



اسلام و توسعه نیافتگی: بازنگری یک معمای دیرینه*

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی
تیمور کوران**
ترجمه پداله دادگر

اشاره ' مترجم ***

چون مقاله حاضر پیرامون اسلام و توسعه اقتصادی است، لازم دانستیم قبل از شروع، به توضیحی مختصر- حداقل برای روشن کردن چارچوب مفهومی بحث مذکور- اقدام نماییم. توسعه اقتصادی یکی از جدیدترین و بحث انگیزترین شعبه های اقتصاد می باشد. یک نکته که در این قبیل بحثها لازم به ذکر است این است که معمولاً بین دو واژه رشد و توسعه، نوعی خلط مضرب صورت می گیرد که خود منشا پاره ای سوء برداشتها می گردد. رشد معمولاً دلالت بر تغییرات کمی دارد، در صورتی که توسعه، فرایندی کیفی است. به عنوان مثال، افزایش محصولات تولیدی در یک کشور، رشد محسوب می گردد اما توسعه نیست. همچنین رشد تعداد دانشجو در یک کشور لزوماً به مفهوم توسعه علم و معرفت نمی باشد. توسعه اقتصادی علاوه بر رشد کمی در بر گیرنده بهبود کیفیت در محصولات و تنوع کیفی آنان است، و علاوه بر اینها در بر گیرنده تحولاتی در ترتیبات فنی و نهادی ای است که

محصولات مذکور تولید و یا توزیع می شوند.^۱ پس توسعه اقتصادی بسیار عمیقتر و وسیعتر از رشد می باشد. البته تا دهه ۱۹۷۰ تصور، این بود که در صورت رشد بیشتر می توان انتظار داشت که وضع اشتغال بهبود پیدا کرده، مشکل فقر و توزیع درآمد حل شود و اینها خود زمینه های توسعه را فراهم آورند. توصیه بانک جهانی و صندوق بین المللی پول به کشورهای جهان سوم نیز همین بود. اما تجربه آن دهه و پس از آن نتوانست این فرضیه را ثابت کند. زیرا در اکثر آن کشورها تولید تا حد هدف گذاری بانک جهانی بالا رفت اما حتی شاخصهای مادی توسعه نیز فراهم نگردید. مثلاً سطح زندگی مردمان فقیر بدون تغییر باقی ماند- و در مواردی حتی بدتر شد- بیکاری و توزیع درآمدها و ثروتها نیز اگر وخیمتر نشده باشد، بهتر نشد. این امر باعث شد که بسیاری از اقتصاددانان و بویژه صاحب نظران توسعه خواستار نوعی تجدیدنظر در تعریف مذکور از توسعه گردیدند.

نکته دوم این است که توسعه، فراگیرتر از تحولات مادی و فنی صرف بوده، بهبود روابط انسانی و حتی توسعه ارزشهای اصیل جوامع را نیز از نظر دور نمی دارد. ادگار اونز یکی از متفکران برجسته در توسعه می گوید:

«توسعه در تصور عده ای چنان بیان شده که گویی صرفاً یک مجموعه اقتصادی کاربردی [مادی] بوده، هیچ ارتباطی با عقاید سیاسی و نقش مردم در جامعه ندارد. ما تئوری اقتصادی و سیاسی را ترکیب می کنیم تا دچار پاره ای از ملاحظات تک بعدی نشده، صرفاً به محصول بیشتر توجه نکنیم. بلکه باید برای کیفیت خود مردمی که محصول را ایجاد می کنند نیز ارزش قایل شویم».^۲

صاحب نظر مشهور توسعه، مایکل تودارو، ضمن همه بعدی توصیف کردن توسعه اقتصادی، یک هدف [از اهداف سه گانه مورد نظر] آن را علاوه بر ایجاد شغل مناسب، درآمد کافی و آموزش بهتر، توجه به ارزشهای والای انسانی بیان می کند و تأکید می نماید که «توسعه نباید صرفاً رفاه مادی را در بر گیرد، بلکه باید باعث رشد عزت نفس فردی و اجتماعی گردد».^۳

نکته سوم پیرامون ارتباط توسعه اقتصادی و دین بطور عام و اسلام بطور خاص می باشد. ملاحظه شد که حتی در یک نگرش عادی هم صاحب نظران توسعه، آن را پدیده مادی صرف ندانسته اند. این امر زمانی که بحث دین و توسعه مطرح می شود بسیار معنی دار می گردد. زیرا زمانی که «توسعه» در تفکرات غیر دینی بار ارزشی دارد، دین که مدعی احیای ارزشهاست با اولویت ویژه ای باید به آن بها دهد. بنابراین در باره توسعه اقتصادی نباید راه افراط و تفریط پیمود. بلکه باید ضمن استفاده از آثار مادی توسعه، آن را به مثابه ابزاری در خدمت مبانی عقیدتی و ارزشی دین دانست.



با توجه به این مقدمه، حال به ترجمه اصل مقاله می پردازیم. مقاله مذکور دارای یک چکیده و هشت بند در بررسی چند دیدگاه درباره پیوند اسلام و توسعه است.

چکیده:

کشورهای مسلمان جهان عمدتاً برای مدتهای مدیدی توسعه نیافته مانده اند. این مقاله ساز و کارهایی را که به عنوان تبیین انگاره مذکور مطرح شده اند، طبقه بندی نموده، به نقد می کشاند و می گستراند. یکی از این ساز و کارها در برگیرنده کاربرد اسلام جهت مشروعیت دادن به جهان بینی هایی است که در خدمت منافع طبقاتی هستند. دیگری موانع مذهبی موجود در برابر آزاداندیشی و خلاقیت را مورد تاکید قرار می دهد. و باز ساز و کار دیگری بر سنتهای جامعه نگرانه ای متمرکز می شود که تخریبگر انگیزه های لازم برای تدوین و توسعه نهادهای اقتصادی سرمایه داری می باشند. هیچ کدام از این توضیح و تبیینها این واقعیت را روشن نکردند که چرا گروهها بدون هیچ تلاشی در ارتباط با موانع رشد در حصول به یک سری اصلاحات اساسی ناکام مانده اند. عنصر مفقود [در این باره] نقش «بحث عمومی»^۴ در بازداشتن افراد از زیر سؤال بردن - حتی توجه کردن به - عدم کارایی اجتماعی است.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱. مقدمه

در تاریخ ۲۹ اکتبر ۱۹۲۳، ترکیه به عنوان [یک کشور با نظام] جمهوری اعلام گردید. بنیانگذار رژیم جدید (که نهایتاً نام آتاتورک به خود گرفت)، پیرامون فرهنگ و مذهب با خبرنگاری مصاحبه ای انجام داد. او با بیان این مطلب که مذهب لزوماً مخالف پیشرفت نیست، گفت، ملت ترک باید مذهبی باقی بماند. در عین حال وی افزود که بسیاری از هم میهنان ترکش توسط یک مذهب مخدوش و مصنوعی - که نوعی تفسیر خرافاتی نسبت به آن صورت گرفته است - عقب نگهداشته شده اند. تحت رهبری او خلافت اسلامی برچیده شد و دنیاگرایی [سکولاریزم]، یعنی یکی از اصول هدایتگر رهبری اش، [به جای آن] اعلام گردید.

معرفی اسلام - یا حداقل اسلام رایج - به عنوان یک مذهب غیر عقلانی و واپسگرایانه، تنها عقیده آتاتورک نبود. بسیاری از مسلمانان تحصیل کرده [در زمان وی] و اکثریت غریبها در این برداشت با وی سهیم بودند. برای عده زیادی این امر بدیهی می نمود که اسلام با توسعه اقتصادی سازگار نیست، و با

حداقل به اندازه غرب، حامی توسعه نمی باشد. در حالی که قشر وسیعی از مسلمانان بی سواد بودند، در غرب آموزش عمومی توده ها از حدود برخی نمونه های مطلوب نیز فراتر رفته بود. عده کمی از مسلمانان، اکتشافات و نوآوری ها را درک می کردند و حتی عده بسیار کمتری به دنبال سرمایه گذاری در این زمینه ها بودند؛ همان اکتشافات و خلاقیت هایی که موجب تغییر فرایند تولید، رهنمون شدن به کالاهای جدید، و به پیش بردن سطح زندگی می گردید. تجارت مسلمانان با جهان خارج - و حتی در درون خودشان - عمدتاً تحت کنترل اروپاییانی بود که نمایندگان گهگاهی منطقه ای آنها، ریشه در اقلیت های مذهبی داشتند. مسلمانها بانکهای محدودی را راه اندازی کرده بودند و خزانه های آنان تهی بود. تقابل بین پیشرفت در اروپا و عقب ماندگی جهان اسلام از چنان شتاب [و شدتی] برخوردار بود که چهره اسلام را ضد نوین سازی [مدرنیزه کردن] اقتصادی جلوه می داد.

سه ربع قرن بعد [مؤلف این تاریخ را نسبت به سال اعلام جمهوری در ترکیه می سنجد، و در واقع منظور وی سال جاری مسیحی یعنی ۱۹۹۷ می باشد] برخی از کشورهای مسلمان به عنوان کشورهای با درآمد بالا [ثروتمند] و بقیه به صورت جوامع با درآمد متوسط در فهرست بانک جهانی دیده می شوند. در عین حال قسمت اعظم جمعیت فقیرترین کشورهای جهان را مسلمانان تشکیل می دهند. بنابراین از نظر علمی، طبیعی است که وجود ارتباط دو جانبه علی میان اسلام و توسعه اقتصادی مورد بررسی قرار گیرد. من روی این نکته تأکید می کنم که همبستگی آماری^۵ دلالت بر علیت ندارد. ترسیم علیت نیازمند شناسایی یک یا چند ساز و کار خواهد بود، که دلیل موجهی برای وجود همبستگی محسوب گردند.

هدف این نوشته طبقه بندی و نقد برخی از ساز و کارهای پیشنهاد شده [در مبحث اسلام و توسعه] و تمییز آنها از بحث های خامی است که هنگام دنیاگرا شدن ترکیه - و محدود شدن قدرت اجتماعی اسلام در آنجا - جریان داشته است. در پایان، یک سری زمینه ها [و مبانی] برای ارائه نظریه ای جامع فراهم می آورم. این نکته را باید ملاحظه کرد که ادبیات مربوط به دیدگاه اهمیت اسلام در اوضاع و احوال جهانی، به میزان قابل توجهی کم می باشد. مثلاً رسم معمول کتب تدوین شده توسعه به زبان انگلیسی این نیست که به تفسیر ارتباط میان مذهب و توسعه اقتصادی بپردازند،^۶ و بطور خاص چیزی از نقش اقتصادی اسلام بیان نمی کنند.^۷

یک دلیل برای کمی علاقه به بررسی های مربوط به ارتباط میان اسلام و توسعه، عدم اشتراك برخورداران درون رشته ای موجود بین علم اقتصاد و مذهب است. اقتصاددانان حتی آنانی که با جهان



اسلام مرتبط هستند، عموماً درباره مطالعات علمی پیرامون مذهب، اطلاعات کمی دارند؛ [آنها] غالباً این مطلب را آموخته اند که متغیرهای فرهنگی ای را که کمی کردنشان دشوار است، رها کرده چنان با آنها برخورد کنند که گویی هیچ گونه اثر اقتصادی ای - مثبت یا منفی - در بر ندارند. متفکران تحصیل کرده در ادبیات، تاریخ و یا سیاست در اسلام [نیز] در مورد دقت در علم اقتصاد با بی میلی برخورد می کنند. دلیل دیگر عدم اشتراک در تجزیه و تحلیل‌های مربوط، نسبت گرای فرهنگی است که از طریق مطالعات انسان شناسانه دهه ۱۹۳۰ نیروی جدیدی پیدا کرد و فرهنگ را به عنوان یک پدیده غیر قابل مقایسه مطرح نمود. چون نسبت گرای فرهنگی، با این گرایش که هر فرهنگ باید بر مبنای تعبیر خاص خودش مطالعه گردد، باعث دلسردی نسبت به مطالعات مقایسه ای درباره آثار اقتصادی متغیرهای فرهنگی گردیده است.^۸ و باز دلیل دیگر کمیابی تحقیقات درباره تاثیر اقتصادی اسلام، به تلاشهایی برمی گردد که برای دور کردن و مبارزه با تصوراتی است که نسبت به مسلمانان، ضد [و دشمن] تلقی می شوند.^۹

بدون شک یک سری از یافته های این مقاله، چه از ناحیه خود من و چه تدوین شده از جانب دیگران، ممکن است مورد سوءاستفاده قرار گیرد. اما این امر، برای خودداری از انجام یک تجزیه و تحلیل صادقانه، دلیلی کافی به حساب نمی آید. خودسانسوری خیلی ها، و از جمله کسی را که دفاع می کند، قربانی خواهد کرد. تعصباتی ضد مسلمانها هر چه باشد، بعید به نظر می رسد که با فراموش کردن نارساییها [و پوشاندن آنها]، ناپدید شوند. [بلکه] برعکس، انجام تجزیه و تحلیل غیر جانبدارانه، از طریق ابطال افسانه ها [ی ساخته شده دست مخالفان]، نوعی پادزهر علیه تعصبات دینی محسوب می شود.

۲. آمار و فرایندی که نیازمند توضیح است

یک سری شواهد خارجی به طرح رابطه ای ممکن بین رگرسیونهای^{۱۰} جدول شماره ۱ می پردازند که ۱۳۲ کشور پوشش یافته در «گزارش توسعه جهانی» در سال ۱۹۹۵ را نشان می دهد. در هر رگرسیون، متغیر وابسته،^{۱۱} لگاریتم درآمد سرانه است که از گزارش مذکور استخراج شده است.^{۱۲} تنها متغیر مستقل رگرسیون اول (همان طور که توسط کتاب «بریتانیکا» برای سال ۱۹۵۵ بیان شده^{۱۳})، جمعیت کل می باشد.^{۱۴} این رگرسیون یک رابطه منفی معنی دار را، از لحاظ آماری، بین دو متغیر نشان می دهد، اما مقدار آن بسیار کوچک است.^{۱۵}

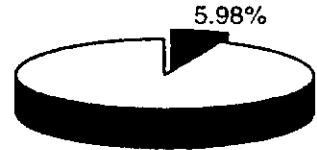


کادر شماره ۱: سهم مسلمانان جهان از درآمد جهانی بسیار کمتر از سهم جمعیتی آنان است.

Muslim Share of World Population



Muslim Share of World Income



جدول شماره ۱: ارتباط بین اسلام و درآمد سرانه

(۲)	(۱)	
۳/۵۵	۳/۳۳	ضریب ثابت
-۲/۰۷(****)	-۰/۴۱(***)	سهم مسلمانان
(۲/۸۷)	(۲/۵۷)	
۱/۷۶(**)		مربع سهم مسلمانان
(۲/۹۹)		
۰/۴۲(*)		عضو اوپیک
(۲/۲۰)		
۰/۶۷(*****)		صحرای آفریقا
(۵/۷۷)		
۰/۳۴	۰/۰۴	R^2

توجه: در رگرسیون ۱۳۲ کشور قرار داشته اند. ستاره ها (یک ستاره تا ۵ ستاره) معنی دار بودن را به ترتیب در سطوح ۰/۰۳، ۰/۰۲، ۰/۰۱، ۰/۰۰۵ و ۰/۰۰۰۱ نشان می دهند. مقادیر داخل پرانتز نشان داده شده اند. R^2 ضریب همبستگی چندگانه تعدیل شده نسبت به درجات آزادی است. در هر یک از رگرسیونها متغیر وابسته درآمد سرانه است و در دومی دو متغیر مستقل آخر، موهومی^{۱۶} هستند.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اندازه متناسبتری از رگرسیون دوم به دست می آید که متغیرهای مستقل بیشتری در بر دارد. عضویت در اوپک (کارتل نفتی) را می توان یک شاخص مهم درآمدی تلقی کرد و مناطق آفریقایی صحرا را نمونه بارزی از محرومیت محسوب نمود. [باز هم] سهم مسلمانان از جمعیت به صورت یک تعیین کننده منفی معنی دار از درآمد باقی می ماند [اعداد ۰/۴۱ و ۰/۲۷- در جدول شماره ۱ را ملاحظه کنید]. ضریب مثبت مربع سهم مسلمانان از جمعیت، از نظر آماری معنی دار است و می رساند که تابع به شکل U نسبت به تابع خطی تناسب بیشتری با موضوع [مورد بحث] دارد. انحناى موجود [در تابع] این واقعیت را منعکس می کند که کشورهای آفریقایی، آسیای جنوبی و شرقی با وجود [داشتن] اقلیتهای زیاد مسلمان، نسبت به کشورهای خاورمیانه با اکثریت مسلمان، فقیرتر بوده اند. ۱۷

با استفاده از سهم مسلمانان از درآمد جهانی، یک شاخص تکمیل کننده حاصل می گردد. اگر مسلمانان در هر کشور میانگین درآمد سرانه را بطور متوسط بدست آورند، داده های بکار رفته در آزمون قبلی نشان خواهد داد که سهم آنان از درآمد جهانی ۵/۹۸ درصد است. همان طور که در کادر شماره ۱ روشن شده است، این رقم نسبت به سهم مسلمانان از جمعیت جهانی (که ۱۹/۲۲ درصد است) به مراتب کمتر است. این فرض که مسلمانان و غیر مسلمانان در هر کشور دارای متوسط درآمد یکسانی هستند، بطور واضح غیر واقع بینانه است. در اغلب کشورهایی که مسلمانان به میزان قابل توجهی ساکن هستند، آنها عموماً از غیر مسلمانان فقیرترند. لذا احتمالاً آن تقابل گزارش شده، انحراف واقعی را کمتر [از میزان اصلی] نشان می دهد.

می توان با جمع آوری داده های بیشتر و ملاحظه متغیرهای دیگر و ساختن یک مقیاس دقیقتر در توسعه به اصلاح و تصحیح این آزمایشهای آماری پرداخت. اما بعید به نظر می رسد که این قبیل اصلاحات، آن انگاره عمومی را تغییر دهد. و در هر حال هدف ما در اینجا نقد غیر قابل بحث تلقی کردن این ساز و کار علی است که مسلمانان بطور نسبی [نسبت به غیر مسلمانان] فقیرترند.

افراد کمی منکر این واقعیتند که سطح توسعه اقتصادی در جهان اسلام (چه براساس درآمد سرانه سنجیده شود و چه توسط متغیرهایی همچون تجارت، بیسوادى، علوم، روشنفکری و تکنولوژی محاسبه گردد)، به میزان قابل توجهی نسبت به غرب پایتتر است. ۱۸ این تقابل توسط



یک متفکر ترك بنام «ضیا پاشا» در قالب یک دو بیتی بیان شده است: ۱۹

کافران را سرزمین آباد بود چون گذشتم از کنار آن دیار

مسلمین را جایگه ویرانه بود بس شگفتم آمد از آن کار و بار

اما در برداشتهای مربوط به آغاز برتری اقتصادی غرب نوعی اختلاف نظر وجود دارد. یک دیدگاه رایج، با توجه به این زمینه که چندین دولت اسلامی تا قرن ۱۸ با اروپاییها درگیر جنگ نظامی بودند، می گوید: آغاز تفوق اقتصادی غرب اگر پس از قرن ۱۷ نباشد، در همان قرن صورت گرفته است.^{۲۰} تفوق غرب بر جهان اسلام هر زمانی که باشد، بدون ملاحظه تعریف توسعه امکان تعیین دقیق آن نیست. زمینه های آن خیلی زودتر آغاز شده است. جهان اسلام در قرن دهم بطور آشکار پیشرفته تر از غرب بود و اگر در قرن هفدهم از آن عقب افتاد، به این خاطر بود که چند قرن قبل از آن، اروپا دست به یک سلسله تغییرات اجتماعی اساسی در راستای تولید انبوه فرآورده های اقتصادی زده بود.^{۲۱} در حالی که اروپا مشغول تمهیدات انقلاب صنعتی بود، تمدن اسلامی تحولات خاص خود را دنبال می کرد. شکوفایی و رونق مجدد فعالیت اقتصادی در اسپانیا و آناتولی - از بین دیگر جاها - تنزل موقعیت نسبی اقتصاد جهان اسلام را متوقف ساخت - اگر نگوییم موقتاً معکوس نمود. در عین حال، روی هم رفته جریان کلی در بیشتر از یک هزاره بر وفق مراد غرب بود.

اگر جهان اسلام در یک زمان از جهت اقتصادی پیشرفته تر از غرب بود، یک دلیلش این بود که [در آن زمان] طایفه دار خلاقتهای علمی و تکنولوژیک بود. در قرن سیزدهم آموزشها و نوآوریهای اسلام به اوج خود رسید. یک نشانه قابل بحث [در این مورد]، توزیع زمانی دانشمندان بزرگی است که در دایرةالمعارف «پیشروان علمی مسلمانان» (توسط دویگن) به وسیله یک ناشر مسلمان منتشر گردید. از میان دانشمندان فهرست شده، ۶۴ درصد آنان آثار راهگشای خود را قبل از سال ۱۲۵۰ و ۳۶ درصد آنان، بین ۱۲۵۰ تا ۱۷۵۰، خلق کردند؛ هیچ کدام از آنها پس از ۱۷۵۰ در قید حیات نبوده اند.^{۲۲} اگرچه در حال حاضر مسلمانان نیز در رده بندی دانشمندان پیشرو جهانی مطرح هستند، [در عین حال] نقش آنان در تحقیق و خلاقیت نسبت به سهم آنها در جمعیت جهانی پایین باقی مانده است. «پروز هودهی» در یک نوشته، مملو از آماری مرتبط، بیان می کند که «بطور سرانه محصول علمی اعراب تنها یک درصد تحقیقات [و محصولات علمی] اسرائیل را تشکیل می دهد. با وجودی که اعراب تنها ۲۰ درصد کل مسلمانان را تشکیل می دهند، در عین



حال مقایسه فوق، تقریباً شاخص گویایی از مشارکت مسلمانان در پیشرفتهای علمی محسوب می‌گردد. ۲۳

«ام ای کوك» و «راجر اوئن» بر مبنای یک معیار مطلق بیان کرده‌اند که جهان اسلام حتی زمانی که بطور نسبی در حال افول بوده است، به رشد خود ادامه داده است. بیان آنها تمایز بین رشد سطحی [و عرضی] و رشد عمقی [و طولی] را مطرح می‌کند. رشد سطحی زمانی صورت می‌گیرد که رشد جمعیت بدون ایجاد افزایش در درآمد سرانه، درآمد کل را بالا ببرد؛ این نوع رشد از ابتدای تاریخ مطرح بوده است. اما در مقابل، رشد عمقی در برگیرنده افزایش در درآمد سرانه است. این نوع رشد خیلی کمیاب است و معمولاً به همراه تحولات فنی، سازمانی، نهادی، برداشتی و اخلاقی قابل استخراج است، که [امور مذکور] به همراه توسعه اقتصادی مطرح هستند. ۲۴ برحسب این تمایز آنچه مساله [و مشکل] است نه رشد سطحی، بلکه سیاهه‌ای نسبتاً ضعیف از رشد عمیق است که از قرون وسطی آغاز گردیده است.

۳. سه قضیه اصلی ۲۵

توجهات صورت گرفته توسط اندیشمندان در ارتباط با آمارها و روندهای فوق در سه دسته منعکس شده‌اند:

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۳-۱. قضیه عدم ارتباط اقتصادی

دسته اول که در برگیرنده عناصری است که می‌توان عنوان «قضیه عدم ارتباط اقتصادی» را برایش در نظر گرفت، بحثهایی است بر این اساس که سرنوشت اقتصادی مسلمانان، ارتباطی با اسلام، به خودی خود، نداشته است. قویترین مفسر این امر ماکسیم رودنسون است. وی [مساله را] به این صورت طرح می‌کند که اگرچه منابع و مآخذ اساسی در اسلام تصورات فراوان اقتصادی در بر دارد، هیچ کدام از آنها رفتار اقتصادی را به وضع خاصی محدود نکرده‌اند. او تأکید می‌کند که در عمل، مسلمانان همواره قادر بوده‌اند از میان آنان گزینش نموده، به اتخاذ تصمیم مبادرت نمایند؛ علاوه بر این آنها دریافته‌اند که سهولت می‌توان در مواجهه با شرایط متغیر از برداشتهای خاصی تفسیر جدیدی صورت داد. رودنسون منکر این امر نیست که تمدن اسلامی افول اقتصادی طولانی‌ای را پشت سر گذاشته است. ولی این را رد می‌کند که افول مذکور از عقاید و یا



ارزشهایی منشأ گرفته باشد که ریشه در اسلام دارند. وی عقیده دارد که این امر معلول تغییرات در شرایط مادی است، تغییری که جهان بینی و اخلاقیات مسلمانان را صرفاً نسبت به آن خود را تطبیق داد. طبق این دیدگاه، اگر به نظر می‌رسد که مسلمانان در زمانهایی خود را تسلیم فقر کرده‌اند، دلیلش این نیست که اسلام توصیه به تنبلی می‌کند. بلکه به این خاطر است که تسلیم به فقر نوعی جواب عقلانی به پوچی مقاومت برای حل تنگناهای سیاسی جهت پیشرفت اقتصادی است.

بر اساس دیدگاه رودنسون، غیر قابل حل بودن تنگناها توسط امپریالیسم اروپایی ایجاد گردیده است. ادعای مذکور این سؤال را به دنبال دارد که چرا تمدن اسلامی خود را تسلیم استعمار کرد. رودنسون جوابی نمی‌دهد. بلکه استنباطش این است که چون اسلام هیچ مانعی در توسعه سرمایه داری ایجاد نکرد، نمی‌توان ثابت کرد که در فقدان امپریالیسم اروپایی، خود نمی‌توانست با همان منش اروپایی توسعه پیدا کند. همان طور که «کی اس جمو» اشاره می‌کند، انسان نمی‌تواند خلاف این را نیز اثبات کند. در هر حال این که اُفت نسبی اقتصاد در جهان اسلام قبل از بروز امپریالیسم اروپایی بوده، نشان می‌دهد که عوامل ریشه‌ای آن جنبه درونی داشته و منشأ بیرونی نداشته است.

یک نمونه مناسب از قضیه عدم ارتباط اقتصادی، متعلق به اریک جونز می‌باشد. او اظهار می‌دارد که هر جامعه در جهت حصول به رشد اقتصادی با موانع بیشماری مواجه می‌گردد که همه آنها در طبیعت و سرشت فردی ریشه دارد، به این صورت که همه می‌خواهند با فدا کردن اجتماع به بهبود وضع خود پردازند. این موانع بطور معمول به تخریب امکانات [بالقوه] مربوط به رشد عمقی منجر می‌شوند. و همین باعث شده که رشد درآمد سرانه در بخش عظیمی از تاریخ، جزئی باشد. با استفاده از این دیدگاه درک این مطلب ساده خواهد شد که چرا جهان اسلام تقریباً پس از قرن دهم با سرعت کمی توسعه یافته است. چالش مورد نظر [بیشتر] در توضیح توسعه سریع اروپاست تا توسعه کندتر جاهای دیگر. گذشته از این دلیلی وجود ندارد که به دنبال یافتن عوامل خاصی برای کسادی پیشرفت اقتصادی جهان اسلام بود، [بلکه] باید به کشف عواملی پرداخت که اروپا به کمک آنها بر موانع رشد خود فائق آمد. جونز می‌افزاید که احکام سلبی اسلام که در قبال رشد، نامتناسب به نظر می‌رسند (حرمت ربا، محدودیت در سفته بازی)، با حیل [و راه فرار] به کار گرفته شده‌اند. در عین حال وی می‌گوید تلاش برای فرار [از این امور] باعث تحمیل یک سری هزینه‌های [اجتماعی] خواهد شد. آنها موانعی بر سر راه نظام اقتصادی ایجاد می‌کنند که حتی نسبت به مسیحیت، نرخ رشد پایتتری داشته باشد. اما وی تأکید می‌کند که این موانع بسختی



بر عدم امکان یک رشد خود جوش دلالت می کنند. او بحث خود را به این صورت خلاصه می کند که ارتباط بین اسلام و توسعه اقتصادی در عین حال که تخیلی نیست، کاملاً ضعیف است؛ اگر اوضاع و احوال مادی برای توسعه فراهم گردد، عقاید و ارزشهای مسلمانها در مقابل آن نخواهد ایستاد.

۲-۳. قضیه مزیت اقتصادی

وقتی به مباحث جونز و رودنسون برمی گردیم، روشن می شود که اگرچه هر یک نواقصی دارند، در عین حال آنها این پیشش را به ما می دهند که لازم است هر ترکیب وسیع [از نظرها] همساز گردند. اکنون اجازه دهید تا به دومین دسته از توجیحات پردازیم که شکل دهنده قضیه مزیت اقتصادی است. از نظر منطقی این قضیه، که براساس آن اسلام حامی توسعه اقتصادی است، معارض با افول اقتصادی غیر قابل انکار جهان اسلام نیست. تاثیر اسلام بر رشد می تواند بطور سازگاری مثبت باشد و در عین حال [این امکان هم وجود دارد که] نهایتاً توسط دیگر عوامل کنار زده شود. یک نمونه آن چهره استاندارد اقتصاد اسلامی است، آن مکتب فکری ای که از دهه ۱۹۴۰ برای بازسازی اقتصاد بر اساس آموزشهای اسلامی در تلاش بوده است. ۲۶ با ملاحظه این که بسیاری از آیات قرآنی، ۲۷ تلاش و بی نیاز شدن [توسعه دادن به وضع] را مورد تشویق قرار می دهد، ۲۸ اقتصاد اسلامی با پیشنهاد تجویزهای اقتصادی اسلام - مقررات مالی، هدایت کلی در قراردادهای، ابزارهای توزیع و ارزشها و عادات رفتاری آن-، نوعی چارچوب مطلوب برای توسعه اقتصادی تدارک می کند. او می گوید: جهت اثبات، باید به اثر [و برداشت] اقتصادی اولین جامعه اسلامی در قرن هفتم [میلادی] در عربستان [حکومت صدر اسلام] ملاحظه نمود.

پیرامون تکامل اقتصادی در تمدن صدر اسلام، اطلاعاتی که در دست است، کاملاً محدود است. اما در عین حال شکی نیست که در طول قرون اولیه صدر اسلام مناطق تحت حکومت اسلامی - خاورمیانه، شمال آفریقا و اسپانیا - به نحوی دارای شکوفایی اقتصادی بودند. در این مورد هم شکی وجود ندارد که مقررات بازرگانی و مالی بیان شده در قالب حقوق اسلامی، به نحوی تغذیه کننده رشد اقتصادی بوده اند و [حتی] بر تکامل اقتصادی اروپای غربی تاثیر گذاشته اند. در عین حال هیچ نوع تعارض ذاتی [میان] موفقیت اقتصادی صدر اسلام و این گزاره که اسلام نسبت به توسعه اقتصادی اظهار بی میلی می کند، وجود ندارد. موفقیتهای اولیه از



یک سو می توانسته است بدون توجه به ویژگیهای ضد رشدی مذهب صورت گیرد؛ مثلاً ممکن است منابع اولیه توسعه، از ترکیب فرهنگهای ادغام شده، در نتیجه فتح و پیروزی اسلام، مذاکرات و تجدید سازمانهای سیاسی حاصل شده باشد. از سوی دیگر حتی اگر اسلام برای یک برهه زمانی رشد را دامن زده باشد، [ممکن است] در مورد ایجاد اطمینان در تطبیق کامل نسبت به فرصتهای بعدی موفق نباشد. امر فوق امکان این برداشت را فراهم می کند که اسلام تحت برخی شرایط، نسبت به بعضی شرایط، دیگر زمینه مساعد کمتری برای رشد دارد.

اگر اسلام در صعود [و شکوفایی] اقتصادی در تمدن اسلامی نقش می داشت، بایستی آن امر روی افول بعدی نیز مؤثر باشد. و برعکس اگر عوامل غیر اسلامی مسؤول افت طولانی هستند، عوامل غیر مذهبی در آن صعود پیشین نقش ایفا نموده اند. چالش مربوط به علوم اجتماعی، شناسایی سازوکارهایی است که هم متکفل صعود هستند و هم در برگیرنده افول [و نزول] می باشند. پیش برندگان [به وجود آورندگان] نظریه مزیت اقتصادی، پیشرفتها و صعودها را نوعاً به تحولات نهادی و اخلاقی ایجاد شده توسط اسلام مرتبط می سازند، اما افولها و سقوطها را به نیروهایی مربوط می دانند که باعث شدند مسلمانها پس از یک دوره کوتاه، «عصر طلایی»، به تقلید از فعالیتهای اقتصادی غیر مسلمانها بپردازند. در این برخورد، که شبیه داستان سومریها و عبریها از سقوط بشر از بهشت است، موفقیتهای تمدن اسلامی پس از اواسط قرن ۱۷ - حتی در عصر خلفای عباسی و امپراتوری عثمانی - به صورت انحطاط جلوه می کند. محاسبه فعلی، این مساله را که چرا تمدن اسلامی قربانی تأثیرات فسادآور [و انحطاط آور] گردید، روشن نشده رها می کند. و با [ارائه] تصویر ایستایی^{۲۹} از اقتصاد ایده آل، این مساله را از ذهن بدور می دارد که افول تمدنها به خاطر عدم انطباق با شرایط متحول است.

یک نمونه از قضیه مزیت اقتصادی، به این برخورد نوشته های جهان اسلام مربوط می شود که پیشرفتهای اقتصادی غرب را کم اهمیت جلوه می دهد. مثلاً به عقیده احمد حفار گسترش اقتصادی غرب، امور با ارزش بسیار کمی به همراه داشته است و باعث بروز آن چنان مسائل روانشناختی و اجتماعی ای گردیده که حتی نباید اسم توسعه بر روی آن گذاشت. وی بیان می کند که کلید توسعه - به معنای واقعی کلمه - در بازگشت به آن سادگی «عصر طلایی» نهفته است.



۳-۳. قضیه عدم مزیت اقتصادی

البته نواقص غیر قابل انکار تجدد، منافع و بهبودهای فراوان همراه با رشد اقتصادی- همانند از میان بردن قحطی و گسترش وسیع طول زندگی- را نمی‌نمی‌کند. متفکرانی که دیدگاه‌هایشان تشکیل دهنده آخرین طبقه از توجیه و تبیین ما می‌باشد (تذکره عدم مزیت اقتصادی)، این قبیل بهبودها و اصلاحات را مسلم فرض می‌کنند. تمرکز و توجه آنها، برخلاف حفار، بر روی این است که چرا جهان اسلام با یک افول نسبی مواجه شده است؟ چرا این افول و سقوط، مزمن و طولانی شد؟ چرا مسلمانها در صنعتی شدن، کند پیش می‌روند؟ و چرا جهان اسلام، با وجود ثروت نفت، بطور نسبی فقیر مانده است؟

تنها برخی از توضیحات، سازوکارهای علی منسجمی ارائه می‌دهند. همان طور که چهار بخش بعدی نشان خواهد داد، ساده‌ترین آنها چیزی جز برشمردن دردها را در بر نمی‌گیرد. توضیحاتی دقیقتر [و پیچیده‌تر]، نوعی تعادل اجتماعی و یا فرایند پویا را توصیف می‌کنند. در عین حال، هیچ کدام، یک حسابرسی کامل از نیروهای زیربنایی را ارائه نمی‌نمایند. من با ناخشنودترین آنها، یعنی «تذکره عدم مزیت دایم اقتصادی» آغاز می‌کنم.

۴. خود اسلام به عنوان مانع دایمی توسعه

قبل از اواسط قرن ۲۰، در مجامع روشنفکری غرب دید غالب و وسیع این بود که اسلام با عدم تغییر و تحول سازگار می‌باشد. بسیاری از مطالعات تحت عنوان «شرق شناسی»، اسلام را معرفی کننده و ارتقا دهنده نظام اجتماعی ای تلقی می‌کنند که فاقد ظرفیت تطبیق و تعدیل می‌باشد. لرد کرمر، حاکم انگلیسی مصر در خلال سالهای ۱۸۸۳ تا ۱۹۰۷، مسأله را چنین خلاصه می‌کند: «اسلام نمی‌تواند دستخوش اصلاحات گردد: یعنی اسلام اصلاح شده دیگر اسلام نبوده، چیز دیگری است.» او ادامه می‌دهد که «لذا از ناحیه مسلمانان راست عقیده‌ای که نسبت به ایمان پیشینیان خود وفاداری کامل ابراز می‌کنند و همراه با پیشرفت تمدن اروپایی، غالباً تنفرشان نسبت به آن افزایش می‌یابد، باید حمایت بسیار کمی از اصلاح را انتظار داشت.» بنابراین وی مصریان مسیحی را- اگر چه تنها امکان محسوب نمی‌شدند- برای تمامی امور کلیدی اداره کشور در نظر گرفت، مگر جاهایی که توسط اروپاییها اداره می‌شد. دیدگاه مکمل این [نظراً] توسط متفکر فرانسوی، ارنست رنان مطرح شد که اعتقاد داشت که اسلام اولیه و مبلغان عرب آن با



علم و فلسفه دشمن بوده‌اند. او ادعا می‌کرد که تنها زمانی دانش در اقلیم تحت حاکمیت اعراب پیشرفت کرد که تأثیر ایرانیها و یونانیها قوی بود.

دیدگاههای بیشتری از این قبیل قابل طرح هستند؛ ادوارد سعید برخی از مطلقتترین آنها را مورد بررسی قرار می‌دهد. برای بسیاری از اقتصاددانان مسلمان امروزی، این اشتباه است که مسلمانها برای غربی شدن تلاش نمایند، اما برعکس از نظر شرق شناسانی، مانند کُرمر و رنان، مسأله این است که مسلمانها تا زمانی که مسلمان باقی بمانند، نمی‌توانند غربی شوند. زیر ساخت این مواضع معکوس، این پیشفرض مشترک است که بدنه حقوق اسلامی (شریعت) هیچ‌گاه عوض نمی‌شود. در واقع همان طور که طرفداران تز عدم ارتباط اقتصادی تأکید دارند، حقوق اسلامی از طریق قبض و بسط و بازسازی، مرتب در حال تغییر و تحول است. اگرچه خود قرآن هرگز وارد این وادی نمی‌شود اما از آن، تفاسیر مختلفی صورت می‌گیرد. به عنوان نمونه آیاتی که ممنوع کننده انواع بهره تفسیر می‌شوند، در مکانها و زمانهای خاصی به عنوان خارج کننده برخی از انواع غیر استثماری آن [بهره] بازگو می‌گردند.

کُرمر و رنان اسلام را، در عین حال، رشد دهنده جبرگرایی و بازدارنده تجربه گرایی تلقی می‌کنند. البته این درست است که معنای لغوی اسلام، تسلیم می‌باشد و همچنین قرآن آیاتی^{۳۰} دارد که ممکن است از آنها برداشت جبرگرایانه صورت گیرد.^{۳۱} همین طور شاید این صحیح باشد که افرادی که یاد گرفته‌اند پدیده‌ها را به افعال یک خدای دخالنگر [مطلق] نسبت دهند، احتمال کمتری وجود دارد که وضع موجود را زیر سؤال ببرند. اما هیچ مذهب مهمی وجود ندارد که [در هر حال] عناصر جبرگرایانه نداشته باشد. گذشته از این اگر مانع اصلی رشد، آموزه‌های اسلام باشد، باید سازوکارهای اجتماعی ای را شناسایی کرد که باعث شده‌اند آن آموزه‌ها مقاومت کنند [و انعطاف‌ناپذیر شوند]. نه رنان و نه کُرمر هیچ کدام اقدام به این امر نکرده‌اند. مسأله مرتبط دیگر [در این باره] ناتوانی آنان در همساز کردن نوسانات در دیدگاههای مسلمانان به سوی تغییرات اجتماعی-اقتصادی است. در هر صورت آنها بطور جدی این موضوع را بررسی نکردند که آیا التزام به اسلام با محافظه‌کاری همراه است یا با بهره‌وری کمتر می‌سازد. آنها بر مبنای عقب ماندگی اقتصادی (مورد نظرشان)، مسأله را مسلم تلقی کردند.^{۳۲} و (در فرایند کل) آنها اوضاع منفی پیشرفت اقتصادی را به صورت نوعی اعلام جرم علیه تمدن اسلامی بطور کلی تعمیم دادند.



این گرایش که اسلام به عنوان منبع ضد رشد تلقی شود، بدون شناسایی چگونگی تولید و باز تولید آن، با مفسرانی از نسل کرمر و رنان به پایان نمی‌رسد. همین خلأ در آثار نظریه پردازان تجدّد نیز که اوج خوشی آنان در سالهای مشرف به جنگ جهانی دوم بود، وجود دارد. یک عضو مؤثر از این مکتب، دانیل لرنر، در کتاب مشهورش، گذر از جامعه سنتی، نوشت که یک مساله [و مشکل] مهم سیاست‌گذاری برای سه نسل از رهبران [کشورهای] خاورمیانه این بوده است که آیا باید بین [حفظ] «مکه» [به شکل سنتی] و ماشینی شدنش، یکی را برگزینند و یا اینکه این دو قابل سازش هستند. او خود عقیده داشت که مسلمانها به یک تصمیم واقعی رسیدند که نهایتاً به ماشینی شدن انجامید و مکه تا حد زیادی اهمیت و تناسب خود را از دست داد. لرنر توضیح نداده که چرا مکه بنوعی مانعی بر سر راه تجدّد بوده و این مانع بودن، ادامه یافته است. او تنها بیان می‌داشت که اسلام در شکل غالب خود با تغییرات ساختاری‌ای که جهت پیشرفت جهانی اسلام نقش اساسی داشت، مخالف بوده است.

پیش‌کسوت‌های اقتصاد توسعه در سالهای پس از جنگ، با نظریه پردازان تجدّد در این دیدگاه که توسعه اقتصادی جهان سوم نیازمند تفسیر نوی از اسلام است، مشترک بودند. مثلاً آرتور لوتیس در کتاب درسی‌اش پیرامون رشد اقتصادی می‌گوید «بعضی از دستورهای مذهبی نسبت به برخی دیگر، سازگاری بیشتری با رشد دارند. اگر یک مذهب در مورد ارزشهای مادی، تلاش، پس‌انداز و سرمایه‌گذاری مولد، صداقت در روابط بازرگانی، در تجربه و تحمل مخاطره [ریسک] و در تساوی موقعیتها حساس باشد، اینها برای رشد مفید هستند. در حالی که تا زمانی که با این امور مخالف باشد، از رشد ممانعت به عمل خواهد آورد. وی یک طبقه بندی جامع از مذهب بر طبق حمایت آنها از توسعه ارائه نداده است. اما مثال او روشن می‌کند که وی اسلام را بازدارنده رشد تلقی کرده است. در حالی که بسیاری از اقلیتهای مذهبی را به عنوان مدافعان و مشارکت‌کنندگان در توسعه مطرح می‌کند، مسلمانهای هندوستان را نمونه‌ای از یک اقلیت بی‌حال ذکر می‌کند. ۳۳ بطور خلاصه لوتیس بحث خود را در این باره مطرح کرد که چگونه یک سری از اقلیتهای به تدوین برداشتهایی مبادرت می‌ورزند که دشمن توسعه اقتصادی است. اما او نه در چگونگی حصول این برداشتها [و تصورات] و نه در علت مقاومت و ایستادگی آنها توضیحی نداده است. همین انگاره در آثار ارما آدلمن و سین ثیا تفت موریس نیز پیدا می‌شود.

آنها در شناسایی تعیین‌کنندگان گوناگون اجتماعی مربوط به پیشرفت اقتصادی، مقیاسی به



کار می‌برند، که مذاهب را بر طبق اینکه در مورد کنترل مردم بر سرنوشت خود چگونه حساسیتی دارند، طبقه‌بندی می‌کنند. بالاترین درجه، A+ و پایین‌ترین آنها، D است. اسلام با داشتن نوعی جبرگرایی متعادل در مورد ظرفیت بشر جهت تغییر سرنوشت خود، نمره B به دست آورده است. اما مؤلفان [مذکور]، این گرایشها را مفروض تلقی نموده، توضیحی در مورد منشا و یا نشر آنها نداده‌اند.

نظریه پردازان تجدد و توسعه در دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم، همانند اجداد شرق شناس خود، از طریق جریانهای روشنفکری‌ای که مذهب را اسب سرکشی تلقی می‌کردند که باید توسط پیشرفت بشری مغلوب گردد،^{۳۴} دیدگاه خود را در مورد اندیشه اسلامی ساختند. همچنین بسیاری از آنها نسبت به مذاهب اصلی شرقی، دید پائینی از خود بروز دادند؛^{۳۵} آنها عموماً از تلاشهایی حمایت می‌کردند که گستره وسیعی خارج از قلمرو مذهب - شامل اقتصاد - را در بر می‌گرفت. اگر مثلاً آنها اسلام را، نسبت به مسیحیت، مدافع ضعیفتری از توسعه قلمداد می‌کردند، دلیل اساسی شان این بود که دنیاگرایی در کشورهای مسیحی نشین نسبت به مسلمان نشین جلوتر رفته بود. آنها می‌توانستند ادعاهای تایید نشده‌ای در مورد آثار و نتایج اسلام بکنند. زیرا بعید بود که خوانندگان [آثار] آنها، به طرح سؤال [و بازخواست] از آنها پردازند.

توجه داشته باشید که برداشتهای نوگرایی [تجدد] در انحصار متفکرانی بود که اصلاحاتی تصنعی [درجه دو و مصنوعی] درباره اسلام داشتند. این امر همچنین توسط برخی از محققان برجسته تمدن اسلامی نیز، که مروج این دیدگاه بودند که توسعه اسلام مبتنی بر دنیاگرایی آن است، پذیرفته شده بود.^{۳۶} یک مورد در این باره، نیازی برکز می‌باشد که آثار وی در مورد تاریخ ترکیه هر نوع پیشرفت اجتماعی را با برداشت تازه‌ای از اسلام پیوند می‌زند. وی اظهار می‌دارد که شهروندان عثمانی پیشرفتهای علمی غرب را از طریق مدارسی یاد می‌گیرند که توسط خارجیها اداره، اگر نگویم تأسیس، می‌شوند. تا زمان اصلاحات دهه ۱۹۲۰ آتاتورک، برنامه آموزشی مدارس سنتی، بطور اساسی ایستا باقی ماند. برکز ادامه می‌دهد که تقریباً تمامی رهبرانی که مبارزه نوگرایی مربوط به امپراتوری عثمانی و دولتهای پیرو آن را آغاز کردند، در معرض [اندیشه] فلسفه غربی قرار داشته‌اند.

شواهد بیشتری توسط برکز و دیگران^{۳۷} ثبت گردیده که [بر مبنای آن] دانشمندان مذهبی قلمرو قضاوت خود را در گستره‌ای وسیع از موضوعات قانونی، اجتماعی و آموزشی قرار





داده‌اند. اگرچه اسلام در اصل، وجود واسطه کشیش مآب بین خداوند و مؤمن را رد می‌کند،^{۲۸} [اما] در عمل ترتیبات [و تشکیلات] مذهبی همواره کنترل و نفوذ قابل توجهی بر روی این که مسلمانها اسلام را چگونه تفسیر می‌کنند، دارند. برکز همچنین بیان می‌دارد که روحانیان [و کشیشها] عموماً موضع محافظه کارانه داشته‌اند و اصلاح طلبان موفق باید [برای پیشرفت] بر جناح مقام کشیشی مربوط فایق آیند.

در عین حال برخی از محاسبات خود برکز، مانع بودن مذهب برای توسعه را تأیید نمی‌کند. [مثلاً، اگرچه] این واقعیت، که اولین ماشین چاپ در خدمت به مسلمانان در حدود سال ۱۷۲۷ - تقریباً سه قرن پس از دستگاه چاپ گوتنبرگ -^{۲۹} راه اندازی شد، ریشه در مقاومت از ناحیه روحانیان دارد، [اما] برکز نشان می‌دهد که این قبیل مقاومتها عملاً جزئی بوده‌اند. مقاومت در برابر چاپ، بیشتر به کتابهایی مربوط می‌شد که اهمیت اسلامی چندانی نداشتند. وی در جایی دیگر بیان می‌کند که این تأخیر طولانی عمدتاً در نتیجه تلاقی چند عامل غیر مذهبی از جمله تقاضای پایین برای [خرید] کتاب، دسترسی محدود به کاغذ، و فقدان تاسیسات زیربنایی فنی بوده است. او همچنین بیان می‌کند که روحانیان باره اندازی مدارس [و دانشکده‌های] فنی و پزشکی از نوع غربی زیاد مخالفت نمی‌کردند. جهت رفع حساسیت مسلمانها، در امپراتوری عثمانی در اولین دانشکده‌های طب، درس تشریح با استفاده از ابزار ساخته شده از موم به دانشجویان آموزش داده می‌شد و از اجساد انسان [برای این منظور] استفاده نمی‌شد، اما زمانی که سرانجام اجساد را برای تشریح وارد کلاسها کردند، مخالفتی به دنبال نداشت. در ضمن، دانشکده‌های طب در استخدام دانشجویان مسلمان با مشکلات کمی روبرو بودند. شواهد کلی نشان می‌دهد که مسلمانانی که تمایل داشته‌اند تحصیلات جدید را دنبال کنند، با موانع غیر قابل حلی مواجه نبوده‌اند.

موارد مذکور از نوشته‌های برکز نوعی حمایت [و تأیید] از نظریه رودنسون است که اسلام بتهنایی مسؤول پیشرفت اقتصادی [به منظور همراه شدن با اروپا از نظر اقتصادی] نبوده است. لذا این امور به همراه مشاهدات رودنسون معمایی را مطرح می‌کند که چرا جهان اسلام از آن صعود و اوج هزاره قبلی، با شدت قابل توجهی به این افول رسیده است. در واقع اثبات اغراق آمیز بودن بیان برکز، شواهد غیر قابل بحث بودن افول [اقتصادی] طولانی جهان اسلام را نفی نمی‌کند، بلکه تنها باعث طرح سؤالهای جدیدی می‌شود؛ در صورتی که روحانیان مقاومتی نکرده‌اند، چرا

جهان اسلام در پذیرش طب جدید بکنند عمل کرد؟ چرا تقاضای مسلمانان برای کتاب آن قدر کند رشد می کرد که دستگاه چاپ تا قرن ۱۸ به یک تکنولوژی غیر قابل رشد تبدیل شده بود و [این در حالی بود که] پناهندگان یهودی برای یهودیان عثمانی، از سال ۱۴۹۳ از اسپانیا، کتاب چاپی می آوردند. انسان مجبور نیست، براساس این مفاد که حتماً جواب این قبیل سؤالها ریشه مذهبی دارد، دست به دامن جبرگرایی، کتابهای مقدس و یا تشکلات مذهبی گردد.

دو بخش بعدی، نسبت به بخش فعلی، نقدهای دقیقتر [و پیچیده تری] را مطرح می کنند. در حالی که همانند قبلها- این امر مورد ملاحظه خواهد بود که برداشتها و گرایشهای فردی در تحولات اقتصادی اهمیت دارند، در عین حال منشا این گرایشها نیز توضیح داده می شود. آنها تأثیرات اقتصادی اسلام را ثابت تلقی نکرده بلکه متغیر می گیرند، عناصری اجازه می یابند در یک زمان از نوعی تغییر حمایت کنند و در زمان دیگر از آن دست بردارند. همان طور که خواهیم دید، این بحثها نشان می دهند که اوضاع و احوال اجتماعی، برجستگی خصوصیات ثبات پروری مذهبی را نشان می دهد و همچنین می رساند که تفاسیر جدید از اسلام برای مشروعیت بخشیدن به وضع موجود نوعی مساعدت محسوب می گردند.

۵. جهان بینی های ایستا به همراه اسلام

بحث از مشاهده این امر آغاز شد که هدف اصلی دولت‌های خاورمیانه حفظ قدرت حاکمان خود گردید. ۴۰ آنها برای حصول به این هدف تولید و تجارت را گسترش دادند، اما در عین حال به تقویت یک سلسله باقتهای نهادی و ایدئولوژیک نیز پرداختند. هلیل اینال سیک این برداشت را در تجزیه و تحلیل خود تحت عنوان «ذهنیت اقتصادی عثمانی» [با بطور خلاصه ذهنیت اقتصادی] تدوین می کند. او توضیح می دهد که حکام عثمانی به دنبال این بودند که شهرهای بزرگ خود را مرفه تر و خوشبخت تر نگه دارند، لذا اقدام به راه اندازی مراکز بازرگانی کردند، و برای کنترل راههای تجاری حیاتی تلاش کردند. اما با توجه به علاقه درجه اول آنها به حفظ امنیت خود، توجه فوق العاده ای را به ثبات اقتصادی معطوف داشتند. در نتیجه، کنترل قیمتها را تقویت کردند، برای صادرات مقرراتی وضع نمودند، بنیادهای خیریه راه اندازی کردند، فشار اصلی مالیات را بر روستاها متمرکز کردند، و از همه مهمتر تغییرات سازمانی را محدود ساختند. نظام مربوط برای غلبه یافتن بر سرزمینهای تحت سیطره به قدر کافی کارایی داشت، اما زمانی که اروپای تحول





یافته، از لحاظ اقتصادی و نظامی بر امپراتوری عثمانی تفوق پیدا کرد، تبدیل به یک مانع جدی شد. حاکمان عثمانی با وجود تاریخ طولانی گسترش سلطه، و اعتقاد آنها به کفایت و صلاحیت اجتماعی شان نتوانستند علت عقبگرد سریع خود را دریابند.

پس آنچه در ارتباط با ذهنیت اقتصادی عثمانی، نقص - و قابل نقد - محسوب می شد، تمرکز آنها بر ثبات اجتماعی بود. این تمرکز باعث شد که فوریت مفهومی که ما اکنون نامش را توسعه اقتصادی می گذاریم، کند شود. در دید اینال سیک در هیچ جا مذهب، عنصری حرکت دهنده نسبت به نیروهای ایدئولوژیک و نهادی تلقی نمی شود، اما اسلام از طریق مشروعیت بخشیدن به خط مشی هایی که برای حصول به هدف پایداری اجتماعی ترسیم شده اند، به حمایت از وضع موجود می پردازد. مثلاً قوانین اسلام در مورد «حسبه» که در آغاز توسط بعضی از اعراب تدوین شد، که به دنبال پیدا کردن توجیه شرعی برای قوانین بازار بودند، به وسیله عثمانیها جهت اخذ پوشش مذهبی برای پاره ای از مقیاسهای ضد رقابتی مورد استفاده قرار گرفت. زمانی که تحولات اروپا نظام اقتصادی عثمانی را بطور وسیعی غیر کارآمد ساخت، این اعتبار اسلامی چالشهای اصلی را شکست اسلام - و نه پیروزی برای عثمانیها - جلوه داد که در نتیجه باعث بروز موانعی برای اصلاحات گردید. به عبارت دیگر، اعتبار مذهبی وضع موجود، هزینه تغییر [و اصلاح] را افزایش داد.

بزودی ملاحظه خواهیم کرد که این تفسیر، محدودیتهای خاص خود را به همراه دارد. ذهنیت اقتصادی بررسی شده توسط اینال سیک هم تراز دیدگاهی است که این خلدون در تئوری مشهورش، درباره ظهور و سقوط حکومتهای مسلمانان، به سران آن حکومتها نسبت می داد. وی بیان می کند که حکومتهای کشورهای مسلمان نوعاً توسط جنگجویانی بنیانگذاری شده که با انگیزه غنیمت و غارت به جنگ می پرداخته اند.^{۴۱} این سلحشوران [سپس] به انقیاد جمعیتها و سازماندهی و متمرکز ساختن آنها مبادرت می کردند و سپس خود استقرار پیدا می کردند [به عبارت دیگر تبدیل به نظام حکومتی می شدند]. اما اخلاف آنان که در شرایط صلح و رفاه بار آمده بودند، نه صاحب غارت و غنیمت بودند و نه پویندگی لازم را داشتند که حکومت دیگری ایجاد کنند. آنها [صرفاً] مشغول تلاش برای حفظ منافع خود بوده، در نتیجه نسبت به حمله سلحشوران تازه تر، برای حصول به یک نظم اقتصادی - اجتماعی پیشرفته تر، آسیب پذیر بودند. در دید این خلدون منبع اصلی پیشرفت اقتصادی [نیز] نوعی فتح و غلبه است که با انگیزه غارت و کسب غنیمت صورت

می‌گیرد؛ دولتها بدون [عنصر] غلبه ساقط خواهند شد، زیرا فاقد یک نیروی محرک داخلی جهت تغییر و تحول هستند. ارتباط [این قضایا] با اسلام از ناحیه مشروعیتی است که اسلام به فتح و غلبه بخشیده است. غلبه در اولین گسترش دولت اسلامی نقش مهمی داشته است و منابع اسلامی کاربرد آن را در پیشبرد امور (و قبولاندن عقیده جدید) توجیه می‌کنند. لذا تا زمانی که تأکید بر فتح و غلبه باعث ممانعت از ایجاد ثروت جدید گردد، مذهب جهت رشد اقتصادی عمیق، عنصری بازدارنده محسوب می‌شود. ۴۲

زمانی که ابن خلدون این [مطالب] را نوشت، جهان اسلام بیش از دو قرن از رونق اقتصادی غرب عقب بود. لذا این [مقایسه] تعجب آور است که وی نگران سقوط آموخته‌های علمی در کشورهای اسلامی بوده، حیرت خود را از پیشرفت فلسفی در سرزمین روم بیان می‌دارد. ۴۳ او بروشنی ابراز می‌کند که موتور داخلی توسعه اقتصادی، براساس دیدگاه فتح و غلبه تأثیر خارجی خواهد داشت. این امر به معنی افول اقتصادی جهان اسلام نیست. در هر حال وی توضیحی در این مورد نداده که چرا از آن زمان، ناکارآمد بودن حکومت‌های کشورهای مسلمان مورد چالش [و نقد] قرار نگرفته است. حتی اگر کسی دیدگاه وی را درباره علت سست شدن [وضعیت] حکام بپذیرد، باز لازم است توضیح داده شود که چرا اعمال آنها، مخالفانی نپرورانده است. واقعاً چه چیزی جوامع مسلمان را از ایجاد عقاید، اعمال و حرکت‌های لازم جهت حفظ موضع اقتصادی قوی، همگام با رقبایشان، باز داشته است؟ مشاهدات ایشال سیک [نیز] سؤال‌های دیگری را طرح می‌کند. در عین حال که این امری ساده است که حکام عثمانی - مانند هر جای دیگر - در قالب ثبات سیاسی منافع خاصی را دنبال می‌کردند، اما این روشن نیست که چرا توده‌های مردم در مورد پیشرفت اقتصادی تلاش [و مخالفتی] نکردند. ممکن است جواب داده شود که شورش‌های توده‌ای، حتی در اوج کامروایی عثمانی، وجود داشته است، که قیام‌های معروف به «سلالی» در قرن شانزدهم نمونه آن محسوب می‌گردد. ۴۴ اما این شورش‌ها عموماً حرکت‌های سازمان‌دهی شده‌ای نبوده‌اند، و شرکت کنندگان آنها معمولاً به دنبال نوعی توزیع مجدد اجباری بودند و از اصلاحات اجتماعی اساسی برای رونق در ایجاد ثروت حمایت نمی‌کردند.

سومین برداشت در مورد ماهیت ایستای جهان بینی اسلامی، بر پایگاه اجتماعی بازرگانان عثمانی متمرکز بود. سبزی اولگنر بیان می‌کند که صنف صنعتگر عثمانی تلاش می‌کردند که اعمال خود را مشروع و اعمال رقبای بازرگان خود - از جمله: سفته بازی، آربیتراژ، ۴۵ سقوط





قیمتها، تبلیغ و بهبود محصولات- را غیر مشروع جلوه دهند. بین مشاهدات اولگنر و اینال سیک عناصر مکمل روشنی وجود دارند. حکام ثبات گرای عثمانی بایستی صنعتگران را بر بازرگانان ترجیح می دادند، زیرا گروه اول موضعی ثابت داشتند، در حالی که گروه اخیر در رفت و آمد بودند. انتظار آنان این بود که رقابتهای بین صنفی برای بهبود پایداری سیاسی در کوتاه مدت به حداقل برسد.

در عین حال نشان دادن این که بخشهای معینی از جامعه از ارزشهای خاصی نفع می برند، به خودی خود، نشان نمی دهد که آن ارزشها چگونه انتشار می یابند و به چه نحوی تحمل می شوند. دیدگاه اولگنر روشن نمی کند که چرا پایگاه اجتماعی بازرگانان عثمانی در طول زمان عموماً رو به اضمحلال بود؛ و یا چرا بازرگانان از تصحیح تصور منفی ای [که نسبت به آنان وجود داشت] عاجز بودند، و یا چرا اسلام با اخلاقیاتی همراه بود که با رقابت پویا متناسب نبوده است.^{۴۶} این معماها زمانی پیچیده تر می شوند که بازرگان بودن خود پیامبر اسلام و احتیاط وی در مورد دخالت در بازار رقابت- هر چند برخی گزارشها در این مورد جعلی اند- مورد توجه قرار گیرد.^{۴۷} با توجه به این که اندیشه اولیه اسلام حامی برخی سنتهای رقابتی بوده، این بطور خاص سؤال انگیز خواهد بود که چرا بازرگانان مسلمان به همراه مصرف کنندگان مسلمان نتوانسته اند به مقابله با تأثیرات ضد رقابتی اصناف پردازند.

در هر حال، پایگاه اجتماعی بازرگانان توضیح کاملی جهت افول اقتصادی طولانی جهان اسلام ارائه نمی کند. [اما] در مجموع قدرتمندان سیاسی حتی در جاهایی که اقتصاد مدرن حاکم بود، با تحقیر به بازرگانان می نگریستند. جک گلدستون بیان می کند که خواص بازرگانان در انگلستان هیچ گاه نتوانستند وارد جرگه اشراف شوند؛ در سال ۱۸۰۰ [با وجودی که] ثروت، شان بهتری به دست آورد، اما [هنوز] دختران اشراف حاضر به ازدواج با طبقه بازرگان نبودند و این طبقه، از نظر اجتماعی، گروهی سطح پایین باقی ماندند. پدیده مشابهی را می توان در مورد ترتیبات ضد رقابتی اصناف مشاهده نمود. همان طور که جونز خاطر نشان می سازد، این ترتیبات در اروپا- جایی که اصناف، مدافع صنعت مدرن محسوب می شدند- نیز وجود داشت. تفاوت بین جهان اسلام و اروپا این نبود که اصناف دو کشور بطور متفاوت رفتار می کردند، بلکه [از آن رو بود که] در اروپا حکام، هزینه امتیاز قایل شدن برای اصناف را درک می کردند. گرایشها و خط مشی های متفاوت جزئی ممکن است در طول دهه ها و قرون، تأثیرات زیادی در نوسانهای

مربوط به پیشرفت اقتصادی داشته باشند. به همین صورت حتی تفاوت مختصری در برخورد با بازرگانان، در درازمدت می تواند تاثیر قابل ملاحظه ای در بر داشته باشد.

یک معمای مرتبط با این امر توسط اولگنر مطرح شده و مربوط به تاثیر مداوم اخلاق اقتصادی است که به همراه اسلام وجود دارد. اساسی ترین هدف از دکتترین اقتصاد اسلامی معاصر این است که اخلاقیات اقتصادی فردگرایانه - که در غرب از طریق تماس و ارتباط منتشر شده - جایگزین را به اخلاق جمع گرایانه - نظیر آنچه در قرون وسطی در خاورمیانه جریان داشت - بدهد. همان طور که ملاحظه خواهیم کرد، نوعی اخلاقیات اکیداً فردگرایانه مردم را وادار می کند که اهداف خود را بدون ملاحظه نتایج اجتماعی آن تعقیب نمایند. در مقابل این، اخلاق جامعه گرایانه، توجه به نیازهای اجتماعی دارد. توجیهی که اقتصاد اسلامی اغلب در حمایت از دستورات و تجویزهایش، همچون تعیین قیمت عادلانه، دستمزد منصفانه، تحریم بهره، و سفته بازی، به عمل می آورد دغدغه نوعی توازن بین نیازهای فردی و اجتماعی را ایجاد می کند.^{۴۸} البته نظیر اخلاقیات جمعی در اقتصاد اسلامی، در سایر مذاهب - از جمله مسیحیت - نیز وجود دارد. اما در خلال قرونی که به انقلاب صنعتی منجر شد شعبه های گسترش یافته ای از مسیحیت از اندیشه های جامعه گرایانه به سوی فردگرایانه سوق داده شد.^{۴۹} همان طور که اولگنر و دیگران می گویند، انتقال اخلاقی ای که با رشد سرمایه داری اروپایی همراه بود، بطور اساسی [و بالقوه] مانع گسترش اسلام گردید. البته این بیان، آن واگرایی پیشرفت اقتصادی را توضیح نمی دهد. تا حدی که انتقال اخلاقی از توسعه اقتصادی حمایت می کند، مطالعاتی که یک جهان بینی ایستا را شناسایی می کند، [تنها] یک علامت توسعه نیافتگی را کشف کرده اند، اما سازوکارهای علی زیربنای آن را توضیح نداده اند. آنها اساساً نوعی ثبات را شناسایی می کنند بدون آنکه به منشأ آن پردازند.

۶. شکل گیری تصورات و دانش مسلمین

ملاحظات اینال سیک در ارتباط با ذهنیت اقتصادی عثمانی، همانند مشاهدات اولگنر سؤال جدیدی به دنبال دارد که چرا این ذهنیت تا افول [و افت کامل] تمدن عثمانی نسبت به اروپا، همچنان نفوذناپذیر باقی ماند. وقتی که تمدنی که از نوعی تفوق نظامی، سیاسی و اقتصادی بهره مند بوده، روند نزولی را آغاز می کند انتظار این است که راههای تشخیص [و علت یابی] موضوع بررسی شود. در قرون هفدهم و هجدهم تعدادی از مسلمانان پیرامون واقعیت و علل افول



[تمدن] جهان اسلام مطالبی نوشتند. برنارد لوئیس نشان می‌دهد که همه آنها، با اندکی استثنا،^{۵۰} متوجه برتری اروپا در صنعت اسلحه‌سازی بودند. عملاً هیچ کدام از آنها به مطالعه و بررسی ارزشهای اقتصادی جدید و نهادهایی که تقویت‌کننده تفوق نظامی رو به رشد اروپا بود، پرداختند. در نتیجه بسیاری از کشورهایی که توسط مسلمانان اداره می‌شدند، برای اخذ راهنمایی در نوسازی امور نظامی، به استخدام کردن غریبه‌ها پرداختند، اما تا مدت‌های طولانی نسبت به درک جامعه غربی و فرهنگ و [حتی] فعالیت‌های اقتصادی آن توجه بسیار کمی کردند. لوئیس گزارش می‌دهد که درست تا قرن نوزدهم [حتی] یک اثر با محتوای اقتصادی به عربی، فارسی و یا ترکی ترجمه نشد.

این طور نبود که محققان [ناظران] مسلمان دربارهٔ افول جهان اسلام، توجهی به مشکلات اقتصادی نداشته باشند. از جمله مشکلاتی که آنها بطور مشترک به عنوان عوامل ناتوانی اقتصادی شناسایی کردند، فساد، رابطه‌گری [و پارتنری بازی]، ظلم، حرص و مالیات سنگین بود. مشکلات مذکور به این دلیل به وجود آمدند که ارزشها و نهادهایی که حامیان رونق و شکوفایی گذشته بودند، به نحوی فاسد [و ناکارآمد] گشته بودند. راه چاره مناسب، کشف، تجدید قوا و از نو نهادینه کردن ساختارهایی بود که قبلاً کارآمد بودندشان به اثبات رسیده بود. جهان اسلام برخلاف اروپا، تا قرن نوزدهم، حرکت‌هایی را که تغییرات اجتماعی قابل توجهی در پی داشته باشد، ایجاد نکرد.^{۵۱}

لوئیس در تفسیر این یافته‌ها، هیچ خطایی را متوجه روح اسلام نمی‌داند. او می‌نویسد: «اگرچه در قالب‌های اجتماعی و حقوقی مسلمانان مواردی هست که نیاز به ملاحظه مجدد دارد، در خود اسلام چیزی مخالف پیشرفت اقتصادی وجود ندارد. وی سپس پاره‌ای از انتقادات [و تحولات] اخلاقی را ذکر می‌کند که برای کسب مجدد پویایی اقتصادی در جهان اسلام اساسی‌اند. از جمله تغییراتی در دیدگاه نسبت به سخاوت و ثنات، رتبه‌بندی وضع حرفه‌ای، گرایش به سوی کسب و کار، تجربه و نوآوری مفید خواهد بود. ارزشهای سنتی‌ای که لوئیس به عنوان مدافع توسعه ذکر می‌کند، نسبت به مواردی که اینال سیک و اولگنر بیان می‌دارند، فراتر می‌رود. در تبیین اینال سیک از افول اقتصادی، بدگمانی نسبت به امور تازه [و نوظهور] نقشی محوری دارد. در دیدگاه اولگنر کم توجهی به بازرگانان دلیلی اساسی است. اما تأکید بحث لوئیس، و رای شناسایی ارزشها و اعمال ضد رشد می‌باشد. او معتقد است که محققان مسلمان



نسبت به فرایندهای در حال پیشرفت، تشخیص ضعیفی ارائه داده‌اند و در شناسایی ساختار اجتماعی ای که زمینه ساز پیشرفت اقتصادی اروپا بوده، ناموفق بوده‌اند.

لذا از نظر لوئیس مقاومت ساختارهای با دوام، علامت [یا معلول] اُفت اقتصادی بوده و علت اساسی آن نبوده است. این مسأله ریشه در شکل‌گیری برداشتها و تصورات مسلمانان دارد. بسیاری از محققان مسلمان حداقل برخی از محصولات مادی انتقال اروپا را درک کردند؛ آنها علاوه بر اسلحه سازی مقدار زیادی به فنون کشتی سازی و طب جدید علاقه نشان دادند. اما آنها نه به تصور اصلاحات اجتماعی-اقتصادی پرداختند و نه به درک عواملی توجه کردند که متکفل جریان یکنواخت [و با ثبات] خلاقیت‌های مفید در خارج بودند. چه چیزی این برداشت انعطاف‌ناپذیر را توضیح می‌دهد؟ بطور خاص، چرا قرن‌ها طول کشید تا مسلمانها به محدودیتها [و ضعفهای] ساختار اجتماعی حاکم [بر جوامع خود] نسبت به ساختارهای متحول در اروپا پی ببرند؟ مانع اصلی ای که لوئیس بیان می‌کند به نظام آموزشی ای برمی‌گردد [که در میان مسلمانها وجود دارد و] مجموعه اطلاعات محدودی در اختیار آنان قرار می‌دهد، نه این که [این زمینه فراهم شود تا] چگونه آنها پیرامونش قضاوت کنند، نیروی عقلانی نقاد خود را به کار اندازند و در امور مربوط به خود اتخاذ تصمیم نمایند. ۵۲ [این نظام آموزشی] دانشجویان را-بیش از اروپا- وادار به حفظ کردن مطالب و احترام گذاشتن به متون قدیمی می‌نماید، لذا فارغ‌التحصیل‌های آنها به این نتیجه می‌رسند که دانش چیزی است که [صرفاً] باید آن را فراگرفت نه این که آن را اکتشاف کرد و یا به توسعه آن مبادرت نمود. روش علمی ای که مبتنی بر مشاهده و آزمون باشد، اساساً وجود نداشت ۵۳ [یعنی همان شیوه ای که ادعا می‌شد پیش کسوت‌های علوم اسلامی قبلاً آن را مورد حمایت قرار می‌داده‌اند]. موضوع مهم دیگر فقدان کنجکاوی [مسلمانها] در مورد اروپا می‌باشد که درست عکس کنجکاوی اروپاییها در مورد خاورمیانه بود. لوئیس می‌نویسد که تا پایان قرن هیجدهم اروپاییها، ۹۵ کتاب در زمینه دستور زبان و ادبیات عربی، ترکی و فارسی، به همراه ۲۱ فرهنگ لغت منتشر کرده بودند. در حالی که نزد مردم عرب، ایرانی و یا ترک، [حتی] یک کتاب دستور زبان و یا یک فرهنگ لغت-چاپی و یا خطی- پیرامون زبان و ادبیات غربی موجود نبود. تا قرن نوزدهم هیچ کوششی جهت چاپ کتابهای دستور زبان و فرهنگ لغت مربوط به زبان و ادبیات غربی برای استفاده کنندگان خاورمیانه ای، به عمل نیامد.

آیا اسلام در شکل دادن نظام آموزشی ای که کنجکاوی و خلاقیت را محدود می‌کرد نقش





داشته است؟ جواب لوئیس [به این سؤال] مثبت است. ^{۵۴} در صدر اسلام متفکران، فقها و متکلمان جوابهای کم و بیش آزادانه و مدوئی نسبت به مسائلی که متون مقدس و سنتها، حل نشده رها کرده بودند، ارائه نمودند. ابتکارات آنها به حفظ موتور داخلی رشد کمک می کرد و در انعطاف پذیری جهان بینی مسلمانها نقش داشت. اما زمانی بین قرون نهم تا یازدهم، آزادی در ابتکار به پایان رسید، و این زمانی بود که اعلام شد، دیگر قضاوت مستقل جایز نمی باشد- زمانی که در یک صورت بندی سنتی باب اجتهاد بسته شد. بسته بودن باب اجتهاد به این معناست که تمامی جوابها قبلاً فراهم گردیده و لذا انسان بایستی صرفاً تبعیت کند. ^{۵۵} این موضوع در برخورد با یادگیری اسلامی به عنوان یک نظام کامل و خودکفا به ارزشها، گرایشها و اعمالی، مشروعیت می بخشید که مشوق نوعی ایستایی و مخالف روحیه کنجکاری بود. و آن کمک می کرد که نظام آموزشی ای استمرار یابد که با فدا نمودن روش حل مساله [و شیوه نقادانه علمی]، بر یادگرفتن طوطی وار و حفظ کردن تأکید بنماید. ^{۵۶}

آثار لوئیس نیز همانند اولگنر و اینال سیک انباشته از شواهد تاریخی است که نوعی بررسی انتقادی درباره نیروها [و عوامل] را نشان می دهد که فراتر از افول اقتصادی جهان اسلام قرار دارند. آنها همچنین نظریه مشهور رودنسون را، که افول مذکور را به ساختارهای سیاسی مرتبط می داند، رد می کنند. آنها، در مقابل، معتقدند که ترجیحات فردی و دانش خصوصی - نه فقط نمود عمومی شکل یافته سیاسی آنها - در پدیده مزبور نقش داشته اند. در عین حال، یافته های لوئیس، با وجود آن که متناسب و باارزش است، مدلی را ترسیم نمی کند که مطلوب طبع دانشمندان علوم اجتماعی باشد. چرا بسته شدن باب اجتهاد پذیرفته شد؟ چرا مخالفان [این جریانها] در جوامع مسلمان - که بدون شک در هر جامعه ای هستند و در این جوامع هم زیاد بوده اند - آن را مشکل خود تلقی نکردند؟ دقیقاً چه چیزی مسلمانان را در استفاده و بهره مندی از نوآوری و ابداع بی انگیزه ساخته است؟ با فرض این که نظام آموزشی حاکم، زمینه های نوآوری و کنجکاری محدودی داشته، نمی توانسته است ایده های جدید را سرکوب نموده، تمایل به تغییر و تحول را از بین ببرد. [در هر حال] یک الگوی کامل از موانع موجود برای بهبود سریع اقتصادی جهان اسلام، باید توضیح دهد که چرا مبتکران بالقوه، قادر نیستند بر نظامی که باعث تضعیف بلند همتی آنان گشته است، غلبه کنند. آن [الگو] همچنین باید سازوکاری ارائه کند که براساس آن مسلمانانی که با غرب سر مخالفت دارند، از درك تحولات عظیم در شرف وقوع

محروم مانده باشند.

من در بخش پایانی مقاله به برخی حلقه های مفقود اشاره خواهم کرد. این همچنین تلاشی محسوب می شود که ملاحظات گوناگون توصیف شده در بخشهای قبلی را به هم نزدیک کند. اما ابتدا تفسیر دیگری از نظریه «عدم مزیت اقتصادی» را بیان می کنیم که ریشه افول نسبی اقتصاد جهان اسلام را در فرهنگ «جامعه گرایانه» آن جستجو می کند.

۷. جامعه گرایی

در توصیف بحثهای اولگنر گفتیم که حتی زمانی که اروپای غربی بطور زایدالوصفی به سوی فردگرایی حرکت کرد، تمدن اسلامی عمدتاً جامعه گرا باقی ماند. اولگنر به هیچ وجه اولین فردی نیست که پیامدهای این واگرایی فرهنگی را حس کرده است. در روزهای آخر عمر امپراتوری عثمانی بسیاری از اصلاحگران، فردگرایی غربی را کلید پویایی و قدرتمندی آن می دانستند. یک غربگرای ترک به خاطر روح آزادی و فعالیت فردی، حسن اقتدار و مسؤولیت پذیری، تاکید بر وقار و کمال فردی در فرهنگ انگلو ساکسون، به تحسین از آن فرهنگ پرداخت.^{۵۷} مخالفان غربگرایی، از خصوصیات موجود در غرب، ویژگی فردگرایی را مورد حمایت قرار نمی دادند. آنها در حالی که به تحسین علوم غربی می پرداختند، تکیه بر برتریهای اخلاقی، اجتماعی و سیاسی اسلام داشتند. آنها اعتقاد داشتند که برای فایز آمدن بر عقب ماندگیهای اقتصادی، مسلمانان تنها لازم است از وحدت بین خود بهره گیرند، ارتباطات جامعه گرایانه خود را احیا کنند، و روح حقیقی اسلام را مجدداً کشف کنند؛ تدوین فردگرایی غربی به معنای مبادله یک مذهب کامل، با یک نظام اخلاقی ساخته دست بشر. و لذا یک موضوع دون مرتبه تر- خواهد بود. پس از آن هر دو جناح در مورد مساله غرب گرایی می فهمیدند که آن با فدا کردن جامعه گرایی، مروج فردگرایی است. روح جامعه گرایی این است که حقوق و وظایف افراد، نشأت گرفته از موقعیت اجتماعی آنان است و خوبی [خیر] همان خیر مشترک اجتماع است، که عمدتاً قائم بالذات تلقی می شود. در مقابل، فردگرایی تدارک بخش آزادیهای وسیع فردی مربوط به فعالیتها، اشتغالات، عقاید، وظایف و مسئولیتها می باشد و در راستای اندیشه های خودتعیینی، به دنبال خلق شرایطی است که لذت بخشی این آزادیها را به حداکثر برساند.^{۵۸} فردگرایی و جامعه گرایی، هر دو در هر جامعه ای وجود دارند. بسیاری از افراد بطور همزمان به





طریق اجتماعی عمل می‌کنند: مردمانی که در قالب رقابت بازاری، به صورت افراد رفتار می‌کنند، اغلب در درون خانواده‌های خود، به صورتی اجتماعی، عمل می‌کنند. در عین حال قدرت نسبی این اخلاقیات، در طول زمان و نسبت به افراد و تمدنهای گوناگون، متفاوت است. جامعه‌گرایی در فرانسه قرون وسطی نسبت به فرانسه فعلی قویتر بود؛ جامعه‌گرایی خاورمیانه در حال حاضر از اروپا نیرومندتر است.

دقیقترین تلاش برای توضیح این که چگونه اخلاقیات جامعه‌گرایانه و فردگرایانه روی توسعه اقتصادی تأثیر می‌گذارند، توسط اونرگریف صورت گرفته است. دیدگاه اساسی گریف این است که اخلاقیات حاکم بر هر جامعه، «عقاید فرهنگی» آن را شکل می‌دهد که اینها انتظارات اعضای آن نسبت به اعمالی است که احتمالاً سایر اعضا انجام خواهند داد. فردگرایی و جامعه‌گرایی به عقاید فرهنگی متفاوت و لذا به انگاره‌های مبادله‌ای مختلفی خواهند رسید.^{۵۰} در جامعه‌ای که جامعه‌گرایی حاکم است، بازرگانان متقلب به خاطر آن است که ارتباط نزدیک با سایر اعضا بسرعت به احترام و اعتبار کاذبی نایل می‌آیند. و این امر به خاطر تلاش لازم جهت مجازات آنها، هزینه‌های سنگینی به دنبال دارد. آنها برای حفاظت از داراییهای خود «درستکارانه» عمل می‌کنند مگر زمانی که وسوسه تقلب شدید باشد. اما در مقابل، در جوامعی که اخلاقیات فردگرایانه حاکم باشد، بازرگانان هیچ نوع مسؤلیت شخصی برای تقویت ارزشهای اجتماعی ندارند، لذا هزینه اجتماعی مجازات جهت حفظ اعتماد در میان بازرگانان، بسیار اندک است. در جامعه‌گرایی، شیوع اعتماد معمولاً باعث می‌شود که بازرگانان از یکدیگر به عنوان نماینده خود استفاده کنند، اما در شرایط فردگرایانه بازرگانان، عموماً از افرادی از غیر [طبقه] خود و معمولاً از جوامع خارج از خود جهت نمایندگی استفاده می‌کنند.

گریف با این منطق ساده، پیامدهایی را استخراج می‌کند که بر شکل‌گیری اقتصادی دو گروه از بازرگانان قرون وسطی پرتو می‌افکند: [یک دسته] تاجران اهل ژنو، از منطقه «لاتین» [روم قدیم]، هستند که از مناطق شدیداً فردگرای حوزه مدیترانه می‌باشد، و [دسته دیگر] تجار مغربی از مناطق زیر سیطره اسلام هستند که بطور یکنواخت، جامعه‌گرایی بر آن حاکم است. گروه اخیر اگرچه یهودی بودند، ارزشهای جامعه‌گرایانه مسلمانهایی را که در میانشان زندگی می‌کردند، به همراه داشتند. بحث گریف باعث می‌شود که انسان انتظار داشته باشد که جامعه ژنوی، بطور نسبی تحرك بیشتری از خود نشان دهد، تقسیم کار وسیعتری در آن انجام شود و از انگیزه‌های

قویتری جهت بهتر کردن قراردادهای حقوقی، بهبود کارایی محاکم قضایی، و ترویج یکسان سازی [استاندارد]، برخوردار باشد.

تمامی این پیامدها با ظهور سرمایه داری در اروپا سازگار است ولی با جهان اسلام همراه نیست. ۶۰ کوفمن بیان می کند که بروز سرمایه داری اروپایی توسط چندین فرایند اجتماعی اساسی صورت گرفت: یک زنجیره طولانی عملیات برای کنترل شبکه های پیچیده تولید، مدیریت، تحقیق و ارتباطات همگانی؛ انتقال قدرت سیاسی مشروع از حاکمیت مطلق به حاکمیت قانون و دگرگونی مذهب از طریق دنیاگرایی [سکولاریسم]. کوفمن نیز مانند بسیاری دیگر از متفکران، منشا این فرایندها را به قرون دهم و یازدهم مربوط می کند. اهمیت نقش گریف اثبات این امر است که چگونه این فرایندها ممکن است از انگاره های بازرگانی ای ناشی شده باشند که خود آنها ریشه در واگرایی اولیه در عقاید فرهنگی دارند.

نسلهایی از مورخان اقتصادی معتقدند که پس از چند قرن اولیه اسلام، روابط بازرگانی بین اروپا و خاورمیانه عمدتاً با ابتکار اروپاییها رشد کرد. ۶۱ اگرچه تحقیقات اخیر این دیدگاه افراطی را که مسلمانان در تجارت اروپا-خاورمیانه، ۶۲ نقش فرعی داشته اند بی اعتبار می سازد، در عین حال هیچ کس بطور جدی در مورد این موضوع که اروپاییها بسرعت بر این روابط اقتصادی مسلط شدند، بحثی ندارد. تجارت بین این دو ناحیه غالباً توسط شرکتهای اروپایی جریان داشت (انگاره ای که هنوز هم وجود دارد). دیدگاه گریف توجیهی برای انگاره مذکور مطرح می کند: بازرگانان با تفکر فردگرایانه بطور نسبی برای تجارتهایی که چارچوب ائتلاف فرهنگی دارند، آمادگی بیشتری از خود نشان می دهند، زیرا آنها وابستگی کمتری به باندهای اجتماعی دارند و رسم آنها این بوده که روابط نمایندگی را با افراد خارج از دایره خود تشکیل دهند. کشورهایی که مسلمانان در آنها حاکم بودند-اسپانیا، مصر، سوریه، ایران، سلاطین سلجوقی، امپراتوری عثمانی- از قرن ۱۲ به بعد اقدام به گسترش اعطای امتیازات یکجانبه به تجار کشورهای اروپایی نموده اند. کشورهای مسلمان حتی زمانی که به غلبه بر کشورهای اروپایی ادامه می دادند به دادن «حق قضاوت کنسولی» [کاپیتولاسیون] ۶۳ اقدام می کردند. در حالی که مفسران تلاش می کردند، حق قضاوت کنسولی را به ملاحظات سیاسی مرتبط کنند، ۶۴ منطق گریف آن را به ملاحظات اقتصادی ناشی از تفاوت های فرهنگی ربط می دهد. در عین حال، واقعیت دیگری که این منطق روشن می کند، تقابل بین انگاره های تجاری منطقه ای است. تجارت بین اروپا از طریق حمایت از





نهادهای تقویت شده توسط فردگرایی، اساساً نسبت به تجارت در داخل جهان اسلام، با شدت بیشتری گسترش یافت. با فرض این که تجارت در رشد [اقتصادی] نقش داشته باشد، نتیجه آن رشد نامتوازن در سطح زندگی [مناطق مذکور] بود.^{۶۵}

لُبّ کلام گریف این است که جامعه گرایی نسبت به توسعه اقتصادی مدرن، نوعی مانع تلقی می شود. این عقیده بطور روشن نظریه ماکس وبر، تدوین شده در اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، را زیر سؤال می برد. دیدگاه وبر که ریشه های سرمایه داری را به خلاقیت ایدئولوژیک مذهب پروتستان مرتبط می کند، در تقابلی فوری با نظر تونی قرار گرفت. آن دیدگاه نشان می داد که نهادهای اساسی سرمایه داری در زمانی که تحول مذهبی عظیم قرن شانزدهم در اروپا^{۶۶} رخ داد، مهیا گردید، در حالی که در تفسیری که از بیان تونی می شود، به نظر می رسد که نهادهای سرمایه داری مقدم و موجد روحیه سرمایه داری بوده اند (البته این با اثر قدیمی وبر که بروز روح سرمایه داری را مربوط به حداقل پنج قرن قبل از اصلاحات مذهبی می دانست، مغایر است). ملاحظه دو ایراد در باره این بحث قابل توجه است [یکی اینکه] آیا این دیدگاه با آن نقش مهمی که مسلمانها در راه اندازی روابط تجاری با خارج از اروپا ایفا کردند، در تعارض نیست؟ مسلمانان برای تقویت شبکه های تجاری وسیع در کشورهای آفریقایی و آسیای شرقی، نهادهای اساسی تجاری راه اندازی کردند. نقش آنان شامل وارد کردن حقوق تعاونیها و مبادلات اقتصادی به مناطقی بود که قبل از آن قانون مکتوب نداشتند، [همچنین در برگیرنده] انتشار زبان عربی به عنوان زبان بازرگانی و در نتیجه ایجاد مبادلات در مناطقی بود که قبل از آن، به خاطر اختلافات زبانی، از هم جدا بودند.^{۶۷} هیچ کدام از این مشاهدات تعارضی با اوضاع نامساعد جهان اسلام نسبت به اروپا ندارد. اگرچه مسلمانها در توسعه و راه اندازی قراردادهای فردی نقش اصلی را داشته اند، اما توسعه قوانین تعاونیها را به اروپاییها واگذار کردند. همین طور پس از آن که به نهادینه کردن قوانین اعتبارات [مالی] بین فردی مبادرت کردند، تدوین چارچوب نهادی بانکداری جدید را به اروپاییها سپردند. بنا به دلایلی که قبلاً مطرح گردید، این امور، مسلمانها را نسبت به غرب در مرتبه پایین تری قرار داد. اما دیگر نمی بایست نسبت به مناطقی که نهادها حتی از خاورمیانه هم عقب مانده تر بودند، باز بمانند [که در مورد تجار مسلمان چین شد]. همان طور که یک بازیگر متوسط شطرنج ممکن است از یک بازیگر حرفه ای شکست بخورد، اما یک بازیگر تازه کار [آماتور] را خواهد برد. تجار مسلمان نیز می توانستند در رقابت با تجار اروپایی تسلیم

شوند ولی تفوق خود را در باقی قسمتهای جهان حفظ نمایند.

دومین ایراد، مربوط به قابلیت‌های اجتماعی پیوندهای مدنی است. آیا چنین نیست که مناطق پیشرفته اقتصادی، نسبت به مناطق فقیر، در فعالیتهای دسته جمعی مشارکت بیشتری از خود نشان می‌دهند؟ و آیا ممکن نیست که این مسأله باعث بی‌اعتباری این نظر شود که جامعه‌گرایی را مانع پیشرفت اقتصادی می‌دانست؟ تحقیق رابرت پتنام، بر روی عدم برابریهای منطقه‌ای در ایتالیا، در واقع نشان می‌دهد که جامعه مدنی در مناطق شمالی مرفه نسبت به مناطق جنوبی عقب مانده، توسعه یافته‌تر است. اما همچنین اثبات می‌کند که جامعه مدنی شمال، لیریز از شبکه‌های اجتماعی است: افراد نوعاً متعلق به انجمنهای زیادی هستند که در درون هر یک روابط بین فردی تضعیف می‌گردد. در مقابل، اشتغالات مدنی در جنوب محدودتر است، در عین حال همکاریهای مبتنی بر پیوندهای همبستگی [خانوادگی] قوی است. تفاوت مذکور بیانگر کارایی بیشتر نظام قانونی در شمال نسبت به جنوب است (که در آن فقدان حمایت مؤثر از قوانین و قراردادها باعث استمرار مافیای گردیده است).

مناسبتین پیامد [در اینجا] این است که فردگرایی باعث تسریع در رشد می‌شود، اما نه از طریق گسستن پیوندهای اجتماعی، بلکه به وسیله تضعیف و متنوع ساختن آنها. برتری اقتصادی آن از راه تکثیر انجمنها و گسترش انتخاب فردی در موضوع مشارکتهای مدنی صورت می‌گیرد. محدودیتهای جامعه‌گرایی، به شکل شواهدی در تقویت پیوندهای خانوادگی در جنوب ایتالیا، از تدوین شبکه‌های اشتغالات مدنی در عرض طبقات اجتماعی ممانعت به عمل می‌آورد. پیوندهای مستحکم مبتنی بر پیوندهای خون (و نژاد) باعث حفظ و تقویت همکاری میان گروههای کوچک می‌گردد، در حالی که پیوندهای ضعیف که بطور زیست‌شناختی مردم غیر مرتبط را به هم پیوند می‌زند، باعث وسعت دادن به تعاون و همکاری و حفظ یک ترکیب اجتماعی عظیم می‌گردد.

یافته‌های پتنام در مورد ایتالیا دیدگاه‌گرایانه را رد نمی‌کند اما نشان می‌دهد که اثر فردگرایی و جامعه‌گرایی راههایی ورای ترتیبات تعاونی میان بازرگانان را گسترش می‌دهد. ادعای گریف علی‌رغم این محدودیت، شایستگی توصیفی دارد که کاملتر از سایر دیدگاههایی است که تا به حال اشاره شده است و بطور خاص دو نوع تعادل جداگانه را تعریف می‌کند؛ یکی عقیده فرهنگی مسلط اروپای غربی را حفظ می‌کند، و دیگری جهان اسلام را نشان می‌دهد. البته جای این انتقاد هست که منشا تفاوت‌های مهم از لحاظ اقتصادی را توضیح داده نشده، رها نموده است. اما تمامی



تجزیه و تحلیل‌های اجتماعی اساساً آغازی دلبخواهی دارند و ادعای قابل شناخت دانستن تفاوت‌های تمدنها - بطور دقیق - بلندپروازانه است. انتقاد قابل قبولتر آن است که بحث مذکور این امر را توضیح نداده که چرا تا حدود یک قرن پیش جهان اسلام هیچ نوع شناسایی ای از آثار عقب ماندگی ناشی از عقاید فرهنگی اش انجام نداده است. چرا مسلمانان بلند همت در جستجوی موانع پیشرفت اقتصادی خود، به باز شناسی منشا ناملایمات مربوط، مبادرت نکرده اند؟ چرا حکام، به جهت ترس از سلطه اروپای غربی، به شناسایی نارساییهای اقتصادی فرهنگ جامعه گرایانه خود نپرداخته اند؟ چرا بازرگانان مسلمان در مقابل رقابت اروپاییها در ایجاد راه حلهایی به منظور جبران زیانهای اقتصادی ناکام مانده اند؟ بخش پایانی مقاله به پیشنهاد و طرح برخی جوابهای آزمایشی به این قبیل سؤاها می پردازد.

۸. به سوی یک ترکیب جامع [سنتز]: نقش کلیدی بحث عمومی^{۶۸}

در میان همه نظریه های مربوط به عدم مزیت اقتصادی یک عنصر مفقود وجود دارد و آن، هر چند بطور ضمنی در دیدگاه لویس اشاره شده است، از یک سو ارتباط بین بحث عمومی مرتبط با نهادهای اقتصادی، خط مشیها و امکانات، و از سوی دیگر درک و فهم خصوصی است. برای تشخیص این ارتباط انسان باید مکانیسمی اجتماعی را شناسایی کند که در قالب آن بحث عمومی شکل گرفته، حفظ شود و سپس کشف کند که بحث عمومی چگونه تصورات، اطلاعات و دانش فردی را شکل می دهد. این قدمها به ترکیب کردن برخی از دیدگاههای متفاوتی که در بخشهای قبلی بحث شد، مبادرت می کند. همچنین به این مساله خواهد پرداخت که چرا مسلمانها با وجود آن که می توانستند از اصلاحات اجتماعی بهره مند شوند، در اکثر مناطق و برای قرون متمادی، بطور اساسی به وضع موجود چسبیدند. من سازوکارهای مناسب را - هر چند در یک قالب عمومی و نه خاص تمدن اسلامی - در کتابم، به نام «حقایق خصوصی، دروغهای عمومی»، تدوین کرده ام. این کتاب نشان می دهد که وقتی مردمانی که از نظر شخصی حامی تغییر [و تحول] هستند، از عمومی ساختن مواضع و گرایشهای خود خودداری می کنند، چگونه ساختارهای غیرکارآمد اجتماعی به صورت نامعینی دوام می یابد. انگیزه این «رجحان تحریف» فرار از آن تنبیهی است که معمولاً دچار افرادی می شود که مواضع غیر مشهور را اعلام کرده اند. یکی از محصولات فرعی آن فساد بحث عمومی است. زیرا افرادی که تصمیم می گیرند خواستهای



شخصی خود را وارونه جلوه می دهند، همچنین تصورات و دانش خود را که مربوط به مطلوب بودن تغییر و تحول است، نیز پنهان می کنند. این امر نشان می دهد که ساختارهای غیر رایج، اگر شرایط برای مدتی کافی طول بکشد، نوعی پذیرش معتبر کسب می کنند. انتقال بعضاً از طریق ورود جمعیت جدید حاصل می شود: با فقدان انتقاد از وضع موجود، اعضای جدید جامعه از کشف این واقعیت عاجز خواهند بود که چرا ممکن است تحولات نافع باشد. در صورتی که بحث عمومی، یک وضع اجتماعی را مطلوب تلقی کند، حتی مردمانی که از آن وضع صدمه دیده اند، ممکن است درک نکنند که چگونه با تخریب آن، زندگی شان بهبود می یابد.

فشارهای اجتماعی که در نتیجه «رجحان تحریف» حاصل می شوند لزوماً به رشد اقتصادی لطمه وارد نمی کنند. این فشارها ممکن است از طریق حفظ عقیده عمومی به نفع سیاستها و نهادهای مدافع تولید، خلاقیت و تجارت [حتی] به نفع رشد اقتصادی عمل کنند. این بحث فرض نمی کند که وجود افراد چه بطور خصوصی و چه به شکل عمومی به دنبال نابودی اجتماعی هستند. مردم ممکن است دیگران را وادار کنند که به رجحان تحریف عمل کنند، به این خاطر که منافع خود را حفظ کنند و یا از ترس اینکه [به گمان آنها] بحث آزاد انسجام اجتماعی را تضعیف کند. اگر مردم به میزان فراوانی برای محدود کردن بحث و جدل پیرامون موضوعات اجتماعی زمینه کافی داشته باشند، فشارهای اجتماعی ناشی از آن مانع خواهد شد که دیگران صادقانه حرف بزنند؛ لذا این رجحان تحریف، رجحان تحریف دیگری به دنبال خواهد داشت؛ این قبیل سیاسی کاری عمومی به تعادلی منجر خواهد شد که در آن وضعیت، ترجیحات و عقایدی که مخالف وضع موجود هستند، بیان نشده باقی می مانند. نسلهای بعدی ممکن است از چالش کردن نسبت به توافق عمومی سرباز زنند، یا به این خاطر که فشارهای اجتماعی حاکم این موضوع را محتاطانه می کند، و یا به دلیل آن که خود توافق عمومی، آگاهیهای آنان را در مورد بهبود بالقوه نظم اجتماعی، محدود ساخته است. در هر حال، افراد از طریق حمایت از سیاستها و نهادهایی که ممکن است مضر به حال توسعه اقتصادی باشند، ندانسته به عقب ماندگی رشد کمک می کنند.

حال به دیدگاهی برگردیم که [براساس آن] جوامع فردگرا از مزایای توسعه اقتصادی مدرن، برخوردار بودند. دیدگاه فوق این سؤال را به دنبال دارد که آیا مردمان جامعه گرا محدودیتهای اقتصادی فرهنگهای خود را می دانستند. همان طور که ملاحظه کردیم، تحقیقات برنارد لوئیس درباره محققان مسلمان، مربوط به افول اقتصادی جهان اسلام، نشان می دهد که قبل از قرن





نوزدهم حتی تحصیل کردگان نیز درکی از منابع پیشرفت آشکار غرب نداشتند. تا آن زمان اعمال جامعه گرایانه اسلام تقریباً از یک حمایت عمومی برخوردار بود؛ اگرچه افراد به گونه ای رفتار می کردند که از برخی تصورات جامعه گرایانه به دور بود، اما در عین حال نسبت به کفایت های اصول جامعه گرایی، بندرت چالش هایی وجود داشت. احتمالاً یک دلیل این مسأله این بود که افرادی که دلایلی برای اصلاحات فرهنگی در اختیار داشتند، از ترس این که متهم به ایجاد تحرکات ضد اسلامی شوند، خواسته های خود را پنهان می کردند. بسته شدن باب اجتهاد و قلت تحقیقات علمی پس از قرن سیزدهم، هر دو، به ایجاد فضای فکری ای کمک کردند که نسبت به ارائه و مبادله صادقانه ای از اندیشه ها نامهربان [و بی رحم] بود. افرادی که عقاید خود را پنهان می کردند - اگرچه احترام خود را حفظ می کردند - اما [در عین حال] به تویی باری بحث عمومی کمک می کردند. و در فرایندی کلی، آنها مرتکب ایجاد موانع اجتماعی ای می شدند که حتی بدیل هایی [آلترناتیو هایی] برای وضع موجود دیده نشود تا چه رسد به اینکه درک [و شناسایی] شود. زمانی که اصناف تازه کار - و رو به رشد - اسلامی با رقابت کالاهای ارزان اروپایی مواجه شدند، جواب معمول آنها تلاش برای بازگشت به سنت های غیر رقابتی، دوستانه و تساوی گرایانه بود. لذا خلاقیت های اقتصادی، ابتدا در خارج از اصناف صورت گرفت و اصناف علاقمند به تطبیق دادن تکنولوژی جدید، دریافته اند که این امر را می توانند براحتی از طریق ساختارهای اقتصادی جدید دنبال کنند. یک دلیل این که موفقیتی در اصلاح اصناف صورت نمی گرفت این بود که تلاش کنندگان برای انجام اصلاحات اغلب به وسیله قید و بندهای اجتماعی محدود می شدند. نتیجه این قید و بندها، فقیرانه تر کردن بحث عمومی و جهل پروری بیشتر نسبت به راه حل های احتمالی و بسته شدن فعالیت های اصلاح طلبانه دسته جمعی بود. این ملاحظات در راستای مشاهدات اولگتر پیرامون وضع سطح پایین بازرگانان نسبت به صنعتگران است. منافع بالقوه اقداماتی در جهت فراهم نمودن جو اجتماعی مناسبتر نسبت به بازرگانان، در چنگ ایدئولوژی ای قرار داشت که با رقابت آزاد مخالف بود. ممکن است گفته شود که رفتار اصناف در اروپا نیز به همین صورت بود. اما یک تفاوت معنادار وجود داشت: خط مشی هایی که برای صیانت اصناف تدوین می شد در اروپا، نسبت به خاورمیانه، از حمایت های ملی کمتری برخوردار بود. همان طور که برکز نشان می دهد، نظام آموزشی سنتی در مقید ساختن افراد برای قبول وضع موجود به عنوان وضع مطلوب، نقشی اساسی بازی می کرد. آن نظام براحتی قابل چالش نبود.

زیرا محتوای مذهبی اش باعث می‌شد که هر نوع اصلاح، دشمنی با اسلام تلقی گردد. در واقع بحث عمومی با تحول در برنامه آموزش سنتی بشدت مخالف بود و کمیابی اختلاف نظر، مانع از ظهور اصلاح طلبان بالقوه بود و در نتیجه مجدداً انگیزه‌هایی علیه بحثها و جدالهای صادقانه به وجود می‌آورد. حداقل در آموزش ابتدایی، این تعادل تا قرن بیستم ادامه یافت و این، زمینه را فراهم می‌کرد که مدارس تاسیس شده توسط خارجیها، نمونه‌های اساسی اصلاح تلقی گردند. اما در مورد تأخیر در خلاقیت آموزشی در وضعیتهایی که کم و بیش جدا از مخالفت با اصلاح بود، چه باید گفت؟ اگر چه عوامل خاص اقتصادی ای که برکز بر آنها دست گذاشت بدون شک بجا هستند، می‌توان این تاخیرها را محصولات فرعی جو روشنفکری [و علمی] فقیرانه ای تلقی کرد. همان عواملی که باعث شد [شاگردان] مدارس، حفظی بار بیابند، فارغ التحصیلانی را تولید کرد که ذهنیت نقادی بسیار ضعیفی داشتند. این قبیل فارغ التحصیلها، تقاضای پایینی برای کتاب داشتند. تفسیر جاری این مطلب را بازگو می‌کند که باز بودن نسبی بحث عمومی در غرب موتور برای رشد خلق کرده بود که جهان اسلام به خاطر قید و بندهای افراطی اش، از تدوین آن عاجز بود. این عجز [و شکست] همین طور توسط اینال سیک و این خلدون نیز ملاحظه شدند. آنچه دورنمای فعلی به دیدگاه آنها می‌افزاید، شناسایی سازوکاری است که دلیل تأخیر در پیدا شدن این موتور را بیان کند. عقاید جدیدی که موتور رشد را می‌سازند، در فضایی ظهور می‌کنند که پذیرش لازم برای تحقیق و آزمایش را دارا باشد. در صورتی که جلو بردن عقاید جدید بطور نامتناسبی هزینه بر باشد، آن عقاید ابراز نمی‌شود و اقدام به آن توسط مبتکران بالقوه مخاطره آمیزتر خواهد بود. لذا نشانه‌های تعادل حاصل، تسلیم واضح به سنت است. و یک محصول فرعی آن [تعادل]، کاهش مهارت‌های تحلیلی و نقادانه به همراه سقوط پذیرش فردی جهت تغییر و تحول است.

بخش پایانی مقاله، دربرگیرنده این پیشفرض نمی‌باشد که اسلام را ذاتاً مخالف توسعه اقتصادی قلمداد کند. تفسیر حاکم جامعه از اسلام، براساس پویایی بحثهای عمومی - مربوط و متناسب - در طول زمان و در فضاهای گوناگون، متفاوت خواهد بود. محتوای بحث عمومی همانند قرون اولیه اسلام (یعنی دوره مبادلات بین فرهنگی و دوره حیات بخشی علمی) می‌تواند روان [و شفاف] باشد. و در عین حال در صورتی که یک تفسیر برای [با هدف] ساکت نمودن رقبای خود حاکم شود، ممکن است منجمد و [بی روح] گردد. جهان بینی های ایستایی که با نام





اسلام به پیش می روند، ثابت کردند که دقیقاً به این خاطر ماندنی هستند که پذیرش وسیع عمومی شان، جلو بردن بدیل‌های پویا را پر مخاطره می کند. تعادل مورد بحث مانع از آن شد که جهان اسلام جواب کارآمدی به چالش‌های طرح شده از ناحیه اقتصاد پیشرو اروپایی ارائه دهد. لذا سرانجام [تعادل مذکور]، از طریق تضعیف اقتصادی و نظامی جهان اسلام، خود مخرب خویش گردید، [زیرا] اروپا را به دخالت دعوت کرد که این امر نیز مسلمانان را وارد مقابله ای دایمی با اندیشه اروپایی مدرن نمود. تعادل دیرینه ایدئولوژیک جهان اسلام، اکنون راه را برای دیدگاه‌های رقابتی زیادی باز کرده است. هیچ کس نمی داند که جوش و خروش ایدئولوژیک جاری به کجا ختم خواهد شد. اما بعید است جهان بینی هایی از نوعی که رنان و کرمر آنها را مخالف پیشرفت اقتصادی یافتند، بار دیگر حاکم شوند. مگر در میان گروه‌های حاشیه ای و فرعی.

به خاطر آورید که نظریه عدم ارتباط اقتصادی تکیه بر مشاهداتی دارد که طبق آنها برداشتهای اسلامی ای که بطور وسیع مطرح بوده اند، اغلب با حيله همراه بوده اند. این واگرایی [تفاوت] روشن، بین عقیده و عمل، خود نوعی رجحان تحریف است. رودنسون و جونز بدرستی معتقدند که این امر باعث محدود شدن تأثیر عمده مقررات مذهبی نادرست می گردد. اما آنها تأثیر ناخواسته تظاهر به تأیید این مقررات [یا تریبیات] را نادیده گرفتند. زمانی که بحث عمومی به تباهی گراید، در آن صورت تشخیص درست مسائل اقتصادی دشوار خواهد شد. در اروپا، کلیسا تمایزات بین بهره و ربا را مورد بحث قرار داد. از قرن دوازدهم ادبیات مدرسی^{۶۹} آنها را پذیرفت و قانونمند ساخت. این شناسایی در پیچیده تر ساختن بحث اقتصادی نقش داشت؛ مثلاً عناوینی مانند ریسک (مخاطره) و هزینه فرصت با استقبال قابل توجهی مطرح شدند، اما در بحث اسلامی، همواره بهره و ربا یکسان تلقی می شوند. در عین این که این موضوع فرد مسلمان را از گرفتن و دادن بهره باز نداشت، اما بدون شک از رشد اندیشه اقتصادی در جهان اسلام کاست.

یک مساله دیگر در ارتباط با نظریه عدم ارتباط اقتصادی این است که منطبق عمل دسته جمعی را در نظر نگرفت. برخلاف رفتار فردی، فرار از [حيله در] قوانین مربوط به سیاستهای اجتماعی، نیاز به عمل دسته جمعی دارد که همان دسترسی به رجحان تحریف می تواند مانع از آن گردد. لذا در عمل - از طریق فشارهای داخلی و درونی - تغییر قوانین رفتار فردی نسبت به سیاست اجتماعی، که احتمالاً نیاز به کمک نیروهای خارجی و برونی دارد، آسانتر است. در راستای این پیامدها احکام ضد بهره، بطور منظم قابلیت فرار داشتند، ولی قوانین سازمان دهنده برنامه آموزشی سنتی

چنین نبودند. نیروهای تغییردهنده برنامه آموزشی عمدتاً از خارج می آمدند. [هنوز] تدوین یک بررسی تمام عیار در مورد رابطه بین اسلام و توسعه اقتصادی [به قوت خود] باقی است. در عین حال همانطور که ملاحظه کرده ایم برای این تحقیق، برخی از عناصر مورد نیاز تدوین شده اند. البته همسازی و ترکیب دیدگاههای مختلف باید کاملتر از این صورت گیرد، که در انتهای یک مقاله اشاره شود. گذشته از این، با در نظر گرفتن تحولات زمان، فضا و موقعیت اجتماعی ای که مسلمانها با آن مواجهند و عکس العملهای آنها، نیاز به پالایش دیدگاههای مختلف وجود دارد. توجه به این دیدگاهها ممکن است برای درک اهمیت عواملی که در این مقاله نقش کلیدی دارند (ساختار سیاسی، جامعه گرایی، بحث عمومی و خود اسلام) سرنخ هایی ارائه دهند. مضافاً [با کمک آنها] می توان بیان کرد که چگونه ممکن بود از افول اقتصادی طولانی جهان اسلام ممانعت شود.



پی نوشتها

* این مقاله قرار است در نشریه «اقتصاد نهادی و اقتصاد توریک» در مارس ۱۹۹۷ (فروردین ۱۳۷۶) به چاپ برسد.

** من در ارتباط با پیشنهادهای نقادانه و مفید، مدیون افراد زیادی بخصوص ماتیاس ارلی، کی اس جمو، اریک جونز، جیفر مونتگمری، سوکت پاموک، جیمز رایبسون، اریک اشانز و کوانگ ونگ هستم. تولگا کویکر و مورات سومر حمایتهای تحقیقاتی ارزشمندی فراهم ساختند. یک پیش نویس از مقاله حاضر در چهاردهمین همایش بین المللی پیرامون «اقتصاد نهادگرایی جدید» در ژوئن ۱۹۹۶ در والرنگر آلمان بحث گردید.

*** یادداشتی با علامت (م) و احیاناً توضیحات با علامت [] از مترجم است.

۱. ر. ک.:

B. Herrick and c. Kindleberger "Economic Development Mcgraw Hill 1984 P.21

همچنین توضیحی تکمیلی توسط مترجم در جای دیگری ارائه شده که می توانید به نامه مفید، شماره ۶، ص ۱۷۳ مراجعه کنید. (م).



۲. ر.ك:

(م)E. Owens "The future of freedom in Developing world New York Pergamon 1987 P. xv

۳. ر.ك:

(م)M. P Todaro Economic Development fourth ed. Longman 1989 PP.90-91

۴. منظور مؤلف از بحث عمومی در آخرین قسمت مقاله توضیح داده شده است (به بند ۸ مراجعه شود)، (م).

۵. همبستگی در واقع بیانگر میزان ارتباط دو متغیر است و همبستگی آماری - مثلاً بین اسلام و توسعه - بیان رابطه این دو از طریق آمار می باشد (م).

۶. به عنوان مثال آثار تودارو، گیلیس و دیگران را ملاحظه کنید. تودارو بیان می کند که مفهوم توسعه در بر دارنده‌ رهایی از عقاید جزمی است. او وارد جزئیات نشده و نقش اقتصادی مذهب را توجیه نشده، رها می کند.

۷. هر چند بیان مؤلف محترم به عنوان موضع کلی در غرب درست می باشد، اما این گونه نیست که آنها به این موضوع نپرداخته باشند. یکی از صاحب نظران معروف توسعه، کیندل برگر، می گوید متفکران در طول قرن بیستم بین مذهب و توسعه اقتصادی نوعی رابطه علی و معلولی را پی جویی کرده اند برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به:

(م)B. Herrick and c. Kindleberger "Econ. Development opcit" PP. 105-106

۸. نسبت گرای فرهنگی معمولاً به دو معنا به کار می رود: یک معنی آن جنبه عادی دارد، به این مفهوم که فرهنگهای مختلف دارای عادات، نهادهای اجتماعی، و اخلاق متفاوت هستند. این مساله جای بحث ندارد. اما معنی دوم این است که آنهايي که متعلق به فرهنگ خاصی هستند، نمی توانند نسبت به عقاید، سنتها و اخلاق جوامع غیر خودشان، قضاوت معتبری بنمایند. در ضمن نسبت گرای اخلاقی نیز به همین معنی مطرح است. زیرا بر طبق آن، دیدگاه افراد و جوامع مختلف در مورد خوبی و یا بدی، درستی و یا نادرستی، نسبت به جوامع خودشان معنی دارد (م).

۹. ادوارد سعید در «شرق شناسی» دو مورد مؤثر را ذکر می کند و لوئیس مورد مقابل آن را می آورد.

۱۰. رگرسیون، نموداری است که ارتباط بین دو متغیر را نشان می دهد. ارتباط مذکور معمولاً به صورت یک تقریب خطی بیان می گردد (م).

۱۱. به زبان ریاضیات ساده در هر رگرسیون تجزیه و تحلیل به این صورت انجام می شود که وابستگی یک



متغیر به یک یا چند متغیر دیگر - که آنها را متغیر مستقل می خوانند - بررسی می شود. در مقاله حاضر درآمد سرانه به صورت متغیر وابسته و تعداد مسلمانان به صورت متغیر مستقل (یا توضیحی) در نظر گرفته شده است (م).

۱۲. در گزارش مورد نظر برای ۵ کشور (که سه تای آنها از جمعیت مسلمان قابل توجهی برخوردارند)، داده های مربوط به درآمد حذف شده بود که من آنها را در راس رده بندی درآمدی قرار دادم. مثلاً برای عربستان سعودی و ترکمنستان، که در گزارش به عنوان گروه های درآمدی «بالای متوسط» قلمداد شده بودند، فرض شد که درآمد سرانه آنها در راس رده های درآمدی متوسط به بالا قرار دارد.

۱۳. اغلب ارقام با قدری اصلاح و تعدیل (در مورد اشتباهات پیرامون ارمنستان، آذربایجان، فدراسیون روسیه، اکراین و پادشاهی انگلستان) از بخش ملتهای جهان از «بریتانیکا» استخراج شده است. در مواردی که سهم مسلمانان از جمعیت گزارش نشده است، آمار مربوط بر مبنای اطلاعات موجود در بخش «مذهب، آمار ملی، مقایسه ای» حاصل شده است.

۱۴. هیچ نوع تمایزی بین مسلمانان شاغل و غیر شاغل صورت نگرفته است. اگر تنها به نوع اول محدود می شد، سهم جمعیتی کمتر می شد.

۱۵. به نظر می رسد لازم است برای درک بهترین بخش از مقاله، توضیحی داده شود. رگرسیونهای اول و دوم با شماره های ۱ و ۲ در جدول شماره ۱ ملاحظه می شوند. برای هر رگرسیون یک عدد به عنوان ضریب ثابت ذکر کرده است. هرگاه ضرایب ثابت صفر نباشند، معلوم است که قابل اعتماد و معنی دار هستند و اگر صفر شوند در آن صورت، الگوی غلطی ترسیم شده است. در اینجا هم ضرایب معنی دار هستند زیرا صفر نمی باشند. و در جدول، معنی دار بودن با استفاده از علامت (*) مشخص شده است. R^2 نشان می دهد که چند درصد از روابط بین متغیرهای مورد بحث توسط الگوی ما، توجیه شده است. مثلاً در رگرسیون ۲ (در جدول شماره ۱) R^2 را ۰/۳۴، ولی در اولی ۰/۰۴ نشان داده است، می توان نتیجه گرفت که رگرسیون دومی قابل قبول تر می باشد (م).

۱۶. متغیر موهومی در مطالعات اقتصادسنجی نوعی متغیر کیفی - مانند مذهب، ملیت و امثال آن - می باشد که مانند متغیرهای کمی درآمد مصرف و امثال آن نیست که مقادیر مشخصی به همراه آنان مطرح شود. اما چون در واقع تاثیر دارد آن را وارد الگوها می کنند (م).

۱۷. افزودن لگاریتم جمعیت به متغیرهای مستقل تا حد کمی مقدار را بهبود می بخشد، اما ضریب جدید از معنی دار بودن بیرون می رود.





۱۸. عبارت «غرب» به این صورت تعریف می‌شود که شامل اروپای غربی و جاهایی مانند شمال آمریکا می‌گردد. در این تعریف آمریکای لاتین منها می‌شود.
۱۹. شعر مذکور بازیافتی از نوشته‌ی آکیوزکنان است.
۲۰. نمونه‌ی قوی این ادعا متعلق به هوجسن است.
۲۱. بحث کامل را در نوشته‌های عیسوی ملاحظه کنید.
۲۲. توزیع زمانی در آثار آلسن قابل مشاهده است. وی همچنین بیان می‌کند که اندیشمندانی که پس از سال ۱۴۰۰ مطرح شدند، برعکس آنان که قبل از ۱۲۵۰ بودند، هیچ نوع سهمی در [تدوین و توسعه] علم فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و یا ریاضیات نداشتند.
۲۳. این که در کشورهای جهان سوم بطور عام و کشورهای اسلامی و عربی بطور خاص، فرهنگ تحقیق و پژوهش مورد عنایت نیست، یک واقعیت دردناک و هشدار دهنده است. متأسفانه دست اندرکاران دولتی و خصوصی - نیز صرفاً با بیان شاخصهای کمی و روبنایی به رشد خود می‌بالند و تحقیقات زیربنایی را مورد توجه خاص قرار نمی‌دهند (م).
۲۴. برای اطلاع بیشتر به نوشته‌ی جونز مراجعه کنید.
۲۵. ما جهت ترجمه عبارت «Thesis» عبارت «قضیه اصلی» را انتخاب کرده ایم. البته عباراتی مانند تز، اصل، رساله و امثال آن نیز گفته می‌شود، اما با توجه به جوانب بیشتری از موضوع، انتخاب ما مناسب است. البته توجه داشته باشید که این عبارت - قضیه اصلی - لزوماً و در همه موارد با قضیه (Theorem)، مترادف نیست (م).
۲۶. جهت بررسی بیشتر در نقش اخیر اقتصاد اسلامی به نوشته‌ی شاپرا [کتاب اسلام و چالشهای اقتصادی] رجوع کنید. مقاله خودم در سال ۱۹۹۳ ادبیات موضوع را به نقد می‌کشاند و آثار عملی آن را ارزیابی می‌کند.
۲۷. به عنوان مثال در سوره جمعه (آیه ۱۰) آمده است: «فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ. وَدَر سوره قصص (آیه ۷۷): «وَلَاتَسْنَ نَهْيِيكَ مِنَ الدُّنْيَا»
۲۸. باید دقت کرد که استدلال به این آیات بطور منقطع - بی ارتباط با سایر ابعاد مورد نظر قرآن و اسلام - معقول نمی‌باشد. اصولاً صدر و ذیل خود این آیات ملاک نهایی را در همین دستورات مادی هم، رضایت الهی و هدف گذاری برای آخرت دانسته است. (م)
۲۹. روشن نیست که مؤلف محترم چگونه طرفداران نظریه «مزیت اقتصادی» را دارای دید ایستا معرفی

- می‌کند. زیرا در بحث‌های آنان عدم توجه به تحولات زمان صورت نگرفته تا سزاوار این لقب باشند (م).
۳۰. مانند آیه ۳۶ از سوره احزاب که می‌فرماید: «وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم».
۳۱. البته برداشت جبرگرایانه از ظاهر آیه مورد نظر (سوره احزاب) کاملاً عجولانه است. با وجودی که اسلام دیدگاه خاصی در جبر و اختیار دارد اما مساله بسیار پیچیده‌تر از این است که براحتی تصور شود. مسائل کلامی، فلسفی، اصولی و حتی فقهی در اطراف بحث مذکور مطرح است که باید کاملاً دقت شود (م).
۳۲. بعدها یک آزمون تجربی از قضیه [مورد توجه] آنها که در اردن اجرا شد، نشان داد که التزام مذهبی - که توسط فراوانی نمازگزاران سنجیده می‌شود - هیچ نوع ارتباط آماری نسبت به بهره‌وری و یا شایستگی نسبت به تغییرات فنی، نشان نمی‌داد. اما این آزمون جای دیگری تکرار نشد. در هر حال سنجش التزام مذهبی به میزان زیادی ساده لوحانه است.
۳۳. البته به نظر نمی‌رسد اطلاعات «آرتور لویس» از اسلام - و یا مذاهب دیگر - عمیق و همه‌جانبه باشد. لذا انتظار یک تحلیل جامع هم از ایشان نباید داشت. دیگر این که صرف ضد رشد تلقی کردن مسلمانان هند دلیل بر این نیست که وی اسلام را ضد رشد و توسعه بداند. به نظر می‌رسد بطور جدی باید در مورد کارکرد مسلمانان و چارچوب اصول اسلام تمایز قایل بود (م).
۳۴. استارک، یاناکن و فینکه بررسی نقادانه‌ای نسبت به این جریان، که کنت، مارکس و فروید نیز در آن سهم زیادی داشته‌اند، ارائه نموده‌اند.
۳۵. مذاهب هندو و بودا در رده بندی آدلمن و موریس نمره C کسب کردند.
۳۶. قابل ذکر است که بطور کلی دو دیدگاه حاد در میان صاحب‌نظران مسلمان در ارتباط با توسعه - و هر نوع تحول - مطرح است. برخی اسلام را آن‌چنان صوفیانه و ذهنی تصویر می‌نمایند که هر نوع تحولی را غیر اسلامی می‌دانند. ولی گروهی دیگر در مقابل، اعتقاد دارند که اسلام مشوق بالاترین حد دنیاگرایی است. به نظر می‌رسد که باید راه میانه‌ای انتخاب شود تا هم تحولات معقول و مفید زمینه پیدا کنند و هم اصول معنوی اسلام - یا هر دین دیگر - مخدوش نگردد. افراط و تفریط بخصوص در جهان سوم امری مرسوم است (م).
۳۷. برای نمونه به آثار برنارد لویس رجوع کنید.
۳۸. لازم به تذکر است که اگر منظور از واسطه بین خداوند و مؤمنان همان تربیات کلیسایی قرون وسطی



است، در اسلام چنین واسطه‌ای پذیرفته نیست. اما اگر منظور این است که قشری از صاحب‌نظران اسلامی به خاطر آگاهی بیشتر از اسلام، مورد رجوع مردم قرار می‌گیرند، این امری مقبول و علمی بوده و از باب لزوم رجوع به متخصص می‌باشد و واسطه در اینجا اختیار و تفویض خاصی بر مراجعه‌کنندگان ندارد (م).

۳۹. یوهان گن سفلاش مشهور به گوتانبرگ مخترع صنعت چاپ، در دوره بین ۱۴۰۰ تا ۱۴۶۸ میلادی می‌زیسته است (م).

۴۰. البته این که حکام معمولاً برای حفظ قدرت و امنیت خود دست به اقدامات خاصی می‌زنند، مختص به زمان و شرایط خاص و یا حکام کشورهای مسلمان نشین نمی‌باشد، اما با توجه به این که در تفکر اسلامی حکومت، خود وسیله‌ای برای کسب رضایت و اقتدار الهی می‌باشد، در صورتی که حکام، حفظ خود را هدف قرار دهند، امری مطلوب و معقول نبوده، نوعی انحراف از اصول تلقی می‌شود (م).

۴۱. باید توجه داشت که اصولاً این خلدون منشأ حکومتها را قهر و غلبه می‌داند، لذا تفسیر وی از حکومت اسلامی نیز جدا از این مبانی فکری نیست. باید دقت شود که با وجود آن که می‌توان شواهدی در تأیید این نظریه در میان حکام مسلمان پیدا کرد، اما نمی‌توان کلیت مورد نظر را پذیرفت. حداقل حکومت پیامبر اسلام با ارشاد و دعوت آغاز شد و حکومت حضرت علی (ع) با اصرار و هجوم داوطلبان مردم برپا گردید. حتی حکومتهایی مانند عمر بن عبدالعزیز منشأ قهر و غلبه نداشته است. حکومت امام خمینی بر اثر رشد اسلامی، و روشنگری مردم نسبت به مفاسد نظام شاهنشاهی، پایه‌ریزی شد. البته غلبه ممکن است ابزاری در شرایط خاص محسوب شود. اما چنین نیست که هر نوع غلبه از ناحیه هر حاکم مسلمان، مشروعیت داشته باشد (م).

۴۲. یک دیدگاه اقتصادی این است که برای حرکت در رشد اقتصادی نیاز به انباشت سرمایه هست و فراهم بودن امنیت و صلح و آرامش، پشتوانه مهمی برای ایجاد سرمایه محسوب می‌گردد (م).

۴۳. سرزمین مورد اشاره این خلدون ایالت‌های مسیحی نشین شمال مدیترانه است.

۴۴. برای اطلاع از چارچوب این قیامها به آثار اکدگ و گریس و لدر رجوع کنید.

۴۵. چون معادل فارسی گویایی برای واژه آربیتراژ (Arbitrage) نیافتیم، واژه اصلی را به کار بردیم که معمولاً به معاملاتی اطلاق می‌شود که کالایی چون ارز با انگیزه سود در بازاری خریداری می‌شود و همزمان در بازار دیگری با قیمت بیشتر به فروش می‌رسد. مثلاً اگر یک دلار در ایران ۳۰۰ تومان



خریداری شود اما بتوان در کویت آن را ۳۵۰ تومان به فروش رساند، ۵۰ تومان مازاد نوعی آریبتر از برای دلالتها محسوب می شود. منظور از سفته بازی نیز خرید و فروش اوراق بهادار (اوراق سهام، اوراق قرضه، مشارکت، و امثال آن) جهت استفاده از سود ناشی از تغییر قیمت احتمالی آنهاست (م).

۴۶. این سؤال که چرا اسلام اخلاقیات پویا ندارد به نظر، نوعی مغالطه می رسد، زیرا نویسنده فرض بر صحت آن نموده است (م).

۴۷. بازرگان خواندن پیامبر اسلام نیز محل تامل است. وی قبل از ۲۵ سالگی حداکثر یک سفر به خارج از مکه نمود که آن هم به همراه ابوطالب و به همراه برخی از بازرگانان بود. البته چند نوبت محدود هم، بنا به نظری، به عنوان اجیر از طرف خدیجه و نه به عنوان بازرگان حرفه ای - باز به سفر پرداخت. از بعثت به پیامبری، تا هنگام رحلت، مرتب در حال ارشاد و شرکت جنگهای متعددی بود که خواسته یا ناخواسته برای دفاع از اسلام صورت می گرفت (م).

۴۸. برای بررسی بیشتر به نوشته های شابرا و کوران رجوع کنید.

۴۹. روزنبرگ، بیرزل و هیرشمن انتقال مذکور را نشان می دهند. آنها می گویند که اخلاقیات جدید به این صورت به متقاعد ساختن مردم مبادرت می کرد که باور کنند موقیتهای فردی اقتصادی [مادی]، اموری ایجاد نمی کند که خلاف رستگاری باشد.

۵۰. لویس می نویسد: مثلاً عمر طالب، محقق عثمانی، موفقیت روزافزون اروپا را در تجارت بین المللی به عنوان خطری برای امپراتوری عثمانی قلمداد کرد. وی نوشت که امپراتور عثمانی باید سواحل یمن را به تصرف در آورده، از آن مسیر به تجارت پردازد. در غیر این صورت اروپا بر سرزمین اسلام سیطره پیدا خواهد کرد.

۵۱. برای مطالعه بیشتر به نوشته های گلدستون مراجعه کنید.

۵۲. به نظر می رسد که پیشفرض آقای لویس یک مذهب کاملاً تقلیدی و با اجتهاد بسته می باشد. اما آیا این داور و رأی عمومی در مورد اسلام منطقی است؟ البته برخی دیدگاهها در میان مسلمانان چه در قدیم و چه در حال حاضر وجود دارد که مذهبی کاملاً تقلیدی را توصیه و ترویج می نماید، اما بسیاری از علمای تشیع و قشر زیادی از علمای اهل سنت این مسیر بسته، تک بعدی و تقلیدی را مفید تلقی نمی کنند. بدیهی است این بحث نیاز به کنکاش چند بعدی و مستقلی دارد (م).

۵۳. این را هم باید در نظر داشت که موضوعات دینی بطور کلی و اسلامی بطور خاص چون ماهیت ارزشی دارند، در موارد زیادی لزوماً از راه مشاهده و آزمون قابل سنجش نمی باشند، و راههای آزمون آنها،



فرا تر از شیوه تجربی است که بیشتر در علوم طبیعی کاربرد دارد (م).

۵۴. این موضع لوتیس با بیان قبلی وی مبنی بر اینکه «روح اسلام مخالف توسعه و پیشرفت نیست»، سازگاری ندارد. مجدداً تأکید می‌کنیم که برداشتها و تصورات مسلمانان لزوماً منطبق بر اصول و مبانی اسلام نیست (م).

۵۵. با وجودی که بحث اجتهاد بحث مفصل و مستقلی را می‌طلبد، اما تذکر این نکته لازم است که بسته شدن باب اجتهاد نه در اسلام بطور کلی است و نه حتی در بین تمامی مذاهب اسلامی است. در میان اهل سنت از قرن چهارم هجری (قرن ۱۰ میلادی) گروه بسیار زیادی معتقد بودند که علمای جدید موظف به تبلیغ و ترویج دیدگاههای علمای چهارگانه رؤسای مذاهب حنبلی، حنفی، مالکی و شافعی هستند و نباید از ناحیه خود اجتهاد نمایند. اما این امر توسط همه علمای اهل سنت پذیرفته نشد و مسأله هنوز هم اختلافی است. اما در میان اهل تشیع اولاً از ابتدای حاکمیت اسلام و حتی در حضور خود امامان (ع) اجتهاد صورت می‌گرفته و هیچ‌گاه باب اجتهاد بسته نبوده است. البته قشری از اهل حدیث همواره مخالف هر نوع تحلیل عقلی در مسائل شرعی بودند و شاید هنوز هم افکار محدودی تحت تأثیر آنان باشند. پس بطور کلی بسته بودن باب اجتهاد، آن‌چنان شمولی که در تصور لوتیس و دیگران دارد، نداشته و حداقل در میان کلیه فرق اسلامی اختلافی است (م).

۵۶. وات به نوعی بررسی مبادرت می‌ورزد که [طبق آن] «بسته شدن باب اجتهاد» سازگار با وضع موجود بود.

۵۷. کتاب برکز (سکولاریسم در ترکیه) دارای ققوه‌های بیشتری از این نوع می‌باشد.

۵۸. این تعاریف از اُکُشت است که از تعابیر «اخلاقیات فردگرایانه» و «اخلاقیات پیوندهای اجتماعی» استفاده می‌کند. همان تمایزی که تونیس بین گمیشافت و گزولشافت مطرح کرد. اولی به معنی انسجام فرد فرد جامعه است [که افراد همدیگر را به عنوان اهداف و نه ابزار، تلقی می‌کنند] و دومی به یک جامعه مدرن اشاره دارد که پیوند افراد ریشه در منافع فردی دارد [ممکن است افراد همدیگر را به عنوان ابزار و نه اهداف تلقی نمایند].

۵۹. گریف از عبارت «جمع‌گرایی» بجای «جامعه‌گرایی» که من به کار بردم استفاده کرده است. عبارت اول- همان طور که اُکُشت توضیح می‌دهد- برای طبقه‌ای از اخلاقیات لازم است که در آن دولت نقش داشته باشد.

۶۰. در این دیدگاه اسلام به گونه‌ای معرفی می‌شود که با هر نوع تحرك فکری و عملی که پشتوانه عقلانی برای پیشرفت باشد ناسازگار است و غرب مدافع تمامی ارزشهای حامی توسعه قلمداد می‌شود. اما خود این دیدگاه، که نظر برخی افراد در بعضی شرایط را به عنوان عصاۃ یک مکتب بیان کنند، غیر



منطقی و غیر عقلانی است (م).

۶۱. به عنوان نمونه به نوشته های عیسوی و اینال سیک مراجعه کنید.
۶۲. بطور خاص به نوشته های کفدار مراجعه کنید که ثابت می کند برخی از تجار ترك تا قرن هفدهم در انکونا [در ایتالیا] و ونیز فعال بودند.
۶۳. یادآوری می شود که «حق قضاوت کنسولی» نوعی امتیاز از سوی یک کشور (معمولاً استعمار شده) به کشور دیگر (استعمارگر) است که بر مبنای آن اتباع کشور دوم در داخل کشور اول مشمول مقررات کشور خود خواهند بود. چون داور اصلی در این امر کنسول کشور استعمارگر در کشور استعمار شده بوده از آن به قضاوت کنسولی اطلاق می شود (م).
۶۴. اینال سیک همچنین فرصت به دست آوردن کالا های کمیاب و مواد خام و درآمدهای گمرکی را نیز ذکر می کند.
۶۵. انتظار کلی در ادبیات رشد و توسعه این است که کشورهای که از رشد اقتصادی بالاتری برخوردارند، از سطح زندگی بالاتری - بطور نسبی - برخوردار باشند (م).
۶۶. اشاره به وقایع مربوط به اصلاحات مذهبی است که به رهبری مارتین لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶) صورت گرفت و منجر به ظهور مذهب پروتستان شد (م).
۶۷. ابولفد شواهدی را ذکر می کند (که بر مبنای آن) مسلمانها مبادرت به ایجاد انگیزه تجارت در مناطقی از چین تا کنار سواحل آفریقا می نمودند. همین طور نوشته ریسو را ملاحظه کنید که به تجارت دریایی آسیا در قرن هیجدهم متمرکز شده و انس منیگر که نشان می دهد، حتی در زمانهای اخیر، اسلامی کردن برای تجارت آفریقای شرقی، برکت محسوب می شد.
۶۸. به نظر می رسد مؤلف از کاربرد «بحث عمومی» (Public discourse) به دنبال ترسیم فرهنگ پویا و شفاف است که حقایق بطور آزاد و بدون چشم پوشی و حق پوشی و کتمان مسائل و حقایق، بیان، بررسی و نقد شود. به عبارت دیگر محاوره و بحث و گفتگوی زنده و فعال را برای بقای فکری و نشاط علمی و نقد اندیشه های سیاسی و حتی دینی لازم می داند و معتقد است در غیر این صورت نوعی جمود فکری و علمی - و حتی دینی - ممکن است بر جامعه حاکم گردد (م).
۶۹. از قرن دهم، آرا و عقایدی در مدارس کلیسا و حتی دانشگاههای اروپا مطرح و تدوین شد که نوعی سازش را بین افکار دینی و اصول استدلال منطقی - بویژه شیوه ارسطویی - دنبال می کرد. این شیوه ترکیبی را «مدرسی» می نامند (م).

