانفانی» Amintore Fanfani اقتصاددان ایتالیایی عین دلایل او را درباره مذهب کاتولیک صادق می‌داند. برخی نیز مانند «توننی» R.H. Tawney متفکر انگلیسی میانه رو بودند و با بررسی کنش و واکنش متقابل دین و اجتماع به روی یکدیگر کوشیده‌اند تا توانایی عوامل اقتصادی را به تغییر اصول دینی از یکسو و تأثیر اصلاح عقاید دینی را در پروراندن

روحیه سرمایه‌داری از سوی دیگر ثابت کنند.

و اما تازه‌ترین فصلی که بر این مناقشه افزوده شده به قلم «ماکسیم رودنسون» و Maxime Rodinson استاد جامعه‌شناس و شرق‌شناس فرانسوی در «سوربون»، در کتاب *Islam et Capitalisme* اسلام و سرمایه‌داری است. «رودنسون» متفکری مارکسیست است. ولی مارکسیسم او آنچنانکه خود می‌گوید بر سیاق «مارکسیسم مبتذل» نیست و از اینرو می‌کوشد تا در شناخت علمی رابطه دین با کوشش اقتصادی (که فقط یکی از موضوعات اصلی بحث اوست) از هرگونه تحکم و جزمیت — که باز به‌گفته او شیوه مارکسیستهای استالین‌مآب است — پرهیزد و با روشن بینی، درستی یا نادرستی نظریه «وبر» را درباره اسلام معلوم کند. او این مسأله را بر زمینه مسأله اساسی‌تر و مهم‌تری مطرح می‌کند که امروزه در برابر همه کشورهای «جهان سوم» قرار دارد و آن تعیین چگونگی روش این کشورها در برابر میراث تمدن و فرهنگ خویش است. آیا کشورهای جهان سوم برای رفع عقب‌ماندگی و احراز برابری با کشورهای پیشرفته و صنعتی باید سنن و ارزشهای دیرین خود را رها کنند؟

پاسخ این سؤال طبعاً بستگی به آن دارد که سنن و ارزشهای کهن این ملل تا چه اندازه مسؤول عقب‌ماندگی آنها بوده است. «رودنسون» می‌کوشد تا این سؤال را در مورد خاص اسلام پاسخ دهد و جالب این است که پاسخ او اگرچه مسلمانان را محکوم می‌کند اسلام را از این تهمت پاک می‌دارد که مشوق درماندگی و نادانی و فقر در میان پیروان خود بوده است زیرا در ضمن رد نظریه «وبر» نشان می‌دهد که اسلام به همان اندازه دین پروتستان، آموزنده تعقل و سخت‌کوشی و پاسدار شخصیت و شرف انسان و راهنمای او به اصلاح زندگی مادی علاوه بر زندگی معنوی خویش است و خلاصه همه شرایط ذهنی رشد سرمایه‌داری و ترقی مادی را در تعلیم اسلامی نیز می‌توان یافت. بهتر است دلایل او را در این باره به اختصار ملاحظه کنیم.

«رودنسون» یکایک خصوصیات مهم مذهب پروتستان را که به گمان «وبر» موجب روحیه سرمایه‌داری بوده است درباره اسلام می‌سنجد و نخست از عقل شروع می‌کند و می‌گوید که اسلام نیز دیانت عقل است و پیروان خود را به تعقل فرا می‌خواند. در قرآن لغت عقل پنجاه بار به کار رفته و سیزده بار در پایان هر استدلال، عبارت «افلاتعقلون» (آیا مگر تعقل نمی‌کنید؟) یا «افلاتفقهون» (آیا مگر نمی‌فهمید؟) تکرار شده است. کافران، مانند مرتجعان همه قرن‌ها، کسانی هستند که پیام محمد (ص) را به سیزان عقل نمی‌سنجند بلکه شیوه کهن گذشتگان را حقیقت کامل می‌پندارند. ولی البته عقل همه‌جا به کار نمی‌آید و به شناخت هرچیز توانا نیست زیرا برخی از امور است که برای انسان ناشناختنی است و در اینجاست که ایمان لازم می‌آید تا در پرتو آن، آدسیزادگان از علمی که خداوند به پیامبر خود ابلاغ کرده است فیض گیرند.

به این ایراد که ایمان هیچگاه با عقل سازگار نیست «رودنسون» دو پاسخ می‌دهد: نخست آنکه در اسلام باز این عقل انسان است که باید اموری را که تحت حکومت ایمان درمی‌آید باز شناسد و حدود ایمان را معین کند، و دوم آنکه ایمان ناگزیر مقتضای وجود همه ادیان است، و با اینوصف مسیحیت و یهود بیش از اسلام، عقل را فرمانبردار ایمان ساخته‌اند. در پاسخ کسانی که عقیده به قضاوقدر را در اسلام مانع حس ابتکار و ذوق فعالیت و همت به پیشرفت اجتماعی می‌دانند، «رودنسون» نظیر همین دلایل را می‌آورد و گذشته از آنکه آیاتی را در خود قرآن ناسخ آن می‌داند تحول بزرگی را که اسلام از این حیث در معتقدان و پیروانش سبب شده است یادآور می‌شود. اعراب جاهلی نیز به تقدیر ایمان داشتند ولی آن را عمل نیروهایی کور و بیرحم می‌دانستند که رفتارشان دگرگونی‌ناپذیر بود و کارهای انسان هیچ‌گونه تأثیری بر آنها نداشت؛ اما در نظر اسلام، نیروی حاکم بر سرنوشت انسان، خدای یگانه است که آگاه و مهربان و دادگر و داناست و نیکوکاری و پارسایی انسان را با رستگاری پاداش می‌دهد. وانگهی عین استدلال «تونی» را درباره تعالیم قدری «کالون»، از پیشوایان پروتستان، درباره اسلام نیز صادق می‌توان دانست. «کالون» چنانکه می‌دانیم حکومت تقدیر الهی را بر زندگی و کارهای انسان مطلق و گزیرناپذیر می‌داند و معتقد است که خداوند برای هر یک از بندگان خود در این جهان وظیفه‌ای و حرفه‌ای مقدر کرده است و انسان نه با عبادت بلکه با ایفای این وظیفه و خدمت به خلق، ایمان خویش را به خدا ثابت می‌کند و در روز حساب رستگار درمی‌آید. به عقیده «تونی» همین اعتقاد به منشأ الهی و تقدس اخلاقی حرفه‌ها بود که باعث شد تا پروتستان‌ها کار بازرگانی و سوداگری را جدی بگیرند و در آن کامیاب شوند. اگر اعتقاد به قضاوقدر در مذهب پروتستان می‌تواند انگیزه تکاپو و پیشرفت انسان باشد چرا در اسلام نتواند؟ به علاوه اسلام دین عمل نیز هست و پیروان خود را به جهاد و دلیری و سرسختی در برابر دشمنان فرسان می‌دهد و از مؤمنان چشم‌دارد که کوشا و پیکارجو و مؤثر در تحولات جامعه خود باشند. مگر زندگی پیامبر اسلام خود سراسر کوشش و پیکار و ایمان به توفیق الهی نبود؟ حقیقت امر آن است که اعتقاد شرقیان به قضا و قدر بیشتر معلول بی‌نصبی ایشان از حقوق و آزادیهای سیاسی و نیز ضعف اقتصادی بوده است تا حاصل معتقدات و اوامر دینی.

«رودنسون» توجه اسلام را به بازرگانی گواه دیگری بر سازگاری آن با ترقی مادی می‌داند. برخی از ادیان، انسان را از سوداگری باز می‌دارند و او را در کسب رزق فقط به توکل به خدا اندرز می‌دهند و سودجویی را از رذایل می‌شمارند. اما اسلام سوداگری را کاری پراچ می‌داند و فقط نیرنگ و بهره‌کشی و خاصه رباخواری را نهی می‌کند و به مسلمانان می‌گوید که نصیب خود را از دنیا فراموش نکنند (سوره قصص آیه ۷۷)، حتی در مورد رباخواری که تحریم آن در اسلام یکی از موانع عمده رونق معاملات و رشد فعالیتهای اقتصادی به‌شمار می‌آید، «رودنسون»

یادآور می‌شود که علاوه بر آنکه مسلمانان از دیرباز برای ارتکاب آن به حیل شرعی متوسل می‌شده‌اند از آغاز قرن نوزدهم دولتهایشان رسماً مقرراتی در تجویز آن وضع کرده‌اند، چنانکه در سال ۱۸۵۱ طی فرمانی از طرف دولت عثمانی، نرخ بهره در قلمرو آن به هشت درصد معین شد و از آن پس در کشورهای مسلمان یکی پس از دیگری بانک‌هایی که اجازه دادن وام با بهره را داشتند به وجود آمد و در مواردی نیز فتاوی علماء بر آنها صحه گذاشت.

در برابر خصوصیات دیگری هم که «ویر» در مذهب پروتستان موافق رشد روحیه سرمایه‌داری می‌یابد «رودنسون» به همین شیوه از اسلام شواهدی می‌آورد، مثلاً درباره وجود قانون مدون و نمونه اعلائی آن در اروپا یعنی حقوق روم و نیز سازمانهای اداری کاردان و مدیر که به عقیده «ویر» در مغرب رشد سرمایه‌داری را تسریع کرده است می‌گوید که مسلمانان از آغاز تاریخ خود قوانین جامع و مدون به شکل شریعت اسلامی داشته‌اند و حال آنکه اروپاییان فقط پس از قرون وسطی به حقوق روم روی آوردند و در فرانسه تا زمان انقلاب کبیر ۱۷۸۹، نظام حقوقی تابع عرف و عادت بود و از این پر معنی‌تر، انگلستان که زادگاه سرمایه‌داری دانسته می‌شود هیچگاه حقوق روم را نپذیرفته است. نذور و صدقات نیز که در برخی موارد آشکارا پرورنده خوی دزدی و گداستی و بازدارنده جنبشهای سودمند اجتماعی بوده است همچنان که «رودنسون» می‌گوید اختصاص به اسلام ندارد و به صورت گوناگون در ادیان دیگر نیز یافت می‌شود. و سرانجام درباره یکی دیگر از نتایج تعالیم پروتستانها یعنی اصالت فرد یا فردیت که به عقیده «ویر» از ارکان اصلی نظام سرمایه‌داری است، اگر چه «رودنسون» سخنی نمی‌گوید، لیکن شواهد، دست کم از نوع آنچه در این باره مذهب پروتستان یاد کرده‌اند در تأیید مدعای کلی او در این باره نیز بسیار است، از آن جمله در اسلام هم انسان به سبب آنکه می‌تواند مستقیماً با آفریدگار خود رابطه معنوی و قلبی داشته باشد و در عبادات خویش به حضور یا نظارت روحانیان نیاز ندارد و در خویشتن احساس اطمینان و شخصیت می‌کند. احترام و کرامت انسان به عنوان «اشرف مخلوقات» در تعالیم قرآنی حقیقتی آشکار است و همچنانکه «همایون کبیر» متفکر مسلمان معاصر هند می‌گوید، بسیاری از مکاتب فلسفی اسلامی، و از آن میان، مکاتب شهودی و وجودی تأکید کرده‌اند که فرد انسان صرفاً جزئی در عرض اجزاء دیگر دستگاه کاینات نیست بلکه مقامی ارجمند و خاص خود دارد.

احتجاجهای «رودنسون» رویهمرفته منطقی است جز اینکه گاه کارش به غلو می‌کشد و می‌خواهد هر جنبه از تعالیم قرآنی و سنت اسلامی را مشوق سرمایه‌داری یا فعالیت اقتصادی به شیوه سرمایه‌داری Capitalistique جلوه دهد. در این قسمتها یافتن دلیل از قرآن و سنت در رد نظریات او دشوار نیست و نمونه‌ای از این گونه دلایل را مثلاً در نوشته‌های مصطفی السباعی رهبر پیشین اخوان المسلمین

سوریه می‌توان یافت؛ اگر «رودنسون» به‌راه افراط رفته، السباعی به‌تقریب گراییده و کوشیده است تا مطابقت کامل شریعت و عرف اسلامی را با سوسیالیسم ثابت کند. اما یکی از نتایج کتاب «رودنسون» که به‌بحث ما مربوط می‌شود پاسخ منفی او به‌سئوالی است که در آغاز این مقاله درباره‌ی سهم اسلام در موجبات عقب‌افتادگی ملل مسلمان طرح کرده‌ایم. «رودنسون» می‌گوید که خیر، ریشه‌ی درد این ملتها در خود اسلام نیست و اسلام در شکل اصیل خود، خاصه در قیاس با مذهب پروتستان، هیچ‌گونه مغایرتی با پیشرفت مادی ندارد و تعالیم آن بالقوه انگیزه‌ی جنبش و تکاپو و پیکار انسان در راه بهبود زندگی خویش بوده است. این پاسخ با آنکه در اساس خود منفی است نتیجه‌ای مثبت دارد زیرا تا اندازه‌ای معلوم می‌کند که توصیه‌ی برخی از روشنفکران در کشورهای مسلمان به لزوم نفی مطلق سنن و ارزشهای اسلامی در کوشش برای پی‌افکندن زندگی نونادرست است و بر آگاهی کامل از حقیقت اسلام استوار نیست. البته نشان دادن این‌که امری در گذشته علت واماندگی و انحطاط نیوده است الزاماً اثبات آن امر به‌عنوان عامل تام و مطلق جنبش و پیشرفت در زمان ما نیست. و امروزه در میان ملت‌های مسلمان کم نیستند روشنفکرانی که میراث اسلامی خود را عزیز می‌دارند و چه بسا از ایمان و اخلاص دینی در زندگی اجتماعی امروز نیز بهره‌مندند و در عین حال، نقص و نارسایی قواعد دینی یا ضرورت تطبیق آنها را با مسایل جهان نو انکار نمی‌کنند. ولی گفتن این‌که ارزشها و سنن گذشته را نباید سراسر از روی تعصب پذیرفت بلکه باید هشیارانه خوب و بد را در آنها گزین کرد، ضرورت شناسایی آنها را آشکارتر می‌سازد. و شناسایی حقیقی این ارزشها و سنن با پژوهش در آنها از سر کنجکاووی و یا پلهوسی و تفنن یا تقلید فرق دارد.

اما یک پرسش هنوز باقی است و آن این‌که اگر اسلام بالقوه همه‌ی شرایط پیشرفت را در آیین خوددارا است چرا بالفعل سبب پیشرفت و توانگری مسلمانان نشده است؟ پاسخ ساده «رودنسون» به این پرسش آن است که ملت‌های مسلمان هیچ‌گاه اسلام را به‌شکل اصیل و حقیقی خود به‌کار نبسته‌اند. پاسخ عمیق‌تر او، به‌مسئله‌ی کلی رابطه‌ی فکر با تحولات اجتماعی برمی‌گردد. در اینجا «روش تحلیل علمی تاریخ» راهنمای «رودنسون» است. وی می‌گوید که فکر، تنها هنگامی بر روی داده‌های محیط خود مؤثر می‌شود که با اوضاع و مقتضیات اجتماعی آن سازگار درآید و در حقیقت از آن ریشه‌گرفته باشد. فکر اجتماعی به‌هر حال از دو نوع خارج نیست. یا هدف آن توجیه اوضاع موجود و دفاع از منافع و ارزشهای گروهی خاص است، که در این صورت آن را مسلکی *idéologique* (به‌معنای اخص این واژه) می‌خوانیم، و یا خیالپردازانه *utopique* و جوینده‌ی کمال است؛ یعنی هدفش برانداختن نظام موجود و نفی ارزشها و سنن موروثی است. افکار نوع اول آشکارا تابع کیفیات و احوال اجتماعی‌اند. افکار نوع دوم نیز تنها هنگامی در تاریخ پیروز شده‌اند که به‌صورت جنبش‌های بزرگ اجتماعی درآمده و از این راه

با نیازها و خواسته‌های مردم زمانه هماهنگ شده‌اند. این افکار هراندازه در مرحله ظهور، از تأثیر اوضاع اجتماعی برکنار و فرآورده‌های خالص ذهن محض و مجرد آدمی باشند، شیوه درک و تفسیر و اجرای آنها تابع نوسانات اجتماعی بوده است. پس در هر حال، این روابط اجتماعی — خاصه روابط تولیدی — است که سرنوشت اندیشه‌ها را معین می‌کند نه برعکس.

آموزش‌های کمال‌جویانه اسلامی نیز به همین گونه در جریان عمل از زندگی عمومی مسلمانان جهان اثر پذیرفته و به تدریج از شکل اصلی خود دور شده است. اسلام، بدانگونه که اعراب قرن اول هجری اصولش را دریافته و «زیسته» اند، با اسلام قرن پنجم، باز به سبب تغییر شیوه اندیشه و کردار مسلمانان، فرقه‌های شگرف دارد. دگرگونی سازمان‌های اجتماعی جزیره العرب در قرن هفتم میلادی، نارضایان و تضادهای بزرگ در میان اعراب پدید آورد و آنان را آماده پذیرش پیام محمد (ص) کرد. چگونگی این پیام خود محصول شخصیت پیامبر و نهضت‌های فکری پیش از او و نیز اوضاع اجتماعی زمان او بود. پیروزی اسلام فقط در سایه نبوغ پیامبر و توانایی او به تطبیق آموزش‌های خود با مقتضیات اجتماعی زمان ممکن گشت — و باز به عقیده رودنسون — همین مقتضیات اجتماعی بود که راه کشور گشایی‌های اسلام را هموار کرد. در همه این احوال مسلمانان اندیشه‌های خود را با تحولات اجتماعی سازگار می‌کردند. و بدینسان بود که زودتر از اروپاییان به تأسیس اشکال ابتدایی نظام سرمایه‌داری و از آن جمله «بازار مشترک» بزرگ اسلامی توفیق یافتند. این بازار بیش از بازار امپراطوری روم خصوصیت «کاپیتالستی» داشت زیرا در آن، اهمیت سرمایه‌های خصوصی در پیشرفت اقتصادی جامعه بیشتر از سهم دولت بود.

برای دانستن اینکه چرا با وجود اینهمه، مسلمانان بعداً از پیشرفت باز ایستادند و در سرایش انحطاط افتادند، باید یک اصل مهم را در کار تحقیق، راهنمای خود سازیم و آن پرهیز از کاربرد مفاهیم جامعه‌شناسی غربی در تحلیل تاریخ جامعه اسلامی است. به عقیده رودنسون علت یا علل این انحطاط را تنها با فرضیه «تحول یک خطی روابط تولید کشاورزی» نمی‌توان شناخت، یعنی نباید پنداشت که مطابق نظریه کلی مارکس درباره سیر تحول جوامع از بندگی به فئودالیت و سپس به سرمایه‌داری، مراحل تحول جامعه اسلامی نیز به همین گونه منظمی یکی پس از دیگری آمده است. هیچیک از این مراحل را نمی‌توان به نحو مطلق دارای نظام بندگی یا فئودالیت یا حتی شیوه تولید خاص آسیایی دانست زیرا گاه مصداق نوع معینی از آنها و گاه جامع خصوصیتی از چندتا یا همه آنها بوده است. و اما علل انحطاط را «رودنسون» فهرست‌وار در این جمله برمی‌شمرد: «اگر بورژوازی اسلامی قدرتی را که در نخستین قرون پس از هجرت دارا بود حفظ نکرد و گسترش نداد، اگر در کشورهای اسلامی تسلط سلسله مراتب اشراف و نظامیان مانع از شرکت کافی این بورژوازی در قدرت سیاسی شد، اگر شهر به اندازه کافی

بر روستا تسلط نیافت، اگر سرمایه‌کارگاهی (در کشورهای اسلامی) به اندازه اروپا و ژاپون افزایش پیدا نکرد، اگر تراکم ابتدایی سرمایه هیچگاه به سطح اروپایی نرسید، همه اینها علتی جز دین اسلام داشته است».

از میان این علل شاید مهم‌تر از همه، محرومیت سوداگران شهری از قدرت سیاسی کافی بود که یکی از خصوصیات دیرین جوامع کهن شرقی به‌شمار می‌رفته است و دلیل آن نیز این است که پایه حقیقی قدرت در این جوامع همیشه زمینداری بوده است نه سرمایه‌بازرگانی. وانگهی اتحاد نظامیان زمیندار و بازرگانان بزرگ وضع بورژوازی را ضعیف‌تر می‌کرد. در کتاب *تاریخ ایران نوشته «پنگولوسکایا»* و گروه دیگری از ایرانشناسان شوروی، این خصوصیت در مورد ایران چنین توصیف شده است:

«فئودالها... با شرکتهای بزرگ بازرگانی و تجار عمده‌فروش که به تجارت خارجی و ترانزیتی مشغول بودند ارتباط داشتند و بخشی از عواید حاصله از مال‌الاجاره املاک را به شرکتهای بزرگ تجاری می‌سپردند و اینان سهم سود ایشان را به‌صورت کالا و بیشتر بصورت منسوجات می‌پرداختند. اینگونه نزدیکی بعضی از دسته‌های فئودال با تجار بزرگ یک پدیده خاص تاریخ ایران و بسیاری از کشورهای مجاور آن در مشرق زمین بوده است. بدین سبب در اینجا برخلاف آنچه در دوران قرون وسطی در اروپای غربی جریان داشت—تجار بزرگ قطب مخالف فئودالها نبودند و با ایشان مبارزه نمی‌کردند و بر عکس به‌اتفاق فئودالها علیه نهضت پیشه‌وران و بینوایان شهری به‌پیکار می‌پرداختند. بالنتیجه چون نیروهای اجتماعی در ایران به‌این شکل صف‌آرایی کرده بودند سازمانهای صنفی پیشه‌وران شهرهای ایران خیلی ضعیف‌تر از شهرهای اروپای غربی بودند و نتوانستند انحصار صنفی را در شهرها برقرار کنند و نمی‌توانستند نرخ محصولات پیشه‌وران را—چنانچه در مغرب متداول بوده—به‌میل خود در بازار معین کنند. از منابع تاریخی چنین برمی‌آید که چون صنف نانوایان کوشید در شهر غزنه قیمت جدیدی برای نان وضع کند سلطان محمود غزنوی امر کرد که رئیس صنف ایشان را به زیر پای پیلان بیفکنند».

می‌بینیم که معتقدات دینی مردم در برقراری این روابط اجتماعی اندک تأثیری هم نداشته است. عوامل دیگر انحطاط مسلمانان یعنی ضعف حکومت شهرها بر روستاها و تراکم نشدن کافی سرمایه، که رودنسون از آنها نام می‌برد ولی از چگونگی پیدا شدن آنها چیزی نمی‌گوید، بیگمان خود معلول بی‌آرامشی و ناایمنی روزافزون جوامع اسلامی بر اثر کشمکش‌های سیاسی یا هجوم بیگانگان بود و اینها نیز از زمانی آغاز شد که به‌گفته این خلدون، نظام حکومت مسلمانان از «خلافت» یعنی حکومت دینی به‌صورت «ملک» یعنی حکومت سیاسی درآمد. ولی دو عامل دیگر را نیز باید بر فهرست «رودنسون» از علل انحطاط مسلمانان بیفزاییم که یکی معنوی و دیگری مادی است. عامل معنوی، غفلت دانشمندان و متفکران از

رسالت اجتماعی خود و خدست چاکرانه آنها در دستگاه‌های صاحبان قدرت بود و همین عیب بود که رادمردی چون غزالی را برمی‌انگیخت تا بگوید: «علماء امانت داران پیغمبرانند تا با اسراء مخالفت نکنند و چون کردند خیانت کردند در امانت... دشمن‌ترین علماء نزد خدای تعالی علماوند که بنزدیک اسراء شوند.» فقدان ذوق تحقیق و ابتکار و خاصه اختراع فنی را تا اندازه بسیار باید معلول همین عیب دانست.

عامل مادی، نبودن منابع کافی آب و عدم امکان توسعه کشاورزی بوده است.

و اما نقص بزرگ کار «رودنسون» آن است که اهمیت تأثیر ایمان را بر کردار مسلمانان کم گرفته است این نقص در بسیاری از نمونه‌های دیگر شیوه «تحلیل علمی تاریخ» که رودنسون خود را پیرو آن می‌داند دیده می‌شود.

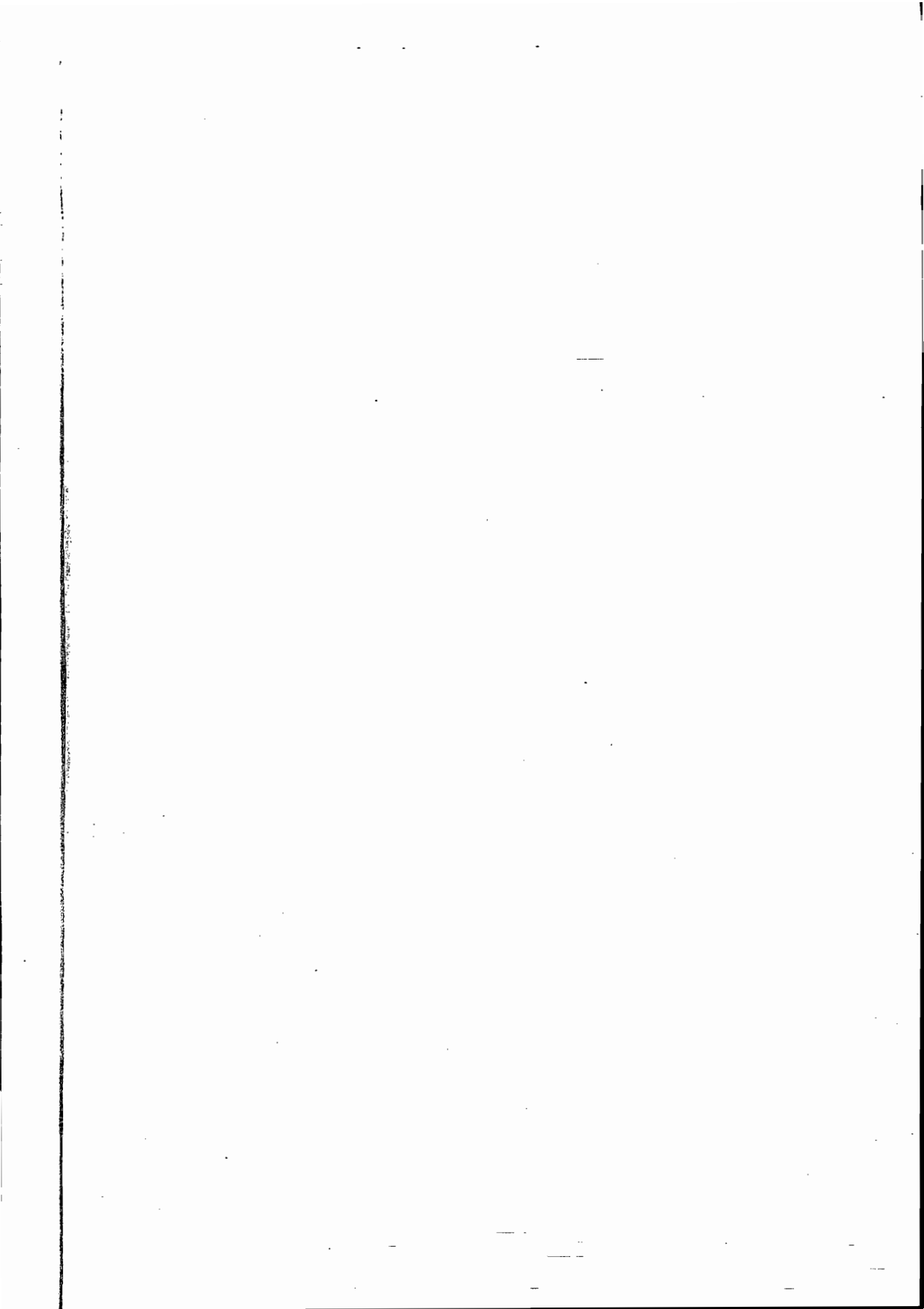
در آثار پیروان این شیوه، ارزش ایمان‌گاه به پایه پست‌ترین وجه زندگی فردی و اجتماعی انسان تنزل می‌یابد. ولی به گمان ما نیاز آدمی به ایمان، از مهمترین مشخصات سرنوشت اوست و برآوردن این نیاز، اغلب انگیزه کارهای مؤثر اجتماعی خواه خوب و خواه بد است. درجه ایمان هر کس به عقیده‌اش یکی از عوامل کامیابی یا شکست او در پیش برد آن عقیده است.

«اریک فروم» Erich Fromm روانکاو روشن بین آمریکایی هنگامی که در نوشته‌هایش از اهمیت دین سخن می‌گوید مقصودش تظاهر اجتماعی همین ایمان به شکل عام خود است: «هیچ کس نیست که به دینی نیازمند نباشد و حدودی برای جهت یابی و موضوعی برای دلبستگی خویش نخواهد.» مهم نیست که ایمان او چه اصولی و چه آثاری دارد، «انسان ممکن است جانداران یا درختان یا بت‌های زرین یا سنگی یا خدایی نادیدنی یا مردی ربانی یا پیشوایی شیطان‌صفت را بپرستد؛ می‌تواند نیاکان یا ملت یا طبقه یا حزب خود یا پول و کامیابی را بپرستد؛ دین او ممکن است سرچشمه آبادانی یا مایه تباهی یا عشق یا سیادت یا برادری باشد؛ دین او ممکن است نیروی عقل او را بیورود یا آن را فلج کند؛ او خود ممکن است از مجموعه معتقداتش به عنوان دین، ممتاز از معتقدات غیر دینی آگاه باشد و ممکن است برعکس فکر کند که هیچ دینی ندارد و معنای دلبستگی خود را به غایباتی ظاهراً غیردینی مانند قدرت و پول یا کامیابی فقط نشانه‌ای علاقه به امور عملی و موافق مصلحت بداند. مسأله بر سر این نیست که انسان دین دارد یا ندارد، بلکه این است که کدام دین را دارد، آن یک را که به تکامل او یاری می‌کند و نیروهای خاص انسانی‌اش را می‌پروراند یا آن یک را که فلج کننده این نیروهاست.»

توضیح سقوط و اعتلاء هر دین تنها بر اساس سازگاری یا نامازگاری آن با مقتضیات اجتماعی و بی توجه به انگیزه‌های روانی یا آرمانی همانقدر یکسویینانه و گمراه کننده است که بخواهیم فداکاریهای فوق انسانی مجاهدان کشورهای چون الجزایر یا

ویتنام را فقط معلول ساده و مستقیم ستمهای استعمارگران غربی بدانیم و حال آنکه این فداکاریها به همان اندازه که نشانه واکنش این ملتها در برابر تباهاکاریهای استعمار بوده از ایمان پرشور آنها به پاکی و ارجمندی مقصود خویش برمی خاسته است.

«اندیشه (یا نظریه) همین که توده‌های مردم را فراگیرد به نیروی مادی بدل می‌شود.» شرط آنکه این عبارت معروف درباره یک جنبش فکری مصداق یابد آن است که توده‌های مردم با احراز یقین بر درستی اندیشه‌هایی که پذیرفته‌اند آماده هرگونه کوششی در راه پیروزی آن باشند. بی‌داشتن آن یقین و این آمادگی هیچ اندیشه‌ای در تاریخ، ملتها را به جنبش مؤثر برنیتگیخته است.



پیشگفتار

این کتاب از سوی یک جامعه‌شناس متخصص در بررسی‌های اسلامی بدین آرزوی والا نوشته شده است تا در خدمت روشنفکران کشورهای که به تمدن و اعتقاد اسلامی وابسته‌اند به کار آید و آنان را در فهم وضعیتشان یاری کند. این بدین معنی نیست که من به دلیل «اروپایی بودن» خود را برتر می‌انگارم و در دانش یا عقل از همه این روشنفکران بهترم. من داعیه این‌گونه امتیاز را ندارم. قضیه تنها اینست که مقتضیاتی مرا قادر ساخته است تا زودتر از آنان از برخی موانع اجتماعی که بر سر راه فهم آنان از مسائل خودشان قرار گرفته بودند، بگریزم. من این بخت مساعد را دارا بودم که آزادانه به کسب دانش گذشته آنان دسترسی داشته باشم، دانشی که از افسانه‌ها بری باشد، و برآن بوده‌ام تا خود را از شر افسانه‌هایی که مانع فهم وضع کنونی این کشورها هستند، خلاص کنم. باید افزود که من در مقامی هستم که می‌توانم آنچه را که آنان غالباً ناچار به پرده‌پوشی هستند، بی‌پرده بگویم. این آزادی ایست که باید بهای آن همچون هر آزادی دیگری پرداخته شود، اما در مورد من این بها چندان گزاف نیست، حال آنکه آنها عموماً باید بهایی بسیار سنگینتر از من پرداخت کنند.

به همین بیان، کتاب من در صدد یاری دادن به خوانندگان اروپایی نیز هست. من متعهد به مسلک جهان سوم نیستم، مسلکی که اکنون در محفل‌های چپی سخت‌گسترش دارد، و برای این که در کنگو یا جایی مانند آن زاده نشده‌ام، بر سرو سینه خود نمی‌زنم. با این همه، مسائل جهان سوم برآستی از اهمیت‌ستریگی برخوردارند و بررسی‌ها و علایق من در این سی سال و اندی اخیر در مورد ناحیه

مهمی از جهان سوم که ضمن داشتن مسائل ویژه خویش با کشورهای دیگر این جهان مسائل مشترک دارد، دانش خاصی به من بخشیده است. من ایده‌هایی را پیش روی خواننده می‌نهم که بررسی و تفکر من برایم حاصل کرده است. این برخواننده است که داوری کند و آنچه را که درست می‌بیند بیسندد. هیچ کس کلید همه قفل‌ها را ندارد.

یک پیشگفتار به چه کار می‌تواند آید؟ می‌تواند به معرفی کتاب به گونه‌ای کلی بپردازد و بیان کند که چگونه نویسنده به موضوع خویش راه برده است و تا آنجا که ممکن است از سوءتفاهمها جلوگیری کند. نویسندگان وحتى مردم بطور عام بخاطر انجام ندادن کاری که هرگز متعهد به انجام دادن آن نشده‌اند، سرزنش نمی‌شوند. این کتاب نه یک متن تاریخ اقتصادی جهان اسلام است و نه رئوس متداول چنین کتاب‌هایی را تشکیل می‌دهد. از قضا، متأسفم که چنین کتاب و رئوس - مطالبی در دسترس نیست [۱]. در مورد نکات ویژه‌ای که به نظر من اهمیت بنیادی داشتند، تا آنجا که دانش من اجازه می‌داد از حقایقی که تا کنون در بررسی‌های تاریخی محقق گشته‌اند، در واقع گلچینی بدست داده‌ام. به سخنی دیگر، آنچه در این کتاب خواهید یافت، اساساً توصیف کامل یا ناکاملی از حقایق متنوع موجود نیست. مراجعی که در پایان کتاب ذکر شده‌اند هر جا که نیاز پیش آید، به آنان که بخواهند در مورد این جزئیات اطلاع به دست آورند، کتابها و مقاله‌های مربوط را نشان خواهند داد.

قصد من نوشتن یک بررسی نظری بوده است، این به چه معنی است؟ من کار خود را با حقایقی آغاز می‌کنم که با تحقیق علمی محقق گشته‌اند، حقایقی که کوشیده‌ام تا آنجا که ممکن است از طریق کاربرد دانش خویش از زبانها و آشنایی کم‌ویش با فنون بررسی‌های خاورشناسی، تاریخ و جامعه‌شناسی، نسبت به آنها خود را مطلع نگاهدارم. بالاتر از همه، کوشیده‌ام تا در زمینه مسائل عام، یادقیتر بگویم در زمینه آن مسائل عامی که به نظر من بسیار مهم نموده‌اند، نتایجی به دست آورم. در تیپ شناسی عمومی نظامهای تولید و توزیع کالاها، جهان اسلام (در مراحل گوناگون تاریخش) به کجا تعلق دارد؟ آیا پاسخهایی که می‌توان بدین پرسش داد، ما را به فهم بهتر تکاملی که در درون هر یک

از این نظامها صورت می‌پذیرد و همچنین تکامل یک نظام به نظام دیگر، قادر می‌سازند؟ آیا این پاسخ‌ها می‌توانند در مورد عوامل این تحول یا تحولات آگاهی ما را بیشتر سازند؟ آیا اینها می‌توانند روابط میان حقایق اقتصادی و جنبه‌های دیگر فرهنگ کلی یک جامعه، بویژه جنبه‌های ایدئولوژیک، و از این میان دین را روشنتر سازند؟

این مسائل وسیع را می‌توان متعلق به حوزه فلسفه تاریخ یا جامعه‌شناسی دانست. در اینجا مسئله اصطلاحات به نظر من اهمیت چندانی ندارد. آنچه که اساسی است، اینست که این مسائل وجود دارند.

همچنین روشن است که این مسائل درست بدلیل خصلت عام‌شان اهمیت جدلی پیدا می‌کنند. با وجود احترام به متخصصان باید گفت که مسائل یاد شده از نظر سیاسی اهمیت دارند. این نکته برای دلالت نمی‌کند که حل این مسائل ضرورتاً به یک تلقی یا فعالیت سیاسی بستگی دارد و نه این که هر کسی که با این مسائل سروکار دارد ناگزیر به قبول یک دیدگاه خاص است. این برای فعالیت علمی (که در آن زمان فلسفه خوانده می‌شد) بداقبالی بزرگی بود که مدتها ساخته و پرداخته الهیات بود. اگر اکنون این فعالیت به دست ایدئولوژی سیاسی که جای الهیات را گرفته است افتاده باشد، آن بداقبالی هنوز نه کمتر از گذشته باید وجود داشته باشد. کوششهای این‌چنینی (که خود من نیز در آن شرکت داشته‌ام) برای کار علمی و حتی برای سیاست نیز نتایج بدی به بار آورده است. نیازی به درنگ برسر این مبحث نیست، حقایق به اندازه کافی روشنند.

یک نگرش سیاسی روشن باید تنها آنچه را که نتایج تحقیق در مورد این مسائل به دست می‌دهد، در نظرگیرد. حتی به‌صیاحت این نگرش است که این تحقیق تا آنجا که ممکن است مستقل باشد. از این گذشته، هر ایدئولوژی سیاسی-اجتماعی باید بوسیله مواد درست ساخته آید. رهبران و فعالان سیاسی، شهروندانی که برآند تا راه خود را در هزارتوی واقعیتها و ایده‌ها بیابند، غالباً-به‌عنوان مبنای تصمیم‌هایشان-ایده‌ها، تلقی‌ها و مفاهیمی را می‌پذیرند که بطرز اسفناکی نادرستند. این امر تا اندازه زیادی ناگزیر است. در این قضیه به‌هر حال، تصور آنان که می‌دانند و می‌توانستند در انتقال دانسته‌های خویش به دیگران کوشش بیشتری بکنند، نقش بزرگی بازی می‌کند. متخصصانی

که بدین افسانه‌هایی که قبول عام یافته‌اند لبخند می‌زنند و دهن کجی می‌کنند (قضایایی که به‌حوزه تخصصی آنها راجعند، از آنجا که خود این متخصصان در ارتباط با هر چیز دیگر به «عموم» تعلق دارند)، باید بدانند که آنها همیشه از مسؤولیت این نابخردیها مبرا نیستند.

من بخوبی بر این نکته آگاهم که در اینجا قضیه ایده‌هایی مطرح است که قدرت آنها مبتنی بر یک نیروی عاطفی است و نمی‌توان آنها را با هرگونه استدلال، تجربه یا اطلاعی متزلزل کرد. اما این قضیه هرگز حاوی بیشتر از نیمی از حقیقت نبوده است. آشنا ساختن یک وجدان کمی مطلع تر و روشن تر با یک جزم ایدئولوژیک، وظیفه‌ایست که هنوز ارزش آن را دارد که کسی عهده‌دار آن گردد و این وظیفه چندان بیهوده نیست که فرد با وجود داشتن امکانات انجام

دادن آن، بتواند از ایفای آن خود را معاف احساس کند.

صحنه‌ای می‌توانیم که تصور کنیم خود نیز به‌طور کلی گرفتار و در دسترس دله و او چنانچه که تصور می‌کنیم او نیز به‌طور کلی که جهت نماند او را

می‌کنند، چندان آزاد نیست. بهر حال، در اینجا نیز قدرتی که این نیروی زیانبار اعمال می‌کند، چندان که ایدئولوژی پردازان تصور می‌کنند، کامل نیست. دستیابی به درجه‌ای از عینیت، ممکن است. این که عینیت کامل و دلخواه دست نیافتنی است، نمی‌تواند برای تن‌دردادن فرد به یک نظارت ایدئولوژیک کامل بر تفکرش، بهانه‌ای پذیرفتنی باشد. این درست مانند اینست که از ترس افتادن در چاله خود را در چاه انداخته باشیم.

کتاب من خصلتی نظری دارد و از همین روی جدلی است. نتایجی که من بدان دست یافته‌ام برآستی با نظرهایی که قبول عام یافته‌اند، ناسازگارند. تا آنجا که می‌توانسته‌ام، کوشیده‌ام تا از تصریح در زمینه مفاهیمی که مرا به نوشتن چیزی منجر به زیان افراد می‌کشاند، پرهیز کنم. شاید که همیشه در این زمینه کامکار نبوده‌ام. جنگ قوانینی از آن خود دارد که حتی در نبرد اندیشه‌ها نیز مصداق پیدا می‌کند و شخص را همیشه به راه‌هایی می‌کشاند که دلخواه او نیست. سخت است که جدلی را بر علیه شخصی به پیش کشیم، بی‌آنکه او را رنجانیده باشیم. من نیز سخت بدین جبر متقاعد شده‌ام، جبری که بر اعمال و افکار انسانها حاکم است و آنها را وامی‌دارد که درکنه وجودشان مخالفان‌شان را

خوار دارند. در هر قضیه‌ای من این جبر را فریاد مخالفان و خوانندگان خود می‌آورم.

من بویژه به اسطوره‌هایی-تاخته‌ام که در میان عامهٔ مسلمانان سخت رواج دارند. بی‌گمان، بدین جهت مردم بسیاری در جهان مسلمان مرا به انگیزه‌های پنهانی و دشمنانهٔ نوع فاشیستی یا استعماری متهم می‌کنند. فکر می‌کنم تلقیهای سیاسی‌ای که من پذیرفته‌ام، خود پاسخ شایسته‌ای در برابر چنین افتراهایی فراهم می‌کنند. در پشت رضایت به ایده‌های پذیرفته شده است که این نفرت‌ها و پیشداوری‌ها خود را پنهان می‌سازند. از این گذشته، به برخی از اسطوره‌های اروپایی نیز به همان شدت تاخته‌ام.

کوشش برای «ترکیب دانش دقیق حقایق اساسی» با «ظرفیت معینی برای تعمیم»، همچنانکه من انجام داده‌ام، مشکلی بنیادی دربردارد که همگان همیشه آن را در نمی‌یابند. من نمی‌دانم که آیا به گونهٔ کم و بیش رضایتمندانه‌ای از عهدهٔ این مشکل برآمده‌ام یا نه. کتاب‌هایی از این دست در میان معماهایی دست و پا می‌زنند که حل آنها بسیار دشوار است، معماهایی که متخصصان درمورد آنها بارها بدین رأی می‌دهند که نمی‌توان از عهدهٔ حلشان برآمد. این متخصصان یا از روی نومیدی یا برعکس کاملاً با خرسندی بدین رضایت می‌دهند که تنها برای شمار معدودی از خوانندگانی که دربارهٔ مسائل تخصصی آنها اطلاع کافی دارند، چیز بنویسند. من کوشیده‌ام تا از نوشتن آن گونه کتابی که متخصصان از پرخواننده بودن آن تأسف می‌خورند پرهیز کنم، از آن نوع کتابهایی که نظریه پردازیهای سخیف را براساس حقایق برگرفته از جزء بسیار کوچکی از آن حوزه‌ای که نظریه در جستجوی پوشاندن آن است شاملند و یا شامل قیاس به همان سان گستاخانهٔ قضاوت‌های جزئی با مفاهیم کلی هستند (چه این مفاهیم معتبر باشند، چه نباشند) بی‌آنکه حقایق موجود را در نظر گرفته باشند. از آن وراجی‌های فلسفی-ادبی‌ای که همان متخصصان بحق نکوهیده‌شان می‌دانند سخنی نمی‌گوییم، همان نوشته‌هایی که به سبک کاذب مقاله رونقی پیدا کرده‌اند. بهر حال، رواج وسیع این نوع رساله‌های کلی چونان که متخصصان تصور می‌کنند (یا به نظر می‌آید که اینچنین تصور می‌کنند) براین دلالت نمی‌کند که از کوشش در جهت تعمیم باید دست کشید یا اصولاً چنین کوششهایی همیشه بیگانه

است و تنها ائتلاف وقت برای دستیابی به هدفهایی است که ذاتاً دست نیافتنی هستند. عامه مردم، متخصصان در رشته‌های دیگر و حتی کارورزان عملی در پهنه فعالیت اجتماعی به سنتزهایی نیاز دارند، حتی اگر این سنتزها بناگزیبر ناکامل باشند. اگر متخصصان چنین سنتزهایی را فراهم نکنند، این مردم به مراجع غیرصالحتری روی خواهند آورد که نتایج آن اسفناک خواهد بود. از این گذشته، خود پیشرفت دانش ایجاب می‌کند که کوششهایی برزیننه کارزهای تحقیقی سنجیده‌ای که در جریان است، انجام گیرد.

آنان که دوستدار تعمیم هستند نیز به سهم خویش — وغالباً برحق — گله‌هایی دارند. آنها این حق را دارند که براین تأکید ورزند که هر کسی که درگیر چنین کوششهای مخاطره‌آمیزی می‌شود، درباره تحول ایده‌های کلی و شیوه راهیابی به مسائلی که اندیشه جدید مطرح کرده است و درمورد مسائل اساسی که استنباطی باید درباره آنها به عمل آید، دست کم تصویری پیدا خواهد کرد. دقیقاً، اشکال بزرگ اینست که باید بدون از دست دادن تماس با تحقیقات تخصصی، بازمان پیش رفت. این یک اشکال عملی است که من برای پرهیز از تسلیم شدن بدان، در صدد قائل شدن حقی برای خود برآمده‌ام — شاید برقابلیت‌ها و ظرفیت‌های خویش برای کار، بس تکیه کرده‌ام. همه آنچه که می‌توانم بگویم اینست که من این کوشش را صادقانه و بدون فریبکاری انجام داده‌ام.

سرانجام، مردمی که علاقه‌مند این قضایا هستند، این حق را دارند که خودشان را تابع یک فضل فروشی غیرضروری ندانند. از اینروی، در طول بحث خویش تنها واقعیاتی را به کار برده‌ام که دقیقاً برای مقاصد من ضروری بودند. یادداشت‌هایی که در این کتاب است (خواننده آزاد است بدان مراجعه نکند) تنها بدین منظور آورده شده‌اند تا برای آنان که اعتراض به گفته‌های من دارند، امکان بازبینی و آزمون نقل قولهای من فراهم شود و به کسانی که خواستار کسب اطلاعات بیشتری در زمینۀ نکاتی که قادر به پرداختن کامل آنها نبوده‌ام باشند، کمکی کرده شود. در برخی از موارد، این یادداشتها شامل بحثهای فشرده‌ایست درباره قضایایی که اهمیت درجه دوم دارند، و ممکن بود که مخل مبحث اصلی گردند.

مسئله دیگری باقی می‌ماند که بنظر من در اینجا باید تبیینی از آن بدست

دهم. این کتاب تحقیقی عالمی و عامداً جهتگیری مارکسیستی دارد. برخلاف آنچه که بسیاری ممکن است تصور کنند، این بدان معنا نیست که من بررسی خویش را بر پایهٔ جزمهای نه‌چندان معتبر و بنیادهای مشکوک استوار ساخته‌ام، بلکه تنها بدین معنا که کوشیده‌ام تا مسائلی مورد بررسی خویش را در پرتو برخی از فرضیه‌های تاریخی-اجتماعی عامی به تعقیق کشم که بنظر من این فرضیه‌ها به کل رشتهٔ تحقیقی که در مورد آن هنوز بررسی علمی در آغاز کار است جهت می‌بخشند، فرضیه‌هایی که به اعتقاد من از سوی دانشی که تاکنون بدست آورده‌ام تأیید شده‌اند. من در تأیید این فرضیه‌ها برهانی را که بر پایهٔ واقعیات موجود استوار نباشد و یا از تعقل معمول در تحقیق‌های علمی مایه نگرفته باشد به پیش نمی‌کشم و آماده‌ام تا هرگاه که واقعیات یا تعقل علمی بیهوده بودن این فرضیات را به من نشان دهند، از آنها دست شویم. از این گذشته نمی‌توانم بپذیرم که شخص بتواند بدون چنین فرضیات بسیطی گامهای بلندی در راه تعمیم بردارد. آنهایی که مدعی هستند می‌توانند بدون چنین فرضیاتی کار کنند سرانجام کارشان به انباشتن نامعقول واقعیات خواهد کشید و یا بگونه‌ای غالبتر، فرضیات گوناگونی را بدون آگاهی داشتن بدانها بکار می‌برند، فرضیاتی که بنظر من برای ساختن نظامهای غالباً دقیق مقوله‌هایشان پایه‌های چندان استواری را فراهم نمی‌سازند.

در این باره نیاز است تا بیشتر از آنچه که گفته شده است سخنی چند گفته آید. ضد مارکسیستها از پیش می‌دانند که این کتاب دربرگیرندهٔ آن دست تعلق‌هایی است که آنها (گهگاه حقاً) می‌نکوهند، تعلق‌هایی که برآستی نباید در این کتاب پیدا شوند. از سوی دیگر، مارکسیستها، نیمه‌مارکسیستها و مارکسیستهای بدلی که در جهان سوم و در چپ اروپایی فراوانند، نومید خواهند شد از این که در این کتاب آن تعلق‌هایی را که اینان برحسب عادت از مفهوم مارکسیسم جدایی‌ناپذیر می‌انگارند، نمی‌یابند.

بیست، صد، و بلکه هزار نوع مارکسیسم وجود دارد. مارکس بسیار چیزها گفته است و بسیار ساده است که در کارهای او برای تأیید هر نظری یک چیزی پیدا کرد، درست همچنانکه این کار را می‌توان در انجیل نیز انجام داد: «خود شیطان نیز می‌تواند برای رسیدن به منظور خویش کتاب مقدس بخواند».

برخلاف آنچه که یک نویسنده سرشناس سرا بدان متهم کرده است، مدعی نیستم که دریافت من از جهتگیری مارکسیستی، تنها دریافت درست از آن است؛ و باز برخلاف آنچه که یکی دیگر از نویسندگان برجسته مرا بدان سرزنش کرده است، برای خود چنان مرجعیتی قایل نیستم که کسی را طرد کنم. خود من یک فرد طرد شده هستم. تنها خواست من این است که حق آن را داشته باشم که خط اندیشه خودم را مشخص سازم. حتی آمادگی آن را دارم که اعلام کنم خود مارکس نیز ممکن بود با این خط اندیشه یکسره موافقت نکند.

مارکسیسم من یک مارکسیسم نهادی شده^۱ نیست. مارکسیسم نهادی شده به تعبیر سارتر قطعاً تثبیت شده نیست، مگر بیک معنا. کارهای مهمی در پرتو (یا در سایه) مارکسیسم در کشورهای کمونیستی و حتی در جاهای دیگر—برای مثال در فرانسه—انجام گرفته است. خواهید دید که من از برخی از این کارها در این کتاب سود جستهم. اما یک رشته از محرمات^۲ هست که بر سر راه رهیایی آزادانه به مسائل بزرگ (و گاه حتی مسائل کوچک) قرار می‌گیرند، محرماتی که تنها همان یک راه‌حل مقرر شده در جزم عقیدتی را برای این مسائل مجاز می‌دارند. یا دست کم شخص باید هم در مورد قالب و هم در مورد محتوا احتیاطهای بسیاری را رعایت کند که پرواز آزادانه اندیشه او را بسختی ببند می‌کشند. بسیاری از اذهان قوی در کشورهای کمونیستی از طریق «دوگونه اندیشی»^۳ باطناً از این بندهای آزاداندیشی می‌گریزند، روشی که در کشورهایی که ایدئولوژی دولتی بر آنها غلبه دارد، سنت شده است. من در کشور فرانسه نیازی نمی‌بینم که خود را مجبور به اتخاذ چنین روشی سازم، روشی که علی‌رغم آنچه که ممکن است دیگران بگویند، عواقب کم‌ویش هولناکی برای جنبش آزادانه اندیشه‌ها دارند. امتیاز موردستایش قرار گرفتن کتاب من یا حتی صرفاً مورد نقل قول قرار گرفتن آن در برخی از روزنامه‌ها بنظر من ارزش آنرا ندارد که خود را به چنین روشی متعهد سازم.

من دوستان پیشین خود را درک می‌کنم. غالباً بدانها احترام می‌گذارم و گاه ستایش‌شان می‌کنم که وقف به یک قضیه، وابستگی به یک گروه یا متابعت از جوانی‌شان را بر بیان آزادانه اندیشه‌شان مقدم داشته‌اند، بدون آنکه همیشه

1. Institutionalized

2. Taboos

3. Double-think

دریابند که محدودیت‌هایی که آنان می‌پذیرند غالباً به جلوگیری از رشد اندیشه‌شان می‌انجامد. من سرانجام بدین نتیجه رسیده‌ام که تا آنجا که به شخص من مربوط است، آن قضیه ارزش این فداکاری را ندارد.

این کتاب به مقوله‌ای که من آنرا مارکسیسم عملگرا خوانده‌ام نیز تعلق ندارد، یعنی همان مارکسیسمی که مارکسیسم نهادی شده را در برمی‌گیرد ولی از آن گسترده‌تر است. در این مقوله انواعی از ایدئولوژیهای مارکسیستی را جای می‌دهم که بروظایف عمل اجتماعی تکیه می‌کنند—وظایفی که گرچه گوناگونند اما در چشم کسانی که معتقد بدین نظرها هستند همیشه اهمیت اصلی دارند و عموماً باید همه فعالیت‌های نظری و عقلی را تابع این وظایف ساخت. این بدان معنا نیست که من سودمندی برخی از این وظایف را انکار می‌کنم. گرچه، بهرحال، کوچکی گروه‌هایی که مجسم‌کننده این ایدئولوژیها هستند (جدا از سازمانهای کمونیست که متعلق به مقوله‌ای هستند که پیش از این مطرح شد) غالباً آنها را از نشان دادن ویژگیهای نامطبوع مارکسیسم نهادی شده مبرا می‌سازد—بویژه از بار سنگین جزم عقیدتی، و از ذهن «رسمی» کادرهایی که برای قضایای روشنفکری قانون تعیین می‌کنند و از اظهار خطمشی قدرتی که از یکسوی برای اذهان صمیمی اکراه‌آور است و از سوی دیگر برای کسانی که به قدرت در هر کجا که باشد احترام می‌گذارند جذاب است—با اینهمه، این گروهها در درون خود یک صورت ابتدایی و جنینی از رشد همان مارکسیسم نهادی شده را می‌پروانند. اینان بناگزیر به «بازتولید» همان ممیزات گرایش دارند. در برخی از موارد برای فعالیت‌شان ارزش قائلم و بی‌امید نیستم که در پاره‌ای از موارد محدود، از جمله بسهم خویش، با شرکت در فعالیت‌های ستیزگرانه و رادیکال خدمتی بدانها بکنم. بهرحال نه برآن هستم که از آن آرزوهای تخیلی‌ای که تقریباً بگونه‌ای گریزناپذیر از این گرایشها برمی‌خیزند طرفداری کنم و نه می‌خواهم که کار علمی خویش را تابع مقاصد این گروهها سازم.

بستگی میان حقیقت و عمل مسئله جدی و پیچیده‌ای است که مارکسیستها تاکنون تنها پاسخی بسیار سطحی—و آنهم به سود عمل سیاسی—بدان داده‌اند.

من ادعا نمی‌کنم که می‌توانم در سه جمله این مسئله را حل کنم. من صرفاً معتقدم که یادآور شده‌ام که راه جستجوی حقیقت غالباً از طریق وابستگی مستقیم به عمل سیاسی سد شده است و این قضیه حتی در بهترین موارد آن نیز رخ داده است تا چه رسد به بدترین موارد آن. از این گذشته، سرانجام باید گفت که در تحلیل نهایی حتی بسود سیاستمداران است که فعالیتی که بموازات عمل شخصی‌شان انجام می‌گیرد منحصرأ متوجه کشف حقیقت باشد. یک برداشت عملگرا وجدلسی^۱ محدود از امور، معمولاً به توهماتی می‌انجامد که سرانجامی مرگبار خواهند داشت.

سرانجام باید گفت مارکسیسمی که من تحت تأثیر آن هستم، آن مارکسیسم فلسفی ای نیست که بویژه در فرانسه باب روز است. در اینجا سوءتفاهم نشود، من در اصل یک پوزیتیویست نیستم. من به سودمندی، بایستگی و سرشت بنیادی و گریزناپذیر تأمل فلسفی ایمان آورده‌ام. آنقدر کور نیستم که پیش فرضهای^۲ ضمنی پنهان شده در هر کار تحقیقی را نبینم، حتی اگر این کار تحقیقی هدفی کاملاً عینی داشته باشد. بویژه، این نکته بروشنی آشکار است که شیوه علمی مارکس از مدافعه‌های فلسفی ای که او آغاز کرده بود متأثر شده بود. با اینهمه، حوزه گسترده‌ای از دانش اندوزی بجای می‌ماند که می‌توان و باید با تعویق موقتی این پیش فرضهای فلسفی و بر طبق روشهایی که می‌توان (دست کم در اصول) به تأیید همه محققان — علیرغم تفاوت دیدگاههای فلسفی‌شان — رسانید، در درون یک فرهنگ خاص، آن را کشف کرد. این همان حوزه‌ای از علم است که حتی اندیشمند فلسفی ای چون سارتر نیز قبول دارد که در آن تنها روش پوزیتیویستی را باید دنبال کرد.

علیرغم آنچه که ممکن است مارکسیستها بگویند، مسأله‌ای وجود دارد که ویژه علوم انسانی — یا علوم اجتماعی و یا جامعه‌شناسی به وسیعترین معنای آن تحت‌هرنامی که می‌توان بدین رشته داد — می‌باشد. در این حوزه است که مارکس حضور قوانین خاصی را اثبات کرد، کشف‌های معینی نمود و فرضیاتی را به پیش کشید که به بیان دقیق، مستقل از تلقی فلسفی او بودند، و متفکران مکتبهای گوناگون فلسفی می‌توانند با آنها موافقت کنند. در این حوزه است که من کارکنونی خویش را قرار می‌دهم. برای یک فیلسوف، و حتی یک فیلسوف

مارکسیست، زبان آور است که بدین حوزه تحقیق گام گذارد — همچنانکه غالباً این کار را انجام می‌دهد — بی‌آنکه در دسر آشنایی با مفاهیم، روشها و مسائل ویژه آن را برخورد روا دارد.

استنتاج مستقیم نتایجی مربوط به مسائل ویژه جامعه‌شناسی یا تاریخ از یک تز فلسفی عام — حتی اگر درست‌ترین تز باشد — بدون توسل به قوانین یا تداومهایی که بگونه متمایزی تاریخی — اجتماعی هستند، بدون در نظر گرفتن انبوه داده‌های تجربی یا تعمیمهای جزئی‌ای که از سوی محققان گردآوری شده‌اند، و بدون روشهای خاصی که این محققان ساخته و پرداخته‌اند کمتر ممکن است شخص را به دستیابی بینشهای درخشان و اندیشه برانگیزاننده‌ای نایل سازد. معمولاً چنین استنتاجی تنها به کشف‌هایی پیش‌پا افتاده، بی‌اساس و حتی مزخرف می‌انجامد. داستانی را بیاد می‌آورم که در لهستان در مورد یک فیلسوف بزرگ غربی برایم گفته بودند، فیلسوفی که تازه وارد ورشو شده بود و با شگفتی از یک روشنفکر لهستانی می‌پرسید: «شما در یک کشور سوسیالیست هستید. آیا باز هم احساس از خود بیگانگی می‌کنید؟»

گرچه دلایل بسیاری برای ستودن مارکس هست، اما من دلیل زیر را از همه مهمتر می‌دانم. او بعنوان یک فیلسوف تشخیص داد که پیش از مطرح ساختن طرحهای درستی در مورد تکامل اجتماعی باید زمان درازی را برای دست یافتن به اقتصاد سیاسی، تاریخ اجتماعی و آنچه که امروز جامعه‌شناسی می‌خوانیم — ویا علوم انسانی — اختصاص داد و این کار را او به انجام رسانید.

من به وحدت مارکسیسم اعتقاد ندارم. در میان ایده‌های مارکسیستی تمایزهایی میان یک رهیابی فلسفی، برخی پیشنهادهای جامعه‌شناختی و الهام ایدئولوژیک تشخیص می‌دهم. بی‌گمان نوعی بستگی میان این عناصر در اندیشه مارکس و حتی در سرشت امور وجود دارد. اما از دیدگاه روش‌شناسی این عناصر را نمی‌توان از هم جدا کرد. در اینجا من رهیابی فلسفی را به یکسوی می‌نهم، گرچه می‌پذیرم که این کار برای برداشت من از یک فعالگرایی رادیکال چه دشواریهایی ببار خواهد آورد. این برآستی بدان معناست که بر خلاف خود مارکس درصدد آن باشیم که آرمانی را براندیشیم که ضرورتاً از

سوی واقعیت ایجاب نشده باشد.

در اینجا من کار خود را یکسره و یا تقریباً یکسره بر پایه تزه‌های جامعه‌شناختی یا تاریخی - اجتماعی ساخته و پرداخته مارکس استوار می‌کنم، تزهایی که بنظر من استوارانه تثبیت شده‌اند و در سطح علمی از سوی همه اندیشمندان پذیرفته آمده‌اند. این گفته بمعنای انکار موانع ایدئولوژیکی نیست که بر سر راه پذیرش عام این تزه‌ها ایستاده بوده‌اند و هنوز هم ایستاده‌اند. موانع ایدئولوژیکی بر سر راه پذیرش قانون سقوط اجسام نیز وجود داشتند. بهر حال برای اینکه دریابیم که این تزه‌ها چه بنیاد علمی استواری دارند، کافی است نگاه کنیم که امروزه تا چه حدی این تزه‌ها بگونه‌ای متداول از سوی محافل که از همه سرسخت‌تر با فلسفه و ایدئولوژی مارکسیستی مخالفند پذیرفته آمدند. درست است که این تزه‌ها هنوز نه تنها میان ایدئولوژی پردازان بلکه در میان پژوهندگان نیز مورد مخالفت قرار می‌گیرند (این کتاب نمونه‌های بیشماری از این مورد را نشان خواهد داد)، اما با اینهمه همین گروه (حتی آنهایی که از همه بیشتر با این تزه‌ها در زمینه نظری مخالفند) دست کم ناچار شده‌اند مقدار زیادی از این تزه‌ها را هضم کنند، هر چند که گاه منشأ آنها را فراموش می‌کنند. پژوهندگان عادی‌ای که علاقه‌ای به نظریه ندارند، معمولاً بر مبنای ایده‌های عامی که نخستین بار از سوی مارکسیسم مطرح شده‌اند کار می‌کنند، ایده‌هایی که نخست سخت‌سورد حمله قرار گرفته بودند اما سرانجام به هیئت‌داری مشترک علم درآمده‌اند. من اصطلاح «ایدئولوژی مارکسیستی» را در مورد گروه ایدئولوژیکی بکار می‌برم که در پیرامون ارزشهای نهاده شده از سوی مارکس و سنت مارکسیستی گروه‌بندی شده‌اند، ارزشهایی که حتی از سوی مارکسیستهایی که بیشتر از همه آنها را با خرده‌گیریهایشان در عمل لگدمال کرده‌اند، ستوده شده‌اند. در واقع این ارزشها بهیچروی اختصاصاً مارکسیستی نیستند، بلکه ارزشهایی جهانی هستند که پیش از مارکس از سوی ایدئولوژی بشر دوستانه لیبرال (به اصطلاح مانهایم) سده هیجدهم عنوان شده بودند. این ارزشها از یک سنت اخلاقی طولانی - فلسفی و جزئاً دینی - برخاسته‌اند. من بدین ارزشها آگاهانه وفادار مانده‌ام. آیا در کتابی که می‌خواهد یک اثر علمی باشد، باید این ارزشها را در نظر گرفت؟ آری، تا آنجا که این کتاب علیه مغایمی که در مقابله با حقایق

علمی و با الهام از ایدئولوژی‌های دشمنانه بقصد حمله به ارزشهای ستوده شده از سوی مارکس مطرح می‌شوند، می‌جنگد: برای مثال بیشتر از همه علیه ایدئولوژی‌ای که به ارزشهای «ملی» یا «گروهی» (البته در اینجا اجتماعات مذهبی منظور است) برتری مطلق می‌دهد.

بهین دلیل است که هنوز اعلام مارکسیست بودن درزمینه بررسیهای تاریخی — اجتماعی اهمیت دارد. این نظر مورد اعتراض آن دسته از تاریخنگاران و جامعه‌شناسان خوبی قرار گرفته است که فکر می‌کنند همه عناصر معتبر در تزه‌های مارکسیستی در علم بصورت عام تجسم یافته‌اند. بی‌گمان همچنانکه پیش از این گفته شده است، این اعتراض تا اندازه زیادی درست است. اما در بسیاری از بخش‌های علوم انسانی، بویژه در بخشهایی که از همه بیشتر برای رشد و راجی-های ادبی — فلسفی غیرمسئول مساعدند و در قسمت تعمیم (جایی که محققان غیر مجهز باسانی‌گرایش به تأکید بر فلسفه نادرست دارند؛ و یا همچنانکه انگلس بخوبی مطرح می‌کند، در همان حال که نمی‌خواهند بهیچ‌روی با فلسفه سروکار پیدا کنند، خودبخودی فلسفه نادرست را مخفیانه می‌پذیرند)؛ و سرانجام در بخشهایی که مستقیماً با ایدئولوژیهای متنازع سروکار دارند، یک‌گرایش ضد علمی و از این‌روی ضد مارکسیستی پیوسته در حال باز پدید آمدن است. تا زمانی که چنین گرایشی خود را محسوس می‌سازد — و از آنجا که می‌ترسم این گرایش مدت زمان درازی ادامه یابد — اعلام مارکسیست بودن در این زمینه موجه است.

دوستان بسیاری که در مورد مسائل مطرح شده در این کتاب با آنها بحث داشته‌ام به‌من یاری رسانده‌اند. تنها می‌توانم به‌گونه‌ای همگانی از آنها سپاسگزاری کنم. شمار این دوستان بیشتر از آن است که فهرست‌شان کنم و ذکر گزینشی از آنها ممکن است حق بعضی را پایمال کند. آنها خوب می‌دانند که تا چه اندازه سپاسگزارشان هستم و به همین اندازه سپاسگزار کسانی هستم که مرا در بوجود آوردن این کتاب یاری کرده‌اند — از همه بیشتر همسرم و نیز ژان لاکوتور که نخستین کسی بود که پیشنهاد کرد چند سطری را که برای طرح در یک مباحثه درباره این موضوع نوشته بودم به‌سطح یک مقاله برسانم — همین مقاله بود که بعدها به‌صورت این کتاب درآمد. من مایه اصلی این کتاب را طی یک رشته

سخنرانی در دانشکده هنرهای الجزیره مطرح کرده‌ام و مباحثات ناشی از این سخنرانی‌ها نیز برای من بسیار سودمند افتاد.

من بهتر از هر کس دیگری کمبودهای این بررسی را باز می‌شناسم — بررسی‌ای که هدفش بسیار بلند پروازانه است. همچنین به ضعف دانش خود بیش از آن وقوف دارم که بتوانم از احساس رضایت خاطری که جهل به بسیاری از این نویسندگان مقاله‌های جسارت‌آمیز می‌بخشد، برخوردار باشم. عذر من در نوشتن این کتاب اینست که چیزهایی وجود داشت که می‌بایست گفته می‌شدند و می‌دیدم که هیچ کس اینها را به‌شيوه‌ای دریافته‌ی و نیز مبتنی بر یک اسناد به حد کفایت درست و وسیع به‌علاقه‌مندان ارائه نکرده است. آرزو مندم که دیگران بتوانند کاری بهتر از من انجام دهند. شاید دست کم، همچنانکه یک ترانه محلی فنلاندی می‌گوید، توانسته باشم «راه را برای خوانندگان برجسته‌تر، مردانی با آوازهای غنی‌تر از میان جوانان نسلی که هم‌اکنون پرورش می‌یابد، یعنی نسل آینده»، باز کنم.

طرح مسأله

یک چیز اکنون برای همه ما روشن است: مسئله کشورهای توسعه نیافته، مسأله تضاد فزاینده میان جهان برخوردار و سیرجوامع صنعتی و جهان گرسنه‌ای که در آن بقیه نوع بشر به تنازع بقا می‌پردازد، یکی از دو یاسه مسأله اصلی زمانه ما به شمار می‌آید. در بحث از این قضیه، انبوهی از پرسش‌های حیاتی دیگر هر یک به نوبه خویش مطرح می‌شوند. سراسر این جهانی که جهان سوم خوانده می‌شود، اسیر این آرزو گشته است که هرچه زودتر، و دست کم در برخی از جهات، با جهان صنعتی در یکی از دو صورت آن، یا درآمیزه‌ای از هر دو هم‌طراز گردد. این در واقع بر چه چیزی دلالت می‌کند؟ برای دستیابی به آن برخورداری رشک انگیز کشورهای صنعتی تا کجا لازم است در این جریان هم‌طراز شدن پیش رفت؟ آیا در این راه باید تا آنجا پیش رفت که ارزش‌هایی را که سخت‌گرایی هستند، ارزش‌هایی که ویژگی، فردیت و هویت مردم مورد بحث را می‌سازند، قربانی کرد؟ اما اگر همین ارزش‌ها (یا دست کم برخی از آنها) درست همان عوامل مسؤوّل این عقب‌ماندگی باشند، عقب‌ماندگی‌ای که اکنون سخت‌آشکارا گشته است، آنگاه چه خواهد شد؟

این مسأله به گونه گسترده‌ای مورد بحث قرار گرفته است، با همان حرارت و احساسی که تنها در مورد چیزی که واقعاً برای هر کسی اهمیت داشته باشد، برانگیخته می‌شود. این امر بویژه در مورد آن بخش قابل توجهی از کشورهای توسعه نیافته که جهان مسلمان را تشکیل می‌دهند، صادق است— یا به بیانی دقیقتر، جهانی که دین اسلام در این چند قرن گذشته بر آن حاکم بوده است (زیرا نمی‌توان

در این مورد چندان دقیق بود: این درست همان وحدت این جهان در هر سطحی است که قضیه مورد بحث را تشکیل می‌دهد). در سراسر این کشورها بحث در پیرامون چند ایده اصلی دور می‌زند: توسعه اقتصادی، سوسیالیسم، سرمایه‌داری، ملت، اسلام— چگونه می‌توان میان این مفاهیم گوناگون ارتباط برقرار کرد؟ سیاست به بی‌میانجی‌ترین، عملی‌ترین و روزمره‌ترین معنایش، می‌خواهد تا این پرسش روشن گردد و پاسخ‌های آن داده شود. فرمانروایان بر وفق پاسخ‌هایی که بدین پرسش می‌دهند عمل می‌کنند و نیز ایدئولوژی پردازان و سیاست‌پیشگان نیز برنامه‌های خود را بروفق این پاسخ‌ها مطرح می‌سازند (حال می‌خواهد این پاسخ‌ها ضمنی باشد یا صریح، بدقت اندیشیده شده باشد یا از احساسات تند الهام گرفته باشد، نظری یا مصلحتی باشد).

از این گذشته، در بررسی این قضیه شخص بزودی با مسائلی درگیر می‌شود که از دوره کنونی فرا می‌گذرند و انسان را به بحث‌هایی با خصلت نظری‌تر و بنیادی‌تر می‌کشانند. چیستند آن پیوستگی‌ها و روابط دقیق میان فعالیت اقتصادی، فعالیت سیاسی، ایدئولوژی (ایدئولوژی دینی یا جز آن) و سنت فرهنگی؟ در اینجا نظریه‌ها را متعارض می‌یابیم: فیلسوفان، جامعه‌شناسان و پژوهندگان در این بازی وارد می‌شوند و هر یک نظریه‌های خود را به پیش می‌کشند، نظریه‌هایی که بی‌گمان جزئی از آنها از واقعیات مورد بررسی‌شان (یا واقعیاتی که می‌بایست مورد بررسی آنها قرار گرفته باشند) الهام گرفته‌اند، اما با اینهمه، این نظریه‌ها از سوداها، علائق و آرزوهای محافلی که اینان در آنها زندگی می‌کنند، مایه‌ای گرفته‌اند و تحت تأثیر شیوه تفکری هستند که از سوی اسلافشان بدانان سپرده شده است و گاه نیز (بیشتر از آنچه تصور می‌رود) صرف آرزوی گل کردن در یک سالن، محل سخنرانی یا تالار اجتماعات در این نظریه‌ها بی‌تأثیر نبوده است. با اینهمه، در اینجا می‌توان آن گرایش‌های عالی‌ای را که به نسبت فهم ما از پدیده جامعه بشری، همیشه در تعارض با یکدیگر بوده‌اند، کشف کرد.

این کتاب که بر آنست تا در روشن گردانیدن این مسائل سهمی داشته باشد، هم پدیده‌های زمانه معاصر را در نظر دارد و هم قضایای بنیادی بزرگ را. گرچه من بدین مسائل تنها از زاویه خاصی راهیابی کرده‌ام— با این همه— طی نوشتن، این نکته دستگیرم گشت که هر چیزی به پرسش کشیده می‌شود.

«اسلام و سرمایه‌داری» مسأله‌ای بود که از سوی مسلمانان و خاورشناسان، اقتصاددانان و تاریخنگاران اروپا به بحث کشیده شده بود. این بحث چندان بی‌مبنا نبود. مسلمانان، یا به دلیل اعتقاد دینی و یا از روی ملیت‌گرایی (یا به هر دودلیل)، بر این گرایش بودند تا نشان دهند که در سنت دینی آنها چیزی که با اقتباس روش‌های اقتصادی نوین و پیشرو مخالف باشد نبوده است [۱] یا به گونه‌ای دیگر، می‌خواستند نشان دهند که این سنت به سود عدالت اجتماعی و اقتصادی‌گرایی داشت [۲]. برخی از پژوهندگان اروپایی که دوستدار اسلام هستند نیز از یکی از این دو نظر پشتیبانی می‌کنند [۳]. به عکس، آنان که دشمن اسلامند (کسانی که از سوی گروهی از سیاسی نویسانی که درباره این موضوع چیزی نمی‌دانند حمایت می‌شوند) می‌کوشند تا نشان دهند که این دین با بازداشتن گروندگان خود از دست‌زدن به هرگونه ابتکار اقتصادی، آنها را به رکود محکوم می‌کند [۴]— یا به دیگر سخن، (که تعبیری دیگر از همان نظریه است) به نظر آنها اسلام مسلمانان را ناگزیر به اتحاد اهریمنی با کمونیسم می‌کشاند که این خود نیز ذاتاً شر است [۵]. نتیجه‌ای که باید گرفته شود اینست که این مردم (مسلمانان) باید بخاطر پیشرفت تمدن به تعبیر عام، بسختی کوبیده شوند، باید این نکته در نظر گرفته شود که همه این نظرها هر چه هم که با یکدیگر تعارض داشته باشند، همانا بریک پیش‌فرض ضمنی مشترک استوارند. این نظرها فرض را بر این می‌گیرند که انسانهای یک دوره و منطقه معین و کل جامعه‌ها از یک آیین^۱ از پیش تشکیل شده‌ای که مستقل از آنها شکل گرفته است، بی‌چون و چرا اطاعت می‌کنند، و این که اینان از فرمان‌های این آیین پیروی می‌کنند (و خودشان را در روح این آیین غرقه می‌سازند)، بدون آن که این فرمانها دستخوش دگرگونی ذاتی‌ای گردند یا آنکه این انسان‌ها آنها را با شرایط زندگی و شیوه‌های اندیشه ملازم با این شرایط سازگار سازند. به نظر من چنین می‌نماید که این پیش‌فرضی که معمولاً ممکن است مدافعان این نظرها حتی از آن آگاه نباشند، کل مسأله این بحث را تحریف می‌کند. با اینهمه، از آنجا که همه با این پیش‌فرض موافق نخواهند بود، بدون در نظر گرفتن این اعتراض بنیانی، ایده‌های این کسان را خواهم آزمود.

تنها تنی چند از نویسندگان جدی [۶] که بیشتر ملهم از مارکسیسم هستند، به شیوه‌ای - هم بیطرفانه و هم سازگار با ایده جامعه‌شناختی درست‌تری از رابطه آینه‌های ایدئولوژیک با واقعیت‌های اجتماعی - بدین مسأله نگاه کرده‌اند [۷].

براستی، چرا سرمایه‌داری در زمانه‌های نوین بر اروپا چیرگی یافته است و (از جمله کشورهای دیگر) در کشورهای مسلمان موفق نبوده است؟ و نیز چرا سرمایه‌داری اروپایی توانسته است اینچنین آسان در جهان اسلام رخنه کند؟ در گذشته و اکنون، آیا اسلام - یا دست کم سنت فرهنگی کشورهای مسلمان - با سرمایه‌داری موافق بوده است (یا موافق می‌باشد)، یا با سوسیالیسم و یا با اقتصاد عقب‌مانده نوع فئودالی؟ یا اینکه اسلام آنهایی را که تحت تأثیر آنند، به یک جهت یکسره متفاوت و بسوی یک نظام اقتصادی جدید مختص اسلام می‌راند؟

سرمایه‌داری چیست؟

ممکن است عجیب به نظر آید که بیشتر آنان که به مسأله سرمایه‌داری پرداخته‌اند (که خود یک لشکرند) یک بار درنگ نکرده‌اند تا این مفهومی را که بکار می‌برده‌اند تعریف کنند. در واقع تنها برای آن کسانی که تصور ساده‌ای از پژوهندگان و پژوهش دارند، این امر عجیب می‌نماید. یکی از روش‌های خوشایند تاریک‌اندیشان 'امروزین، سوءاستفاده از ابهامی است که عمدتاً می‌گذارند مفاهیمی که بکار می‌برند، در آن ابهام باقی بمانند. در مقابله با این گرایش ما باید به قرن هجدهم برگردیم و به امعان نظر متفکران این قرن اشاره کنیم که می‌گفتند همیشه شخص باید نخست واژه‌هایی را که بکار می‌برد تعریف کند و سپس آنها را تنها به معنایی که در تعریف‌شان آمده است بکار برد و این لازمه هر کار علمی با ارزش است.

باید این نکته را بروشنی دانست که اصطلاح «سرمایه‌داری» به دو معنای متفاوت بکار رفته است: دقیقتر بگوییم، سرمایه‌داری به انواع وسیع و متنوعی از

معانی بکار برده شده است که می‌توان همه آنها را به دو حوزه معنایی متفاوت گروه‌بندی کرد، بیشتر مباحثاتی را که در پیرامون این پرسش درگرفته‌اند - که آیا، برای مثال، جامعه کلاسیک روزگار باستان، سرمایه‌داری را به خود دیده است یا نه - می‌توان به خلط مبحث میان این دو گروه معنایی نسبت داد.

از یکسوی، اصطلاح «سرمایه‌داری» برای تشخیص برخی از نهادهای اقتصادی بطور جداگانه، یا ترکیبی از تعدادی از این نهادها، بکار برده شده است، یا به نحوی دیگر به حالتی از ذهن اطلاق می‌شود که با عملیاتی که در چارچوب این نهادها انجام می‌گیرند ملازم است و الهامبخش این اعمال می‌باشد. در همه این موارد، نویسندگانی که این مفهوم را بدین شیوه بکار بردند، چنین تصور نمی‌کردند که این مفهوم ضرورتاً کل جامعه را در بر می‌گیرد. نهادهای سرمایه‌داری یا ذهنیت سرمایه‌داری می‌تواند با نهادها یا ذهنیت نوع دیگری در درون همان جامعه همراه باشد. نهادهای سرمایه‌داری می‌توانند به عنوان «نهادهای اقلیت» در چنین جامعه‌ای وجود داشته باشند. از جمله نهادها و ویژگیهای ذهنی‌ای که دست کم جزئی از نوع سرمایه‌دارانه هستند، این نهادها ذکر شده‌اند: مالکیت خصوصی وسایل تولید، کسب آزاد، تلاش برای سود به عنوان انگیزه اصلی فعالیت اقتصادی، تولید برای بازار، اقتصاد پولی، مکانیسم رقابت، بخردانه بودن روش اداره یک مؤسسه اقتصادی و نظایر اینها.

از سوی دیگر، توصیف «سرمایه‌دارانه» بر کل جامعه نیز اطلاق گشته است، جامعه‌ای که در آن نهادها و ذهنیت سرمایه‌دارانه‌ای که تعریف کردیم، تسلط داشته باشند. این توصیف بویژه بر جامعه اروپای غربی (با دنباله آمریکایی آن) از تاریخی که از یک نویسنده تا نویسنده دیگر تفاوت پیدا می‌کند - از آغاز قرن نوزدهم، از قرن شانزدهم و غیره - اطلاق شده است و گاه بر جامعه‌های دیگری چون امپراطوری رم در دوره‌ای معین [۸].

با توجه به اینکه نخستین و مقدم‌ترین مفهوم مورد بحث دستخوش این همه تعریفهای نامتجانس است، بحث درباره چنین مسأله‌ای آشکارا دشوار است. برعکس، بسیار ساده خواهد بود اگر یک تعریف خاص را بپذیریم - همچنانکه بسیاری از مارکسیستهای جزمی پذیرفته‌اند - و قضیه را بر مبنای این تعریف

بررسی کنیم. برای مثال، شخص می‌تواند اثبات کند که جامعه معینی بدین معنا سرمایه‌دارانه نیست. اما این استدلال دست کم آن کسانی را که به تعریف دیگری از سرمایه‌داری معتقدند، مجاب نمی‌کند. از این گذشته، باید تصدیق کرد (گرچه مارکسیستهای جزمی این نکته را نمی‌پذیرند) که هیچ تعریفی در نفس خویش «علمی» تر از تعریف دیگر نیست. در هر بحث علمی هر کسی آزاد است که آن تعریفی را که بهتر می‌داند برگزیند، به شرط آن که آن تعریف منطقاً جامع و مانع باشد و او نیز در سراسر بحث خویش بدان وفادار ماند. گزینش یک تعریف از میان تعریفهای گوناگون، امریست که برای مقاصد آموزشی یا تناسب کمتر یا بیشتر برخی از تعاریف در مباحثه و تحقیق، اهمیتی اساسی دارد. پس بهتر است تعاریفی را بکار بریم که آن تعاریف حدود مفاهیمی را که در تحلیل کنه پدیده‌ها مفیدند، مشخص سازند.

گزینشی باید در اینجا انجام گیرد. من تعریفهایی را برگزیده‌ام که به چارچوب اندیشه اقتصادی و جامعه‌شناختی مارکسیستی تعلق دارند و به‌رحال در این جا به‌وجه تمایز بیشتری نیاز است؛ مارکس و مارکسیستها اصطلاح «سرمایه - داری» و «سرمایه‌دارانه» را منسجمتر از بسیاری از غیرمارکسیستها بکار برده‌اند. با اینهمه، این نیز درست است که آنها این اصطلاحات را هم بر نهادهای اقتصادی خاص و هم بر جامعه اروپای جدید اطلاق کردند، جامعه‌ای که در آن این نهادها به‌درجه بسیار بالایی تکامل یافته بودند. پس در نوشته‌های مارکسیستی نیز می‌توان کاربرد این اصطلاحات را به دو معنای متفاوت (گرچه با ارتباط نزدیک) تشخیص داد. این تفاوت در میان مفاهیمی که بکار می‌بردند پنهان بود، اما در چنین بحثی، جدا کردن دقیق این مفاهیم، خالی از اهمیت نیست [۹]. برای آنکه میان این مفاهیم تمایز قائل شوم، اصطلاحات جامعه‌شناس لهستانی، جولیان هاجفلد را که فکر می‌کنم در تدقیق درباره این قضایا تا این زمان از هر کس دیگری جلوتر رفته است پذیرفته‌ام [۱۰].

و اینکه برخی از مفاهیمی که میان آنها به تمایز قایل هستم:

از یک سوی، سرمایه‌داری یک «شیوه تولید» به معنای دقیق آن است، یعنی یک الگوی اقتصادی است که تولید در یک مؤسسه اقتصادی (به وسیع‌ترین معنای این اصطلاح) برحسب آن انجام می‌پذیرد. در یکسو مالک ابزارهای

تولید وجود دارد و در سوی دیگر کارگران آزاد. این مالک به کارگران یاد شده مزد می‌پردازد تا آنها با کاربرد وسایل تولید یاد شده، کالاهایی تولید کنند که او به سود خود می‌فروشد. این شخص یک «سرمایه‌دار صنعتی» است [۱۱].
دوم اینکه می‌توان از یک «بخش»^۱ سرمایه‌دارانه در نظام اقتصادی یک جامعه معین سخن گفت تا در این جامعه، همه مؤسساتی که شیوه تولید سرمایه - دارانه در آنها عملکرد دارند، نشان داده شوند؛ این عرف روسیه شوروی در دوره مشی نوین اقتصادی^۲ بود [۱۲].

سرانجام، یک «شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی» سرمایه‌دارانه نیز وجود دارد. این همان تصویر است که معمولاً شخص در هنگام سخن از سرمایه‌داری در ذهن دارد، همان شکلی که ما در آن زندگی می‌کنیم. این شکل با «نظام اقتصادی» ویژه‌ای مشخص می‌شود که در آن، بخش اقتصادی سرمایه‌دارانه، مکان مسلط را به خود اختصاص می‌دهد، و روستا، ایدئولوژیک و نهادی با این تسلط اقتصادی همراه است.

بهرحال، این تعریف‌ها یک پرسش مهم را در حوزه مورد بررسی ما همچنان بی‌پاسخ به‌جای می‌گذارند. مارکس در جلد سوم سرمایه توضیح می‌دهد که «نه تنها بازرگانی، بلکه سرمایه بازرگانی نیز از شیوه تولید سرمایه‌داری قدیمتر است [این شیوه را در این متن باید به معنای «شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری» در نظر گرفت]، همان سرمایه‌داری که در واقع از نظر تاریخی قدیم‌ترین حالت آزادانه وجود سرمایه را [die historisch älteste freie Existenzweise des Kapitals] تشکیل می‌دهد» [۱۳]. «در همه شیوه‌های تولید پیشین [یعنی در همه شکل‌های اقتصادی-اجتماعی ماقبل سرمایه‌داری] سرمایه بازرگانی چنین می‌نماید که کارکرد اعلا‌ی سرمایه را انجام می‌دهد» [۱۴].
سپس به این سرمایه، سرمایه نزولی یا سرمایه مالی را می‌افزاید: «سرمایه بهره - دهنده یا به همان اصطلاح عهد قدیم آن، سرمایه نزولی، به‌برادر دو قلوبی خویش، سرمایه بازرگانی تعلق دارد، یعنی به شکل‌های کهن سرمایه که از زمان بسیار قدیمتر از شیوه تولید سرمایه‌داری [یعنی شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری] وجود داشتند و هنوز هم باید در متنوع‌ترین شکل‌بندی‌های

اقتصادی جامعه [in den verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformationen] وجود داشته باشند» [۱۵]. اینها دست‌کم شکل‌هایی از آن سرمایه‌بازرگانی و نزولی ماقبل سرمایه‌داری هستند که نظریه پردازانی چون ماکس ویر آنها را «سرمایه‌داری به صورتهای گوناگون» می‌خواند. مارکس چون ویر و زومبارت بر این نظر است که «شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی» سرمایه‌داری به اصطلاح مارکس، یا «سرمایه‌داری نوین» به بیان ویر و سومبارت، از بطن مشکلات سرمایه‌بازرگانی و مالی اواخر قرون میانه زاده شده است. در نگاه نخست به نظر می‌آید که می‌توان همانند این شکل‌های سرمایه را در جهان اسلام سده‌های میانه نیز یافت. برای ما پاسخ بدین پرسش بسیار مهم خواهد بود که آیا شکل‌های سرمایه‌جهان اسلام درست همانند شکل‌های سرمایه‌قرون میانه هستند یا نه. در صورت مثبت بودن پاسخ، ثابت خواهد شد که اسلام در نفس خویش مانعی بر سر راه مراحل اولیه تکاملی که در اروپا به شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری (یا سرمایه‌داری نوین، اگر این اصطلاح را ترجیح می‌دهید) انجامید، نیست. بالطبع، اگر پاسخ مثبت باشد، پرسش دیگری مطرح می‌شود: چرا این مراحل اولیه به همان تحولی که در اروپا انجام پذیرفت منجر نشد و آیا اسلام مسؤول این امر بود؟ برای آسان شدن بحث پیشنهاد می‌کنم که اصطلاح «سرمایه‌دارانه» را به کل بخشی که در این جوامع ماقبل سرمایه‌داری تحت پوشش سرمایه‌بازرگانی یا مالی قرار می‌گیرد، اطلاق کنیم. این بخش در واقع به همان معنای بخش سرمایه‌داری روسیه در دوره «مشئ نوین اقتصادی» نیست، زیرا بخش سرمایه‌داری این کشور تعداد معتنا بهی از مؤسسات بزرگ و متوسط را در بر می‌گرفت که در آنها شیوه تولید سرمایه‌داری به معنای دقیق آن عملکرد داشت، جایی که «سرمایه تولیدی» [۱۶] با کاربرد قدرت کارکارگران آزاد، سود می‌داد. تنها قدرت دولت شوروی بود که نگذاشت این سرمایه‌تولیدی تا جایی توسعه یابد که سرانجام همه تولید صنعتی را تحت نظارت خودگیرد. در این بخش، سرمایه‌بازرگانی و مالی بهیچ‌روی نقش مسلط نداشتند، حال آنکه همین سرمایه در قرون میانه برآستی چنین نقشی را ایفاء می‌کرد. پس باید گفت که در روسیه سرمایه‌تولیدی کار کرد بسیار محدودی داشت.

به نظر مارکس، وجود یک چنین بخش «سرمایه‌دارانه» ای، بویژه «وجود سرمایه‌بازرگانی و تحول آن به یک سطح معین»، شرط ضروری (اما همچنانکه او تأکید می‌ورزد، نه بهیچوجه شرط کافی) تحول شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری به‌شمار می‌آید [۱۷]. شاید همه اقتصاددانان-با وجود اختلاف آنها در اصطلاحات و عدم موافقت آنها با مارکس در زمینه ماهیت شرایط ترمیمی‌ای که گذار به شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری را ممکن ساخت-با این نظر او موافق باشند. پس اگر چنین باشد لازم است ببینیم که آیا این بخش در جهان اسلامی سده‌های میانه وجود داشت یا نه، و اگر وجود داشت آیا این بخش وسعت و ساختی قابل مقایسه با نظایر اروپاییش-همان عواملی که تحول بعدی شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری را در اروپا میسر ساختند-داشت یا نه.

مسئله بسیار مهمی در اینجا پدیدار می‌شود. پیش از تحقق شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری، آیا می‌توان همه موارد نزول دادن پول و دادوستد (به معنای وسیع هر نوع مبادله کالا) را به‌عنوان عوامل سازنده یک بخش «سرمایه‌دارانه» تلقی کرد، بخشی که اگر شرایط معین دیگری به‌دست آمده باشد، یک شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری می‌تواند بر مبنای آن تحول یابد؟ مارکس به‌ما می‌گوید که وجود و توسعه سرمایه‌بازرگانی تا یک سطح معین، شرایط ضروری چنین تحولی است:

(۱) به‌عنوان مقدمات تمرکز ثروت پولی و ۲) از آنجا که شیوه تولید سرمایه‌داری (یعنی شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری) مستلزم تولید برای دادوستد و فروش آن به‌میزان وسیع است نه برای مصرف-کننده شخصی، پس بازرگانی که برای برآوردن نیازهای شخصی خود خرید نمی‌کند، بلکه خرید خریداران بسیاری را در یک خرید خود جمع می‌کند، نیز به‌همین نحو عمل می‌کند. از سوی دیگر، همه تحول سرمایه‌بازرگانی به‌سوی این امرگرایش دارد که به‌تولید، بیش از پیش، خصلت تولید برای ارزش مبادله بیخشد و بیش از پیش محصولات تولیدی را به کالا تبدیل کند. [۱۸]

از این روی، بازرگانی «سرمایه‌دارانه» باید دست کم دادوستد عمده باشد، به گونه‌ای که پول را در جهت تولید برای بازار بکار ببرد.

ماکس وبر نوع خاصی از فعالیت اقتصادی را به‌عنوان فعالیت سرمایه‌دارانه برمی‌شمارد که زمینه سرمایه‌داری نوین (یعنی آنچه که ما شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری می‌خوانیم) را تشکیل می‌دهد و راه را برای آن هموار می‌سازد، اما با آن یکی نیست. این برآستی همان فعالیت بخشی است که من در اینجا آن را بعنوان بخش سرمایه‌دارانه توصیف کرده‌ام. آنچه در اینجا مطرح است، فعالیتی است که «بر مبنای چشمداشت سود از طریق بهره‌برداری از فرصتهای مبادله قرار دارد، یعنی برپایه فرصتهای (ظاهراً) مسالمت‌آمیز کسب سود» [۱۹]. این فعالیت باید تا اندازه‌ای معقول باشد، [۲۰] یا به‌سخنی دیگر،

این عمل سرمایه‌دارانه با برآورد برحسب سرمایه مطابقت یافته است... واقعیت مهم همیشه این است که برآورد سرمایه برحسب پول انجام گرفته است حال این برآورد می‌خواهد با روش‌های دقت‌داری نوین یا به‌شیوه‌های ابتدایی و ساده صورت پذیرد. [۲۱]

او می‌افزاید که «بدین معنا، سرمایه‌داری و مؤسسات سرمایه‌دارانه حتی با خردورزی قابل ملاحظه‌ای از برآورد سرمایه‌دارانه، در همه کشورهای متمدن روی زمین وجود داشته است... در چین، هند، بابل، مصر، مدیترانه باستان و سده‌های میانه، و همچنین در زمان معاصر.» [۲۲] سرمایه‌داری غربی نوین بیشتر از همه با پیدایش «سازمان سرمایه‌داری معقول‌کار (ظاهراً) آزاد» سازمانی که به یک جدایی قانونی فعالیت اقتصادی از فعالیت خانگی و به یک نظام معقول حسابداری وابسته است - در کنار شکل‌های کهن، از سرمایه‌داری پیشین متمایزگشته است [۲۳].

دریافت این نکته بسیار آسان است که مارکس و وبر با دو معیار متفاوت یک نوع بخش اقتصادی را در نظر داشتند، بخشی که پیش از پیدایش سرمایه‌داری

نوبن یا شکلبندي اقتصادي-اجتماعي سرمايه‌داري مي‌آيد. با اين دو معيار است که من در اينجا درباره وجود يا عدم چنين بخش «سرمايه‌دارانه» اي در جهان اسلام، داوري خواهم کرد. مي‌توان دريافت که دست کم در اينجا نياز داريم تا در هر موردی همه آن فعاليتهايي را که بنوعی دادوستد خوانده شده‌اند ولي ويژگيهاي بخش اقتصادي سرمايه‌دارانه را ندارند، از شمول مقوله سرمايه - داري به معنایی که گفته شد خارج سازيم - بويژه معاوضه اجناس و نظاير آن که در نوشته‌هاي قومشناختي از آنها اطلاع داريم، از جمله مبادله تشريفاتي يا مبادله به صورت هديه که اساساً در برگرينده ارزشهاي حيثيتي هستند [۲۴]. همچنين در زمينه اعتبارات، همه شकلهاي غيرپولي استقراض [۲۵] و همه آن چيزهاي را که به «تمرکز مقدار زيادي از سرمايه پولي» و «شکلبندي ثروت پولي مستقل از دارايي ملکی» منجر نمي‌شوند، از مبحث خود بايد خارج کنيم. [۲۶] هرکسي با مارکس در اين نکته موافق است که اين واقعيت، اگر نه شرط کافي، دست کم شرط ضروري براي تحول شکلبندي اقتصادي-اجتماعي سرمايه‌داري به شمار مي‌آيد.

سرانجام، روشن است که بايد از اين تعريف بخش «سرمايه‌دارانه»، همه آن ساختهاي اقتصادي اي را که در آنها سرمايه بعنوان کل چيزها و منابع تحت اختيار يک فرد يا يک جامعه نقش بازي مي‌کند حذف کنيم - همان منابعی که جامعه يا فرد مي‌تواند آنها را براي توليد يا صرفاً براي بدست آوردن منابع ديگر بکار اندازد، خواه اين منابع محصول کار قبلي يا موهبت طبيعت باشند. بدین - سان، سيخک ويژه کندن زمين، يعني همان ابتدائي‌ترين وسيله کشاورزي، سرمايه براي توليد به شمار مي‌آيد، همچنانکه کمان، تور ماهيگيري و حتي يک ديرک، سرمايه‌هايي براي گردآوری غذا و بدست آوردن فرآورده‌هاي طبيعي هستند. عملاً، چنين «سرمايه‌ها» يي در هر جامعه‌اي و حتي در ساده‌ترين آن وجود دارد [۲۷]. وجود چنين سرمايه‌هايي، و حتي اهميت آنها، ارتباطي بسيار بعيد با تحول شکلبندي اقتصادي-اجتماعي سرمايه‌داري دارند. البته پيش از آن که مسأله تحول «سرمايه‌داري» به معنای مارکس و وير مطرح باشد، براي يک جامعه ضروري است که چنين «سرمايه» ي انباشته وسيعي در اختيار داشته باشد. اين امر در مورد جوامعي که ما در اين جا بدانها خواهيم

پرداخت صادق است (شاید بجز برخی از بخشهای جوامع عربی ماقبل اسلام) حال آنکه مسأله سرمایه‌داری در سطح بالاتری مطرح است. به همین‌سان، به هیچ‌روی و به هر معنایی نمی‌توان در مورد جامعهٔ شبانی‌ای که در جستجوی افزایش‌گله‌اش است و یا از طریق پذیرفتن افراد تازه به خانواده‌هایش درصدد افزایش جمعیت خود می‌باشد، از یک بخش سرمایه‌دارانه سخن گفت—علی‌رغم نظر تورنوالد که در چنین موردی سخن از سرمایه‌داری می‌گوید. چونان که ملویل ج. هرسکویتس می‌گوید: «تورنوالد آشکارا بر آن است که مفاهیمی را بر موقعیتی تحمیل کند که آن موقعیت از نظر فرهنگی استعداد پذیرش این مفاهیم را ندارد.» [۲۹] حتی اگر افزایش طبیعی گله در تحول ایدهٔ «بهره» مؤثر باشد، همچنانکه در برخی از اصطلاحنامه‌ها (بویژه اصطلاحنامه‌های یونانی) آمده است، هنوز نه‌تنها برای رسیدن به شکل‌بندی اقتصادی—اجتماعی سرمایه‌داری، بلکه حتی برای رسیدن به هر شکلی از ذهنیت سرمایه‌داری به معنای وبر، راه درازی دارد.

پس بخاطر وضوح در بحث، تعریفهایی را که در بالا آمده‌اند می‌پذیریم—شیوهٔ تولید، بخش اقتصادی، نظام اقتصادی، شکل‌بندی اقتصادی—اجتماعی، بخش سرمایه‌دارانه. با این همه، برای پرهیز از ارتکاب خطای مارکسیستهای جزمی که در بالا از آنها یاد کرده‌ام، در نتیجه‌گیریهای خود تعریفهای دیگر را، یعنی تعریفهایی که پذیرفتهٔ مهمترین نویسندگان غیرمارکسیست‌گشته‌اند، در نظر خواهیم گرفت. نمی‌توان این نکته را یادآور نشد که بهر حال، اینها نیز دارند به تعریفهای مارکسیستی نزدیک می‌شوند. بیشتر اینان امروزه موافقد که از دیدگاه اقتصادی، جامعهٔ اروپایی را از قرن شانزدهم یا هجدهم، بعنوان جامعهٔ «سرمایه‌داری» توصیف کنند. با این همه، بیشتر این نویسندگان بر این نظرند که جمهوریهای ایتالیایی، از همان عهد قرن سیزدهم، «نمونه‌هایی از سرمایه‌داری بازرگانی و مالی را به دست می‌دهند.» [۳۰]

همچنانکه کسی نمی‌تواند کل اقتصاد اروپایی یا حتی کل اقتصاد ایتالیایی را سرمایه‌داری بداند، کسی نیز نمی‌تواند اهمیت تفاوت میان این اقتصاد و آنچه را که وبر و زومبارت و دیگران سرمایه‌داری نوین می‌خوانند، انکار کنند.

طرح ماه ۳۱

این امر به معنای قبول وجود چیزی که من «بخش سرمایه دارانه» خوانده‌ام، می‌باشد. سرانجام، هر کسی ضمن تأکید بر این یا آن شکل اقتصادی، کار-کردی از یک مؤسسه اقتصادی ضرورتاً همسان را تشخیص می‌دهد که با معنای دقیق آنچه که در اینجا شیوه تولید سرمایه‌داری خوانده شده است، مطابقت دارد. این نکته نیز آشکارا می‌نماید که همه این تعریفها امکان یک مؤسسه اقتصادی اساساً مجزا را-نمی‌پذیرند. شیوه تولید سرمایه‌داری تنها در چارچوب «بخش» سرمایه‌دارانه‌ای که نسبتاً گسترده است، می‌تواند کارکرد داشته باشد.

اسلام بر چه حکم می‌دهد

معمول‌ترین شیوه پرداختن به مسأله مورد بررسی اینست که سؤال شود آیا آنچه اسلام تجویز می‌کند به سود اعمال سازنده شیوه تولید سرمایه‌داری (یا شیوه‌های همانند آن) است یا در جهت بازداشتن و پرهیز از این اعمال می‌باشد و یا اینکه این احکام در مورد اعمال یاد شده وجهی خنثی دارند؟ چنانکه آشکار خواهد شد، به عقیده من این سؤال در بر گیرنده مهم‌ترین قضیه مورد بحث نیست. با اینهمه این سؤال مطرح است و در ارتباط با کل مسأله مورد بحث خالی از فایده نیست.

قرآن و سنت (حدیث)

احکام دین اسلام در سند دقیق و بسیار مصرحی به نام قرآن— کلام خداوندی که به محمد (ص) پیغمبر اسلام سپرده شده است— و در تعداد بسیار وسیع و نامصرحی از گفته‌های کوتاه که سنت (حدیث) خوانده می‌شود، مدون می‌باشند. سنت، مجموعه مدونی از قول و فعل پیغمبر اسلام است. مسلمانان پذیرفته‌اند که باید از اقوال و افعال پیغمبر پیروی کنند و دستورهای او را که ارزش ضابطه‌ای دارند، انجام دهند. در اینجا باید تأکید کرد که تعداد محدودی از این سنت‌ها (یا احادیث) از سوی تاریخ‌نگاران به عنوان نمودار راستین اندیشه‌های محمد (ص) پذیرفته شده‌اند. اما عملاً بسیاری از نویسندگان مسلمان، حتی آنان که دیگر تنها

اسماً و کم و بیش اجباراً و مصلحتاً مسلمان هستند و آنها که وضعی آشکارا ملحدانه و حتی ضد دین پیدا کرده‌اند، غالباً به این احادیث به گونه‌ای استناد می‌کنند که گویی اسناد تاریخی معتبر به‌شمار می‌آیند [۱]. اکنون ما می‌دانیم که این احادیث دو یا سه قرن پس از زمان پیغمبر مدون شده‌اند و در دوره‌ی کاملی از تاریخ اسلامی چنین ملاحظاتی اهمیت و ارزش چندانی نداشتند [۲]. درست است که ادعا می‌کنند صحت و سندیت این احادیث با اطمینان از ثقت و صداقت سلسله‌ی راویان (اسناد) که سینه به سینه و سند به سند این احادیث را نقل کرده‌اند، تصدیق‌گشته است. آخرین شخصی که یکی از این احادیث را روایت می‌کند، می‌گوید که آن را از کسی شنیده است که او خود از طریق واسطه‌ها یا راویان گوناگون (اسم همه‌ی این روایت ذکر می‌شود) و نهایتاً از یکی از معاصران، یعنی صحابه‌ی پیغمبر، که به چشم خود قضیه را دیده یا به گوش خود حدیث را شنیده است، از آن اطلاع یافته بوده است. به هر حال، نمی‌توان به این سلسله‌ی روایت (یا گواهان) اعتماد کرد، چرا که تضمینی و سندیتی جز آنچه خود برای خود یا برای یکدیگر قائلند برگفته‌هاشان وجود ندارد. بسیاری از احادیث با همدیگر تعارض دارند. همین واقعیت بود که بسیاری از نویسندگان عرب دوران میانه را واداشت تا بر حسب معیارهای گوناگون برخی از این احادیث را به عنوان جعلی (= موضوع) رد کنند و برخی دیگر را تحت عنوان مشکوک یا ضعیف طبقه‌بندی کنند. روش تاریخی جدید در مورد شرایط صحت صدور یا انتساب حدیث بسیار سختگیرتر است. یک حدیث نمی‌تواند بعنوان «صحیح» پذیرفته آید، مگر آنکه استدلال‌های بسیار قوی معتبر بودن آن را نشان دهد. این اعتبار تنها در مورد تعداد کمی از احادیث مسلم‌الصدور صادق است [۳]. اما این احادیث، نسبت به عصری که در آن وضع یا ابداع شده‌اند، و دوران بعدی آن، اعتبار دارند و نشان می‌دهند که برخی از افراد آن عصر چه می‌اندیشیدند و چه گرایش‌هایی می‌کوشیدند تا به‌عنوان ضوابط پذیرفته آیند. این احادیث تا آنجا که مقبول و متبع بودند، قانون رفتار مسلمانان را باز می‌نمودند. همیشه باید به‌خاطر داشت که به‌رحال، تعارض‌های میان احادیث، آزادی عمل زیادی در زندگی روزانه به‌بار می‌آورد—بیشتر بدین خاطر که مرجع متمرکزی (چنانکه در کلیسای کاتولیک رومی هست) وجود نداشت تا در مورد ارزش یک حدیث خاص یا تفسیر آن حکم معتبری صادر کند.

بہتر است نخست به قرآن، کلام خداوند، که از همین روی (البته تنها در اصول) اعتبار و وثاقت بنیادی و انکار ناپذیر دارد، نگاہی اندازیم. بیگمان این کتاب رساله‌ای دربارهٔ اقتصاد سیاسی نیست و بیهوده است اگر بکوشیم که تصدیق یا طرد سرمایه‌داری به معنای مطلق را در آن جست و جو کنیم. اما آیا نمی‌توان دست کم ارزیابی‌هایی از آن نهادهای اقتصادی‌ای که خصیلتاً سرمایه‌داری تلقی می‌شوند— یا عناصر و بنیادهای شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهند— در این کتاب پیدا کرد؟ نخست بخوبی روشن است که قرآن چیزی بر علیه مالکیت خصوصی ندارد، چرا که برای نمونه، خود قواعدی برای توارث می‌نهد. حتی قرآن توصیه می‌کند که برخی از نابرابریها مورد اعتراض قرار نگیرند [۴] و بدین قناعت می‌کند که ناپاراسایی ثروتمندان [۵] را نکوهش کند و بر بی‌ثمری ثروت در پیشگاه داوری خداوند و وسوسهٔ غفلت از دین (بخاطر ثروت) تأکید ورزد [۶]. آیا قرآن مالکیت به صورت وسایل تولید را از این قاعده مستثنی می‌سازد؟ کاملاً. روشن است که این مفهوم هرگز برای پیغمبر مطرح نگشته بود. کار دستمزدی، نهادی طبیعی است که در مورد آن اعتراضی نمی‌تواند باشد. بارها قرآن از دستمزد یا اجر انسان در ارتباط با خداوند سخن می‌گوید. در یک جا بترون (یا شعیب) مدینی^۱ را به ما نشان می‌دهد که موسی را به عنوان شبان مزدور استخدام می‌کند [۷]. اگر کسی دیوار در حال ریزش را تعمیر کند، حق دارد که بابت این کار مزدی دریافت دارد [۸] و این حق می‌توانست از سوی یکی از پیغمبران و نیز خود محمد درخواست شده باشد، گرچه او برای دعوت خویش اجرو مزدی دریافت نمی‌کرد [۹].

دینهایی هستند که متون مقدس آنها فعالیت اقتصادی را کلاً نمی‌پسندند و به‌گروندگانشان اندرز می‌دهند که از خدا بخواهند تا روزی آنها را فراهم سازد، یا دقیقتر بگوییم: دنبال سود رفتن را به چشم حقارت می‌نگرند. بیگمان این امر در مورد قرآن صادق نیست که به فعالیت بازرگانی به چشم خوب نگاه می‌کند و تنها بدین قناعت می‌کند که اعمال نیرنگبازانه را لعن کند و مسلمانان را به پرهیز از تجارت در مدت اجرای برخی از مراسم دینی وادارد [۱۰]. قرآن، همچنانکه یکی از مدافعین امروزی اسلام شرافتمندانه باختصار می‌آورد، نه

تنها نمی‌گوید که شخص باید سهم خویش را از این دنیا فراموش کند (سوره «قصص»، آیه ۷۷) بلکه می‌گوید که درست اینست که عمل دینی و زندگی مادی را با هم ترکیب کند و حتی در مدت زیارت نیز تجارت کند و تا آنجا پیش می‌رود که از سود تجاری به‌عنوان «فضل خداوندی» [۱۱] یاد می‌کند (سوره بقره، آیه‌های ۱۹۳-۱۹۴، ۱۹۷-۱۹۸، سوره جمعه، آیه‌های ۹ و ۱۰).

در اینجا مهمترین قضیه این است که قرآن عبارتهایی را در بردارد که دبا را لعن می‌کنند. این عبارتها چنانکه بعداً دیده خواهد شد وسیعاً مورد استناد قرار گرفته‌اند. دقیقاً نمی‌دانیم مراد از عمل دبا چه بوده است. معنای لغوی این-واژه «افزایش» است. به‌نظر نمی‌آید که این کلمه برصرف «بهره» به‌معنایی که ما به کارش می‌بریم دلالت کند، بلکه بر دو برابر شدن مبلغ قرض داده شده (چه به صورت سرمایه و بهره، چه به‌صورت پول یا جنس) دلالت می‌کند به‌گونه‌ای که مقروض نتواند به هنگام سر رسید آن را بازپرداخت کند. همچون بیشتر احکام قرآن (و نیز احکام بسیاری از دینهای دیگر) شاید این هم، «قاعدهٔ مربوط به زمان خودش» باشد که برای رفع برخی از مقتضیات عصر پذیرفته آمده باشد، اما بعدها با یک قاعدهٔ کلی مطابقت پیدا کرد، چرا که چنین پنداشته شد که نشاید که خداوند برای شرایط زمانی و مکانی محدودی قانون گذاشته باشد. چنین به‌نظر-می‌آید که عبارتهای گوناگونی از قرآن که ربا را ممنوع می‌خوانند، گاه به‌مسلمانان راجعند، گاه به‌بت‌پرستان (گفته شده است که این یک عمل مکی است) و گاه به کلیمیان و مسیحیان؛ کلیمیان نیز بخاطر شکستن قوانین منع رباخواری سرزنش شده‌اند. برخی چنین اندیشیده‌اند که ممکن است این قانون در زمانی طرح شده باشد که اجتماع کوچک مسلمانان، در حالی که فقیر و درمیدینه تحت محاصرهٔ دشمنان بود، سخت می‌کوشید تا از «هواخواهان» خود وجوهی گردآوری کند و بدین شیوه بر پیشانی هواخواهانی که از دادن قرض به مسلمانان با شرایط معقول خودداری می‌کردند، داغ رسوایی زند. ولی از معنای سادهٔ این آیات همانا تحریض مسلمانان به ترجیح زکات- یعنی صدقه برای نیازمندان که از طریق بیت‌المال تحت نظارت پیغمبر توزیع می‌شد (بودجه‌ای که او برای مقاصد دیگر نیز به کار برده بود)- بر کاربرد دنیوی ولی مفیدتر اسوالشان از طریق وام با بهره، استنباط می‌شود. [۱۲].

کاملاً آشکاراست که سنت یا حدیث درباره موضوع سرمایه داری مطلبی بیشتر از آنچه که قرآن گفته است ندارد و به مالکیت خصوصی اعتراضی نمی کند. البته این نیز درست است که مالکیت بطور عام بیشتر به خواست خداوند مربوط داشته شده است تا فعالیت مستقل انسانها. به همین سان درست است که استفاده از هر چه که تحت تصرف قرار می گیرد، با توجه به منع رباخواری و الزام شرعی به دادن صدقات، تحت محدودیت در می آید. و نیز درست است که ممکن است در درون یک خانواده، اموال بصورت مشاع وجود داشته باشد—که این خود نیز به معنای اخص، مالکیت خصوصی است— و این نوع مالکیت مشاع از برخی جهات از سوی شرع تأیید و تجویز می گردد. همانند این، در کشورهای اسلامی زمینهایی وجود دارند که عرفاً، به همه قبیله یا دهکده تعلق دارند و گرچه این مالکیت ممکن است از سوی قانون شرع به رسمیت شناخته نشده باشد، ولی باز تحت حمایت آن است. برخی از فرآورده های عمده، همچون آب و علف تحت تصرف قرار نمی گیرند. در برخی از جهات، دولت اسلامی تسلط مطلق بر زمین پیدا می کند [۱۳]. این حق مالکیت نیز بوسیله ملاحظات خاصی، چون حتی که هر کسی برای زندگی کردن دارد، محدود می شود. مردی که از گرسنگی رو به مرگ است، این حق را دارد که کمترین آذوقه ای را که برای زنده ماندن نیاز دارد به زیان مالک «قانونی» بردارد (حتی به زور، البته اگر نتواند از راه دیگری آن را به دست آورد) [۱۴]. اما چنین محدودیت هایی از سوی متألهان مسیحی نیز تصویب گشته اند و همچنین در انواع قوانین، چه دینی و چه دنیوی، نیز این محدودیتها نهاده شده اند. همه اینها در عمل بهیچروی مالک مسلمان دارایی خصوصی را از کار برد مشروع داراییش به منظور بهره برداری به شیوه سرمایه داری، باز نمی دارد و محدودیت های قانونی، دینی، اخلاقی یا مرسوم که او در این راه دارد ذره ای از محدودیت های یک مالک خصوصی مسیحی بیشتر نیستند. البته در قانون شرع هیچ محدودیت خاصی بر مالکیت وسایل تولید وجود ندارد.

به همین سان کار دستمزدی به گونه یک مورد کاملاً عادی دیده شده است. این امر مورد خاصی از کرایه کردن است. یک شخص، درست همچنان که یک اسب یا یک قایق را کرایه می کند، می تواند قدرت کار را نیز کرایه کند. محدودیت هایی که در این زمینه نهاده شده اند، همان محدودیت هایی هستند که از

ملاحظات اخلاقی یادینی ناشی می‌شوند یا چیزهایی هستند که از اصول دیگری از یک نظام حقوقی و قضایی برمی‌آیند [۱۵]. معمولاً بر محدودیت ویژه‌ای تأکید می‌شود که به فراسوی مسائل اجیرکردن راجع است و آن منع غرر (معامله یا عقد مبهم و مشکوک) است. در واقع، حدیث منعی را که قرآن بر یک بازی تصادف (میسر) نهاده است، بسیار تشدید کرده است. هر نفعی که از احتمال و اتفاق تعیین نشده‌ای به دست آید در اینجا منع شده است. بدین گونه، اجیرکردن یک کارگر برای پوست کندن یک حیوان به ازای دادن نصف پوست به او بعنوان مزد، یا واداشتن کارگری به آسیاب کردن مقداری گندم در ازای تسلیم سبوس جدا شده از آن به او، عملی خلاف است چرا که نمی‌توان دقیقاً پیش‌بینی کرد که پوست در جریان عمل پوست کندن ضایع نشود و ارزش خود را از دست ندهد و یا مقدار سبوس حاصل از گندم آسیاب شده نامعلوم خواهد بود [۱۶].

موافقت سنت اسلامی با فعالیت اقتصادی، تلاش برای سود، داد و ستد و در نتیجه آن تولید برای بازار، کمتر از موافقت قرآن نبوده است. ما حتی می‌توانیم در میان احادیث، عبارات ستایشگرانه‌ای درباره‌ی بازرگانان نیز پیدا کنیم. از پیغمبر روایت شده است که «بازرگانی که درست و قابل اعتماد است (در روز داوری) در میان پیامبران و درستکاران و شهیدان خواهد نشست» [۱۷]، یا «بازرگان امین در روز داوری در سایه‌ی تخت پروردگار خواهد نشست» و یا «بازرگانان قاصدان این جهان و امنای صدیق خداوند بر روی زمین هستند» [۱۸]. برابر با سنت مقدس، داد و ستد یکی از شیوه‌های والای بدست آوردن روزی است: «اگر تو از راهی سود بدست آوری که روا باشد، عمل تو یک جهاد است و اگر تو این سود را برای خانواده و بستگان بکار بندی، کار تو صدقه است (یعنی نیکوکاری پارسایانه)، و براستی بدست آوردن یک دهم (سکه نقره) حلال از داد و ستد بسیار ارزشمندتر است از ده درهمی که از راه دیگری به دست آمده باشد» [۱۹]. ذوق تجارت که ویژگی پیغمبر و خلفای راشدین، یعنی جانشینان او بود، با چنین رقتی گزارش شده است. در روایت است که عمر گفته است: «مرگ بر من در هیچ جایی خوشایندتر از بازار که در آن به کسب سرگرمم و بخاطر خانواده‌ام خرید و فروش می‌کنم، نمی‌تواند فرود آید.» آن‌گاه که این افراد عالی‌شان به دنیای دیگر می‌اندیشیدند، گویی که تحت تأثیر یک نوع دل‌تنگی برای تجارت بودند، دل‌تنگی‌ای

که درخور بازرگانان امریکایی است. می‌گویند که پیغمبر گفته است: «اگر خداوند روا دارد که ساکنان بهشت به تجارت بپردازند، آنها به دادوستد منسوجات و ادویه خواهند پرداخت»، و باز از پیغمبر نقل می‌کنند که گفته است: «اگر دادوستدی در بهشت باشد، من تجارت منسوجات را برمی‌گزینم، چرا که ابوبکر صدیق بازرگان این کالاها است» [۲۰]. یکی از مدافعان امروزی اسلام که پیش از این سخنی از او آورده‌ام، تلقی حدیث را از تجارت با عباراتی نقل می‌کند که یادآور گیزو^۱ است: «پیغمبر اسلام آن کسانی را که به‌دور از انگل - وارگی خود را ثروتمند می‌سازند تا بتوانند به‌مردم محروم یاری رسانند، بس می‌ستاید» [۲۱]. همچنانکه در هر موردی می‌توان استثناهایی پیدا کرد، در این مورد نیز می‌توان گفت که بجز چند نمونه‌ای که شاید نوعی گرایش ریاضت - منشانه را بازتاب می‌کنند، در همه‌جا شخصی که مورد انتقاد قرار گرفته است، بازرگان نادرست است نه هر بازرگانی.

اما برخی از اعمال بازرگانی در حدیث و سنت پیغمبر منع شده‌اند. البته، اینها در مرحله نخست اعمالی هستند که به‌نوعی تقلب آییخته‌اند و نیز تجارتمندی که شرع آنها را مکروه اعلام کرده باشد؛ همچون تجارت شراب، خوک، حیواناتی که بطریق اسلامی ذبح نشده باشند و کالاهای مورد نیاز همگان، چون آب و علف و سوخت [۲۲]. این ممنوعیتها علیه اعمال مختلفی صادر شده‌اند که آن اعمال مانع کارکرد اقتصاد آزاد تلقی گشته‌اند. بدین‌سان، هرگونه احتکار مواد غذایی، و بویژه پنهان کردن آنها، ممنوع است. در اینجا، از همه بالاتر، منع هر فروشی مطرح است که در آن جای شک و گمان است. برای مثال، هرگونه مزایده‌ای - از آنجا که فروشنده نمی‌داند که کالای مورد فروش به چه قیمتی فروش خواهد رفت - هر فروشی که در آن تعداد کالای فروشی دقیقاً معین نشده باشد (همچون خرماي سبز بر روی درخت) گرچه قیمت آن کالا به‌گونه مشخصی روشن شده باشد، و نظایر آن. همچنین به منع عقود غرر نیز توجه شده است، همان مقوله‌ای که نمونه‌هایی از آن پیش از این نقل شده‌اند. به‌رحال به‌نظر می‌آید که برخی از احادیث، غرر (معاملات و عقود مبهم و مشکوک) را شامل مورد خاصی نمی‌دانند - برای نمونه، فروش برده یا حیوانی که فرار کرده باشد و یا

۱. فرانسوا بی‌ریکیوم گیزو (۱۸۷۴-۱۷۸۷) مورخ و سیاستمدار فرانسوی - م.

فروش حیوانی که هنوز در شکم مادرش هست و نظایر آن. طبق معمول، میان فقیهان، در مورد جزئیات، ناسازگاریهای بسیاری وجود دارد. اما اصل منع غرر را همگان پذیرفته‌اند. باید این نکته را نیز در نظر داشت که در قرآن مبنای این منع تقریباً سست است. این قانون تنها می‌تواند به منع ربا و بازی شانس موسوم به میسر مربوط باشد، به گونه‌ای که می‌توان گفت این قانون توجیه ساختگی دارد و بعدها نهاده شده است. بنیاد این تلقی در عقاید پیغمبر سخت مشکوک است و روشن است که نظریات و اعمال بعدی که در مرجع آنها جای بحث است، این تلقی را به آیات قرآن نسبت داده‌اند و با احادیث صریحتر بدان جنبه تصویب بخشیدند. برعکس غرر، منع دبا همچنانکه دیده‌ایم، براساسی در قرآن آمده است و مراجع بعدی نیز کوشیده‌اند تا با تفسیرهایی آن را تشریح و تعریف کنند. این که دبا چه بوده، دقیقاً دانسته نیست. یکی از احادیث می‌گوید که آیه منسوب به دبا در قرآن، آخرین آیه‌ای بود که به پیغمبر الهام شد و او پیش از آنکه بتواند معنای آن را تشریح کند، در گذشته بود. چنین می‌نماید که دبا نخست به معنی تحمیل هر بهره‌ای استنباط می‌شد که از قرض دادن پول یا مواد غذایی عاید شود. تعریف ربا بعدها از طریق رشته پیچیده‌ای از قیاسهای منطقی و تفوذهای خارجی‌ای که سیر و انگیزه‌های آنها بخوبی شناخته نشده‌اند، دقیق‌تر گشت. به هر حال، نتایجی که گرفته شد، به بیان دقیق، فاقد توجیهی از نص قرآن هستند. این نتایج را تنها می‌توان با گفته‌های منقولی از پیغمبر که دلیلی برای اصالت آنها در دست نیست، موجه دانست. کلاً، دبا به معنای هرامتیاز و اضافه‌ای که در فروش یا معاوضه فلزات قیمتی یا مواد غذایی به یکی از معامله‌کنندگان تعلق می‌گیرد، دانسته شده است. در این نوع معامله، تنها برابری کامل میان اجناس مورد معاوضه دوطرف، مجاز است. فقیهان گاه بر مبنای شرایطی که کاملاً تخیلی بوده، و با استناد به اخبار منقول از اصحاب پیغمبر تعریف این برابری را تلطیف کردند. برعکس این فقیهان؛ دیگران تنها به جنبه زمان تأکید داشتند و صرفاً هر معامله غیر نقدی را ممنوع دانستند. تنوع نقطه نظرهایی که در احادیث بیان گشته‌اند، نیز چندان زیاد است که جای چون و چرا و شک باقی می‌گذارند، بویژه هنگامی که نه مواد غذایی، نه طلا و نه نقره‌ای مورد معامله قرار گرفته باشد [۳۳].

می‌توان در تعداد انگشت شماری از احادیث مانعی بر سر راه رقابت پیدا کرد،

احادیثی که از درستکاری مطلق در تجارت دفاع می‌کنند و حکم بر این می‌کنند که شخص نباید از کالای خود تعریف کند و باید هر نقصی که در آن است به خریدار نشان دهد و نظایر آن [۲۴].

یک آرمان عدالت اجتماعی؟

به کل مسأله‌ای که درست پیش از این مورد بحث قرار گرفته است، می‌توان از نو در پرتو عمومیت‌ر و کلی‌تری نگریست. مدافعان جدید اسلام فرمانهای یاد شده را به همراه دستورهای دیگر در قالب نظامی سازمان می‌دهند که مدعی هستند آن نظام، عدالت در قضایای اجتماعی را باز می‌نماید [۲۵]. به یک شیوه، این ادعا موجه است. برآستی هر جامعه‌ای، بطور کلی، مفهوم جامعی از عدالت اجتماعی خویش را دارد و گهگاه نیز مفاهیم متفاوتی دربر دارد که در قالب هر یک از آنها عقاید قشرهای اجتماعی، گروههای خاص یا حتی افراد جداگانه آن جامعه بیان می‌گردند. جای هیچ تردیدی نیست که فرمانهای اجتماعی قرآن، آرمان اجتماعی محمد، و یا دست کم آرمان برخی از گروهها و قشرهای جامعه مکه و مدینه را باز می‌نمودند. این آرمان دست کم در عربستان زمان محمد پذیرفتنی بود، چرا که اکثریت اعراب بدون آنکه فشار واقعاً مقاومت‌ناپذیری بر آنها تحمیل شده باشد، بدین آرمان روی آورده بودند.

این آرمان حق مالکیت دارایی را — چه بصورت کالاهای مصرفی و چه در قالب چیزهایی که می‌توان آنها را برای تولید به کار گرفت، از جمله زمین یا انسان — مورد تردید قرار نمی‌دهد. یک محقق پاکستانی به نام ناصر احمد شیخ [۲۶] (اتفاقاً در مخالفت با دیگر محققان پاکستانی) که در زمینه اقتصاد اسلامی نظریاتی دارد، این نظر را در امر مالکیت زمین مورد اعتراض قرار داده است. او گذشته از مباحثات اقتصادی‌ای که در زمینه جلوگیری اسلام از رشد زمینداری بزرگ می‌کند، می‌کوشد که در مخالفت با یک شخصیت مهم، ابوالعلاء مودودی، رئیس مقتدر «جماعت اسلامی» و «اصولی‌ترین متفکر اسلام نوین» (۲۷) با استناد به شواهد منصوص ثابت کند که محمد و قرآن با مالکیت

خصوصی زمین، دست کم تا آنجا که از ظرفیت کشت و زرع مالک خارج باشد، مخالف بودند. او معتقد است که اصولاً زمین باید «ملی» شود و بخشهای کوچکی از آن بطور ادواری تنها به کشاورزان اختصاص داده شود. این دو مسلمان پاکستانی هریک دیگری را به احادیثی که به جهت‌های مخالف راجعند، ارجاع می‌دهند. این ارجاع هیچ اعتباری ندارد، چرا که این احادیث همچنانکه پیش از این گفته شد بهیچ‌روی در مورد عصر محمد ارزش تاریخی ندارند. گذشته از این، آشکار است که (متأسفانه) در این دعوا، مودودی بر حق است. احادیثی که فلان یا بهمان نوع عمل اجاره دادن زمین را منع می‌کنند، دست کم بدین معنا نیستند که هر نوع مالکیت وسیع زمین ممنوع می‌باشد. این احادیث به عدم یقینی راجعند که غالباً در مورد «اجاره دادن زمین به‌ازای سهم معینی از محصول» وجود دارد، چرا که شخص از پیش نمی‌داند که دقیقاً محصول زمین چقدر خواهد بود. از این‌روی این احادیث نیز به‌توسعه حدود منع ربا از سوی فقیهان وایسته‌اند. برخی از این فقیهان به دلیل نیاز به تحت نظام درآوردن قضایا، در مورد این منع زیاده‌روی کرده‌اند. اما بسیاری از فقیهان معقول، به منع شقوق معینی که در آنها دها کاملاً آشکار می‌نمود، قناعت کردند. آنها بخوبی می‌دانستند که خود پیغمبر، جانشینان و محترمتین اصحاب او، زمینشان را به‌ازای مبالغی اجاره داده بودند و هرگز در مورد منع این عمل فکر نکرده بودند [۲۸]. این به اصطلاح «ملی کردن»، صرفاً به فقدان ابتدایی هرگونه تمایز میان متعلقات شخصی رئیس جامعه اسلامی و منابع عمومی این جامعه، راجع است. اما هر عملی که در زمین رهبر این اجتماع صورت گرفته بود، بیگمان در زمین بزرگان قوم نیز انجام پذیرفته بود. آخرین مرجعی که از تقسیم زمین طرفداری می‌کند قرآن است که براستی تنها مرجعی است که می‌تواند بعنوان یک مستند تاریخی جدی در زمینه اعمال عصر پیغمبر به کار آید. اما عباراتی که ناصر احمد شیخ می‌تواند از قرآن نقل کند، کاملاً برای اثبات آنچه که او در نظر دارد، نارسا هستند. در قرآن، موسی برای تشویق قوم خویش به مقاومت در برابر مصریان می‌گوید: «از خدا کمک جوید و صبوری کنید که زمین متعلق به خداست و به هر کس از بندگان خویش بخواهد وامی‌گذارد.» (سوره اعراف، آیه ۱۲۸) و در جای دیگر قدرت خویش را به رسولش یادآوری می‌کند. خداوند بدو می‌گوید

که اعلام کند: «چرا شما به آن که زمین را به دو روز آفرید کافر می‌شوید و برای او همتاها می‌نهدید، این پروردگار جهانیان است، و به چهار روز دیگر روی زمین لنگرها پدید کرد و در آن برکت نهاد و خوردنیهای آن مقرر کرد که برای پرستش کنان (چهارروز) کامل است.»^۱ این عبارت آخر را برخی از مفسرانی که پیرو ناصر احمد شیخ هستند، چنین دریاخته‌اند: «خداوند در این عبارت، توزیع برابری غذاهای (گوناگون) خویش را میان مردمی که (بدانها) نیاز دارند، فرمان داده است». حتی اگر این معنی را بپذیریم، پیدا کردن چیزی بجز تصدیق قدرت خداوندی در این عبارت بسیار دشوار است.

پس روشن گشت که آرمان قرآن حق مالکیت را به هیچ صورت مورد اعتراض قرار نداده است، حتی اگر بتوان از برخی از اصول قرآن محدودیتهایی را در کاربرد و سوء کاربرد دارایی در برخی موارد استنباط کرد. به نظر نمی‌رسید که حق مالکیت به هیچ شیوه‌ای با عدالت ناسازگار باشد. عدالت در امور اقتصادی برای قرآن، تنها منع منفعتی که بسیار اجحاف آمیز بود، یعنی ربا، را شامل می‌شد و همچنین وقف بخشی از مالیاتها و هدایا از سوی رئیس جامعه اسلامی برای یاری مستمندان، مهمان‌نوازی، آزادسازی زندانیان و شاید پرداخت اعانه یا قرض به بعضی آسیب دیدگان مصائب طبیعی و صدمه دیدگان جنگ، را دربر می‌گرفت [۲۹]. عدالت اجتماعی در واقع شامل قضیه کمک‌های متقابل در درون اجتماع بود، به گونه‌ای که ثروتمندان و ادار شوند تا کم و بیش به تناسب درآمدهایشان در این قضیه سهیم شوند. این قضیه بر تفاوت‌های شرایط اجتماعی که خواسته خداوند پنداشته شده‌اند تأثیری نمی‌گذارد - تفاوت‌هایی که طبیعی هستند و محققاً به معیارهای دیگری، در آن دنیا نیز باید مخلد گردند. «بنگر چه سان بعضشان را به بعض دیگر برتری داده‌ایم و مرتبتهای آخرت بهتر و برتری آن بیشتر است.»^۲

این قضیه به همان آرمان عدالت اجتماعی راجع است که طی قرن‌ها از سوی اکثریت بشر؛ از جمله آنهایی که از نابرابریهای این عدالت رنج برده بودند؛ کافی انگاشته شده بود. به هر حال، تاریخ علم الاخلاق اجتماعی از تداوم ظهور

۱. قرآن مجید، ترجمه ابوالقاسم پاینده (سوره فصلت، آیه ۹ و ۱۰) - م.

۲. قرآن مجید، ترجمه ابوالقاسم پاینده (سوره الاسراء، آیه ۲۱) - م.

درخواست‌های تازه‌تر تشکیل می‌شود. همیشه جوامعی بودند که در آنها بخشی از مردم علیه امتیازهای بقیه افراد جامعه تلاش می‌کردند. از قرن هجدهم به این سو، نخست در سطح اروپا و سپس در سطح جهان، اعتراض علیه امتیاز، رفته رفته به شکل‌گیری یک جنبش یکپارچه تبدیل شد. نخست به مزایا و محرومیتهای ناشی از تعلق به یک «قشر» خاص اعتراض شد — شرایطی که به یک فرد، از آغاز تولد، پایگاه ویژه‌ای چون اشرافیت، یا بردگی می‌بخشید. اعتراض مداوم علیه امتیازهای ناشی از تعلق به یک گروه قومی مسلط، پیش از پیش‌گسترده‌ترگشت. سرانجام اندیشه سوسیالیستی، آرمانی را به پیش کشید که سرلوحه آن نبرد علیه امتیازهای مبتنی بر مالکیت چیزهایی بود که تسلط بر کل زندگی اجتماعی را به ارمان می‌آورد — یعنی وسایل تولید و منابع مادی مورد نیاز برای تولید. بهیچ‌روی یقین نیست که این تکامل به فرجام خویش رسیده باشد.

در زمان محمد(ص)، در عربستان و همچنین در سراسر جهان پیش از پیدایش سرمایه‌داری نوین و صنعت بزرگ، مالکیت وسایل تولید که در سطح کارگاه فردی (یا کارگاه با چند کارگر) گسترده بود، به یک فرد هیچ قدرت خاصی در جامعه نمی‌بخشید که به اعتراض انجامد. به هر حال مالکیت مقدار وسیعی از زمین و اموال منقول، بویژه در انواع خاصی از جامعه، قدرت قابل توجهی به مالک می‌بخشید. از همین رو است که می‌بینیم متجاوزان از دو قرن پیش از محمد، نظریه‌پردازانی در ایران پیدا شده بودند که در ارتباط با یک نوع نظام مابعدالطبیعی، لغو این امتیاز را از طریق همگانی کردن همه کالاها تبلیغ می‌کردند. در میان متعلقاتی که به اشراف ایرانی مزایای غیرقابل قبولی می‌بخشیدند، زنان حرم نیز بودند. این آیین با پذیرفته شدن آن از سوی قباد پادشاه ایران (۵۳۱-۴۴۸ م.)، حتی تا اندازه‌ای به آزمون قدرت نیز کشیده شده بود. اما قباد بی‌گمان اصول مزدک، رهبر کمونیست را، تنها به صورتی بسیار کم اساس‌تر از آنچه که خود او تبلیغ کرده بود، به کار برده بود [۳]. حق کامل مالکیت، از سوی فرزند و جانشین قباد به نام خسرو اول، یا انوشیروان (۷۹-۵۳۱) دوباره برقرارگشت. در پایان این دوره بود که محمد(ص) زاده شد و بی‌گمان میان عربستان و تجربه کمونیستی در شاهنشاهی نیرومند همسایه، ارتباطی وجود

داشت. محمد(ص) نیز بویژه در آغاز تبلیغ دین خویش در مکه، علیه ثروت و ثروتمندان پیاپی می‌خیزد. او بویژه بدان سبب ثروت را طرد می‌کند که ثروت انسانها را به غرور و رویگردانی از خداوند می‌کشاند [۳۱]. به هر حال، احکام محمد(ص)، به اندازه فرامین مزدک و معلم او زردشت، به مالکیت نمی‌تازند. چاره‌ای که او برای زینهای ناشی از نابرابری دارایی دیده بود، یعنی مالیات بر ثروتمندان، جزئاً برای تأمین کارهای نیکوکارانه رئیس اجتماع، حتی برای آن زمانها نیز نوعاً «اصلاح طلبانه» بود. این چاره‌ها حتی از سطح فرمانهای پذیرفته قباد نیز نازلتر بودند، همچنانکه خود این احکام نیز از سطح درخواستهای کمونیسم مزدکی پایینتر بودند. این امر که محمد(ص) بناگزی از این فرمانها و از این ایدئولوژی آگاهی داشت، حقیقتی است که خالی از اهمیت نیست. مخالفان محمد که در جاویدنامه اقبال شاعر مسلمان پاکستانی، او را متهم به ارادت به آیین «غیر عربی» مزدک کرده بودند، کاملاً برخفا بودند.

بدین سان، عدالتی که از سوی ایدئولوژی قرآن پشتیبانی می‌شود، آن چیزی نیست که اندیشه سوسیالیستی به عنوان آرمان بخش وسیعی از جامعه نوین پایه‌گذاری کرده است. برخلاف آنچه که گریم^۱ اندیشیده بود [۳۲]، محمد(ص) یک سوسیالیست نبود — و حتی اگر سوسیالیسمی در نظر داشت، در حقیقت نوع افراطی سوسیالیسم نبود. در این نظر هیچ چیز خارق‌العاده‌ای نیست. قرآن، بیان لفظی آن هستی برین نیست که اصولی را که باید در هر جامعه‌ای بکاربرده شوند املا کند، بلکه اثر انسانی است ملهم از آرمانهای مختص عصری که در آن زندگی می‌کرد [۳۳]. البته محمد(ص) هرگز نمی‌توانست پیش‌بینی کند که روزی ممکن است که قدرت از طریق مالکیت وسایل تولید به دست برخی کسان افتد. کسی نمی‌تواند بگوید که محمد(ص) در صورت پیش‌بینی این امر، چه تلقی‌ای می‌داشت.

در مورد آرمان عدالتی که در جامعه مسلمان سده‌های میانه پذیرفته شده بود، تا آنجا که می‌توان بوسیله سنت از آن اطلاع پیدا کرد، می‌توان گفت که این آرمان قدری از آرمان قرآن نیز ضعیف‌تر گشته بود. از این گذشته، ما باید میان آرمانهای متعددی که جزئاً با همدیگر متعارضند، تفاوت قائل شویم. جامعه

مسلمان قشرهای اجتماعی و قومی بسیاری را دربرمی‌گرفت، مکاتب و فرقه‌هایی کم‌وبیش مطابق با حزب‌های امروزی بودند که به تشریح نظریه‌های متخالفشان سرگرم بودند و همه آنها مدعی بودند که نظریه‌هاشان بر احادیثی که گزارشگر گفتار و کردار پیغمبر بودند مبتنی می‌باشد، اما در بسیاری از موارد اعتبار خود این احادیث مشکوک بود. در این جا حتی نزدیک شدن به بررسی این نظام‌های متفاوت، ممکن نیست. کافی است که به طرح آن خطوط اصلی‌ای قناعت کنیم که به نظر من در آنها جای چون و چرا نیست:

برخی از گرایشهای اسلام از طریق تحدید ثروت، تزیینات شدیدی را بر حق مالکیت قائل شدند. منشأ این مفاهیم (که در جای دیگری بجز اسلام و بویژه در مسیحیت نیز می‌توان یافت) هم‌دینی است و هم دنیوی. این مفهوم دینی که می‌گوید چیزهای خوب این جهان قلب انسان را از خداوند منصرف می‌سازد و انسان را در معرض گناه قرار می‌دهد و در نتیجه توانگران و قدرتمندان (در هر حال، غالباً) گناهکارند، آشکارا با این مفهوم دنیوی آمیخته است که توانگران و قدرتمندان نادرست و ستمگرند. می‌دانیم که این مفاهیم که آشنای پیامبران اسرائیلند، در عبارات بندهای مشهور مسیح و سرانجام در آثار ایدئولوژی‌پردازان فرقه‌های مسیحی در نخستین سده‌های عصر ما، تحول پیدا کردند [۳۴]. این مفاهیم باید در نخستین عبارات قرآن نیز یافت شوند. این مفاهیم در یک تلقی کم‌وبیش دشمنانه نسبت به ثروت، در سفارش ثروتمندان به استفاده شایسته از دارایی‌شان و در تهدید آنها به کیفر خداوندی، تجلی می‌یابند.

به هر حال، این نظر را می‌توان به صورت‌های کم‌وبیش خشن و با تأکید بیان نمود. افراطی‌ترین صورت آن ثروتمندان را به ترک دارایی و واگذاری آن به مردم مستمند می‌خواند، درست همچنانکه مسیح از مرد جوان یهودیه می‌خواست. این نظر توانگران را غالباً محکوم به ارتکاب گناه می‌داند و آنان را به داوری نرمش‌ناپذیر خدایی تهدید می‌کند: «گذر کردن شتر از سوراخ سوزن آسانتر است تا راه یافتن توانگر به ملکوت آسمانها»^۱ صورت متعادل این نظر بدین بسنده می‌کند که از توانگران بخواهد صدقات منصفانه‌ای بپردازند و در مورد

۱. اشاره دارد به آیه ۴۰ از سوره اعراف. ولی در این آیه سخن از توانگران نیست، بلکه از منکران و مستکبران است... (ناشر)

دامهایی که موقعیت‌شان بر سر راه رستگاری روح آنها می‌نهد، بدانها هشدار دهد ولی هرگز آنها را از رحمت خداوند محروم نمی‌داند. آخرین بخشهای قرآن، آشکارا به سوی این خط متعادل‌گرایی دارند. این بخشها بر این‌گرایش دارند که مسائل اجتماعی را به قضیهٔ برابری در پیشگاه خداوند و حوالهٔ بیدادگریهای گریزناپذیر جامعهٔ بشری به کیفیتهای ماوراء دنیوی؛ تحلیل برند. تلقی افراطی معمولاً برینش برابری‌گرایانه‌ای از آرمان جامعهٔ بشری‌گرایی دارد. می‌توان به کوشش در راه تحقق این آرمان با وسایل بشری وسوسه شد و گفت که این کار به معنای انجام دادن خواست خداوندی است. هنگامی که چنین امری پیش می‌آید، بسختی می‌توان در گرایش مورد نظر نشانه‌های ناکامیها، گلایه‌ها و آرزوهای اجتماعی افراد و گروهها را در نظر نگرفت. آن تفسیر آرمانخواهانه و دینی سنتی‌ای را که این قضیه را فقط نتیجهٔ به دست آمده از یک جریان عقلی می‌انگارد، نمی‌توان بسادگی پذیرفت، چرا که تفسیری است که سودهای ناخوش پشت این‌گرایش را آشکار نمی‌سازد. مارکسیستها — که اکنون تقریباً همهٔ تاریخنگاران از این مکتب پیروی می‌کنند — به نظر من برحق بودند که در اینجا تجلی نبرد جاودانهٔ گروههای اجتماعی را بر سر امتیازها و منابع قدرت، تشخیص می‌دادند.

این‌گرایش افراطی در سده‌های میانهٔ اسلامی، پشتیبان خود را در یکی از اصحاب پیغمبر، اباذر غفاری یافت. گفته‌هایی بدو باز بسته شده است که مطابق آنها، برای مثال، هر کسی می‌بایست همهٔ ثروت یا درآمد خود را بجز حداقل مورد نیاز برای گذران زندگی، در راه خدا یا نیکوکاری صرف کند. می‌گویند ده سال پس از درگذشت پیغمبر، با گفتن این نظر که آیه‌های تهدیدکنندهٔ قرآن دربارهٔ ثروتمندان بی‌میل به دادن صدقات [۳۵] در مورد رهبران اجتماع اسلامی نیز به همان اندازهٔ روحانیون کلیمی و مسیحی مورد خطاب آیهٔ قبلی صادق است، مردم را به وحشت انداخته بود. گفته شده است که او به اتهام ایجاد خطر برای جامعه به‌مکانی دور دست تبعیدگشت [۳۶]. در اینجا باز نمی‌توانیم در این تصویر اباذر، دقیقاً آنچه را که تاریخی است از آنچه که اسطوره‌ایست، جدا کنیم. احتمال دارد که این قضیه مبنایی در واقعیت داشته باشد. حقیقت هرچه باشد، اباذر ناگهان محبوبیت عظیمی در جهان مسلمان قرن بیستم پیدا کرد.

چپ سوسیالیستی و کمونیستی در او یک فرد پیشرو را دیده‌اند و دست کم از او برای اثبات ایده‌های سوسیالیستی‌ای که برای سنت اسلامی بیگانه نبودند، استفاده کرده‌اند. برخی از نویسندگان در این راه چندان پیش‌رفتند که از نمونه‌ی اباذر چنین قیاس کنند که کمونیسم برابر با یک شرط بنیادی اسلام است. جناح راست اسلامی نیز کمتر از جناح چپ از او استفاده نکرد، تا نشان دهد که اسلام از همان آغاز به مسأله‌ی اجتماعی پرداخته بود و راه‌حلی برای آن ارائه داده بود که از نظام‌های نوین موسوم به سرمایه‌داری، سوسیالیسم و کمونیسم فراتر می‌رفت. این دسته می‌گویند که برای اثبات نظرشان کافی است به اندیشه‌های اظهار شده از سوی اباذر بازگردیم، اندیشه‌هایی که در جهت توزیع مجدد ثروت از طریق صدقات داوطلبانه، زکات و نظایر آن هستند. و این نظری است که بعد مورد بحث قرار خواهیم داد.

آنچه را که باید در ذهن داشت این است که شخصیت نیمه اسطوره‌ای اباذر که در سنت و در نوشته‌های تاریخنگاران سده‌های میانه می‌آید، جدا از هرگونه عامل دینی، اعتراض محرومان را به ناکامی‌هایی که از سوی ستمگریها و تجملات ثروتمندان و قدرتمندان بر آنها تحمیل شده‌اند، بخوبی باز می‌نماید. این گرایش هم به صورت‌های هدایت‌شده و بیخطر برای نظم اجتماعی و هم به صورت‌های فعال و انقلابی وجود داشت، اما همچنان بدون اثری تعیین‌کننده به جای مانده بود. این گرایش همچنین می‌تواند خلاف‌گرایشهای خود محمد (ص) تا پایان زندگی او بوده باشد. استادان دانشگاه الازهر حق داشتند که در سال ۱۹۴۸ اشاراتی در قرآن بر رد یک طرفدار تضمن کمونیسم در اسلام که مرجعش اباذر بود، به پیش کشند. قرآن در واقع انسان را به درجه‌ی حساب شده‌ای از بخشندگی بدون افراط و تفریط می‌خواند. (سوره‌الاسراء، آیه‌های ۳۱ و ۳۲، سوره‌الفرقان، آیه ۶۷). احکامی که قرآن می‌نهد— از جمله قانون توارث— ثبات ثروت مکتسب را که از سوی خدا شناخته و تنظیم‌گشته است، قبول دارد. پس به یک معنا، دانشگاه بزرگ اسلامی کاملاً برحق بود که با قاطعیت اعلام کرد: لاشیوعیة— فی‌الاسلام، یعنی «در اسلام کمونیسم وجود ندارد» [۳۷].

برخی از فرقه‌های سده‌های میانه این تلقی دشمنانه را نسبت به ثروتمندان پذیرفتند، به گونه‌ای که گاه بدان لحنی کم‌ویش ریاضتمندانه و دینی دادند و گاه

آهنگی کم و بیش فعالانه و انقلابی، و در میان این‌گرایش انقلابی نیز درجات نامحدودی وجود داشت. این فرقه‌ها نفوذ محدودی داشتند و دیگر اینکه در راه رسیدن به قدرت، اصول برنامه‌شان را که مربوط به این جنبه از زندگی بود، رها کردند. فرقه اسماعیلیه که سالها در کشورهای مختلف قدرت را به دست داشت، در آغاز کار شدیداً به کسب ثروت می‌تاخت، اما همینکه به قدرت رسید — از جمله در تونس و سپس در مصر — دیگر در زمینه تجاوز به حق ثروت کاری نکرد. تنها آن جنبشی که ظاهراً شاخه‌ای از فرقه اسماعیلیه است، یعنی قرمطیان که در بحرین و شرق عربستان به قدرت رسیده بود، نظام تعاون میان افراد آزاد (جمهوری قرمطیان بردگان سیاه بسیاری را در اختیار داشت) را برقرار کرد. این جنبش مالیات سنگینی برای تأمین بیت‌المال جهت دستگیری از بینوایان قائل شد. برویهم، این دولت یک نوع «دولت رفاه‌گستر» بود که شباهت بعیدی بادولتهای امروزی مجهز به خدمات اجتماعی، چون دولت بریتانیا، داشت.

در مجموع، عدالتی که بیشتر از همه مطلوب مسلمانان کاملاً مؤمن به آرمانهای قرآن بود، چنین صورتهایی را که در بالا آوردیم داشت: استقرار دولتی که برحسب اصول ملهم از خداوند عمل کند، همه مسلمانان را در برابر قانون خداوندی یکسان شمارد و در درون اجتماع اسلامی شکل پیشرفته‌ای از کمک متقابل را به زیان مردم مرفه و به سود توده فقیرتر، اعمال کند. این همان آرمانی است که جنبشهای اصلاحی و انقلابی پیشمار در تاریخ اسلام بارها در صدد تحقق آن برآمدند. این نوع اجتماع، به عنوان یک جامعه بی‌طبقه خوانده شده است، حال آنکه این شکل‌بندی تنها در صورت ترك تعریف عینی واژه «طبقه» بخاطر تعریف ذهنی آن، و صرف در نظر گرفتن احساس تمایز میان قشرهای «افقی» جامعه که موجب می‌شود برخی از افراد امتیازهای معینی به دست آورند و برخی دیگر از آن امتیازها محروم گردند، قابل توجیه است. مردان انقلاب فرانسه نیز تصور می‌کردند که در حال آفرینش یک جامعه بی‌طبقه هستند، تنها بدین خاطر که سه «طبقه» اجتماعی، یعنی همان طبقات موجود پیشین (اشراف، روحانیون و طبقه سوم) از میان رفته بودند و همه فرانسویان از آن پس در برابر قانون برابر گشته بودند. تفاوتهایی که پس از انقلاب همچنان وجود داشتند، مانند تفاوت میان غنی و فقیر، از سوی اکثریت بعنوان واپسین نابرابری غیر قابل رفعی تلقی

گشته بود که مثل تفاوت میان بلند و کوتاه و قوی و ضعیف، طبیعی به‌شمار می‌آمد و بهیچ‌روی به‌استقرار یک تمایز «طبقاتی»، «ریطی» نداشت. به‌همین‌سان، برای بیشتر مسلمانان سده‌های میانه، برابری در برابر قانون خداوندی که بدرستی از سوی قضات و مأموران موظف به‌این وظیفه اعمال‌گشته باشد، آرمان عدالت را تشکیل می‌داد. تفاوت‌های میان افراد آزاد و بردگان، زمینداران و اجاره‌داران، دارا و ندار، یعنی همان واپسین نابرابری غیر قابل رفع، گزیرناپذیر به‌شمار می‌آمدند و این تفاوت‌ها بجز در موارد کاربرد غلط آنها، به‌ساحت تنها آزادی‌ای که دولت می‌توانست در این جهان برقرار کند، خدشه‌ای وارد نمی‌ساختند.

بهیچ‌روی نمی‌توان بر مردم یک دوره گذشته ایراد گرفت که چرا آرمانی را که با شرایط زمانه‌شان مطابق نبود، تشخیص ندادند. و نیز نابخردانه است اگر بکشیم که دوره خودمان را بجای عصر گذشته گذاریم و خواسته باشیم که به‌گونه‌ای مصنوعی آرمان زمان خود را در اوضاع گذشته کشف کنیم. همچنین، حاله خواست‌های وجدان امروزی به درخواست‌های عصری که گذشته است، عملی است، به معنای دقیق کلمه، ارتجاعی. عدالت اقتصادی در آرمان نوین، نه آن عدالتی است که قرآن پنداشته بود و نه آن عدالتی که مسلمانان سده‌های میانه تحت تأثیر قرآن تصور کرده بودند. بهتر اینست که بدین نکته آگاه باشیم.

عمل اقتصادی در جهان قرون وسطایی اسلامی

بخش سرمایه‌دارانه

پس از پرداختن به موقعیتهای نظری قرآن و سنت، اکنون باید بررسی کنیم که عمل تا کجا با این موقعیتهای نظری مطابقت داشت و آیا جهان اسلامی شیوه سرمایه‌داری تولید یا بخش سرمایه‌دارانه را می‌شناخت یا نه — و باید توجه داشت که عموماً پذیرفته شده است که شکل‌بندی اقتصادی — اجتماعی سرمایه‌داری، نظام اقتصادی هیچیک از کشورهای اسلامی پیش از دوره کنونی نبود.

بی‌گمان، بخش سرمایه‌دارانه در برخی از جنبه‌هایی که آشکارترین آن جنبه بازرگانی بود، بخوبی توسعه پیدا کرده بود. توسعه داد و ستد سرمایه‌دارانه در دوره اسلامی، واقعیت کاملاً شناخته شده‌ای است که در اینجا ذکر مختصری از آن کفایت می‌کند.

جامعه‌ای که اسلام در آن زاده شد، یعنی مکه، کانون داد و ستد سرمایه‌دارانه بود. ساکنان مکه که از قبیله قریش بودند، از سرمایه‌شان به شیوه‌ای که بایستی از نظر «ماکس ویر» آن را معقول خواند، از راه داد و ستد و مباحه بهره‌برداری می‌کردند. آنها صرفاً در جست‌وجوی افزایش سرمایه‌شان بودند، سرمایه‌ای که شکل پول به‌خود گرفته بود. هیچ عنصر و آیینی، اخلاقی یا دینی در فروخواباندن اشتیاق آنها به استفاده از هر فرصتی برای سود، چندان مؤثر نبود. اینان حتی در

قرآن بدین خاطر سرزنش شده‌اند. سنتهای بخشندگی بخاطر کسب حیثیت که برای رهبران جوامع صحرائشین آشنا بودند، برای آنها مطرح نبودند. عنصر شعیره‌ای^۱ آنها که چندان ریشه‌دار هم نبود، در جهت تأمین لطف‌خدایی برای عملکردهای بازرگانی عقلایی بازرگانان مکه بود. اقتصاد جامعه مکه، به اصطلاح کارل-پولانی^۲، یک اقتصاد «غیر درخود فرورفته»^۳ بود که تا آخرین حد ممکن خود توسعه داشت. فعالیت‌های اقتصادی مکه در چارچوب نقش‌های اقتصادی گروه‌بندی شده در سازمان‌های اقتصادی پایدار، یعنی در شرکت‌های بازرگانی انجام می‌گرفت که ساختهای روابط میان این شرکت‌ها بهیچ‌روی در بافت اقتصادی‌ای چون کلان^۴ (قبیله) «درخود فرورفته» نبود [۱]. این ساخت^۵ خود اقتصادی بود که شامل یک بازار بود که در آن برحسب روابط داخلی بازار، قیمت‌ها لزوماً در نتیجه عرضه و تقاضا در نوسان بودند. آن‌گاه که روابط بازرگانی با دولتهای همسایه مطرح بود و در ارتباط با بازرگانی عبوری^۶ که مهمترین منبع سود مکه را تشکیل می‌داد، مردم مکه تا اندازه‌ای به نظام‌های تثبیت‌ارزش برابری که از سوی این دولتها نهاده شده بودند، ناگزیر تن در می‌دادند [۲]. به‌هرحال، ملاحظات غیر اقتصادی‌ای که گاه این نظام‌های بازرگانی می‌بایست جزئاً آنها را رعایت می‌کردند، از خود مکه نبود، بلکه از سوی جوامع بیرون از مکه بر این مردم تحمیل شده بود. از این روی، لامنس [۳] و مارتین هارتمن [۴] برحق بودند که در اینجا سخن از «سرمایه‌داری» می‌گفتند. با این همه، مکه، که تنها جزیره کوچکی در میان شبه جزیره عظیم عربستان بشمار می‌آمد، منطقه‌ای بود که اساساً هنوز در مرحله اقتصاد معیشتی بود و تنها سهم ناچیزی از تولید آن به بازار اختصاص داشت. بازرگانی ادویه که در سراسر عربستان انجام می‌گرفت، بویژه برای سازمان دهندگان حمل و نقل کالاهای بازرگانی، همچون قریشیان، و نیز شاید برای رؤسای قبایل متعددی که بر سر راه کاروانها زندگی می‌کردند، درآمد پولی ایجاد کرد [۵]. و این خود برای برهم زدن شیوه زندگی سنتی بعضی مناطق عربستان کافی می‌نمود، اما این درآمد برای ساختن پایه‌ای برای تحول یک اقتصاد واقعاً سرمایه‌داری بسیار ناکافی بود. سرمایه بازرگانی و مالی چگونه

1. ritual — 2. Karl Polanyi 3. Unembedded 4. Clan
5. Structure
6. Transit trade

می‌توانست اختیار فعالیت تولیدی را در دست گیرد؟ چه نوع تولیدی می‌بایست در اینجا معمول گردد و از چه طریق به بازار عرضه شود؟

سپس یک دوره گذار فرارسید که در آن اعراب ارباب یک امپراطوری عظیم گشتند و توانستند از طریق این امپراطوری تنها با دریافت مستقیم یا غیر مستقیم سهمی از خراجهای بسته شده به مردم کشورهای مغلوب، نفع قابل ملاحظه‌ای به‌چنگ آورند. به نظر می‌رسد که در این دوره اعراب ترجیح می‌دادند که رعایای آنها به داد و ستد و مباحه پردازند و مشاغل پرسود دیوانی را برای خود نگهدارند، یا به دریافت مستمری نان و آبداری که دولت جدید برای فاتحان تعیین کرده بود، قناعت کنند. به هر حال برخی از قریشیان به فعالیت‌های بازرگانی نیاکانشان ادامه دادند، همچنانکه س. د. گویتاین نشان داده است: یکی از این افراد سعید بن المسیب (۹۴-۱۳ ق) مرد پارسامنش بود که او نیز مستمری می‌گرفت و می‌گویند که فراغت خویش را به گردآوری احادیث تاریخی و فقهی اختصاص داده بود [۶].

با انقلاب عباسیان در سال ۱۳۲ ق. (۷۵۰ میلادی)، برابری میان گروه‌های قومی برقرار گشت و گروه به دین نوین که اکنون اکثریت جمعیت کشورهای اسلامی را در بر گرفته بود و عربی گشتن بخش بزرگی از امپراطوری اسلامی، همگی موجب شدند تا فعالیت بازرگانی در میان همه بخش‌های امت اسلامی تا آنجا که شرایط طبیعی زندگی مردم مسلمان اجازه می‌داد، گسترده گردد. گسترش این امپراطوری و دربرگرفتن مناطقی که تا آن زمان از یکدیگر جدا بودند، پهنه عظیمی را برای فعالیت بازرگانی ایجاد کرد و کالاهای تازه و گوناگونی را به گردش انداخت. از آن پس دوره کلاسیک تحول اقتصادی امپراطوری اسلامی و از همه زودتر و بیشتر تحول بازرگانی آن آغاز گشت. ادامه فراگیر این تحول را می‌توان درست تا قرن هشتم ه (چهاردهم م) بخوبی دید (حتی اگرگاه کاهشی در فعالیت بازرگانی رخ داده باشد). کار بازرگانان امپراطوری اسلامی درست با معیار فعالیت سرمایه دارانه و بر مطابقت داشت. آنها هیچ فرصتی را برای بدست آوردن سود از دست نمی‌دادند و هزینه‌ها و نقدینه‌ها و سودهایشان را بر حسب پول محاسبه می‌کردند. در این زمینه نمونه‌های بسیاری می‌توان به دست داد، اما برای شناخت این قضیه تنها کافی است که تعریف ابن خلدون، جامعه‌شناس و تاریخنگار بزرگ

قرن هفتم هجری را از تجارت بخوانیم. این تعریف خالی از ابهام است.

باید دانست که بازرگانی یعنی: کوشش برای کسب سود از طریق افزایش دادن سرمایه، خرید اجناس به قیمتی پایین و فروش آنها به قیمت بالا، حال می‌خواهد این اجناس از برده^۱، غله، احشام و اسلحه تشکیل شده باشد یا از پوشاک. (مبلغ) اضافی، «سود» (ریج) خوانده می‌شود. کوشش برای کسب سود ممکن است از طریق انبار کردن کالاها و نگهداری آنها تا بالا رفتن قیمت آنها در بازار، صورت گیرد. این عمل سود سرشاری ببارمی‌آورد. یا اینکه بازرگان کالاها را به کشورهای دیگری که تقاضای آن کالاها در آنجا از کشور خودش بیشتر باشد، صادر می‌کند تا در آنجا به فروش رسند. این کار نیز سود بزرگی بدست خواهد داد. از همین روی است که تاجر پیری به شخصی که می‌خواست درباره بازرگانی حقیقت را بداند، چنین گفت: «بازرگانی را برای تو در دو کلام خلاصه می‌کنم: به هنگام ارزانی بخر و به هنگام گرانی بفروش. در بازرگانی تنها به فکر خویش باش.» او با این دو کلام همان چیزی را می‌گوید که ما درست پیش از این آورده‌ایم [۷].

بدین نقل قول باید آنچه را که همین نویسنده به عنوان یک نجیب زاده درباره کاستی‌های بازرگانان می‌گوید، افزود: او می‌گوید اندک اندر مردان درستکاری که

در این شغل آدم با ایشان سروکار پیدا کند. یکی ناچار است که اعتبار دهد و بسیارند کسانی که دیونشان را منکرند. شخص برای باز گرداندن پول خویش باید خود را برای روبرویی با هزاران مشکلات آماده سازد چرا که وامداران تنها رعایت وام دهندگانی را می‌کنند که به سرسختی و مرافعه‌جویی معروف باشند. آنها که روحیه‌ای متناسب با چنین عادت‌هایی ندارند، بهتر است که از پرداختن به بازرگانی دست

۱. اگر اصل عربی این کلمه «رقيق» خوانده شود، به معنای «برده» است ولی آثار گنابادی در ترجمه فارسی، این کلمه را «دقيق» خوانده و لذا به «آرد» ترجمه کرده‌اند. م.

شویند. این شغلی است که شخص بناچار باید از نیرنگبازی، دوپهلوگویی، حقه، مرافعه‌جویی و پافشاری سماجت‌آمیز استفاده کند. تنها تعداد بسیار نادری از بازرگانان از چنین خطایی که ناشی از عادت دادن نفس به کاربرد این روشهاست بری هستند. اینان مردانی هستند که سرمایه اولیه‌شان را بدون آنکه ناچار گشته باشند از طریق سالها چانه‌زدن خسیسانه بدست آورده باشند، یکباره به‌دست آورده‌اند. برای مثال از راه ارث و یا از طریق اصابت بخت بلند و نظایر آن. این واقعه این افراد را قادر می‌سازد تا وظیفه بهره‌برداری مفید از سرمایه‌شان را به‌عهده کارمندان‌شان واگذارند و خودشان بیشتر هم خویش را صرف خیر جامعه نمایند [۸].

بروشنی هویدا است که از نظر این خلدون، که می‌توانست با دیده‌ای تیزبین سراسر جهان فرهنگی پیرامون خویش را بشناسد، بازرگان نمونه کسی است که در هر مکان و زمان و با هر وسیله‌ای در صدد به‌دست آوردن پول است. آیا او نمی‌گوید که تأخیر در بازپرداخت دیون از آن روی برای وام دهنده زیان‌آور است که در مدت این تأخیر او نمی‌تواند از سرمایه‌اش بهره‌برداری کند؟ [۹]

این بدان معناست که بازرگانان مورد نظر این خلدون معمولاً نمی‌گذارند سرمایه - شان بیکار بماند. به همین سان، یک کتاب راهنمای بازرگانی که به قرن یازدهم میلادی نسبت داده شده است، انواع گوناگون بازرگانان را در حال پیگیری فعالیت‌هایشان، در فضایی یکسره برابر با معیار اقتصاد سرمایه‌داری ویر، تعریف می‌کند. در میان این بازرگانان، سلف خر (خزان) وجود دارد که جنسها را ارزان می‌خرد و وقتی که قیمت آن بالا رفت می‌فروشد؛ او باید نوسان قیمت‌ها را پیش - بینی کند و خریدهایش را برطبق آن انجام دهد. بازرگان، سیاح و صادرکننده‌ای (دکاخ) است که باید آخرین اطلاعات مربوط به قیمت‌ها را در کشورهایی که کالاهایش را عرضه می‌کند، و حقوق گمرکی را در دست داشته باشد تا قیمت‌ها و سود خویش را درست محاسبه کند و هزینه‌های حمل و نقل را در نظر داشته باشد. او باید یک عامل قابل اعتماد در کشور مورد نظر داشته باشد، و نیز انباری که بتواند کالاهایش را در آنجا سلامت بارگیری کند. سرانجام یک شریک رازدار (مجهز) وجود دارد که او نیز خود باید عامل قابل اعتمادی برای خودش

انتخاب کند. اندرز کلی ای که این کتاب راهنما می دهد بازتاب همان وضعی است که در بالا شرحش را آورده ایم. برای نمونه، هنگامی که یک بازرگان در شاخه خاصی از داد و ستد ناموفق از کار درآمد، بدو توصیه می شود که بر طبق نمونه خود پیغمبر، شاخه دیگری را آزمایش کند، شخص باید بداند که کجا باید قیمتها را پایین آورد و چگونه باید برای سود آینده اش هدایایی را بدهد، و نظایر آن. همچنانکه مشاهده شده است، در این کتابچه راهنما، پایین آوردن قیمت برای جلب مشتری توصیه شده است، حال آنکه غزالی عالم الهی و اخلاقی، این عمل را برای کسب پاداش خداوندی و دستگیری از برادران دینی و نظایر آن به مصلحت می داند [۱۰].

برای ابن خلدون این واقعیت که سراسر این فعالیتی که به انگیزه جلب سود در حوزه تمدن مورد نظر او صورت می گیرد بر پایه پول پیگیری می شود، کاملاً روشن است. او می نویسد که خداوند،

دوسنگ معدنی، طلا و نقره را بعنوان (معیار) ارزش برای محاسبات سرمایه ای آفریده است. (طلا و نقره آن چیزهایی هستند) که ساکنان این جهان آنها را گنجینه و دارایی تلقی می کنند. حتی اگر در شرایط دیگری چیزهای دیگری به جای این دو فلز به دست آیند، این عمل تنها به منظور غایی کسب (طلا و نقره) است. همه چیزهای دیگر تابع نوسانات بازار هستند بجز (طلا و نقره). این دو چیز مبنای دارایی و گنجینه را تشکیل می دهند [۱۱].

در مقاله های صرفاً اقتصادی اسلام سده های میانه، می توان تعریفهای روشنی درباره اهمیت فلزات قیمتی (ضرب شده) یا نشده، به عنوان معیار ضروری مبادله کالاها و خدمات و بعنوان نتیجه تقسیم کار، پیدا کرد که هنوز کاملاً معتبرند. تقسیم کار به دلیل چندگانگی نیازهای بشری، چه طبیعی و چه فرهنگی، که به تخصص فنون انجامیده است، مطرح گشته است [۱۲].

آیا همه اینها به تشکیل ثروت پولی جدا از ثروت ارضی که بارکس آن را لازم دانسته است، می انجامند؟ بیگمان، جهان اسلامی مواردی از ثروت عظیم

در قالب پول و فلزات قیمتی را می‌شناخت [۱۳]. این نیز بیگمان درست است که ثروتمندان مسلمان غالباً دست کم بخشی از ثروتشان را در زمین سرمایه‌گذاری کرده بودند، اما شک است که این قضیه، نشانگر تحول در یک جهت غیر-سرمایه‌داری بوده باشد [۱۴]. ما مقدار نسبی سرمایه‌گذاری در زمین را نسبت به سرمایه‌گذاری در دادوستد نمی‌دانیم. این نسبت بی‌گمان، وسیعاً به زمان و مکان و شرایط بستگی دارد. ابن‌خلدون به ما می‌گوید که سرمایه‌گذاری در زمین در دوره نامنی خطرناک است. اما برعکس در دوره نظم و آرامش ارزش زمین بالا می‌رود گرچه هرگز این گونه سرمایه‌گذاری بازده چشمگیری ندارد. مالک زمین نمی‌تواند برای هزینه‌های تجملی خویش روی اجاره‌هایی که گردآوری می‌کند چندان متکی باشد، بلکه این درآمد تنها می‌تواند کمکی برای معاش او باشد. خریداری زمین برای تأمین آینده کودکانی که پس از مرگ احتمالی پدر بی‌سرپرست می‌مانند و نمی‌توانند زندگیشان را تأمین کنند، خوب است. این کار آنها را قادر می‌سازد که به زندگیشان ادامه دهند. در موارد استثنایی برخی از افراد ممکن است بتوانند از طریق احتکار زمین و خریدن قطعاتی از زمینهایی که بخاطر موقعیت مناسبشان افزایش قیمت پیدا می‌کنند، درآمدهای بزرگی به دست آورند. به هر حال به عنوان یک قانون کلی، همین زمیندار ممکن است با دخالت اشرافیت نظامی از دارایی خویش محروم ماند [۱۵]. از این عبارت بروشنی برمی‌آید که به نظر ابن‌خلدون گرچه دارایی ملکی ممکن بود اهمیت سیاسی بزرگی داشته باشد، اما آن ثروتی که از نظر اقتصادی مطرح بود، ثروت پولی به شمار می‌آمد و سرمایه‌گذاری ارضی تنها ثروت درجه دوم را تشکیل می‌داد.

به همین سان، تحول بزرگ بازرگانی در اسلام دوره‌های میانه نشان می‌دهد که دست کم بخشی از تولید در جهت بازار و ارزشهای مبادله‌ای سوق گرفته بود. بدرستی بر این واقعیت تأکید شده است که نسبت بزرگی از این دادوستد را بازرگانی عبوری تشکیل می‌داد که بهیچروی به ساختهای تولید در داخل خود کشورهای اسلامی بازبسته نبود [۱۶]. این نیز واقعیت دارد که بخش بزرگی از این دادوستد، داخلی و شامل مبادله فرآورده‌های تولیدی در میان بخشهای مختلف جهان اسلام بود. این واقعیت با تخصص محلی در تولید صنعتی و

کشاورزی، بروشنی نشان داده می‌شود. همه نوشته‌های جغرافیایی مربوط به اعراب در دوران میانه، پر از ذکر این تخصصها هستند و در هر قسمتی از این کتابها که به شهر یا منطقه‌ای اختصاص داده شده است، از تخصصهای ویژه آن شهر یا منطقه یاد می‌شود. برای نمونه، به تحلیل‌های پرتولد اشیولر از دادوستد ایرانیان در میانه قرن اول تا پنجم (هفتم تا یازدهم میلادی)، ارجاع می‌دهیم. شهرهای شمال و شرق، بویژه ری و قزوین و قم، بافته‌هایی را صادر می‌کردند که غالباً نام شهر سازنده آنها بر روی این بافته‌ها نقش شده بود و این فرآورده‌ها در برخی از موارد حتی به اروپا نیز راه می‌یافتند. برخی از شهرها به صورت‌های گوناگون ابریشم می‌یافتند، همچون حریر و اطلسی و نظایر آن، حال آنکه برخی دیگر با نخ، پوست و چرم کار می‌کردند و یا قالی می‌یافتند. حتی شهرها و مناطقی وجود داشتند که در صادرات صابون، روغن آلات، گلاب، نهال نخل، عطر، موم، عسل، زعفران و نیل متخصص بودند. همچنین ذکر شده است که بسیاری از فرآورده‌های کشاورزی برای بازار تولید می‌شدند: خشکبار، میوه‌های تازه گوناگون بویژه خرما، کله قند و ادویه. اسب و شتر دو کوهسازانه برای بازار پرورش داده می‌شدند. ماهیهای خشک شده دریای آرال و خلیج فارس صادر می‌شدند. در برخی از شهرها، اسلحه، جام و سطل مسی، ترازو و میز و صندلی را برای صادر کردن می‌ساختند. میز و صندلی بیشتر در مناطقی که الوار در دسترس بود، ساخته می‌شد: در پوشنگ و در سراسر افغانستان، در مازندران و سمرقند [۱۷]. در میان مواد غذایی که در دوران باستان به مقدار زیاد صادر می‌شد (این تولید مستلزم وجود سازمان تولید کشاورزی در یک منطقه معین برای فروش در بازار بود که گاه به آستانه تولید تک محصولی نیز می‌رسید) روغن زیتون سوری بود که از طریق شط قزاق به بغداد و حومه آن صادر می‌شد و همچنین خرما، عراق سفلی و عربستان و نظایر آن [۱۸]. آنچه ما از بهای برخی از محصولات می‌دانیم، این جهتگیری تولید برای بازار را بروشنی نشان می‌دهد. اختلاف قیمت زیادی میان منطقه‌ای که کالا در آن تولید می‌شود و مناطقی که با محل تولید فاصله دارند وجود دارد و همچنین بر حسب سهولت یا دشواری حمل و نقل نیز کالاها اختلاف قیمت پیدا می‌کنند [۱۹]. رساله‌های اقتصادی و لغوی شامل مباحثات نظری درباره تعیین قیمت‌های بازار می‌باشند [۲۰].

قوانین دینی اعمالی را که می‌توانند کارکرد آزاد عرضه و تقاضا را مختل کنند، منع می‌نمایند [۲۱]. حدیثی که از تجربه خود پیغمبر منشأ گرفته است، تثبیت قیمت تحمیلی را که شامل تثبیت قیمت‌ها در سطح حداکثر آن از طریق توسل به زور است، طرد می‌کند [۲۲].

متأسفانه ما داده‌های کمی‌ای در دست نداریم و این نیز کاملاً روشن است که اقتصاد اعاشه در بسیاری از بخش‌های اقتصادی سراسر کشورهای مسلمان رایج بود، همچنانکه در همین دوره این وضع در اروپا نیز رواج داشت. به هر حال جمع داده‌های مربوط به شهرها و مناطقی که برخی از محصولاتشان برای فروش در جای دیگر تولید می‌شدند، دست کم نشان می‌دهد که تولید برای بازار به میزان وسیعی توسعه یافته بود [۲۳]. با توجه به اینکه شهرهای بسیاری بودند که وسایل معاش آنها تنها از مناطق اطراف، چه نزدیک و چه دور، تأمین می‌شد و با وجود مشاغل تخصصی‌گوناگون که ما از خلال کتابچه‌های محاسبان و داروغه‌ها و اسناد دیگر [۲۴] از این حرفه‌ها آگاهی داریم — تخصصی که از محدوده یک منطقه خاص بسیار فراتر می‌رفت — حقیقت جز این نمی‌توانست باشد. این نیز آشکارا روشن است که همه این حرفه‌های بی‌شمار و متنوع نشان می‌دهند که حجم قابل ملاحظه‌ای از تولید به مبادله اختصاص داده شده بود.

به این توسعه سرمایه بازرگانی در یک جهت کاملاً سرمایه‌دارانه، باید رشد سرمایه مالی در همان جهت را نیز افزود. عمل مباحه با توسعه سرمایه مالی نیز در جامعه مکه [۲۵] که اسلام نخست در آنجا پدیدار گشته بود، کاملاً معمول بود — حتی اگر بگوییم که لائس در مورد تعداد و فعالیت «بانکداران» قریشی غلو کرده است [۲۶]. این عمل با وجود منع ربا از سوی قرآن در زمانه‌های بعدی نیز بیگمان وسیعاً انجام می‌گرفت. این همان نکته ایست که باید در اینجا نشان داده شود، البته نه برای تاریخنگاران خاورشناسی که بخوبی از آن آگاهند، بلکه در مخالفت با عوام‌فریبان، اقتصاددانان عمومی و حقوقدانانی که با چند اصطلاح مشهور عربی، بازی می‌کنند. اینان غالباً می‌کوشند نشان دهند که منع ربا از وقوع فعالیت اقتصادی نوع جدید در میان مسلمانان جلوگیری می‌کرد. این افراد خوانندگانی دارند که مبهوت فضلشان گشته‌اند یا خوانندگانی که بسیار علاقه‌مندند آن تزی را بپذیرند که با تمایل ضدعربی یا

نژادپرستی آنها سازگار باشد، همان تمایلی که گاه شکل ستایش مرامی یک تمدن سنتی آرمانی را به خود می‌گیرد - تمدنی که به دنبال پول رفتن را که مختص جهان جدید است خوار می‌دارد.

باید یادآور شد که حتی مدافعان جدید اسلام، همچون محمد حمیدالله گستاخی چنین ادعایی را بر خود روا نمی‌دارند که بگویند منع دبا در دوران قدیم وسیعاً اعمال می‌شد. محمد حمیدالله که این منع را به عنوان کوششی در جهت «ملی کردن اعتبارات» در دولت مسلمانی که وامهای بدون بهره می‌دهد تفسیر می‌کند، شواهدی دال بر این پیدا می‌کند که این اقدامات تنها در عصر خلیفه عمر (۱۳-۲۳ ق/ ۶۳۴-۶۴۴ م) کاربرد پیدا کرده بودند [۲۷]. با توجه به این که عمر در سنت تسنن تحت یک جریان آرمان‌پردازی^۱ منظم قرار گرفته است، حتی در مورد واقعیت تاریخی این اقدامات نیز جای شک است. به هر حال، حتی اگر ارزش تاریخی منابعی را که به دوران بسیار اخیرتر تعلق دارند بپذیریم، آنچه در اینجا مطرح است تنها یک دوره ده ساله از یک تاریخ هزار و سیصد ساله را می‌پوشاند.

آنچه بروشنی نشان می‌دهد که منع دبا اثر عملی کمی داشته است، این است که فقها در پیدا کردن راههای گریز از ممنوعیت شرعی دبا، استادی شایانی از خود نشان دادند. این «کلاه شرعی» نهادن‌ها به عربی حیل نامیده می‌شود که به معنی تردستی و نیرنگبازی است. کتابهای زیادی به شرح این روشها اختصاص داده شده‌اند، همچون کتابهای ابوبکر احمد الخصاف (متوفای ۲۶۱ ق/ ۸۷۵ م)، ابوحاتم محمود القزوینی (متوفای حدود ۴۴۲ ق/ ۱۰۵۰ م) و محمد ابن الحسن- الشیبانی (۱۸۹۱۳۱ ق/ ۷۴۸-۸۰۴ م) که بوسیله «یوزف شاخت» منتشر شده است و هم از سوی او بخشی از آنها نیز به ترجمه رسیده است [۲۸]. در میان چهار مذهب فقهی تسنن، مذهب حنفی (که الخصاف و شیبانی بدان تعلق داشتند) از همه ساده‌گیرتر بود و در این مورد اصل ویژه خویش را به کار می‌بست که برطبق آن، ضرورت، آنچه را که سخت ممنوع است مجاز می‌گرداند [= الضرورات تبيح المحظورات]. باید یادآور شد که مذهب حنفی از سوی اکثریت مسلمانان پیروی می‌شد و آیین رسمی امپراطوری عثمانی، بزرگترین

دولت مسلمان زمانه جدید بود که در تاریخ نقش قابل ملاحظه‌ای را ایفا کرده بود. مذاهب مالکی و شافعی اصولاً در این مورد سخنگیرند، اما اینها نیز برخی از حیل را می‌پذیرند. بعنوان نمونه یکی از این حیل‌ها را نقل می‌کنیم. من کتاب روی میزم را به فلان شخص به مبلغ ۱۲ فرانک می‌فروشم تا پس از یک سال بهای آن را بپردازد، اما سپس فوراً آن را به مبلغ ۱۰ فرانک نقد می‌خرم. بدین شیوه، من کتابم را برای خود نگاهداشتم و بدو ۱۰ فرانک دادم پس از یک سال ۱۲ فرانک از او خواهم گرفت. من پول نزول نداده‌ام، بلکه تنها خرید و فروش کرده‌ام. این حقه، بسیار ابتدایی به نظر می‌آید. همین حیل چندان گستردگی داشت که با همان نام عربی اش از سوی اروپاییان غربی دوران میانه نیز اقتباسی شده بود [۲۹]. پاسکال در هشتمین نامه از نامه‌های «لایتنی» خویش یک مسیحی یسوعی را به مسخره می‌گیرد که مزایای این «قرارداد mohatra» را برایش توضیح می‌دهد و می‌گوید که به نظر این «پدر مهربان، تنها نام این قرارداد است که عجیب می‌نماید». در سال ۱۶۷۹ میلادی هنوز به یک فرمان از سوی دستگاه مقدس تفتیش عقاید نیاز بود تا این «خطا» یی که طبق آن «قرارداد mohatra قانونی شمرده می‌شود» لعن گردد [۳۰]. افزون‌براین، مهارت توجیه‌کنندگان غالباً آنها را واداشته است تا در رویارویی با مسأله‌ای یکسان در جوامعی با ساخت همسان، بدون نیاز به وام‌گرفتن یک دستورالعمل، حیل‌های متناسب با حل آن مسأله را در درون هر جامعه‌ای کشف کنند.

اجازه دهید از رساله‌ای فقهی که در میان شیعیان — آنهایی که به نوعی اعتقاد اسلامی وابسته‌اند که از سوی فرقه‌های دیگر اسلامی دفنی تلقی شده است — این مذهب از قرن دهم هجری (شانزدهم) برایان حاکم‌گشته است — مرجعیت دارد، نمونه‌ای بیاوریم. در این رساله پس از اعلام اصل منع ربا، که در این جا بعنوان «رباخواری» برگردانده شده است، اضافه می‌گردد که:

راهی برای پرهیز از رباخواری وجود دارد. برای مثال زید به عمرو پیمان‌های گندم در مبادله با یک کالای دیگر می‌فروشد، در حالی که

عمرو نیز به زید دو پیمانہ گندم در مبادله با چیزی دیگر می‌فروشد. کالاهایی که در مبادله با گندم تحول داده می‌شود، ارزشی کمتر از ارزش گندم دارد و برای پرداخت بهای گندم داده می‌شود. از آنجا که دو کالای مورد مبادله نه از لحاظ جنس و نه از جهت وزن یکسانند [۳۱] پس مراحه‌ای صورت نگرفته است. هنگامی که دو چیز با ارزش یکسان ولی وزن متفاوت به عنوان قرض یا هدیه متقابل معامله می‌شود [۳۲] یا زمانی که یک طرف معامله مقداری بیشتر از آنچه که دریافت می‌دارد، تحویل می‌دهد و از مازاد بعنوان هدیه شخصی صرف نظر می‌کند، باز در واقع عمل مراحه انجام نگرفته است. البته بدان شرط که این معاملات متفاوت به هدف‌گریز از قانون منع ربا، قبلاً مورد یک توافق ویژه قرار نگرفته باشند [۳۳].

ساده است که مترجم این رساله که کنسول فرانسه در تبریز بود باید به چنین نحوی از خود واکنش نشان دهد: «هیچ کسی نمی‌توانست از این ساده‌تر راه قانونی شکستن قانون منع ربا را توصیه کند» [۳۴]. آنچه که این تفسیر بدان می‌انجامد، همان توجیه قانونی مراحه است، البته به شرط آنکه تشریقاتی اضافی رعایت گردد.

ما درباره کاربرد این منع در عمل و کاربرد عملی حیل‌هایی که در جهت‌گریز از آن ابداع شده بودند، چه می‌دانیم؟ برای داوری درست درباره این قضایا، شخص باید از مدارک موجود استفاده کند - مدارکی که در واقع هم بسیار اندکند و هم بسیار کم مورد بررسی قرار گرفته‌اند - و یا باید در لابلای انبوه‌های بیهوده‌های عربی و فارسی و ترکی از هرنوع، کندوکاو کرد. تاکنون، تنها تحلیلهای بسیار معدودی از این متون انجام گرفته است. با اینهمه می‌توان برخی از واقعیتهای شاخص را نشان داد.

یک پژوهشگر بزرگ اسلامی گفته است که منع رباخواری موجب شده است که داد و ستد پولی در جهان اسلام در انحصار مسیحیان و سپس کلیمیان درآمد [۳۵] بیگمان این درست است که حضور این اجتماعات پیشمار غیر مسلمان در کنار مسلمانان، آنها را قادر ساخته است تا در هر موردی که لازم بود وام-

دهندگان بسیاری در اختیار داشته‌باشند و همچنین کسانی بودند که نامشان را برای کاربرد در معاملاتی که دین اسلام منع کرده بود به‌آنهايي که این ممنوعيتها را سخت رعایت می‌کردند، قرض می‌دادند [۳۶]. اما واقعيتهاي بسیاری نشان می‌دهند که این وسواس دست کم در برخی از مکانها و زمانها، بارها مورد تحقیر قرار گرفته بود. در بیشتر موارد، هر جا که اجتماعات غیرمسلمان به اندازه کافی وجود نداشت، مسلمانان با اشتیاق برخورد روايي داشتند که وظیفه قرض دادن را بدون پرده‌پوشی انجام دهند و بازرگانی اعتباری را آشکارا و بی‌پرده اعمال می‌کردند. عموماً وجود اقلیتهاي غیر مسلمان، مسلمانان را از رقابت در این زمینه از طریق وامهای ربایي مبدل و دریافت بهره از هر راه واسطه‌ای باز نمی‌داشت. خواهیم دید که در مراکش گرچه کلیمیان اقلیت قابل ملاحظه‌ای را تشکیل می‌دادند و بسیار مشتاق بودند که بار این گناه را از دوش مسلمانان بردارند، باز با خواری در میان مردم منحصر به کلیمیان نبود. این واقعیت، دست کم برخی از مسلمانان مراکش را از اقدام به معاملاتی که بهره سنگینی را برایشان به‌ارمغان می‌آورد باز نمی‌داشت، گرچه این معاملات به‌معنای باریک آن (اما تنها به همان معنای باریک آن) از دیدگاه شریعت، قانونی به‌شمار می‌آمدند. بیشترین امتیازی که می‌توان به‌آنهايي که بر اهمیت منع دینی ربا تأکید می‌ورزند داد، این است که در جامعه‌ای که بسیاری از دادوستدها بصورت تخصصهای گروههای دینی خاص یا گروههای قوی و محلی در آمده بودند، آسانی وام‌گرفتن از وام‌دهندگان غیرمسلمان تخصص در رباخواری را برای اقلیتهاي غیرمسلمان تسهیل کرده بود. بدین‌گونه، پرداخت وامهای نزولی، در مراکش مختص کلیمیان گشت و در مصر جدید این کار در تخصص یونانیان و بیگانگان دیگر درآمد و در هند بازرگانان هندوی گیاهخوار کاست‌بانی^۱ در این کار متخصص گشتند — درست همچنانکه در دوران میانه در اروپا، کلیمیان و لمباردها این نقش را ایفاء می‌کردند یا همانگونه که در چین بانکداران ایالت «شانسی»^۲ از دوران باستان در این زمینه به‌یک نوع انحصار دست یافته بودند. به‌رحال در هر جا که تعداد جمعیت اجتماعات اینچنینی چندان زیاد نبود که بتوانند این وظیفه اجتماعی را به‌صورت تمام و کمال انجام دهند، مسلمانان

آماده بودند که خود این نقش را ایفا کنند. بالاتر از همه بگذارید تکرار کنم که حتی در جایی که این متخصصان حضور داشتند، بسیاری از مسلمانان هرگز آنقدر خوددار نبودند که با اینان بصورت دیگری رقابت کنند، بلکه معمولاً تنها به صورت کمی پوشیده‌تر این کار را انجام می‌دادند. در زیر نمونه‌هایی آورده می‌شوند که هیچ‌شکی در واقعیت این امر به‌جای نمی‌گذارند.

بیابید با هم نوشته جاحظ، نویسنده عرب زنگی تبار را که در قرن دوم هجری، (نهم میلادی) در عراق در زادگاهش بصره زندگی می‌کرد، بخوانیم. او که مردی باهوش، با فرهنگ، شوخ و زیرک بود، نوشته‌هایی سرشار از طنز، توصیف‌های درخشان و متنوع و بشدت واقع‌بینانه از خود به‌جای گذاشت. او در کتاب طنزآمیزی [به نام البخل] که درباره بخیلان نوشت، از دو خسیس بصری می‌نویسد که با نسبه فروختن یک چیز و بازخرید فوری آن به‌تقد که پیش از این توصیف آن آمده است، رباخواری می‌کردند. نخست او از یک زمیندار ثروتمند یاد می‌کند که به‌وام گیرندگان می‌گفت وارثی ندارد و اگر بمیرد کسی نمی‌تواند ادعای مطالبه و ام را بکند و بدین‌گونه وام‌گیرندگان را به‌بازی می‌گرفت. بسیاری از مردم به‌همین دلیل برای وام‌گرفتن پیش او می‌رفتند. خسیس دیگری که «از مهم‌ترین و توانگرترین رباخواران شناخته شده بود» «اجتماعاتی ترتیب داده بود که در آن رباخواران و خسیسان برای بحث درباره اصول پس‌انداز (یعنی اصول آز) گرد هم آمده بودند». این مرد هنگامی که از وامداری درخواست بازپرداخت وامش را می‌کرد، بر این تأکید می‌کرد که او بهره نازلی از فرد مقروض خواسته بود، چون تصور می‌کرد که او شخص قابل اعتمادیست. از این عبارات جاحظ چنین برمی‌آید که در بصره روزگار او، مسلمانان بسیاری بودند که پول ربح می‌دادند. کسی نمی‌تواند بگوید که منع رباخواری در آن زمان هنوز بوجود نیامده بود، چرا که واژه‌های عربی‌ای که در این متن به‌معنی «قرض» و «قرض‌دهندگان» به‌کار رفته بودند، دقیقاً همان اصطلاحات فنی کلاسیکی بودند که راه‌گریز از قانون منع ربا را نشان می‌دادند [۳۷].

حال به یک دوره و ناحیه کاملاً متفاوت می‌پردازیم. بررسی اخیری که بر مبنای اسناد حقوقی انجام گرفته است ما را قادر می‌سازد تا درباره زندگی

اقتصادی در ناحیه‌ای که امروزه تونس نامیده می‌شود، بویژه در قرن ششم (دوازدهم م) و نیز دو قرن پیش از آن، ایده‌ای به دست آوریم. می‌بینیم که در این اسناد قرضهای متعدد و خریدهای اعتباری گزارش شده‌اند. کسب و کار صرافان و بانکداران بسیار رونق داشت. بانکداران دست کم بر بخش قابل - ملاحظه‌ای از بازرگانی نظارت داشتند. عمده‌فروشان که تجارت کتان و پنبه و روغن می‌کردند، قصابان، و بازرگانان غله، آشکارا با این بانکداران حساب داشتند (این حسابها با پول طلا نگهداری می‌شدند). بانکداران با پول طلای اینها کار می‌کردند و بهره آن را قسمتی با (پول نقره) پرداخت می‌کردند و قسمت دیگر آن را به حساب آنها در بانک می‌افزودند. باید یادآور شد که در آن زمان دریافت (یادداشتن حق دریافت) سکه‌های طلا برای بازپرداخت سکه‌های نقره‌دبا شمرده می‌شد که بویژه از سوی مذهب مالکی که مذهب مسلط بر تونس آن زمان بود، منع شده بود. در این زمان، در تونس هر روز قواعد شرعی راجع به دبا زیرپا گذاشته می‌شد. از این رو، بسیار محتمل است که این تخطی از قانون در مورد عملیات بازرگانی دیگری که از آنها در این دوره گزارشی داریم نیز صادق بوده باشد و خیلی ساده‌دلانه خواهد بود اگر چنین پنداریم که این اعمال از روی انساندوستی و پارسایی انجام می‌گرفتند. می‌دانیم که در حدود سال ۴۸۰ ق/ ۱۰۸۷ م در مهدیه، صاحبان بنگاههای رهنی و پیشه‌وران وثیقه‌های بسیاری نگاه می‌داشتند. در نوشته‌ای تحقیقی که من از آن استفاده می‌کنم، نویسنده که با پرسشهای مربوط به موضوع این کتاب سروکار ندارد، چنین آورده است: «چگونگی ماهیت برخی از فروشهای مدت‌دار و وامهایی که ظاهراً بدون بهره‌اند، را می‌توان بخوبی تصور کرد. برخی از بازرگانانی که در این نوع کسب متخصص بودند، به معامله روغن یا غله می - پرداختند [۳۸].»

گلایه‌هایی که در لابلای ادبیات اسلامی از رباخواران می‌شود، بیگمان این واقعیت را متصور می‌سازد که ربح دادن پول، فعالیتی پررونق بود. برای مثال در منظومه‌ای فارسی که به ناصر خسرو، داعی اسماعیلی سده پنجم (یازدهم) نسبت داده شده است، بابتی به «نفس بد و رباخواران» اختصاص داده شده است:

رباخسواره زاهل نار باشد کجا از خلد بر خوردار باشد
 بود با هر عزیز اهل ربا، خوار شرف دارد بسی سگ بر رباخسوار
 چه ایمان خواهی آنکس را که خواهد که تا نانی خورد جانش بکاهد. [۳۹]

از این آخرین نکوهش چنین بر می آید که افراد مورد خطاب، مسلمان هستند. در زمان نزدیک به میانه سده هفدهم میلادی، در امپراطوری عثمانی و در خود استانبول، متولیان مساجد کوچک که چونان مساجد بزرگ مستغلات وسیعی در وقف خودشان نداشتند، برای نگاهداری این مساجد از طریق قرض دادن اعتبارات موجودشان (که از هدایا و ماترک دیگران تشکیل می شد) با بهره ۱۸ درصد، درآمدی کسب می کردند و ما از این واقعیت از طریق یک ناظر اروپایی اطلاع داریم [۴۰].

شوالیه شاردن، ناظر برجسته ای که به فارسی سخن می گفت و مدت درازی در نیمه دوم قرن هفدهم میلادی در ایران زندگی می کرد می گوید که رباخواری «از میان مردم غیربومی ایران، بوسیله هندیان و کلیمیان انجام می گرفت که این کلیمیان صرافان و بانکداران کشور را تشکیل می دادند، اما پیروان محمد نیز تا آنجا که امکاناتشان اجازه می داد، بدین کار می پرداختند». در معاملات میان بازرگانان نرخ بهره ۱۲ درصد است اما نرخ بهره دلان متفرقه دو برابر این رقم بود. یکی از راههای گریز از منع شرعی ربا این است که شاهد بگیرند که مبلغ معینی به قرض داده می شود، حال آنکه در واقعیت آن مبلغی که به قرض داده می شود، کمتر از مبلغ تعیین شده است [۴۱].

اکنون بررسی بسیار موثقی از شهر بازرگانی «فاس» در مراکش در آغاز قرن دوازدهم میلادی در دست است. باید یادآور شد که در آن زمان نیز چون امروز فعالیت اقتصادی در مراکش اساساً به دست مسلمانان انجام می گرفت، حال آنکه کلیمیان در این میان نقش کوچکی داشتند. نویسنده این بررسی وقایع آن زمان را چنین خلاصه می کند:

این نکته بخوبی شناخته شده است که در شرع اسلام، دست کم بر وفق مذهب مالکیان ربح دادن پول اکیداً ممنوع است. این نیز کاملاً

مشهور است که اکثریت بازرگانان مسلمان، گرچه پاس این فرمان را نگاه می‌دارند، اما راههایی برای تضمین‌شان در برابر مخاطرات احتمالی ناشی از قرض پول یا فروش اعتباری کالاها پیدا کرده‌اند. شهر فاس از قاعده عمومی مستثنی نیست. رنه لکلر^۱ از یک رسم قدیمی این شهر نقل می‌کند که برحسب آن یک بازرگان درمانده ناچار است که در هنگام سررسید قرض، سالانه ۶ درصد یا حتی بیشتر، برحسب شرایط قرار داد، بهره بپردازد [۴۲].

همین نویسنده گزارشی از معاون کنسول بریتانیا در شهر فاس به تاریخ ۱۸۹۳ نقل می‌کند:

ممنوع بودن بهره از سوی شریعت اسلامی، باعث می‌شود که رباخواری، بویژه در چنین پایتختی، بصورت کار پرمنفعتی درآید. در این شهر کشاورزان مملکت به‌اضافه قائدان و حاکمان غالباً به‌وجوهی نیاز داشتند که بتوانند حواجیح حکومتی و غیرحکومتیشان را برآورده سازند. راه ساده‌ای برای فرار از اشکال قانونی از سوی چنین وام‌گیرندگانی پیدا شده بود. اینان از یک کالای عمده چون شکر و پنبه به‌قیمتی گزاف—معادل سی یا پنجاه درصد بیشتر از قیمت معمول آن—مقداری نسیه خرید می‌کنند. یک سند محضری برای این دین تنظیم می‌شود و پس از آن وام‌گیرنده آن جنس خریداری شده را به‌حراج می‌گذارد یا (غالباً) به‌وام‌دهنده می‌فروشد و مابه‌التفاوت قیمت خرید با فروش به‌همان بهره‌ای می‌انجامد که اسماً از سوی شرع اسلام منع شده است. نتایج زیانبار چنین معاملات خود آشکار است. بسیاری از بازرگانان مشتاقند هر نوع کالای عمده‌ای را که بتوانند بصورت نسیه بدست آورند، خریداری کنند. در نتیجه بازارها اشباع می‌شود و بهای کالاها بنحو خانمان براندازی پایین می‌آید و در صورت پیدایش خشکسالی، عمل به‌تعهدات محضری غیر-ممکن می‌شود و وام‌دهندگان نمی‌توانند به‌تعهدات خود عمل کنند.

به من گفته‌اند که این گونه معاملات در سراسر مراکش کم و بیش رایج است، اما به‌دلیلی که در بالا ذکر شد بنظر می‌رسد که در این شهر بیشتر از هر شهر دیگر مراکش عمومیت دارد [۴۳].

به کسانی که معتقدند فرمانهای منع مراحجه از سوی مسلمانان پرهیزگار رعایت می‌شود، توصیه می‌کنیم که در همین کتاب داستان عبرت‌آموزی را که از زبان معاون موقتی کنسول فرانسه در فاس به سال ۱۸۹۶ نقل شده است، بخوانند. این کنسول نامش میشو-بلر^۱ است که پژوهنده فرهنگ عربی بود و دوستان مراکشی بسیاری داشت که ما مشاهدات برجسته‌ای دربارهٔ مراکش آن روزگاران از این کسان داریم. این کنسول با بازرگانی از اهل فاس که مسلمان پرهیزگاری بود ملاقات کرده بود. در یک صحنهٔ ری‌آییز و کیف همان کنسول این مرد را دیده بود که داشت اندوخته‌اش را می‌شمرد و در یک جعبهٔ محکم جای می‌داد و در همان حال بازرگان دیگری آمده بود که از او پول قرض کند و او در جواب گفته بود که متأسفانه نمی‌تواند این کار را بکند. سرانجام، کمی شکر به این مرد وام‌خواه قرض داد، شکری که ادعا می‌کرد در تصرف خودش است، اما در واقع کسی را فرستاده بود آن را بخرد و دو برابر قیمت معمولی آن پای وام‌خواه حساب کرد. وام‌گیرنده می‌بایست این قیمت تعیین شده را در مدت سه‌ماه (عملاً با صد درصد سود) پرداخت کند — یعنی این شخص وامی را که خواسته بود با بهرهٔ سالیانهٔ چهارصد درصد گرفته بود. قبلاً خانهٔ وام‌گیرنده به‌عنوان وثیقهٔ وام در نظر گرفته شده بود. میشو-بلر شنیده بود که بعداً چه پیش آمد. وام‌گیرنده در مدت سررسید دین نتوانست آن را بپردازد و وام‌دهنده بدو اجازه داده بود که به‌ازای دو برابر مبلغ دین، پرداخت آن را به تأخیر اندازد که البته باز هم نتوانست بدهی خود را بپردازد. در این زمان وام‌دهنده خانهٔ وام‌گیرنده را که به‌عنوان وثیقهٔ وام در نظر گرفته شده بود، متصرف شد در حالیکه حداکثر یک چهارم بهای آن را پرداخته بود. باید اضافه کرد که شخص وام‌دهنده از عدم استطاعت مالی وام‌خواه سوءاستفاده کرده بود و شکر فروخته شده به‌وام‌خواه را نیز به‌قیمت بسیار نازل تر نقداً

خریداری کرده بود. همه این کارها برحسب قواعد پارسایانه خدمات و کمک متقابل میان مسلمانان صورت گرفته بودند [۴۴]. این صحنه زنده کوچک که بی‌گمان هر روزه بارها در زندگی مسلمانان رخ می‌داد، خواننده را قادر می‌سازد تا درباره خطابه‌های احساساتی راجع به حالت اخلاقی والایی که دستورات اسلامی در روابط اقتصادی رواج می‌دادند، داوری درست داشته باشد.

بهتر است باز سطرهایی از یک ناظر خوب و پژوهنده بزرگ اسلام نقل کنم، که درباره اعمال رایج زندگی اقتصادی در شهر مقدس مکه در مدت اقامتش در آنجا در سال‌های ۱۸۸۴-۱۸۸۵ میلادی مطالبی نوشته است. او می‌گوید که مسلمانان هندی

نه تنها از تجارت که فعالانه بدان اشتغال دارند، بلکه از پول قرض دادن نیز سود بزرگی کسب می‌کنند. این درست است که منع شریعت اسلام در مورد رباخواری بسیار شدید است و در تصویرهای آخر زمان قرض با بهره پنجاه درصد، نشانه فرارسیدن روز داوریست، اما بسیاری از رباخواران در نقض این حکم شرعی، وسواسی از خود نشان نمی‌دهند و با تعبیر و تفسیر این حکم، مفری برای خود دست‌وپا می‌کنند. رایجترین شیوه‌های گریز عبارتند از: (۱) در برات مبلغ بالاتری ذکر می‌شود که باید در تاریخ تعیین شده‌ای پرداخت گردد (۲) وام‌دهنده به وام‌گیرنده جنسی را به قیمتی بالاتر از ارزش واقعی آن می‌فروشد که بهای آن باید در آینده در تاریخ معینی پرداخت گردد و خود به قیمتی پایینتر نقداً آن را از وام‌خواه، به‌قراری که گذاشته شد، می‌خرد... ثابت شده است که دیگران در این مورد، شاگردان با استعداد هندیان هستند. من افرادی را می‌شناسم که متولد مکه هستند و براتهایی در اختیار دارند که بر حسب آنها می‌بایست تنها از جاوه‌ایها... ۵٪ تا ۸٪ دلار ماریا-ترزا [هر دلار ماریا ترزا معادل ۱۰ پنیس (۱۵ ریال) است] پول قرض داده شده دریافت کنند، گرچه پول قرض دادن نه کار اصلی بلکه کسب درجه دوم آنها بود. وام‌دهندگان از اوضاع نامطلوب جاوه نومید بودند، گرچه مبلغ حقیقی قرض داده شده معادل با نیمی از مبلغ تعیین شده در

برات بود. بیشتر وام‌دهندگان به طبقه متوسط وابسته بودند. این اعمال رباخوارانه می‌بایست مردم مکه را وادارد تا هرروزه در انتظار روز جزا باشند. به هر حال از کاربرد واژه ناخوشایند دبا پرهیز می‌شد و آنچه مورد هدف مردم مکه بود، بعنوان «سود» (مراجه) توصیف می‌شد. جدیدترین رقیبان هندیان در این کسب، حضرمیها (اهالی حضرموت) بودند. بیشتر این مردم بدون هیچ پولی وارد مکه می‌شدند، اما از موهبت سازگاری با محیط و شکیبایی فراوان برخوردار بودند. در مکه. نخست اینان به دنبال کار روزمزدی در رشته‌ای از تجارت می‌گردند. بدین‌گونه اطلاعات فنی و محلی کسب می‌کنند و از این اطلاعات در کاری که پیشه می‌کنند استفاده شایانی به عمل می‌آورند. یک پسر چهارده ساله که بیست و پنج دلار به دست می‌آورد، یکباره بیست دلار آن را قرض می‌دهد و چنین مبلغ ناچیزی حتی در مدت چند ماه صد درصد اضافه می‌شود.

و بعد ضمن بحث درباره شیوه استثمار زائرین صاحب مکنت، «گاوان شیرده» واقعی، به وسیله مردم مکه می‌گوید:

همینکه دیده شود زائری در مکه که همه‌گونه وسایل تفریح در آن فراهم است به پول نیاز دارد، دوست جدید او که در ضمن دریافته است که این زائر از خانواده ثروتمندی است، آماده است که به شیوه مکی بدو پول قرض دهد. در این مورد که وام‌گیرنده رسماً تعهد می‌کند که دو برابر مبلغ قرضی را در موعد معین بپردازد، به این وام، وام نیکوکارانه (قرض الحسنه) اطلاق می‌شود.

سپس توضیح می‌دهد که «دقیقتاً بگویم، قرض الحسنه بدین معناست که بهره‌ای بابت آن پرداخت نمی‌شود.» [۴۵]

فکر نمی‌کنم ضرورتی داشته باشد که به نوشته‌های فراوان درباره نادرستیهای

رباخواران در هر یک از کشورهای مسلمان امروزی، استناد کنیم [۴۶]. هیچ اثری نیست که در هر سطحی به مسائل اجتماعی پرداخته باشد و از بحث درباره این اعمال خودداری کرده باشد و هیچ ناظری نیست که از ذکر این کارها صرف نظر کرده باشد. نرخهای بهره غالباً گزاف‌اند. هر حیل‌های، هر چه هم که ناشیانه و آشکارا باشد، کافی است تا وام‌دهنده و وام‌گیرنده را در جهتی موافق با شریعت نگاه دارد. بسیاری از اقداماتی که در جهت تأسیس مؤسسات اعتباری کشاورزی در هر یک از کشورهای مسلمان صورت گرفته‌اند، چه تصریحاً چه تلویحاً، هدفشان قادر ساختن روستاییان به فرار از چنگال رباخواران و تأمین اعتبار با بهره معقول برای آنها است. غالباً همان رباخواران از این بانکهای ارضی پول با بهره نازل می‌گیرند و با بهره‌ای بالاتر به روستاییانی که نمی‌توانند به چنین مؤسسات پیچیده‌ای دسترسی پیدا کنند قرض می‌دهند. در هر جایی شخص با گفته‌هایی از این دست روبرو می‌شود. یک حقوقدان فرانسوی در سال ۱۹۳۵ در الجزایر نوشت که در افریقای شمالی «مراجعه نه تنها وسیعاً اعمال می‌شود... بلکه رباخواری به چنان درجه‌ای رشد پیدا کرده است که هضم آن برای ذهن انسان سنگین است» و «تصور نتایج این توسعه رباخواری از قوه تخیل انسان خارج است.» [۴۷] میشو-بلر که پیش از این از او نقل کرده‌ایم می‌گوید در مراکش «باید گفت که رباخواری بعنوان جزء اصلی زندگی اقتصادی در آمده است.» [۴۸] و هم‌باز تأکید می‌کند:

بیگمان، اعمال رباخوارانه چنان به صورت جزء اصلی رسم بازرگانی مراکش در آمده‌اند که حالت یک نهاد را پیدا کرده‌اند، نهادی که خود شرع (شریعت، قانون اسلامی) نه تنها ناچار به تطبیق با آن شده است، بلکه حتی تا اندازه‌ای در خدمت آن در آمده است، تا مبدا چنین منافع مهمی به مخاطره افتد. رباخواری را در هر جا می‌توان پیدا کرد [۴۹].

در ذکر دلایل فرمان لغو رباخواری در الجزیره از سوی حکومت فرانسوی (فرمان هفدهم جولای ۱۹۶۳) چنین آمده است:

شکایت‌های بیشماری که منجر به صدور بخشنامه‌های گوناگونی از سوی اداره فرمانداری و دادستانی دادگاه استیناف الجزایر گشته‌اند، هم نحوه عمل بیش از پیش رسوایی‌آمیز رباخواران الجزایری را نسبت به اروپاییان و بومیان الجزایر اثبات می‌کند و هم مهارت اینان را در پرده‌پوشی سودهای گزافی که از قرض دادن پول‌هایشان بدست می‌آورند، نشان می‌دهد [۵۰].

این نوع عبارات اظهار شده از سوی مراجع رسمی و غیررسمی از حد و شمار خارج است. من عمداً نقل قول‌های خود را با تفسیرهایی که در سال ۱۹۰۸ از سوی یک وکیل مسلمان الجزایری به عمل آمده است، پایان می‌دهم:

این یک حقیقت پیش پا افتاده است که رباخواری یکی از بلاهای اجتماعی بزرگ الجزایر را تشکیل می‌دهد. قربانیان این بلاهای اجتماعی بیشتر از همه بومیان هستند که از دست کلیمیان، اروپاییان، و با نهایت تأسف از سوی همدینان‌شان، قایلیان، مرابطیان و اعراب رنج می‌برند... بهرحال، مسلمانانی که در رباخواری افتاده‌اند در بسیاری از موارد، درست نمی‌دانند آنچه انجام می‌دهند یک عمل غیرقانونی است و همیشه رباخواری را با بهره سرمایه اشتباه می‌گیرند. این شاید یکی از دلایلی باشد که چرا شخص در میان الجزایریان نفرت خاصی—دست کم ظاهراً—نسبت به هر بهره‌ای مشاهده می‌کند [۵۱].

مسلمانان متجدد برآنند که چنین اعمالی را به تأثیر استعمار و به تسلط بیگانگان بر اعراب نسبت دهند. اقتصاددانانی که به صلابت محرّمات اسلامی اعتقاد دارند، بیگمان ترجیح می‌دهند که این اعمال را برحسب تأثیر اقتصاد جدید اروپایی تبیین کنند. بهرحال، دیده‌ایم که دلایلی برای وجود این نوع واقعیت در دورانی بسیار پیشتر و در زمانی که عوامل استعماری نقشی نداشتند، در دست است. و نیز باید تکرار کرد که نوشته‌های حقوقی با تأکید بر حیل و شرایطی که در آنها روا می‌باشد و نظایر آن، خود گواهی می‌کنند که موانعی که قانون

اسلامی گذاشته بود، غالباً مورد طفره قرار گرفته بودند.

بهر حال، اکنون یک پرشش نظری پیش می‌آید که نمی‌توان آن را بدون پاسخ گذاشت. بسیار ساده است اگر بخواهیم به تفسیر کوتاه‌نظرانه‌ای از حرمت دبا که در قرآن، مرجع اعتراض‌ناپذیر آیین اسلام، آمده است قناعت کنیم. چرا جامعه مسلمان دوران میانه تن به احکام عقیدتی (ایدئولوژیک) ای می‌دهد که در عمل با آن ناسازگار است؟ اگر سنت یا حدیث، همچنانکه مطرح شد، ایده‌های جامعه‌ای که آن را ایجاد کرده است بیان می‌کند، و آن را علی‌الرسم به پیغمبر منسوب می‌دارد، و اگر ادعا کنیم که ایدئولوژی از یک موقعیت اجتماعی الهام می‌گیرد، پس چرا قواعدی گذاشته شدند که فوراً، یا تقریباً فوراً، گریز از آنها ضروری گشته بود؟

می‌توان گفت که این قانون کار نظریه‌پردازانی بود که خودشان مستقیماً در عملیات مورد بحث درگیر نبودند و از منطق نظام فکریشان نتایجی را پروراندند، بدون آنکه تناسب یا عدم تناسب این نتایج ثابت‌گشته باشد. همچنین ممکن است که منع رباخواری برگروه رباخواران تأثیری کمتر از گروه‌های دیگر گذاشته باشد. اما، دلایلی در دست است که از این دلایل یاد شده عمیق‌ترند. جامعه مسلمان دوران میانه، چون جامعه مسیحی معاصر آن و مانند جامعه اسرائیل دوران باستان (تا زمانی که این جامعه ملهم از گرایش‌های یهوه‌ای بود) یک جامعه ایدئولوژیک بود. [۵۲] این جامعه آشکارا اعلام کرد که علت وجودی‌اش خدمت به خداوند، هموار کردن راه‌های خداوندی و فرمانبری از احکام الهی است. بویژه در اسلام، احکام الهی سازمان‌دنیوی اجتماعی را نیز در بر می‌گرفت. این سازمان‌گرچه نمی‌توانست در برخی از زمینه‌ها برابر-یگرای باشد، اما در ارتباط با اعضای جامعه می‌بایست دادگر و صالح بوده باشد. زمانی که مضرات اجتماعی برخی از اعضای این جامعه را در نور دیده باشد، چنین جامعه‌ای نمی‌تواند آرام نشیند. چنین جامعه‌ای دست‌کم باید «بدین مسأله پردازد». اگر بگذارد که چنین چیزهایی بدون هیچ تفسیری بگذرند، در واقع در برابر چشمان قربانیان این اعمال از رسالت خویش شانه خالی کرده است. این قربانیان بیگمان این چشمپوشی را می‌بینند و این واقعیت

ایمان توده‌ها را نسبت به ایدئولوژی الهامبخش آن جامعه متزلزل می‌کند. از اینرو، ایدئولوژی پردازان جامعه، آیینی راجع به این مسأله تهیه می‌کنند. این آیین معمولاً از سنتهای ایدئولوژیک الهام می‌گیرد. در ارتباط با قضیه مورد بحث ما، این سنتهای ایدئولوژیک به عهدعتیق یا به ارسطو باز می‌گردند. این هر دو مرجع، قرض با بهره را محکوم کردند. در هر دو این موارد، اعتراضهایی باستانی بر علیه مضاری که اقتصاد بازرگانی ایجاد می‌کرد، وجود دارد، اقتصادی که در نهان‌ترین ساختهای جامعه سنتی رخنه کرده بود. در برابر این اقتصاد، آرمان یک اجتماع روستایی برابریگرای یا آرمان یک شهر خودبسنده به همراه مفهوم ایدئولوژیک برادری و نفرت مذهبی نسبت به توانگران، قرار داشت. این آیین مربوط به پدیده مورد بحث، با مواد موجود و در تطابق با یک منطق مقتضی، در چارچوب آیینهای کلیتر راجع به خداوند، جهان و بشر ساخته شده بود. پس این آیین با این مسأله سروکار دارد و کسی نمی‌تواند ادعا کند که از آن غافل است. اما آیا مسأله مورد بحث را حل می‌کند؟

ایدئولوژی پردازان حتی در اسلام نیز حاکم نیستند. آنها تنها حکم خداوند را شرح می‌دهند. هستند ایدئولوژی پردازان انقلابی‌ای که خواستار نابودی صرف جامعه غیرعادلانه (و از اینرو ناپارسا) و جایگزینی آن با جامعه‌ای برابر با خواست خداوند (و از اینرو برابر با عدل) هستند. اینان برحسب این خواستها، جنبش‌ها و فرقه‌های مخالف برپا می‌کنند. بهر حال، ایدئولوژی پردازان دیگر چنین تصور می‌کنند که آنها تنها می‌توانند بگویند که قانون خداوند چیست و فرمانروایان را به کاربرد این قانون در جامعه تحت حکومت - شان فرا خوانند. فرمانروایان هر چه هم که پارسا باشند، رعایت مقتضیات زندگی اجتماعی را می‌کنند - جدا از آن حاکمان آیین خواهی که بر کوشش در راه استقرار ملکوت خداوند بر روی زمین، اصرار می‌ورزند. چنین فرمانروایانی - اخیاتون^۲، یوشع^۳، آشوکا^۴ و سن لویی^۵ - هرگز زمان درازی فرمانروا نبودند.

1. doctrine

۲. Akhnaton: پادشاه اصلاح طلب مصری که در سال ۱۳۵۸ ق م درگذشت. - م.

۳. Josiah: پیغمبر بنی اسرائیل در قرن هفتم میلادی. - م.

۴. Asoka: امپراطور بزرگ هند. علت عمده شهرت وی کوششی است که در ترویج کیش بودایی

کرد. وی در ۲۳۷ ق م درگذشت. - م.

5. Saint Louis

دیری نمی‌گذرد که اینان در برابر قوانین کور جامعه و سرشت بشر ناچار به کناره‌گیری می‌شوند.

ایدئولوژی‌پردازان غیرانقلابی که همیشه اکثریت را تشکیل می‌دهند، کاری بیشتر از این نمی‌توانند انجام دهند که فرمانروایان را بدان اندرز دهند که حتی الامکان از معیارهای خدایی الهام‌گیرند و آنانی را که این معیارها را نقض می‌کنند سرزنش نمایند و (دست کم بطور ضمنی) توده‌ها را به تسلیم و خشنودی به تسلی ناشی از آگاهی خداوند به زهد و عمل صالح آنها، وادارند— یا حداکثر وادارشان کنند تا درخواست‌هایشان را به شیوه‌ای مؤدبانه مطرح کنند. این ایدئولوژی‌پردازان اگر نخواهند نظمی را که ایدئولوژی‌هایشان مقید به دفاع از آن است مختل سازند و آن را در معرض خطر واژگونی قرار دهند، تنها همین راه را در اختیار دارند. از این حیث، غالب ادیان، و بیشتر از آن، همه ایدئولوژی‌های دولتی، براسستی «افیون مردم» هستند.

اگر جامعه مدنی (که افکار عمومی بر آن غلبه دارد) بیش از پیش نسبت به مقوله معینی از بلاهای اجتماعی و قشر اجتماعی‌ای که مسئولیت وجود این بلاها را به عهده دارد سختگیرتر گردد، اگر شورش بر علیه این اعمال بیش از پیش در میان توده‌ها گسترده‌تر گردد، آنگاه ایدئولوژی‌پردازان نیز خودشان را به سختگیری فزاینده‌تری مسلح می‌سازند. از اینرو است که می‌بینیم کلیسای کاتولیک که از طرف موقعیت اجتماعی به‌درگیری با این مسأله کشانده شده است، از صدسال پیش تا کنون سختگیری فزاینده‌ای نسبت به مضار ناشی از کارکرد نظام سرمایه‌داری نشان می‌دهد و بیش از پیش سرمایه‌داران را بخاطر دارا بودن مسئولیت این مضار اجتماعی سرزنش می‌کند—بی‌آنکه (تا کنون؟) تا آنجا پیش رفته باشد که نظام سرمایه‌داری را محکوم کند. همین قضیه در مورد تلقی کلیسای کاتولیک نسبت به استعمار و، پیش از این، نسبت به بردگی صادق است.

اما اگر افکار عمومی مسلط بر جامعه مدنی، خود را نسبت به اعمال مورد بحث بیش از پیش آسانگیرتر نشان دهد و در این اعمال فعالیت‌هایی را ببیند که عادی هستند و علی‌رغم زبانی که ممکن است برای برخی از اشخاص ببار آورند، برای کارکرد و تحول جامعه ضروری می‌باشند، آنگاه ایدئولوژی‌پردازان

به قائل شدن استثناهایی به نفع این اعمال کشانده می‌شوند و مراجع ایدئولوژیک، چشم بر تقضیهای نظریه‌شان می‌بندند. از اینرو، همچنانکه جی. لوبرا^۱ راجع به جامعه مسیحی سده‌های میانه می‌نویسد، «آیین، توجیه‌هایی را فراهم می‌کند که در عین آنکه بنظر می‌رسد اصل بنیادی را احترام می‌گذارد، خلافها را روا می‌دارد.» [۵۳]

هرچه که اعمال خلاف آیین رایج‌تر می‌گردد؛ مراجع ایدئولوژیک (بگر بخواهند از یکسو نفوذی بر جامعه داشته باشند و از سوی دیگر درجه‌ای از انسجام را در دستگاه فکریشان حفظ کرده باشند) نیز بیشتر به نظریه‌پردازی‌های زندانه و زیرکانه کشانده می‌شوند تا بر اساس آنها، در موارد استثنایی، برای گناه و بیگناهی درجاتی قائل شوند و وسایلی از برای کفاره‌گناهان یک فرد فراهم گردد و مقیاسی مدرج از جرایم و اغماضها بدست آید. از این روی به نظر می‌رسد که کاملاً به همین دلیل بود که در جامعه مسلمان و مسیحی سده‌های میانه، درست در همان لحظه‌ای که اعمال سرمایه‌دارانه‌ای که مستلزم نیاز به بهره بود، با شدت هر چه بیشتر رو به توسعه داشت، متألهان و قانوندانان دینی در نظریه‌پردازی راجع به منع بهره و توجیه و تبیین آن تا حد مجاز دانستن موارد استثنایی، قبول بیشترین زحمت را کردند.

فشاری که از سوی ایدئولوژی‌پردازان و مراجع ایدئولوژیک بر اعمال سیاسی و قانونی اعمال می‌شود، برحسب اینکه اینان در چه رابطه‌ای با دولت هستند، صورتهای مختلفی به خود می‌گیرد. به هر حال، این فشار همیشه به همان یک شیوه عمل می‌کند. آرمانی از سوی اینان اعلام می‌گردد و مردم به تطبیق با این آرمان فراخوانده می‌شوند، در حالی که این نکته از همان آغاز شناخته است که این آرمان بلندتر از آنست که با وجود ضعف بشری بدست آید. کوشش می‌شود تا با نکوهش، از بدرفتاریهای مستکبران جلوگیری شود—گاه اگر مقتضیات اجازه دهند، با تصویب‌های نادر، ولی نمونه‌وار، از کار اینان جلوگیری به عمل می‌آید، از مستضعفان حمایت می‌شود (به آن اندازه که برای تضمین نظم اجتماعی و حفظ اعتماد آنها به ایدئولوژی مسلط لازم باشد) تا نگذارند که گلایه‌ها و درخواستهای آنها حالت شورش به خود-گیرند، حالتی که

با ایدئولوژی حاکم و جامعه‌ای که این ایدئولوژی روح آن است منافات دارد. سرانجام، راه‌حلهای نظری در ارتباط با موارد عینی بسیاری که افراد در آنها از دستورهای ایدئولوژی سر باز می‌زنند، ساخته و پرداخته می‌شوند. این راه - حلها آمیزه‌ای هستند از طرد، سرزنش، و اغماض به نسبتی که آرمان در عمل نقض گردد ولی در عین حال خلوص خود را در اصل حفظ کند. یک ایدئولوژی نمی‌تواند درصدد مخالفت با جامعه‌ای برآید که خود از آن منشأ می‌گیرد و بدان الهام می‌بخشد. در اینجا ضرورتاً ما کیاولیسم یا تزویری مطرح نیست، بلکه چیزی عمیق‌تر مطرح است یعنی تسلیم کتمان‌آمیز به اقتضاهای زندگی اجتماعی. این امر واقعیت دارد که گهگاه اصلاح‌طلبان سختگیری برمی‌خاستند که همه بدبختیهای زمانه‌شان را به تسامح دینی رایج در آن زمان نسبت می‌دادند و می‌کوشیدند که منع‌های دینی را در زمینه یاد شده و نیز در زمینه‌های دیگر تقویت کنند. اما به هر حال، موفقیت اینان همیشه کم دوام بود و همین واقعیت که مدتی نه‌چندان دراز پس از آن، مسلمانان سختگیر باز می‌بایست همان شکایتها را می‌شنیدند و غالباً باز اصلاح طلب دیگری سر بلند می‌کرد، ناپایداری توفیق اصلاح‌طلبان افراطی را نشان می‌دهد. ما همین توالی نقض‌ها و اقدامات اصلاح‌طلبانه را در تاریخ فرقه‌های رهبانی مسیحی نیز می‌بینیم. بازگردیم به موضوع ویژه‌ای که در اینجا مورد نظر ما است. می‌توان نمونه‌هایی از افراد پارسا را ذکر کرد که با دادن وام بدون بهره به نیازمندان، جویای رستگاری بودند، اما بیگمان همیشه اینان افراد کمی بودند و واقعیت کارشان در کارکرد اقتصادی کل جامعه تأثیر بسیار ناچیزی می‌گذاشت. عدم توانایی طرفداران جدید اسلام در پیدا کردن و نشان دادن بیش از چند مورد از این پارسایان، کمیابی نسبی آنان را بروشنی آشکار می‌سازد و تازه توجه داشته باشیم که این طرفداران اسلام بسیار مشتاقند که نمونه‌هایی تاریخی از چنین پدیده‌هایی ارائه کنند [۷۴].

این نیز درست است که برخی اعصار در برخی از مکانها، از جهت فقر فنون اقتصادی سرآمد بودند. این دوره‌ها، دوران بینوایی بودند. در چنین دوره‌هایی نمونه‌های کمی از نقض قوانین مربوط به مراجعه دیده می‌شود، چرا که این عمل در آن زمان ضرورت کمتری داشته است. در این زمینه، ملاحظات نومسلمانی

به نام لئو آفریکانوس^۱ را در مورد مردم افریقای شمال غربی در آغاز سده شانزدهم میلادی در دست داریم:

اینان در تجارت کالاها یکسره ناواردند و بانکدار و صراف ندارند. جایی است که یک بازرگان بدون حضور خودش نمی تواند کاری در آن انجام دهد، بلکه خود ناچار است شخصاً بدانجا رود تا ببیند که آیا کالاها پیش به آنجا حمل شده است یا نه [۵۵].

از یکسوی، این بیگمان یک تصویر مبالغه آمیز است [۵۶]. اما از سوی دیگر، تا آنجا که به یک امر واقعی مربوط می شود، این تصویر به دوره ای راجع است که در آن دوره، ناحیه مورد بحث می رفت تا به بینوایی سختی دچار گردد. برای اثبات این نظر کافی است که موقعیت منطقه را در این دوره با موقعیت آن در دوره های پیشین مقایسه کنیم، همان دوره هایی که پیش از این بدانها اشاره داشتیم.

شاید اینجا همان جایی باشد که باید نکته مهمی را مطرح کرد. رابطه صاحب زمین با مستأجر (به وسیعترین معنای آن)، به هیچروی همان رابطه یک سرمایه دار با یک کارگر صنعتی نیست — چه قطعه زمین مورد نظر، روستایی باشد یا شهری، زراعی باشد یا ساختمانی، اجاره داده شده باشد یا استفاده تحت الارضی از آن شده باشد. مارکس و انگلس بر این نکته تأکید داشتند. [۵۷] با اینهمه، حقیقت دارد که وصول اجاره بها از زمینهای روستایی به همراه وصول اجاره خانه از ساختمانهای شهری (که این نیز عموماً بصورت پول پرداخت می شود) نقش مهمی در تشکیل درآمدهای بزرگ پولی و توسعه اقتصاد کالایی دارد. همچنانکه غالباً دیده می شود، هر جا که مالک زمین یعنی دریافت کننده اجاره بها، شهرنشین باشد، این وضع در استثمار حومه روستایی از سوی شهر مؤثر است و چنین شهری، همچنانکه توسعه می یابد می تواند راه را برای سرمایه داری حقیقی هموار سازد [۵۸]. توسعه، و با احتساب عوامل تناقض آمیز، می توان گفت که وصول اجاره به صورت پولی، شاخص این است که بخش سرمایه دارانه تا حدی توسعه یافته است. وصول اجاره بصورت پول، در

1. Leo Africanus

شرایطی، بموازات عوامل مستلزم سرمایه مالی صورت می‌گیرد که این نیز خود در تکامل سرمایه‌داری مؤثر است. اکنون گرچه بسادگی نمی‌توان تخمین زد که چه مقدار از اجاره زمین به صورت پول دریافت می‌شد، اما اندازه سرمایه‌گذاری در ساختمانهای تولیدی چون فروشگاهها گرمابه‌ها و مغازه‌ها، کاملاً روشن است. روابط میان زمینداران و مستأجران، مضمون مشترك نوشته‌های عربی قدیمی را (البته با توجه بیشتر به زندگی شهری) تشکیل می‌دهد. [۹۰].

اکنون به شیوه تولید سرمایه‌داری به معنای دقیق آن می‌پردازیم. نمی‌توان در اینکه تولید سرمایه‌داری در جهان اسلام دوران میانه شناخته شده بود، تردید کرد. ما کمی پیش از این دیده‌ایم که متون فقهی و احادیث به این نوع تولید اشاره دارند و این خود کافی است تا ثابت کند که تولید سرمایه‌داری در اسلام وجود داشته است.

به هر حال، باید به این واقعیت توجه داشت که اگر شیوه تولید سرمایه‌داری به معنای دقیق آن، همچنانکه پیش از این تعریف آن را بدست داده‌ایم، در حالت مقدماتی و یا به اصطلاح به وجه «اتمی» آن (این وجه به یک رابطه اقتصادی میان دو نفر اطلاق می‌شود که یکی از آنها مالک وسایل تولید باشد و دیگری فاقد آن) در نظر گرفته شود، پس می‌تواند تنها به عنوان ضمیمه شیوه‌ای از تولید که مارکسیستها آن را «تولید کالایی خرده‌پا» می‌خوانند، وجود داشته باشد [۶۰]. در این نوع تولید، پیشه‌ورانی که صاحب وسایل تولیدشان هستند، کالاهایی را تولید می‌کنند که نه برای مصرف خود و خانواده‌شان، بلکه برای فروش در بازار تولید می‌شوند — یا به سخن دیگر، برای مبادله با کالاهای مصرفی دیگر ساخته می‌شوند. در جوامعی که تولید صنعتی در آنها وسیعاً بدین شیوه انجام می‌پذیرد، به خدمت گرفتن کارگران مزدبگیر، برای تعداد معینی از تولیدکنندگان کالایی خرده‌پا (برای سهولت، آنها را پیشه‌وران می‌خوانیم)، عملی عادی است و این پیشه‌وران با کارگران دقیقاً رفتاری همانند با رفتار سرمایه‌داران نوع کلاسیک دارند. به بیان دیگر، این پیشه‌وران برای نیروی کار این کارگران بدانان مزد می‌پردازند و به کارشان می‌گیرند و معمولاً خودشان نیز به همراه آنها با وسایل کاری که متعلق به خودشان است، به کار می‌پردازند. از

آنجا که به این کارگران مزدبگیر مزد پرداخت می‌شود، آنها دیگر نسبت به کالاهایی که با نیروی کارشان و با کمک وسایل تولیدی که متعلق به آنها نیست تولید می‌کنند، حقی ندارند.

و البته این همان صورتی است که شیوه تولید سرمایه‌داری را در جهان اسلام پیش از سده نوزدهم میلادی باید در آن دید. تولید کالایی خرده‌پا بر اقتصاد این عصر مسلط است اما عموماً در این شیوه تولید، پیشه‌وران از وجود کارگران مزدبگیر استفاده می‌کنند، کارگرانی که پایگاه مرسوم‌شان تغییر می‌کند، مثلاً ممکن است در زمان معینی و تحت شرایط ویژه‌ای، خود بصورت پیشه‌ور درآیند. یقیناً در بسیاری از موارد بویژه پیش از قرن هفتم (سیزدهم میلادی)، چنین به نظر می‌رسد که این نظام برای جلب همکاری در کارهای تولیدی از طریق قراردادهای شراکتی، بکار می‌رفت. شرکا به نسبت‌های متفاوت، نیروی کار، وسایل تولید و مواد خامشان را در امر تولید بکار می‌بستند و سهمیه منافعیشان برحسب قواعد معادل‌بندی پیچیده و مطابق با مقدار نسبی این اشتراک‌ها تعیین می‌شد [۶۱]. این قضیه چنین نشان می‌دهد که درجات نامعینی از اشتراک در تولید وجود داشت که کارگر مزدبگیر در پست‌ترین حد آن قرار می‌گرفت و شریکی بود که جز نیروی کارش چیز دیگری برای اشتراک در اختیار نداشت. با اینهمه این امر همچنان بعنوان یک حقیقت باقی می‌ماند که این درجه پست اشتراک، به عنوان رابطه‌ای که در آینده می‌بایست توسعه عظیمی پیدا کند، شایان اهمیت است. اما این نیز همچنان حقیقت دارد که کار دستمزدی حتی در دوره‌ای که شراکت در تولید، رایج‌ترین مورد را تشکیل می‌داد، وجود داشت. به نظر می‌آید که این رابطه بعدها، پس از قرن هفتم (سیزدهم)، که کار صنعتی بصورتی مشخص بر طبق نظام اصناف سازمان پیدا کرد، توسعه یافت. در سراسر سده‌های میانه، موارد کار دستمزدی که ما می‌شناسیم، نسبت به آنچه که مورد نظر ماست، جنبه‌ای حاشیه‌ای دارند و بیشتر عبارتند از: کارگران در کارخانه‌های بزرگی که بوسیله دولت اداره می‌شوند — همچون کارخانه‌های تصفیه شکر در مصر یا کارکنان بنیادهای مذهبی. بهرحال، جای به‌جای، شواهدی دال بر موارد کار دستمزدی در صنعت و در پیشه‌ها می‌یابیم. اکنون چند نمونه اتفاقی از این موارد نقل می‌شود: در حدود نیمه قرن دوم هجری (نهم میلادی)، فرمانروای

آینده ایران، بنیانگذار دودمان «صفاری»، بعنوان یک رویگر (صفار) ماهانه پانزده درهم می‌گرفت. او در سراسر زندگیش به همین نام «رویگر» معروف بود و این نام را به دودمان فرمانروایی خویش داد [۶۲]. در نخستین نیمه سده ششم (دوازدهم میلادی) در تونس طبق یک حکم قانونی قرار بر این می‌گذارند که معدنچیان معادن سرب می‌توانند یا مزد ثابتی در قبال یک وظیفه معین دریافت دارند یا در قبال استخراج مقدار معینی از سنگ معدن، مقدار معینی از همان سنگ بدانان داده شود [۶۳]. در مصر، در سراسر نخستین سده‌های میانه، صنعت پارچه‌بافی در حجم وسیع رونق داشت. در تونس پنج هزار کارگاه بافندگی وجود داشت. این صنعت غالباً بوسیله کارگران در خانه‌هایشان انجام می‌گرفت، اما کارگاههای بزرگی نیز وجود داشت. بخشی از این صنعت در تصاحب دولت بود، اما به نظر می‌رسد که سرمایه‌داران خصوصی‌ای نیز وجود داشتند که کارگران مزدبگیر را با مزدهای نازل برای منافع شخصیشان بکار می‌گرفتند — البته، تحت نظارت عالییه شدید دولت [۶۴]. به این نمونه‌ها باید یک نوع مؤسسه سرمایه‌داری را افزود که گرچه جنبه خاصی داشت، اما کاملاً به این شیوه تولید متعلق بود، یعنی همان مؤسسات صید مرواریدی که ما از آنها بخوبی مطلع هستیم. این مؤسسه همچون امروز در خلیج فارس، اقیانوس هند و غیره، کار می‌کرد. سرمایه‌گذاران برای صیادان و سایل صید فراهم می‌کردند و بدانها مزد می‌پرداختند و مرواریدهای صید شده را صرفاً به سود خودشان می‌فروختند [۶۵].

در دوره‌ای که اصناف سازمان یافته توسعه پیدا کردند، یعنی دست کم از سده هفتم (سیزدهم میلادی) به بعد، کارگر مزدبگیر در هر صنعتی پایگاه مشخصی پیدا کرد. آنچه مدارک موجود در باره سلسله مراتب درون صنفها به ما می‌گویند، تا حدودی به دلیل اختلافات زمان و مکان، از موردی به موردی دیگر تفاوت پیدا می‌کند. رتبه بنیادی در یک صنف متعلق به اوستا یا معلم، یعنی «استاد» — کار» است. تحت نظر و وابسته بدو، شاگردان (مبتدی، متعلم) قرار دارند که معمولاً مزدی بدانها پرداخت نمی‌شود اما انعام می‌گیرند. یک شاگرد بمحض اینکه استادش او را با ارزش تشخیص دهد، می‌تواند مستقیماً یک استاد گردد و در غیر این صورت باید مرحله‌های صانع یعنی «کارگر» و خلیفه (به ترکی

کلفه) یعنی «دستیار» را پشت سر بگذارد که البته در این مراحل آشکارا مزد دریافت می‌دارد. بهرحال یک مرد باید از بودجهٔ مشترک صنف کمک گیرد تا بتواند استاد گردد. این گذار به مرحلهٔ استادی در جاهای معینی مستلزم ساختن یک اثر استادانه است و عموماً به یک تشریفات ورودی پرهزینه‌ای بستگی دارد [۶۶].

بدین گونه، پیشه‌ور استاد کار یا با دست خویش کار می‌کرد، یا بوسیلهٔ شاگردانی که مزدی دریافت نمی‌داشتند، و یا با کارگرانی که مزد می‌گرفتند. در نیمهٔ دوم سدهٔ دهم (هفدهم میلادی) در استانبول در هر کارگاهی بطور متوسط سه یا چهار کارگر کار می‌کردند. به برکت مطالعات افرادی از هیئت اعزامی فرانسوی، در بارهٔ مصر پایان سدهٔ دوازدهم (هیجدهم) اطلاعات دقیقتری در دست داریم. در قاهرهٔ آن زمان، پانزده هزار کارگر روزمزد وجود داشتند که بجز نیروی کارشان وسیلهٔ تولید دیگری در اختیار نداشتند [۶۸]. برای مثال، کارگاههای کوزه‌گری بوسیلهٔ قالبگیری اداره می‌شدند که کارگرانی با مزد روزانه هشت «پاره» در خدمت خود داشت تا برایش مخلوط گل و خاکستری را که او در چرخ کوزه‌گری خویش قالب می‌گرفت تهیه کنند. او همچنین از کمک یک بچه یا پسر جوانی که روزانه سه «پاره» مزد می‌گرفت و نیز کارگری که مسؤول پخش کوزه‌ها بود، استفاده می‌کرد. این کارگر درصدی کار می‌کرد و برای هر هزار ظرفی که در کوره می‌انداخت، نود «پاره» دریافت می‌کرد [۶۹]. بدیهی است که کارهای مربوط به تهیهٔ شکر به مناطق کشت نیشکر اختصاص داشت و از اینرو می‌بایست به زمینداران تعلق داشته باشد. بهرحال، برخی از زمینداران (ممالیک)، با یک کارخانه دار در ایالت «جیزه» شریک بودند و زمین، حیوانات کاری، ساختمان و هزینهٔ نگهداری آن را به عهده می‌گرفتند و در منافع با مردی که مسؤول ادارهٔ کارخانه بود، سهیم می‌شدند. قاعدتاً، یک کارخانه دوشتربان برای حمل نیشکر به کارگاه، دو کارگر برای پاک کردن و آماده ساختن نیشکر، دو نفر برای نظارت بر کار آسیاب و جمع‌آوری عصارهٔ نیشکر، دو نفر برای مراقبت از گاو عصاره، دو تون تاب برای حفظ آتش زیر دیگها، دو کارگر برای نظارت بر جریان پخت و ساخته شدن کله‌قندها و سرانجام یک کارگر برای نظارت بر همهٔ این کارها، در استخدام خود داشت. این دوازده کارگر روزانه شش «پاره»

به صورت پول نقد یا دو (طل شیرۀ قند مزد می‌گرفتند [۷۰]. همچنین یک صنعت خانگی سرمایه‌دارانه کاملاً وسیع نیز وجود داشت [۷۱].

حقایقی که با مثال‌های بالا مطرح شده‌اند، بسیار ناهمسانند. اگر نمونه‌های بیشتری در حوزه زمانی و مکانی وسیعتری در دست بود، این حقایق قوت بیشتری پیدا می‌کردند. اما حتی همین نمونه‌های محدود نیز کافی است تا نشان داده شود که جهان مسلمان زمانی که به شیوه سنتی و در سایه قرآن و سنت زندگی می‌کرد، توسعه قابل ملاحظه فعالیت با سرمایه بازرگانی و مالی را می‌شناخت و نیز به شیوه تولید سرمایه‌داری از جنبه بهره‌برداری از سرمایه تولیدی آگاهی داشت. در این جهان، هیچیک از این فعالیت‌های اقتصادی، غیرمعمول یا استثنایی بنظر نمی‌آمدند.

فکر می‌کنم که حق داشته باشیم از یک بخش سرمایه‌دارانه در جهان اسلامی سخن به میان آوریم. اصطلاح «بخش»، بر حوزه اقتصادی کم‌ویش منسجمی دلالت می‌کند که در آن، فعالیتی غالباً از یک نوع رواج دارد که بوسیله مردمی که تابع انگیزه‌های یکسانند انجام می‌پذیرد. در جامعه مورد بررسی ما، بدون هیچ تردیدی در برابر خود اشخاص بسیاری را می‌بینیم که ثروت را بصورت نقدینه در اختیار دارند و همین ثروت دست کم جزء اصلی دارایی آنها را تشکیل می‌دهد. این افراد در مقایسه با دولت، زمینداران، و آنهایی که برای معیشتشان تولید می‌کنند، نقش معینی در تولید دارند، به دلیل این واقعیت که این اشخاص مالک زمینها و کارگاهها هستند یا دست کم از طریق اعتبار اینها را در نظارت خویش دارند. این اشخاص در پهنه گردش کالاها، بیقین نقش‌شان از این هم بزرگتر است، چرا که سهم مهمی از تولید کشاورزی یا پیشه‌وری را یا مستقیماً از خود تولید کنندگان، یا از زمینداران و یا از دولت می‌خرند. سرانجام، از طریق فروش محصولات، که یا از زمینها و کارگاههای تحت تصاحب و نظارت آنها یا از زمینها و کارگاههای دیگران بدست آمده‌اند به خرده‌فروشان، یا مستقیماً به مصرف کنندگان، در توزیع کالا نیز نقش بزرگی ایفا می‌کنند.

بدینگونه، صاحبان ثروت پولی نقش اساسی‌ای در همه مراحل فعالیت اقتصادی به عهده دارند. مؤسسات اقتصادی آنها تابع یک محاسبه معقول است. آنها با این مؤسسات، هدف افزایش و «بهره‌برداری» از سرمایه‌شان را دنبال

می‌کنند. این افراد بیشترین مقدار ممکن محصولات را به کالا تبدیل می‌کنند و تا آنجا که بتوانند تولید را بسوی ارزش مبادله^۱ می‌کشانند و جریان تولید را برای بازار و حوزه اقتصادی‌ای که پول بر آن غالب است، توسعه می‌دهند. پس حق داریم که در باره فعالیت‌های این افراد بصورت کلی، از یک بخش سرمایه‌دارانه سخن به میان می‌آوریم.

با اینهمه که گفته شد، پهنه این بخش و دامنه توسعه این فعالیتها محدود است. در کنار این بخش، و در سطحی حتی وسیعتر از آن، تولیدی را می‌بینیم که کشاورزان برای معاششان انجام می‌دهند و به بازار ارتباطی ندارد؛ فعالیت زمینداران بزرگ را مشاهده می‌کنیم که سهمی از محصولات تولید شده در املاکشان را می‌برند و همیشه این محصولات را در بازار نمی‌فروشند؛ و نیز فعالیت دولت، که هم بعنوان زمینداری که در املاکش تولید صورت می‌گیرد و هم بعنوان انحصارگر صنعتی‌ای که در کارگاههایش تولید می‌کنند ظاهر می‌شود، دولتی که از هرچه که در هر جا تولید می‌شود سهم می‌برد و نیز ممکن است علاوه بر سهم خویش، سهمی از محصولات را خریداری کند، تا آن را به مصرف کنندگان و واسطه‌ها بفروشد یا برایگان توزیع کند— مثلاً در میان ارتشیان، کارمندان و مردم شهرهای بزرگ [۷۲]. تناسب میان این راههای گوناگون اقتصاد و همچنین درجه توسعه بخش سرمایه‌دارانه، برحسب زمان و مکان بسیار متفاوت بوده است و ما آنقدرها مجهز نیستیم که این تفاوتها را اندازه‌گیری کنیم. بهرحال، این امر آشکارا بنظر می‌رسد که پیش از عصر سرمایه‌داری جدید، شماره نمونه‌هایی که در آنها گردش سرمایه‌داری کامل از تولید به توزیع حاصل آمده باشد، محدود بود. سرمایه‌داران بیشتر می‌توانستند در مرحله خاصی از این گردش، اختیار محصولات تولید شده را از زمیندار و یا از دولت بگیرند.

می‌توانیم این سرمایه‌داران را برابر با همان اصطلاحاتی که در غرب سنت گذشته‌اند، «بورژوا» بخوانیم. گویتاین^۲ در یک مقاله اندیشه برانگیز نشان داده است که بورژوازی بازرگانی‌ای که از قرن دوم هجری به بعد (۷۱۸-۸۱۵ م) در جهان اسلامی شکل گرفته بود، تا چه اندازه پایگاه اجتماعی مهمی به دست آورد و با پذیرفته گردانیدن فعالیت‌هایش بعنوان فعالیت‌های محترم و با ارزش، تا

چه حد احترام قشرهای دیگر جامعه و نیز احترام بورژواها را بسوی این فعالیت جلب کرد. بورژوازی توانست طی قرن سوم هجری (۸۱۵-۹۱۲ م) ارزشهای وابسته به فعالیت‌های بورژوایی را بر جامعه تحمیل کند و در قرن چهارم هجری (۹۱۲-۱۰۰۹ م) به صورت یک عامل اقتصادی-اجتماعی درجه یک درآید. با اینهمه هنوز این بورژوازی با اینکه به وجود خویش و قدرت و ارزش خود آگاه بود، هرگز نتوانست بعنوان یک طبقه، قدرت سیاسی بدست آورد، حتی با اینکه بسیاری از افراد بورژوا توانستند عالیت‌ترین مناصب دولتی را اشغال کنند، از حوالی قرن یازدهم میلادی، تسلط کاستهای سربازان برده‌تبار که بیشترشان از نژاد ترک بودند، در سراسر خاورمیانه استقرار یافت و این امر موجب شد که بورژوازی به نقشی کم اهمیت‌تری در سیاست رانده شود و پهنهٔ بخش سرمایه‌دارانه به تنگتر شدن گراید [۷۳].

بدون انجام دادن یک بررسی کامل نیز می‌توان یادآور شد که یک بخش سرمایه‌دارانه از این نوع را، به همراه بخش‌هایی که در آنها تولید برای معاش و گردشهای اقتصادی غیرپولی غالب بودند، با مداخلهٔ زمینداران و دولت در مراحل گوناگون، می‌توان در تعدادی از تمدنها پیدا کرد: خاور باستان، یونان، امپراطوری روم، هند، چین، ژاپن و اروپای دوران میانه. در این جا نیز تناسب میان این بخشها از یک دوره به دورهٔ دیگر و از یک ناحیه به ناحیهٔ دیگر تفاوت می‌پذیرد و برای تعیین ارتباط ساختاری میان این بخشها، به یک بررسی وسیع-چنانچه میسر باشد- نیاز است. بهتر است صرفاً بگویم که این تمدنها بزودی از سطح تجارت عبوری محض فراتر رفتند، یعنی از سطح جامعه‌ای که به گفتهٔ مارکس واسطه‌ها در رگ و پی آن رخنه کرده بودند. سرمایه‌داران دوران ماقبل اسلامی مکه در همین سطح قرار داشتند که در عربستان جنوبی به جست‌وجوی کالاها می‌رفتند (کالاهایی که غالباً از راه دور می‌رسیدند) و سپس آنها را غالباً به شهرهای ییزانسی نبطیه و فلسطین می‌بردند و از راه دیگری برمی‌گشتند. در همهٔ این تمدنها، سرمایه‌دارانی یافت می‌شدند که کم و بیش از همان مرحلهٔ تولید، در گردش اقتصادی مداخله می‌کردند [۷۴].

حتی با وجود قطعی نبودن دانش ما، می‌توان گفت که سطحی را که ظاهراً جهان اسلامی بدان دست یافته بود، نمی‌توان در جای دیگر در همان زمان و

یا پیش از آن پیدا کرد. تراکم روابط بازرگانی در درون جهان اسلامی، یک نوع بازار جهانی (به یک اصطلاح تا اندازه‌ای نامتناسب با آن زمان) با ابعاد بی‌سابقه‌ای را تشکیل داده بود. توسعه مبادله، تخصص منطقه‌ای در صنعت و کشاورزی را میسر ساخته بود و وابستگی متقابل اقتصادی را به پیش کشیده بود که گاه تا مسافت‌های دورگسترده می‌شد. همین نوع بازار جهانی در امپراطوری روم نیز شکل گرفته بود، اما «بازار مشترک» اسلامی بسیار از آن بزرگتر بود. همچنین بنظر می‌آید که بازار اسلامی از آن جهت که در تشکیل آن، نقش سرمایه شخصی در مقایسه با نقشی که دولت ایفا می‌کرد بزرگتر بود، از بازار امپراطوری روم، سرمایه‌دارانه‌تر بوده باشد [۷۵]. نه تنها جهان اسلام، بخش سرمایه‌دارانه را می‌شناخت، بلکه در تاریخ، این بخش، آشکارا، گسترده‌ترین و تکامل یافته‌ترین بخش سرمایه‌دارانه را پیش از استقرار بازار جهانی آفریده بورژوازی اروپای غربی تشکیل می‌داد و این بازار نتوانست تا قرن دهم (شانزدهم) بازار اسلامی را از اعتبار بیندازد. این وسعت بازار اسلامی، صرفاً نتیجه پیروزی‌های نظامی اسلام، زمان دراز امپراطوری یکپارچه اسلامی و قدرت پیوند ایدئولوژیکی بود که نمی‌گذاشت سرزهای گذرناپذیری میان بخشهای گوناگون اسلامی تشکیل گردد، همان پیوند ایدئولوژیکی که سرانجام از هم گسسته شد. در این واقعیت که ثروت شخصی بازرگانان از همان مرحله آغازین در سازمان دادن بازار جهانی مورد بحث—بدون دخالت دولت—اهمیت چشمگیری داشت، جای تردید نیست به این دلایل: انباشت بیسابقه ثروت که پیروزی اسلام برای برخی از طبقات فراهم کرد، بالا رفتن میزان تقاضا بموجب عامل یاد شده، سودهای هنگفتی که می‌شد از راه برآوردن این تقاضا بدست آورد، بویژه ارضای تقاضای کالاهای تجملی که عرضه آن کمتر از تقاضایش بود؛ و سرانجام شاید ابتکاری که از همان آغاز از سوی بازرگانان ممتاز عرب نشان داده شده بود. دولتهایی که اسلام بر آنها پیروزگشته بود، در زمان غلبه اسلام، ساخت دولتی نیرومندی در حوزه اقتصادی نداشتند و مسلمانانی که بر مدیریت‌های پیشین فائق گشته بودند، و آنها را به نفع خویش بکارگرفته بودند، هیچ‌گونه وسوسه «دولتی» نداشتند. دلیل این که چرا چنین «دولتگرایی» ای تنها تا درجه

محدودی و در دوره‌های خاصی در جهان اسلامی برقرار بوده است، امری است که تنها یک بررسی دقیق تاریخی، هم در زمینه رویدادهای اتفاقی و هم درباره عوامل کم و بیش پایدار، می‌تواند آن را تبیین کند. اگر بورژوازی نتوانست قدرتی را که در نخستین سده‌های هجری بدست آورده بود نگاهدارد یا توسعه دهد، اگر دولتهای مبتنی بر سلسله مراتب نجبا و نظامیان نگذاشت که بورژوازی— در امر قدرت سیاسی— اعتبار شایسته‌اش را بدست آورد، اگر شهر نتوانست در کسب تسلط بر روستا موفق گردد، اگر سرمایه کارخانه‌داری به همان میزان اروپا یا ژاپن توسعه نیافت، اگر انباشت اولیه سرمایه هرگز به سطح انباشت اروپا نرسید— همه اینها به عواملی جز عامل دین اسلام بستگی دارند. می‌توان در اینجا عملکرد عوامل پایدار و بنیادی‌ای چون تراکم نسبی جمعیت را تصور کرد که نیروی کار ارزان و فراوانی را فراهم می‌کرد و موجب می‌شد که انگیزه ایجاد ابداعات فنی تضعیف گردد. و باز می‌توان در این قضیه، سنت چند صدساله یک دولت نیرومند را به عنوان یک عامل در نظر گرفت که برای تولید کشاورزی بسیاری از کشورهای خاوری مورد نیاز بود، تولیدی که بستگی به کارهای همگانی دارد [۷۶]. به این عوامل باید بیگمان یک رشته مقتضیات تاریخی پیش‌بینی ناپذیر را نیز افزود که از میان اینها موجهای هجوم اقوام آسیای مرکزی باید نقش مهمی ایفاء کرده باشد.

فئودالیسم یا شیوه تولید آسیایی؟

اذهانی که در مارکسیسم ایدئولوژیک کلاسیک پرورانه شده‌اند— همان مارکسیسمی که انگلس چنین تعریفی از آن بدست داده است:
Ad usum Profani vulgi^۱ و بعد از سوی دستگاه آموزشی سوسیال دموکراتیک و سپس ماشین‌اداری استالینی در قالب فورمولهای مکتبی درآمد— به یقین و با عدم موافقت یادآور خواهند شد که در مورد شکل‌بندی اقتصادی— اجتماعی‌ای که بورژوازی در بطن آن تحول پیدا کرد هیچگونه اشاره و کنایه‌ای به عمل نیامده

۱. برای استفاده عامه مردم.

است. بیشتر اینان بدون هیچ گمانی دوره ما قبل بورژوازی را با برچسب «فئودال» پذیرفته‌اند، همان برچسبی که یک نویسنده مارکسیست بدین دوره زده است. کتاب درسی اقتصاد سیاسی^۱ که جزم رایج در شوروی و در کشورها و حزبهای پیرو رهبری شوروی را تبیین می‌کند، جهان قدیم اسلام را به صورتی آشکارا متعلق به «شیوه فئودالی تولید» طبقه‌بندی می‌کند [۷۷]، هرچند که این طبقه‌بندی از برخی جهات درست است. یک دانشمند بلند پایه شوروی، متخصص در تمدن عربی، بتازگی یک هم‌رشته امریکایی خود را سرزنش کرده بود که چرا از بورژوازی اسلامی دوران میانه بدون قرارداد آن در چارچوب فئودالیسم سخن گفته است [۷۸]. هنوز در محافل مارکسیستی این نظر پذیرفته است که فئودالیسم یک مرحله ضروری در تکامل بشری بوده است، تنها مرحله‌ای که در آن صورتهای اولیه شکل‌بندی سرمایه‌داری می‌توانست پدید آمده باشد.

این خودداری و احتیاط از جانب من در مورد مفهوم فئودالیسم عمدی است. نام شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری به‌جامعه‌ای با یک نظام اقتصادی اطلاق می‌شود که در آن، شیوه تولید سرمایه‌داری غالب باشد. در این باب، جای هیچ بحثی نیست که اروپای غربی و ایالات متحده از قرن نوزدهم یک جامعه نوعی ساخته‌اند که بسیاری از خصایص آن، چه خصایص فرساختی^۲ و چه خصایص فراساختی^۳، فرآورده این غلبه شیوه تولید سرمایه‌داری هستند. مارکس و انگلس میان «شیوه تولید» و «شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی» تمایز دقیقی قائل نشدند. آنها فکر می‌کردند که در اروپای دوران میانه، شکل‌بندی‌ای قابل مقایسه با سرمایه‌داری سراغ کرده‌اند. آنها شیوه تولید مبنای آن، یعنی روابط تولیدمیان «سرف‌ها» و نجبای زمیندار را کاملاً تشخیص می‌دادند، اما این شیوه تولید را به‌گونه‌ای کاملاً مجزا از شیوه تولید ماقبل سرمایه‌داری دیگری که بخوبی می‌شناختند، یعنی نظام برده‌داری، مشخص نکرده بودند. و پیوسته توصیفشان را از این شیوه تولید با خصایص فراساختی و یا، دقیقتر بگوییم، خصایص سیاسی ملازم آن در اروپای غربی در می‌آمیختند. این امر بویژه از نامی که برای توصیف این شیوه تولید بکار می‌بردند آشکار است، نامی

1. *Textbook of Political Economy*
2. *Infrastructural*
3. *Superstructural*

که دقیقاً متعلق به خود آنها نبود - یعنی نظام سنتی «فتودالیسم» که صرفاً آن را از مجموعه اصطلاحات رایج در عصرشان به وام گرفته بودند [۷۹]. همچنانکه تا کنون بارها گفته شده است، این نام چندان مناسب نبود، چرا که اساساً به فرا-ساخته‌هایی راجع است که ربط آنها را به شیوه تولید مورد نظر بسختی می‌توان تعیین کرد. این نامگذاری بد، گاه دلیل یا بهانه‌ای به دست پژوهندگان غیرمارکسیست داده است که مسئله مارکسیستی راجع به این قضیه را سراسروانهند [۸۰].

با اینهمه، مهم اینست که مارکس در تنها عبارتی - یعنی طرحی که برای استفاده شخصی خود نوشته بود - که به بررسی دقیق شکل‌بندی‌های ماقبل سرمایه‌داری پرداخته بود [۸۱]، در باره فتودالیسم بحثی نمی‌کند و حتی بندرت از خود این واژه استفاده می‌کند [۸۲]. شرایط لازم و قبلی سرمایه‌داری به نظر مارکس، یک رشته شرایطی هستند که تبیین خود او از شکل‌بندی آنها نا کافی است و می‌گوید که این شرایط بعنوان بازده جریان انقلابی‌ای که به صورتهای گوناگون در جوامع ابتدایی آغاز می‌شوند، بوجود می‌آیند. این صورتهای ابتدائی اندک اندک تحلیل می‌روند، بویژه آن صورتهایی که در آن مالکیت خصوصی زمین در کنار مالکیت جمعی وجود دارد، حتی اگر این مالکیت تحت این شرایط چندان محدود باشد که شخص تنها بعنوان عضو یک اجتماع، زمینی را در تصاحب داشته باشد. بنظر می‌رسد که نخستین و مهمترین عامل این جریان تحلیل رفتن توسعه این نوع مالکیت خصوصی باشد که بسوی استقلال از اجتماع گرایش دارد. این گرایش، بویژه تحت تأثیر مبادله و جنگهایی که حجم مبادله را افزایش می‌دهند و موجب می‌شوند که خود انسان به صورت یک سرف (leibeigen) یا برده در زمره کالاهای تحت تصرف درآید، پدیدار می‌شود. باید در نظر داشت که این دو نوع انسان که به تصرف دیگران در می‌آیند، در یک سطح گذاشته شده‌اند. این تصرف انسانها باید از میان برود و جای خود را به کارگر آزاد بدهد، همان کسی که وجودش یکی از شرایط لازم سرمایه‌داری به شمار می‌آید. قضیه وجود مرحله‌ای که در آن سرف‌داری بعنوان خلف نظام برده‌داری بر جامعه غالب بوده باشد، بهیچوجه مطرح نیست. آنچه که ما در اینجا می‌بینیم، تکامل چند گونه‌ای است که از انواعی آغاز می‌شود که خود آنها نیز متفاوتند. اصطلاح «فتودالیسم» به گونه‌ای صرفاً تصادفی و بمنظور مقایسه آورده می‌شود تا کل

نظام سیاسی اروپای میانه با وابستگیهای ارباب رعیتی آن و یا دوره تاریخی اروپای سده‌های میانه نشان داده‌آید.

اگر بنظر برسد که نظرات مارکس سست بنیادند، من در رها کردن‌شان تردید روا نخواهم داشت، و در واقع در مورد برخی از نکات همین کار را خواهم کرد. اما بنظر من چنین می‌آید که برداشت مارکس از نقش برده‌داری و سرفداری، همچنانکه در این صفحات مطرح می‌شوند، یکسره موجهند. آنچه که مادر اینجا داریم شیوه‌های تولید خاصی هستند که به‌گونه‌ای کم‌ویش جزئی، یا کم‌ویش غالب، در انواع نظامهای اقتصادی پدیدار می‌شوند. این قضیه هنگامی رخ می‌دهد که استعمار انسان به‌دست انسان از نظر اقتصادی امکان‌پذیر گردد — یعنی همینکه پیشرفت فنی، امکان تولید مازاد مستمر را فراهم کرده باشد (یعنی، با «انقلاب» نوسنگی) و تا زمانی که نظام سرمایه‌داری که مستلزم وجود انبوه‌کارگران آزاد است ایجاد نگشته باشد. هرکسی می‌داند که سرواژ (سرفداری)، به‌معنای وسیع آن، شیوه تولید مسلط بر اروپای میانه بود (با توجه به بازتولید کل جامعه) که در آن بستگیهای ارباب رعیتی نیز غالب بود — به‌سختن دیگر، ساخت سیاسی — اجتماعی‌ای که بدرستی فئودالی خوانده شد. در اینجا بررسی این مسأله می‌ماند که این شیوه تولید چقدر این ساخت اقتصادی - اجتماعی را مشروط کرده است [۸۳]. اما این نیز کاملاً محقق گشته است که سرواژ بجز در اروپای میانه در بسیاری از جوامع دیگر نیز پدیدار شده است، بویژه در جوامعی که بسختی می‌توان آنها را از دیدگاه ساخت سیاسی - اجتماعی‌شان متعلق به نوع فئودال دانست.

مفهوم مارکسیسم جزئی و نهادی شده‌ای که طبق آن، «فئودالیسم» اساساً نظامی است که سرواژ، شیوه بنیادی تولید آن است و یک شکل‌بندی اقتصادی - اجتماعی جهانشمول است که جانشین صورت برده‌دارانه جامعه گشته است و راه را برای سرمایه‌داری هموار می‌سازد، مفهومی است که هم با مارکس و هم با واقعیت‌های تاریخی بیگانه و ناسازگار است. در مورد مفهوم جزئی‌ای که «فئودالیسم» را در یک راه خاص و تک خطی مبتنی بر توالی همواره یکسان سه صورت اجاره زمین (اجاره‌کاری، جنسی و پولی) — که در جلد سوم کتاب سرمایه مارکس تحلیل شده است — بسط می‌دهد، نیز همین امر صادق است.

پس کوشش در جهت طبقه‌بندی ساخت اقتصادی - اجتماعی جامعه اسلامی سده‌های میانه در شکل‌بندی فتووالی کاملاً ناموجه است، حتی اگر، همچنانکه کتاب دمی اقتصاد سیاسی شوروی عمل می‌کند، چنین طبقه‌بندی‌ای را بصورتی ظاهراً موجه‌تر - در مقایسه با «فتووالیسم» کلاسیک و نمونه‌ای که متعلق به اروپای غربی دانسته شده است - با نسبت دادن «ویژگیها» بی به «فتووالیسم» خاوری انجام دهیم.

برخی دیگر از نویسندگان مارکسیست، امید بدان بسته‌اند تا با جایگزینی «شیوه تولید آسیایی» به جای فتووالیسم خاوری به واقعیتها نزدیکتر گردند. و این «شیوه تولید آسیایی» همان شیوه‌ای است که مارکس در موقعیتهایی از آن سخن به میان آورد و در سال ۱۹۳۱ رسماً از سوی مارکسیسم نهادی شده طرد گردید. مارکس در طرحی که ذکر آن در بالا آمد، در این «شیوه تولید آسیایی» یکی از صورتهای گوناگون اجتماع ابتدایی را دید - اجتماعی که از همه کمتر مستعد تکامل است. این صورت با مالکیت زمین به وسیله اجتماع مشخص گشته بود، صورتی که در آن فرد جز اختصاص ناپایدار زمین به خود و جز صرف «تصرف» (Besitzung) بخشی از زمین متعلق به اجتماع بصورتی که نتوان آن را به ارث گذاشت، حق بیشتری نداشت. همچنانکه مارکس به زبان غیرمصطلح انگلیسی - فرانسوی - آلمانی خویش می‌نویسد، این اجتماع، خودمتکی (durchaus) [۸۴]، یا به سخن دیگر، خود بسنده است و اعضای آن همه چیزهای مورد نیازشان و بالاتر از همه، کار کشاورزی‌شان را برای خودشان می‌سازند و انجام می‌دهند.

این کمون هندی بود که مارکس را بدین الگو راهبر شد. یادآوری این واقعیت نیز خالی از ارزش نیست که مارکس در سراسر طرح خویش، از این نمونه به عنوان یک واحد مستقل ذکر می‌کند. در جای دیگر، توضیح می‌دهد که همین جامعه اشتراکی، درگذشت زمان، چگونه پایه امپراطوریهایی را که یکی پس از دیگری در هند ایجاد شده بودند، تشکیل داده بود. این امپراطوریهها کمتر توانستند بر ساخت این جامعه تأثیرگذارند و تنها بدین قناعت کردند که در قبال اداره کارهای آبرسانی‌ای که برای تولید کشاورزی در کشور هند لازم بود، خراجی بر آن بندند. به دیگر سخن، در این جا بنظر می‌رسد که (در

اندیشه مارکس) شیوه تولید «خاوری» در یک نظام اقتصادی وسیع و یک «شکلبندی اقتصادی - اجتماعی» واقعی، ترکیب شده باشد.

م. گودلیه کوشیده است تا این شکلبندی را به پایه یک مرحله جهانی یا تقریباً جهانی در تکامل بشر ترقی دهد او نیز بیشتر از آنچه که مارکس در دستگاه اصطلاحات خویش انجام می دهد، میان «شیوه تولید» به معنای دقیق آن و «شکلبندی اقتصادی - اجتماعی» تمایز قائل نمی شود [۸۵]. او در واقع، این مرحله را به همراه شکلبندهای دیگری که هر یک به نوبه خویش از جامعه ابتدائی برخاسته اند، بعنوان نخستین صورت جامعه طبقاتی منتج از یک جامعه ابتدائی می شناسد.

این تصور بنظر من کاملاً غلط است. شیوه تولیدی که از سوی مارکس بعنوان یک اجتماع خودبسندۀ تعریف شده است، در واقع در یک مقیاس جهانی پیدا شده است و شکی نمی تواند باشد که ابتدائی ترین صورت تولید است که سطح فنی نازل و پراکنده گی گروههای بشری آن را ایجاب کرده است - تولیدی با صورت هایی بهمان سان اشتراکی که «جمع آوری» در مرحله گردآوری غذا، شکار - ورزی و ماهیگیری به انجام می پذیرد. دلیلی در دست نیست که چرا باید همچون مارکس، این شیوه تولید را «خاوری» یا «آسیایی» خواند. بیگمان، او بیشتر به اجتماع کشاورزی ابتدائی و صورت هندی آن که برایش شناخته بود می اندیشید. اما در هر جای جهان، این نوع جوامع کشاورزی برابری و وجود داشتند. این شیوه تولید را می شد «شیوه تولید اشتراکی ابتدایی» خواند [۸۶]. از سوی دیگر، بنظر می رسد که مارکس در نوشته هایی بجز طرحش در باره صورت های تولید ماقبل سرمایه داری، در صدد اثبات شکلبندی اقتصادی - اجتماعی کاملی تحت همان نام «شیوه تولید آسیایی» است که همساز شدن با او در این نظر غیرممکن است. ذات این شکلبندی، غصب سهمی از تولید اضافی این جوامع از سوی یک «اجتماع عالیتر» و دولتی تلقی شده است که این نیز به سهم خویش با سازمان دادن خدماتی که برای این تولید، مفید و حتی ضروری هستند، در شرایط تولید دخالت می کند. گودلیه پیشنهاد می کند که این مفهوم به موارد بیشمار دیگری که در آن، دولت یا اجتماع عالیتر نه تنها در شرایط تولید، بلکه در کارکردهای دیگری چون نظارت بازرگانی درون قبیله ای دخالت

می‌کند، بسط یابد.

در واقع بدین ترتیب باید تعریف یک نوع روابط اجتماعی بسیار گسترده امکان‌پذیر باشد. بهر حال، اشتباه است اگر در این صورت، تنها نوع شکل‌بندی نسبتاً ابتدائی ساخت استثمار را ببینیم. نخست اینکه، شیوه تولید اشتراکی ابتدائی تنها نوع اجتماعی نیست که از سوی یک اجتماع عالی‌تر استثمار می‌شود. مارکس در طرح خویش بدین نکته اشاره می‌کند. او شیوه‌های تولید دیگری را نیز باز می‌شناسد که فاقد استثمار داخلی هستند و آنها را نام می‌برد: شیوه «عتیق» (این شیوه برحسب صورت رومی آن تبیین می‌شود، اما شیوه تولید یونانیان ابتدایی و بویژه یهودیان را نیز دربر می‌گیرد) و نیز شیوه «آلمانی». اما ضمن بحث، از شیوه «اسلاوی» نیز یاد می‌کند و فهرستی از این شیوه‌ها بدست می‌دهد که، تا آنجا که بدو مربوط است، هرگز یک فهرست تمام شده نیست. او در این شیوه‌های گوناگونی که برخلاف شیوه «خاوری»، مالکیت خصوصی زمین نقش خاصی در آنها بازی می‌کند، تکاملی را نسبت به همین شیوه «خاوری» می‌بیند — تکاملی که در عصر عتیق پیشین و در شیوه مالکیت آلمانی تا حد تضاد پیش رفته بوده است، تضادی که، گرچه بصورتی هنوز پنهانی، بنیادی تنازع‌آمیز داشته است [۸۷]. اما:

بعضی از این صورتهای گوناگون روابط اعضای قبیله اشتراکی با زمین قبیله‌ای — یعنی زمینی که قبیله در آن استقرار دارد — بستگی به سرشت طبیعی (Naturanlagen) قبیله دارد و بعضی دیگر مربوط است به آن شرایط اقتصادی‌ای که در آنها قبیله در واقع مالکیت خود را بر زمین اعمال می‌کند — یعنی، بوسیله کار ثمرات زمین را به خود اختصاص می‌دهد. و این نیز به نوبه خود، به آب و هوا، خواص فیزیکی خاک، شیوه بهره‌برداری از زمین که مشروط به شرایط فیزیکی است، ارتباط با قبیله‌های دشمن یا همسایه و تغییرات ناشی از مهاجرت‌ها و رویدادهای تاریخی و غیره، بستگی دارد [۸۸].

این یک صورت‌بندی عالی است که من دلیلی برای تلاش در جهت اصلاح آن نمی‌بینم. آنچه که باید در مرحله بعد یادآور شد، این است که مارکس در باره صورتهای ویژه رابطه میان یک اجتماع شبانان کوچرو و زمین، نیز نوشته -

هایی دارد [۸۹].

جامعه (Gemeinwesen)، خودب عنوان نخستین نیروی بزرگ تولید ظاهر می‌شود؛ انواع خاص شرایط تولید (یعنی دامپروری و کشاورزی) به تکامل شیوه ویژه‌ای از تولید و نیروهای ویژه تولید، چه عینی و چه ذهنی، می‌انجامد که این نیروی ذهنی به‌عنوان کیفیتهای افراد ظاهر می‌شود [۹۰].

اگر این نظر درست باشد، و اگر شیوه‌های تولید ابتدایی — شامل آن شیوه‌های ابتدایی‌ای که در آنها مالکیت خصوصی زمین جزئاً وجود دارد — در واقع تنها متغیرهای مشروط‌کننده آن شیوه‌ای که منطقاً ابتدایی‌ترین شیوه تولید است به‌شمار آیند، پس این دیگرگذار به شکل‌بندی اقتصادی — اجتماعی نیست که ضرورتاً شکل‌بندی این شیوه‌های تولید خاص را مشروط می‌سازد. این جوامع ابتدایی ممکن است همگی به یک اندازه تحت استثمار یک جامعه عالیتر با ساخت کم و بیش دولتی قرار گیرند، حال خواه این جامعه عالیتر در شرایط تولید آنها دخالت بکند و خواه دخالت نکند.

قوم‌شناسی و تاریخ نوین نظراتی را که در طرح مارکس آمده‌اند تصدیق می‌کنند و تمام مفاهیم مبتنی بر توالی شکل‌بندیهای اقتصادی — اجتماعی‌ای را که ظاهراً با شیوه‌های تولید ابتدایی گوناگون متمایز می‌شوند، از اعتبار می‌اندازند. در حقیقت، مالکیت خصوصی زمین به‌گونه‌ای کم و بیش تصریح شده، در جوامع ابتدایی پدیدار می‌شود و میان این نوع تصرف و استثمار جامعه ابتدایی از سوی اجتماع عالیتر هم پیوستگی‌ای وجود ندارد [۹۱]. نخستین دولتهایی که می‌توانیم ساخت آنها را از طریق تاریخ یا باستان‌شناسی بشناسیم، و ساده‌ترین نوع دولتی که در زمان خودمان وجود دارد و از طریق مشاهدات قوم‌شناختی برای ما شناخته شده است، مبتنی بر استثمار محصول اضافی جوامعی است که در آنها تصرف خصوصی، به‌روشهای بینهایت متنوع، با حقوق اجتماع ترکیب‌گشته است. مفهوم خالص دارایی خصوصی بعنوان حق مطلق مالک آن در کاربرد یا عدم کاربرد این دارایی، به‌ترتیبی که در قانون رومی تصریح شده است، اگر هم در این جوامع مطرح باشد نادر است. در هر جایی از این جوامع، نسبت به زمین

و ثمرات آن، سلسله‌مراتب و انواع حقوق چندگانه اجتماعهای گوناگون — مثل خانواده‌ها، مراجع دینی و سیاسی، و نظایر آن — وجود دارد.

اگر کسی بخواهد شیوه‌های تولید مشاهده شده را طبقه‌بندی کند، به انواع بسیار بیشماری دست خواهد یافت. اگر هم درجه‌ای از جامعیت را که بوسیله یک دولت هماهنگ‌کننده و استثمار‌کننده تحمیل می‌شود بپذیریم، باز نمی‌توان میان هر یک از این شیوه‌های تولید و یک نظام اقتصادی و یک شکل‌بندی اقتصادی — اجتماعی ویژه — نظامی که همچون نظام سرمایه‌داری خصایص ضروری آن از سوی شیوه تولید مسلط تعیین شده باشد رابطه‌ای برقرار کرد. شاید این قضیه تنها در جایی صادق باشد که در آن، شیوه تولید برده‌داری یا شیوه تولید سرواژ مسلط بود — جایی که تولید اساساً در «مؤسسات اقتصادی» برده‌داری بوسیله بردگان (که این مورد سخت استثنایی است)، یا در «مؤسسات» مبتنی بر سرواژ (که بنظر می‌رسد در اروپای غربی سده‌های میانه و در ژاپن رواج داشت) انجام می‌گرفت. از این گذشته، باید یادآور شد که این تسلط اقتصادی یک شیوه تولید را نمی‌توان باسانی تصریح کرد (در برخی از مناطق و پاره‌ای از دوره‌ها ممکن است این تسلط پذیرفته نیاید) و نیز باید یادآور شد که هرچند برده‌داری را می‌توان بروشنی تعریف کرد، اما سرواژ بیشتر مفهومی مبهم است که شامل درجات و انواع بیشمار رابطه‌ای است که در یک سوی آن دهقانی قرار دارد که از حقوق قانونی گوناگون — بویژه نسبت به زمینی که بر روی آن کشت می‌کند — برخوردار است و در سوی دیگر زمینداری جای دارد که او نیز از حقوق گوناگونی نسبت به این دهقان و زمین خویش برخوردار است — حقوقی که هرگز مطلق نیستند؛ و این نیز ممکن است که یک فرد بتدریج از پایگاه یک برده یا از پایگاه یک طرف قرارداد آزاد (مثل کشاورز، سهمبر و نظایر آن) به پایگاه یک سرف نقل مکان کند [۹۴]. از این گذشته، همچنانکه بعد ملاحظه خواهد شد، در بسیاری از موارد، استثمار از سوی یک زمیندار و ارباب را بسختی می‌توان از استثمار بوسیله دولت متمایز ساخت.

اگر در صدد پیدا کردن یک نظر «جهانی» باشیم، پیش از عصر سرمایه‌داری حداکثر می‌توان یک شیوه تولید اشتراکی ابتدایی را باز شناخت که برحسب فرضیه، تنها شیوه‌ای بود که در آغاز بشریت به وجود آمد. سپس انواع بیشمار

شیوه‌های تولید با یک ساخت استثماری پیداگشتند که در آنها یک اجتماع می‌توانست اجتماع دیگری را استثمار کند، درحالی که اجازه می‌داد آن اجتماع استثمار شده استقلال وجود و انسجام و خودبسندگی خویش را نگهدارد، یا اینکه فرد فرد یک اجتماع از سوی اعضای یک «طبقه» یا اجتماع عالیتر و یا کل این اجتماع استثمار می‌شدند. در این پهنه، بردگان و سرفه‌های عمومی و خصوصی وجود داشتند. اگر در یک منطقه معین، بستگی‌هایی دال بر یک انسجام خاص شکل می‌گرفتند، آنگاه می‌شد از یک نظام اقتصادی موجود در سطح آن منطقه سخن گفت. چنین بنظر می‌رسد که این نظامها کلاً بر التصاق یا الحاق شیوه‌های گوناگون تولیدی که به روشها و نسبتهای گوناگون ترکیب شده‌اند، دلالت می‌کنند. باید گفت که این نظامهای اقتصادی را بسختی می‌توان طبقه‌بندی کرد [۹۳]. اگر بخواهیم از شکلبندهای اقتصادی—اجتماعی مربوط به این نظامهای گوناگون سخن گوئیم، باید آنها را به‌عنوان شکلبندهایهایی که تنها در مقیاس منطقه‌ای معتبرند در نظرگیریم، یعنی در مقیاسی که غالباً بسیار محدود است. خصایص این نظامها بیگمان نکات مشترکی با همدیگر دارند، البته اگر در این مورد به‌تعمیمی بسیار بعید، و از اینرو نه‌چندان دقیق، دست‌یازیم. تنها، غلبه شگفت‌انگیز یک شیوه تولید در یک نظام خاص—همچنانکه در مورد بردم‌داری یونان باستان (این اظهارات به‌اصلاحاتی نیاز دارد) یا سرواژ اروپای غربی دوران میانه رخ داده است—می‌تواند به این نظام و شکلبندهای اقتصادی—اجتماعی مربوط به آن، یک ویژگی مشخص بخشد. حتی در اینجا نیز لازم است که خصایص اقتصادی ثانوی (مثلاً توسعه داد و ستد) را در سطح این نظام اقتصادی، و خصایص فرهنگی را در سطح شکلبندهای مربوط بدین نظام، در نظر گرفت. این خصایص گرچه بنیادی مطلق نیستند، اما ممکن است اهمیت شایانی داشته باشند و تا حدقابل ملاحظه‌ای ساخت و ظاهر کل نظام را دگرگون سازند.

اگر به‌عنوان خاصی نیاز باشد، من اصطلاحات زیر را پیشنهاد می‌کنم: «شیوه‌های تولیدی که در آنها استثمار وجود داشته باشد و در صورت اقتضا، صفت «اشتراکی» یا «فردی» را نیز بدان می‌افزایم. نظامهای اقتصادی وابسته بدین شیوه‌های تولید را می‌توان کلاً «نظامهای استثماری ما قبل سرمایه‌داری» خواند و در صورت نیاز می‌توان بوسیله عبارات زیر، مقوله‌هایی در میان این نظامها

باز شناخت، همچون: غالباً اشتراکی (یا فردی)، غالباً ارضی (یا روستایی) و نظایر آن. برای موارد خاصی که در بالا ذکر کردم، خردمندانتر آن است که از «نظامهایی با یک عنصر غالب برده‌داری (یا سرواژ)» سخن گفت تا «جامعه برده‌داری» یا «فتودالیسم». شکلبندیهای اقتصادی-اجتماعی مربوط به این نظامها همگی در مقوله شکلبندیهای ماقبل سرمایه‌داری با یک مبنای استثماری جای‌نی‌گیرند و در اینجا نیز می‌توان صرفاً با کاربرد صفات جغرافیایی یا اصطلاحات توصیفی راجع به غلبه برخی عناصر، از جمله نقش کمتر یا بیشتر زندگی شهری و بازرگانی، تمایزات جدی‌ای به عمل آورد.

نظام اقتصادی‌ای که جامعه مسلمان سده‌های میانه بر آن استوار بود، در دوره‌های مختلف و ناحیه‌های متفاوت، تفاوت می‌پذیرفت. می‌توان گفت که این نظام شامل همسازی شیوه‌های گوناگون تولید بود. در روستاها جوامعی دهکده‌ای می‌یابیم که مطابق طرح مارکس از جوامع هندی و همان الگوی معروف به «شیوه تولید آسیایی»، از بیرون، یا بوسیله افراد یا دولت استثمار می‌شدند. از یکسوی، بی‌آنکه هریک از این جوامع بقایای جوامع ابتدائی باشند، شواهدی در دست است دال بر اینکه دستکم بسیاری از اینها نسبتاً بتازگی شکل گرفته‌اند. از سوی دیگر، این جوامع به‌نسبت‌هایی که در دوره‌ها و نواحی مختلف تفاوت می‌پذیرفت، با مالکیت یا حق انتفاع قطعه‌زمین واگذار شده به فرد روستایی، در همزیستی بودند. بدینگونه، استثمار از طریق تصرف محصول مازاد بوسیله زمیندار یا دولت یا برخی از دارندگان حقوق ارضی (که گاه حقوق دسته‌جمعی مردم را تشکیل می‌داد) که به‌وسیله وضعیتهای گوناگون قانونی تضمین می‌شدند، صورت می‌گرفت. حقوق مربوط به روستاییان کشاورز و حقوق کسانی که حق استثمار این افراد را داشتند نیز بسیار متفاوت بود و غالباً مستلزم وابستگی روستایی به زمین، و بهمین جهت سرواژ بود اما بویژه در مورد انواع زمینهایی چون باغها و بوستانها و نظایر آن، این حقوق با مالکیت بمفهومی بسیار نزدیک به مفهوم مالکیت رومی نیز-غالباً همراه بود. خواهیم دید که نمی‌توان این نظام را یکسره بعنوان نظام «آسیایی» و یا «فتودالی» طبقه‌بندی کرد. در برخی از دوره‌ها زمینهایی وجود داشتند که بردگان بر روی آنها کار می‌کردند، نظیر عراق سفلی در سده‌های هشتم و نهم میلادی که زمینه را برای شورش معروف زنگیان

فراهم کرد، یعنی همان شورش بردگان که در سالهای (۲۵۵ تا ۲۷۰ ق ۸۶۸ تا ۸۸۳ م) خلیفهٔ عصر را به وحشت انداخته بود؛ اما این یک مورد استثنائی بود [۹۴]. کارگران مزد بگیر کشاورزی همیشه وجود داشتند اما استقرار مؤسسات کشاورزی سرمایه‌داری که کارگر کشاورزی در استخدام خود داشته باشند، اگر هم برآستی رخ داده باشد، بیگمان یک مورد سخت استثنائی بوده است. این در روابط دارندگان حقوق استثماری میان خودشان و در روابط میان اینها با دولت بود که ساختهایی پدیدار شدند که در برخی از مواقع، به ساختهای «فئودالیسم» اروپایی مانده بودند [۹۵]. اما بهرحال، این ساختها پدیده‌های فراساختی‌ای بودند که بیگمان بسیار جالب توجهند اما بر شیوه‌های تولید تأثیر چندانی نداشتند. این واقعیت که گاه دولت و گاه یک «فئودالیست» مبالغ پرداخت شده از سوی روستاییان را دریافت می‌کرد (همان تنوعی که عموم نویسندگان شوروی—گرچه جبههٔ مخالفی هم اکنون دارد خود را نشان می‌دهد که به حقایق واقعی این قضیه نظر دارد [۹۶]— آن را تمایز مهمی تلقی کرده‌اند که باید با یک تکامل تک‌خطی تطبیق پیدا کند، و همان نکته‌ای که گودلیه می‌خواهد آن را به عنوان معیار مرزبندی میان «شیوهٔ تولید آسیایی» و «فئودالیسم» بکار برد) بنظر نمی‌رسد که در واقع اهمیت شایانی داشته باشد، آنهم بیشتر به این دلیل که حفاصل میان این دو را غالباً بسختی می‌توان تعیین کرد. در شرق یک «فئودالیست» غالباً بعنوان نمایندهٔ دولت پدیدار می‌شود و یا، خود، دولت را تشکیل می‌دهد.

به این شیوه‌های ارضی تولید باید شیوه‌های شهری تولید را افزود که پیش از این از آنها یاد شد.

این بحثهای خارج از موضوع بسیار بدرازا کشیده است و من از این بابت از خوانندگان پوزش می‌خواهم. هدف از این بحثها این بود که برخی از مسائلی که هنوز هم در نوشته‌های مارکسیستی بسیار خلط مبحث شده‌اند، روشن شوند. آنچه من کوشیده‌ام نشان دهم این است که ریشه‌های سرمایه‌داری را نمی‌توان آنچنانکه جزم مارکسیستی (برخلاف ایده‌های خودمارکس) می‌پندارد، از راه تکامل تک خطی روابط ارضی تولید، تبیین کرد. شناخت ریشه‌های سرمایه‌داری باید از تحولی اساساً شهری آغاز شود— یعنی انباشت ثروت پولی

قابل ملاحظه و جهتگیری تولید (و بالاتر از همه، تولید صنعتی) برای بازار. در حقیقت، این تحول در صورتی می‌تواند به یک نظام اقتصادی سرمایه‌داری (یعنی به نظامی که شیوه تولید سرمایه‌داری موجود بر آن حاکم است) بیانجامد که در برابر خود تعداد معتنا بهی از کارگران آزاد داشته باشد تا بتواند آنها را به شیوه سرمایه‌داری استخدام کند و نیروی کارشان را مورد استثمار قرار دهد. «رابطه کار با سرمایه... مستلزم جریانی تاریخی است، که صورتهای گوناگونی که در آنها کارگر مالک است و مالک کار می‌کند، را به تحلیل برد.» [۹۷] مارکس می‌افزاید که ضروری‌تر از همه آنست که رابطه تصرف میان کارگر و زمین و میان ابزار تولید و کالاهای تولید شده مصرفی، از میان برداشته شود: همان رابطه‌ای که در آن، کارگر کلاً (نه تنها نیروی کارش، بلکه خودش) در زمره شرایط عینی تولید قرار گرفته است، و از اینرو می‌توان او را به صورت سرف یا برده به اختصاص خود درآورد [۹۸]. این فراوانی نیروی کار، «فارغ» از همه این قیود، در دسترس سرمایه‌داران اروپایی اواخر عصر فئودالی بود، مثلاً، در انگلستان اواخر قرن پانزدهم و در نخستین نیمه سده شانزدهم [۹۹]. این فراوانی، نتیجه پیشامدهای اجتماعی، سیاسی و تصادفی اروپا در این دوره بود— پیشامدهایی که هنوز آنچنانکه باید مورد تحلیل قرار نگرفته‌اند. بهرحال، هیچکس ثابت نکرده است که این واقعه تنها بدین دلیل می‌توانست رخ داده باشد که نظام اقتصادی اروپا بر شیوه تولیدی که بعدها از سوی جزم مارکسیستی «شیوه فئودالی» خوانده شد مبتنی بود (یعنی بر شیوه استثمار روستاییان از سوی زمیندارانی که از راه تحمیل اجاره پولی به آنها حقوقی نسبت به آنها داشتند). امکان اثبات این امر حتی از مورد فوق نیز ضعیفتر است که، مثل گودلیه، بگوییم که این شیوه تولید از یک قانون رومی— یونانی دائر بر حق اتخاذ شیوه تولید مبتنی بر مالکیت خصوصی زمین نشأت می‌گیرد. مهمتر از همه آنکه، کسی این نکته را ثابت نکرده است که تسلط این شیوه تولید— به همراه ثروت پولی قابل ملاحظه در دست سرمایه‌داران— تنها عاملی بود که می‌توانست توسعه نظام اقتصادی سرمایه‌داری را فراهم کند. پس یقین نیست که وجود نظام‌های اقتصادی گوناگون یاد شده در جهان اسلامی، با تنوع شیوه‌های تولیدی که این نظامها عموماً ایجاب می‌کنند، مانعی بر سر راه پیدایش سرمایه‌داری در این منطقه

بوجود آورده باشد.

جامعه عادلانه؟

آیا اقتصاد اسلامی دوران میانه، یک اقتصاد «عادلانه» بود؟ بیشتر مدافعان اسلام پشتیبانی از این نظر را دشوار می‌یابند، هر چند که برخی از ساده‌اندیشان سخت نامطمع و تعدادی از متفکران و سیاستمداران عوام پسند بی‌دقت، می‌کوشند تا از این نظر دفاع کنند و هر چند که کمتر کسانی هستند که در زمینه این موضوع به رد عقاید افسانه‌ای که تا این اندازه در میان توده‌ها گسترش دارند، گستاخی ورزند [۱۰۰]. این افراد، در جامعه مسلمان دوران میانه، تحریف اسفبار آرمان قرآنی را می‌بینند. آنها که ذهنی مذهبی‌تر دارند، این تحریف را به تمایل مصیبت‌بار سرشت بشری در جهت شر باز می‌بندند، تمایلی که دین می‌تواند آن را تنها با سلطه خارق‌العاده شیطان بر این جهان، تبیین کند. اعرابی که ذهنی ملی‌گراتر دارند، این امر را نتیجه تسلط ترکان می‌دانند. آیا آرمان اسلامی هرگز جامعه عمل به خود پوشیده است؟ برای پرهیز از پذیرش این نتیجه‌گیری، یک دوره شبه آرمانی در همان آغاز اسلام، در بیست و نه سال میان مرگ پیغمبر و غلبه سلسله اموی، مقرر گشته است؛ دوره‌ای که در آن هنگام، جامعه اسلامی تحت حکومت اصحاب پیغمبر بود— یعنی دو پدرزن و دو داماد او، چهار خلیفه «اشدین»، «آنان که در راه درست گام برمی‌داشتند». از دیر باز این دوره دست کم در میان سنیان دوره‌ای آرمانی تلقی گشته بود. این عمل آرمانی سازی، اصولاً با ذکر حکایت‌هایی که نخستین بار دست کم دو قرن با تاریخ وقوعشان فاصله داشتند، صورت پذیرفت. این حکایتها از مقوله همان «احادیثی» هستند که چنانکه پیش از این گفته شد، از اعمال و افکار پیغمبر حکایت می‌کنند، و دلایل بسیاری در شک نسبت به این احادیث وجود دارد. این حکایتها بیشتر به جریانهای فکری و تلقیهای سیاسی— اجتماعی و دینی قرنهای بعد راجعند که ما از آنها بخوبی آگاهیم. این هشدار ضروری است، چرا که متفکران عوام‌پسند و روزنامه‌نگاران و مذهبیان و سیاستمداران کشورهای

۱. ابوبکر و عمر، پدر زن و عثمان و علی داماد پیغمبر (ص) بودند. م.

مسلمان غالباً از این حکایتها بعنوان برهان استفاده می‌کنند. تاریخنگاران جدی این کشورها با اینکه در ته دل، در آنها شک می‌کنند، به دلایل اجتماعی جرأت اعلام تردید در اعتبار این حکایتها را ندارند. نویسندگان غربی که در اسلام تخصص ندارند، غالباً بر این گرایش دارند که این حکایتها را به اعتبار نوشته‌هایی که در محافل اسلامی منتشر می‌شوند، بپذیرند.*

حال که از این دوره آرمانی سخن گفته شد، باید کاملاً این نکته را در نظر داشت که به نظر خود مدافعان اسلام، این بیست و نه سال آرمانی عاری از نقطه تاریک نیز نبود. شیعیان در این دوره تا زمان خلافت علی به سال ۳۵ ق (۶۵۶ م)، جز ناملايمات چیزی نمی‌بینند و بدینگونه زمان آرمانی را در این دوره به پنج سال کاهش می‌دهند، پنج‌سالی که حضرت علی تحت شرایط بسیار دشوار حکومت کرد. سنیان ناچارند این امر را بپذیرند که، دست کم، برخی از تهمت‌هایی که بر عثمان ۲۳-۳۵ ق (۶۴۴-۶۵۶ م) زده شده بود، درست بود، چرا که ضعف عثمان به تسامحاتی انجامیده بود. تحت خلافت علی ۳۵-۴۰ ق (۶۵۶-۶۶۱ م) نیز نبرد شدید میان گروه‌های اسلامی به برخی از ناهنجاریها

* اظهار نظر و تشکیک در باب اصالت احادیث نبوی، به این سادگی که مؤلف گمان کرده است نیست. تنها مبنایی که برای ایراد شک ذکر کرده است همانا فاصله ایست که بین استماع حدیث از پیامبر و تدوین احادیث در میان افتاده است. ولی بایست دانست که بعضی از صحابه، از جمله سعد بن عباده (متوفای ۱۴ ق) و سمره بن جندب (متوفای ۶۰ ق) و جابر بن عبدالله (متوفای ۷۸ ق) و عبدالله بن عمرو (متوفای ۶۵ ق) و ابوهریره (متوفای ۵۸ ق) و عبدالله بن عباس (متوفای ۶۹ ق)، و عده کثیری از تلامذ آنها و تابعین اقدام به جمع و ضبط احادیث نبوی کرده‌اند و صحیفه‌هایی، گاه شامل هزار حدیث، گرد آورده‌اند که در کتب و مجموعه‌های معتبر حدیث، کتب سته و سایر مسانید و کتب اربعه شیعه نقل شده است. ائمه شیعه، هم گنجینه‌داران و هم از زمره معتبرترین راویان حدیث بوده‌اند.

علم حدیث، چه روایت و چه درایت (ارزیابی انتقادی در صحت انتساب هر یک از احادیث به پیامبر و تعیین اصالت یا ضعف یا مجموعیت آنها) از قدیمترین و قوی‌ترین شاخه‌های علوم اسلامی است. میزان اصالت هر حدیث با مراجعه به کتب سته (شش کتاب معتبر حدیث نزد سنیان) و کتب اربعه (چهار کتاب معتبر حدیث نزد شیعه) معلوم می‌شود و گرنه هیچ حدیثی را بدون مراجعه به این کتب و نقد و بررسی نمی‌توان مقبول یا مردود دانست. علاقه‌مندان برای اطلاع اجمالی بیشتری توانند به مقاله «حدیث» در دایرةالمعارف

فارسی، و برای اطلاع تفصیلی به دو کتاب علم‌الحديث تألیف آقای کاظم مدیرشانه‌چی (مشهد، دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۴) و دایرة‌الحديث (نیز تألیف ایشان، مشهد، ۱۳۵۶) و مخصوصاً کتاب علوم‌الحديث و مصطلحه. تألیف صبحی الصالح (بیروت، دارالملايين، ۱۹۷۷) که دو مبحث مهم در باب تدوین حدیث در عصر پیامبر و نیز نظر گاه مستشرقین نسبت به حدیث دارد، مراجعه کنند. ناشر.

دامن زده بود. بدینسان، دوره آرمانی در دوازده سال حکومت ابوبکر و عمر ادغام می‌شود.

از سوی دیگر، بیگمان در این نظر عنصری از حقیقت وجود دارد که با چنین مباحثات داغی از آن دفاع شده است. در این دوره، اجتماع اسلامی گروه نسبتاً کوچکی از صحابه را دربرگرفته بود که اعتقاد و علائق مشترکی آنها را بهم وابسته ساخته بود، اجتماعی که بر آن شده بود تا بر جهان پیروز گردد. در میان این گروه، بیگمان یک آرمان (نسبتاً) برابر یگرایی بدوی و آرمان قرآنی برابری در برابر خداوند و همچنین نوعی تعاون بسیار توسعه یافته رایج بود که از اعضای این اجتماع انتظار می‌رفت یا حتی بر آنان تکلیف شده بود. گروه کوچک فاتحان ثروت هنگفت بدست آمده از کشورهای مغلوب را در اختیار داشتند تا بتوانند سهم قابل ملاحظه‌ای از آن را دست کم به سربازان واگذار کنند. اگر بتوان اصطلاحات جدید را بکار برد، می‌توان گفت که یک نظام بازنشستگی برقرارگشته بود که برای اعضای گروه حق تقاعد قائل شده بود که تا حد عادلانه‌ای برای پیران کفایت می‌کرد. رهبران اجتماع وابسته به لشکریانشان بودند و می‌بایست آنها را راضی نگاه می‌داشتند تا از فرماندهانشان اطاعت کنند. این ارتش اسلامی هنوز سرشار از روح شورش و آشوبگرایی قبایل بدوی بود. همه این مقتضیات پیروی از یک خطمشی برابریگرایانه را در این اجتماع ایجاب می‌کرد، و این همان روحیه‌ای بود که فاتحان عرب بدان مشهورگشته بودند.

بهرحال، این برابری کلاً نسبی بود. خطمشی که از سوی رهبران اجتماع اسلامی اتخاذگشته بود، از همان آغاز اعتراضها و شورشها و برخوردهای شدید میان «گرایش‌ها» را برانگیخته بود که در سال ۳۷ ق (۶۵۷ م) به نخستین «انشعاب»، یعنی انشعاب خوارج، انجامید. آشکار بود که این اجتماع نمی‌توانست آنچنانکه در آغاز بود ادامه دهد. جمعیت اجتماع اسلامی بالحاق نوسلمانان کشورهای مغلوب بیش از اندازه افزایش یافته بود. نابرابری میان اعراب و مردم غیرعرب از بیرون اجتماع اسلامی به درون این اجتماع رخنه کرده بود. این نابرابری وسیعاً با انقلاب عباسیان در سال ۱۳۲ ق (۷۵۰ م) از میان برداشته شد، اما نابرابری میان آنها که از دارایی ارضی سرشاری

برخورداری یافتند و بقیه مردم، و نابرابری میان ثروتمندان و مستمندان، همچنان رو به افزایش داشت. در نتیجه اسلام آوردن بردگان، بردگان مسلمان نیز پیدا شده بودند. دولت اسلامی چون همیشه، بویژه نسبت به منافع قشرهای قومی و اجتماعی ممتاز حساس بود.

این وضع چنان با آرزوهای توده‌ها ناسازگار بود که جنبشهای انقلابی دائمی در جهان اسلامی آغاز شد. این جنبشهای معترضانه را می‌توان چون همه چنین جنبشهایی که در درون یک ایدئولوژی برمی‌خیزند، به دو دسته اصلاح طلب و تجدیدنظر طلب طبقه بندی کرد. دسته نخستین چنین می‌پندارند که وضع نامطلوب در نتیجه ترک اصول اولیه پدیدار می‌شود و تنها کاری که باید کرد بازگشت به این اصول است. اینان تجدیدنظر طلبی شرمگنانه فرمانروایان را می‌نکوهند— فرمانروایانی که گفته می‌شود اصول ایمان را پنهانی دگرگون ساخته‌اند. دسته دوم، یعنی جنبشهای تجدیدنظر طلب، خود اضافات یا اصلاحاتی را بر این اصول پیشنهاد می‌کنند.

مفهوم سنتی تاریخ اسلامی، علت این جنبشها را در اختلافات عقیدتی‌ای که بیشتر به عقاید مذهبی راجعند، می‌بیند. اینجا برای نقد این مفهوم مناسب نیست. برای بحثی که من در اینجا دنبال می‌کنم، همین یادآوری کافی خواهد بود که می‌دانیم هر جا که اکثریت این جنبشها مطرح بوده‌اند، نقد عقیدتی متعلق به این جنبشها که غالباً در سطح بالایی از تجرید قرار داشت، بانکوهش شیوه زندگی محافظی که قدرت حاکمه را تشکیل می‌دادند یا از آن پشتیبانی می‌کردند، همراه بود. این شیوه زندگی معمولاً بعنوان شیوه غیر اخلاقی و ناسازگار با احکام راستین دین مورد نکوهش قرار می‌گرفت. بسختی می‌توان انکار کرد که دست کم در میان توده پشتیبانان ساده‌دل‌تر این جنبشها، بیشتر انتقاد از اشخاص در رأس قدرت بود که آنها را به شرکت در جنبش و ابراز احساسات بدان برمی‌انگیخت تا ملاحظات مربوط به مبادی احتجاجات فقهی یا روابط میان عقول برتر. در مورد برخی از جنبشهایی چون جنبش اسماعیلیه، دلیل روشنی در دست داریم که مواعظ مربوط به مسائل اجتماعی با اعتقاد مذهبی آن همراه بود [۱۰۱].

اما نشانی از هیچ جنبشی سراغ نداریم که بگونه‌ای اساسی، آرمان قرآنی جامعه

عادلانه را اصلاح کرده باشد. حداکثر، مسأله برابری در برابر خداوند و در برابر شریعت مطرح می‌شد و آن یاری متقابلی که می‌بایست میان اعضای اجتماع راستین مسلمانان برقرار باشد، به تعاون میان اعضای یک فرقه و یک دسته احاله می‌گشت. اقدامات سختگیرانه‌تری را می‌توان برای برانگیختن این تعاون به عمل آورد؛ فرمانروایان می‌توانند برای یک دوره معین خود نمونه‌ای از قناعت و سادگی در شیوه زندگی باشند. بجز موارد نادر، مسأله تجاوز به اصل مالکیت خصوصی و حتی به حریم پایگاه موروثی بردگان و آزادگان بهیچ‌روی مطرح نیست. بدین قرار، همان علتها پیوسته همان معلولها را باز ایجاد می‌کنند. صاحبان دارایی و آنها که چیزی ندارند، ثروتمندان و مستمندان، و نیز بردگان و آزادگان، پیوسته در کنار یکدیگر وجود دارند. قدرت دولتی اصولاً به دست صاحبان دارایی و ثروتمندان است و معمولاً به سود و به کام آنان می‌گردد. ثروت درجه‌ای از تجمل را میسر می‌سازد و برحسب معمول تلقی آسانگیرانه‌ای را نسبت به اخلاق و احکام دین برمی‌انگیزاند. اقتدار حاکمه معمولاً بر آن گرایش دارد که گامهایی گاه غیراخلاقی و گاه خلاف قانون دینی برای تقویت خودش و افزایش ثروت آنهایی که قدرت را در اختیار دارند، بردارد. در همه این واقعیتها، چیزی بجز آنچه که متأسفانه در تاریخ بشری رایج است، وجود ندارد. اسلام در این باره اصلتی را ارائه نمی‌کند. اسلام نیز همچون هر یک از آیینهای اخلاقی و دینی، کاری بیشتر از این نمی‌تواند انجام دهد و در نهایت می‌تواند در میان برخی از ثروتمندان و قدرتمندان گرایش به سوءاستفاده از قدرت و ثروت را محدود سازد. شاید بتوان در مورد ظرفیت ایدئولوژیهای مختلف در مهار کردن چنین رفتاری، درجاتی قائل شد. آشنایی با تاریخ اسلامی، تنها مقرر می‌دارد که ظرفیت اسلام در این مورد به همان درجه ایدئولوژیهای رقیب آن است؛ به بیان دیگر، یعنی در این زمینه بسیار ضعیف است.*

اما آیا آیین اسلامی دست کم در همان حوزه محدودی که تلقی اقتصادی معینی را توصیه می‌کرد، تبعیت شد؟ پاسخ بدین پرسش بسیار مهم است، چرا

* برای رفع شبهاتی که بویژه این فصل ممکن است در ذهن بعضی از خوانندگان القا کند، و برای بهتر شناختن نظرگاه رودنسون لازم است به مقاله «دین و دنیا» نوشته آقای دکتر حمید عنایت، در کتاب جهانی از خود بیگانه، (تهران، فرمند، ۵۳ [۵۷]) مراجعه شود. (ناشر).

که مدافعان جدید اسلام به ما اطمینان می‌دهند که احکام اسلام باید کارکرد یک جامعه عدل اقتصادی را تضمین کند. بیایید در نظرگیریم که این احکام ضرورتاً به منع مراهجه و هر نوع معامله غرض می‌انجامند و به لزوم پرداخت سهم معتناهی از درآمدهای فرد به دولت منجر می‌شوند، دولتی که بعنوان اداره‌کننده خزانه رفاهی اجتماع عمل می‌کند. این دولت وظیفه دارد که موجودی این خزانه را، فزون بر آنچه که برای کارکرد خویش نیاز دارد، میان مردم مسلمان توزیع کند [۱۰۲]. و نیز موظف است (محمد حمیدالله منع مراهجه را بدین شیوه تفسیر می‌کند) که از پول این خزانه به مردم وام دهد و بدینگونه، در واقع، ملی کردن اعتبارات در اسلام مطرح است.

هیچکس، حتی در میان پرشورترین مدافعان اسلام، این حقیقت را انکار نمی‌کند که واقعیت معمولاً از این آرمان فاصله داشته است. در میان پژوهندگان اسلامی معمول است که شریعت، یعنی قانون دینی را، آرمانی از زندگی تعریف کنند که مسلمانان همیشه آن را بعنوان معیاری فراسوی آنچه که در زندگی واقعی رخ می‌دهد، دانسته‌اند. این درست است که دولت اسلامی (همچون دولت مسیحی و بودایی) خود را ناچار می‌دید که برای فعالیتهای رفاهی‌ای چون بیمارستانها، چشمه‌های آب آشامیدنی، مدارس رایگان برای شاگردان بی‌بضاعت، توزیع همگانی مواد غذایی و نظایر اینها تأمین اعتبار کند. اما این هزینه‌ها هرگز جز بخش کوچکی از بودجه دولتی را به خود اختصاص نمی‌داد. با دروغ، یقین می‌توان گفت که معدودی از فرمانروایان بیشتر مخارج اسراف‌آمیز مربوط به تجمل و حیثیت و جنگ‌شان را برای توسعه هزینه‌های رفاهی‌ها کرده‌اند. شاید استثنائاتی وجود داشته بود: تعداد انگشت‌شماری از حاکمان و سلسله‌های پرهیزکاری که با یک جنبش انقلابی به قدرت رسیدند (البته در اوائل فرمانروایی) و نظایر آن. اما اینها تنها استثنائاتی بوده‌اند و بس. در مجموع، دولتهای سنتی اسلامی در سراسر تاریخ، چشم‌اندازی از تضاد شدید میان تجمل خیره‌کننده رایج در دربارها و در میان ثروتمندان، و تهیدستی ذلت‌آمیز توده مردم را ارائه می‌کنند.

آنچه که از گزارش این واقعیت آشکار بسیار مهمتر است، اینست که حقیقت جز این نمی‌توانست بوده باشد. اضافه تولید اجتماعی، یعنی آن قسمت از تولید

اجتماعی که فزون بر مقدار مورد نیاز اعاشهٔ اعضای جامعه می‌باشد، چندان کم بود که هم برای تأمین تجمل عناصر حاکم جامعه و هم جهت زندگی آسوده برای فقرا کفایت نمی‌کرد. و نیز باید یادآور شد که تقسیم تولید اجتماعی مطابق احکام یا راهنماییهای یک اخلاق الهی انجام نمی‌گرفت بلکه این تقسیم مطابق باگرایش «طبیعت» بشری هرگروه در جهت افزایش هرچه بیشتر مزایایی که موقعیت آن گروه می‌توانست ببار آورد، صورت می‌پذیرفت. با وجود هرگونه حکم اخلاقی یا عقیدتی، در هر دولتی، حقوق و منافع هر دستهٔ اجتماعی در امر تقسیم تولید اجتماعی، تنها در صورتی کاملاً رعایت می‌شود که در دولت نماینده‌ای داشته باشد و از قدرت کافی برای واداشتن دولت به رعایت حقوقش برخوردار باشد. هیچیک از این شرایط در دولت اسلامی سنتی تحقق نیافته بود. فعالیت‌های رفاهی حکومت و افراد، جز تخفیف عوارض چنین موقعیتی برای اقلیتی از افراد جامعه، کار مؤثرتری انجام نداد.

بدین‌سان آنچه در جهان اسلامی سنتی می‌گذشت، به بیان وسیع، نسبت به احکام نظری قرآن چندان هم نامتعهد و بی‌اعتنا نبود. به علاوه، شأن قرآن این نبود که فعالیت اقتصادی خاصی را منع یا تجویز کند. فراخواندن مردم به عدل و انفاق که در متون مقدس اسلامی آمده است، به همان اندازهٔ ادیان دیگر درگوش مردم فرورفته بود. این ندهای دینی برای بظهور رساندن تعداد قابل ملاحظه‌ای از اعمال خیر، چه عمومی و چه خصوصی کافی بودند، اما برای آنکه برگزیدگان حاکم را وادارند تا در جهت تأمین یک سطح زندگی شایسته برای اکثریت مردم، حتی به بهای آسایش خودشان، کوشش کنند کفایت نمی‌کردند. این قضیه ناگزیر می‌بایست چنین بوده باشد، چرا که احکام الهی نه نظارت سیاسی مؤثری را از سوی اکثریت بر اقلیت اعمال می‌کردند و نه با اعتراض به حق مالکیت، بنیاد قدرت اقلیت را سست یا لغومی ساختند. پند نکوی خداوند، اگر از سوی نهادهای خاصی پشتیبانی نمی‌شد، نهادهایی که به انسان‌هایی قدرت می‌داد که مصلحت آنها تحقق این پند بود، همچنان بی‌اثر می‌ماند. در این رهگذر باید تأکید کرد که در این دورهٔ تاریخی که مورد بررسی ما قرار گرفته است، در زمینهٔ آیین‌هایی (با این تضمین حتمی که این احکام ملهم از خداوند هستند) که این نوع اقدامات خیرخواهانه را ایجاب می‌کردند، بهیچ‌روی کمبودی وجود

نداشت— اقداماتی که اصولاً می‌بایست برابری بیشتری در جامعه برقرار می‌کردند. طرفداران این آیینها در هر موردی شکست خورده بودند. نمی‌توان به این قضیه فکر نکرد که دلایل مستمری می‌بایست برای این شکستهای مداوم وجود داشته باشد. شرایط اقتصادی و اجتماعی زمانه آشکارا نمی‌گذاشتند که این جنبشها پیروزگردند.

رابطه میان عمل و سنت، [اقوال و اعمال پیغمبر] قدری پیچیده‌تر است. سنت دقیق‌تر از قرآن بود. سنت تا حد تحدید حقوق مالکیت یا نظارت فرمانروایان از سوی عامه مردم پیشتر نرفت. سنت در این زمینه‌ها، موقعیت اجتماعی زمانه و عقیده عمومی قشرهای ممتاز را منعکس می‌کرد. اما به صورت نظری، منعی را ارائه کرد که برای بسیاری از این افراد ممتاز دردسری بود— حتی اگر، تقریباً بلافاصله، راههای فرار از این منع را برای اینان فراهم کرده باشد. ما پیش از این دیده‌ایم که چه علت‌هایی می‌توان برای این قانون پیدا کرد. بهر حال، در آنجا که میان آیین و عمل تضادی وجود داشت، این عمل بود که به بیان وسیع، از معرکه پیروز بیرون می‌آمد. ممنوعیت‌های دینی تنها در مناطق محدود و در دوره‌های اعتقادی، بشدت رعایت می‌شدند. توسعه نظریه حیل، در سراسر یک منطقه بسیار وسیع، بزودی به تشکیل نظریه‌ای انجامید که عمل آسانگیرتری را توجیه می‌کرد. حتی در آنجا که این نظریه چندان خوشایند نبود، دست کم در بخشهای وسیعی از جامعه، چنین عملی رایجترین عمل بود. بدینگونه، نظریه پردازان مذهبی تنها تأثیر محدودی بر عمل داشت و در هیچ موردی، بنیادهای فعالیت اقتصادی را در عصر مورد بحث تهدید نکرده بود. بگذارید بار دیگر تأکید کنم که آن آیینهایی که تا حد تهدید این بنیادها پیش رفته بودند، با یک نوع جریان انتخاب طبیعی از میان برداشته شدند.

تأثیر ایدئولوژی اسلام در حوزه اقتصادی

تاکنون به تعلیمات اقتصادی اسلام که در قرآن و سنت [احادیث] آمده‌اند، پرداخته‌ایم. دیده‌ایم که این تعلیمات آنچه را که در اینجا بخش سرمایه‌دارانه اقتصاد خوانده شده است در اصل محکوم نکرده است و در عمل از آن جلوگیری به عمل نیآورده است. اکنون باید از این جلوتر رویم. در واقع، بخش سرمایه‌دارانه‌ای از همین‌گونه در دوران میانه اروپای غربی وجود داشته است. این بخش به‌چنان شیوه‌ای توسعه پیدا کرد که آنچه را که به‌صورت‌های گوناگون بعنوان «سرمایه‌داری جدید» یا «شکل‌بندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری» توصیف شده است، بوجود آورد. بهر حال، چنین توسعه‌ای در جهان مسلمان، یا دست‌کم در همین جهان، تا پیش از قرن نوزدهم رخ نداد و دلایلی در دست است که پنداریم این عدم رخداد به‌موجب تأثیرات خارجی بود. آیا علت این ناهمگرایی در توسعه را احتمالاً باید در سرشت دین اسلام یا، به بیان وسیع‌تر، در ایدئولوژی جهان اسلامی در دوران میانه جست که در مقایسه با ایدئولوژی اروپای مسیحی، سازگاری کمتری نسبت به تکاملی از این نوع داشت؟

یک نظر همه پسند بسیار شایع بر این است که قضیه به‌مین علت بوده است. در این قضیه، بویژه مسئولیت بعهده «بیمیلی» مسلمانان گذاشته شده است که آن نیز بر تقدیرگرایی^۱ ای مبتنی است که گفته می‌شود پرورده ایدئولوژی آنها است. این بی‌تفاوتی قضا و قدری مسلمانان با روحیه ابتکاری که می‌گویند ویژگی اروپاییان است سازگاری ندارد، حال خواه این روحیه ممیزه موروثی اینان تلقی

گردد و خواه عموماً بگوییم که مسیحیت این روحیه را در آنها پروراند است و یا این که صورت خاصی از ایدئولوژی مسیحی در این امر مؤثر بوده است. و باز این ماکس وبر بود که بیشتر از هر کس دیگر به تنظیم و تبدیل چنین نظری به یک «نظریه» کوشیده است.

در اینجا باید بر این واقعیت آشکار تأکید ورزید که قلمرو اسلام تنها بخشی از جهان نیست که از گام گذاشتن در همان راهی که اروپا رفت، سر باز زد. همچنانکه پیش از این یاد آوری شده است، خاور باستان، یونان، امپراتوری روم، هند، چین و ژاپن نیز بخش سرمایه‌دارانه‌ای آشکارا از همان نوع بخش سرمایه‌دارانه جهان اسلام، داشتند و در ضمن به همان راه اروپا گام نگذاشتند. پس، هرتیبنی که در مورد جهان اسلام صادق باشد می‌باید بی‌هیچ کاستی در مورد این تمدنها نیز قابل اطلاق باشد. این امر در مورد تز ماکس وبر هم صادق است.

به نظر ماکس وبر، ذهنیت جمعی اروپا با درجه‌ای از عقلگرایی برتر شاخص می‌شود. او در تبیین علت این پدیده تردید دارد و با پروا و تردید این فرضیه را پیش می‌کشد که ممکن است علت این امر عوامل زیستی یا به دیگر سخن، عوامل نژادی باشند، اما از مخاطره بیشتر در این زمینه لغزنده سر باز می‌زند [۱]. او مظاهر این عقلگرایی را فهرست‌وار بر می‌شمرد. آشکارا، در اروپا و تنها در همان اروپا است که شخص می‌تواند دولت معقولی پیدا کند که بر هیأتی از مناصب تخصصی و یک نظام قانونی بسیار معقول، یعنی قانون رومی استوار باشد، نظامی که «تفکر قانونی صوری» (*das formal-juristische Denken*) را در تضاد با قانون مبتنی بر اصول مادی ای چون سودمندی^۱ و تساوی^۲، آفرید. او بر این دعوی است که در اروپا، دشمنان توسعه سرمایه‌داری از همه کمتر وجود داشتند. این دشمنان عبارتند از: گرایش به اندیشیدن بر حسب جادو، برخی علایق مادی و یک ایدئولوژی از نوع سنت‌گرایانه مبتنی بر دین یا اخلاق [۲]. باید بی‌درنگ یاد آور شد که رهیافت^۳ ماکس وبر، خود، متناقض است، همچون رهیافت آنهایی که کم و بیش خطی همانند خط او را دنبال می‌کنند. او می‌پندارد که اروپا از آنرویی که از حوزه‌های تمدنی دیگر عقلگراتر بود، سرمایه‌داری جدید را بوجود آورد— ولی بیشتر مثالهایی که از این عقلگرایی

اروپایی می‌آورد، به دوره‌ای جلوتر از دوره‌ای که اروپای غربی گام‌های تعیین کننده‌اش را در راه سرمایه‌داری نوین برداشت، تعلق دارند. منطقاً شخص می‌تواند در معارضه با وبر بگوید که در نظر او دور باطلی وجود دارد— این ممیزات عقلگرایی می‌توانند به تحول اقتصادی در مسیر سرمایه‌داری نیز بستگی داشته باشند و یا با این تحول همپیوند باشند و همچون این تحول، معلولهای یک علت مشترک باشند. می‌دانیم که همین برهان بگونه‌ای مجاب‌کننده برضد تز خاص وبر نیز بکاربرده شده است، تزی که برحسب آن خاستگاه سرمایه‌داری نوین در اخلاق پروتستانی نهفته است. از آنجا که این اخلاق در لحظه‌ای پدیدار می‌شود که اقتصاد اروپایی در شرف سرمایه‌داری گشتن به معنای نوین آن است، دست کم ثابت نشده است که اخلاق یاد شده به همین جهتگیری اقتصادی بستگی نداشته باشد؛ و حتی شواهدی دال بر همین قضیه در دست است [۳].

حقیقت این قضیه، هرچه که باشد، نظرات یاد شده این امر را برای هر کسی که با این موضوع سروکار دارد اجتناب ناپذیر می‌سازند که بدقت بررسی کند و ببیند که آیا ایدئولوژی اسلامی با یک جهتگیری معقول اندیشه‌سازگار است، آیا این ایدئولوژی با تفکر «جادویی» یا بی‌تفاوتی قضا و قدری سازگاری دارد و آیا این ایدئولوژی سدی استوارتر از ایدئولوژی مسیحی دوران میانه بر سر راه توسعه سرمایه‌داری نوین برپا می‌کند یا نه. چنانکه ملاحظه خواهد شد، این نکته آشکار بنظر می‌رسد که شخص باید ایدئولوژی اسلامی را از این دیدگاه در دو سطح متفاوت بررسی کند: ایدئولوژی قرآن و ایدئولوژی ما بعد قرآنی دوران میانه. البته تنها خطوط اصلی در اینجا بررسی خواهد شد.

ایدئولوژی قرآن

قرآن کتاب مقدسی است که در آن عقلگرایی سهم بزرگی دارد. در این کتاب، الله پیوسته در استدلال و تعقل است. وحی الهی که در خلال اعصار به پیغمبران گوناگون و سرانجام به محمد (ص) نازل گشته است، یعنی همان چیزی که و غیر عقلی‌ترین پدیده‌ای می‌نماید که در دین وجود دارد، خود بعنوان نوعی وسیله استدلال، تلقی شده

است. بارها گفته شده است که پیغمبران شاهد و دلیل (البینات) آورده‌اند [۴]. سؤال خواهد شد که آن چیست که خصمت جامع این «شواهد را تضمین» می‌کند؟ برای محمد، انسجام درونی و توافقی گوهرین میان این وحیها معیارهای این شواهد را تشکیل می‌دهند، وحیهای که در تاریخهای گوناگون بوسیلهٔ مردمان گوناگون از طریق پیامبران گوناگون به‌بشر رسیده‌اند. وحی خود او با این واقعیت معتبر دانسته شده است که این وحی، به‌گوهر، باوحی‌های پیشین یکسان است که آنها نیز به‌نوبهٔ خود برای او به‌وسیلهٔ تاریخ تضمین شده بودند [۵]. او مخالفان خود را به «آوردن سخنی چون قرآن» به مقابله می‌خواند (سورهٔ الطور آیه ۳۴؛ سورهٔ قصص آیه ۴۹؛ سورهٔ یونس آیات ۳۸ و ۳۹)، یعنی سخنی یکسان باقرآن با همان ممیزات الهی لفظی و معنوی آن. آنها را واگذارید تا «کتابی از الله بیاورند که راهنمایی بهتری فرا دست دهد، راهنمایی‌ای بهتر از راهنمایی موسی یا محمد» (سورهٔ قصص آیه ۴۹). اگر کسی این معیارها را نمی‌پذیرفت، سپس به برهان دیگری می‌بایست متوسل می‌شدند که با شرطیهٔ مشهور پاسکال یکسان است. این همان استدلالی است که «یکی از افراد خاندان فرعون که به اسلام پنهانی اعتقاد داشت»، یعنی یک فرد باطناً مسلمان، بسود موسی بکار برده بود: [۶]

مرد مؤمنی از فرعونیان که ایمان خویش نهان می‌داشت گفت: چرا مردی را برای این گفتار «پروردگار من خدای یکتاست» می‌کشید در صورتی که دلیلهای روشن از جانب پروردگارتان برای شما آورده است، اگر دروغگو باشد دروغش به‌گردن اوست و اگر راستگو باشد شمه‌ای از آنچه با شما وعده می‌کند به شما می‌رسد که خدا کسی را که افراطکار و دروغگو باشد هدایت نمی‌کند (سورهٔ المؤمن، آیات ۲۸ و ۲۹).^۱

قرآن پیوسته گواهان معقول دال بر قدرت همه جانبهٔ الله را توضیح می‌دهد. شگفتیهای آفرینش، همچون وضع حمل حیوانات و گردش اجرام فلکی و پدیده‌های فضایی و گوناگونی زندگی حیوانی و گیاهی که به‌گونهٔ با شکوهی با نیازهای انسان

سازگاری دارند [۸]. همه این چیزها «نشانه‌هایی (آیات)ی از برای عبرت انسانها هستند» [۹]. (سوره آل عمران، آیات ۱۸۷، ۱۹۰).^۱

مثال نمونه‌ای از سوی استدلال قرآنی بررد جزم مسیحی تثلیث آورده شده است. قرآن این اصل را با ارجاع به آنچه که محمد (ص) آن را واقعیت تاریخی می‌دانست، رد کرد، و واقعیتی که برابر با آن، خود مسیح پایگاه خدایی داشتن خویش را رد می‌کند. بهرحال، مسیحیان به ترك گزافه‌گویی فراخوانده شده‌اند: «ای فـهل کتاب، در دین خویش گزافه‌گویی نکنید و درباره خدا جز حق مگویید» (سوره نساء، آیه ۱۷۰، و نیز سوره مائده، آیات ۷۷ تا ۸۱).^۲ چگونه خداوند می‌توانست فرزندی داشته باشد؟ چرا باید قادر مطلق که جهان را با حضورش پرمی‌سازد، به دستیار^۳ نیاز داشته باشد. عیسی یک «مسیحا» (مسیح) بود، او از پیامبران اولوالعزم بود، مادرش یک قدیس بود و معجزات بزرگی برای آنان یا از سوی ایندو انجام پذیرفته بود، اما اینان «غذا می‌خوردند» (سوره مائده، آیات ۷۵ و ۷۹). و از همین برمی‌آید که اینان دارای احوال انسانی بودند، و تابع کون و فساد، و در نتیجه الله می‌توانست آنها را نیز به مرگ کشاند (سوره مائده، آیه ۱۹). در قرآن، مشتقات فعل عقل، پنجاه بار تکرار شده است. عقل به معنای «برقراری ارتباط بین مفاهیم، استدلال و فهم دلایل و احتجاجات است.» پس از آوردن یک استدلال عقلی، در قرآن سیزده بار ترجیع‌بند افلا تعقلون، «آیا شما عقل ندارید» تکرار شده است. (سوره بقره، آیه ۱۷۷ و غیره). بر بیدینان، بر آنها که نسبت به تعالیم محمد همچنان غافل مانده‌اند، نشان «مردم بی‌عقل» خورده است، اشخاصی که از یک تلاش عقلی لازم برای رها کردن تفکر روزمره عاجزند (سوره مائده، آیات ۵۸، ۶۳، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴؛ سوره یونس، آیات ۲۴، ۲۵، ۲۶؛ سوره حج، آیات ۴۷ و ۴۸؛ سوره حشر، آیه ۱۴). از این جهت، این اشخاص مانند حیوانات (سوره بقره، آیات ۱۶۶ و ۱۷۱؛ سوره فرقان، آیات ۴۴ و ۴۶). همچنانکه لامنس^۴ بحق می‌گوید، محمد «تا بدانجا پیش می‌رود که بی‌ایمانی را به عنوان ناتوانی ذهن بشر تلقی کند.» [۱۰]. همچون محافظه کاران هر عصری، بی‌ایمانان می‌گویند که پیروی از رسمهای نیاکانشان برای آنها کافیت و همچون همه مبدعان،

محمد نیز از این استدلال آنان خشمگین است. او می‌پرسد که آیا نیاکان این اشخاص هنگامی که این رسمها را ابداع کرده بودند، هرگز تعقل نکرده بودند؟ (سوره بقره، آیات ۱۶۵ و ۱۷۰؛ سوره مائده، آیات ۱۰۳ و ۱۰۴). البته، بویژه از آنها که نمی‌خواهند ایده‌های ثابتشان را به آزمون دوباره کشند، بیزار است. این اشخاص در چشم خداوند بدترین مردمند (سوره انفال، آیه ۳۳؛ مقایسه کنید با سوره یونس، آیه ۱۰۰). اگر خدا در آفرینش خویش نشانه‌هایی از حضور و اراده خویش می‌نشانده که مهمترین «نشانه‌ها» [آیات] آن، واژه‌ها و عبارتهایی است که او بر رسول خویش محمد می‌خواند، برای اینست که بمشابه زمین‌های از برای تعقل بکار روند، تاب‌دینسان به عقل و فهم در آیند (سوره نحل، آیات ۶۷ و ۶۹؛ سوره عنکبوت، آیات ۳۴ و ۳۵؛ سوره جاثیه، آیات ۳ و ۴، و نظایر آن). پس از استدلالی که بسیار مجاب‌کننده می‌نماید، کلام الله اینچنین نتیجه می‌گیرد: «چنین، این آیه‌ها را برای گروهی که خرد ورزی می‌کنند شرح می‌دهیم» (سوره روم، آیه ۲۸)'. همه آنچه که خداوند در قبال اختیار بشری می‌تواند انجام دهد استقرار این نشانه‌هاست که نشان دهنده جامع حقیقت هستند، البته تنها اگر انسانها خواسته باشند شعور و استعداد تعقلشان را بکار برند [۱۱]. شاید انسانها از این نشانه‌ها استنتاجهایی که باید به‌عمل آورده شوند، بیرون کشند (سوره نور، آیه ۶۱؛ سوره حدید، آیات ۱۶ و ۱۷). اگر چنین باشند، اینان «کسانی خواهند بود که دانش دارند»، (سوره عنکبوت، آیات ۴۲ و ۴۳) و در علمی که خداوند به پیغمبر خویش داده سهیمند (سوره بقره، آیات ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۴۰، ۱۴۱) که نقطه مقابل جهلی است که بیدینان در برابر وحی خداوندی دارند (سوره مائده، آیات ۵۰ و ۵۵؛ سوره فرقان، آیات ۶۳ و ۶۴؛ سوره نمل، آیه ۵۵؛ سوره زمر، آیه ۶۴؛ سوره اعراف، آیات ۱۹۸ و ۱۹۹) دانشی که حقیقت را به ارمغان می‌آورد (بحق در سوره زمر، آیه ۲، و آیات ۴۱ و ۴۲ و نظایر آن؛ و یا صدق در سوره زمر، آیات ۳۲ و ۳۳) [۱۲]. کسانی که نمی‌خواهند ایمان آورند، به طیب خاطر خویش جاهلند که «بدون عقل یا راهنمایی کتاب روشنی بخش با الله می‌ستیزند» (سوره لقمان، آیات ۱۹ و ۲۰)؛ باید بدانها گفت که: «مگر پیش شما دانشی هست که آن را به ما آشکار کنید. شما جز

۱. قرآن مجید. ترجمه ابوالقاسم پاینده.

پیروی گمان نمی کنید و جز تخمین نمی زنید» (سوره انعام، آیه ۱۴۸). برای آنکه وظیفه آنها بی که به مردم عرب تعلق دارند آسانتر گردد، الله این زحمت را پذیرا گشته است که آموزش خویش را به زبان خودشان بر آنها فرستد، شاید که بدینگونه، آنها این آموزش را دریابند (سوره نور، آیه ۶۱؛ سوره حدید، آیات ۱۶ و ۱۷).

دریافت عقلی حقیقت، کافی نیست. برای مثال، یهودیان مدینه دعوت و تعلیم پیغمبر را کاملاً دریافته بودند، اما سپس «دانسته آن را تحریف کردند» (سوره بقره، آیات ۷۰، ۷۵). شخص باید از خرد خالص به خرد عملی برسد و باید تشخیص دهد که کاربرد احکام الهی به مصلحت اوست و سپس به اجتماعی که به فرمان خداوند از سوی پیامبر او بنیانگذاری شده است بپیوندد. برای القای این اندیشه نیاز به زهد فعال و سپس نیاز به یک نظم نظامی، محمد ناچار بود به مباحثات از نوع تجاری پردازد تا برای مردم مکه که غالباً بازرگان بودند و مردم مدینه که با فعالیت بازرگانی آشنا بودند، فهم این تعالیم آسان باشد. این مردم به کسی که همیشه در یک محیط تجاری زندگی کرده بود و سخنانش، بگونه‌ای خود انگیزخته، سرشار از تعبیرهای بازرگانی بود بصورتی کاملاً طبیعی روی آوردند. در سال ۱۸۹۲، چارلز سی. توری [۱۳] با پروراندن اشاره‌ای که از سوی آگوست مولر در این مورد بعمل آمده بود بتفصیل نشان داد که سخنان پیغمبر از تعبیرات بازرگانی آکنده است. در اینجا کافی خواهد بود که چکیده‌ای از نظر توری درباره هیات عملی قرآن را که شامل بررسی دقیق او از واژه‌ها و مفاهیم قرآن است بدست دهیم.

رابطه متقابل خدا و انسان، ماهیتی دقیقاً بازرگانی دارد. الله یک بازرگان آرمانی است. او همه جهان را به حساب خویش می‌گذارد. هر چیزی شمرده و اندازه‌گیری می‌شود. «کتاب» (دفتر حساب) و میزان (ترازو) نهادهای اویند و او خود را الگوی معامله شرافتمندانه ساخته است. زندگی کسبی است برای سودپازیان. آن که کاری نیکه یابد انجام می‌دهد، (خوب یا بد نیز «کسب می‌کند») مزد خویش راحتی در همین جهان می‌گیرد. برخی از وامها بخشوده می‌شوند، زیرا خداوند وام دهنده

سختگیری نیست.

مسلمان به الله وامدار است، از پیش بهای بهشت را می‌پردازد، نفس (روح یا جان) خود را به خداوند می‌فروشد و این معامله‌ای است که سرانجام خوشی دارد. بی‌ایمانان حقیقت خداوندی را به بهای ناچیزی فروخته‌اند و از همین‌روی ورشکسته‌اند. الله با همه انسانها حسابی-فرج‌ابین دارد. اعمال آنها از دفتر حساب خوانده می‌شود و در ترازو گذاشته می‌شود. بهای هر عملی به مبلغ دقیق آن پرداخته می‌شود. هیچکس مغبون نخواهد شد. مؤمنان و بی‌ایمانان مزدشان را دریافت می‌کنند. یک مسلمان (که برای هر یک از اعمال نیک‌خویش پادشاهی‌گونگونی دریافت می‌دارد) جایزه ویژه‌ای نیز دریافت خواهد کرد.*

همچنانکه توری نتیجه می‌گیرد، از این «هیأت‌الهی ریاضی‌تر، بسختی می‌توان تصور کرد» [۱۴]. هرگاه سخن از ریاضیات به میان می‌آید، عقل نیز به میان کشیده می‌شود. البته این نهدان معناست که برابر با ایدئولوژی قرآن، هر چیزی برای عقل دسترسی پذیر است. برعکس، بسیاری چیزها هستند که از دسترس عقل بیرونند. این خود یکی از گواهان قدرت و دانش فراگذرنده خداوند است. خداوند جزئی از چیزهایی که با صرف قدرت عقل بشری شناختنی نیستند، از طریق

* شوخ‌طبعی مؤلف به کنار، پیداست که قرآن به زبانی نازل شده که برای قوم پیغمبر مفهوم و مانوس باشد؛ و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم (ابراهیم، ۱۴) و لاجرم دارای تعبیرات و استعارات و سایر امکانات و الگوهای بیانی آن زبان است. و گرنه قرآن همان اندازه که اصطلاحات تجاری دارد، اصطلاحات نجومی هم دارد، یا از طرف دیگر دارای لغاتی است که از زبانهای دیگر (از جمله فارسی) به زبان عربی راه یافته است، ولی اینها به خودی خود هیچ چیزی را ثابت نمی‌کنند و مبنای هیچ قیاس باطلی قرار نمی‌گیرند، چراکه مؤمنان و منکران هر دو بی‌هیچ حاجتی به اثبات و انکار قبول دارند که قرآن به زبانی نازل شده که در آن زمان برای مخاطبانش مفهوم و مانوس و در آن عصر رایج بوده است. و یضرب الله الامثال للناس (ابراهیم، ۱۴، نور، ۲۴)، و دست‌آخر اینکه: ان الله لایستتجی ان یضرب مثلاً ما بوعوضه فما فوقها فاما الذین آمنوا فیلعلمون انه الحق من ربهم و اما الذین کفروا فیلقولون ماذا اراد الله بهذا مثلاً یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا و چیزی فراتر (یا فروتر) از آن. اما کسانی که اهل ایمان‌اند می‌دانند که این‌کار درست است و از خداوند است ولی کسانی که اهل ضلالت‌اند گویند منظور خدا از این تمثیلات چیست، بسیاری را بدان گمراه می‌کند و بسیاری را فرا راه می‌آورد، ولی جز تبه‌کاران کسی را گمراه نمی‌کند (بقره، ۲۵) - ناشر.

پیامبرانش برانسانها آشکار می‌سازد. چیزهای دیگر همچنان برای همیشه پنهان می‌مانند [۱۵]. نقش عقل، فهم موجه بودن و حقانیت و اعتبار پیامهایست که درباره چیزهای دانستنی از سوی پیامبران آورده می‌شوند و نیز فهم امتیاز فرمانبری از آنچه که این پیامها تجویز می‌کنند.

بی‌گمان، ایمان، به‌عنوان یک مفهوم غیرعقلی، در اینجا نمایان می‌شود: اما ایمان برای هر دین و شاید هر ایدئولوژی‌ای گریز ناپذیر است. آنچه باید تبیین شود این است که چرا انسانهایی که از استعدادهایی یکسان برخوردارند در یک موقعیت یکسان، هنگامی که با پدیده‌هایی یکسان روبرو می‌شوند، تلقی‌هایی گوناگون اتخاذ می‌کنند، برخی به‌دین می‌گروند و برخی دیگر از گرویدن سرباز می‌زنند، پاره‌ای هواخواه پرشور آن می‌گردند و گروهی دیگر همچنان بی‌اشتیاق می‌مانند. اگر باید با گروه بی‌اعتقادان جنگید، پس برای آنکه بتوان آنها را نکوهش کرد و به کیفر تهدیدشان نمود، نیاز بدان است که به آنان مسؤولیتی دربی‌اعتقادیشان نسبت داد. این قضیه در ادیان، با جزم قدرت مطلق خداوندی برخورد پیدا می‌کند و شخص را به یک برهان‌گریز ناپذیر می‌کشاند، تا بدانجا که باید از میان این دو ایده که به یکسان تحمل ناپذیرند، گزینشی کند؛ یعنی یا به درماندگی (دست کم نسبی) او و یا به تبه‌کاریش برسد.

«مفهوم قرآنی ایمان منوط به یک ایمان سرسختانه بوسیله عمل شدید اراده است،

ایمانی که یگراست از سوی خداوند بخشیده می‌شود.» [۱۶]

بهر حال، ایمان با اعتقاد معقول در ارتباط است. گواه این قضیه اینست که درباره کافران گفته شده است که دیری منتظر ماندند تا این که خداوند ناچار گشت آزمایشی بلاخیز بر آنان فرودآورد و سپس باور کردند و بنه آن ایمان آوردند— اما بسیار دیرگشته بود و آنها با اینهمه به کیفر پروردگار محکوم گشتند (سوره مؤمن، آیه ۵۸؛ سوره انعام، آیات ۱۰۸ و ۱۰۹). این دو عبارت، تطابق ایمان و اعتقادی را که پس از دیدن یک دلیل بدست می‌آید، بخوبی نشان می‌دهند. دخالت خداوند محدود به اینست که «اجازه دهد» استدلال عینی به نتیجه‌ی مجاب‌کننده‌اش برسد، این مهم است که در همان عبارتی که در توجیه خویشنداری می‌آید و در آن این اجازه ذکر می‌شود، ذکر از اعتقاد عقلی نیز بمیان آورده می‌شود.

هیچکس نتواند که جز به اذن خدا مؤمن شود و بر کسانی که خرد-ورزی نکنند ناپاکی می‌نهد. بگو بنگرید در آسمانها و زمین چه چیزهاست، ولی این آیه‌ها و بیم‌دادنها، گروهی را که مؤمن شدنی نیستند سود نمی‌دهد (سوره یونس، آیه‌های ۹۹ و ۱۰۰).^۱

نمی‌توان انکار کرد که ایمان قرآنی چیزی برتر از اعتقاد عقلی و خشنودی به حقایق آشکار شده از سوی پیامبر است. این اعتقاد، تلقی‌ای را پدیدار می‌سازد که همه وجود انسان را در برمی‌گیرد. ایمان، آرامش روح می‌آورد، شخص را از هراس می‌رهاند (ضمن آنکه ترس از خداوند را توسعه می‌دهد)، بردباری، شکیبایی و تسلیم به صدمات و ناگواریها در راه خداوند، فروتنی و به‌جان‌خریدن هر خطری در راه حق را به انسان می‌بخشد و او را به انجام دادن کارهای نیک وامی‌دارد [۱۷]. اما این برخوردگریزی^۲ ای دلالت نمی‌کند که این ایمان با مکانیسم آن حاصل آید. نکته مهم این است که در اینجا ایمانی مطرح نیست که بیدلیل و از راه روشنگری شهودی و بدون تعقل بدست می‌آید. این درست است که وحی از طریق جذبه‌های عارفانه بر محمد نازل گشت، اما حدیثی که وحی‌ها را توصیف می‌کند به‌ما اطمینان می‌دهد که پیغمبر نخست درباره سرچشمه وحی سخت درگمان افتاده بود. او از خود پرسید که نکند دستخوش الهام شیطان گشته باشد. او ناچار گشت که تجارب خود را با متخصصان وحی چون ورقه بن نوفل، عموزاده همسرش، موحدی که در جستجوی خداوند بود [۱۸]، در میان‌گذارد و به ترغیب خانواده‌اش با جبرئیل صحبت کند و حتی او را بیازماید و سپس متقاعد گردد که آنچه که بدو داده شده است براساس پیامی از سوی خداوند است. آنچه از این حدیث بر می‌آید، فی‌نفسه بیش از هر چیز دیگر نظیر آن، مجاب‌کننده نیست، اما اینها در اینجا با قرآن، مرجع بی‌چون وچرای معتبر، تأیید می‌شوند. در قرآن، الله به کسانی که در منشأ وحی و در صحت اثبات‌ناپذیر آن شک می‌کنند، پاسخ می‌گوید. این نکته از همه قابل ملاحظه‌تر است که این اعتراض، خود بعنوان یک اعتراض معتبر، شناخته شده است. به‌رحال، در آن شرایط این اعتراض، بی-اساس بود. محمد گرفتار حمله هیچ نوع مرضی نبود. او در جذبه‌های خویش

۱. قرآن مجید، ترجمه ابوالقاسم پاینده.

پیامهای روشنی دریافت داشت که از سوی شخصیتی گرچه ماوراءالطبیعی اما واقعی، امین و مکین بدورسازنده شده بودند و این رویداد در یک شرایط دقیقاً معین و در مکانهای بخوبی شناخته شده، روی داده بود.

قسم به آن ستاره، وقتی که فرو رود که رفیقان نه گمراه شده و نه به باطل گرویده است و نه از روی هوس سخن می گوید. این نیست مگر وحیی که به او می کنند که فرشته پرقوت بدو تعلیم داده است، صاحب نیرویی که نمایان شد (سوره نجم، آیات ۱ تا ۶).

که قرآن گفتار فرشته ای ارجمند است که نیرومند است و نزد صاحب عرش مقامی دارد و مطاع است و رفیق شما دیوانه نیست و فرشته را در افق نمایان دیده است... (سوره کورت، آیه های ۱۹ تا ۲۳).

هرچه که «ی. مبارک»^۱ بگوید، باز میان این ایمان که مبتنی بر یک پیام خردمندانه است، پیامی که تحت شرایطی که اصالت آن را تضمین می کند به میانجی شخصیتی، گرچه ماوراءالطبیعی اما دسترسی پذیر برخی از انسانها رسانده می شود، بایک ایمان خود بخودی و شهودی که مبتنی بر یک احساس یقین بیان ناپذیر و درونی می باشد، متفاوت است [۲۰].

اگر می خواستیم بدرستی و تفصیل این مفاهیم را با مفاهیم دینهای دیگر، بویژه با مفاهیم مندرج در عهد عتیق و جدید مقایسه کنیم، بسیار از موضوع خود دور می افتادیم. اگر قرآن برای تأیید وحی تعقل می ورزد، برای اینست که وحی را شامل قضایای معقول و دسترسی پذیر عقل بشری یا دست کم سازگار با آن، می انگارد. درست است که پیامهای پیامبران در برگیرنده نکاتی هستند که انسان نمی توانست آنها را بوسیله خودش کشف کند، اما برهانهای عقلی نشان می دهد که همچنانکه ما برای مثال اطلاعات بدست آمده از یک مسافر قابل اعتماد در مورد کشورهای دوردست را می پذیریم، ایمان نیز بهمین شیوه با این پیامها انطباق دارد. برهانهای بسیار عقلی دیگر نشان می دهند که پیروی از دستورهای رسانده

شده از طریق پیامبر، به مصلحت ما است.

برخلاف قرآن، عهد عتیق بر خصلت رازآمیز و دسترسی ناپذیر طرح‌های خدایی تأکید بسیار شدیدتری می‌ورزد. یقین، یهوه تا اندازه‌ای قصدها، خواستها و قدری از سرشت خویش را بر شیوخ قوم، پیامبران و دیگران باز می‌گشاید. او حتی نشانه‌هایی از اصالت پیامی که از سوی رسولان راستین او آورده می‌شود بدست می‌دهد، نشانه‌هایی چون معجزه کوه کرمل^۱ که به الیاس یاری کرد. اما آنچه برای معتقدگردانیدن و مصمم ساختن انسانها لازم است که مورد توسل قرارگیرد - فزون بر ترس از خداوند و در تکمیل این ترس - ایمان به خداوند است. این ایمان برای آن لازم نیست که وجود یهوه اثبات‌گردد یا مقدمات عقلی مضمحل در محتوای وحی او پذیرفته آید. در اینجا انسان با مرحله ماقبل انتقادی روبروست که در آن هیچ چیزی در معرض گمان قرار نمی‌گیرد. این ایمان، صرفاً اطمینان به نیات عمیق، رازآمیز و ادراک ناپذیر یهوه، رهبر ساوراء الطبیعی اسرائیل است. این همان اطمینانی است که ابراهیم، به هنگامی که یهوه او را به قربانی کردن پسرش می‌خواند، از خود نشان داده است، اطمینانی که الگویی از برای همه است. شخص نباید درباره رهنمونهای رهبر اسرائیل که میانجی سخنگویانش، یعنی پیامبران، نازل می‌شود بحثی کند. بر این زمینه عملی و سیاسی است که مسأله ایمان طرح می‌شود. در برابر «پیامبران دروغین»، یعنی آنها که گرایششان در جهت مخالف باگرایشی بود که پس از دوره اسارت بابلی^۲، پیروزی بدست آورد، و نوشته‌هایشان متأسفانه به دست ما نرسیده است، تنها این برهان عملی بکار برده می‌شد که چرا پیشگوییهایشان نتوانست به حقیقت درآید. در عصر پیامبران بنی اسرائیل نیز موضوع تعارض خرد بشری و خرد الهی مطرح گشت که هدف از آن، طرد محاسبات سیاسی و عقلی مشاوران پادشاهان یهودیه و طرفداران مقاومت در برابر توسعه طلبی آشور بود. «وای بر آنانی که در نظر خود حکمینند» (کتاب اشعیا، نبی، باب ۵، آیه ۲۱). (خداوند گفت) «و حکمت حکیمان ایشان باطل و فهم فهیمان ایشان مستور خواهد شد» (کتاب اشعیا، نبی، باب ۲۹، آیه

۱. Mount Carmel: کوهستانی در فلسطین. - م.

۲. Exile: اسارت بابلی یا اسیری، در تاریخ بنی اسرائیل دوره تبعید یهودیان به بابل در اوایل قرن ششم قبل از میلاد است که بر طبق روایات، هفتاد سال محسوب می‌شود (دائرة المعارف فارسی). - م.

۱۴). یک عقلگرایی معین (جی. فن راد^۱ تا آنجا پیش می‌رود که از *Aufklärung*^۲ سخن می‌گوید) از آغاز دوره شاهان اسرائیل تحول پیدا کرد، تا مکانیسم عمل یهوه بر طبیعت به بررسی کشیده شود [۲۱]. بهر حال، در عصر بلایا، اشعیاء نخستین کسی بود که در زمینه سیاست، ایمان بی‌قید و شرط به یهوه را فراخواند، ایمانی که بررد محاسبات مردان عاقل دلالت می‌کند، محاسباتی که نه بعنوان عملکردهای عقل، بلکه بعنوان نشانه‌های عدم اطمینان به رهبر ماوراءالطبیعی اسرائیل تلقی شده بود.

این موضوع می‌بایست در کتاب «جامعه»^۳ و در «مزامیر»^۴ پرورانه می‌شد. خردمندی بشری در میان اسرائیلیان رو به توسعه بود و رفته رفته حوزه‌ای را مستقر می‌ساخت که در آن، خود، به نیروی خویش، خود را برای داوری چیزهای این جهان توانا می‌انگاشت، تا آنجا که نویسندگان انجیلها نبرد با این حالت ذهن را ضروری انگاشته بودند— البته نه با کار برد عقل به معنای مطلق، بلکه با غروری که می‌توانست پهنه کار برد عقل را بس گسترده گیرد. این نویسندگان انجیلی حدودی بر قلمرو عقل قائل گشتند. خردمندی هدیه ایست از سوی یهوه، «صورتی که در آن اراده یهوه خود بر انسانها باز می‌نمایاند» [۲۲]، تنها خردمندی یهوه بی‌نقص است، ایمان بی‌چون و چرا به یهوه [۲۳]، شکافهای موجود در خرد بشری را پر می‌سازد، خردی که نمی‌تواند بدون یاری یهوه رفتار هرروزه هراسانی را هدایت کند، درست همچنانکه (از باب بیست و هشتم سفر اِیوَب بر می‌آید) این خرد نمی‌تواند به نیروی خویش راز پنهان گشته ناموس الهی، خرد خداوندی‌ای را که در طبیعت پنهان است، بازگشاید. «بتمامی دل خود برخداوند توکل نما؛ و بر عقل خود تکیه مکن... خویشتن را حکیم مپندار. از خداوند بترس و از بدی اجتناب نما» (کتاب امثال سلیمان نبی، باب ۳ آیه‌های ۵ و ۷). «آنکه بردل خود توکل نماید احمق می‌باشد» (کتاب امثال سلیمان نبی، باب ۲۸، آیه ۲۶). دو دانش و و دو خرد وجود دارد که تنها یکی از آنها اصیل است. تنها خرد راستین از یهوه و نخست از ایمان بدو بدست می‌آید— درست مخالف آنچه که قرآن به ما می‌گوید.

1. G. Von Rad

۲. روشنگری.

3. Wisdom writings

«خردمندی نیکو و معرفت را به من بیاموز. زیرا که به او امر تو ایمان آورده‌ام» (کتاب مزامیر، زمزمور ۱۱۹، آیه ۶۶).

برخورد با عقلگرایی هلنی که جوای تیبین دنیوی جهان است— همان چیزی که در حیثیت و قدرت نفوذ تمدن یونانی بسیار مؤثر بود— مسائل تازه‌ای را بمیان کشید. «خرد این جهانی»، دیگر به معنی پریشان‌گوییهای داناگان کهنسال، یا گسیخته‌گویی‌های مشکوک سیاستمداران نبود، بلکه مجموع حقایقی را معنی می‌داد که عقلاً بر مبنای قضایای پذیرفته شده همگان، قابل اثبات بودند. وحی کتاب مقدس بدین خاطر خصلت نوینی را پذیرفت. این وحی مجموعه اظهاراتی بود که نمی‌شد آنها را اثبات کرد یا دستکم، بدون هیچگونه اعتنایی به دلیل، نازل می‌شدند. دلیل بمثابه پیشداوری تلقی‌گشت و آرمانهای پذیرفته شده به‌عنوان افکار تصنعی مطرح شدند. با اینهمه، آنان که به این آرمانها اعتقاد داشتند، و بویژه به جهتی که این آرمانها به زندگیشان می‌بخشیدند باور داشتند، و نیز به اهمیت ملی این آرمانها معتقد بودند، ناچارگشته بودند که به شیوه‌ای یونانی درباره آنها نظریه پردازی کنند. می‌دانیم که مرد بزرگ این نظریه پردازها فیلون اسکندرانی^۱ بود. او هم خود را وقف توجیه وحی— این کار کاملاً چیزی تازه بود— و یافتن دلایل حقیقت آن کرده بود [۲۴]. او بعنوان یک فرد روشن اندیش محلی برای فلسفه قائل شد و در تصور ارتباط هاجر با سارا^۲ استدلال دنیوی را به‌عنوان مرجع دانش ثانوی، تابع دانش الهی و خدمتگزار وحی پذیرفت [۲۵]. او نخستین کسی بود که به‌گونه کامل مسأله روابط میان ایمان و عقل را مطرح کرد، عقلی که می‌بایست دو هزار سال بعد را وسیعاً تحت تسخیر خود درآورد.

تشریح یهودی در خود فلسطین، در امتیاز قائل شدن برای هلنیسم، بیگمان بسیار کمتر از حکیم اسکندرانی پیش رفت، و احساس همگانی جز اعلام‌پشتیبانی سرسختانه از عبارتهای یاد شده عهد عتیق، در برابر خردمندی این جهان که به بیدینی، ثروت و ترک ارزشهای ملی سخت وابسته بود، کاری نمی‌توانست انجام دهد. این همان است که بگونه‌ای از همه کاملتر از سوی آموزه‌های ابتدایی مسیحی که در عهد عتیق ریشه دارد، بیان‌گشته. است درست است که کلام عیسی

۱. Philo of Alexandria: فیلسوف یهودی افلاطونی در سده اول میلادی.—۴.

۲. هاجر در تودات صیغه ابراهیم و کنیز سارا، زن ابراهیم بود.—۴.

غالباً صورت بحث و استدلال به خود می‌گیرد، اما همه این استدلالها برای یحیی تعمید دهنده، حکم یک رمز را دارند (انجیل متی، باب ۱، آیه ۲ و نظایر آن) و زاهدان جزمی و کشیشان را به تحیرنا باورانه و اتخاذ یک تلقی ریاکارانه و... می‌دارند (از جمله: انجیل متی، باب ۲۱، آیه‌های ۲۳ تا ۲۷ و عبارات مشابه). فعالیت و شخصیت عیسی شایعات ناخوشایندی را می‌پروراندند— خصلت آشکارا متناقض و نامعقول شخصیت و عمل عیسی ۳۰۰ سدی در راه ایمان است [۲۶]. تنها راه‌گریز از این وضع، ایمان بی‌قید و شرط و بدون تعقل است. هر کسی درباره گفته‌های عیسی نوظهور خطاب به توما خواهد اندیشید. «عیسی گفت ای توما، بعد از دیدنم ایمان آوردی: خوشا بحال آنان که ندیده ایمان آورند» (انجیل یوحنا، باب ۲، آیه ۲۹). اما عیسی در همان زمان از نیاز انسانها به دلیل در حیرت افتاده بود. «عیسی بدو گفت اگر آیات و معجزات نبینید همانا ایمان نیاورید» (انجیل یوحنا، باب ۴، آیه ۴۸). پولس رسول کسی بود که می‌بایست این تأکیدی را که ویژگی خاص انجیل یوحنا بود، به اوج برساند. او به عبارتهای عهد عتیق استشهاد می‌کند. «برای اینکه نوشته شده است و حکمت حکیمان ایشان باطل و فهم فهیمان ایشان مستور خواهد شد. کجاست خردمند؟ کجاست کاتب؟...» (کتاب اشعیا نبی، باب ۲۹، سوره ۱۴؛ کتاب مزامیر، مزبور ۳۳، آیه ۱۰؛ کتاب اشعیا، باب ۳۳، آیه ۱۸، باب ۱۹، آیه ۱۲— کم و بیش در همدیگر بافته می‌شوند و برابر با ترجمه یونانی کتاب مقدس نقل می‌شوند). و پولس ادامه می‌دهد:

کجاست مباحث این دنیا؟ مگر خدا حکمت جهان را جهالت نگردانیده است؟... لکن ما به مسیح مصلوب و عظمی کنیم که یهود را لغزش و امتها را جهالت است*... زیرا که جهالت خدا از انسان حکیمتر است... و من، ای برادران، چون بنزد شما آمدم با فضیلت کلام یا حکمت نیامدم... و کلام و وعظ من به سخنان مقتنع حکمت نبود بلکه به برهان روح و قوت* تا ایمان شما در حکمت انسان نباشد بلکه در قوت خدا (قرنثیان ۱، باب ۱، آیات ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۵، باب ۲، آیات ۱، ۴-۵).

عقیده براین است که در مورد عهد عتیق و جدید که بگونه‌ای مشخص انسانشناسی عبری را بیان می‌کنند، کاربرد مقوله‌های انسانشناسی یونانی که الهامبخش گنوستیسیسم^۱ و فلسفه نوین بود، کاری نادرست است. بویژه گفته شده است که ایمان از عقل بیشتر از آنچه که عقل از زندگی و عمل متمایز بود، تمایز نداشت. ایمان، بر خلاف آنچه افلاطون گفته بود، یکی از صورتهای پست دانش، یعنی اعتقاد نبود، بلکه نوعی عقل و نوعی دانش بود [۲۷]. بیگمان حقیقتی در این نظر نهفته است. اما این واقعیت همچنان به قوت خود باقی است که در عهد جدید، و دست کم در یک جریان فکری عهد عتیق، تعقل بشری برای راهیابی به واقعیت ژرف جهان—بدیگر سخن، برای ره بردن به خداوند— اساساً ناکافی دانسته شده است. عقل با ادراک شهودی الهی که در یک تجربه درونی بیواسطه و بگونه‌ای بیان ناشدنی و بشیوه‌ای مقدم یا وراء هراسنداللی بدست می‌آید و با احساس تماس نزدیک با هستی و اراده خداوند حاصل می‌گردد، تضادی بنیادی دارد.

با آغاز نیمه دوم سده دوم میلادی، مجتهدان مسیحی می‌بایست مسأله فیلون را بپذیرند و فلسفه هلنی را درچارچوب ایدئولوژی مسیحی وارد کنند و اندیشه‌های فیلون را در مورد روابط میان ایمان به وحی، و دلیل عقلی آن را توسعه دهند. و نیز برخی دیگر—که ترتولیان^۲ نمونه آنهاست— می‌بایست هرگونه اظهار دلیل را برای حقیقت منزل رد کنند.

ارسطوی بیچاره که هنر جدل، پشت هم اندازی و سفسطه، حدسیات زورکی در مورد حقیقت و استدلالهای لجوجانه را به اینان [اهل بدعت] یاد داده است... آتینان را با اورشلیم چکار است؟ آکادمی را با کلیسا چکار است؟... از آنها که مسیحیت رواقی، افلاطونی و دیالکتیکی را پیش کشیده‌اند بپرهیزید. ما به پرسشگریهای عجیب و غریب نیازی نداریم، چرا که عیسی مسیح با ما است، ما را به تحقیق نیازی نیست، زیرا که انجیل را داریم. از آنجا که ما به انجیل معتقدیم، اعتقاد به چیزی جز آن را نمی‌خواهیم [۲۸].

۱. Gnosticism: نظامی از آیینهای دینی، عرفانی و فلسفی که مسیحیت را با فلسفه یونانی و شرقی درمی‌آمیزد. م.

۲. Tertullian: از آباء کلیسای لاتین در قرن دوم و سوم میلادی. م.

پسر خدا مرد. این دربادی نظر، باورکردنی است— چرا که نابخردانه است. او بگور سپرده شد و سپس دوباره برخاست. این یقین است— زیرا که امکان ناپذیر است [۲۹].

بهر حال، بیشتر خداشناسان مسیحی اینگونه می‌اندیشیدند که عقل بایستی بهر شیوه‌ای در این قضیه وارد گردد. عقل می‌تواند حقایقی به دست دهد که منزل نگشته‌اند و برای محتوای وحی دلیلی مکمل ارائه کند. این فکر که ایمان امری معقول است، می‌بایست پیروز گردد. در مورد آنچه که عقلاً اثبات پذیر نیست، اعتماد به پیامهای وحی، بخردانه است. این همان چیز است که برای آگوستین مقرر شده بود تا دیر زمانی پیش از محمد آن را توضیح دهد. در دانش معمولی و حتی در فلسفه، شخص حقیقت قضایایی را می‌پذیرد که نمی‌توان آنها را توجیه کرد و به گونه‌ای مطلق اثبات نگشته‌اند. انسان به برخی از حاملان حقیقت، درست بهمان سان که به گفته‌های مسافرانی که درباره شهرها و کشورهایی که تا کنون هرگز دیده نشده‌اند اعتماد می‌کنیم، باید اعتماد ورزد. در تضاد با منابع دانش مشکوکی که مانویان بدان اتکاء دارند، مسیحیان می‌توانند به انجیل‌ها و عهد عتیقی که از نظر تاریخی بنیاد درستی دارند و قابل اعتمادند، تکیه کنند [۳۰]. کلاً، این جریان عقلگرایانه بود که بر مسیحیت سده‌های نخستین فائق آمد. ما این تفوق را در سوریه و در میان فقیهان بزرگ سده‌های چهارم و پنجم، آفراتزا^۱، افرائیم^۲ و فیلوگزنوس اهل مابوگ^۳ بخوبی می‌بینیم، کسانی که تأثیر مستقیم آنها بر قرآن، از سوی تور آندرائه^۴ دیر زمانی پیش از این نشان داده شده بود [۳۱]. در نوشته‌های اینان همان مفهوم ایمان عقلگرا و روشن بینی [۳۲] را که در محمد بگونه‌ای بنیادی متجلی است، می‌یابیم.

اما برتری ایمان، نظر طبیعی تشریح عامیانه در سنت ترتولیان، خداشناسی ضمنی مردم فروتن، که در همان موقعیت عامیانه خود حتی نسبت به استدلالات بیغرضانه پژوهندگان و اندیشندگان نیز احساس بی‌اعتمادی می‌کنند، می‌بایست

1. Aphraates
2. Ephraim
3. Philoxenus of Mabbog
4. Tor Andrae

به‌سبکی غیر منتظره و با همان حرمت روشن بینانه، با خداشناسی عارفانه نوافلاطونی پشتیبانی شود، گرایشی که بصورتی گرچه قدری خرد شده، هنوز از خلال سده‌های متوالی بجای‌مانده است و بصورتی که در خلوص آن‌جای تردید است به‌دوره‌های بعد انتقال داده شد و نخستین بار در آغاز سده ششم میلادی بوسیله دیونوسیوس کاذب آریوپاگوسی^۱ وسیعاً در شرق توسعه پیدا کرد. ایمان، اطمینان صادقانه به‌خداوند، یا رضا دادن به حقایقی که با عقل کشف می‌شوند، به یک حالت «جذبۀ دینی» در می‌آید که شخص با غور عارفانه بدان دست می‌یابد، حالتی که در آن انسان خداوند را تجربه می‌کند و به‌دانش فراگذرنده‌ای راه می‌برد که با دانشی که روشهای دیگر می‌توانند بدست دهند سنجش ناپذیر است [۳۳]. فکر برتری ایمان غیر عقلی می‌بایست در نوشته‌های بسیاری از متألهان مسیحی پدیدار می‌شد، خواه این فکر از این منشأ برخاسته باشد خواه تحت تأثیر نفوذهای دیگری پیدا شده باشد— برای مثال، نزد یوحنا دمشقی در آغاز سده هشتم در سوریه‌ای که بتازگی عربی گشته بود [۳۴]. کلیسای کاتولیک رومی، کل سائله روابط میان عقل و ایمان را به استقصاء کشید، روابطی که در آنها به عقل وظیفه‌ای واگذار شده بود که به عنوان تابع ایمان، چندی از اسرار پذیرفته‌شده ایمان را روشن گرداند، ضمن آنکه ایمان در هر سطحی بر عقل برتری داشت [۳۵]. بدینگونه بود که سنت انسلم^۲ اسقف کنتربری در پایان سده یازدهم [۳۶]، و سرانجام توماس آکویناس^۳ در سده سیزدهم این نظر را بگونه شرعی درآوردند.

از بسیاری جهات، ایمان چیزهای نادیدنی خداوند را ادراک می‌کند، بشیوه‌ای فراتر از آنچه که خرد طبیعی از آفریده‌ها به ادراک خداوند می‌رسد [۳۷].

برای نمونه اگر شخص با خرد بشری بحرکت درنیاید، نه اراده دارد و

1. Pseudo-Dionysius the Areopagite

۲. St. Anselm (۱۰۳۴-۱۱۰۹)، اسقف اعظم کنتربری، مجتهد مسیحی، متولد ایتالیا... (دایرةالمعارف فلاسفی) -۲-

۳. St. Thomas Aquinas (۱۲۲۵-۱۲۷۴)، معروف به حکیم آسمانی، فیلسوف ایتالیایی، بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی، یکی از بزرگترین قدیسان کاتولیکها، و واضع دستکاه فلسفی که باب لئوی سیزدهم آن را فلسفه رسمی مذهب کاتولیک اعلام کرد... (دایرةالمعارف فلاسفی) -۲-

نه ارادهٔ عاجل. بدین شیوه، خرد بشری فضیلت ایمان را می‌کاهد [۳۸].

برخلاف مسیحیت، عقل‌گرایی قرآن، صخره‌وار بنظر می‌آید. این تعبیر به توجیه بیشتری نیاز دارد. بنظر نمی‌رسد که این عقل‌گرایی مستقیماً ویکراست باعقل‌گرایی هلنی ارتباط داشته باشد، بلکه باید گفت به تلقی ذهنی معمول مردم مکه وابسته است. بازرگانان قریش که محمد با آنها نبرد کرده بود، نیز عقلگرا بودند. آنها به‌رحال، به یک عقل‌گرایی ابتدائی، زمینی و بدون برخورداری از هرگونه حیثیت ویژه معتقد بودند که بعنوان آیینی قابل مقایسه با فلسفهٔ هلنی مطرح نمی‌شد. بدلالی که روزی باید روشن‌گردند، البته اگر بتوان این روشنگری را بعمل آورد، جامعه‌ای که مردم مکه بدان تعلق داشتند، از نظر اسطوره‌ها و شعائر بسیار فقیر بود. البته آنها نیز (گرچه بنظر می‌رسد که برخی از مردم در این باره شک داشتند) وجود هستیهای ماوراءالطبیعی را در نظر داشتند اما این هستیها تنها نوعی انسانهای رؤیت‌ناپذیر بودند که قدرشان کمی از قدرت ما بیشتر بود. این اعتقاد، تصویر انسانی را که تابع قوانین طبیعت بود ولی در ضمن می‌توانست از تعارضات این قوانین و شکافهای میان آنها بنفع خود سود جوید، تنها اندکی دگرگون کرده بود. در این نوع «انسان‌گرایی قبیله‌ای» صحرا، به همان تعبیر مونتگمری وات^۲ - که بنظر می‌رسد زندگی شهر تجارتنی مکه بر آن تکیه داشته باشد - انسان دقیقاً بر اساس توانایی و ضعف خویش عمل می‌کرد [۳۹]. او بدان متمایل نبود که هر چیزی را که نمی‌توانست آثارش را ببیند باور کند و قدرت و اهمیت آن را ارزیابی نماید.

محمد اعتبار وحی توحیدی را که برای او بخردانه، عقلی و اعتراض‌ناپذیر بود و در ضمن از حیثیت وابستگی به دولتهای متمدن بزرگ، جهان فرهنگ، نوشته‌ها، کتابها و پژوهندگان نیز برخوردار بود، برقرار کرد. او باز برای آنکه از این یکتاپرستی دفاع کند از دفاعیات یکتاپرستی یهودیت و مسیحیت که موضوع‌های آنها به گونه‌ای پرورانده شده از سوی نویسندگان عالم، از طریق سنت شفاهی بدو رسیده بود، استفاده کرد. او برای آنکه به مخالفان خود عقلانیت و

1. Tribal humanism
2. Montgomery Watt

کارآیی پیامی را که آورده است نشان دهد، یعنی، اساساً قدرت الله و یکتایی او، و اعتبار وحی محمد بعنوان پیغمبر اعراب را بنمایاند، زبان مخالفان خود و شیوه تفکر آنها را اقتباس کرد (پهنه‌ای که او برآستی هرگز نتوانست از آن بگریزد). او در برابر عقلانیت خشن مردم مکه، عقلانیت خودش، یعنی نوع متمدن عقلانیت را برقرار کرد. تعارض نهفته در مسأله یهودی- مسیحی‌ای که او پذیرفته بود، یکسره از دید او پنهان مانده بود. بهرحال، عقلگروی^۱ تفکر مسیحی کلیسای سریانی که از همه بدو نزدیکتر بود- و نیز بدون شك عقلگروی یهودیتی که او با آن در تماس بود- این تعارض پنهانی را از دید او پوشاند. دیگر کسی علیه این کلیسای پیروز یا علیه کنیسه‌ای که با وجود شکست هنوز عقلاً قدرتمند بود و علیه پرچم ارسطوگروی^۲ که سده‌های بعد می‌بایست احیاء گردد، بر نمی‌خاست. هم کلیسا و هم کنیسه، همه آن عقلانیتی را که می‌توانستند هضم کنند جذب کرده بودند و آن را بکار می‌بردند تا خود را نه تنها بعنوان نگاهدار پیام خداوندی، بلکه بعنوان نمایندگان عقل و دانش نیز باز نمایند. فلسفه، خدمتگزار وابسته به گردونه بانویش، دین، وظیفه داشت تا زیبایی او را افزونتر سازد. جای شگفتی نیست اگر بازرگان مکی ماکه گرچه دانش آموخته نبود اما از خامی عقلی پیرامونیان خویش بیزار گشته بود و اعتبار متون مقدسی که از جهان مردان متمدن و محقق می‌رسید چشمان او را خیره کرده بود، تعارضی در این پیام مشترک تمدن ندیده باشد، بلکه آن را به هموطنان خویش بعنوان تنها جایگزین بخردانه و معقول جاهلیت آنها ارائه کرده باشد.

خواهیم دید که قرآن برای عقل مکانی بسیار وسیعتر از کتابهای مقدس یهودیت و مسیحیت قائل است.

همچنین برخی در صدد آن بوده‌اند (البته نه ویر، بدلیل آشکار، هنگامی که شخص به نظریه او درباره ریشه‌های کالونی سرمایه‌داری اروپایی می‌اندیشد) تا برای فضای ظاهراً نامساعدی که از سوی اسلام برای توسعه سرمایه‌داری ایجاد گشته است توجیهی بیابند که در آن توجیه، بر روی آیین قرآنی «تقدیر» انگشت گذاشته می‌شود. درست است که به‌مراه جمله‌های تأکید کننده بر آزادی

1. Intellectualism
2. Aristotelianism

انسان که در سوره‌های نخستین می‌آید، عبارتهای دیگری در سوره‌های بعدی می‌آیند که تز تقدیر را مطرح می‌کنند—گاه این تقدیر با اعطای موهبت‌آسای گرایشهایی به انسان که ممکن است جهت مرحمت خداوندی را عوض کند، دگرگون می‌شود و گاه بی‌اندازه سخت است. بواقع، محمد در برابر تقدیرپرستی ایدئولوژی ماقبل اسلامی— نظر رایج اعراب دأثر بر تسلط قوانین کور تقدیر بر انسانها و نیز خدایان و فرض قبلی جبر قوانین طبیعی—واکنش نشان می‌داد. او قدرت اراده، یعنی مشیت الهی را جایگزین قدرت مطلق سرنوشت ساخت، اراده‌ای که شخص دست کم می‌توانست آن را فرا خواند و به‌دعا و التماس از آن یاری خواهد [ع.]. آنچه در اینجا می‌یابیم، اندیشه‌هایی هستند که محمد آنها را مستقل از همدیگر و بدون ادراک تناقضاتشان پنداشته بود. نخست از همه، در آن زمان، تشویق مردم به اسلام آوردن ضرورت داشت؛ می‌بایست معلوم می‌شد که چرا مردم درست و هوشمند در دیرباوری مانده بودند، ترس و احترام خداوند می‌بایست در جان هر کس خانه می‌کرد، به‌مؤمنان می‌بایست وعده پاداش داده می‌شد و مخالفان به‌بدترین کیفرها تهدید می‌گشتند. تفکر محمد در میان چند «دلیل» ساده و قوی که نمی‌خواست کنارشان بگذارد، در نوسان بود [ع ۱]. او یک دانشمند الهی باریک اندیش و آموزش دیده در دیالکتیک عقل نبود، بلکه یک مرد عمیقاً مذهبی بود که به‌قدرت مطلق خداوندی اعتقاد پیدا کرده بود و فزون براین، مرد عمل بود. همچنانکه‌گیریم^۱ بخوبی دریافته بود، زمانی که محمد به‌مسئله خداوند می‌اندیشید، می‌بایست «رویدادهای روی زمین را ناشی از تأثیر تلاقی فعالیت‌های خدا و انسان» دانسته باشد [ع ۲]. تحلیلی بیشتر از این برای او غیرممکن و شاید غیرقابل تصور بود و بیگمان، از این بیشتر جلو رفتن می‌بایست بنظر او کاملاً^۲ بیهوده آمده باشد. هرچند حدیثی که توصیف می‌کند چگونه پیغمبر زمانی که شنید مردم در مسجد مدینه سرگرم بحث درباره تقدیر و اختیار بودند [ع ۳]، سیمایش از خشم به‌سرخ‌گرییده بود، بیگمان نادرست است، اما کاملاً^۳ ممکن است اگر چنین مسأله‌ای واقعاً مطرح‌گردیده باشد او اینچنین از خود واکنش نشان داده باشد.

آنچه که برای بحث کنونی مهم است نشان دادن این است که تز تقدیر

یادشده— بگونه‌ای کم‌و بیش دخل و تصرف شده و متناقض با حکم دیگر— دست کم، انگیزش به‌عمل را از ایدئولوژی قرآن خارج نساخت. اگر این ایدئولوژی مؤمنان را به فضایی چون بی‌غرضی، احترام به سوگندان، پرهیزگاری، رک‌گویی، کارهای پارسایانه، انفاق به مستمندان، خویشاوندان، همسایگان و مسافران وامی‌دارد، آشکاراست که دست کم بظاهر، مقداری آزادی برای عمل کردن و عمل نکردن برای انسان قائل‌گشته است. از این گذشته، فعالیت‌های اجتماعی‌ای که فی‌نفسه پرهیزکارانه و خیرخواهانه نیستند، اگر به‌انسان توصیه نشده باشند، دست کم مجاز و بعنوان شیوه‌های بهنجار زندگی تلقی‌گشته‌اند. بدینگونه است که دادوستد درستکارانه غالباً بعنوان یک فعالیت بهنجار ذکر می‌شود. برای مثال «شما که ایمان دارید! اموالتان را مابین خودتان بناحق مخورید مگر در معامله‌ای که بتراضی شما باشد» (قرآن، سوره نساء، آیه ۲ و ۳). اگر از خوراک زمینی بمعنای دقیق آن بویژه از میوه بعنوان احسان خداوندی تجلیل می‌شود و از چراگاه‌هایی که در آنها گله‌ها و رمه‌ها می‌چرند بخوبی یاد می‌شود (قرآن، سوره عبس، آیه ۲ و ۴ و آیات بعدی)، پس ضرورتاً چنین نتیجه‌گیری می‌شود که کشاورزان، نیمه کشاورزان و گله‌دارانی که در به‌ثمرسازندن این موهبت‌های الهی (بگونه‌ای مؤثر!) سهیمند، به انجام کارشان تشویق شده‌اند. آیا فراخواندن به‌جهاد نیز انگیزش دیگری به‌نوعی فعالیت دیگر نیست؟ آیا قرآن بیباکی و پایداری در برابر دشمن و سرسختی در میدان جنگ را نمی‌ستاید؟ «سست مشوید و (کافران) را به صلح مخوانید که شما برترید» (قرآن، سوره محمد، آیه ۳۴). بی‌یقین، وعده یاری خداوند داده شده است و این یاری عامل اساسی‌ای را در پیروزی تشکیل می‌دهد، اما هرگز جایگزین تلاش بشر با وسایل بشری نمی‌شود. بدینگونه، خداوند به‌داوود، پیامبر آهنگر، در کارش یاری می‌دهد. «آهن را برای او نرم کردیم که زره‌های قراخ بساز و بافت آن یکنواخت کن» (قرآن، سوره سبا، آیات ۹ و ۱۰).

در این آیات یاد شده چیزی نیست که بتوان آن را دعوت به‌دست روی دست نهادن و در انتظار یاری خداوند نشستن، تعبیر کرد، گرچه بسیاری از آیات قرآن، بیهودگی، ناپایداری و فریبکاری چیزهای این‌جهان را مطرح می‌کنند [۴۴].

عارفان بعدی، در این آیه‌ها ترغیب به ریاضت منشی، کناره‌گرفتن از امور این جهان بمنظور دل‌نهادن به جست‌وجوی خداوند، را دیدند [ه]. این نیز غیرممکن نیست که معاصران پیغمبر خودشان از این آیه‌ها چنین نتایجی بیرون کشیده باشند یا این که این آیه‌ها در خدمت تأیید تمایلات پیشین آنها بکار رفته باشند. بهرحال، یقین است که این آیه‌ها برای محمد بهیچروی ترغیب به چنین تلقی‌ای را معنی نمی‌دادند. نشان دادن این امر که خداوند قادر مطلق است و چیزهای این جهان ثانوی هستند، برای ترغیب مؤمنان به وقف فعالانه‌شان به اجتماع و چیزی فراتر از تعلق به توفیق‌های شخصی بود و برای این بود تا مؤمنان به پیروزی‌شان به کمک خداوندی ایمان آورند و کافران به پیوستن به این جریان مقاومت‌ناپذیر وادارگردند. زندگی بشدت فعالانه پیغمبر، خود بروشنی این نکته را نشان می‌دهد، حتی گهگاه که دستخوش این وسوسه می‌گشت که خود را چونان پرکاهی به دم نیرومند الله واسپارد، بیدرنگ براین وسوسه فائق می‌آمد [ه]. در قرآن، خودالله خدمتگزاران وفادارش را به عمل فرمان می‌دهد. «بازخوان...»، «بگو...»، یعنی اعلام کن، بیاموز، ذهن مردم را بشوران. او به محمد دستور می‌دهد که به کافران بگوید: «ای قوم، شما بقدر تمکن خود عمل کنید که من نیز عمل می‌کنم» (قرآن، سوره زمر، آیه ۹ و ۳). او پیغمبر را به نبرد با کافران فرامی‌خواند. «ای پیغمبر با کافران و منافقان کارزار کن و با آنها درشتی کن» (قرآن، سوره تحریم، آیه ۹). اگر در مورد محمد نیز گفته شد که به الله توکل داشته است و پیروزیهای خویش را از او می‌دانسته است، آشکار است که این بدان معنا نیست که سرور نرمش‌ناپذیر محمد خدمتگزارش را واگذارد که غیر-فعال بماند [ه].

اگر کسی بخواهد بگوید که آیات قرآن درباره تقدیر، مسلمانان را به تقدیر پرستی کشانده است، در پاسخ او منطقاً باید گفت که همین آیات در یهودیت و مسیحیت نیز وجود دارد. اجازه دهید که با شتاب چند عبارت از کتاب مقدس بیآورم. «خداوند هابیل و هدیه او را منظور داشت * اما قاین و هدیه او را منظور نداشت» (کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب ۴، آیات ۴ و ۵). (خداوند گفت) «من... رأفت می‌کنم بر هر که رئوف هستم و رحمت خواهم کرد و بر هر که رحیم هستم» (کتاب مقدس، سفر خروج، باب ۳۳، آیه ۱). «و خداوند

دل فرعون را سخت ساخت که بدیشان گوش نگرفت چنانکه خداوند به موسی گفته بود» (کتاب مقدس، سفر خروج، باب ۹، آیه ۱۲ و نیز باب ۱۰، آیات ۱، ۲، ۲۷؛ باب ۱۱، آیه ۱۰). اینها عباراتی هستند که منطقاً باید ترغیب کمتری به کوشش برای کسب شایستگی در نظر خداوند از راه انجام دادن کارهای نیک، ارائه‌کنند. از این کلی‌تر، در زمینه کار در این جهان و برای این جهان و قدرت مطلق یهوه، سراینده مزامیر در یک شعر بسیار زیبا و مشهور چنین نتیجه‌گیری می‌کند که همه تلاش بشری بیهوده است:

اگر خداوند خانه را بنا نکند بنیانش زحمت بیفایده می‌کشند؛ اگر خداوند شهر را پاسبانی نکند پاسبانان بیفایده پاسبانی می‌کنند * بیفایده است که شما صبح زود برمی‌خیزید و شب دیر می‌خوابید و نان مشقت راسی خورید: همچنان محبوبان خویش را خواب می‌بخشد (کتاب مقدس، مزامیر، مزمور ۱۲۷، آیات ۱ و ۲) [۴۸].

عیسی نیز بهمین سان از رستگاری و گزینش خداوند سخن می‌گوید، «و اگر خداوند آن روزها را کوتاه نکردی هیچ بشری نجات نیافتی لیکن بجهت برگزیدگانی که انتخاب نموده است آن ایام را کوتاه ساخت» (کتاب مقدس، انجیل مرقس، باب ۱۳، آیه ۲۰). شناخته است که پولس براین مضمون تقدیر چقدر تأکید ورزیده است.

«زیرا آنانی را که از قبل شناخت ایشان را نیز پیش معین فرمود تا به صورت پسرش متشکل شوند... و آنانی را که از قبل معین فرمود ایشان را هم خواند» (کتاب مقدس، رساله پولس (سول به رومیان، باب ۸، آیات ۲۹ و ۳۰).

و در ارتباط با یعقوب و عیسو آورده شده است که:

زیرا هنگامی که هنوز تولد نیافته بودند و عملی نیک یا بد نکرده تا

اراده خدا برحسب اختیار ثابت شود نه از اعمال بلکه از دعوت کننده *
بدوگفته شد که بزرگتر کوچکتر را بندگی خواهد نمود * چنانکه مکتوبست
یعقوب را دوست داشتم اما عیسو را دشمن (کتاب مقدس، رساله پولس
سول به دو میان، باب ۹، آیات ۱۱، ۱۲ و ۱۳. و نیز رجوع کنید به:
سفر پیدایش، باب ۲۵، آیه ۲۳، و ملاکی نبی، باب ۱، آیات ۲ و ۳).

و درباره کار در این جهان، و برای این جهان زمینی، بازگویی عبارت مشهوری
که کیفیت شاعرانه و شخصی تکان دهنده آن در هر خاطره‌ای طنین انداز است،
در اینجا کفایت می‌کند.

از بهرجان خود اندیشه مکنید که چه خورید یا چه آشامید و نه برای
بدن خود که چه بپوشید... مرغان هوا را نظر کنید که نه می‌کارند و نه
می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی شما آنها را
می‌پروراند. آیا شما از آنها بمراتب بهتر نیستید؟... و برای لباس چرا
می‌اندیشید در سوسنهای چمن تأمل کنید چگونه نمو می‌کنند نه محنت
می‌کشند و نه می‌ریسند * لیکن به شما می‌گویم سلیمان هم با همه
جلال خود چون یکی از آنها آراسته نشد (کتاب مقدس، انجیل متی،
باب ۶، آیات ۲ تا ۳. و نیز انجیل لوقا، باب ۱۲، آیات ۲۲ و ۲۳).

منظور من این نیست که جبرگرایی مطلق بر یهودیت و مسیحیت حاکم
است - بلکه مرادم تنها اینست که همین چند عبارت کافی است تا نشان داده
شود که هر تحول‌گرایشی بسوی تقدیرپرستی و عدم فعالیت راسی توان اگر نه
بیشتر از تلقی‌ای که می‌شود در اسلام پیدا کرد، دست کم بیکسان، در
نوشته‌های مقدس این ادیان نیز یافت.

آیا بهرحال می‌توان در ایدئولوژی قرآن دشمن دیگر عقلانیت اقتصادی ویژه
سرمایه‌داری یا مخالف با آنچه که به سرمایه‌داری می‌انجامد، یعنی جادو، را
کشف کرد؟ جادو پیگمان در قرآن ذکر شده است [ه.]. محمد واقعیت عملیات
جادویی را پذیرفت. در این امر، او صرفاً از نظر عام عصری که در آن زندگی

می‌کرد، بهره‌ای برده بود. مخالفان محمد، مشرکان مکه، او را به جادوگری و سحر متهم کردند و بدین شیوه، جذبه‌هایی را که او در آنها از جهان دیگر پیام دریافت می‌داشت، توجیه می‌کردند. همه پیامبران پیشین یکسان متهم به جادوگری شده بودند— بویژه موسی و عیسی [۵۱] بخاطر معجزاتی که انجام داده بودند— و در مقایسه با آنچه محمد ظاهر کرده بود معجزات اینان بسیار چشمگیرتر بود. پس، از آنجا که محمد نیز قدرت معجزه کردن داشت، از شکاکان می‌بایست انتظار داشت که در معجزات محمد تجلی دیگری از جادو را دیده باشند. لازم است در نظر گرفت که این واکنش خود تفسیر عقلگرایانه مخالفان محمد را نشان می‌داد. بنظر آنان، جادو علم یا فنی بود که آثار خارق‌العاده‌ای ایجاد می‌کرد و تنها کسانی می‌توانستند این عمل را انجام دهند که دارای یک دانش استثنائی بودند، اما با اینهمه، قدرت جادوگران از این بیشتر تصور نمی‌شد. شاید عمل جادو به کمک جن انجام می‌گرفت، یعنی موجوداتی که رؤیت ناپذیر بودند اما در واقعیت وجود آنها کسی گمانی نداشت و این موجودات خود را برای بشر ملموس می‌ساختند. طبقه‌بندی وحی محمد و معجزات «پیامبران» پیشین در میان عملیاتی با خصلت جادویی، به معنی منتسب کردن علت‌های طبیعی یا شبه طبیعی بدینان و پایین آوردن آنها به سطح قدرتهای معمولی یا استثنائی بود، قدرتهایی که در اختیار برخی از انسانها و برخی از آفریدگان بود، انسانها و آفریدگانی که گرچه قدری از انسانها برتر بودند، اما مثل هر انسانی تابع قوانین طبیعت و سرنوشت بودند.

محمد آشکارا در این تفسیر سهیم است. از همین روی بود که او می‌کوشید تا نشان دهد یا قویاً اظهار دارد که وحی او و «پیامبران» پیشین به انضمام شگفتی‌هایی که انجام داده بودند، همگی از سوی الله صادرگشته بودند یا دست کم تنها به رخصت الله صورت پذیرفته بودند. سلیمان که یک جادوگر قدرتمند بود و بر بادها فرمان می‌راند و جنیان را تحت اقتدار خویش داشت، این قدرتها و آن دانشی را که بدان مشهور بود، تنها به تأیید الله داشت. جادوگرانی که مستقل از الله کار می‌کنند، محکوم به شکستند (قرآن، سوره طه، آیات ۶۹ و ۷۲) و بیگمان به لعن خداوند دچارند (قرآن، سوره بقره، آیات ۹۶ و ۱۰۲) و سرانجام مقهور جادوی رخصت داده شده از سوی خداوند می‌گردند (قرآن، سوره

اعراف، آیات ۱۱۵ تا ۱۱۸ و نظایر آن)، جادوی اینان را الله ناتوان می‌سازد (سوره یونس، آیه ۸۱؛ سوره شعراء، آیات ۴ و ۵ و آیات بعدی). الله به خود محمد که بنظر می‌رسد از وردهایی که علیه او خوانده شده، هراسان است، می‌آموزد که در او پناه جوید (سوره ۱۱۳). چنانچه می‌بینیم، محمد نقش جادو را انکار نمی‌کند، بلکه آن را تابع اراده خداوند می‌داند.

این مهم است بدانیم که چرا تا کس. وبر جادو را دشمن سرمایه‌داری می‌خواند. از آنجایی که در دادرسی، جادو از طریق آزمایش سخت بکار برد می‌شود، عقلانیت قانون را مخدوش می‌سازد. ما بدین مسأله باز خواهیم گشت. از این گذشته، جادو مستلزم الگوبندی یکنواخت فن و اقتصاد است. در چین، رمالان با ساختمان کارخانه‌ها و راه‌آهن در برخی از کوهستانها، جنگلها، رودخانه‌ها و تپه‌هایی که به‌عنوان گورستان از آنها استفاده می‌شد مخالفت کردند، چرا که این فعالیتها ممکن بود آرامش ارواح را برهم زنند. بهمین سان در هند، «ناپاکی» کاستهای گوناگون در نظر همدیگر، از همکاری کارگرانی که از کاستهای متفاوت بودند در یک کارگاه جلوگیری می‌کرد [۵۲]. بیا بید فعلاً این اندیشه را بپذیریم، حتی اگر مثالهایی که زده شدند شاید کاملاً با جادو ارتباطی نداشته باشند، و حتی اگر این گمان وجود داشته باشد که روابط میان جادو و عقلانیت اقتصادی پیچیده‌تر از آنچه که وبر تصور کرده است باشند. ملاحظات جادویی آشکارا می‌توانند در برخی از موارد چونان سدی در برابر تحول اقتصاد «معقول» عمل کنند. اما اگر چنین باشد چه کسی می‌تواند انکار کند که انقیاد جادو (که بعنوان یک امر واقعی از سوی هرکسی برسمیت شناخته شده است) تحت تبعیت دین، یک‌گام به‌پیش است؟ هرکسی می‌تواند برای عقیم ساختن دامهای جادویی، خداوند توانا رافراخواند، همچنانکه برای فائق آمدن بر دشواریهای فنی می‌توان از الله یاری خواست. پس باید گفته و بر را رد کنیم که می‌گوید: «بجز یهودیت و مسیحیت و دویا سه فرقه شرقی (که یکی از آنها در ژاپن است) هیچ دینی نیست که خصمت دشمنی صریح با جادو را داشته باشد.» [۵۳]. او اسلام را فراموش کرده بود.

زیرا «دشمنی صریح» با جادو در نوشته‌های مقدس یهودی - عیسوی، بهمان گونه است که در قرآن آمده است. در قرآن، اعتبار و کارآیی فنون جادویی و اصول حاکم بر آنها باز شناخته شده است ولی همیشه این اعتبار و کارآیی از سوی قدرت مطلق خداوند محدود دانسته شده است. خداوند می‌تواند اجازه دهد که عمل جادویی به توفیق انجامد و هم می‌تواند این اجازه را ندهد - خداوند در این مورد نیز بهمان شیوه‌ای که در مورد هر عمل فنی دیگری عمل می‌کند، از خود واکنش نشان می‌دهد. برابر با زمسوری که چندی پیش نقل کرده‌ایم، شخص می‌تواند بگوید: مگر آنکه خداوند ریسمان را به افعی تبدیل کند، وگرنه جادوگران بیهوده تلاش می‌کنند...

برابر با سفر خروج، جادوگران مصری واقعاً عصای خودشان را به افعی تبدیل کردند، اما افعی‌ای که از عصای هارون به رخصت یهوه ساخته شده بود از همه افعی‌های دیگر نیرومندتر بود و افعیهای ضداسرائیلی را بلعید (سفر خروج، باب ۷، آیه‌های ۸ تا ۱۲). پس بحقیقت می‌توان به بلعام گفت: «زیرا می‌دانم هر که را تو برکت دهی مبارک است و هر که را لعنت نمایی ملعون است» (سفر اعداد، باب ۲۲، آیه ۶). و یهوه نمی‌تواند چنین لعنتی را بی‌اثر سازد. همه آنچه که او می‌تواند انجام دهد، اینست که نگذارد بلعام این نفرین را بزبان آورد و بجای آن وادارش کند تا اسرائیل را برکت دهد (سفر اعداد، باب ۲۲ تا ۲۴). تأثیر یک دعا خودبخودی است و نمی‌توان از آن جلوگیری کرد. اسحاق یعقوب را که موفق شده بود خود را بجای برادرش عیسو جا بزند و از کوری و پیری پدرش سوءاستفاده کرده، برکت داد. زمانی که عیسو از شکار باز می‌آید و خودش را به پدرش می‌شناساند و به آنچه که رفته است اعتراض می‌کند، اسحاق بدو پاسخ می‌گوید که از دست او برایش کار بیشتری برخاسته نیست و این سرنوشت اوست که به برادرش خدمت کند. دست کم جزئاً، براین عمل فریب است که پایگاه اسرائیل بعنوان قوم برگزیده استوار می‌آید [۵۴]. (سفر پیدایش، باب ۲۷) حزقیال نبی بنام خداوند بر جادوگرانی که «ارواح قوم مرا شکار کرده‌اند» خشم می‌گیرد. یهوه قول می‌دهد که «بالشتها» و «مندیلها» بی که جادوگران بعنوان وسایل جادو بکار می‌برند از هم بدر و ارواجی را که آنها تسخیر کرده‌اند رهایی دهد. این امر بدان معناست که اعمال جادویی مورد بحث، مؤثر بوده‌اند (کتاب

حزقیال نبی، باب ۱۳، آیه ۱۷ و آیات بعدی). اگر می‌بینیم که یهوه بارها مردم را از مشورت افسونگران و ساحرگان پرهیز می‌دهد (سفر تثئیه، باب ۱۸، آیه ۱۰ و آیات بعدی) و حتی به قتل آنان فرمان می‌دهد (سفر خروج، سوره ۲۲، آیه ۱۸ و سفر لادیان، باب ۲۰، آیه ۲۷)؛ برای آن است که قدرت آنها زیانبار است، یعنی اینکه جادوگران، واقعی و کارآ هستند. این مهم است که عملیات جادوگران با واژه معمول عبری برای «کار» یعنی عمل نامیده شده است [۵۵]. انجیلها به واقعیت شیاطین و فعالیت‌هایشان قائل هستند. مسیح به آنها که می‌توانند «دیوها را بیرون کنند» اشاره می‌کند (انجیل متی، باب ۱۲، آیه ۲۷، لوقا، باب ۱۱، آیه ۱۹). در کتاب اعمال (سولان از دو جادوگر دست‌اندرکار، شمعون در سامره (باب ۸، آیه ۹ و آیه‌های بعدی) والیماس بار-یشوع که در قبرس اعمال جادو می‌کرد و «رفیق سرجیوس پاولوس‌والی بود»، سخن می‌رود (باب ۱۳، آیه ۶ و آیات بعد). آنها بیشتر از آنچه که (سالة دوم پولس) سول به تیموتاوس می‌گوید، رساله‌ای که اعمال شر سحرانی را که برای ورد خواندن بر زنان «به‌خانه‌ها می‌خزند» می‌نکوهد، قدرت این جادوگران را ساختگی نمی‌انگارند (سالة دوم پولس) سول به تیموتاوس، باب ۳، آیه ۶). از همین روی است که کتاب مکاشفه یوحنا (سول، ساحران را در آخرت به عذاب ابدی بیم می‌دهد (باب ۲۱، آیه ۸، باب ۲۲، آیه ۱۵). ایده اساسی در اینجابر روشنی اینست که قدرتهای جادویی واقعاً وجود دارند، اما چونان قدرت هر متخصص فن دیگری (که قدرتهای آنها دقیقاً شبیه همدیگرند) قدرتهایشان تابع رخصت خداوندند. از این گذشته، این قدرتها معمولاً زیانکارند. جادوگر، که به‌سahیت محدود قدرتهای خویش آگاه است، می‌توانست عکس عبارت امبرواز پاره را ضمن حفظ دلالت آن به‌زبان آورد و بگوید که: «من او را جادو کرده‌ام، اما خداوند او را کشت».

پس دیده شد که ایدئولوژی قرآن برای تعقل و عقلانیت‌نقشی بیشتر از آنچه که در ایدئولوژیهای عهد عتیق و جدید می‌توان یافت، قائل شده است، در قرآن نیز کم و بیش بهمان اندازه نوشته‌های کتاب مقدس، آرمان تقدیر آمده است، ضمن آنکه قرآن بروشنی انسانها را به‌فعال بودن در زندگی شخصی و

اجتماعی وامی دارد و سرانجام، در قرآن نیز تبعیت فن جادو از مشیت خدایی، بهمان اندازه کتاب‌های مقدس و منزل یهودی و مسیحی است و بدینسان، توانایی انسانها را در عقیم ساختن فن جادو حفظ می‌کند، حال این فن هر چقدر که زیر کانه بکار برده شده باشد.

ایدئولوژی اسلامی مابعد قرآن

اکنون که دانستیم ایدئولوژی قرآن بهیچروی نمی‌تواند اسلام را در راهی مخالف با توسعه سرمایه‌داری اندازد و راه اسلام اساساً با راه جوامعی که ملهم از عهد عتیق و عهد جدید بوده‌اند تفاوتی نداشته است، آیا می‌توان موانع اسلامی سرمایه‌داری را در دوره بعدی جست؟ آیا نمی‌توان مدعی شد که تحول ایدئولوژی اسلامی ما بعد قرآن بود که به اسلام جهت‌گیری‌ای مغایر با سرمایه‌داری بخشید؟

به این شیوه نگرش به مسأله مورد بحث، اعتراضی بطلان آمیز شده است. ایدئولوژی اسلامی مابعد قرآن، در هیأت عقیدتی تمامی که حدود آن مانند قرآن بخوبی مشخص شده و اقتدارش را از بیرون بر جامعه تحمیل کرده باشد، بیان نگشته است. متونی که در آنها این ایدئولوژی بیان گشته است، طی دوره‌ای طولانی از تاریخ و در مرحله گسترده‌ای از تکامل اجتماعی نوشته شده‌اند. مردم غیرمسلمان که نمی‌توانند این متنها را بعنوان نوشته‌هایی ملهم از خداوند باوردارند، آنها را منتج از آگاهی اجتماعی زمانه‌شان می‌دانند [۵۶]، بگونه‌ای که حدود اعتبارشان محدود به همین زمانه باشد. از این روی، این نوشته‌ها فی‌نفسه نمی‌توانند تبیینی از این آگاهی اجتماعی بدست دهند و حداکثر می‌توانند بر شدت برخی از گرایشهای موجود در این آگاهی اجتماعی، بیفزایند. پس این گرایشهاست که باید تبیین شود. پیش از این دیدیم که چه چیزهایی در این متون هستند که می‌توان آنها را منتج از قرآن دانست و گفت که دقیقاً خاستگاه اسلامی دارند. دیده شد که این عناصر قرآنی نمی‌توانستند توجیهی از گرایشهای اقتصادی مورد بحث بدست دهند. آنچه که قرآنی نیست می‌توانست

تنها بصورتی مؤخر برقرآن و طی تحول یافتن در جامعه‌ای که قرآن را کتاب مقدس خویش می‌خواند، بعنوان نوشته‌ای نوعاً اسلامی تلقی گشته باشد. برای مثال، اگر ما نیز مانند برخی دیگر بپنداریم که قول به قضا و قدر ویژگی این ایدئولوژی اسلامی مابعدقرآن است، چیزی نیست تا ثابت کند که این ایدئولوژی از آنروی که اسلامی بود تقدیرگرایانه بود. من نشان داده‌ام که این ایدئولوژی تقدیرگرا، می‌توانست در قرآن به همان تعداد جمله‌هایی که موافق با یک تلقی تقدیرگرایانه بودند (که برآستی در قرآن پیدا می‌شوند)، جمله‌هایی مخالف با این تلقی را نیز پیدا کند. و نیز نموده‌ام که وجود اظهاراتی را که جهت مخالف را نشان می‌دهند، می‌توان در نوشته‌های یهودیت و مسیحیت نیز پیدا کرد. پس اگر بتوان در میان این ایدئولوژیها یکی را بعنوان ایدئولوژی شاخص به تقدیرگرایی در نظر گرفت، روشن است که اسلام بعنوان یک‌دین با آن ایدئولوژی ارتباطی ندارد.

بهرحال، دوره‌ای فراسید که در آن، هیأت عقیدتی خاصی که در دوره پیشین شکل گرفته بود، بصورت یک آیین عقیدتی «تام»^۱ در آمد و بدینسان، نسبت به جامعه‌ای که یادآوری کرده‌ام جنبه خارجیت^۲ پیدا کرد. در نتیجه، از آن پس این آیین می‌توانست از بیرون تا اندازه‌ای بر تکامل اجتماعی تأثیر گذارد. حدیث در سده سوم هجری (سده دهم میلادی) در یکرشته مجموعه‌های موثق، جنبه‌ای مقدس پیدا کرد [۵۷] و اعتبار تقدس آمیز بدست آورد و بسان تنزیل الهی همپای قرآن تلقی گشت [۵۸]. از اینروی می‌توان به آن ایدئولوژی‌ای که طی قرون دوم و سوم هجری (سده نهم و دهم میلادی) شکل گرفت چنین نسبت داد که بر تکامل جامعه در سده‌های بعد در یک جهت معین تأثیر گذاشته است. باز باید بگویم که این ایدئولوژی رانمی‌توان تنها و صرفاً بعنوان چیزی اساساً، و بویژه، اسلامی انگاشت. بهر حال، حتی تز تأثیر تعیین کننده ایدئولوژی حاکم بر سنت (احادیث) را نیز باید دست کم با تعدادی نظر اصلاحی ترکیب کرد. نخست باید گفت که در قالب حدیث، مضامین و نظراتی هست که بهمان اندازه که متناقض هستند، متعدد نیز می‌باشند. چه بسا عباراتی را می‌توان در

1. Closed

2. exteriority

احادیث پیدا کرد که به نظرات متعارض میدان می‌دهند. در سراسر تاریخ جهان اسلامی، چنین تعارضاتی کم نیستند. این تباین موجب شده است که جریان تفسیر و تعبیر بسیار گسترده شود. فقها درباره این عبارات استدلال‌هایی کردند و از آنها نتایج بسیار متنوع بیرون کشیدند و مکاتب متفاوتی تشکیل دادند که هر یک با دیگری بصورتی کم و بیش خشن سرستیز داشتند. اسلام هرگز آن مرجعیت جزمی فائقه‌ای را که مسیحیت در شوراها و کشیشی، کلیسای واسقفی بدست آورده بود و می‌توانست بر سر یک نقطه نظر عقیدتی و عملی، قاعده‌ای بدست دهد که در همه جا (یا در یک منطقه کاملاً وسیع) معتبر و مقبول باشد، نداشت. در قرن چهارم هجری (قرن یازدهم میلادی)، باب تفسیر آزاد (بویژه در موارد عمل) و استدلال مستقلانه، اصولاً بسته‌گشت و از آن پس مسلمانان ناچار شدند که به‌آیین مندرج در رساله‌های راهنما قناعت کنند [۹۰]. با اینهمه، بحث درباره مسائل مربوط به اصول عقاید ادامه یافت و حتی جایی که مسائل عملی مطرح بودند، قدری تحول در این جزم جایز دانسته شده بود که تکامل شیوه‌های رفتار و عموماً زندگی اجتماعی آنرا مقرر کرده بود. از این گذشته، همیشه مکاتب گوناگونی در یک زمان وجود داشتند که شخص می‌توانست از یکی از آنها طرفداری کند یا به یکی از آنها استناد نماید. حتی نسبت به فرقه‌های متعددی که رافضی تلقی می‌شدند، معمولاً مدارا می‌شد. جامعه اسلامی، آشکارا یک جامعه پرفرقه بود. مراجع عمومی گاه از این و گاه از آن مکتب پشتیبانی می‌کردند و گاهی آن‌گرایشهای افراطی‌ای را که بنظر آنها سخت خطرناک و رافضی می‌نمودند یا صرفاً مانع تبلیغات مذهبی آنها بشمار می‌آمدند، مورد تعقیب قرار می‌دادند. به‌رحال، این مراجع عموماً به‌وسعت مشرب و تعدد مذهب یاد شده تا اندازه زیادی پایبند بودند. تفرقه سیاسی جهان اسلام با گزینشهای متفاوتی که حکومت‌های متفاوت بعمل می‌آوردند، این اجازه را می‌داد که گرایشهایی که در برخی از مناطق سخت سرکوب می‌شدند، در جاهای دیگر پناهگاهی برای خود بیابند.

با اینکه قرآن گزینش نسبتاً محدودی از عقاید ارائه می‌دهد (گرچه این محدودیت می‌تواند همیشه با کمک تفسیر تعدیل شود)، سنت، انبوه وسیعی از قضا یا را تشکیل می‌دهد که متنازعت‌ترین گرایشها می‌توانند آنچه را که نیاز دارند

در میان این قضایا بیابند و گزینشی را که بعمل آورده‌اند توجیه کنند— از همه بیشتر بدین دلیل که گروه‌های ذینفع در اینجا نیز همچون در مورد قرآن، راه‌های افزایش امکاناتشان را از طریق تعبیر و تفسیر بر خود نمی‌بندند. در نتیجه، می‌توان گفت که هیچ‌گرایشی در میان مسلمانان بچشم نمی‌خورد که بتوان آنرا با اعمال فشار مجموعه‌ای از نوشته‌های مقدس پیشین تبیین کرد، گرایشی که بتواند بعنوان نیرویی از بیرون، در شکل بخشیدن ذهن انسانها عمل کند. اگر عبارت خاصی به پیش کشیده می‌شود، برای آن است که کسی این عبارت را بر عبارت دیگر ترجیح داده است. پس، ایدئولوژی ما بعد قرآنی، اساساً یک نیروی بیرونی نیست که جامعه را قالب‌بندی کند، بلکه بیان‌گرایش‌هایی است که از کل زندگی اجتماعی برمی‌خیزند.

البته این امر آن شکاف و «فاصله» معینی را که میان ایدئولوژی و جامعه هم‌عصر آن وجود دارد، در جامعه اسلامی و همچنین در هر جامعه دیگری از میان بر نمی‌دارد. ایدئولوژی با سنت انتقال پیدا می‌کند. اگر ما قضیه را برحسب دوره‌های تاریخی‌ای کوتاه‌تر از آنچه که تا کنون در نظر داشته‌ایم مورد بررسی قرار دهیم، عصاره‌ای از زندگی اجتماعی زمانه‌های پیشین بصورت کم و بیش فریبنده یک نیروی بیرونی، واقعاً خود را نمایان می‌سازد. مسائل بسیار ظریف و پیچیده‌ای در اینجا مطرح است که بسختی می‌توان لمسشان کرد، مسائلی که حتی در این کتاب نیز کمتر حل شده‌اند. تفسیر، که از زندگی معاصر ملهم است این فاصله را کاهش می‌دهد، بی‌آنکه آنرا یکسره از میان بردارد. برخی از متون دینی قدیمی که جنبه تقدس یافته‌اند، در برابر تفسیری که می‌خواهد خود را با وضع نوین هماهنگ کند، مقاومت نشان می‌دهند. این متون را می‌توان فراموش یا پنهان کرد. سنت پرستان ممکن است از این متون برای کوشش در جهت تحمیل قالب‌های کهن بر جامعه نوین استفاده کنند. اصلاح‌طلبان واپس‌نگر می‌توانند متون دیگری را برای دعوت به بازگشت به آنچه که خلوص ابتدایی خوانده می‌شود و غالباً از سازگاری با مقتضیات نوین سر باز می‌زنند، به پیش کشند. با وجود همه آنچه که گفته شد، ممکن نیست که بتوان مسأله تأثیر ایدئولوژی را ندیده‌گرفت. آنچه از همه بیشتر باید تأکید شود این است که به‌رحال، تنها مقدار ناچیزی از این ایدئولوژی از منابع دقیقاً اسلامی سرچشمه

گرفته است. همه آنچه که می‌توان ایدئولوژی دقیقاً اسلامی خواند، عبارتند از قرآن، تعداد معدودی از احادیث که بسختی می‌توان آنها را از احادیث غیر اصیل و شاید برخی از گرایش‌هایی که از نظر ساخت بر ایدئولوژی محمدی دلالت می‌کنند جدا کرد، گرایش‌هایی که بصورتی نسبتاً مستقل می‌توانسته‌اند عملکرد خویش را ادامه دهند و تنها چیزهایی هستند که می‌توان آنها را حقیقاً ضروریات و «عناصر پایدار» اسلام خواند. بهر حال من شک دارم که این گرایش‌ها تا آنجا که عملکرد داشتند، بمقدار زیادی از سوی مقتضیات معاصر تحریف نشده باشند و بسیاری از جنبه‌های آغازین خود را از دست نداده باشند. این گرایش‌ها بیشتر با زمینه اجتماعی، فرهنگی و ایدئولوژیک زمانه مورد عملشان توجیه پذیرند تا خاستگاه اسلامیشان.

پس اگر ما کس ویر درست گفته باشد و سرمایه‌داری از آنروی نتوانسته است در جهان اسلامی تحول پیدا کند که ایدئولوژی رایج در این جهان با عقلگرایی مورد نیاز برای چنین تحولی ناسازگار بود، علت این امر نباید در خود دین اسلام بلکه در عوامل دیگری که ایدئولوژی اسلامی را تحت الشعاع خویش دارند نهفته باشد—عواملی چون زندگی اجتماعی جهان اسلامی در همه جنبه‌های آن و ایدئولوژی‌هایی که پیش از اسلام وجود داشتند، از جمله مسیحیت در صورت شرقی آن.

با اینهمه، شاید تنها برای کوبیدن برخی از آرمان‌های بی‌اندازه شایعی که همگی آنها وسیعاً پذیرفته آمده‌اند، نشان دادن اینکه ایدئولوژی اسلامی مابعد قرآن تضاد شدیدی با ایدئولوژی جهان مسیحی عرضه نداشته است (یعنی با همان ایدئولوژی‌ای که بنظر می‌رسد گرچه بصورت جزئی و سطحی تزویر را تأیید می‌کند)، کاری باشد که به زحمت آن یبازرد. همچنین شخص می‌تواند نشان دهد که گرچه اختلافی میان این دو ایدئولوژی وجود داشته است، اما این اختلاف همیشه در همان جهتی که ویر تصور کرده است، نبود. زمانی که تکامل ایدئولوژیک آغاز به تصدیق تزویر می‌کند، دوره ایست که در آن، در هر موردی کار تمام شده است و راه‌هایی که دو اقتصاد جهان اسلامی و مسیحی در پیش گرفته‌اند، دیگر از همدیگر دورگشته‌اند. در نتیجه، سیمای نوینی که با ایدئولوژی عرضه گشته است، نمی‌تواند علت جدایی‌ای باشد که بسیار پیشتر آغازگشته بود.

خصلت عقلگرایانه فرهنگ اسلامی دوران میانه دست کم بهمان اندازه فرهنگ غربی در همین دوره، در واقع بسیار محسوس است. درست است که آن عقلگرایی‌ای که در اسلام مطرح بود، بصورت یک تعقل بیش از حد تحلیلی^۱ بود که شاید بتوان گفت برای تفسیر یا تغییر کامل جهان، وسیلهٔ چندان مناسبی نبود. و این نیز حقیقت دارد که فعالیت عقلی‌ای که انجام می‌گرفت برای مفروضاتی (بویژه مفروضات دینی) احترام قائل بود که با عقل وجه مشترکی نداشتند و این فعالیت عقلی پیوسته بدین قانع بود که از این مفروضات نتایجی استنتاج کند. اما این وضع درست همان وضعی بود که در جامعهٔ غربی همین دوره وجود داشت. در برابر آن کوشش عظیم عقلی‌ای که در دوران میانه، هزاران روشنفکر مسلمان انجام داده بودند تا آیین فرایض اخلاقی^۲ و حقوقی‌ای بپروراند که می‌بایست همهٔ موارد ممکن (وگاه غیرممکن) را بر مبنای مفروضاتی معدود پیش‌بینی کند، جز احترام و تحسین کار دیگری نمی‌توان انجام داد. آنها این کار را با یک منطق بی‌نقص و با بازاندیشی و تکمیل فلسفهٔ ارسطو و بهره‌برداری از کل میراث علم یونانی و ساختن و پرداختن هزاران جلد نوشتهٔ تاریخی بر پایهٔ یک بنیاد انتقادی و مواجههٔ شواهد مختلف انجام دادند، گرچه نقد این شواهد به اندازهٔ کافی کامل نبود. حتی هنر جهان اسلامی دوران میانه، سخت عقلی بود، این هنر آفرینشی ملهم از عقل بود که بنظر می‌آید شکل‌های گوناگون آن بیشتر با بازاندیشی استدلالی از همدیگر منتج می‌شوند تا با الهام از مقتضیات حسی.

مسألهٔ دولت از مسألهٔ فوق پیچیده‌تر است. ویر از یک دولت غربی «معقول» در دودهٔ جدید سخن می‌گوید [۶]. اما با اینکه دولت معقول در این دوره وجود دارد، نمی‌توان آنرا توجیه‌کنندهٔ سرمایه‌داری نوین دانست، چرا که شخص می‌تواند چنین تصور کند که با توجه به این که دولت معقول و سرمایه‌داری نوین همعصرند، این دولت از سرمایه‌داری نوین برخاسته است و یا معلول همان علت‌هایست که این سرمایه‌داری را بوجود آورده است. ویر سپس به ما می‌گوید

1. Ultra-analytical
2. deontology

که 'ständestaat' یا دولت rex et regnum^۲ که در آن پادشاهان برای محافظت و حمایت از مراتب و صنوف جامعه فرمانروایی می‌کنند و بعنوان داور به اختلافات آنها رسیدگی می‌کنند، ویژه اروپای غربی است [۶۱]. شاید چنین باشد، اما می‌دانیم که نوع دولتی که منظور نظر اوست در پایان دوران میانه پدیدارگشت و از انحلال ساخت فئودالی قدیمی زاده شد—یعنی این دولت درست هنگامی که اروپا در راه سرمایه‌داری افتاده بود نمایان‌گشت و از این‌روی نمی‌تواند جهت‌گیری‌ای را که خود آشکارا بدان همپیوسته است توجیه کند [۶۲]. و برهمچنین صورت معقولی از قانون را بگونهٔ عنصری اساسی در این دولت معقول، ارائه می‌کند. او با باریک‌بینی نشان می‌دهد که دولت ملی جدید تا چه حد از پشتیبانی قانوندانانی که قانون اساساً معقول رمی را انتقال می‌دادند، برخوردار یافته بود. او می‌پذیرد که «همهٔ نهادهای ویژهٔ سرمایه‌داری نوین خاستگاههایی جدا از قانون رمی دارند». اما از آنجا که قانون رمی (و تنها تا آنجا که) «تفکر قانونی صوری» (das formal juristische Denken) را بجای قانون جهت‌گرفته بر مبنای اصول «مادی» ای چون سودمندی و انصاف، قانون ویژهٔ نظامهای استبدادی و دین سالاری—همان قانونی که اقتدار قانونی قاضی مسلمان نمونهٔ خوبی از آن را بدست می‌دهد—می‌نشانند پذیرش قانون رمی در تحول سرمایه‌داری نقشی تعیین‌کننده داشت. پیوستگی دولت جدید با حقوقدانانی که معتقد به رویهٔ قضایی صوری بودند، بسود سرمایه‌داری بود زیرا سرمایه‌داران به قانونی نیاز دارند که بدون هرگونه دخالت جادو، اخلاقیات، دین یا داوریهای شخصی، حقوق آنها را تضمین کند [۶۳].

بیگمان این درست است که تحول سرمایه‌داری (و پیش از آن بخشهای سرمایه‌دارانه) از سوی یک نظام مقتدر و نسبتاً ثابت قواعد مدون حمایت شده بود. محتمل هست که در اختیار داشتن مجموعهٔ مؤثر قانون رمی، بسود تحول سرمایه‌داری در اروپا تمام‌گشته باشد. شاید بتوان گفت که اهمیت شخصی قاضی در نظام حقوقی اسلام، با وجود حجم تعیین‌کنندهٔ قواعدی که ناچار بود بدانها استناد کند، مانع از تکاملی نظیر آنچه که در اروپا رخ داده بود، می‌گردید.

۱. دولت مبتنی بر شورای متنفذان فئودالی—م.

۲. سلطان و سلطنت—م.

اما بسختی می‌توان این قضیه را عامل تعیین‌کننده‌ای دانست. حتی اگر داده‌های وبر را بدون اینکه آنها را به یک آزمون انتقادی بکشیم — کاری که باید در حق آنها کرد — درست بپذیریم، می‌بینیم که اروپای دوران میانه که سرمایه‌داری در آنجا ریشه بست، کمتر تحت تسلط قانون رمی بود. قانون رمی در میان آمیزه‌ای از اعمال و نظامهایی که خاستگاه چندگانه‌ای داشتند، تنها یکی از عوامل را تشکیل می‌داد. «پذیرش» و در مرحله نخست احیای دانش قانون رمی که تقریباً فراموش گشته بود، بتدریج از سده یازدهم میلادی به بعد انجام گرفت که در سده دوازدهم شدت پذیرفت. چنانکه پل کشاکر بخوبی نشان داده است، این جریانها با «رنسانس سده دوازدهم»، و تجدید تماس با منابع عهد باستان از طریق بیزانس و اعراب، ارتباط نزدیک داشتند — و در نتیجه با تجدید تجارت و رونق شهرهای بازرگانی مرتبط بودند [۶۴]. پس رواست که در این احیا و پذیرش قانون رمی، به‌جای یک علت، یک معلول یا دست‌کم یک پدیده همپیوسته ببینیم. از این گذشته، این «پذیرش» دیر هنگام، خصلتاً بسیار کند و جزئی بود. خود وبر یادآور می‌شود که «انگلستان، مهد سرمایه‌داری، قانون رمی را هرگز نپذیرفت» [۶۵]. باید افزود که برای مثال در فرانسه نیز مقاومت در برابر قانون رمی بسیار نیرومند بود. این قانون مرسوم و رایج بود که درست تا انقلاب ۱۷۸۹ پایه قانون فرانسه را تشکیل می‌داد. گرچه قانون رمی در آغاز بعنوان یک عرف مستقر در ایالات جنوبی فرانسه پذیرفته آمده بود، اما شاهان فرانسه با این قانون بعنوان مشوق داعیه‌های قدرت جهانی امپراطوری مقدس رم به مبارزه برخاسته بودند. مشهور است که فیلیپ اگوستوس^۱ از هونوریوس^۲ سوم، بسال ۱۲۱۹ فرمان^۳ گرفته بود که آموزش قانون رمی را در دانشگاه پاریس ممنوع کند. قانون رمی در شمال فرانسه، تنها تا آنجا که می‌توانست در مورد مسائلی که عرف درباره آنها سکوت کرده بود راه‌حلهایی ارائه کند، پذیرفته شده بود. در سده شانزدهم تدوین رسم و قوانین عرف، از پیشرفت قانون رمی جلوگیری کرد. حکمت «قدیمی عرف به قانون بدل می‌شود» تحقق پذیرفت و هر جا که رسم محلی رهنمای نمی‌گشت، نسانها ترجیح می‌دادند به روح کلی قانون مرسوم مراجعه کنند، با این‌گرایش

که رسوم وحدت یابند و راه برای قانون مدنی هموارگردد [۶۶]. به بیان وسیع، بنظر می‌رسد که قاضی اروپایی دوران میانه، چه تحت هدایت (نه بشیوه‌ای قاطعانه) عرف که در آغاز شفاهی بود و سپس مکتوب‌گشت و چه تحت تأثیر قانون رمی که دستخوش تفسیر و تطبیق و استنتاج گشته بود، چندان بیشتر از قاضی جهان اسلامی محدود به قواعد سفت و سخت نبود و در زمینه اعمال نظر شخصی در تشخیص امر درست و نادرست کمتر از او آزادی نداشت— با توجه به اینکه قاضی مسلمان اصولاً تحت هدایت مجموعه عظیم فقه بود که از رسم غربی براستی منظمتر و وحدت‌یافته‌تر و تعقلی‌تر بود.

و نیز در مورد عامل دیگر «دولت معقول» ویر، یعنی مجموعه‌ای از مناصب تخصصی، در اینجا می‌توان عموماً گفت که دولت اسلامی دوران میانه‌مدیریتی با همان نظم متمرکز دولتهای غربی‌اواخر دوران میانه داشت [۶۷] و حتی این مدیریت از آنچه که پیش از تحول بخش سرمایه‌دارانه در اوایل دوران میانه در اروپا وجود داشت، مستحکمتر بود. در میان دشمنان بزرگ تحول سرمایه‌داری، چنانکه دیدیم، ویر جادو را از همه مقدمتر می‌داند. می‌توان گفت که مفاهیم رایج در جهان مسلمان، چنین مانعی را ارائه نکردند. برخی شعایر دینی بعنوان حاملان اثر جادویی تلقی گشته‌اند، و مسلمانان در زندگی روزانه، برای تضمین موفقیت اعمالشان— و بیگمان بهمان اندازه برای اعمالی که خصلت اقتصادی داشتند [۶۸]— همیشه، شاید در یک حد فزاینده، به روشهای جادویی متوسل می‌شدند. اما در این واقعیت چیزی نیست که نشان دهد «ضریب» جادو در جهان اسلامی از جامعه اروپایی دوران میانه برتر بود. برای مثال، مشهور است که در اروپای دوران میانه، مفاهیم جادویی با اعمالی چون محاکمه از طریق نبرد، «داوری خداوند»، و انواع گوناگون آزمایشهای دینی، برای مدت زمان درازی در پهنه قانون معمول بود. هیچیک از این اعمال هیچگاه در اسلام وجود نداشت.

در اینجا باید افزود که جادو هرگز انسانها را در جهان اسلامی نیز چون هر جای دیگر، از فعالیت در حوزه فنی رویگردان نساخته بود. جهتگیری بسوی جادو، بیگمان می‌تواند موجب شود که توجه انسان به اعمال و کنکاشهایی از نوع توهم‌آمیز متمرکز گردد که بزبان کسب ابداع فنی تمام می‌شود حال آنکه ابداع

فنی، اگر نه شاید برای سرمایه‌داری، بیگمان برای تمدن صنعتی، برآستی پایه‌ای ضروری بشمار می‌آید. با اینهمه، همچنانکه بارها نشان داده شده است، توسعه جادو در اروپای دوران میانه، آن را از پذیرفتن یا کشف فنون تازه‌ای که مبنای تحول بسوی انقلاب صنعتی را فراهم کرده بودند، باز نداشت. همچنانکه هم- اکنون دیده‌ایم، جادو در شرق اسلامی، دست کم بهمان اندازه باختر مسیحی توسعه یافته بود. از یک دوره معین به بعد، جهان خاوری در هر زمینه‌ای از نظر فنی در سطح پایین‌تر از اروپا قرار گرفت که دلیل آنرا نمی‌توان در اسلام جست وجو کرد. این امر، نخست، از آنرو روشن است که در عصر پیش از این دوره، برتری فنی شرق اسلامی بر اروپا، بگونه چشمگیری آشکار بود و اقتباسهای متعددی که اروپا در این زمینه از مسلمانان بعمل آورده بود، خودبخوبی گواه این برتری است [۶۹]. دوم، از آنرو که در آیین اسلامی چیزی را نمی‌توان یافت که بعنوان بازدارنده فعالیت فنی عمل کرده باشد. این نکته از سوی لویی گارده^۱، یکی از مراجع تحقیق در این زمینه، اثبات گشته است و من به ارجاع بررسی مختصر ولی معتبر او اکتفا می‌کنم [۷۰] که بدینسان نتیجه می‌گیرد: «در واقع، ممکن نیست که مطالعه علوم عملی و توسعه ابزار فنی با اصول عقاید اسلامی مغایر بوده باشد.»

در مورد مقاومت عقیدتی نسبت به تلاش مدام برای جلب سود- یعنی نیروی برانگیزاننده سرمایه‌داری، که ویر بدان اهمیت سترکی نسبت می‌دهد- بیگمان می‌توان گفت که این مقاومت در جهان مسلمان کمتر از باختر مسیحی بود. یک بررسی تطبیقی کامل از اخلاقیات مسیحی و اسلامی در دوران میانه باید انجام پذیرد. این یک کار طولانی و دقیق است که نمی‌توان در اینجا بدان دست یازید. البته، متألهان در هر دو سوی، «مکنت»، شوق بی‌اندازه برای ثروت، و اشتغال به محاسن این جهان بیهای رویگردانی از جستجوی خداوند را نکوهش کردند. اما بزودی تفاوت‌های ظریف و مهمی آشکار شد. در نظر خداشناسی مسیحی سده‌های میانه گناه از عبارت است از کوشش در جهت دستیابی یا آرزوی کسب مال بیش از حد ضروری:

اموال دنیوی تحت عنوان چیزهای مفید برای یک هدف دسته‌بندی می‌شوند.... از این‌روی باید دانست که خیر انسان در برخورداری از این اموال اندازه معینی دارد. به‌سخنی دیگر، انسان تا اندازه معینی باید در جستجوی دستیابی به ثروتهای دنیوی باشد، یعنی تا آنجا که این ثروتها برای حفظ زندگی او لازم باشند. هرگاه که انسان از این اندازه فراترگردد و بخواهد بیش از آن و بگونه‌ای افراطی مال اندوزی کند، گناهی برای او خواهد بود. [۷۱]

در اسلام بیشتر بر استفاده صواب از داراییهای شخصی تأکید شده است و فضیلت فرد در مصرف خردمندانه و توزیع سخاوتمندانه مال است [۷۲]—تلقی‌ای که برای توسعه اقتصادی بیش از تلقی خداشناسان مسیحی مساعد است. همین امر در مورد «خصلت صدقه دهنده» اسلام نیز صادق است که سی. اچ. بکر آن را سدی در برابر گسترش سرمایه‌داری می‌خواند—این که دریافت صدقات برای مسلمین حتی است که از جانب شرع مجاز است و وجودگدا از سوی عقیده عمومی توجیه و تشویق می‌شود، می‌بایست بسیاری از اشخاص را از کار تولیدی بازداشته باشد [۷۳]. بی‌آنکه بخواهیم این مفهوم بسیار رایج سرمایه‌داری لیبرال را عمیقاً مورد بررسی قرار دهیم، کاملاً کافی است که تجلیل از انسان بیچیز و گدا را در ایدئولوژی مسیحی دوران میانه و تشکیل نظامات درویشی و نظایر آن را بخاطر آوریم. در اینجا نیز ما با شکلی که وجه تمایز اسلام باشد، روبرو نیستیم.

سرانجام، از نا کار آمدی روح ابتکار اقتصادی در شرق اسلامی سخن گفته شده است و به اسلام یک تقدیرگرایی لاقیدانه نسبت داده شده است که برای فراهم‌گشتن کالاهای مورد نیاز زندگی انسانها به خداوند توکل می‌ورزد، در صورتی که خداوند این چیزها را واجد ارزشی تشخیص داده باشد. این نظر، چنانکه معروف است، یکی از نظراتی است که در اروپا در مورد اسلام وسیعاً پذیرفته شده است و حتی پایگاه یک حقیقت مستقر را بدست آورده است و مانند جزئی در ذهن جمعی اروپایی فرورفته است همچنانکه در این تعبیر لایبنتیس

(*fatum mahumetanum*) بخوبی بیان گشته است. این نظر از سوی نویسندگان متعدد اروپایی در سده‌های هیجدهم و نوزدهم پرورانده شد که می‌توانستند برای تأیید نظرشان، به رکود امپراطوری عثمانی، مراکش و ایران در این زمان اشاره کنند. این نظر هنوز در زمان ما نیز غالباً تکرار می‌شود [۷۴]. با اینهمه، این نظر سخت قابل تردید است. سی. اچ. بکر نوشت که «باید بگونه‌ای بسیار جدی این نکته را در نظر داشت که آیا تقدیرگرایی خاوری را که برآستی در خاورگسترش دارد، نباید بیشتر به انحطاط سیاسی و پریشانی اقتصادی آن نسبت داد تا فرامین دینی؟» [۷۵]. در اینجا فرو رفتن در پیچ و خمهای الهیات اسلامی امکان‌پذیر نیست. در اسلام نیز همچون دینهای دیگر، مسأله رابطه قدرت همه جانبه و دانش برین خداوند در یکسوی و آزادی و مسؤولیت انسان در سوی دیگر، نظریه پردازان دینی را سخت به خود مشغول داشته است و از این میان مکاتب فکری‌ای شکل گرفته‌اند که راه‌حلهای مخالفی از برای آن ارائه می‌دهند و برسر آن با یکدیگر مبارزه می‌کنند. آن نظری که بیگمان چیرگی یافته است، بر قدرت مطلق الهی و آزادی جامع خداوند تأکید دارد بگونه‌ای که در نظر انسانها جنبه یک امر آمرانه را پیدا می‌کند. علو دست نیافتنی خداوند، دریافت ناپذیری گزینشهایی که او بعمل می‌آورد، و اراده آزاد خداوند، عناصر اصلی این نظر را تشکیل می‌دهند. بدینسان، انسان عملاً بعنوان یک عامل ناچیز نمایان می‌شود که به قبول یک تلقی تسلیم (اسلام) ناگزیر است و باید خود را به اراده خداوند که از اراده او بزرگتر است بی‌قید و شرط واگذار کند (توکل). چگونه ممکن است که اراده خداوند از پیش همه اعمال بشری و نتایج و کیفر آنها راندانسته باشد و آنها را تعیین نکرده باشد؟ این تأکید، بیگمان در ژرفای آگاهی همگانی فرو رفت. «انسانی انسان دیگری را می‌کشد. مقدس است! یعنی تقدیر الهی بر آن تعلق گرفته است. مردم خواهند گفت. مکتوب است!» در لوح محفوظ «نوشته شده است» [۷۶].

با اینهمه، چه این اندیشه‌ها در قلمرو عقل منطقی باهم تناقض داشته باشند و چه همسازی میان آنها امکان‌پذیر باشد، تاریخ اسلام همیشه راه بنیانگذار خود را دنبال کرده است که طرفداران خود را به عمل در این جهان برمی‌انگیخت.

دست کم، این امر در موردگرایشهای مسلط اسلام حقیقت دارد، و بیشتر از این‌روی که تمایز میان حوزه‌های روحی و دنیوی، اگر در اسلام ناشناخته نباشد، بهر حال به شیوه‌ای کاملاً متفاوت از شیوه مسیحیان نگریسته می‌شود. اسلام «برای انسان در حوزه دنیوی و برای سازمان دادن آن در همان سطح دنیوی مسئولیت قائل است و به طرفداران خود اجازه می‌دهد که بروفق قانونهای خداوند از همین دنیا نصیبی معقول برند.» [۷۷]. اجتماع اسلامی بدلیل مقتضیات تاریخی‌ای که وجودش را در آنها آغاز کرد، اساساً یک دولت بود و برخلاف کلیسای مسیحی، سازمانی نبود که می‌بایست بترتیب از سوی دولت تحمل می‌شد و سپس آنرا تحت نفوذ قرار می‌داد و پس از اعمال نظارت بر آن بردولت مسلط می‌گشت؛ با اینهمه هرگز خود را با دولت یکسان نساخت. این وظیفه دینی رهبران اجتماع اسلامی بود که فتح کنند، دفاع نمایند و به اداره امور پردازند و وظیفه اعضای این اجتماع یاری رهبران جامعه در انجام دادن وظایفشان بود. همه اینها به معنی عمل بودند—عمل معقول، محاسبه و پیش‌بینی، تنظیم منابع برای پیگیری هدفی که باوجود ارضای اراده خداوندی، زمینی نیز بود.

از این‌روی، وظیفه دینی انسانها را به عمل می‌کشاند و یا اینکه عمل را مجاز و تصدیق می‌کرد. «جنگ مقدس» (جهاد) هرگاه که مقتضیاتی آنرا ایجاد کند، در اجتماع اسلامی وظیفه‌ای اجباری است و البته هرکاری باید انجام گیرد تا نتایج آن به پیروزی و شکوه بیشتر خداوند انجامد. غالباً مشاهده شده است که بزرگترین کوششهایی که در جهت پیشرفت فنی انجام می‌شد، در جامعه اسلامی نیز چون هر جای دیگری به فن جنگ اختصاص داده می‌شد، حتی اگر این جنگ علیه برادران مسلمان صورت می‌پذیرفت. [۷۸] همچنین، یکی از وظایف رهبران اجتماع اسلامی تأمین خوشبختی اقتصادی جامعه بود و در چارچوب اقتصاد برنامه‌ریزی نشده آن زمان، منع افراد از استفاده از مزایا و منافی که اجتماع بدست آورده بود در جهت نفع شخصی، کاری دشوار بود.

هرچیزی از خدا است و به خدا باز می‌گردد. حال که خداوند به بندگانش چیزهای خوب این جهان را می‌سپارد، آیا وظیفه آنها نیست که این چیزها را بهترین وجه به شیوه‌ای معقول، بی‌آنکه خود بنده مال دنیا

گردند، بکارگیرند— که بگاہ فراوانی خدا را سپاس گذارند و بگاہ آزمایش بدون گلایه‌ای خود را بدو واگذارند؟ [۷۹].

آیا یک مدافع معاصر اسلام نمی‌گوید که در اسلام، وظیفهٔ پرداختن مالیات، بهمان اندازهٔ نماز، وظیفه‌ای دینی است؟ این نظر، دست کم در مورد مالیات‌هایی که برطبق قانون دینی اخذ می‌شوند، دقیقاً درست است [۸۰]. از این‌روی، دولت اسلامی تا آنجایی کامرواست که زندگی مسلمانان در آن سعادت‌مندانه باشد.

مسلمانان احساس می‌کنند که مجاز یا حتی ناچار به کسب درآمد و منافع برای زندگی‌شان هستند، بویژه از راه فعالیت‌هایی که نظریه پردازان عهد قدیم بدان احترام ویژه‌ای می‌گذاشتند— یعنی از راه دادوستد. یکی از متألهان بنام باجوری که در سدهٔ نوزدهم میلادی برای تکمیل راه‌های موقتی مسائلی که در آن‌زمان وجود داشت دعوت شده بود، چنین نتیجه گرفت که برای برخی از کسان تسلیم به ارادهٔ خداوندی بهتر است و برای برخی دیگر فعالیت نکوتر است و این‌گزینش بستگی به خلق و خوی افراد دارد. چرا که از این گذشته، عمل، خود از خداوند صادر می‌شود.

هر که فی‌المثل به معاهدات و معاملات تجاری اشتغال دارد، باید در کار خود نظر کند و بداند که سررشتهٔ کارها به دست او نیست، البته بر او حرجی نیست که از احساس اختیار ظاهری‌ای که خداوند در او برانگیخته، برخوردار باشد. [۸۱]

بسیار پیش از این تاریخ، غزالی گفته است که «اعتقاد بر اینست» که:

توکل به معنی رها کردن تکلیف کسب است (اراده به انجام دادن اعمال شخصی‌ای که در واقع از خداوند سر می‌زند) در جسم شخص و رها کردن استعداد سر و سامان دادن زندگی در قلب شخص و وادار کردن فرد به دور انداختن خویش چون یک تکه پارچهٔ کهنه و یا چون گوستی بر پیشخوان قصابی. این است که نادانان بدان معتقدند، اما قانون دینی آنرا حرام داشته است [۸۲].

یکی از شارحان غزالی در قرن هیجدهم می‌گوید که حتی گزارش شده است که از ابراهیم النخعی یکی از ثقات پرهیزگار سده نخست هجری پرسیده‌اند که از این دو کدام را ترجیح می‌دهد: یک بازرگان درستکار یا انسانی که هر کاری را رها می‌کند تا خود را یکسره وقف خدمت به خداوند سازد. گفته‌اند که او در پاسخ گفته است:

بازرگان درستکار نزد من گرامیتر است، چرا که او در حال انجام دادن جهاد است. شیطان در جریان معاملات بازرگانی از راه وزن و پیمانانه بدو نزدیک می‌شود، اما او با درستکاری خویش با او جهاد می‌کند [۸۳].

از این گذشته، این تلقی بسیار مرسوم‌تر بود. غزالی در جایی دیگر می‌گوید «مردم سه نوعند»:

مردمی که فعالیت‌شان برای کسب معاش آنها را از زندگی آینده‌روگردان می‌سازد و اینها محکوم به فنا هستند؛ دسته‌ای دیگر که توجه به زندگی آینده آنها را از فعالیت مورد نیاز برای اعاشه غافل می‌دارد و اینها کسانی هستند که اجری بیشتر از همه می‌برند؛ اما سرانجام، گروهی که کسب معاش آنها را به زندگی آینده راهبری می‌کند و اینها گروه متوسط مردمند [۸۴].

غزالی بصورتی تمثیلی به آنان که برخداوند توکل می‌کنند اندرز می‌دهد که برای گرفتن از خداوند بیشتر از آنچه که او می‌خواهد بدهد، بیهوده نکوشند— بشیوه فقیرانی که به خدمتگزاران شاه می‌آویزند تا از آنها که عهده دار وظیفه توزیع لقمه‌های غذا میان آنان هستند، سهمی بیشتر از آنچه که حق‌شان است دریافت دارند. اما عملاً قضیه به چه صورت است؟ این نظریه پرداز دینی تخمین می‌زند که نود درصد مردم از این خدمتگزاران می‌خواهند که هر چه بیشتر بدانها سهم دهد و حتی این درصد در زمانه‌های اخیر افزایش نیز پیدا کرده است [۸۵].

کوتاه سخن آنکه نظریه پردازان دینی مردم را به توکل به خداوند همراه با

میزان معقولی از فعالیت اندرز دادند که نه بسیار آزمند باشند و نه چندان بی اعتناء به مال دنیا. آنها که می خواستند زندگی پارسایانه و درستکارانه داشته باشند، قضیه را بدینگونه می فهمیدند [۸۶]. بهرحال اکثریت مسلمانان تلقی رایج بیشتر مردم را داشتند که در شرایطی زندگی می کردند که تب خاص انگیزندگی عقیدتی در آن وجود نداشت، یعنی می کوشیدند تا حداکثر مزایا و منافعشان را با هر وسیله مشروعی که در دسترس بود، بدست آورند. اسلام بر آن می کوشید تا این گرایشهای «طبیعی» را سامان دهد و آنها را در چارچوب سازگار با یک سامان اجتماعی پسندیده نگاهدارد. نظریات اسلام درباره قدرت مطلق الهی از هر خاستگاهی که برخاسته باشند، با صورتهای معقول فعالیت، بویژه با فعالیت بازرگانان هماهنگ بود. پیش از این دیده ایم که بازرگانان مسلمان باچه شوقی در فعالیت خستگی ناپذیر برای کسب سود افتادند و نوعی بخش اقتصادی سرمایه دارانه را برپای داشتند. اگر اسلام بهیچروی از این فعالیت جلوگیری نکرد و مسلمانان را از رسیدن به این مرحله سرمایه داری باز نداشت، پس چگونه می توانست مسلمانان را از انجام دادن فعالیتی بازداشته باشد که از دیدگاه اخلاق دینی با مرحله پیشین تفاوتی نداشت، فعالیتی که مسلمانان را به راه تحول سرمایه داری نوین می کشاند. و می دانیم که جزم کالونیستی تقدیر، بکمترین وجهی، با تبرک پیشاهنگان سرمایه داری در اروپا تعدیل گشته بود. اگر به این ملاحظه اکتفاء کنیم، تزویر در مورد ارتباط پروتستانتیسم با سرمایه داری بطلان پذیر می گردد [۸۷].

نمونه هایی از «تقدیر پرستی اسلامی» که شاید از همه بیشتر از سوی نویسندگان اروپایی نقل شده اند، بیشتر از نواحی روستایی عقب مانده جهان اسلامی گرفته شده اند. دستن دو برنی با شیوه ای پژوهشگرانه، با کار برد روشهای ریاضی و با دانش نزدیک و عمیق از زندگی روستایی تونس، نشان داده است که اگر روستاییان کشورهای مسلمان براساسی تقدیرگرا هستند، بدلیل داشتن یک تلقی نامعقول نیست، بلکه برآورد درست بار عوامل تصادفی عظیم و بازدارنده ای که موفقیت کوششهایشان را مشروط می سازد، آنها را به تقدیرگرایی می کشاند. این نویسنده بحق چنین تفسیر می کند که «هر کسی که در چنین موقعیتی قرار گرفته باشد، بناگزیر باید تقدیر پرست باشد. هر تمدن روستایی سنتی ای اگر تحت تأثیر

پیشرفت فنی دگرگونی نپذیرفته باشد، در تقدیرگرایی می‌افتد.» او نشان می‌دهد که مسیحیت دوران میانه نیز، بهمان دلایل، چنین ذهنیتی را می‌شناخت [۸۸]. نمی‌توان جز تصدیق نتیجه‌گیریهای او کار دیگری کرد، ضمن آنکه بهر حال این تقدیرگرایی درجاتی نیز دارد، برخی شرایط اجتماعی در غرب و شرق، و در مناطق و دوران خاصی— بیشتر بخاطر شرایط طبیعی موجود، این بخت و اتفاقی بودن بازدهی را که یک روستایی می‌تواند در قبال کارش توقع داشته باشد، تشدید کرده است. در اینجا من به سهمی از محصول که او می‌بایست به زمینداران و دولت می‌پرداخت اشاره می‌کنم. این سهم غالباً بسیار زیاد بود و بشیوه‌ای خودسرانه تعیین می‌شد که اساساً روستایی را از هر اقداسی در زمینه کار دلسرد می‌کرد، و بویژه روستایی می‌دانست که هر کوششی در جهت بهبود شرایط کار تنها به سود دیگران تمام خواهد شد. و بار دیگر باید گفت که در این قضیه چیزی نیست که بتوان آن را به دین اسلام نسبت داد.

براستی، تا کنون از صوفیگری سخنی نگفته‌ام، گرایشی که بتدریج در اسلام پرورنده گشت و سرانجام نیروی بزرگی کسب کرد و الهامبخش خانقاهها و انجمنهای اخوتی شد که از میان مردم عادی عضو می‌پذیرفت و مفاهیم و اعمال ویژه خویش را در میان توده‌های مردم می‌پراکند. باید تأکید کرد که بهر حال، در اسلام، و نیز در مسیحیت، گرایش مسلط، تجربه عارفانه را بگونه‌ای ترکیب کرد که در کنار فعالیت عقل، جایگاه برجسته ولی محدودی داشته باشد. دانش معقول، شهود پیامبرانه و اشراق ویژه (الهام) ای که به افراد نازل مرتبه‌تر از پیامبران دست می‌دهد، شیوه‌های متفاوت دانشی هستند که برحسب ارزشهای مربوطشان سلسله مراتبی دارند، اما اگر همگی این شیوه‌های گوناگون موثق باشند و به نتایجی یکسان بینجامند و حقایقی یکسان را در نظر داشته باشند، نمی‌توانند باهم دیگر متناقض باشند. اینها مفاهیمی هستند که غزالی (۱۰۸۵ تا ۱۱۱۲ م)، کسی که نفوذ چشمگیری داشت، بدانها معتقد بود [۸۹]. در مجموع، نه تنها در نظریه خدانشناختی، بلکه بویژه عملاً در فعالیت عقلی مسلمانان با فرهنگ جای وسیعی به‌خرد و آگذار شده بود. خود خانقاهها نیز نمی‌گذاشتند که بیشتر اعضای‌شان اسور جهان را یکسره و آگذارند. صوفیان خود را برگزیدگانی می‌انگاشتند که خوشبختانه هر کسی نمی‌توانست بدانها بیبوند و از همین روی، بقای

زندگی‌شان، ضرورت کارهای دنیوی روستاییان و پیشه‌وران، فعالیت سازمان‌دهنده سیاست پیشگان، و فعالیت نظامی سربازان و نظایر آن را ایجاب می‌کرد. از این گذشته، بسیاری از این صوفیان معتقد بودند که زندگی‌شان در این جهان نبایستی رها شود، بلکه تنها باید تغییر شکل دهد و از راه اشراق درونی آنها، شأن دیگری بدست آورد. آنها درگسترش اسلام از راه تبلیغ و یا در دفاع یا توسعه پهنه‌دین به نیروی اسلحه، فعال گشتند و غالباً خودشان را وقف کارهای رفاهی می‌کردند [۹۰]. سالکان بسیاری از این خانقاهها ضمن کار در این جهان، در اعمال صوفیانه نیز شرکت می‌کنند. در همه خانقاهها، دست کم دسته‌ای از این سالکان بدین کار اشتغال دارند. در برخی از خانقاههای صوفیان شرق، کار یدی شریف تلقی می‌شود [۹۱]. تاریخنگاران ترک نشان داده‌اند که برخی از این خانقاهها به ابتکار خودشان، در تحول اقتصادی امپراطوری عثمانی در سده شانزدهم میلادی سهم بزرگی داشتند [۹۲]. انحطاط تصوف، هرچه هم که از دیدگاه اخلاقی نکوهیده باشد و به استثمار توده مریدان در جهت منافع یک خانواده یا حلقه محدودی از رهبران خانقاههای صوفیانه انجامیده باشد، با اینهمه به تقویت فعالیت تولیدی و اجتماعی‌گرایش داشت. خانقاههای خاوری غالباً صاحب‌زمین بودند و از راه درآمد زمین‌شان زندگی می‌کردند—به‌سخن دیگر، از راه کار روستاییانی که بر روی زمین خانقاه کشت می‌کردند [۹۳]. در افریقای سیاه، برخی از خانقاههای صوفیانه چندان بر تقدیس فضیلت کار یدی تأکید ورزیدند که به هیأت بنگاههای اقتصادی بزرگ درآمدند که با دستمزد کم هزاران نفر از مریدان را استثمار می‌کردند [۹۴].

سی. اچ. بکر پدیده‌ای را که اشخاص بسیاری آنرا احساس کرده و کم و بیش صریح و صفتش کرده بودند، از همه روشن‌تر تصریح کرد. در جهان اسلامی سنتی، فرد احترام ویژه‌ای به شریعت، قانون دینی احساس می‌کند، حتی اگر نداند که شریعت چیست. او بدینسان سراسر زندگی‌اش را در شبکه‌ای از الزامات دینی محاط می‌بیند. این دید او را بدانجا می‌کشاند که به نهادهای موجود جنبه تقدس بخشد، حتی اگر این نهادها در اصل بهیچ‌روی اسلامی نباشند. این امر به محافظه کاری می‌انجامد که از ابتکار ابداعی فرد جلوگیری می‌کند (۹۵)، یعنی به‌نوستیزی یا همچنانکه آ. روهل می‌گوید: «Nicht Progressivismus» می‌انجامد.

در دوران میانه، اندیشه ترقی‌چندان طرفداری نداشت، بلکه اندیشه برتری گذشته‌چیرگی داشت [۹۶]. این وصف بیگمان تا حد زیادی درست است. اما کافی است یادآور شویم که این قضیه بهمین سان در مورد جهان مسیحی دوران میانه نیز صادق است. با اینهمه، ذهنیت مورد بحث، اروپاییان مسیحی را از افتادن در راه سرمایه‌داری — راهی که به زوال این شیوه تفکر انجامید — باز نداشت. پس این طرز تفکر نمی‌بایست توانسته باشد مسلمانان را از قرارگرفتن در همین راه باز داشته باشد.

گواه روشنی براین که اسلام ذاتاً با تحول اخلاقیات و ذهنیتی مساعد با سرمایه‌داری مخالفتی نداشته است، از سوی مردم مزاییت ارائه گشته است. ساکنین مزاب، یعنی واحدهای واقع شده در جنوب الجزایر، به فرقه اسلامی اباضیه تعلق دارند. همه کسانی که این مردم را مورد بررسی قرار داده‌اند، از همانندی اینان در بسیاری از جنبه‌ها با کالونیست‌هایی که بر آنها را سرمنشأ سرمایه‌داری می‌خواند، به‌شگفتی افتادند. اکنون همه این مردم را «منزه‌طلبان اسلام» می‌خوانند. مردم مزاب برای نگاهداری نخلستانهای صحاری که به کوشش بی پایان نیاز دارند، بگونه خستگی‌ناپذیری کار می‌کنند. اما از این بالاتر، همگی اینان بازرگانانی هستند که در سراسر الجزایر و حتی آنسوی این کشور، از راه تجارت سختکوشانه و مباحه پول، عایدی هنگفتی بدست می‌آورند. برخلاف آنچه که گهگاه گفته شده است، باید براین نکته تأکید ورزید که اگر جزم دینی این سرمایه‌داران نمونه را با اسلام بطور عام مقایسه کنیم کمتر اصالت شاخص در آن بچشم می‌خورد تا بتوان با آن ماهیت فعالیت این مردم را توجیه کرد. برای نمونه، شخص می‌تواند خود را با خواندن شعر خاطر نشان‌کننده‌ای که از سوی اسمور گورزفسکی^۱ درباره اختلاف‌های میان اباضیه^۲ و مالکیان انتشار یافته است مجاب کند، ضمن آنکه می‌دانیم که مکتب مالکی، مکتبی فقهی — کلامی است که در افریقای شمالی غلبه دارد [۹۷]. موقعیت اباضیه نسبت به مسئله تقدیر، با موقعیت مسلمانان دیگر تفاوتی ندارد. از دیدگاه قانون دینی که اقتصاد از آن متأثر

1. Smogorzewski

۲. اباضیه، یکی از فرقه‌های خوارج که هنوز هم در عمان، افریقای شرقی، طرابلس، و جنوب الجزایر پیروانی دارد.

است، آنهاگرچه پول نزول می دهند، اما این کار را با استفاده از حیل که در مذاهب دیگر اسلام نیز بخوبی شناخته شده است، انجام می دهند [۹۸]. راز پویایی اقتصادی ویژه این قوم را باید در اقلیت بودن این مردم از نظر مذهبی و اراده آنها به نگاهداشت عقیده فرقه‌ای‌شان برپایه یک همبستگی بسیار قوی، جستجو کرد. این اراده به همبستگی، آنها را وامی دارد تا برای روحانیان و متخصصان شریعت که منش اخلاقی، سختگیری در اخلاقیات و چیزهای دیگر این مردم را زیر نظر دارند، اهمیت ویژه‌ای قائل شوند و این امر نمی‌گذارد که مردم به سستی و عیاشی و ولخرجی کشیده شوند. در اینجا پدیده‌ای را می‌بینیم که ویژگی اقلیت‌های عقیدتی است، پدیده‌ای که در فرقه‌های دیگر اسلام، مثلاً در میان فرقه اسماعیلیه نیز دیده می‌شود، بی‌آنکه بخواهیم از مثال‌های دیگر در دینهای دیگر ذکر کنیم. شومپتر بر نقش «اقلیت‌های خلاق» تأکید ورزیده است. یک اقتصاددان امریکایی می‌گوید که اباضیه عمان در جنوب شرقی عربستان، تحت شرایط متفاوت از شرایط برادران الجزایری‌شان «جز گاز گرفتن دم شیر بریتانیایی، رغبت بیشتری به فعالیت اقتصادی نشان نداده‌اند.» [۹۹] علت آغازین تلقی مورد بحث را نه در آرمانها بلکه در شرایط اجتماعی فرقه باید جست. و این نشان می‌دهد که آرمانهای اسلام در زمینه زندگی اقتصادی و منش انسان بطور عام، کمترین مخالفتی باسوق دادن فعالیت در جهت سرمایه‌داری نشان نداده است.

بدینگونه، بنظر می‌آید که تز ویر دایر بر نسبت دادن تکامل سرمایه‌داری نوین اروپا به عقلانیت ویژه اروپایی بی‌پایه است، تزی که آشکارا نتیجه آن چنین خواهد بود: همین که در تمدنهای دیگر، از جمله تمدن اسلام، سرمایه‌داری تحول پیدا نکرد دلیل بردرجه پایین تر عقلانیت آنهاست. فزون براین، کل روش کار ویر، و آنها که کم و بیش در گرایش او سهیمند، همچنانکه کوشیده‌ام آنرا نشان دهم، در ذات خویش متناقض است [۱۰۰]. ویرمیزات اصلی عقلانیت برتر اروپایی را فقط در عصر نوین توصیف می‌کند، عصری که سرمایه‌داری نوین کاملاً بر آن حاکم گشته بود، و از اینرو غیرممکن است اثبات کرد که این سمیزات، خود محصول نظام اقتصادی همان عصر نبوده باشند. مسئله خاستگاه سرمایه‌داری نوین همچنان حل نشده بجای می‌ماند.

به‌مین‌سان، چیزی نیست که بشیوه‌ای قانع‌کننده نشان دهد که دین اسلام جهان مسلمان را از تحول در راه سرمایه‌داری نوین بازداشته است، همچنانکه چیزی نیست که براین دلالت کند که مسیحیت، جهان اروپای غربی را به چنین راهی رهنمون شده باشد. اسلام بر مردم، تمدن و دولتهایی که آموزش آن را پذیرفته بودند، راه اقتصادی ویژه‌ای را تحمیل یا تجویز نکرده بود. ساخت اقتصادی جهان اسلامی دوران میانه، کاملاً با ساخت اروپا در همین دوره، و نیز بیگمان با ساخت چین، ژاپن و هند پیش از تأثیر اروپا بر آنها، همانند است. تحولی که در اروپا ادامه یافت با تحول جهان مسلمان و تمدنهای دیگری که فوقاً ذکر کردیم، متفاوت بود. بحث برسر دلایل این تفاوت است؛ بی‌آنکه بخواهیم، دست کم در اینجا، به این بحث وارد شویم، برای منظور کنونی من یادآوری همین یک نکته کافی خواهد بود که دلایل این اختلاف را نمی‌توان در طرفداری انسانها از یک آیین از پیش استقرار یافته، جست‌وجو کرد. بویژه، این اختلاف را نمی‌توان ناشی از توجه به عدالت دانست که ممکن است به آیین خاصی در مقایسه با آیینهای دیگر شور و تحرک بخشیده باشد.

اسلام و سرمایه داری در کشورهای اسلامی امروز

دیدیم که همیشه یک بخش اقتصادی سرمایه دارانه در کشورهای اسلامی وجود داشته است و این بخش در برخی از دوره‌ها، حتی بسیار گسترده هم بود. با اینهمه، نمی‌توان گفت که یک شکل‌بندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری در سده‌های میانه وجود داشت. یک چنین شکل‌بندی‌ای مستلزم اینست که یک نظام اقتصادی سرمایه‌داری بعنوان پایه این شکل‌بندی وجود داشته باشد - یعنی نظامی که در آن، بخش سرمایه‌داری نقش مسلطی داشته باشد و بخش‌های دیگر را تحت نفوذ خود درآورد، بی‌آنکه خود بهیچ‌روی تحت نفوذ این بخش‌ها قرارگیرد [۱]. اسلام سده‌های میانه با چنین وضعی بیگانه بود.

بهرحال، در زمان کنونی این مسأله در بسیاری از کشورهای جهان مسلمان برآستی مطرح است. در این کشورها، بخش سرمایه‌داری دست کم آغاز به ایفای نقش مسلطی کرده است. یک اقتصاددان امریکایی چندسال پیش برآورد کرده بود که بیست درصد سرمایه‌گذاری سالانه در عراق و ایران، پنجاه درصد در ترکیه و هشتاد درصد در سوریه و لبنان، بشیوه سرمایه‌داری انجام گرفته است [۲]. می‌توان این امکان را پیش‌بینی کرد که میزان سرمایه‌گذاری بخش سرمایه‌داری بدرجه‌ای برسد که براساس اقتصاد این کشورها تسلط یابد. این جریان ممکن است در برخی از کشورها با استقرار نظام اقتصادی دیگری که در آن بخش دولتی مسلط باشد، بازایستد یا تشدیدگردد. به‌رحال در چنین مواردی، این وقفه یا در موقعیتی رخ داده است که در آن گرایش به گسترش بخش سرمایه‌داری در مسیری که اشاره شد، دیگر بسیار مشخص گشته بود - همچون

موفقیت بخش آسیایی امپراطوری روسیه در زمان انقلاب اکتبر—یا اساساً با دولتی کردن مؤسسات سرمایه‌داری موجود صورت پذیرفته است—همچنان که در مصر رخ داده—بگونه‌ای که اصطلاح «سرمایه‌داری دولتی» که برای توصیف چنین نظام اقتصادی بکار برده می‌شود، دست کم از این دیدگاه درست است.

نشان دادن تاریخ دقیق تسلط یافتن بخش سرمایه‌داری، بالطبع دشوار است، با اینهمه، واقعیت‌های اروپا، امریکای شمالی، و ژاپن اگر کلاً در نظر گرفته شوند، نشان می‌دهند که زمانی این امر رخ می‌دهد که سرمایه‌داری تولید—به‌سختن دیگر، مؤسسات صنعتی سازمان یافته برطبق شیوه سرمایه‌داری تولید—بوجود آمده باشد و تا سطح معینی تحول یافته باشد. می‌دانیم که این تسلط شیوه سرمایه‌داری تولید تنها هنگامی پدید می‌آید که صنعت کارخانه‌ای با تولید ماشینی— بجای مؤسسات پیشه‌وری مرتبط با تولید کالایی کوچک، یا حتی کارخانجات دستی— عملاً برقرار شده باشد.

اکنون حتی سطحی‌ترین بررسی کافی است تا به‌ما نشان دهد که تحول صنعت در کشورهای اسلامی تنها همین اواخر آغاز شده است. برای آنکه به مفاهیم کلی کمی صراحت بخشیده باشم، به‌آمارهایی که هیچکدام کلاً قابل اعتماد نیستند ولی برای نشان دادن حقایق کاملاً روشن بکار می‌آیند، مراجعه می‌کنم. برای آنکه دشواریهای تعریف مفاهیمی چون «جمعیت شاغل» و نظایر آن را از میان برده باشم، تنها به شماره کارگران صنعتی نسبت به کل جمعیت اکتفا می‌کنم. بدین شیوه جدول زیر تهیه شده است. که بهیچ‌روی داعیه دقت علمی ندارد.

کشور	تاریخ	جمعیت کل (بہزار)	جمعیت شاغل درصنعت (بہزار)	درصد
افغانستان	۱۹۵۸	۱۳۰۰۰۰ (a)	—	—
افغانستان	۱۹۵۹	—	۱۳ (b)	۰/۱
ایران	۱۹۵۸	۱۹،۶۸۰ (a)	۲۰۸/۵ (b)	۱/۰۵
عراق	۱۹۵۲	۴،۸۷۱ (a)	—	—
عراق	۱۹۵۴	—	۱۶۳ (b)	۳/۳۲
لبنان	۱۹۵۸	۱،۵۵۰ (a)	۲۱/۲ (b)	۱/۳۶
امپراطوری عثمانی	۱۹۱۳	۲۳،۰۰۰ (c)	۱۷ (d)	۰/۰۷
ترکیہ	۱۹۵۷	۲۵،۵۰۰ (a)	۶۱۳ (b)	۲/۴۰
مصر	۱۹۱۷	۱۲،۷۵۰ (e)	۲۰۱ (f)	۱/۵۷
مصر	۱۹۳۷	۱۵،۵۰۰ (e)	۲۷۳ (f)	۱/۷۶
مصر	۱۹۵۸	۲۴،۶۰۰ (e)	۲۸۰ (g)	۱/۱۳
اسرائیل	۱۹۵۸	۲،۰۳۲ (h)	۱۴۲ (i)	۶/۹۸
	کل یہودیان	۱،۸۱۰ (h)	۱۳۵ (i)	۷/۴۵
تونس	۱۹۵۶	۳،۸۰۰ (a)	۲۶۵ (b)	۶/۹۷
الجزائر	۱۹۵۴	۹،۵۲۹ (a)	۳۲۲ (b)	۳/۳۷
فرانسہ	۱۸۱۵	۲۹،۳۸۰ (j)	۱،۶۰۰ (k)	۵/۴۴
فرانسہ	۱۸۶۶	۳۸،۰۸۰ (j)	۳،۸۰۰ (k)	۹/۹۷
فرانسہ	۱۹۰۶	۳۹،۲۷۰ (j)	۴،۰۰۰ (k)	۱۰/۱۸

مراجع جدول:

- (a) United Nations Annual Statistics of Population.
 (b) Table VI (compiled from a variety of sources) in *Aziya i Afrika 1950-1960 gg., statistichesky sbornik*, Moscow, 1964, p. 18.
 (c) J. Birot, *Statistique annuelle de géographie humaine comparée*, 1913, Paris, Hachette, 1913, p. 7.
 (d) *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, 1928, p. 58.
 (e) Hassan Riad, *L'Egypte nassérienne*, Paris, Ed. de Minuit, 1964, pp. 135, 137.
 (f) L. A. Fridmen, *Kapitalisticheskoye razvitiye Egipta (1882-1930)*, Moscow, 1963, p. 167.
 (g) H. Riad, op. cit., p. 62.
 (h) *Statistical Abstract of Israel, 1953-1959*, Jerusalem, Table I, p. 7, quoted in Sh. Sitton, *Israël, émigration et croissance*, Paris, Ed. Cujas, 1963, p. 106.
 (i) Sitton, op. cit., pp. 200, 219.
 (j) *Annuaire statistique de la France, Rétrospectif*, Paris, I.N.S.E.E., 1961, pp. 32, 34.
 (k) E. Mossé, *Marx et le Problème de la croissance dans une économie capitaliste*, Paris, A. Colin, 1956, p. 153.

هرچه هم که این ارقام، نادقیق و معیارهایی که مبنای این ارقامند ناهمسنک باشند، با اینهمه باز برای نشان دادن روشن یک واقعیت، کفایت می‌کنند. کشورهای مسلمان بجز آنها که مستعمره‌گشته بودند، با وجود پیشرفت نسبتاً محسوسی که در نیم قرن گذشته داشته‌اند، در سالهای ۱۹۵۲-۱۹۵۹ هنوز از سطح صنعتی فرانسه در نخستین نیمه سده نوزدهم بسیار دور بودند [۳]. در سال ۱۹۱۴، سرمایه‌داری صنعتی در همه این کشورها هنوز در سطح بسیار پایینی از تحول قرار داشت. با اینهمه، این پدیده در همان زمان هم اهمیت تعیین‌کننده‌ای بدست آورده بود. یک ناظر امریکایی در سال ۱۹۱۴ نوشت که: «صنعت نوین و پیشرفت ماشینی امروزین در سراسر آسیا رخنه کرده است» [۴]. از آن پس، کوششهای بزرگی در جهت گسترش بخش سرمایه‌داری انجام گرفت که در مجموع نتایج آنها بالنسبه مهمند.

در طرح مسئله بسیار وسیعی که اینجا در صدد بررسی آن هستیم، پرسش‌هایی که باید به‌پیش کشیده شوند، بنظر من اینها هستند:

(۱) این گسترش بخش سرمایه‌داری در کشورهای مسلمان، در اصل درونی است یا بیرونی؟ به‌سخن دیگر، آیا آنرا می‌توان محصول انگیزه‌ای از خارج دانست یا نتیجه یک تحول خود انگیزه‌ای؟

(۲) آیا دین اسلام از این تحول سرمایه‌داری جلوگیری کرد یا آنرا تشویق نمود و در هر صورت این تحدید یا تشویق تا چه درجه بود؟

(۳) آیا سرمایه‌داری معاصر، راه خاصی را در کشورهای اسلامی در پیش گرفت؟ اگر چنین است، آیا می‌توان علت آن را در دین اسلام جست؟

گسترش شاخه سرمایه‌داری در کشورهای اسلامی
سرچشمه‌ای درونی دارد یا بیرونی؟

گرچه این پرسش بگونه بیدلیلی پیچیده‌گشته است، اما پاسخ بدان در واقع بسیار ساده است. به‌رحال در اینجا باید تمایزات چندی بعمل آید.

بیابید مورد مصر را در نظرگیریم. محمدعلی پاشا (۱۸۰۵ تا ۱۸۴۹ م) صنعت (البته صنعت تحت مالکیت دولت) را از سال ۱۸۱۶ به بعد در مصر برقرار کرد. این دولت بود که ساختمانهای صنعتی تازه را ساخت و سرمایه‌گذارها همه متعلق به دولت بود و او بود که به کارگران مزدمی پرداخت و کالاهای تولید شده را بفروش می‌رساند. انحصار صنعتی دولت به کارگاههای پیشه‌وری نیز-رسیده بود، کارگاههایی که برای پاشا کار می‌کردند. شمار کارگرانی که در خدمت پاشا کار می‌کردند، بیش از ۷۰،۰۰۰ نفر بود [۵] (یا شاید ۲/۳ درصد کل جمعیت مصر در آن زمان). این انحصار صنعتی سرمایه‌داری دولتی، پس از مرگ محمدعلی پاشا از میان برداشته شد - تحت شرایطی که بعداً خواهیم دید. لیبرالیسم اقتصادی به‌احیای پیشه‌های تحت مالکیت خصوصی و بسته‌شدن بیشتر مؤسسات اقتصادی بزرگ مصر انجامید، مؤسساتی که در برابر رقابت کالاهای اروپایی تاب نیاوردند. در سال ۱۸۷۳ میلادی، آنچه که از گذشته بجای مانده بود، عبارت بود از چند کارگاه صنعتی در رشته آهن و فولاد با کارگرانی حدود ۷،۰۰۰ نفر و کارگاههایی در رشته پارچه بافی با نیروی کار ۲۸،۰۰۰ نفر [۶]. اشغال مصر از سوی بریتانیا (۱۸۸۲) این جریان را تقویت و تشدید کرد. صنعت روبه‌توسعه، یکسره در اختیار سرمایه‌های بیگانه، بویژه سرمایه‌های فرانسوی و بریتانیایی افتاد [۷]. بیشتر سرمایه‌ مصری در زمینداری بزرگ بکار افتاد. به سال ۱۹۱۷، «شورای بازرگانی و صنعت» به‌ایجاد صنعت ملی مصر توجه نشان داد. احمد عبدالملک می‌نویسد: «مسئله بورژوازی نوین شهرها - بازرگانان، کسبه، دارندگان حرفه‌های آزاد، بویژه وکلای دادگستری و مهندسان - ترغیب جناح نوگرایی زمینداران بزرگ به بکار انداختن سرمایه‌های را کدشان بود» [۸]. به سال ۱۹۲۰، طلعت حرب بانک مصر را بنیاد گذاشت تا برای صنعت ملی نوین مصر تأمین اعتبار کند. رهبران بورژوازی مبارزه برای استقلال سیاسی، مصریان را به تقویت مالی این بانک و ترجیح کالاهای مؤسسات تحت نظارت آن فراخواندند. این آغاز جریان کند تشکیل یک بخش سرمایه‌داری مصری واقعاً نوین بود که به‌رحال پیوندهای بسیاری با سرمایه‌داری بیگانه داشت [۹]. همین بخش بود که پس از سال ۱۹۵۲ وسیعاً و بگونه تصاعدی ملی‌گشت و تحت اداره دیوانسالاری نظامی دستگاه عبدالناصر درآمد؛ به‌مراه آن،

بخش مسلمان سرمایه‌داران قدیم و همچنین سرمایه‌داران جدید نیز ملی‌گشت که از میان اینان برخی به‌مناسب دولتی روی آوردند و برخی دیگر همچنان منافعی را در بخش سرمایه‌داری خصوصی نگهداشتند که بهر حال در موقعیت وابسته‌ای قرار گرفته بودند.

در مورد امپراطوری عثمانی، به استثنای مصر، کاملاً نمی‌توان پیش از سده نوزدهم از مؤسسات صنعتی سرمایه‌داری به‌معنای راستین آن، سخن گفت. در حوزه این امپراطوری کارگاه‌های چندی که تحت مالکیت خصوصی بودند، وجود داشتند. به‌رحال، فنونی که در این کارگاه‌ها بکار می‌رفتند، «چندان پیشرفته نبودند و اساساً مبتنی بر کار دست بودند. حتی در کارخانه‌ها و کارگاه‌های بزرگ، ماشین‌های صنعتی یا وجود نداشتند و یا اگر وجود داشتند تعدادشان انگشت‌شمار بود و روش‌های تولیدی در آنها هنوز در مرحله پیشه‌وری مانده بود.» [۱۰] مؤسسات صنعتی بزرگ (که تکنیک آنها کمی پیشرفته‌تر بود) تحت مالکیت دولت قرار داشتند. در سده نوزدهم، هنگامی که فشار اروپا بگونه تهدیدکننده‌ای در آمده بود، فرمانروایان عثمانی نمی‌کوشیدند که همچون محمدعلی، با آفریدن صنعت دولتی بزرگ، در برابر این فشار واکنش نشان دهند. هر چند ممکن است برخی از این فرمانروایان بدین خیال افتاده باشند، اما مقتضیات سیاسی و وضع مالی وخیم امپراطوری نمی‌گذاشت که اینان حتی عملی کردن این فکر را آغاز کنند. از این بدتر، آنها اساساً تحت نفوذ بریتانیا، بگونه مؤثری در نابود کردن کار محمدعلی شرکت کردند. قرارداد بازرگانی عثمانی-انگلیس به‌سال ۱۸۱۸ که با فرمان ۱۸۲۰ تکمیل گشته بود، مالیات بر واردات را تا سه درصد ارزش کالاها محدود کرد. این قرارداد جای خود را به قرارداد ۱۸۳۸ داد که انحصارات را بنام «آزادی بازرگانی» مقدس از میان برد و در قبال این اقدام بنیادی، مالیات بر واردات را ۵ درصد افزایش داد، ضمن آنکه مالیات بر صادرات را ۱۲ درصد افزود.

همچنان که بلین، مفسر ارزشمند، بصورتی ساده مطرح می‌کند، این قرارداد «بیشتر به سود منافع خارجی تمام شده بود تا منافع ملی.» [۱۱] در واقع این قرارداد (که معمولاً از سوی تاریخنگاران خاورشناس بی‌اهمیت تلقی گشته است) که در سال‌های بعد شامل همه قدرتهای اروپایی شد، هر کوششی را که

می‌شد در جهت بنای یک صنعت ملی در عثمانی بعمل آورد، در نطفه خفه کرده بود [۱۲]. میان سالهای ۱۸۱۲ تا ۱۸۴۱، شماره کارگاههای ابریشم - بافی در اسکوتاری و تیرنوو از ۲۰۰ به ۲۰۰۰ کاهش یافته بود، کل حجم تولید انواع فرآورده‌های ابریشمی در آناتولی در نخستین نیمه سده نوزدهم یکدهم نیم قرن پیش از آن بود؛ در همین دوره، ارزش فرآورده‌های ابریشمی و پنبه‌ای که در حلب تولید می‌شد از یکصد میلیون پیاستر به کمتر از هشت میلیون پیاستر کاهش یافته بود [۱۳]. اجرای قرارداد ۱۸۳۸ بوسیله پالمستون و ناوگان بریتانیا در سال ۱۸۴۰ بر مصر تحمیل گشت و محمدعلی ناچار شد که در برابر آیین بازرگانی آزاد این چنین اظهار ندامت کند:

من تشخیص می‌دهم که مزایای بازرگانی آزاد وقف معاهدات موجود شده‌اند - شواهد عینی برجسته‌ای منافع ناشی از این قراردادها را گواهی می‌کنند، ولی نمی‌توانم منکر آن چیزی شوم که اکنون بر من آشکار است. تنها مقتضیات اجباری بودند که مرا به استقرار و حمایت از انحصارات واداشتند [۱۴].

علیرغم برخی کوششهای ناموفق در جهت مقاومت در برابر سرمایه بیگانه (که از آن میان، قرارداد ۱۸۶۱ که عوارض گمرکی را به ۸ درصد افزایش داد و قرارداد ۱۹۰۷ که عوارض را به ۱۱ درصد بالا برد را می‌توان نام برد، حمایتی که هنوز برای صنایع ملی کافی نبودند)، امپراطوری عثمانی با شتاب در سراشیب وابستگی به سرمایه بیگانه افتاده بود. فرمان محرم (۲۰ دسامبر ۱۸۸۱) کنترل کامل سراسر اقتصاد کشور را به سازمانهای اروپایی - بانک امپراطوری عثمانی وقرضه عمومی عثمانی - اعطاء کرد. مؤسسات خارجی از هرمالیاتی بجز مالیات بر ساختمان معاف گشتند. نتیجه این امر آشکار بود. بیشتر مؤسسات سرمایه‌داری در امپراطوری عثمانی در تصاحب بیگانگان بود. آن مؤسساتی که اسماً عثمانی بودند با سرمایه اروپایی کار می‌کردند یا وسیعاً با سرمایه گروههای اقلیتی عمل می‌کردند که با اروپا پیوند نزدیک داشتند. در سال ۱۹۱۳، در امپراطوری عثمانی ۲۶۹ مؤسسه

صنعتی وجود داشت که ۲۴۲ باب آن عملاً کار کرد داشتند. ده درصد این مؤسسات با سرمایه بیگانگان کار می‌کردند و پنجاه درصد با سرمایه یونانیان مقیم کشور، بیست درصد با سرمایه امریکاییان مقیم کشور پنج درصد با سرمایه کلیمیان و تنها پانزده درصد سرمایه این مؤسسات را ترکهای مسلمان تأمین می‌کردند [۱۵].

این وضع را بطور مثال در منطقه سوریه مفصلتر می‌توان مورد بررسی قرارداد. در لبنان، در آغاز سده نوزدهم، صنعت پیشه‌وری تولید ابریشم وجود داشت که پیش از آن از رونق بیشتری برخوردار بود و شرایط رایج در عصر عثمانی موجب کاهش رونق پیشین آن گشته بود [۱۶]. هر روستایی‌ای برای خود کمی پیله ابریشم بعمل می‌آورد و ابریشم با چرخهای ابتدایی‌ای که مشترکاً در تصاحب دهکده‌ها بودند یا به‌امیران تعلق داشتند، بافته می‌شد. صنعت بافندگی برمبنای سرمایه‌داری، به‌سال ۱۸۴۰ از سوی یک فرانسوی بنام نیکولا پورتالی^۱ به لبنان آورده شد. او همراه خویش چهل زن بافنده از دروم^۲ آورده بود و یک کارخانه ابریشمبافی در بتتر^۳ برپا کرد. در سال ۱۸۵۰، پنج کارخانه جدید بافندگی در لبنان استقرار یافته بود که سه‌باب آن فرانسوی بود. این مورد، و اعطای مجلس قانونگذاری مستقل به لبنان از سوی دولت عثمانی در سال ۱۸۶۴، لبنانیان را به سرمایه‌گذاری در مؤسسات مشابه تشویق کرد. در سال ۱۸۸۵، ۱۰۵ کارخانه ابریشمبافی در لبنان وجود داشت که تنها پنج باب آن فرانسوی بود [۱۷]، اما همگی این کارخانه‌ها به سرمایه فرانسوی وابسته بودند که از لیون تأمین می‌شد. نیمی از این سرمایه به خرید پیله ابریشم (بزرگترین قلم هزینه) اختصاص داشت که با بهره‌ای که عملاً به ۱۰ درصد می‌رسید از لیون وام‌گرفته می‌شد. در عوض، تقریباً همه ابریشمی که در لبنان بعمل می‌آمد، به بازار لیون عرضه می‌شد [۱۸].

در سوریه، کلاً در سراسر دوره جنگ اول جهانی، ناظر دقیقی که برای جنبش صهیونیستی کار می‌کرد، با یک نظر عام یادآور شده بود که سراسر صنعت بزرگ در دست اروپاییان است و بومیان تنها تولید پیشه‌وری و صنعت خانگی را برای خود نگاهداشته‌اند. او برآورد کرده بود که کمتر از صد کارخانه با بیش از ۵۰

1. Nicolas Portali

2. Drome

3. Bteter

کارگر کار می‌کردند و شماره کارخانه‌هایی که با بیش از صد کارگر کار می‌کردند، بسختی به ۱۲ می‌رسید [۱۹].

در ایران، پیش از سال ۱۹۲۱، شماره کارخانه‌ها بسیار اندک بود. بجز یک کارخانه کبریت‌سازی (تنها کارخانه) کبریت‌سازی، که در ۱۸۹۱ تأسیس شد و یک کارخانه قند که در سال ۱۸۹۵ به ابتکار یک سیاستمدار، صنایع‌الدوله، و با همکاری یک شرکت بلژیکی در کهریزک پایه‌گذاری شد، کارخانه دیگری در ایران وجود نداشت. این کارخانه قند، یا بدلیل شایعات خرافی و یا بعزت رقابت قند وارداتی، بزودی تعطیل شد. بیست‌سی سال دیگر می‌بایست بگذرد تا چنین کارخانه‌هایی گشایش یابد. بهرحال، اگر صنعت استخراج نفت شرکت انگلیس و ایران را در نظر بگیریم، صنعت در ایران تا پیش از جنگ ۱۹۱۴ بسیار ناچیز بود. بیگمان، در میان مهمترین عواملی که دست کم به جلوگیری از صنعتی‌گشتن ایران انجامیدند، موافقتنامه‌های بازرگانی با قدرتهای بیگانه را پس از معاهده ترکمن‌چای (۱۸۸۲) می‌توان نام برد، معاهده‌ای که روسیه پس از شکست نظامی ایران بدین کشور تحمیل کرد. این معاهده عوارض گمرکی یکنواخت پنج درصد را بر مبادلات بازرگانی دو کشور برقرار کرد - نمونه‌ای که قدرتهای دیگر نیز از آن پیروی کردند. این شرط، هرگونه امکان حمایت از صنعت نوپای کشور را از طریق تعرفه‌های گمرکی از میان برد، حال آنکه این صنعت به این حمایت نیاز داشت. در سال ۱۸۲۸، ایران ۱۰ میلیون متر فرآورده‌های پنبه‌ای منقوش از انگلیس وارد کرد و در سال ۱۸۳۴، ۲۵ میلیون متر [۲۱]. تأثیر رقابت خارجی با امتیازاتی که بدلیل تسلط سیاسی بیگانگان به آنها داده می‌شد، افزایش بیشتری یافت، ضمن آنکه حالت عقب‌ماندگی اقتصادی کشور نیز به سهم خود ایران را از نظر سیاسی در برابر غرب بی‌پناه گذاشته بود. یکی از پزشکان فرانسوی بنام فوریه، در آوریل ۱۸۹۰ چنین نوشت: «ایران از طریق اعطای پی‌درپی امتیاز، بزودی یکسره بدست بیگانگان خواهد افتاد.» [۲۲]. در سالهای ۱۸۸۵ تا ۱۹۰۰، «قانون کاپیتولاسیون» به سود ۱۰ کشور مختلف به امضاء رسید. هرچیزی که ممکن بود به زیان منافع اروپایی انجامد، نمی‌بایست انجام پذیرد. در سال ۱۹۰۵ الیزه رکلو^۱ جغرافیدان فرانسوی

نوشت: «روسیه و بریتانیا اکنون دو ارباب رقیب در این کشور هستند که دولت ایران می‌بایست پیوسته مراقب منافع و آمال آنها باشد، نظر مساعد آنها را جلب کند و از خشم آنها پرهیزد و خواسته‌های آنها را برآورده سازد.» [۲۳] نخستین بیان واکنش همگانی، علیه یک عمل اقتصادی اقیانوس‌آزمیز، یعنی اعطای امتیاز انحصار تنباکو (شامل تولید، فروش و صادرات) به سرمایه‌دار انگلیسی، تالبوت در مارس ۱۸۹۰ (۷، ۱۳ قمری)، انجام پذیرفت. انقلاب مشروطه ایران بیش از همه با دخالت روسیه درهم شکسته شد. دولت ایران نمی‌توانست از انجام موافقتنامه سی و یکم اوت ۱۹۰۷ انگلیس و روسیه که بر اساس آن، دو قدرت بزرگ، ایران را به دو منطقه نفوذ تقسیم کرده بودند، جلوگیری کند — روسیه و انگلیس تنها یک ماه پس از امضای این موافقتنامه، این زحمت را تقبل کردند که دولت ایران را از مفاد آن مطلع سازند. تحت چنین شرایطی، هیچ اقدامی در زمینه ایجاد صنعت مستقل در ایران، امکان‌پذیر نبود [۲۴].

از سال ۱۹۲۰، مسئله مورد بحث، در کشورهای اسلامی با هیچ مشکلی روبرو نبوده است و هیچ شک و شبهه‌ای پدید نیآورده است. در همه کشورهای مسلمان مستقل، از جمله در کشورهایی که کم و بیش مستعمره بودند، جایی که در آن بورژواهای بومی امکاناتی از ابتکار اقتصادی را برای خود حفظ کرده بودند، کوشش برای بنای یک صنعت سرمایه‌داری (یا دولتی) به تقلید از سرمایه‌داری اروپایی یا آمریکایی، بصورتی آشکار و روشن انجام گرفته بود. طلعت‌حرب، سرمایه‌دار مصری که برای آفرینش یک صنعت نوین مصری سرسختانه و مشتاقانه مبارزه کرده بود، در بحث بایک روزنامه‌نگار فرانسوی چنین گفته بود:

ما می‌خواهیم از نمونه شما پیروی کنیم... درخواستهای ما فروتنانه هستند. ما تنها آرزو مندیم جایی در زیر پرتو خورشید داشته باشیم و چون مردم دیگر زندگی کنیم، تولید کنیم و به تولید خودمان بیفزاییم، مصرف کنیم و سطح مصرف خود را بالا ببریم. برای رسیدن به این هدف، ما مطابق نمونه شما کار می‌کنیم. و ما از شما بسیار سپاسگزاریم که این

راه را به‌ما نشان داده‌اید [۲۵].

به‌مین‌سان، جامعه‌شناس ترک، ضیاء‌گوکلپ، یکی از هوشمندترین ایدئولوژی پردازان ترکیه نوین و از بانفوذترین شخصیت‌های زمان کمال آتاتورک، در سال ۱۹۲۳ چنین نوشت:

دولت جدید برپایه صنعت بزرگ مبتنی شده است. اگر ترکیه نومی خواهد یک دولت نوین باشد، پس باید پیش ازهر کار یک صنعت ملی را توسعه دهد. ترکیه نو که باید تازه‌ترین و پیشرفته‌ترین فنون اروپایی را به کشور وارد کند، نمی‌تواند به‌این دل‌خوش کند که از طریق توسعه خودانگیخته روحیه سرمایه‌گذاری صنعتی در میان افراد، به‌صنعتی شدن دست یابد. همچنانکه در زمینه فنون نظامی عمل کرده‌ایم، در صنعت نیز باید با یک جهاد در سطح ملی به‌پایه اروپایی دست یابیم [۲۶].

همین ضیاء‌گوکلپ این شعار را به‌پیش کشید: «برای ملت ترکیه: دین اسلام و تمدن اروپایی» [۲۷]. سراسر گروه کمال آتاتورک تحت تأثیر خواست اروپایی شدن قرار داشتند. یکی از افراد این گروه به‌سال ۱۹۲۹ نوشت که شعار «ما اروپایی هستیم»، اظهار نظر مشترک همه ماست. این عبارت برزبان ما، چون همسرایی یک آواز نظامی بسیار تکان دهنده، جاری می‌شود. ماهمگی، چه بینوا و چه توانگر، چه جوان و چه پیر، این شعار را برزبان داریم... اروپایی بودن آرمان ماست...» [۲۸] محمود اسد، وزیر دادگستری، به‌نگام پیشنهاد ماده جدید قانون مدنی به‌سال ۱۹۲۶ اعلام داشت که «ملت ترک برآن است که تمدن نوین و اصول زنده آن را بدون هیچ قید وشرطی فرآپذیرد.» [۲۹] این تمدن نوین، چنانکه خود مصطفی کمال آتاتورک به‌بیانی تغزلی یک سال پیش از تاریخ یادشده آواز کرده بود، «کوهستانها را درمی‌نوردد، بر فراز آسمانها می‌پرد، همه چیز را می‌بیند، حتی ستارگانی را که نتوان با چشمهای غیر مجهز دید، این علمی است که پرتو می‌افشاند و به‌بررسی می‌کشد»، این تمدن «که در برابر سیلابهای جوشانش هرگونه مقاومتی بیهوده است» [۳۰]، تمدن

اروپایی است. با در نظر داشتن این الگو بود که صنعتی شدن در ترکیه انجام پذیرفت — یعنی مؤسسات صنعتی دولتی و مؤسسات صنعتی سرمایه داری خصوصی که با وجود اصل اعلام شده دولنگرایی، بهر شیوه ای تشویق و حمایت می شدند بنیاد یافتند. قانون حمایت از صنعت که به سال ۱۹۲۷ پذیرفته آمد، بزودی نتایج مهم خود را بروز داد. شماره مؤسسات صنعتی در مقایسه با سال ۱۹۱۳ که ۲۴۲ بود، در سال ۱۹۳۳، با وجود کوچکتر شدن خاک ترکیه، به ۱۴۰۰ رسید. شماره کارگران صنعتی که به سال ۱۹۲۳، ۱۶ تا ۱۷ هزار نفر بود، ۱۰ سال پس از آن به بیش از ۶۲ هزار نفر رسید و به سال ۱۹۳۹ به حدود ۹۰ هزار نفر افزایش یافت [۳۱].

قضایا در مورد ایران بهمین اندازه روشن است. محض اختصار، اجازه دهید به خاطرات محمدرضا پهلوی [شاه مخلوع ایران. — م.] درباره انگیزه های پدرش رضاشاه اکتفاء کنیم:

هیچکس مثل پدرم برای پرورش و پیشرفت اجتماعی ایران اهتمام نداشت و در عین آنکه گذشته درخشان و پرافتخار وطن خود را بدیده تکریم و اعجاب می نگریست و به حفظ آداب و سنن باستانی علاقه شدید داشت معتقد بود که برای حفظ تمامیت و استقلال و تأمین سعادت ملت باید کشور ما بسرعت هرچه تمامتر مراحل ترقی و پیشرفت را که جهان غرب پیموده است طی کند. بهمین جهت با اینکه کمتر به خارج از کشور مسافرت کرده بود بیوسته فکرش متوجه ایجاد کارخانه های جدید، دستگاههای مولد برق، سدها و تأسیسات آبیاری، خطوط آهن و راههای شوسه، ساختن شهرها و ایجاد ارتشهای نیرومند بود. با آنکه سرچشمه اطلاعات و معلومات پدرم درباره پیشرفتهای علمی و صنعتی جهان امروز درست معلوم نبود ولی همیشه از آخرین ترقیات صنعتی و اقتصادی و نظامی جهان آگاهی داشت [۳۲].

بنابراین نظر بود که فرمانروای ایران، از ۱۹۳۰ به بعد همه کوششهایش را به صنعتی کردن کشورش اختصاص داد [۳۳].

اگر در ترکیه و ایران، علاقه به صنعتی شدن، در آغاز با ایجاد مؤسسات صنعتی متعلق به دولت بیان گشته بود، و اگر این امر در ترکیه حتی بنام «سوسیالیسم دولتی» و یا «دولتگرایی» جنبه‌ای قانونی پیدا کرد، همچنانکه یکی از اصول ششگانه جنبش کمال آتاتورک می‌گوید، بهیچروی هدف از این آغازگری دولتی پرهیز از راهی که غرب سرمایه‌داری رفته بود یا تبعیت از یک سنت فرضی نبود. چنانکه ضیاء‌گلوکلپ در عبارت ذکر شده فوق توضیح می‌دهد، آغازگری دولتی در صنعت برحسب ضرورت بود. اجازه دهید از یک وکیل مدافع ترک، رئیس دانشکده حقوق استانبول، نقل قول کنم:

باتوجه به نارسایی ابتکارات و امکانات مؤسسات خصوصی و تکامل ضعیف آموزش اقتصادی و روح تعاون اجتماعی، قرعۀ این فال طبعاً بنام دولت زده شد تا بعنوان حامل آرمان ملی، این وظیفهٔ سترک را خود به عهده گیرد... این است معنای دولتگرایی در ترکیه. بدینسان، نه از روی خیال‌بافی عقیدتی، بلکه از روی ضرورت ملی بود که جمهور، دولتگرایی را بعنوان یک اصل عمل پذیرا گشت [۳۴].

«دولتگرایی بهمان سان که از سوی معتبرترین شخصیت‌های این مکتب تعریف شده است، جایی آغاز می‌گردد که مؤسسهٔ خصوصی بازمی‌ایستد». در کتابی که با همکاری یک اقتصاددان ترک و یک استاد بلژیکی نوشته شده است، باز دربارهٔ دولتگرایی ترکیه چنین گفته می‌شود که این «اصولاً نه ضد سرمایه‌داری است و نه ضد خارجی». [۳۵] برنامهٔ حزب جمهوریخواه خلق که تا سال ۱۹۵۰ بر ترکیه حاکم بود، صریحاً قید می‌کند که:

گرچه کار و فعالیت خصوصی را بعنوان یک آرمان اساسی در نظر داریم، اما یکی از اصول اصلی ما اینست که دولت را در اموری که مصالح عمومی و حیاتی ملت مطرحند، بویژه در حوزهٔ اقتصادی، فعالانه درگیر کنیم، تا ملت و کشور را در کوتاهترین زمان ممکن به ترقی روزافزون بکشانیم. مصلحت دولت در امور اقتصادی اینست که بانی و همچنین

مشوق مؤسسات خصوصی باشد و نیز کارهایی را که انجام گرفته‌اند تحت انتظام و نظارت خویش گیرد [۳۶].

شاه [مخلوع] ایران نیز نظرش در این باره بهمین سان روشن است.

چون در زمان سلطنت پدرم عده متخصصین و مدیران امور فنی بسیار معدود بود و از طرف دیگر سرمایه‌داران ایرانی جرأت نمی‌کردند سرمایه‌های خود را در رشته‌های صنایع نوین بکار اندازند ناگزیر دولت در قسمت اعظم این رشته‌ها پیشقدم شده بود. هنوز این اشکالات در بعضی از امور صنعتی موجود است چنانکه امروز نیز تنها دولت در ایجاد صنعت جدید فولادسازی پیشقدم شده است...

سیاست ما اینست که کارخانه‌های فعلی دولت را متدرجاً به اشخاص و شرکت‌های خصوصی واگذار کنیم و برای انجام این منظور هیئت مشورتی که در تشکیلات و اداره کارخانه‌ها تخصص دارند استخدام نموده‌ایم که درباره کارخانه‌های مذکور مطالعاتی بعمل آورند و اصلاحاتی را که برای حسن انتظام کار ضرور است پیشنهاد کنند و طرز فروش آنها را به شرکت‌های خصوصی معلوم سازند [۳۷].

کوتاه سخن این که آرمان فرمانروایان این کشورها، فعالیت اقتصادی سرمایه‌داری خصوصی است. به‌رحال، آنها خودشان را در برابر تمایل ضعیف سرمایه خصوصی بومی به سرمایه‌گذاری در صنعت نوین یافتند، چرا که هیچ‌الگویی برای چنین فعالیتی در دست نبوده است و چنانکه دیده‌ایم تلقیهای سرمایه‌داری نوین، بگونه‌ای خودانگیخته پرورانده نشده بودند و در واقع می‌بایست ساختهایی که آشنای این کشورها نبودند و خاستگاه آنها برای مردم این کشورها بیگانه بود، با تصمیمی آگاهانه از بالا، به این کشورها وارد گردد. از این گذشته، در این مورد، و همیشه، سرمایه‌گذاریهایی بنیادی‌ای که برای دگرگونی اقتصادی کشور از همه سودمندتر بودند، از همه سرمایه‌گذاریهایی دیگر سودآوری کمتری

داشتند. بدینسان، دولت از یکسوی یک نقش «تعلیمی» داشت (همچون دولت محمدعلی در مصر)، تا بانمونه خویش به سرمایه‌داران بومی بیاموزد که بهترین راه بکار انداختن سرمایه‌شان چیست، و از سوی دیگر نقش یاری‌دهنده سرمایه‌داری خصوصی را بازی می‌کرد تا با بعهده گرفتن مسؤلیت سرمایه‌گذاریهای غیر سودآور و پایه‌گذاری زیرساخت لازم برای یک اقتصاد نوین، بخش خصوصی را در سرمایه‌گذاری سودآور یاری دهد.

در پرتو مطالب مختصری که در باره چگونگی بسط صنعت در کشورهای شاخص اسلامی که کم‌وبیش مستقل مانده‌اند گفته شد، و باوجود چند پاره بودن واقعیتهای اقامه شده، روشن شده است که سرمایه‌داری صنعتی در شرق اسلامی به تقلید غرب پدیدارگشته است. تاچهل سال پیش، کشوری که صنعت در آن از سایر کشورهای اسلامی پیشرفته‌تر بود، مصر زمان محمدعلی بود که در آنجا پیشرفت صنعتی از راه برپایی صنعت دولتی انجام گرفته بود. محمدعلی دقیقاً به این دلیل این راه را برگزید (و تا حدی در اتخاذ این راه محق بود) که تکیه کردن بر توسعه خود انگیخته سرمایه‌داری صنعتی بومی، به نظرش بیهوده می‌نمود. پاشای مصر بخوبی از این واقعیت آگاه بود. او در سال ۱۸۳۳ این نکته را برای بارون دیوالکنت^۱ بروشنی توضیح داد:

من مسؤلیت هر چیزی را بعهده گرفته‌ام تا از هر چیزی بهره‌برداری کنم. جز من چه کسی می‌توانست این کار را انجام دهد؟ چه کسی می‌توانست پیشرفتهای مورد نیاز را فراهم سازد؟ چه کسی می‌توانست روشهایی را که می‌بایست پذیرفته آیند و فرآورده‌های نوین را نشان دهد؟ آیا تصویری کنید که کسی هرگز به فکر وارد کردن پنبه، ابریشم و درخت توت به این کشور می‌افتاد؟ [۳۸].

نقش محمدعلی بهیچ‌روی چنانکه تاریخنگار شوروی ف. م. آتسامبا احساس می‌کند که باید بگوید [۳۹]، شتابانندن جریانهایی که در آنزمان در مصر وجود داشتند نبود، بلکه برعکس، شکستن شرایط موجود برای آغاز کردن جریانی نوین با الهام از الگوی اروپایی بود. درهرجا، نمونه قدرت اروپایی به دولتهای

بومی نشان داده بود که صنعتی شدن از دیدگاه ملی چقدر خواستنی بود. بهر حال تاپیش از سالهای پس از ۱۹۲۰، هیچیک از این دولتها نه می‌خواست و نه می‌توانست از کارهای محمدعلی تقلید کند. آنچه مورد نیاز بود هوشیاری، روشن بینی، قوت و یاری شرایط و مقتضیات بود. این کشورها زمانی به مزایای صنعتی شدن آگاهی تام پیدا کردند که بسیار دیر شده بود. قدرت نظامی و اقتصادی امپریالیسمهای غربی، دنباله‌روی از نمونه مصر را، اگر نه غیرممکن، دست کم سخت دشوار ساخته بود.

از این گذشته، تنها رقابت میان بریتانیا و فرانسه موجب شده بود که مصر بتواند مدت یکچهارم قرن به توسعه صنعت ملی خویش بپردازد. وحدت اروپایی که در سال ۱۸۴۰ کم و بیش بزور برقرارگشته بود، این جریان را تحت نظارت خود گرفت. برتری اروپا حکم به رخنه سرمایه اروپایی داده بود و همین سرمایه بود که به صنعتی کردن شرق اسلامی پرداخت. سرمایه‌داری صنعتی بومی تنها برابر با الگوی اروپایی و بتقلید آن و، به بیان وسیع، تحت تسلط اروپا رو به توسعه گذاشت. برتری اروپا این توسعه را، بویژه بخاطر رجحانی که تکنیک اروپایی کسب کرده بود، و بسبب عدم حمایت از صنعت ملی، تحمیل اجباری اصل آزادی تجارت و وابستگی دولتهایی که مستقل مانده بودند به قدرتهای اروپایی — از راه قرضه ملی و نیز بدلیل ضعف نظامی و اقتصادی آنها — بسیار دشوار ساخته بود. دلیلی در دست نیست که اگر این برتری اروپایی وجود نداشت، یک سرمایه‌داری صنعتی بومی نمی‌توانست تحول یابد (چنانکه در ژاپن تحول پیدا کرد). بهر حال روشن است که از زمانی که برتری اروپا به سال ۱۸۰۰ بعنوان یک واقعیت استقرار یافته بود، چنین تحولی نمی‌توانست بجز با الهام از الگوی اروپایی انجام پذیرفته باشد. در زمان محمدعلی ما نشانه‌ای از هیچ‌گونه کوشش شخصی، یا حتی هیچ‌گونه طرح خصوصی برای برپایی هر نوع مؤسسه صنعتی نمی‌بینیم و مؤسسات صنعتی‌ای که از سوی دولت تأسیس شده بود، صریحاً به تقلید از اروپا بود. بعنوان یک بخش اقتصاد، بهر حال از توسعه یک سرمایه‌داری بزرگ اساساً بومی در دوره جدید، سخن می‌رفته است که به سرمایه‌داری ارضی مصر اشاره داشته است. احمد عبدالملک در دوره میان سالهای حکومت محمدعلی (که به سال ۱۸۴۹ درگذشته بود) و انقلاب ۱۹۵۲، تشکیل یک

نوع سرمایه‌داری یعنی «سرمایه‌داری‌ای از نوع استعماری، عقب‌مانده، غالباً ارضی و سخت آغشته به‌اعمالی که از دوره فئودالی بجای مانده‌اند» را تشخیص می‌دهد [۴۰]. براساسی، پس از سال ۱۸۸۰ و اشغال مصر توسط بریتانیا و، با تشدید کشت پنبه که داشت در مصر بصورت کشت تک محصولی در می‌آمد، بهره‌برداری از مستغلات ارضی بوسیله کارگران مزدبگیر، عملاً توسعه یافته بود. طبق آمار سال ۱۹۰۷، ۳۶/۶ درصد از جمعیت شاغل روستایی را کارگران کشاورزی تشکیل می‌دادند [۴۱]. این تعداد مردم، کارگران مزدبگیر بالقوه بشمار می‌آمدند که جز کارگری کشاورزی راه دیگری برای امرار معاش نداشتند و از ۱۴ میلیون نفر آنها، ۱۰ میلیون نفر قادر به کار بودند که از این ۱۰ میلیون تنها ۳ میلیون نفر کار مستمر داشتند و بگونه‌ای مستمر مزد دریافت می‌داشتند. به این افراد باید زمینداران کوچک را افزود که جز با کارگری برای زمینداران بزرگ نمی‌توانستند به‌زندگی‌شان ادامه دهند. تعداد این افراد، به ۲۱۵۰۰۰ رئیس خانوار می‌رسید که جمعاً بالغ بر ۱۰۷۵۰۰۰ نفر روستایی می‌شدند و پنج‌درصد جمعیت روستایی مصر را تشکیل می‌دادند [۴۲]. در همین زمان برآورد شد که نسبت حوزه املاک بزرگ (بیش از ۲۰ جفت‌گاو ورزا یا فدان)، که به‌اجاره داده نمی‌شد، بلکه مستقیماً از سوی مالک مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت (یعنی در عمل بااستخدام کارگران مزدبگیر)، به ۵۶ درصد کل زمینهای کشاورزی مصر رسیده بود [۴۳].

بدینسان، روابط سرمایه‌داری در روستاهای مصر نقش بسیار مهمی را بازی می‌کند. اما آیا این بدان معناست که این روابط بر کل جامعه مصر حاکم است؟ احمد عبدالملک از توسعه سرمایه بانکی (که بیشتر آن سرمایه بیگانه است) یاد می‌کند که از طریق اعطای اعتبار به روستاییان، بر کشاورزی مصر غلبه دارد. همه این قضایا تا حد بسیار وسیعی به تجارتنی شدن محصول کشاورزی بستگی دارد که از همه بیشتر شامل پنبه می‌شود که به بازار جهانی فرستاده می‌شود. با اینهمه، همچنانکه حسن ریاض نشان داده است، این حقیقت همچنان به‌قوت خود باقی می‌ماند که مهمترین و کمیاب‌ترین عامل تولید در مصر، نه سرمایه بلکه زمین است. برای بدست آوردن مکانی در اشرافیت زمینداری مصر، تنها داشتن سرمایه کافی نیست، حتی اگر این سرمایه اساساً با استفاده از روابط

سرمایه‌داری عمل‌کنند. این امر بدان معناست که سرمایه بر روستاهای مصر حاکم نیست و در این روستاها روابط غیرسرمایه‌داری هنوز مهمند [۴۴]. سرمایه‌داری ارضی، چه با اتکاء بر خودش و چه در ارتباط با توسعه معتنابه سرمایه‌بازرگانی یا بانکی، قادر به تغییر جامعه در جهت یک شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری نیست. صورتهای سرمایه‌داری بهره‌برداری از زمین در عهد باستان [۴۵] - و چنانکه دیده‌ایم در جهان اسلامی سده‌های میانه [۴۶] - نیز وجود داشت. تجارتی شدن تولید کشاورزی و پیوند آن با یک بازار جهانی تحت تسلط سرمایه‌بازرگانی یا بانکی، ضرورتاً به مسیریاد شده‌راه نمی‌برد. چنین وضعی در امپراطوری رم نیز وجود داشت [۴۷]، و نیز دانسته است که چگونه نخستین نتیجه پیوند کشاورزی اروپای خاوری با اروپای باختری که بخوبی در راه تحول سرمایه‌داری گام برمی‌داشت، پیدایش «سرواژ ثانوی» در نواحی شرق الب بود.

آنچه که روشن است اینست که یک‌بخش سرمایه‌داری ارضی پس از سال ۱۸۸۰ در مصر تحول یافت. نکته مهم در اینجا این است که این تحول در نتیجه برخورد با اروپا رخ داد. حسن ریاض این تحول را بیشتر ناشی از فشار جمعیت می‌داند. در اینجا نیز همچون هر جای دیگر، خود فشار جمعیت، بهر شیوه‌ای، نتیجه ارتباط برقرار کردن با جهان سرمایه‌داری اروپا است. در اینکه این تحول به تجارتی شدن محصول کشاورزی ربط دارد، جای هیچ شکی نیست. حسن ریاض معتقد است که توسعه این امر - یعنی تجارتی شدن - بهر حال ضروری بود. اما نیازی بدان نبود که مواد غذایی کلاً تجارتی شده باشند. پنبه، بناگزی، یک فرآورده‌بازرگانی است و توسعه کشت تک محصولی پنبه آشکارا در ارتباط با بازار جهانی صورت بسته بود. می‌دانیم که کشت پنبه بویژه بخاطر جنگ داخلی امریکا که اروپا را از منبع عادی پنبه‌اش محروم ساخته بود، شدت گرفته بود [۴۸].

برخی از نویسندگان شوروی که با الهام از یک آرزوی سخت ارزشمند نمی‌خواهند هرگونه حقارتی را بر مردم غیراروپایی نسبت دهند، کوشیده‌اند تا محقق سازند که شرق در لحظه‌ای که برخورد با اروپا احساس کرد، بهر حال در شرف تشکیل شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری قرار داشت. اخیراً

و. ب. لوتسکی در ژوئن سال ۱۹۶۰ اعلام داشت که «سطح تکامل اقتصادی-اجتماعی کشورهای خاوری پیش از تبدیل آنها به مستعمرات یا نیمه‌مستعمرات، موضوعی است که باید مورد بحث قرارگیرد، زیرا تاریخنگاران مارکسیست در این قضیه، در صف مقدم جبههٔ پیشرو مبارزه با خاورشناسان غربی قرار دارند.» [۴۹].

این اعلام مبارزه طلبانه که از سوی بسیاری از روشنفکران کشورهای غیر اروپایی با شور ویژه‌ای بیان می‌گردد، تجلی روشنی از آن استبداد مسلکی [۵۰] است که پیوسته هر ایدئولوژی‌ای را وسوسه می‌کند و در زمانهٔ ما سخت زهر-آگین است. من اخلاقاً از انتقاد این‌گرایش محذورم، چرا که خود سالها سخت مبتلای این شائبه بوده‌ام و با حرارت در تبلیغ آن شرکت داشته‌ام. تصور این که بتوان بر چنین‌گرایش نیرومندی که در ژرفای سرشت بشر ریشه دارد و با درخواستهای اجتماعی درآمیخته است فایق آمد، تصویری بی‌پایه است. اگر به جنبش درآوردن توده‌ها برای انجام وظایف شریف چنین‌گرایشی را ایجاب کند، شاید از میان برداشتن این‌گرایش بایسته‌نباشد. بهر حال، عقل و روشنی فکر را نیز باید در نظر داشت. و نادیده‌گرفتن تفکر روشن، تا درجهٔ معینی، و در لحظاتی خاص و تحت شرایطی معین، نیز اشتباهی عملی است که شایدگران تمام شود.

من که در اینجا هدفی جز جستجوی حقیقت ندارم، خودم را به رعایت نظر افراطیان مسلکی مکلف نمی‌دانم - بهمان سان که پیش از این در جای دیگر رفتار کرده‌ام [۵۱] - و می‌گویم که در ارزش بشری مردم غیراروپایی جای هیچ بحثی نیست. هیچ‌گواه علمی‌ای تاکنون برای تأیید تزه‌های نژادپرستی بدست نیامده است و خواهید دید که بخش بزرگی از آنچه که نوشته‌ام، آشکارا با این تزه‌ها مخالف بوده‌اند - نه بدین‌خاطر که این تزه‌ها زیانبارند، بلکه بدین لحاظ که تا آنجا که دانش کنونی ما نشان می‌دهد، اینها نادرستند. اگر مردم غیراروپایی یک شکل‌بندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری را نپرورانده‌اند، و اگر مردم اروپایی به‌چنین ساختی که از جهتی برتر است دست یافته‌اند، بخاطر «کاستیهای» آن یک و «شایستگیهای» این یک نیست. نه غیراروپاییان را باید به این علت مجازات کرد و نه اروپاییان را نیز باید بدین‌خاطر پاداش داد. مردم غیراروپایی نباید احساس حقارت کنند و اروپاییان نیز نباید مغرورگردند. عوامل

اجتماعی و تاریخی ژرفی در این جهت‌گیری دخالت داشته‌اند که از دست انسانها کمترکاری بر له یا علیه این عوامل انجام‌پذیر بود. این بدان معنا نیست که نقشی که تصمیم انسانها بازی کرد چندان مهم نبود، بلکه این تصمیمات به طرحهای ویژه‌ای وابسته بودند که دست کم پیش از فرارسیدن مرحله‌ای معین، به‌جز موارد استثنایی کسی نمی‌توانست اهمیت آنها را درک کند. هنگامی که آن مرحله فرا رسید، جهان چندان در تارهای عوامل و رویدادها تنیده‌گشت که هیچ اراده بشری‌ای نمی‌توانست مسیر امور را به‌گونه مؤثری تغییر دهد — نه بخاطر اراده برین یک تاریخ‌خدایی، بلکه بدلیل قدرت مکانیسمهای اجتماعی‌ای که به‌جریان افتاده بودند.

برهانه‌های نویسندگان شوروی — که باید گفت صریحاً با ترهای خودمارکس وانگلس در تضادند — هرچه که باشند قانع‌کننده نیستند (و در اینجا نه‌قصد استهزاء داریم و نه می‌خواهیم بر له یا علیه این نویسندگان نتیجه‌گیری کنیم). لوتسکی و دیگران به‌توسعه کارگاهها، برای نمونه در مصر، اشاره می‌کنند. اما دست‌سازی^۱ (دولتی و همچنین خصوصی) پدیده‌ای است که از عهد باستان، در جوامع گوناگونی که بخش سرمایه‌دارانه توسعه یافته‌ای داشتند ولی با اینهمه به‌شکل‌بندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری تحول نیافته بودند، پدیدار شده است. مارکس «جسته و گریخته» این واقعیت را خاطر نشان ساخت:

دست‌سازی می‌تواند بگونه‌ای محلی در چارچوبی متعلق به دوره‌ای کاملاً متفاوت، برای مثال در شهرهای ایتالیا، دوشادوش اصناف تحول یابد. اما در صورتی سرمایه می‌تواند کلاً صورت مسلط پیدا کند که شرایط آن نه صرفاً بگونه محلی بلکه در یک معیار وسیع تحول یابد. این امکان بعید است که طی انحلال اصناف، استاد کاران صنفی بصورت سرمایه‌داران صنعتی درآیند؛ به‌رحال در ماهیت این پدیده، رخداد چنین امری نادر است. رویهم‌رفته، هر جا که سرمایه‌دار و کارگر (مزدبگیر) پدیدار شود، سراسر نظام صنفی — چه استاد و چه شاگرد — ناپدید می‌گردد [۵۲].

در مورد اشکال دیگری که بعنوان نشانه‌های تدارک سرمایه‌داری مطرح

می‌شوند، همین نکته صادق است: تحول شهری، تکامل اجاره زمین، تحول مالکیت خصوصی زمین... این پدیده‌ها (بیشترین) شرایط ضروری برای امکان گذار به شکل‌بندی سرمایه‌داری بشمار می‌آیند و می‌توانند در یک ساخت اجتماعی ملازم با نظام اقتصادی‌ای که بخش سرمایه‌دارانه مهمی را در برمی‌گیرد، عناصری را تشکیل دهند. بر پایه چنین ساخت اجتماعی‌ای بود که به‌مراه شمار معینی از شرایط ساختی و تصادفی، شکل‌بندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری توانست در اروپا تحول یابد. اما هیچ چیز نیست که ثابت کند که این ساخت بناگزی می‌بایستی به‌زایش شکل‌بندی سرمایه‌داری بیانجامد. بنابراین می‌توان ابهام فورمول روشنی را که و. ب. لوتسکی بکار برده است، دریافت: «بهر شیوه، بیشتر دولتهای فئودالی شرق آستان سرمایه‌داری بودند.» [۵۳] با همان استعاره، بهتر است گفته شود که این جوامع به‌سن ازدواج رسیده بودند. آیا می‌توان از قابل ازدواج بودن یک زن، نتیجه‌گرفت که او آستان است. برخی زنان نازا هستند و برخی دیگر از عملی که می‌تواند آنها را آستان سازد پرهیز می‌کنند، یا از آستانگی آنها جلوگیری می‌شود.

همین امر در مورد جوامع نیز صادق است. تصور پنهان در پشت رهیافت لوتسکی و رهیافت بسیاری از کسان دیگر، یک مفهوم عقیدتی است که تفکر مارکس با آن چندان سر سازگاری ندارد، اما بخاطر تحول مارکسیسم مسلکی در میان ایدئولوژی تکاملی قرن نوزدهم سخت در این مکتب ریشه دوانده است. این مفهوم مسلم می‌داند که همه صورت‌های اجتماعی تابع یک جریان تکاملی هستند، تنها با این تفاوت که شتاب آنها ممکن است یکسان نباشد. امور واقع علیه این فرض مسلم هستند، حتی اگر مقتضیات مسلکی جنبش‌های مترقی امروزی قبول آنها را ایجاب کنند. تحولاتی بوده‌اند که به‌پایانی محتوم رسیده‌اند. در اینجا مسئله یک نوع واپس‌ماندگی مطرح نیست بطوریکه بتوان برخی از اقوام را بدان سرزنش کرد، یعنی همان نظری که لوتسکی به‌مخالفانش نسبت می‌دهد. تفسیری که عدم تحول به‌سرمایه‌داری نوین را سزاوار عیب و ننگ می‌داند، چنانکه در جای دیگر گفته‌ام، برآستی باید طرد گردد. اما این امر نباید ما را بدانجا کشاند که در هر نقطه‌ای از جهان، سرمایه‌داری‌ای ببینیم که در شرف شکوفایی است.

بازگردم به برهان اصلی خودم. در سطح دانش کنونی ما، نه می‌توان اثبات کرد که اگر فتوحات استعماری هرگز رخ نمی‌دادند، جوامع مسلمان به شکل‌بندی سرمایه‌داری نوع اروپایی - امریکایی دست می‌یافتند و نه می‌توان اثبات کرد که این کشورها در ایجاد چنین شکل‌بندی‌ای ناتوان بودند. برعکس، همه قراین نشان می‌دهند که این کشورها اگر برخی از تحولات در آنها صورت پذیرفته بود و اگر برخی از مقتضیات در آنها حضور داشت، واجد آن ساختهای ضروری‌ای بودند که بتوانند به نوعی از یک چنین شکل‌بندی دست یابند. واقعیت قضیه صرفاً اینست که در زمان برخورد با اروپا این تحولات و این مقتضیات در این کشورها وجود نداشتند. در نتیجه، تحول سرمایه‌داری در این کشورها بعنوان چیزی اصلاً خارجی و به تقلید از اروپا و نشانه شده از سوی اروپاییان، صورت بست. سرمایه‌داری اروپایی در این کشورها بعنوان شکل‌بندی برتری نمایان گشت که می‌بایست بدان تسلیم شد یا با آن انطباق یافت، از آن تقلید نمود یا در برابر آن سرتعظیم فرود آورد. اما انطباق با این شکل‌بندی، بدلیل ساخت داخلی و بخاطر شرایطی که برای تحقق این شکل‌بندی می‌بایست فراهم می‌شد و در سایه تهدید کننده برتری بیش از اندازه اروپا که عامل بازدارنده‌ای را در جهت تصمیم‌گیری مستقلانه مردم مورد بحث تشکیل می‌داد، دشوار بود. بسیاری از فرمانروایان و برگزیدگان بومی کشورهای مسلمان زمان درازی برای پرهیز از چنین گزینشی کوشیدند که نتایج این کوشش بسیار زیانبار بود. ایدئولوژی پردازان بیهوده کوشیدند تا با ساختن الگوهای غیرواقعه‌گرایانه‌ای از یک راه سوم و یک اقتصاد قرآنی اسطوره‌ای، از راه سرمایه‌داری اروپایی بگریزند. این الگوها تنها مورد اعتقاد اذهان صوفی‌منش قرارگرفت (اذهانی که تصویری از یک واقعیت اجتماعی تخیلی بر آنها نقش شده بود) و یا در میان برخی از اقتصاددانان اروپایی‌ای مورد قبول واقع افتاد که آنها نیز در جستجوی یک اسطوره نجاتبخش بودند. کوشش در جهت نظارت بر این جریان که از سوی محمدعلی و از طریق دولنگرایی «تعلیمی» [۴۰] او انجام پذیرفته بود، برای آن بود که راه برای سرمایه‌داری هموارگردد؛ این کوشش بعدها از سوی مصطفی کمال آتاتورک نیز انجام پذیرفت و به نتایج بسیار نامطلوبی انجامید. راه سوم در واقع گشوده نشد تا اینکه الگوی سوسیالیستی که نخست با تجربه شوروی ارائه گشت، میسر شد. این الگو

آشکارا موجب شد که نتایج ارائه شده از سوی سرمایه‌داری قابل حصول شود، ضمن آنکه حصول به مرحله والاتری از جامعه نیز فراهم گردد - حتی شاید والاتر از سرمایه‌داری - و بی آنکه خطر از دست دادن قدرت تصمیم‌گیری مستقلانه در میان باشد بر برخی از دشواریهای ساختی غلبه حاصل آید. البته اتخاذ این الگو خالی از خطر و دشواری نیست؛ اما این قضیه خود مسئله دیگریست.

تأثیر دین اسلام؟

در صفحات پیشین بتفصیل نشان داده‌ام که دین اسلام هرگز اعتراضی بر شیوه تولید سرمایه‌داری نداشته است و احکام آن مانعی بر سر راه تحول این شیوه تولید در جهت استقرار یک شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی سرمایه‌داری ایجاد نکرده‌اند.

آنچه در مورد سده‌های میانه معتبر بود، در مورد دوران جدید و کنونی نیز صادق است. دیده‌ایم که «سرمایه‌داری تولید» در دوران میانه بصورت کارگاهها و کارخانه‌های دستی شناخته شده بود. این صورتها در روزگار ما بصورت کارخانه تحول یافته‌اند. روابط بنیادی میان سرمایه‌داران و کارگران مزدبگیر در همه این موارد یکسانند: آنچه دگرگون می‌شود، حجم تولید، تنظیم و، بالاتر از همه، فنون مورد استفاده است. دلیلی نیست که چرا این روابطی که بگونه سنتی پذیرفته آمدند، یکباره بایستی پذیرش ناپذیر بنظر آمده باشند، حال آنکه هیچ متن دینی‌ای آنها را طرد نکرده است.

آنچه که ممکن است در گوشه و کنار کشورهای مسلمان از سوی عقیده دینی طرد و نهی شده باشد، ساختن برخی کالاها یا برخی صورتهای استثمار بود که بیشتر با سنت شرع ناسازگار بود تا بامتون دینی، و قرن‌ها رکود بدین مناهمی اعتبار دینی بخشید. بدینسان، ساختن مشروبات الکلی (که در سده‌های میانه، بارها به آن اشاره شده است) یا استخدام زن بعنوان کارگر تولیدی منع دینی پیدا کرد. مردم محافظه‌کار منع نظری بدعت را علیه کاربرد برخی از فنون بکار بردند. بهرحال، از دوران میانه، عادت نفی مطلق هر عملی که به عصر پیغمبر

راجع نبود رهاگشته بود. تمایزی میان بدعت خوب و ستودنی و بدعت بد و نکوهیده وجود داشته است [۵۵]. هر ابداع مهمی در شیوه‌های زندگی در زمانه خود بعنوان بدعت طرد شده بود—مثلاً استعمال قهوه و تنباکو—اما این طرد آنها را از گسترش باز نداشت و کلاً پس از یک زمان کوتاه، روحانیانی پیدا شده بودند که بر آنچه که اسلاف آنها منع کرده بودند، رسماً صحنه می‌گذاشتند. مخالفان و موافقان شیوه‌های تازه هرگز در حمایت از تصمیم‌های ناهمسازیشان با کمبود کتاب و برهان روبرو نبودند.

«فرقه» وهابی که در عربستان مرکزی پدیدار شد و ایدئولوژی رسمی عربستان سعودی را تشکیل می‌دهد (و از ۱۹۲۴ به بعد، بیشتر شبه‌جزیره عربستان را تسخیر کرده است)، با نفی سختگیرانه هرگونه بدعتی متمایز می‌شود. روحانیان این فرقه در آغاز کوشیدند تا برخی از فنون نویی را ممنوع کنند. بهرحال، فرمانروایان سیاسی، نخست و جلوتر از همه سلطان عبدالعزیز این سعود که خود یک وهابی معتقد بود، بزودی بر مخالفت با تلگراف و تلفن و رادیو و نظایر آن فایق آمدند [۵۶]. کافی است بیاد آوریم که عربستان سعودی اکثر درآمد ملی (ویک‌چهارم درآمد دولتی) خود را از صنعت نفت بدست می‌آورد [۵۷]، همچنانکه بسیاری از دولتهای مسلمان کرانه‌های خلیج فارس بیشتر درآمدهای خود از صنعت نفت دارند؛ این واقعیت بر حضور تازه‌ترین تأسیسات صنعتی در این کشورها دلالت می‌کند، تأسیساتی که در یک مقیاس وسیع برای یک شرکت سرمایه‌داری امریکایی کار می‌کنند و کارگران و دفتریان بیشماری از میان جمعیت بومی بعنوان مزدبگیر در خدمت این شرکت به کار مشغولند.

شیوه‌ای که بنظر می‌رسد دین اسلام غالباً از طریق آن بر تکامل اقتصاد در یک جهت سرمایه‌داری به شیوه‌ای منفی تأثیر می‌گذارد، منع رباخواری و معاملات غرر است که پیشتر با قدری تفصیل درباره آنها سخن گفته‌ام. از میان یکصد منبعی که در دست است، گفته‌های لوتروپ اشتودارد^۱ را که در سال ۱۹۲۱ نوشته شده است بر سبیل اتفاق نقل می‌کنم:

کمبود آشکار سرمایه‌ها را برای مقاصد سرمایه‌گذاری در شرق صد سال

پیش می‌توان تشخیص داد، بویژه اگر بیاد آوریم که عدم تأمین سیاسی و منع‌های دینی وام دادن پول، بر سر راه افراد دورنگری که ممکن بوده استفاده‌اندوخته‌های‌شان برای مقاصد تولیدی‌گرایش داشته باشند، ایستاده بودند.

وی، یکباره، بایک برداشت غیر منطقی ساده، نتیجه بسیار مهمی می‌گیرد و می‌افزاید:

براستی، تنها یک مفر برای فعالیت مالی وجود داشت و آن رباخواری بود که در نهایت، گردش سرمایه ضعیف شرق قدیم یکسره از این راه صورت می‌گرفت [۵۸].

بیگمان، عامل منع دینی وام دادن پول با بهره و معاملات غرر نقشی داشت، اما این نقش از آنچه که غالباً ادعا می‌شود، بسیار کم‌اهمیت‌تر بوده است. چرا بایستی این منع دینی بصورتی مستمر و دریک مقیاس وسیع بخاطر وام‌های مصرفی تعدیل می‌شد و برعکس برای وام‌های سرمایه‌گذاری بسختی رعایت می‌گشت؟ بیزاری از سرمایه‌گذاری در صنعت و شرکتهای شراکتی در سده نوزدهم و در آغاز سده بیستم، یک واقعیت محقق است، اما این واقعیت با دستورهای شریعت ارتباطی نداشت. شریعت بیشتر در خدمت تقدیس و شرعی گردانیدن آن تلقیهایی بود که کل ساخت اجتماعی زمانه ایجاب می‌کرد.

گواه روشن بر این نظر، این واقعیت است که برخی از جوامعی که بهیچروی مسلمان نبودند اما با کشورهای مسلمان ساخت اجتماعی یکسانی داشتند، پدیده یکسانی را بروز دادند. می‌توان نمونه چین و ژاپن را در نظر گرفت، کشورهای که در آنها بیگمان منع‌های قرآنی تأثیری نداشتند. یک اقتصاددان چینی به سال ۱۹۳۵ چنین نوشت:

ثروتهایی که بازرگانان، لشکریان و مأموران دولتی چین اندوخته‌اند بسوی صنعت سوق داده نشده‌اند، بلکه بیشتر بصورت مستغلات و ذخایر بانکی درآمده‌اند. این مردم برای ورود به حوزه مدیریت صنعتی فاقد

قابلیت و دانش هستند [۵۹].

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

آنچه که بیشتر از همه چین دچار کمبود آنست، سرمایه صنعتی است... جای تأسف است که سرمایه‌ای که بانکهای جدید انباشته‌اند، جز به صورت وامهای کوتاه‌مدت در دسترس صنعت قرار نگرفته‌اند. بانکهای سرمایه‌گذاری هنوز توسعه نیافته‌اند، حال آنکه این فعالیت برای صنعتی شدن کشور بسیار ضروری است [۶۰].

در مورد شرکتهای سهامی نیز باید گفت که با دشواری استقرار یافته‌اند. س. ر. واکل به سال ۱۹۱۵ نوشت:

حتی امروز نیز چین به اصل کار با سرمایه شراکتی دست نیافته است... از اینروست که همه فعالیتهای اقتصادی، از جمله بانکداری، در تصاحب و تحت نظارت افراد خاص قرار دارند [۶۱].

بهمین سان، در ژاپن، با وجود کوشش سخت در جهت نوسازی کشور که از عصر میجی، یعنی از سال ۱۸۶۸ انجام گرفته است، حتی در دوره سالهای ۱۹۱۴ تا ۱۹۲۷ نیز می‌توان درباره ژاپن گفت:

شمار اشخاصی که برای سرمایه‌گذاری مستقیم در صنعت آمادگی داشتند، هنوز بسیار کم بود. اکثریت هنوز ترجیح می‌دادند که اندوخته‌هایشان را به بانکها، بانکهای پس‌انداز یا اداره پست واگذارند و بیشتر سرمایه صنعت از سوی این مؤسسات یا بانکهای رهنی و صنعتی دولتی فراهم می‌شد که با فروش اوراق قرضه بابت بهره به مردم برای سرمایه‌گذاریهای صنعتی پول تهیه می‌کردند [۶۲].

در آغاز صنعتی شدن ژاپن، حتی خاندانهای بزرگ، «اشراف مالی» که پول بسیار زیادی در تصاحب داشتند،

از مخاطره سرمایه‌شان در فعالیت‌های اقتصادی‌ای که به سرمایه‌گذاری اولیه عظیمی نیاز داشتند، پیش از کسب اطمینان از سودآوری این فعالیتها، تردید نشان می‌دادند... بدینسان، سرمایه‌داری آغازین ژاپن را می‌توان بعنوان یک گیاه گرمخانه‌ای توصیف کرد که در پناه حمایت و کمکهای دولتی رشد یافت. سرمایه‌های خصوصی بزرگ ترجیح می‌دادند در رشته بازرگانی، بانکداری و عملیات اعتباری، بویژه در رشته بی‌خطر و پرسود وامهای دولتی باقی بمانند، ضمن آنکه سرمایه‌های کوچک هیچ انگیزه‌ای به ترک روستا نداشتند؛ در روستاها دادوستد، رباخواری و از همه بالاتر اجاره گزاف زمین... مانع از جاری شدن سرمایه کشاورزی به مجراهای صنعتی بود [۶۳].

در مورد شرکت‌های سهامی در دوره میان دو جنگ جهانی باید گفت که باینکه آنها بر صنعت و بازرگانی بزرگ تسلط یافته بودند، «هنوز ناچار بودند که اداره شاخه‌های اصلی اقتصاد ژاپن را به عهده گیرند.» [۶۴]

همه این توصیف‌ها با کمی جرح و تعدیل می‌توانند در مورد کشورهای اسلامی نیز صادق باشند. خواهیم دید که دلایل این وضع مشترک میان همه این جوامع، به آن منع عقیدتی‌ای که مردم قرن‌ها با سهولت راه فرار از آن را پیدا می‌کردند ارتباطی ندارد، منعی که بر اروپای دوران میانه نیز تأثیر گذاشته بود اما آن را از تحول بسوی سرمایه‌داری باز نداشت. روشن است که این وضع با «ذات اسلام» ارتباطی ندارد، بلکه بیشتر به علل اقتصادی مربوط است.

عدم اشتیاق به سرمایه‌گذاری در صنعت، تا زمانی که سود احتمالی از سرمایه‌گذاری صنعتی کمتر از سود استفاده از پس‌اندازها در رشته‌های دیگر اقتصادی پیش‌بینی می‌شود، امری عادی است. باید دانست که در سرمایه‌گذاری صنعتی، علاوه بر کمتر بودن «مبلغ کل» و «سود» بمعنای دقیق آن، انواع امتیازهای دیگر، چه در وجه اقتصادی آن (برای مثال، «میعان» بهمانسان که مورد تأکید

کینز قرار گرفته است) و چه در وجه اجتماعی آن (از جمله حیثیت) نیز کمتر است. در یک نوع اجتماع خاص، «میعان» زمین کمتر از میعان پول نیست [۶۵]. و. و. لاکه وود مزایای بیشتر سرمایه‌گذاری در زمین، یا گنجینه ساختن سرمایه را در کشور ژاپن در فورمولی نشان می‌دهد که من تصور می‌کنم حتی اگر کسی پیوندهای آن را با آیین کینز کلاً قبول نداشته باشد، باز این فرمول غیر قابل رد است:

در یک اقتصاد ارضی سخت متراکم ماقبل صنعتی، اجاره زمین بر اثر فشار جمعیت و موقعیت ضعیف اجاره داران کوچک در امر چانه‌زدن، در سطح گزافی مانده است. این سطح گزاف اجاره زمین را نمی‌توان باسانی با افزایش عرضه زمین کاهش داد. در مقایسه با دیگر کالاها زمین مزایای دیگری نیز به مالک آن می‌بخشد: حیثیت سیاسی و اجتماعی والایی که به طبقه زمیندار مرتبط است، بازده نسبتاً بی‌خطر و پایدار، آسانی و آگذاری (میعان) زمین در هنگام ضرورت و فرصتهای استفاده دیگری که یک زمیندار می‌تواند با ترکیب کار کردهای ارباب، گردآورنده مالیات، و وام‌دهنده پول و نظایر آن بچنگ آورد. همین ارزشها با درجات متفاوت در جمع کردن فلزات گرانبها و گنجینه‌های هنری نیز بدست می‌آید. در نتیجه این ترجیح زمینداری (یا ذخیره کردن پول)، معیار بازدهی مبالغی که باید در فعالیتهای بازرگانی و صنعتی سرمایه‌گذاری شود بالا می‌رود. اما فرصتهای کسب جاذبه کافی برای سرمایه‌گذاری صنعتی در چنین جامعه‌ای، بخاطر محدودیت بازار و صنعت را کد و عدم تضمین و پایگاه اجتماعی برای حرفه‌های غیر کشاورزی، بسیار محدود است. در این زمان، همه هزینه‌ها و مخاطرات فعالیت اقتصادی جدید تحت چنین شرایطی محاسبه می‌شود و سود خالص قابل پیش‌بینی در این فعالیت چندان ناچیز است که نمی‌توان به سرمایه‌گذاری مبالغ وسیعی در آن امید بست. از اینرو سرمایه‌گذاری جدید، مگر در رشته‌هایی که پیش‌بینی می‌شود سود بالایی در کوتاه مدت بدست می‌دهد — همچنانکه در برگشت سریع سرمایه در برخی از انواع مخاطرات بازرگانی مشاهده می‌شود — ترغیب نمی‌

شود [۶۶].

از این گذشته، در اروپا نیز در آغاز سرمایه‌داری و در دوره انباشت اولیه سرمایه، وضع بهمین منوال بود. موریس داب می‌نویسد:

شرایط برای سرمایه‌گذاری سودآور در صنعت در سده‌های اولیه (عصر سرمایه‌داری) کاملاً مساعد نبود. سرمایه‌گذاری در رشته‌های دیگر - با توجه به دشواریها و مخاطرات و میعان کم سرمایه‌گذاری در فعالیتهای صنعتی - ترجیح داده می‌شد. شرایط تعیین‌کننده‌ای که برای جاذبه پیدا کردن سرمایه‌گذاری در صنعت به یک مقیاس وسیع لازم بود، تا زمانی که جریان تراکم سرمایه تا آن حد پیشرفت نکرده بود که به خلع‌ید از مالکان پیشین و آفرینش یک طبقه قابل ملاحظه از خلع‌ید شدگان انجامد، نمی‌توانست بوجود آید [۶۷].

پیش از پایان سده هجدهم،

وضع صنعت چنان نبود که زمینه پرجاذبه‌ای برای سرمایه‌گذاری به‌میزان وسیع فراهم سازد. رباخواری و دادوستد، بویژه اگر داد و ستدی پرامتیاز بوده باشد که در آن روزگاران بیشتر دادوستدها در این جهت بود، جاذبه سودهای بالاتر را به خود اختصاص داده بودند، حتی اگر امکان مخاطرات بزرگتری نیز در این رشته‌ها پیش‌بینی شده باشد [۶۸].

یگمان، شرایط اروپای غربی در زمان آغازهای سرمایه‌داری، از بسیاری جهات با شرایط شرق مسلمان امروز تفاوت دارد. اما برخی عوامل مشترک و برخی عوامل همگرایی ویژه، سرمایه‌گذاری در صنعت را بهمان اندازه‌ای که در اروپای سده پیش بود، در این منطقه نیز کم‌جاذبه می‌سازد. از اینروست که می‌بینیم هم در اروپای عصر مرکانتیلیسم و هم در ایران، ترکیه، مصر، و ژاپن در آغاز صنعتی‌گشتن، دولت نقش مهمی را بازی کرد [۶۹].

از این گذشته، هنگامی که گرایش به نوسازی در دولتهای اسلامی آغاز به تجلی کرد - به سخن دیگر، این دولتها تحت نفوذ ارزشهای اروپایی قرار گرفتند - بنظر نمی‌رسد که از منع شرعی رباخواری و معاملات قماری برای مقاومت در برابر گرایش یاد شده ذکری شده باشد و یا حتی نمی‌توان گفت که این منع شرعی چنان مانعی را تشکیل می‌داد که می‌بایست بطریقی از قید آن رهایی یافت. در عمل، بنظر نمی‌رسد که این قانون شرعی مسلمانان مسؤل و فعال را ذره‌ای نگران ساخته باشد. چنانکه یکی از بهترین مراجع قانون اسلامی جدید می‌گوید:

گرچه... شریعت بصورتی نظری امری فراگیر بود، اما در واقع هرگز بصورت خالص آن و در هر یک از پهنه‌های زندگی پیاده نشده بود... این نظر در حوزه قانون تجارت (صدق می‌کرد)، چرا که در اینجا منع عقیدتی «ربا-خواری» و معاملات غرر درخواستهایی را مطرح می‌ساخت که رعایت آنها برای بازرگانان در زندگی بازاری بگونه تحمل‌ناپذیری سخت بود. در نتیجه، مراجع قضایی رقیب از همان آغاز پیدا شدند - همچون دادگاه شکایات (دیوان مظالم) پلیس و بازرسان بازار (شرطه و محتسب) یا دادگاههای غیر رسمی حکمیت بازرگانی [۷۰].

در دولتی که در سده نوزدهم هنوز کانون و سنگر اسلام بود و تحت اقتدار خویش اکثریت عظیمی از مسلمانانی را که تحت تابعیت استعمار در نیامده بودند گرد آورده بود، نخستین دولت مسلمانی که می‌بایست در راه اروپایی گشتن گامهای تعیین کننده‌ای بردارد - یعنی امپراطوری عثمانی - از دیرباز اقدامات قانونی برای نفی مطلق این قواعد دینی انجام گرفته بود. بدینگونه است که می‌بینیم به سال ۱۲۶۸ هجری (۱۸۵۱-۱۸۵۲ میلادی) در یک فرمان امپراطوری برای تنظیم نرخ بهره، اشاره‌ای به منع دینی بهره چه در عنوان آن و چه در موارد عملی آن بعمل نیامد:

برای حمایت از مصالح کل جمعیت امپراطوری عثمانی و بویژه مصالح زمینداران و کشاورزان که ناچارند از سرمایه‌داران محلی یا بانرخیهای

گزارف و یا با شرط خانمان برانداز قبول بازپرداخت پول با بهره مرکب وام گیرند، پس از بررسیهای لازم تصمیم به کاهش بهره به نرخ یکنواخت ۸ درصد گرفته شد. این فرمان مقرر می‌دارد که این نظام نرخ بهره در سراسر امپراطوری بکاربرده شود [۷۱].

در مواجهه بادشواریه‌های عملی، تعدیلهایی بعمل آمد. در فرمان ۱۲۶۸ تصریح شده بود که این اقدام شامل «بازرگانان مجاز، چه عثمانیان و چه دیگران» و همچنین بازرگانان بیگانه نیز می‌شود. حتی گفته شد که بهره‌ای که «از قبل بر مبالغ متعلق به یتیمان و اوقاف» یعنی بنیادهای دینی و مستغلات وقفی بسته شده بود می‌بایست مانند گذشته در سطح ۱۰ درصد تثبیت گردد [۷۲]. در ۱۸۶۳ قانون بازرگانی دریایی که از سوی امپراطوری عثمانی پذیرفته شد و مطابق با قوانین هلند و فرانسه در مورد گروگداری کشتی عمل می‌کرد، از «بهره‌ای بسیار بالاتر از آنچه که قانون تثبیت کرده بود» بعنوان «سود دریایی» (ماده ۱۰۱) و بازپرداخت سرمایه «بابهره قانونی» (ماده ۱۰۵، ۱۰۸ و ۱۰۹) سخن می‌گوید [۷۳]. در مورد قانون بیمه نیز که در بخش یازدهم قانون ۱۲۶۸ آمده است، از قوانین گوناگون اروپایی [۷۴] بدون در نظر گرفتن منع عمومی بیمه که تنها در موارد بسیار استثنایی از سوی برخی فقهای حنفی مجاز دانسته شده بود، اقتباس بعمل آمد. در ماده ۲۴ دومین فرمان بزرگ اصلاح طلبی امپراطوری عثمانی در جهت اروپایی شدن (دستخط همایون هیجدهم فوریه ۱۸۵۶) وظیفه «ایجاد بانکها و دیگر مؤسسات مشابه» به دولت واگذار شده است [۷۶] و یازده سال بعد، بخشنامه‌ای از سوی وزارت امور خارجه عثمانی به سفیران عثمانی در پایتخت‌های اروپایی که برای اطلاع از عقیده خارجیان درباره موارد استفاده این برنامه صادر شده بود، اعلام می‌دارد: «دولت امپراطوری تا آنجا که در توان دارد، استقرار مؤسسات اعتباری بزرگی را که برای تحول تجارت و صنعت کشور لازم است، مورد تشویق قرار داده است... این گناه دولت امپراطوری نیست که تعداد چنین مؤسساتی زیاد نیست و منافع ناشی از آنها چندان وسیع نیست.» [۷۷] از میان بانکهایی که استقرار پیدا کرد، بانک کشاورزی بود که به سال ۱۸۸۸ افتتاح گشت. قانون تأسیس این بانک، دلیل تأسیس آنرا چنین

توضیح می‌دهد: (۱) «وام دادن پول به کشاورزان؛ (۲) دریافت سپرده‌های پولی مردم (ماده ۲) «بابهره ۴ درصد» (ماده ۸) و «قرض دادن پول به متقاضیان وام بابهره ۶ درصد» (ماده ۲۹) [۷۸].

بهرحال، بسیاری پیش از این، دولت عثمانی، در هنگام نابسامانی مالی، ناچار به قرض پول با پرداخت بهره بود. به سال ۱۸۴۰، برای نخستین بار، دولت یکنوع اوراق قرضه با بهره ۸ درصد منتشر کرد [۷۹]. این اوراق همان «قائمه» معروف بودند که قرض شناوری را تشکیل می‌دادند که امپراطوری نومیدانه می‌کوشید تا با استقراض خارجی و یک کاسه کردن از شر آن خلاص شود. قرضی که دولت از بابت اوراق قرضه منتشر شده از سال ۱۸۵۷ بعد داشت، یک کاسه شد و دیگر بهره‌ای بدان تعلق نمی‌گرفت. باید یادآور شد زمانی که در ماندگی اقتصادی امپراطوری عثمانی را واداشت تا تنها به پنجاه درصد تعهدات مربوط به قرض عمومی خود عمل کند و سپس، بعد از سال ۱۸۷۶ از بار همه قروض خویش شانه خالی کند، سلطان عبدالعزیز، فرمانروای مؤمن، خود را از قانونی که شامل هر کس دیگری می‌شد مستثنی ساخت و همه بهره‌هایی را که به هشت میلیون برگ قرضه اش تعلق می‌گرفت، به حساب خود منظور کرد. این اطلاع از بیانیته منتشر شده از سوی اصلاح طلبان مسلمان برهبری مدحت پاشا که چندماه بعد سلطان را از سلطنت خلع کرد، بدست آمد [۸۰].

تا کنون ما از بهره آشکار و سراسر سخن گفته‌ایم. بهر حال، اگر همه راه‌هایی را که از طریق آنها یک چیز به ازاء پول به اجاره داده می‌شد (و معمولاً با - اجاره بسیار گزاف) می‌آزمودیم، تصویر بسیار مؤثرتری در برابر چشمان ما هویدا می‌شد. بدینسان است که یکنفر فرانسوی که ناظر بسیار خوبی بر اوضاع امپراطوری عثمانی بود، به سال ۱۸۶۱ در توصیف طرز اجاره موقوفات، یعنی بنیادهای رهنی دینی، نشان می‌دهد که این کار غالباً به جمع‌آوری اجاره با بهره بسیار بالا می‌انجامید تا عواید آن برای اداره مساجد و دیگر مؤسسات دینی مصرف شود. مدیریت موقوفات قطعه زمینی را بابت مبلغ ناچیزی که حدود یکدهم ارزش آن زمین بود (بشپوه‌ای که کمتر در چارچوب قانون بود) «می‌خرد». مالک قبلی این زمین از آن پس اجازه داشت بعنوان مستأجر برای دوره نامحدودی آن زمین را در اختیار داشته باشد (باحق واگذاری و انتقال آن به وراثت بلا واسطه‌اش) و

بدین ترتیب کسی حق غصب زمین او را نداشت، ولی در عوض خریدار اجاره‌ای به زمین می‌بست که غالباً بسیارگزارف بود. مال الاجاره در واقع بهره پولی را نشان می‌دهد که در خریداری زمین سرمایه‌گذاری شده بود. م. س. کلا^۱ آیه‌هایی از قرآن دربارهٔ رباخواری را نقل می‌کند و باخشم و رنجش می‌گوید که «متصدیان دین احکام قرآن را فراموش کرده‌اند و خداوند را تبدیل به شایلاک^۲ ساخته‌اند.» [۸۱]

کوتاه سخن، بگواه اسناد حقوقی موجود، این نکته روشن بنظر می‌رسد که منع کسب بهره در قرآن، در سدهٔ نوزدهم و آغاز سدهٔ بیستم در امپراطوری عثمانی اساساً تأثیری منفی داشت: همین منع باعث شده است که در «مجله» یعنی «قانون مدنی» عثمانی، ضمن کوشش در جهت تحت ضابطه درآوردن قانون اسلامی که میان سالهای ۱۸۶۹ و ۱۸۷۶ اعلام شده بود، هیچ ذکری از وام‌های با بهره نشده بود. همین سکوت شرمسارانه، خود به اندازهٔ هفتاد مجلد گویاست. اما «مجله» تنها بخشی از قانون عثمانی را تشکیل می‌داد [۸۲]. سی سال می‌بایست بگذرد تا قانون تازه‌ای دربارهٔ نرخ قانونی بهره تدوین گردد، قاعده‌ای که بازتاب ضعیفی از قانونگذاری قرآنی را نشان می‌داد. قانون نهم رجب ۱۳۰۴ هجری (سوم آوریل ۱۸۸۷) نرخ مرسوم بهره را تا حد ۹ درصد تثبیت کرد، اما همچنین شرط کرده بود که کل بهرهٔ پرداختی نبایستی از اصل وام افزون‌تر گردد [۸۳]. این شرط، یادآورندهٔ آیه‌ای از قرآن بود، یعنی همان تنهاگفته‌ای که (بصورتی مبهم) به منع رباخواری اشارتی نسبتاً صریح دارد: «شما که ایمان دارید ربا را با افزودنهای مکرر مخورید و از خدا بترسید، شاید رستگار شوید.» (سورهٔ آل عمران، آیه ۱۳۰). این قانون مستعد یک تفسیر قابل تردید ولی سهل و ساده است. شخص با این تفسیر می‌تواند بصورتی کم خرج ادعا کند که نص مقدس را رعایت کرده است. اما همین قانون حتی تا بدان حد جسارت نورزید که بهره‌بستن به بهرهٔ وام، یعنی عمل تحمیل بهرهٔ مرکب را ممنوع کند، همان کاری که ژوستینین بخاطر حفظ اخلاق مسیحی کمتر از یک سده پیش از ظهور اسلام منع کرده بود، حال آنکه از محمد می‌توان انتظار داشت که این

1. M.C. Collas

۲ Shylock: نزولخوار بیرحم کتاب تاجر ونیزی، اثر شکسپیر -- ۴.

عمل را منع کرده باشد. قانون عثمانی بهره مرکب را در سه مورد مجاز می‌داند (در معاملات بازرگانی، با توافق دو طرف معامله و حداکثر تا سه سال، و نظایر آن)، که همین استثنای کافی است تا برای هر کسی که بخواهد بهره مرکب را بکار برد، راه فرار از منع قانونی آن را فراهم سازد.

خلاف آنچه که غالباً ادعا می‌شود، آنچه در اینجا مطرح است، گذار از یک عمل اقتصادی اعتبار دهی بدون بهره (بجز موارد استثنائی) به عمل اعتبار دهی با بهره را نمی‌رساند، بلکه واقعیت قضیه این است که عمل اعتبار دهی از طریق روشهای پیچیده جای خود را به عملی می‌دهد که با آن، پول بصورتی آشکار، عام و با بهره‌ای اعلام شده و تحت ضابطه و معمولاً با بهره‌ای کمتر از پیش، به بهره داده می‌شود، آنهم از طریق مؤسساتی که فنون جدیدی را بکار می‌برند (بانکها) و وظیفه اصلی آنها این است که در ازای بازپرداخت اصل پول با بهره اعتبار دهند، با این قصد که از طریق دستورالعمل‌هاشان به همه معاملات که تحت پوشش چنین اعتباری در می‌آیند جفتی بخشند. بعدها درباره این بانکها تردیدهایی پیش آمد. یک بررسی طولانی، وسیع و دشوار لازم است تا دانسته شود که دقیقاً این تردیدها چگونه پیدا شدند. بیگمان این تردیدها منعکس کننده نظرات کسانی است که دیدگاههای دینی تعصب آمیزی دارند. بهرحال، اگر به این قضیه دقیقتر نگاه کنیم، این گمان پیدا می‌شود که تردیدهای مزبور از سوی رباخواران سبک قدیم نیز القاء شده است، کسانی که نگران تجاوز بانکها به حوزه فعالیت‌شان بودند [۸۴].

نمونه مراکش بسیار آموزنده است. به سال ۱۹۰۸، مراجع دینی و برجسته فاس خلع سلطان عبدالعزیز را اعلام داشتند. شکایتهای بیشماری علیه این فرمانروا شده بود که بیشتر آنها بحق بود. سبکسری و عشرت طلبی سلطان عبدالعزیز از عوامل مؤثری بود که موجب شد سرمایه‌داران اروپایی بر امپراطوری او نظارت پیدا کنند و راه را برای غلبه سیاسی بر عثمانی بوسیله فرانسوا هموار سازند [۸۵]. او به سال ۱۹۰۶ در آلتخیراس (جزیره الخضراء) ناچار به موافقت با تأسیس بانکی که در واقع تحت تسلط مدیریت خارجی بود، گشته بود. سلطان عبدالعزیز در آغاز سلطنت خویش به سال ۱۹۰۱ بایک ابتکار بسیار مفیدتر در صدد برآمده بود که مالیاتهای سنتی را (که بخشی از آن بر مبنای قرآن بود)

که بصورتی نابرابر شامل مالیات دهندگان می‌شدند و عواید نامطمئنی را تشکیل می‌دادند [۸۶] لغو کند و ترتیب، یعنی مالیات یکنواخت و عام را که به شیوه ای معقول بایستی گردآوری می‌شد، جایگزین آن سازد. همه این وقایع با هم - اعمال تسلیم شدن به مالیه اروپایی به همراه کوششهای ابداعی سودمند - مخالفت شدیدی را در میان مراکشیان برانگیخت که برخی از آنها بخاطر عرق ملی و برخی دیگر بخاطر منافع مادی شان برانگیخته شده بودند؛ و بسیاری دیگر با ترکیبی از انگیزه‌هایی که بسختی می‌توان آنها را از هم مجزا کرد، بپاخاسته بودند. این نارضایتی در شکوائیه علمای فاس بخوبی منعکس شده است، و بر این گواهی می‌کند که:

امیر کنونی مولای عبدالعزیز مرتکب اعمال خلاف شرع شده است و دلیل آن... اینست که او بجای زکوت... ترتیب را برقرار کرده است و بانک تأسیس کرده است که پول را به بهره می‌دهد، یعنی بدترین گناهی که می‌توان مرتکب شد [۸۷].

چه‌آمیژه باشکوهی از بیزاری میهنی، شور مذهبی و ریاکاری بورژوازی! بیگمان، حتی یک امضاء کننده این شکوائیه نبود که نوعی در معاملات رباخوارانه چه بصورت فعالانه و چه با کلاه شرعی درگیر نبوده باشد. اگر خواننده به آنچه که پیش از این نوشته‌ام و به جزئیاتی که ادوارد میثو - بلر درباره عمل رباخواری در مراکش بازگو کرده ارجاع کند و از این طریق دریابد که این عمل به چه شیوه‌ای از سوی مراجع مذهبی لاپوشی می‌شد، بخوبی درباره این قضیه توجیه خواهد شد.

با اینهمه، توسعه نظام بانکی نوین که از سوی اروپا یا فرمانروایان بومی نوگرا بتقلید اروپا برقرار شده بود [۸۸]، حتی مسلمانان معتقد را از این بیشتر نیز اغوا کرده بود. گرچه بسیاری از مردم اهمیتی به قرآن و فقه نمی‌گذاشتند و برخی دیگر به حیل‌های خام شرعی رضا داده بودند و برای توجیه کاربرد این حیل‌ها به مقتضیات رفاه ملت متوسل می‌شدند، گروهی دیگر به معاذیری روی آورده بودند که از دیدگاه دینی موجه‌تر بودند. یک بررسی دقیق از مجموعه

فتواها و سوابق موجود و مضبوط لازم است تا ترتیب زمانی این فتواها و عقاید بدست آید و شاید بدین ترتیب انگیزه‌ها و گروه‌های دخیل در این فتواها تشخیص داده شوند.

بنظر نمی‌رسد که فتوای علمای ترک که معمولاً برای تصویب اعمال حکومت عثمانی لازم بودند، هرگز توجه کسی را به خود جلب کرده باشند. برخی از نویسندگان بصورت دست دوم [۸۹] از این فتواها ذکر می‌آورند، گرچه بنظر نمی‌رسد که اینان نیز بچشم خود آنها را دیده باشند. بهرحال، یکی از این نویسندگان به نام عبدالعزیز شاویش که به سال ۱۹۰۷ در قاهره ساکن بود گفت، «نمی‌توان تصور کرد که دولت مسلمان و متعصب عثمانی توانسته باشد حتی یک لحظه هم به فکر تخلف عمدی از شروط کتاب خدا افتاده باشد.» [۹۰] و این فرضی است که واقعاً می‌توان به آن شک کرد.

محمد عبده، شیخ معروف اصلاح طلب که با وجود آزاد منشی‌اش از سال ۱۸۹۹ تا زمان مرگش در سال ۱۹۰۵، منصب مفتی اعظم مصر را به عهده داشت، به سال ۱۹۰۳ فتوایی قانونی منتشر کرد که در آن باز کردن حساب پس انداز در بانکهای پس انداز را که البته بدان بهره هم تعلق می‌گرفت، مشروع دانست. بنظر می‌رسد که او میان بهره رباخوارانه که می‌بایست طرد می‌شد و برخورداری از منافع کسبی که خصلتاً مشروع بود تمایزی قائل بود و بهره‌ای را که بانک به مشتریان خود می‌پرداخت جزو این مقوله دوم می‌دانست [۹۱]. گرچه پدر ژومیه^۱ نتوانسته است مرجع و نص دقیق این فتوا را کشف کند، [۹۲] اما دلیلی در دست نیست که درباره وجود آن تردیدی داشته باشیم. در رساله‌ای که سه سال پس از درگذشت او منتشر شد، در شرح زندگی او از «مباحثات و جدالهایی که بر سر این موضوع میان متوفی و دشمنان او برپا شده بود.» [۹۳] سخن به میان آمده که از این مطلب می‌توان انعکاسی از فتوای مورد بحث را شنید [۹۴]. فرمان خدیو مصر در ۱ فوریه ۱۹۰۴ که به اداره امانات اجازه تأسیس بانکهای پس انداز را داده بود، با کمک فتوای محمد عبده و ذکر این که بهره حسابهای پس انداز حداکثر ۲/۵ درصد است، برای از میان برداشتن سد منع قرآنی بهره پول صادر شده بود. این فرمان بصرف قلب ماهیت لفظی این قضیه مقرر داشته

بود که دارنده حساب پس انداز می‌تواند با امضای سندی دال بر متعهد ساختن مدیریت بانک «به کاربرد و جوه برطبق دستورالعملهای قانون دینی و پرهیز از هرگونه رباخواری» وجدان خود را آسوده دارد. این سند سخت متناقض است، چرا که هر عملی که فرمان یادشده مقرر می‌داشت مستلزم آن چیزی بود که قانون دینی بی‌چون و چرا آن را «ربا» خوانده بود [۹۵]. بهرحال، آنچه که وجدان انسانها معمولاً نیاز دارد، بیشتر یک قوت قلب لفظی است تا تطبیق واقعی با قانونی که آنها فرضاً برای پذیرفتن برگزیده‌اند.

به سال ۱۹۰۸، روزنامه اسلامی (اردو زبان)، پیسه اخباد که در لاهور منتشر می‌شد برای مجمع هیجده نفره‌ای از علماء به ریاست احمد علی محدث، پرسشهای زیر را مطرح ساخت: آیا یک مسلمان می‌تواند بدون چشم داشت بهره برای مدت زمان معینی در یک بانک پول بگذارد؟ آیا یک مسلمان می‌تواند با چک و قبول کارمزد از جایی به جایی دیگر پول بفرستد؟ پاسخ به هر دو پرسش مثبت بود. درست است که از پول سپرده شده در بانک ممکن است برای مقاصد ربا - خواری استفاده شود، اما هدف مسلمانی که پول را در بانک به ودیعه می‌گذارد، امنیت داراییش بوده است نه بدست آوردن بهره، پس در واقع او گناهی مرتکب نشده است. بهمین سان، کارمزدی که دریافت می‌شود، نوعی پاداش و دستمزد بشمار می‌آید نه بهره؛ پس می‌توان شرعاً این کارمزد را پرداخت [۹۶].

آنچه که نیاز است در اینجا مورد تأکید قرار گیرد، اینست که فتواهای مورد بحث در جریان اقتصادی نقشی مطلقاً درجه دوم داشته‌اند. اگر درباره این قضیه تأمل کنیم می‌توانیم اهمیت نظری این واقعیت را دریابیم. بنابر یک مفهوم ایدئالستی تاریخ - یا برای احتراز از کاربرد یک چنین اصطلاح دو پهلویی بهتر است بگوییم بنا بر مفهوم پویایی‌ای مغایر با پویایی مطرح شده از طرف مارکسیسم - باید توقع داشته باشیم که بجز چند استثناء گریزناپذیر، بیشتر مسلمانانی که به ممنوعیت نهاده شده از سوی نوشته‌های دینی‌شان معتقد بودند، می‌بایست تنها پس از آنکه رهبران دینی‌شان تصمیم به وانهادن چنین معنی گرفته باشند، خود را از قید آن آزاد احساس کرده باشند. بهرحال، بیگمان، رویدادهایی که وقوع یافتند برخلاف ترتیب یاد شده بودند. فتواهای بنفع قرض دادن پول با بهره، گهگاه (یقین نیست) می‌توانستند ملازم با قوانین مزایحه بوده باشند،

اما هرگز فتواها مقدم بر این قوانین نبودند و یا هرگز آنها را تعیین نکرده بودند. در نهایت، این فتواها تشریفات را باز می‌نمودند که از سوی فقیهان توجیه‌کننده بدون هیچ اشکالی صادر می‌شدند تا فرمانروایانی را که بدلیل صرفاً اقتصادی و سیاسی تصمیم به قبول اقدام خاصی گرفته بودند، از نظر عقیده مذهبی مبرا سازند. این اسناد، آنقدر درگذشت زمان مورد بی‌اعتنائی قرار گرفته‌اند که اکنون پیدا کردن اثری از آنها بسیار دشوار است. زمانی که محمد عبده، مردی که با جدیت و صداقت بیشتری به این مسائل نگریسته بود، تصمیم به نشر چنین فتوایی گرفت، ممکن بود برخی از وجدانهای ناراحت را تسکین داده باشد، یا حتی آنها را که برای تسلیم شدن به این جریان تردید داشتند مصمم ساخته باشد و نیز بیگمان اعتراضاتی را در میان مردم متعصب برانگیخته باشد. اما همه اینها در ارتباط با کل زندگی اقتصادی ملت، از اهمیت کمی برخوردار بودند. بهترین گواه این است که خود او و شاگردش رشید رضا در مورد اهمیت واقعی فتوای دینی به هیچ خیالی دل‌خوش نساخته بودند. آنها بخوبی می‌دانستند که عمل از فتوا پیشی گرفته بود. شاگرد در گزارش اندیشه‌های استادش چنین نوشت:

بسیاری از مردمی که آموزش نوین گرفته‌اند... فکر می‌کنند که مسلمانان فقیرگشته‌اند و دیده‌اند که ثروت آنها بخاطر منع وامهای بابره بدست بیگانگان افتاده است. هنگامی که مسلمانان به پول نیاز پیدا می‌کنند، باید آنها را از بیگانگان قرض کنند و به آنها بهره بپردازند... این خطایی است که بررسی دقیق این قضایا می‌توانست ما را از ارتکاب آن باز دارد. مسلمانان دیگر در بیشتر اعمالشان دین را در نظر نمی‌گیرند. اگر بجز این رفتار می‌کردند، می‌بایست از رباخواران پول قرض می‌کردند که نتیجه آن خانه خراب شدن آنها بود [۹۷].

او برخی از شیوه‌های رباخواری را که بصورتی بسیار کثیف در مصر اعمال می‌شد، بر می‌شمرد [۹۸]. او با اینکه در مورد دوران میانه خبطهایی را مرتکب می‌شود، اما به شیوه‌ای واقع بینانه قاعده‌ای عام را مطرح می‌کند که بجز محدودیت زمانی‌ای که در بر دارد، می‌توان آنرا معتبر دانست:

اصل رباخواری از سوی همهٔ ادیان ممنوع شده است، اما با اینهمه مردم، گرچه به درجات نامساوی، بدان عمل می‌کنند... مسلمانان برای مدت زمان درازی از آن پرهیز داشته بودند، اما سرانجام از بقیه تقلید کردند. نیم قرن است که قرض پول با بهره در کشورهای مسلمان مجاز شده است. در واقع، این عمل پیشتر از این نیز انجام می‌گرفت، منتها تحت پوشش حیلۀ که «مشروع» خوانده شده بود و مراجع شرعی گوناگون آنرا برسمیت شناخته بودند؛ برای مثال، برای بکار انداختن سرمایه‌ای که به یتیم یا صغیر یا طلبهٔ تمام وقت تعلق دارد، قرض پول با بهره اشکال شرعی ندارد [۹۹].

گرچه در برخی از مناطق، چون شبه‌قارهٔ هند، تخصص برخی از گروههای هندی در تجارت پول مسلمانان را از این کار دور نگاهداشته بود، اما توسعهٔ معاملات جدید به زمان ما این سد را پیش از آنکه قتاویبی له یا علیه آن صادر شده باشد، درهم شکست. در پنجاب، در نخستین ربع این قرن،

حتی کشاورزان مسلمان دارند، باقتضای کسب و کار، احکام دینی را وا- می‌گذارند و بیش از هزار سال است که برخی از این مسلمانان در برابر مال دنیا سر تعظیم فرود آورده‌اند. این کسان به قبایل گوناگون و حتی به سادات (یعنی اخلاف پیامبر) نیز تعلق دارند که هرچیزی را با نرخ ۱۲ تا ۵ درصد به بهره می‌دهند. با چنین نرخ، وسوسهٔ قرض دادن پول بسیار شدید است [۱۰۰].

این قضیه به صورت‌های سنتی قرض پول راجع است. اما توسعهٔ بانکداری نوین مسلمانان را به شرکت در این فعالیت نیز کشانده است. یکی از مسلمانانی که طرفدار سرسخت بازگشت به ضوابط اسلام بدوی است، می‌گوید که وضع بدین‌قرار است و ما می‌توانیم به گفتهٔ او باور کنیم. او بانکهایی را در هند بر می‌شمرد که پیش از جنگ جهانی دوم مشغول فعالیت‌های مالی به معیار وسیع بودند و از سوی مسلمانان و با سرمایهٔ آنها اداره می‌شدند: بانک حبیب در بمبئی «که اکنون در پاکستان رونق دارد»، بانک حیدرآباد و بانکهای گوناگون دیگر در مدرس و

جاهای دیگر. او سپس با تأسف می‌افزاید که «البته، این بانکها با الگوهای غربی کار می‌کردند و بهره می‌گرفتند.» [۱.۱] اندکی بعد او اینچنین تعمیم می‌دهد: «از دیدگاه اسلامی، این یک واقعیت اسفبار است که عملاً همه کشور-های اسلامی جهان در برابر بهره رسماً مدارا نشان می‌دهند.» [۱.۲] و باز در اینجا ما در برابر خود ارزیابی متخصصی را داریم که ترجیح می‌دهد نمونه‌هایی مغایر با این گرایش را پیدا کند.

همین محمد حمیدالله می‌گوید که قرض بدون بهره پول در شبه‌جزیره هند «اینگونه نیست که مطلقاً وجود نداشته باشد، با این تفاوت که نسبت آن در مقایسه با قرض پول با بهره کمتر است.» [۱.۳]. این قضیه به تحولی نسبتاً اخیرتر مربوط است، یعنی به آن آگاهی دیر هنگام و واکنش طرفداران اسلام در برابر موقعیت عملاً برسمیت شناخته شده‌ای ارتباط دارد که زائیده ناهمسازی میان آرمان دینی و عمل تجدید نظر طلبانه ضمنی ولی مستمر ناشی از فشار عوامل اجتماعی مسلط بود. باید افزود که باز شناسایی اقتضای آرمان اسلامی، تنها در نتیجه فشار نیروهای اجتماعی دیگر مطرح شد که در این میان باید برای عامل گسترش مارکسیسم مقام مهمی قائل شد. دینهای بزرگ امروزی بهترین مصداق عبارت معروف هگل هستند که می‌گوید «جغد مینروا» تنها در تاریکی پرواز می‌کند.» درست همچنانکه کلیساهای مسیحی در دهه‌های اخیر یکباره کشف کرده‌اند که دست کم برخی از نتایج سرمایه‌داری با آرمان مسیحی ناسازگارند، مسلمانان پارسا نیز ناگهان از رفتار همدینان‌شان در وحشت افتادند. انصافاً باید افزود که در جنبشهای عقیدتی غیر دینی، چون جنبش کمونیستی، برای آنکه ایدئولوژی پردازان و رهبران، شکافی را که بگونه نامحسوسی میان بنیاد-های آرمانی جنبش و واقعیت آن پدیدار شده بود دریا بند، دست کم، فشار شدیدی از سوی پدیده‌هایی خارج از حوزه ایدئولوژی نیز لازم بود.

آن پیروزیخواهی‌ای که کلیسای کاتولیک اخیراً در گذشته خویش کشف کرده است و آنرا مورد نکوهش قرار داده است، بیماری ویژه این مذهب نیست. هر جنبش عقیدتی هنگامی که به موقعیتی دست می‌یابد که می‌تواند اقتدار دنیوی برپا کند، معمولاً دستخوش چنین حالتی می‌شود، البته تا زمانی که اقتدار

مورد بحث بگونه‌ای جدی مورد معارضه قرار نگرفته باشد. پس از آنکه شور نخستین فروکش کرد، معتقدان، در آغوش گرم تطبیق‌گرایی که انگیزه اصیل جنبش را در محدوده‌های متناسب با یک آرمان و تسلی ویژه ساعت‌های تن - آسانی محدود می‌کند، آرام می‌گیرند. برای کسانی که سری پرشور دارند، دریچه‌های اطمینانی که از نظر اجتماعی بیخطرند فراهم می‌آیند. تحت چنین شرایطی، فعالان جنبش‌گراییش بدان پیدا می‌کنند تا روا دارند که ایدئولوژی آنها در برابر درخواستهایی که از نیازهای زندگی اجتماعی غالب و سرشت بشر برمی‌خیزند، سر تعظیم فرود آرد. مصالحه رونق می‌گیرد و مردم به ظرفیت تطبیق خود می‌بالند. یک معارضه جدی لازم است تا مردم را از این بیحالی مطبوع درآورد.

مراجع حقوقی عثمانی، شاید از زمره ایدئولوژی پردازان وارفته‌ای بودند که به «اسقهای درباری» می‌مانستند. ولی محمد عبده مردی با سرشتی کاملاً متفاوت بود. او، نوگرایی بود که به قدرت و خصمت سراسر مفید تکامل در جهت اروپایی ایمان آورده بود و آنرا با اصول پایه‌ای اسلام سازگار می‌دانست. از نظر او، قضیه صرفاً برسر تطبیق دادن تعبیرهای سنتی این اصول با بنیادهای نظم نوین بود. دیگران به تلقی متفاوتی روی آورده بودند. آنها، برعکس، میان اصول اسلام و تمدن نوین تعارضی می‌دیدند و این وضع ذهنی، هنگامی که انتقادهای جامعه سرمایه‌داری - یعنی صورت غالب تمدن نوین تا این اواخر - وسیعاً شناخته آمدند، قوت گرفت. در برخورد میان اسلام و جهان اروپایی، اروپا درجهه غلط افتاده بود و می‌بایست تسلیم گردد. اسلام سده‌ها پیش از این، این انتقادها را پیش‌بینی کرده بود (و چقدر مایه سرخوشی باید باشد که انسان نسبت به جامعه خود احساس غرور کند، همان احساسی که در قلب هر انسانی نهفته است)، انتقادهایی که اکنون خود اروپاییان بر نظام زندگی اروپایی وارد می‌دانند. اسلام راه - دهنده و این راه‌حلهای درست بودند، چرا که از سوی خدا فرستاده شده بودند - شاید این راه‌حلهای بیشتر از آنرو درست بودند که از جامعه خود آنها صادر شده بودند. تنها کاری که لازم بود، احیای این راه‌حلهای بود.

بدین‌سان یک جنبش تام برای تأسیس مؤسسات اعتباری‌ای که می‌بایست وام‌های بدون بهره دهند، بحرکت درآمد. یک نظریه کامل بمنظور توجیه

مزایای این نظام بعنوان یک چاره واقعی برای همه مشکلات جهان امروز، ساخته و پرداخته شد. عملاً، مزیت این نظریه، بیشتر از همه، در اینست که شخص را قادر می‌سازد تا بعنوان یک مسلمان و یک انسان از وجدانی آسوده برخوردار گردد و بدون آنکه جاذبه‌های زندگی راحت را تقبیح کند به شخص، بعنوان مدافع امت، یکنوع احساس قهرمانی مبارزه علیه ناملايمات زمانه ما می‌بخشد.

این جنبش که در آغاز شاید از آن اقدامات نادری بود که در هر عصری از سوی شماری از پارسایان و انفاس عرفانی برای کسب رستگاری از راه دستگیری بی‌چشمداشت مستمندان بعمل می‌آید، تاکنون موفقیت بسیار محدودی بدست آورده است. محمدحمیدالله می‌گوید که این نظام اعتباری از پایان قرن نوزدهم به بعد در هندوستان گسترش یافت و بعدها شکل جوامع تعاونی استقرایی به خود گرفت (که خود قبول دارد تحت تأثیر جنبش تعاونی اروپایی این را پذیرفته است) «با حجم کاری که در برخی از موارد سالانه به یک عدد شش رقمی می‌رسید». او بر این واقعیت تأکید می‌ورزد که اعضای این جوامع منحصرأ مسلمان نبودند و به نظر او همین خود ثابت می‌کند که راه‌حلهای اسلامی برای هر کسی معتبرند. حتی یکی از این جوامع، پس از لغو حکومت نظام از سوی هندوستان، در دکن حیدرآباد، بوسیله یک غیرمسلمان مجدداً آغاز بکار کرده بود [۱. ۴]. بهرحال، همچنانکه محمد حمیدالله خود می‌گوید، این مؤسسات تعاونی در مقایسه با مؤسساتی که به شیوه معمول کار می‌کردند—یعنی با بهره عمل می‌کردند—وسعت چندانی پیدا نکرده بودند. البته این قضیه تنها به شبه قاره هند راجع است که در آن به این مسئله توجهی بعمل آمده است.

بهرحال، ادعای محمدحمیدالله (که بنظر می‌رسد نشر عمل امروزی بهره را به‌ندیده‌گرفتن قانون اسلامی از سوی اقتصاددانان و غفلت علمای دینی از اقتصادیات نسبت می‌دهد!) [۱. ۵] دائر براینکه کشورهای اسلامی «در یک مرحله انتقالی هستند و تا آنجا که می‌توانند دارند برای رهایی از شر [بهره] می‌کوشند»، بدست دادن نمونه خاصی از مدینه فاضله‌گرایی و نوعی افراطی از آن مفهوم «آرمان‌نگرایانه» تاریخ است که من در اینجا درصدد مبارزه با

آنم. در پاکستان که دولت آن بهترین راه‌حل را وارد کردن قانون قرآنی در زندگی واقعی دانسته است، چه می‌یابیم؟ در طرح قانون اساسی دولت جدید پاکستان که از همان آغاز با غرور خود را یک دولت اسلامی اعلام کرده بود، لغو بهره بعنوان یکی از اصول راهنمای حاکم بر تحول این دولت، گنجانده شده بود. در همان زمان که این طرح مورد بحث بود، انجمن اتفاق اسلامی هند و پاکستان که در «سند» حیدرآباد (در پاکستان غربی) اجتماعی تشکیل داد، درخواست کرده بود که این ماده نه بعنوان یک اصل، بلکه بعنوان یک مورد عملی که باید اجراء گردد، در قانون اساسی نوشته شود. زمانی که قانون اساسی مورد تصویب قرار گرفت (در ۲ فوریه ۱۹۵۶) [۱۰۶] به این راه حل اشاره‌ای نشد و متن نهایی این قانون تنها به لغو سریع ربا بعنوان یکی از هدفهایی که دولت باید برای نیل بدان بکوشد، —بهمراه موارد دیگر، از جمله رفاه مردم — اشاره می‌کند [۱۰۷]. وضعی را که از آن پس پیش آمد می‌توان با نوشته‌هایی از هفته‌نامه‌ای که حین نوشتن این سطور خوانده‌ام، بگونه‌کافی مختصر کرد: «در مجلس ملی پاکستان پیوسته از لغو هر نوع نرخ بهره‌ای بحث می‌شود، بر این اساس که این نرخهای بهره قانون قرآنی را نقض می‌کنند. اما ملاحظات تجاری تاکنون علیه این مباحثات بوده است.» [۱۰۸] در این ضمن، بانک دولتی پاکستان، چون دیگر بانکهای اینچینی، نرخ بهره‌اش را بالا و پایین می‌برد. اصلاحات ارضی ژانویه ۱۹۵۹ مقرر داشته است که به زمیندارانی که از آنها خلع ید شده است، سهامی با بهره ۴ درصد بعنوان غرامت تعلق گیرد [۱۰۹].

بنظر می‌رسد که امروزه تنها یک دولت اسلامی وجود دارد که جرأت کرده است منع دینی بهره — پیگمان نه در عمل، بلکه دست کم در متن قوانین خود — را رعایت کند. این دولت، همچنانکه می‌توان حدس زد، یکی از عقب مانده‌ترین دولتها از نظر اقتصادی و فرهنگی، یعنی دولت عربستان سعودی است. می‌دانیم که این دولت از همان آغاز تشکیل، از ایدئولوژی سنت پرست و عقب مانده‌ای بنام وهابیت الهام گرفته بوده است که بازگشت به اسلام ناب روزگاران اولیه را موعظه می‌کند و بر مسلمانانی خشم می‌گیرد که از دیرباز خودشان را به تسامح افسارگسیخته‌ای واگذاشته‌اند، یعنی همان حالتی که امروزه صورت نوگرایی فرنگی منشا به خود گرفته است. پرت افتادگی نسبی عربستان سعودی

و شیوه باستانی زندگی بیشتر ساکنان آن، اجازه داده است که این کشور تا این زمان خط مشی بازپس‌نگر خود را با تنبیهاتی چون بریدن دست به جرم دزدی، حفظ کند. وفاداری به ایدئولوژی وهابی، از آن بدتر، نیازی که نتیجه همین وفاداری است، یعنی نیاز به پرهیز از مخالفت مستقیم با نمایندگان این ایدئولوژی، یعنی علمای نجد، تاکنون در خوابانیدن هرگونه گرایش کم و بیش تجددخواهانه‌ای که از سوی رهبران سیاسی کشور یا قشرهای نوین جامعه سعودی ابراز شده، موفق بوده است. از اینرو، عجیب نیست که قانون بازرگانی دولت سلطنتی سعودی که از قانون بازرگانی عثمانی مصوب ۱۸۵۰ الهام گرفته است و از طریق آن از قانون ۱۸۰۸ فرانسه تأثیر پذیرفته است، در مورد بهره با فصاحت خاموش مانده است. کمیسیونهایی که در شهرهای عربستان سعودی برای «امر به معروف و نهی از منکر» دایر هستند، طبق ضوابطی که فرمان داده شده‌اند، هر نوع ربایی را ممنوع داشته‌اند [۱۱۰]. به سال ۱۹۵۰، وامی که عربستان سعودی به سوریه داده بود، صریحاً بعنوان وام بدون بهره خوانده شده بود [۱۱۱].

لحظه نتیجه‌گیری فرا رسیده است. بررسی عینی‌ای که بیشتر صفحات پیشین این کتاب را سیاه کرده است، گرچه نا کامل است اما برای آنکه زمینه‌های محکمی از برای توجیه عقیده بعدی من فراهم سازد، کافی بنظر می‌آید. این که می‌گویند اسلام با سرمایه‌داری مخالفت بنیادی دارد، یک افسانه است، حال می‌خواهد این نظر با نیت خوب مطرح شود یا بانیت بد. از جهت نظری، دین اسلام اعتراضی به شیوه تولید سرمایه‌داری نشان نداده است. بیگمان، در سده‌های میانه یک ممنوعیت نظری از سوی قانون اسلامی پروراند شده بود که هدفش برخی اعمال اقتصادی ویژه بود، اعمالی که برای تشکیل نظام اقتصادی سرمایه‌داری نوین گزیرناپذیر بودند و این ممنوعیت در آنزمان کم و بیش مانعی بر سر راه توسعه بخش اقتصادی سرمایه‌دارانه بوجود آورده بود. اما این ممنوعیت از همان آغاز، آنقدر در عمل ندیده گرفته شده بود که بخش سرمایه‌دارانه در دوران میانه به شکوفایی غیرقابل مقایسه‌ای دست یافته بود. در این دوران و بعد از آن، تنها نتیجه عملی این ممنوعیت در برخی از نقاط، تخصیص پیدا کردن برخی عناصر اقلیت—اقلیت مذهبی یا نژادی—در تجارت آشکار پول بود، تخصیصی که

بنظر می‌آید قانون چنین جوامعی باشد: و نیز نتیجه این ممنوعیت، تصویب بی‌میلی در امر سرمایه‌گذاری صنعتی بود، همان حالتی که در مورد همه جوامع اسلامی و حتی در مورد شماری از جوامعی که مسلمان نیستند نیز عمومیت دارد. همین مانعی که کراهت عمومی از سرمایه‌گذاری در صنعت ایجاد کرده بود، موجب شد که توسعه سرمایه‌گذاری صنعتی ملی در جهان اسلامی جدید و نیز در چین و ژاپن در دوران معاصر با اشکال روبرو گردد، همچنانکه در هنگام ظهور اروپای جدید پیش آمده بود: پشتیبانی مذهبی از این کراهت در آغاز جریان صنعتی شدن، بسیار بندرت اتفاق افتاده بود.

جریان صنعتی شدن به برکت مداخله دولت (اسلامی)، و بالاتر از همه تحت تأثیر نافذ اروپا، بشیوه‌هایی که جنبه‌های اصلی آنها در بخش پیشین توضیح داده شد، به پیش رفته بود. سرمایه‌داران بومی، اندک‌اندک بدون آنکه نشان دهند که باکی از ممنوعیتهای دوران پیشین دارند، سرانجام بدنبال الگوی اروپایی رفتند یا، حداکثر، در شرایط ناراحتی وجدان، به مراجع مذهبی تجدد طلب پناه می‌آوردند و حیل‌هایی را که از سده‌های میانه جنبه شرعی پیدا کرده بودند بکار می‌بردند و یا از سودهای اضافی تبری می‌جستند (مانند آن کسانی که از دریافت بهره سپرده‌های بانکی شان خودداری می‌کردند).

واکنش شدیدی که توسل به تسهیلات بانکی را مطلقاً ویگانه‌ای همه‌جانبه رد می‌کند اما بر بنیادهای عینی شیوه تولید سرمایه‌داری نیز نمی‌تازد، تنها بگونه‌ای دیر هنگام آشکار گشت. بهر حال، این جنبش در ایجاد چند تعاونی مهم اقتصادی محدود در شبه‌قاره هند و تحدید عملکرد بخش سرمایه‌داری، بهمان اندازه‌ای که جنبش تعاونی در اروپا و آمریکا توفیق بدست آورده بود، موفق گشت - اتفاقاً جنبش تعاونی اروپایی از یک ایدئولوژی تا اندازه‌ای مشابه با ایدئولوژی تعاونی اسلامی الهام گرفته بود با این تفاوت که تعاونی اروپایی جنبه‌ای دنیوی دارد. دولتی که نظراً از همه بیشتر بر آنست تا اعمال خود را با دستورهای اسلام انطباق دهد، علی‌رغم نمایشهایی که در این جهت می‌دهد، نتوانسته است مسئله تصویب قانونی تزیهای جنبش اسلامی را حل کند. تنها یکی از عقب‌مانده‌ترین دولتهای اسلامی از نظر اقتصادی، در مقایسه با دولتهای دیگر جرأت کرده است که تحت فشار یک ایدئولوژی مذهبی سنت‌پرست

ممنوعیتهای سنتی را در قوانین خود بگنجانند. با توجه به آنچه که در دولتهای اسلامی پیشرفته تر رخ می‌دهد بعید است که، این ممنوعیتهای (اگرهم زمانی عملاً قوت داشته‌اند) قانوناً و عملاً به قوت خود باقی بمانند. سرانجام عربستان سعودی نیز چون دیگر کشورهای اسلامی همان مسیر تحولی را دنبال خواهد کرد. حداکثر ممکن است که تحولات ایدئولوژیک ناشی از مقتضیات سیاسی این کشورهای دیگر را به طرح قانون مشابه بکشاند. بسیار محتمل است که اگر چنین امری اتفاق افتد، چنین قانونی استثناها و راههای فراری فراهم کند (ایدئولوژی پردازان هم اکنون درصدد تدارک طرحهایی برای این موارد استثنائی هستند) [۱۱۲] و در عمل بنسبت معکوس با شدت آن بکار گرفته شود — البته اگر تحت تأثیر علل کاملاً غیرمذهبی مسئله نرخ بهره با روی آوردن این دولتها به اقتصاد سوسیالیستی یا دست کم دولتی، بیشتر اهمیت خود را از دست ندهد. باز باید گفت که آنچه که از همه بیشتر احتمال دارد، اینست که مراجع مذهبی از پویش جامعه دنباله‌روی خواهند کرد و دولتهایشان را با توجیه‌های عقیدتی‌ای مجهز خواهند ساخت که در جهت تطبیق کامل با مقتضیات خط مشی اقتصادی مورد انتخاب این دولتها عمل کنند.

بدینسان، واقعیتهای تاریخ کاملاً با تزه‌های مارکسیسم سازگاری دارند. ایدئولوژی در درازمدت خود را تا حد زیادی ضعیفتر از مقتضیات موقعیت اجتماعی و مبارزه جوامع و گروههای اجتماعی در جهت بدست آوردن حداکثر قدرت و مزایا و امتیازهای اجتماعی، نشان می‌دهد. از این گذشته، برای آنکه به برخی از نظرهای باب روز پاسخ داده باشم، اجازه دهید یادآور شوم که جهان سبیلها و معانی در مقایسه با عواملی که در بالا ذکر شدند — دست کم بمعیار تکامل سراسری — حداکثر نقشی درجه دوم و نه چندان مستقل را ایفاء می‌کند.

یک راه اسلامی برای سرمایه‌داری؟

دیدیم که وارد شدن بخش سرمایه‌داری جدید در کشورهای اسلامی — مشابه همان بخش تعیین‌کننده جهت کلی اقتصاد در کشورهای بی که در آنها شکل‌بندی

اقتصادی- اجتماعی سرمایه‌داری غلبه دارد - جریانی است که ریشه در خارج از جهان اسلامی دارد. و نیز دیدیم که احکام دین اسلام بصورتی که در دوره پیشین تصور شده بودند، نمی‌توانستند از قبول اعمال اقتصادی جدید موافق با مقتضیات عملکردی این بخش سرمایه‌داری جلوگیری کنند و قادر نبودند که از تکامل این بخش در جهت تسلط یافتن بر کل نظام اقتصادی کشور، همچنانکه در غرب اتفاق افتاده است، ممانعت کنند.

آیا این بخش سرمایه‌داری جدید - با تعریفی که در رئوس کلی خود اساساً با تعریف آنچه که در کشورهای غربی غلبه دارد، مطابق است - در کشورهای اسلامی ممیزات ویژه‌ای دارد؟ اگر چنین است، آیا این ممیزات ویژه مولود دین اسلامند؟ اینها پرسشهایی هستند که اکنون به پاسخ نیاز دارند.

این که در هراجمتاع ملی، کارکرد نظام سرمایه‌داری جدید ممیزات ویژه‌ای از خود بروز می‌دهد، ظاهراً حقیقتی است که کلاً مورد تصدیق هر اقتصاددان عملی‌ای می‌باشد، و نظریه پردازان نیز قاعدتاً آنرا تصویب می‌کنند، بی‌آنکه قادر باشند به آن دقت و صورت علمی بخشند. من در اینجا از صورتبندی بسیار فشرده فرانسوا پرو نقل قول می‌کنم:

با اینکه فنون سرمایه‌داری نوین با شتاب گسترش یافته است و همانندیهای شگفت‌آوری میان اقتصادهای ملی متفاوت برقرار کرده است، باز هریک از این اقتصادها سازمان متمایز خویش را دارد و اشخاصی که در فعالیتهای اقتصادی هریک از این کشورها شرکت دارند، مشترکاً گرایشهای ذهنی متمایز و معینی را دارا هستند. علم جدید بدون آنکه بهیچروی به توهمات رنگباخته «روانشناسی ملتها» بسبک قدیم تسلیم گردد و درواقع با واکنش شدید علیه تعمیمها و ادعاهای گزافه‌آمیز این روانشناسان، آغاز بدان کرده است تا ملاحظه کند که طبقات یا گروههایی از طبقاتی که تاریخ یک ملت بدانها شکل بخشیده است، براستی از ویژگیهای معینی برخوردارند. سوداگری که منافی در سراسر جهان دارد، بخوبی نسبت به تفاوتهای میان سوداگران، مهندسان، دفتریان، کارگران دستکار و کشاورزان یک ملت در مقایسه با ملت‌های دیگر آگاه است،

حتی اگر نتواند این تفاوتها را دقیقاً تعیین کند... مالکیت، قراردادها، دولت — به‌دیگر سخن، نهادهایی که چارچوب تولید و مبادله را تشکیل می‌دهند — از سنت و شیوه زندگی هرملتی نقش معینی را می‌پذیرند. اقتصاددانانی که می‌خواهند از این ملاحظات کلی و مبهم فراتر روند می‌کوشند تا ابعاد و مناسبات مختص یک سرمایه‌داری ملی ویژه را تعیین کنند و به بررسی اساسی آن پردازند... مسئله ما تنها واردات و صادرات افراد بریتانیایی و امریکایی و عرضه و تقاضای شهروندان این ملتها نیست، بلکه ما حق و وظیفه داریم که واردات و صادرات بریتانیا و امریکا، و کل عرضه و تقاضای آنها را بعنوان دو ملت در نظر بگیریم. یک ملت از نظر اقتصادی تشکیل می‌شود از گروهی مؤسسات و خانوارهایی که بوسیله کانونی که انحصار قدرت عمومی را در دست دارد — یعنی دولت — هماهنگ و تنظیم می‌شوند. در میان اجزاء تشکیل دهنده یک ملت، روابط خاصی برقرار است که آنها را بصورت مکمل همدیگر درمی‌آورد [۱۱۳].

در اینجا باید این نکته را یادآوری کرد که نظر مارکس نیز دست کم در اینجا که به تفاوت‌های سطح تولید مقایسه‌ای میان کشورهای سرمایه‌داری می‌پردازد، بهمین سان بود:

یک ملت صنعتی بالاترین قدرت تولید خود را زمانی بدست می‌آورد که به بالاترین سطح تکامل تاریخی خویش رسیده باشد. در واقع، یک ملت تا زمانی که نه نفع، بلکه نفع بردن هدف اصلی او بماند، در اوج تکامل صنعتی خود است. از این جهت، امریکاییان از انگلیسیها برترند... برخی نژادها، شکلبندیها، اقلیمها، شرایط طبیعی... برای تولید مساعدتر از دیگران هستند [۱۱۴].

و از این کلی‌تر:

صرفنظر از درجه تکامل که کم و بیش به صورت تولید اجتماعی متجلی

می‌شود، قدرت تولید کار به شرایط فیزیکی نیز بستگی دارد. این شرایط به ساختمان بدن خود انسان (نژاد و غیره) و طبیعت محیط راجعند [۱۱۵].

البته این اظهار نظرها به تعدیل نیاز دارند. آنچه که این اظهار نظرها برطبق علم زمانشان به «نژاد» نسبت می‌دهند [۱۱۶]، باید به سنت فرهنگی یک گروه قومی معین نسبت داد. از این گذشته، در عصر مارکس و هیپولیت تن^۱ اصطلاح «نژاد» دست کم جزئاً بهمین معنا بکاربرده می‌شد. همچنین باید این نظرها را وسعت داد و آنها را به فراسوی صرف حوزه تولید گسترش داد. با اینهمه، این نظرها برآگاهی نسبت به امکان تنوع سبکهای ملی در درون یک شکلبندی اقتصادی-اجتماعی یا یک شیوه تولید، دلالت می‌کنند.

اگر این سبک ویژه، این ممیزات خاص سرمایه‌داری واقعاً وجود دارند، پس کاملاً ممکن است که همین نوع تمایزات ویژه را در کشورهای اسلامی نیز پیدا کرد. بهرحال، ما در جهان اسلامی با جوامعی از نوع ملی روبرو هستیم که نسبت به همدیگر کلاً از ملتهای اروپا تفاوت بیشتری دارند. مرزهایی که این ملتها را از هم جدا می‌سازند، همیشه تثبیت شده نیستند و در مورد برخی از این ملتها، بیش از همه در مورد جوامع عربی زبان، یکنوع وجدان ملی در دو سطح متفاوت وجود دارد (مثلاً، یکی ممکن است ضمن تعلق به ملیت «تونسی» کلاً خود را «عرب» نیز بدانند)، در بسیاری از این کشورها، سنت فرهنگی‌ای که به تشکیل این وجدان ملی انجامید، دین اسلام را بعنوان یکی از عوامل مهم تعیین هویت ملی در خود گنجانده است. در نتیجه، یک سبک ملی رفتار اقتصادی را باید در سطوح گوناگون و با توجه به عوامل گوناگون موجود در تاریخ فرهنگی یک کشور، تبیین کرد. اصولاً می‌توان گفت که در میان عوامل گوناگون تعیین کننده وجدان ملی، دین اسلام در برخی، یا در همه کشورهایایی که مسلط بوده است، عامل شاخص را تشکیل می‌دهد.

در اینجا باید به بررسیهای روانشناسی اقتصادی مراجعه کرد. برخلاف تصور موافقان و همچنین مخالفان مارکسیسم، تلقی مارکسیستی نسبت به نقشی که اقتصاد در زندگی اجتماعی بازی می‌کند، با در نظر گرفتن عامل روانشناختی

۱. Taine: منتقد و مورخ فرانسوی (۱۸۲۸ تا ۱۸۹۳). - ۴.

منافاتی ندارد. گرچه در واقع تزه‌های مارکسیسم قائل به این هستند که قوانین عمومی ساختهای کلی اقتصادی و دگرگونیهای مهمی که این ساختها می‌پذیرند و گذار از یک مرحله اقتصادی به مرحله دیگر، به تفاوت ساختهای روانشناختی مختص گروههای بشری و دگرگونیهای این ساختهای مستقل از تکامل ساخت اجتماعی بستگی ندارند، اما تلقی مارکسیستی بهیچروی با این نظر مخالفی ندارد که کارکرد نظامهای اقتصادی می‌توانند تحت تأثیر روانشناسی افراد و گروهها قرارگیرند، حتی اگر ساخت این نظامهای اقتصادی دست کم در تعیین ویژگیهای وسیع این روانشناسی نقش بزرگی را ایفاء کند.

تاکنون، بنظر نمی‌رسد که روانشناسی اقتصادی درباره تمایز رفتار جوامع قومی خاص در امور اقتصادی، نتایج جالب توجهی بدست داده باشد. کلاکار این رشته محدود است به مشاهده رفتار اقتصادی مقوله‌های وسیعی از مردم، همچون تمام مردم کشورهای توسعه نیافته یا نیمه توسعه یافته بعنوان یک کل، یا یادداشتهای پراکنده‌ای (که معمولاً چندان مبتنی بر دلایل علمی نیستند) درباره گرایشهای عمومی سوداگران، بانکداران و غیره در جوامع اروپا و امریکای شمالی [۱۱۷]. درباره کارمردم‌نگارانی که روش معمول آنها تحلیل رفتار اعضای جوامعی است که بنظر اینان، در آنها کارکردهای اقتصادی کاملاً به کارهای اجتماعی دیگر وابسته است، لزومی به بیشتر از یک یادآوری گذرا نیست. به نظر من، رهیافت آنها غالباً سخت قابل تردید است. بهرحال، تنها در جوامع روستایی نسبتاً پرت افتاده کشورهای اسلامی می‌توان به آن نوع جوامعی که معمولاً مورد بررسی مردم‌نگاران است دسترسی پیدا کرد، گرچه این جوامع نیز تحت تأثیرپویش کلی اقتصاد ملی هستند. کارکرد بخش سرمایه‌داری کاملاً مستقل از مسائل ویژه این نوع اقتصاد جریان دارد.

نویسندگان می‌کوشیده‌اند تا سمیئات ویژه سرمایه‌داری را در کشورهای اسلامی بیرون کشند، بیشتر عبارتند از چندتن اقتصاددانی که درباره اسلام چیز کمی می‌دانند و به آن چیز کم نیز از طریق دست‌دوم اطلاع دارند. به این افراد باید آن دسته از ایدئولوژی‌پردازان مسلمانی را نیز افزود که مصمم شده‌اند در هر جا که می‌توانند اشکال تمایز اسلامی را پیدا کنند - بویژه اشکالی که می‌توانند مایه فخر کشورهای اسلامی شوند. جانب حزم را بیشتر جامعه‌شناسان

و تاریخنگاران اجتماعی غربی و خاورمیانه‌ای رعایت کرده‌اند که درباره حقایق موجود دانش بهتری دارند و به نتیجه‌گیریهای جسورانه رغبت کمتری دارند. اگر کسی دنباله قضیه را بگیرد، ممکن است مجموعه کوچکی از این ویژگیهای سرمایه‌داری اسلامی فراهم کند. اما این نتیجه از بوته آزمون؛ ناموفق و بسیار غیردقیق بیرون خواهد آمد.

یکی از اقتصاددانان جوان، اوستروی^۱ که جسورانه اقدام به شناسایی موضوع ناشناخته اسلام‌شناسی کرده است و با یک سبک صریح کتابها و مقالاتی در این زمینه نوشته است، می‌نویسد بعلمت آن که «ذهنیت سنتی اسلام مساعد توسعه سرمایه‌داری نبوده است» صورتهای سرمایه‌داری بسیار کم در صنعت و بازرگانی کشورهای اسلامی راه یافته‌اند و «بیشتر مؤسسات اقتصادی مهم، ساخته و پرداخته‌ی پیگانگان هستند»، ضمن آنکه مؤسسات سرمایه‌داری مسلمانان از خود تنها «پویایی ضعیفی» نشان داده‌اند [۱۱۸]. او در یک یادداشت می‌افزاید که پس از خواندن کتاب ج. برک^۲ و مشاهده تصویری که این کتاب درباره رخنه اقتصاد جدید در جهان اسلامی بدست می‌دهد، نظرهايش را در این باره محققاً تا اندازه‌ای تعدیل کرده است. واقعیت اینست که اوستروی فکر می‌کند که جهان عرب دگرگون شده است و نظر او متوجه این دگرگونی است. در واقع، صفحاتی که او در آنها می‌گوید که دارد تحولات جدید جهان عرب را مورد ملاحظه قرار می‌دهد، راقم تصویری خیالی و غیرواقعی از آنچه که او آنرا «اقتصاد اسلامی» پنداشته است می‌باشند، اقتصادی که تابع به اصطلاح «انگیزه اقتصادی اسلام» است. من بعدها به این آرمانهای تخیلی باز خواهم پرداخت، آرمانهایی که خطر شیوه نگرش «آرمانخواهانه» را به این مسائل، بخوبی تصویر می‌کنند.

عناصری از این شیوه نگرش به مسئله مورد بحث، گرچه بایبانی نه بدین خامی در آثاری بسیار موجه‌تر از کارهای اوستروی نیز پیدا می‌شوند. جامعه‌شناس امریکایی، مورویرگر^۳ در یک کتاب ترکیبی در زمینه جهان عرب امروزی که از نظر دارا بودن اطلاعات بسیار جالب توجه است و با هوشیاری نوشته شده است و در قضاوت با تأمل عمل می‌کند، از خود می‌پرسد که آیا بدگمانی سنتی اسلامی

نسبت به «مخاطره»^۱ ممکن است به ترجیحی که سوداگران عرب به سودهای حاشیه‌ای معتنا به ناشی از سرمایه‌گذاری در زمینه‌هایی که احتمال برگشت سریع سرمایه در آنها وجود دارد نشان می‌دهند، همچون سرمایه‌گذاری در زمینهای قابل کشت و سرمایه‌گذاری در کارهای ساختمانی شهرها، ارتباطی داشته باشد. او از اقتصاددان مصری الجریتملی نقل قول می‌کند، کسی که یادآور شده است که حتی در کتابهای درسی قانون که در مصر بکار برده می‌شوند، در مورد برتری اوراق قرضه نسبت به سهام از دیدگاه امنیت مالی «بی‌اندازه غلو شده است». بهرحال، خود برگر چنین اظهارنظر می‌کند که «با احتمال زیاد عدم امنیت سیاسی و اقتصادی عمومی در خاورمیانه در ایجاد این تلقیها نسبت به مخاطره، مؤثر بوده است.» او سپس این تفسیر مناسب را بدست می‌دهد که اعرابی که به ایالات متحده مهاجرت کرده‌اند، بویژه آنها که از سوریه و لبنان آمده‌اند، در این محیط جدید، روحیه مخاطره‌جویانه‌تری از خود نشان می‌دهند. درست است که اینان بیشتر اعراب مسیحی هستند، اما مهاجران مسلمان نیز در میان آنها وجود دارند [۱۲۱]. این نکته در مورد مهاجران عرب کلیمی در امریکای لاتین و افریقای سیاه نیز صادق است که بیشترشان از اصل سوری-لبنانی هستند. شگفتی در اینجا است که همین اعراب مسیحی تا زمانی که در خاور هستند، در بیشتر ویژگیهای هم‌میهنان مسلمانشان در پهنه فعالیت اقتصادی سهیمند. از این گذشته بیشتر ناظران اخیر می‌گویند هنگامی که مسلمانان خاورمیانه دریافتند که شرایط تاریخی-اجتماعی به هم‌میهنان کلیمی و مسیحی آنها فرادستی بخشیده است، بگونه روزافزونی در فعالیتهای اقتصادی سرمایه‌داری شرکت کردند [۱۲۲].

نویسندگان متعددی، به تمایل سرمایه‌گذاران خاورمیانه به کسب منافع راحت، مطمئن و سریع اشاره می‌کنند. این نویسندگان می‌گویند که سرمایه‌گذاران یادشده به سرمایه‌گذاریهای وسیع در رشته‌هایی که بازگشت سرمایه در آنها بکندی صورت می‌گیرد، بی‌علاقه‌اند. آنها به سرمایه‌گذاریهای بسیار متنوع و سازمان دادن انواع فعالیتهای اقتصادی که هیچکدام آنها خصیلتاً کاملاً تخصصی نیستند، رغبت دارند. گفته شده است که این سرمایه‌داران می‌خواهند

هر کاری را خودشان انجام دهند و به‌وسایل فنی و مزایای ناشی از سرمایه‌گذاری در تحقیق نیازی احساس نمی‌کنند. اینها فردگرا هستند. این افراد علاقه‌ای به رهبری اقتصادی و مسؤولیتهای آن ندارند. اینان کارخانه‌های خود را بشیوه غیرحرفه‌ای اداره می‌کنند. نتایج این‌گرایشها، موفقیت‌های ناپایدار ناشی از سرمایه‌گذاریهای غیرمنظم و غالباً تأسف‌بار است [۱۲۳]. غالباً در تشخیصهای معتبرتر، به‌چنین فهرستی از موجبات روبرو می‌شویم: منع ربا و معاملات غرر از سوی دین اسلام؛ تقدیرپرستی و نیز آشفنگی در محیط کسب و کار بر اثر دگرگونیهای ساختهای اجتماعی و ذهنی (که این عامل از مبنای محکمتری برخوردار است). می‌گویند که همه این موجبات سرچشمه انگیزه‌ها و محرک‌های سرمایه‌داری را خشک می‌کند [۱۲۴]. به این‌گرایشها (دست کم جزئاً) سبک برنامه‌ریزی اقتصادی رهبرسیاسی کشور را نیز باید افزود چرا که در این برنامه‌ریزیها مخاطرات اقتصادی منوجه سراسر ملت می‌شود [۱۲۵].

ج. برک در مقاله هوشمندانه‌اش — مقاله‌ای با مثالهای بسیاری از انتشارات اقتصادی اخیر عربی — درباره پدیدارشناسی جهان امروز عرب همین موضوع را بگونه‌ای ترکیبی می‌پروراند. در هر جا صحبت از «بی‌اعتمادی به سرمایه‌گذاریهای که بکندی به مرحله ثمربخشی می‌رسند، است.» [۱۲۶] همیشه یک‌گلابه شنیده می‌شود که: سرمایه موجود در زمین، ساختمان و تجملات جذب می‌شود [۱۲۷]. برک پس از تحلیل رفتار سرمایه‌داران عراق، به «هراس قدیمی مخاطره» که «در اخلاق ریشه دارد»، [۱۲۸] اشاره می‌کند. بهر حال او در جای دیگر بشیوه‌ای درست‌تر یادآور می‌شود که منع دینی معاملات غرر دیگر چیزی بیشتر از «یک مانع نظری نیست؛ این منع دیگر در بیشتر موارد باعث ناراحتی وجدان نمی‌شود.» [۱۲۹] بهمین‌سان، در مورد ویژگیهای «خاوری» تقدیرگرایی، بی‌تفاوتی و عدم ثبات که غالباً نه تنها از سوی اروپاییان بلکه از جانب مسلمانان نیز نکوهش شده است، می‌گوید:

عقیده عمومی ویژگیهایی را می‌بیند که ریشه در گذشته دارند و باید از میان برداشته شوند. در عمل، این واقعیتهای به‌عنوان واقعیت، اعتبار و اهمیت اجتماعی و اخلاقی بالفعل‌شان را هر روز بیش از گذشته از دست

می‌دهند. این امر هرچه بیشتر در مورد گروه‌های در حال تحول صادق است گروه‌هایی که باید علیه آن چیزی که علی‌رغم آن باید عمل کنند بشورند [۱۳۰].

این آخرین تفسیرها از سوی یک ناظر خوب، با اندازه کافی قاطعند. این تفسیرها با نوشته‌های نویسندگانی که از باهوش‌ترین افراد و نسبت به واقعیت‌های معاصر، از آگاه‌ترین افرادند، مطابقت می‌کنند. این تفسیرها را در جای دیگر و در مورد ملت‌های مسلمان غیرعرب نیز می‌توان به کاربرد. یک جریان تکامل اقتصادی عمومی در همه این کشورها موجب می‌شود که بخش معتنا بهی از آن افرادی که در اقتصاد کشور نقش رهبری دارند، رفتاری اقتصادی همانند با آنچه که در جهان سرمایه‌داری اروپایی معمولی تلقی می‌شود، داشته باشند. بویژه در آثار برک، تحلیل‌های دقیقی از این تکامل اقتصادی بعمل آمده است، تحلیل‌هایی که به بررسی این جریان در همه زمین‌ها و بویژه در زمینه روانشناسی غالب — تلقی‌های افراد نسبت به چیزها، کمیت و نظایر آن — اختصاص داده شده‌اند. این نظر از طریق بررسی‌های جامعه‌شناختی‌ای که دانیل لرنر^۱ بتفصیل بعمل آورده است و تحلیل‌های هوشمندانه‌ای که از خود بروز داده است، بگونه‌ای مستند تأییدگشته است. ئی. ج. میر^۲ اقتصاددان، و جامعه‌شناسان خاورمیانه چون شارل عیسوی و یوسف ساییق این رفتار اقتصادی را در ارتباط با تعدادی شاخه‌های اقتصادی بگونه‌ای دست اول شرح داده‌اند. باید دانست که این تکامل بهیچ‌روی از یک تحول دینی منتج نمی‌شود، بلکه ناشی از یک دگرگونی اقتصادی و فنی است.

این ممیزاتی که توانسته‌ام تحلیل‌های آنها را بیاورم، و راجعند به دست کم برخی از گروه‌های سرمایه‌داری ملی در جهان اسلامی، ممیزاتی گذاری هستند که در شرف ناپدید شدن می‌باشند. برخلاف آنچه که از سوی بسیاری از نویسندگان یاد شده و گروهی دیگر ادعا می‌شود — نویسندگانی که بیشتر احتیاط بخرج داده‌اند، از دیگران صالح‌ترند — این ممیزات خصوصاً اسلامی نیستند. هرچیزی که در این کتاب گفته شده است، حقیقت این نظر را گواهی می‌کند؛

1. Daniel Lerner

2. E. J. Meyer

بویژه با مقایسه‌ای که با حقایق تجربه چین و ژاپن بعمل آورده‌ام، نظر من تأیید می‌شود. آنچه در اینجا مطرح است، رفتاری است که به ساختهای اقتصادی و اجتماعی گذشته وابسته می‌باشد و از سوی اسلام طی یک دوره کامل تاریخ، جنبه‌ای شرعی پیدا کرده است—رفتاری که به نسبت تغییر ساخت اقتصادی و اجتماعی، البته با درجه‌ای تأخیر زمانی دگرگون می‌گردد—ممکن است که در مؤسسات سرمایه‌داری کشورهای اسلامی نیز مانند همین مؤسسات در کشورهای مسیحی، سبکهای ملی وجود داشته باشند. اگر بررسی علمی جدی‌ای در جهت تعیین چگونگی این سبکهای ملی انجام پذیرد (کاری که تاکنون انجام نگرفته است)، آنگاه شاید بستگی معینی میان این سبکها به دلیل وجود میراث مشترک شیوه‌های اندیشه و رفتار، کشف گردد. این میراث مشترک از یک تاریخ فرهنگی که تا اندازه‌ای در کشورهای موردنظر مشترک است برمی‌آید. این تاریخ فرهنگی مشترک، علاوه بر بسیاری از عناصر دیگر، میزانی را دربر می‌گیرد که با معدودی از گرایشهای ثابت دین اسلام و تعداد انگشت‌شماری از «عوامل نامتغیر» این دین شکل گرفته‌اند. از اینرو کشف ویژگیهای «اسلامی» در سبکهای سرمایه‌داری کشورهای اسلامی، مطلقاً غیرممکن نیست. بهر حال، تا آنجا که من می‌دانم، تاکنون از این نوع عوامل مشترک چیزی کشف نشده است که در معرض تحلیل انتقادی قرارگیرد.

اگر تزهایی که تلویحاً یا آشکارا قائل به این هستند که آیین دینی تأثیر مهمی بر رفتار اقتصادی طرفداران خود می‌گذارد، درست بوده باشند باز یک نکته باقی می‌ماند که باید توجه شخص را جلب کند و آن اینست که تأثیر اسلام چه بوده است. اگر اسلام دلسوزی نسبت به رنجهای بشری را موعظه می‌کند—گرچه این دلسوزی در برابر لزوم جوانب و مقتضیات کارکرد جامعه و دولت، بیشتر از آنچه که نوشته‌های دینی مسیحی تجویز می‌کنند تعدیل می‌گردد—پس باید نظراً انتظار داشته باشیم که سرمایه‌داران مسلمان آتقدر نگران آسایش کارگران مزدبگیر خود باشند که کار طاقتفرسا و محرومیت‌های بیش از اندازه بر آنها تحمیل نکنند. قدرت واقعیت روابط اجتماعی چندان شدید احساس می‌شود (حتی از سوی کسانی که نظراً مدعی این عقیده‌اند که ارزشهای آرمانی یا دینی رواج دارند) که کسی انتظار ندارد که ببیند سرمایه‌داران

مسلمان حتی این را احساس کرده باشند که در نظام اقتصادی موجود نسبت سودی که از سرمایه‌گذاری بدست می‌آورند و نیز درجه قدرتی که از این طریق حاصل می‌کنند، بسیار بیشتر از آن مقداری است که مایه گذاشته‌اند. بدون آنکه تا این حد دور برویم (گرچه باید بدلایلی از دین انتظار داشت که تا این حد پیش برود)، مهم اینست که کسی تاکنون جرأت نکرده است که ادعا کند سرمایه‌داران مسلمان نسبت به مزدبگیرانی که به اصطلاح مارکسیسم «استثمارشان کرده‌اند»، انسانیت خاصی نشان داده باشند.

پس سخت لازم است که براین نکته درنگ کنیم. بهرحال برای تکمیل بررسی‌ام از موضوع مورد بحث و برای آنکه در ذهن آن خوانندگانی که بیشتر از همه در معرض آلودگی ایدئولوژی مدافع ملی‌گرایی هستند شکی باقی نماند، به اختصار برخی از حقایقی را که در حکم نمونه هستند از مد نظر می‌گذرانم و به نوشته‌هایی که درباره این موضوع بحث می‌کنند، اشاره می‌کنم.

در دوره‌ای که شرق اسلامی در آغاز صنعتی‌شدن بود، همان تجاوزکاریهایی را که شاخص عصر صنعتی شدن اروپا بود و مارکس آنها را بشدت نکوهیده بود کم و بیش می‌یابیم: تحمیل کار طاقتفرسا بر کارگران که حتی گاه خارج از قدرت بدنی آنها بود، محرومیت کشنده‌ای که مزد بسیار نازل برای کارگر فراهم می‌کرد که گاه همین مزد ناچیز هم با جریمه‌ها و کسریها و نظایر آن کاهش می‌یافت، انضباط زندان‌مانندی که بر کارگر سنگینی می‌کرد، عدم وجود هرگونه وسیله دفاع قانونی یا غیرقانونی، شرایط زندگی‌ای که کثیف و غیربهداشتی بود— در یک کلمه بگوییم، غیرانسانی — و نظایر آن. همچنانکه اصول انسانی مسیحیت پرهیزگارترین سرمایه‌داران مسیحی را از توسل به چنین روشهایی باز نداشت و نیز سازمانهای دینی مسیحی آنها را برای چنین اعمالی سزاوار نکوهش نمی‌دیدند، اصول انسانی اسلام نیز سرمایه‌داران اسلامی را از دنبال کردن چنین مسیری باز نمی‌دارد و مراجع دینی نیز در مورد چنین رفتاری اقدام به ضعیف‌ترین اعتراض یا قید و شرطی نمی‌کنند.

یکی از اعمالی که برای وجدان انساندوستانه اروپا از همه خفت‌آورتر بوده است، گرچه این آگاهی بسیار دیر پیدا شد و موجب دلسوزی گشت، کار کودکان است (بهر حال، مراجع مذهبی که می‌بایست چنین نقشی داشته باشند، در این

باره هیچ اقدامی نکرده‌اند). می‌دانیم که کارکودکان نیز یکی از سمی‌ترین ویژگی‌ها مؤسسات سرمایه‌داری در کشورهای اسلامی بوده است، حال می‌خواهد صاحبان چنین مؤسساتی مسلمان بوده باشند یا غیر مسلمان. از این گذشته، این عمل غیرانسانی علی‌رغم آنکه نفوذالگوی اروپایی اقتباس قانون اجتماعی را در این کشورها پس از آغاز جریان صنعتی شدن— بسیار زودتر از مورد اروپا ایجاب می‌کرد، رخ داده بود. طبقه کارگر کشورهای مسلمان، دست کم نظراً، از مزیت دیرکرد و پیروزی‌هایی که طبقه کارگر اروپایی در دوران اخیر بقیمت‌گرانی بدست آورده بودند منتفع شده بود، پیروزی‌هایی که سرمایه‌داران را ناگزیر ساخته بود که نیازها و حیثیت طبقه کارگر را در نظر داشته باشند. نمونه غرب و بویژه هراس از توسعه یک جنبش نیرومند کارگری با الگوی غربی که به اعتصاب‌های شدید و حتی انقلاب ممکن بود بینجامد، برای طبقه کارگر کشورهای اسلامی نقش بسیار سودمندی را بازی کرد. چرا که برای طبقات ممتاز، هراس آغاز خردمندی است. با اینهمه، کارکودکان تحت سرمایه‌داری اسلامی بهیچ‌روی کمتر از آنچه که تحت سرمایه‌داری اروپایی بود، رونق نداشت. من به‌مورد مصر که می‌تواند یک مثال نمونه باشد، اکتفا خواهم کرد. ذیلاً مطلب مختصر و بسیار موجزی از مسئله مورد بحث، از مقدمه‌ای مختصر بر مجموعه‌ی وزینی از اسناد قانونی مربوط به قانون کار مصر، آورده می‌شود:

به‌سال ۱۹۰۹ دولت مصر، نخستین کوشش‌ها را در تاریخ جدید، در امر تنظیم قانون حمایت از کارگر بعمل آورد. این دولت برای تحت ضابطه در آوردن کارکودکان زیر سیزده سال در تأسیسات پنبه‌پاک‌کنی مقررات قانونی صادر کرد. این قانون بعدگسترش یافت و کارخانه‌های سیگار پیچی (در ۱۹۲۶) و کارخانه‌های پارچه بافی (در ۱۹۲۷) و نختایی رانیز شامل شد. بهر حال، در هیچ موردی این قانون کاملاً پیاده نشد. کارخانه‌ها از سوی مأموران وزارت کشور که کارشان راچندان جدی نمی‌گرفتند بازرسی می‌شدند و اطلاعاتی که از سوی استخدام‌کنندگان فرستاده می‌شدند بررسی نمی‌شد و تنها زمانی خلاقاری‌های کارفرمایان مورد رسیدگی قرار می‌گرفت که حین بازرسی مشاهده می‌شد که کارفرما

کودکان را تنبیه بدنی می‌کند [۱۳۱].

در فوریه و مارس ۱۹۳۱ قائم‌مقام رئیس اداره بین‌المللی کار به درخواست دولت مصر از شرایط کار در مصر یک تحقیق رسمی بعمل آورد. گزارش رسمی او که از سوی وزارت کشور مصر منتشر شد، شامل مشاهدات زیر است:

شاید شدیدترین اختلاف میان کارخانه‌ها و کارگاه‌های مصر و کشورهای اروپایی را باید در تعداد وسیع کودکان استخدام شده در کارخانه‌های مصری یافت. در سال ۱۹۲۷ تخمین زده شده بود که ۱۵ درصد کل کارکنان شاغل در تأسیسات صنعتی مصر را کودکان تشکیل می‌دهند. من در سفری که در داخل مصر داشتم، بارها پسران و دختران زیر ۱۰ سال را نه تنها در کارگاه‌های بومی بلکه در برخی از جدیدترین کارخانه‌های مصری دیده‌ام... که با مزدی بسیار ناچیز کار می‌کنند... [۱۳۲].

در نتیجه این گزارش، قانون ۲۵ دسامبر ۱۹۳۳ (۸ رمضان ۱۳۵۲ هجری) استخدام کودکان زیر ۱۲ سال را در صنایع مصر ممنوع اعلام کرد. بهر حال، این قانون نیز استثنائی را در نظر داشت. کودکان ۹ تا ۱۲ ساله را می‌شد در کارخانه‌های ریسندگی، بافندگی و جوراب بافی و همچنین در کارهای دیگری که به آموزش حرفه‌ای آنها کمک می‌کرد، استخدام کرد. این کودکان نمی‌بایست بیش از هفت ساعت در روز کار کنند، حال آنکه افراد ۱۳ تا ۱۵ ساله می‌توانستند تا ۹ ساعت در روز کار کنند. شرایط بهداشت، امنیت و نظایر آن که به مقررات این قانون افزوده شده بودند، برای مطالعه موضوع بسیار جالبی هستند [۱۳۳]. هر کسی که کارگر مزد بگیر بوده است بخوبی می‌داند که مردمی که در این موقعیت هستند، حتی در کشوری چون فرانسه، چقدر در واداشتن کارفرمایان به رعایت چنین شرایطی ناتوانند. می‌توان تصور کرد که وضع در مصر چگونه می‌توانست باشد، کشوری که در آن هر نوع فعالیت سندیکایی از پیش مورد ظن بوده است و از حمایت قانونی بسیار ضعیفی برخوردار بود (آزادی تشکیل اتحادیه‌های صنفی تا تصویب قانونی آن به سال ۱۹۴۲ رسماً برسمیت

شناخته نشده بود)، جایی که تعداد بازرسان کار کافی نبودند و آموزش کافی نداشتند و حقوق آنها مانند دیگر کارمندان دولت چندان ناچیز بود که تطمیع‌شان برای کارفرمایان کار دشواری نبود. با این وصف روشن است که کار کودکان، حتی پس از انتشار قانون مورد بحث، از رونق نیفتاد. از یک اقتصاددان مصری نقل قول کنیم: «معاون وزارت امور اجتماعی در گزارش سال ۱۹۴۴ با صراحت می‌گوید که قانون یاد شده دقیقاً رعایت نشده بود و کودکان هنوز در مؤسسات غیر بهداشتی کار می‌کردند.» [۱۳۴]

از همه حقایق بالا می‌توان دربارهٔ عدم کارآیی نسبی ایدئولوژیها و پوچی داعیه‌های منتسب به ادیان، نتایجی بیرون کشید. اما من به ملاحظه آنچه که با بحث من ارتباط مستقیمتری دارد، قناعت می‌کنم: دین اسلام نه برساخت و نه بر کارکرد بخش سرمایه‌داری در کشورهای اسلامی تأثیر قابل ملاحظه‌ای نگذاشته است، حتی در آن زمینه‌ای که مردم ساده می‌پندارند که یک دین بایستی در آن مقام سخن گفته باشد، یعنی در زمینه رفتار انسانی داشتن با کارگران.*

اگر قضیه برآستی اینچنین بود (که من فکر نمی‌کنم بتوان این واقعیت را انکار کرد)، پس آیا این دین هیچ تأثیری بر محیطی که شاخه سرمایه‌داری در آن استقرار یافته بود نگذاشته بود؟ آیا دین اسلام، دست کم در تضعیف نقش این بخش اقتصادی در ارتباط با شیوه‌های تولید دیگری که ظاهراً با آن هستی موهومی که برخی آنرا ندای اقتصادی اسلام می‌خوانند و شاید با عامل مبهم دیگری که آوستروی آنرا «ضرب‌آهنگ» درونی اسلام می‌خواند مطابقت بیشتری دارند، کاری انجام نداده است؟ فکر می‌کنم که با این سبک است که شخص می‌باید بکوشد تا اظهار عقیده‌های مبهم و آشفته‌ای را که گروهی از نویسندگان متعلق به سطوح بسیار متفاوت بدست داده‌اند، به اظهار نظرهای علمی برگرداند.

توسعه ضعیف بخش سرمایه‌داری در کشورهای اسلامی، و نیز پویایی ضعیف آن، نقش مهمی که دولت از همان آغاز در اقتصاد این کشورها به عهده گرفت، و گرایش به صورتهای مشخص اقتصاد تحت مدیریت دولت و ساخته‌های صریحاً

* البته در قرآن به کارگر در لفظ و معنای امروزی تصریح نشده است، ولی به داشتن روابط انسانی با مستضعفین و مساکین و فقرا و رنجبران در قرآن واحادیث اشارات فراوانی رفته است. ناشر.

سوسیالیستی، همهٔ اینها را نویسندگان یاد شده به تأثیر اسلام نسبت می‌دهند. برای این نویسندگان با نگاهی از دور به این واقعیت، چنین تصویری ایجاد شده بود که میان اقتصاد جدیدی که به کشورهای اسلامی وارد شد و ساختهای موجود این کشورها شکافی وجود داشت. این تصور درست بود. از آنجاکه اینان از میان کشورهای اسلامی بیشتر با افریقای شمالی آشنا بودند، یعنی منطقه‌ای که بویژه در شیوه‌های زندگی عقب مانده بود و هرگز از آن نوع ترکیب فرهنگی شرق اسلامی و اروپا (بویژه اروپای مرکزی) که تقریباً در سالهای ۱۸۵۰ تا ۱۹۱۴ در خاورمیانه تحت سرپرستی امپراطوری عثمانی بوجود آمده بود آشنایی نداشتند، این تصور برای آنها قویتر شده بود. بهرحال، آوستروی و دیگران در این تصور چندان درست نیندیشیده بودند - تصویری که در اصل برای بخش معینی از جهان مسلمان درست بود - چراکه ساختهای عقب ماندهٔ کشورهای منطقه یاد شده را با «ضرب آهنگ درونی اسلام» یکی گرفته بودند.

براستی درست است که میان اقتصاد نوین و ضرب آهنگ درونی جهان مسلمان بهنگامی که این اقتصاد بر این جهان تحمیل شده بود شکافی وجود داشت، اما بهرحال، آنچه که برای جهان مسلمان تعیین شده بود، ویژگی پدیدار آن نبود. در این باره خواننده را به آنچه که پیش از این نوشته آمد و مطالبی که در بارهٔ پویایی اقتصاد سده‌های میانهٔ اسلام نوشته‌ام ارجاع می‌دهم. دیگر اینکه گرچه این «ضرب آهنگ» شاید که از سوی اسلام شروع گشته باشد و متصدیان مذهبی اسلام گاه افرادی را بخاطر عدم رعایت آن تکفیر کرده باشند، اما بهیچروی نمی‌توان گفت که این ضرب آهنگ ذاتاً وابسته به دین اسلام بوده باشد. این نظر همان است که کوشیده‌ام در صفحات پیشین نشان دهم. من این را انکار نمی‌کنم که ممکن است «عوامل ثابتی» وجود داشته باشند که جزء ذات اسلام هستند. بهرحال این عوامل را در جای دیگر، و نه در ویژگیهای یک عصر رکود، باید جست. تسلیم، نکوهش کوشش، توکل، سپردن امور بشر بدست خداوند، نه ویژهٔ اسلام و نه در ذات آن می‌باشند. این نویسندگان واکنشهای یک مرحلهٔ گذاری را، هنگامی که جامعه در مرحلهٔ معینی از تکامل خویش یکباره خود را با فنون کاملاً جدید، ساختها و ارزشهایی که از خارج از جامعه می‌رسند و غالباً از سوی بیگانگان بر آن تحمیل می‌شوند روبرو می‌بینند، با واکنشهایی درآمیخته‌اند

که از رویارویی دو فرهنگی که نسبت به همدیگر ماهیتاً و اساساً و از ازل بیگانه و رسوخ ناپذیر می‌باشند، پیدا می‌شوند. مشاهده یا کشف تحولات سریع کشورهای اسلامی در سالهای اخیر که از طریق توصیف‌های برك بروشنی شناخته آمدند، در تعدیل این تصورات کاذبی که سخت ریشه‌دار گشته‌اند، توفیقی نداشته است. مرجعیتی که برای برخی کسان چون گوتیه، تصویرگر با استعداد ولی گستاخ یک جامعه اسلامی آشکارا را کد، قائل شده‌اند — کسی که موقعیت او به‌عنوان یک استعمارگر او را بر آن داشته بود تا به ویژگیهای چنین جامعه‌ای صورت نظری و خصلتی ثابت بخشد — یا اعتبار قائل شدن برای سیاسی‌نویسانی چون چارلز و پلگرین که بسیار ناصالح بودند و نیز دیدشان بخاطر موقعیت استعمارگرانه‌شان مخدوش شده بود، به تقویت چنین مفاهیمی که از بنیاد غلط بودند، انجامید.

نظری که وضع پیشین این کشورها را نوعی از یک حالت عقیدتی تلقی می‌کند، کم‌بی اعتبار نیست. در اینجا نیز باید مراقب باشیم که دو پدیده متفاوت را یکی نگیریم. درست است که جامعه اسلامی در عصر رکود که مصادف با زمانی پیش از رخنه اروپا در آن بود، بر اعضای خود یکنوع تطبیق‌گرایی مذهبی و زهد صوری تحمیل می‌کرد — برای مثال از اعضای خود می‌خواست که پیوسته در هر کاری بنام الله بعنوان یک ورد موفقیت استمداد کنند و ریا — کارانه تشریفات شعایر آمیز را رعایت نمایند و نظایر آن — اما بهر حال باید یادآور شد که این عادت بیشتر اعتبار دینی این واژه‌ها و اعمال را از بین برد و آنها را بصورت الگوهای رفتار خودبخودی درآورد، الگوهایی که اساساً بیانگر طرفداری انسانها از ارزشهای جامعه‌شان بودند. ریاکاری و خشکه مقدسی به اندازه زهد خالصانه ویژگی این تلقی به حساب می‌آمدند. از این گذشته، این تطبیق‌گرایی مذهبی در میان قشرهای اجتماعی و بخشهایی از جامعه با شیوه‌های متفاوت زندگی و گروههای قومی و فرقه‌های متفاوت، تا اندازه زیادی متفاوت بود. گرچه این حالت بغلط بعنوان ویژگی همیشگی دین اسلام تعبیر شده است، باید گفت که این ویژگی بیشتر از همه، ممیزه بورژوازی شهری بود. تعداد «رویگردانان» از این تلقی نیز چشمگیر بوده است و با یک نگاه به نکوشهایی که از نظر اخلاقی و مذهبی در ادبیات این دوره بارها به این افراد شده است،

می‌توان به‌وسعت این رفضها پی برد.

مهمتر از همه، وجود این حالت ذهنی بهیچ‌روی یک فرد را مجاز نمی‌دارد که رفتار عادت‌ی این تطبیق‌گرایان را بخودی‌خود ناشی از احکام کتاب (قرآن) یا حتی نتیجه دستوره‌های سنت (احادیث) داند، همچنانکه نمی‌توان رفتار مسیحیان را حتی در عصر عمیق‌ترین ایمان، دال بر فرامین انجیل گرفت. در بسیاری از موارد، تفسیرهای موافق با مقتضیات روز باسانی بعمل می‌آمد، وجدانهای مردم نیز از خود انعطاف‌پذیری نشان می‌دادند و علمای دینی نیز خود را ناچار به پذیرش آن می‌دیدند. در این باره خواننده می‌تواند به صفحات پیشین این کتاب مراجعه کند که در آنها نمونه‌هایی از تخلف بیشرمانه از قانون منع ربا تحت سرپوش تفسیرهای آشکارا دروغین از نوشته‌های مقدس، آمده است. این تخلفها در محیطی صورت می‌گرفت که به پارسایی خویش افتخار می‌کرد، یعنی در جهان بورژوازی مراکش. فکر می‌کنم که هرکسی که با این جهان سنتی اسلام از طریق کتاب یا مشاهده زندگی واقعی آن کمترین آشنایی داشته باشد، نمی‌تواند جز تصدیق صحت این تصویر کار دیگری کند. اما نتایج این امر را کمتر ناشی از اصول نظری پنداشته‌اند. واقعیت این است که بیهوده است اگر بکوشیم تا مبنای منش اجتماعی در این جهان را بیشتر در قرآن و سنت جستجو کنیم. این مبنا در جای دیگری نهفته است. قرآن و سنت در اصل به کار تهیه یک پوشش مذهبی و تطبیق‌گر رفتاری می‌آید که اساساً پاسخگوی فشارهایی از نوع دیگر است.

پس اگر پویایی تفسیرهای اسلامی برای مدت زمان درازی خفیف بود و اگر بسیاری از مسلمانان طی زمانی طولانی میلی به گام برداشتن در راه اشتغال صنعتی نوین نشان نداده بودند، اسلام بهیچ‌روی مسؤل آن نیست. اسلام کسی را از آن باز نداشته بود که به نفع خود در راهی مغایر با احکام منع مذهبی رباگام بردارد. از این گذشته، دیده‌ایم که بیزاری از فعالیت‌های صنعتی در چین و ژاپن نیز وجود داشته است. این بی‌میلی در عصرگذار و در برابر ورود ناگهانی صورتهای از بن جدید و شگفت منش اقتصادی از خارج به‌درون شبکه روابط اجتماعی سنتی، و بهمراه آن ورود تلقیها و رفتارهای ملازم با این صورتهای واکنشی عادی بود [۱۳۵]. از این گذشته، شاید از همه بیشتر لازم است موانع تحمیل شده بر

سرمایه‌گذاران بومی از همان لحظه‌ای که بخت جهش اقتصادی را داشتند، در نظر گرفت. پیش از این، جزئیاتی در باره معاهدات بازرگانی تحمیلی اروپاییان بر امپراطوری عثمانی و ایران، بدست داده شده است [۱۳۶]. در جاهای دیگر، استعمار موانع مؤثرتری بر سر راه سرمایه‌داران بومی ایجاد کرد. علاوه بر همه این دشواریها، تسلط فنی اروپا را نیز باید در نظر گرفت که مانع اصلی را تشکیل داده بود و موانع دیگر در واقع تجلیات غیرمستقیم همین مانع اصلی بشمار می‌آمدند، مانعی که خود بعدها در سطوح مختلف مستقیماً احساس گشت. همچنانکه یوسف سایق یادآور می‌شود، سرمایه‌گذاری صنعتی بعنوان یک نیروی محرک بنّهای برای توسعه کافی نیست. این کار تنها در صورتی بصورت یک عامل استراتژیک مهم در می‌آید که یک چارچوب نهادی مساعد وجود داشته باشد [۱۳۷].

همین نویسندگان، و نیز نویسندگان دیگر، از میان‌گرایشهایی که بعنوان گرایشهای ذاتی اسلام نقل می‌کنند و شکاف مورد بحث را در آنها متجلی می‌بینند (گرایشهایی که منطقاً تا زمانی که این کشورها از اسلام طرفداری می‌کنند، باید ادامه داشته باشند) از محدودیت حق مالکیت و وجود یاری متقابل در اجتماع اسلامی یاد می‌کنند. برخی از نویسندگان حتی از این گرایش نتیجه‌گیریهای خوش‌بینانه‌ای می‌کنند و بر این عقیده‌اند که این گرایشها می‌توانند جهان اسلام را به راه سوسیالیسم کشانند.

من پیش از این در باره حقوق مالکیت در قانون اسلام سخنی گفته‌ام اما شاید بخاطر خطاهایی که در باره این موضوع رواج دارند و اهمیت نتیجه‌گیریهای اشتباه‌آمیزی که از این خطاها برآمده‌اند، بر این نکته باید تأکید مجددی بعمل آورد. در اینجا نیز در مورد صراحت قانون اسلامی غلو شده است. تاریخنگاران قانون بخوبی آگاهند که حتی در قانون رومی، در آن حوزه کلاسیک مالکیت مطلق، تعریف معروف مالکیت در مجموعه قوانین یوستینیانوس «مالکیت عبارت است از حق کاربرد برخورداری و استفاده کامل [و نه سوءاستفاده] از هرآنچه که به یک فرد تعلق دارد، تا آنجا که این تصرف با نظام قانون مطابقت داشته باشد» [۱۳۸] را باید باقید احتیاطهایی در نظر گرفت که آن احتیاطها در واقع در بخش دوم همین تعریف آورده شده‌اند، یعنی همان بخشی که معمولاً نقل

نمی‌شود. محدودیت‌هایی بر این حق در جهت پاسداری از مصالح همسایگان از زمان قانون دوازده لوحه^۱ وجود داشتند. بعدها محدودیت‌های دیگری در جهت تأمین مصالح جامعه و بدلائل برابری، انسانیت یا وضوح، بر این حق افزوده گشت. تزییقات بسیاری بر مالکیت مستغلات بسته شد. در زمان نزول امپراطوری رم، مالکان زمینهای کشاورزی تهدید شده بودند که اگر از کشت زمینهایشان غفلت کنند حق مالکیت آنها از بین خواهد رفت و به هر فردی اجازه داده شده بود که در صورت کشف معدنی آنرا بدون کسب موافقت مالک آن مورد بهره‌برداری قرار دهد و تنها یکدهم محصول معدن را بدو بپردازد. سلب مالکیت «برای خیر همگانی» بسیار اتفاق می‌افتاد. نظریه سوءاستفاده از حقوق مالکیت بعدها ساخته و پرداخته شد و از قرن یکم میلادی به بعد، تزییقات جدی‌ای بر حق مالکیت مالکان برده بر بردگانشان بخاطر رعایت مصالح انسانیت تحمیل گشت [۱۳۹]. الهیات مسیحی با تنظیم نظریه عمومی حقوق و وظایف انسان تحت لوای خداوند، برای حقوق مالکیت تنها یک اعتبار نسبی و مشروط قائل شد که تا اندازه‌ای با نظریه الهیات اسلامی و قانون مربوط به دین هم موضوع و همسان بود. ضوابط قدیمی سن‌توماس آکویناس درباره این قضیه بخوبی مشهورند. از زمان پاپ لئوی سیزدهم^۲ به بعد، بهنگامی که برای کلیسای کاتولیک ضروری گشته بود که نشان دهد این کلیسا در برابر مضرات اجتماعی‌ای که جنبش سوسیالیستی مطرح کرده بود بی‌تفاوت نیست، این کلیسا امکان آنرا داشت که ضوابط سن‌توماس را احیاء کند [۱۴].

مفهوم اسلام از مالکیت زمین، سخت تحت تأثیر مقتضیات فتوحات اعراب قرار گرفته بود. فتوحات اعراب، مناطق قابل کشت بسیار وسیعی را در اختیار فاتحان عرب گذاشت. چاره‌ای نبود جز آنکه این زمینها مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفتند تا به خزانه عمومی، (بیت‌المال) فاتحان برگردد، همان بودجه‌ای که تحت نظارت خلیفه قرار داشت و در مرحله نخست می‌بایست میان کسانی که حق دریافت وجه داشتند توزیع می‌شد. بخشی از این بیت‌المال به هزینه‌های اداره دستگاه دولت اسلامی اختصاص داده می‌شد و بخشی دیگر برای دستگیری

۱. الواح دوازده گانه قانون رم. - م.

۲. Leo XIII، پاپ واتیکان از ۱۸۱۰ تا ۱۹۰۳. - م.

از نیازمندان و نظایر آن، همچنانکه قرآن تصویب کرده بود، به مصرف می‌رسید. طبیعی بود که بیش از پیش می‌بایستی سهم حکومت از بیت‌المال افزون‌تر گردد و بخش بیشتری از آن به هزینه‌های دولتی اختصاص داده شود و ضروری‌تر از آن این بود که درآمد مذکور بصورتی منظم و معتبر درآید. در این نوع جامعه، درآمد بیشتر از تولید کشاورزی به دست می‌آمد. بهمین دلیل، تحت شرایطی مشابه شرایط امپراطوری رم، اما به معیاری وسیع‌تر از آن (زیرا بخش وسیعی از زمینها منطقه مفتوحه تلقی شده بود)، حقوق مالکیت تا اندازه‌ای تزلزل‌پذیر بود. با کمی اغراق و تعمیم غلط از آنچه که بر مالکیت زمین دلالت می‌کرد، گفته شده بود که:

اندیشه مالکیت... در نظریه اسلامی سخت به اندیشه توسعه و بهره برداری از متصرفات وابسته است. حق مالکیت محفوظ باشد. گرچه... حقی که یک فرد نسبت به یک قطعه زمین به دست آورده است، صرفاً بخاطر عدم استفاده از آن از بین نمی‌رود، اما اگر شخص دیگری این زمین را بزیرکشت کشد، حق مالکیت مالک قبلی از دست می‌رود [۱۴۱].

بهرحال، این نظریه پردازی تنها متعلق به حقوق‌دانان است و پیش از این نیز بر خصلت صرفاً نظری قانون شرع اسلامی تأکید داشته‌ام. کاربرد قانون شرع در زمانها و مکانهای مختلف سخت متفاوت بوده است. در این باره بررسیهای چندانی انجام پذیرفته است، و بطور کلی می‌توان گفت که اگر برخورداری از مالکیت خصوصی در شرق بیشتر از غرب محدود بوده است، این امر نه به این دلیل بود که نظریه حقوقی اسلامی مالکیت خصوصی را تزلزل‌پذیرتر ساخته بود، بلکه مقتضیات سیاسی و رخدادی موجب آن بود از جمله: جنگها، هجومها، فتوحات و خصلت غالباً مستبدانه مرجع فرمانروایی. فراموش نکنیم که تحت سلطنت مطلقه در فرانسه:

مالکیت چندان هم تجاوزناپذیر نبود. هر چند که بیگمان مالکانی که از آنها به دلایل انتفاع عمومی سلب مالکیت می‌شد غرامت معقولی دریافت

می‌داشتند، اما وضع مالیات که راه عملی فرمانروا برای تجاوز به مالکیت زیر-دستان بشمار می‌آمد، در نهایت به اختیار شاه بود... زیردستان او «خدم و حشم» او بودند [۱۴۲].

بدینسان، اندیشهٔ سوء استفاده که حق مالکیت را در معرض پرسش قرار می‌دهد، نه‌ویژه قانون اسلامی است و نه، همچنانکه دستن‌دویرنی فکر می‌کند [۱۴۳]، در عمل در کشورهای اسلامی بخوبی بکار رفته است. نظر آوستروی دایر بر اینکه «اسلام با نوع مالکیت انحصاراً خصوصی سرمایه‌داری غربی تطابق ندارد» [۱۴۴]، کلاً ناموجه است. این نظر دال بر خلط مبحث آرمان کلامی با روابط اجتماعی عملی است. بدین شمار، با در نظر گرفتن نظرات توماس آکویناس بخوبی می‌توان گفت که مسیحیت نیز با مالکیت انحصاراً خصوصی سازگاری ندارد. در واقع بنظر می‌رسد که قانون مالکیت اسلامی هرگز از تأسیس کارخانه‌ای، یا استحصال سرمایه‌ای بوسیلهٔ یک سرمایه‌دار مسلمان یا غیر مسلمان جلوگیری نکرده است. از این گذشته، از سدهٔ نوزدهم به بعد، عمدهٔ کشورهای مستقل اسلامی کاملاً و بسادگی قانون ارضی غرب را فراگرفتند بی‌آنکه با هیچ مقاومتی روبرو شده باشند، ضمن آن که نظام ارضی کشورهای بی‌تحت حاکمیت استعماری اروپا بودند بسود قدرت استعماری وسیعاً دگرگون شد [۱۴۵]. در اینجا نیز نویسندگان مورد بحث نظریه یا جنبه‌ای از نظریه را با ساخت واقعیات عینی درهم می‌آمیزند، ضمن آنکه در جاهای دیگر وضع واقعی امور را در گذشتهٔ نزدیک که ممکن است در زمان کنونی نیز در مورد کل یک بخش صادق باشد، ساختی دگرگونی ناپذیر می‌انگارند که با سراسر گذشته (و سراسر آینده) یک دسته از جوامع خاص همیشه مرتبط است.

کاملاً درست است، همچنان که آوستروی تأکید می‌کند و بی‌یتر و فرانسوا پرو می‌گویند [۱۴۶]، که مفهوم مالکیت در جامعهٔ غربی رفته‌رفته جنبهٔ کارکردی پیدا می‌کند و خصلت مطلق آن از سوی ملاحظات نیاز اجتماعی‌ای که باید پاسخگو باشد مورد تهدید قرار گرفته است. این امر تا اندازه‌ای بخاطر مقتضیات جوامع صنعتی جدید رخ داده است و تا اندازه‌ای دیگر بخاطر قدرت مبارزهٔ سوسیالیستی، چه در پهنهٔ آرمانها و چه در حوزه واقعیات، از طریق مبارزهٔ

کشورهای سوسیالیستی از خارج و فشار نیرومند کارگران مزدبگیر در داخل جهان سرمایه‌داری. باید این نکته را نیز در نظر داشت که نیروی کارگران با وجود تقارب آشکار صورت‌بندیها، هنوز از مفهوم سوسیالیستی مالکیت بسیار دور است [۱۴۷]. اما این فکر که مفهوم سنتی مالکیت را که در سنت پیدا می‌شود و محدودیتهای نسبی‌ای را که سنت بر مالکیت تحمیل می‌کند، می‌توان برای طرفداری و پیشبرد حرکت کشورهای مسلمان بسوی ساختهای سوسیالیستی یا حتی در جهت آن صورتهای مبهم نظارت اجتماعی زندگی اقتصادی که اقتصاد دانان «پیشرو» توصیه می‌کنند بکار برد، آشکارا جنبه‌ای تخیلی دارد. فقه قدیم، مانند اسکولاستیسیسم در غرب، در آگاهی توده‌ها مرده است. تنها صورت ممکن این است که با در نظر داشتن وفاداری توده‌ها به دین سنتی، بنابه عوامل هویت ملی، از شعارها و اعتبار اسلام استفاده توده‌پسند کرد و از آنها برای اجرای تصمیمات کم و بیش سوسیالیستی‌ای که از منابعی بجز منابع دینی سرچشمه گرفته‌اند، پرچمی ساخت و برافراشت. از این شعارها می‌توان تقریباً برای هر کار دیگری استفاده کرد.

این ماکیاولی‌گرایی که بسیاری از رهبران جهان مسلمان را وسوسه می‌کند تنها با یک اعتراض عملی روبرو است (اگر ملاحظات اخلاقی را ندیده‌گیریم). مسلمانان مرتجع نیز می‌توانند برای مبارزه با راه‌حلهایی که بدینسان مطرح می‌شوند، از همان اسلحه‌ای که قرآن و سنت بدست می‌دهند بخوبی استفاده کنند. آنها حتی در برابر کسانی که منابع دینی را بمعنایی پیشرو تفسیر می‌کنند، از امتیازات خاصی برخوردارند. نخست آنکه هرچه که باشد متون دینی بنفع آنها عمل می‌کنند، زیرا این متون به دوره‌ای تعلق دارند که در آن حق مالکیت جداً تهدید نشده بود و محدودیتهای تحمیل شده بر این حق در مقایسه با محدودیتهایی که اکنون مطرح هستند، چندان اهمیت پیدا نکرده بود. ما در صفحات گذشته همین امر را در ارتباط با مباحثه‌ای که در پاکستان درباره مالکیت‌ارضی وسیع درگرفته بود، دیده‌ایم. دوم، و از این خطرناکتر، اینکه مفسران مرتجع متنهای دینی از مزیت کل میراث گذشته برخوردارند و قرنهای تفسیر سنتی موجود و وجهه این تفسیرها و عادت ریشه‌دار مرتبط ساختن این نوع تفسیرها با دین عموماً پذیرفته شده، بدلالی که بهیچروی خصلتاً دینی نیستند از نظر آنها پشتیبانی

می‌کند. سرانجام، و شاید مهم‌تر از دو نکته قبل، این است که صاحب‌منصبان دینی که اقتدارشان بوسیله همین طرفداری سطحی ولی وسیع از آیینهایی که خود پاسدارشان هستند تقویت می‌شود، (گرچه نه همیشه) به پشتیبانی از تفسیر سنتی گرایش دارند [۱۴۸]. این عوامل را می‌توان تنها با امروزی کردن بنیادی دین اسلام از میان برداشت. کافی است مشکلاتی را که چنین تکاملی در جهان کاتولیک با آنها روبرو است بینیم. در جهان اسلامی این موانع حتی بزرگ‌ترند و جریان این تکامل، بدلالی که نمی‌توانم در اینجا بدانها بپردازم، پیشرفت کمتری دارد.

همین ملاحظات را باید در مورد گرایشهای همبستگی، یاری متقابل و شیوه اشتراکی زندگی صادق دانست، همان گرایشهایی که نویسندگان مورد بحث و دیگران (بویژه، برخی از ایدئولوژی‌پردازان و سیاستگران مسلمان) ادعا می‌کنند که در ذات اسلام جای دارد. در این مبحث، پدیده‌هایی از زده‌های متفاوت در هم آمیخته شده‌اند. برخی از این پدیده‌ها برسنتهای یاری متقابل در اجتماع روستایی تأکید می‌ورزند [۱۴۹]. واقعیاتی را که در اینجا عنوان می‌شوند می‌توان در هر یک از جامعه‌هایی که از این نوعند پیدا کرد، از جمله جوامعی که از اسلام بدورند و با دین اسلام ارتباطی ندارند— واقعیاتی که در هر جایی با ورود روابط مختص زندگی صنعتی از میان رفته‌اند یا در شرف نابودی‌اند. می‌دانیم که در روسیه، آنهایی که بهمین‌سان امیدوار بودند که تکامل اجتماعی را بر پایه سنتهایی دقیقاً قابل مقایسه با سنتهای یادشده استوار کنند، با چه موانعی روبرو شده بودند. این واقعیت بدین معنی نیست که در برخی از شرایط و در برخی از مکانها نتوان باقید احتیاطهایی با این اعمال اشتراکی کاری انجام داد. از روح همبستگی امت (اجتماع مسلمان) و فشار بازدارنده‌ای که این مفهوم از اجتماع به دست می‌دهد سخن می‌رود: اما ارزشهای مثبتی که می‌توان از این اجتماع بیرون کشید نیز مطرح می‌شود. پوآریه بالحنی محتاط‌تر از دیگران می‌نویسد:

پیشرفت فنی و اقتصادی موجب ایجاد طبقه پرولتر، نزول ارزشهای کهن و پیدایش بینواییهای فردی می‌شود... به سخن دیگر، بنظر می‌رسد که این پیشرفت نوعی خودخواهی دیوانه‌وار و تقویت می‌کند که انسان را در

روابطش با اشخاص دیگر بی تفاوت می‌سازد. اگر اسلام در جریان صنعتی شدن گوهر فرامین برادری و همبستگی قرآن را نگاه می‌داشت، و اگر اسلام در حفظ تفاوت انسانها در سطح زندگی به نسبتهای قابل قبول موفق می‌شد، می‌توانست به جهان درس والایی بیاموزد [۱۰۵].

نظایر چنین نظراتی از سوی برخی ایدئولوژی‌پردازان مسلمان معاصر به شیوه‌ای بس فراگیرتر بیان شده‌اند. مصطفی السباعی سوری یکی از برجسته‌ترین اعضای اخوان المسلمین در کتاب خویش سوسیالیسم اسلام که از کتابهای پر فروش جهان عرب بشمار می‌آید، صفحات کثیری را به این موضوع اختصاص داده است. بنا به یک نظر تخیلی تاریخ بشری که در میان همه این ایدئولوژی‌پردازان متعصب متداول است، اسلام در چهارده سده پیش اصولی را کشف کرده است که ارزش آنها را اروپا بتازگی بازشناخته است، اروپایی که سرانجام تا اندازه‌ای به وضع مصیبت‌باری که اصول زندگی اروپایی برای او به ارمغان آورده است آگاه‌گشته است. آنچه که در این نظر از همه مهمتر است «اصل همبستگی اجتماعی» اعلام شده بوسیله قرآن و سنت است.

آیه‌هایی (از قرآن) که نقل کرده‌ام بروشنی نشان می‌دهند که خداوند تعاون و همبستگی را در معانی مختلف واژه‌های بر (بمعنای وسیع، نیکی و عطوفت دینی) و تقوای (پارسایی بمعنای وسیع) تجویز کرده است. حدیثهایی که نقل کرده‌ام نشان می‌دهند که پیغمبر نهاد همبستگی اجتماعی را بمعنای کامل و وسیع آن برقرار کرد. بهمین دلیل است که این همبستگی اجتماعی بشیوه‌های گوناگون در سوسیالیسم اسلامی بیان‌گشته است [۱۰۶].

اوسپس از میان این شیوه‌ها بگونه‌ای مختصر «مهمترین»، و از نظر خیر جامعه، اجتناب ناپذیرترین شیوه‌ها را بر می‌شمرد و برای تأیید آنها حدیثهایی را نقل می‌کند: همبستگی اخلاقی، همبستگی در دانش (یک فرد باید دیگران را به فراگیری دانش خویش فراخواند) همبستگی سیاسی، همبستگی در دفاع از اجتماع، همبستگی در تلافی کردن قربانیان جنایت، همبستگی در نگاهداشت اخلاق درست

در اجتماع، همبستگی اقتصادی، همبستگی شعیره‌ای، همبستگی فرهنگی در امر «تغذیه» بدین هدف که دست کم وسایل معاش برای هر یک از اعضای اجتماع در یک سطح نازل تأمین گردد [۱۵۲]. او با این نتیجه‌گیری سخن خویش را پایان می‌دهد، همان نتیجه‌گیری‌ای که در سراسر شرق اسلامی بصورت‌های گوناگون می‌توان شنید (و نیز در غرب!):

اصل همبستگی اجتماعی در سوسیالیسم اسلامی یکی از میزاتی است که این سوسیالیسم انسان‌دوستانه و اخلاقی را از انواع دیگر سوسیالیسم شناخته شده امروز متمایز می‌سازد. اگر این اصل در جامعه ما بکار می‌رفت، جامعه ما جامعه‌ای آرمانی می‌شد و هیچ جامعه دیگری در هیچ کجا نمی‌توانست به این عظمت والا دست یابد [۱۵۳].

براستی که نمی‌توان در این باره شکی کرد. تنها یک پرسش می‌ماند: زمانی که بیش از سیزده قرن ایمان تا این حد این اصل باشکوه را ندیده گرفته است، چگونه این اصل می‌تواند کاربرد پیدا کند؟

برخلاف آنچه که مصطفی السباعی، آوستروی و نویسندگان دیگری همانند او ضمن تحقیر شدید نسبت به تاریخ واقعی می‌اندیشند، این اصول (که واقعاً می‌توان آنها را در نوشته‌های دینی پیدا کرد) بر تاریخ واقعی تأثیری نه بیشتر و نه کمتر از فرامین بیکسان ستودنی یهودیت خاخامی و پیامبری مسیحیت و آیین بودا و نظایر آن داشتند— از اخلاقیات دنیوی بگذریم. آوستروی به تبعیت از گوتیه و دیگران معتقد است که نشانه‌های (منفی) چنین تأثیری را می‌توان در تطبیق گرای جامعه مسلمان سنتی دید.

در همه اعصار و قرون، حتی اگر هیچ اجبار مادی‌ای در کار نباشد، هر مسلمانی احساس می‌کند که تحت نظاره دیگران است و فشار بی‌سروصدای سرزنش عمومی بر او فوق‌العاده مؤثر است [۱۵۴].

اوستروی می‌افزاید:

موفقیت تحریم کالاهای بیگانه را از سوی مسلمانان در نظر بگیرید که برای یک فرد لاتینی غیرقابل فهم است. وحشت مسلمانان را در شکستن قوانین قرآن در حضور همدینانشان حتی آن مسلمانانی را که مدت‌ها در اروپا اقامت کرده‌اند و در حضور ما شکاکیت دینی بسیاری از خود نشان می‌دهند، در نظر آورید.

قدرت فشار اجتماعی را در جامعه مسلمان سنتی و نیز در جوامع دیگری از همین نوع یا در جنبشهای عقیدتی نباید انکار کرد. برخلاف آنچه که گوتیه تصور می‌کند، این ممیز، نه ویژه شرق است و نه، آنچنانکه اوستروی می‌پندارد، خاص اسلام است. جهان مسلمان در زمان خود تکثرگرای^۱ و آزادمنش بود. فرانسه^۲ «لاتینی» سده‌هایی را پشت سر گذاشته است که در آن زمان شرکت در مراسم عشاء ربانی یکشنبه‌ها اجباری بود و کنار ایستادن در این مراسم بسیار خطرناک بود. درست در لحظه‌ای که تضییقات جامعه سنتی می‌رفت که در جهان اسلامی ضعیف‌گردد، اقتضاهای یک جنبش عقیدتی که در حال تهاجم بود مطرح شد. ملیت پرستی که بیانگر آرزوهای همگانی بود و حتی بی‌تفاوتها و شکاکان نیز ناچار بودند که به پشتیبانی کامل از آن تظاهر کنند، طبعاً در میان تظاهر خود شعایر دین ملی را پذیرفته بود، شعایی که از سوی فرمانروایان بیگانه خوار و سرکوب شده بودند. آیا پشتیبانی همگانی مردم ماوراء ادراک یک فرد «لاتینی» است؟ در سالهای ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ آیا هیچ فرد فرانسوی جرأت آن را می‌کرد که در یک سخنرانی از موسیقی آلمانی ستایش کند؟ و، میان توده‌های «لاتینی» سیاهپایان^۳ الجزایر چه کسی جرأت می‌کرد از تظاهر دسته‌جمعی بزرگی که هراسها و نفرت‌های اجتماعی را بیان می‌داشت، تظاهرات مردمی که امتیازات حیاتی خود را در معرض خطر بی‌دیدند، کناره‌گیرد؟ حتی در قلب جامعه فرانسوی، جامعه‌ای «لاتینی»، آزادمنش و تکثرگرای— طرفداران یک جنبش ایدئولوژیک،

1. Pluralistic

۲. اشاره به اروپایان است. — م.

یعنی حزب کمونیست، در روزگاری که این جنبش نیرومند بود، چه داوطلبانه و از روی مسرت و چه با یک کوشش خوددارانه، خود را وامی‌داشتند که پشتیبانی‌شان را از ارزشهای جنبش در اعمال زندگی روزانه ابراز دارند.

ترغیب قرآن به برادری و تعاون میان مسلمانان، بیان معمول یک جنبش عقیدتی در مراحل اولیه آن است و همبستگی طرفداران یک جنبش شرط ضروری برای پیروزی آن بشمار می‌آید. ترغیب‌های بعدی سنت و نوشته‌های دینی دوران میانه را بنظر من بیشتر باید از جمله کوششهایی دانست که از سوی ایدئولوژی پردازانی بعمل آمده بود که می‌کوشیدند بخشهای ممتاز جامعه اسلامی را به تشخیص این نیاز وادارند تا نسبت به محرومانی که به جنبش اسلامی تعلق داشتند در عمل کمی از خود همبستگی نشان دهند. این یکی از ضوابطی بود که کل جامعه بر آن مبتنی بود— پشتیبانی اعتماد آمیز توده‌ها از یک ایدئولوژی که انسانها را بسوی خداوند راهبری می‌کرد و با اطاعت از دستورهای خداوند پاکترین جامعه‌ها را بر روی زمین برقرار می‌کرد. تطبیق‌گرایی اخلاقی و دینی‌ای که از سوی برگزیدگان نشان داده می‌شد، این اعتقاد عقیدتی را بیان می‌کرد که مکان ممتاز آنها در جامعه از سوی خداوند، سزاوار و پسندیده و درست خوانده شده بود. این تلقی معمول جوامع سنتی بشمار می‌آید. وابستگی جدید به هر چیزی که طرفداری شخص را به اسلام نشان می‌دهد— اشتراك در ارزشهای اسلامی، اعمال اعتقادی و اقرار به ایمان— یک داعیه ملیت پرستانه است که به اجتماعی تعلق دارد که هویت آن در معرض مخاطره و هجوم قرار گرفته باشد. فکرمی‌کنم که شخص بدین شیوه می‌تواند «صلای وحدت» جهان‌عرب را تحلیل کند (این جهان را می‌توان کیم و بیش شامل سراسر جهان اسلامی دانست)، همان وحدتی که برك فکر می‌کند این جهان بدلیل «ناگهانی بودن تاریخ معاصرش» وقت از دست دادن آنرا پیدا نکرد و بهمین سبب قادر شد که «از فراز سده‌های بورژوازی مابجهد» [۱۰۶]. این صورت‌بندی ساده شده‌ای است که یک معنای دگرگون شده را پنهان می‌سازد و شخص را بدین تصور دروغین می‌کشاند که هیچ تغییری در کار نبوده است.

همه این اصول، همه این اظهار پشتیبانیها قادر نبوده‌اند که جریان ادغام جهان مسلمان را در جهان سرمایه‌داری تضعیف کنند، همچنانکه نتوانستند بر

جریان استقرار یک بخش اقتصادی سرمایه‌دارانه در یک کشور مسلمان تأثیر گذارند. سرمایه‌داران مسلمان نیز، درست همچنانکه سرمایه‌داران مسیحی عمل کرده‌اند، سرمایه‌شان را در کاری سود ده انداختند. بیگمان شخص می‌تواند در میان سرمایه‌داران مسلمان نیز مانند سرمایه‌داران مسیحی افرادی را پیدا کند که به اعتقادشان پایبندند و می‌کوشند برخی از قواعد نظام را تعدیل کنند تا برخی از نتایج آنرا که از نظر انسانی زیان بخشند تخفیف دهند. اما تصور هرگونه دخل و تصرف مهمی در کارکرد عمومی نظام در سطح ملی غیرممکن است. یک اقتصاددان امریکایی که آنها را از نزدیک مشاهده کرده است نوشته است:

هرچه هم که دامنه تخیل خود را گسترش دهیم باز نمی‌توانیم بر هر یک از اجتماعات بازرگانی هر شهر خاورمیانه‌ای برچسب «روحانیت» و پرهیز از جستجوی مال دنیا زنیم. برآستی، می‌توان عبارت فریتس ردلیچ^۱ را در مورد آنها بکار بست و گفت اینها بهمان اندازه سوداگران امریکایی و انگلیسی عصر پیشین «شیطان‌صفت» هستند و به داروینیسیم اجتماعی پنهانی معتقدند [۱۰۷].

روشن نیست که به چه علت همبستگی اسلامی که نتوانست زمینداران را از مکیدن خون کشاورزان، مالکین خانه‌ها را از اجحاف بر مستأجرین، و رباخواران را از خانه‌خراب کردن وامداران باز دارد، اکنون باید صاحبان سرمایه را از کاربرد قوانین (غالباً ملایمتر) استثمار سرمایه‌داری در مورد کارگران مزدبگیرشان جلوگیری کند.

شخص اگر بخواهد نظرش را بر اصول مورد بحث استوار کند یا چونانکه پوآریه می‌پندارد اختلاف میان طبقات را به حداقل کاهش دهد و یا چونان مصطفی‌السباعی یک جامعه آرمانی را بسازد، به ساختن آرمانخواهانه یک مدینه فاضله بی‌اساس روی آورده است. این اصول از همزیستی طبقه‌ای متشکل از اشخاص ممتازی که در تجمل بیش از اندازه زندگی می‌کنند با توده‌های عظیم مردمی که در بدترین و شدیدترین بدبختیها غرق هستند جلوگیری نکرده است، بلکه به سود بیشتر صاحبان منافع بر

آن سرپوش گذاشته است— صدقات صرفاً برای تأمین آسودگی وجدان ثروتمندان کارمی‌کند و تنها شمار کوچکی از بینوایان را از بدترین نتایج فقرشان نجات می‌دهد. دانستن اینکه این اصول به‌چه ترتیب می‌توانست در خدمت منظور دیگری کارکند، بسیار دشوار است. جهانیان می‌دانند که تنها یک راه مطمئن برای بخشهای محروم یک جامعه وجود دارد تا بتوانند حقوق بشری‌شان را تأمین کنند و آن بدست آوردن دست کم سهمی در نظارت بر قدرت سیاسی است— و در بهترین شکل آن، کسب حداکثر امتیازات ممکن و پاسداری از این دستاوردها از طریق استقرار نهادهای متناسب، و اگر کسی خواسته باشد، می‌تواند این نهادها را با جمله‌بندیهای اسلامی، مسیحی، کلیسی، بودایی، رواقی، کانتی یا هر نوع احکام دیگری تزیین کند. حتی می‌توان به یک معنا به این احکام صادق بود. اما این احکام، بدون نهادها، جز شعار توخالی و سرپوش گذاشتن شرم‌آور بر بدیهای بنیادی نیست. این حقیقت حتی در مورد احکام مارکسیسم نیز، اگر این احکام در عمل جز سرپوشی بر استثمار و انقیاد نباشند، مصداق دارد. مارکس دست کم وسایل فهم و افشای این مکانیسم را به دست ما داده است.

جهتگیری جزئی جوامع مسلمان به سوی سوسیالیسم به احکام اسلام ارتباطی ندارد، جز آنکه بگوییم اسلام نیز چون همه ادیان بیانگر برخی درخواستهای بنیادی بشر بوده است. اما این درخواستها حتی تا یک حد جزئی نیز جامه عمل به خود نخواهند پوشید، مگر آنکه از مسأله دین فراگذرند. اهمیت اسلام در تاریخ آزادسازی بشری دقیقاً در اینست که این دین تا حدی از این مسأله فرا گذشته است. این دین تنها توصیه نکرده است، بلکه قانون وضع کرده است. اما این قانونگذاری که برای یک اجتماع کوچک و جنینی و اجتماع عقیدتی نوپایی که بی‌درنگ به دولت مبدل شد در نظر گرفته شده بود، به سازمان دادن یاری متقابل در درون اجتماع و تأمین حداقل حمایت از تهیدستان و فرودستان جامعه‌اش قناعت کرده بود. هیچ نهادی ساخته نشده بود که فراتر از افق نهادی قبایل عرب کارکرد داشته باشد و چیزی نبود که از شکل یا ادامه حیات قشرهای ممتاز جلوگیری کند؛ و در برابر گرایش «طبیعی» این قشرها به تراکم حداکثر قدرت و ثروت در دستهایشان به زیان بقیه مردم، سدی بوجود نیامد. اعتراضهای مردمی در جهان مسلمان سده‌های میانه تنها محدود به فرقه‌هایی

بود که می‌خواستند دست کم ساخت مالکیت از امتیازات تثبیت شده از سوی نهادهای موجود فارغ گردد. این فرقه‌ها یا در اجرای برنامه‌شان موفق نشدند یا از آن صرف‌نظر کردند و بیگمان جز این نیز نمی‌توانست باشد. تنها نتیجه این اعتراضها این بود که ایدئولوژی پردازان به این فکر افتند که افراد ممتاز را، با اندرزهایی، از زیاده‌روی برحذر دارند و در تأیید این اندرزها آنها را به متون دینی ارجاع دهند. افراد ممتاز، علی‌رغم زهد ریایی یا خالصانه‌شان، با اتکاء به قدرت مادی خود وقع ناچیزی به این اندرزها می‌گذاشتند.

اصول مکانیسمهای نهادی‌ای که می‌توانستند از آفرینش افراد ممتاز و تسلط آنها بر جامعه جلوگیری کنند، همیشه در شرق بخوبی غرب‌شناخته شده بود: اشتراك همه شهروندان در قدرت سیاسی و نظارت این قدرت سیاسی دموکراتیک بر منابع اقتصادی امتیاز. بهرحال، برای آنکه این اصول در قالب نهادهایی بر جوامع وسیعی که امپراطوریه‌های قدیمی نخستین نمونه‌های آنرا به دست دادند کاربرد پیدا کند، بایستی زمان درازی بگذرد و جوامع پیچیده‌ای که متشکل از واحدهای گوناگون غالباً تخصصی باشند و بایک دولت و زندگی بازرگانی فعالی بهم پیوسته باشند پیدا شود، می‌بایستی منتظر فرا رسیدن ایدئولوژی پردازان اروپای جدید می‌بودیم، کسانی که می‌بایست این اصول را دوباره اعلام کنند و بدان قالب نظری دقیقی ببخشند. تنها با انقلابهای امریکا و فرانسه بود که نظریه نظارت سیاسی توده‌ها بر قدرت، بمعنای وسیع عملی گشت. تنها سوسیالیسم اروپایی جدید بود که به لغو امتیازات اقتصادی در جامعه رویه صنعتی شدن، یک قالب نظری بخشید— و تنها با انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه بود که نخستین اقدام در جهت کاربرد این نظریه بعمل آمد. اینکه خداوند، یا آرمان انسانی، طالب این نظارت بر امتیازات قدرت و ثروت است از مدتها پیش اعلام شده بود، اما این امر در مقایسه با قالب نظری بخشیدن به مکانیسمهای نهادی تأمین‌کننده چنین نظارتی، اهمیت درجه دوم داشت.

در جهان اسلامی اواخر سده هجدهم و سده نوزدهم که به تسلط سیاسی و اقتصادی افراد ممتاز رضا داده بود و رهبران دینی آن از طریق تفسیرهای کم و بیش معتبر از ایدئولوژی دینی مردم را در مورد این تسلط مجاب ساخته بودند و تجربه تلخ قرنهای انقلاب نیز در ایجاد این تلقی بی‌تأثیر نبود، اوضاع نمی‌توانست

بجز این باشد. انقلاب فرانسه و نتایج آن این فکر را پیش کشید که یک دولت دموکراتیک ممکن و ماندنی است [۱۵۸]، و انقلاب روسیه این فکر را مطرح ساخت که یک دولت بدون طبقات ممتاز می‌توان برقرار کرد—گرچه ممکن است دولتهای ناشی از چنین انقلابهایی، از اصولی که در اصل بر پایه آنها استوار آمده‌اند، سخت انحراف پیدا کنند. توسعه اقتصادی سریع دولتهای سرمایه‌داری در مرحله نخست، و سپس توسعه دولتهای مارکسیستی، موجب شدند که این الگوها برای نخبگانی که می‌خواستند از راه پیشرفت اقتصادی استقلال بدست آورند و همچنین برای توده‌های مشتاق آزادی و شادی که دیگر فرارگرفته بودند که آزادی و شادی را باید در اختیار داشته باشند، جاذبه پیدا کند. این الگوها از خارج آمده بودند و اسلام در تشکیل آنها هیچ مسؤولیتی نداشت. حداکثر می‌توان پذیرفت که درجه نازل تکامل بخش سرمایه‌داری و ریشه‌دواندن محدود آن (خصلت اخیر آن) اجازه ندادند که در جهان مسلمان سنتهای فردگرایانه به حد وسیع جوامع غربی شکل بگیرد. همچنانکه برك می‌گوید، جهان مسلمان «از فراز سده‌های بورژوازی ما جهش کرده است.» طبقه‌ای که به اقتصاد لیبرال وابسته است و از کارکرد این نظام سود می‌برد، در جهان مسلمان بسیار ضعیفتر بوده است و بیگمان در برابر جاذبه الگوی سوسیالیستی مقاومت چندانی از خود نشان نداده است. اما این حقیقت به احکام ویژه اسلام ارتباطی ندارد. این تلقی تنها به غرور ملی مردم مورد بحث ارتباط دارد که موجب شد که این مردم برای گزینشهایی که بگونه مقاومت‌ناپذیری بسوی آنها در حرکت هستند، سوابق و مجوزهایی را جست و جو کنند.

اصل اسلامی همبستگی، همچون اصل مسیحی و بودایی دلسوزی در برابر هر رنجی، برآستی ممکن است به یک جامعه بدون امتیازات تبرک دینی بخشد، البته اگر چنین جامعه‌ای ممکن باشد، و نیز ممکن است برای جنبش در جهت آفرینش و دفاع از چنین جامعه‌ای و نهضت مبارزه با هر نوع امتیاز سیاسی و اقتصادی بکار آید. اما همین اصول تا کنون غالباً در خدمت توجیه جوامع مبتنی بر امتیازات بوده‌اند و همین امر بناگزی قدرت این اصول را در حرکت درآوردن انسانها در جهت یاد شده ضعیف کرده است. بهر حال این حقایق نشان می‌دهند که برای دگرگون کردن جهان تنها تکیه کردن بر روی این اصول بیهوده است. نظریه -

پردازى دنیوی از مکانیسم‌های یک جامعه برابرگرای، امری ضروری است، ولی چنین جامعه‌ای را نمی‌توان با شیوهٔ توسل به احکام دینی و اخلاقی برقرار کرد، حتی اگر این احکام به جامعهٔ مورد بحث مشروعیت بخشند: همچنانکه پزیدنت ناصر بگونه‌ای خودمانی، ولی درست، گفته است، ترغیب بازیکنان به بردن بازی فوتبال به انواع دلایل «اخلاقی» یا دینی نمی‌تواند جای آموزش ضروری برای این بازی را بگیرد، یعنی آموزش تدارکاتی‌ای که در آن تنها عوامل فنی نقش دارند نه استنباط اخلاقی. بیگمان کوشش برای پیدا کردن عواملی که بتوانند انرژی انسانها را بحركت درآورند، امری ضروری است و من که بویژه به بررسی قدرت ایدئولوژیها اشتغال داشته‌ام، هرگز کسی نیستم که قدرت ایدئولوژی را انکار کنم. اما ممکن نیست که روی این تحرك که صرفاً مبتنی بر احکامی است که بسیار وسیع و مستعد تعبیرات گوناگونند و از نظر تاریخی از ایدئولوژیهای مغایر با کوشش مورد نظر ترکیب گشته‌اند، چندان حساب کرد. بهرحال، نکته‌ای که در اینجا از همه بیشتر مورد نظر ما است، این است که فرامین یاد شده در سوق دادن کشورها بسوی سوسیالیسم یا اقتصاد دولتی، تاکنون نقشی بازی نکرده است. این احکام در تحت نظارت درآوردن یا تعدیل رخنهٔ اقتصاد سرمایه‌داری نیز نقشی نداشته است. هیچ راه اسلامی ویژه‌ای برای سرمایه‌داری وجود نداشته است. ممکن است در آینده راههای سرمایه‌داری مراکشی، الجزایری، مصری، عربی، ترکی و ایرانی بوجود آید و احتمال زیاد دارد که بهرحال ویژگیهای اصلی سرمایه‌داری آتی این کشورها از دین اسلام تأثیر زیادی پذیرد.

نتیجه‌گیریها و چشم‌اندازها

بستگیها و الویت‌ها

نتیجه‌گیریهایی که از صفحات پیشین برمی‌آیند ممکن است بگونه‌ی اسفباری منفی بنظر رسند. این نتیجه‌گیریها بیگمان با عقاید رایج ناسازگارند. اسلام بعنوان یک دین اصیل بمانند و مقایسه‌ناپذیر، انسان را به‌شگفتی می‌اندازد. تأثیر اسلام بر انفاس طرفدارانش بی‌چون‌وچرا شدید است. آیا می‌توان پنداشت که اسلام بر زندگی اقتصادی چنین تأثیر ناچیزی داشته باشد؟ آیا این نتیجه‌گیری من نمی‌تواند محصول یک پیشداوری جزمی و بدون اتکاء به هیچ واقعیتی باشد؟ آیا در این بررسی، برخی از مطالعات و اظهار نظرهایی را که می‌توانستند سودمند افتند بسادگی کنار نگذاشته‌ام؟

در حقیقت من دعوی ندیده‌گرفتن چیزی را ندارم. گفتن اینکه یک پدیده خاستگاه پدیده‌ی دیگری نیست و یا اینکه آن پدیده مستقلاً به‌منصه‌ی ظهور نرسیده است، نه‌بمعنی نفی اهمیت آن پدیده که ممکن است اهمیت چشمگیری هم داشته باشد، و نه‌بمعنای طرفداری از وانهادن تحقیقات مربوط بدان است. از این گذشته، من تظاهر نمی‌کنم که در بررسی وقایع تحت تأثیر یک تلقی غالب نبوده‌ام—گرچه منکر این گفته‌هستم که محققین دیگری که به بررسی همین مسأله اشتغال داشته‌اند، بدون هیچگونه تلقی از پیش تعیین شده‌ای کار کرده‌اند، حتی اگر این تلقی نیمه‌خودآگاه و ضمنی بوده باشد. به‌رحال کوشیده‌ام تا حقایق مربوط به این موضوع را گرد هم آورم و آنها را صادقانه بررسی کنم. هیچکس از مخاطره‌ی ارتکاب خطا در گزینش مواد کار و نحوه‌ی استدلالش مصون نیست. اما شخص دست کم باید تا آنجا که در توان دارد بکوشد که در بحث

بسیار دقیق و پر اطلاع باشد و تحت تأثیر ملاحظات غیر علمی قرار نگیرد—نه بخواهد در اثبات یک نظر پافشاری کند و نه کاری برای خوشامد و جلب نظر دیگران انجام دهد. برخی ممکن است این کتاب را مزخرف بدانند و متخصصان نیز شاید در اطلاعاتی که این کتاب مبتنی بر آنهاست نارساییهای جدی کشف کنند. بهر حال کوشیده‌ام تا این کتاب را بگونه‌ای بنویسم که اگر اشتباهی در کار باشد در نتیجه عدم صداقت نباشد.

عیان شده است که میان اسلام و هر نوع نظام اقتصادی ویژه‌ای، دست کم در امر ساختهای بنیادی، بستگی قطعی‌ای وجود ندارد. برای مثال، این فرامین اسلام نبودند که رغبت به فعالیت بازرگانی را که در بسیاری از جوامع مسلمان دیده می‌شود، ایجاد کردند. رهبران بسط اسلام پیش از گروه به‌دین اسلام بازرگان بودند و جوامعی را فتح کرده بودند که بازرگانی در آنها پیش از پیروزی اسلام سخت توسعه یافته بود. احکام اسلام نه از جهت‌گیری سرمایه‌داری که جهان مسلمان در این صد سال گذشته به خود گرفته است جلوگیری کرد و نه در این احکام چیزی هست که برآستی مخالف با یک جهت‌گیری سوسیالیستی باشد. اگر گهگاه بازرگانان مسلمان کاری می‌کردند که شیوه فعالیتشان در دیگر جوامعی که بدانها راه می‌یافتند اتخاذ شود، بخاطر تأثیر رفتار کلی آنها بود و نتیجه کاربرد سختگیرانه خط مشی‌های آمرانه دین‌شان نبوده است. گرچه ممکن است دین اسلام با بازرگانان سر لطف داشته باشد، اما به کسی حکم نمی‌کند که بازرگان شود. بهمین سان، احکام اسلام در هیچ جایی یک ساخت اجتماعی یا اقتصادی اساساً نوین ایجاد نکرد. پذیرش اسلام که با غلبه و با یکپارچه کردن اجتماعات کوچک در جامعه یکپارچه بزرگی که این دین ایدئولوژی آن به شمار می‌رفت ملازم بود، غالباً به یکپارچگی در نظام اقتصادی و اجتماعی نیز می‌انجامید، همان نظامی که ساخت این اجتماع اسلامی بزرگ را تشکیل می‌داد. این یک پدیده کلی است که در آن نمی‌توان بسادگی تأثیر ایدئولوژی بر ساخت اقتصادی-اجتماعی را دید، حتی اگر عوامل ایدئولوژیک در طرفداری جوامع غیر مسلمان از اجتماع مسلمان نقشی ایفاء کرده باشند. این نکته بر هر کسی که حقایق را بدون پیشداوری بررسی می‌کند، کاملاً روشن است که بسط اسلام تا حد زیادی بیشتر کارکرد عوامل

جامعه شناختی و صرفاً زمانی و مکانی (عوامل سیاسی، نظامی و نظایر آن) بود تا باورکردهای مرامی. این حقیقت در مورد گسترش دینهایی که به فعالیت تبلیغی شدیدی دست می‌زنند، همچون مسیحیت و بودیسم، کمتر آشکار است. اما نمی‌توان انسان را چند پاره کرد. بخشی از هر دگرگونی در باور-کردهای عقیدتی و هرگروشی، تحت تأثیر عوامل جامعه شناختی صورت می‌پذیرد. این‌روزها این امر بروشنی شناخته شده است، تا جایی که مکتب کاملی از جامعه‌شناسان کاتولیک مذهب براین عوامل تأکید می‌ورزند و درباره آنها بتفصیل تحقیق می‌کنند. ممکن است به‌من ایراد وارد کنند که دارم توضیح واضح‌تر می‌کنم. با اینهمه هنوز نوشته‌هایی وجود دارند که نظراتی را دال بر مثله کردن شخصیت انسان بیان می‌کنند، نظراتی که بر تاریخنگاری زمانه‌های پیشین تسلطی مطلق داشتند و مکتبی که من بدان تعلق دارم علیه آنها برخاسته است. این نوع نوشته‌ها، چه ضمنی و چه آشکارا، چنین استدلال می‌کنند که توگویی هر دگرگونی عقیدتی در نتیجه خواستهای آگاهانه یا انگیزه‌های احساسی‌ای رخ می‌دهد که منحصرآ آنچه را که می‌توان، بخاطر سادگی کلام، روح خواند بحرکت دزمی آورند.

برعکس، در جهت دیگر، تأثیری وجود داشت که سخت روشن بود، گرچه دریافت حدود و ارزیابی ماهیت آن نیز بسیار مهم است. دگرگونیهایی که در سده ششم و هفتم میلادی در ساختهای اجتماعی سرزمین عربستان رخ داده بودند، در میان برخی از قشرهای جامعه عرب حالتی از نارضایتی بوجود آورد. این دگرگونیهها قشرهای مورد بحث را به‌توجه به‌مواعظ پیغمبر متمایل ساخت—کسی که اندیشه‌اش مشروط بود به‌تاریخ زندگی شخصی‌اش و ایدئولوژی‌هایی که پیش از آن تاریخ شکل گرفته بودند و او دانشی از آنها داشت. در ضمن او خود در همان شرایط اجتماعی مستمعان خود قرار داشت. اعمال پیغمبر و راه‌حلهایی که او برای مسائل دنیوی به‌پیش کشیده بود، تا حد زیادی بدین شرایط اجتماعی بستگی داشت و ظرفیت عظیم او در تطبیق با این شرایط بود که پیروزی و بزرگی او را تضمین کرد. همین شرایط اجتماعی بودند که انگیزه ضروری برای حملات بزرگ مسلمانان را فراهم کردند و موقعیت سیاسی و اقتصادی-اجتماعی کشورهای مفتوحه بود که شرایط را برای پیروزی مسلمانان

آماده ساخت. و بعد، موقعیت اقتصادی و اجتماعی در جهان مسلمان، بشیوه‌های چشمگیری برخی از جزئیات موضوعی ایدئولوژی اسلامی را تحت تأثیر خود گرفت—از جمله دفاع از تجارت و تعالی مقام بازرگان.

اما، در بسیاری از موارد، ارتباط دادن نکات خاصی در موضوع بندی ایدئولوژی اسلامی با عناصر مرادف آن در نظام اقتصادی، ناموجه و بی‌اساس است. — این همان رهیافتی است که بسیاری از مارکسیست‌ها را وسوسه کرده است که نتایج توسل به این رهیابی، در بهترین حالت‌های آن، گرچه برانگیزاننده فکرند اما قابل اثبات نیستند. این روش غالباً برای یک انتقاد موجه هدف خوبی فراهم می‌کند. بتازگی یکی از دوستان اخیرم، فیلسوف جوان متعلق به مکتب — پان—استروکتورالیسم، لوسین سباگ که بدرستی بر این پافشاری داشت که در قیاس‌های اینچنینی باید سخت دقت و مراقبت بخرج داد، سرانجام به ترک مطلق مارکسیسم کشانده شد. مثلاً، او عدم قطعیت بستگی میان سلسله مراتب آسمانی فرشتگان و موجودات فرا طبیعی را در ایدئولوژی مسیحی قرون وسطایی با ساخت جامعه فئودالی نشان داد، همان بستگی‌ای که روژه گارودی سعی در اثبات آن داشت. گرچه بیگمان این نظر را نمی‌توان یکسره بدور انداخت و برله آن می‌توان مفروضاتی را ارائه کرد، اما این را با جرأت می‌توان گفت که یک چنین رهیافت‌هایی نیستند که درباره تأثیر نظام اقتصادی و اجتماعی بر ایدئولوژی تبیین‌های لازم را بدست می‌دهند. نمی‌توان مستقیماً و خود بخودی از نظام اقتصادی و اجتماعی، عناصر موضوعی دین—از جمله جزم تقدیر و مقوله رستاخیز و شعائر نماز و دعا— را استنتاج کرد. برعکس، کاملاً قطعی است که موضوع بندی ایدئولوژی از استقلال زیادی برخوردار است. این شیوه (شیوه‌ای که بدان این موضوع بندی ادراک و تفسیر می‌شود، حیات پیدا می‌کند و به حرکت و تجربه در می‌آید) است که سخت تحت تأثیر نوسانات شالوده اجتماعی می‌باشد. «ایدئولوژی در نفس خویش» در یک رشته «ایدئولوژی‌هایی برای جامعه» متجلی می‌گردد و آنگاه این ایدئولوژی‌ها هستند که پیوسته دستخوش دگرگونی می‌شوند.

در مورد امر خاصی که در اینجا تحت بررسی ما است، یعنی در مورد اسلام، در نگاه به توده اصلی اجتماع اسلامی بروشنی می‌توان دید که بنیاد جزمها و

شعاعی که شاهستون دین اسلام را می‌سازند، از زمانی که بوجود آمده‌اند تا کنون یا دگرگونی کمی پذیرفته‌اند یا بهیچ‌روی دگرگون نشده‌اند. رشد تفاسیر کلامی دین اسلام در سده‌های میانه، بیشتر نشانه تأثیر نظام معینی از ایده‌ها، یعنی فلسفه یونانی را بر خود دارد. متآلهان، فیلسوفان و عارفان، باز-اندیشی‌هایشان را بر محور موضوعاتی انجام می‌دادند که مورد تأکید قرآن، اندیشه یونانی و، تا حد ضعیفی، اندیشه هندویی بودند و در پهنه آرمانها تحت تأثیرهای دیگری نیز قرار داشتند. آنها برحسب گرایشهای خاص ذهنشان، به مسائل جاودانه بزرگ بشر در این جهان می‌پرداختند. با اینهمه، روشن است که این مسائل نیز برحسب آنچه که موقعیت خاص انسان در جامعه قرون وسطایی ایجاب می‌کرد مورد بررسی قرار می‌گرفتند و خودگرایشهای ذهنی این اندیشمندان نیز در همین موقعیت شکل گرفته بود. برخی از مسائلی که اینان درباره آنها تأمل می‌کردند، از نوع کلیترین مسائلی بودند که در هر جا و همیشه برای انسان مطرح هستند، همان مسائلی که امروز نیز برای ما مطرحند، حال آنکه مسائل دیگری بودند که در برهه خاصی از تاریخ اعتبار داشتند، همان مسائلی که توجه یونانیان را به خود جلب کرده بودند. آنها با تجهیز ذهنی زمانه‌شان به این مسائل می‌اندیشیدند که خود آن را نیز تاریخ ساخته بود. من در جای دیگر، در صحبت از ابوعلی سینا، کوشیده‌ام نشان دهم (البته بیک شیوه بسیار موجز) که چگونه یک مسأله فلسفی-دینی می‌تواند بر پایه این بنیادها ساخته آید [۱]. اما برخلاف آنچه که هانری کرین اخیراً بشیوه مدعیانه‌ای اظهار داشته است، فعالیت اندیشه محض نمی‌تواند چیزی را تبیین کند [۲]. گزینشهای عقیدتی نیز در جریان یک مبارزه سخت و شدیداً قهری یا غیرقهری میان دستجات سیاسی-دینی و گرایشهای فلسفی بعمل می‌آیند، مبارزه‌ای که در فرقه‌های بسیار متعدد اسلامی تجلی پیدا کرده است. پیچیدگی این جریان، چنین بستگیهای ساده‌ای را که مارکسیستهای عامی از کشف آن به‌وجود می‌آیند، روا نمی‌دارد— هر چند که برای مخالفان این مارکسیستها نیز لغو این بستگیها بسیار ساده است. با اینهمه، روشن است که اسلامی که در سده دهم میلادی (چهارم هجری) فهمیده می‌شد، دقیقاً همان اسلام قرآن نبود و اسلام سده هجدهم میلادی اسلام سده دهم نبود و این تفاوت بی‌ارتباط با

تکامل اجتماعی نیست. در این زمان کنونی که ما می‌توانیم اوضاع را با دقت بیشتری بشناسیم و در آن دگرسانیه‌های اجتماعی اساسی‌تر و فراوانتر هستند حقایق آشکارترند. با اینکه حتی در این زمان هم شالوده‌های جزمها و شعایری که یاد شده‌اند دگرگونی بسیار اندکی را پذیرا گشته‌اند، باز می‌توان دید که شرایط جدید، شیوه‌ای که بدان توده‌ی مسلمان این شالوده را فهم می‌کند و روشی که دین اسلام با آن مورد تفسیر قرار می‌گیرد و زندگی می‌کند را سخت دگرگون کرده است. جزمهای درجه‌ دوم مورد تردید قرار گرفته‌اند و یا بشیوه‌ای بسیار متفاوت تعبیر گشته‌اند و شعایر مذهبی یا سرانجام ترك شده‌اند، یا تغییر شکل داده‌اند و یا حذف گشته‌اند.

پس، برخلاف آن نظری که پان استروکتورالیستها تقبیح می‌کنند، هیچ بستگی نکته به نکته‌ای وجود ندارد. کوشش این مکتب در انجام تحلیلهای ساختی (و شاید صورت‌بندی بشیوه‌ای ریاضی) از نظامهای گوناگون روابطی که زندگی اجتماعی را برمی‌سازند اما چنانچه لوفبور^۱ بدرستی خاطر نشان کرده است، نمی‌توانند کلیت زندگی اجتماعی را بر سازند. بسیار جالب است و ممکن است در شناخت زندگی اجتماعی بسیار بکار آید. اما در عمل، فرض هم‌ترازی میان این نظامها و مفهوم مبتنی بر الگوی زبان آنها از این نظامها، غیر قابل قبول هستند. و این نیز درست نیست که هر قضاوتی درباره‌ی اولویتها باید تا تکمیل این صورت‌بندیها بتعویق افتد.

دانش ما از مکانیسمهای جامعه‌ی بشری بیگمان ناکافی است. این نیز برآستی درست است که این دانش باید و شاید که بهبود یابد. اما تجربه‌ای که ما از تاریخ شناخته شده‌ی جوامع گرد آورده‌ایم به ما اجازه می‌دهد که فرضیاتی را بنا کنیم که اعتبار کلی آنها را می‌توان هم از راه بررسی صحیحتر تاریخ گذشته، هم از طریق تاریخ معاصر و هم از راه تحلیل جامعه‌ی شناختی فرا تاریخی به‌آزمون کشید. به نظر من، فرضیاتی که مارکس بر پایه‌ی تجربه‌ی تاریخی‌ای که تا عصر او فراهم گشته بود مطرح ساخت با بررسیهای بعدی وسیعاً مورد تصدیق قرار گرفتند و خطاهایی که اکثریت مارکسیستها و خود مارکس در صورت - بندیهای شان مرتکب شدند (و باید پذیرفت که این صورت‌بندیها بسیار عظیمند) -

نباید موجب شوند که اعتبار این فرضیات مورد تردید قرار گیرند.

هنوز هم، به اندازه زمان مارکس، به نظر می‌رسد که روابطی که ساخت تولید و توزیع کالاها را تعیین می‌کنند، در تمام جوامع از یک اهمیت بنیادی برخوردار باشند. لوسین سباگ، با ترکیب نظرات پان-استروکتورالیستهای معاصر، با گستاخی توشنت که «روابط تولیدی بهمان اندازه نظریه‌ها محصول ذهن هستند.» [۳] - نظر بسیاری از نویسندگان دیگر نیز در این مبحث بهمین نحو است. البته چنین است، چرا که هر فعالیت بشری به ذهن انسانها گذر دارد. اما روابط اقتصادی اساسی، ساخت وظیفه اصلی هر جامعه‌ای را تشکیل می‌دهند. این روابط یک نظام تشکیل می‌دهند و صورت یک زبان را ندارند و از اینرو بسیار بعید است که ساخت این نظام در بنیاد با ساخت یک زبان همانند باشد. یک جامعه، نه بر محور «معانی» بلکه بر محور وظایف لازمی دور می‌زند که هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون آنها به زندگی خود ادامه دهد. جامعه نیز چون یک فرد، نخست و بیشتر از همه، در جستجوی بقا و ادامه وجود (و نه ماهیت) خویش است و سپس (و این را می‌توان سازنده وظایف ضروری درجه دوم جامعه بشمار آورد) می‌کوشد تا (از راه رقابت و شاید از طریق مبارزه) امتیازات موجود اعضایش را، بویژه در یک جامعه مبتنی بر سلسله مراتب، تا حداکثر افزایش دهد. روابطی که در پیرامون این وظایف سازمان می‌یابند (نه آگاهی یا نظریه‌سازی از این روابط) بر کل زندگی اجتماعی بازتاب دارند. همه انواع روابط و آگاهی دیگر ناچارند خود را با این روابط تطبیق دهند، چرا که در غیر این صورت نمی‌توانند کاربرد پیدا کنند. سازمان و آگاهی جامعه دست کم نباید از تحقق وظایف ضروری اصلی (و در بسیاری از موارد وظایف ضروری درجه دوم) جلوگیری کند. جریانی که عاری از هرگونه تجرید است، از طریق فشارهای گوناگون از سوی «سرشت چیزها» درصدد آن است که آن سازمان و آگاهی‌ای را که از راه تکامل شخصی‌شان ممکن است بصورت مانعی بر سر راه تحقق این وظایف درآیند، از میان بردارد. جریانی از همین نوع «طبعاً» بر آن گرایش خواهد داشت که موجب شود تا صورتهای سازمان یا آگاهی‌ای که موافق تحقق وظایف ضروری جامعه هستند پذیرفته آیند - البته نه بدون دشواری و درگیری و آلودگی، و نه بدون تنش میان خواست‌گروههای معینی که درصدد

ایقاء و افزایش امتیازاتشان هستند و نه بدون نیاز کل جامعه در جهت تأمین منظورش.

روابط تولید در مقایسه با ایدئولوژی که در اینجا مورد توجه خاص ما می باشد بسیار ساده هستند چرا که این روابط ساخت کارکرد اصلی جامعه را برمی سازند، حال آنکه ایدئولوژیها و دین و فلسفه درباره تولید و باز تولید، ساخت اینها، جامعه و بسیاری چیزهای دیگر فکرمی کنند. این تفکر درباره جهان انسان از جنبه های اجتماعی و طبیعی آن، بیگمان مطابق با «قوانینی» صورت می گیرد که برای بررسی بسیار جالب هستند. و این نیز برآستی درست است که قوانین متعددی همیشه ممکن و موجود هستند و نوع موقعیت زمانی و مکانی، همیشه قانونی را که بکار برده می شود و یا شیوه بکار بردن قانون را - کاملاً - از پیش تعیین نمی کند. اما این نیز بدور از خرد است که بپنداریم بررسی قانون نیاز به بررسی متن نظامنامه را از میان برمی دارد و آنرا زاید می سازد، همان نظری که یک مکتب وسیع امروزه بر آنست تا یک عامه حیرت زده را بدان مجاب کند. جامعه ای که باید زندگی کند و کارکرد داشته باشد، می تواند تنها بصورتی استثنائی و لحظه ای، تابع مقتضیات «معنی» گردد. تصور این امر بسیار دشوار است که پوششهای انتقال دهنده پیام چندان ضخیم باشند که نگذارند از خلال این پوششها چیزی از آن موقعیتی که پیام مزبور ترجمان آن است، نشان داده شود.

مسئله در اصل مسئله بستگیها نیست بلکه مسئله عمل و تأثیر نظامهای روابط بر یکدیگر است. بررسی تطبیقی رموزی که فعالیتهای گوناگون بشری بر طبق آنها سازمان می گیرند و شیوه های انجام دادن این فعالیتها که بوسیله آنها ارزش معنی داری کسب می کنند، بسیار جالب است. بدین شیوه است که می توان همانند رولان بارت به بازسازی تخیل جمعی جامعه رسید [۴] و از این وسیعتر، به نشانه شناسی عمومی^۲ و نظریه ساخت عقل بشری که از اهمیت شایانی در انسانشناسی برخوردار است دست یافت. بهرحال، هر چند که تحلیل ساختی بسیار کار مفیدی است، اما باید با بینش پان استروکتورالیستی جامعه، بعنوان مجموعه نظامهایی که در نهایت از این ساخت ذهن بشری بیرون کشیده

می‌شوند، با همه آنچه که در توان ماست به‌مبارزه برخاست. ذهن بشر قانون خود را تحمیل نمی‌کند، بلکه این قانون را برای آن چیزی که در برابر او مقاومت می‌کند مطرح می‌سازد. هیچگونه همزیستی‌ای میان «انسان خودش را لباس می‌پوشاند»، «انسان تولید می‌کند»، «انسان می‌اندیشد» و نظایر آن، و هر فعلیتی که برحسب قواعد قوانین همریخت‌ا عمل می‌کند، وجود ندارد. تنها همان یک انسان است که به‌همه این فعالیتها می‌پردازد. نمی‌توان گفت که در همین انسان کلی، این فعالیتهای متفاوت همان یک فاعل، بر همدیگر تأثیر نمی‌گذارند. «انسان می‌اندیشد» در حین آنکه انسان (بدین یا آن شیوه، در این یا آن مکان) به‌تولید نیز اشتغال دارد.

البته عکس این قضیه نیز درست است. «انسان تولید می‌کند» همانا «انسان می‌اندیشد» نیز هست و اندیشه او بر شیوه تولید او تأثیر می‌گذارد. اما این تأثیر تنها بدشواری و بندرت—تحت شرایط مطلوب و رعایت دقیق قواعد عمل که همیشه تابع داده‌های طبیعی و اجتماعی هستند، داده‌هایی که اندیشه نمی‌تواند آنها را در کوتاه مدت دگرگون کند—می‌تواند در روابط تولید تغییری پدید آورد، حال آنکه روابط تولید که همیشه وجود دارند فشار مستمری بر ایدئولوژی وارد می‌سازند و این فشار بسیار نیرومندتر است زیرا که در پهنه شعور اعمال نمی‌شود. اگر شخص بخواهد به‌الگوی فراهم شده از سوی زبان مراجعه کند، همچنانکه پان—استروکتورالیستها کرده‌اند (هرچه که فاعل این الگو بیشتر ندیده گرفته شود، این کار آسانتر انجام می‌پذیرد) کافی است که (با قید احتیاطهای گوناگون) نتیجه دگرگونیهای تولید را با نتیجه دگرگونیهای ناخودآگاه صوتی مقایسه کند، همان دگرگونیهایی که به‌نوشته فردینان دوسوسور اثرشان «نا - محدود و غیرقابل محاسبه است و نمی‌توان پیش‌بینی کرد که در کجا متوقف خواهند شد» و «در ساختمان دستوری آشفتنگی عمیقی» ایجاد می‌کند [۶]. می‌دانیم که برعکس، دگرگونی در «ساختمان دستوری» بجز در موارد نادر و درجه دوم، هیچ دگرگونی‌ای در ساخت صوتی ایجاد نمی‌کند. من باز بدین قیاس باز خواهم گشت.

البته این نظر اهمیت شعور و رجحانی را که شعور از جهتی دارد و ارزش

مقایسه ناپذیران و حتی اعتبار عملکردهای آن را ندیده می‌گیرد. بهمین‌سان، یک تکامل صوتی ممکن است به‌تشکل یک ساخت دستوری انجامیده باشد، ساختی که می‌توان آنرا کاملاً مستقل از موجبات پیدایش آن، برحسب کارآیی - اش و تطبیق آن با نیازهای ارتباطاتی در یک مرحله معین و یا حتی برحسب ارزش زیبایی شناختی آن، داوری کرد. اما مسئله‌ای که در اینجا مطرح است دانستن این نیست که آیا برای فرد یا جامعه، دین مهمتر است یا اقتصاد. یک راهب بودایی ممکن است از روی اعتقاد خود کشتی کند و شبکه پیچیده روابط جسمانی‌ای را که زندگی‌اش ساخته است نابود کند و بهمین اندازه شبکه پیچیده روابط اجتماعی‌ای را که حاکم بر حیاتش بوده است نیز درهم شکند. با اینهمه، او به‌این هر دو رشته روابط وابسته است، حتی در آن لحظه‌ای که با عمل خود کشتی به‌زندگی خود پایان داده است. مسئله در اینجا دانستن این است که چه چیز بر تکامل اجتماعی و تاریخ بشر عمل می‌کند و این عمل را چگونه انجام می‌دهد.

اهمیت بنیادی این مسئله برای عمل سیاسی از همه چیزهای دیگر بیشتر است. بهمین دلیل است که در صوت موجود بودن داده‌هایی، حتی داده‌های غیر دقیق و خام، که بتوان به‌پاسخی بر این مسئله دست یافت، درست نیست که به‌تجربه‌گرایی بیش از حد میدان داد و صبر کرد تاگردآوری تدریجی اطلاع دقیق و ظریف (و غالباً نه‌چندان مربوط) از مکانیسمهای سازنده مکانیسم اصلی جامعه در تمام جهات حاصل آید و آنگاه به‌این کار دست زد. این کار به‌تسلیم شرم‌آور، به‌ناآگاهی، و به‌زیان‌آورترین عوامل در زندگی جوامع می - انجامد. نخست از همه، دانستن و اعلام کردن این نکته بسیار مهم است که جوامع نشاید که صرفاً با دگرگون ساختن آگاهی‌شان دگرگون گردند و نمی‌توانند بصرف ادا دگرگون شوند. نمی‌توان بر جامعه، و بهمین سان بر طبیعت، حاکم گشت مگر آنکه قوانین آنها را پذیرا شد. برای دگرگون ساختن جوامع، شخص باید با نیروهای اجتماعی‌ای که بدان تعلق دارد عمل کند و نهادهایی را بیافریند که به‌برخی از این نیروها قدرت عمل کردن دهند و عناصری از یک شیوه نوین کارکرد را برقرار سازد و در انجام دادن همه این کارها باید به قیود داده‌های طبیعی و اجتماعی تن دردهد تا بهتر بتواند بر آنها چیره‌گردد.

پیغمبر در بیابان فریاد سر می‌دهد و این فریاد تنها زمانی یک نیرو می‌شود که به‌گوش کسانی برسد که برای گوش کردن به پیام پیامبر و رهنمونهای عملی او آمادگی داشته باشند: راه خداوند را هموارکن، در بیابان شاهراهی برای خداوند ما فراز آور.

توهّمات و رازپردازیها

بسیاری از نویسندگان، از جمله نویسندگان هوشمندی چون ریمون آرون، دربارهٔ اولویتهای درازمدتی بسان آنچه که من در نتیجه‌گیریهایم به‌دست داده‌ام، حکم عام صادر می‌کنند—اولویتهایی که کوششهایی در جهت صورت—بندی قضایا بشمار می‌آیند و من در این کتاب کوشیده‌ام تا آنها را بر یک مبنای خاص مبتنی سازم، بدون آنکه چندان طرفی از این کاربرد بسته شود. آن در همبافتگی روابطی که تاریخنگاران، جامعه‌شناسان و سیاستگران باید در عملشان بدان پردازند، با چنین ملاحظات وسیع و عامی بهیچ‌روی روشن نمی‌گردد.

این شیوهٔ تفکر بسیار گسترده است و طرح‌بندی جزئی بسیاری از مارکسیستها به‌بسط آن بسیار کمک کرده است. این طرز تفکر بنظر من کاملاً بی‌اساس است. لادری‌گری بنیادی‌ای که این شیوهٔ تفکر بر آن دلالت می‌کند (چون لادری‌گری روش شناختی پان استروکتورالیستها) هم برای دانش ما از پویایی واقعیت و هم برای تلاش ما در دستیابی عملی به واقعیت، مانعی بشمار می‌آید.

این لادری‌گری خود را (می‌توان گفت بگونه‌ای ادیبانه) در دو صورت اصلی باز می‌نماید. ستایش نقش «انسان» و تجلیل ارزش والای آرمانها و آگاهی‌ای که راه را برای اعلام نقش برتر انسان باز می‌کند. (که این بار اصلاً لادری‌گرانه نیست) در هر دو مورد بازتاب این دو نظر سخت به رومان‌تیسیم می‌کشد که در قلب هر کسی خانه دارد. مزایای مجسم و فردی و عملی این مقام فکری از طریق برداشت فهم همه جانبه و تفکر عمیقی که این دیدگاه به‌دست می‌دهد و تسهیلاتی که برای سیاحت‌های ادبی پرزرق و برق فراهم می‌کند، بسیار زیاد است و ضمناً فرد را از شر درنگ‌های مزاحم در مورد هر

چیزی نجات می‌دهد. در اینجا نمی‌خواهم خوانندگان را در مورد تسلط این مقام فکری شگفت‌زده کنم و حتی نمی‌خواهم عوامل طبقاتی را که، برخلاف ادعای مارکسیستهای «نهادی»، در اینجا چندان هم بکار نمی‌آیند، مطرح سازم. من دوستتر دارم بخاطر خوانندگان جدی به این موضوعها با دقت بیشتری نگاه کنم. هر کسی درگزینش راه خویش آزاد است؛ مثلاً، یکی ممکن است شعر رؤیایها را بر تحلیل خشک واقعیت ترجیح دهد. مرا دست کم باید بعنوان کسی که راهی مخالف با راه یاد شده را برگزیده است شناخت، کسی که این لذت شاعرانه را برای چیزهایی بجز روشن ساختن سرچشمه‌های تاریخ بشری نگاهداشته است. در اینجا روی سخنم با آن کسانی است که دست کم بطور موقتی همین راه را برگزیده‌اند.

البته انسان فاعل تاریخ است. ما انسان را می‌بینیم که دارد به دو شیوه متفاوت این تاریخ را می‌سازد. از یکسوی، مردان بزرگی که چارچوبهای تثبیت شده را درهم می‌شکنند و می‌خواهند گروهها و دولتها و جوامع را تابع اراده‌شان سازند. از سوی دیگر، گروهها و توده‌هایی که احساسها و آرزوهایشان پیوسته بر سیر رویدادها تأثیر می‌گذارند.

کارکرد تاریخی مارکسیسم این بوده است که محدودیتهایی را که از سوی محیط زندگی برکنش مردان بزرگ تحمیل شده است نشان دهد. این مکتب در این کار زیاده‌روی کرده است و صورت‌بندیهای خام و عامیانه‌ای را وسیعاً انتشار داده است. این صورت‌بندیها بیشترین توجه را به خود جلب کرده‌اند، ضمن آنکه آماج بیشترین حمله‌ها نیز شده‌اند. با اینهمه بسادگی می‌توان دید که اصول جامعه‌شناسی مارکسیستی ضرورتاً چنین ساده‌انگاریهای عامیانه‌ای را مقرر نداشت و بنیانگذاران مارکسیسم در نوشته‌های توصیفی و تحلیلی‌شان، خود را بسیار دقیقتر از این نشان دادند. سارتر اخیراً درباره‌ی همزیستی ضروری تبیین روانشناختی فرد با تبیین جامعه‌شناختی در سطح تاریخ، سخن گفته است. مارکسیستهای هوشمند هرگز در این باره‌گمانی نپرورانده‌اند. نمی‌توان هیچ فردی را شناخت، بی‌آنکه خوی ویژه و گرایشهای جسمانی و روانی او بعنوان یک شخص و نیز تاریخ فردی او را در نظر گرفت، همان تاریخی که روابط او را با خانواده‌اش و محیط کوچکی را که در آن پرورانده شده است، نشان می‌دهد [۷].

و برای انجام دادن این تحلیل، کاربرد جدیدترین روشها، در صورتی که از نظر علمی معتبر باشند، بالطبع نه تنها مجاز بلکه گریزناپذیر است. اما بهرحال، نباید این نکته را نادیده گرفت که یک انسان، هر چه هم که بزرگ باشد، در شرایط معینی عمل می‌کند و ایده‌های او فراگردهایی (بیگمان فراگردهای بزرگی) هستند از مفاهیمی که عموماً در محیط و زمانه‌اش مطرح می‌شوند، و مسائلی که او می‌کوشد حلشان کند مسائلی هستند که شرایط زمانه‌ای که در آن زندگی می‌کند آنها را پیش روی او نهاده است. او تنها در صورتی می‌تواند عمل کند که گروه‌های کم و بیش وسیعی را بیابد که اندیشه‌ها و رهبری او را بپذیرند و ارزش این اندیشه‌ها را در ارتباط با علائق‌شان باز شناسند. نقشی که تاریخ فردی او برایش فراهم دیده است باید برای گروه‌هایی که او این نقش را بر آنها اقامه می‌کند قابل قبول و پذیرفته آید تا او بتواند آن نقش را بازی کند. تاریخ سابقه‌ای است همیشگی میان شخصیت‌هایی که در جستجوی یک نقش هستند، اما تاریخ، ضمناً، دستچین کردن همیشگی نقش‌هایی که از سوی این افراد ارائه می‌شود بتوسط گروه‌های اجتماعی و رویدادها نیز می‌باشد. بر روی پل آرکولاً، زندگی بناپارت به تیراندازی چند سرباز گمنام اطریشی بستگی داشت. هوش^۲ که وجهه‌اش می‌توانست سیمای چیزها را دگرگون سازد، از بیماری مرد. اینها رویدادهایی هستند که تنها یک اعتقاد عارفانه بی‌اعتناء به دلیل می‌تواند در آنها دست خداوند را ببیند یادست سبب‌سازی را تشخیص دهد که می‌توان آنرا با خوشایندترین نامها، حتی با «مادی‌گرایی»ترین نامها، تزئین کرد. اما این نیز راست است که بناپارت خود را با اندیشه‌ها و نیتها و برنامه‌ی ضمنی و آشکاری ارائه کرد که باعث قبول و استقبال او از سوی جامعه‌ی فرانسوی آنزمان شد. او دقیقاً به این حقیقت آگاه بود و خود را با آن تطبیق داده بود. اگر او به عقایدی که آگوستین رابسپیر را به تحسین او واداشته بود وفادار می‌ماند، در بهترین حالت، از افتخار مالیخولیایی و نفوذ پس از مرگ بابوف برخوردار می‌شد. لازم است که میان سطوح مختلف فرق گذاشت. این حقیقت که مثلاً بناپارت بود که باقی ماند و پیشرفت کرد، نه هوش، بیگمان بسیاری از چیزهای بزرگ را

1. Arcola

۲. مارشال هوش Hoche، از ژنرال‌های انقلاب کبیر فرانسه. م.

دگرگون ساخت. برخلاف آنچه که برخی از مارکسیستها پنداشته‌اند، هیچ یقین نیست که بورژوازی فرانسه می‌توانست بناپارت دیگری پیدا کند. اما برخی از ساختهای بنیادی هستند که هیچ فردی، هر چقدر هم که بزرگ باشد، نمی‌تواند آنها را دگرگون کند. این امر بدلیل سیر آرام‌ناپذیر یک تاریخ خدایی نیست که گرایش جاودانی اندیشه‌ای از نوع مابعدالطبیعی، که در فراگذشتن از مرزهای خویش سیر می‌کند، آنرا باز می‌نماید. بگونه‌ای غیرشاعرانه‌تر باید گفت که ساختهای تثبیت شده از طریق هزاران رویداد کوچک روزانه فشارشان را بر انسانها و وقایع اعمال می‌کنند. این فشارها به‌برخی کنشها اجازه می‌دهند و از برخی کنشهای دیگر جلوگیری می‌کنند. آزادی‌ای که به‌مردان بزرگ داده می‌شود، از آزادی دیگران بسیار بیشتر است، اما اگر آنان بخواهند از حدود این آزادی بسیار فراتر بگذرانند، گرفتار می‌شوند.

بحث درباره نقش مردان بزرگ تا اندازه‌ای از مد افتاده است. این روزها پافشاری مارکسیستها بر کارایی ساختهای اجتماعی، غالباً بصورت عوام‌فریبانه (ویا دقیقتر بگویم انسان‌فریبانه‌ای) مورد مخالفت مفهوم «انسان» قرار گرفته است و تحت این اصطلاح روانشناسی قشرها، مقوله‌ها و گروههای اجتماعی گوناگون نیز مراد می‌شود. تنوع نامحدود گرایشهای ذهنی‌ای که می‌توان در اینجا دید، و اختلافات جزئی ظریفی که پیدا می‌شوند، می‌توانند برخی از نویسندگان را قادر سازند که دقت مشاهده و استعداد ادبی‌شان را بکار اندازند و برای خوانندگان‌شان شناخت کاملی از این ذهنیتها با همه تنوع دلچسب آنها بدست دهند. برعکس، دیگران نیز می‌توانند در بررسیهایشان آن فنون پیچیده ارزیابی و اندازه‌گیری را بکارگیرند که دقت و قالب ریاضی آنها در انسان احساسی سخت «علمی» بر می‌انگیزد. همه این روشها را نمی‌توان بی‌اساس خواند. اما از این مرحله توصیفی تحقیق — هرچه که مهم باشد، هرچه که قالب ادبی آن برای خواننده و برای تفاهم بشری میان ملتها دلنشین باشد و بصورت «علمی» آن برای اذهان جدی ارضاء‌کننده باشد — باید و شاید که فراگذشت. ذهنیتهای جمعی برآیندهایی بشمار می‌آیند و جنبه‌ای را تشکیل می‌دهند که همه این نیروهای عام و خاصی که به‌انسان شکل بخشند در آنها متجلی می‌شوند — ویژگیهای کلی در مورد کل نژاد بشر معتبرند و در آنجا که نه با افراد بلکه با

گروههای اجتماعاً محدود سروکار داریم، ویژگیهای اجتماعی نیز معتبر بشمار می‌آیند. این برآیند، هرگاه که یکی از عناصر تشکیل‌دهنده‌اش دگرگون شود، خود دگرگونی می‌پذیرد. هیچ چیز زیانبخش‌تر از آن نیست که این ذهنیتهای جمعی را بگونه داده‌های مستقل و نسبتاً پایدار در نظرگیریم. گهگاه (گرچه نه همیشه) نویسندگان مورد بحث‌گناهی ندارند که وقایع را بدین شیوه می‌نگرند، بلکه (دست کم) راهی که بررسی آنها در پیش‌گرفته است این دیدگاه را مطرح می‌سازد.

نتیجه‌گیری عملی‌ای که بویژه مارکسیستها را آشکارا تحت تأثیر دارد و شخص‌بگونه مقاومت‌ناپذیری بسوی آن کشیده می‌شود، این است که هر دگرگونی اجتماعی باید بدنبال یک دگرگونی در این ذهنیتهای روی دهد. درست است که ممکن است دگرگونیهای اجتماعی با مداخلات مستقیمی از نوع روانشناختی، بگونه‌ای کم‌ویش جدی جرح و تعدیل یابند، اما کل تجربه تاریخ نشان می‌دهد که دگرگونیهای اساسی تنها از راه عمل بر مبنای عناصر اجتماعی تشکیل‌دهنده این حالت‌های ذهنی انجام پذیرند. درست است که موقعیت اجتماعی هرگز یکسره دگرگون نمی‌شود و برخی از عوامل کلی آن همیشه پا برجایند و در نتیجه ذهنیتهای مورد بحث هرگز یکسره دیگرسان نمی‌شوند، اما برخی دگرگونیهای اجتماعی هستند که با خصلت بسیار تندشان دگرسانیهای بنیادی‌ای را ایجاد می‌کنند که از آن دگرسانیهایی که در نتیجه دهه‌ها و سده‌ها فشار سطحی عوامل صرفاً روانشناختی پدید می‌آیند، تمام عیارترند. بدینسان، روشن است که اصلاحات ارضی جدی و عمیق، ذهنیت روستاییانی را که شامل آن شده‌اند عمیقاً دگرگون ساخته است. دهقان فرانسوی که کاملاً بصورت یک خرده‌مالک مستقلی درآمده بود، دیگر آن سرف یا مستأجر قرون وسطایی نبود که تضییقات گوناگونی از سوی مالک فئودال بر او تحمیل گردد. جریان صنعتی شدن، علی‌رغم آنکه در بسیاری از موارد به‌زمان اخیر تعلق دارد، در ذهنیت‌گروههایی که تحت تأثیر آن بوده‌اند دگرگونیهای اساسی پدید آورده است. در هیچیک از این موارد، بهیچ‌روی پدیده «روانشناختی» وجود نداشته است. لبتانیها، سوریها، کلیمیها، ایتالیاییها و اوکراینیهایی که در امریکا مستقر گشتند، گرچه برخی از انسجام پیشین خود را نگاهداشتند، اما گرایشهایی را کسب کردند که نشانی از آن

گرایشها را در فعالیتهای خود در زادبومهایشان نشان نداده بودند. نمونه‌های بی‌پایانی از این موارد را می‌توان بدست داد.

قضیه این است که با وجود آنکه بسیاری از این نویسندگان ادعا می‌کنند که با عمقی‌ترین ماهیت بشر سروکار دارند (و در صورتی که از این متواضع‌تر باشند، عامه بدانها توجهی نمی‌کند)، در واقع آنها سطح را توصیف می‌کنند و عواملی را که اهمیت درجهٔ یک دارند، با مسرت ندیده می‌گیرند. روشی که جهت‌گیری مارکسیستی مطرح ساخته است، غالباً بد بکار رفته است و به‌طرح‌بندی خامی می‌انجامد که بسادگی می‌توان آنرا از اعتبار انداخت و مضحکه‌اش کرد. به‌رحال، دست‌کم بگونه‌ای بالقوه، این روش می‌تواند ما را قادر سازد تا به‌انسان کلی دست یابیم. تعریف انسان با تز تأثیر غالب عامل اقتصادی که هم از سوی مخالفان و هم از جانب موافقان مارکسیسم انجام گرفته است، دست‌کم قابل تردید است. بهتر این بود که تعیین‌کنیم عامل اقتصادی از چه چیزهایی تشکیل می‌شود. بنظر من چنین می‌رسد که طرح عظیم مارکسیسم، بیشتر برای مخالفت با مفاهیم چندتکه‌ای انسان باشد. مجموعهٔ آگاهی گروهی و فردی در آن موقعیتی که گروه یا فرد با نقش معینی که تولید اجتماعی و توزیع ثمرات تولید به‌او می‌دهد قرار می‌گیرد، بعنوان یک جزء متشکلهٔ ضروری بشمار می‌آیند. چرا که اینها به‌مراه تجدید تولید زیستی نوع بشر، وظایف ضروری و اصلی‌ای هستند که پیش از همه بر هر جامعه‌ای مقرر شده‌اند. هر تحقیقی که این موقعیت را ندیده‌گیرد و یا اهمیت آنرا دست‌کم‌گیرد، محکوم به بی‌اعتباری است. این نه مارکسیستها - و نه بهیچ‌روی مارکسیستهای آرمانی - بلکه آنها که این موقعیت را ندیده می‌گیرند هستند که انسان را مثله می‌کنند.

نقش روان و اندیشه همیشه با رهیافت مارکسیستی در تعارض نیست. در اینجا نیز در امر شناخت درهم‌تنیدگی پیچیدهٔ عوامل فردی و اجتماعی نباید در برابر عبارات پرآوازهٔ برتری و آزادی روح تسلیم شد، بلکه باید تحلیل یاد شده را عمیقتر از این انجام داد. مارکسیسم بگونه‌ای عوامفریبانه متهم شده است که ارزش ذاتی اندیشه‌ها را وابسته به شرایط اجتماعی آنها ساخته است. این نظر را نیز نمی‌توان لزوماً استنتاجی از تزه‌های مارکسیسم دانست. این دو پهنه باهم متفاوتند.

بخوبی می‌توان گفت که تکمیل قواعد منطق ارسطویی تنها می‌توانست در فضای اجتماعی یونان باستان انجام پذیرد. و بهمین سان می‌توان گفت که قواعد منطق چینی که کم و بیش با منطق ارسطویی همانند است، تنها می‌توانست از یک موقعیت اجتماعی که با موقعیت اجتماعی یونان متفاوت بود، بیرون کشیده شود. این حقیقت ما را از تصدیق و بهره‌برداری از ارزش نسبتاً جهانی این اندیشه‌ها باز نمی‌دارد. بهمین گونه شخص می‌تواند در قرن بیستم بخوبی از نگاه کردن یک کار هنری چون یکی از تابلوهای بوتیچلی لذت برد، اما با اینهمه نمی‌توان چنین تصور کرد که این تابلو در جامعه‌ای بجز جامعه سده پانزدهم فلورانس نقاشی شده باشد. از این قضیه، می‌توان ملاحظات زیبایی شناختی عمومی را نیز استنتاج کرد. اما حوزه دید این کتاب، چیز دیگری است. این کتاب از دید تاریخنگار یا سیاستدانی نوشته شده است که در صدد آن است تا خطوط اصلی پویایی رویدادها را ترسیم کند. این کتاب با «آرمان در نفس خویش» کمتر سروکار دارد تا «آرمان برای جامعه»، یعنی آرمانهایی که این ظرفیت را دارند که انگیزه‌ها و آرزوهای نهفته در هزاران یا میلیونها انسان را بحرکت در آورند.

از این دیدگاه (و تنها از این دیدگاه) آرمانها می‌توانند به دو نوع تقسیم گردند، همان دو نوعی که بخوبی در طبقه‌بندی مانهایم می‌آیند. در یکسوی، آرمانهای «ایدئولوژیک» به معنای دقیق آن قرار دارند، یعنی آرمانهایی که موقعیت موجود، علائق و ارزشهای گروه را بیان و تصویب می‌کنند. این آرمانها صورت‌بندی «وح عام» (عصیت واژه عربی آن است که این خلدون به کار برده است) را می‌سازند که انواع وفاداریهای جامعه را در دفاع از گروه و مبارزه علیه گروههای دیگر و نظایر آن برمی‌انگیزد. در سوی دیگر اندیشه‌های «آرمانی» قرار دارند که به فراسوی موقعیت موجود راه می‌برند و رئوس اصلی برنامه فراگذشتن و برانداختن شرایط مستقر و ارزشهای پذیرفته شده را ترسیم می‌کنند. این نوع اندیشه‌ها نیز می‌توانند برای کل یک گروه معتبر باشند— برای مثال، در جهان امروز، می‌توانند برای یک جنبش استقلال طلبانه که هدفش آزاد ساختن و پیشرفت گروه ملی است بکار آیند. از سوی دیگر، همین آرمانهای نوع دوم می‌توانند در هم شکستن یک گروه و آفرینش گروههای تازه

بر بنیادهای نوین را مطرح سازند؛ همچنانکه یک دین جهانی غالباً در آغاز کارش عمل می‌کند.

انسان غالباً و حقاً از اینهمه فداکاریهایی که در خدمت این آرمانها بکار رفته‌اند در شگفتی می‌افتد، از این جمله‌اند از خودگذشتگیهای تحسین‌آمیزی که در جهت فراگذشتن از خودخواهی فردی بعمل می‌آیند، گرچه این از خود-گذشتگیها غالباً در خدمت خودخواهی گروهی و تردیدآمیزترین و گاه زیانبارترین عوامل رخ می‌دهند. دلایلی دال بر این در دست است که این آرمانها جهان را رهبری می‌کنند. با اینهمه این نیز کاملاً روشن است که اندیشه‌هایی (چه «ایدئولوژیک» و چه «آرمانی») که دفاع یا پیشرفت‌گروه را تلقین می‌کنند، از موقعیت خود گروه بر می‌آیند. میهن‌پرستی بریتانیایی بشیوه کیپلینگ در خدمت بریتانیای بزرگ بود، یعنی در خدمت آرزوهای جامعه‌ای بود که اصولاً از سوی قدرت صنعتی آن جامعه تعیین شده بودند. صهیونیستهایی که برای ایجاد دولت اسرائیل کار می‌کردند، در واقع از یکی از برنامه‌های ممکن برای حل مسائلی که موقعیت کلیمیان در اروپا ایجاد کرده بود دفاع می‌کردند و برای مصالح-بهمان‌سان که آنها می‌دیدند-گروه یهودی کار می‌کردند که جزئی از آن گروه تشکیل شده بود و جزء دیگر آن هنوز می‌بایست تشکیل شود. در مورد اندیشه‌های «آرمانی» که هدفشان آفرینش گروههای جدید بزیان‌گروههای موجود است، باید گفت که این اندیشه‌ها تنها در صورتی می‌توانند اثر محرکی داشته باشند که پاسخگوی آرزوهای گسترده‌ای که به فراسوی گروههای موجود راه می‌برند باشند. مارکسیسم در یک زمان معین با برتری دادن ارزشهای گروه بین‌المللی پرولتاریا بر ارزشهای گروههای ملی، در کشورهای گوناگون اروپایی تأثیر نفاق افکنانه‌ای بر جامعه داشت. از این گذشته، مارکسیسم نیز چون مسیحیت آغازین، افراد گوناگونی را که از ارزشهای ارائه شده از سوی جامعه-شان راضی نبودند، در یک گروه تازه از نوع نوین یکپارچه ساخت. در اینجا، مدافعان برتری آرمانها می‌توانند یک امتیاز کسب کنند. برستی درست است که افرادی که به این گروههای تازه می‌پیوندند (جداً از آن کسانی که بیشتر در نتیجه موقعیت اجتماعی‌شان به این گروهها می‌پیوندند)-همچون پرولترهایی که به جنبش کمونیستی ملحق می‌شوند) بر اثر انگیزه‌هایی که غالباً بسیار فردی

هستند، بخاطر مقتضیات پیش‌بینی نشده‌ای که گرایش‌های شخصی‌شان بدست داده است و تاریخ فردیشان و رویدادهایی که بر محیط کوچک ویژه‌شان تأثیر گذاشته‌اند، به این گروه‌ها روی می‌آورند. بهرحال، اگر این گروه جدید ابعاد وسیعی پیدا کند و در نتیجه آن اعتبار تاریخی کسب کند، بخاطر آن است که عواملی که در یک سطح وسیع عملکرد دارند—یعنی عوامل اجتماعی—موجب شده‌اند که این آرزوهای فردی بیشمار که ممکن بود در هزاران جهت متفاوت و متضاد پراکنده‌گردند، در یک جهت حرکت درآیند. از این گذشته، این گروه جدید هر چه هم که اصول بنیادی‌اش «دلخواه» باشد، همینکه تشکیل می‌شود خود را در شبکه روابط و آرزوها و علائق جامعه‌ای که در آن استقرار یافته است، گرفتار می‌بیند. خواه ناخواه، این گروه باید در ارتباط با گروه‌های دیگر و کل جامعه موضعی بگیرد و برنامه‌ای مطرح کند که آن برنامه نمی‌تواند مقتضیات زمانی را در نظر نگیرد. بسیاری از اعضای جدید این گروه دیگر آن کسانی نیستند که «پدر و مادرشان را ترك کردند» و «گذاشتند که مرده مردگانش را دفن کند» تا به ندای خداوند یا ندای آدامان پاسخ گویند. برعکس، اینان اشخاصی هستند که مسیحی، کمونیست و... می‌باشند، چرا که اینان فروتنانه آرمانهای والدین‌شان را دنبال می‌کنند و مردگان‌شان را در درون نهضت و با مراسمی که نهضت تعیین می‌کند، دفن می‌کنند. اینها آرمانهای گروهی را دارند که در درون آن زاده شده‌اند و در ارزشهای آن سهیمند و می‌کوشند تا به مصالح و آرزوهای گروه خدمت کنند، حتی اگر در این کار خودشان را بعنوان افراد قریانی سازند.

در طرح شتابزده‌ای که از قدرت محرک آرمانها بدست داده‌ام، مسئله ارزش درونی این آرمانها کنار گذاشته شده است؛ باز می‌گویم که قصد ندارم این ارزش را انکار کنم و فکر نمی‌کنم که هیچ مارکسیست هوشمندی هرگز این کار را کرده باشد. آرمانهایی وجود دارند که در پهنه عمل اجتماعی هیچ قدرت محرکه‌ای ندارند و خود آرمانهای محرك را می‌توان از یک زاویه کاملاً متفاوت دیگری دید. آرمانهای بدون قدرت محرکه (یا آرمانهایی که اثر محرك فودی ندارند) ممکن است از نظر فرهنگی از همه مهمتر باشند؛ مثلاً آرمانهایی درباره هنر، انسان، طبیعت و هر آنچه می‌توان پنداشت که در فراسو و فراز طبیعت وجود

دارد. ارزش چنین آرمانهایی را می‌توان بدون توجه به ریشه‌های اجتماعی آنها و همچنین بدون توجه به نقش اجتماعی‌ای که می‌توانند ایفاء کنند، در چارچوب نظریه‌های زیبایی‌شناختی، انسان‌شناختی، علمی، فلسفی و یا دینی، تصدیق کرد. شخص می‌تواند از آنها لذت و حظ فکری ببرد و ذهن و قلب خود را با آنها غنی سازد، بدون آنکه به‌خاستگاه این آرمانها و کارکردی که انجام می‌دهند بپردازد. اما این حقیقت نمی‌تواند دلیل بر ندیده‌گرفتن این ریشه‌ها و کارکردها باشد و یا باعث شود که نقش اینها را تا حد پدیده‌های درجه دوم بی‌اهمیت پایین آوریم.

آرمانهایی که بیش از سایر آرمانها از عمل اجتماعی بدورند، با وجود ارزش ذاتی آنها و علی‌رغم مقامی که در یک نظام آرمانی دارند، نمی‌توانند بدون ریشه‌های اجتماعی باشند. ممکن نیست پذیرفت، اگر شخص نخواهد به یک اعتقاد اثبات‌ناپذیر روی آورد، که این آرمانها از جایی فراسوی این جهان ما برمی‌آیند. حتی اگر چنین باشد، قدرت مافوق طبیعی‌ای که این آرمانها از آن برمی‌آیند به این امر توجه کرده است که این آرمانها را با مقتضیات جامعه و سرشت بشری تطبیق دهد. این همان مضمونی است که از سوی ایدئولوژی پردازان دینی بی‌تعصب بیش از پیش پرورانده می‌شود و وسیله‌ای است که اینان برای توجیه آن ویژگی‌هایی (گذشته، یا حتی کنونی) از سازمانهای دینی و قوانین آن که روز بروز ارزش مابعدالطبیعی‌شان را از دست می‌دهند، بکار می‌برند.

راه برای برخی باز است که خود را تنها به مابعدالتاریخ مشغول دارند. بهر حال، آنها که به تاریخ بشری علاقه‌مندند، بدون توجه به لحظه نشأت گرفتن آرمانها، با دقت خاصی مواردی را که این آرمانها نقش در این تاریخ داشته‌اند را بررسی خواهند کرد و کارکرد اجتماعی‌ای را که به‌عهده دارند خواهند آزمود. آن آرمانهایی که ماهیتاً ظرفیت بحرکت در آوردن مردم را در خود ندارند، ممکن است گهگاه بعنوان رقابت و مبارزه میان گروههای انسانی، بر تاریخ تأثیرگذارند. برای مثال، آرمانهای علمی و فنی ممکن است توانایی نسبی گروههای موجود را کم و زیاد کنند. این آرمانها از این جهت ممکن است اثر بیشتری داشته باشند که دلالت‌هایشان در نگاه نخست به‌مشاهده در نمی‌آیند و از اینرو

از سوی ساختهای تثبیت شده و گروههایی که این ساختها در خدمت آنها، با مقاومت سختی روبرو نمی‌شوند [۸]. بهر حال، حتی آرمانهایی که اثر مستقیمی بر تاریخ ندارند نیز اگر بدین معنا دریافت شوند وارد یک نظام می‌شوند و در تشکیل آگاهی اجتماعی‌ای که تلقی کلی یک جامعه معین را نسبت به مسائل اجتماعی آن تعیین می‌کنند، مؤثر واقع می‌شوند.

قومنگاران، قومشناسان و انسانشناسان، با هر عنوانی که برای خود قایل هستند، بر اصالت انواع آگاهی اجتماعی تأکید ورزیده‌اند. آنها که شیفته جوامعی که کشف کرده‌اند شده‌اند، به این نتیجه‌گیری کشانده شده‌اند که پویایی تاریخ بشری که از سوی مارکس و تاریخنگاران اروپایی بر پایه تجربه‌ای که از اروپا داشتند استنتاج شده بود، بر جوامع دیگر شمول ندارد. مثلاً، آیا مبارزه همیشگی برای کسب قدرت و امتیازاتی که قدرت بدست می‌دهد، می‌تواند تبیین‌کننده جوامعی باشد که در آنها، تأمل دینی و زیبایی‌شناختی یا یک تلقی عمومی مبتنی بر توکل عارفانه صلح‌آمیز، ارزشی والاتر از یک فعالیت تملک‌طلبانه یا ستیزه‌جویانه را ایجاب می‌کند؟ آیا رویدادهای از نوع «سیاسی» یا «اقتصادی» می‌توانند برای فهم ما از جوامعی که «غرق در تکرار بی‌پایان» هستند کمک مؤثری بدست دهند؟ آیا اسطوره، یعنی مقوله‌ای «از آنچه مقدس است» که بر بسیاری از جوامع حاکم است، برای مواجهه با این جوامع مناسبتر نیست—و نمی‌توان همین مقوله را بصورت‌هایی تغییر شکل داده بر هر جامعه‌ای شمول داد؟ آیا علیتی که تلقیهای آنها را تعیین می‌کند، بر این پهنه «مقدس» بیشتر استوار نیست تا بر «علائقی» از نوع دنیوی و «مادی»؟ برخی از متخصصان در بررسی تمدنهای بزرگ این خط فکری را دنبال کردند. آیا مطالعه سوماتسین، تاریخ نگار چینی نبود که لوسین لوی-برول را به مفهوم ذهنیت ابتدایی رساند—همان الگوی مفهومی‌ای که از همه بیشتر دستخوش اعتراض و حتی طردگشتن شده است—گرچه از نظر تاریخی شاخص یکی از نخستین صورت-بندیهای این عقیده می‌باشد؟ یک قومنگار بلژیکی در زمانی نه‌چندان دور چنین نوشت: «علم سیاسی به تاریخ تطبیقی ادیان وابسته است.» [۹] اخیراً لوی-دومون^۱ در یک نوع اعلامیه، کاربرد مقوله‌های غربی، بویژه مقوله‌های

مارکسیستی را در مورد تاریخ هند، بهمین سان رد کرد [۱۰]. شمار وسیعی از متخصصان پدیدارشناسی دینی که در میان آنها میرسناالیاد بخاطر استعداد و دانشش پرآوازه است، کوشیده‌اند تا خود اندیشهٔ تاریخ را در چارچوب حوزه‌های مفهومی اقتباس شده از یهودیت محدود سازند [۱۱]. در تاریخ اندیشهٔ اسلامی، هانری کرین تاریخ را تابع ماوراءالتاریخ می‌داند [۱۲]. روشنفکران متعلق به‌سردمی که پایتتر از سطح این تمدنهای بزرگ قرار دارند و همچنین روشنفکرانی که از فرهنگهای کم‌پیشرفته‌تر هستند به‌دو دسته تقسیم شده‌اند: دستهٔ نخست کسانی که می‌خواهند برای خود تاریخی بر مبنای الگوی اروپایی بازسازی کنند و دستهٔ دیگر کسانی که آرزو دارند بتوانند به‌چیزی از بنیاد مختص و اصیل که نتوان مقوله‌های ساخت اروپا را در مورد آن بکار برد، ببالند. آرمانسازی گذشته‌شان که نتیجهٔ یک ایدئولوژی ملت‌گرای است غالباً آنها را بر این وا می‌دارد که تاریخشان را از آن مکانیسمهای پستی که قدرت محرکهٔ تاریخ اروپایی را فراهم ساخته‌اند مبری دارند. نمی‌توان گفت روشنفکران اروپایی (یا دست‌کم آن کسانی که به‌مقولهٔ ساده‌نویسی تعلق دارند و در میان عموم از همه پر خواننده‌ترند) که در دام جاذبه‌های اجتماعی اصالت شخصی گرفتارند، به‌این مردم در شناخت روشن مسائلشان کمک چندانی کرده‌اند.

کاملاً درست است که برخی از فرهنگها فرد را در جهت اعمال تلاش برای کسب داراییهای شخصی و افزایش دادن امتیازات فردی تشویقی نمی‌کنند، همچنانکه این امر تا اندازه‌ای در جامعهٔ ما (فرانسه) نیز صدق می‌کند. فرد در این فرهنگها غالباً حتی بعنوان یک موضوع اجتماعی نیز تشخیص داده نمی‌شود. درهم‌آمیختگی شدید مقدس و نامقدس در همهٔ پهنه‌های زندگی اجتماعی این فرهنگها را نمی‌توان انکار کرد. اما باید یادآور شد که گروههای اجتماعی در هر جا و هرگاه که ممکن باشد همان‌گرایش به‌دفاع و افزایش دادن داراییهایی را که جمعاً در اختیار دارند با روشهای رقابت و در برخی از موارد با جنگ نشان می‌دهند. صلح‌جوترین و معنویت‌ترین جوامع نیز بیشتر از همه می‌کوشند تا با روشهای مقدس و نیز نامقدس، یک نظم جهانی را که همیشه با نظم جامعه‌شان آغاز می‌شود حفظ و ابقاء کنند، حتی اگر این کار بعنوان یک امر مقدس تلقی گردد. هر جا که یک رقابت کم‌و‌بیش شدید در سطح گروههای کوچک حاکم

است، همین رقابت در سطح گروه‌های بزرگی که این گروه‌های کوچک را در بر می‌گیرند نیز غالباً هویدا است. آن گروه‌هایی که خود را در یک محیط دشمن‌خوی می‌یابند (و احتمال اینکه سرانجام روزی این محیط دشمن‌خوی‌اش را از دست دهد، بعید است) و چه با عمل و چه با نفی عمل به خود کشی همگانی رغبت دارند، با یکنوع انتخاب اجتماعی از میان برداشته می‌شوند. بهمین سان، آن گروه‌های دینی‌ای که ایده‌های راجع به نفی بازتولید را پذیرفته و آنها را عملاً بکار برده‌اند، از روی زمین ناپدیدگشته‌اند. تاریخ مسیحیت که متون مقدس آن عدم فعالیت و رهبانیت را پاس می‌دارد، انهدام مداوم (دست کم بعنوان یک عامل تاریخی نسبتاً مهم) فرقه‌هایی دینی‌ای را که می‌کوشیدند—برخلاف آن فرقه‌هایی که خودشان را باپوایی اجتماعی «عادی» تطبیق دادند— بر وفق این نظرها زندگی کنند بخوبی ترسیم می‌کند. در ضمن نباید توکل به حالت تسلیم و فقر را که راکد و دگرگون ناپذیر می‌نماید باگرایش به بی‌توجهی نسبت به مبارزه در راه رفاه و آسایش یکی دانست و خلط مبحث کرد (چنانکه غالباً در بررسی جوامع اسلامی می‌کنند). زمانی که ابرها کنار می‌روند و الگویی از یک جامعه بهتر یا الگویی از عملی که زندگی را بهتر می‌سازد برای این مردم مطرح می‌شود، می‌بینیم که همین مردم «راکد» اندک اندک تمایلشان را دگرگون می‌کنند و عادت می‌کنند که پیشنهادهایی را مطرح سازند و سپس برای دفاع از این پیشنهادهای می‌جنگند و برای بدست آوردن سهم شان از نعمات زندگی بیش از پیش پافشاری می‌کنند.

با وجود همه آن بازیهای مشعشعانه و خودنمایانه‌ای که برخی از نویسندگان با واژه‌ها می‌کنند— و از این طریق به کارشان جلال و جبروتی توخالی می‌بخشند—جامعه بدون سیاست—یعنی بدون تاریخ بمعنای عادی آن—وجود ندارد [۱۴] و تاریخ یا سیاست بمعنای مقدس آن، باز تاریخ و سیاست هستند. یقیناً اینچنین است که کنشهای نوع سیاسی (مبارزات، معارضات و معاهدات) پیوسته برای انگیزه‌های صرفاً عقیدتی بوده است و خواهد بود، گرچه معمولاً آمیزه پیچیده‌ای از ایدئولوژی و مصلحت «عقلی»—و در جوامع باستانی، آمیزه‌ای از مقدس و نامقدس—در کار بوده است. این نیز بسیار ساده است (و من کاملاً قبول دارم که مبلغان و ایدئولوژی‌پردازان مارکسیست از همه بیشتر

به این نکته آگاهند) که از انگیزشهای عقیدتی می‌توان طی یک جابجایی و «بازاندیشی»، انگیزه‌های «عقلی» ساخت. از جمله جدیترین نارساییهایی که در مارکسیسم معمول است، شناخت ناکافی قدر مراتب و مراحل عقیدتی است. به این نکته بعداً باز خواهیم گشت. اما عامل عقیدتی را بعنوان یک داده مستقل و اصلی دانستن، نیز کم خطا نیست. چنانکه گفته شد، ایدئولوژی نمی‌تواند در راهی پیوسته معارض با مقتضیات ضروری زندگی اجتماعی گروهی که این ایدئولوژی بر آن تحمیل می‌شود، گام بردارد. در واقع، تجربه تاریخی غالباً به ما نشان می‌دهد که چگونه مقتضیات کم‌ویش ثانوی خود را از طریق تصعید عقیدتی نشان می‌دهند. جنگ یازده قبیله اسرائیل علیه شهر جبعه که مردم آن متهم به جنایت جنسی، «شهوته پرستی و نادانی در اسرائیل» بودند و علیه قبیله بنیامین که معروف بدین صفت بود، (سفر داوران، باب ۱۹ تا ۲۱)، آشکارا یک جنگ عقیدتی بود. اسرائیلیان بخاطر وظیفه دینی درگیر این جنگ شدند. ابراز تأسفهای بعدی این قوم و کوشش آنها در جهت تقویت قبیله بنیامین و کنارگذاشتن سوگند پیشین‌شان، نشان می‌دهد که این جنگ حتی برخلاف احساسات و علائقشان صورت گرفته بود. بهر حال، از جنبه‌ای دیگر، این جنگ زاییده اتفاق نظر دینی-سیاسی قبایل اسرائیل بود که به مردم اسرائیل در برابر دشمنان همبستگی می‌بخشید [۱۵]. «جنگهای مقدس» دیگری بر اثر اتفاق نظر دینی-سیاسی، یعنی شورای «یکپارچگی هلنی» دلفی، اتفاق افتادند که صبغه سیاسی آنها برای هیچکسی حتی برای مردم آن عصر نیز هرگز مهم نبود. هیچ چیز به ما این اجازه را نمی‌دهد که تصور کنیم تعداد پرستندگان آپولو در آن ائتلافهای قابل ملاحظه‌ای که شهرهای یونانی مخالف با تصمیمات این شوراها بعمل آورده بودند و بدین سان خود را در توهین به مقدسات دینی همدست ساخته بودند، کمتر از تعداد پرستندگان آپولو در دولتهایی باشد که بدلیل آشکارا سیاسی از تصمیمات شورای دینی پشتیبانی می‌کردند (همچنانکه فیلیپ مقدونی در سالهای ۳۵۴ و ۳۳۹ میلادی عمل کرده بود).

در یک مثال دیگر، میرسئالیاد می‌گوید که زمانی که ساکنان اسکاندیناوی ایسلند را بتصرف در آوردند، یک آیین دینی را اجرا کردند. به زیرکشت کشیدن ایسلند، یک «وظیفه انسانی و نامقدس» نبود، بلکه تکرار عمل آغازین تبدیل

هرج و مرج به انتظام بود—یعنی در واقع تکرار عمل آفرینش. به نظر ایاد، این آیین، تقدیس یک کردار عملی نبود، بلکه توجیه آن بشمار می‌رفت [۱۶]. می‌توان قبول کرد که تازه‌واردان به این سرزمین، اهمیت شایانی برای آیین اسکان در این سرزمین قائل بودند. به‌رحال آنها بدانجا وارد شده بودند و به خدمت کردن خدایان گوناگون بومی اسکاندیناویا قناعت نکرده بودند؛ و این واقعیتی است که آنرا بسختی می‌توان از موجبات عمومی هجوم وایکینگها جدا ساخت، هجومی که پیدا کردن دلایل دینی بر آن بیهوده است. اسنوره استورلاسون^۱ خودش دلیل مهاجرت به ایسلند را ناشی از نارضایتی‌ای می‌داند که بهنگامی که هارالد هرفاگر^۲ کشور را متحد کرد و «زمینهای نروژ را متصرف شد» بر نروژیان دست داده بود (Heimskringla, III, 20).

جنگهای صلیبی نمونه‌ای از آن اعمال سیاسی (جنگها) بشمار می‌آیند که به‌انگیزش عقیدتی انجام می‌گیرند. تردیدی نمی‌توان داشت که بنظر بسیاری از افراد، و دست کم بنظر خود جنگجویان صلیبی، نیرویی که آنها را به این لشکرکشیهای دور دست واداشت، میل به اطاعت از ارادهٔ خداوندی بود که البته ارادهٔ فردی و انگیزه‌های زمینی نیز در آن بی‌دخالت هم نبود. به‌رحال، اگر قضیه را نه در سطح فردی، بلکه در سطح اجتماعی و دسته‌جمعی آن نگاه کنیم، می‌بینیم که اقدام به این لشکرکشیها در یک تاریخ معین و در نتیجهٔ طرحها و برنامه‌ها و محاسباتی انجام گرفته بود که در آنها عوامل غیر دینی نیز به حساب آمده بودند. در همان زمان نخستین جنگ صلیبی مردم جنوا که خدمتشان را برای حمل و نقل جنگجویان صلیبی به سرزمین مقدس ارائه کرده بودند، به حقوقی که از این طریق بر سرزمینهای مفتوحهٔ آینده پیدا می‌کردند می‌اندیشیدند. نخستین جنگجویان بی‌سازمان صلیبی نیروی زیادی را صرف غارت شهرهای مسیحی مسیرشان کرده بودند و حتی از دوشیدن کلیساهای قسطنطنیه نیز اباہ نکردند. بارونهای صلیبی دربارهٔ زمینها و ثروتهایی که ممکن بود بدست آورند بسیار فکر می‌کردند، ثروتهایی که در معرض دید آنها قرار گرفته بودند. رسوایی جنگ چهارم صلیبی که منجر به تصرف سرزمینهای مسیحی

1. Snurre Sturlason

2. Harald Haarfager

قسطنطنیه و امپراطوری رم شرقی گشته بود، یک مورد تکان دهنده است. دولتهای مسیحی‌ای که در سوریه و فلسطین برقرار شده بودند، در ارتباط با همسایگان مسلمانشان خط مشی اتخاذ کرده بودند که هدف آن حفظ و افزایش امتیازات ارضی آنها از طریق بازی ائتلافهای سیاسی معامله‌پذیر بود، خط مشی که غالباً موانع دینی را ندیده می‌گرفت. یکی از متخصصان معتبر تاریخ جنگهای صلیبی می‌نویسد که:

این جنگهای پایان‌ناپذیر بهیچ روی جنگهای دینی نبودند. تاریخچه هر دولت فئودالی در اروپای باختری، پر از جنگهای کوچکی مانند جنگهای دولتهای صلیبی است. دعوا بر سر نظارت سیاسی سوریه بود... میان مسیحیان و مسلمانان بهمان اندازه جنگ درمی‌گرفت که میان دولتهای مسلمانی که باهمدیگر اختلاف داشتند. شاید میان امیران مسیحی بهمان اندازه جنگهای مسیحیان با کافران، اختلافهای داخلی وجود داشت. از این گذشته، ارباب دین نیز در همدست شدن با افرادی از دین دیگر علیه همدینانشان کوتاهی نمی‌کردند. اتحادهای نامقدس مسیحیان و مسلمانان، ویژگی تاریخ مستعمرات لاتینی در سوریه را تشکیل می‌داد [۱۷].

این نویسنده، جان ل. لامونت^۱، از بررسی خود چنین نتیجه می‌گیرد:

در سده‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی، در عصر جنگهای صلیبی و جهادها، دین همان نقشی را داشت که ایدئولوژی سیاسی امروز دارد، بجز چند استثنای چشمگیر، هیچ مسلمان و مسیحی‌ای نبود که از دین بجز سرپوشی برای هدفهای سیاسی غیردینی استفاده کند؛ اما با اینهمه، مردان زیر پرچم عقیدتی می‌جنگیدند و غالباً از برای همین پرچم بود که به استقبال مرگ می‌رفتند. تعصبات دینی در عصر جنگهای صلیبی، یک انگیزه مهم و با ارزش بود، اما بندرت علت اصلی و انگیزه غالب را

تشکیل می‌داد [۱۸].

اگر این ارزیابی از جنگ‌های صلیبی را بسیار تند تشخیص دهیم و ظن پیشداوری را در مورد نویسنده آن قائل باشیم، هر چند که او در زمینه این دوره از تاریخ متخصص صالحی است، کافی است که واقعتی را بیادآوریم که برای هر کسی روشنتر و آشکارتر است. چرا پس از سده سیزدهم، دعوت به جنگ‌های صلیبی که بارها تکرار شده بود، ناموفق از کار درآمد؟ نمی‌توان پنداشت که ایمان این عصر از اعتقاد سده‌های یازدهم و دوازدهم گسترش و ژرفای کمتری داشته است. واقعت ساده این بود که انگیزه‌های دینی برای یک جنگ صلیبی که پیوسته وجود داشت، دیگر نتوانسته بود در طرح‌های سیاسی‌ای هماهنگ با نیازهای جامعه اروپایی در این دوره ترکیب شود.

آیا همچنان که لویی دومون ادعا می‌کند، قضیه در مورد هند بخاطر ارزشهای ویژه تمدن هندی تفاوت داشت؟ اگر چنین باشد، پس نمونه‌هایی که بدست داده‌ام تنها می‌توانند تجلیهایی باشند از آن عقلانیت معروف خصوصاً اروپایی‌ای که ماکس وبر و دیگران درباره آن صحبت می‌کنند و این مثالها را تنها می‌توان تحت پوشش وابستگی به دین مسیحی دید. به نظر لویی دومون، در هند، «پهنه اقتصادی-سیاسی از ارزشهای اصالتاً دنیوی کارکرد سلطنتی جدا شده بود و تابع دین گشته بود.» می‌توان گفت که این واقعت، چند پارگی و بی‌ثباتی سیاسی تاریخ هند را توجیه می‌کند، بی‌ثباتی‌ای که با وحدت اجتماعی و دینی کشور تعارض دارد [۱۹]. پیدا کردن اندیشه اصلی چنین تبیینی سخت دشوار است. بسیاری از جوامع بودند که با اینکه به یک تمدن تعلق داشتند، یعنی ساختها و نهادهای اجتماعی همسانی داشتند و در اعتقادات دینی و غیر دینی مشترک بودند، برای دوران درازی از هم جدا مانده بودند. کافی است یونان باستان، جهان سومری، اروپای فئودالی، گل باستان، قبیله‌های عرب پیش از اسلام، شهرهای مایا^۲ و، حتی به معیاری وسیعتر، ملت‌های اروپای امروز را بیاد آوریم. دلیل این عدم وحدت را باید در توازن نیروهای سیاسی و نظامی در یک

۱. Gaul: بخشی از امپراتوری رم، شامل فرانسه و بلژیک. - م.

۲. Maya: تمدنی از سرخپوستان در جنوب خاوری مکزیک و امریکای مرکزی. - م.

سطح معین جستجو کرد.

بهرحال این واقعیت را نمی‌توان تنها منحصر به عوامل ویژه هند دانست. تاریخ این شبه قاره، همچون هر جای دیگری، تشکیل شده است از مبارزات سیاسی برای کسب قدرت میان کانونهای گوناگون که پیروزیهای نیرومندترین آنها وحدتی را در یک سطح کم‌ویش وسیع بدنبال داشته است که سپس آن وحدت، بخاطر نیروهای گریز از مرکز، از جمله آرزوهای محلی برای کسب قدرت که هر فرصت ممکن را برای کسب استقلال مغتنم می‌شمارد، از هم پاشیده می‌شود. این حقیقت در مقاله سیاسی کائوتیلیا بنام «ارثه شاستره» حتی صورت یک نظریه را به خود گرفته است، نظریه‌ای که مورد تأکید خود لویی دومون نیز قرار گرفته است. لویی دومون می‌نویسد: «با قیاس از تعریف ارثه شاستره از سیاست، به چیزی نظیر این تعریف می‌رسیم: اعمال زور برای تعقیب منافع و نگاهداشت نظم.» این یک تعریف عالی خواهد بود، البته اگر این نکته را بدان بیفزاییم که نگاهداشت نظم نیز بخشی از تعقیب منافع را تشکیل می‌دهد.

بسیار خوب: اما این فعالیت یکسره غیردینی و غیرمقدس کلاً مشروط به دین نیز بوده است. این گفته چه معنی می‌دهد؟ همه جوامع برتری ارزشهای دینی و در دوره جدید، ارزشهای ایدئولوژیک را به رسمیت می‌شناسند. کشتارهای^۱ هند برتری برهن‌ها^۲ را نظراً برسمیت شناخته بودند، درست همچنانکه شاهان و لردهای اروپایی پذیرفته بودند که کشیشان به خداوند نزدیکتر از آنها هستند. اما این امر آنها را از درگیریهای دنیوی با برخی از روحانیان باز نداشت. لویی - دومون می‌نویسد که در هند، «شاه غالباً... بعنوان پیک پلیس ظاهر می‌شود که وظیفه‌اش نگاهداشت نظم عمومی است و در قبال انجام این وظیفه، سهمی از محصولات کشاورزی را دریافت می‌دارد - غالباً بعنوان یک خدمتگزار جامعه.» این توصیف ما را به یاد توزیع آرمانی خرمن در زمین خرمنکوبی می‌اندازد، «جایی که شاه در کنار خدمتگزاران می‌ایستد» [۲۱]. اگر به توصیف خود دومون از این توزیع محصول مراجعه کنیم، در می‌یابیم که شاه نخست سهم خود را که

۱. Kshatriya: کاست لشکریان هند که پس از کاست برهن‌ها قرار داشتند. - م.

۲. Brahman: کاست دینی و برتر هند. - م.

به یک ششم تا یک‌سوم می‌رسد برمی‌دارد و پس از او، در برخی از موارد، «مالک» سهم خود را برمی‌دارد و «خدمتگزاران یا کسانی که به کارهای خانه رسیدگی می‌کنند... هر کدام حتی نسبت به مقدار معینی از غله دارند: برهن، رختشوی یا آرایشگر و همچنین آهنگر، گاری‌ساز و دیگران نیز سهمی از محصول می‌برند.» [۲۲] این حقیقت که در اینجا برهن بیشتر از کشتار یا به خدمتگزاران نزدیک است، باید خواننده ساده‌دل کتاب دومون را به شگفتی اندازد. پس معلوم شده است که «ایستادن در پهلوی» خدمتگزاران، برداشت سهمی بسیار بیشتر از آنها را معنی می‌دهد.

البته برهنها شاه را شخصیتی پایینتر از خود می‌دانند. برهنها و ماندارنهای اروپا بر روی کرسیهای استادیشان یا سر میز کافه‌شان کاملاً آزادند که همین عقیده را در باره سیاستگرانشان داشته باشند. اما این امر این واقعیت را دگرگون نمی‌سازد که در هند نیز مانند اروپا، این سیاستگران هستند که جوامع را اداره می‌کنند، درباره جنگ و صلح تصمیم می‌گیرند و تصمیمات سازمانی‌ای که ساخت زندگی اجتماعی را تعیین می‌کنند و نیز تصمیماتی را که در این ساخت دگرگونی ایجاد می‌کنند اینان اتخاذ می‌نمایند. البته این تصمیمات تحت تأثیر ایدئولوژی و فرهنگ کلی آنها نیز قرار می‌گیرند. بهمین وضوح، آنها همیشه و در هر جا، بیشتر از همه مراقب روابط قدرت میان کانونهای قدرت هستند و می‌کوشند تا از امتیازات و مزایایی که جامعه بازمی‌نماید پاسداری کنند و آنها را به حد - اکثر افزایش دهند - البته نخست امتیازات قشر حاکم و از آن بیشتر امتیازات رئیس این قشر را. این تصمیماتی که سخت در زندگی کلی گروههای مورد نظر انعکاس دارند، بناگزی در درازمدت یا کوتاه‌مدت، بر ایدئولوژی پردازان و نیز بر ایدئولوژیها تأثیر می‌گذارند. دقیقاً، از آنجا که این تصمیمات بیدرنگ بر قلمرو عقیدتی تأثیر نمی‌گذارند و عواقب آنها غیرقابل پیش‌بینی باقی می‌مانند، می‌توان تصمیمات مزبور را اتخاذ کرد. هر کسی می‌پذیرد که دین مردمی کشاورز ممیزاتی متفاوت از ویژگیهای مردمی که باگردآوری غذا یا با شکار زندگی می‌کنند دارد. و نیز اقتباس مکتسبات کشاورزی از سوی مردم شکارورز یا گردآورنده غذا تصمیمی بود که ایدئولوژی در آن نقشی نداشت، نتایج

ایدئولوژیک این دگرگونی تنها بعداً آشکارا گشت.

بدینسان، شعور اجتماعی می‌تواند صورتهای مختلفی به خود گیرد. این شعور می‌تواند در آرمانی‌ترین صورتهایش، تأثیر نیرومندی بر تصمیماتی که از سوی کل جوامع و گروهها اتخاذ می‌شوند، اعمال کند. شعور اجتماعی می‌تواند به تلقیهای جوامع و گروهها نسبت به مسائلشان، جهت‌گیری ویژه‌ای بخشد. بهر حال، از یکسوی نمی‌توان انکار کرد که این شعور در واقعیت اجتماعی ریشه دارد، ضمن آنکه، از سوی دیگر، در میان تصمیماتی که باید اتخاذ شوند، آن تصمیماتی در صف مقدم قرار می‌گیرند که به بقای گروه یا جامعه ارتباط داشته باشند، تصمیماتی که به اقدام جامعه در برابر گروههای دیگر یا جوامع خارجی و به فعالیت داخلی اساسی آن مربوط باشند. این فعالیت داخلی در سطح کل جوامع، به معنای تولید یا باز تولید وجود اجتماعیشان است. از آنجا که گروههای کارکرددار ممتاز، در پیرامون تولید و توزیع سازمان می‌یابند، پس این فعالیت، بمعنای ابقای موقعیتی که این امتیازات را برایشان به ارمغان می‌آورد نیز هست. این تصمیمات ممکن است خردمندانه یا نابخردانه باشند و آستن نتایجی بد یا خوب و گاه نابود کننده باشند. بهر حال، این تصمیمات را نمی‌توان پیش از بقیه و جز در ارتباط با وظایف ضروری هر جامعه بشری درک کرد. این وظایف را تنها وقتی می‌توان بی‌اهمیت تلقی کرد که صرفاً به فعالیت آرمانی یا زیبایی شناختی اندیشید. اما بهر حال، برای ما که می‌خواهیم پویایی رویدادهای تاریخی را کشف کنیم، این کار درست نیست. و نمی‌توانیم این پویایی را که سرنوشت کلی افراد و گروهها را تحت تأثیر خود دارد — اگر خواسته باشیم که تکامل خود نظامهای اندیشه‌ها را دریابیم — ندیده گیریم. ارشمیدس می‌تواند سربازی را که مانع او می‌شود تحقیر کند و ترجیح دهد که بدنبال راه‌حل مسئله‌اش باشد. سرباز او را می‌کشد و شاید نوع بشر را هزار سال در حل این مسئله عقب می‌اندازد. شاید این رویداد برای متخصصان ریاضی محض که این مسئله را حل شده می‌بینند اهمیتی نداشته باشد، اما بهر حال این رویداد در ارتباط با تاریخ ریاضیات و، از این طریق، در تاریخ عمومی نوع بشر اهمیت دارد.

ماهیت مفاهیمی که برای دریافت ما از پویایی تاریخ، چه در سطح دانش و چه در سطح عمل زیانبارند و تاکنون مورد حمله من بوده‌اند، بویژه در پهنه‌ای

که در اینجا مورد نظر من است، یعنی در تاریخ جاری جهان مسلمان، بخوبی بچشم می‌خورند. بیگمان از این واقعیت بدین شیوه یاد کردن درست نیست، اما با اینهمه من این کار را خواهم کرد. همین پانزده سال پیش، اکثریت پژوهندگان اسلامی که کسانی که بعنوان متخصص به صلاحیتشان می‌بالیدند دنباله‌رو آنها بودند، آئینده جهان مسلمان را از روی پدیدارشناسی انسان اسلامی یا جزمهای اسلام داوری می‌کردند. چنین پنداشته می‌شد که یک مسلمان که به ارزشهای خصلتاً مقدسی وابسته است، در مقوله‌هایی متفاوت از آن اروپاییان می‌اندیشد؛ برای مثال، با مفهوم تاریخی - الهیاتی زمان بیگانه است (این اصطلاح را از وان نیوون هویزه^۱ به‌وام گرفتم) [۲۳]. پس انسان مسلمان نمی‌تواند بسوی ایدئولوژیهای سوسیالیستی، همچون مارکسیسم و در صورت نهادی کمونیسم، کشیده شود. مگر نه این است که این ایدئولوژیها از ذهنیت اروپایی تراوش کرده‌اند و نخست به توزیع مجدد کالاهایی مادی نظر دارند؟ پس از پانزده سال می‌توان نوشت که نظرات مربوط به تکامل آینده که از سوی جزمیتترین و طرح‌بندترین مارکسیستها (که یکی از آنها من بودم) ارائه شده بودند - افرادی که یک گروه غیر مهم و ناچیزی را تشکیل می‌دادند - از نظرات «ایدئالیستهای» مورد بحث به تکامل واقعی رویدادها بسیار نزدیکتر افتاده بودند. دیده‌ایم که ایدئولوژی سوسیالیستی در راههای گوناگون، تقریباً همه کشورهای را که «مسلمان» خوانده می‌شوند، در برگرفته است. خود کمونیسم نیز در برخی از این کشورها طرفداران بسیاری پیدا کرده است. اقداماتی که علیه این نهضتها انجام می‌گیرند خود نشان می‌دهند که رهبران سیاسی این کشورها (که در این قضیه از همه متخصص‌ترند) به تصور مصونیت مردمشان در برابر تبلیغ جنبش سوسیالیستی و کمونیستی اعتمادی ندارند. شاید بتوان گفت که مردم مسلمان از سوسیالیسم آنچه را که مقتضی آنها بوده است به‌وام گرفته‌اند که براساسی خود من نیز این را گفته‌ام. اما آنچه که اینان از سوسیالیسم گرفته‌اند و آنچه که در سوسیالیسم می‌بینند، آن چیزی نیست که با یک شیوه خاص ادراک زمان و مکان مطابق باشد - بلکه از همه بیشتر آن چیزهایی از سوسیالیسم را اخذ می‌کنند که پاسخگوی آرزوهای آنها در جهت

لغو انقیاد، استثمار و بیدادگری باشند و سطح رفاهشان را بالا برد و قدرت آنها را در اداره زندگی‌شان بشیوه خاصشان بیشتر سازد. تنها آن رهبران سیاسی‌ای که بشیوه‌ای از همه مناسبتر و قانع‌کننده‌تر بر این گرایشها تکیه کرده‌اند، پشتیبانی توده‌های مسلمان را بدست آوردند. برک می‌گوید که تنها جسورانه‌ترین فرضیه‌ها و برانگیزاننده‌ترین آرمانها و تکان‌دهنده‌ترین نمادهایی که چیزهایی بیشتر از اصول دیگر باز نمود می‌کنند هستند که برنده می‌شوند [۲۴]. شاید این نظر تنها در چارچوب محدودیتهای معینی درست باشد. تنها آن نشانه‌ای پیروزی بدست می‌آورد که با شدت تمام بر چیزهای معینی دلالت کند، نه بر هر چیزی، و آنهم در صورتی که از سوی سازمانهایی بکارگرفته شود که از مناسبترین وسایل استفاده می‌کنند. این مبارزه در عرش «نظامهای متعالی» انجام نمی‌گیرد، بلکه بر روی زمین و بوسیله مردانی که تنها طرفدار شعارهای معینی هستند، صورت می‌پذیرد.

انسان یک کلیت است و این نظر درست است که برای فهم تاریخ نباید چیزی از انسان و هیچ جنبه‌ای از هستی یا رفتار او را ندیده‌گرفت. و این نیز بهمان‌سان، درست است که انسان ذهن خود را بر پایه آرمانها، صورتهای شعور و مفاهیم جهان که غالباً از طریق نشانه‌ها، نمادها و شعارها متجلی می‌گردند، می‌سازد. انگیزه‌های عمومی روانشناسی انسانی و حتی حیوانی در چیزهایی که انجام می‌دهند، خود را محسوس می‌سازند. سنت فرهنگی بر همه تلقیهای انسان بشدت تأثیر می‌گذارد. اما سخت زیانبار است اگر که همه این زمینه‌های متفاوت را درهم آمیزیم و از روی ساختهای غیر قابل تمیز ولی جزئی‌ای که تنها با یک قیاس صوری به‌همدیگر ارتباط دارند اعلام کنیم یا نظر دهیم، که «هرچیزی در هرچیز دیگری کارکرد دارد.» سهمی که مارکسیسم داشته این بوده است که در امر تحلیل تاریخی-اجتماعی آغاز بدان کرد که در میان این جنبه‌های گوناگون کمی نظم ایجاد کند (البته بیشتر بشیوه‌ای خام). این کار را باید دقیقتر، خالصتر و تکمیلتر کرد. طرح‌بندی مارکسیستی که غالباً مورد نكوهش قرار گرفته است، یک مرحله ضروری بشمار می‌آید. بسیاری از معانی ضمنی در این مرحله قربانی شده‌اند و درست نیست که بسیاری از مردم در این مرحله متوقف شوند. از سوی دیگر، بهرحال کوشش در نگاهداشت

هر چیزی در یک سطح، به دانش مربوط به پیشرفت کمکی نمی‌رساند، حتی اگر شخص از این راه بتواند توصیفهای درخشانی بدست دهد.

در اینجا باز باید گفت که الگوی زبان که جامعه‌شناسان معاصر اینچنین شیفته آن گشته‌اند، چیزی به دست این جامعه‌شناسان نمی‌دهد. در چارچوب نظام کلی یک زبان، همچنانکه پیش از این نیز یادآور شده‌ایم، نظامهای جزئی‌گوناگون همگی یک نقش را بازی نمی‌کنند و یک تأثیر همانند را ندارند. نظام صوتی، یعنی ساختمان مادی ضروری هر زبانی، تکامل ویژه خویش را داراست؛ علیت این نظام هنوز بخوبی روشن نشده است، اما می‌دانیم که بشیوه‌ای شدید، و نیز ناخودآگاهانه، بر هر چیز دیگری تأثیر می‌گذارد. هیچ زبانی بدون یک نظام دستوری نمی‌تواند عمل کند. بهر حال این نظام دستوری بر نظام صوتی تنها تأثیر بسیار محدودی می‌گذارد. بسیار محتمل است که در چارچوب نظام کلی جامعه، هر نظام جزئی‌ای تأثیر و نقش و اهمیت ویژه خویش را دارا باشد. نظامهای روابط تولید و بازتولید نیز از راه توالی دگرگونی‌هایی توسعه می‌یابند که بسیار کم از آنها آگاهی داریم و یا حتی بهیچ‌روی آنها را نمی‌شناسیم — دگرگونی‌هایی که غالباً گریزناپذیرند و نتایج مؤثر آن را در هر موردی بندرت می‌توان پیش‌بینی کرد. این نظامها می‌توانند تنها از طریق یک تصمیم انقلابی هولناک، بگونه‌ای کلی و آگاهانه دگرگون شوند، درست مانند زمانی که مردمی از یک زبان به زبان دیگر روی می‌آورند (و در نتیجه به نظام صوتی دیگری روی می‌کنند)، البته در این مورد نیز نتایج پیش‌بینی نشده و تأثیر پیش‌بینی‌ناپذیر بنیاد رها شده را نباید نادیده گرفت. از این گذشته، خود این تصمیم انقلابی را می‌توان تنها بعنوان برآیند یک تکامل کلی پیشین ادراک کرد، تکاملی که دگرگونی‌های خود انگیخته مؤثر در نظام تولید قدیم، در آن نقش مهمی داشت. برعکس، شأن انسان و ارزش والای شعور بشری از اجتناب از شناخت عوامل مشروط‌کننده این ارزشهای انسانی سودی نمی‌برد. میل به فرا اندیشی ناقص اندیشیدن روشن نیست و اخلاق فرا اندیشی خود این امر را ایجاب می‌کند.

دولتهای جهان مسلمان امروزه دقیقاً در یکی از لحظات سرنوشت ساز قرار دارند و می‌توانند راه آینده‌شان را برگزینند. لغو عمومی استعمار و رها کردن روشهای تسلط مستقیم از سوی امپریالیسم غرب و رقابت میان دو نظام اقتصادی بزرگ جامعه صنعتی، موقعیتی انقلابی بدنبال آورده است که در آن تا حدی گسستن از گذشته و آغاز کردن یک راه نوین ممکن گشته است. گروههای مسلط در هر جایی از این جهان در موقعیت‌گزینش هستند—البته در حدود مرزهای معین و تحت شرایط معین.

این گروهها باید پاسخگوی آرزوهای توده‌هایی باشند که اینان خود را رهبرشان می‌دانند، آرزوهایی که مسؤول غلیان اجتماعی‌ای می‌باشند که این گروهها را به قدرت رسانده‌اند. این توده‌هایی که در بسیاری از موارد، سده‌ها و حتی هزارها سال تسلیم ستمگری و بینوایی بوده‌اند، یکباره وجود الگوهای اجتماعی‌ای را کشف کرده‌اند که در آنها مردم از رفاه و آزادی‌ای بیشتر از آنها برخوردارند و در راهی پیش می‌روند که بیش از پیش این ارزشهای سخت‌والا را افزایش می‌بخشد. این توده‌ها با صدایی هر چه رساتر درخواست می‌کنند که دست کم جنبشی را در این جهت ببینند و دیگر نمی‌توان این فریاد را ندیده گرفت.

مطبوعترین و آشکارترین نوع آزادی، یعنی پایان دادن به تسلط بیگانه، کم‌ویش در هر جایی بدست آمده است. آن صورتهایی از انقیاد که هنوز، چه از نظر داخلی و چه از جهت خارجی، ادامه دارند ظریفتر و ناپیداترند. بهر حال، پس از رهایی بزرگی که آزادی ملی بهارمغان آورد، این مردم وزن این نوع انقیادها را بر دوش خود چندان سنگین احساس نمی‌کنند. کسب رفاه نسبی اکنون در هر جایی در سرلوحه برنامه‌ها قرار دارد. از این گذشته، این آرزو با آرزوی آزادی پیوسته است. در برابر قدرت‌گسترش و جاذبه‌ای که الگوهای امریکایی، اروپایی و شوروی جامعه صنعتی نشان داده‌اند، آشکارگشته است که جامعه‌های دیگر جهان با گزینشی رو برویند که از آن نمی‌توان گذشت: یا باید بگذارند که همچنان از نظر اقتصادی تحت تسلط جوامع صنعتی باشند (و انقیاد صنعتی، چه

ضمنی و چه آشکار، و علی‌رغم اعتراضهای لفظی علیه استعمارنو، انقیاد سیاسی را به‌مراه دارد) و یا خود باید جامعه صنعتی‌گردند.

اگر‌گزینش دوم بعمل آید، (همه چیز آنها را بسوی این‌گزینش می‌راند، حتی اگر شرایط عینی جامعه به‌یچ‌روی مساعد این‌گزینش نباشند) باز با دوشق از بنیاد متفاوت رویرویند، برخلاف آنچه که اقتصاددانان اروپایی می‌اندیشند و دوست دارند که از محظور «سرمایه‌داری یا سوسیالیسم» بگریزند و برخلاف ایدئولوژی‌پردازان جهان سوم که دوست دارند به‌برنامه‌های اقتصادی‌شان رنگ «ملی» بخشند، راه سومی وجود ندارد.

تعداد ممکن ساختهای اقتصادی، اگر به‌ویژگیهای ضروری آنها نظر داشته باشیم، نامحدود نیستند. در مراحل ماقبل سرمایه‌داری، بسیاری از شیوه‌های کم‌ویش متفاوت تولید را می‌شد در کنار هم داشت یا آنها را در حوزه‌ای که از نظر سرزمین تحت پوشش و بخشهای تحت شمول تنوع داشت برشمرد. قدرت اقتصاد سرمایه‌داری نقشی درجه دوم به‌شیوه‌های دیگر تولید تحمیل کرد، آنهم در چارچوب بخشهایی کاملاً محدود. در درون یک شکل‌بندی اقتصادی-سیاسی سرمایه‌داری، هیچ چیز را یارای ایستادگی در برابر رقابت اقتصاد سرمایه‌داری نیست، مگر آنکه مقتضیات خاصی آن را حمایت کند و حتی اگر حجم تولید بخش سرمایه‌داری محدود هم باشد، باز همین بخش است که به سراسر زندگی اقتصادی چنین اجتماعی جهت می‌بخشد. هر جامعه‌گسترده‌ای که در آن تولید سرمایه‌داری برقرار می‌شود (جامعه‌ای که نمی‌پذیرد ضمیمه خارجی یک حوزه سرمایه‌داری بیگانه باشد) بر آن‌گرایش دارد که درون یک شکل‌بندی اقتصادی-اجتماعی توسعه یابد، مگر آنکه در لحظه معینی گزینش سوسیالیستی بعمل آید و این تکامل باز داشته شود.

صنعتی شدن می‌تواند هم بوسیله گروههایی از سرمایه‌داران آزاد انجام گیرد و هم از سوی دولت یا تحت نظارت دولت. هنگامی که صنعتی شدن خوب پیشرفت کرد، گزینشهای اقتصادی اصلی یا از سوی سرمایه‌داران آزاد و یا از سوی دولت بعمل می‌آید و یا، بگونه‌ای دیگر، تحت حمایت و سرپرستی ضروری دولت (دست کم برای یک دوره طولانی) و بوسیله افرادی که از خود سرمایه‌ای ندارند. انواع نامحدودی از مؤسسات اقتصادی، از مؤسسات

سرمایه‌داری دولتی گرفته تا مؤسسات غیر سرمایه‌داری‌ای که از سوی دولت حمایت می‌شوند (مؤسسات اخیر بدون حمایت دولتی نمی‌توانند تا حد قابل ملاحظه‌ای توسعه یابند) وجود دارند. همچنین انواع محدودیت‌هایی که دولت بر فعالیت آزادانه مؤسسات سرمایه‌داری و غیر سرمایه‌داری تحمیل می‌کند، وجود دارند. بهرحال، نخست از همه، مسئله اساسی در تکامل اقتصاد کلی جامعه اینست که سرمایه‌داران آزاد تا چه حد می‌توانند اراده و گزینشهای اقتصادی اصلیشان را بر دولت تحمیل کنند. سپس، کارکرد داشتن نظام اقتصادی سراسری، بیش از هر چیز، به سهم فعالیت اقتصادی بخشهای سرمایه‌داری در اقتصاد کلی جامعه و نفوذ این بخشها بر قدرت حاکمه بستگی دارد.

هر نوع متغیر دیگری در امر جهتگیری یک جامعه نقشی درجه دوم دارد. تحت تسلط سرمایه‌داران خصوصی یا دولت در آمدن (حتی اگر دولت خود مؤسسات اقتصادی را اداره کند و یا اداره آنها را به افراد غیر سرمایه‌دار واگذارد)، برای زندگی کل جامعه، نتایج سترکی دارد. عوامل سیاسی که تحت تأثیر زندگی اجتماعی و آگاهی اجتماعی قرار دارند، ممکن است جامعه مورد بحث را به‌گزینش این یا آن راه وادارند. اما همینکه این‌گزینش بعمل آمد، دیگر نمی‌توان از نتایج آن جلوگیری کرد.

پس، اقتصاد مسلمان یا مسیحی، کاتولیک یا پروتستان، فرانسوی یا آلمانی، عرب یا ترکی، دیونوزوسی^۱ یا آپولونی^۲ وجود ندارد. این نوع طبقه‌بندی حداکثر می‌تواند یک صبقه سطحی به‌گزینشهای اقتصادی بنیادی ببخشد. ویژگیهای ملی ممکن است تنوعات چشمگیری به‌شیوه عملکرد این نظامها ببخشند؛ اما بهرحال، نمی‌توانند خودشان بنیادهای اساسی این نظامها را دگرگون سازند.

گزینش سرمایه‌داری معمولاً به‌ایدئولوژی محرکی که برنامه خاصی پیش روی همه مردم بگذارد، نیازی ندارد. انگیزه سود خود همه کار را می‌کند—این انگیزه دست کم برای سرمایه‌داران کفایت می‌کند. از توده‌ها سؤال نمی‌شود

۱. خدای شرب و مظهر شور و شر. - م.

۲. خدای شعر و موسیقی و مظهر وقار و آرامش. - م.

که عقیده‌شان چیست. بیگمان، جهتگیری بخشی از جامعه بسوی کسب سود، مستلزم یک حالت ذهنی خاص است، ذهنیتی که بناگزیر در هر جامعه‌ای پدیدار نمی‌شود. روحیه سرمایه‌داری یک واقعیت است. محققاً این روحیه جنبه - های گوناگونی از خود نشان می‌دهد، اما در میان بازرگانان جنووا یا ونیز دوران میانه، کشتی‌داران و بانکداران آمستردام در دوره رنسانس، صاحبان صنایع پیشاهنگ در انقلاب صنعتی قرن هجدهم بریتانیا، سران مالی عصر امپریالیستی و سوداگران امریکایی امروز، همان تب جستجوی سود و وقف نیمه ریاضتمندانه زندگی‌شان به این تعاقب، و ممیزات مشترک بیشمار دیگری را که کم‌وبیش از این انگیزه بیرون می‌آیند، پیدا می‌کنیم. همان اجنه است که همگی آنها را تسخیر کرده است. و بیگمان در کشور و در میان مردمی که این تب را نمی‌شناسند، حتی با تأسیس بانک و کارخانه و دفاتر حسابداری و با صدای بلند فریاد «ثروتمند شوید» را سردادن، نمی‌توان این روحیه را پروراند.

با اینهمه، این روحیه از هیچ زاده نشده است، و یا همچنانچه ماکس وبر اندیشیده است، از روحیه دیگری برنخاسته است. روحیه سرمایه‌داری در میان هسته کوچکی از افراد وجود دارد. این شرایط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی بوده‌اند که این هسته را قادر ساخته‌اند تا توسعه یابد و در لحظه معینی کل جامعه اروپا و امریکای شمالی را در برگیرد. اروپاییان که از فقدان روحیه سرمایه‌گذاری در میان سرمایه‌گذاران کشورهای که بر آنها هجوم برده بودند یا در برخی از موارد مستعمره‌شان کرده بودند شکایت داشتند (البته نه بدون ریاکاری)، نمی‌توانستند ببینند، یا نمی‌خواستند ببینند، که شرایط موجود در این کشورها از پیش همه فنرهای انگیزه سرمایه‌داری را درهم شکسته بود؛ و از این گذشته، حضور خود آنان و قوانینی که بر این کشورها تحمیل می‌کردند، گرچه موانعی را بر می‌داشتند، اما بسرعت موانع دیگری ایجاد می‌کردند که غالباً از موانع پیشین مؤثرتر بودند. اما اگر شرایط لازم برای یک فعالیت اقتصادی سرمایه‌داری فراهم می‌شد بگونه‌ای که سود قابل ملاحظه‌ای می‌توانست به دست دهد و می‌گذاشت که سرمایه‌دار این سود را نگاهدارد و با درجه معینی از تضمین آنها چند برابر سازد و اگر رقابت سرمایه‌داری بیگانه به حداقل کاهش می‌یافت تا سرمایه‌دار بومی از همان آغاز در این رقابت نابود

نشود،— آنگاه می‌دیدیم که موانع اجتماعی ناشی از ذهنیت سنتی و بازدارنده‌های دینی و اخلاقی بتدریج ناپدید می‌شدند و خود قوانین دست و پاگیر نیز از پیش پای برداشته می‌شدند. پیروزی نخستین پیشاهنگان الگوهای بیگانه دیگران را به هم‌چشمی آنها تشویق می‌کرد، جن سود سرمایه‌داری همچون فاتح شکست‌ناپذیری بخشهای وسیعتر دیگری را تسخیر می‌کرد و چنگال نظام سرمایه‌داری از طریق یک پویایی مقایسه‌ناپذیر بیش از پیش گسترده‌تر و نیرومندتر می‌گشت. این همان چیز است که دیده‌ایم در ژاپن، چین و هند روی داده است و در جهان مسلمان نیز رخداد آن آغازگشته است، هر چند که کشورهای مسلمان با موانعی رویرو بودند که در اثر رقابت نیرومندتر اروپایی با برخورداری از پشتیبانی معاهدات بازرگانی و پیمانهای تحمیلی دیگر ایجاد شده بود، همچنانکه در امریکای لاتین نیز پیش آمد.

پس آیا ذهنیت یا آگاهی پیشین در این‌گزینش هیچ نقشی ندارد؟ منظور من این نیست. درست است که هندوها با شوق بیشتر و زودتر از مسلمانان خودشان را در ماجرای سرمایه‌داری انداختند—همچنانکه در اروپا پروتستانها پیش از کاتولیکها در راه سرمایه‌داری افتادند—اما این احکام دینی محض نبودند که در این امر مؤثر واقع شدند. گزینش دینی‌ای که از سوی مردم اروپا در سده شانزدهم میلادی بعمل آمد، صرفاً از باورهای ناشی از بررسی تطبیقی انجیلها و احکام پاپی و نوشته‌های لوتر و کالون منتج نشده بود. عوامل اجتماعی عمیق، و حتی غنایم جنگی، در این‌گزینش نقش بزرگتری داشتند. تقسیمات اعتقادی تا حد زیادی به موقعیتهای اجتماعی متفاوت بستگی داشتند. در هند، هنگامی که مسئله گزینش سرمایه‌داری مطرح شد، جوامع هندو و مسلمان، علاوه بر اعتقاد دینی، در بسیاری از زمینه‌های دیگر نیز با همدیگر تفاوت داشتند. مقاومت در برابر رشد روحیه سرمایه‌داری از سوی ذهنیت از پیش موجود یک جامعه که بگونه‌ای پیچیده با شرایط اجتماعی آن وابسته است، بدرجات متفاوت نیرومند و مؤثر است. اما تأسیس اقتصاد سرمایه‌داری در درون آن جامعه و یا در مرزهای آن، به‌مراه شرایط حقوقی و اقتصادی‌ای که سرمایه‌داری را توسعه می‌دهند، بر این جامعه فشاری وارد می‌کند و سرانجام هر نوع مقاومتی را از میان بر خواهد داشت. خدا و خدایان، احکام زندگی،

اخلاقیات مقدس یا نیمه‌مقدس، همگی بنوبت در برابر این نوع اقتصاد نرمش نشان خواهند داد و سرانجام در برابر خدای مالپرستی به‌خضوع خواهند افتاد. ساختهای سرمایه‌داری که برای ریشه‌گرفتن در محیطهای غیر سرمایه‌داری می‌جنگند، ممکن است ایدئولوژیهای را پیروانند که بنابه‌طبقه‌بندی مانهایم «آرمان‌پردازانه» باشند. اما اینها نه ایدئولوژیهای اقتصادی، بلکه ایدئولوژیهای سیاسی هستند. این ایدئولوژیها مردم را به‌تلاش برای گسترش اقتصاد سودآور و یا شرایط اقتصادی مساعد برای توسعه آن، دعوت نمی‌کنند. مانند اروپای سده‌های هجدهم و نوزدهم، آنچه که این ایدئولوژیها می‌خواهند، مبارزه برای برقراری ساختهای سیاسی مساعد این توسعه اقتصادی می‌باشد که در ضمن بر ارزشهای سیاسی و فراسیاسی جهانی نیز دلالت می‌کند: یعنی آزادی و برابری، برحسب پویایی‌ای که مارکس بشیوه استادانه‌ای آنرا در مقاله‌اش با عنوان «دبارة مسئله یهود تبیین کرد. و یا بگونه‌ای دیگر، قضیه یک ایدئولوژی ملت‌گرای مطرح است که توسعه سرمایه‌داری یکی از عناصر آنرا تشکیل می‌دهد، مانند ایدئولوژیهای امپریالیستی اروپا در سده نوزدهم و ایدئولوژیهای کمال آتاتورکی در ترکیه سده بیستم.

ایدئولوژی اقتصادی جامعه سرمایه‌داری، برحسب همان طبقه‌بندی مانهایم، یک ایدئولوژی مسلکی بمعنای دقیق آن است. این ایدئولوژی واقعیت را آرمانی می‌سازد و موقعیت آنرا دگرگون می‌کند. این ایدئولوژی در جوامع صنعتی امروز امریکای شمالی و اروپا طنین خاصی دارد و می‌تواند آنهایی را که عملاً از این اقتصاد سود می‌برند قانع سازد که موقعیت ممتازشان خوب، منصفانه و مطابق با سرشت چیزهاست. همچنین این ایدئولوژی می‌تواند قشرهای متعددی را که بوسیله جوامع سرمایه‌داری در یک مرحله پیشرفته ایجاد می‌شوند و از یک فراوانی نسبی برخوردارند، قانع کند که در یکی از بهترین ساختهای اجتماعی زندگی می‌کنند و امکانات پیشرفت اجتماعی برای اعضای این جوامع از هر نوع جامعه دیگری بیشتر است. حتی ممکن است افراد ناموفق جامعه نیز به این امر قانع شوند—البته اگر امکانات مادی آنها کافی باشد و اگر الگوهای رقیب موجود عموماً جاذبه‌ای نداشته باشند.

بهرحال، در جهان سوم، این عوامل تنها برای قشر محدود جامعه که

تنها قشر برخوردار از اقتصاد سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد، بکار می‌آیند. چراکه از نظر اقتصادی، آرزوی بنیادی اکثریت عظیم مردم، از جمله آن قشرهایی که کاملاً معادل با بورژوازی متوسط و خرده‌پای جوامع سرمایه‌داری می‌باشند، رسیدن به سطح زندگی جامعه صنعتی است—یعنی همان الگوی پر-جاذبه‌ای که از طریق وسایل ارتباط همگانی، فیلم، روزنامه، رادیو و حضور ییگانگان خوشبخت و خوش‌لباسی که وسایل زندگی آنها بنظر این‌مردم افسانه‌ای می‌نمایند، پیوسته در معرض دید این مردم قرار دارد. ایدئولوژی سیاسی آزادی و برابری، برای توده‌های گرسنه و کارمندان یا دقت‌ریانی که زندگی‌شان در مقایسه با جلال واقعی یا فرضی جوامع صنعتی فقیرانه است، مصلحت ثانوی را تشکیل می‌دهد. ایدئولوژی ملت‌گرای بزودی، هنگامی که دیگر دشمن خارجی‌ای وجود ندارد و حنای مزایای هم‌میهن بودن و اجحافهای سرمایه‌داری نیز رنگ می‌بازد، استعداد برانگیختن احساسات مردم را از دست می‌دهد.

قدرت ضعیف ایدئولوژیهای سرمایه‌داری در کشورهای چون ترکیه، ایران و عراق سلطنتی قبل از ژوئیه ۱۹۵۸ بخوبی دیده شده است، کشورهای که رهبران‌شان می‌اندیشیدند که می‌توانند در راه یک پیشرفت اقتصادی منظم به پیش روند، راهی که سرانجام از طریق کارکرد آزاد سرمایه‌داری لیبرال و بتشویق خود دولت، چنانچه پیش از این دیده‌ایم، رفاه عمومی را افزایش خواهد داد. سپس آنها کوشیدند تا این جریان را با برنامه‌ریزیهای غیر اجباری—مثلاً از نوع فرانسوی—ضمن حفظ آزادی وسیع اتخاذ تصمیم برای سرمایه‌داران خصوصی، تحت ضابطه درآورند. این رهبران در این کار از یاری قدرتهای سرمایه‌داری غرب، بویژه ایالات متحده، سود بردند. آنها می‌اندیشیدند که این کار را می‌توانند بدون ایدئولوژی انجام دهند و حتی نسبت به هر نوع ایدئولوژی بی‌اعتماد بوده و هستند—حتی در ترکیه که ایدئولوژی کمال‌آتاتورک اصولاً یک تحریک عمومی بزرگ شالوده‌اساساً ملت‌گرای بوجود آورده بود. هر نوع تحریک عقیدتی توده‌ها، حتی بیک شیوه ارتجاعی نیز، بنظر طبقات حاکم متضمن خطراتی برای ادامه تسلطشان بود. در عراق این امر به انقلاب چهاردهم ژوئیه ۱۹۵۸ و انحلال طرحهای شورای توسعه [۲۵] انجامید—طرحهایی که از دیدگاه دقیقاً اقتصادی ناچیز هم نبودند. جای دیگر، گروههایی بودند که رؤیای

یک آغاز نوین برای اصلاحات اقتصادی را جدی گرفتند، اصلاحاتی که مستلزم تحرک توده‌ها و در نتیجه ساختن ایدئولوژیهای متناسب برای تأمین این تحرک، بودند. آنها مشاهده کرده‌اند که پیشرفت اقتصادی قطعی، اشتراک همه مردم در یک کوشش شدید و حتی ایثارهای فردی معتنا بهی را ایجاد می‌کند. این کار بنظر آنها، و بحق، مستلزم تقسیم جدید منافع این پیشرفت بود و از آنجا که در آغاز نمی‌شد این تقسیم جدید را محسوس ساخت، لازم بود مردم بوسیله یک ایدئولوژی محرک برانگیخته شوند که کوشش یاد شده و نتایج آنرا تجلیل کند و یک اصلاح اساسی در ساخت اجتماعی را بزبان امتیازات تثبیت شده وعده دهد. در اینجا مسئله‌گزینش این ایدئولوژی مطرح می‌شود. اکنون بر هر کسی روشن است (بجز برای برخی از اقتصاددانان و جامعه‌شناسان اروپایی و آمریکایی) که ایدئولوژی مورد اتخاذ نمی‌تواند ملاحظه ضروری افزایش در رفاه مردم را ندیده گیرد.

بهمین دلیل است که گزینش دوم، یعنی گزینش سوسیالیستی — بگونه‌ای طبیعی و بایدگفت به فشار مقتضیات — خود را تحمیل می‌کند. تأکید می‌کنم که این گزینش تقریباً چیزی به روحیه موجود پیشین و ذهنیت ویژه مردمی که این گزینش را بعمل می‌آورند، مدیون نیست. در برخی از کشورها، شورشی توده‌ای علیه نظامی که به اقتصاد سرمایه‌داری وابسته بود و بر مردم ستم می‌کرد در گرفت و این شورش از سوی برگزیدگانی جهت داده می‌شد که به کیش سوسیالیستی معتقد بودند و تحت نفوذ ایدئولوژی مارکسیستی قرار داشتند، ایدئولوژی‌ای که جنبش کمونیستی آنها در سراسر جهان پراکنده است. در کشورهای دیگر، رهبرانی که در صدد آزاد ساختن و پیشرفت کشورشان بودند، دریافتند که در شرایط اجتماعی و سیاسی ویژه‌ای که خود را در آن می‌یافتند، وابستگی به نظام سرمایه‌داری این آزاد سازی را به خطر می‌اندازد و نمی‌گذارد کشور تا حد کافی و با شتاب هرچه بیشتر پیشرفت کند.

برخلاف آنچه که درباره گزینش سرمایه‌داری نشان داده شد، گزینش سوسیالیستی در زمینه اقتصادی به یک ایدئولوژی محرک «آرمان‌پردازانه» نیاز دارد. اقتصاد سرمایه‌داری گام به گام و بگونه‌ای خود کار و می‌توان گفت همینکه شرایط ضروری آن فراهم شد — گسترش می‌یابد. اگر چشم اندازه‌های سود به اندازه

کافی جاذبه داشته باشند، افراد یکی پس از دیگری به اقتصاد سرمایه داری روی می آورند و میل به امتیاز بردن از این چشم اندازها بر هر نوع مانع ذهنی موجود بر سر راه این اقتصاد فائق می آید. اما در مورد اقتصاد سوسیالیستی یا دولتی، قضیه بدینسان نیست. چنین اقتصادی را باید بگونه ای اجتماعی و همگانی سازمان داد. مزایایی که یک فرد می تواند از این نظام ببرد، همیشه آشکار نیستند. در مرحله نخست، این مزایا غالباً وجود ندارند و تنها می توان آنها را در سطح مصلحت همگانی وطنی یک دوره زمانی طولانی، ادراک کرد. در نتیجه، تحرك افراد مستلزم تأثیر آمیزه ای از ایدئولوژی و انگیزه های مادی می باشد. ایدئولوژی پیوسته باید همیشه متوجه نیل به هدفش باشد. بر این نیاز باید تأکید ورزید اما قدرت گیرایی ایدئولوژی بر حسب نوع آگاهی اجتماعی از پیش موجود، درجاتی پیدا می کند— آگاهی ای که البته می توان آنرا با تسهیلات متفاوت و انواع احتیاطها و مراحل واسطه تعدیل کرد. اما برای جزء دیگر آمیزه یاد شده، باید گفت که میزان امتیازات بیواسطه ناشی از جنبش سوسیالیستی در مورد مردمی معین، باید بر حسب قدرت تحرکی که خود ایدئولوژی دارد، به نسبت معکوس کم یا زیاد شود.

در برقراری یک ساختمان سوسیالیستی، هیچکس نیاز به یک ایدئولوژی را انکار نمی کند. این ایدئولوژی باید بر ضرورت این ساختمان دلالت کند، اسادر ضمن باید از آن فراتر نیز برود. در صورت نیاز، می توان مردم را به یک کوشش بزرگ در یک دوره محدود برانگیخت تا اینکه بدون افزودن انگیزه های آرمانی بر این چشم انداز، «جهش بزرگی به پیش» صورت گیرد، جهشی که مردم در آینده از آن بهره خواهند برد. حتی در این صورت نیز نکته مهم این است که کوشش مورد درخواست افراطی نباشد و افرادی که این کوشش را انجام می دهند حتماً امیدوار باشند که برای آنها در این کوشش احتمال انتفاعی هست. اما بهرحال، این یک مورد نادر است و حتی اگر پیش آید، مردم ممکن است شیوه نکبتبار ولی آرام زندگی شان را بر کوشش بیش از حدی که نتایج آن مشکوک است، ترجیح دهند. قاعده معمول، علی رغم هرچیز، مقرر داشتن هدفهای آرمانی (غالباً بی اندازه بلند) برای هر کوشش دسته جمعی است. ما می بینیم که این هدفها در جنگ مطرح می شوند و ایدئولوژیهای که از همه بیشتر قدرت تحرك دارند، ایدئولوژیهای

نبرد و یا دست‌کم ایدئولوژیهای رقابت بوده‌اند. انسان چنین ساخته شده است—بهرحال، انسانی که ما می‌شناسیم و با آن سروکار داریم—یعنی آماده است تا بیش از هرچیز برای درهم کوبیدن دشمنان و برکنار کردن رقیبانش تلاش کند.

هدفهای آرمانی‌ای که ایدئولوژیهایی که ما می‌شناسیم خود را با آنها مرتبط می‌دانند، عموماً برسه نوعند: عظمت‌گروههای «ملی»، عظمت خداوند، عظمت انسان. در عمل، دو هدف آخرین را می‌توان در عظمت‌گروه (ملی و نظایر آن) تحلیل برد، چرا که تنهاگروه است که واقعاً برای خداوند و نوع بشر می‌جنگد. در اصل می‌توان از نام این هدفها فداکاری در مبارزه و فداکاری در زندگی روزانه را استنتاج کرد—اما فداکاری در زندگی روزانه از همه محسوس‌تر است، البته اگر زندگی‌روزانه بعنوان یک نبرد جلوه‌گر شود. ساختمان اقتصادی را می‌توان به یکی از این سه هدف مرتبط ساخت، اما تنها در یک شرایط معین.

اگر ساختمان اقتصادی برحسب ضوابط پذیرفته شده یک جامعه معین جریان داشته باشد، بدون آنکه قصد برانداختن ساختهای از قدیم مستقر وجود داشته باشد، چرا نتوان این ساختمان را وابسته به یکی از هدفهای یاد شده، یعنی ایدئولوژی ملی، ایدئولوژی دینی یا ایدئولوژی جهانی و انساندوستانه، دانست یا حتی وابسته به هدفهایی از این هم بالاتر؟ بهرحال، در این صورت، رفتار مربوط از نوع تطبیق‌گرایانه خواهد بود. تطبیق‌گرایی قدرت محرکه‌ای کم‌تر از شورش دارد، مگر آنکه یک مبارزه خارجی پیش آید و بدان شدتی بخشد. محرک این‌گرایش را می‌توان باسانی باز شناخت، کافی است که بدانیم افراد ممتاز، منتفع‌شوندگان از ایدئولوژی و ریاکارانی هستند که تطبیق‌گرایی را بعنوان نقابی برای تعقیب هدفهای خود خواهانه فردی‌شان بکار می‌برند. از این گذشته، هریک از این ایدئولوژیها به‌فرا سوی ساختمان اقتصادی راه می‌برند. می‌توان برای خدمت به‌ملت، خدا و انسان وسایل دیگری را نیز برگزید. اگر چشم‌انداز مبارزه‌ای وجود نداشته باشد و اگر نقشی که فرد در جامعه برگزیده است خارج از حوزه ساختمان اقتصادی نباشد پیدا کردن وسایل دیگر خدمت به‌ملت برای فرد بسیار دشوار است. اما شخص می‌تواند بعنوان راهب یا پزشک، برای خدمت به‌خداوند از تأمل عارفانه، و برای خدمت به‌انسان از فعالیت نیکوکارانه استفاده

کند. بهمین دلیل است که ایدئولوژی ملت‌گرایانه برای این نوع توسعه اقتصادی، عموماً از همه مناسبتر است.

اگر ساختمان اقتصادی براندازنده ضوابط پذیرفته شده جامعه باشد، آنگاه ایدئولوژی ضمن آنکه بر مبارزه‌ای دلالت می‌کند، بعلت عنصر غیر مترقبه خویش، شدیدتر و پرجاذبه‌تر خواهد بود؛ مختصر کنیم، ایدئولوژی قدرت محرکه‌ای بزرگتر خواهد داشت. در این صورت، افراد ممتاز، صاحبان منافع و ریاکاران را (که همیشه تعدادی از آنها وجود دارند) می‌توان بعنوان زباله‌های دورریختنی و مگسهای گرد شیرینی تحقیر کرد. تاریخ در حرکت خویش به جلو بر این افراد فائق خواهد آمد و در مرحله بعدی آنها را طرد و محو خواهد ساخت. اما بهر حال، این طرح با مقاومت‌گروهها و افرادی که ساخت نوین پایگاه تثبیت شده - شان، امتیازات، یا حتی شیوه معناد زندگی، و آسایش مادی و اخلاقی‌شان را تهدید می‌کند، روبرو خواهد شد. با اینهمه، این گروهها و افراد، بخشی از اجتماع ملی یا دینی را تشکیل می‌دهند و ممکن است خود را ظاهراً وقف ملت یا خداوند نشان دهند. البته می‌توان آنها را بعنوان کسانی که عملاً ناقض این ارزشها هستند، نکوهش کرد - که این خود کار دشواری است. از سوی دیگر، می‌توان آنها را بعنوان خائن به مبارزه نوع بشر و فراری از مبارزه در جهت ساختن جامعه‌ای که برای رشد آزادانه امکانات افراد جامعه و عموماً نوع بشر مساعدتر است و همچنین بعنوان دشمنان آزادی و برابری سرزنش کرد. بهمین دلیل است که یک ایدئولوژی انسان‌دوستانه جهانی برای این نوع ساختمان اقتصادی که مستلزم یک مبارزه طبقاتی است، از همه مناسبتر است. یک «مرتجع» می‌تواند باسانی ادعا کند که یک فرانسوی، چینی، عرب، مسیحی یا مسلمان خوب است. نمی‌توان باسانی او را از این جهت طرد کرد. اما او نمی‌تواند برابر با تعریف یک انقلابی، «انقلابی» خوبی باشد.

هنگامی که ادعای کسانی را که می‌خواهند در کشورهای اسلامی از دین و اسلام یک پرچم ساختمان اقتصادی سوسیالیستی بسازند می‌آزماییم، برآستی همین افراد و همان ادعا را بگونه‌ای مجسم می‌بینیم. بگمان من دین اسلام برای ایفای نقشی چنین پرچمی چندان مناسب بنظر نمی‌رسد.

تحرك توده‌ها بوسیلهٔ ایدئولوژیها برای دستیابی به هدفهای اقتصادی نوین، یک پدیدهٔ جدید است. در روزگاران پیشین، هیچکس به انجام دادن یک دگر-سائی اساسی در ساختمان اقتصادی نیندیشیده بود. اگر توده‌های جامعه‌ای به کار برای بهبود وضع موجود جامعه‌شان فرا خوانده می‌شدند، تصور می‌شد که این کار باید یا با فعالیت‌های معمول-ولی بگونه‌ای سریعتر-انجام گیرد، یا با فتح سر-زمینهای تازه‌ای که می‌بایست بهمان شیوهٔ قدیم از آن بهره‌برداری می‌شد، و یا با انقیاد جمعیت‌های دیگری که فعالیت‌شان می‌بایست در جهت خدمت به جامعه مسلط باشد. اگر گروه‌های کوچکی در درون کل جامعه شورش می‌کردند، برای آن بود که از تولید اجتماعی سهم بزرگتری ببرند و یا از امتیازات ناشی از اشتراك در قدرت برخوردار گردند، نه آنکه بخواهند شیوهٔ فعالیت جامعه را دگرسان سازند. اگر گروه‌های جدیدی پیدا می‌شدند که از آنها خواسته می‌شد خودشان راه‌شیوه‌ای سازمان دهند که چارچوب‌های تثبیت شده را درهم شکنند، هدفشان آفرینش یک جامعهٔ محدود فرقه‌ای بود، فرقه‌ای که ملزم شده بود تا به ارادهٔ قدرتهای ماوراءالطبیعی یا نظایر آن، کل جامعهٔ موجود را برونق ارادهٔ خداوندی دگرسان سازد. بهر حال، در خواست دگرسانی اساسی شیوه‌های تثبیت شدهٔ تولید و باز-تولید، از سوی این نهضتها بسیار بعید بود.

اسلام در گذشته در صدد تحرك توده‌ها برای هدفهای اقتصادی نبوده است. اسلام پیش از همه چیز، برخی از اعراب را به شکستن پیوندهای قبیله‌ای و وارد شدن در یک اجتماع نوین فرا خوانده بود، اجتماعی که مقدر شده بود به خداوند خدمت کند. خداوند از پیروان خود خواسته بود که به یک زندگی پارسایانه و پرهیزگارانانه روی آورند، بدون آنکه هیچ تغییری در فعالیت معمول و عادی اقتصادی ایجاد کنند. سپس، زمانی که قبایل و نیز افرادی که به زندگی قبیله‌ای وابسته نبودند وارد این اجتماع گشتند، اسلام دیگر چیزی از پیروان خود نخواست. اگر زندگی اقتصادی اجتماع مسلمان دگرگون شد، بدلیل تأثیر رویدادهای غیر دینی بود: فتوحات مسلمانان و تخصصی شدن تولید در چارچوب یک «بازار مشترک» به ابعاد جهانی. در این مقتضیات نوین، زندگی پارسایانه و پرهیزگارانانه نیز مستلزم انجام دادن وظایف نوینی گشت. این وظایف مطابق با ساختهای اقتصادی نوین تعیین شده بود و البته بعنوان وظایفی مقرر شده از سوی خداوند و

پیغمبر تقدیس گشته بود. از آن پس، اسلام ایدئولوژی‌ای شد که از فرد یکنوع منش معینی را می‌خواست. اسلام در یک سطح همگانی، ادامه زندگی اجتماعی را بصورتی که در آنزمان قائل شده بود، تلقین می‌کرد و صرفاً بر این اصرار می‌ورزید که این زندگی باید بر مبنای اخلاق کارکرد داشته باشد. این تلقین بهمان اندازه‌ای که می‌توان از این نوع درخواستها انتظار داشت با پیروزی و شکست قرین بود، ولی به یک معنی شکست آن بر پیروزی می‌چربید. اسلام در سطح همگانی، و از جنبه خادجی آن، بصورت یک ایدئولوژی از نوع ملی درآمد که جوامع مسلمان را برای دفاع در برابر غیر مسلمانان و در برخی از موارد— و در صورت مساعد بودن شرایط— برای هجوم به جوامع غیر مسلمان، بحرکت در می‌آورد. اشکال فرقه‌ای اسلام در یک سطح محدود، باعث تکامل جنبش اسلامی در سطح کلی گشتند، اما در خواسته‌های انقلابی این فرقه‌ها غالباً بدون هرگونه برنامه‌ای برای دگرسانی اقتصادی بودند و از رعایت دقیق اخلاق و زهد در انجام دادن فعالیت‌های روزانه فراتر نمی‌رفتند و از اینروی فاقد هرگونه برنامه دگرسانی اساسی ساختهای اجتماعی بودند. سرانجام، مسلمانانی که به کشورهای غیر مسلمان سفر می‌کردند و ارزشهای اسلامی را نه باموعظه بلکه با نمونه‌گسترش می‌دادند (چرا که عدم رواج مأموریت‌های تبلیغ دین به معنای معمول آن، یکی از کمزوری‌ها و ویژگی‌های دین اسلام را تشکیل می‌دهد)، غالباً گروندگان جدید اسلام را به اقتباس شیوه زندگی اقتصادی‌شان که بازرگانی سرمایه‌دارانه بود، ترغیب می‌کردند. در هیچ جایی از جهان مسلمان، هیچ تحرکی را در جهت یک دگرسانی اقتصادی در سطح جامعه نمی‌یابیم.

این تجربه تاریخی، بهمان اندازه تحلیل نظری‌ای که پیش از این به دست داده‌ایم، ما را وادار می‌کند که بگوییم دین اسلام در دوره نخستین بعنوان عاملی در جهت تحریک توده‌ها بسوی یک ساختمان اقتصادی ضرورتاً انقلابی و نابود کننده ساختهای تثبیت شده، نقشی داشته است و یا— چنانکه کشمگرایانی^۱ چون وزیر پیشین الجزایر، عمر اوزگان، اعلام داشته‌اند— بگوییم که اسلام تنها عاملی است که بنام آن می‌توان توده‌های فقیری را که به ایدئولوژی دیگری دسترسی ندارند بحرکت درآورد. او به وابستگی توده‌های روستایی کشورش

به اسلام، اشاره می‌کند. این وابستگی یک واقعیت ثابت شده است، همچنانکه در بخشهای دیگر جهان مسلمان نیز وجود داشته است و مسئلهٔ تاخنن به این وابستگی بهیچروی مطرح نیست. اما بهر حال، اعتقاد به این که اسلام لابد باید آمادگی توده‌های مورد بحث را نسبت به قبول راههای دیگر و در زمینه‌های دیگر از بین ببرد، توهمی پیش نیست. باید دانست که این وابستگی، پیش از آنکه بیان ایمانی باشد—و گرچه ممکن است براساسی برخی از انفاس را بسوی ارزشهایی که خصلتاً بشدت مذهبی هستند براند—یک پدیدهٔ اساساً ملی و طبقاتی است. مردم فقیر در اسلام چیزی را دیدند که آنها را از ستمگران بیگانه و قشرهای بالای اروپایی شدهٔ جامعه‌شان که در کردار و پندار خائن بودند، متمایز می‌ساخت. «روحانیان» مسلمان که غالباً فقیر بودند و نیروی اشغالگر احترامی برای آنها قائل نبود—و به ارزشهای جامعهٔ سنتی‌ای که در آن زندگی می‌کردند وفادار بودند—افرادی از خود این مردم بشمار می‌آمدند که آنها را رهبری می‌کردند و به زبان خودشان و در سطح خودشان با آنها سخن می‌گفتند. بهر حال، با فرا رسیدن استقلال، مقام اجتماعی «روحانیت» بالا می‌رود. قشرهای بالای کم‌ویش استثمارگر، در یک جستجوی پیگیر برای به دست آوردن یک تضمین عقیدتی جهت امتیازات اجتماعی و مادیشان، وابستگی خود را به اسلام بگونه‌ای فزاینده اعلام می‌دارند. هرچه «روحانیت» در بالا بردن سطح زندگی موفقتر گردد، یا حتی در یکپارچه‌گشتن با ملت خود توفیق بیشتری به دست آورد، اسلام کمتر بعنوان یک شعار منحصر به فرد برای محرومان بکار خواهد آمد.^۱

محرومان— شاید برای یک زمان دراز و در برخی از مناطق و در مورد برخی از قشرها— ممکن است آماده باشند که در برابر کسانی که به سنتهایشان (هر سنتی که می‌خواهد باشد) حمله می‌کنند و علیه آنها می‌کنند که می‌خواهند این کار را انجام دهند، واکنش نشان دهند. آنها ممکن است از ایدئولوژی پردازانی پیروی کنند که فقر و کثافتی را که در آن زندگی می‌کنند تقدیس می‌نمایند— البته تا زمانی که کسی به فکر رها شدن از این شرایط نیفتاده باشد. اما شخص نباید فریب اغفال عادی جهانگردان و روشنفکران را بخورد، زیرا اینان خود را

۱. لازم است در این مورد خواننده به کتاب جاهلیت قرن بیستم نوشتهٔ سید قطب ترجمهٔ صدر بلاغی مراجعه کند. ناشر.

باشیوه‌ای از زندگی روبرو می‌بینند که به اعتبار مقوله‌های آشنایشان ادراک ناپذیر بنظر می‌رسد و نمی‌توانند دیالکتیک این مردم را دریابند (اینان گهگاه زبان این مردم را نمی‌دانند و از طرز سخن گفتن آنها هم هیچ آگاهی ندارند) و بسرعت گمان می‌برند که آنها صخرهٔ یکپارچه درخود فرومانده‌ای هستند که هیچ چیز نمی‌تواند در آن نفوذ کند. در واقع، تنها یک زمان کوتاه لازم است— زمانی که در آن یک دگرگونی اساسی در شرایط زندگی رخ دهد— تا در صورتهای رفتاری که هزاران سال تثبیت شده بجای مانده‌اند، دگرگونیهای وسیعی پیش آید [۲۶] محرومان (و بقیه) تنها بصرف اسلام، بهر صورتش، بحرکت در نخواهند افتاد. آنچه که بیش از همه باید بدانها ارائه کرد، چشم‌انداز آینده‌ای است که پیشرفت در شرایط زندگی‌شان را باز نماید. اگر این چشم‌انداز، به اندازهٔ کافی نزدیک و عملی و پرجاذبه باشد، آنها خودشان به حرکت در خواهند آمد. پیوستگی به آرمانهای والایی که خود بگونهٔ نیروهایی در می‌آیند و این تحرك را دامن می‌زنند، می‌تواند انسانها را در یک دورهٔ معین به قربانی کردن مصالح فردی فوری‌شان در قربانگاه پیشرفت همگانی‌ای که این آرمانها به پیش می‌کشند، آماده سازد— بشرط آنکه این آرمانها چندان دور از دسترس نباشند و چندان تخیلی بنظر نیایند. از همه مهمتر این است که ایثارهایی که از مردم درخواست می‌شوند، بیش از اندازه یکطرفه بنظر نیایند و آنها نبینند که افراد ممتاز خود به فداکاری تن در نمی‌دهند و— هرچند که به فضیلت و پارسایی و ایثار مردم ببالند— حتی از ایثارهایی که مردم بخرج می‌دهند این افراد سود می‌برند. در همین لحظه‌ای که من این سطور را می‌نویسم، روستاییان محروم دشت حمص و حماه در سوریه، با اینکه خود را مسلمانان معتقدی می‌دانند، برای دفاع مسلحانه از دولت حزبی‌ای قدم پیش گذاشته‌اند که خصلت غیر روحانی خود را اعلام می‌دارد و ایدئولوژی پرداز اصلی آن یک عرب مسیحی است، دولتی که از سوی بازرگانان و صنعتگران شهرها، یعنی کسانی که از سوی علماء پشتیبانی می‌شوند، مورد حمله قرار گرفته است. وعظ روز جمعهٔ این علماء، در مقایسه با منافع مجسمی که حزب بعث بدانها وعده داده است و آغاز به تحقق آنها کرده است، بر روی این محرومان تأثیر ناچیزی دارد.

ممکن نیست که نقش دین اسلام را بعنوان یک ایدئولوژی (از نوع محرک

یا غیر محرک) در دوره کنونی جز در یک بافت مبارزه طبقاتی تصور کرد. جهان مسلمان، جهان ویژه خویش است، اما استثنائی نیست. این جهان نمی‌تواند از قوانین عمومی حاکم بر تاریخ بشری بگریزد. آینده این جهان، آینده مبارزات است— مبارزه میان طبقات (یا بگونه‌ای وسیعتر، میان گروه‌های اجتماعی) و مبارزه میان ملت‌ها (یا بگونه‌ای وسیعتر، میان جوامع کلی). این مبارزات ممکن است تعدیل یا تخفیف یابند، و حتی ممکن است صورت درگیری‌های صلح‌آمیز را به‌خودگیرند. ایدئولوژی‌پرداز ممکن است بتواند خود را از میدان نبرد دور نگهدارد، توجهش را از آن منصرف دارد، خارج از یافراسوی این مبارزات به‌اندیشه و تحقیق پردازد و اعلام دارد که این مبارزات اهمیتی ندارند. توسل به‌الله، به‌روح اسلامی، و به‌همبستگی امت یا ملت، ممکن است این مبارزات را پیوسته به‌سودگروه‌های معینی تغییر ماهیت دهد— اما هرگز نمی‌تواند در فرو- نشاندن این مبارزات توفیقی به‌دست آورد.

نبرد میان دستجات سیاسی که در مبنای اجتماعی هیچ تفاوتی ندارند، در شرایطی چون شرایط نخستین دوره استقلال الجزایر (مثلاً در روسیه در سال‌های پس از مرگ استالین)، ممکن است برای مدت زمان معینی جای مبارزات اجتماعی را بگیرد. به‌رحال، همینکه جریان دموکراتیزه کردن جامعه، حتی بصورت نسبی آن، تحقق یابد و یک طبقه سیاسی حتی نه چندان وسیع آغاز به‌ایفای نقش کند، دستجات متنازع ناچار می‌شوند که خودشان را با برنامه‌هایی مجهز سازند، برنامه‌هایی که معمولاً با امتیازاتی سروکار دارند که گروه‌های اجتماعی گوناگون یا فاقد آنهایند و یا واجد آنها.

دوره‌ای که بیش از هر چیز به‌یک نوع ساختمان اجتماعی مستلزم سرنگونی ساختهای کهن اختصاص دارد، نمی‌تواند بدون مبارزات طبقاتی پیشرفت کند، حتی زمانی که گروه حاکم می‌کوشد تا با اعلام اینکه برای مصلحت همگانی (که ممکن است درست باشد) کار می‌کند براین واقعیت سرپوش‌گذارد. فرمانروایان می‌کوشند که بنیادهای صنعتی شدن و زیر ساختهای یک کشور مستقل نوین را پایه‌ریزی کنند و در همه سطوح کادرهایی بیافرینند و برای این کار آموزش را توسعه دهند و علیه عدم اشتغال و فقر، یعنی عوامل ضعف و وابستگی مبارزه کنند، تا آن دولت مستقل و نیرومندی را که می‌خواهند ایجاد

کنند. از یکسوی، بهرحال این کار را نمی توان بدون دست درازی به منافع و عادات برخورداران ساخت کهن انجام داد. از اینرو می باید مبارزه ای علیه اینان درگیرد که خود این مبارزه متضمن کاربرد ایدئولوژیهای دوطرف مبارزه است. از سوی دیگر، بنا بر آنچه که ما از تجربه تاریخ می دانیم، این مبارزه متضمن این است که گروه حاکم و طبقه ای که متشکل از آن کسانی است که وسایل نظارت را در اختیار این گروه حاکم قرار می دهند، از امتیازات قدرت گروه حاکم و از مزایای مادی آنها سود برند.

احتمال دارد که برای یک زمان معین، و شاید برای یک زمان کاملاً کوتاه، این امتیازات مورد معارضه ای جدی قرار نگیرند. اگر گروه حاکم به تعهدات خود عمل کند و اگر سطح زندگی عمومی اکثریت مردم بتدریج بهبود یابد و اگر ارزشهایی که ملت بدانها وابسته است ندیده گرفته نشوند، و گذشته از این، اگر یک تحرک اجتماعی برقرار گردد، بگونه ای که مردمی که کمتر از گروه حاکم از امتیازات برخوردارند بتوانند دست کم به حوصل و هوش گروه حاکم راه برند، آنگاه ممکن است امتیازات گروه حاکم مدت زمان درازی بچشم مردم بعنوان پاداش عمل این گروه جلوه کند، پاداشی که برای هر فرد شایسته و بلندپروازی میسر است. بهرحال، طبقات کم امتیازتر از طریق فعالیت گروه حاکم، بیش از پیش به سطحی می رسند که در آن سطح، درخواستهایشان بهمراه وسایل پشتیبانی از این درخواستها رشد پیدا می کند. بگواه تجربه ما از تاریخ، نمی توان پنداشت که قشرهای برخوردارتر بطیب خاطر به این درخواستها (که ممکن است جزئی از آنها آرمانپردازانه باشد) تن در دهند. امتیازاتی که این قشرهای برخوردارتر دارند بیش از پیش از حالت یک پاداش عمل درمی آیند و بصورت تجلیاتی از یک ساخت امتیاز و استثمار جلوه می کنند. در اینجا نیز احتمالاً رقابت، معارضه و مبارزه پیدا خواهد شد. علی رغم فرمول مائوتسه تونگ که تنها یک آرزوی خیرخواهانه را نشان می دهد، هیچ چیز نمی تواند تضمین کند که این تعارضات که در آغاز مخالفت آمیز نبوده اند سرانجام به مخالفت و ستیز نینجامند. این مبارزه بیگمان حالت معمول له و علیه پیدا خواهد کرد. مراجع قدرت می توانند با دادن امتیازات این تعارضات را آرام سازند و یا با اعمال عاری از صداقت به این تعارضات دامن زنند؛ مبارزات خارجی می توانند به تعارضات داخلی جنبه

درجه دوم بخشند. اما بهرحال، این تعارضات بصورت نهفته و ضمنی وجود خواهند داشت. این نظر بدون در نظر گرفتن زمینه ایدئولوژیک آن، چه در جوامعی که پیرو یک کیش دینی هستند و چه در جوامعی که معتقد به یک ایمان انساندوستانه می‌باشند، معتبر است، ولی بهرحال، ممکن نیست که ایدئولوژیها در این مبارزات از پذیرفتن نقشی سر باز زنند.

«استفاده» از اسلام بعنوان یک ایدئولوژی تنها در این زمینه قابل تصور است. چگونه می‌توان اسلام را در یک مرحله معین بعنوان یکی از عوامل مبارزه علیه طبقات محافظه کار در نظر گرفت؟^۱ در گذشته، اسلام ضمن ایفای نقش دینی خویش و نقشی که بعنوان یک مظهر ملی در مبارزه علیه تسلط بیگانه داشته است، در مبارزات طبقاتی نیز یقیناً نقشی بازی کرده است. اسلام بعنوان عامل هویت ملی (بهمراه عوامل دیگر) چونان پرچمی در مبارزه علیه بیگانگان بکار رفته است. اسلام سپس بصورت شعار تهییجی ساده و بدون آنکه به جزم یا ایمانی توسل شده باشد، درآمد: «ما مسلمان هستیم و وارثان میراث با شکوه و شریفی می‌باشیم و اعضای اجتماعی هستیم که بر اصول دادگرانه، درست و نیکی استوار شده بود. ما نباید تسلیم کسانی شویم که به اندازه ما خوب نیستند.» اسلام حتی ممکن است در مواردی بهمان منظور بکار آید. چرا که اگر اسلام را بصورت شعارهای خاص، روشن، مبارزه‌آمیز و محرکی برگردانیم، از آن می‌توان برای تحریک در جهت ساختمان سوسیالیستی استفاده کرد. از طریق این شعارها، هرفردی در مقام خویش خود را با یک وظیفه فوری روبرو می‌بیند که باید آنرا انجام دهد. دشمن را می‌توان بر طبق یک فرمول قدیمی اسلامی، کاملاً بعنوان «مخالفان الله» نشان داد، حتی اگر خود آنها صریحاً به ایمان اسلامی اقرار بیاورند. چه کسی می‌تواند انکار کند که تحقق این شرایط در امروز چقدر دشوار است؟ چگونه می‌توان ادعا کرد: «طبق حکم اسلام، چنین و چنان دارایی ای باید ملی گردد»، زمانی که مالکان این دارایی خود نمونه دینداری باشند، هنگامی که اکثریت دینداران آماده‌اند (حقاً) اعلام دارند که اسلام مالکیت خصوصی را تأیید می‌کند و زمانی که اسلام از نظر تاریخی در ذهن هر کسی به‌جامعه‌ای سنتی وابسته است که پایگاه دست‌نیافتنی مالکیت

۱. آیا نویسنده اطمینان دارد که اسلام واقعی در کشورهای اسلامی حکومت می‌کند؟ ناشن.

خصوصی یکی از بنیادهای آن را تشکیل می‌دهد؟ چگونه می‌توان این شخصیت‌هایی را که وابستگی‌شان به اعمال و اعتقادات اسلامی آشکار و مدلل و حتی متظاهرا نه است، بعنوان دشمنان اسلام نکوهش کرد، هنگامی که هیچیک از این اعمال و اعتقاداتشان مورد حمله قرار نگرفته باشد؟

بیگمان، در گذشته، در بسیاری از مواقع، جنبشهای عقیدتی ای بودند که خود را بعنوان تنها جنبشهای مؤمن به روح راستین اسلام اعلام کرده بودند— مؤمن به اسلام بمعنای ناب و اصیل آن. این جنبشهای اسلامی طرفداران خود را به تعصب و ورزی برمی‌انگیختند و آنها را به نبرد علیه اکثریت مسلمانان زمانه‌شان وامی‌داشتند، مسلمانانی که طرفداران جنبش، آنها را بعنوان ریاکاران، دینداران ظاهری و بی‌ایمانان ذاتی، و سرانجام دشمنان الله نکوهش می‌کردند. اما خود این جنبشها بهرحال دینی بودند و از کادرهای دینی تازه‌ای سازمان یافته بودند، یعنی روحانیت جدیدی که بخاطر دفاع از یک دین راستین بادین موجود مخالفت می‌کند. حتی اگر جنبش جدید اعلام می‌داشت که عملاً مطابق با جنبش آغازین اسلام است، باز می‌بایست اعمال دینی و متون مقدس ویژه خود را داشته باشد، حتی اگر این متون تفسیرهایی برقرآن بوده باشد (ولی تفسیرهایی باگرایش مشخص خود) و نیز می‌بایست جزمهای خاص خود را داشته باشد، حتی اگر این جزمها فقط تلطیف جزمهای اصلی قرآن بوده باشند. پس، با این ترتیب، برای مثال، این جنبش می‌بایست بتواند علمایی را که با تسامح، ناظر تقدیس افراطی مقدسان بودند، مخالف با احکام الهی قلمداد کنند، و اجازه مقبره‌سازی حتی برای خود پیامبر قائل نباشد. همه این کارها را بخوبی می‌شد با نکوهش امتیازات و ثروت تحریف‌کنندگان اسلام راستین وابسته ساخت. اما بهرحال، شورش علیه اسلام رسمی می‌بایست با اعلام يك اسلام نوین همراه باشد، حتی اگر این اسلام نوصرفاً بعنوان بازگشت به صدر اسلام تلقی می‌شد. امروزه چگونه می‌توان پیامبران جدیدی را پیدا کرد؟ چگونه می‌توان در پیرامون این پیامبر جدید گروندگان با یک الهیات جدید و دعا و نیایشی تازه گردآورد که آماده باشند—البته در ضمن ساختن سوسیالیسم—به‌چنین و چنان آیین و اعتقادی حمله کنند و معتقدان بدانها را مورد نکوهش قرار دهند؟ اعتقاد به‌ممکن بودن این کار، مستلزم آن عدم بصیرت به‌فضای کنونی جهان اسلام

است که از سوی برخی از پژوهندگان یا ایدئولوژی‌پردازان نشان داده شده است، کسانی که بر این اعتقاد خامند که توده‌های اسلامی هنوز در فضای دینی قرون وسطایی زندگی می‌کنند.

هر نوع ایدئولوژی کارآمد ساختمان سوسیالیستی، اگر این ایدئولوژی مستلزم مبارزاتی باشد (که هست)، باید ایدئولوژی‌ای باشد که در آن، دشمن این ساختمان بعنوان دشمن ارزشهای والایی که این ایدئولوژی مطرح می‌کند، مورد نکوهش قرارگیرد. اکنون، هر دو ایدئولوژی ملتگرایی و ایدئولوژی دینی، برعکس، در وضع کنونی هزاران امکان را برای مرتجعان فراهم می‌سازند تا خود را بعنوان مدافعان ایمان و سرزمین مادری نشان دهند. ایدئولوژی ساختمان سوسیالیستی باید به این ساختمان جایی ضروری در میان والاترین ارزشهایش بدهد. این کار را می‌توان با ایدئولوژی ملتگرایی انجام داد، چرا که سوسیالیسم می‌تواند باسانی بعنوان شرط لازم برای قدرت و رفاه ملت ارائه گردد، اما برای دین این کار بسیار دشوار است، زیرا ارزشهای والای دین، فراتر از ارزشهای زمینی و اینجهانی هستند.

ما دیگر در مرحله دینهای ملی نیستیم. صحیح است که موج بزرگ جهانیگری که از سده هشتم پیش از میلاد به بعد مطرح شده بود و جانشین دینهای ملی گشته بود در بسیاری از موارد دوباره تحت یک جریان بازگشتی ملی شدن قرار گرفت و با وجود شمول جوامع ماوراءالمی، باز با یکنوع تنظیم عجیب و غریب پیوندهای وفاداری ملی؛ حالت ملی به خود گرفت. اما «ملتگرایی» کاتولیسیسم، نیز مانند ملتگرایی مسیحی و ملتگرایی سفیدپوست اروپایی - امریکایی، و همچنین ملتگرایی فرانسوی، آلمانی و غیره که نتایج شگفتی طی جنگ ۱۹۱۴-۱۹۱۸ بار آورده بود، در عمل از میان رفت. اما اکنون ما در مرحله بازگشت به یک جهانیگری خالص‌تر و پالایش بیشتر ارزشهای دقیقاً دینی هستیم. امروزه دین در ذهن هر کسی اساساً بعنوان راهنمای تلقی فرد نسبت به ارزشهای ماوراءالطبیعی نمایان می‌شود. شاید این امر با تحرک در جهت تأمین رفاه انسان بر روی زمین، ناسازگار نباشد. حتی می‌توان یک اخلاق مبارزه را برپایه دین بنا نهاد، همچنانکه فعالیت مسیحیان دست‌چپی در فرانسه در سالهای اخیر نشان داده است. اما بستگی با کادرهای دینی که تلقی آنها خصلتاً متفاوت است، موانعی

در راه یک شیوه عمل‌پیوسته انقلابی ایجاد می‌کند. ما همین واقعیت را در اروپا و طی تحولی که از سوی جنبشهای موسوم به «سوسیالیست مسیحی» انجام گرفته است، و نیز در جهان اسلامی طی جنبشهایی که زیر لوای سوسیالیسم اسلامی پناه گرفته بودند، دیده‌ایم. تازمانی که این جنبشها از نظر دینی بدعتی انجام نداده و تنها اعضای کلیسا و یا امت‌شان را بعنوان برادران الهی‌شان تلقی کرده بودند، بناگزی در پهنه اجتماعی خود را در موقعیتی نازلتر از احزاب سوسیالیستی غیر دینی می‌یافتند—البته اگر این احزاب از فرصتهای عادی رقابت با آنها برخوردار بودند. راه‌حلهای آنان بناگزی کمتر به ریشه می‌زد، زیرا اصول دینی و اخلاقی‌شان آنها را از اتخاذ یک روش آشتی‌ناپذیر و شدید علیه برادران ایمانی‌شان باز می‌داشت، حتی اگر این برادران استثمارگر و ستمگر بوده باشند. این «میان‌روی» حتی اگر نسبی هم بوده باشد، بویژه در دوران انقلاب، پیروانی را بسوی آنها جذب می‌کرد که از عناصر ممتاز و یا نیمه‌ممتاز تشکیل می‌شدند، اشخاصی که آرام و ملایم بودند و خود همین اشخاص برابر با قوانین حاکم بر گروههای سیاسی، ریشه‌گرایی (رادیکالیسم) حزب را هنوز از این هم‌رقیقتر می‌کردند.

این جریان که در اروپا اینچنین آشکار است، در جهان اسلامی نیز دیده شده است. این جریان همینکه مبارزه طبقاتی شدت می‌گیرد، از این هم مشخصتر می‌شود. هم‌اکنون می‌توان دید که قشرهای حاکم، برای آنکه به تلقیهای محافظه‌کارانه خود تصویب دینی بخشند، از اسلام استفاده می‌کنند. آنها برای این کار از تسهیلات فراوانی برخوردارند. برای آنها برخلاف «نیروهای پیشرو» راه توسل به سنت‌باز است. درست است، سنتهای باستانی‌ای که در شیوه‌های زندگی و روابط اجتماعی رایجند، از نظر تاریخی با اسلام بمعنای خاص آن ارتباطی ندارد. اما این سنتها از سوی اسلام تصویب شده‌اند و برای آنها برانگیختن تعصب‌گرایی دینی، هرچند هم که فاقد توجیه باشد، علیه کسانی که ممکن است مزاحم آنها شوند، کار ساده‌ای است. طبقات حاکم شیوه‌هایی برای نفوذ گذاشتن بر صاحبمنصبان دینی دارند، یعنی بر همان

۱. ملاحظات نویسنده مربوط است به حکومت‌های اسلامی در کشورهایی که انقلاب اسلامی در آنها روی نداده است. ناشر.

کسانی که استقلال و پیشرفت اقتصادی، پیدا کردن مقامی در میان افراد ممتاز را برای آنها میسر ساخته است و آنها را از فقر (و نزدیکی به توده‌ها) رهانیده است، فقری که نظام‌های استعماری غالباً بسیاری از آنها را در آن قرار داده بودند. «روحانیت» طبعاً گرایش دارد که به دامن اخلاق بیاویزد، دامنی که همیشه آماده است تا خود را به سود تسلیم و رضا فراعیند. مسالمت و تفاهم در چارچوب اجتماع، در عمل به معنی ترک درخواستهای تازه و پذیرش موقعیتهای تثبیت شده است. توجیهاتی را می‌توان در نوشته‌های دینی پیدا کرد و راه‌هایی را که بتصویب دین برگزیده شده‌اند می‌توان با عنوانهای جدیدی که برای توده‌ها سرشار از جاذبه‌اند همچون سوسیالیسم اسلامی استتار کرد. البته می‌توان علیه این طرز تلقی جنگید و ادعا هم کرد که از پشتیبانی دین برخوردار است، اما برهیچکس پوشیده نیست که این نوع مبارزه به سود همان داعیه‌ها نیز تمام می‌شود. عدم دقت متون دینی در زمینه‌های اقتصادی، باعث می‌شود که نتوان با قدرت به یک تفسیر کاملاً «مترقیانه» در جهت مخالفت با این گرایشهای «ارتجاعی» دست یازید.

اگر این تلقی غالب باشد و دین اسلام عملاً در انحصار عناصر ارتجاعی قرار گیرد، آنگاه چه پیش خواهد آمد؟ پیش‌بینی نتایج این امر در پرتو تجربه تاریخی ما چندان دشوار نیست. نتیجه قطعی، جدایی توده‌ها از ایمان سنتی‌شان خواهد بود و این جدایی به نسبت بیرون آمدن آنها از بدبختی مادی و فرهنگی و اخلاقی، و گسستن از حالت تسلیم دیرینه‌شان و فشارهای درخواستهای جهان جدید و آرمان نویی عدالت اجتماعی، محسوس خواهد شد. در این قضیه، اسلام بعنوان سدی در برابر رشد نیروهای دگرگون‌کننده عمل خواهد کرد، سدی که پایدار نخواهد ماند. اسلام نیز چون مسیحیت در سده نوزدهم، علی‌رغم نیرویی که بعنوان یک دین ملی کسب خواهد کرد دچار بحران خواهد شد. اسلام حتی بگونه‌ای جزئی نخواهد توانست از این بحران بگریزد، مگر آنکه دستخوش تجدید اعتقاد و امروزی‌شدن قرار گیرد. برای تحقق این امر، مسلمانان معتقد باید علیه تفسیرهای ارتجاعی اسلام که تحت لوای دین و سنت و اخلاق پوشیده شده‌اند، مبارزه کنند. اینان باید در برابر کسانی که بدون جزم دینی اتخاذ تصمیم می‌کنند و مخالف احترام به جزم‌هایی هستند که تنها ضرورت اجتماعی

آنها را تصدیق می کنند، مدارا و تحمل داشته باشند اینان باید از قرآن و سنت اسلامی ارزشهایی را بیرون کشند که آن ارزشها در جهان جدید کاربرد داشته باشند و در مرحله نخست با علائق قشرهای جدیدی که لغو امتیاز و استثمار را می خواهند، مطابقت داشته باشند. این کارها را نمی توان با جستجوی احکام اقتصادی و یک نظام اجتماعی در متون دینی انجام داد—چیزهایی که نمی باید در این متون پیدا شود—در صورت پیدا شدن هم با شرایط جدید تطبیق نخواهند کرد—بلکه باید از این متون احکام اخلاق اجتماعی معتبری بیرون کشید و در درون چارچوب دینی، یک ترکیب بهم پیوسته منسجم (ونه شکسته بسته) میان ارزشهای دینی سنتی و ارزشهای انسان دوستانه ای که ساختمان اقتصادی را تنها راه تأمین یک زندگی ارزشمند برای اعضای اجتماع می دانند، بوجود آورد. تنها بدینگونه است که اسلام می تواند دلایلی برای ادامه بقای خویش از نظر برخی از مردم کشورهای مسلمان پیدا کند، مردمی که درگیر وظایف سنگین ساختمان اقتصادی هستند و در کنار کسانی زندگی می کنند که معتقدند برای تنظیم زندگی شان—و زندگی کشورشان—به یک مرجع مافوق طبیعی نیازی ندارند.

هرچه که روی دهد، چه با اسلام، چه بایک گرایش پیشرو اسلام و چه بدون آن، آینده جهان مسلمان در دراز مدت، یک آینده پرمبارزه است. مبارزاتی بر روی زمین و برای هدفهای زمینی اما تحت لوای «آرمانها» آغاز خواهند شد. آرمانی که اروپا و بدنبال آن جهان را در دو قرن گذشته تسخیر کرده است، اینست که بهروزی برروی زمین ممکن است و پیشرفت بسوی این بهروزی در جریان است و مبارزه برای رهایی نوع بشر از استثمار و یزداد، ارزش جنگیدن را دارد. خواه ناخواه، ایدئولوژیهای ملنگرای و دینی ناچار از پیوستگی با این آرمان شده اند و ایدئولوژی ملنگرای غالباً این آرمان را در جهت یک اجتماع ملی واحد بکار انداخته است. این آرمان در تعدادی از کشورها (از جمله در شرق) و در دوره های متفاوت، نخست بصورت ایدئولوژی «بشردوستانه لیبرال» (به اصطلاح مانهایم) با محرکهایی چون ژاکوبینیسم^۱ فرانسوی دریک ایدئولوژی

۱. Jacobinism: وابسته به جامعه آزادخواهان انقلابی فرانسه در زمان انقلاب کبیر فرانسه که جلسات آن در دیرهای ژاکوبن انجام گرفت. -م.

غیردینی ماوراء‌ملی تحول پیدا کرد. این تحول هنوز ممکن است رخ دهد. اما استفاده‌ای که از این ایدئولوژی برای سرپوش گذاشتن بر تسلط قدرتهای مالی — بویژه تسلط «سرمایه‌داری بزرگ آمریکایی» — و نیز برای دگرگونه جلوه دادن ماهیت تسلط اروپا شده است، آنرا بسیار زیانبخش ساخته است. از این گذشته، این نوع ایدئولوژی برای دگرگونیهای اساسی ساختهای اقتصادی چندان مناسب نیست.

ایدئولوژی مارکسیستی، علی‌رغم انحرفهایی که به‌خود دیده است، به عنوان کاملترین نوع ایدئولوژی‌ای که می‌تواند انسانها را برای پیشرفت در جهان نوین بحرکت درآورد، شناخته شده است.^۱ این ایدئولوژی توانسته است میلیونها نفر را برای فداکاریهای سخت آماده سازد. مفاهیم جامعه‌شناختی و کشفهای علمی‌ای که مارکس و مارکسیستها بدست داده‌اند ابهامهای اصلی‌ای را که استثمار و بیدادگری در پشت آنها کمین کرده بودند بازگشودند، حتی اگر مکانیسم ایدئولوژیک از افشای همه مظاهر این جریان ابهام‌انگیزی جلوگیری کرده باشد. هیچ مبارزه‌ای علیه استثمار و ستمگری نمی‌تواند سهم مارکسیسم را ندیده‌گیرد، و ارزشهایی که جنبش مارکسیستی به‌پیش کشیدند — ارزشهایی که برتر از آنها تاکنون پیدا نشده‌اند — هنوز هم ارزشهای ضروری‌ای بشمار می‌آیند که می‌توانند انسان نوین را به‌حرکت درآورند. این ارزشها، چه در یک سنتز جدید ترکیب شده باشند و چه نشده باشند، هنوز اهرمی بشمار می‌آیند که پرومته یا ارشمیدس امروزی می‌تواند با آن جهان را بلند کند. به مصلحت مردم و فرمانروایان (در اسلام است که به این حقیقت بدستی نگاه کنند. در برابر دهمهای بزرگ بیشماری که پیوسته بوسیله ایدئولوژی پردازان، لفاظان و افسون پردازان نوینوارائه می‌شود، (وهمهایی که ستمگران و استثمارگران بالقوه و بالفعل در پشت آنها می‌ایستند)، در برابر مایای^۲ متنوع الشکلی که بگونه‌ای خستگی‌ناپذیر افسانه‌های تازه تازه می‌آفریند، بهتر است مردم مسلمان توسل دشوار به تفکر روشن را برگزینند. «تو حقیقت را خواهی دانست و حقیقت تو را

۱. برای آنکه خواننده بتواند در باره این نظر بهتر قضاوت کند، می‌تواند به کتاب برهان قرآن تألیف آقای صدر بلاغی مراجعه کند. — ناشر.

۲. Maya: خدای هندوکوه در فلسفه هندویی به‌عنوان الهه و هم غالباً بصورت يك زن متجلی می‌شود. — م.

آزاد خواهد ساخت»، این گفته مسیح است، کسی که مسلمانان او را «عیسی بن مریم» می خوانند. و قرآن هم می افزاید: «گمان (ظن) در برابر حقیقت ارزشی ندارد.»

پس گفتار (۱۹۷۳) —

فکر می کنم هر نویسنده ای که کتابی از این دست نوشته باشد، پس از گذشت چند سالی از انتشار، باید دستخوش همان احساسات متضادی که هم اکنون من دچار آنم گردد. کمتر پیش می آید که نویسنده از کتاب خویش یکسره خشنود یا ناخشنود گردد. آدم دلش می خواست که برخی از صورت بندیها را از نو طرح ریزی کند. بنظر می رسد که اگر در برخی از استدلالها دستی برده می شد، بصورت بهتری درمی آمدند. نویسنده متمایل است که چیزی از خود بیفزاید یا چیزی از کتاب را حذف کند — اما می ترسد مبدا در این کار سیاق منطقی اصلی کتاب از بین رود و برخی از آن قدرت اطمینان بخش و شاخص این سیاق، غیرقابل تشخیص و حتی مضمحل گردد. یا باید همه اثر را بازسازی کرد و یا گذاشت که به همان حال خود باقی ماند.

اکنون که چهارمین نشر این کتاب دست و پاگیر، برای من فرصت تازه ای برای تجدید نظر در آن ایجاد کرده است، ملاحظات یاد شده — واز آن بالاتر، کمبود وقت — حتی یک تجدید نظر نسبی در متن و حواشی کتاب را برایم غیرممکن ساخته است. در فرصت نشرهای پیشین، به تصحیح برخی از سهوهای که بنظر من رسیده است یا اتفاقاً از آنها با خبر گشته ام، همت گمارده ام. در این چاپ، از نظراتی که از سوی مترجم سخت با وجدان، آقای برایان پیرس^۱ بعمل آمده اند، سود جسته ام. او هنگامی که در اواخر سال ۱۹۷۲ سرگرم تهذیب ترجمه اش از این کتاب بود، ترجمه ای که به سال ۱۹۷۴ می بایست منتشر گردد، توجه مرا به تعدادی غلط چاپی، برخی از صورت بندیهای مبهم، یک ترجمه قابل تردید از یک عبارت مارکس (که البته خود عبارت چندان روشن نیست) و

۱. Brian Pearce: مترجم انگلیسی این کتاب.

نظایر چنین نکاتی جلب کرد. من اصلاحات و تصحیحات لازم را بعمل آورده‌ام. بیگمان بحث دربارهٔ هوشیارانه‌ترین و فهیمانه‌ترین نقدهایی که دربارهٔ این کتاب منتشر شده‌اند، سودمند خواهد بود؛ اما این عمل خود کاری است سترک، البته، مواردی هستند که منتقدان آنها را بد فهمیده‌اند. برای مثال، ستایش‌گران بی‌چون و چرای ماکس وبرچنان واکنش نشان داده‌اند که گویی من باکل تزه‌های ماکس وبر یا برخی از مفاهیم اصلی او مخالفت ورزیده‌ام. بنابر نظرات بنیادی من دربارهٔ این قضیه، من در این کتاب نخواسته‌ام چنین کاری کنم. من صرفاً برخی از نظرهای جزئی ماکس وبر را مورد انتقاد قرار داده‌ام و حقایق را در رد آنها اقامه نموده‌ام. هرکسی که می‌خواهد به انتقادهای من پاسخ دهد، باید یا به‌من نشان دهد که این حقایق وجود ندارند و یا این حقایق با آنچه که من بدانها نسبت داده‌ام، تفاوتی بس‌مهم دارند و یا بگونه‌ای دیگر اثبات کند که این حقایق با حقایق دیگر تعارض دارند—نه آنکه صرفاً با ستایش ارزش مفاهیم وبر با من مخالفت ورزد. گرچه در اعتبار انتقاد من از وبر تردیدی نیست، اما می‌توان گفت که وبر یک حقیقت اساسی را، هرچند به شیوه‌ای ناکافی و یا گمراه‌کننده، بیان داشت. همان شیوه‌ای که گابل در مقالهٔ «بررسی مارکسیستی جامعه‌شناسی دینی ماکس وبر» (مجله بین‌المللی جامعه‌شناسی، جلد ۴۹، سال ۱۹۶۹، ص ۵۱-۶۶) متوجه آن شده است و می‌گوید که باید هر جا که وبر «عقلانیت» می‌نویسد، «چیزوارگی»^۲ بخوانیم.

ناقدان این کتاب حقاََ به برخی از نارساییهای کتابشناسی من اشاره کرده‌اند. به‌رحال بسیاری از کتابهایی که می‌بایست ذکر می‌شدند، تازه پس از نوشتن این کتاب خودشان را نشان داده بودند. در مورد نقش کلیمیان در زندگی اقتصادی (ویه‌ویژه مالی) جهان اسلامی—نقشی که از سوی لویی ماسینیون غلو شده است—همچنان که آقای وجده مرا متوجه ساخته است، می‌بایست به اثر فیشل، به‌نام یهودیان در زندگی اقتصادی و سیاسی اسلام قرون وسطی^۳ رجوع می‌کردم. نوشته‌های جدیدی که در ارتباط با بسیاری از نکات می‌بایست مورد

1. *Cahiers Internationaux de Sociologie*

2. *Reification*

3. W.J. Fischel, *Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam* (London, 1934).

ذکر و بحث قرار می‌گرفتند، بسیارند. اگر می‌خواستیم علاوه بر بدست دادن فهرستی از این آثار، ارزش سهمی را که هر کدام به‌عهده داشتند ارزیابی کنم، در واقع می‌بایست به یک تجدید نظر جزئی در این کتاب تن در دهم.

شاید می‌بایست نوشته‌های بسیاری از نویسندگان مسلمان معاصر را که در دفاع از اسلام به‌موضوع کاربرد اصول «اجتماعی» اسلام در جامعه امروزی و اجتماع آرمانی آن پرداخته بودند، بگونه‌ای گسترده‌تر مورد بحث قرار دهم. این نویسندگان متعدّدند، اما یقیناً استدلالهای آنها همیشه همان استدلالهایی هستند که از سوی دوسه نویسنده‌ای که مورد ذکر و انتقاد من قرار گرفته‌اند، مطرح گشته‌اند. از نظر نفوذ مهمی که سید قطب داشت و نقشی که زندگی بزرگ او بصورت سمبلیک ایفاء کرد، کسی که ناصر او را بجرم توطئه در سال ۱۹۶۶ بدار آویخت، می‌بایست کتاب این ایدئولوژی‌پرداز اخوان المسلمین را مورد تحلیل قرار می‌دادم (نگاه کنید به حسن ریاض: مصر ناصری، پاریس، ۱۹۶۴، صفحات ۲۱۸ به بعد).^۱

در بحث وسیعتر از روابط میان ایدئولوژی دینی و زندگی اقتصادی، برخی که فکر می‌کردند کتاب من ارزش یک مطالعه دقیق را ندارد، از من پرسیدند که چگونه می‌توان اینقدر فاقد شعور متعارف بود که تأثیر پدیده مهمی چون دین را بر کل زندگی اجتماعی، و از همین روی بر اقتصاد (البته بزعم آنها)، انکار کرد. نقدی که از سوی یکی از دوستان من، محمد صالح صفیه نوشته شده است، پاسخ دندان‌شکنی به چنین اعتراضاتی داده است. از آنجا که این نقد—شاید حتی موفق‌تر از خود صورت‌بندیهای من—ممکن است به روشن ساختن آنچه که من درصدد اثبات آن بوده‌ام، کمک کند، نمی‌توانم در برابر وسوسه نقل قول آنچه که او نوشته است در اینجا مقاومت کنم. او می‌نویسد که من برآنم که « بیطرفی ایدئولوژی داد را با خطوط ضردی نیرو داد تکامل اجتماعی بیان کنم » و می‌افزاید:

رونسون کسی نیست که نقشی را که آرمانها می‌توانند در برخی شرایط ایفاء کنند، دست کم بگیرد و یا کسی نیست که به این نکته آگاه نباشد

1. Hassan Riad, *L'Egypte Nasserienne*

که یک آرمان ممکن است گهگاه، همچنانکه مارکس می‌گوید، به‌سهم خویش یک نیروی مادی سخت مؤثرگردد. برعکس، او نامعقولی مفهوم یک جهان ذهنی را که شالوده مادی را بگونه‌ای انفعالی و ثانوی بازاندیشی می‌کند، تشخیص می‌دهد... و از بررسی امر چنین برمی‌آید که او به این نکته باور دارد که ممکن است چنین استنباط کرد که این دیالکتیک فروساخت و فراساخت، در گذرگاهی از تاریخ، عنصری را می‌سازد که آن عنصر، در دوازده مدت و تا آنجا که گرایش عام منحنی تکامل مطرح است، مسیر و ضرب‌آهنگی را نشان می‌دهد که در تحلیل نهایی، جوامع بشری هستی عینی آنها را تعیین می‌کند. او به ما می‌گوید که پویایی ساختهای اجتماعی که انعطاف دارد ولی بی‌استحکام نیست، بامنطق روابط تولیدی تطابق دارد: شبکه‌ای که این روابط ایجاد می‌کنند، «انسان کلی» ای را که هم محصول و هم سازنده تاریخ خویش است، تعیین می‌کند...!

آثار و مباحثات متعددی در زمینه عوامل خواستگاه سرمایه‌داری اروپایی جدید، در دوران اخیر پدیدارگشته‌اند. برای من ممکن نیست که در اینجا نظرم را درباره این آثار مطرح سازم: این کار به صفحات بسیاری نیاز دارد. تنها یادآوری می‌کنم که من موضوع عام «شرایط دینی زندگی اقتصادی اسلام» را در یک مقاله بیست صفحه‌ای به‌آزمون دوباره کشیده‌ام، مقاله‌ای که باید در آغاز یک اثر دسته‌جمعی در زمینه تاریخ اقتصادی خاور نزدیک در دوره اسلامی، در سلسله انتشارات معروف Handbuch Orientalistik بوسیله انتشارات بریل درلیدن منتشر گردد. در آغاز این مقاله کوتاه، من بار دیگر کوشیده‌ام تا مکانیسم روابط میان آرمانهای دینی و زندگی اقتصادی را تعیین کنم. در این مقاله نشان داده‌ام آرمانهای دینی بواسطه اخلاقیات اجتماعی‌ای که این آرمانها تنها سرچشمه آن نیستند، بر اقتصاد تأثیر می‌گذارند و بر آن بوده‌ام تا زمینه‌های این اخلاقیات اجتماعی و سرچشمه‌های آنرا مشخص کنم. در این لحظه، تنها می‌توانم خواننده را به این مقاله که امیدوارم بزودی در دسترس قرارگیرد،

ارجاع دهم.

در زمینه واقعیات موجود، ضمن نوشتن این مقاله به چیزی دست یافتم که نظر من برای روشن ساختن مفهوم دبا در قرآن و خاستگاههای منع ربا، بسیار مهم است. مسئله بهره، و بویژه بهره مرکب در شرق مسیحی به هنگام برآمدن اسلام، اهمیت بسیاری داشت. در همان قری که زایش پیغمبر را به خود دید، در یک مجلس وعظ که بوسیله یک اسقف سوری بنام یعقوب (۴۵۱-۵۲۱ میلادی) نوشته شده است، آمده است که شیطان از سقوط اقتدارش بخاطر ازین رفتن بت پرستی افسوس می خورد. او برای ترمیم قدرت خویش می رود تا با بهره پول قرض کند (دیبا، واژه ای مشتق از دبا): کشیشان و راهبان به مرابحه کشیده می شوند و همین عمل اعتبار آنها را از بین می برد؛ آنها همینکه آغاز به این عمل کرده اند، در اعتقاد سختشان، یعنی به پرستش خدای راستینشان خلی وارد کردند: شیطان می گوید «من اهمیت نمی دهم، اگر کشیشان بهره ای را که از پولشان می گیرند صرف خرید تبر برای نابود کردن معابد خدایان سازند. عشق طلا، بتی بزرگتر از اصنام خدایان باطل است... بنظر من بت طلا بتنهایی به اندازه همه بتهای خدایان ارزش دارد.»^۱ و اسقف سوری در دهان این بدکار این صورت بندی سخت «مارکسیستی را می نهد: «آنها بتهایشان را دور انداختند، اما هرگز سکه هایی را که بجای آن بتها قرار دارند، دور نخواهند انداخت...»^۱ طرد عمومی مرابحه در اخلاقیات مسیحی شرح شده از سوی آباء کلیسا، واقعیتی پیش پا افتاده است. در جهان خاوری، این نکته حقیقت دارد که شورا های کلیسایی مرابحه را دست کم برای روحانیان منع کرده بودند. در یک سطح واقع بینانه تر، یوستینین (۵۲۷-۵۶۵ م) حدود یک سده پیش از پیغمبر اسلام، نرخ بهره را پایین آورد و بهره مرکب را ممنوع کرد و اگر وام گیرنده بیش از دو برابر مبلغ وام را در ازای اصل و فرع می پرداخت و وام دهنده باز هم از او بهره می خواست، این کار را غیر قانونی اعلام کرده بود.^۲

1. translated and edited by Abbé Martin, in *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 29, 1875, pp. 107-47; other references given in A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, Marcus and Weber, 1922, p. 150, n. 4.
2. The reference here is to text of 529 [Codex, 4, 32: 10, 27], Perfected in 535 [novellae 121 and 138] cf. G. Cassimatis, *Les intérêts dans législation de Justinien et dans le droit byzantin*, Paris, Recueil Sirey, 1931, pp. 61 et seq., and A. Bernard, in *Dictionnaire théologie catholique*, Vol. XV, 2, Paris, Letouzey et Ané, 1950, cols. 2322 et seq.

بهره مرکب در قانون حمورابی (ماده ۹۳۵) نیز منع شده بود. در مورد فکر دو برابر شدن مبلغ قرض داده شده که بسیاری از تفسیرها آن را در ارتباط با دبا ذکر می‌کنند، می‌توان یادآور شد که این فکراًصلاً در سنتهای اقتصادی خاور باستان مطرح شده است. در آغاز هزاره دوم پیش از مسیح، در بابل و در بنگاههای بازرگانی آشوری در کاپادوکیه، با وجود هرگونه منعی که ممکن بود وجود داشته باشد، مرابحه با بهره مرکب در عمل بصورت زیرانجام می‌شده است. هر ساله بهره سرمایه پرداخت می‌شد یا اینکه می‌گذاشتند بهره سرمایه با اصل سرمایه معادل شود و آنگاه هم اصل و هم فرع سرمایه به صاحب سرمایه پرداخت می‌گشت. در نتیجه با نرخ بهره بیست درصد، سر پنج سال اصل و فرع سرمایه را پرداخت می‌کردند.^۱

در مصر، بنا بر نظر دیودوروس سیسیلی فرعون Bocchoris (۷۱۵-۷۲۰ ق.م) قانونی وضع کرد که مطابق آن «هر کسی که با یک ضمانت کتبی پول به کسی قرض می‌داد، حق نداشت بیش از دو برابر اصل وام بهره دریافت کند».^۲ بر حسب نظر دقیقی که ژلختر داده است، می‌توان گفت که «حیله‌ها»ی خلاصی از منع مرابحه، به اندازه خود این منع قدمت دارند.^۳

1. cf. R. Bogaert, *Les origines antiques de la banque de dépôt...* Leyden, A.W. Sijthoff, 1966, pp. 82-3; cf Egypt, 431.
2. trans. Oldfather, Loeb Classical Library: *Diodorus Siculus*, Vol. I, London, Heinemann, 1933, P. 21.
3. 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

پیشگفتار

۱. هنگامی که مشغول نوشتن این کتاب بودم این شکاف تا اندازه‌ای پر شده بود. دوران نوین تاریخ اقتصادی جهان اسلامی در اثر اخیر هرشلاگ:

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

مورد بررسی قرار گرفته است. این متن با اینکه بر رویهم ارضاء کننده نیست، اما بسیاری از اطلاعات و ارقام و اسناد را در بر دارد. من تنها تا حد محدودی قادر بودم به این اثر اشاره کنم.

فصل ۱: طرح مسئله

1. Cf. the opinions of the modernist reformers Muḥammad 'Abdūh and Rashīd Riḍā, in J. Jomier, *Le Commentaire coranique du Manār*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1954 (Coll. Islam d'hier et d'aujourd'hui, 11), pp. 226 et seq.; for Turkey, cf. Aḥmed Nazmī, *Naẓer-i Islāmīda zenginlighin mevoq'i*, Istanbul, 1340-42 (1921-3), quotations from which will be found in W. Björkman, 'Kapitalentstehung und -anlage im Islam', in *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen*, 32, 1929, 2. Abteilung, pp. 80-98.
2. For example, 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'économie moderne', in *Cahiers de l'Institut de Science Économique Appliquée*, suppl. no. 120 (series V, no. 3), Dec. 1961, pp. 23-41; and the various other writings of this author: all the literature of the Muslim Brotherhood, cf. F. Bertier, 'L'Idéologie politique des Frères musulmans', in *Temps modernes*, No. 83, Sept. 1952, pp. 541-56 (important extracts in *Orient*, No. 8, 4th quarter of 1958, pp. 43-57); and the translation of a pamphlet by their founder, Ḥasan al-Bannā, 'Vers la lumière', trans. by J. Marel

in *Orient*, No. 4, 4th quarter of 1957, pp. 37-62, pp. 52 et seq., 61 et seq.: all modernist-reformist apologetical literature, cf., e.g., J. Jomier, op. cit., pp. 217 et seq.: all the official Pakistani publications (e.g. the report of the commission on the *zakāt*, from which I have given a quotation in my article 'The Life of Muhammad and the Sociological Problem of the Beginnings of Islam', in *Diogenes*, No. 20, Winter, 1957, pp. 28-51) and the private ones as well. This is repeated *ad nauseam* in thousands of books, articles and pamphlets.

۳. بدینسان است که لویی ماسینیون از صورتبندیهای قابل انتقاد ولی هنوز محتاطانه («از دیدگاه اجتماعی، اسلام بخاطر مفهوم برابریگرای سهمی که هرکس باید از طریق عشریه به بیت‌المال اجتماع بپردازد، بسیار جذاب است. اسلام با بورس‌بازی، سرمایه بانکی، قرضه دولتی، مالیات غیرمستقیم بر کالاهای ضروری مخالف است... اسلام درحد واسط آیین‌های سرمایه‌داری بورژوا و کمونیسم بلشویکها جای‌سی‌گیرد.» — ۱۹۳۹) به عبارتهای قصار بسیار افراطی می‌رسد («اسلام در برابر هیچ بتی زانو نمی‌زند، چه در برابر قدرت طلا و چه در برابر بیرحمی فنی دولت پلیسی» — ۱۹۵۳). مراجع این گفته‌ها عبارتند از:

Situation de l'Islam (Paris, Geuthner, 1939), in fine = *Opera Minora I*, Beirut, Dar al-Maaref, 1963, pp. 11-52, 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. However, in his article 'Archaisme 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.

از اندیشه‌های ماسینیون که تا اندازه‌ای با اندیشه‌هایی که من در این کتاب آورده‌ام تعارض دارند این است که او فساد اقتصادی جهان اسلامی را به‌گناهی که خلافت عباسی در سده‌های میانه مرتکب شده است — یعنی به‌سازمان دادن یک «اقتصاد بین‌المللی جدید» (ص ۸) از نوعی همانند با سرمایه‌داری بر پایه استعمار «استعماری» از سوی خلفای عباسی بکمک بانکداران کلیمی — نسبت می‌دهد، و می‌گوید که این بانکداران مسؤلیت‌گناه رباخواری را در اسلام به‌گردن دارند. علیرغم فضل این متخصص برجسته اسلام که هوشمندی و دانش او بی‌همتاست و احساس اخلاقی‌اش ستودنی است ولی بخاطر برداشت صوفیانه‌اش از واقعیات تاریخی به‌گمراهی کشانده شده است، این نظره‌ای او قابل تردیدند و از سوی واقعیات چندان تأیید نمی‌شوند. به‌ر صورت از این نظر می‌توان چنین استنتاج کرد که اسلام در نفس خویش کلاً همیشه با سرمایه‌داری دشمن بوده است. موقعیت معمولی ماسینیون بسادگی (و با قدری تحریف) از سوی J. P. Roux در *L'Islam en Asie*, Paris, Payot, 1958 (Coll. Bibliothèque historique), p. 262:

در یک جدول فیثاغورثی استحاله یافته است: اسلام مانند کمونیسم، ضد سرمایه‌دار و جمعگرا (کلکتیویست) است (در تضاد با سرمایه‌داری که البته سرمایه‌دارانه و فرد-پرستانه است)، اما به‌مالکیت احترام می‌گذارد (چگونه؟)، درست همچنان که

L'Islam face au développement économique, Paris, Editions Ouvrières, 1961. در J. Austruy می‌نهد.

می‌گوید که «ذهنیت سنتی اسلام بارشد سرمایه‌داری سازگار نبوده است» (ص ۶۰)، اما قائل به این امر است که «برداشت عمیق از مالکیت» در اسلام بگونه ویژه‌ای «با کارکرد نوینی که رشد اقتصادی جدید مقرر می‌دارد تطبیق پیدا کرده است»، بر خلاف آن «نقشی که کار اقتصاد لیبرال برای مالکیت تعیین کرده است» (ص ۹۵)، بگونه‌ای که «معنای ویژه روح جمعی که ویژگی اسلام است، می‌تواند امروزه بعنوان عاملی در رشد اقتصادی نقش ایفاء کند» (ص ۹۸) درجهتی که اصالتاً نه سرمایه‌دارانه

است و نه سوسیالیستی. این نظرها در کتاب دیگر او: *Structure économique et civilisation: l'Égypte et le destin économique de l'Islam*, Paris, S.É.D.E.S., 1960.

'Vocation économique de l'Islam', in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, No. 106

باز پدیدار می‌شوند. من در بسیاری از موارد به اندیشه‌های این نویسنده بازخواهم گشت، نویسنده‌ای که دیدگاه مخالف با اندیشه‌هایی را که در این کتاب آورده‌ام بخوبی و بکفایت بازمی‌نماید. باید نخست یادآور شد که اندیشه‌های او بر پایه اطلاعات ناقص استوار شده‌اند و بر کتابهای پدی که از سوی پژوهشگران قلابی و بصورت دست دوم یا سوم نوشته شده‌اند، مستند می‌باشند. نتیجه‌گیریهایی که تا اندازه‌ای با این اندیشه‌ها همانندند، ولی براسناد غنی تر و درست‌تری استوارند، از سوی J. Hans در کتاب ذیل مطرح شده‌اند:

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

۴. نظری از سوی عالیجناب R. Charles، یک پژوهنده غیرحرفه‌ای و کم اطلاع در حوزه تحقیقات اسلام‌شناسی (بدنبال بسیاری از افراد دیگر) مطرح شده است: «همه بخوبی می‌دانند که تلقی قضا و قدری مسلمانان نتایج بسیار وخیمی داشته است؛ این تلقی از روح ابتکار جلوگیری کرده است و فعالیت‌سادی را فلج ساخته است و کشورهای اسلامی را به سستی کشانده است.»

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

از این شدیدتر، رنان نتایج «خرف‌کننده» تسلط بیرحمانه جزم اسلامی را نکوهش می‌کند.

(E. Renan, *L'Islamisme et la science*, Paris, Calmann-Levy, 1883). Cf. my critique, *L'Islam, doctrine de progrès ou de réaction*, Paris, Union rationaliste, 1961 (= *Cahiers rationalistes*, no. 199, Dec. 1961).

5. E.g. 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. Ques-

tions d'Actualité), p. 188. Greater caution is shown by B. Lewis in his contribution to *The Middle East in Transition* (op. cit.), pp. 311-24 (reprinted from *International Affairs*, 30, January 1954, pp. 1-12). On the way in which the question should be presented, cf. my 'Problématique de l'étude des rapports entre Islam et Communisme', in *Colloque sur la sociologie musulmane, Actes, 11-14 Sept. 1961*, Brussels, Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain, 1962, pp. 119-49.

۶. بهمن‌سان، پژوهشگر اسلامی بزرگ C. H. Becker در یک تفسیر بسیار مختصر تحت عنوان:

'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;

و نیز W. Bjorkman در اثر یادشده در یادداشت شماره ۱ از نظر اسلام شناسی مجهزیه اطلاعات خوبی هستند، اما بعلت سستی مفاهیم اقتصادی‌ای که بکار می‌برند از این اطلاعات بخوبی استفاده نمی‌کنند. کتاب کوچک آلفرد روهل اقتصاددان

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

که به الجزیره اختصاص داده شده است بخاطر مفروضات علمی خاصی ضایع شده است، اما دست کم از پیشداوریهای سیاسی میراست. از آثاری که در این زمینه باید خوانده شود، مقاله شرافتمندانه و هوشمندانه G. Destanne de Bernis تحت عنوان 'Islam et développement économique', in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, No. 106 (Series V, no. 2), Oct. 1960, pp. 105-50,

است که در آن نتایجی از دانش خویش درباره زندگی در روستاهای تونس و تجاری که در این زمینه کسب کرده است، بدست می‌دهد. بهرحال، او تنها دانش دست دومی از زیر ساخت منطقه ذکر شده و بخشهای دیگر جهان اسلامی دارد.

۷. از همه بالاتر به کلود کاهن و کارش

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 and Chantemerle, 1957, pp. 195-207,

و بحث منتج از آن در کنفرانس منعقد در بردردویه سال ۱۹۵۶ که در صفحات ۲۰۸ تا ۲۱۵ آن منعکس شده است مراجعه کنید. اخبار و مباحثاتی که در کنفرانس پاریس در تاریخ مارس ۱۹۶۰ بعمل آمده‌اند، متأسفانه تنها بصورت رونوشتاتیپ Roneotype منتشر شده است و بگونه‌ای قابل فروش عرضه نگشته است:

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, 33 ff.

اخبار این کنفرانس بوسیله J. Burqruue, P. Marthetot, C. Cahen و نیز R. Brunshvig خوانده شد. این کتاب توسعه بحث کوتاهی است که من در آن کنفرانس داشتم. من این فرصت را برای خود نگاه خواهم داشت که بارها به گزارش این کنفرانس بازگردم و اعداد I, II, III, IV را جلو شماره صفحات چهاربخش این گزارش بگذارم.

۸. بحث جالبی درباره این تعریفها از سوی موريس داب در اثر ذیل بعمل آمده است:

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

برای بحث درباره معنای «تهادهای اقتصادی» گوناگون سرمایه‌داری مراجعه کنید به:

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

همچنین مراجعه شود به:

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

ماکس وبر دونوع تعریف را با هم ترکیب می‌کند: «گرچه سرمایه‌داری بصورت‌های گوناگون در همه دورانهای تاریخ بوده است، اما تهیه نیازهای روزانه با شیوه‌های سرمایه‌دارانه، تنها ویژگی غرب است و در اینجا هم این روش تنها از اواسط قرن نوزدهم به بعد بگونه روش‌گیرناپذیر در آمده است.»

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

۹. ابهام در برداشتهای گوناگون اصطلاح «سرمایه‌داری» در نوشته‌های مارکس باعث شده است که واکنشهایی از سوی تاریخنگاران بزرگی چون George Lefebvre ایجاد گردد، گرچه او تلقی حسن نیت‌آمیزی نسبت به مارکسیسم داشت،

('Observations', in *La Pensée*, No. 65, Jan.-Feb. 1956, pp. 22-5: cf. *infra*, note 80 to Chapter 3 of this book).

مارکس از سرمایه‌بازرگانی (سرمایه، جلد سوم، فصل بیستم) و سرمایه‌ریایی (همان، فصل ۳۶) بعنوان انواع «ماقبل» سرمایه موجود در عصر باستان و سده‌های میانه، بروشنی سخن می‌گوید. اما پس از آن «خطاهای پی‌درپی» تاریخنگار و لغت‌شناس آلمانی Mommsen (سرمایه، جلد ۱، چاپ لندن ص ۱۴۶) و اشتباه «همه لغت‌شناسان» دیگری را که از سرمایه بعنوان پدیده‌ای موجود در عصر باستان سخن می‌گویند، بریسخند می‌گیرد - *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie. Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, p. 412: Eng. trans., *Pre-Capitalist Economic Formations*, ed. Hobsbawm, p. 118).

10. *Studia o markowskiej teorii społeczeństwa*, Warsaw, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1963, pp. 168 et seq.

آرزو مندم از این کتاب مهم ترجمه‌ای به فرانسه منتشر گردد.

۱۱. این تعریف به ورنر زومبارت نیز متعلق است. گذشته از این، چنانکه خواهیم دید،

مارکس اصطلاح «شیوه تولید» را نه تنها بدین معنا، بلکه غالباً بمعنای آنچه که در اینجا «شکلبندی اقتصادی-اجتماعی» خوانده خواهد شد، نیز بکار برده بود. ۱۲. این بخش همان چیز است که لنین در جزوه ۱۹۱۸ خویش،

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

آنرا یک «عنصر» اقتصاد می‌خواند. او این عبارت را نقل می‌کند و آنرا در جزوه معروف ۱۹۲۱ تحت عنوان مالیات غذا (ibid., vol. 32, pp. 330 - 31, 344) توضیح می‌دهد که در آن از «عنصرهایی» (بخشهای سازنده) سخن می‌گوید. استالین در خطاب خویش به کنگره حزب کمونیست شوروی در ژانویه ۱۹۳۴ بدین عبارت لنین ارجاع کرد (Works, Vol. 13, English edn., p. 316)

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

14. Ibid., p. 321.

15. Ibid., p. 580.

۱۶. این اصطلاح را از ژان بنار قرض کرده‌ام، Jean Bénard, *La Conception marxiste du capital*, Paris, S.E.D.E.S., 1952, p. 244.

17. *Capital*, III, p. 321.

18. Ibid., p. 322.

19. *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).

۲۰. ویر در جای دیگر برآستی از «صورت‌های غیر عقلی سرمایه‌داری» گوناگون (nichtrationalen Kapitalismus) سخن می‌گوید که در خارج از اروپای جدید پیدا می‌شوند. (Wirtschaftsgeschichte, op. cit., p. 286; Eng.)

۲۱. خواهیم دید که G. H. Bousquet گرچه احترام بسیاری برای ماکس ویر قائل است، اما وقتی که می‌گوید برای آنکه بتوان از سرمایه‌داری در مکه سخن گفت باید در آنجا دفترداری دوپل وجود داشته باشد، به روح ماکس ویر وفادار نیست. (*Hespéris*, 41, 1954, p. 239)

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

23. Ibid., p. 7 (English translation, p. 21).

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

25. Ibid., pp. 225 et seq.

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

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

(عبارت نقل شده در ص ۳۰۴ است). بهمین معنا است که مارکس عوامل عمومی تعیین کننده تولید را فهرست می‌کند و می‌نویسد که:

سرمایه در میان چیزهای دیگر، یک ابزار تولید نیز هست و نیز کار غیر شخصی و

مربوط به زمان گذشته است. از اینرو، سرمایه یک پدیده کلی، ابدی و طبیعی است. اگر خواص ویژه‌ای که یک «ابزار تولید» و «کارذخیره شده» را به سرمایه تبدیل می‌کند در نظر نگیریم، این نظر درست درمی‌آید.

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

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

29. Hershkovits, op. cit., p. 304.

30. Perroux, op. cit., p. 35.

فصل ۲: اسلام بر چه حکم می‌دهد

۱. فشار اجتماعی، چه بگونه‌ای متفرق و چه بصورتی سازمان یافته، نشر هرگونه بررسی انتقادی واقعی اسلام را بزیان عربی، ترکی، فارسی و نظایر آن، تقریباً غیرممکن ساخته است، خواه این بررسی علمی یا خصلتاً عامه پسند باشد. بررسی‌های انتقادی از سوی شرق شناسان، حتی از سوی عناصر مترقی و لیبرال کشورهای شرقی مورد بدگمانی هستند چرا که بنظر می‌رسد این بررسیها با یک نیت استعماری و نژاد پرستانه در صدد بدنام کردن دین ملی می‌باشند. این نظر براساسی غالباً مطرح بوده است. این امر جزئاً بدین دلیل است (اسلامیت بگونه‌ای مصنوعی از هر انتقادی مصون است) که متألهان اسلامی آیینی بدست نداده‌اند تا ما با آن برخی از اسوری را که دست کم تا اندازه‌ای خصلتاً افسانه‌ای هستند تشخیص دهیم. متألهان از اصول عقاید اسلامی بهمان شیوه‌ای پاسداری می‌کنند که متألهان کاتولیک از اصول عقایدشان دفاع می‌کردند، با این تفاوت که نظریه متکلمان اسلامی از نوع ادبی دیگری است. من در این نکته با ژ. پواریه همداستانم:

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

۲. باینکه بنظر نمی‌رسد که او بهیچوجه علل اجتماعی تلقی کنونی اسلامی را دریافته باشد و از همینرو اشکال فائق آمدن بر این دشواری را دست کم می‌گیرد. این نکته از سوی یوزف شاخت در این اثر او بخوبی نشان داده شده است:

J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, Clarendon Press, 1950. See also his *Introduction to Islamic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1964.

۳. حدیثهای راجع به حقایق دست اول تاریخ، شجره نامه‌ها و نظایر آن، دست کم بخاطر رئوس حقایقی که گزارش می‌دهند، شایسته توجه هستند. رجوع کنید به بحث من در:

'Bilan des études mohammadiennes', in *Revue historique*, 229, 1963, pp. 169-220, on pp. 197 et seq.

۴. «آن چیزها را که خدا شما را بوسیله آن بر یکدیگر برتری داده، آرزو مکنید» قرآن، سوره نساء، آیه ۳۲. محتوای این آیه نشان می‌دهد که تفاوت‌های ثروت در اینجا مطرح است. همچنین رجوع کنید به سوره نحل: آیه‌های ۷۱ و ۷۳. در جاهای دیگر و برای نابرابریهای دیگر نیز چنین بیاناتی آمده است. برای مثال سوره اسرا: آیه‌های ۲۱

۲۲ و سوره نساء: آیه‌های ۳۴ و ۳۸.

5. 34:33/34. Cf. the list of passages cited by D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, II, Rome, Istituto per l'Oriente, 1938, p. 62, n. 256.
6. 8:28; 13:9, and the index to Blachère's (French) translation under the word 'fortune'.

۷. سوره قصص، آیه ۲۶ و آیات بعدی.

۸. سوره کهف، آیه‌های ۷۶ و ۷۷.

۹. سوره توبه، آیه‌های ۲۰ و ۲۱؛ سوره طور، آیه ۴. و جاهای دیگر.

۱۰. این مسئله از سوی و هفتینگ در آغاز مقاله زیر به اختصار مطرح شده است

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

۱۱. رجوع کنید بخصوص به مقاله «ربا» J. Schacht in *Encyclopedia of Islam*, 1st edition (op. cit.), Vol. III (English edition, 1936), pp. 1148-50, and the remarkable theses of 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.

بهرحال، اینکه وات می‌گوید مجادله‌ای که در قرآن علیه عمل ربا آمده است، صرفاً متوجه کلیمیان است، حتی تاب مقاومت در برابر بازخواندن آیات مربوط به ربا در قرآن را ندارد. در مورد نهادهای مالی پیامبر بطور کلی، بویژه رجوع کنید به شرح مفصل کائتانی در:

L. Caetani, in *Annali dell'Islam*, Vol. V, Milan, Hoepli, 1912, pp. 287-319.

۱۳. در این عبارت، من صرفاً فصل مربوط به مالکیت در کتاب گارده، فیلسوف مسیحی و

پژوهنده اسلام شناس L. Gardet, *La Cité musulmane; vie sociale et politique*, Paris, J. Vrin, 1954 (Coll. Études musulmanes, I), pp. 79-90.

را تفسیر کرده‌ام.

۱۴. برطبق مذهب حنبلی، یک انسان مستأصل پس از تصرف یک چیز از روی تنگستی باید بمحض پیدا کردن توانایی مالی بهای آن چیز را بپردازد؛ اگر او در این جریان مالکی را که بزور از دارایی خویش دفاع می‌کند بکشد، از هرگونه مجازات مبرا است و اگر کشته شود، شهید اطلاق خواهد شد.

(Cf. H. Laoust, *Le Précis de droit d'Ibn Qudāmā*, Beirut, Institut français de Damas, 1950, p. 231).

بهمین‌سان در مذهب شیعه، غذاندادن به یک انسان درسته، معادل است با همدستی در کشتن یک مسلمان:

(Abū l-Qāsim Ja'far ibn Muḥammad al-Hillī, *sharā'ih al-Islām* Calcutta, 1839, p. 407; French trans. by A. Querry, *Droit musulman*, Paris, 1871-2, Vol. II, p. 244).

۱۰. برای دستیابی به نمونه‌های ترجمه شده‌ای از نحوهٔ مزدورگیری و بویژه کار مزدوری در قانون شرع رجوع کنید به:

Khalīl 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 schafiitischer 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. Cf. especially 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. 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. Cf. B. Lewis, *The Arabs in History*, 3rd edn, London, Hutchinson, 1964, pp. 91 et seq.; W. Heffening, art. cit., p. 786; there is a good selection of *ḥadīths* of this sort by H. Ritter, in *Der Islam*, 7, 1917, pp. 28-31, based on Suyūṭī.

19. Zaid ibn 'Alī, *Corpus iuris . . .*, ed. E. Griffini, Milan, Hoepli, 1919, no. 539.

20. Cf. H. Ritter, art. cit., pp. 29, 32.

21. M. Hamidullah, art. cit., p. 27.

22. D. Santillana, op. cit., Vol. I, 1926, pp. 318 et seq.

23. Cf. 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. Exact references to the *ḥadīth* will be found in E. Cohn, *Der Wucher (ribā) in Qur'ān, Chadīth und Fiqh*, Berlin, 1903. A recent account, concise but clear and sound, is given in Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, Vol. I, Paris and The Hague, Mouton, 1965 pp. 217-23. Present-day tendencies in interpretation are reflected clearly enough in the brief account by Zaydān Abū l-makārim, *bina' al-iqtisād fi l-Islām*, Cairo, Dār al-'orūba, 1959, pp. 107 et seq.

اشاره به منع ربا در خطابهٔ وداع پیغمبر در حجة الوداع در ۱۸ ذیحجهٔ سال دهم هجرت (مارس ۶۳۲) سه‌ماه پیش از رحلت مطرح شد.

Cf. R. Blachère, 'L'Allocution de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu', in *Mélanges Louis Massignon*, Damascus, Institut français de Damas, Vol. I, 1956, pp. 223-49, on pp. 242, etc.

24. Cf. e.g., Ghazālī, *ihyā' 'ulūm ad-dīn*, Cairo, 1352/1933, Vol. II, pp. 68 et seq.; abridged analysis by G. H. Bousquet, Paris, Besson, 1955, pp. 125 et seq.

۲۵. آثار بسیاری به بسط این موضوع اختصاص داده شده است. من تنها از دانشمندترین کسانی که در این باره چیز نوشته‌اند ذکر خواهم کرد، بویژه از کسانی که این موضوع را به یک زبان اروپایی شرح کرده‌اند:

M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, Vrin, 1959, Vol. II, pp. 611-25.

26. Naṣīr Ahmed Sheikh, *Some Aspects of the Constitution and Economics of Islam*, Woking, The Woking Muslim Mission and Literary Trust, 1961, pp. 139-229.

27. W. Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957, p. 234 (Mentor Books edn, New York, 1959, p. 236).

۲۸. ترجمه‌ای به زبان فرانسه از یک بحث درباره احادیث مربوط به این موضوع در دست است:

Abū Yūsuf Ya'qūb, *Le Livre de l'impôt foncier*, trans. E. Fagnan, Paris, Geuthner, 1921, pp. 133-9. Cf. the Mālikite position, in D. Santillana, op. cit., II, pp. 247-54

(اجاره اگر بصورت سهمی از محصول باشد، منع شده است، اما اگر بصورت پول یا اموال منقول پرداخته شود مجاز است) و در مذهب حنبلی، اجاره بصورت محصول نیز مجاز است؛ رجوع کنید به: H. Laoust, op. cit., p. 110. برای دستیابی به شرح مختصری در این باره رجوع کنید به:

L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Sirey, 1953, pp. 666 et seq.

29. Enumerated by Hamidullah, *Le Prophète . . .* (op. cit.), II, pp. 617 et seq. (to be read critically).

30. Cf. 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. Cf. e.g., Blachère's (French) translation of the passages listed in the index under the words 'riches', 'fortune', 'orgueil'.

32. H. Grimme, *Mohammed*, Münster in Westfalen, Aschendorff, 1892-5, I, pp. 14 et seq. (but cf. II, pp. 139 et seq.). Criticized pertinently by 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

گریم از «اصول سوسیالیستی یا کمونیستی» پیامبر سخن می گوید و معتقد است که محمد تا پایان زندگی خویش وفادار بود، اما شاگردان او از این اصول رویگردان شدند؛
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.

۳۳. این همان چیز است که کوشیده‌ام در کتاب ذیل 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. There is a good synthesis by J. Leipoldt, *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche*, Leipzig, Koehler u. Amelang, 1952, pp. 168 et seq. In French there is P. Bigo, *La Doctrine sociale de l'Église*, Paris, P.U.F., 1965, pp. 27-34, and the collection of passages with a preface by him: *Riches et Pauvres dans l'Église ancienne*, Paris, Grasset, 1962.

۳۵. قرآن، سوره توبه، آیه ۳۴ و آیه های بعدی.

36. Ibn Sa'ad, *Biographien Muhammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams*, 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*, 2nd 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. *Oriente moderno*, 28, 1948, pp. 80 et seq., quoting *al-Ahrām*, 28 March 1948. Along the same line, cf. the somewhat mechanical argument by Mouhssine Barazi, *Islamisme et socialisme*, Paris, Geuthner, 1929 (law thesis).
38. 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 ۳: عمل اقتصادی در جهان قرون وسطایی اسلامی

1. Cf. 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.

۲. من این مطلب را از یک بررسی منتشر نشده از سوی مرحوم Francisco Benet برداشت کرده‌ام که از سوی نویسنده با کمال محبت برای من فرستاده شده بود و از این بابت از او بسیار سپاسگزارم.

3. Cf. 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.

اما H. Bousquet در اثر بالا اعتبار تحلیلهای لامنس را سخت مورد تردید قرار می‌دهد. نظر بوسکه بیگمان درست است و بسیاری نظر داده‌اند که روش لامنس مصون از انتقاد نیست. تفسیر لامنس از عبارتها تا اندازه‌ای آزادانه است، منابع مورد ارجاع معتبر نیستند، طرفداری نویسنده آشکار است، قیاسهایی بدون اثبات بعمل آمده‌اند و فورمولهای حیرت‌انگیز او درباره «اوضاع مالی مکه» «مبالغه آمیز و بگونه‌ای افراطی «سدرنیزه» است. با اینهمه، هسته‌ای از واقعیات تردید ناپذیر باقی می‌ماند که از سوی متنهای غیر عربی تأیید می‌شوند و با سرشت امور مطابقت دارند. مکه، شهری در یک دره خشک، نمی‌توانست بجز از راه تجارت و بهره‌برداری از زیارتگاههای دینی جمعیت خود را زنده نگاهدارد. این که تجارت مکه با معیارهای اروپای جدید، به فعالیت اقتصادی محدودی اطلاق می‌شد، باسانی پذیرفتنی است. بهرحال، واقعیات را باید در زمینه جمعیتی کمتر از امروز ارزیابی کرد. ما از شهرهای کاروانرویی که زندگی‌شان را همچون مکه می‌گذراندند، برای مثال شهر باستانی پالمیر در سوریه، اطلاعات کافی در دست داریم. بر مبنای اعتماد نسبی به مراجعی که در دسترس است، به بحث من در اثر ذیل رجوع کنید:

'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,

که بهر حال در این اثر موضوع تا اندازه‌ای سرهم‌بندی شده است. نیاز مکه به وارد کردن مواد غذایی خود، هرگز مطرح نمی‌شود مگر آنکه این شهر قادر نبوده باشد که مواد غذایی را در سباده با تولیدات پیشه‌وری بدست آورد و یا اینکه ساکنان آن در مقامی نبوده باشند که بعنوان زمیندارانی که املاکی در مناطق همسایه داشته باشند، این مواد غذایی را بدست آورند. از این جهت مردم مکه ناچار بودند که پول مواد

غذایی‌شان را از درآمد بازرگانی سرمایه‌دارانه خود و از عایدی نظارت برمحراب مقدس تأمین کنند.

4. *Der Islamische Orient*, Bd. II, *Die Arabische Frage*, Leipzig, R. Haupt, 1909, p. 455:

«پبروزی خاندان اسوی، بمعنای پبروزی سرمایه‌داری در عربستان بود.» در مورد نشکر محمد رجوع کنید به ص ۹۹ و کتاب مذکور که می‌گوید «نشکریان محمد یک ارتش نبودند، بلکه گروههایی از سرمایه‌داران فعال بودند که رئیس اینان محمد، آنها را ترغیب می‌کرد که در این تجارت نیز سهم قابل ملاحظه‌ای سرمایه‌گذاری کنند.»
۵. واقعیتی که نه تنها از سوی مراجع عربی بلکه از سوی پلینی در

Naturalis Historia, XII, ch. 32, para. 65

گواهی شده است. به عطریاتی که از جنوب عربستان باشد و طی ۶۵ سزل به غره حمل می‌شد، از سوی رهبران قبایل بدوی مسیر، باجهای بسیاری بسته می‌شد. «در سرتاسر مسیر آنان ناچار بودند متوقف شوند و یکجا برای آب، جای دیگر برای علوفه، گاه برای بیتوته کردن و انواع مالیات سرراهی پول بپردازند، بگونه‌ای که هر بار شتری تا رسیدن به ساحل مدیترانه در مجموع ۶۸۸ دینار از این نوع مالیاتهای پرداخت...»
— که اگر اشتباه نکرده باشم معادل است با $\frac{2}{7}$ کیلوگرم نقره.

(Pliny, *Natural History*, trans. Rackham, Vol. 4, Harvard, 1945, p. 47.)

6. 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, on p. 595.

در مورد داستان احتمالاً مشکوک سفته‌بازی در معاملات ندم مصری از سوی بازرگانان مکه در عهد عمر رجوع کنید به اثر ذیل:

Ibn '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. Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah*, trans. F. Rosenthal, Vol. II, New York, Pantheon Books, 1958, pp. 336 et seq. The new edition of Ibn Khaldūn by Wāfi (Vol. III, Cairo, 1379/1960, p. 915) gives *daqiq*, 'flour', instead of *raqiq*, 'slaves', which looks like a 'modernizing' apologetical correction. Rosenthal refers the reader, with humour and relevance, to a recently-published book by one Frank V. Fisher, *Buy Low - Sell High: Guidance for the General Reader in Sound Investment Methods and Wise Trading Techniques*, New York, 1952.

8. Ibn Khaldūn, op. cit., trans. Rosenthal, Vol. II, pp. 343 et seq.

تلقی تکبر آمیز جامعه‌شناسان عرب به تلقی افلاطون شبیه است

(*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. Ibn Khaldūn, op. cit., trans. Rosenthal, Vol. II, p. 242.
 10. Abū l-Faḍl Ja'far ibn 'Alī ad-Dimishqī, *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. Ibn Khaldūn, op. cit., trans. Rosenthal, Vol. II, p. 313.
 12. Abū l-Faḍl Ja'far ibn 'Alī ad-Dimishqī, in Ritter, op. cit., p. 5. A similar argument is found in Ibn Abī r-Rabī' (thirteenth century?), cf. Ritter, p. 9, and probably comes originally from a Greek source, the *Economics* (lost in its original form) of the neo-Pythagorean Bryson. (Cf. M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, C. Winter, 1928, passim.)

بهرحال همین که این نظریه‌پردازهای یونانی (با کمی تعدیل) مجدداً بعمل می‌آید، نشان می‌دهد که این نظریه‌ها هنوز معتبر بودند.

۱۳. اشاراتی در لابلای آثار ذیل پیدا می‌شوند: A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, C. Winter, 1922, p. 449 et seq., among others. The facts are assembled by W. Björkman, art. cit., pp. 86 et seq. Cf., e.g.,

در مورد ثروت وزیران عباسی به این اثر مراجعه کنید:

D. Sourdel, *Le Vizirat 'abbāside de 749 à 946*, Damascus, Institut de Damas, 1959-60, Vol. II, pp. 693 et seq.

دربارهٔ انباشتگی ثروت در شهر بصره در سده‌های هشتم و نهم مراجعه کنید به:

Ch. Pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Gāhiz*, Paris, Adrien-Maissonneuve, 1953, pp. 228 et seq.

14. 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 al-faraj ba'd ash-shidda*, II, p. 17.

سرود جوانی که یادگرفته است دوران‌دیش باشد، ۰ درصد ثروت خویش را در زمین سرمایه‌گذاری می‌کند و از در آمد آن گذران می‌کند؛ ۵۰ درصد ثروت خویش را برای روزهای مبادا چال می‌کند؛ ۲۰ درصد را به ترمیم و لوازم خانه‌اش اختصاص می‌دهد و ۰ درصد آنرا به یک بازرگان واگذار می‌کند و بعنوان یک شریک‌جنبی در این فعالیت شرکت می‌کند. اما غلط است اگر این نمونه را تعمیم دهیم.

15. Ibn Khaldūn, op. cit., trans. Rosenthal, Vol. II, pp. 283 et seq.
16. Cl. Cahen, in *L'Évolution économique, etc.* (see note 7 to Chapter I), IV, pp. 3, 8.
17. B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, F. Steiner, 1952, pp. 404-8; cf. Mez, op. cit., p. 436.

18. Mez, op. cit., p. 457; M. Rodinson, article 'Ghidhā' in *Encyclopedia of Islam*, Vol. II, 2nd edn, Eng. version 1965, pp. 1057-72. On this type of pre-capitalist monoculture, cf. 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. W. Hinz, 'Lebensmittelpreise in mittelalterlichen Vorderen Orient', in *Die Welt des Orients*, 2, 1954-9, pp. 52-70.
20. Cf. Ritter, op. cit., pp. 14 et seq., 54 et seq.
۲۱. رجوع کنید به احادیث منقول از ریتر در همان کتاب ص ۲۹. در این احادیث از ایجاد مضیقہ از طریق احتکار کالاها سخن می‌رود (این بازرگانان به خارج شهر می‌روند تا پیش از آنکه پای کاروانیان به بازار برسد با آنها معامله کنند).
22. Abu Dā'ūd, XXII, 49; Tirmidhī, XII, 73; Ibn Māja, XII, 27; Dārimī, XVIII, 13; Aḥmad ibn Ḥanbal, III, 85, 286.
۲۳. این نکته از روی نقشه اقتصادی اروپا و خاور نزدیک در سده‌های میانه که بطرزی نفیس در شوروی تهیه شده است بروشنی مشهود است.
- Atlas istorii srednikh vekov*, Moscow, Glavnoye upravlenie geodezii i kartografii pri sovete ministrov S.S.S.R., 1952, map 18, pp. 17-18.
24. S. D. Goitein, 'Artisans en Méditerranée orientale au haut Moyen Age', in *Annales*, 15, 1964, pp. 847-68.
۲۵. آنچه در اینجا مطرح بود، بتعبیر وسیع، چیزی کاملاً متفاوت از وام‌های مصرفی بود که منع آن در جامعه اسرائیلی باستان و در جامعه اروپای غربی سده‌های میانه بر مبنای این واقعیت توجیه می‌شود که این نوع وام‌ها، بعنوان عاملی در فعالیت اقتصادی، هیچ خدمتی نمی‌کردند.
- (cf. 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.
- آنچه ما در واقع در اینجا داریم، اعتبارهایی هستند که با قادر ساختن وام‌گیرندگان به اشتغال در فعالیتهای سودبخش و قادر ساختن وام‌دهندگان به انباشتن سرمایه‌ای که بنظر می‌رسد دست کم در بسیاری از موارد مجدداً بکار می‌افتاد، فعالیت سرمایه‌دارانه را توسعه می‌دادند. این واقعیت در اقتصاد قریب بپیمان اندازه‌ای که در اقتصاد اسلامی قرون وسطایی عصر کلاسیک مؤثر بود، تأثیر داشت.
26. Cf. especially, *La Mecque à la veille de l'hégire*, op. cit., pp. 139 (235) et seq.
27. M. Hamidullah, in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no. 120 (Series V, no. 3), Dec. 1961, p. 35.
28. J. Schacht, *Das Kitāb al-ḥiāl wal-mahārig des Abū Bakr Aḥmad . . . al-Hassāf*, dissertation, Hanover, H. Lafaire, 1923.

- (Coll. Beiträge zur semitischen Philologie und Linguistik, H.4); *Das Kitāb al-hijal fil-fiqh* (Buch der Rechtskniffe), Hanover, H. Lafaire, 1924 (same collection, H.5); *Das Kitāb al-mahāriḡ fil-hijal des Muḥammad ibn al-Ḥasan as-Saibānī*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1930 (same collection, H.8).
29. On all this see 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. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 26th edn, Freiburg-irm-Breisgau, Herder, 1947, para. 1190.
- این لغت (از اصطلاح عربی بیخ سخا طره، دقیقاً بمعنی «فروش ملازم با خطرهای احتمالی» در اسپانیایی بصورت *mohatra* بمعنی «کلاهبرداری» مانده است و همچنین در پرتغالی بصورت *mofatra*.
۳۱. هرگاه اشیائی که از نظر جنس مساوی ولی در وزن متفاوت باشند مبادله شوند، رباخواری صورت گرفته است. این یکی از تعریفهای کلاسیک ربا است (مثلاً، اگر دو پیمانانه گندم بدهیم و سه پیمانانه از آن را بگیریم).
۳۲. همچنانکه پیش از این گفته‌ام، اگر این عملیات بعنوان عمل مبادله تلقی می‌شود، ممنوع بود؛ اما بهرحال اگر این عمل بتواند بعنوان دو هدیه یکی پس از دیگری انجام پذیرد، آنگاه موقعیت متفاوت می‌شود!
33. Najm ad-dīn Abū l-Qāsim Ja'far ibn Muḥammad al-Hillī (d. 676 or 726). *Kitāb sharā'i' al-Islām*, Calcutta, 1839, p. 170, trans. A. Querry, *Droit musulman* (op. cit.), Vol. I, p. 408, para. 371.
34. Ibid. (Querry), p. 408, n. 3.
35. L. Massignon, 'L'influence de l'Islam au Moyen Age sur la fondation et l'essor des banques juives', in *Bulletin d'études orientales*, 1, 1931, pp. 3-12, reprinted in L. Massignon, *Opera Minora*, Vol. I, Beirut, Dar al-Maaref, 1963, pp. 241-9.
- ماسینیون غالباً به این مفهوم رجوع کرده است، مفهومی که با خواندن کتاب ورنر-زوبارت درباره نقش کلییمان در تحول سرمایه‌داری غربی بدست آمده است—کتابی که ایده‌های آن بعدها از سوی خود زوبارت رد شده است.
- c.f., earlier, Mez., op.cit., pp. 449 et seq.
۳۶. منعهایی که در داخل یک جامعه معین عملکرد دارند، معمولاً در رابطه چند جامعه قابل تعمیم نیستند.
37. Jāhiz, *Le Livre des avars*, 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 Gāhiz* (op. cit.), pp. 234 et seq.
38. H. R. Idris, *La Berbérie orientale sous les Zirides, Xe-XIIe*

- siècles, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962, 2 vols., Vol. II, pp. 653-66.
39. Cf. G. M. Wickens, 'The Sa'adatnāmeḥ attributed to Nāsir-i Khusrau', in *The Islamic Quarterly*, 2, 1955, 117-32, 206-21, on pp. 208 et seq. (Chapter xxi).
 40. R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962 (Coll. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, XII), pp. 112, 173, 175.
 41. *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. R. Le Tourneau, *Fès avant le protectorat*, Casablanca, Société marocaine de librairie et d'édition, 1949, p. 288.
 43. *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. *Ibid.*, pp. 448-50, quoting E. Michaux-Bellaire, 'L'Usure', in *Archives marocaines*, 27, 1927, pp. 313-34, on pp. 319-22.
 45. C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Eng. trans., Leiden, Brill, and London, Luzac, 1931, pp. 4-5, 30.
 46. I quote examples at random. For Syria and the Lebanon, J. Weulersse, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris, Gallimard, 1946, pp. 125, 196. For Egypt, H. Habib-Ayrout, *Fellahs*, 2nd edn, Cairo, ed. Horus, 1942, pp. 68 et seq. (*Mœurs et coutumes des fellahs*, Paris, Payot, 1938, p. 84); J. Besançon, *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., and, already for the end of the eighteenth century, M. P. S. Girard, *Mémoire sur l'agriculture, l'industrie et le commerce de l'Égypte*, Paris, Imprimerie royale, 1822, pp. 87, 95, 136 (= *Description de l'Égypte*, 1st edn, Vol. VI, *État moderne*, Vol. II, Part 1, Paris, Imprimerie impériale, 1813, pp. 577, 585, 626; 2nd edn, Vol. XVII, 1824, pp. 173, 190, 270). For Iraq, S. M. Salim, *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta*, London, Athlone Press, 1962, pp. 130 et seq.; S. M. Salim, *Al-Chabāyish*, Baghdad, Ar-Rābiṭa 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. For Morocco, cf. Budgett Meakin, *The Moors*, London, S. Sonnen-

schein, 1902, pp. 169 et seq.; E. Michaux-Bellaire, 'L'Usure', in *Archives marocaines*, 27, 1927, pp. 313-34; R. Hoffherr and R. Morris, *Revenus et Niveaux de vie indigènes au Maroc*, Paris, Sirey, 1934, pp. 207 et seq. For Algeria, M. Gaffiot, 'L'Usure dans l'Afrique du Nord', in *Outre-Mer*, 7, 1935, pp. 3-26, gives many details and references to earlier publications; cf. also his article '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). For Kabylia, cf. 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, 2nd 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. For Tunisia, cf. 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 (according to one official report, Tunisia is 'a country where not a single minute goes by without some transaction being carried out by a usurer'). For Arabia, cf. Ch. M. Doughty, *Arabia Deserta*, London, C.U.P., 1888, II, pp. 355, 388, 412 et seq.; and, *supra*, pp. 58 et seq. For Turkey, cf. A. F. Miller, *Ocherki noveishei istorii Turtsii*, Moscow and Leningrad, Izd. Akademii Nauk, S.S.S.R., 1948, pp. 164 et seq. For Iran, 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. For Afghanistan, cf. D. N. Wilber, *Afghanistan*, New Haven, H.R.A.F. Press, 1962, pp. 226-62. For Soviet Turkestan, cf. A. Woeikof, *Le Turkestan russe*, Paris, A. Colin, 1914, pp. 144 et seq., and the *novella* by Sadriiddin 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). In the former German colony in East Africa, the worst usurers were Arabs and Indian Muslims, according to C. H. Becker (*Islamstudien*, I, p. 63). On the usurers who lend to the

- peasants at a higher rate the money that they themselves have borrowed from official credit institutions, cf., e.g., the works, quoted above, by 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. There is a survey of the widespread extent of loans to agriculturalists at usurious rates of interest (generally by the landowner himself) in D. Warriner, *Land and Poverty in the Middle East*, London, Royal Institute of International Affairs, 1948, pp. 135 et seq.
47. Maurice Gaffiot, 'L'Usure dans l'Afrique du Nord' (op. cit.), pp. 9, 18.
48. E. Michaux-Bellaire, op. cit., p. 313.
49. Ibid., p. 327.
۵۰. گزارش رئیس‌جمهور فرانسه که از سوی وزیر کشور (R. Salengro) و وزیر دادگستری (M. Rucart) امضاء شده بود، دلایل فرمان مورد بحث را بدست می‌دهد: Cf. Maurice Gaffiot, 'La Répression de l'usure en Algérie', in *Troisième Congrès de la Fédération des sociétés savantes de l'Afrique du Nord, Constantine, 30 mars-1er avril, 1937, Vol. I (= Revue africaine, 81, Nos. 372, 373, 3rd and 4th quarters of 1937), pp. 99-125.*
51. Benali Fekar, op. cit., pp. 10, 12.
۵۲. حجم نوشته‌های مربوط به منع نزول خواری در اسرائیل باستان و جامعه مسیحی بسیار زیاد است. من تنها خواننده را به مقاله سه‌بخشی زیر و اثر بعدی آن ارجاع می‌دهم:
- 'Usure' in the *Dictionnaire de théologie catholique*, Vol. XV, 2nd part, Paris, Letouzey et Ané, 1950, cols 2316-90, by A. Bernard (on the formation of the ecclesiastical doctrine on usury, cols 2316-36, with an outline of the facts relating to the Biblical, Greek, Latin, Byzantine and Western early-mediaeval periods), G. Le Bras (excellent synthetic exposition of ecclesiastical doctrine on usury in the classical period, twelfth-fifteenth centuries, cols 2336-72) and H. du Passage (on Catholic doctrine since the sixteenth century, cols 2372-90).
53. Ibid., col. 2360.
54. Cf. 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-Kattānī.
55. Leo Africanus, *History and Description of Africa*, Hakluyt Society, 1896, Vol. I, p. 186.
56. Cf. R. Brunschwig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*,

- Paris, Adrien-Maisonneuve, 1940-7, Vol. II, p. 248.
- بنظر می‌رسد این نویسنده دانشمند اکنون به این نظر بازگشته باشد که منبع ربا
«پیدایش سرمایه‌داری را متوقف کرده است.»
(*ibid.*, p. 246);
- cf. his contribution at the colloquium *L'Évolution économique* . . .
(note 7 to Chapter I), I, pp. 8-10.
57. Marx, *Capital*, Vol. III, chapter 46 and chapter 47, section 4.
58. *Ibid.*, Vol. III, F.L.P.H. edition, p. 781.
59. Cf., e.g., C. H. Becker, *Islamstudien*, I, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1924, pp. 186, 270. The passage in Jāhīz on this question is well-known, cf. the translation by Ch. Pellat (reference in note 37, *supra*), pp. 116 et seq.
60. Cf. 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. S. D. Goitein, 'Artisans en Méditerranée orientale au haut Moyen Age', in *Annales*, 15, 1964, pp. 847-68.
62. Gardēzī, *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. Māzārī, quoted in H. R. Idris, op. cit., II, p. 639.
64. Cf. A. Grohmann, art. 'Tīrāz', in *Encyclopedia of Islam*, 1st edn, English version, Vol. IV, 1934, pp. 785-93.
65. Mez, op. cit., pp. 419 et seq., where his references will be found.
66. Cf. especially, 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. A vivid picture is given by 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. R. Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1962 (Coll. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie d'Istanbul, Vol. XII), pp. 355, 412.
68. Chabrol, in *Description de l'Égypte, État moderne*, Vol. II, 2nd part, Paris, 1822, pp. 365 et seq., 516 = 2nd edn, Vol. XVIII, 1st part, Paris, 1826, pp. 10 et seq., 323 et seq.; cf. F. M. Atsamba, in *Ocherki po istorii arabskikh stran*, Moscow, 1959, p. 6.
69. 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;

- 2nd edn, Vol. XVII, Paris, 1824, p. 203.
70. Girard, *ibid.*, pp. 96, 120 et seq., 220 = *Descr. de l'Égypte*, *ibid.*, pp. 586, 610 et seq., 710; 2nd edn., Vol. XVII, pp. 190 et seq., 238 et seq., 435 et seq.
71. Girard, *ibid.*, pp. 105 et seq. = *Descr. de l'Égypte*, *ibid.*, pp. 595 et seq.; 2nd edn., Vol. XVII, pp. 209 et seq. Cf. Atsamba, *op. cit.*, p. 10.
۷۲. نظریه پرداز تجارت، جعفر بن علی، سه شیوه را برمی شمارد که بدانها شخص می تواند اسوایی را بچنگ آورد: برور، همچون شیوه دولت و یا روش تیهکاران؛ باسهارت، همچون روش پیشه‌وران، صاحبان مشاغل آزاد و بازرگانان؛ و شیوه‌های مختلط. تجارت دولتی با اعمال اقتدار و نیز تجارت سرمایه‌داران بزرگی که از راه فروش انبوه و تحمیل قیمت بازار به بازرگانان کوچک بر بازار تسلط پیدا می کنند در این آخرین مقوله که با آسیره‌ای از زور و مهارت مشخص شده است، قرار می گیرند. (quoted in Ritter, *art. cit.*, p. 6).
- در مورد بخش دولتی رجوع کنید به: W. Björkman, *art. cit.*, p. 93.
73. S. D. Goitein, *art. cit.* in note 6, *supra*.
- در کتابچه راهنمای نوشته جعفر بن علی الدمشقی که پیش از این بارها بدان ارجاع شد که باید در سده یازدهم یا دوازدهم نوشته شده باشد، معمولاً به دارندگان قرضه دولتی اندر زهای گوناگون داده می شود که ببینند با دولت ضعیف سروکار دارند یا قوی، دولتی که قرضه بخش می کد آید دولت عادل است یا مستبد. در مورد دولت مستبد و قوی بهتر است که فعالیت بازرگانی بصورت مخفیانه انجام پذیرد. اگر تاجری تحت یک دولت عادل ولی ضعیف فعالیت می کند، بهتر است معاملات محدود باشد به کالاهای سبکی که بسادگی قابل مخفی کردن باشند؛ جایی که حکومت مستبد و ضعیف باشد، بهتر است هرچه زودتر از آنجا رخت بر کشید: (Ritter, *art. cit.*, pp. 15 et seq.)
74. Cf. Rodinson, *art. cit.* in note 8, *supra*, pp. 79 et seq.
75. Cf. Rodinson, *art. cit.* ('De l'archéologie...') in note 18, *supra*, pp. 195 et seq.
76. Cf. 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. *Political Economy: a textbook issued by the Institute of Economics of the Academy of Sciences of the U.S.S.R.*, 2nd edition, Eng. trans., London, 1957, pp. 42-3.
78. A. Belyaev, in *Cahiers d'histoire mondiale*, 4, 1957-8, p. 233, with S. D. Goitein's reply on the following page.
79. See the history of the idea in 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. Cf., e.g. the 'Observations' of that great historian Georges Lefebvre, in *La Pensée*, 65, January-February 1956, pp. 22-5. تاریخنگار فوق سرزنش مورد بحث را سزاوار نمی‌بیند، اما اختلافی را که مارکس (دست کم تلویحاً از طریق عدم صراحت اصطلاحات مربوط که ممکن است خواننده را گمراه سازد) بین (۱) توسعه سرمایه، (۲) شیوه سرمایه‌داری تولید و (۳) شکل‌بندی اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری قائل است درک نمی‌کند. R. Boutruche مسئله تمایز میان شکل‌بندی «فئودالی» و نظام اقتصادی حاکم بر آن را در اندیشه مارکس می‌بیند، اما آنرا بروشنی توضیح نمی‌دهد (همان کتاب، ص ۱۸).
81. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Rohentwurf*, Berlin, Dietz, 1953, pp. 375-413. (English translation of this section, with an excellent introduction by E. J. Hobsbawm: *Pre-Capitalist Economic Formations*, London, Lawrence and Wishart, 1964).
82. *Ibid.*, p. 409, line 25 (Eng. trans., p. 114); p. 390, line 24 (Eng. trans., p. 88).
83. See the judicious and able pages from the pen of Claude Cahen, 'Réflexions sur l'usage du mot "féodalité"', in *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, no. 37, 1963, pp. 203-14.
84. *Grundrisse*, p. 377, line 11 (Eng., trans. p. 70: *durchaus* rendered as 'entirely').
85. M. Godelier, *La Notion de 'mode de production asiatique' et les schémas marxistes d'évolution des sociétés*, Paris, 1964, 43 roneo-typed 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. See the criticism of this by J. Chesneaux, 'Le Mode de production asiatique; quelques perspectives de recherche', in *La Pensée*, no. 114, April 1964, pp. 33-55, and the implicit criticism in P. Vidal-Naquet's introduction to the French translation of K. A. Wittfogel's *Oriental Despotism (Le Despotisme Oriental*, Paris, Éd. de Minuit, 1964, Coll. Arguments, 23); for a slightly different version of this, see P. Vidal-Naquet, 'Histoire et idéologie, Karl Wittfogel et le concept de "mode de production asiatique"', in *Annales*, 1964, pp. 531-49.
۸۶. مارکس برخلاف بسیاری از مارکسیستها، میان دارایی یا مالکیت (Eigentum) و تصرف (Besitzung) تمایزی دقیق قائل بود. برداشت او از مالکیت سخت تحت تأثیر مفهوم حقوقی رومی و غربی بود. او در مورد نوع شرقی اجتماع می‌نویسد: «فرد بمعنای مطلق تنها متصرف جزء خاصی از دارایی موروثی یا غیرموروثی است، زیرا هر قسمتی از دارایی تعلق (gehört) شخصی به هیچیک از اعضای اجتماع ندارد، بلکه فرد بعنوان جزء مستقیم اجتماع سهمی از این دارایی می‌برد.....»: پس فرد تنها یک متصرف است. آنچه که وجود دارد، تنها مالکیت جمعی و

تصرفهای خصوصی است.

(*Grundrisse*, p. 380, lines 27-33: *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 75)

این «تصرف خصوصی» را البته می‌توان «مالکیت» تلقی کرد، بشرط آنکه به مفهوم مالکیت معنایی وسیعتر از آنچه که در قانون رومی دارد، نسبت داد— همچنانکه اکثریت مردمنگاران وادار شده‌اند که اینگونه عمل کنند. مسئله «کمونیسم ابتدائی» بمعنای عدم وجود هرگونه اختصاص خصوصی اموال مطرح نیست، زیرا «تصرف» حتی می‌تواند موروثی باشد و مالکیت جمعی که در اینجا مطرح است، اساساً شامل مالکیت زمین می‌باشد. از اینرو عبارت‌هایی چون: «مالکیت [فرد نسبت به شرایط عینی کارش] که در یک اجتماع میانجی می‌شود، ممکن است بگونه مالکیت جمعی پدیدارگردد که به یک فرد تنها تصرف اعطاء می‌کند نه مالکیت خصوصی زمین».

(*Grundrisse*, p. 385, lines 30-33: *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 82)

من به این تمایزها در مقاله استالینستی خود درباره کتاب منشأ خانواده انگلس در *La Pensée*, 66, March-April 1955, pp. 13-16 اشاره کرده‌ام. این پاسخی است به مردمنگاران که در این مقاله اشاره شدند و همچنین به حمله‌های اخیرتر و فراوانتری که بر شبح «کمونیسم ابتدائی» وارد می‌شوند.

87. *Grundrisse*, p. 397, lines 1-3 (*Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 97.)

88. *Ibid.*, p. 385, line 43, to 386, line 10 (p. 88).

89. *Ibid.*, p. 390, lines 25 et seq. (pp. 88-9).

90. *Ibid.*, p. 395, lines 1-6 (pp. 94-5).

۹۱. در اینجا به نمونه پاپوانها (Papuan) اکتفاء می‌کنم که یک قوم ابتدائی کشاورز و بسیار جنگجو هستند، اما در میان مردم این جنگها هرگز به اکتیادو استثمار مردم مغلوب نمی‌انجامد. در مورد یک گروه از این قوم (که بنظر می‌رسد در مورد همه آنها صدق داشته باشد) می‌توان گفت که «نصور زمین مطلق بدون صاحب آن، برای گروه Kiwais یکسره 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. Cf., especially, Boutruche, op. cit.

93. E.g., the attempts at classification made by R. Thurnwald, *Economics in Primitive Communities*, London, O.U.P., 1932.

94. R. Brunschwig, art. 'Abd' in *Encyclopedia of Islam*, Vol. I,

- 2nd edn, English version, 1960, pp. 24-40.
95. The best synthesis of this aspect of the matter is that given by Claude Cahen, 'Contribution à l'histoire de l'*iqṭā'*', in *Annales*, 8, 1953, pp. 25-52.
96. E.g., in the discussion among Soviet historians in June 1960 on the origins of capitalism in the East, the position taken up by L. B. Alayev, in *O geneziše kapitalizma v stranakh Vostoka (XV-XIX vv.)*, *materialy obsuzhdeniya*, Moscow, Izd. Vost. Lit., 1962, pp. 396 et seq., and also the position of I. M. Smilyanskaya with regard to the Arab countries, *ibid.*, pp. 409 et seq.
97. Marx, *Grundrisse*, p. 396, lines 32 et seq. (*Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 97).
98. *Ibid.*, pp. 396 et seq. (pp. 98-9)
99. *Ibid.*, p. 406 (p. 110).

۱۰۰. بیگمان باید زیدان ابوالمکارم، پژوهنده دانشگاه الازهر را در میان این سادماندیشان رده‌بندی کرد که در کتاب خویش بنام اقتصاد فی الاسلام (ساختن اقتصاد در اسلام)، قاهره، دارالاروپا، ۱۹۵۹ (ص ۴ و صفحات بعد) می‌گوید: جامعه عرب پیش از تأثیر «انجمادآور» تسلط ترکها و استعمار بعدی برطبق فقه بخوبی سازمان داده شده بود. ترکها با این نظر نباید موافقت داشته باشند.

۱۰۱. این نقطه نظر، گاه با اغراقهایی و بدون آنکه برپایه حقایق مسلمی استوارگشته باشد از سوی این مارکسیستها توسعه پیدا کرده است:

Bendeli Jawzi, *min ta'rikh al-ḥarakāt al-fikriyya fi l-Islam*, I, *min ta'rikh al-ḥarakāt 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. On the social tendencies of the Ismā'īlī sect, cf., e.g., the points briefly made by B. Lewis, *The Arabs in History*, 3rd edn, London, Hutchinson, 1964, pp. 107 et seq.

102. (*Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no. 120 [series V, no. 3], Dec. 1961, pp. 28 et seq.)

محمدحمیدالله قوانین قرآن درباره ارث را بدین مطلب می‌افزاید، قوانینی که با تحدید آزادی وصیت و تحمیل تقسیم میراث در میان خویشاوندان معین برطبق سهمهای تثبیت شده، می‌بایست از انباشتگی ثروت در دست عدهای محدود جلوگیری کرده باشند. در واقعیت امر، این ترتیبات (که با الهام از عدالتخواهی و بدون شناخت دقیقی از عواقب اقتصادی آن مقرر شده بودند) در جلوگیری از انتقال مؤثرتر بود تا جلوگیری از تشکیل ثروت‌های بزرگ. از آنجا که فعالیتهای اقتصادی در دوران باستان بیشتر اموری خانوادگی بودند، تقسیم مالکیت بزرگ خانواده میان اعضای خانواده‌اش، از تداوم انباشتگی سرمایه‌شیرکت خانوادگی جلوگیری نکرد. در بدترین حالت، عواقب زیانبخش تقسیم احتمالی یک میراث با تدبیر‌های هدایایی به‌برخی از وارثان خشی می‌شوند. اسلام کلاسیک،

فورمول وقف (یک بنیاد مذهبی) متعلق به یک خانواده خاص (اهل) را ابداع کرد که بدین ترتیب از نظر حقوقی این امر را ممکن ساخت که بیهانه ساختگی نیت مذهبی ثروت یک فرد بدون آنکه تقسیم گردد حفظ شود.

(cf. e.g., G. Baer, *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950*, London, O.U.P., 1962, pp. 115, 163 et seq.)

سرانجام نباید فراموش کرد که آزادی وصیت در بسیاری از موارد در اروپای سده‌های میانه نیز بسختی محدود شده بود.

فصل چهارم: تأثیر ایدئولوژی اسلام در حوزه اقتصادی

1. *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. Cf. especially Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, pp. 270, 289 et seq., 300 et seq.: Eng. trans., *General Economic History*, Glencoe, 1927, pp. 312-14, 338-9 352.
3. A relatively up-to-date bibliography is given by R. H. Tawney in his introduction to the Eng. trans. of *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) and all the first part of the collection of articles by Herbert Luthy, *Le Passé présent*, Monaco, Éditions du Rocher, 1965 (Coll. Preuves).
4. Cf., in 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 *al-bayyināt*, 'the evidence'. Cf. also the *baṣā'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. Cf. 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.

۶. طبق ایدئولوژی قرآن، اسلام در واقع «به همه زمانها» اختصاص دارد: همه یابستران راستین از آدم به بعد به‌مراه کسانی که بدانها گوش فرا داده‌اند، مسلمان بودند، یعنی یکتاپرستان معتقدی که خود را به خداوند واگذار کرده بودند.

7. In the same sense, cf. 10:42/41.

8. Cf., e.g., Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, pp. 322 et seq.

9. On the meaning of the word, cf. Pautz, op. cit., pp. 93 et seq.
10. 'Caractéristique de Mahomet d'après le Qoran', in *Recherches de science religieuse*, 20, 1930, pp. 416-38, on p. 430. The whole of my argument is a reply to the objection offered by Y. Moubarac (*Abraham dans le Coran*, Paris, Vrin, 1958, p. 111, n. 1) to this formulation. This writer plainly 'Christianizes' Muhammad in a certain way. The text from St-Paul that he quotes (*Romans*, 1: 19-20) is comparable to the conceptions of Muhammad, but it cannot be detached from a context that is much more fideistic.
11. Grimme, *Mohammed*, II, p. 105.
12. Pautz, op. cit., pp. 80 et seq.
13. Cf. C. C. Torrey, *The Commercial-Theological Terms in the Koran* (Strasbourg thesis), Leiden, Brill, 1892, iv + 51 pp.
14. *Ibid.*, p. 48.
15. Cf. 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. Grimme, *Mohammed*, II, p. 119.
17. Cf. H. Ringgren, 'The Conception of faith in the Koran', in *Oriens*, 4, 1951, pp. 1-20 on pp. 15 et seq.
18. A story that has been told many times: cf. M. Rodinson, *Mohammed*, Eng. trans., p. 73.

۱۹. من به خود اجازه می‌دهم که این حدیث را نقل کنم، گرچه شاید برای محافل رسمی فضلفروش تا اندازه‌ای شوک‌آور باشد. این حدیث در اثر طبری بزرگ و پرهیزگار پیداشده است. این حدیث به نخستین همسر پیغمبر، خدیجه، همان نخستین زنی که به پیامبر ایمان آورد، نسبت داده شده است.

او به رسول خداوند در مورد ارائه دلیلی دال بر موهبت پیامبری او از سوی خداوند گفت: آیا می‌توانی هنگامی که فرشته به دیدار تو می‌آید، مرا از (حضور) او با خبر سازی؟ رسول در پاسخ او گفت: آری. خدیجه گفت: خوب، هر وقت آمد به من بگو. رسول گفت: باشد. جبرئیل به دیدار او آمد، همچنانکه همیشه می‌آمد. رسول خدا گفت: خدیجه، جبرئیل به دیدار من آمد. خدیجه گفت: خوب، برخیز و بروی ران چپ من نشین. رسول خدا برخاست و در آنجا نشست. خدیجه پرسید: آیا می‌توانی او را ببینی؟ رسول گفت: آری. خدیجه گفت: برخیز و بران راست من نشین. رسول برخاست و در همانجا که خدیجه خواسته بود نشست. خدیجه پرسید: آیا می‌توانی او را ببینی؟ رسول پاسخ داد: آری. خدیجه گفت: اکنون باز برخیز و برداشتن من نشین. رسول همانجا که او می‌خواست نشست. خدیجه گفت: می‌توانی او را ببینی؟ رسول گفت: آری. سپس خدیجه آغاز به جامه از تن کردن کرد و تقاب از رخ برداشت، در حالیکه رسول خدا هنوز برداشتنش نشسته بود. آنگاه خدیجه پرسید: آیا می‌توانی او را ببینی؟ رسول پاسخ داد: خیر. آنگاه خدیجه گفت: برایمانت پافشاری کن و از پیامهای نکوی خداوند برخوردار باش که این براستی یک فرشته بود 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. Cf. Y. Moubarac, op. cit., pp. 108-18. In my 'Bilan des études mohammadiennes' in *Revue historique*, Vol. 229, issue 465, January-March 1963, pp. 169-220, on p. 215, note 1,
 در انتقاد از رهیافت نویسنده به مسئله «نفوذهای» یاد شده، باندازه کافی بدان وارد نشده‌ام و تز او را دایر بر یک تفاوت نوعی میان مفهوم گرویدن ابراهیم در نوشته‌های کلیمی و آنچه که در قرآن آمده است، در نظر نگرفته‌ام. بهرحال، اگر به این موضوع دقیقتر نگاه کنیم، درمی‌یابیم که این تفاوت چندان هم بزرگ نیست. با اینهمه باید یادآور شد که نوشته‌های کلیمی مورد بحث، اساساً نمونه *Spätjudentum* هستند و بر از روح هلنی می‌باشند که تا اندازه‌ای از ذهنیت کتاب مقدس متفاوتند.
- Cf. J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, Beauchesne, 1935, II, 48-52.
21. G. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, 2nd 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. Ibid., p. 442 (384).
23. The words 'believe' and 'faith' occur especially often in the later writings. Cf. J. Bonsirven, op. cit., Vol. II, p. 48, n. 3.
24. Cf. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Vol. I, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1956, pp. 19 et seq.
25. Ibid., pp. 97 et seq.
26. The references are conveniently assembled in the *Vocabulaire de théologie biblique*, published under the direction of X. Léon-Dufour, etc., Paris, Éditions du Cerf, 1962, p. 1002a (s.v. 'scandale').
27. Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Ed. du Cerf, 1953 (Coll. Lectio Divina, 12), pp. 118 et seq.
28. *De praescriptione haereticorum*, VII, 6, 9, 11-13. (Eng. trans., *Tertullian*, trans. C. Dodgson, Oxford, 1842, pp. 441-2.)
29. *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. Cf. Wolfson, op. cit., pp. 127 et seq.
31. 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. Cf. H. Ringgren, op. cit., pp. 12 et seq. But the root of this

- conception is already to be found in Philo, cf. J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, A. Fayard, 1958, p. 148.
33. Cf. 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. Note, e.g., the passage from *De divinis nominibus*, II, 9 (648 B) where mention is made of 'that one-ness and that faith which are not learned but experienced in a mysterious way' (*Oeuvres complètes* of Pseudo-Dionysius the Areopagite, trans. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, p. 86).
34. Wolfson, op. cit., p. 140.
35. A good summary of the present standpoint of Catholic theology can be found in 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. Cf. Roques, op. cit., pp. 246, 288.
۳۷. «از بسیاری جنبه‌ها، مشهودات خداوندی، بوسیلهٔ ایمان، بمراتب بهتر از عقل طبیعی در سیر از مخلوق به خالق، درک می‌شوند.»
(*Summa theologiae*, II, 2, qu. 2, art. 3: Eng. trans., *The Summa Theologica of St Thomas Aquinas . . .*, Vol. 9, London, 1917, p. 35.
۳۸. «برای مثال، اگر انسان با خرد انسانی بحرکت در نیاید، اراده، یا ارادهٔ قاطع برای ایمان آوردن نخواهد داشت: و بدینسان، خرد بشری فضیلت ایمان را می‌کاهد.»
(*Ibid.*, II, 2, qu. 2, art. 10: Eng. trans., *ibid.*, p. 50.)
39. 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. Cf. H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*, Uppsala, A. B. Lundequist, and Wiesbaden, O. Harassowitz, 1955 (Coll. Uppsala Universitets Arsskrift, 1955, 2).
41. 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*, 2nd edn., Heidelberg, Winter, 1925, pp. 12 et seq., French trans., *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, Geuthner, 1920, pp. 11 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. Grimme, *Mohammed*, II, p. 109, n. 1, basing himself essentially

- on *Koran* 3:159/165 et seq., and 4:80/78 et seq.
43. M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, Vrin, 1959, II, p. 515.
44. Cf. the index of R. Blachère's French translation, s.v. 'monde'.
45. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2nd edn., Paris, Vrin, 1954, pp. 140 et seq.
46. This was well appreciated by the great 13th century mystic Jalāl ad-Dīn Rūmī, quoted by F. Meier, in the symposium *Classicisme et Déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, Besson-Chantemerle, 1957, p. 232.

۴۷. این فکر بگونهٔ موجهی در اثری که نقش مهمی در بیداری جهان اسلامی نسبت به واقعیت‌های جدید ایفاء کرد، پرورانده شده است: — شکیب‌ارسلان، *لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غیرهم* (چرا مسلمانان واپس ماندند، حال آنکه دیگران پیشرفت کردند)،

Cairo, Impr. du Manār, 1349 (1930-31), pp. 68 et seq.

در این کتاب آیه‌های متعددی از قرآن نقل می‌شود که در آن آیه‌ها واژه‌های عمل «کار کردن، کار، ساختن» و عمل «کار و عمل» بدیدار می‌شوند. نویسنده دربارهٔ اهمیت برخی از این واژه‌ها اغراق می‌کند، اما اساساً برحق است. او نیز چون من از آنچه که می‌توان تقدیرپرستی انجیلها خواند، یاد می‌کند. برای دستیابی به یک ایدهٔ جدید همانند با ایدهٔ بالا، مراجعه کنید به مصلح تجددگرای بزرگ،

محمد عبده. cf. Osman Amin, *Muhammad 'Abduh, essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Cairo, Impr. Misr, 1944, pp. 160 et seq.

البته تأکید بر این گرایش اسلام در تجددگرایی اسلامی پیش پا افتاده شده است. برای رجوع به یک نمونهٔ دیگر از هزاران نمونه‌های موجود به شعر ملک‌الشعراء احمد شوقی (۱۹۳۲ — ۱۸۶۸) که محمد حسین آنرا استنساخ کرده است رجوع شود به: *الاتجاهات الوطنیه فی الادب المعاصر*، قاهره، مکتبه‌الاداب، بی تا [احتمالاً ۶- ۱۹۵۴] صص ۳۴۱ به بعد. دیده خواهد شد که ژان پواریهٔ جامعه‌شناس که بیگمان افکار رایج میان آدمهای غیرمتخصص در بررسیهای اسلامی را بیان می‌کند، در گمان غلط است که می‌گوید متجددان اسلامی برای تأیید تلقی ضد تقدیر پرستانه‌شان نصوص قرآن را سوء تفسیر می‌کنند

(in *Cahiers de l' I. S. E. A.*, Suppl. no. 120 [Series V, no. 3] Dec. 1961, pp. 213 et seq.)

آیه‌های ضد تقدیری قرآن کمتر از آیه‌های جبرگرایانه معتبر نیستند. «تقدیرپرستی ذاتی» اسلام در افکار عمومی اروپا تا این حد بگونهٔ یک جزم فکری درآمده است! ۴۸. یادداشت مترجم انگلیسی: در متن اصلی فرانسوی، نویسنده متن کتاب مقدس اورشلمی را بکار برده است ولی در متن انگلیسی، ترجمهٔ معتبر آشنای انگلیسی زبانان بکار برده شده است.

49. *Vocabulaire de théologie biblique*, p. 271 b.
50. This question is treated as a whole by D. B. Macdonald,

- article 'shir' in *Encyclopedia of Islam*, 1st edn, English version, Vol. 4, 1934, pp. 409-17.
51. Macdonald (art. cit.) is wrong in seeing Jesus as affected by this charge only in 5:110. He is also affected in 61:6. Moreover, verses 26:153, 185, do not concern Muhammad, as is said several times, but other prophets.
 52. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, Munich and Leipzig, Duncker u. Humblot, 1923, p. 308: Eng. trans. (see note 2), p. 361.
 53. *Ibid.*, p. 307 (Eng. trans., p. 360).
 54. Cf. Johs. Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, London, O.U.P., and Copenhagen, P. Branner, 1926-40, Vol. I-II, pp. 199 et seq.
 55. *Ibid.*, pp. 164, 430 et seq., 448 et seq.
 56. A good example from this economic field is provided by R. Arnaldez, 'Sur une interprétation économique et sociale des théories de la "zakāt" en droit musulman', in *Cahiers de l'I.S.E.A.*, no. 106 (series V, no. 2), Oct., 1960, pp. 65-86.
 57. A good popular exposition will be found in A. Guillaume, *The Traditions of Islam, an Introduction to the Study of the Hadith, Literature*, Oxford, Clarendon Press, 1924, pp. 19 et seq.
 58. Cf. A. J. Wensinck, art. 'sunna', in *Encyclopedia of Islam*, 1st edn, Eng. version, Vol. 4, 1934, pp. 555-7.
 59. Cf. 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. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, p. 289 (Eng. trans., p. 339).
 61. Weber, *Die protestantische Ethik . . .*, p. 3 (Eng. trans., p. 16).
 62. Cf., e.g., Fr. Olivier-Martin, *Précis d'Histoire du droit français*, 3rd edn, Paris, Dalloz, 1938, pp. 220, 239. Cf. J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, London, 1924, pp. 47-8.
 63. *Wirtschaftsgeschichte*, p. 290 (Eng. trans., pp. 341-2). On the influence that some special points of Muslim law may have had on economic development, cf. C. H. Becker, *Islamstudien*, I, pp. 60 et seq. None of this is of decisive significance.
 64. P. Koschaker, *Europa und das römische Recht*, Munich and Berlin, C. H. Beck, 1953, pp. 57 et seq.
 65. *Wirtschaftsgeschichte*, p. 292 (Eng. trans., p. 341).
 66. 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.

۶۷. در این مورد که مقایسه‌ای دقیق بسیار دشوار است، دیگر سخنی نمی‌گویم. بهترین ترکیب برای جهان اسلامی از سوی کلود کاهن در اثر زیر بدست داده شده است:

'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. Cf. 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. An entire school of present-day French مکتب کاملی از مردمنگاران فرانسوی امروزین بر ادغام فعالیت اقتصادی اقوام غیراروپایی در یک زمینه نمادین و دینی— جادویی بسیار تأکید می کنند. برخی از این متخصصان اجتماعات روستایی مسلمان مذهب، بویژه منطقه بربرزبان را برای بررسی خویش برگزیده اند. 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 باید تقدی از برداشتهایی که این مکتب بدانها رسیده است (مکتبی که اقلیت علمی اندیش آن ملاحظات ارزشمندی بدست داده است) بعمل آید، اما در اینجا مجالی برای این کار نیست (بهر حال به صفحه ۳. ۳ کتاب بالا مراجعه شود) برای منظور ما کافیست که بگوییم زمینه جادویی در این موارد به اسلام ارتباطی، ندارد— همچنانکه نویسندگان مزبور خود بر این واقعیت تأکید دارند— و باید افزود که گرچه اقتصاد وسیع و مبادله در سطح یک منطقه گسترده ممکن است گهگاه رنگ اعمال جادویی به خود گیرد، اما در عین حال همین فعالیتها در مجموع از انگیزه های معقول برمی آیند. بسیاری از صاحبان صنایع اروپایی و امریکایی نیز پیش از به عهده گرفتن یک کار اقتصادی در یک روز خاص، با توجه به نشریات اقتصادی خاصی بررسی می کنند که «چه تاریخی برای این کار مناسبتر است».

69. This has been developed many times, and often very badly, in works of popularization – especially badly in the writings of J. C. Rislér and A. Mazahéri, which have been widely read in France, the latter even being translated into foreign languages. More reliable accounts will be found in *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 (a very thorough summary by a great authority); A. S. Atiya, *Crusade, Commerce and Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1962, pp. 205-50, etc. An honest outline by a non-specialist that deserves to be recommended is M. Vintéjoux, *Le Miracle arabe*, preface by L. Massignon, Paris, Charlot, 1950. Cf., especially, G. Jacob, *Der Einfluss des Morgenlands auf das Abendland, 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, though the substantial information included and the great intelligence with which it is discussed seem to me, nevertheless, to end in

- conclusions that are to some degree open to question; 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 Orientales et Slaves*, 14, 1954-7, pp. 229-61; and the able summing-up by Charles Singer, 'East and West in Retrospect', which concludes a monumental work, *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. 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. 'External goods come under the head of things useful for an end . . . Hence it must needs be that man's good in their respect consists in a certain measure, in other words, that man seek, according to a certain measure, to have external riches, in so far as they are necessary for him to live in keeping with his condition of life. Wherefore it will be a sin for him to exceed this measure, by wishing to acquire or keep them immoderately.'
- (*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), calling for contentment with 'having food and raiment' and nothing more (cf. R. Latouche, *Les Origines de l'Économie Occidentale (IVe-XIe siècles)*, Paris, A. Michel, 1956, pp. 62 et seq.).
72. E.g., Ghazālī, *ihyā' 'ulūām 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. C. H. Becker, 'Islam und Wirtschaft', in his *Islamstudien*, I, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1924, pp. 54-65, on p. 60. Cf. A. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist in Orient*, Leipzig, Quelle u. Meyer, 1925, pp. 71 et seq.
74. Cf., e.g., R. Gendarme, 'La résistance des facteurs socio-culturels 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. 110 et seq.
75. C. H. Becker, 'Islam und Wirtschaft', in his *Islamstudien*, p. 56. Cf. Rühl, *Vom Wirtschaftsgeist . . .*, pp. 38 et seq.

76. 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. L. Gardet, *La Cité musulmane*, Paris, Vrin, 1954 (Coll. Études musulmanes, 1), p. 281.
78. Cf. the excellent article 'djihād', by E. Tyan, in *Encyclopedia of Islam*, 2nd 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. L. Gardet, *La Cité musulmane*, p. 281.
80. Cf., e.g., the report of the Pakistani official commission which I quote in my article 'The Life of Muḥammad and the Sociological Problem of the Beginnings of Islam', in *Diogenes*, no. 20, Winter 1957, pp. 28-51, on p. 45, n. 14.
81. L. Gardet, *La Mesure de notre Liberté*, p. 99.
82. Ghazālī, op. cit., Book 35, Vol. IV, p. 228: Bousquet's abridgement, p. 386.
83. Murtaḍā, *ithāf as-sāda*, according to H. Ritter, in *Der Islam*, 7, 1917, p. 32.
84. Ghazālī, op. cit., Book 13, Vol. II, p. 56 (Bousquet's abridgement, para. 54).
85. *Ibid.*, Book 35, Vol. IV, p. 238 (Bousquet's abridgement, p. 389).
86. A good example of this kind of attitude is provided by F. J. Bonjean and Ahmed Deif, *Mansour, histoire d'un enfant du pays d'Égypte*, Paris, Rieder, 1924, pp. 169 et seq.
87. Cf., e.g., Henri Sée, *Science et Philosophie de l'Histoire*, Paris, Alcan, 1928, pp. 302 et seq. and Herbert Lüthy, op. cit.
88. *Cahiers de l'I.S.E.A.*, no. 106 (series V, no. 2), Oct. 1960, pp. 114 et seq.
89. Cf. 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 Ghazālī translated and annotated by him, *ibid.*, 44, 1938, pp. 569-78.
90. Cf. F. Meier, 'Soufisme et déclin culturel', in *Classicisme et Déclin Culturel dans l'histoire de l'Islam* (see note 68), pp. 217-41, particularly pp. 230 et seq., and the discussion on pp. 244 et seq. For the opposite point of view see C. H. Becker, *Islam-studien*, pp. 59 et seq.
91. Cf., e.g., L. M. Garnett, *Mysticism and Magic in Turkey*, London, I. Pitman, 1912, pp. 88 et seq.
92. Cf., e.g., O. L. Barkan, giving a summary in French of his own work, in *Revue de la Faculté des Sciences économiques de l'Uni-*

- versité d'Istanbul*, 11th year, nos. 1-4 (Oct. 1949-July 1950), p. 77, n. 9.
93. Cf. Garnett, op. cit., pp. 68 et seq.
 94. Cf. A. Gouilly, *L'Islam dans l'Afrique occidentale française*, Paris, Larose, 1952, pp. 121 et seq. For more details on these same *murids*, who seem somewhat heretical from the standpoint of Islam, cf. A. Bourlon, 'Mourides et Mouridisme 1953', in *Notes et Études sur l'Islam en Afrique noire*, Paris, Peyronnet, 1963, pp. 53-74. In the same symposium, however, the article by F. Quesnot, 'Influence du mouridisme sur le tidjanisme', on pp. 117-25, shows the influence of *murid* practices on the more orthodox confraternities.
 95. 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. Cf. R. Brunschvig in *Classicisme et déclin culturel* . . . , op. cit., pp. 35 et seq.
 97. Z. Smogorzewski, 'Un poème abāḍite sur certaines divergences entre les Mālikites et les Abāḍites', in *Rocznik Orientalistyczny*, 2, 1919-24, pp. 260-68.
 98. General synthesizing discussion of the Mzabites from the sociological standpoint will be found in 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; 2nd edition, pp. 35-50 (though what is said about dogma needs to be taken with reservations). For Ibāḍism see the article 'Ibāḍiyya' by T. Lewicki, in *Encyclopedia of Islam*, 2nd edn, English version, Vol. 3, 1971, pp. 648-60. The necessary bibliographical references will be found in these works.
 99. A. J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, Harvard, 1959, p. 43.
 100. See *supra*, p. 77.

فصل پنجم: اسلام و سرمایه‌داری در کشورهای اسلامی امروز

1. On the concept of dominance, cf. F. Perroux, 'Esquisse d'une théorie de l'économie dominante', in *Économie appliquée*, 1, 1948, pp. 243-300, particularly pp. 251 et seq.
2. A. J. Meyer, op. cit., pp. 45 et seq.
3. While I was correcting the proofs of this book I received a valuable collection of articles by Soviet economists, *Rabochy klass stran Azii i Afriki, spravochnik*, Moscow, Nauka, 1964. The statistics given are taken from various sources, not all of them very reliable, for the years 1959-63, broadly speaking.

- From these figures I calculate the following percentages: Afghanistan 0.21, Iraq 1.85, Lebanon 3.09, Turkey 4.19, Egypt 4.51, Israel (total) 7.60, Tunisia 2.87, Algeria 3.60.
4. C. S. Cooper, *The Modernizing of the Orient*, London T. Fisher Unwin, 1915, p. 5.
 5. 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., subjects Fahmy's figures to justified criticism.
 6. L. A. Fridman, *Kapitalisticheskoye razvitie Egipta (1882-1939)*, Moscow, 1963, p. 147; cf. Atsamba, op. cit., pp. 27 et seq.
 7. A. Abdel-Malek, *Égypte, société militaire*, Paris, Seuil, 1962, pp. 20 et seq.; L. A. Fridman, op. cit., pp. 5-21, 151.
 8. Abdel-Malek, op. cit., p. 22.
 9. Hassan Riad, *L'Égypte nassérienne*, Paris, Minuit, 1964, pp. 76-84; cf. Hershlag, *Introduction*, pp. 219 et seq.
 10. 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. *Journal asiatique*, 6th series, Vol. 5 (86), January-June 1865, p. 159.
 12. Cf. *Novaya istoriya stran zarubezhnogo vostoka*, Moscow, Izd. Mosk. Univ., 1952, Vol. I, p. 317.
 13. Hershlag, *Introduction*, p. 71.
 14. Mehemet Ali Pasha's reply to the address of the British Consul Barnett, published by 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. A. E. Crouchley frequently stresses the internal weaknesses of Mehemet Ali's industrial statism. He sees the experiment as having been premature: 'its failure was perhaps inevitable'. The weaknesses were there, all right, but one cannot pre-judge how the system might have evolved subsequently. Cf. A. E. Crouchley, *The Economic Development of Modern Egypt*, London, Longmans, Green, 1938, pp. 73-5. He is obliged, in any case, to admit that the collapse of the system

- resulted from the Treaty of London ('A Century of Economic Development, 1837-1937', in *L'Égypte Contemporaine*, 30, 1939, nos. 182-3, pp. 133-55, on p. 145).
15. Defined in these statistics as 'industrial establishments' are those which represent a total value of at least £T.1,000; make in the course of a year at least 750 daily wage-payments; and employ a motive power of at least five horse power. The source is *Statistique industrielle des années 1913 et 1915*, Istanbul, Ministry of Commerce and Agriculture, 1917, analysed by O. Conker and E. Witmeur, *Redressement économique et industrialisation de la nouvelle Turquie*, Paris, Recueil Sirey, 1937 (Coll. Bibliothèque de l'École Supérieure des Sciences Commerciales et Économiques de l'Université de Liège, 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, passe et présent*, Paris, A. Colin, 1938, pp. 140 et seq. Out of these 269 enterprises, 22 belonged to the state and only 28 to limited companies.
 16. G. Ducouso, *L'Industrie de la soie en Syrie*, Paris, A. Challamel, and Beirut, Impr. catholique, 1913, pp. 53-60.
 17. *Ibid.*, pp. 123-8.
 18. *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. A. Ruppin, *Syrien als Wirtschaftsgebiet*, 2nd edn, Berlin and Vienna, B. Harz, 1920, p. 172.
 20. 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. 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.; with, as an appendix, pp. 340 et seq., the text of the Anglo-Persian trade treaty of 1801, forerunner of many more.
 22. J.-B. Feuvrier, *Trois ans à la cour de Perse*, Paris, F. Juven, 1900, p. 211.
 23. *L'Homme et la Terre*, Vol. 5, Hachette, 1905, p. 492.
 24. On all this cf. the few facts to be found here and there in 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. Muṣṭafā Kāmil al-Falakī, *Tal'at Ḥarb, baṭal 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. Ziya Gökalp, *iktisadī 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. Ziya Gökalp, 'Medeniyetimiz' (from *Yeni Mecmua*, Istanbul, no. 68, 1923), and *Garbe dogru*, from his *Türkçülüğün Esasları*, Ankara, 1923, Eng. trans. in *Turkish Nationalism* (op. cit.), p. 279.
 28. 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. Editorial in *Tanin*, February 1926, *ibid.*, p. 48.
 30. Speech at Inebolu, August 1925, translated from the school anthology edited by R. Eshref, M. Sadullah and N. Sadik, *Cumhuriyet Kiraati*, 4th edition, Kısım 8, Istanbul, Tefeyyüz, no date, pp. 17 et seq.
 31. 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.
۳۲. مأمودیت برای وطنم (بی تا، بی نا، بی جا) محمد رضا پهلوی، ص ۷۴ و ۷۵.
33. Cf. 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. Ali Fuad Basgıl, 'La Constitution et le régime politique', in *Turquie*, Paris, Delagrave, 1939 (Coll. La Vie juridique des peuples, 7), p. 23.
 35. O. Conker and E. Witmeur, op. cit., p. 70; for more details, see pp. 180 et seq.
 36. Programme adopted by the 4th General Congress of the People's Republican Party in May 1935, Article 5d, quoted from Parker and Smith, op. cit., p. 238. Cf. also, Hershlag, *Introduction*, pp. 181 et seq.
۳۷. مأمودیت برای وطنم (بی تا، بی نا، بی جا) ص ۲۹۵-۲۹۹، ۳۰۳-۳۰۲.

38. Report on his mission by Baron de Boislecorme to the Duc 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. F. M. Atsamba, in *Ocherki po istorii arabskikh stran*, Moscow, 1959, p. 14.
40. A. Abdel-Malek, *Égypte, société militaire*, Paris, Seuil, 1962, p. 80. Rich townsmen become the chief landowners: cf. G. Baer, *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950*, London, O.U.P., 1962, p. 70.
41. L. A. Fridman, op. cit., p. 38.
42. Hassan Riad, op. cit., pp. 16-19.
43. Ibid., p. 14.
44. Fridman, op. cit., pp. 48-52.
45. Marx, *Capital*, Vol. III, F.L.P.H. edition, pp. 767-8.
46. Cf. *supra*, p. 67.
47. Cf. 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. Cf. 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. In *O genezise kapitalizma v stranakh vostoka (XV-XIX vv.)*, *materialy obsuzhdeniya*, Moscow, Izd. Vost. Lit., 1962, p. 407.

۵۰. این پدیده بخصوص بر کسانی همچون نویسنده این سطور که تحت‌الشعاع گرایش یاد شده بودند تأثیر گذاشته آمدت و به‌یهودگی آن زمانی بی‌برده شد که کنگره بیستم حزب کمونیست شوروی پایان رسید. این پدیده بعنوان «افراطیگری عقیدتی» یا «گرایش به ایدئولوژی مطلق» توصیف شد و بعدها از سوی Pierre Hervé در اثر ذیل مورد تجلیل قرار گرفت:

La Révolution et

les Fétiches, Paris, La Table Ronde, 1956, p. 10. It is an attitude related to that which Jean-François Revel (in *La Cabale des dévots*, Paris, Julliard, 1962) calls 'devotion', and even more closely to what George Orwell called 'nationalism' ('Notes on nationalism', published in *Polemic 1945*, reproduced in his *England Your England*, London, Secker and Warburg, 1953, pp. 41-67). A French translator rendered Orwell's 'nationalism', significantly, as '*chauvinisme*' (in *Echo*, London, No. 1, August, pp. 66-74).

۵۱. به 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 به مجادله لفظی من با Sheikh Anta Diop که کتابش

Nations nègres et Culture, Paris, Editions Africaines, 1955

نمونه مفصل این گرایش است رجوع کنید. بهرحال باید یادآوری کرد که مقالات من در *La Nouvelle Critique* که علیه نوع توتالیتاریسم عقیدتی ضد استعماری نوشته شده بود، هم از سوی این نوع کمونیستها و حتی (ناخود آگاهانه) از سوی گرایشهای شبه نژادپرستانه رهبران حزب کمونیست فرانسه نیز ندیده گرفته شد. امه سزر در نشان دادن این نکته محق بود، اما استدلال من اساساً متأثر از آن نبود. پاسخی که لوی استروس در

Structural Anthropology (1958: English trans., London, 1968, p. 342, n. 31)

داد، شایسته آنست که بسط بیشتر یابد.

52. *Grundrisse* . . . , p. 405 (Eng. trans., *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 109).

53. In *O genezise kapitalizma* . . . , p. 408.

54. John Bowring, *Report on Egypt and Candia*, in *Parliamentary Papers*, 1840, Vol. XXI, p. 30:

«در بسیاری از مذاکراتی که با محمدعلی در مورد کارگاههای صنعتی داشتیم، کوشیدیم تا بدو نشان دهیم که این کارگاهها اغلب بیفایده هستند و تنها سرمایه او را تلف می کنند و نیروی کار را از استخدام در کارهای سودبخش کشاورزی منحرف می سازند. اما در پاسخ به من گفت که این کارگاهها بمنظور جلب منفعت تأسیس نشده اند، بلکه برای این ساخته شده اند که مردم را به کار صنعتی عادت دهند و او انتظار داشت که با ادامه کار این کارگاهها مردم چنین عادتی پیدا کنند.»

55. A concise but sound survey of the question is given in the article *bid'a*, by J. Robson, in *Encyclopedia of Islam*, 2nd edn, Vol. I, English version, 1960, p. 1199.

56. A story often repeated, e.g. (in a lively way), by H. C. Armstrong, *Lord of Arabia*, London, 1934, chapter 73.

57. Cf. e.g., F. J. Tomiche, *L'Arabie séoudite*, Paris, P.U.F., 1962 (Coll. Que sais-je?, no. 1025), pp. 85 et seq., a good summary.

58. Lothrop Stoddard, *The New World of Islam*, New York, Scribner, 1921, pp. 229-30.

59. 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. 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. S. R. Wagel, *Chinese Currency and Banking*, Shanghai, North

- China Daily News and Herald, 1915, pp. 185, 187.
62. G. C. Allen, *A Short Economic History of Modern Japan, 1867-1937*, 3rd edn, London, 1972, pp. 109-10.
63. 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. 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. Cf. among others, J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London, Macmillan, 1960, pp. 239 et seq.
66. Lockwood; op. cit., pp. 295-6.
67. Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, London, Routledge, 1946, p. 185.
68. *Ibid.*, p. 271.
۶۹. سن این سطور را درست بعد از خواندن مقارنه‌ی استادانهای که
Middle Eastern Capitalism, Cambridge, اقتصاددان در
 Mass., Harvard U.P., 1959, pp. 18-31.
- بین این دو موقعیت بعمل آورده است نوشته‌ام.
70. J. N. D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, London, Stevens, 1959, pp. 20-21. On recourse to these jurisdictions which do not follow the *shari'ah*, cf. 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. Aristarchi Bey, *Législation ottomane . . .*, Vol. I, Constantinople, Impr. Nicolaïdes, 1873, no. 12, p. 45.
72. *Ibid.*, p. 46.
73. G. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford, Clarendon Press, 1905-6, Vol. VII, pp. 132-4.
74. Aristarchi, op. cit., I, pp. 391-406; cf. Young, op. cit., pp. 136 et seq.
75. Cf. the masterly article by 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. It is far-fetched to describe as 'insurance' and even 'social insurance', as 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), the solidarity shown by a clan, or even by the clans among them-

- selves, in paying a ransom for a clan member, or the price of blood owed by him. On a more belated move for religious legitimation of insurance, cf. N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill U.P., 1964, pp. 398 et seq.
76. A document frequently reproduced, e.g., in A. Ubicini and Pavet de Courteille, *État présent de l'Empire ottoman*, Paris, J. Dumaine, 1876, pp. 241 et seq.
77. Ibid., p. 254.
78. G. Young, *Corps de droit ottoman*, V, pp. 342-50.
79. Belin, in *Journal asiatique*, 6th series, Vol. V (1864), pp. 149 et seq.; cf. the article *kā'ime*, by J. H. Mordtmann, in the *Encyclopedia of Islam*, 1st edition, Vol. II, English version, 1927, pp. 643-4, where the rate indicated is 12 per cent, and Hershlag, *Introduction*, p. 59, which gives 9 to 12 per cent. The contradictions in the sources are already pointed out by Mordtmann. I have not had time to pursue research any further on this point.
80. E. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat . . .*, Paris, Cotillon, 1882-4, Vol. II, p. 258, n. 1; cf. pp. 150 et seq.
81. 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. Cf. 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. French translation of the text in *Annuaire de législation étrangère*, Vol. XIX, Paris, Cotillon, 1890, p. 868.
۸۴. واقعیت زیرنمونه‌ای بسیار گویاست. در مصر به سال ۱۸۴۸ یک ارسنی امریکایی بنام الکسانیان این اختیار را پیدا کرده بود که اعمال بانکی را با نرخ بهره ده درصد انجام دهد و در این کار از اعتبارات دولتی (اعتبارات سنتی بیت‌المال) استفاده کند. این اختیار بعدها در نتیجه اعتراض علما و پشتیبانی برخی از افرادی که در هنگام سر رسید بدهیهای بانکی‌شان به نادرستی عمل پی‌برده بودند، لغو شد و الکسانیان به زندان انداخته شد. (E. Antonini, *Le Crédit et la Banque en Égypte*, Lausanne, 1927, pp. 29 et seq.).
85. Cf. Ch. 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.
- من می‌توانستم گواهی لویی ماسینیون را نیز بیفزایم که (به‌من گفته بود: «این امر به تأیید اندیشه‌های شما گرایش دارد.») اخباری را که در زمان جوانیش بسال ۱۹۰۴ رئیس بانک پاریس درباره نیات سرمایه‌داران مراکش در اختیار او گذاشته بود، برای من بازگو کرده بود.

Cahiers de l'I.S.E.A., suppl. no. 120 [series V, no. 3], Dec. 1961, p. 11.

86. Cf. the close analysis given by 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. *Revue du monde musulman*, 5, 1908, p. 428; cf. p. 425. The original Arabic text, with a German translation, was given by G. Kampffmeyer, 'Eine marokkanische Staatsurkunde', in *Der Islam*, 3, 1912, pp. 68-90.

پدر بزرگ عبدالعزیز، سیدی محمد که مجبور شده بود برای پرداخت غرامت جنگی- ای که اسپانیا در ۱۸۶۰ مطالبه کرده بود از بریتانیا پول قرض کند، این پول را به تأیید علماء با بهره از بریتانیا قرض کرد. در اینجا به یک حیلۀ شرعی متوسل شده بود.

Cf. J. L. Miège, *Le Maroc et l'Europe (1830-1894)*, II, Paris, P. U.F., 1961, p. 380.

۸۸. اشاره به موارد بی شمار توسعه بانکداری در همه کشورهای اسلامی چندان موردی ندارد. برحسب اتفاق، اجازه دهید یادآور شوم که حتی در افغانستان، کشوری با یک اقتصاد عقب افتاده، که در آن شخصیت‌های مذهبی بسیار قوی و بانفوذند، چهار مؤسسه اعتباری از سال ۱۹۴۸ تا کنون تأسیس شده‌اند تا «با بهره پایین به بازرگانان کوچک، کشاورزان، دامپروران، صنایع روستایی و خانگی، خانه‌سازان و کارخانه‌های کوچک وام دهند».

(D. N. Wilber, *Afghanistan*, New Haven, H. R. A. F. Press, 1962, p. 217.)

برای دستیابی به برخی از ملاحظات ظریف درباره تلقی قشرهای متفاوت مردم مسلمان سوریه و لبنان در مورد بهره بانکی در سه دهه اول این قرن، رجوع کنید به:

Sa'îd 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.

۸۹. بنالی فکار در کتاب دبا... ص ۱۲۸ افسوس می‌خورد از این که برای او غیرممکن بوده است تا «به فتوایی از فقهای قوم دایر بر مجازداشتن دولتهای اسلامی به عقد قرار داد وامهای دولتی دست یابد». بنظر می‌رسد که همین کتاب مرجع گلدتسیهر باشد.

I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2nd edn, 1925, p. 260 (French translation of 1st edition, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, 1920, p. 218).

۹۰. بنالی فکار، همان کتاب، ص ۱۲۷. فکار بدون ذکر جزئیات بیشتر می‌گوید سخنرانی در اللواء (قاهره) «همین اواخر» چاپ شد. من نتوانسته‌ام به مجله مورد بحث دسترسی پیدا کنم.

91. 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.

بنظر آتونینی، نخستین دفتر بانک پس انداز اداره پست، بشماره ۲۸ در اول مارس ۱۹۰۱ گشایش یافت. همچنین قسمتی از این نظام پس اندازبانکی شامل سپرده‌های بدون بهره کسانی بود که مصمم بودند در مورد قانون منع ربا از کلاه شرعی استفاده نکنند.

92. 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.

من از پدر جومیه بسیار سپاسگزارم که به تقاضای من برای یافتن این متن، تحقیقاتی را که در قاهره انجام داده بود برای من مختصر کرد و فرستاد. باینهمه، باید گفت که این تحقیقات ناموفق درآمده است.

93. Muṣṭafā ash-Shāṭir al-Miṣrī, in the journal *al-Mumtāz*, Cairo, no. 241, 13 jumādā I 1323 (16 July 1905), reprinted in Muḥammad Rashīd Riḍā, *ta'rikh al-ustādh al-imām*, III, Cairo, maṭb. al-Manār, AH 1324.

می‌گویند که این مجله مباحثاتی را که در مدت «سه سال اخیر» انجام گرفته بود منعکس می‌سازد.

94. B. Fekar, op. cit., p. 119. The journal *al-Liwa'* for 10 November 1906, reported that deposits in the Egyptian savings banks on 31 October amounted to £300,429 held by 56,408 depositors (*Revue du monde musulman*, 1, 1906-7, p. 422). More complete figures are given in E. Antonini, op. cit., p. 81. Were they founded in 1904 (as Fekar says, pp. 211 et seq.) or in 1901 (cf. *supra*, n. 91)?

95. Fekar, op. cit., pp. 211 et seq.

96. *Revue du Monde musulman*, 4, 1908, pp. 433 et seq.

97. Rashīd Riḍā, in *al-Manār*, 9, 1324/1906, p. 345. I follow fairly closely the translation given by Fekar, p. 120; cf. J. Jomier, op. cit., pp. 226 et seq.

98. Rashīd Riḍā, *tafsir al-qur'ān*, Vol. IV, Cairo, 1325 (1945-6), p. 131; cf. Jomier, p. 227.

99. Rashīd Riḍā, in *al-Manār*, op. cit., p. 346. I keep fairly close to the translation given by Fekar, p. 120.

100. Sir Malcolm Darling, *The Punjab Peasant in Prosperity and Debt*, 4th edn, London, O.U.P., 1947, p. 198.

101. Review by M. Hamidullah of J. Hans, *Homo Oeconomicus Islamicus* (Vienna, 1952), in *Islamic Quarterly*, 2, 1955, p. 143.

۱۰۲. مراجعه کنید به همان کتاب، ص ۱۴۴. شیخ احمد شاکر با یک بیان مترقی‌تر مسلمانان را با چنان تغییری مورد خطاب قرار می‌دهد که بیانگر زشتی عمل بدی است که دارد آنرا تقبیح می‌کند:

هان ای مسلمانان، اگر براسستی مسلمان هستید مراقب سرزمینهای اسلام در سراسر جهان باشید. این سرزمینها گرفتار قوانینی خدانشناسانه و لعنت‌آبیرگشته‌اند، قوانینی که از روی قوانین اروپای بت‌پرست و افسارگسیخته نمونه برداری شده‌اند و دبا را چه آشکارا در متن و روح (قانونگذاری) و یا با حقه‌بازی واژه‌ها و نامیدن آن بعنوان «بهره» مجاز می‌دارند. کار به جایی کشیده است که مردمی را می‌بینیم که ادعا می‌کنند مسلمانند ولیک خود را در شمار مدافعان این قوانین جای می‌دهند، در حالیکه دیگرانی هستند که غافل از قانون دینی از این «بهره» دفاع می‌کنند و «علمای مسلمان را به نادانی و محافظه‌کاری خشک متهم می‌سازند، چرا که این علماء با این کوششهایی که در جهت قانونی کردن بنا صورت می‌گیرند همداستان نیستند.

(*'umdat at-tafsir*, II, 196 et seq., note, as given in Zaydān Abū l-makārim, *Binā al-iqtisād fi l-Islām*, Cairo, dār al-urūba, 1959, p. 177.)

103. M. Hamidullah, in *Islamic Quarterly*, 2, 1955, p. 143.
104. *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. M. Hamidullah, in *Islamic Quarterly*, 2, 1955, p. 144.
106. Nāṣir Aḥmed 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. 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. *L'Express* (Paris), No. 692, 21-27 September 1964, p. 37.
109. Nāṣir Aḥmed Sheikh, *op. cit.*, pp. 226 et seq.
110. 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. Financial agreement of 29 January 1950 (text translated in *Oriente Moderno*, 30, 1950, pp. 19 et seq.). The same applied to the subsequent agreement of 9 November 1955 (*ibid.*, 35, 1955, pp. 591 et seq. and 36, 1956, p. 98) according to J. Hans, *Dynamik und Dogma in Islam*, 2nd edn, Leiden, Brill, 1960, p. 103 (giving the date as 1956). On the other hand, the well-informed economic newspaper *Le Commerce du Levant*, published in Beirut, reported on 31 August 1960, that the Saudi Soama Trading Co., of Jeddah, said to be partly owned by King Sa'ud, was suggesting to the Tokyo Metropolitan Bank, with a view to investment in Japan, a loan of \$100 million for 25 years at

8 per cent annual interest (*Cahiers de l'Orient contemporain*, issue 43, May-August 1960, p. 159). Perhaps it is all right to break the Law when dealing with pagans!

112. *Cahiers de l'I.S.E.A.*, suppl. no. 120 [series V, no. 3], pp. 37 et seq.

محمد حمیدالله پیشنهاد می کند که بانکها از یکسوی به سپرده دهندگان شان (در قبال سپرده درازمدت) یک «حصه» متغیر آنهم تنها در پایان سال مالی و پس از محاسبه منافع بانکی پرداخت کنند، البته نه تحت هرشرایطی و با یک بهره ثابت؛ و از سوی دیگر بانکها به سرمایه گذاران و دیگران در قبال حق شراکت در هر منفعتی که اینان ممکن است کسب کنند و پس از گرفتن تضمینهایی از وام گیرندگان در برابر عدم موفقیت احتمالی آنها، وام دهند. او همچنین پیشنهاد می کند که دولتهای اسلامی اعتباری پولی برای چنین عملیاتی منظور دارند («پیشنهاد برای تأسیس اعتبار پولی بدون بهره اسلامی» در *Islamic Review* جلد ۳، شماره ۶ ژوئن ۱۹۵۵، ص ۱۱). او تصدیق می کند که این راه حلها با قانون سنتی اسلامی منافاتی ندارد. بیگمان او در اینجا کاملاً بیرح بود، اما این راه حلها تنها با منظوری که او خود بدین منع سنتی باز بسته بود، یعنی متوقف ساختن انباشتگی ثروت در دست تنی چند منافات دارد. او می افزاید «میان بهره و نفع بازرگانی چندان تفاوتی نیست، درست همچنانکه تحسین یک مجسمه و پرستش آن بعنوان یک بت تنها در تلقی های ذهنی افراد تفاوت می پذیرد و یکی ممکن است مجاز و دیگری غیرمجاز باشد، بی آنکه تفاوت فاحشی در میان باشد (39...p. Cahiers). شاید چنین باشد، اما در مورد بهره باید گفت که تلقی ذهنی (میل به منفعت) را نمی توان پوشیده داشت. بهرحال، نباید تفاوت آشکاری در این میان مطرح باشد. در واقعیت، آنچه که در این مورد می بینیم صرفاً تلاش یهوده ایست برای حفظ اعتبار رسمی فرمانی که با شرایط اقتصاد امروزی سازگار نیست و بدین شیوه می خواهند حضور این فرمان را بگونه ای لاحق در قوانین مقدس اسلام توجیه کنند.

113. F. Perroux, *Le Capitalisme*, Paris, P.U.F., 1962 (Coll. Que sais-je?, 315), pp. 25 et seq.
114. Marx, *Introduction to the Critique of Political Economy*, London, 1971, pp. 191-2.
115. Marx, *Capital*, Vol. I, London, 1938, p. 521.
116. Cf. M. Rodinson, 'Marxisme et racisme', in *La Nef*, new series, nos. 19-20, Sept.-Dec. 1964, pp. 49-60.
117. Bibliographical and other references regarding attempts at a typology of entrepreneurs will be found in 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. 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. *Ibid.*, p. 158, n. 24.

120. 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. Berger, op. cit., pp. 243 et seq.
122. See especially 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. Cf. 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. Cf. 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, and the books and articles by J. Austruy, already quoted.
125. Cf., e.g. 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. On the aspiration towards a strong government, cf. D. Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Glencoe, Ill., The Free Press, 1958, pp. 280 et seq., etc.
126. J. Berque, *Les Arabes d'hier à demain*, Paris, Seuil, 1960, p. 77.
127. 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 (where the comparison with India is noteworthy), and 465.
128. Berque, p. 76.
129. Ibid., p. 107.
130. Ibid., p. 52.—
131. Zaki Badaoui, *La Législation du travail*, 3rd edn, Alexandria, Éd. du Journal du Commerce et de la Marine, 1951, p. 3.
132. H. B. Butler, *Report on Labour Conditions in Egypt, with sug-*

- gestions for future social legislation*, Cairo, Government Press, 1932, p. 9 of the English part of the text.
133. The text of the law will be found in Z. Badaoui's collection, op. cit., pp. 174-82.
134. El-Gritly, *The Structure . . .*, p. 538; cf. also Issawi, *Egypt at Mid-Century*, pp. 175 et seq.
135. Cf. e.g., D. Lerner, op. cit.; Issawi, 'The Entrepreneur Class' (see note 122); Y. A. Sayigh, op. cit., pp. 129 et seq.
۱۳۶. این امر، برای نمونه، سرانجام از سوی یکی از بهترین مراجع تاریخ اقتصادی مصر جدید پذیرفته شد، گرچه در کار اخیرتر او نشانه‌هایی از یک نظر متفاوت بچشم می‌خورد: «مانع اصلی برسر راه تحول صنعت مصر در گذشته، رقابت فرآورده‌های بیگانه و کمبود حمایت دولتی بصورت تعرفه‌های گمرکی حمایت‌کننده بود.»
- (A. E. Crouchley, *The Economic Development of Modern Egypt*, London, Longmans, Green, 1938, p. 250.)
137. Y. A. Sayigh, op. cit., pp. 122 et seq., 131 et seq.
138. I use here the translation given by J. Declareuil, *Rome et l'organisation du droit*, Paris, Renaissance du Livre, 1924 (Coll. l'Évolution de l'Humanité, no. 19), p. 177, modifying it as regards the meaning of *abutor* in accordance with the comments of authorities on Roman Law.
139. *Ibid.*, pp. 203 et seq., 380 et seq. I have merely paraphrased the very clear survey given in E. Perrot and L. Levet, *Précis élémentaire de droit romain*, 2nd 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. Thomas Aquinas, *Summa theologica*, II: 2, qu. 22, art. 5, and qu. 66, art. 2 (English translation in op. cit., Vols. 9 and 10). Cf. the use of the Dominican's own expressions by Leo XIII in his encyclical of 1891, *Rerum Novarum* (see *Les Textes pontificaux sur la démocratie et la société moderne*, ed. G. Michon, Paris, Rieder, 1928, p. 154). A typical example of the conceptions held by Catholics of that time is provided by 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, which is basically similar (though with more subtlety and learning) to the writings of the Muslim apologists.
141. L. Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Recueil Sirey, 1953, p. 495.

این کتاب که می‌تواند برای کسانی که درصدد نظریه سازی دربارهٔ ویژگی‌های ذاتی اسلام هستند بعنوان یک مرجع اصلی بکار آید، از پاره‌ای جهات، بویژه

- بخاطر فضل‌فروشیهای حقوقدانانه آن، کمبود ادراک تاریخی و اطلاعات ناقص آن دربارهٔ آثاری که در تاریخ قانون اسلامی انقلابی پدید آورده‌اند، بویژه آثار مهمی چون آثاری. شناخت سزاوار انتقاد است. این کتاب می‌تواند بعنوان یک کتاب دم دستی مورد استفاده قرارگیرد، اما هرگز نمی‌توان بدان اعتماد کرد.
142. F. Olivier-Martin, *Précis d'histoire du droit français*, 3rd edn, Paris, Dalloz, 1938, p. 243.
143. 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. J. Austruy, 'Vocation économique de l'Islam', art. cit., p. 190.
145. As is noted even by L. Milliot, *Introduction . . .*, p. 497, despite his propensity to emphasize the divergences between Western and Islamic countries.
146. Austruy, 'Vocation . . .', pp. 188 et seq.
۱۴۷. همان کتاب، ص ۱۸۸. آوستروی بهنگامی که مفهوم مالکیت در نوشته‌های اقتصاد دانانی چون فرانسوا پرو را در مقابل اصطلاح «مالکیت اجتماعی وسایل تولید» (اصطلاح رایج در نوشته‌های مارکسیستی) که در کتاب درسی اقتصاد سیاسی آکادمی علوم اتحاد شوروی می‌آید، ذکر می‌کند صرفاً لفظ‌پردازی می‌کند. چیزی بیشتر از صرف تعبیر متفاوت از یک مفهوم مطرح است. آنچه که اختصاص می‌یابد در مورد اول— در تحلیل نهائی و باوجود محدودیتهایی که بر کاربرد آن تحمیل شده است — در کنترل فردی که آنرا در اختصاص خود در می‌آورد، باقی می‌ماند. در اتحاد شوروی عین مالکیت تحت نظارت انحصاری دولت است.
147. *Ibid.*, p. 188. Austruy is merely playing with words when he confronts the conception of ownership found in the works of economists like F. Perroux with the term 'social ownership of the means of production' (a commonplace, in any case, in Marxist writing) which appears in the textbook *Political Economy* published by the Academy of Sciences of the U.S.S.R. There is more here than merely a different interpretation (p. 189) of one and the same notion. That which is appropriated remains, in the former case — in the last analysis, and despite the restrictions imposed on its use — under the control of the individual who appropriates it. In the U.S.S.R. it is under the exclusive control of the state.
148. Cf. M. Rodinson, 'L'Islam et les nouvelles indépendances', in *Partisans*, No. 10, May-June 1963, pp. 99-117.
149. G. Destanne de Bernis, 'Islam et développement économique . . .', art. cit., p. 144.
150. 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. Muṣṭafā as-Sibā'ī, *ishtirākiyyat al-Islām*, 3rd edn, Cairo, ad-dār al-qawmiyya li-ṭ-ṭibā'a wa-n-nashr, no date (Coll. ikhtarnā laka, 113), pp. 114 et seq.
152. Ibid., pp. 114-18.
153. Ibid., p. 118.
154. E. F. Gautier, *Moeurs et coutumes des musulmans*, Paris, Payot, 1931, p. 17.
- 155. Austruy, 'Vocation . . .', art. cit., p. 158.
156. Berque, op. cit., p. 270.
157. A. J. Meyer, *Middle Eastern Capitalism*, p. 37.
۱۰۸. رجوع کنید به تحلیل برجسته برنارد لوئیس درباره اثر انقلاب فرانسه بر عقیده مردم عثمانی.
- '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 ششم: نتیجه گیریها و چشم اندازها

1. 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 جسارت مراجعه به این مقاله را دارد، تقاضا دارم تا زمانی که این مقاله را بصورت امروزیتری تنظیم نکرده‌ام— بگونه‌ای که با تفکر کنونی سازگار آید— صورتبندیهای «استالینستی» آن را (دست کم) در میان پرائز بگذارد.
2. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique, I. Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198)*, in collaboration with Seyyed Hossein Nasr and Osman Yahya, Paris, Gallimard, 1964, 384 pp. (Coll. Idées, 38).
3. Lucien Sebag, *Marxisme et Structuralisme*, Paris, Payot, 1964 (Coll. Bibliothèque scientifique, Collection Science de l'Homme), p. 170.
4. Roland Barthes, 'Éléments de sémiologie', in *Communications*, No. 4, Paris, Éd. du Seuil, 1964, pp. 91-135, on p. 102.
5. Sebag, op. cit., p. 221.
6. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 4th edn, Paris, Payot, 1949 (Coll. Bibliothèque scientifique), pp. 208, 210. (English translation, *Course in General Linguistics*, New York, McGraw Hill, 1966, pp. 151, 153.)
۷. کوشیده‌ام تا تأثیر متقابل همه این زمینه‌ها را در زندگینامه یک مرد بزرگ نشان دهم.
- Mahomet*, Paris, Club français du

livre, 1961 (Coll. Portraits de l'histoire, 32) (2nd edn, revised, Éd. du Seuil, 1968: Eng. trans., *Mohammed*, Allen Lane The Penguin Press, 1971).

اگر این کوشش واجد ارزشی باشد، این ارزش نه بخاطر کشف عوامل جدیدی که پیش از این تصور نشده بود، بلکه در نشان دادن بستگیهای میان عواملی که هم اکنون بخوبی شناخته شده‌اند، مطرح است.

۸. اقتباس منقعات آمیز-فنی یا حتی غیرفنی از تمدنی که برتر تلقی می‌شود، هرگاه که جامعه اقتباس کننده به سطح معینی برسد، گریز ناپذیر است. در جهان اسلامی تأخیر در چنین اقتباسهایی برخلاف تصور پیرزندی

(P. Rondot, *Cahiers de l' I. S. E. A*, No 106, Oct. 1960, Series V, no2, p. 52)

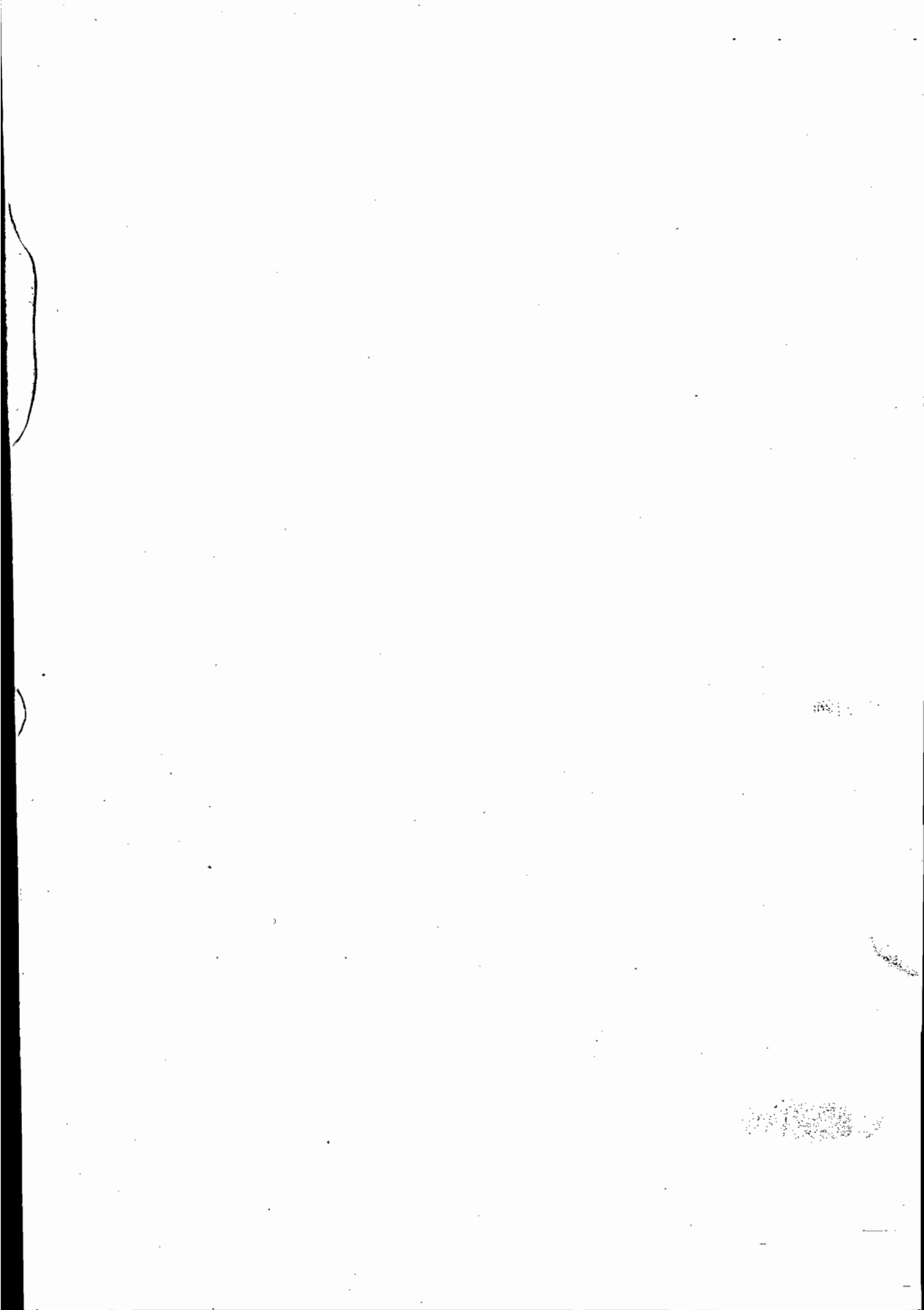
بعنت «درنگهای» روشنفکران نبود. ایدئولوژی اسلامی حداکثر جز تعویق این اقتباس کار بیشتری انجام نداد. این ایدئولوژی نمی‌توانست از این اقتباس جلوگیری کند. نتایج این اقتباس بسیار سترک بود. اجازه دهید در این رهگذر این نکته را یادآوری کنم که استعدادهای فنی در میان همه نژادهای بشری یکسان توزیع شده است. این عوامل فرهنگی هستند که باعث تقویت یا بازداری از رشد این استعدادها می‌شوند. این استعدادها همینکه شرایط فرهنگی مساعد باشند و جنبه‌ای موافقتر پیداکنند، خود را ابراز می‌کنند و شکوفان می‌گردند. بدینسان حیرت ساده لوحانه اوستروی (که ناخودآگاهانه جنبه‌ای نژادپرستانه دارد) از وجود تکنیسینهای مسلمان توجیه می‌شود (همان کتاب، ص ۱۷۶ و دنباله آن).

9. 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. 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. Particularly in his book *Le Mythe de l'éternel retour, archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949 (Coll. Les Essais, 34).
12. *Histoire de la philosophie islamique I* (see note 2). A very idealistic conception of Muslim history is also defended (not without some original and interesting observations) by C. A. O. van Nieuwenhuijze, *Cross-Cultural Studies*, The Hague, Mouton, 1963 (Coll. Publications of the Institute of Social Studies, series major, Vol. V), especially in Chapter ix ('Social Aspects of Economic Development in the Arab States', pp. 222-74).

۱۳. قوم آراپش ساکن کوهستانهای گینه نویس از آنکه مارگارت مید کتاب

Sex and Temperament in The Primitive Society, Routledge, 1935 را درباره آنها نوشت، بخاطر نجابتشان، عدم پرخاشگری و جاهطلبیشان و خلاصه بخاطر رفتاری که از نظر سنتی نوعاً در جامعه ما به منشی زنانه مربوط بوده است، معروف گشته‌اند. آنها بهنگام نخستین برخورد با مارگارت مید، با همسایگان شان

- در صلح زندگی می کردند، اما، «این نیز حقیقت دارد که در میان این قوم نیز سنتهای برخورد های دشمنانه با مردم جنگجو تر ساحلی [که آنها نیز آرایش هستند] در روزگار پیشین بهنگام سرازیر شدن مردم کوه نشین بسوی دریاها برای بدست آوردن نمک، وجود داشته است.» (همان کتاب، صفحات ۹ و ۱۰)
14. Cf. G. Balandier, 'Réflexions sur le fait politique: le cas des sociétés africaines', in *Cahiers internationaux de sociologie*, 37, 1964, pp. 23-50.
 15. Cf. e.g., M. Noth, *History of Israel*, London, A. & C. Black, 1958, pp. 104-5.
 16. *Le Mythe de l'éternel retour* (see note 11), p. 27; cf. my criticism of this in *La Pensée*, no. 38, Sept.-Oct. 1951, pp. 127-30.
 17. John L. La Monte, 'Crusade and Jihad', in *The Arab Heritage*, ed. N. A. Faris, Princeton, 1944, pp. 165-6.
 18. *Ibid.*, p. 196.
 19. *La Civilisation indienne et nous* (see note 10), p. 53.
 20. *Ibid.*, p. 52.
 21. *Ibid.*, p. 51.
 22. *Ibid.*, p. 19.
 23. Van Nieuwenhuijze, *Cross-Cultural Studies* (see note 12), p. 238.
 24. J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1963; cf. my critical comments in *L'Année sociologique*, 3rd series, 1962, pp. 370-2.
 25. Cf. F. I. Qubain, *The Reconstruction of Iraq, 1950-1957*, New York, Praeger, 1958; and the excellent critical observations by a member of the Board, M. Ionides, *Divide and Lose: The Arab Revolt of 1955-1958*, London, G. Bles, 1960.
 26. Good examples are given by 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).





بها: ۳۱۰ ريال