



اتوپیای سوسیالیسم اسلامی

چرا روشنفکران دینی به سوسیالیسم گرایش پیدا کردند؟

اقتصاد در اتوپیای روشنفکران دینی

چرا روشنفکران دینی به سوسیالیسم گرایش پیدا کردند؟

محمد طاهری



شعارشان «نه شرقی و نه غربی» بود و در قاموسشان نه لیبرالیسم را قبول داشتند و نه سوسیالیسم را. گفتند راه سومی وجود دارد. نامش را گذاشتند «اقتصاد اسلامی». سال‌ها به تشریح مبانی‌اش پرداختند. برایش چارچوب ساختند و خط و مشی تعیین کردند اما هر چه گذشت، دیدیم چه جفایی شد به اقتصاد اسلامی.

آن چه آنها ارائه کردند، اسمش اسلامی بود و مشی‌اش سوسیالیستی. هر چه بود اقتصاد اسلامی نبود. آنها مسلمان بودند و معترض. مبارز بودند و انقلابی. انقلابی‌گری اما راه‌وروش می‌خواست که آنها نمی‌دانستند. مشی و مرامنامه می‌خواست که آنها نداشتند.

اصول سیاسی و اقتصادی می‌خواست که آنها ننوشتند. منبعی جز نوشته‌های سوسیالیستی هم دم دستشان نبود. در حقیقت الگوی دیگری پیش رو نداشتند. بیشتر علیه اقتصاد سرمایه‌داری موضع داشتند و سرمایه‌داری را همان امپریالیسم می‌دانستند. پس هر چه نوشتند و گردآوری کردند، تنها نباید لیبرالیستی نوشته می‌شد و اگر به اندیشه‌های سوسیالیستی نزدیک بود، خیلی مشکل ایجاد نمی‌کرد. کار به جایی رسید که جلدبرخی مرام‌نامه‌های اقتصاد سوسیالیستی را کردند و محتوایش را ترجمه کردند و به نام اقتصاد اسلامی عرضه شد. مثلاً «اقتصاد به زبان ساده» نوشته محمود عسگری‌زاده که توسط سازمان مجاهدین خلق منتشر شد، هیچ تفاوتی با نسخه حزب توده و چریک‌های فدایی خلق نداشت اما مورد توجه بسیاری از مسلمانان مبارز قرار گرفت.

اما سوال این است که چرا انقلابیون تا این اندازه تحت تأثیر نوشته‌های سوسیالیستی درباره مسائل اقتصادی قرار داشتند؟ بخشی از پاسخ را باید در رویکرد جریان‌هایی نظیر «نهضت خدایپرستان سوسیالیست» جست و جو کرد. در سال ۱۳۲۲ جمعیتی گرد هم جمع شدند و هیأتی را شکل دادند که نامش «نهضت خدایپرستان سوسیالیست» بود. محمد نخشب و حسین راضی و جلال‌الدین آشتیانی این تشکل را با تلفیق نگرش اسلامی با اندیشه‌های مدرن چپ به وجود آوردند. آنها جوانانی مذهبی بودند که تمایل به خردگرایی غربی، تجدد و سوسیالیسم داشتند. خدایپرستان سوسیالیست مدتی بعد به «حزب ایران» پیوستند و حسین راضی که از بنیان‌گذاران حزب بود موفق شد در انتخابات حزب ایران به سمت عضویت شورای مرکزی حزب ایران انتخاب شود.

هسته اصلی این حزب، کانون مهندسين ایران بود و بیشتر رهبران نخستین آن را گردانندگان کانون تشکیل می‌دادند. حزب ایران به دست گروهی از استادان دانشگاه و روشنفکرانی که اندیشه‌های ناسیونالیستی و تمایلات سوسیالیستی داشتند به وجود آمد. به هر حال پیوند خدایپرستان سوسیالیست با گردانندگان حزب ایران چندان نپایید و آنها در سال ۱۳۳۱ از حزب ایران استعفا دادند و «جمعیت آزادی مردم ایران» را پایه‌گذاری کردند. یک سال بعد، «جمعیت آزادی مردم ایران» نام خود را به «حزب مردم ایران» تغییر داد و در نهضت مقاومت ملی و پس از آن در جبهه ملی ایران فعال شد. جوانان زیادی به عضویت در این تشکل سیاسی در آمدند از جمله علی شریعتی فرزند محمد تقی شریعتی که از پیروان نهضت خدایپرستان سوسیالیست بود و به

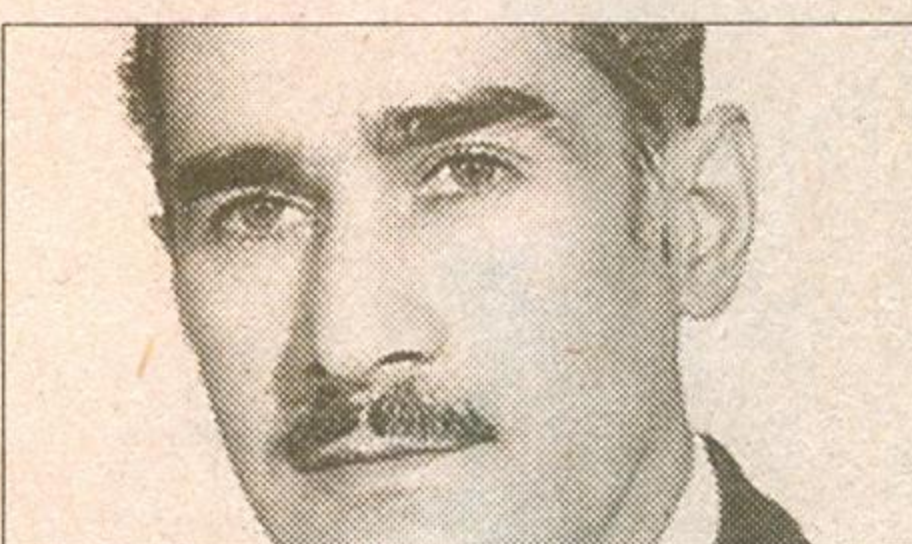
دنبال سفر محمد نخشب و حسین راضی به مشهد به عضویت در این تشکل در آمده بود. علی شریعتی نیز هم چون پدر به نهضت خدایپرستان سوسیالیست پیوست و در نشست‌های این حزب بود که آب دیده و کار آزموده شد. او تحت تأثیر آموزه‌های این حزب کتاب «بؤذر خدایپرست سوسیالیست» نوشته «جوده السحر» را در سال ۱۳۳۴ ترجمه و منتشر کرد. علی شریعتی بعدها تبدیل به اثرگذارترین روشنفکر دینی و مهم‌ترین پرچمدار سوسیالیسم دینی در ایران شد. او عمده تلاش خود را معطوف به اشاعه قرائت‌های سوسیالیستی از اسلام کرد و بسیار کوشید تا چهره اسلام را نزدیک و هم سو با اهداف سوسیالیسم کند.

از دیدگاه‌های او در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی و دینی و مذهبی می‌گذریم و به گفتارهایش در مورد اقتصاد می‌پردازیم. دیدگاه‌های علی شریعتی در حوزه اقتصاد کم‌تر نقد شده اما اگر بگوییم اثر گذارترین روشنفکر مذهبی ایران بوده که به ستیز با علم اقتصاد برخاسته، احتمالاً بیراه نگفته‌ایم. در میان روشنفکران مذهبی ایران هیچ کس به اندازه علی شریعتی بر تفکر هم‌نسلاش اثر گذار نبوده است. این اثر گذاری را می‌شود در دوره وقوع انقلاب و به خصوص در دوره شکل‌گیری نهادها و تدوین قوانین مختلف در سال‌های اولیه انقلاب اسلامی واکاوی کرد.

علی شریعتی سوسیالیستی مسلمان بود و روشنفکری که بارها علیه آموزه‌های علم اقتصاد موضع‌گیری کرد. او اقتصاد سرمایه‌داری را به بدترین شکل ممکن نکوهش کرد و یافته‌های علم اقتصاد را بی‌رحمانه به نقد کشید. عقاید دکتر شریعتی در حوزه اقتصاد کاملاً ایدئولوژیک بود و بیشتر از آن که مبتنی بر آموزه‌های علم اقتصاد باشد، ترسیم یک نظام اقتصادی اتوپیایی بود. علی شریعتی نظام اقتصادی موجود را نظامی استثمار و استثمار می‌دانست و از همین رو تلاشی در جهت مطالعه و فهم مبانی آن صورت نداد. او البته در این راه تنها نبود. روشنفکران دینی زیادی که خود را صاحب نظر اقتصاد اسلامی می‌دانستند در مخالفت با اقتصاد سرمایه‌داری با علی شریعتی هم سو بودند و در عین حال اعتقاد داشتند رویکرد سوسیالیستی برای مبارزه با نظام شاهنشاهی ابزاری کاربردی‌تر است. به این ترتیب جمع زیادی از انقلابیون با وجودی که داعیه اسلامی کردن همه امور را داشتند، در نقد و مبارزه علیه حکومت پهلوی، مشی سوسیالیستی در پیش گرفتند.

در مجموعه پیش رو تلاش کرده‌ایم رویکرد روشنفکران را در مورد مسائل اقتصادی از مقطع نگارش کتاب «اصول ثروت ملل» توسط محمد علی فروغی تا دوره وقوع انقلاب اسلامی واکاوی کنیم

در بخش‌هایی از این پرونده ضمن واکاوی رویکرد روشنفکران مسلمان به آموزه‌های علم اقتصاد جنبه‌های مختلف قرائت‌های چپ‌گرایانه از اقتصاد اسلامی در اندیشه متفکران مهم انقلاب اسلامی نیز مورد بررسی قرار گرفته و در بخش‌های دیگر به بررسی جایگاه تفکر سوسیالیستی در اندیشه انقلابیون پرداخته‌ایم. تفسیرهای اسلامی از نظریه ارزش کار و نظریه استثمار مارکسیستی و کوشش برخی اندیشمندان در انطباق دادن نظریه ارزش کار با رویکرد اسلامی نیز مورد توجه نویسندگان این مجموعه قرار گرفته است ■



دیدگاه‌های علی شریعتی در حوزه اقتصاد کم‌تر نقد شده اما اگر بگوییم اثر گذارترین روشنفکر مذهبی ایران بوده که به ستیز با علم اقتصاد برخاسته، احتمالاً بیراه نگفته‌ایم. در میان روشنفکران مذهبی ایران هیچ کس به اندازه علی شریعتی بر تفکر هم‌نسلاش اثر گذار نبوده است. این اثر گذاری را می‌شود در دوره وقوع انقلاب و به خصوص در دوره شکل‌گیری نهادها و تدوین قوانین مختلف در سال‌های اولیه انقلاب اسلامی واکاوی کرد.

علی شریعتی سوسیالیستی مسلمان بود و روشنفکری که بارها علیه آموزه‌های علم اقتصاد موضع‌گیری کرد. او اقتصاد سرمایه‌داری را به بدترین شکل ممکن نکوهش کرد.

مکتب تاریخی آلمان در لباس التقوی

گفت‌وگو با **کامران موید دادخواه** در باب نسبت دگراندیشان عصر قجر با علم اقتصاد

■ در دوره‌ای که ترجمه محمدعلی فروغی از کتاب «اصول ثروت ملل» نوشته «پل بورگار» منتشر شد و خیلی‌ها از آن به عنوان نخستین گام برای ورود علم اقتصاد به ایران یاد می‌کنند، تعداد روشنفکران کم نبود و به قول «یرواند آبراهامیان» ادعای روشنفکری آنان بر کاردانی و مهارت در ساختن جامعه‌ای مدرن مبتنی بود. پرسش این است که بر خورد روشنفکران ایرانی با علم اقتصاد به عنوان کالایی غربی چگونه بود و آیا ورود علم اقتصاد توانست روی قضاوت عمومی روشنفکران در مورد وضعیت اقتصادی کشور اثر گذاری داشته باشد؟ میان ورود علم اقتصاد به ایران و نحوه اثر گذاری آن روی قضاوت روشنفکران و نخبگان در مورد اوضاع اقتصادی و پیشرفت کشور چه نسبتی وجود دارد؟

علم اقتصاد در هر حال علمی باریشه و بن مایه ایرانی نیست و این عقیده که همه‌ی اندیشه‌ها و یافته‌های نوین در علم اقتصاد برخاسته از کشورهای توسعه یافته‌ی غربی است، تا حدی صحت دارد. نظری اجمالی به هریک از کتاب‌های مهم تاریخ اندیشه‌ی اقتصادی مؤید این است که طی ۲۰۰ سال گذشته، جهان در حال توسعه هیچ گونه بینش جدیدی در این زمینه ارائه نداده است. اهمیت توجه به آرای متفکران کشورهای در حال توسعه در این است که ببینیم آنها چگونه تفکر نوین را به ملت‌های خود عرضه داشته و به این ترتیب تا چه میزان بر سیاست‌های حکومت و عملکرد مردم تأثیر گذاشته‌اند. ممکن

است عقاید برخی از متفکران با آنکه ابتدایی یا عقب‌تر از زمانه‌ی خود بوده، نمایانگر شرایط اقتصادی کشور، خواسته‌های توده‌ی مردم و میزان دانش اقتصادی آنها بوده است. در پی شکست‌های ایران، در ابتدا از روس‌ها و سپس از بریتانیا، ایرانیان از عقب‌ماندگی مملکت خویش آگاه شدند. اروپاییان صاحب دانش و تکنولوژی بودند و ارتش آنان به سهولت می‌توانست نیروهای ایرانی را، که در هر صورت ملغمه‌ای از جنگجویان طوایف مختلف بودند، مغلوب کند. توانایی ایران برای دفاع از حاکمیت و تمامیت ارضی خویش منوط به تشکیل ارتشی نوین مجهز به سلاح‌های جدید، دانش و فناوری بود. این امر به منابع مالی نیاز داشت که حکومت برای تأمین آن باید به گردآوری مالیات می‌پرداخت. اما نظام مالیاتی نیز به اندازه‌ی نظام ارتش عقب‌مانده بود. جماعتی از مستوفیان (محاسبان مالیات) که فزون‌خواهی سیری ناپذیر داشتند، سیستم مالیاتی را تشکیل می‌دادند و جمع‌آوری عوارض در دست حاکمان محلی بود که در وحشی‌گری روی چنگیز خان را سفید کرده بودند. در نتیجه فعالیت‌های اصلاحی آغازین شامل تلاش‌هایی برای گردآوری قاعده‌مند مالیات‌های بیش‌تر، خرید جنگ‌افزارهای جدید از خارجه یا تولید آنها در داخل کشور و تعلیم سپاه بود. اینکه مستوفیان تا چه اندازه کارآمد بودند یا چه میزان فشار بر کشاورزان اعمال می‌شد، چندان اهمیتی ندارد، زیرا در هر حال ظرفیت تولیدی و درآمد مشمول مالیات ایران محدود بود. در واقع هر گونه فشار منجر به کاهش تولید موجود و در نتیجه میزان درآمد مالیاتی می‌شد. اولویت نخست باید در جهت افزایش تولید و درآمد قرار می‌گرفت، اما این مسائل کم‌تر مورد توجه واقع شدند. به منظور افزایش بازده، حکومت ناچار به فراهم آوردن محیطی امن برای فعالیت‌های اقتصادی بود، فضایی که در آن مالکیت خصوصی ایمن بوده و حقوق مالکیت تقویت شود. ولی حکومت از ارائه چنین ضمانت‌هایی عاجز بود. علاوه بر این، افزایش تولید به نیروی کار، سرمایه و تکنولوژی نیاز داشت. ایران دارای جمعیتی اندک شامل افراد غالباً بی‌سواد، فاقد تندرستی و ناآگاه از فناوری نوین بود. همان گونه که روی فناوری و کالاهای تولیدی سرمایه‌گذاری می‌شد، بهبود سلامت و آموزش مردم نیز به پول نیاز داشت. مشکل ایران فقر بود. چه کاری باید انجام می‌شد؟ تنها افراد اندکی برای پاسخ به

تفاوت بسیاری است میان آنچه روشنفکران و دگراندیشان عصر قجر از حکومت مطالبه کردند و آنچه روشنفکران عصر پهلوی بر آن پا فشردند. دگراندیشان دوره قاجار بر اهمیت تکریم حقوق مالکیت تأکید کرده‌اند اما دگراندیشان دوره حکومت پهلوی از ضرورت مصادره اموال سرمایه‌داران سخن گفته‌اند. کامران دادخواه که در حال حاضر در دانشگاه «نورث ایسترن بوستون» تدریس می‌کند، مطالعات زیادی در زمینه تاریخ اقتصادی ایران داشته است. در گفت‌وگویی که پیش رو دارید، فکر و اندیشه دگراندیشان ایرانی در دوره قاجار مورد بررسی قرار گرفته است.



این اصلی‌ترین و مهم‌ترین پرسش تلاش کردند. تقسیم‌بندی عصر مورد مطالعه به سه دوره‌ی مجزا براساس پاسخ‌های این افراد صورت گرفته است. طی دوره‌ی نخست متفکران ایرانی به جذب سرمایه‌گذاری خارجی و در نتیجه وارد کردن توأمان منابع مالی و دانش فنی به مملکت امید داشتند. در دومین دوره، این انتظار وجود داشت که سرمایه‌داران ایرانی عرض اندام کرده و صنایع نوین را پایه‌ریزی کنند. در نهایت در دوره سوم همه امیدها به حکومت بسته شد. مثلاً میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله که نزد تحصیل‌کردگان ایرانی شهرت بسیاری دارد، در کتاب اصول ترقی که آن‌را در لندن در سال ۱۸۷۵ مشخصاً برای ناصرالدین شاه قاجار نگاشت، نخبگان سیاسی ایران را به سبب اعتقاد به اینکه با بستن درهای کشور به روی بیگانگان و منزوی کردن مملکت قادر به حفظ ایران هستند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. او معتقد بود چنین نگرشی حاصل ناآگاهی است، زیرا کشورهای اروپایی سایر ممالک را به منظور اینکه پیشرفته‌کنند، می‌گشایند و مستعمره می‌کنند. آبادانی این ممالک مستعمره موجب افزایش تجارت آنها با اروپا و در نتیجه منفعت کشورهای غربی می‌شود. به عنوان مثال به زعم ملکم‌خان، هدف حکومت بریتانیا یافتن خریدار برای محصولات انگلیسی است بنابراین دیگر کشورهای ابرای توسعه و امن نگاه داشتن آنها و سپس ایجاد بازاری برای کالاهای خویش تسخیر می‌کند. ملکم‌خان ادامه می‌دهد که تنها راه

نجات ایران، قرار گرفتن در جریان توسعه اقتصادی و دارا بودن حجم عظیمی از تجارت با کشورهای غربی است. هرگاه کشورهای اروپایی در ایران علایق تجاری به دست آوردند، هیچ کدام از آنها به ایران تجاوز نخواهند کرد. زیرا اگر کشوری تصمیم به تجاوز گرفت، دیگر کشورها مانع آن خواهند شد. قطع رابطه با اروپا و اجتناب از ایجاد جاده، ایران را مصون نخواهد داشت. همچنین ملکم تعدادی از اصول اساسی اقتصادی را در رساله‌ی خود بیان می‌کند. او خاطر نشان می‌سازد که پیشرفت یک کشور، رفاه مردم آن، قدرت حکومت و منابع مالی همگی وابسته به سطح تولید آن مملکت هستند. عوامل تولید خود ناشی از سختکوشی و توسعه‌ی تجارت است. همه‌ی علوم و اختراعات اروپا همسو با افزایش تولید و تنها هدف کشورهای اروپایی افزایش تولید است. تمام فعالیت‌های این ممالک شامل جنگ و صلح، برپایه علایق تجاری آنهاست. بازرگانی لازمه‌ی تولید است، زیرا تولیدکنندگان بدون فروش محصولات خود از گرسنگی خواهند مرد. افزایش تولید به خریدار نیاز دارد و راه رونق بازار یک محصول، پایین آوردن قیمت آن است. ملکم درباره موقعیت طلا و نقره در تجارت بین‌المللی و اقتصادی می‌گوید که این دو به مانند اجناس دیگری چون آهن، گندم و تنباکو هستند و نباید نگران صدور آنها از کشورها باشیم. در بازرگانی حتی اگر مبادله به صورت غیرمستقیم باشد، به همان مقداری که عرضه می‌کنیم به دست می‌آوریم. به عنوان نمونه ما به کشوری گندم می‌فروشیم و با کشور دیگر طلایی را که در نتیجه‌ی فروش پارچه کسب شده، معاوضه می‌کنیم. اما طلا و نقره دارای این ویژگی مضاعف هستند که به عنوان پول رایج مورد استفاده قرار می‌گیرند. پول معیاری برای محاسبه و وسیله‌ای برای پرداخت است. همه‌ی کشورها طلا و نقره را صرفاً به تنهایی و نه به علت ویژگی‌های ذاتی این فلزات، به عنوان پول معین کرده‌اند. در اروپا پول کاغذی نسبت به مسکوکات طلا و نقره، بیشتر در جریان است. برپایه‌ی این مقدمات، ملکم پیشنهادها را زیر را برای بهبود اقتصاد ایران ارائه می‌دهد. این پیشنهادها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آنهایی که مملکت را برای گسترش فعالیت‌های اقتصادی و بازرگانی مهیا می‌کنند، و آنهایی که یکی از عوامل تولید را بهبود خواهند بخشید. «احداث راه برای عرضه آسان‌تر کالاها به بازار»، «الغای

عوارض گمرکی داخلی و عوارض جاده‌ای»، «یکسان‌سازی وزن و میزان خلوص سکه‌های ایرانی»، «حمایت از جان و مال مردم» و «ایجاد نمایندگی‌ها و تصویب قوانین برای کمک به استقرار شرکت‌های گوناگون» از جمله راهکارهایی بود که به اعتقاد میرزا ملکم خان موجب گسترش فعالیت‌های اقتصادی و بازرگانی می‌شد. اما او برای رونق بخشیدن به تولید «ایجاد مدارس نوین و اعزام دانشجویان به خارج برای تحصیل»، «بنیان‌گذاری یک بانک برای به حرکت درآوردن سرمایه» و «جذب سرمایه‌های خارجی» را پیشنهاد کرد. او معتقد بود اگر سرمایه داخلی ناکافی است، باید به جذب سرمایه از خارج دست زد. همان‌طور که اگر کشور نیازمند آهن باشد آن را وارد می‌کند. راه ورود سرمایه وارداتی، بانک‌ها هستند. اما شرکت‌های خارجی در صورتی در ایران سرمایه‌گذاری می‌کنند که از سودآوری آتی خود مطمئن شوند. حکومت باید به مؤسسات خارجی همه‌گونه امتیاز بدهد.

■ **با توجه به پیشنهادهاتی که ملکم خان در رساله خود مطرح می‌کند به نظر می‌رسد، او از مفاهیم علم اقتصاد اطلاع داشته است. آیا او در این زمینه مطالعاتی داشت؟**

بله. با توجه به رساله‌ی اصول ترقی و آگاهی ملکم از نظام بانکداری، مشخص است که او از اصول علم اقتصاد درک صحیحی داشت. از آنجا که پیش از دهه ۱۸۸۰، علم اقتصاد رشته دانشگاهی نبوده، ملکم نمی‌توانست در علم اقتصاد تحصیلات رسمی داشته باشد. هرچند ممکن است او در محافل که موضوعات اقتصادی مورد بحث واقع می‌شدند، درس‌هایی فراگرفته باشد. او می‌توانسته معلومات خود را از مطالعه‌ی آثار کلاسیک علم اقتصاد مانند ثروت ملل آدام اسمیت یا اصول اقتصادسیاسی و مالیات دیوید ریکاردو یا به‌عنوان یک فرد تحصیل کرده که در اروپا زندگی کرده بود، این اطلاعات را به دست آورد.

■ **البته نقدهای زیادی بر دیدگاه‌های ملکم خان مطرح کرده‌اند و به واسطه همین دیدگاه‌هاست که او را شیفته فرهنگ غرب معرفی می‌کنند.**

به‌هر حال باید پذیرفت که ملکم از حیث اطلاعاتی که از اقتصاد و تجارت کسب کرده بود، برای سالیان متمادی هم‌تایان اندکی در میان ایرانیان داشت. تنها می‌توان بر ملکم به دلیل پذیرش ادعای اروپاییان مبنی بر اینکه «استعمار به سود ممالک مفتوحه بود» خرده گرفت. به استثنای این نکته تحلیل‌ها و پیشنهادهای او درست بود و حتی امروزه سیاست‌گذاران ایرانی با آنها موافق شده‌اند. به‌عنوان نمونه تأمین امنیت برای فعالیت‌های اقتصادی، جذب سرمایه‌های خارجی و اقتباس فناوری نوین همه، مورد بحث و تأیید مقامات حکومتی، مجلس و مطبوعات قرار گرفته است. همچنین بسیاری از سیاست‌های دولت به قصد نیل به این اهداف طراحی شده‌اند. از این گذشته، برخی پیشنهادهای ملکم در دوران حیات او یا پس از آن به کار بسته شدند. در سال ۱۸۷۶ حکومت، کارشناسی اتریشی را برای فعالیت در ضرابخانه استخدام کرد. دو سال بعد ضرابخانه‌ای جدید در تهران آغاز به کار کرد و ضرابخانه‌های ایالتی تعطیل شدند. تأسیس بانک، احداث راه، توسعه‌ی سیستم آموزشی و اعزام دانشجو به خارج از دیگر برنامه‌های ملکم‌اند که بعدها به اجرا درآمد. اگرچه، حکومت حتی پیش از او به اعزام دانشجویان به اروپا اقدام کرده بود. ملکم، ضرورت بانکداری و واسطه‌گری مالی را که همانا جمع‌آوری اندوخته‌های کوچک و بزرگ و هدایت آنها برای سرمایه‌گذاری در پروژه‌هاست، درک کرد. جای تأسف است که با گذشت بیش از یک قرن، هنوز واسطه‌گری مالی هدمندی در ایران شکل نگرفته است. موتور رشد در طرح ملکم، سرمایه‌گذاری خارجی است. البته، جذب سرمایه‌ی خارجی طی عصر مورد بررسی با دشواری‌های بسیاری روبه‌رو شد. با این وجود سرمایه خارجی

تا اندازه‌ای به کشور جذب شد و مؤسسات چندملیتی معدودی در ایران آغاز به کار کردند. بانک شاهنشاهی ایران و شرکت نفت ایران - انگلیس که در حال حاضر به بریتیش پترولیوم تبدیل شده از آن جمله بودند. اگرچه، افراد بسیاری علیه این مؤسسات بیگانه به انتقاد پرداخته‌اند، اما چیزی بیش از خطابه‌های احساسی یا آه و ناله ارائه نکردند. حتی امروزه، تنها یک صنعت سودآور در ایران وجود دارد و آن نفت است که از طریق سرمایه‌گذاری خارجی تأسیس شده است. در حال حاضر دولت ایران برای جذب سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی افزون‌تر در صنعت نفت و سایر فعالیت‌های اقتصادی، سخت تلاش می‌کند. جالب است که به‌رغم گذشت بیش از یک سده، سیاستمداران و مقامات ایرانی همچنان اندیشه‌های ملکم که مورد انتقاد واقع شده بود را رها نکرده و معتقدند تنها راه جلوگیری از نفوذ غرب، انزواجویی است. طی نهضت ملی کردن صنعت نفت، دکتر مصدق روابط سیاسی با بریتانیا را قطع و کنسولگری‌های آن کشور را تعطیل کرد و در حال حاضر دولت ایران، به‌رغم پرداخت بهایی سنگین، حتی از گفت‌وگو با ایالات متحده اجتناب می‌کند.

■ **یکی دیگر از روشنفکران این دوره، سیدجمال‌الدین واعظ اصفهانی بود که کتاب «لباس التقوی» را منتشر کرد. سیدجمال‌الدین از رهبران انقلاب مشروطه بود و جانش را فدای آرمان خود کرد.**

برخی معتقدند «لباس التقوی» از یک سوراخه‌ی نزدیک میان طبقه‌ی بازرگان و انقلابیون را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، آرمان‌های اقتصادی هر دو گروه را منعکس می‌کند. دیدگاه او چه طیف فکری را برمی‌تاباند؟

کتاب لباس التقوی در سال ۱۹۰۱-۱۹۰۰ در شیراز با هدف ترویج تولید ایرانی و با حمایت حاج محمدحسین کازرونی، مدیر شرکت نساجی اسلامی، منتشر شد. این کتاب مشتمل بر چند بخش است، به استثنای نقل قول طولانی از علی‌محمدخان کاشانی، مدیر روزنامه ثریا، بخش اصلی کتاب به قلم سیدجمال‌الدین است. قسمت نوشته شده توسط سیدجمال‌الدین، موعظه‌وار، نامنسجم و آکنده از نقل اشعار عربی و فارسی است. از طرف دیگر به نظر می‌رسد کاشانی از مباحث اقتصادی مطلع بوده و آنها را به زبان ساده توضیح داده است. اندک صفحات مربوط به او در قیاس با سایر بخش‌های کتاب، مشحون از عقاید است. موضوعات مورد اشاره کتاب، ناسیونالیسم، استقلال اقتصادی، ترویج تولیدات داخلی و خودکفایی است. سیدجمال‌الدین و کاشانی، هر دو از شرکت‌های داخلی تمجید کرده‌اند. سیدجمال‌الدین، مردم را به مساعدت شرکت تازه تأسیس شده و استفاده از پارچه تولید داخل دعوت می‌کند. او می‌گوید، این تجارتی است که خیر دنیا و آخرت را به همراه دارد. سیدجمال بر حب وطن تأکید کرده و آن را بخشی از وجود یک مسلمان می‌داند. استدلال او این است: «پس هر کس مسلمان است و وطن مقدسش مملکت ایران، لابد باید ترقی اسلام را بخواهد. اما ترقی اسلام به ترقی افراد مسلمان است. چگونه، مسلمان راضی می‌شود که بیچاره ابناء وطن و افراد ملت به واسطه بی‌کاری و بی‌صنعتی همه پریشان روزگار و آشفته بازار و از شدت احتیاج قدرت تدارک مایحتاج نداشته باشند؟» او همچنین می‌گوید: «ترقی مسلمان موقوف است به ترقی و رواج بازار علم و دانش زیرا هر ملت و دولتی که در عالم ترقی کرد، به واسطه‌ی دانش و علم بود.» سیدجمال درباره مسأله خودکفایی می‌نویسد: «راست است چشمی که چراغ برق دیده است، نمی‌تواند قناعت به پیه‌سوز نماید. ولی اگر این پیه‌سوز اولی است، امیدواریم اگر چندی قناعت ورزیم و صبر کنیم، عن قریب خودمان احداث انواع کارخانجات و صنایع خواهیم نمود.» او به هموطنانش یادآور می‌شود: «آنها کمتر از غربیان نیستند بنابراین باید قادر به تولید لباس‌های الوان یا تلگراف یا راه‌آهن و امثال آن باشند. اگر به هوش خداداد و بی‌اعانت غیر، توانستم به نظایران اعمال بپردازم، فی‌ها المطلوب و اگر نتوانستم از آنها که توانستند فرا می‌گیرم.»

■ **نوشتار علی‌محمدخان کاشانی چطور؟ اشاره کردید او روزنامه‌نگار بود و سوال این است که نگاه روزنامه‌نگاران به مقوله اقتصاد چگونه بود؟**

نوشتار علی‌محمدخان کاشانی، واضح و ساده و استدلال او منطقی است. به علت تشابه فکری او و ملکم‌خان این احتمال وجود دارد که کاشانی تحت تأثیر آثار ملکم قرار گرفته باشد. او توضیح می‌دهد که ثروت یک حکومت، رفاه مردم آن است. او مزایای تشکیل شرکت را نسبت به تجارت‌های فردی برمی‌شمارد. کاشانی بر اهمیت راه‌آهن و ارزش کار و کسب ثروت تأکید می‌کند. او درباره‌ی ترویج تولیدات داخلی این‌گونه استدلال می‌کند: «فطرت سلیمه و عقل سلیم می‌داند که اگر پارچه را فرضاً از خارجه بخریم، زرعی یک قران و مثل همان پارچه را از خودمان بخریم زرعی پنج قران، باز نفع عموم مسلمان با آن پنج قران است، زیرا آن یک قران که به اجنبی و بیگانه دادیم، تمام از مملکت بیرون می‌رود ولی این پنج قران در داخل مملکت خودمان می‌ماند و خرج می‌شود... ایران که تخمیناً سی کرور جمعیت دارد، اگر لباس و لوازم دیگر از خارجه بخرند، سری یک تومان هم که در عرض سال در قیمت این لوازم به خارجه بدهند، سالی

سی کرور می‌شود.» او در ادامه می‌نویسد: «حالا اگر این مبلغ در خودش خرج بشود معلوم است که به فاصله‌ی اندک مدتی تمام افراد مملکت از ننگ فقر نجات یافته، در کمال آسایش تعیش می‌کنند.» او درباره‌ی ارزش کار متذکر می‌شود: «شرف آدمی به هنر است نه به سیم و زر و بالاترین عیب برای آحاد انسان این است که دارای هنر و حرمت نباشد.» واضح است که نویسندگان «لباس التقوی» به استقلال اقتصادی و خودکفایی اعتقاد داشتند و اندیشه‌های آنها در واقع به سیاست حمایت از صنایع داخلی (Protectionism) و مکتب تاریخی آلمان نزدیک بود. آنها از دولت کمک و حمایت می‌خواهند ولی به سیاست حمایتی و تعرفه‌های گمرکی اشاره‌ای نمی‌کنند. از سوی دیگر از مردم توقع دارند تولیدات داخلی را حتی زمانی که گران‌تر از کالاهای وارداتی‌اند، خریداری کنند. چنین تقاضایی در صورتی که محصولات داخلی گران‌تر از اجناس خارجی باشند، تنها برای زمانی کوتاه در بدو تولید، پذیرفتنی و عملی است اگر محصولات ایرانی به‌طور میانگین پنج‌برابر گران‌تر از اجناس وارداتی باشند، نه مردم آنها را می‌خرند و نه تولید آنها به نفع مملکت است. از این گذشته، هرچند پیشرفت اقتصادی هدفی درخور ستایشی است، اما این با خودکفایی که تحت

به‌رغم گذشت بیش از یک

سده، سیاستمداران و

مقامات ایرانی همچنان

اندیشه‌های ملکم که مورد

انتقاد واقع شده بود را رها

نکرده و معتقدند تنها راه

جلوگیری از نفوذ غرب،

انزواجویی است. طی

نهضت ملی کردن صنعت

نفت، دکتر مصدق روابط

سیاسی با بریتانیا را قطع و

کنسولگری‌های آن کشور را

تعطیل کرد و در حال حاضر

دولت ایران، به‌رغم پرداخت

بهایی سنگین، حتی از

گفت‌وگو با ایالات متحده

اجتناب می‌کند

هیچ شرایطی نمی‌تواند برای کشوری مانند ایران موجه باشد، ارتباطی ندارد. لباس التقوی نشانگر این است که بخشی از جامعه‌ی ایران از مشکلات اقتصادی کشور آگاهی داشتند؛ همچنین نشان می‌دهد در این زمان به دلیل کمبود آگاهی اقتصادی، این رهبران از طرح یک راهکار مستدل علمی برای مشکلات اقتصادی عاجز بودند. در فاصله‌ی نگارش اصولی ترقی و لباس التقوی، درک نخبگان ایرانی از مسائل اقتصادی و تفکر اقتصادی ایشان دستخوش دگرگونی شده بود. اما روشن است که پیشرفت علم اقتصاد طی همین دوره در غرب، شامل حال ایران نشده بود.

■ **محمدعلی فروغی چطور؟ او نخستین فردی بود که یک کتاب اقتصادی را به زبان فارسی برگرداند اما به چه دلیل این کتاب در آن دوره، اثر مهمی در زمینه اقتصاد به حساب نمی‌آمد؟**

پاسخی که می‌توان داد این است که فروغی علم اقتصاد نمی‌دانست و با آخرین تحولات علمی در این زمینه آشنایی نداشت. به علاوه، تبحر فروغی در زبان فرانسه انتخاب او را به کتاب‌های درسی فرانسه محدود می‌کرد. با این حال شاید این اثر گزینه بدی نبوده باشد. در آن زمان کتاب‌های دیگری درباره علم اقتصاد به زبان فارسی وجود نداشت و حتی معدود افراد تحصیل کرده‌ی آن دوره نیز با این موضوعات ناآشنا بودند. در نتیجه خوانندگان ایرانی در فهم یک کتاب سطح بالای اقتصاد، دچار مشکل می‌شدند، حال آن که سادگی کتاب برگار، آن را برای بسیاری قابل فهم می‌کرد. همان طور که اشاره کردید تا آغاز قرن بیستم، کتابی در مورد علم اقتصاد در ایران منتشر نشده بود. اگرچه کتاب سیسموندوسیسموندی با عنوان اصول نوین اقتصاد سیاسی در حدود سال ۱۸۸۳ به فارسی ترجمه شده بود، اما به چاپ نرسید. در اواخر سال ۱۹۰۵ بود که محمدعلی فروغی، اصول علم ثروت ملل را که ترجمه‌ای آزاد از کتاب درسی نوشته «پل برگار» اقتصاددان فرانسوی بود، منتشر کرد. گویا در آن زمان، این کتاب در دانشگاه‌های فرانسه تدریس می‌شد. پل برگار، اقتصاددان شهیری نبود. در تمامی کتاب‌های تاریخ اندیشه اقتصادی که بررسی کرده‌ام، تنها شومپتر به یادنامه‌ای از برگار در سال ۱۹۰۹ که درباره‌ی زندگی و آثار کلمن ژوگلار منتشر کرده بود، اشاره می‌کند. دهه‌های پایانی قرن نوزدهم و سال‌های نخست قرن بیستم شاهد آثار اقتصاددانان مشهوری چون جونز، مارشال، والراس و فیشر بود. مارشال، اصول علم اقتصاد خود را در سال ۱۸۹۰ و ایروینگ فیشر، رساله خود را که در آن ریاضیات به شکل گسترده‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد، در سال ۱۸۹۲ به چاپ رساند. فروغی پژوهشگری بود که با دو فرهنگ غربی و ایرانی به خوبی آشنایی داشت. اگرچه مشهورترین اثر فروغی «سیر حکمت در اروپا» است، اما او زمانی که در استانبول بود، جزوهای کوچک درباره نظریه تکامل داروین منتشر کرد. فروغی در این رساله - که بیشتر از ۸۵ سال پیش از آنکه ایرانیان انگشت‌شماری، نام داروین را شنیده باشند، به نگارش درآمده است - می‌گوید نظریه‌ی تکامل را پذیرفته است و حتی تا آنجا درباره آینده‌ی نوع بشر نظریه‌پردازی می‌کند که هر کسی را به عملی بودن هوش مصنوعی، امیدوار می‌سازد. فروغی در مقطعی بحرانی از تاریخ ایران نخست‌وزیر شد و خدمت شایانی به مملکت خویش کرد.

■ **یکی دیگر از دگراندیشان آن دوره، صنایع‌الدوله است که اتفاقاً ورود او به دستگاه‌های حکومتی منشأ برخی تغییرات در نظام ناکارآمد اداری می‌شود. البته او سرنوشته‌ی غم‌انگیز پیدا می‌کند و در حالی که نخستین بودجه تاریخ ایران را در دست داشت، ترور شد.**

او هم رساله‌ای در توصیه به مقامات حکومتی در باب توسعه و پیشرفت کشور می‌نویسد. نگاه او چه تفاوتی با دیگر دگراندیشان وقت دارد؟

هفت سال پس از انتشار «لباس التقوی» مرتضی قلی‌خان صنایع‌الدوله، دولتمرد تحصیل کرده آلمان، رساله کوچکی با عنوان راه نجات منتشر کرد. این رساله به‌عنوان پیش درآمد طرحی که صنایع‌الدوله برای دولت و مجلس تنظیم کرد، در پی آگاه کردن عموم بود. در صفحه نخست، او به ایرانیان متذکر می‌شود: «اگر بخواهیم، این عراده لنگ امور را به راه بیندازیم، باید خودمان به جد کار کنیم؛ والا کسی از خارج برای ما کار نخواهد کرد.» او می‌گوید که وظیفه حکومت، حفاظت از جان و مال مردم است. از نگاه او چنین حفاظتی به دو صورت مستقیم و غیرمستقیم میسر است: «حکومت حفاظت مستقیم را با پاسداری از مرزها، اجرای قانون و نظم در داخل کشور و ایجاد نظامی قضایی که افراد را از تعدی به حقوق مالکیت یکدیگر باز می‌دارد، فراهم می‌کند. حفاظت غیرمستقیم، تسهیل تلاش مردم جهت کسب معاش است، که از طرفی شامل آموزش افراد در مدارس و تعلیم حرفه به آنان و از سوی دیگر احداث راه می‌شود. به علاوه برای گردآوری درآمدها و هزینه‌های حکومت، باید نظامی با قوانین مشخص ایجاد شود.» او همچنین اضافه می‌کند

که رمز حرکت موفقیت‌آمیز یک کشور در افزایش ثروت خویش است؛ به طوری که مردم بتوانند مالیات‌های بیشتری بپردازند. طرح صنایع‌الدوله برای ارتقای سریع درآمد ایران، احداث راه‌آهن است. او تخمین می‌زند کل هزینه‌های حمل‌ونقل کشور در جاده‌های اصلی، ۲۵ میلیون تومان (۵۰ کرور تومان) باشد. او محاسبه کرده که با احداث شبکه راه‌آهن این هزینه می‌تواند نصف شود و ضمناً تجارت افزایش یابد. صنایع‌الدوله فراتر رفته، تخمین می‌زند که ساخت یک شبکه راه‌آهن ۶۰۰۰ کیلومتری (هزار فرسخ) شش تا هفت سال زمان و ۱۰۰ تا ۱۲۰ میلیون تومان (۲۰۰ الی ۲۴۰ کرور تومان) هزینه خواهد برد. بهره (تنزیل) این مبلغ ۶ میلیون تومان در هر سال خواهد بود. او پیشنهاد می‌کند که این کار با ساخت یک مرحله‌ی ۹۰۰ کیلومتری (۱۵۰ فرسخی) به هزینه‌ی ۲۰ میلیون تومان (۴۰ کرور تومان) آغاز شود که وجه اعتبار و میزان استهلاک آن سالانه یک میلیون تومان خواهد بود. مزیت احداث یک مسیر راه‌آهن در هر مرحله این است که به محض تکمیل، می‌تواند مورد استفاده قرار گرفته و درآمد ایجاد کند. صنایع‌الدوله همچنین برآورد می‌کند که ۷۵ درصد (۳۰ کرور لز ۴۰ کرور) هزینه سالانه احداث راه‌آهن در خود ایران به شکل دستمزد و جهت خرید مصالح، صرف خواهد شد و به این ترتیب به درآمد عمومی اضافه می‌شود. برای کسب همه این مزایا، کشور باید مبلغ لازم را استقراض کند، در حالی که - با توجه به سود حاصله از خطوط مورد بهره‌برداری - تعهد پرداخت سالیانه یک میلیون تومان اصل و بهره‌ی وام میسر است. صنایع‌الدوله عنوان می‌کند منبعی برای تأمین این پول سراغ دارد، اما آن را پس از طرح در کابینه مجلس، اعلان خواهد کرد. در پی طرح بحث، صنایع‌الدوله پیشنهاد وضع مالیات بر قند و چای را ارائه کرد و هنگامی که این نظر رد شد، مالیات بر نمک را پیشنهاد کرد. دیر زمانی بود که ایجاد شبکه راه‌آهن، لازمه‌ی اصلی توسعه‌ی اقتصادی ایران انگاشته شده بود. میرزا ملکم‌خان با صراحت می‌گوید که «عمده اسباب ترقی ملت فرنگ راه‌آهن است.» میرزا علی‌محمدخان کاشانی نیز بر نیاز بر راه‌آهن تأکید داشت. نهایتاً صنایع‌الدوله، به‌عنوان یک دولتمرد طرح مشخصی ارائه کرد. این پیشنهاد، سرانجام اراده سیاسی رضاشاه پهلوی و تدبیر وزیر دربار او، عبدالحسین تیمورتاش را جلب کرد تا برای عملی کردن طرح صنایع‌الدوله در ایجاد شبکه‌ی راه‌آهن، اعتبار مالی لازم را با وضع مالیات بر شکر و چای تأمین کنند. شگفت اینکه، برادر صنایع‌الدوله، به‌عنوان وزیر فواید عامه طرح را در ۲۰ فوریه ۱۹۲۷ به مجلس برد. صنایع‌الدوله فرد تحصیل کرده‌ای بود و رساله‌ی راه نجات، درک او را از اصول اقتصادی نمایان می‌کند. با این حال، ارقام او به احتمال زیاد جز محاسبه‌ای صوری نمی‌توانسته باشد. با توجه به این باید یادآور شد که خوش‌بینی، دست کم گرفتن هزینه‌ها و دشواری‌های تعهدات کلان، نشانگر ویژگی‌های همه کسانی است که کارهای عظیم را تحقق می‌بخشند.

■ **و سرانجام نویسنده‌ای که امروز او را با رمان‌هایش می‌شناسند؛ اما در عین حال، کتابی در حوزه عملکرد اقتصاد نگاشته است. حتی شاید همکارانش ندانند نخستین کتاب او اقتصادی بوده و نگارش آن داستان‌های جالبی به همراه داشته است. آیا کتاب «گنج شایگان» محمدعلی جمال‌زاده در حوزه اقتصاد اثر مهمی تلقی می‌شود؟**

شاید بزرگ‌ترین مزیت گنج شایگان، صحبت کردن درباره‌ی اقتصاد از منظر اعداد و داده‌ها بود. این مهم در کشوری که آثار اقتصادی بسیار اندکی در آن به رشته‌ی تحریر درمی‌آمد و حتی امروزه مباحث اقتصادی عمومی آن بیشتر شامل مفاهیم ادبی است تا داده‌ها و ارقام، دستاورد کوچکی نبود. «برلنی‌ها» گروهی از روشنفکران ایرانی بودند که در فاصله سال‌های ۱۹۱۵ تا ۱۹۳۰ در برلین می‌زیستند و افکار خود را در قالب شماری از مجلات و جراید منتشر می‌کردند. در میان آنان سیدمحمدعلی جمال‌زاده، فرزند سیدجمال‌الدین واعظ اصفهانی - که پیش‌تر از او یاد کردیم - حضور داشت که برای تحصیل راهی بیروت و سپس اروپا شده بود. سیدمحمدعلی جمال‌زاده در ایران بیشتر به‌عنوان پیشگام شیوه‌ی جدید داستان‌نویسی در زبان فارسی شناخته می‌شود، اما او نخستین مطالعه‌ی جامع درباره‌ی اقتصاد ایران را نیز انجام داد که در سال ۱۹۱۷ در برلین به چاپ رسید. گنج شایگان به سال‌نامه‌ای آماری شباهت دارد. آنچه چشمگیر است، توانایی جمال‌زاده در جمع‌آوری چنین اثر مجملی شامل جنبه‌های گوناگون اقتصاد ایران است. در آن زمان مجموعه‌ای ناچیز از اطلاعات کمی درباره‌ی اقتصاد ایران وجود داشت. معتبرترین آمار آن دوره، شامل اطلاعات منتشرشده از سوی اداره گمرکات درباره صادرات و واردات ایران و عواید گمرکی بود. با استفاده از این مطالب، به علاوه گزارش‌های منتشرشده در اروپا و سایر اطلاعات، جمال‌زاده تصویری هرچند، ابتدایی از اقتصاد ایران ترسیم کرد. او همچنین به تشخیص برخی از مشکلات اقتصادی ایران پرداخت و به خود جرأت ارائه راهکارهایی قطعی داد. هیچ کس نمی‌تواند همه‌ی اطلاعات موجود در گنج شایگان را عاری از خطا بداند. این کتاب در زمینه‌ی

هفت سال پس از انتشار

«لباس التقوی» مرتضی

قلی‌خان صنایع‌الدوله،

دولتمرد تحصیل کرده آلمان،

رساله کوچکی با عنوان راه

نجات منتشر کرد. این رساله

به‌عنوان پیش درآمد طرحی

که صنایع‌الدوله برای دولت

و مجلس تنظیم کرد، در

پی آگاه کردن عموم بود.

در صفحه نخست، او به

ایرانیان متذکر می‌شود: «اگر

بخواهیم، این عراده لنگ

امور را به راه بیندازیم، باید

خودمان به جد کار کنیم؛ والا

کسی از خارج برای ما کار

نخواهد کرد.»

تجزیه و تحلیل یا پیشنهاد راهکار، مستدل نیست. ارزش این کتاب در این است که نخستین مورد از نوع خود بوده و دریچه‌ای برای شناخت شرایط اقتصادی ایران طی سال‌های نخست قرن گذشته می‌گشاید.

■ **می‌رسیم به علی‌اکبر داور فردی که مقاله «بحران» او تأثیرگذاری بسیاری روی جهت‌گیری اقتصاد ایران در دوره رضاشاه داشت.**

بله. علی‌اکبر داور در مقاله‌ای با عنوان «بحران» که در سال ۱۳۰۵ نوشت، اندیشه حکومت را به‌عنوان عامل اصلی رشد اقتصادی مطرح کرد. او نوشت که «اساس بحران ما اقتصادی است؛ همه پیش‌آمدهای دیگر ناشی از آن بحران است. اساس خرابی ما بی‌چیزی است، ملت فقیر به حکم طبیعت محکوم به تحمل تمام این نکبت‌هاست.» داور اما، ماهیت بحران ایران را تشریح نمی‌کند. شاید در آن زمان، این موضوعی بدیهی بود، اما او یادآور می‌شود که دولت‌ها عمر کوتاهی دارند. مردم از عملکرد ادارات به ستوه آمده و از جریان امور مملکت ناراضی‌اند. افزون بر این رؤسای ایلات و خوانین محلی صاحب قدرت‌اند و مردم فاقد آزادی هستند. از نظر داور ابزار ترقی، اصلاح اقتصاد است. اما علل بحران اقتصادی چیست؟ داور دو دسته از علل را بیان می‌کند: موقتی و ساختاری. در دسته‌ی نخست او، نامرغوب بودن محصول سال گذشته (منظور او باید سال ۱۹۲۵ باشد) و مسدود شدن مسیر روسیه را برمی‌شمارد. اما او به عامل اصلی و پایدار می‌پردازد که همانا عدم تعادل بین تولید و مصرف داخلی در ایران است؛ ایرانیان بیش از آنچه خود تولید می‌کنند، به مصرف می‌رسانند. البته دو دلیل برای این وضع وجود دارد، از یک‌سو محصولات خاص غرب مانند خودرو، داروهای جدید، فیلم سینمایی و ابزار آلات وارد کشور شده و مردم استفاده فزاینده‌ای از آنها کرده‌اند. از طرف دیگر کالاهای داخلی که با روش‌های قدیمی تولید می‌شوند، توانایی رقابت با اجناس خارجی را ندارند و تولید آنها متوقف شده‌است. برای بازگرداندن تعادل میان مصرف و تولید، یا باید مصرف را کاهش دهیم یا بر تولید بیفزاییم. در زمانه و عصر حاضر، کاهش مصرف غیرممکن است؛ راهی برای بازگشت به زمانی که خودرو، تلفن، داروهای جدید و از این دست نبودند، وجود ندارد. افزون بر این حس وطن‌پرستی می‌طلبد که فرد همواره خواهان زندگی بهتری برای هموطنانش باشد. از این‌رو، تنها گزینه افزایش تولید است؛ ایرانیان باید مقادیر زیادی کالاهای مشتری‌پسند با قیمت‌های مناسب تولید کنند. داور عقیده داشت که هرسال چند صد میلیون ابریشم و پنبه و پشم و توتون، میوه خشک و تر، مس و سرب و صدها قسم مال‌التجاره دیگر به سایر ممالک بفروشیم و با پول آن اجناس خوب فرداعلی بخریم. از این‌رو دو مسأله وجود دارد؛ افزایش تولید و توانایی فروش کالاهای ایرانی به خارج. داور برخی از مشکلات موجود بر سرفزایش تولید را چنین ارزیابی می‌کند: «ایران به تولید محصولات زراعی می‌پردازد؛ درحالی که میزان تولید آن به سهولت افزایش نمی‌یابد. ایران دچار فقدان عوامل تولید، نیروی انسانی، فناوری و سرمایه است» از سویی او اذعان می‌کند که جمعیت ایران اندک است و اکثر مردم به فعالیت‌های مولد مشغول نیستند. شیوه‌های تولید نیز عقلانی و علمی نیست. افزون بر این بازده کشاورزی پایین است؛ احشام از امراض مختلف تلف می‌شوند و کشاورزان درحالی که مانع از واکسیناسیون دام‌های‌شان می‌شوند، توسل به طلسم و جادو را ترجیح می‌دهند؛ و سرانجام، سرمایه نتیجه پس‌انداز است؛ در کشوری که میزان مصرف بیش از تولید است، سرمایه‌ای نمی‌تواند شکل بگیرد. درجایی که سرمایه نباشد، نرخ بهره بالاست. وام گرفتن با نرخ بهره‌ی ۲۴ درصد و استفاده از آن در توسعه‌ی تولید زراعی، عملی نیست. به همین ترتیب برای توسعه‌ی صنایع نیز ایران هیچ امکانی ندارد. داور نتیجه می‌گیرد که رم‌پیشرفت، افزایش تولید در مدت زمانی کوتاه و اجرای آن با شیوه‌های نوین است.

■ **اگرچه قائل به اجرای شیوه‌های نوین بود اما اجرای این روش‌ها را با گسترش نقش دولت در اقتصاد دنبال کرد و به نوعی اقتصاد را به قبضه دولت درآورد. اصرار او به جانبداری از نگرش‌های سوسیالیستی در مدیریت اقتصاد با چه منطقی صورت می‌گرفت؟**

پاسخ به این پرسش را از تبیین دیدگاه‌های داور در مورد بازاریابی موفق برای کالاهای ایرانی آغاز می‌کنم که معتقد بود، سه پیش شرط برای بازاریابی موفقیت آمیز محصولات ایرانی وجود دارد؛ نخست اینکه در جهان امروز، کالاها به دنبال مشتری می‌گردند. فرد ناچار به یافتن بازار تولید مطابق نیازها و سلیقه‌ی آن است. در گذشته بازرگانان نه از این قضیه مطلع بودند و نه منابع مالی کافی برای انجام آن داشتند. به علاوه، نمایندگان دولت در کشورهای خارجی از انجام چنین وظایفی عاجزند. او درباره پیش شرط دیگر توضیح می‌دهد که برخی کالاهایی که به‌طور معمول در ایران تولید می‌شوند، سودآور نیستند و باید با کالاهای دیگر جایگزین شوند. سومین پیش شرطی که داور از آن یاد می‌کند این است که کالاها باید به قیمت روز عرضه شوند. به این منظور هم تولیدات زراعی و هم محصولات صنعتی را

باید «برطبق تازه‌ترین اصول علمی و باصرفه‌ترین سبک کار به عمل بیاوریم و با ارزان‌ترین وسایل نقلیه‌ی سریع به بازار برسانیم.» حال داور برسر اصل طرح خود می‌رود: «چه کسی باید این وظایف را انجام دهد؟» او می‌گوید: «به عقیده‌ی من، در حال فعلی مملکت جزء دولت هیچ قوه‌ای قادر به رفع بحران نیست. از تجار امروز ما نمی‌شود انتظار داشت برای محصولات ایرانی بازار پیدا کنند؛ دولت باید به تاجر بازار نشان دهد. نمی‌شود از مردم توقع داشت طرح تازه برای محصولات فلاحتی ما بریزند؛ مأموران متخصص دولت باید مردم را راهنمایی کنند. جنس ارزان به عمل آوردن بسته به اصول علمی جدید، طرق تجارتنی خوب، وسایل نقلیه خوب و مناسب و پایین بودن نرخ تنزیل است که آن‌هم تا حد زیادی به امنیت قضایی مربوط است. انجام کدام یک از این شروط در قوه مردم بی‌مایه و بی‌اطلاع ماست؟ بله، دولت باید این اوضاع پرنکبت امروز ما را عوض کند.»

■ **اما تحلیلی که از علل شکست نوع مدیریت اقتصادی داور وجود دارد، تنها متوجه اقتصاد متمرکز و دولتی او نیست؛ آیا این تحلیل از دیدگاه شما قابل قبول است؟ به‌طور کلی چه عواملی منجر به ناکارآمدی اقتصاد ایران در این دوره شد؟**

از آغاز سلطنت رضاشاه پهلوی داور از جمله دولتمردان مهم حکومت بود. طی این دوره، دولت به‌طور فزاینده‌ای وارد عرصه‌ی اقتصادی شد و انجام طرح‌های بسیار عظیمی مانند ساخت شبکه راه‌آهن ایران و تأسیس بانک ملی ایران را برعهده گرفت. داور شرکت‌های دولتی بسیاری همچون شرکت مرکزی را برای انجام قراردادهای صادراتی با اتحاد شوروی و شرکت بیمه ایران، تأسیس کرد. بسیاری از اقدامات دولت در این دوره، فاقد توجیه اقتصادی بودند. علی و کیلی که متصدی شرکت مرکزی بود، در خاطرات خود از آن دوره یاد کرده است. خاطرات و کیلی، هرچند ناخواسته نمایانگر دخالت غیرمنطقی و گاه مضحک دولت در اقتصاد است، اما برخی از نمونه‌های آن عبرت‌آموزند. در جاده مشهد، و کیلی مشاهده کرد که مسافران اگرچه جای خود را از قهوه‌خانه‌ها می‌خرند، اما از قندی که با خود دارند، استفاده می‌کنند. گویا قیمت قند شدیداً افزایش یافته بود. و کیلی مشاهدات خود را به داور گزارش کرد که در نتیجه او با امتحان استکان‌های قهوه‌خانه‌ها قضیه را بررسی کرد. این مسأله حاصل آن بود که قیمت جای شیرین برای مدتی طولانی ثابت مانده ولی قهوه‌خانه‌ها با استکان‌های کوچک‌تر و کوچک‌تر - تقریباً نصف اندازه‌ی چند سال پیش - از مسافران پذیرایی می‌کردند. پس از امتحان‌های متعدد و محاسبه و منظور کردن منافع قابل ملاحظه، به قهوه‌چی‌ها دستور داده شد استکان‌های بزرگ‌تری سفارش دهند و به این موضوع توجه کنند. ظاهراً وزیرمالیه ایران کار مهم‌تری برای انجام دادن نداشت. در ۷ ژانویه ۱۹۳۶، رضاشاه فرمان کشف حجاب را صادر کرد. نتیجه این فرمان، کمبود لباس زنانه، به‌ویژه پالتو و افزایش نرخ دستمزد خیاطان بود. از قرار معلوم رضاشاه به داور دستور داد تا در این باره اقدام کند و داور نیز پیشنهادات و کیلی را پذیرفت و به ترتیب، به کرایه‌ی چند مغازه و استخدام تعدادی خیاط دست زد. او سپس اعلام کرد که شرکت مرکزی چند کارگاه خیاطی بزرگ ایجاد کرده و قصد دارد پالتوهایی به قیمت ۶ تا ۸ تومان تولید کند. این کارگاه‌ها به مدت دو تا سه ماه مشغول به کار بودند تا اینکه به گفته و کیلی رفع بحران شد و شرکت مرکزی کارگاه‌های خیاطی خود را تعطیل کرد. اما به خیاطان اخطار داده شد اگر احتمالاً دستمزدهای خود را افزایش دهند، کارگاه‌های‌شان تعطیل خواهد شد. در همان زمان یک بازرگان مصری ساختمانی استیجاری احداث و برای هر اطاق ماهیانه پنج تومان اجاره تعیین کرد. داور به وزارتخانه مربوط دستور داد تا این فرد مورد مساعدت قرار گیرد. اما در عین حال از تاجر مصری خواست میزان اجاره را کاهش دهد. وی تاجر را تهدید کرد اگر از این دستور اطاعت نکند، دولت آپارتمان‌های مشابهی ساخته و به قیمت‌های نازل‌تری اجاره خواهد داد و به این ترتیب سرمایه‌گذاری او از بین می‌رود و گویا بازرگان مصری با دستورالعمل‌های داور موافقت کرد. این‌گونه دخالت‌های نادرست و زیان‌آور در اقتصاد و تأسیس شرکت‌ها و کارخانه‌های دولتی زیان‌ده، اقتصاد ایران را در مسیر نادرستی قرارداد. از آن زمان ایرانیان هزینه‌گزافی برای این قبیل اقدامات پرداخته‌اند. با گذشت بیش از ۱۳۵ سال از زمانی که ملکم در اقامتگاه خود در لندن برنامه‌ای اقتصادی برای مطالعه‌ی ناصرالدین شاه تهیه کرد، اقتصاد ایران همچنان بیمار است. نرخ بیکاری بالاست و دورنمای آینده اقتصادی امیدوارکننده نیست. دولت و تقریباً همه صنایع برای انجام وظایف خود به درآمدهای نفتی وابسته هستند. بی‌شک دولت و ملت ایران خواهان خارج کردن اقتصاد از وضع بغرنج کنونی‌اند. برای انجام چنین مهمی، یکی از پیش شرط‌ها در گام نخست - اگرچه نه به‌عنوان تنها اقدام - این است که بدانیم چه گونه اقتصاد ایران دچار آشفتگی کنونی شده‌است. بی‌گمان سیاست‌های نادرست گذشته برپایه‌ی تفکرات غلط اقتصادی، یکی از عوامل ایجاد این وضع بوده

است ■

در جاده مشهد، و کیلی مشاهده کرد که مسافران اگرچه جای خود را از قهوه‌خانه‌ها می‌خرند، اما از قندی که با خود دارند، استفاده می‌کنند. گویا قیمت قند شدیداً افزایش یافته بود. این مسأله حاصل آن بود که قیمت جای شیرین برای مدتی طولانی ثابت مانده ولی قهوه‌خانه‌ها با استکان‌های کوچک‌تر و کوچک‌تر - تقریباً نصف اندازه‌ی چند سال پیش - از مسافران پذیرایی می‌کردند

گذار از سوسیالیسم به اقتصاد اسلامی

روشنفکران دینی چه قرائتی از اقتصاد داشتند؟



سهراب بهداد

فارغ التحصیل اقتصاد از دانشکده ایالتی میشیگان است، در گرانوئل اوهایو و در دانشگاه دنیسون اقتصاد درس می‌دهد. او از سال ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۵ رئیس بخش اقتصاد این دانشگاه بوده و زمانی مدیر اجرایی و رئیس انجمن اقتصادی خاورمیانه نیز بوده است. آنچه پیش رو دارید بخشی از یک مقاله مبسوط است که آقای بهداد اصرار بر انتشار متن کامل آن داشت که مهرنامه ضمن عذرخواهی از ایشان، به واسطه معذوریت در انتشار همه مقاله، بخشی از آن را که مربوط به بحث پیش رو است منتشر می‌کند.



اقتصادشناسی زمینه‌ای نسبتاً نو در آموزش دانشگاهی و بررسی‌های علوم اجتماعی در ایران است. رشته اقتصاد تا سال‌های ۱۳۴۰ هنوز در دانشگاه‌های ایران تأسیس نشده بود. تا آن زمان دانشجویان «اقتصادشناسی» را در چارچوب برنامه‌ای می‌آموختند که به سباق برنامه درسی دانشگاه‌های فرانسوی در سال‌های نخست این قرن تنظیم شده بود.

دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی دانشگاه تهران تنها دانشکده‌ای بود که در آن آموزش «اقتصاد سیاسی» میسر بود. اقتصاد عموماً به صورت توصیفی و با تأکید بر تاریخ اقتصادی، تاریخ عقاید اقتصادی و جنبه‌هایی از مالیه عمومی و پول تدریس می‌شد. از سال‌های نخست دهه ۱۳۴۰ رشته اقتصاد در دانشگاه پهلوی شیراز و دانشگاه ملی ایران (تهران) تأسیس شد. استادان اقتصاد این دو دانشگاه عموماً در دانشگاه‌های آمریکا و انگلیس تحصیل کرده بودند و برنامه آموزشی آنها نیز کلاً براساس برنامه‌ای بود که در آن زمان در دانشگاه‌های آمریکایی متداول بود. در دانشگاه پهلوی حتی تدریس به زبان انگلیسی بود و از کتاب‌های آمریکایی استفاده می‌شد.

دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران در سال ۱۳۴۶، در پی کشمکش‌هایی در دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی، مستقلاً تشکیل شد. نخستین رئیس دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران حسین پیرنیا بود که در

Ecole Polytechnique فرانسه مهندسی خوانده بود و پس از آن در دانشگاه کمبریج انگلستان - که در آن هنگام جان مینارد کینز در آن تدریس می‌کرد - اقتصاد آموخته بود. در میان دیگر استادان، منوچهر آگاه بود که در دانشگاه آکسفورد انگلستان تحصیل کرده بود و منوچهر زندگی حقیقی که فارغ التحصیل دانشگاه پاریس بود و گویا شاگرد فرانسوا پرو. دیگر استادان نیز تحصیل کرده دانشگاه‌های اروپایی و به ویژه دانشگاه پاریس بودند. برنامه آموزشی دانشکده اقتصاد دانشگاه تهران در سال ۱۳۴۶ با مشورت جان هیکس و اوسلا هیکس - که به این منظور از دانشگاه آکسفورد به تهران دعوت شده بودند - تنظیم شد. برنامه آموزشی اقتصاد دانشگاه تهران نیز مانند برنامه‌های مشابه در دانشگاه پهلوی و دانشگاه ملی، براساس الگوی آمریکایی بود. آمریکایی شدن برنامه آموزشی اقتصاد دو دلیل داشت.

نخست آنکه در سال‌های دهه ۱۳۴۰، با توجه به نیاز روزافزون به کارشناسان فنی، آموزش عالی در ایران وسعت یافت و در برنامه آن تجدیدنظر شد، به ظرفیت دانشگاه‌های موجود افزوده شد و چند دانشگاه جدید و تعداد روزافزونی مدارس عالی تأسیس شدند. سیاست‌گذاران آموزش عالی در ایران شیوه سازماندهی و ساختار آموزشی دانشگاهی آمریکا را به لحاظ کمی (تعداد فارغ التحصیل نسبت به ظرفیت) نظام کارآمدی یافتند و بر آن شدند تا دانشگاه‌های جدید را طبق آن الگو بسازند و دانشگاه‌های قدیمی را در آن جهت دگرگون‌ها در دانشگاه تهران بود که آموزش سنتی دانشگاهی فرانسه در آن غالب بود. در سال ۱۳۴۶ فضل‌الله رضا، که محافل رسمی در ایران او را به روال فرانسوی «پروفسور» می‌خواندند، رئیس دانشگاه تهران شد. روسای دانشگاه تهران و دیگر دانشگاه‌های بزرگ را شاه منصوب می‌کرد. انتخاب رضا به ریاست دانشگاه تهران عدول از روال معمول بود، زیرا او که استاد رشته مهندسی برق در دانشگاه تهران یا دیگر دانشگاه‌های ایران استادی نکرده بود. مگر چند ماهی به‌عنوان استاد میهمان در دانشگاه صنعتی آریامهر. رضا، به‌رغم مخالفت گسترده استادان دانشگاه تهران، نظام آموزشی آن دانشگاه را طبق الگوی آمریکایی دگرگون کرد. به این ترتیب، آمریکایی کردن برنامه

آموزشی اقتصاد جزئی از سیاست عمومی آموزش عالی کشور بود.

دیگر آنکه تا اوایل دهه ۱۳۴۰ اقتصاد کلاسیک جدید کینزی، موسوم به Neoclassical - Keyncsian - Sy - thesis، به نحوی که پل ساموئلسون آن را تدوین کرده بود، وجه غالب آموزش اقتصاد در دانشگاه‌های آمریکا و انگلستان شده بود و نیز نفوذ روزافزونی در دانشگاه‌های دیگر اروپایی، از جمله فرانسه، یافته بود. اقتصاد کلاسیک جدید کینزی تلفیقی بود از نظریه اقتصاد خرد، کلاسیک جدید و نظریه اقتصاد کلان جان مینارد کینز، استادانی که در این سال‌ها تحصیلات عالی خود را در اروپا و آمریکا تمام کرده بودند (حتی آنان که در دانشگاه‌های فرانسه تحصیل کرده بودند، با اقتصاد «نوین» که به صورت وجه متعارف آموزش اقتصادی در آمده بود آشنا بودند و در اغلب موارد عمده در آن زمینه تخصص یافته بودند؛ لذا، سیاست آمریکایی کردن برنامه آموزشی در اقتصاد روندی بود در حال تکوین که سیاست عمومی آموزش عالی، آن را تسریع کرد. وسعت‌یابی آموزش اقتصاد در دانشگاه‌های ایران با افزایش تعداد کتاب‌های درسی همراه بود. نخستین کتاب اقتصادشناسی نوین که در ایران منتشر شد، ترجمه‌ای بود از کتاب Economics پل ساموئلسون که چاپ اول آن در سال ۱۳۲۷ به انگلیسی منتشر شده بود. این کتاب تحت عنوان اقتصاد در دو جلد و به ترجمه حسین پیرنیا، توسط بنگاه ترجمه و نشر کتاب در سال ۱۳۴۳ در تهران منتشر شد. حسین پیرنیا در همین سال ترجمه‌ای از کتاب آر. جی. دی. ال.ن را تحت عنوان ریاضیات برای اقتصاد توسط مؤسسه تحقیقات اقتصادی دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی منتشر کرد. انتشار این کتاب‌ها با کمک مالی سازمان برنامه، از محل بودجه عمرانی کشور، میسر شده بود. در سال‌های بعد تعدادی کتاب درسی فرانسوی و انگلیسی به فارسی ترجمه شد. برخی از اینها ترجمه‌هایی اصیل و برخی دیگر ترجمه‌هایی التقاطی بودند از بخش‌های مختلف کتاب‌های متعدد، بدون ذکر مأخذ اصلی که اغلب نام مترجم و «گردآورنده» به‌عنوان نویسنده روی جلد کتاب ذکر می‌شد. جزوه‌نویسی، اما بس رایج بود. این جزوه‌ها را استادان می‌نوشتند و دانشکده آنها را با روش استنسیل تکثیر می‌کرد و با قیمت بسیار ارزان به دانشجویان

می‌فروخت. این جزوه‌ها، اغلب با کمتر از یکصد صفحه، تنها وسیله آموزشی و مرجع یادگیری دانشجویان بود. به ندرت استادی برنامه درسی یا فهرست منابع خواندنی به دانشجویان می‌داد. هرچه بود در همان جزوه بود.

اقتصادی که در دانشگاه‌های ایران تدریس می‌شد انحصاراً از همان دیدگاه متعارف کلاسیک جدید - کینزی بود. کتاب‌های درسی در «اصول اقتصاد»، چه ترجمه، چه تألیف، الگوبرداری از اقتصاد ساموئلسون بود. دیگر کتاب‌های اقتصادی مرجع نیز عموماً از دیدگاه متعارف نوشته شده بودند. عدول از دیدگاه متعارف امکان‌پذیر نبود. محدودیت در تنوع دیدگاه‌های متدولوژیک به میزانی نتیجه سانسور دولتی و اختناق سیاسی بود. محققان و مدرسانی که گرایش به چپ داشتند، ممنوع التدریس بودند و هرگونه انتقاد از اقتصادشناسی متعارف یا از نظام سرمایه‌داری، چپ‌گرایی به شمار می‌آمد و می‌توانست عواقب بسیار ناگوار سیاسی در برداشته باشد. با این حال تعدادی اندک از اقتصاددانان دانشگاهی در سخنرانی‌ها و جزوه‌های درسی خود اقتصادشناسی متعارف را نقد می‌کردند. اما سانسور و اختناق سیاسی به تنهایی تبیین‌کننده نبود تنوع در دیدگاه‌های اقتصادی در دانشگاه‌ها نمی‌توانست باشد زیرا این محدودیت عمده‌تاً برای عرضه دیدگاه‌های اقتصادی «رادیکال» (عموماً مارکسیسم) بود. در حالی که از دیدگاه‌های نه‌چندان رادیکال اقتصادی همچون نهادگرایی در دانشگاه‌ها خبری نبود. اگر از مارکس نمی‌شد گفت از وبلن (Thorstein Veblen) می‌شد اما کمتر کسی چنین می‌کرد. از بحث‌های مربوط به وابستگی اقتصادی که تا نیمه‌های دهه ۱۳۵۰ به همه محافل دانشگاهی جهان راه یافته بود، در کمتر درس اقتصادی در دانشگاه‌های ایران صحبتی بود. علاوه بر آن، حتی کتاب‌ها و رساله‌های تحلیلی و تکنگرایی‌هایی که از دیدگاه «لیبرالی» (عمده‌تاً در چارچوب نهادگرایی یا کینزی) نوشته شده و ترجمه فارسی آنها در ایران منتشر شده بود، به ندرت در کلاس‌های درس اقتصادشناسی استفاده می‌شد. در واقع، در حالی که در دانشکده‌های اقتصاد دانشگاه‌های آمریکا و اروپا، کشاکش حاد و پرتنینی بر سر متدولوژی اقتصادشناسی بود کلاس‌های درس اقتصادشناسی در ایران عموماً در چارچوب

اقتصاد متعارف، آن هم بدون تلاش عمده‌ای برای تبیین واقعیت‌های اقتصادی جامعه، برگزار می‌شد.

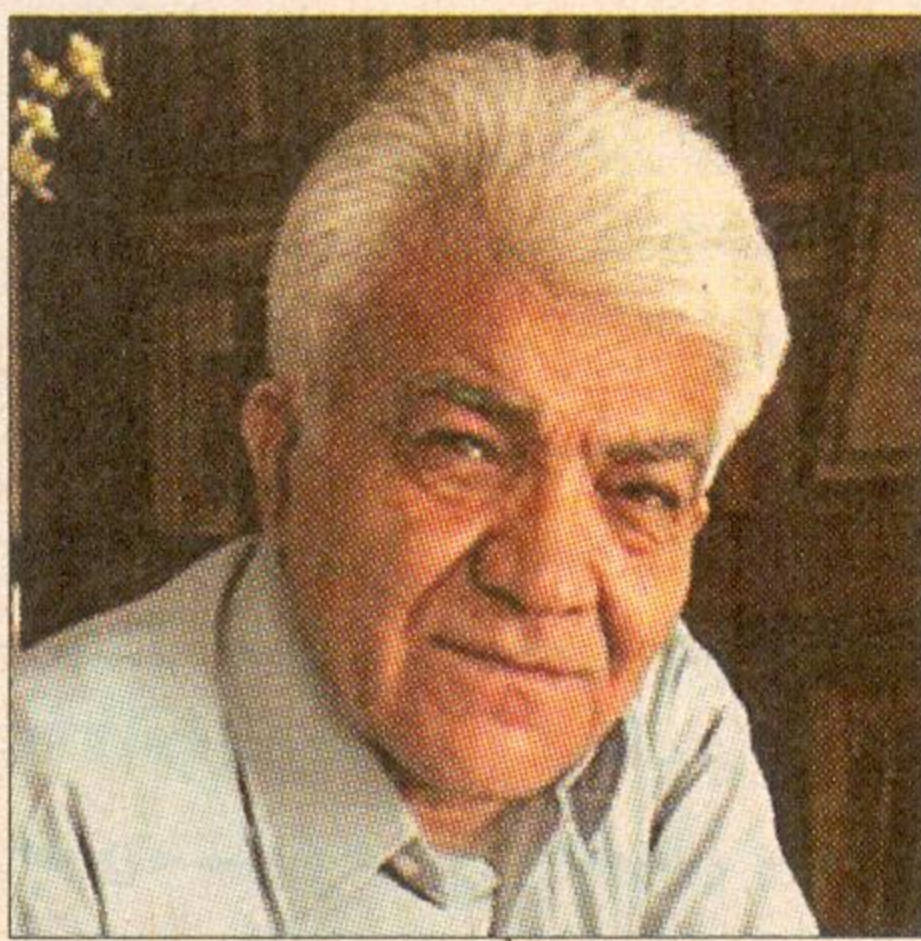
اما در مقابل این برداشت محافظه‌کارانه در تدریس دانشگاهی اقتصادشناسی و محدودیت نظرگاه متدولوژیک آن، جریان پر قدرتی در بیرون از دانشگاه شکل گرفته بود که فرآیند آموزش دانشگاهی را، به ویژه در رشته‌های علوم اجتماعی، تحت تأثیر قرار داده بود. دانشجویان سخت به درک مسائل اقتصادی علاقه‌مند بودند و اقتصاد سیاسی را جزئی از آموزش سیاسی خود می‌دانستند. آنان توجهی خاص به مفاهیم و مقولات اقتصادی داشتند و عطشی بی‌انتهای برای خواندن مقالات و کتاب‌هایی که موضوعات اقتصادی را از دیدگاهی انتقادی تجزیه و تحلیل می‌کردند. کتاب‌هایی که در دسترس این دانشجویان بود، عموماً ترجمه‌هایی بود از کتاب‌هایی در نقد سرمایه‌داری و امپریالیسم، که اینها مسائل مورد علاقه آنان بود. در میان مترجمان این کتاب‌ها، تنها معدودی اقتصاددان یا مترجم حرفه‌ای بودند. بیشتر این مترجمان اقتصادشناسی و زبان انگلیسی را - که زبان اصلی اغلب متون ترجمه شده بود - با کوشش خود آموخته بودند. انتخاب سنجیده در میان متون خارجی برای این مترجمان دشوار بود، زیرا در کتابخانه‌ها و کتابفروشی‌ها مجموعه وسیعی از کتاب‌های خارجی وجود نداشت. گاهنامه‌هایی هم که ناشر مقالات نقد کتاب بودند به دشواری در ایران به دست می‌آمد و در دسترس اغلب مترجمان نبود. از این رو، در بسیاری از موارد، انتخاب کتاب برای ترجمه تصادفی بود. کتاب‌های برخی از ناشران، همچون مانتلی ریویو و پروگرس، که به لحاظ دیدگاه سیاسی - ایدئولوژیک‌شان در میان مترجمان اقتصادی و خوانندگان شهرت یافته بودند، بیشتر ترجمه می‌شدند. اعمال سانسور نیز به دشواری انتخاب کتاب می‌افزود، چون مترجم باید حساسیت دستگاه سانسور را نسبت به صاحب‌نظران معروف، آثار مشهور و موضوعات مختلف سیاسی در انتخاب کتاب در نظر می‌گرفت و این محدوده انتخاب را تنگ‌تر می‌کرد.

به این دلایل، آثار ترجمه‌شده مجموعه پراکنده‌ای را تشکیل می‌داد که در میان آن از متون اصلی و کلاسیک خبری نبود. هیچ‌یک از آثار مارکس و متون اصلی مارکسیسم به فارسی فراهم نبود. این آثار حتی به زبان‌های خارجی و نیز حتی برای پژوهندگان دانشگاهی فراهم نبودند، آنچنان که، برای مثال، تمامی آثار پیش از انقلاب مرتضی مطهری در رد مارکسیسم، مبتنی بر همان اندک ترجمه‌هایی از متون بالنسبه عوامانه‌ای است که در اشاعه یا رد مارکسیسم نوشته شده و در ایران فراهم بود.

کیفیت ترجمه متون اقتصادی نیز عموماً نازل بود. محدودیت دانش اقتصادی مترجم و عدم شناخت کامل او به زبان متن اصلی یک

روی مسأله بود، روی دیگر آن آثار تخریبی، سانسور بر نحوه نگارش و دقت بیان ترجمه متون اقتصاد سیاسی بود که اغلب به بررسی زمینه‌هایی می‌پرداختند که در حریم ممنوع سانسور بودند. مترجمان در مواردی ناگزیر بودند بخش‌هایی از متن را در ترجمه حذف کنند تا از زیر تیغ سانسور بگریزند. افزون بر آن، خودسانسوری باعث شده بود تا برای احتراز از استفاده از واژگان ممنوع، اصطلاحات غیردقیق و مبهم استفاده شود، برای مثال: «گروه»، به جای «طبقه» به کار می‌رفت و «نظام بازار» به جای «سرمایه‌داری»، «اقتصاد برنامه‌ای» به جای «سوسیالیسم»، «بهره‌گیری» به جای «بهره‌کشی» یا «استثمار»، «حقوق‌بگیران» یا «کارکنان» به جای «کارگران»، «مدیر» یا «کارفرما» به جای «سرمایه‌دار» و نمونه‌های دیگری از این دست.

با این حال، کتاب‌هایی در اقتصادشناسی مارکسیستی در سال‌های پیش از انقلاب منتشر شد. در میان آنها کتاب‌هایی بود که فرهاد نعمانی ترجمه و منتشر کرد و اقتصاددانانی چون ای. ک. هانت، موریس داب، اسکار لانگه و پال باران را به خوانندگان ایرانی معرفی کرد. نخستین کتابی که متن کاملی از اقتصادشناسی مارکسیستی بود با عنوان اقتصاد سیاسی در سال ۱۳۵۵ توسط ناصر زرافشان منتشر شد. این ترجمه‌ای بود از کتابی که چند تن از اعضای آکادمی علوم شوروی نوشته بودند. استقبال وسیعی که به ویژه از سوی جوانان دانشجویان از این کتاب شد، توجه مقامات سانسور را برانگیخت. کتاب ممنوع اعلام شد و مترجم به زندان افتاد. جمع‌آوری و ممنوع کردن کتاب پس از انتشار، یکی از جنبه‌های متداول سانسور در ایران بود (و هنوز



نخستین کتابی که متن

کاملی از اقتصادشناسی

مارکسیستی بود با عنوان

اقتصاد سیاسی در سال

۱۳۵۵ توسط ناصر

زرافشان منتشر شد. این

ترجمه‌ای بود از کتابی که

چند تن از اعضای آکادمی

علوم شوروی نوشته بودند.

استقبال وسیعی که به ویژه

از سوی جوانان دانشجویان

این کتاب شد، توجه مقامات

سانسور را برانگیخت

نیز چنین است). مترجمان و ناشران برای مقابله با سانسور هویت کامل مؤلفان و ناشران خارجی را که در ایران ممنوع‌الانتشارند به طور کامل ذکر نمی‌کنند و حتی در مواردی، اسامی جعلی بر آن می‌نهند. از این روی سانسورگران باید کتاب را بخوانند تا به محتوای آن پی ببرند و این کار نیاز به شناخت علمی و ادبی دارد که معمولاً سانسورگران از آن بی‌بهره‌اند. لذا، در مواردی بسیار پس از آنکه کتاب از زیر سانسور می‌گذرد و با استقبال روشنفکران معترض روبه‌رو می‌شود حساسیت مقامات سانسورگر برانگیخته می‌شود و کتاب جمع‌آوری و ممنوع می‌شود.

اقتصاد سیاسی به هنگام اوج‌گیری انقلاب که سد سانسور را درهم شکست، تجدید چاپ شد. این کتاب منبع اصلی مطالعات اقتصادی مارکسیستی اکثر روشنفکران ایرانی بود که به کتاب‌های خارجی دسترسی نداشتند.

دو گرایش متقابل اقتصادشناسی در دوران پیش از انقلاب، یعنی اقتصادشناسی متعارف که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شد و اقتصاد سیاسی که شیوه نگرش اغلب روشنفکران و به ویژه دانشجویان بود، هر دو آنطور که در بالا گفته شد، مجموعه‌هایی نامنسجم و توسعه‌نیافته بودند. با این حال، تقابل میان آنها زمینه‌پزیری را برای دانشجویان پرشور، کنجکاو و با استعداد دانشگاه‌ها فراهم آورده بود. دانشجویان بسیار افزون بر آنچه برای کلاس و درس از آنها خواسته می‌شد می‌خواندند. حیطه مطالعات غیردرسی آنان عموماً ادبیات، تاریخ و علوم اجتماعی بود. بسیاری از دانشجویان از انتشار کتاب‌های «مهم» اقتصاد سیاسی و نقد اجتماعی باخبر بودند و این نکته به وضوح از سوال‌هایی که در کلاس می‌کردند معلوم بود. دانشجویان از بحث‌هایی که در این کتاب‌ها مطرح شده بود بهره می‌جستند تا با استادان محافظه‌کارشان، که به قول آنان «مزخرفات ارتجاعی را تبلیغ می‌کنند»، مقابله کنند.

در چنین وضعی دانشجویان دوره لیسانس اقتصادشناسی را به شیوه ویژه‌ای می‌آموختند. آنان با اقتصاد متعارف در چارچوب برنامه آموزشی‌ای که سمت‌گیری تخصصی داشت آشنا می‌شدند و به میزان قابل توجهی (و بسیار بیشتر از آنچه برای دوره لیسانس در دانشگاه‌های آمریکا و اروپا مرسوم است) در درس آمار، ریاضیات، اقتصادسنجی و اقتصاد ریاضی می‌خواندند. زیادی تعداد دروس تخصصی تا حدودی جبران کمی حجم درس در هر کلاس را می‌کرد. علاوه بر آن، دانشجویان در دوره چهارساله لیسانس، مطالعه‌ای بالنسبه گسترده در اقتصاد سیاسی و مسائل اجتماعی می‌کردند و این جبران کمبود تعداد و نازل بودن سطح دروس عمومی را می‌کرد. تا پایان دوره لیسانس، دانشجویی که در یکی از دانشگاه‌های ایران اقتصاد خوانده بود با متون مارکسیستی و اقتصاد سیاسی که در ایران فراهم بود آشنا شده و اطلاعاتی درباره تاریخ و

ادبیات جهان و ایران به دست آورده بود. تردیدی در این نیست که مطالعات «فوق برنامه» دانشجویان؛ پراکنده، نامنظم و نامنسجم بود. از سویی دیگر، در کلاس درس نیز به ندرت از آنان خواسته می‌شد مسائل را از دیدگاهی انتقادی تجزیه و تحلیل کنند و مقاله‌ای تحقیقی بنویسند یا در امتحانات به سوال‌هایی پاسخ گویند که نیاز به بررسی و نقد خلاق داشته باشد. کلاس درس هم جای بحث آزاد و مجادله خلاق نظری و علمی نبود. با این حال علاقه بسیار شدید دانشجویان به مسائل سیاسی و اجتماعی آنان را به بحث و مجادله گسترده در میان خودشان می‌کشاند. به این ترتیب، اشتیاق روشنفکرانه، تعهد سیاسی و توان تحلیلی آنان، کمبود نظام آموزشی را تا حدود قابل توجهی جبران می‌کرد. بسیاری از فارغ‌التحصیلان رشته اقتصاد، کارشناسان قابل‌شدند که کادر اصلی سازمان برنامه و بودجه، بانک مرکزی و مرکز آمار ایران را تشکیل داده‌اند یا در مقام کارشناسی اقتصادی در وزارتخانه‌ها، بانک‌ها و دیگر مؤسسات دولتی و خصوصی به کار گرفته شده‌اند. برخی دیگر از این فارغ‌التحصیلان به خارج رفتند و دکترا گرفتند. برخی از آنان در دانشگاه‌های اروپا و آمریکا ماندند و به تدریس پرداختند. جمعی دیگر به ایران بازگشتند.

انقلاب و اقتصاد اسلامی

تا پیش از اوج‌گیری انقلاب در سال ۱۳۵۷ بحثی درباره اقتصاد اسلامی در محافل روشنفکری ایران، حتی در محافل اسلامی آن، مطرح نبود. کتاب اسلام و مالکیت آیت‌الله طالقانی که نخست در سال ۱۳۳۰ منتشر شد، توجهی برنینگخته بود. جلد اول کتاب اقتصاددانان، تالیف محمدباقر صدر که در سال ۱۳۴۰ در بیروت به عربی چاپ شده بود، در سال ۱۳۵۰ به فارسی ترجمه و با عنوان اقتصاد ما منتشر شد. آن هم توجهی به اقتصاد اسلامی معطوف نکرد. تا پیش از انقلاب، در ایران نه کسی خود را اقتصاددان اسلامی خوانده بود، نه کسی در میان محققان علوم اجتماعی مقاله، کتاب یا رساله‌ای نوشته بود که حتی پیش‌درآمدی بر اقتصاد اسلامی به حساب آید. هنگامی که در سال ۱۳۵۵ «نخستین کنگره اقتصاد اسلامی» در مکه برگزار شد، کسی نبود که به‌عنوان صاحب‌نظر در اقتصاد اسلامی به این کنفرانس برود. در میان چهار نفری که از دانشگاه‌های ایران در این کنفرانس شرکت کردند، سه نفر اقتصاددان بودند که «اسلامی» نبودند و آن که «اسلامی» بود، اهل ادبیات بود و سر و کاری با اقتصاد نداشت. تنها آن گاه که جنبش انقلابی اوج گرفت «اقتصاد اسلامی» موضوعی مطرح شد. اقتصاد توحیدی ابوالحسن بنی‌صدر که چاپ اول آن در اوایل سال ۱۳۵۷ در اروپا منتشر شده بود در هفته‌های پیش از انقلاب در ایران به چاپ رسید و این هنگامی بود که سخنرانی‌های بنی‌صدر در دانشگاه صنعتی تهران (آریامهر) در باب اقتصاد اسلامی توجه

جوانان دانشگاهی را به این موضوع جلب کرده بود. بلافاصله جزوات سرهم‌بندی شده بسیاری در زمینه اقتصاد اسلامی به چاپ رسید که عموم نویسندگان آنها یا از اقتصاد بی‌اطلاع بودند یا از اسلام یا از هر دو.

بخش مهمی از نظراتی که در دوران انقلاب به‌عنوان اقتصاد اسلامی مطرح شد از دیدگاه نظری و ایدئولوژیک علی شریعتی نشأت گرفت. سازمان مجاهدین خلق ایران نیز که از پیروان شریعتی و مبلغ بسیاری از نظرات او بود، در عطف توجه به مسائل اقتصادی از دیدگاهی «اسلامی» نقشی اساسی داشت. شریعتی با نظرگاهی جهان‌سوم‌گرایانه، متأثر از دیدگاهی «فانونی» (منتسب به فرانس فانون) که در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در میان روشنفکران جهان‌سوم مقبولیتی وسیع داشت، و با کشتی‌انکارناپذیر به سوی مارکس و سارتر و جریان روشنفکری معترض به غرب، در پی اصلاح مذهبی در تشیع بود. درباره شریعتی سخن بسیار رفته است، آنچه در این بحث به آن توجه می‌شود استنباط اقتصادی‌ای است که از نظرات او حاصل می‌آید. به‌رغم آنچه شریعتی مکرراً در پاسخ به مخالفان مذهبی خود می‌گفت، تحلیل او تلفیقی بود از مادی‌گرایی (ماتریالیسم) تاریخی مارکس و آرمان‌خواهی تشیع. این تلفیق صریحاً در بیان نظرگاه تاریخی او درباره تحول جوامع مشهود است. شریعتی می‌گوید: «فلسفه تاریخ بر اساس یک جبر علمی است، یک جریان پیوسته و همچون انسان، یک جنگ دائمی میان دو عنصر متخاصم و متضاد، که از آغاز بشریت شروع شده و همیشه و همه‌جا در گیر بوده و تاریخ را ساخته است.

از نظر شریعتی قصه هابیل و قابیل بیان قرآنی تضادی است که تحولات تاریخی را شکل داده است. به گفته شریعتی: «قصه هابیل و قابیل «فلسفه تاریخ» را نشان می‌دهد و قصه آدم «فلسفه انسان» را، جنگ هابیل و قابیل جنگ دو جبهه متضاد در تاریخ است، بر اساس دیالکتیک تاریخ. بنابراین، تاریخ نیز همچون انسان، یک حرکت دیالکتیکی دارد، این تضاد هم از اینجا شروع می‌شود که قابیل (به نظر من، نماینده نظام کشاورزی و مالکیت انحصاری اولیه پیش از مالکیت) را می‌کشد. بعد از این جنگ دائمی تاریخ آغاز می‌شود. سراسر تاریخ صحنه نبرد میان جناح قابیل قاتل و جناح هابیل مقتول است، جناح حاکم و محکوم. «هابیل دامدار» به دست «قابیل مالک» کشته می‌شود، یعنی دوره اشتراک عمومی منابع تولید... با پیدایش عصر کشاورزی و استقرار نظام مالکیت خصوصی... از میان می‌رود، محکوم می‌شود...»

شریعتی در سراسر آثارش این تحلیل را به بیان‌های گوناگون تکرار می‌کند و تحلیل طبقاتی را در شکل و محتوا و حتی به زبانی که صریحاً مارکسیستی است به کار می‌بندد. شگفت نیست که مخالفان مذهبی‌اش او را «مادی‌گرا» می‌خوانند و بدین‌سان او را

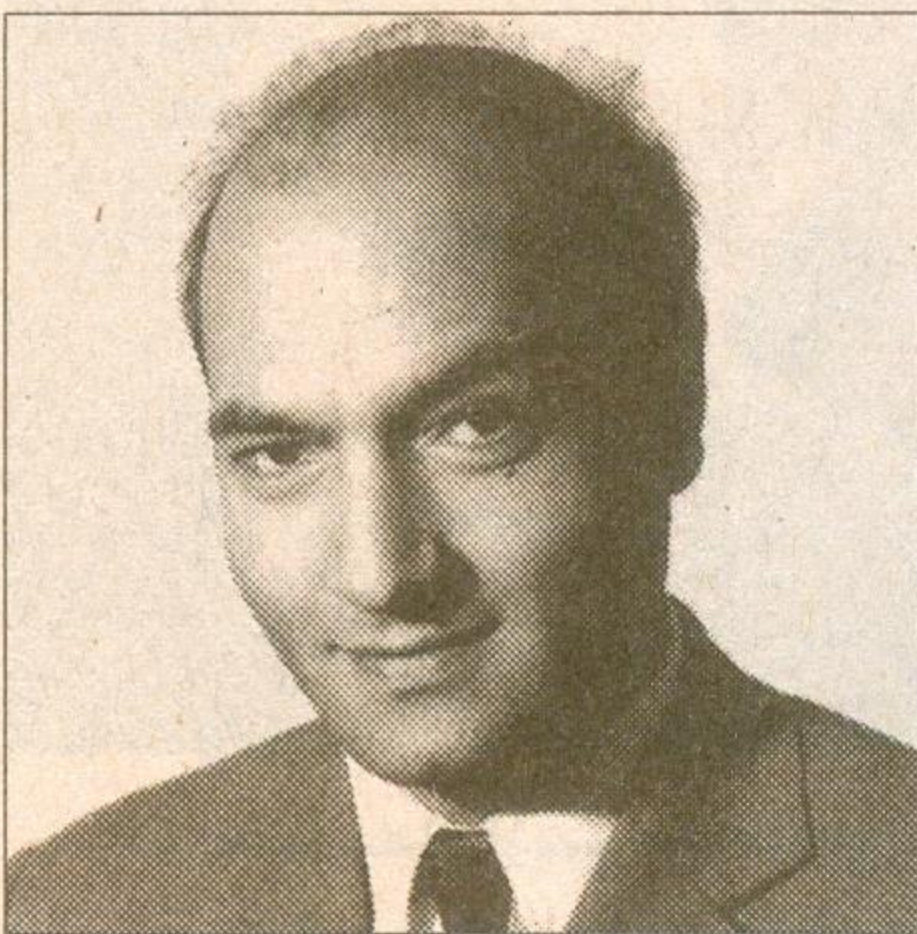
در زمان‌های مختلف تکفیر کرده‌اند. اما شریعتی معتقد بود که نظر او با مارکسیسم مغایرت دارد. زیرا به‌زعم او، مارکس می‌گوید «مالکیت عامل کسب قدرت است» در حالی که شریعتی می‌گوید «در آغاز کار، عاملی که مالکیت را به فرد اختصاص داد، قدرت زور بود». با این حال، شریعتی در سراسر آثار خود تحلیل مادی‌گرایی تاریخی مارکس را، حتی با مرحله‌بندی تاریخی معین آن، به کار می‌گیرد؛ هر چند معتقد است که مرحله‌بندی تاریخی مارکس مغشوش است و «در جامعه فقط و فقط دو زیربنا ممکن است». «یکی بر پایه مالکیت عمومی است و دیگری براساس مالکیت فردی».

به این ترتیب شریعتی تشیع علوی، نهضت رهایی‌بخش هابیلیان را مبارزه‌ای در جهت نفی مالکیت فردی و استقرار سوسیالیسم راستین - که همان «جامعه بی‌طبقه توحیدی» است - می‌داند. به‌زعم شریعتی، «همان خداپرستی که پرستش ارزش‌های متعالی است [با]... انگیزه‌های غریزی و مادی بورژوازی، سرمایه‌داری، مالکیت فردی و استثمار طبقاتی» مغایرت دارد.

تحلیل تاریخی - طبقاتی شریعتی برای جوانان روشنفکر مذهبی که نظرگاه مارکسیستی را وسوسه‌آمیز می‌یافتند، جذاب بود. شریعتی بر وجود «عقده خودکم‌بینی و اسلام‌کم‌بینی» جوانان واقف بود و می‌کوشید تا با تلفیق علوم اجتماعی و اسلام این «عقده حقارت» را برطرف کند. تردیدی نیست که شریعتی در راه اشاعه «تشیع علوی» به اشاعه نظرگاه مارکسیستی نیز کمکی شایسته کرد. دستاورد مهم او در این راه بیان صریح و بی‌پرده تحلیل‌های مارکسیستی با واژگان ویژه آن بود. هر چند تحلیل‌های مارکسیستی شریعتی عمدتاً سطحی بود و به رواج ساده‌انگاری در بررسی‌های اجتماعی کمک می‌کرد اما او زمانی سخن از مارکس می‌راند که شدت سانسور اجازه این بحث‌ها را در هیچ نوشتاری نمی‌داد. در شرایطی او درباره «تضاد طبقاتی»، «استثمار»، «پرولتاریا»، «بورژوازی» و «انقلاب» صحبت می‌کرد که کتاب‌های مارکسیستی نه‌تنها نمی‌توانستند به هیچ یک از این مفاهیم اشاره کنند، بلکه حتی نام مارکس را نمی‌توانستند ببرند و به او با عناوینی چون «متفکر بزرگ قرن نوزدهم» اشاره می‌کردند. اما بیان صریح این مفاهیم سوءظنی قوی در محافل روشنفکری چپ نسبت به شریعتی به وجود آورده بود که او در مقابله‌اش با محافل روشنفکری چپ از طرفداری دستگاه حاکمه برخوردار بود. این درست بود که کسانی با طرح مطالبی خفیف‌تر از آنچه او می‌گفت به زندان افتاده، یا دست‌کم «ممنوع‌القول» شده بودند. چاپ جزوه انسان، مارکسیسم و اسلام شریعتی، که نقدی بود بر مارکس و مارکسیسم، در بهمن و اسفند ۱۳۵۵ در کیهان، به هنگام آزادی او از زندان، این سوءظن را تقویت کرد. این در حالی بود که

برخی محافل محافظه‌کار مذهبی نیز شریعتی را به سبب مخالفت‌هایش با دستگاه مذهبی برخوردار از حمایت ساواک می‌دانستند. به لحاظ محبوبیتی که شریعتی در میان جوانان روشنفکر داشت، هیچ یک از این دو گروه طرح علنی این موضوع را مصلحت ندیدند. تأثیر شریعتی بر تفکر نیروهای روشنفکر مذهبی به هنگام اوج‌گیری جنبش انقلابی بیشتر آشکار شد. این تأثیر تا به آنجا بود که حتی دستگاه محافظه‌کار مذهبی که قدرت حکومتی را به دست آورده بود، ناگزیر به پذیرش همان مقولات و مباحثی شد که به وسیله شریعتی اشاعه داده شده بود، چنان‌چه به‌رغم تلاش فراوان، هنوز هم نتوانسته خود را از قید آنها «آزاد» کند.

بسیاری از طرفداران شریعتی جوانانی بودند که به سازمان مجاهدین خلق پیوستند یا پس از انقلاب هوادار آن شدند. فلسفه تاریخ مجاهدین نیز همچون شریعتی بود. اما همسویی آن با مارکسیسم آشکارتر و دقیق‌تر بود. با این حال سازمان مجاهدین این انتقاد محافظه‌کاران مذهبی را که التقاطی و «مارکسیست اسلامی» هستند یکسره رد می‌کرد. مجاهدین بر این عقیده بودند که مبارزه طبقاتی حاصل از روابط استثمار نظام مالکیت برقرار در هر مرحله از تکامل تاریخی جوامع، نیروی اصلی تحول تاریخی است و نظم اجتماعی توحیدی تنها در جامعه‌ای بی‌طبقه که تضادهای طبقاتی آن حل شده است برقرارشدنی است. به‌زعم مجاهدین، در این جامعه بی‌طبقه توحیدی، به برکت تکنولوژی پیشرفته، وفور و فراوانی برقرار خواهد بود. روابط کالایی و همراه با آن روابط پولی از میان خواهد رفت که تا پول هست،



بخش مهمی از نظراتی که در دوران انقلاب به‌عنوان اقتصاد اسلامی مطرح شد از دیدگاه نظری و ایدئولوژیک علی شریعتی نشأت گرفت. سازمان

مجاهدین خلق ایران نیز که از پیروان شریعتی و مبلغ بسیاری از نظرات او بود، در عطف توجه به مسائل اقتصادی از دیدگاهی «اسلامی» نقشی اساسی داشت

استثمار هست.

مجاهدین نیز همچون شریعتی مخالف سرمایه‌داری بودند. آنان، همراه با بخش عمده‌ای از نیروها و سازمان‌های چپ، از اوایل دهه ۱۳۵۰ اقتصاد ایران را سرمایه‌داری وابسته می‌دانستند. نظریه سرمایه‌داری وابسته، که در دهه ۱۳۴۰ توسط محققان آمریکای لاتین مطرح شد، به سرعت در محافل دانشگاهی جهان و در جنبش‌های سیاسی کشورهای جهان سوم به‌عنوان نظریه‌ای که وضع اقتصادی کشورهای توسعه‌نیافته را تبیین می‌کرد، پذیرفته شده بود. منتها در همین اوان در کتاب‌ها و کلاس‌های درس دانشگاهی در ایران بحثی از سرمایه‌داری وابسته نبود و تا اواسط دهه ۱۳۵۰ کتاب یا مقاله‌ای در این باره منتشر نشده بود. نخستین تحلیل درباره اقتصاد سرمایه‌داری وابسته ایران کتابی بود که بین سال‌های ۱۳۵۰ و ۱۳۵۳ بیژن جزنی در زندان نوشت و با عنوان طرح جامعه‌شناسی و مبانی جنبش انقلابی خلق ایران از سال ۱۳۵۴ تا به هنگام انقلاب مکرراً توسط انجمن‌های دانشجویی در خارج از کشور منتشر شد. بخش‌هایی از آن را دانشجویان در ایران مخفیانه دست به دست کرده و می‌خواندند.

بنا به نظریه وابستگی، توسعه‌نیافتگی اقتصادی جوامع آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتین به دلیل وابستگی اقتصادی آنها به اقتصاد کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته بوده است، لذا گسترش سرمایه‌داری در جوامع وابسته، نه راهی برای توسعه اقتصادی، که بیراهه‌ای در جهت تحکیم و تعمیق توسعه‌نیافتگی و عقب‌ماندگی است. براساس چنین تحلیلی، مجاهدین را عقیده بر این بود که هدف مبارزه، ریشه‌کن کردن امپریالیسم و مقابله با سرمایه‌داری وابسته در جهت نفی جامعه طبقاتی است.

تحلیل‌های مجاهدین از روابط اقتصادی مارکسیستی بود. سازمان مجاهدین برای آموزش اقتصاد به کادرهای خود، جزوه‌ای تدوین کرده بود با عنوان اقتصاد به زبان ساده. این جزوه که به قلم محمود عسگری‌زاده از کادرهای اصلی سازمان مجاهدین است و در حوالی سال ۱۳۵۰ نوشته شده، تحلیلی است صریح و ساده از نظرات مارکس درباره «قانون ارزش کار»، «ارزش اضافی» و «استثمار». در سال ۱۳۵۷، این جزوه به صورت کتابی در ۲۰۹ صفحه منتشر شد و حتی در مواردی جزو کتاب‌های درسی دانشگاهی به کار گرفته شد.

نفی مالکیت، روابط طبقاتی و اقتصاد سرمایه‌داری در آثار برخی از صاحب‌نظران «اقتصاد اسلامی» که در حوالی انقلاب به این موضوع پرداختند نیز مشهود است. مهم‌تر از همه حبیب‌الله پیمان بود که برخلاف شریعتی و مجاهدین از دیدگاهی اسکولاستیک (مدرسه‌ای) مالکیت را در اسلام نفی می‌کند. او بر این عقیده است که مالکیت

اصلی بر همه چیز، از جمله وسایل تولید، از آن خداست (اصل خدامالکی)، بنابراین، جدایی کارگران از وسایل تولید که مبنای روابط سرمایه‌داری است، در اسلام جایز نیست. به‌زعم پیمان، بنا بر آیه ۶۶ سوره یونس (و نیز آیه‌های مشابه) که می‌گوید «آگاه باش که هر چه در همه آسمان‌ها و زمین است ملک خداست» تمام منابع طبیعی باید در دسترس کارگرانی باشد که می‌خواهند از نیروی خلاق کار خود بهره‌گیرند. این همان ترمین موسوم به مالکیت ناس (مردم) است که مالکیت را در اسلام جمعی (اشتراکی) می‌داند.

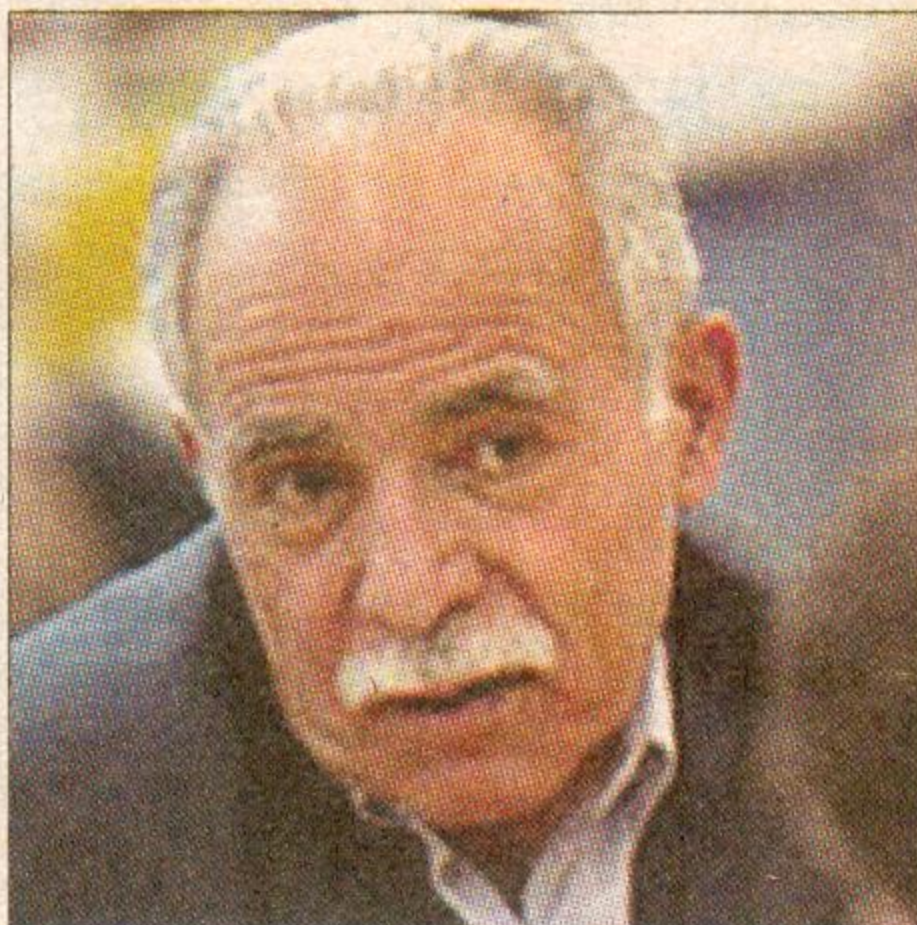
پیمان عقیده دارد که بهره‌هر کس از نعمات و ثروت‌های طبیعت به اندازه «کار مثبت و خلاقه» و به میزان «احتیاج» اوست و کسی حق ذخیره و انباشت مازاد بر آن را ندارد. علاوه بر آن، پیمان می‌گوید ابزار و وسایل تولید دستاورد تمدن بشری است و کسی حق تصرف انحصاری آنها را ندارد و چون «ابزار وسیله و جزء لاینفک کار انسان است و کار تولیدی و ثمربخش حق طبیعی و عمومی مردم است و با وجود حیات انسان پیوسته است، لذا... مالکیت این وسایل یک حق عمومی و خدشه‌ناپذیر محسوب می‌شود». پیمان، به این ترتیب، انباشت سرمایه را غیراسلامی می‌شمارد و نفی می‌کند. زیرا به‌زعم او انباشت سرمایه تنها از استثمار حاصل می‌شود. استدلال او به این روال است که درآمدهای اضافی برای خرید ابزار و منابع تولید مصرف می‌شود و با انباشت ابزار و منابع در دست صاحبان این درآمدها، سرمایه‌داران می‌توانند کارگرانی را که فاقد وسایل تولیدند اجیر کنند. به این ترتیب، سرمایه‌داران با تصاحب «ارزش اضافی» تولیدکنندگان، به سرمایه خود می‌افزایند و با «بهره‌کشی» از نیروی کار تولیدکنندگان، آن را به طور تصاعدی افزایش می‌دهند. از این روست که پیمان می‌گوید «سرمایه‌دار با ربودن ارزش‌های افزوده، به فقر و تنگدستی متزاید تولیدکنندگان کمک می‌کند». که این مغایر تعالیم اسلام است. حاصل بحث پیمان این است که همه باید حق داشتن وسایل کار و بهره‌برداری از منابع طبیعی و مواد اولیه را داشته باشند تا کسی حاضر به فروش نیروی کار خود نباشد و امکان استثمار تولیدکنندگان توسط سرمایه‌داران پیش نیاید. آنگاه که در جوامع صنعتی، بهره‌برداری به مقیاس وسیع مقدور است، به نظر پیمان، کارگران باید در مؤسساتی باشند که به عموم مردم تعلق دارد تا استثمار نشوند.

نقد پیمان از سرمایه‌داری و طرحی که از جامعه آرمانی اسلامی ارائه می‌دهد برای جوانان مذهبی که نسبت به گرایش‌های غیرمذهبی احساس بیگانگی می‌کردند، جذابیت بسیار داشت. تفسیر پیمان از «اقتصاد اسلامی» در واقع نمود مذهبی‌ای بود از جریان روشنفکری‌ای که سال‌ها پیش از انقلاب شکل گرفته بود و شریعتی و مجاهدین کوشیده

بودند آن را با اسلام پیوند دهند. هر چند نظرات پیمان مبنای اسکولاستیک اسلامی داشت و در چارچوب احتجاجات قرآنی و استدلالات فقهی بیان می‌شد، الگوی نظری که از آن حاصل می‌آمد، چه به لحاظ آرمانی و چه از نظر روش‌شناسی، با این جریان فکری نزدیکی بسیار داشت. تأثیر نظریات پیمان بر جوانان مذهبی و برخی از عناصر جمهوری اسلامی از طریق «جامعه مسلمانان مبارز» و نشریه هفتگی آن، امت، بود. این نفوذ به حدی بود که سیاست‌های موسوم به «خط امام» اغلب به‌عنوان نظریات «امتی‌ها» خوانده می‌شد.

اقتصاد اسلامی محمدباقر صدر

اگر برداشت اقتصادی شریعتی، سازمان مجاهدین و پیمان تلفیق اسلام و گرایش چپ و روش‌شناسی مارکسیستی آن است، اقتصاد اسلامی محمدباقر صدر بیانی اسلامی از روش‌شناسی کلاسیک جدید است. صدر در اقتصاد ما اذعان می‌کند که «اقتصاد اسلامی علم نیست»، به این معنی که هدف آن تبیین پدیده‌های اقتصادی از دیدگاه اسلامی نیست. به‌زعم صدر، اقتصاد اسلامی «انقلابی است برای دگرگون کردن واقع فاسد و تحول آن به مواقع سالم». صدر را نظر این است که اقتصاد اسلامی آنگاه به صورت علم در خواهد آمد که نظام اسلامی به طور کامل در جامعه «پیاپی» شده باشد. لذا تا فرارسیدن آن روز اقتصاددانان اسلامی باید بکوشند با «جمع‌آوری رویدادهای اقتصادی... و نظم دادن آن بر پایه علمی، ... قوانین حاکم بر آن رویداد را» کشف کنند. دیگر اینکه، این اقتصاددانان باید پژوهش خود را از «مسلمات معینی که فرض شده‌اند» آغاز



نقد پیمان از سرمایه‌داری و طرحی که از جامعه آرمانی اسلامی ارائه می‌دهد برای جوانان مذهبی که نسبت به گرایش‌های غیرمذهبی احساس بیگانگی می‌کردند، جذابیت بسیار داشت.

تفسیر پیمان از «اقتصاد اسلامی» در واقع نمود مذهبی‌ای بود از جریان روشنفکری‌ای که سال‌ها پیش از انقلاب شکل گرفته بود و شریعتی و مجاهدین کوشیده بودند آن را با اسلام پیوند دهند

کنند و بر آن اساس «جهت اقتصادی و مسیر رویدادها» را تجسم کنند.

در این بحث، صدر به این نکته اذعان دارد که «علم اقتصاد سیاسی» فارغ از اسلام است و بر اساس آن می‌توان «قوانین حاکم» بر رویدادهای اقتصادی را «برپایه علمی» کشف کرد. این «علم اقتصادی» که وجود آن برای صدر مسجل است، اقتصادشناسی کلاسیک جدید است. صدر تعلق نظری خود را به مکتب کلاسیک جدید کتمان نمی‌کند. تقریباً تمام جلد اول «اقتصاد ما» بحثی است مفصل در رد نظریه ارزش نیروی کار مارکس و ادعای او درباره استثمار کار توسط سرمایه. در این ردیه بر مارکس، صدر بی‌محابا از نظریه کلاسیک جدید استفاده می‌کند. برای مثال، برای صدر، نظریه مطلوبیت کلاسیک جدید یک اصل مسلم علمی است. او استدلال می‌کند: «اما مسأله ارتباط بین ارزش [فایده] و ارزش [مبادله] در پرتو معیار پسیکولوژی کاملاً روشن است، زیرا فایده پایه مطلوبیت است و مطلوبیت نیز همان معیار ارزش و سرچشمه عمومی آن است. همچنین فایده‌استعمالی اگر چه پایه اصلی مطلوبیت است ولی به تنهایی نسبت مطلوبیت شیء را معین نمی‌کند، زیرا نسبت مطلوبیت، در هر کالایی مستقیماً با اهمیت فایده‌ای که کالا می‌رساند متناسب است. از این رو هر چه کالا بیشتر منشاء فایده قرار بگیرد، نسبت مطلوبیت آن بیشتر می‌شود. همچنین نسبت مطلوبیت به طور معکوس با حدود امکان دستیابی به کالا متناسب است. لِه‌ذا هر چه امکانات دستیابی به کالا بیشتر شود، نسبت مطلوبیت آن کاهش می‌یابد و مالا ارزش کالا تنزل می‌کند. از طرفی روشن است که امکان دستیابی به کالا، تابع کمیابی و فراوانی آن است.

از کژئی‌های واژگان که بگذریم (که بخشی از آن به دلیل ناآشنایی مترجم با اصطلاحات اقتصادی در زبان فارسی است) بحث بالا استدلالی است رایج در متون اقتصادی کلاسیک جدید در دهه‌های نخست این قرن. صدر در سراسر اقتصاد ما مفاهیم اقتصادی کلاسیک جدید را به‌عنوان اصولی علمی به کار می‌گیرد.

وجه اسلامی اقتصادشناسی صدر در بیان «مسلمات معینی که فرض شده‌اند» است و این حدودی است که اسلام برای رفتار اقتصادی افراد در جامعه معین کرده است، یعنی نهادهایی که در اقتصاد یک جامعه اسلامی باید باشد، نقشی که دولت در تنظیم امور اقتصادی باید بر عهده گیرد. از دیدگاه صدر، روابط اقتصادی اسلامی مبتنی بر سه اصل است: مالکیت مختلط، آزادی اقتصادی در کادر محدود و عدالت اجتماعی. اجرای این اصول، در تحلیل صدر، اقتصاد سرمایه‌داری‌ای را می‌آفریند که در آن بر نقش دولت برای تنظیم امور و تأمین رفاه اجتماعی تأکید شده است. از نظر صدر، وجوه مشترک مهمی میان سرمایه‌داری و اسلام وجود دارد و به همین

دلیل است که به کارگیری روش‌شناسی کلاسیک جدید، مشکلی برای او نمی‌آفریند. بدیهی است که او کاستی‌هایی در عملکرد سرمایه‌داری غرب می‌بیند که مهم‌ترین آنها «وجود آزادی بی‌قید و شرط» در بازار است. حیطه وسیعی که صدر برای دولت در نظام اقتصادی اسلامی قائل است، اینکه بخشی از منابع تولید ممکن است تحت مالکیت عمومی و دولتی باشد و اینکه دولت موظف است در پی تأمین عدالت و رفاه اجتماعی باشد، قرار است این مشکلات را در جامعه اسلامی بر طرف کند.

وجه مشترکی که صدر میان نظام اقتصادی اسلامی و جامعه سرمایه‌داری برمی‌شمارد برای بسیاری از جوانان مذهبی دوران انقلاب قابل قبول نبود. حتی محمدکاظم موسوی‌بجنوردی، مترجم جلد اول اقتصاد ما، در زیرنویس‌هایی که بر کتاب افزوده است، در چند مورد با صدر طرح اختلاف می‌کند. برای مثال، مترجم در زیرنویسی اضافه می‌کند که «مالکیت سرمایه‌داری نامشروع است و ابزار تولیدی که سرمایه‌داران با غارت و چاپیدن و استثمار مردم به دست آورده‌اند، به تولیدکنندگان واقعی آن تعلق دارد». سپس می‌افزاید «به نظر می‌رسد که از نویسنده محترم اشتباه باشد که حتی از نظر مالکیت خصوصی بین سرمایه‌داری ضدمردم، و نظام عادلانه اقتصاد اسلامی اشتراکی قائل شده» باشد. در جایی دیگر موسوی‌بجنوردی اضافه می‌کند «لازم به تذکر است که تمامی نظراتی را که نویسنده به طور ضمنی از سرمایه‌داری به دفاع برخاسته (و به طور قطع قصد چنین کاری را نداشته است) مورد تأیید ما نیست.

به‌رغم این انتقادات به صدر، بحث نظری او، به ویژه تأکیدی که بر دخالت دولت در امور اقتصادی، تحدید مالکیت و تأمین رفاه عمومی و برقراری عدالت اجتماعی دارد، جذابیتی گسترده میان روشنفکران مذهبی و برخی از دولتیان جمهوری اسلامی یافت. این نظرات بی‌تردید در تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی مؤثر بوده و اصول متعددی از آن، از جمله آنچه مربوط به تحدید مالکیت بخش خصوصی می‌شود (اصول ۴۳ تا ۴۹) با توجه به نظرات صدر تدوین شده است.

باید خاطر نشان کرد که اقتصاد توحیدی ابوالحسن بنی‌صدر که در اوایل انقلاب توجه زیادی را به خود جلب کرد، تأثیری محسوس بر بحث‌های اقتصادی نگذاشت. اقتصاد توحیدی با زبانی مغلق، مفاهیمی را که مابه‌ازای دقیق اقتصادی ندارند، در تحلیلی که در زمینه‌هایی متضاد و در مواردی مبهم است، «زور» را ام‌الفساد جامعه بر می‌شمارد و راه تعالی اسلامی را در درهم شکستن نظام زورمدار می‌داند. اقتصاد توحیدی، به‌رغم اهمیت سیاسی که موظف آن کسب کرد، تأثیری عمده بر گرایش‌هایی که پس از انقلاب در اقتصادشناسی در ایران پدید آمد نداشت ■

سوسیالیست خداپرست

نگاهی به آراء و اندیشه‌های علی شریعتی در باب سوسیالیسم، پول و نظریه ارزش کار

محسن محمدپناه



دکتر علی شریعتی را بدون شک باید یکی از سرشناس‌ترین پرچم‌داران سوسیالیسم دینی در ایران خواند. این ادعا از آنجا برمی‌آید که او در گفتارها و نوشتارهای خود با شمشیری از رو بسته به پیکار با نظام بازار یا سرمایه‌داری، در قالب اندیشه سوسیالیسم، رفته است. آغاز این گرایش شریعتی را در ترجمه کتاب ابودر دهه ۴۰ می‌توان ملاحظه کرد. نام اصلی این کتاب، «ابودر خداپرست سوسیالیست»، نوشته عبدالحمید جوده السحار بوده و شریعتی تا سال ۱۳۵۱ به تدریج، بخش‌های دیگری به این کتاب افزوده است. علاقه شریعتی به ابودر به حدی بوده که بعضاً در سخنرانی‌ها، اسلام خود را «اسلام ابودری» نامیده است. او تشیع خویش را نه به‌مثابه یک فرقه در مقابل فرقه‌ای دیگر بلکه تداوم طبیعی اسلام ابودری می‌داند؛ اسلام و تشیعی که جهت‌گیری طبقاتی به نفع طبقات فرودست، نگاه منفی به سرمایه و سرمایه‌دار و گرایش برابری طلبانه توزیعی یکی از وجوه سازنده آن به‌شمار می‌رود (شریعتی، ابودر، ص ۱۴۳-۱۴۲). این نکات، آشکارا در آثار او منعکس و برجسته شده و شریعتی آنان را به‌عنوان مولفه‌های اصلی خوانش خود از اسلام معرفی کرده است. به‌عنوان مثالی از این نگاه شریعتی می‌توان به معرفی اصل برابری به‌مثابه عدالت توسط شریعتی (به عنوان تفسیر خود از اصل عدالت اسلامی) به‌عنوان یکی از این پایه‌های اساسی اسلام اشاره کرد. (شریعتی، اسلام‌شناسی، ص ۳۸-۳۴)

آنچه از مطالعه تحلیلی کتاب ابودر به نظر می‌رسد این است که شریعتی با استفاده از احادیث مخدوش و غیر قابل اعتماد و تفسیرهای غیر کارشناسی از آیات قرآن و احادیث نقل شده (که در ادامه بحث به تفصیل به آنها اشاره خواهد شد)، وسیله‌ای برای توجیه افکار و جهت‌گیری‌های سوسیالیستی خود پیدا کرده و ابودر غفاری را در میان سایر نام‌ها و شخصیت‌های اسلامی، مورد مناسب‌تری برای انتساب افکار خود به فردی از صحابه رسول اکرم (ص) یافته است. مهم‌ترین استدلال شریعتی در انتساب عقاید خویش به ابودر، تکیه او بر تفسیر خاص خود از آیه «وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» است. در طول داستان، مکرراً این آیه را از زبان ابودر و خطاب به معاویه، عثمان و کعب‌الاحبار و مردم نقل

می‌کند و از آن نتیجه می‌گیرد سرمایه‌داری در اسلام مورد نکوهش قرار گرفته و عذابی دردناک در انتظار ثروتمندان خواهد بود. «ای سرمایه‌داران، آنچه خدا به شما داده است را انفاق کنید... ای گروه اغنیا، خداوند بزرگ (شما را) از سرمایه‌داری منع کرده است» (شریعتی، ابودر، ص ۱۴۸). بنا بر این دیدگاه، صرف داشتن ثروت و ذخیره راه انحراف از مسیر راستین اسلام برشمرده و بارها از زبان ابودر ثروتمندان را به تقسیم کل دارایی‌هایشان میان مردم دعوت می‌کند: «... آن روز ابودر حمله خود را علیه سرمایه‌داران ادامه داد و آنان را به تقسیم ثروت بر توده مردم، دعوت می‌کرد.» (شریعتی، ابودر، ص ۱۵۹) او با توسل به این آیه، دیدگاهی را از ابودر مطرح می‌کند که در مسیر کتاب به‌عنوان بارزترین موضع‌گیری ابودر و عامل اصلی اختلاف او با حکمرانان زمان می‌شود. آن دیدگاه این است که «ذخیره مال و ثروت مازاد بر نیازهای ضروری زندگی، غیر مشروع است». این دیدگاه که شریعتی آن را با انتخاب گزینشی و تفسیر خاص خود از این آیه و برخی روایات ارائه می‌سازد، به وضوح با نص صریح برخی از آیات قرآن که مسلمانان را به رعایت اعتدال در انفاق و نگاه داشتن اندازه در صرف مال در امر خیر دعوت می‌کند، در تضاد است. مناسب است که اشاره‌ای به تفسیر علامه طباطبایی از آیه فوق و نظر علامه امینی در کتاب‌الغدیر داشته و سپس تحلیلی بر سایر روایات ذکر شده در کتاب انجام دهیم.

علامه طباطبایی ذیل این آیه این گونه تفسیر خود را ارائه می‌کند:

«کلمه «کنز» به معنای روی هم نهادن مال و نگهداری آن است... و «یکنزون» در جمله وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ به معنای انباشتن و ذخیره کردن است. پس در همه موارد استعمال این کلمه، یک معنا نهفته است، و آن نگهداری و ذخیره مال و خودداری از این است که در میان مردم جریان پیدا کند و زیاده‌تر شود، و انتفاع از آن عمومی‌تر گردد، یکی از آن با دادنش منتفع شود، و دیگری با گرفتن آن و سومی با عمل کردن روی آن؛ و این عمل یعنی کنز و ذخیره کردن مال، در سابق به صورت دفینه کردن آن صورت می‌گرفته چون بانک و مخازن عمومی در کار نبوده، ناگزیر می‌شدند برای آنکه سوء قصدی به آن نشود آن را در زمین دفن کنند. (طباطبایی، المیزان، ذیل آیه کنز)»

در ادامه علامه توضیح می‌دهند که این آیه

علاوه بر اهل کتاب شامل مسلمین نیز می‌شود. سپس ادامه می‌دهند:

«بلکه آیه شریفه عموم احتکار کنندگان را به عذاب شدیدی تهدید می‌کند، و در جمله «وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ» کنز و احتکار را توضیح می‌دهد و می‌فهماند آن احتکاری مبعوض خدا است که مستلزم خودداری از انفاق در راه او باشد، و در مواردی که وظیفه انفاق آن مال در راه خدا است، انسان را از انجام آن منع کند... پس اگر کسی با وجود احتیاج اجتماع به هزینه درباره حوایج ضروری‌اش، سرمایه و نقدینه را احتکار و حبس کند او نیز از کسانی است که در راه خدا انفاق نکرده و باید منتظر عذابی دردناک باشد، چون او خود را بر خدایش مقدم داشته، و احتیاج موهوم و احتمالی خود و فرزندان را بر احتیاج قطعی و ضروری اجتماع دینی برتری داده است... علاوه بر اینکه به مصالح حیات اجتماع لطمه زده‌اند، به خدا و رسول هم خیانت کرده‌اند، زیرا مال را از نظر زمامدار اجتماع پنهان نموده‌اند، در نتیجه در یک گوشه اجتماع مال فراوانی دفن و روی هم انباشته شده، در حالی که در گوشه‌های دیگر اجتماع احتیاج ضروری به پول، حیات اجتماع را تهدید می‌کند... پس نهی آیه شریفه نهی از داشتن پول نیست بلکه نهی از حبس آن است؛ چون اسلام مالکیت اشخاص را از حیث کمیت محدود نکرده و حتی اگر شخص مفروض هزارها برابر آن دفینه ثروت می‌داشت ولی آن را حبس نمی‌کرد، بلکه آن را در معرض جریان قرار می‌داد، اسلام هیچ عتابی به او نداشت. چون با جریان ثروت او، هم خود او استفاده می‌کرد و هم دیگران از آن بهره‌مند می‌شدند، و در عین اینکه در راه خدا انفاق نمی‌کرد خائن به خدا و رسول به‌شمار نمی‌رفت، زیرا ثروت خود را در مرأی و منظر همه قرار داده بود به طوری که اگر زمامدار مسلمین احتیاج ضروری پیدا می‌کرد می‌توانست به او بگوید فلان مقدار در راه خدا انفاق کن. (طباطبایی، المیزان، ذیل آیه کنز)»

تفسیر دقیق و هوشمندانه علامه، کاملاً با قرائت سوسیالیستی که شریعتی از این آیه ارائه می‌دهد و استفاده‌ای که از آن می‌کند، متفاوت است. شریعتی می‌گوید:

«کنز، معرب فارسی کلمه گنج است، یعنی سرمایه‌اندوزی. طلا و نقره، مظهر سرمایه‌داری است. انفاق از «نفق» به معنی حفره است که به باب افعال رفته، ضد و مخالف معنی اولیه‌اش را معنی می‌دهد، یعنی رفع و نفی حفره، و پیداست

که اینجا مقصود حفره‌ای است که در جامعه بر اثر سرمایه‌داری کنز و استثمار اقتصادی به وجود می‌آید و مقصود، حفره طبقاتی است. ناهمواری و ناهمانندی طبیعی سطح زندگی اجتماعی. (شریعتی، ابودر، ص ۲۱۲)»

علامه امینی نیز همانند نظر علامه طباطبایی درباره تفسیر آیه کنز، دیدگاه ابودر را درباره اموال به دور از تفسیر سوسیالیستی می‌داند. او معتقد است خشم ابودر متوجه کسانی بوده که اموال مردم را غصب می‌کردند، حقوق واجبه آن را نمی‌دادند، زر و سیم‌شان با تبر شکسته می‌شد و مردم مستضعف از آن بهره‌ای نداشتند... این ثروت‌ها روی هم انباشته و کنز شده بود؛ به کاری نمی‌آمد نه در صنعتی به کار می‌رفت، نه با آنها شهری آباد می‌شد، نه زمینی احیا می‌گشت و نه صرف تبلیغ دین می‌شد و نه هیچ بهره‌دیگر. پیداست که زراوندوزی اینچنین بیهوده‌ای در اسلام حرام است و شاید به همین حکمت استفاده از ظروف طلا و نقره در اسلام تحریم شده است. (امینی، ابودر، ص ۶۸)

به این ترتیب مشخص می‌شود که نظر شریعتی درباره ابودر با نظر علمای شیعه و نص قرآن در تضاد است. بخش دیگری از کتاب به ماجرای نزاع لفظی بین معاویه و ابودر اختصاص دارد و در آن ابودر به معاویه اعتراض می‌کند که چرا معاویه از عبارت «مال الله» به جای «مال الناس» استفاده می‌کند (شریعتی، ابودر، ص ۱۵۷). ابودر به روشنی اموال بیت‌المال را متعلق به اشخاص در جامعه می‌داند و می‌خواهد از تضییع حق آنها توسط معاویه فریبکار جلوگیری کند. اما شریعتی از این نزاع نیز تعبیری سوسیالیستی ارائه می‌دهد. او در جایی دیگر (شریعتی، اسلام‌شناسی ج ۱، پاورقی ص ۹۴-۹۳) با اشاره به این نزاع لفظی میان معاویه و ابودر میان عبارات «مال الله» و «مال الناس»، منظور ابودر از لفظ «الناس» را نه اشخاص بلکه جامعه می‌داند! و نتیجه می‌گیرد منظور ابودر، مالکیت اشتراکی جامعه بر ثروت بوده است. او در ادامه این بحث با آوردن روایت معروف «الناس مسلطون علی اموالهم»^۲، در مغالطه‌ای آشکار از آن به معنی تسلط جامعه بر دارایی‌ها و ثروت یاد می‌کند. وی نظر تاریخی علما در مورد این روایت را، تحریف تاریخی دین جهت «توجیه مالکیت به لحاظ دینی» و «تقدیس مالکیت خصوصی» می‌داند.

در قسمت دیگری از کتاب ابودر، شریعتی

ماجرای دیگری از برخورد ابوذر و عثمان را نقل می‌کند:

«عثمان: به عقیده شما هر کس که زکات مالش را داد دیگری هم در آن حقی دارد؟»

کعب الاحبار: نه امیرالمومنین. زکات مالش را که داد اگر خانه‌ای هم یک خشت از طلا و یک خشت نقره بسازد حقی بر گردنش نیست

ابوذر عصای خود را به شدت به سینه کعب کوفت و گفت: دروغ گفتی ای یهودی زاده... (شریعتی، ابوذر، ص ۱۶۷)^۲

علامه امینی حدیث بالا را غیرمستند و روایت‌شده از راویان غیرمعتبر می‌داند و از آن با عبارت «به کلی دروغ، مجعول، مخدوش و غیر قابل اعتماد» یاد می‌کند و این نکته را متذکر می‌شود که ابوذر در مدت اقامتش در ربه هرگز به مدینه نرفته است. (امینی، ابوذر)^۴ با این حال شریعتی با استفاده از روایت فوق، به این نتیجه می‌رسد که در اسلام: «مازاد بر احتیاج ضروری را باید انفاق کرد». علامه امینی در تحقیق خود در مورد ابوذر در مجموعه الغدير، این نسبت به ابوذر که «مازاد بر احتیاج ضروری را باید انفاق کرد» را مورد تردید اساسی قرار داده و آن را دروغی آشکار و افترايي روشن می‌خواند زیرا ابوذر وجوب زکات را در دین تبلیغ می‌کند. علامه امینی این پرسش را مطرح می‌کند که: آیا وجوب زکات به این معنا نیست که فرد مسلمان، مازاد بر نیاز ضروری، مقداری مال زکوی داشته باشد؟

ایشان آیه زیر را از قرآن مثال می‌زنند: «خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ» (توبه، ۱۰۳) و در تفسیر آن می‌گوید: واژه «مِنْ» در «مِنْ اَمْوَالِهِمْ» که «قسمتی از» را بیان می‌کند، می‌فهماند که تنها، پرداخت قسمتی از اموال مازاد بر احتیاج واجب است، نه همه مازاد. (امینی، ابور)

باید بدانیم همان‌طور که شریعتی در جای‌جای کتاب از قول ابوذر نقل می‌کند، ابوذر پیرو قرآن و سنت پیامبر و تمام کوشش و مجاهدت او در تبلیغ آیین اسلام بوده است. در قرآن می‌خوانیم:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال همدیگر را به ناروا مخورید- مگر آنکه داد و ستدی با تراضی یکدیگر، از شما (انجام گرفته) باشد. (نساء، ۲۹ ترجمه فولادوند)^۵

تاریخ اسلام نیز یک مورد سراغ ندارد که در زمان پیامبر نسبت به یک ثروتمند یا تاجر یا ملاک که از راه مشروع کسب ثروت می‌کرده، تعرضی صورت گیرد. این سخن و رفتار پیامبر است که بهترین صورت مالکیت خصوصی را اثبات می‌کند و می‌فرماید:

«مال هیچ کس، جز با رضایت صاحبش برای دیگری حلال نیست»

بنابراین پرواضح است که آن تصویری که شریعتی از ابوذر ترسیم می‌کند با محتوای آیین اسلام سازگار نیست. از نوع نگاه شریعتی به ابوذر باید دانست که اندیشه سوسیالیسم جایگاه بسیار ویژه‌ای در اندیشه او دارد. در آثار

دیگر او تفصیل بیشتر این اندیشه را می‌توان پیگیری کرد. شریعتی به جد از نابود کردن نظام سرمایه‌داری سخن می‌گفت و آن را در چارچوب نظریه مارکس در مورد سرانجام تاریخ حتمی می‌دانست. در کتاب اسلام‌شناسی می‌خوانیم:

«تاریخ به مراحل مختلفی تقسیم می‌شود که به طور خلاصه به شرح زیر است:

۱- **اشتراک اولیه:** دوره‌ای که مردم به صورت برابر و دسته‌جمعی زندگی می‌کردند و از طریق صید و شکار تأمین معاش می‌کردند. مالکیت منابع تولید عمومی بود.

۲- **دوره برده‌داری:** جامعه به دو دسته خواجه و برده تقسیم می‌شود. خواجه مالک برده است و می‌تواند او را بزند، بکشد، ...

۳- **دوره سرواژی:** در آن عده‌ای مالک زمینند و طبقه رعیت روی زمین کار می‌کنند و وابسته به زمین هستند و با آن خرید و فروش می‌شوند. از بردگی آزادند اما از دهقان پایین‌ترند.

۴- **دوره فئودالیت:** اساس تولید همچنان بر اساس کشاورزی است. در هر منطقه مالک خانی است که بر دهقانان حکومت کرده و از آنان مالیات گرفته و سیاست می‌کند.

۵- **دوره بورژوازی:** دوره‌ای که طبقه بورژوا که مبتنی بر زندگی شهری، تجارت و کسب و مبادله پول است رشد می‌کند و رابطه اشراف و رعیت به سمت لیبرالیسم و دموکراسی میل می‌کند.

۶- **دوره سرمایه‌داری:** با رشد بورژوازی در کنار رشد صنعت، کارخانه‌ها شکل می‌گیرند و نظام کسب‌وکار و خرید و فروش گسترش وسیعی می‌یابد. دیگر کشاورزی به حاشیه رانده شده است و اکنون کارگران برای سرمایه‌داران کار می‌کنند

۷- **انفجار سرمایه‌داری و بازگشت به دوره مالکیت عمومی:** هرچه سرمایه‌داران در عدد کمتر و در ثروت بیشتر می‌شوند و صنعت توسعه می‌یابد، طبقه کارگر صنعتی (پرولتر) فشرده‌تر و قوی‌تر می‌شود و جنگ دیالکتیکی میان این دو قطب به سود این طبقه پایان می‌یابد تا نظام از درون منفجر شود و مالکیت خصوصی بر تولید و سرمایه لغو شده و به صورت مالکیت عمومی درآید و جامعه بی‌طبقه شکل گیرد.

مارکس معتقد بود که روند گذر تاریخ از مرحله‌ای به مرحله دیگر را طبق قواعدی علمی کشف کرده است: قوانین علمی حرکت تاریخ. (شریعتی، اسلام‌شناسی ج ۱، ص ۶۶-۶۴)^۶ در جای دیگر همین کتاب شریعتی بر علمی بودن و قطعی بودن نظریه سرانجام تاریخ تأکید می‌کند و می‌گوید:

«پس بر اساس ماتریالیسم دیالکتیک، تاریخ و جامعه مثل گیاه پدیده‌ای مادی است که طبق قوانین علت و معلولی ثابت و لایتغیر حرکت می‌کند. تغییر دائمی نظام اجتماعی بر اساس قوانین علمی ثابت است و به همین دلیل می‌توان بر اساس ماتریالیسم دیالکتیک تغییرات آینده هر جامعه‌ای را پیش‌بینی کرد. (شریعتی، اسلام‌شناسی ج ۲، ص ۹۹)^۷

در جای دیگر کتاب شریعتی نظریه سرانجام تاریخ را به‌عنوان فلسفه تاریخ مورد نظر خود به بحث مهدویت در اسلام پیوند می‌زند و این آیه را که حاکمان نهایی زمین مستضعفان خواهند بود، شاهی بر پیروزی نهایی سوسیالیسم می‌آورد:

«وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»

وخواستیم بر کسانی که در آن سرزمین فرو دست شده بودند منت نهیم و آنان را پیشوایان (مردم) گردانیم، و ایشان را وارث (زمین) کنیم (قصص، ۵ ترجمه فولادوند)^۸

به این ترتیب ملاحظه می‌شود که شریعتی به سوسیالیسم باور اعتقادی و باور علمی داشته است. در مورد آیه بالا نیازی به توضیح نیست که این آیه دلالتی بر حقانیت سوسیالیسم نیست و به پیروزی نهایی مردم ستم‌دیده بر ظالمان، به طور خاص در اینجا پیروزی قوم بنی‌اسرائیل بر فرعونیان، اشاره دارد و برداشت سوسیالیستی از آن با سایر آیات قرآن سازگار نیست. همچنین در مورد تأکید شریعتی بر علمی بودن نظریه مارکس باید خاطر نشان کرد که استواری این نظریه، در عین جالب توجه بودن آن، در عصر حاضر زیر سوال رفته است. موضوع آنجا جالب‌تر می‌شود که خود شریعتی در کتاب اسلام‌شناسی بعد از تبیین نظریه مارکس به مشکلاتی که در تحقق پیش‌بینی‌های تاریخی مارکس ایجاد شد اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که مارکس

در پیش‌بینی‌های خود بعضی مسائل را در نظر نگرفته بود. بسیار طبیعی است که خواننده پس از خواندن این اشکالات در مورد قطعی بودن نظریه سرانجام تاریخ تردید کند. اما شریعتی بر تجلیل از سوسیالیسم و قطعی بودن آن اصرار می‌کند. در کتاب جهت‌گیری طبقاتی اسلام او این‌گونه می‌گوید:

«و بنابر این سوسیالیسم تنها به این خاطر مقبول نیست که در مسیر جبری تاریخ، پس از سرمایه‌داری، حتمی الوقوع است، بلکه به این خاطر است که انسان را... از بندگی اقتصادی در نظام سرمایه‌داری و زندان مالکیت استثماری و منجلا ب بورژوازی، آزاد می‌کند و روح پست سودجویی فردی و افزون‌طلبی مادی را... ریشه‌کن می‌سازد و جامعه را جولانگاه آزاد و باز و یاری‌دهنده‌ای برای تجلی روح حق‌پرستی... می‌کند. (شریعتی، جهت‌گیری، ص ۱۰۳)^۹

شریعتی در همین کتاب در ادامه آن از نابود کردن نظام سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم صحبت می‌کند و انقلابی به این منظور سخن می‌گوید. وی از زبان نسل جوان این سوال را از انقلابیون آتی می‌پرسد:

«سوال اساسی این است که شما، اگر فردا رهبری یک جامعه را به دست گرفتید تا یک جامعه بی‌طبقه انقلابی بر اساس این جهان‌بینی و این ایدئولوژی بیافرینید، با این سرمایه‌ها چه می‌کنید؟ با سرمایه‌داران چگونه رفتار می‌کنید؟ برای طبقه کارگر و دهقان چه ارمغانی بالاتر از مارکسیسم دارید؟ آیا سرمایه‌داران رباخوار، متقلب، وابسته به استعمار، فاسد، بهایی و مال مردم خور را به دست عدالت انقلابی می‌سپارید اما سرمایه‌دارانی را که ربا نمی‌خورند، تقلب نمی‌کنند، ملی‌اند، صالحند، مسلمان نمازخوان و جوهات‌بده‌اند و مال کسی را نه تنها نخورده‌اند که خیرات و مبرات و حسنات هم کرده‌اند، نگاه می‌دارید و تشویق و تأیید و تقویت می‌کنید، طبقه کارگر را به‌عنوان طبقه‌ای که نیروی کارش را به سرمایه‌داری می‌فروشد تا زنده بماند، حفظ می‌کنید و تنها می‌کوشید که هرچه بیشتر از خدمات رفاهی و بهداشتی و مزه‌بیشتر برخوردار شوند یا آنها را از زندان طبقاتی خود رها می‌کنید؟ (شریعتی، جهت‌گیری، ص ۱۰۹)^{۱۰}

مشاهده می‌شود که شریعتی بدعتی تازه را در اسلام پایه‌ریزی کرده و در آن از مصادره اموال مسلمینی که به دادن وجوهات شرعی پایبندند سخن رانده است.

شریعتی و ارزش کار

همان‌طور که در بخش قبل گفته شد، علی شریعتی از دنبال‌کنندگان جدی اندیشه سوسیالیسم بود. پس طبیعی است که انتظار داشته باشیم به نظریه ارزش-کار در آثارش اشاره کرده باشد. شریعتی در کتاب اسلام‌شناسی به بررسی تفصیلی نظریه ارزش-کار مورد نظر خود پرداخته است. یکی از فرازهای کوتاه اما بسیار مهم کتاب در مورد تعلق ارزش اضافی^۷ کسب‌وکار است. شریعتی با ذکر مثالی و طرح یک سوال سر بحث را باز می‌کند:



ابوذر نام نمایشنامه‌ای که تحت نظر علی شریعتی در حسینیه ارشاد اجرا شد.

صورت تهدید به دادن رضایت از نظر شرعی و عقلی مردود است، اما در مثالی که اینجا داریم تهدیدی در کار نیست، برای کارگر مورد نظر کار دیگری که بتواند انجام دهد و دستمزد بالاتری دریافت کند موجود نیست. در نظام اقتصادی ایده‌آل فعلی با برقراری بیمه‌های تأمین اجتماعی، بیکاری و غیره افراد جامعه را برای داشتن حداقل امکانات زندگی بیمه می‌کنند تا به خاطر ترس از مرگ بر اثر گرسنگی، زیر بار هر معامله‌ای نروند. همچنین با وضع قوانین ضدانحصار در صورتی که در یک صنعت و یا تجارت خاص بنگاهی به انحصار دست یابد، از حقوق مصرف‌کننده به خاطر از دست دادن حق انتخاب حمایت می‌شود؛ لذا به نظر می‌رسد نظام اقتصادی ایده‌آل فعلی با بازخوردهایی که از جامعه دریافت کرده است - برای مثال مشابه آنچه در بحث فوق دغدغه شریعتی بوده است - زمینه مناسبی برای زندگی افراد و حفظ کرامت آنها فراهم کرده است.

استفاده نابه‌جا از مفهوم جامعه: برای کامل شدن نقد و بررسی بحث شریعتی درباره ارزش اضافی لازم است که راه‌حلی که او برای گشودن معمای بحث ارائه کرده است را بازنگری کنیم. آنچه در ابتدا باید پرسید این است که تعریف جامعه چیست؟ مطابق تعریف خود شریعتی، جامعه مفهومی است که از زندگی مشترک انسان‌ها در کنار هم و ایجاد روابط اجتماعی ناشی از آن حاصل می‌شود. حال باید دید جامعه چگونه در منفعت کارگاه سهیم شده است؟ آنچه تک‌تک افراد حاضر در کارگاه (منظور مهندس و کارگرها است) دریافت می‌کنند که متعلق به جامعه نبوده است؛ لذا از نگاه منطقی به این نتیجه می‌رسیم که سهم جامعه از منفعت حاصل از کار کارگاه در دو حالتی که ۵ کارگر و ۳ کارگر حضور داشتند تفاوتی نکرده است؛ لذا با توجه به اینکه در حالت ۳ کارگری همه ارزش اضافی (۴۰ تومان در ماه) سهم جامعه شد، می‌توان نتیجه گرفت که کل سود بنگاه در حالت ابتدایی ۵ کارگری نیز متعلق به جامعه بوده است. در کنار این نتیجه‌گیری، باید پرسید که برای سرمایه‌دار چه انگیزه‌ای وجود دارد که با بهبود شیوه تولید خود به منفعت بیشتری دست یابد، اگر قرار باشد تمام آن را فدای جامعه کند؟

آنچه شریعتی از معرفی جامعه در پی دستیابی به آن است در نظام اقتصادی مدرن مسأله‌ای حل شده است: مالیات. مالیات سهم جامعه است که از بنگاه‌های اقتصادی دریافت می‌شود و دولت انتخابی مردم موظف است که آن را در جهت بهبود رفاه جامعه صرف کند. تأمین مالی بیمه‌های بیکاری و تأمین اجتماعی نیز از همین مالیات انجام می‌شود که منفعت اصلی این طرح‌ها به افراد کم‌درآمد جامعه می‌رسد. همچنین نرخ‌های مالیاتی هیچ‌گاه ۱۰۰ درصد نیست و به ندرت از ۵۰ درصد نیز بیشتر می‌شود تا بنگاه‌های اقتصادی انگیزه‌ای برای کسب و کار داشته باشند.

آنچه شریعتی از معرفی جامعه در پی دستیابی به آن است در نظام اقتصادی مدرن مسأله‌ای حل شده است: مالیات. مالیات سهم جامعه است که از بنگاه‌های اقتصادی دریافت می‌شود و دولت انتخابی مردم موظف است که آن را در جهت بهبود رفاه جامعه صرف کند. تأمین مالی بیمه‌های بیکاری و تأمین اجتماعی نیز از همین مالیات انجام می‌شود که منفعت اصلی این طرح‌ها به افراد کم‌درآمد جامعه می‌رسد. همچنین نرخ‌های مالیاتی هیچ‌گاه ۱۰۰ درصد نیست و به ندرت از ۵۰ درصد نیز بیشتر می‌شود تا بنگاه‌های اقتصادی انگیزه‌ای برای کسب و کار داشته باشند.

شریعتی معامله را توجیه نظام طبقاتی برای بهره‌کشی از طبقه فرو دست می‌داند و حداقل تا وقتی نظام طبقاتی برقرار است، برای معامله اعتباری قائل نیست. این دیدگاه را در فرایز از کتاب مطالعه می‌کنیم:

«چنان که در برابر این انتقاد که طبقه فقیر، عمله، دهقان، کارگر مثلاً در نظام فئودالی یا سرمایه‌داری استثمار می‌شوند، و اینکه به کارگر می‌گویند در این ماه کار داریم اما به روزی ۵ تومان، حاضری یا نه؟ و کارگر رضایت می‌دهد چون راه دیگری نمی‌شناسد، یکی از آقایان متفکرین مذهبی - که آدم خوبی هم هست و تحصیل کرده هم است - جواب می‌دهد که وقتی او برابر پیشنهاد سرمایه‌دار رضا داد، استثمار نیست، جبر نیست، انتخاب است! اگر هر دو طرف راضی‌اند، از نظر شرع هم اشکالی ندارد، اینکه استثمار نیست... و کسی نیست که بگوید، اگر رضایت عدالت باشد، پس همه اماکن فساد اماکن صلاحند، چون رضایت طرفین برقرار است! و اگر این عمله در برابر این پیشنهاد تمکین می‌کند، ترس است که اطاعت و رضایتش را موجب شده است. ترس از اینکه اگر نپذیرد همین شرایط را هم از دست بدهد و اگر بخواهد این نظام تمکین و رضای به زور را عوض کند همه چیزش را از دست بدهد. (شریعتی، اسلام‌شناسی ج ۱، ص ۳۰۰)»

مناسب است که نحوه بحث شریعتی در فراز فوق را نیز بررسی کنیم. شریعتی اعتبار معامله به رضایت طرفین را با ذکر مثالی که موجب انزجار حضار است رد می‌کند. این شیوه استدلال مانع از این می‌شود که شنونده جرأت داشته باشد در مورد شرایطی که می‌توان با رضایت طرفین معاملات مختلف را انجام داد نظر خود را ابراز کند. البته اعتبار معامله در

ایده اصلی آن را داده و هم مال کارگر که کار لازم برای فراهم‌سازی محصول را انجام داده است. اما در اینجا فرد چهارمی هم هست که ارزش اضافی به او تعلق دارد: جامعه. اگر این کارگرها تک‌تک کار می‌کردند ارزش آن کار ۲۰ تومان بوده است، اما حالا که در کنار هم در بستر جامعه کار می‌کنند یک ارزش اضافی به وجود می‌آید که آن ارزش اضافی متعلق به جامعه است.»

نتیجه‌گیری بحث شریعتی بسیار مختصر بوده است و معلوم نیست که پاسخ آن به سوالات مختلفی که در ذهن خواننده پیش می‌آید چیست. در ادامه می‌خواهیم کل این بحث و نتیجه‌گیری نهایی آن را بررسی و نقد کنیم. **اصل مالکیت بر اساس خالقیت:** اشاره‌ای که شریعتی به این بحث کرده است برای این بحث کافی به نظر می‌رسد. اینکه اگر فردی چیزی، ایده‌ای، ارزشی یا هر محصولی را به وجود بیاورد آن چیز متعلق به خود اوست، اصلی متعارف و منطبق با منطق است و همه آن را قبول دارند.

جای خالی مفهوم معامله: آنچه ابتدا از بحث شریعتی به ذهن می‌رسد پیچیدگی آن و گرایش آن به بحث‌های فلسفی است. اما اگر با نگاهی روشن به علت به وجود آمدن این پیچیدگی در بحث بیندیشیم، می‌بایم که شریعتی مفهوم اساسی معامله را از ذهن‌های مخاطبین دور کرده است. در واقع دفاع شریعتی از سرمایه‌دار دفاع ناقصی بود، چراکه یک دفاع بهتر از حق سرمایه‌دار در تصاحب ارزش اضافی می‌تواند این گونه باشد:

«تو کارگر آمدی و با من قرارداد بستی، یعنی عهد کردی و معامله کردی، که دسترنج حاصل از نیروی بازویت را که صاحب و مالک آن هستی به نرخ ماهیانه ۲۰ تومان به من بفروشی؛ لذا مرا از طریق معامله مالک آنچه متعلق به خودت بود کردی. تو مهندس هم با من قرارداد داشتی که دسترنج حاصل از نیروی فکری خودت را که همان ایده‌هایت می‌باشد و مالک حقیقی آنها هستی، در قبال دستمزدی ماهیانه که به تو می‌دهم در اختیار من قرار دهی. یعنی من حق این را پیدا کرده‌ام که از ایده‌های تو در بهبود وضع کارگاهم استفاده کنم و این حق را از مالک اصلی ایده‌ها در ازای قراردادی پیشین خریداری کرده‌ام؛ لذا همه اجزایی که در این کارگاه منجر به ایجاد درآمد می‌شوند متعلق به من می‌باشند. پس درآمد حاصل نیز، بعد از کسر مبالغی که باید طبق قرارداد دستمزد به شما پرداخت کنم، متعلق به من است.»

می‌بینیم که با استفاده از مفهوم اساسی معامله و همان اصل عقلی که شریعتی پایه بحث خود قرار داده است همه ابهامات و اشکالات بحث در ذهن ما حل می‌شود و نیازی به معرفی جامعه به‌عنوان مالک ارزش اضافی نیست، هرچند در آن مورد هم در ادامه بحث خواهیم کرد. اما چرا شریعتی از مفهوم معامله غفلت کرده است؟ اینطور به نظر می‌رسد که

«فرض کنیم یک سرمایه‌دار داریم و ۵ کارگر و یک مهندس که برای او کار می‌کنند. هر کارگر وظیفه دارد در طول ساعت‌هایی معین کارهای مشخصی را برای کارگاه سرمایه‌دار انجام دهد و ۲۰ تومان هم ماهیانه دریافت می‌کند. مهندس وظیفه دارد که با ارائه‌ی محصول فکری خود راه‌حلی برای مسائل کارگاه پیدا کند و ماهیانه حقوقی از مالک کارگاه (سرمایه‌دار) دریافت می‌کند. حال بعد از مدتی این مهندس ایده‌ای می‌زند و راه تازه‌ای برای انجام کارهای کارگاه پیدا می‌کند که تنها به ۳ کارگر احتیاج دارد. حال کارگاه با ۳ کارگر اداره می‌شود و ماهیانه ۴۰ تومان ارزش اضافی تولید کرده است. این ارزش اضافی مال کیست؟ (شریعتی، اسلام‌شناسی، ص ۳۹-۳۱)»

شریعتی در اینجا با بنا نهادن یک اصل عقلی بحث را هدایت می‌کند: «هر کس که چیزی را به وجود می‌آورد مالک آن است». حال می‌خواهد ببیند که این ۴۰ تومان را چه کسی به وجود آورده است. کارگران کارگاه که در همان ابتدا خط می‌خورند، چراکه همان کار سابق را دارند انجام می‌دهند و کار آنها ۲۰ تومان ارزش دارد که دریافت می‌کنند. حال سرمایه‌دار در برابر مهندس استدلال می‌کند که:

«تو چطور مهندس شدی؟ با سرمایه پدرت رفتی درس خواندی و این علم را کسب کردی. الان هم چند سال بوده است که تنها داری حقوق می‌گیری و تازه آمدی یک ایده برای کارگاه دادی که آن هم تا وقتی روی کاغذ بود یک پول سیاه نمی‌ارزید و آن ایده به کمک سرمایه من تحقق پیدا کرد و تبدیل به ارزش و کالا شد. حال تو چه حقی در این منفعت اضافی داری؟»

این بهترین دفاع سرمایه‌دار از نظر شریعتی است. در مقابل از زبان یک روشنفکر^۸ شریعتی ادامه می‌دهد و می‌گوید که:

«آن ارزش اضافی که برای سرمایه‌دار به وجود آمده، حاصل شکل دادن به ماهیتی است که مهندس خلق کرده است؛ لذا آفریننده آن ارزش همچنان مهندس می‌باشد و به او تعلق دارد.»

شریعتی برای بیان دفاع از کارگر نظریه ارزش-کار مارکسیستی را که رویکرد ماتریالیستی دارد بیان می‌کند:

«کالا چیست؟ کالا عبارت است از کار فشرده. یعنی یک کالا حاصل کارهای مختلفی است که روی آن انجام می‌شود تا به محصول نهایی تبدیل شود. آن کار را چه کسی دارد انجام می‌دهد؟ کارگر. پس آن کالا هم متعلق به اوست و تمام منافع فروش کالا، به جز سهم اندکی برای سرمایه‌دار و مهندس، باید در جیب کارگر برود.»

حال که شریعتی بحث را داغ کرده است نتیجه‌گیری می‌کند:

«هر سه تاحدی درست می‌گویند. ارزش اضافی مال سرمایه‌دار است چراکه با سرمایه او خلق شده است. هم مال مهندس است که

همان طور که ملاحظه می‌شود شریعتی در گفتار فوق تلاشی بی‌سرانجام برای تعریف یک ویرایش مترقی‌تر از نظریه ارزش-کار مارکسیستی داشته است. اما این را نباید از نظر دور داشت که شریعتی در عمل و گفتار به همان نظریه ارزش-کار اصلی پایبند بوده است و مشخص نیست که چگونه می‌تواند تناقض ظاهری آن با تعلق ارزش اضافی به جامعه را حل کند. برای نشان دادن تأیید نظریه ارزش-کار معمول در نگاه شریعتی کافی است به این فراز از او توجه کنیم:

«در گذشته یک کارگر ۳۰ تومان تولید می‌کرد و ۵ تومان می‌گرفت، در نتیجه ۲۵ تومان استثمار شده بود. حالا که ماشین آمده در یک روز ۵۰۰ تومان تولید می‌کند و ۱۵ تومان می‌گیرد و در نتیجه ۴۸۵ تومان در روز استثمار شده است. این است که نظام استثمار در دوره سرمایه‌داری صنعتی، در قرن نوزدهم به صورت فاجعه در می‌آید. (شریعتی، اسلام‌شناسی ج ۲، ص ۱۳۵)»

باید خاطر نشان کرد که شریعتی برای نشان دادن انطباق نظریه ارزش-کار با احکام اسلامی به اشارات دیگری نیز متوسل شده است. وی در کتاب جهت‌گیری طبقاتی اسلام پس از آنکه استفاده علمای اسلام از قاعده تسلیط برای مالکیت خصوصی را مردود شمرده و آن را ناشی از وابستگی طبقاتی آنها می‌داند، به حدیث «الزرع للزارع و لوکان غاصباً» از پیامبر اکرم استناد می‌کند که به عقیده او تأییدی برای تعلق ارزش تولید به کارگر است:

«تمام نظام اقتصادی را فرا می‌گیرد و رابطه سرمایه و کار و کالا و سود را در مسیر تولید معین می‌کند. (شریعتی، جهت‌گیری، ص ۱۳۲-۱۳۱)»

بعد از جست‌وجوی روایت مورد نظر شریعتی در نرم‌افزارهای جامع حدیث، روایتی با عبارت مذکور از پیامبر پیدا نشد. اما روایتی مربوط و در مضمون شبیه به آنچه شریعتی گفته، پیدا شد که شایسته است به بررسی آن بپردازیم. این روایت چهار بار در کتب معتبر شیعه آورده شده است^۱:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَتَى أَرْضَ رَجُلٍ فَزَرَعَهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ الزَّرْعُ جَاءَ صَاحِبَ الْأَرْضِ فَقَالَ زَرَعْتَ بِي غَيْرِ إِذْنِي فَزَرَعْتُ لِي وَلَكَ عَلَيَّ مَا أَنْفَقْتُ أَلَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا فَقَالَ لِلزَّارِعِ زَرْعُهُ وَلِصَاحِبِ الْأَرْضِ كِرَى أَرْضِهِ

از امام صادق علیه‌السلام سوال کردم از مردی که به زمین مرد دیگر بدون اجازه وارد شده و زراعت کرده است. صاحب زمین پس از مدتی مراجعت کرده و زارع را به سبب زراعت بدون اجازه خطاب قرار داده و خواستار ستاندن محصول او است. آیا این صحیح است؟ امام فرمودند: خیر، محصول متعلق به زارع بوده و به صاحب زمین باید کرایه زمین پرداخت شود.» چند نکته در رابطه با روایت بالا حائز

اهمیت است:

۱- در این مسأله‌ای که پیش روی امام قرار گرفت، اتفاقی بود که رخ داده بود و امام نظر خود را درباره قضاوت صحیح در خصوص تقسیم محصول فرمودند. از صحبت امام این بر نمی‌آید که زراعت کنندگان تشویق به هجوم به املاک شخصی دیگران و زراعت در آن شوند تا در نهایت محصول را برای خود برداشته و کرایه زمین را بازپس دهند.

۲- با توجه به اینکه قضاوت امام در مورد یک رویداد ماضی است، امکان شکل‌گیری معامله در این مسأله منتفی بوده است؛ وگرنه اگر مسأله به این صورت مطرح می‌شد که زارع به دستمزد خود از صاحب زمین راضی نبوده و خواستار تمامی محصول منهای کرایه زمین بود، در آن صورت نظر امام به طور قطع همان چیزی بود که در سایر احکام اسلامی تشریع کرده بود: مجاز بودن پرداخت اجرت زارع به صورت دستمزد.

برای خاتمه بحث نظریه ارزش-کار از دیدگاه شریعتی مناسب است که به جنبه دیگری از تفکر او در این زمینه توجه کنیم. نکته دیگری که از خلال بحث‌های شریعتی می‌توان دریافت تأکید او روی کار مادی به‌عنوان تنها راه کسب درآمد حلال است. شریعتی در جایی از کتاب «جهت‌گیری طبقاتی اسلام» نوع نگاه خود به کسب درآمد حلال را اینطور شرح می‌دهد. او بعد از نقل احادیثی مانند: «ما کسب رجل کسباً طیب من عمل یده»^۱ از پیامبر اکرم و نیز پاسخ پیامبر به سوال کسی که پرسید: بهترین کسب چیست؟ و جواب حضرت: «عمل الرجل بیده و کل بیع مبرو»^۲ و با اشاره به گوسفند چرانی پیامبر و دوشیدن گوسفندان زنان یهود توسط ابوبکر این نتیجه را می‌گیرد:

«گویی خوردن را تنها از طریق کار تولیدی و مادی حلال می‌شمرند. روشنفکران و رهبران و شخصیت‌های سیاسی و اداری و اجتماعی و مقامات حتی پیامبران و امامان، ایدئولوگ‌ها و سخنران‌ها و نویسندگان و روحانیون همه برای زندگی‌هایشان باید کار مادی کنند وگرنه عیال مسلمین می‌شوند. (شریعتی، جهت‌گیری، ص ۱۳۹)»

او در ادامه به حرف سن‌سیمون گریز می‌زند و افراد مزبور را «انگل جامعه» می‌خواند. به هیچ وجه مشخص نیست چرا شریعتی برای بیل زدن یک کشاورز ارزشی بالاتر از تلاش فکری یک مهندس یا یک نویسنده قائل است. در قرآن نیز آیاتی داریم که برای مثال تدبیر جهان توسط خداوند را با عبارت دست بیان می‌کند:

«تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (الملک ۱)
فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (یس ۸۳)»

در اینجا استفاده از استعاره دست به منظور تفهیم استفاده خداوند از قدرت و توانایی‌اش در خلقت به کار رفته است. بعید نیست که بتوان واژه ید در احادیث مربوطه را به استفاده انسان

از توانایی‌های ذهنی خود به منظور خلق آثار معنوی نیز تعمیم داد. البته بحث دقیق این موضوع به عهده صاحب نظران در اسلام و زبان عربی است.

شریعتی و نظام پولی مدرن

شریعتی در خصوص نگاه منفی به سرمایه‌دار و کسانی که در نظام پولی سرمایه‌داری موفق‌ترند، سرآمدی بر اندیشمندان معاصر خود محسوب می‌شود. در این قسمت به گوشه‌ای از اظهارنظرهای وی در این زمینه می‌پردازیم.

در بخش اول این نوشتار به گفتاری از شریعتی اشاره شد که در آن وی سرمایه‌داران اعم از رباخوار و غیر رباخوار، و نیز اعم از نامسلمان و مسلمان وجوهات شرعی‌دهنده را محکوم به مصادره اموال و سپرده شدن به دست مبارزان انقلاب کرده بود.

شریعتی در جای دیگر به انتقاد از طبقه بورژوازی جامعه (کاسبان و بازاری‌ها و نه کارگران) می‌پردازد و نارضایتی شدید خود را از حضور آنها در جامعه اعلام می‌کند. شریعتی برای بیان دیدگاه خود نسبت به این قشر عموماً مرفه جامعه به مثالی از زندگی خودش که مربوط به جلسات پدرش در مشهد بود اشاره می‌کند. مخاطبان آن جلسه به گفته او:

«خرده بورژواهای چهار پولی بودند که یک قران پول خرد، امام‌شان و اسکناس، پیغمبرشان و چک، قرآن‌شان بود. (شریعتی، جهت‌گیری، ص ۵۳)»

به گفته شریعتی آنها حتی حاضر نشده بودند پول روی هم بگذارند و برای جلسات ضبط‌صوت و بلندگو تهیه کنند. شریعتی می‌گوید: «در چنین فضایی همه چیز می‌میرد، همه انقلاب‌ها، همه عصیان‌ها، همه طغیان‌ها و همه حرکت‌ها می‌میرند. (شریعتی، جهت‌گیری، ص ۵۴)»

جای دیگری شریعتی وقتی می‌خواهد به تأثیر بر خورداری اقتصادی در رشد انسان اشاره کند، طبقه ثروتمند را با این لفظ خطاب می‌کند:

«به نسبتی که از جنوب (تهران) به بالا می‌آییم، آدم حسایی کمتر می‌شود، اما به خاطر امکانات اقتصادی، بچه پولداری که پدرش دزد^{۱۲} است و در شمال هم زندگی می‌کند، بهترین مدرسه، بهترین معلم و... را دارد و آن بچه بدبخت کارگر جنوب شهری که تازه از ده آمده و خودش متدین و مادرش هم پاک است، احتمال اینکه قاچاقچی و دزد و جیب‌بر شود، خیلی زیاد است. (شریعتی، جهت‌گیری، ص ۴۲)»

همچنین شریعتی در قسمت دیگری از کتاب جهت‌گیری طبقاتی اسلام، نگاه عموماً منفی خود را به شخصی که توانسته است در نظام اقتصادی به ثروتی دست یابد اینچنین آشکار می‌کند:

«دکتری که به یک ده می‌رود، به جای خان و آخوند و ژاندارم و سارق سرگردنه می‌چاپد و یک چیزی هم اضافه می‌آورد. من دکتری را

دیدم که رفته بود کویر دهات ما و بعد از ۵ تا ۶ سال پولی جمع کرده که اگر تمام دهات را با جارو می‌رویدند، آنقدر پول نداشت. نمی‌دانم از کجا آورده؟ خلق کرده! (شریعتی، جهت‌گیری، ص ۱۵۹)»

به نظر می‌رسد که در نوع نگاه شریعتی توجهی به این نکته نمی‌شود که فرد ممکن است از قبال کوشش و جهد در فعالیت اقتصادی به ثروت دست یابد. لازم به بیان تفصیلی این نکته نیست که در دین اسلام این نگاه منفی به سرمایه‌دار وجود ندارد. همان طور که در گفته‌های علامه طباطبایی و علامه امینی در بخش اول این نوشتار ملاحظه کردیم، از نظر اسلام فرد مجاز است که تاهر میزان که می‌خواهد ثروت به‌دست بیاورد و شریعت تنها او را مکلف به پرداخت وجوهات شرعی می‌کند. ■

پی‌نوشت‌ها:

۱- علاقه شریعتی به مفهوم عدالت به‌مثابه برابری به حدی است که از آن (تحت نام سوسیالیسم) به‌عنوان بزرگترین کشف انسان جدید نام می‌برد. (مجموعه آثار ۴، ص ۱۶۱)
۲- «مردم بر اموال و داراییهای خویش اختیار دارند.» فقهای شیعه، به طور تاریخی، از این روایت، مفهوم مالکیت خصوصی را برداشت کرده و بر آن اجماع داشته‌اند. این موضوع در فقه به «قاعده تسلیط» مشهور است.

۳- همچنین نگاه شود به صفحات ۲۱۴، ۲۳۷ و ۲۳۸.

۴- شریعتی در کتاب خود، این واقعه را قبل از تبعیض ابوذریه به ریزه یاد می‌کند. همچنین در ادامه، به بازگشت ابوذریه از ریزه به مدینه و تقاضای سهم بیت‌المالشان از عثمان اشاره می‌کند.

۵- ای پیامبر، از اموالشان مقداری صدقه (زکات) بگیر تا آنان را پاک و مطهر گردانی.

۶- برای پی بردن به شباهت‌های این گفتار شریعتی و نظریات مارکسیستی نگاه کنید به کتاب‌های زیر:

-مانیفست کمونیست، در کتاب مانیفست پس از ۱۵۰ سال، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات آگه، ۱۳۸۰، ص ۲۷۶.

- فردریش انگلس، منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه خسرو پارسا، انتشارات جامی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹.

۷- در علم اقتصاد اصطلاح surplus به کار می‌رود. در ادامه مفهوم آن روشن می‌شود.

۸- در کتاب از لفظ انتلکئوئل استفاده شده است.

۹- کافی ج ۵ ص ۲۹۶، تهذیب ج ۷ ص ۲۰۶، وسایل الشیعه ج ۱۹ ص ۱۵۷ و نیز ج ۲۵ ص ۳۸۷.

۱۰- حدیث مذکور در کتب روایی شیعی پیدا نشد. (دامنه جست‌وجو تمام کتاب‌های موجود در نرم‌افزار جامع‌الاحادیث نسخه ۵.۲ بوده است).

۱۱- مستدرک الوسائل ج ۱۳ ص ۲۴.

۱۲- تأکید از نگارنده است.

میراث سوسیالیست‌های مسلمان

پاسخ‌های **موسی غنی‌نژاد** به پرسش‌هایی درباره تفکرات اقتصادی علی شریعتی

■ مهدی نوروزیان

■ در برخی موارد مکتوب روشنفکری، به نظرمی رسد اصطلاحات، واژه‌ها و معانی اقتصادی قلب شده و مفهومی مغایر با اصل آن پیدا کرده است برای مثال دکتر شریعتی تفسیری که از «کنز» دارد مقابل تفسیری است که علامه طباطبایی دارد. این چنین اختلاطی را در تفسیرهای روشنفکری در مقابل آرای فقها ناشی از چه می‌دانید؟ آیا روشنفکران در خصوص برخی اصول اقتصادی از قبل «تصمیم خود را گرفته بودند» و با استناد به روایت اسلامی سعی در مشروعیت بخشی به آن داشتند یا به واسطه ناآشنایی با معنای درست کلمات و سابقه مفاهیم به این ورطه افتاده بودند؟

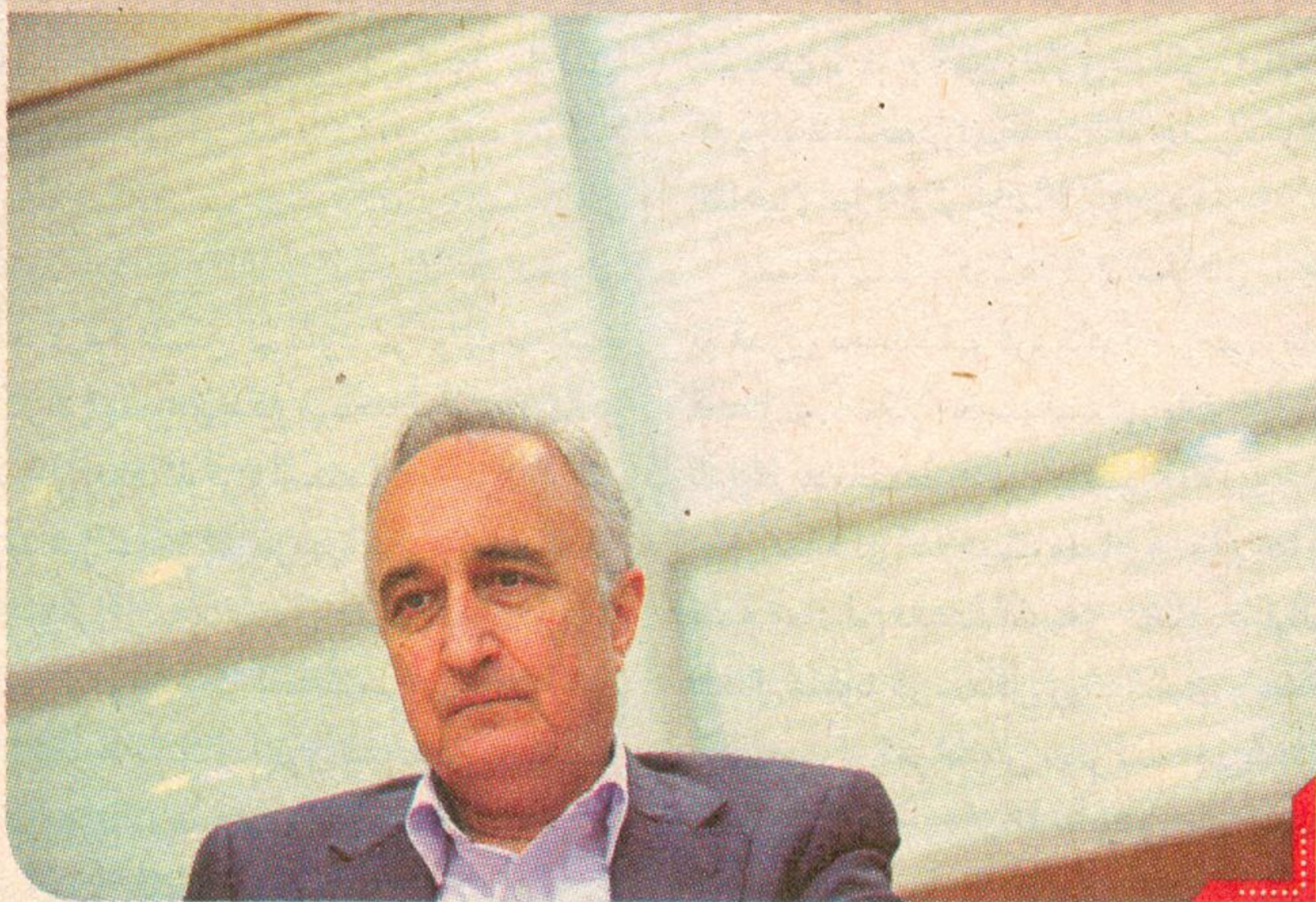
مشکل تنها به دکتر شریعتی مربوط نمی‌شود، اغلب روشنفکران آن زمان، چه با گرایش‌های دینی و چه غیر آن، تحت تاثیر شدید اندیشه‌های مارکسیستی بودند و آن را آخرین دستاورد دانش بشری تصور می‌کردند؛ اما بسیاری از آن‌ها متأسفانه، شناخت بسیار سطحی از اندیشه‌های مارکس داشتند و در واقع نسبت به موضوعی که نظر می‌دادند، به عبارتی، در جهل مرکب بودند. اگر دکتر شریعتی کتاب سرمایه مارکس را اندک تورقی کرده بود هیچگاه کنز دوران اعراب جاهلی را با سرمایه‌داری اشتباه نمی‌گرفت. البته به نظر می‌رسد شناخت دکتر شریعتی از مباحث مربوط به اقتصاد و

مالکیت در اسلام نیز به اندازه شناخت وی از مارکسیسم سطحی و شتابزده بود. هیچ فقیه و صاحب‌نظر اندیشه اسلامی قابل اعتنایی نمی‌توان پیدا کرد که نظری شبیه یا نزدیک به تفسیر دکتر شریعتی از مفهوم کنز و به طور کلی مباحث اقتصادی در اسلام، ارائه کرده باشد. دکتر شریعتی نه تنها با پیش‌داوری مارکسیستی به قرائت متون اسلامی می‌پرداخت بلکه به سان مارکسیست‌های استالینی هیچ ابایی از سانسور تفکرات اسلامی نداشت. به عنوان مثال شما در صفحات پرشمار آثار آقای شریعتی هیچ اثری از این واقعیت تاریخی انکار ناپذیر که پیامبر اسلام زمانی از زندگی خود به تجارت اشتغال داشته، پیدا نمی‌کنید. این سانسور آشکار یقیناً ربطی به اسلام که دعوت به شنیدن همه سخنان و تبعیت از بهترین آن‌ها می‌کند ندارد و بیشتر در چارچوب روش‌ها و منش‌های استالینی قرار می‌گیرد.

■ یکی از نکات قابل سوال در بررسی آثار نظریه‌پردازان انقلاب، خط کشی روحانیون با شرق و غرب است اما منتقدان معتقدند در رویه‌های فکری آثار آنان، ردپای برخی نظریه‌پردازان مانند کارل مارکس وجود دارد. برای مثال شهید بهشتی از دنبال‌کنندگان جدی نظریه ارزش کار در بین متفکران دوره انقلاب اسلامی دانست. از دیدگاه ایشان نقش واقعی سرمایه عبارت است از: شرکت «کار متبلور انباشته شده» با «کار جاری». به اعتقاد برخی، این سخن ایشان یادآور مفهوم مارکسیستی کار مرده (سرمایه) و کار زنده (کارگر) است. سوال این است که چرا با وجود مرز بندی شفاهی چنین نگرشی در آثار مکتوب وجود دارد؟

متأسفانه فضای چپ مد روز در دهه‌های چهل و پنجاه شمسی، نه تنها روشنفکران بلکه برخی از روحانیون و فعالان اسلام سیاسی را نیز تحت تاثیر قرار داده بود. سیاسیون اسلام‌گرا، در واقع، ایدئولوژی مارکسیستی را که در میان جوانان و روشنفکران نفوذ گسترده‌ای پیدا

۵
برای درک علل و چگونگی تاثیر دیدگاه سوسیالیسم در بین اندیشمندان دوره انقلاب اسلامی باید پژوهشی تاریخی در بین روشنفکران و روحانیون انقلابی آن دوران انجام داد. اما آنچه از مدارک و شواهد تاریخی در نگاه اول برمی‌آید این است که رویکرد سوسیالیستی برای مبارزه با نظام شاهنشاهی ابزار مناسبی تلقی می‌شده و در کشور ما که در گذشته‌ای نه چندان دور منابع طبیعی و اقتصاد آن تحت نفوذ استعماری کشورهای غربی بوده است استعداد خوبی برای استقبال از یک رویکرد جهانی ضد سرمایه‌داری وجود داشته و نوع نگاه به ساز و کار اقتصادی غرب همواره با مفاهیم استثمار و ظلم آمیخته شده است. همچنین وجود کشورهایی مانند شوروی سابق و چین در دهه‌های مربوط به جنگ سرد که با اقتصاد سوسیالیستی در حال پیشرفت بودند موجب تقویت اعتماد به این ایدئولوژی شده بود. دکتر موسی غنی‌نژاد در این گفت‌وگو به پرسش‌هایی در این زمینه پاسخ داده و به صورت اجمالی، برخی دیدگاه‌های منبعث از سوسیالیسم را نقد کرده است.



می‌کرد، رقیب فکری و سیاسی خود می‌دیدند و از این رو تلاش می‌کردند با تفسیرهای به اصطلاح روزآمد و «مترقی» از اسلام، آن‌ها را به سوی خود جلب کنند. آن‌ها به تصور این که مارکسیسم، سوای نادرستی مبانی فلسفی ماتریالیستی‌اش، مترقی‌ترین و علمی‌ترین دستاورد انسان مدرن است، تلاش ورزیدند اقتصاد و سیاست آن را برای مقابله با غرب کاپیتالیستی به کار گیرند. از نظر آن‌ها غرب کاپیتالیستی و شرق سوسیالیستی، به یکسان، دارای مبانی فلسفی ماتریالیستی هستند و از این جهت هر دو باید مورد نقد و نفی قرار گیرند، اما با این همه، سوسیالیسم به علت طرفداری از عدالت اقتصادی و حمایت از طبقات ضعیف، از جهت اقتصادی و اجتماعی به اسلام نزدیک تر است. رویکرد دکتر بهشتی را از این منظر باید توضیح داد. اشتباه وی همانند دکتر شریعتی، در خوانش شتابزده از اقتصاد مارکسیستی و سرمایه‌داری بود. تئوری سرمایه مبتنی بر کار مرده یکی از ضعیف‌ترین بخش‌های اندیشه اقتصادی مارکس است. این تئوری آکنده از تناقض و فاقد قدرت تبیینی است. اهرام ثلاثه مصر حاوی هزاران ساعت‌کار متبلور شده است اما هیچ اقتصاددانی آن را سرمایه تلقی نمی‌کند. جوان یک لا قبایی به نام استیو جابز، به کمک خلاقیت خود، در مدت نسبتاً کوتاهی، سرمایه‌ای چند ده میلیارد دلاری می‌آفریند،

این سرمایه عظیم چند ساعت کار مرده یا متبلور شده در خود دارد؟

■ یکی از دغدغه‌های روشنفکران بحث مربوط به آزادی است. شریعتی معتقد است انسان با اراده خود می‌تواند از ۴ زندان ساخته شده آزاد شود. او معتقد است آزادی، سرپیچی از جبر است. البته آنها در کنار آزادی دغدغه عدالت را نیز داشتند و به باور آنان در شرایط حاکمیت اقتصاد سرمایه‌داری فقر و فاصله طبقاتی از بین نمی‌رود اما اگر هر کس از تولیدش، به اندازه «نیاز مصرفی» خویش برداشت کرده و باقی را به رایگان در اختیار سایرین قرار دهد و اقتصاد بر پایه اصول باشد چنین چالش‌هایی رخ نمی‌دهد. چرا نظریه پردازانی که دغدغه رهایی از ظلم را داشتند در مواجهه با عدالت تفسیری دیگر از آزادی اقتصاد داشتند؟ در نظریه پردازی آنها چه اصلی مغفول می‌ماند اگر هر کس به اندازه نیاز خود مصرف می‌کرد؟

در مورد آزادی نیز مباحث دکتر شریعتی کم و بیش متأثر از رویکرد مارکسیستی، البته از نوع سطحی و شعاری آن است. در این رویکرد، آزادی به معنی شناخت ضرورت و غلبه بر آن تعریف می‌شود و آزادی فردی که مبتنی بر حق مالکیت شخصی است جایی ندارد. آرمان مارکس آزاد کردن نوع بشر است و در این راه ترسی از قربانی شدن افراد انسانی ندارد. مارکس آزادی فردی از نوع لیبرالی را آزادی صوری می‌نامد و معتقد است که با استقرار جامعه بی طبقه است که نوع بشر به آزادی واقعی می‌رسد. از نظر مارکس کارگری که تحت استثمار و ستم طبقه سرمایه‌دار است، به علت فقر و اضطراب موقعیت اجتماعی‌اش، فاقد آزادی انتخاب است. او آزادی‌های سیاسی و حقوقی را صوری تلقی می‌کند چون معتقد است اکثریت فقیر مردم نمی‌توانند از آن‌ها بهره‌مند شوند. زمانی همه مردم از آزادی برخوردار خواهند بود که شرط جامعه کمونیستی یعنی «از هر کس به اندازه توانش، به هر کس به اندازه نیازش»، برقرار

شود. در جامعه آرمانی مارکس همه به اندازه توانشان کار و تولید خواهند کرد و هر کس تنها به اندازه نیازش از کل ثروت تولید شده در جامعه برخوردار باشد. واضح است که چنین جامعه‌ای را تنها با انسان‌های طراز نوین (با ایدئولوژی کمونیستی) می‌توان برپا کرد اگر نه انسان‌های عادی چنین رفتاری از خود نشان نمی‌دهند. مدل جامعه آرمانی کسانی مانند دکتر شریعتی و حتی مرحوم طالقانی، با این چنین انسانی می‌تواند ساخته شود، نه با انسان‌های عادی و واقعی که در صدد پیشینه کردن اهداف و منافع فردی و کمینه کردن هزینه‌هایشان هستند. به سخن دیگر، برپا کردن جامعه آرمانی حضرات مستلزم خلق انسان از نو، با ماهیت جدید، است. تلاش برای خلق انسان طراز نوین به فاجعه انسانی بزرگ جوامع کمونیستی، در قرن بیستم انجامید. اما به لحاظ اقتصادی مساله این است که اگر هر کس به اندازه نیاز خود مصرف کند و بقیه محصول تولیدی خود را انفاق کند معلوم نیست بدون انباشت سرمایه چگونه می‌توان بهره‌وری تولید را افزایش داد. این پرسشی است که خود مارکس هیچگاه پاسخ روشنی به آن نداد. جامعه آرمانی وی مرحله‌ای پیشرفته‌تر از سرمایه‌داری و با توان تولیدی بالاتری است، اما، پرسش اصلی این است که بدون انباشت سرمایه چگونه می‌توان ثروت بیشتری تولید کرد؟ گمان می‌کنم امثال دکتر شریعتی که دانش اقتصادی بسیار کمتری از کارل مارکس داشتند به این پرسش حتی فکر هم نکرده بودند.

■ در میان نظریه پردازان موثر در انقلاب شهید مطهری دیدگاه متفاوتی نسبت به دیگران در نقد پایه‌های اندیشه اقتصاد آزاد دارد. در دیدگاه شهید مطهری نسبت به ابزار کار و مالکیت خصوصی، دو تمایز نسبت به قرائت‌های قبلی دیده می‌شود. یکی این که او معتقد به یک تحول در مفهوم ابزار تولید و پیدایش گونه دیگری از ابزار تولید تحت عنوان ماشین است که برخلاف قبل، می‌تواند به تنهایی ایجاد ارزش کند. نکته دیگر این که ماشین را به عنوان محصول تاریخ و اجتماع فرض کرده و معتقد به مالکیت اشتراکی جامعه بر ماشین می‌شود. آیا نقد توأم او بر سرمایه‌داری از یک سو و بر نظریه ارزش اضافی مارکسیستی از سوی دیگر، خود حاوی تناقضی روش‌شناختی نیست؟ یعنی آیا با همان استدلالی که او مالکیت خصوصی بر ماشین را رد می‌کند نمی‌توان اصل مالکیت خصوصی را که جزء پیش‌فرض‌های اوست رد کرد؟

تصور استاد مطهری از مفهوم ابزار تولید، ماشین و ایجاد ارزش اشتباه است و به نظر می‌رسد که این اشتباهات ریشه در تأثیرات نظریات اقتصاد مارکسیستی دارد. از نظر مارکس، کار انسانی تبلور یافته در محصول تولیدی تعیین کننده ارزش اقتصادی آن است. مارکس همانند اقتصاددانان کلاسیک دو نوع کالا را از هم تفکیک می‌کند، کالاهای سرمایه‌ای و کالاهای مصرفی. به عقیده وی، ارزش اقتصادی هر دو نوع کالا با کار صرف شده برای تولید آن‌ها یا به اصطلاح خود وی، «کار اجتماعا لازم» تعیین می‌شود. در تولید به شیوه سرمایه‌داری، محصولات با ترکیب کار زنده (کار کارگر) و سرمایه (کار مرده یا انباشته شده در ابزار تولید)، صورت می‌گیرد. اما در جریان تولید، کار زنده کارگر و استثمار اوست که ارزش مازاد یا ارزش اضافی (منشأ سود سرمایه‌دار) تولید می‌کند، و کار مرده یا ابزار تولید (ماشین آلات) ارزش جدیدی نمی‌آفریند و فقط بخشی از ارزش آن به محصول جدید انتقال می‌یابد. مارکس مالکیت بر سرمایه را از این لحاظ نامشروع می‌داند که با استثمار کارگران فراهم آمده و سرمایه‌دار نقشی در تولید آن نداشته است. نظریه استاد مطهری نسخه‌ای کم و بیش

ملهم از این تئوری سرمایه است. استاد مطهری در مورد سرمایه یا به اصطلاح وی ماشین، اجتهاد کرده، اما نه اجتهاد فقهی بلکه اجتهاد کارشناسی اقتصادی و متأسفانه چون دانش اقتصادی کافی برای این کار نداشته، دچار اشتباه شده است. اشتباه وی همانند مارکس ریشه در تئوری ارزش دارد. واقعیت این است که هزینه تولید تعیین کننده ارزش اقتصادی نیست، ارزش اقتصادی بر اساس خواسته‌های مصرف‌کنندگان و خریداران در جریان مبادله در بازار معین می‌شود. محصولی که هزاران ساعت کار و مقادیر معتدلی سرمایه صرف تولید آن شده اگر خریداری در بازار پیدا نکند دارای هیچ ارزش اقتصادی نخواهد بود. نیروی کار و ماشین، در حقیقت، ابزار تولید محصول اند نه منشأ تولید ارزش. محصول تولیدی می‌تواند ارزش اقتصادی داشته باشد یا اصلاً نداشته باشد، این بستگی به ارزیابی خریداران دارد. و اما این استدلال که چون ماشین محصول کار و خلایق نسل‌های متعددی است پس مالکیت آن باید اشتراکی باشد، می‌تواند به همه کالاهای اعم از سرمایه‌ای و مصرفی، تعمیم یابد و نتیجه منطقی آن مالکیت اشتراکی همه محصولات است. هیچ حقوقدان یا فقیهی درباره مفهوم مالکیت این گونه استدلال نمی‌کند. همانگونه که اشاره شد، آنچه استاد مطهری انجام داده اجتهاد کارشناسی در موضوع اقتصادی بوده که البته با مبانی علمی درستی صورت نگرفته است.

■ چه زمینه‌هایی باعث شد اندیشه‌های سوسیالیستی در ایران پیش از انقلاب با اقبال مواجه شود؟ آیا اگر نظام شاه نزدیک سیاسی با

غرب نداشت شاهد شکل‌گیری اندیشه‌های چپ در روشنفکران بودیم؟

یقیناً اگر رژیم شاه از نوع دیکتاتوری‌های کمونیستی بود و در حوزه نفوذ بلوک شرق قرار داشت، تحولات روشنفکری در ایران شکل دیگری به خود می‌گرفت. اما نفوذ اندیشه‌های چپ در ایران سابقه بسیار طولانی تری از رژیم شاه دارد و به دوران حتی پیش از نهضت مشروطه بر می‌گردد. نکته مهمی که اغلب مورد غفلت قرار می‌گیرد این است که رژیم شاه به رغم اینکه متحد استراتژیک بلوک غرب بود، اما به هیچ وجه ماهیت لیبرال دموکراتیک نداشت. سیستم سیاسی حاکم بر آن، به ویژه در اواخر، اقتدارگرا و نظام اقتصادی غالب بر آن دولتمدار بود. خود شاه تمایلات آشکار سوسیالیستی داشت و بیش از پیش به این نتیجه رسیده بود که اقتصاد متمرکز دولتی سازگاری بیشتری با تمایلات اقتدارگرایانه وی دارد. او از هیچ فرصتی، به ویژه در اواخر دوران سلطنتش، برای تمسخر دموکراسی‌های لیبرال غربی کوتاهی نمی‌کرد و نظام شاهنشاهی را که در واقع نوعی ناسیونال سوسیالیسم ایرانی بود، بر لیبرال دموکراسی غربی ترجیح می‌داد. طرفه این که ایدئولوژی مخالفان نظام شاهی نیز نهایتاً غرب ستیز و دارای گرایش‌های ناسیونالیستی یا سوسیالیستی بود، اما نزدیکی استراتژیک رژیم شاه به بلوک غرب، این فرصت طلایی را به آن‌ها می‌داد که او را سر سپرده غرب معرفی کنند و دیکتاتوری اش را محصول ایدئولوژی لیبرال دموکراسی بدانند.

■ دکتر شریعتی در کتاب جهت‌گیری طبقاتی اسلام یک سوال پیش روی طرفداران چنین نگرشی قرار می‌دهد او می‌گوید: «اگر فردا رهبری یک جامعه را به دست گرفتید تا یک جامعه بی‌طبقه انقلابی بر اساس این جهان بینی و این ایدئولوژی بیافرینید، با این سرمایه‌ها چه می‌کنید؟ با سرمایه‌داران چگونه رفتار می‌کنید؟ برای طبقه کارگر و دهقان چه ارمغانی بالاتر از مارکسیسم دارید؟ آیا سرمایه‌داران را بخوار، متقلب، وابسته به استثمار، فاسد، بهایی و مال مردم خود را به دست عدالت انقلابی می‌سپارید اما سرمایه‌دارانی را که را نمی‌خورند، تقلب نمی‌کنند، ملی اند، صالح اند، مسلمان نماز خوان و جوهات دهند و مال کسی را نه تنها نخورده‌اند که خیرات و مبرات و حسنات هم کرده‌اند، نگاه می‌دارید و تشویق و تأیید و تقویت می‌کنید، طبقه کارگر را به عنوان طبقه‌ای که نیروی کارش را به سرمایه‌دار می‌فروشد تازنده بماند، حفظ می‌کنید و تنها می‌کوشید که هر چه بیشتر از خدمات رفاهی و بهداشتی و مزد بیشتر برخوردار شوند یا آنها را از زندان طبقاتی خود رها می‌کنید؟» برخی معتقدند شریعتی با طرح چنین نظری بدعتی را پایه‌گذاری کرد مبنی بر مصادره اموال سرمایه‌دارانی که وجوهات خود را پرداخته‌اند. چنین نگرشی را ناشی از چه می‌دانید؟ آیا میان اتفاقات اول انقلاب و این نگرش ارتباطی وجود دارد؟

یقیناً ارتباط وجود دارد. شانتاژهایی از این نوع، فضای جامعه سیاسی پس از انقلاب را به قدری تحت تأثیر قرار داد که برخی زمامداران سیاسی مسلمان را به موضع‌گیری‌های اقتصادی آشکارا سوسیالیستی وادار کرد. به رغم مخالفت‌های فقهی سنتی با این گونه گرایش‌ها، مقدمه قانون اساسی و به ویژه اصل معروف ۴۴ به تصویب رسید. نادیده گرفتن اصل اساسی مالکیت، مصادره دارایی‌ها به بهانه‌های سیاسی و دولتی کردن اقتصاد در همه ابعاد آن نتیجه طبیعی فضای غبارآلود فکر اقتصادی حاکم بر افکار عمومی در آن سال‌ها بود. در محافل روشنفکری و سیاسی آن روزها، طرفداری از اقتصاد آزاد و بخش خصوصی از کفر ابلیس بدتر دیده می‌شد. تنها وجود فقه سنتی ریشه دار بود که توانست تا حدودی جلوی پیشروی بی‌محابای گرایش‌های سوسیالیستی با ظاهر اسلامی را بگیرد. اقتصاد دولتی با شعارهای عوام‌گرایانه و ضد اقتصادی میراث تفکرات التقاطی «اسلام» سیاسی-سوسیالیستی است.

■ روشنفکران در بخش‌های مختلف اقتصادی از خاستگاه‌های مختلف به نقد نظام اقتصاد بازار می‌پردازند، برای مثال در بحث کار و عدالت از مارکس بهره می‌جویند و در مورد بانکداری از کینز. حال آنکه این دو در دو بستر کاملاً متفاوت بحث می‌کنند. چنین نگاهی را ناشی از چه می‌بینید؟

مشکل بزرگ اکثریت روشنفکران این است که با مبانی علم اقتصاد بیگانه‌اند و به علت تحقیر و تحفیفی که برای فعالیت‌های اقتصادی قائل‌اند تمایلی هم به یاد گرفتن آن ندارند. به عنوان مثال دکتر شریعتی به قدری از تجارت بیزار بوده که حتی سیگارش را هم حاضر نبوده خودش بخرد و ظاهراً خانمش برایش می‌خریده. با چنین روحیه‌ای قرائت متون اقتصادی که اساساً روی مفهوم مبادله و بازار متمرکز است کار شاقی خواهد بود. آن‌ها ترجیح می‌دهند نوشته‌های مخالفان و منتقدان نظام بازار را بخوانند و از طریق این گونه آثار با مباحث اقتصادی آشنا می‌شوند. از این رو، دانش آن‌ها نسبت به علم اقتصاد اغلب دست دوم و مخدوش است و این موجب می‌شود بحث با آن‌ها درباره موضوعات اقتصادی به غایت دشوار و طاقت‌فرسا شود و در اغلب موارد راه به جایی نبرد. ■

به رغم مخالفت‌های فقهی سنتی با این گونه گرایش‌ها، مقدمه قانون اساسی و به ویژه اصل معروف ۴۴ به تصویب رسید. نادیده گرفتن اصل اساسی مالکیت، مصادره دارایی‌ها به بهانه‌های سیاسی و دولتی کردن اقتصاد در همه ابعاد آن نتیجه طبیعی فضای غبارآلود فکر اقتصادی حاکم بر افکار عمومی در آن سال‌ها بود. در محافل روشنفکری و سیاسی آن روزها، طرفداری از اقتصاد آزاد و بخش خصوصی از کفر ابلیس بدتر دیده می‌شد

اقتصاد توزیعی روشنفکری

گفت‌وگو با مسعود نیلی در باب نگرش سوسیالیستی روشنفکران دینی به اقتصاد

ندا گنجی

■ در دو دهه منتهی به وقوع انقلاب، روشنفکرانی مانند «علی شریعتی»، «محمد باقر صدر» و «حبیب الله پیمان» که از آنان به عنوان متفکران انقلاب اسلامی یاد می‌شود، پژوهش در حوزه اقتصاد را آغاز کردند و نتایج این پژوهش‌ها که عمده آنها برآمده از متون دینی بود، در قالب کتاب یا مقاله منتشر شد. اما وجه مشترک این نوشتارها که روی نگرش انقلابیون به اقتصاد تأثیر به‌سزایی گذاشت، قرائت‌های چپ‌گرایانه از متون دینی بود. دلیل اقبال روشنفکران دینی ایران به اندیشه سوسیالیسم چه بود؟

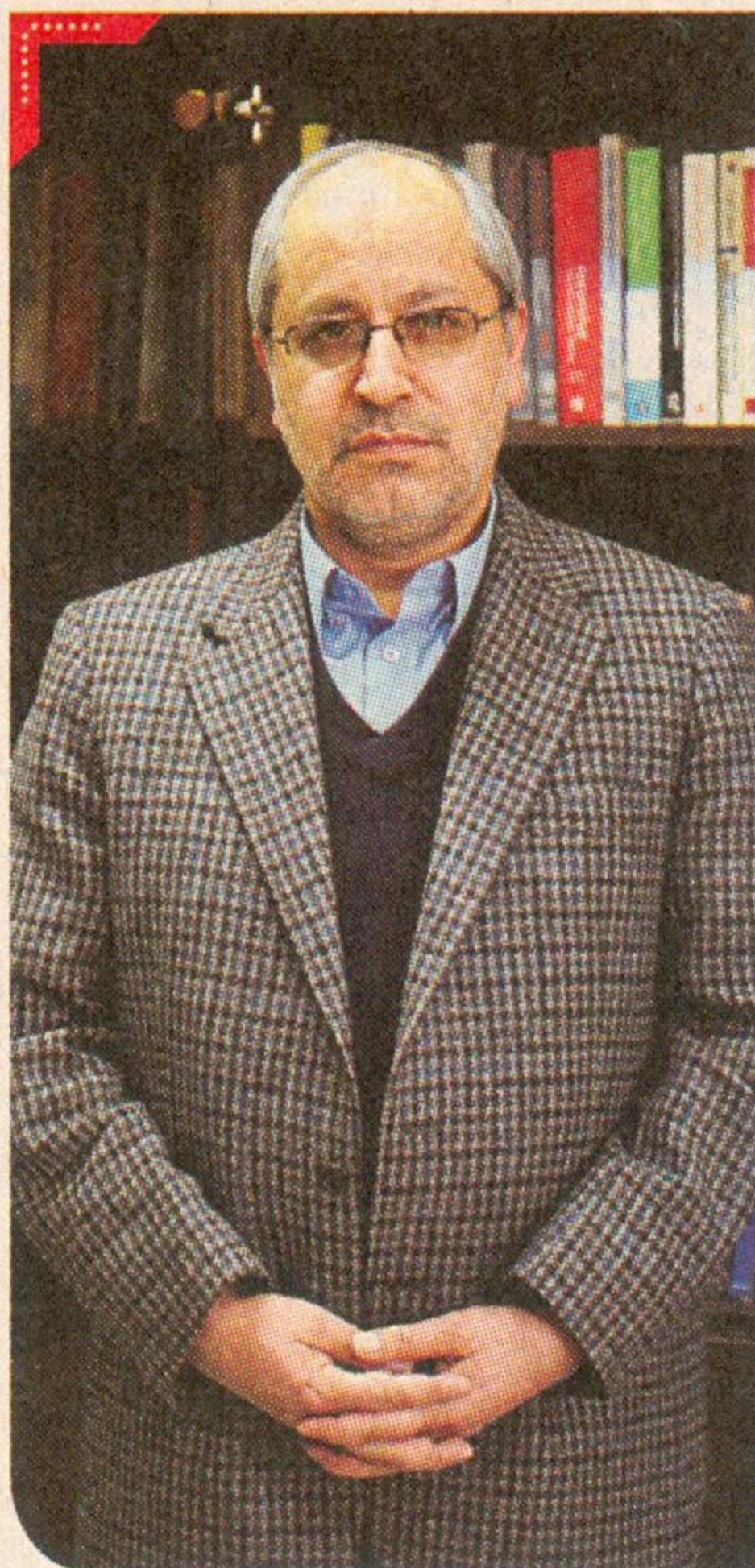
در بازه زمانی دهه ۴۰ (شمسی) به بعد و سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، کشورهایی نظیر آمریکا و اروپا، رشد‌های اقتصادی قابل توجهی را تجربه کردند. جنگ سرد نیز البته به‌عنوان تضاد میان شوروی به‌عنوان کشوری قدرتمند در بلوک شرق و کشورهای سرمایه‌داری،

بسیار جدی در جریان بود. دنیای آن زمان، متشکل از گروه‌های بزرگ در حال توسعه بود که از نابسامانی در تأمین معیشت و فقر رنج می‌بردند. تقسیم کار جهانی به گونه‌ای بود که مواد اولیه با قیمت‌های پایین از کشورهای صاحب معادن و ذخایر طبیعی که عمدتاً کشورهای در حال توسعه بودند به کشورهای توسعه‌یافته عرضه می‌شد. در نتیجه، شرایط نابرابری در سطح جهان برقرار بود و این نابرابری بسیار مشهود به نظر می‌رسید. در آن دوره، سرمایه‌گذاری‌های صنعتی در ایران نیز تازه آغاز شده بود. اما هنگامی که کارخانه‌ها در ایران ساخته شدند، تصور اینکه عده‌ای با درآمد بالاتر به شکل عیان و آشکار در جامعه ظاهر شوند، نوعی مشابهت با نابرابری که در سطح جهان مشاهده می‌شد، ایجاد کرده بود.

■ البته این دیدگاه وجود دارد که وضعیت چین و هند که با رویکرد سوسیالیستی در مسیر پیشرفت گام نهاده بودند نیز در شکل‌گیری این نگرش مثبت به سوسیالیسم مؤثر بوده است. این فرضیه را تأیید می‌کنید؟

بله ممکن است؛ اما کمونیست‌ها بیشتر به این دلیل که شعارهای مبارزه با نابرابری سرمی‌دادند در میان جوانان و کسانی که از شرایط موجود رضایت نداشتند از اقبال خوبی برخوردار شده بودند. اگر به دهه ۱۳۳۰ بازگردیم، حزب توده متشکل‌ترین گروه سیاسی در سطح کشور بود که توانست طرفداران خود را در مقیاس وسیعی سازمان‌دهی کند و به پایگاه مبارزاتی مبتنی بر کمونیسم در داخل ایران تبدیل شود. این حاکی از آن است که پایگاه اجتماعی طرح این شعارها در ایران وجود داشته است. گروهی از روشنفکران مذهبی نیز از متون دینی تفاسیری ارائه کردند که انعکاسی از همان شیوه مبارزه علیه انباشت ثروت بود. مقالات یا محتوای بسیاری از کتاب‌ها که در مقطع دهه‌های ۴۰ و ۵۰ توسط روشنفکران به رشته تحریر درآمد، دربردارنده این پیام بود که آنچه تفکر کمونیستی و مکتب مارکسیسم مطرح می‌کند، اسلام پیش‌تر مطرح کرده است. این نگرش تلاش داشت نشان دهد اسلام انباشت ثروت را برنمی‌تابد. رد پای این تفکر در متون «آیت‌الله سید محمدباقر صدر»، «آیت‌الله طالقانی» و «دکتر علی شریعتی» و بسیاری دیگر از کسانی که به‌عنوان چهره‌های شاخص آن دوران شناخته می‌شدند، با شدت و قوت‌های متفاوت مشاهده می‌شد. مرحوم شهید صدر با نگارش کتاب اقتصادنا، تنها فردی است که به صورت مبسوط وارد این عرصه شد. کتاب مرحوم مطهری که البته در آن زمان توزیع عمومی نشد، نسبت به این مقوله صراحت دارد که مالکیت ابزار تولید نمی‌تواند خصوصی باشد. به هر روی این متون، نوعی استنباط را در ذهن ایجاد کرد که با تحلیل مارکسیسم از تخصیص منابع در اقتصاد بیشتر سازگار بود. مارکسیسم در بعد اقتصادی برابری را با محوریت دولت مبنای قرار می‌داد. افراد شاخصی که در دهه ۴۰ به احیای تفکر دینی در نسل جوان پرداختند تلاش کردند به سه سوال اساسی که در آن زمان به

۶
میان آموزه‌های سوسیالیسم و ایدئولوژی شکل‌گیری انقلاب ایران چه نسبتی وجود دارد؟ پاسخ این پرسش را بی‌تردید باید در اندیشه‌هایی جست‌وجو کرد که ایرانیان را برای پیوستن به این خیزش متقاعد کرد. این نگرش‌ها که بیشتر در کتاب‌ها و مقالات روشنفکران دینی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ ایران ریشه دارد، در پی مبارزه با انباشت ثروت و ایجاد برابری است. این همان قرائتی است که «مسعود نیلی» در بازخوانی تفکرات اندیشمندان انقلاب ارائه می‌کند. این اقتصاددان سرشناس ایرانی برای تشریح گرایش‌های مبارزه‌جویانه این روشنفکران، نخست به مثنی مبارزاتی کمونیست‌ها اشاره می‌کند و سپس می‌گوید: «گروهی از روشنفکران مذهبی نیز از متون دینی تفاسیری ارائه کردند که انعکاسی از شیوه مبارزه کمونیست‌ها علیه انباشت ثروت بود. کتاب‌ها و مقالات آنان نیز دربردارنده این پیام بود که آنچه تفکر کمونیستی و مکتب مارکسیسم مطرح می‌کند، اسلام پیش‌تر مطرح کرده است.»



ویژه برای جوانان تحصیل کرده و دانشجوی بیشتر مطرح بود پاسخ دهند. این سه سوال عبارت بودند از چگونگی رابطه میان دین و علم، دین و عدالت و در نهایت دین و سیاست. مرحوم بازرگان به تبیین رابطه دین و علم پرداخت. رابطه دین و عدالت به مفهوم اجتماعی آن را اندیشمندی چون «محمد باقر صدر» تفسیر کردند و دکتر شریعتی و مجموعه‌ای از کسان دیگر، رابطه دین و سیاست را مورد تحلیل قرار دادند و دین مبارزاتی را به تصویر کشیدند؛ دینی که علم روز به مفهوم تکنولوژیکی را قبول دارد، ضد اختلاف طبقاتی، خواهان ایجاد برابری و دارای ظرفیت بالا برای مبارزات سیاسی است. اشاعه این تفکرات، در نهایت نسل جوان آن دوران را متقاعد کرد که همسوبا این تفاسیر جدید از دین قرار گیرند. تسلط گروه‌های چپ و مارکسیستی بر دانشگاه‌ها نیز فضایی را به وجود آورد که دانشجویان و جوانان مذهبی

با خواندن کتاب‌های دکتر شریعتی وارد عرصه مبارزه شوند. پیش فرض آن بود که اگر جامعه‌ای تشکیل شود که بر مبنای دینی با تفسیر جدید استوار باشد، در آن برابری و عدالت نیز به مفهوم رایج در آن زمان برقرار خواهد شد. این جوانان و مجموعه کسانی که آنان را هدایت می‌کردند، پس از انقلاب نگارش قانون اساسی را بر عهده گرفتند و مبنای شکل‌گیری نظام اقتصادی کشور را با این تفکرات پایه ریزی کردند.

■ در میان روشنفکران پیش از انقلاب، علی شریعتی به‌عنوان پرچم‌دار سوسیالیسم دینی شناخته می‌شود. حال آنکه در حوزه اقتصاد این نقد بر او وارد است که با برداشت‌های سطحی از احادیث که البته اصالت بخشی از این احادیث نیز مخدوش بود، سعی می‌کرد، دیدگاه‌های سوسیالیستی خود را توجیه کند. آیا چنین نقدی به شریعتی وارد است؟

البته دکتر شریعتی، تخصصی در اقتصاد نداشت و بسیاری از کسانی که در آن زمان مطالب اجتماعی، سیاسی و دینی می‌نوشتند، اغلب با برداشت‌ها و ارائه تفاسیری از آیات قرآن کریم دیدگاه‌های خود را مطرح می‌کردند. هر چند این تفاسیر محدود به روشنفکران ایرانی نبود. به‌عنوان مثال، در آن زمان، کتاب‌هایی از سید قطب از مصر به فارسی ترجمه می‌شد و آنچه از اقتصاد به تصویر می‌کشید با رویکرد بازتوزیعی، دولت محور و ضد انباشت سرمایه بود. تأکید این نوشتارها بر آن بود که شیوه صحیح اداره کشور نباید بر مبنای انباشت ثروت باشد. البته این کتاب‌ها، نقدهای بسیاری هم بر نمادهایی که دین را به صورت‌های دیگر معرفی می‌کردند وارد می‌دانستند. مانند کسانی که به صورت سنتی صاحب سرمایه بودند و جایگاه آنان در «بازار» بود. مرحوم شریعتی به کرات، مفاهیمی نظیر زر، زور و تزویر را کنار یکدیگر قرار می‌داد و در مثال‌هایی که مطرح می‌کرد، نماد زر را بازار و نماد زور را قدرت سیاسی و تزویر را ویژگی روحانیون همکار با حکومت می‌دانست. در واقع، او اتحاد تعریف شده‌ای را ترسیم می‌کرد که به موجب آن، لازمه انباشت ثروت قرار گرفتن در چرخه نظام قدرتی است که ظلم می‌کند و مردم را مورد اجحاف قرار می‌دهد. این روشنفکران، چنین ادعا می‌کردند که تفسیر درست از دین همین است. یعنی اگر در مکتب مارکسیسم، مقوله اصالت ارزش کار در مقابل سرمایه مهم تلقی می‌شود، آنان آیه «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى» را مطرح می‌کردند که می‌گوید: «برای آدمی نیست مگر آنچه را که سعی کرده است». آنان این آیه را برای امورات انسان در این دنیا تفسیر می‌کردند تا بگویند، اسلام پیش از مارکس که طراح تئوری ارزش - کار بوده است، در مورد ارزش کار انسان‌ها سخن گفته است. این نوع تفسیرها در آن زمان، شور و هیجانی ایجاد کرد؛ اما نه تنها از عمق کافی برخوردار نبود بلکه مبتنی بر منطق علم اقتصاد نیز نبود و تصویری که از انباشت سرمایه در اقتصاد به وجود آورد با اندوختن سکه، طلا و نقره در منزل یکسان بود. با این تفکر، وقتی سرمایه را به مفهوم مدرن آن در نظر بگیریم، بانک

هم مظهر نظام سرمایه‌داری و ظلم شناخته می‌شود. همان گونه که در جریان تظاهرات انقلاب، بانک‌ها نیز در کنار مراکزی که نماد نظام حاکمیت تلقی می‌شدند، تخریب شد. در حالی که بانک، یک نهاد واسطه مالی است که پس‌اندازهای مردم را جمع‌آوری می‌کند تا امکان سرمایه‌گذاری فراهم شود. یعنی بانک‌ها همان گونه تخریب می‌شد که یک فروشگاه مشروب فروشی. با این تفاوت که مشروب فروشی، نماد فرهنگی بود و بانک، یک نماد اقتصادی. این تفکرات، وقتی به قدرت سیاسی تبدیل می‌شود، ملی کردن بانک‌ها به وقوع می‌پیوندد که به موجب آن، بانک‌ها در اختیار دولت قرار می‌گیرند و پس از آن، کل منابع سیستم بانکی، به‌عنوان جزیی از بودجه دولت تعریف می‌شود و این به آن معناست که سپرده‌های مردم در این بانک‌ها بنابر تصمیم دولت تخصیص می‌یابد. اصل ۴۴ قانون اساسی هم نشانه دیگری از این نوع تفکر است که مالکیت فعالیت‌های عمده اقتصادی را به‌طور کامل در اختیار دولت قرار می‌دهد. به هر حال، ذهنیت این بود که راه‌حل رفع فقر، نابرابری و توسعه نیافتگی در کشورها این است که افرادی خوب - به معنای امانتدار نه کارآمد - با اختیارات کامل جایگزین افراد بد فعلی شوند؛ فارغ از اینکه، توسعه فرآیندی تدریجی است و معمولاً زمان بسیاری صرف می‌شود تا مثلاً یک روستا از مکانی با عقب افتادگی‌های بسیار به مرکزی مجهز به امکاناتی نظیر آب و برق و سایر امکانات تبدیل شود. این گزاره‌ای است که اکنون نیز نتوانسته‌ایم، تبیین صحیحی از آن ارائه کنیم که اداره کشور یک سازوکار حرفه‌ای است یا یک پدیده اخلاقی؟

■ اما تفاسیری که شریعتی از قرآن و متون دینی ارائه می‌کرد، گاه از سوی علمای دینی نیز مورد تردید واقع می‌شد...

بله؛ برای مثال مرحوم دکتر شریعتی، در نوشته‌های خود، فراوان به آیه «ونريد ان نمٰن علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین» از سوره قصص ارجاع داده است که این آیه به این معناست که «و ما اراده کردیم به کسانی که در روی زمین ضعیف نگاه داشته شده‌اند نعمتی گران، ارزانی داریم و آنان را پیشوایان (راستین) و آنان را وارثان گردانیم.» این ذهنیت به‌زعم من، همگام با سیر جبرگرایی تاریخی مارکسیسم در ذهن روشنفکران ما شکل گرفت. البته مارکسیست‌ها از دیکتاتوری پرولتاریا که نیروهای کارگری هستند سخن می‌گفتند. در ایران اما، واژه مستضعف به کار برده شد و روشنفکران براین عقیده بودند که منظور قرآن نیز حکمرانی مستضعفان است. درحالی که علمای دین، مفسران قرآن و کسانی که در این زمینه تخصص داشتند، چنین برداشتی از این آیه ارائه نمی‌کردند. اما به هر حال این گفتمان در آن زمان از جذابیت بسیاری برخوردار و در میان جوانان با اقبال بسیار مواجه شد.

■ شاید یکی از بارزترین تحرکات این گروه از روشنفکران ارائه تفسیرهای اسلامی از نظریه ارزش - کار و نظریه استثمار مارکسیستی بود، چرا آنان کوشیده‌اند نظریه ارزش - کار مارکس را با رویکرد اسلام انطباق دهند؟

براساس رویکرد مارکسیسم، ارزش کار متبلور در هر کالا است و سرمایه نمی‌تواند مالکیت خصوصی داشته باشد. براساس این نگرش، هر آنچه به‌عنوان سرمایه تلقی می‌شود، باید در اختیار حکومت قرار گیرد و کالایی دارای اصالت است که روی آن کار انجام شده باشد. در مکتب مارکسیسم، مالکیت ابزار تولید نمی‌تواند خصوصی باشد. در غیر این صورت کار در استثمار سرمایه قرار می‌گیرد. شبیه این رویکرد، در نگاه روشنفکران ایرانی دهه ۴۰ و ۵۰ نیز مشاهده می‌شود. تضاد فکری با مارکسیست‌ها، بیشتر در بعد فلسفی نمود یافته بود، نه در بعد سیاست‌گذاری و رویکرد این مکتب به مقوله عدالت اجتماعی. مارکسیسم وجود خدا و دین را نفی می‌کرد و طبیعتاً این مورد مخالفت شدید علمای دینی بود. در مقابل، نسبت به غرب وجه سیاست‌گذاری آنان نفی می‌شد. در این برهه می‌توان گفت که ایراد بزرگ ما به لحاظ سیاست‌گذاری این است که نتوانسته‌ایم هویت مشخصی برای خود تعریف کنیم. گفتمانی که درحال حاضر وجود دارد، مویذ این است که ذهنیت‌های گذشته نیز صحیح نبوده است.

البته ناگفته نماند که تاکنون، بابت این تفسیر از عدالت، هزینه سنگینی را متحمل شده‌ایم. در سایه همین تفکر، تجربه چندین بازتوزیع بزرگ ثروت را در کشور پس از انقلاب از سر گذرانده‌ایم. در مقطعی صنایع اصلی کشور و بانک‌ها ملی شده‌اند. زمین‌های بزرگ، متوسط و حتی کوچک در اختیار دولت قرار گرفت و توزیع شد. نهادهای متعدد حمایتی در کشور تأسیس شد که مأموریت‌شان، رسیدگی به گروه‌های کم‌درآمد بود. جهادسازندگی نیز برای رسیدگی به روستاها به وجود آمد و سرمایه عظیمی را در روستاها هزینه کرد. بنابر این منابع و زمان بسیاری صرف تحقق عدالت شد و امروز به جرأت می‌توان گفت که هیچ سند سیاست‌گذاری و هیچ مصوبه‌ای را نمی‌توان یافت که سایه نوع خاص از رویکرد به عدالت اجتماعی در آن نباشد. مداخلات دولت در قیمت‌گذاری و توزیع نیز براساس همین معیار بوده است و به طور کلی اثر رویکرد دولتی به عدالت اجتماعی را در تمام شئون سیاست‌گذاری، تصمیم‌گیری‌ها و تخصیص منابع می‌توان مشاهده کرد. با این وجود، وقتی از مسوولان کشور در مورد وضعیت عدالت اجتماعی سوال کنیم، به احتمال قریب به یقین هیچ یک از آنان راضی نخواهند بود. بنابر این باید پرسید، آیا تمام آن نگرش‌ها صحیح بوده و ما آن را به درستی اجرا نکرده‌ایم؟ یا باید در مورد تفکرات موجود و آنچه در گذشته می‌اندیشیدیم، تردید کنیم؟ و در نهایت اینکه عبرت ما از گذشته چه بوده است؟ از دهه ۴۰ تاکنون بیش از ۵۰ سال است که با این نگرش‌ها زندگی کرده‌ایم و حدود ۳۰ سال است که تجربه سیاست‌گذاری را کسب کرده‌ایم. بنابر این باید دید کجای کار ایراد دارد؟ آیا مفهوم عدالت باید بازتعریف شود؟ آیا زمان آن فرا نرسیده است که به گذشته بازگردیم و ببینیم، کدام ایده‌ها صحیح بوده و به شیوه نادرست به اجرا درآمده است و کدام ایده‌ها از اساس نادرست بوده است؟

من فکر می‌کنم، آثار تفکرانی که از روشنفکری دهه ۴۰ به ارث برده‌ایم و البته به حوزه

سیاست‌گذاری‌های کشور نیز راه پیدا کرده را می‌توان در دو حوزه یافت؛ نخست عدالت اجتماعی که بیشتر معطوف به تخصیص منابع در داخل است. حوزه دیگر، مربوط به نگرش‌ها در مورد استقلال است که اکنون در مفهوم خودکفایی متبلور شده است. یعنی می‌خواستیم مستقل باشیم که به خودکفایی تفسیر شد. با این وجود اما، امروز از وضعیت عدالت اجتماعی راضی نیستیم. به‌رغم اصرار بسیار زیاد بر خودکفایی، که خودکفایی گندم و خودرو نمونه‌ای از آن بود، ایران، امروز بزرگ‌ترین وارد کننده گندم در دنیاست و این مشکل به طور جدی‌تر در زمینه خودرو هم به‌عنوان نمادی از این رویکرد به صنعت مشاهده می‌شود. درواقع، حوزه‌هایی که به‌عنوان لنگرگاه ارزشی در سیاست‌گذاری اقتصادی تعیین شده بود، هر کدام با مشکل مواجه شده است. بنابر این، ضرورت دارد، پیش از آنکه پدیده‌ها با فشار ما را اصلاح کنند، به ارزیابی نقادانه مبانی فکری سیاست‌گذاری هایمان بپردازیم.

■ به طور مشخص، نگرش متفکران انقلاب در مورد تجارت خارجی و ارتباطات بین‌المللی چه بود؟

در نوشته‌های مرحوم شریعتی همان گونه که ردپای اقتصاد توزیعی مشاهده می‌شود، توصیه به درون‌گرایی هم مشاهده می‌شود. ضدیت با غرب اصالت عمیقی در نگاه روشنفکران دارد. وجه بارز آن نیز کتاب غربزدگی مرحوم آل‌احمد است. در این کتاب، رویکرد نویسنده به خودکفایی صنعتی قابل مشاهده است. پیشنهاد این تفکر البته به دوران جنبش مشروطه باز می‌گردد. اما بررسی سیر تحولات کشورهای در حال توسعه، آنانکه در طول ۳۰ سال گذشته توانستند، از زندگی در فقر و بیماری و مشکلات متعدد رهایی یابند و به کشورهای صنعتی تبدیل شوند نشان می‌دهد بزرگ‌ترین عامل توسعه یافتگی آنان، برون‌گرایی بوده است. حتی در هند که گاندی و نهرو با شعار ارزشی درون‌گرایی حرکت مردمی در این کشور را هدایت کردند و هند به کشورهای پرچم‌دار جایگزینی واردات پیوست، امروز این تفکرات را کنار گذاشته و با برون‌گرایی به رشد ۸ درصدی دست یافته است. درست در زمانی که ما به‌سوی خودکفایی حرکت کردیم، دنیا در مسیر برون‌گرایی گام نهاد. در زمانی که دهه ۴۰ وارد مرحله سرمایه‌گذاری صنعتی شدیم برزیل هم به این حرکت پیوست اما برزیل هم در رویکرد خود تجدید نظر اساسی کرد. به‌هر حال اکنون در مورد اینکه کشور در شرایط مطلوبی به سر نمی‌برد، اتفاق نظر وجود دارد اما در مورد اینکه شرایط مطلوب چیست اتفاق نظر دیده نمی‌شود. یعنی می‌دانیم با چه مواردی مخالفیم اما نمی‌دانیم در مورد چه موضوعاتی موافق هستیم. اگر از قشر روشنفکر با تجربه‌ای که کسب کرده بپرسیم برون‌گرایی یعنی چه و تا کجای آن مورد پذیرش است، خواهیم دید که اختلاف نظر‌ها تا چه حد است. به هر حال مفهوم استقلال در حال حاضر در جهان جای خود را به وابستگی متقابل داده است. این را هنوز متوجه نشده‌ایم.

■ از دیدگاه تئورسین‌های انقلاب اسلامی، اقتصاد یک ایدئولوژی است نه یک علم؛ آیا اقتصاد، نوعی ایدئولوژی است؟

به کار بردن واژه «اقتصاد» به تنهایی می‌تواند ما را دچار مشکل کند. این مشکل البته در فارسی وجود دارد و در زبان انگلیسی این گونه نیست و دو واژه Economy و Economics مفاهیم جداگانه‌ای هستند. در فارسی وقتی واژه اقتصاد به تنهایی به کار برده می‌شود، مقصود، عملکرد اقتصادی است اما وقتی می‌گوییم علم اقتصاد، منظور آن چیزی است که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود. بنابر این وقتی از ایدئولوژی صحبت می‌کنیم، منظور کدام حوزه است، علم یا عملکرد؟ اگر منظور این است که علم اقتصاد اسلامی وجود دارد، ادعای آنان به این معناست که به جای علمی که در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود و به تدریج تکامل یافته، علم اقتصاد اسلامی قابل عرضه است که در این صورت، ادعای سنگینی مطرح شده است. درواقع، کسی که چنین ادعایی مطرح کرده باید بتواند جایگزینی برای این علم ارائه کند. رویکرد دیگر این است که ممکن است مطرح شود که ایران صاحب نظام اقتصاد اسلامی است. نظام اقتصاد اسلامی معطوف به بخش هنجاری اقتصاد است و در این نظام اقتصادی می‌توان، بایدها و نبایدهایی را تعیین کرد. برای مثال، نظام ارزشی که در انگلستان حاکم است، در بخش نورم‌تو با آنچه در نظام اقتصاد آلمان حاکم است متفاوت است. طبیعتاً در کشور ما هم هیچ ایرادی ندارد که ارزش‌هایی مبتنی بر اسلام در کار کرد سیاست‌گذاری اقتصاد تعیین شده و نام آن نظام اقتصاد اسلامی نهاده شود. رویکرد دیگر این است که ممکن است ادعا شود ما دارای مکتب اقتصاد اسلامی هستیم و می‌خواهیم آن را ترویج کنیم. بنابر این، باید نخست توضیح داده شود منظور چیست. یعنی به جای اینکه بگوییم اقتصاد ایدئولوژی است یا نیست منظور نهایی را بگوییم. متأسفانه هنوز در حد تفکیک این سه حوزه نیز اقدام نشده است.

■ در نهایت، قرائت‌های چپ گرایانه از اسلام و متون دینی چه تأثیری بر اقتصاد ایران گذاشته است؟

اثر بسیار تعیین‌کننده‌ای داشته است. شاید بتوان بسیاری از نابسامانی‌های اقتصادی را که وجود دارد برآمده از این نوع نگاه به اداره اقتصاد کشور دانست. این برداشت‌ها، زمانی اثر منفی خود را نشان داد که همراه با برخورداری کشور از نفت بود. البته با اضافه کردن این توضیح که هرچه برخورداری از درآمدهای نفتی بیشتر شد شدت این نوع نگرش‌ها هم افزایش یافت. شاید اگر کشور فاقد منابع نفتی بود، امکان اجرایی شدن این نوع رویکردها نیز تقلیل می‌یافت و البته شاید مکانیزم تصحیح خطا را سریع‌تر فعال می‌کرد. وجود درآمد نفتی این پرسش را که انباشت سرمایه در کشور چگونه باید ایجاد شود، کنار می‌زند و تنها این پرسش را باقی می‌گذارد که توزیع منابع چگونه باید باشد و اینجاست که تفکرات چپ‌گرایانه پاسخ‌آمده‌ای برای این پرسش دارند که البته پاسخ جذابی است. براساس این تفکرات، دولتی باید روی کار باشد که رویکرد توزیعی درپیش بگیرد. درحالی که می‌بینیم، این نگاه‌ها چگونه منجر به نابرابری و تورم و نابسامانی‌های بیشتر در ایران شده است؛ و کشورهایی که رویکرد متفاوتی را دنبال کردند، چگونه توانستند فقر را کاهش دهند ■