

אוטופיה במחלוקת: כלכלה אסלאמית באיראן המהפכנית

סֹהְרַאב בֶּהְדַד

הכלכלה האסלאמית באיראן מעוררת עניין מיוחד בקרב חוקרי התנועות החברתיות והאסלאם, הן משום שהענף האיראני של הכלכלה האסלאמית קיצתי יותר במובהק מהענפים הנהוגים במדינות מוסלמיות אחרות, הן משום שמהפכת 1979 סיפקה הזדמנות נדירה לביסוס סדר חברתי אסלאמי ולכחינת גבולותיו של הרדיקליזם האסלאמי ומידת ישימותו. מאמר זה מציג את מלוא מגוון הגישות לארגון החברתי של יחסי הייצור שהוצעו באיראן המהפכנית ומשווה ביניהן. נדונות בו השקפות שונות בסוגיות כמו מעורבותה של המדינה בחיים הכלכליים, הזכות לרכוש פרטי, ריבוד מעמדי, צדק חברתי, רווחים על הון ועל עבודה שכירה. מתברר שלמרות הרטוריקה הדתית, טווח הרעיונות של ההוגים האיראנים האסלאמיסטים תואם למדי את טווח המחלוקת על ארגון הסדר הכלכלי בזירה הפוליטית החילונית. ואלם, המסורת המשפטית האסלאמית מגבילה את ההגדרה הרדיקלית של הסדר החברתי. מאמר זה מראה כיצד הוכרעו בסופו של דבר חילוקי הדעות הפופוליסטים האחרים של הרפובליקה האסלאמית, על ידי מגניהם השמרניים של המסורת האסלאמית והכלכלה החופשית, שהעריפו לשנות את מוקד הגיוס לאסלאמיזציה של החברה מצדק כלכלי לטוהר תרבותי.

- * המאמר תורגם מתוך: Behdad, Sohrab, 1994. 'A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran', *Comparative Studies in Society and History* 36, 4: 775-813. מערכת גימאעה מודה למחבר ולהוצאה על הרישות לפרסם את המאמר.
- ** אני רוצה להודות לפרופ' אהרון אבנר, לקולומביה, על הערותיו המועילות. הרעות והטענות שנשארו הן שלי. אני רוצה להביע גם את תודתי לאקבר מהדי על שהשאיל לי כמה מכתביהם של עלי שריצ'י ושל מג'אדדז'אן, שלא היו נגישים לי בלעדיו, ולאמילי הופמייר (Hoffmire) מספריית דניסון (Denison) על עזרתה הלבבית בחיפוש אחר המקורות שחיפשתי בשבע פינות תבל. מחקר זה נחמך במענק שהעניקה לו התכנית לשיתוף פעולה בין-מוסדי בחקר אזורי, אוניברסיטת מישיגן, ובמלגת R.C. Good מאוניברסיטת דניסון.

חפצים אנו להונן בחסדנו את אלה אשר נרדפו בארץ ולשימם אנשי מופת ולעשותם יורשים, ולהושיבם על מכונם בארץ, ולהראות לפרעה ולהמן ולגדודיהם את כל אשר חששו פן יאונה להם מידם.
(הקוראן, סורת סיפור המעשה, 28: 5-6)

הוא אשר הקימכם כמחליפים בארץ, ורומם כמה מכם במעלות על זולתם, למען יבחן כיצד תנהגו בכל אשר נתן לכם. ריבונך מהיד בעונש, והוא אף סולח ורחום.

(הקוראן, סורת המקנה, 6: 165)

תנועות רפורמיסטיות אסלאמיות רבות נאבקות על כינון סדר כלכלי אסלאמי. סדר כזה אמור ליצור חברה אידיאלית המבוססת על תורת האסלאם והמזכירה את תור הזהב של האסלאם – העשור שבו שלט מוחמד בעיר מדינה (622-632 לסה"נ). כמו אוטופיות אחרות, העולם האסלאמי האידיאלי הוא חברה צודקת ואנושית, ללא הניצול, השליטה, הניכור ושאר הרעות החולות שהחברות הקפיטליסטיות והסוציאליסטיות בנות ימינו סובלות מהן. תנועות רפורמיסטיות אלו והוגיהן מציגים את הסדר הכלכלי האסלאמי כדרך שלישית (לא קפיטליזם ולא סוציאליזם), דרך המובילה להרמוניה חברתית ולצדק כלכלי. כלכלנים אסלאמיים ניסו לצייר את המסגרת הכללית של ארגון היחסים הכלכליים על פי תורת האסלאם. תחום המחקר העוסק בקווי המתאר של הסדר הכלכלי האסלאמי נקרא 'כלכלה אסלאמית'.³ הכלכלה האסלאמית באיראן מעוררת עניין מיוחד בקרב חוקרי התנועות החברתיות והאסלאם. הענף האיראני של הכלכלה האסלאמית קיצוני יותר במובהק מאלו הנהוגים במדינות מוסלמיות אחרות, היות שהתנועה האסלאמית באיראן היום צמחה מתוך המהפכה האסלאמית שאירעה בשנת 1979. הדוגמה האיראנית מעוררת עניין מיוחד גם מאחר שמהפכת 1979 יצרה

1 כל הציטוטים מן הקוראן הם מתוך: רובין, ארי, 2005. הקוראן, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

2 לסקירה ספרות, ראו: Siddiqi, Muhammad Nejatullah, 1981. *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*, Leicester, U.K.: The Islamic Foundation
למכוא למחלוקות אחרות, ראו: Kuran, Timur, 1983. 'Behavioral Norms in the Islamic Doctrine of Economics: A Critique', *Journal of Economic Behavior and Organization* 4, 4: 353-379; Kuran, Timur, 1986. 'The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment', *International Nomani, Farhad and Ali* *Journal of Middle East Studies* 18, 2: 135-164
Rahnema, 1994. *Islamic Economic Systems*, London: Zed Press

את ההודמנות לבסס סדר חברתי אסלאמי – הודמנות נדירה שרק מעט תנועות רפורמיסטיות נהנו ממנה בהיסטוריה. לכן, חקר הכלכלה האסלאמית באיראן בחוק למעשה את הגבולות ואת מידת הישימות של הרדיקליזם האסלאמי.

יחסית, נושא הכלכלה האסלאמית אינו נושא ותיק בזירה האינטלקטואלית האיראנית. אמנם כבר בשנות החמישים של המאה העשרים נכתבו כמה חיבורים שתיארו את קווי המתאר של הכלכלה האסלאמית באיראן, אך הדיון על מהות היחסים הכלכליים על פי האסלאם חדר לשיח החברתי באיראן רק בעיצומה של מהפכת 1979.¹ בשנת 1971 הופיע באיראן התרגום לפרסית של ספרו של מוחמד באקר פֶּדֶר, אֶקְטֶסְאֶרְנָא (כלכלתנו), שפורסם לראשונה בערבית בביירות בשנת 1961, אך הוא זכה לתשומת לב מועטה בלבד, גם בקרב אינטלקטואלים מוסלמים. למעשה, השיח על ארגונה של הכלכלה האסלאמית החל רק כאשר נפילת השאה נראתה בלתי נמנעת. ספרו של אבולקָסֶם בֶּנִי־פֶּדֶר, אֶקְטֶסְאֶרְנִי תַּהְיִידִי (כלכלה מונותאיסטית), למשל, פורסם תחילה מחוץ לגבולות המדינה בשנת 1978, חודשים ספורים בלבד לפני נפילת המשטר.

המאבק על כינון מערכת כלכלית אסלאמית החל עם הקמת הרפובליקה האסלאמית של איראן. ואולם, התברר שהגדרת השיטה הכלכלית האסלאמית היא משימה קשה ביותר באיראן שלאחר המהפכה, משום שהפרשנויות באשר למאפייני היסוד האפשריים של שיטה כזאת היו כה רבות. במקומות אחרים עסקתי בוויכוחים התאורטיים והאפיסטמולוגיים הכלליים באשר להגדרת השיטה הכלכלית האסלאמית ולמגוון יחסי הייצור החברתיים שהציעו כלכלנים מוסלמים.² כאן אבדוק את הנושא באיראן המהפכנית. שלא כמו ביקורות אחרות על הכלכלה האסלאמית באיראן, מציג חיבור זה את כל מגוון הגישות לארגון יחסי הייצור החברתיים שהציעו זרמים שונים בכלכלה האסלאמית באיראן המהפכנית.³ במחקר השוראתי של גישות אלו אבחן

3 בספרו בְּרִנְמַה: אֶקְטֶסְאֶרְנִי פֶּדֶרְנִי אֶסְלָאם (1950) משרטט מֶגִ'תֶּבָא בְּרִבְאֶסְפִּי מתווה קצר של אופן ארגון הסחר בחברה האסלאמית האידיאלית שלו. כמו כן, ספרו של סֶיֶד פֶּהְמֶד טַאֶלְקַאנִי (Taleqani), אֶסְלָאם וְ-מַאֲלֶקֶת הוא ניתוח ראשוני של השקפת האסלאם בנושאים כלכליים. הספר פורסם לראשונה בשנת 1951, הופיע באנגלית ב-1983 בשם *Islam and Ownership*, כתרגומם של אֶהְמֶד בֶּבָאִרִי (Jabbari) ופֶּרְהַנְג בֶּבָאִרִי (Rajee) מפרסיה (Lexington KY: Mazda Publishers).

4 Behdad, Sohrab, 1989. 'Property Rights in Contemporary Islamic Economic Thought: A Critical Perspective', *Review of Social Economy* 47, 2: 185-211
וכן, Behdad, Sohrab, 1992. 'Islamic Economics: A Utopian-Scholastic-Neoclassical-Keynesian Synthesis', *Research in the History of Economic Thought and Methodology* 9: 221-232

5 Hosseini, Hamid, 1988. 'Notions of Private Property in Islamic Economics in Contemporary Iran: A Review

בנפרד את המבנה של כל שיטה שהוצעה. שיטות הניתוח והמיון שלי כאן עולות בקנה אחד עם מחקרי הקודם שעסק בעקרונות הכלליים של הכלכלה האסלאמית.⁶

השיעה הרדיקלית של שריעתי

לדיון בכלכלה האסלאמית באיראן קדם ויכוח נוקב על האפיסטמולוגיה החברתית של האסלאם. עלי שריעתי פתח ויכוח זה בסוף שנות השישים ובתחילת שנות השבעים של המאה העשרים בהרצאותיו באוניברסיטת משהר ובהסינייה ארשאד (בטהראן). שריעתי הציג פירוש רדיקלי של האסלאם – הוא דחה את הקנאות הדתית וגינה את השמרנות הפוליטית של אנשי הדת. הוא הציג את האסלאם כהשקפת עולם רציונלית ומתקדמת, 'פילוסופיה של שחרור'. הפירוש שהציע שריעתי לאסלאם שבה את לבותיהם של הפעילים הפוליטיים הצעירים. הם היסטוריונים וזעם זאת פותו, לאמץ את המרקסיזם – אידיאולוגיית ההתנגדות הכוללת לשלטון השאה בשנים אלו.⁷ שריעתי תקף את המערב בשל האימפריאליזם הכלכלי והתרבותי שלו; ובה בעת, הניתוח, הלשון והטרמינולוגיה, ואפילו מרבית המקורות והדוגמאות שהשתמש בהם נלקחו מן המסורת המערבית הרדיקלית והליברלית של מרקס, ובר, רודקהיים, סארטר

of Literature', *International Journal of Social Economic* 15, 9: 51-61; Parvin, Manoucher, 1990. 'The Political Economy of Divine Unity: A Critique of Islamic Theory and Practice', in: Haleh Esfandiari and A. L. Udovitch (eds.), *The Economic Dimensions of Middle Eastern History: Essays in Honor of Charles Rahnama, Ali and Farhad*, וכן, *Issawi*, Princeton, NJ: Darwin Press, 215-238
Nomani, 1990. *The Secular Miracle: Religion, Politics and Economic Policy in Iran*, London: Zed Press
Behdad 1989, 'Property Rights' 6

Shariati, Ali, 1980, *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique* 7
(Translation from Persian: R. Campbell), Berkeley: Mizan Press
שריעתי, עלי, 1976. אנסאן, מארקסיסם ו-אסלאם, קט: חמ"ל). בחירת שם התרגום לאנגלית משקפת את טעמו של המתרגם ולא בהכרח את טעמו של שריעתי. את השם בפרסית אפשר לתרגם כך: 'הארם, המרקסיזם והאסלאם'. שריעתי סירב להציג את עצמו כאנטי-מרקסיסט בחיבוריו ובהרצאותיו, אף שהיה לו נוח לעשות זאת מבחינה פוליטית בהקשר לפעילותו הציבורית.

שריעתי חזק בהרצאותיו תירוץ וגלויים את רגש הנחיתות שהרגישו אנשי רוח מוסלמים בשנים אלו באיראן ביחס למרקסיזם. ראו למשל 'ציגונה מאננד', מתוך: מג'מועה-י אס'אר, כרך 2 (דסתרי תדוין ונאנתשארי אס'רי נ'אר-י שהיד רוקטור עלי שריעתי ד' ארשא, חשיד (1978 בקירוב), 53-50.

ופאנון. בכך שיקף שריעתי את היחסים הדו-משמעיים השוררים במאה העשרים בין אנשי רוח איראנים לבין המערב. אנשי רוח אלו התנגדו למערב בהיותו כוח מרכז ושולט, אך גם ראו בו מקור השראה אינטלקטואלית. בהיבט זה, דמה שריעתי במיוחד לג'מאל אל-דין אפ'ראני, הרפורמטור המוסלמי שקדם לו בכמאה שנה, והיה שונה מאנשי הדת האיראנים, שסירבו באופן מסורתי להישען על המערב מבחינה תרבותית ואינטלקטואלית.⁹

אליבא ושריעתי, תפיסת ההיסטוריה של האסלאם מבוססת על סוג מסוים של דטרמיניזם היסטורי, העולה בקנה אחד עם מסורת האורתודוקסיה האסלאמית.¹⁰ הממד השנוי במחלוקת בתפיסת ההיסטוריה של שריעתי הוא מסגרת הניתוח הדיאלקטית שלו והישענותו המשתמעת (ולעתים קרובות המפורשת) על המטריאליזם. מרכיבים אלו בניתוחו הביאו את מתנגדיו המוסלמים האורתודוקסים להאשימו במטריאליזם היסטורי מרקסיסטי גם, למרות הצהרותיו החוזרות בגנות המטריאליזם.¹¹ להלן תמצית תפיסתו ההיסטורית.

תחילה פירט שריעתי את תפיסתו את טבע האדם:

בגלל טבעו הדואליסטי ומלא הסתירות, התופעה הדיאלקטית הנקראת אדם חייבת להיות בתנועה מתמדת. האדם עצמו הוא זירת מאבק בין שני כוחות, מאבק הגורם להתפתחות מתמדת לעבר השלמות. תנועה זו היא מהעפר לעבר האלוהים. אך היכן הוא האלוהים? האלוהים הוא אי-סוף [...] ולכן תנועה זו של האדם היא מהשפלות האי-סופית לעבר הרוממות האי-סופית.¹²

9 ניקי קדי (Keddie) מעירה הערה זאת ביחס לאפ'ראני. ראו: Keddie, Nikki Ragozin, 1983. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyed Jamal ad-Din 'al-Afghani'*, Berkeley, CA: University of California Press, xvi-xvii

10 Shariati, Ali, 1979. *On the Sociology of Islam* (Translation from Persian: Hamid Algar), Berkeley: Mizan Press, 97
ספר זה כולל קטעים מחיבוריו של עלי שריעתי אסלאמשנאסי (1) מג'מועה-י אס'אר, כרך 16. בחיבור זה שני כרכים נוספים, אסלאמשנאסי (2) מג'מועה-י אס'אר, כרך 17 ואסלאמשנאסי (3) מג'מועה-י אס'אר, כרך 18. הם תומללו מקלסות שמע על ידי דסתרי תדוין ונאנתשארי אס'רי מעלמי שהיד עלי שריעתי (להלן: דסתר) ויצאו לאור בטהראן בתוצאת אנאנתשארי קלם (1981).

11 שריעתי 1976, אנסאן, מארקסיסם ו-אסלאם. בחוברת זו דחה שריעתי את הטענה בדבר היותו מטריאליסט. כאן (עמ' 63 בתרגומו של קמפבל) הוא ציין שאפשר למצוא רכיבים משותפים בכל אסכולות השיבה מנוגדות וכן שלעתיים קרובות מבלבלים בין דמיון באידיאלים לבין דמיון אידיאולוגי.

12 Shariati 1979, *On the Sociology of Islam*, 92-93

מבאן המשיך שריעתי אל תפיסת ההיסטוריה שלו:

מלחמתו של אדם והמאבק בין הרוח לחומר, בין אלוהים לשטן הייתה טובייתית, פנימית [...] אבל המלחמה בין שני בניו הייתה אובייקטיבית והתרחשה בעולם החיצוני. לכן, סיפור קין והבל הוא המקור לתפיסת ההיסטוריה שלנו. [...] המלחמה בין קין והבל היא המלחמה בין שתי חזיתות מנוגדות שהתקיימו לאורך ההיסטוריה בצורת דיאלקטיקה היסטורית. לכן ההיסטוריה, כמו האדם עצמו, היא תהליך דיאלקטי. הסתירה מתחילה עם הריגתו של הבל בידי קין. עתה מייצג הבל, לדעתי, תקופה של כלכלה המבוססת על מרעה, של הסוציאליזם הקדום שלפני הבעלות, ואילו קין מייצג את השיטה החקלאית ואת הבעלות הבעלת הפרטית.¹³

ייצוגים אלו מבוססים על מה שהביא כל אחד מהאחים מנחה לאלוהים (על פי הקוראן): קין הביא דגן ואילו הבל הביא גמל. קין, בעל האדמות, הרג את הבל, הרועה. שריעתי טען שכשל כך ההריגה מייצגת את סוף שלב הבעלות המשותפת, הקומוניזם הפרימיטיבי, ואת תחילתו של עידן הבעלות הפרטית, החברה המעמדית. על פי שריעתי, בואת החלה המלחמה הנצחית בין בעלי הרכוש למנושלים, בין המדכאים למדוכאים, בין מפלגת קין לזו של הבל. בתפיסת ההיסטוריה שלו ובחיבוריו האחרים הציג שריעתי שוב ושוב תיאור מרקסיסטי מובהק של היווצרות מעמדות, תיאור המתבסס על קיומה של בעלות על קניין.¹⁴ ואולם, שריעתי טען שהוא חולק על הסברו של מרקס ל'נקודה מכריעה זו בהיסטוריה', היינו בשאלת היווצרות הקניין הפרטי. בניגוד למרקס טען שריעתי שלא הקניין הוא הגורם להשגת כוח, אלא 'הכוח והכפייה היו הגורמים שהעניקו לפרט בעלות כפעם הראשונה'.¹⁵ נראה שהוא לא היה מודע למושג הצבירה הפרימיטיבית אצל מרקס.¹⁶

שריעתי קיבל גם את הניסוח של מרקס, ולפיו תצורות חברתיות מתגבשות בשלבים עוקבים, מקומונות קדומות לקפיטליזם מתקדם, ולבסוף לניצחון מעמד

13 Shariati 1979, *On the Sociology of Islam*, 98

14 Shariati 1979, *On the Sociology of Islam*, 98-110. על שריעתי והמרקסיזם, ראו גם: Abrahamian, Ervand, 1989. *The Iranian Mojahedin*, New Haven: Yale University Press, 113-118

15 Abrahamian 1989, *The Iranian Mojahedin*, 100

16 Marx, Karl, 1967 [1867]. *Capital*, Vol. 1, Part VIII: 'The So-Called Primitive Accumulation', New York: International Publishers

הפועלים'.¹⁷ ואולם, שריעתי טען שמרקס היה 'מבולבל' בשבצו שלבים אלו במהלך ההיסטוריה. על פי שריעתי, יש שתי חברות אפשריות: חברה חסרת מעמדות, כמו בקומוניזם, הן זה הפרימיטיבי הן זה המתקדם, חברה שהוא כינה 'מבנה הבל'; או חברה מעמדית, כמו בעברות, כפאודליזם ובקפיטליזם, חברה שכינה 'מבנה קין'.¹⁸ ואולם ניתוחו של שריעתי את מאפייניהם של השלבים ההיסטוריים האלה, ואף את תהליך התפתחותם, דומה מאוד לניתוחו של מרקס,¹⁹ המוצג בחוברות מרקסיסטיות עממיות המוכרות זה מכבר לאינטלקטואלים איראנים רבים.²⁰

שריעתי הסיק שנשקם של קין ושל הבל היה הדת. דתו של קין הייתה פוליטיזם (שָׁרַפ), רגלם של המדכאים, דתה של החברה המעמדית. דתו של הבל הייתה מונותאיזם (תָּוְהִיד), רגלם של המדוכאים, דתה של החברה חסרת המעמדות.²¹ על פי שריעתי, בשיעה מתבטא ניגוד זה במאבק בין שתי נטיות: השיעה העלֵוִית, דת המאבק והשחרור, והשיעה הַטְּפֵוִית, דת הניכוד והדיכוי.²² שריעתי ציין שהמסד הדתי השיעי העכשווי מייצג את השיעה הטפווית. ממסד דתי זה דוגל בפרשנות שמרנית של האסלאם, מקדם קנאות דתית ומזלזל במשנתם של הקודאן ושל מחזמר. זאת, לטענתו, בכדי לשמר את המבנה הקיים של דיכוי חברתי. לכן הוא קרא לאנשי הרוח האיראנים לראות בשיעה דת של שחרור, ולא דוגמה עבשה ומנוונת.²³

שריעתי קרא ל'פרוטסטנטיות אסלאמית'²⁴ – לרפורמה שבה תתקבל השיעה

17 Shariati 1979, *On the Sociology of Islam*, 112-114

18 Shariati, Ali, 1980. *From Where Shall We Begin and The Machine in Captivity of Machinism*. (Translation from Persian: Fatollah Marjani), Houston: Free Islamic Literature, 37

19 בנק 'המבוא' של *Marx, Karl, 1970. A Contribution to the Critique of Political Economy*, Moscow: Progress Publisher

20 למרות הצנזורה, היה אפשר למצוא תיאורים מסוימים של הניתוח המרקסיסטי באיראן בשנים שלפני המהפכה.

21 Shariati 1979, *On the Sociology of Islam*, 108-109

22 הוא הסביר שתי נטיות אלו כמלואן בחיבורו 'פְּתֵחַ עֵלֵי־הַיָּד' (1982) בתוך: מֵהֵב עֵלֵי־הַיָּד מֵהֵב, מְגִ'רֵעֵה־י אִסְאָר, כֹּךְ 22, דִּסְתֵר, טְהֵרָאן: אֶנְשָׁרְאֵי־סֵבֵן. והזכיר אותן תכופות בחיבוריו האחרים.

23 שריעתי, עלי, 1981. תֵּאֲרִיחַ־נִשְׁאֵחֵת־י אֶרְדָּאן, מְגִ'רֵעֵה־י אִסְאָר (1), דִּסְתֵר, טְהֵרָאן: שְׁרִיעֵתִי סְתֵאֲמִי־אֶנְתֵּשָׂאָר, כֹּךְ 14, 7.

24 שריעתי (ח'ש'ד) אסלאמשנאסי (1), 56. הוא משתמש במונח 'פרוטסטנטיות אסלאמית' ב'אָן נְגִ'א אֶרְדָּאן נְגִ'ימֵז' בחיבורו צֵה־בִּיאָר פְּרִדֵּז (1981) מתוך: מְגִ'רֵעֵה־י אִסְאָר, דִּסְתֵר, טְהֵרָאן: אֶנְתֵּשָׁרְאֵי־סֵבֵן, כֹּךְ 20: 292; ובמונח 'תחייה (רנסנס) אסלאמית' בחיבורו פְּרִדֵּז: מֵאָרְדֵּז מֵאָרְדֵּז, מֵתֵקִים, מתוך: מְגִ'רֵעֵה־י אִסְאָר, כֹּךְ 22: 169.

העלווית על חזונה המהפכני ועל דחייתה את הממסד הדתי.²⁵ אולם, הממסד הדתי האיראני גינה בחריפות את חסידי הרפורמה בשיעה בעת החדשה. הדוגמאות הכוללות ביותר לכך הם אהמד פֶּרְרִי, היסטוריון חובב בולט, וְרֵדָא קְלִי שְרִיעַת־סַנְגְּלִי, תאולוג. איתאללה חִימִינִי התנגד נחרצות לרפורמה. באחד מספריו המוקדמים הוא גינה בחריפות את כסרדי, את שריעת־סַנְגְּלִי, ומגמות רפורמיסטיות אסלאמיות אחרות.²⁶ הגינוי של הממסד הדתי בידד בעילות את שריעת־סַנְגְּלִי, שנפטר בשנת 1944;²⁷ ואילו כאהמד כסרדי התנקשה בחדש מרס 1946 מיליצית פְּרֵאֲאִי־אִי אֶסְלָאם, שהייתה לה זיקה הדוקה לח'ומייני.²⁸

מטהרי מגן על האורתודוקסיה

שלא כמו כסרדי ושריעת־סַנְגְּלִי, היה עלי שריעתי מוכר מדי, בזכות פעילותו נגד השאה, ולכן התקשה הממסד הדתי, שבאמצע שנות השבעים החל למצב את עצמו באופוזיציה, להתעלם ממנו בקלות. במותו, בחדש יוני 1977, זכה שריעתי למעמד של גיבור ושל קדוש מעונה בקרב פעילים איראנים צעירים, והמשיכה הרחבה אל תורתו של שריעתי במסגרת התנועה המהפכנית עשתה את ההתעלמות ממנו לקשה אף יותר.²⁹ ואף על פי כן, הובעה התנגדות למשנתו של שריעתי. מתנגדו העיקרי של שריעתי היה מְרַתְוָא מטהרי, תאולוג כאוניברסיטת טהראן, תלמידו לשעבר של

- 25 בכמה מטיעוניו מבוססת הצדקת 'הפרוטסטנטיות האסלאמית' של שריעתי על דחיית השיעה הספית בהיותה דת מפלגתו של קין, שהתקיימה כנראה, בצורה זו או אחרת, משחר ההיסטוריה. אולם במקרים אחרים הוא ביטס את ניתוחו על צדכי הזמן ועל הנסיבות החברתיות המשתנות. זהו קו הטיעון שלו באסלאמשנאסי (1). תאריח' ו-שנאח'ת'י אדיאן (1), תאריח' ו-שנאח'ת'י אדיאן (2). מתוך: מג'מועה-י אס'אר 1983. כרך 15, דפטר, טהראן: אנתשאר.
- 26 ח'מיני, רזהאללה, 1943 (משוער). נְשֶפְ אַל-אֶסְרָאד, קס: חמ'ל. ראו: Richards, Yann, 1988. 'Shari'ati Sangalaji: A Reformist Theologian of the Rida Shah Period', in: Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany: State University of New York, 160-161.
- 27 Richards 1988, 'Shari'ati Sangalaji', 166. ריצ'רדס מציין שאף שיש נקודות רמיון בין הגותו של שריעתי לזו של שריעת־סַנְגְּלִי, לא בסדח ששריעתי הכיד את כתביו של שריעת־סַנְגְּלִי. ראו: Richards 1988, 'Shari'ati Sangalaji', 174.
- 28 לגרסת פראיאן-י אסלאם לרצח כסרדי, ראו: ח'ושניתי, סַדְרִי הֶסֶן, 1982. סיד מג'תבא נואב סמ'י: אַנְדִישֶה-הא, מְבַאֲרָאֵת ו-שְהַאֲרֵת-י אן, חמ'ד: נְגִשְׁתִי פְּרֵאֲדִי, 17-25. לסקירה קצרה של 'הפרוטסטנטיות האסלאמית': מנקודת המבט האורתודוקסית, ראו: אַבּוּלְהַסְנִי, עֲלִי (מְגֵר), 1983. שְהִיד מְטַהֲרִי, קס: אנתשאר-ת'י אסלאמי, 158-177.
- 29 ראו: אבולהסני 1983, שְהִיד מטהרי, 2-4.

ח'ומייני שנעשה למקורבו.³⁰ מטהרי לא הזכיר מעולם את שמו של שריעתי בוויכוח זה, אלא הצביע על תחבולה מסוכנת המאיימת על האסלאם: התפתחות הנטייה לגבש פירוש מטריאליסטי לקוראן.³¹ ושם, במקום להתייחס לשריעתי, ביקר מטהרי מלומד שיעי עיראקי ושמו עלי אל-נַרְדִי, שהשקפותיו, כפי שסיכם אותן מטהרי, דומות לאלה של שריעתי.³²

מתקפתו העקרונית של מטהרי כוונה לתפיסת ההיסטוריה המטריאליסטית של שריעתי. מטהרי ציין ש'ייעודה של ההיסטוריה', על פי הקוראן, הוא 'ניצחון האמונה על חוסר האמונה',³³ והגאולה אינה מיועדת למעמד מסוים.³⁴ הוא טען שהיותו של לרוח יש אמיתות מהותיות, והחומר אינו קודם לרוח בשום אופן', הכול, אפילו המדכאים, יכולים להיות למאמינים.³⁵ משום כך הוא סבר שהטענה שהקוראן מחלק את החברה לשני זוגות של קטבים — הפוליתאיזם, המזוהה עם העושר וההתנשאות, המונותאיזם, המזוהה עם הנדכאים המקופחים — היא 'שקר מוחלט'.³⁶ בעקבות זאת סבר מטהרי שהתפיסה שקיימות שתי רמות, אחת למדוכאים ואחת למדכאים, אינה אסלאמית

- 30 לסקירת ההבדלים האידאולוגיים בין מטהרי לשריעתי, ראו: Rahnema and Nomani 1990, *The Secular Miracle*, 37-79; Dabashi, Hamid, 1993. *Theology of Discontent*, New York: New York University Press, 102-215. (וגם: Fischer, Michael M. J. and Mehdi Abedi, 1990. *Debating Muslims*, Madison: The University Press of Wisconsin, 173-221. פִּישֶר וְאֶבֶדִי מביאים גם ביוגרפיה קצרה של שני האישים.)
- 31 מטהרי, מרתוא, 1978. עֲלִי-י גְרַאִישֶה-בֶּה-מַאֲרִינִי, קס: אַנְתְּשַׁאֲרֵת-י פְּרֵדָא, 34. הספר הודפס בפעם הראשונה בשנת 1971. במהדורתו השמינית בשנת 1978 הוסיף מטהרי מבוא חדש ובו הצביע על 'התחבולה המסוכנת'. בהערה, שכנראה כתב לעצמו, הוא גם שרטט את ביקורתו המפורשת על האסלאמשנאסי של שריעתי. הערה זו נשארה בלתי גמורה כשנרצח במאי 1979 (מטהרי נרצח על ידי פְּרֵקְן, קבוצה שהאמינה אמונה ליהטת במשנת שריעתי כדבר אסלאם בלא ממסד דתי). ההערה פורסמה בשם 'אסלאמשנאסי יא אֶסְלָאֶמְסְרָאִי', בתוך: אבולהסני 1983, שְהִיד מטהרי, 417-435.
- 32 Mutahhari, Murtaza, 1986. *Social and Historical Change: An Islamic Perspective* (Translation from Persian: R. Campbell), Berkeley: Mizan, 96-124.
- 33 Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 111.
- 34 Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 106. בפירושו מתווכח לפסוק הריבוי בקוראן (סורת טיפור המעשה, 28: 5, שְצוּטָה לעיל) דחה מטהרי כל טענה שמלחמת המעמדות היא דרך ההתפתחות ההיסטורית באסלאם. ראו בספרו (1986): *Social and Historical Change*, 111-116.
- 35 Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 106.
- 36 Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 105.

ומרקסיסטית.³⁷ לדעת מטהרי, הסיבה שלשוורת המאמינים מצטרפים הרבה יותר מדוכאים ממדכאים, היא שלמדכאים יש הרבה יותר ממה להשתחרר, ואילו למדוכאים אין מה להפסיד והם מקווים לרווחים רבים מאימוץ האסלאם.³⁸

טענתו של מטהרי, שלפיה מעמדו של היחיד אינו נקבע בהכרח על פי מוצאו המעמדי, וכי אחרים משוורת המדכאים עשויים להיפך למאמינים ובכך להפנות עורף למעמדם, אינה מבחינה אותו משריעתי או ממרקס.³⁹ אם הם הטיפו לאינטלקטואלים, שרובם באו ממעמדות מיוחסים, גם הם האמינו, כנראה, באפשרויות אלו של שחרור. מטהרי עשה כאן וולגריזציה הן למרקס הן לשריעתי, וערפל טיעון יסודי יותר שהעלה שריעתי — שרכוש ועושר הם הבסיס לסתירות וליריבויות חברתיות. שריעתי ראה ברכוש מקור לדיכוי וביטוי שלו, לא כן מטהרי. שריעתי ראה בהרט המוחלט של יחסי הקניין מצב הכרחי לשחרור האדם, לא כן מטהרי.

לדעת שריעתי, אנשים נמשכו לאסלאם כדי להשתחרר מההשפלה ומהיחסים המעמדיים שדנו אותם לעבדות ולעוני.⁴⁰ לפי שריעתי, רק 'מהפכה חברתית כמוסד הקניין' תוכל לכונן צדק חברתי אסלאמי (קסט).⁴¹ אין ספק שכאשר דיבר שריעתי על חברה ללא מעמדות, הוא הציע לבטל את 'הקניין הפרטי', ש'פילג את החברה המאוחדת'.⁴² הוא שיבח את אבו ד'ר, רעהו של מחמד, על 'מאבקו בניצול ובקפיטליזם' ועל שהרהיב עוז לגנות את הקניין הפרטי, ואמר את מה שלדעת שריעתי, לא העז פייר ג'וזף פרודון (Proudhon) לומר.⁴³ שריעתי נחשב למטריאליסט בעיני מתנגדיו מכיוון שמלחמת המעמדות והסתירות שיצר הקניין הפרטי עומדות בלב תפיסת ההיסטוריה שלו.⁴⁴

- Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 120-122 37
 Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 107 38
 Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 107 39
 Mutahhari, Murtaza, וכן: Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 107
 1985. *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe* (Translation from Persian: R. Campbell), Berkeley: Mizan Press, 53
 שריעתי 1981, תאריח' ו-שנאח'ת-י אריאן, כרך 2, 25. 40
 שריעתי 1981, תאריח' ו-שנאח'ת-י אריאן, כרך 2, 39. 41
 Shariati 1979, *On the Sociology of Islam*, 100 42
 Shariati 1980, *From Where Shall We Begin*, 29 43
 'אני תוהה מדוע אדם שאינו מוצא מזון כביתו אינו שולף את חרבו במרי נגד האנשים', ראו: שריעתי 1982, מזהב עליה-י מזהב, 53. על סיפור אבו ד'ר, ראו: Behdad 1989, 'Property Rights',
 מטהרי לעג לבעלי השקפות אלו על שכרו שהודך למהפכה עוברת 'דרך הקיבה'. הוא אמר שאנשי רוח אלו הפכו את אבו ד'ר ל'אבו ד'ר של הקיבה'. ראו בספרו (1986): *Social and Historical Change*, 117

מטהרי תמך במפורש בזכויות הקניין, וכו בזמן הגן על אי-השוויון בחברה. במרכז טיעונו בזכות אי-השוויון עומד הפסוק הזה מהקוראן:

האם להם נתנה הזכות לחלק את רחמי ריבונך? אנו חילקנו ביניהם את מחייתם בחיי העולם הזה, ורוממנו כמה מהם במעלות על זולתם למען יוכלו להעבירם, ואולם רחמי ריבונך טובים מכל אשר יאגרו.
 (סורת עיסורי הזהב, 43: 32)⁴⁵

מטהרי שִׁטַח פירוש ארוך לפסוק זה כדי להסיק שמהמילה 'סִקְרָן', שתרגומה 'להעביר', לא משתמע שבני השכבות הנמוכות חייבים לתת את פרי עמלם לבני השכבות הגבוהות יותר, הגם שהמילה 'סח'רין' גוזרה משם הפועל 'סִקְרָן' שפירושו המקובל הוא 'לאלף' או 'לכבוש'.⁴⁶ ולמרות זאת, רעיקן אי-השוויון בין בני האדם בעולם מובע במפורש בפסוק זה, כמו בפסוקי קוראן אחרים. למשל:

אל תחמדו את אשר רומם בו אלוהים כמה מכם מעל זולתם. לכל איש חלק כפי מעשיו ולכל אישה חלק כפי מעשיה, ובקשו כי ירעיף אלוהים מברכתו עליכם. אלוהים יודע כל דבר.
 (סורת הנשים, 4: 32)

מטהרי גינה כמובן את האפליה ואת הדיכוי, כפי שדחה את השוויון. ואולם, השוויון נחשב בדרך כלל ערך חיובי במערכת ערכים המשבחת את התמלה ואת האחווה. לכן הציג מטהרי ריזן ארוך המצדיק את אי-השוויון בחברה אסלאמית אידיאלית.⁴⁷ הוא טען שההבדלים בין הפרטים טבעיים בדיק כמו ההבדלים בין מאפייני הצורות הגאומטריות. מטהרי ציין שאיננו יכולים לומר שהמשולשים קופחו מפני שסכום זוויותיהם הוא מחצית מזה של המלבנים.⁴⁸ יכולותיהם של בני האדם פשוט שונות. השוויון המוערך באסלאם, על פי מטהרי, הוא שוויון ההזדמנות חוסר הניצול. לשוויון זה הוא קרא 'שוויון חיובי', וכו —

- Mutahhari 1985, *Fundamentals of Islamic Thought*, 96 45
 Mutahhari 1985, *Fundamentals of Islamic Thought*, 96 46
 Mutahhari 1985, *Fundamentals of Islamic Thought*, 94-96 47
 של מטהרי: עִדְלִי אֶלְהִי, 1982. קס: אנתשאראת-י אסלאמי, 150-154.
 מטהרי 1982, עִדְלִי אֶלְהִי, 150. 48

הכול חותרים בחופשיות לפי יכולותיהם והזדמנויותיהם, והכול מאולפים ומחויבים לעבודן זה על ידי זה. כלומר, העסקה הודית היא הכלל. כל עוד הברלים ופערים טבעיים בין פרטים הם הכלל, מי שיש לו כוח ויכולת רבים יותר ימשוך אליו כוחות רבים יותר.⁴⁹

לכן, אם ההברלים בתנאי הפתיחה של הפרטים ייחשבו לטבעיים ולצודקים, וערכי ה'העסקה ההודית' ייחשבו לבלתי דכאניים, תהיה תוצאת התהליך החברתי מוסרית וצודקת. נשאלת השאלה, מהן נורמות ה'העסקה ההודית' ביחסי הייצור החברתיים? נרשא זה מוגדר כמהותו במונחים של זכויות הקניין הפרטי ושל תפקיד המדינה בהגבלת זכויות אלו על ידי התערבות בכלכלה.

המדינה וגבולות זכויות הקניין הפרטי בחברה אסלאמית

בקרב תאולוגים ומלומדים מוסלמים רווחת אמונה חד-משמעית שהבעלות על הרכוש בעולם הזה היא של אלוהים בלבד.⁵⁰ הקוראן מציין במפורש: 'אלוהים כל אשר בשמים ואשר בארץ' (סורת בית עמרם, 3: 129). פסוק זה דומים לו החזרים ומופעים גם במקומות אחרים בקוראן.⁵¹ ואולם, זכות הפרט להחזיק רכוש מקובלת ומכובדת. הבעלות הכפולה של האלוהים והאדם מיושבת ברעיון של נאמנות האדם לאלוהים וחובתו לתת לו דין וחשבון. הקוראן מכריז כי 'הוא אשר הקימכם כמחליפים בארץ' (סורת היוצר, 35: 39) ו'האמינו באלוהים ובשליחו והוציאו ממון אשר הפקיד אלוהים בידיכם למשמרת' (סורת הברזל, 57: 7).

הבעלות העליונה של אלוהים ומלכות האדם על הארץ הם המקור לעמימות בסוגיית זכויות הקניין באסלאם. מבעלותו העליונה של אלוהים אפשר להסיק שבעלותו מבטלת את זכות הפרט לקניין. מכאן שבעלותו של אלוהים היא בעלות מחלטת ובלתי ניתנת להעברה, ואילו בעלותו של הפרט – מוסכמת, מותנית, יחסית ומוגבלת.⁵² אם זכויות הקניין של הפרט מפריעות להגשמת רצון האל בעולם, יש להטיל מגבלות על

זכויות הקניין הפרטי. מדינה אסלאמית, בהגדרתה, מייצגת את רצון האל, לכן המדינה היא שתשפוט את ההפרעה והיא שתבטל את זכויות הקניין הפרטיות, בהתאם לחוק האלוהי (השריעה), כדי להגן על הרווחה המשותפת של ציבור המוסלמים (האומה). מירת ההגבלה שתוטל על זכויות הקניין הפרטיות תהיה תלויה במידה שבה זכויות הפרט מפריעות להגשמת רצון האל בחברה של המוסלמים, כפי שהמדינה האסלאמית מגדירה אותו. ואולם, הסתירות בתורת האסלאם גורמות למחלוקות הלכתיות בנוגע לפירוש השריעה בנושא גבולות זכויות הקניין הפרטי, או במילים אחרות – בנוגע לגבולות התערבות המדינה בביטול זכויות הקניין הפרטי. עוצמתן של מחלוקות אלו והיקפן תלויה, באופן טבעי, בנסיבות החברתיות והפוליטיות. בגלל המבנה החברתי המקוטב למדי של איראן, כללה התנועה האסלאמית בתוכה מגוון רחב של קבוצות חברתיות. מגוון זה הפך את הוויכוח על גבולות הקניין הפרטי, ולכן גם על ארגון המערכת הכלכלית, לחריף ביותר. כשהחל הוויכוח באיראן, שלטה בו מגמה רדיקלית שניצבה הרחק משמאל לתנועה האסלאמית שמחוץ לאיראן.⁵³ בתקופת המהפכה ולאחריה התגבשו באיראן שלוש גישות עיקריות לפירוש גבולות זכויות הקניין הפרטי באסלאם. אני אכנה אותן 'הגישה הרדיקלית', 'הגישה הפופוליסטית-מדינתית' ו'הגישה השמרנית' או 'גישת השוק החופשי'.

הגישה הרדיקלית

בעקבות שריעתי, הגישה הרדיקלית שוללת את זכויות הקניין הפרטי ורואה בו בסיס לפוליתאיזם וביטוי שלו. בעיני שריעתי, 'הבעלות הפרטית [...] היא מקורן של רעות שונות, ובהן שיבוש היחסים החברתיים ושליטת הערכים',⁵⁴ והוא סכור שהאסלאם מנוגד לקפיטליזם, לבעלות פרטית ולניצול מעמדי.⁵⁵ לכן, על פי שריעתי, השחרור האסלאמי מלונח בדחיית הרכוש הפרטי ובמאבק ליצירת חברה מונותאיסטית ללא מעמדות.⁵⁶

ארגון המג'אהדין ח'לק באיראן (להלן, המג'אהדין) הוקם כאמצע שנות השישים. לארגון הייתה זיקה קרובה למשנתו של שריעתי ושיעורי המבוא של רבים מהמתגיטים לארגון אסלאמי רדיקלי זה היו הרצאותיו של שריעתי וסיכומיהן. כמו לשריעתי, גם למג'אהדין הייתה תפיסה דטרמיניסטית באשר למהלך ההתפתחות ההיסטורית, אך

53 ראו: Behdad 1989, 'Property Rights'.
54 Shariati 1980, *From Where Shall We Begin*.
55 שריעתי, עלי, ח'לק 1: 147.
56 שריעתי 1981, אסלאמשנאסי (2), 296.

49 Mutahhari 1985, *Fundamentals of Islamic Thought*.

50 הטיעונים בפסקה זו ובו שאחריה הם מתוך: Behdad 1989, 'Property Rights'.

51 ראו למשל בקוראן, סורת הפרה, 2: 29, 115, 284; סורת העלייה לרגל, 22: 64, 65; סורת הרחמן, 55: 10; סורת הברזל, 57: 5, 10.

52 טאלקאני, סיד מהמוד, 1965. אסלאם ר-מאלכית, סהראן: אנתשאר, 110-115; וכן: טבאטבאי, סיד מהמוד ה'סין, 1982. פלספה: ר-אקתסאר-י אסלאם (עריכה: ה. תנאנאי-פרד), סהראן: טבאטבאי, 150-178.

הם היו בוטים בהרבה משריעתי ביחסם לאפיסטמולוגיה המרקסיסטית ולמתודולוגיה שלה.⁵⁷ מסמך הארגון הפנימי שלהם משנת 1972 בנושא האפיסטמולוגיה היה בבירור הצהרה מחדש על עקרונות היסוד של ההיסטוריה המטריאליסטית.⁵⁸ השקפות אלו הובעו שוב מאוחר יותר, בפברואר 1980, בסדרת הרצאות של *מסעוד ונבי* על 'מושג האבולוציה וחוקי'.⁵⁹ גם הספר שכתב אחד ממנהיגי המג'אהדין ושכאמצעותו הורו כלכלה לחברי הארגון, מתבסס ישירות על תאוריית הערך והניצול של מרקס.⁶⁰ המג'אהדין התנגדו נחרצות להאשמה שהטילו בהם יריביהם המוסלמים, ולפיה הם אסלאמיים-מרקסיסטים אקלקטים.⁶¹ אולם הם הודו שהם מקבלים את המחשבה המרקסיסטית החברתית, וכה בעת דוחים את האתיאיזם.⁶²

על כל פנים, המג'אהדין האמינו שמלחמת מעמדות, המקבלת את צורתה מעצם טבעם הנצלני של יחסי הקניין בכל שלב בהתפתחותן ההיסטוריות של חברות, היא הכוח המניע את ההיסטוריה.⁶³ לכן, 'הפרדת מלחמת המעמדות מהאסלאם היא בגידה באסלאם'.⁶⁴ ומשום כך, בעיני המג'אהדין, חברה מונותאיסטית היא חברה 'כזאת שבה סתירות מעמדיות נפתרו בהכרח' והוקמה בה 'חברה ללא מעמדות'.⁶⁵ על פי המג'אהדין, חברה מונותאיסטית חסרת מעמדות זו היא חברת שפע שאפשר ליהנות בה מפירות הטכנולוגיה העילית. יתר על כן, בחברה כזאת 'בוטלו' הקנייה והמכירה' והכלכלה תתנהל בלא כסף. בעלונם משנת 1980 טענו המג'אהדין כי 'כל עוד יש כסף יש ניצול'.⁶⁶

57 אני נוקט בלשון עבר משום שכמה מעמדותיהם השתנו בשנים האחרונות.
 58 מג'אהדין ח'לקי איראן, ספטמבר/אוקטובר 1972. שנאח'ת (מתודולוגי), אידאולוגי, חלק 1, חמ"ד: מג'אהדין ח'לקי איראן.
 59 הרצאות אלו יצאו לאור בסדרת חוברות: תביין ג'תאן (קורסי ומסותי תבאמל); אמושא-י אידאולוגיק, 1980, חמ"ד: אנתשאראתי סאומארי מג'אהדין ח'לקי איראן.
 60 קסניזארה, מהמד, חש"ד (1971 בקירוב). אקטאד קת ונאני סארה, חמ"ד: חסר שם ההוצאה. ראו גם 92, *The Iranian Mojahedin*, 1989, Abrahamian.
 61 מג'אהדין ח'לקי איראן, חש"ד (1980 בקירוב). אלתקאת נ-אידאולוגיקא-י: אלתקאתי מג'אהדין סה סח'צראני, חמ"ד: אנג'מני ראנשג'ראני מס'קאני נמפיתור.
 62 צדין במסמך של המג'אהדין משנת 1978. ראו: *Abrahamian 1989, The Iranian Mojahedin*, 92.
 63 ראו, למשל, מג'אהדין ח'לקי איראן, ספטמבר/אוקטובר 1972, שנאח'ת, 10; וכן תביין-ג'האן, 9, 11-12.
 64 הצהרה של הניספנ'אר מצוטטת אצל: *Abrahamian 1989, The Iranian Mojahedin*, 93.
 65 מג'אהדין 1980, תביין ג'האן, 14.
 66 מג'אהדין 1980, תביין ג'האן, 18.

הן שריעתי הן המג'אהדין הביעו התנגדות מוחלטת לקפיטליזם. שניהם גם הכירו, במסגרת תפיסת ההיסטוריה הרטרמיניסטית שלהם, בכך שהקפיטליזם היה שלב בהתפתחות ההיסטורית של החברות האירופיות. ואולם הם דחו את הרעיון שעל החברה האיראנית לעבור מסלול היסטורי דומה. על פי שריעתי, מצבה של איראן כיום הוא כמצבה של אירופה בסוף ימי הביניים. הוא טען שהחברה האיראנית, על המבנה הכלכלי הייחודי שלה ותרבותה המיוחדת, היא חברה אגרארית שיש בה 'בורגנות לאומית' חלשה ומכוונת תרבותית אסלאמית חזקה, וכן הדגיש שאיראן תלויה באירופה ובצפון אמריקה מבחינה כלכלית ותרבותית. ומשום כך, לטענתו, איראן אינה יכולה לחוות את מה שעברה אירופה כמאות החמש-עשרה והשש-עשרה.⁶⁷ לא רק שאי אפשר לחזור על החוויה ההיסטורית של אירופה, הוסיף, אלא שאל לנו להכפיף את עצמנו לגורל העגום של אירופה ושל צפון אמריקה, היינו ל'מכניזם' וקפיטליזם. ברוחו של פרנץ פאנון כתב שריעתי ש'אל לנו להפוך את אפריקה ואת אסיה לאירופה שנייה'.⁶⁸ המג'אהדין גם הצביעו בגלוי על שהדרך לקראת התפתחות קפיטליסטית הגיעה למבוי סתום בעקבות שליטת האימפריאליזם בסדר הכלכלי העולמי. התפתחות כלכלית בפריפריה, אמרו המג'אהדין, דורשת שתבוטל התלות ושתקודם אסטרטגיה המבטלת את יחסי המעמדות.⁶⁹ בשל הנסיבות ההיסטוריות שלו עצמו, ראה שריעתי ב'חזרה לעצמי האמיתי', כלומר, בעצמאות תרבותית, תנאי מוקדם למאבק לעצמאות כלכלית.⁷⁰

לפי שריעתי והמג'אהדין, תהליך אבולוציוני ארוך וממושך ירחיק אותנו מהפירודי ומהניכוד ויקדם אותנו לעבר האחרות והמונותאיזם. ייעודו ההיסטורי של תהליך זה הוא חברה מונותאיסטית ללא מעמדות,⁷¹ ואליה נגיע, לרברי שריעתי, ב'אח'רי ג'תאן' (באחרית הימים), כאשר ישוב 'אמאם-י נמאן', האמאם השנים-עשר, ממקום מסתורו.⁷² חברה ללא מעמדות זו היא בבירור חברה סוציאליסטית, ושריעתי אכן כינה אותה חברה 'סוציאליסטית אמיתית'. שלא כמו סוציאליזם דיקטטורי-בירוקרטי, היא איננה חר'ממריית במטריאליזם שלה והיא מכירה כשחרור האדם

67 Shariati 1980, *From Where Shall We Begin*, 22-23.
 68 Shariati 1980, *From Where Shall We Begin*, 51.
 69 מג'אהדין 1980, תביין ג'האן, 6, 16-17.
 70 שריעתי, עלי, 1981. צ'ה באיד מד'ז; מג'מ'ועה-י אס'אר, כרך 20, רפתר, חמ"ד: חסר שם ההוצאה, 506-508.
 71 מג'אהדין 1980, תביין ג'האן, 10.
 72 שריעתי 1981, אסלאמשנאסי (2), 296.

ובמהות ההומניזם.⁷⁰ עם זאת, המג'אהדין טענו שההכרה במציאות ההיסטורית והחברתית-כלכלית דורשת מהמהפכנים להיות גמישים, ובהצהרה שנתנו לרגל יום השנה הראשון למהפכת 1979 הוסיפו ש'אין קיום לרכוש הפרטי, לקפיטליזם או לשוק הלאומי.⁷¹ כלומר, הקניין ויחסי השוק יבוטלו בהדרגה בשלבים עוקבים של התהליך המהפכני. כך גיבשו המג'אהדין מצע פוליטי הדומה מאוד לזה של הארגונים המרקסיסטיים שראו במהפכה האיראנית של 1979 מהפכה עממית דמוקרטית. לדידם של המג'אהדין, 'הניגוד העיקרי' במהפכת 1979 היה 'הניגוד בין הכוחות העממיים (ח'לק) לאימפריאליזם', ולא 'הניגוד בין העבודה להון'.⁷² הדבר משתקף בתוכנית הציפיות המינימליות, תכניתם בת ארבע-עשרה הנקודות, שבה דרשו לחלק מחדש את האדמה, לשנות את חוקי העבודה, לגבש פיצוי לעוברים ולהלאים מפעלים גדולים, בעיקר כאלה שבבעלות הבורגנות התלויה.⁷³

הגישה הפופוליסטית-מדינתית

הגישה הפופוליסטית-מדינתית מקבלת את זכויות הקניין הפרטי בכמה מגבלות מתחייבות מבחינה חברתית. יש להטיל את המגבלות האלה כדי להבטיח שהכול יוכלו לממש את זכות הקניין שלהם, וכך יישמר השוויון החברתי. אפשר לעשות זאת באמצעות הגבלת הבעלות ה'מופרזת' או ה'מונופוליסטית'. גישה זו מאפשרת למדינה האסלאמית להגדיר את זכויות הקניין ולקבוע את הגבולות למימושן.

הגישה הפופוליסטית-מדינתית מתבטטת על שתי הנחות יסוד: הראשונה, שאלוהים הוא הבעלים העליון, והשנייה, שהאסלאם מודגיש את ההרמוניה החברתית. מוחמד באקר סדר,⁷⁴ מְגִ'תֵהֵד (איש הלכה) שיעי מעיראק שהוצא להורג בידי ממשלת עיראק בשל תמיכתו במהפכה באיראן, הביע עמדה זו. סדר, כמו טאלקאני, טכאטבאי

- 73 שריעתי 1982, מזהב עליהי מזהב, 222; וגם: שריעתי, 'צ'גונה מאנרן', מג'מועהי אס'אר, כרך 2, 83-85.
- 74 מג'אהדין 1980, תביין-י ג'האן, 49.
- 75 מג'אהדין 1980, תביין-י ג'האן, 49-50.
- 76 184-185, *Abrahamian, 1989, The Iranian Mojahedin*. מצוטט מתוך Ayandegan (March 1, 1979).
- 77 סדר, מוחמד באקר, 1971. אַקְתֵסְאָר־י מֵא (תרגום: מֵהֵמֵד בְּאֵם מֵסְאוּ-בְגֵ'וֹדֵדִי), כרך 1, חמ"ד: אנתשארתי אסלאמי; כרך 2, 1978, (תרגום: ע. אַקְסֵהְבֵדִי), סהראן: אנתשארתי-אסלאמי. השקט המקורי בערבית (1968) הוא אַקְתֵסְאָרֵב, כירות: ראר אל-סֵקֵר (פורסם במעם הראשונה בשנת 1961).

ואחרים, טען שאלוהים העמיד את עושרו של הטבע לרשות האדם כדי שישתמש בו לרווחת החברה.⁷⁵ הוא המשיך וטען שבממשם את זכויות הקניין הפרטי, על הפרטים לראוג לרווחת החברה כפי שנקבעה בהתגלות האלוהית.⁷⁶ לכן, זכויות הקניין הפרטי כפופות לעקרונות הנאמנות, ובהיותן כאלה הן אינן טבעיות וגם אינן נצחיות.⁷⁷ לפי סדר, שיטה כלכלית אסלאמית מבוססת על שלושה עקרונות: בעלות משולבת, חירות כלכלית מוגבלת וצדק חברתי.⁷⁸ הוא טען שקבלת הבעלות המשולבת היא המבחינה בין השיטה האסלאמית לסוציאליזם ולקפיטליזם, שיטות שלדבריו, מקבלות את הבעלות הפרטית לחלוטין, או דוחות אותה לחלוטין, לפחות ברמה העקרונית.⁷⁹ סדר הציע שבאסלאם שלוש קטגוריות של בעלות: ממלכתית, ציבורית ופרטית.⁸⁰ אלה דומות למעשה לקטגוריות הבעלות בקפיטליזם, הגם שיש כמה הבדלים בין האסלאם לקפיטליזם בתחום הבעלות הממלכתית והפרטית ובהגדרתן.⁸¹ באסלאם ממומשות הבעלות הממלכתית והציבורית ביחס ל'אֶנְפָּאלי', שבהלכה האסלאמית כולל משאבי טבע (שהחשובים שבהם הם אדמה, מים ומחצבים) ושלל מלחמה (ובו כל רכוש שהחרימה המדינה). הגם שהבעלות הממלכתית והציבורית דומות מבחינה זו ששתיהן נתונות לשליטת המדינה, הן שונות באופנים שבהם אפשר להשתמש בהן. לפי ההלכה האסלאמית מותר למדינה להשתמש בנכסי ציבור כדי להיטיב עם כלל הציבור, ללא חריגות מוגדרות. סדר הציג כתי ספר ובתי חולים כדוגמה לשימוש ראוי ברכוש ציבורי. ואולם אפשר להשתמש ברכוש המדינה גם כדי להיטיב עם קבוצות מיחודות, כגון 'מתן סיוע בהשקעות למי שזקוקים לכך'.⁸² ההלכה האסלאמית קובעת אילו סוגי רכוש צדיקים להיות בבעלות הציבור ואילו בבעלות המדינה. לדוגמה, אדמות כבושות המוכנות לעיבוד יהיו רכוש הציבור, ואילו אדמה בלתי מעובדת תהיה רכוש המדינה.⁸³

- 78 טאלקאני 1965, אסלאם ר-מאלכית, 122; טכאטבאי 1982, מלספהי אַקְתֵסְאָר־י אסלאם, 160-158.
- 79 סדר 1978, אַקְתֵסְאָר־י מֵא, כרך 2, 32.
- 80 סדר 1978, אַקְתֵסְאָר־י מֵא, כרך 2, 33.
- 81 סדר 1971, אַקְתֵסְאָר־י מֵא, כרך 1, 354.
- 82 סדר 1971, אַקְתֵסְאָר־י מֵא, כרך 1, 355.
- 83 סדר 1978, אַקְתֵסְאָר־י מֵא, כרך 2, 62-63.
- 84 MacPherson, Crawford B., 1978. 'The Meaning of Property', in: idem, *Property: Mainstream and Critical Positions*, Toronto: University of Toronto Press, 4-6.
- 85 סדר 1978, אַקְתֵסְאָר־י מֵא, כרך 2, 63-62.
- 86 סדר 1978, אַקְתֵסְאָר־י מֵא, כרך 2, 88.

יתר על כן, סדר קבע שמאפיין טיפוס של האסלאם, בניגוד לקפיטליזם ולסוציאליזם, הוא שהאסלאם מאפשר 'חירות אישית מוגבלת'. כמו רוב חכמי האסלאם, סדר טען שבקפיטליזם החירות בלתי מוגבלת ואילו בסוציאליזם היא אינה קיימת.⁸⁷ לדעת סדר, החירות האישית באסלאם מוגבלת על ידי כללים 'שבעיים' ו'חיוביים'. החינוך האסלאמי מחדיר בפרטים חוש טבעי להגבלת חירותם הם. אולם מכיוון שבני אדם עלולים שלא לנהוג תמיד במסגרת הגבולות שנקבעו במצוות האסלאם, המדינה משמשת בלם חיובי ואוכפת את המגבלות על פעולתו של היחיד. בתפקידה זה עשויה המדינה האסלאמית להטיל מגבלות על פעולות הפרט, אם הן מזיקות לרווחת החברה. בתנאים חברתיים מסוימים, מגבלות אלו עשויות לחדוג ממה שמכתיבה השריעה.⁸⁸ לכן הציב סדר את פעילות המדינה בקביעת גבולות החירות האישית בהקשר חברתי-היסטורי. אף שזהו עקרון מקובל בהלכה האסלאמית, הוא נעשה לנושא שנוי במחלוקת כשהורחב והחל גם על זירת זכויות הקניין הפרטיות ועל תפקיד המדינה בכלכלה. אבחן מחלוקת זו בהמשך.

לפי סדר, הצדק החברתי בחברה אסלאמית מבוסס על עקרונות שיתוף הפעולה של היחיד והתערבות המדינה. הקודאן ומקורות אסלאמיים אחרים קובעים תכופות שעל הפרטים חלה החובה לסייע לזולתם. לדוגמה, 'הוציאו ממון' למען אלוהים ואל תורידו לטמיון את מעשה ידיכם, ועשו טוב' (סורת הפרה, 2: 195). המאמינים מתבקשים להכיר בזכות 'הקבצן והרלפון' לרכושם, ואילו לצרכי העושר מובטחת 'אש מתלקחת' (סורת הרקיעים, 70: 15-25), אך היות שטוב לבם של העשירים עלול שלא להספיק, על המדינה להתערב בכלכלה כדי להבטיח צדק חברתי. ב'תנאים חריגים', אם המדינה אינה יכולה להקים מפעלי צדקה בעצמה, היא יכולה לסייע ליחידים לעשות זאת.⁸⁹

סדר חרג מההשקפה השמרנית המסורתית של אנשי ההלכה האסלאמיים והציע את המושג 'איוון חברתי'. לפי סדר, בבסיסה של הבעלות באסלאם עומדת העבודה.⁹⁰ השקפה זו מבוססת על הפסוק בקוראן: 'ועל כי לזכותו של אדם יעמדו רק המעשים שעשה' (סורת הכוכב, 53: 39). אף על פי שאנשי הלכה אסלאמיים רבים מפרשים את המונח 'מעשה', המופיע כאן, במובן הכללי של המילה בלבד, סדר מפרש אותו בפסוק זה במשמעות 'עבודה'. אין בכך כדי לרמוז שסדר קיבל את ההשקפה המרקסיסטית על הניצול או שהציע לבטל את אי-השוויון. סדר האמין בתאוריית הערך הנאו-קלאסית

87 סדר 1978, אקתאדרי-י מא, כרך 2, 358.
 88 סדר 1978, אקתאדרי-י מא, כרך 2, 363-358.
 89 סדר 1978, אקתאדרי-י מא, כרך 2, 320-319.
 90 סדר 1978, אקתאדרי-י מא, כרך 2, 166-156, וכן 440-438.

ובקביעת מחיר השוק על בסיס שימושיות (ביקוש) ומחסור (היצע).⁹¹ יתר על כן, לדברי סדר, התשואה על הון לגיטימית בחוזים אסלאמיים, כגון בחלוקת יכול (מזאנצה), בחלוקת רווחים (מזארפה), בשותפות (משארפאת), בסחר ובשכירות.⁹² ואולם, סדר סבר שיש להגביל תשואות כאלה על הון, ויתרה מזו, שאין להשתמש בעבודה שכירה כדי לצבור משאבי טבע. הוא טען שהבסיס לבעלות על משאבים אלו הוא עבודה ישירה, ולכן, למשל, אין לשכור עובדים כדי לקושש עצי בערה ביערות, כדי לנצל מחצבים פתוחים או כדי להתחיל לעבד אדמה בלתי מעובדת (מנאת, אדמות 'מתות').⁹³ על בעלי הכלים המשמשים למטרות אלו לקבל רק דמי שכירות לפי מידת הפיחות בערכם.⁹⁴ מובן שמותר להשתמש בעבודה שכירה בתהליך הייצור, ובלבד שהמעסיק, הטוען לבעלות על התוצר, יספק את חומרי הגלם. השקפה זו מבוססת על ההנחה הפיזיקואסית שערך נוצר אך ורק על ידי הטבע, ולכן התוצר שייך לבעלים של חומרי הגלם.⁹⁵ לכן, אף על פי שאפשר לבסס בעלות על אדמה רק על ידי עבודה ישירה, מותר לנהל ייצור חקלאי, או כל פעילות שוק אחרת, באמצעות עבודה שכירה, ובלבד שהמעביד יספק את חומרי הגלם. על פי היגיון זה, חלוקת יכולים לגיטימית רק אם בעל האדמה מספק את הזרעים, ואם לא כן, היא אסורה.⁹⁶ היות וחומר הייצור וכליו הם צורות של הון, אין הדבר שונה כלל מהכרה ברווחי הון, מלבד היותם מופרים באופן מפורש יותר ומגביל פחות במקרים של קבלת רווחים משותפת, מחלוקת רווחים, משכירות, וכמובן, במקרים של קבלת שכר העבודה בתהליך הייצור. כמו רוב אנשי ההלכה האסלאמיים, סדר הכיר בתשואה על הון, ובלבד שהון זה אינו קשור בפעולות מוגנופוליסטיות או ספקולטיביות.⁹⁷

91 סדר 1971, אקתאדרי-י מא, כרך 1, 247-210; וכן: Behdad, Sohrab, May 1995. 'Islamization of Economics in Iranian Universities', *International Journal of Middle East Studies* 27, 2: 193-217.
 92 ראו: סדר 1978, אקתאדרי-י מא, כרך 2, 256-225; וכן: Saleh, Nabil A., 1986. *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*, U.K.: Cambridge University Press, 91-115. לניתוח ביקורתי של חוזים אסלאמיים אלו ראו: Behdad 1989, 'Property Rights'.
 93 סדר 1978, אקתאדרי-י מא, כרך 2, 209, 217.
 94 סדר 1978, אקתאדרי-י מא, כרך 2, 207.
 95 סדר 1978, אקתאדרי-י מא, כרך 2, 217 ו-221. בטיעון זה ברור שסדר סוטה מהתפיסה הנאו-קלאסית של ערך.
 96 סדר 1978, אקתאדרי-י מא, כרך 2, 226.
 97 לניתוח יסודי יותר של יחסי השוק המותרים בהלכה האסלאמית, ראו: Behdad 1989, 'Property Rights'.

סדר קיבל גם את הלגיטימיות של אי-השוויון המבוטס על הברלים ביכולות אישיות. הוא שאל, למשל, 'כיצד נוכל להסביר אחרת שאחד נהיה לעבד והשני לבעלים או לאדון?' אך סדר טען שהיות ובסיס הבעלות הוא עבודה, אסור לדרגת אי-השוויון בחברה להיות גבוהה יותר מזו העשויה לבטא הברלים בין יכולות אישיות, ובלבד שאיש לא ינוצל. מכאן הגיע סדר לתפיסת האיוון החברתי שלו. כלומר, על כולם להיות מסוגלים להיות ברמת החיים המקובלת בחברה, וההברלים המסורמים צדיכים לשקף את ההברלים בין אנשים בהנעה (מוטיבציה) וביכולות. על המדינה מוטלת האחריות לעזור ולספק הן למי שזקוקים לו, וכך יקטנו ההברלים ברמת החיים והפער בין המעמדות.¹⁰⁰

סדר ציין שבחברה אסלאמית אל לריכוז ההון בידי יחידים להיות רב כל כך עד שיסכן את האיוון החברתי. ולכן על פעולות המגזר הפרטי להישאר ברמה 'סבירה'. עם זאת, הוא הכיר בכך שבכלכלות בנות זמננו על פעילויות מסוימות להתבצע בידי מפעלים גדולים, ולכן האמין שעל המדינה להקים את המפעלים הגדולים האלה ולנהל אותם.¹⁰¹

סדר חזה עולם של חקלאים קטנים, סוחרים ובעלי מלאכה, במדינה גדולה וחזקה, המתערבת התערבות עמוקה בכלכלה כדי להבטיח שפעולות השוק יעלו בקנה אחד עם מצוות האסלאם, וכדי לשמור על פערים קטנים יחסית ועל רמת חיים סבירה לכול. יתר על כן, מדינה כזאת תקבל על עצמה את המשימה לייצר מוצרים הדרושים השקעות גדולות שמעבר לכוח השגתם של יזמים קטנים. המדינה תהיה אחראית גם על הגבלת צבירת ההון הפרטי, גם אם אפשר להרשות צבירה כזאת מפני שיחסי השוק מותרים על פי ההלכה האסלאמית. לכן לדעתו של סדר, על המדינה להיות מעורבת תריד בהקצאת הצטברויות 'עודפות'. וכדי לעמוד במשימה זו, על המדינה האסלאמית להיות בעימות מתמיד עם המגזר הפעיל ביותר בשוק המצליח לשמור על רמה גבוהה של צבירה.

לניתוח הכלכלי של סדר ולרגם שהציג לשיטתו הכלכלית אסלאמית הייתה השפעה רבת עוצמה על אנשי הרוח המוסלמים הרפורמיסטים באיראן, כאשר הם החלו לחפש אחר עיקרי הכלכלה האסלאמית בתקופת המהפכה ולאחריה. סדר גיבש רגם שאפשר לסוחרים ולתעשיינים הקטנים חופש פעולה בשוק, וגם הבטיח כלכלה צודקת ושוויונית ורמת חיים סבירה לכול. מוכן שההשקפה האסלאמית המסורתית נאבקה

98 סדר 1978, אקתסאורי מא, כרך 2, 330.
99 סדר 1978, אקתסאורי מא, כרך 2, 331.
100 סדר 1978, אקתסאורי מא, כרך 2, 331.
101 סדר 1978, אקתסאורי מא, כרך 2, 341.

תמיד למען העניים. היא תבעה מהעשירים ומהחזקים לנהוג בזמלה ולתת צדקה (אנפאק) כדי לעזור לנוקמים ולחסרי כול ותבעה מהעשירים שירסנו את תשוקתם לצבור - אבל לא הרבה יותר מכך. אפילו איתאללה טאלקאני, שרכש את התואר 'אבו ר'ד של רור' בזכות הגנתו על המקופחים, לא הציע במפורש נוסח של איוון חברתי בחיבורו אסלאם ו-מאלכית,¹⁰² אף על פי שטאלקאני סבר שמותר למדינה להטיל מסים ומגבלות על פעילות השוק כדי להבטיח דבקות בשריעה, הוא טען שאין זה מעניינה של המדינה להשתלט על הייצור או על החלוקה בשוק.¹⁰³ בעיני טאלקאני מונופול הממשלה הוא 'לא-צודק', 'לא-טבעי' ו'לא-לגיטימי'.¹⁰⁴ חיבורו המפורסם של טאלקאני עורכן בפעם האחרונה בשנת 1965, והרבה מרעיתותיו השתנו בשנים שלאחר מכן. ואולם שינויים אלו אינם מפורטים בשיטתיות, אף שהגנתו האידיאולוגית על העניים ועל הנרכאים מבוטאת ברהיטות ובמפורש בפירושו לקוראן ובדרשותיו ובנאומו בתקופת המהפכה, לפני מותו בספטמבר 1979.¹⁰⁵

ואולם, בתקופה שבה השקפותיו של שריעתי והאקטיביזם הפוליטי של המג'אהדין הצילו על התנועה האסלאמית באיראן, ניתוחו של סדר נראה למוסלמים שהקצינו לוקה בחסר משני היבטים חשובים. ראשית, סדר לא כחן את שאלת האימפריאליזם והתלות. כפי שראינו, היה זה מרכיב חשוב בתפיסתו של שריעתי, במצע המדיני של המג'אהדין, וכמוכן בניתוח של השמאל הלא-מוסלמי. ייתכן שמחדל זה היה בלתי מכוון, וככל זאת הוא היה חסרון בולט. המוסלמים שהקצינו לא הסכימו בשום אופן עם קבלתו הבלתי מעורערת של סדר את יחסי הייצור הקפיטליסטיים (אלא בהקשר של שלטון השריעה) ועם שיטת הניתוח הנאורקלאסית שלו. מעטים מהאינטלקטואלים המוסלמים הרדיקלים הכירו את הכלכלה המודרנית במידה מספקת כדי לפקפק בגישתו המתודולוגית של סדר. יתר על כן, אינטלקטואלים מוסלמים חשבו את ניתוחו של סדר למתקדם בהשוואה להשקפות אסלאמיות מסורתיות על יחסי קניין ויחסים כלכליים. מעמדו של סדר כאיש הלכה, והכבוד שזכה לו בקרב הממסד הרתי האיראני

102 רַהְנֵמָה וְנוּמָנִי (1990, *The Secular Miracle*, 140) מעמידים את השקפותיו של טאלקאני בשורה אחת עם השקפותיו של סדר. טאלקאני, לעומת זאת, נשאר מעורפל למדי בנושא הרווחה החברתית הכללית ובנושא גבולות הבעלות. למשל, על פי טאלקאני, יש להגביל את בעלות הפרט עד למידה שבה היא מופנית למטרות 'מועילות ויצרניות' (טאלקאני 1965, אסלאם ו-מאלכית, 141).
103 טאלקאני 1965, אסלאם ו-מאלכית, 207.
104 טאלקאני 1965, אסלאם ו-מאלכית, 208.
105 טאלקאני, מהמד, 1973-1967. פָּרְתִי אֶז קְרָאן, כרכים 1-6, סהראן: אנטשאר. ראה גם את תְּבִיין־י רַסְאֵלַת נִרְאִי קְרָאם בַּא קַסֵט (1979) פרי עטו של טאלקאני וחיבורים ודרשות אחרים, בתוך: פְּגִמוּעֵה־י גַּסְמַאֲרֵה־י סֵדֵר טַאֲלַקְאֵנִי (1979), מג'אהדין־י חִלְקֵי־י אִירָאן.

על תמיכתו במהפכה, עשו את הרגם הרפורמיסטי שלו למושך בעבור אינטלקטואלים מוסלמים, אף על פי שהם מצאו תחומים של חוסר הסכמה בסיסית אתו. ואולם, כמה מהביקורות כוונו אל קבלתו של סדר את יחסי השוק. הבולטות בביקורות אלו היו הביקורות של מֶמְד פֶּאזֶם מסאני-בג'נורדי, מתרגם הכרך הראשון של אקתסאדנא של סדר. הוא חלק על סדר בכמה מקומות שסדר הצביע בהם על הרמיון בין האסלאם לקפיטליזם. למשל, כאשר רחה סדר את תאוריית הערך של מרקס והסיק שהעוינות שיש כביכול בין העבודה ו'הבעלות' אינה בלתי נמנעת, הוסיף מסאני-בג'נורדי בהערות שוליים ש'איננו תומכים בדבר המחבר בהגנה מובלעת על הקפיטליזם'.¹⁰⁶ ובמקום אחר הוסיף המתרגם: 'המחבר טועה כאשר הוא טוען שיש מכנה משותף בין שיטת הקפיטליזם המרושעת והשיטה הכלכלית האסלאמית הצודקת'.¹⁰⁷

המדינתיות הרדיקלית של פֶּימָאן והאמתהא

סדר הציג מסגרת של שיטה המסוגלת לעבור ניסוח רדיקלי מחדש. פֶּימָאן הוא הבולט ביותר מקרב מי שהציגו ניסוח מחדש שכזה. הֶבִּיבֶּאלֶה פֶּימָאן, שהשתמש בשם העט פֶּאִיֶּרְאָר, היה מנהיג 'עמותת המוסלמים הלוחמים' (ג'אמעה: מֶסְלֶמַאנְאִי מֶבְּאֶרְז), שהתגבשה במהלך המהפכה. לעתים קרובות מכנים את העמותה באיראן 'קבוצת פֶּימָאן' (גְרוּהִי פֶּימָאן) או קבוצת אֶמֶת (אמתהא, על שם עיתונה של הקבוצה, 'אמת').

פֶּימָאן רחה את רעיון זכויות הקניין על ידי הרחבה לוגית של הרעיון שאלוהים הוא הבעלים העליון. הוא סבר שמכיוון שכל המשאבים הטבעיים הם של אלוהים, לכל אחד הזכות לנצל אותם. אחרים כינו רעיון זה בכינוי 'בעלות האנשים' (נאס).¹⁰⁸ על משאבים להיות נגישים לכל מי שרוצים להשתמש בעבודתם היצרנית כדי ליהנות מהם. יתר על כן, ליחידים אין זכות להחזיק בפרות הטבע יותר מכפי שהם צריכים.¹⁰⁹ פֶּימָאן המשיך כטיעונו באומרו שהיות שכלים הם תוצרים של התפתחות התרבות האנושית והם חלק בלתי נפרד מתהליך העבודה, ומכיוון שלכל אחד הזכות הטבעית והחברתית

106 סדר 1971, אקתסאד-י מא, כרך 1, 244.

107 סדר, אקתסאד-י מא, כרך 1, 235. אפשר למצוא הערות רומות בעמרים 404 ו-428.

108 וֶרְדֶּאמְבִּי אֶבְהֶר, 1979. ג'וֹמֶת־י פֶּלְסֶפֶה: הַזְּבִי, טהראן: קלם, 145-147. בספר זה וֶרְדֶּאמְבִּי רוחה את הטענה שהאסלאם הוא דת מעמדית, כפי שטען א'י'מ פטרושבסקי בספרו: Petrushevsky, I. P., 1985. *Islam in Iran* (Translation from Russian: Hubert Evans), London: Athlone Press.

109 פֶּימָאן (פֶּימָאן), ד"ר הביב אללה, חשיד 1979 בקירוב. בְּרֶדְאשְׁתֶּהֶאִי דְרֶבְאֶרֶה־י מֶאֱלֵכִית, פְּרֶמֶה־י בְּאֶר אֶזֶרְגֶּה־י אֶסְלַאם, חמיד: נְסֶר־י נְשֶׁר אֶסְלַאמִי, 32.

לעסוק בעבודה יצרנית, לכל אחד הזכות להחזיק בכלי ייצור.¹¹⁰ בדרך זו רחה פֶּימָאן את צבירת ההון. לדעתו צבירת הון אפשרית רק באמצעות ניצול.¹¹¹ הוא טען שכדי לארגן את הייצור, אדם יכול להשתמש בהכנסה העודפת שלו כדי לרכוש כלי ייצור ומשאבים ובשביל לשכור עובדים, אנשים שנמנעים מהם אמצעי ייצור משל עצמם. ואז ייקח המעביד את הערך העודף (מונח של פֶּימָאן) שייצרו העובדים¹¹² — ערך עודף זה ישמש להגדלת היקף הייצור, חו תאפשר למעביד לשכור עובדים נוספים ולהכניס ערך עודף נוסף. פֶּימָאן טען ש'אם לכל אחד הייתה הזכות להחזיק כלי ייצור וגישה למשאבי טבע, איש לא היה מוכן למכור את כוח העבודה שלו'.¹¹³

לכן סבר פֶּימָאן, שלפי האסלאם, רק מה שמקבל האדם בעקבות עבודתו שלו עצמו — לגיטימי. כל מה שמעבר לכך, החל בשימוש בבעלות על משאבים וכלה בשימוש בעבודתם של אחרים, הוא ניצול, ומשום כך, אינו לגיטימי. הוא הרחיב טיעון זה למסקנה שבעידן המודרני, עידן שבו הטכנולוגיה מאפשרת לאנשים רבים לעסוק בפעילות ייצור בקנה מידה גדול במפעלים גדולים, על המדינה למלא תפקיד פעיל בתהליך הייצור. כלומר, כדי לבטל את הניצול בחברה, על כל המפעלים הגדולים להיות בבעלותם של תאגידים שיפעילו אותם, ורק היצרנים הישירים יזכו לרווחים. לחלופין, על המפעלים הגדולים להיות בבעלות המדינה והיא שתפעיל אותם.¹¹⁴ לרברי פֶּימָאן, על המדינה האסלאמית גם לספק ביטוח חברתי לכל פרט.¹¹⁵

פֶּימָאן ניסח מחדש את דגם החברה האסלאמית של סדר על ידי הגבלת הבעלות על הרכוש למידה שרק עבודתו של אדם יכולה לנצלה. לדעתו, כל בעלות על אמצעי ייצור שמעבר לכך, בעלות הקשורה בשימוש בעבודה שכירה, היא ניצול. במילים אחרות, פֶּימָאן רחה ללא סייג את הפיכתה של עבודת הכפיים למוצר צריכה ואת היחסים שבין הון לעבודה, ואילו התנגדותו של סדר הייתה רק להעסקת עובדים שכירים לשם ניצול משאבי טבע. פֶּימָאן ציין ש'כל התפתחות [חברתית] המבטלת בעלות [נצלנית] כזאת [...] היא מהפכה מתקדמת'.¹¹⁶ בדרך זו, לרברי פֶּימָאן, יביא האסלאם לעולם הזה 'אחווה', 'שוויון וקולקטיביזם'.¹¹⁷

110 פֶּימָאן, בְּרֶדְאשְׁתֶּהֶאִי דְרֶבְאֶרֶה־י מֶאֱלֵכִית, 66.

111 פֶּימָאן, בְּרֶדְאשְׁתֶּהֶאִי דְרֶבְאֶרֶה־י מֶאֱלֵכִית, 76-77.

112 פֶּימָאן, בְּרֶדְאשְׁתֶּהֶאִי דְרֶבְאֶרֶה־י מֶאֱלֵכִית, 76.

113 פֶּימָאן, בְּרֶדְאשְׁתֶּהֶאִי דְרֶבְאֶרֶה־י מֶאֱלֵכִית, 79.

114 פֶּימָאן, בְּרֶדְאשְׁתֶּהֶאִי דְרֶבְאֶרֶה־י מֶאֱלֵכִית, 137-138, 273.

115 פֶּימָאן, בְּרֶדְאשְׁתֶּהֶאִי דְרֶבְאֶרֶה־י מֶאֱלֵכִית, 134-135, 152.

116 פֶּימָאן, בְּרֶדְאשְׁתֶּהֶאִי דְרֶבְאֶרֶה־י מֶאֱלֵכִית, 90.

117 פֶּימָאן, בְּרֶדְאשְׁתֶּהֶאִי דְרֶבְאֶרֶה־י מֶאֱלֵכִית, 315.