

אוטופיה במחלוקת: כלכלה אסלאמית באיראן המהפכנית

סֶהְרַאב בֶּהְדַּאד

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

* המאמר תורגם מתוך: Behdad, Sohrab, 1994. 'A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran', *Comparative Studies in Society and History* 36, 4: 775-813. מערכת ג'מאעה מודה למחבר ולהוצאה על הרשות לפרסם את המאמר.

** אני רוצה להודות לִבְהָרַאם תַּנְכֵּלְיָאן, לקוראים האנונימיים ולעורכים של *Comparative Studies in Society and History* על הערותיהם ותיקונייהם. הדעות והטעויות שנשארו הן שלי. אני רוצה להביע גם את תודתי לאֶכְבֵּר מְהֵדִי על שהשאל לי כמה מכתביהם של עֶלִי שַׁרְעִי ושל מִנְ'אֶהֲדִין, שלא היו נגישים לי בלעדיו, ולאמילי הופמייר (Hoffmire) מספריית דניסון (Denison) על עזרתה הלבבית בחיפוש אחר המקורות שחיפשתי בשבע פינות תבל. מחקר זה נתמך במענק שהעניקה לו התכנית לשיתוף פעולה בין-מוסדי בחקר אזורים, אוניברסיטת מישיגן, ובמלגת R.C. Good מאוניברסיטת דניסון.

חפצים אנו לחונן בחסדנו את אלה אשר נרדפו בארץ ולשימם אנשי מופת ולעשותם יורשים, ולהושיבם על מכונם בארץ, ולהראות לפרעה ולהמן ולגדודיהם את כל אשר חששו פן יאונה להם מידם. (הקוראן, סורת סיפור המעשה, 28: 5-6)¹

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

(הקוראן, סורת המקנה, 6: 165)

תנועות רפורמיסטיות אסלאמיות רבות נאבקות על כינון סדר כלכלי אסלאמי. סדר כזה אמור ליצור חברה אידיאלית המבוססת על תורת האסלאם והמזכירה את תור הזהב של האסלאם – העשור שבו שלט מוחמד בעיר מדינה (622-632 לסה"נ). כמו אוטופיות אחרות, העולם האסלאמי האידיאלי הוא חברה צודקת ואנושית, ללא הניצול, השליטה, הניכור ושאר הרעות החולות שהחברות הקפיטליסטיות והסוציאליסטיות בנות ימינו סובלות מהן. תנועות רפורמיסטיות אלו והוגיהן מציגים את הסדר הכלכלי האסלאמי כדרך שלישית (לא קפיטליזם ולא סוציאליזם), דרך המובילה להרמוניה חברתית ולצדק כלכלי. כלכלנים אסלאמיים ניסו לצייר את המסגרת הכללית של ארגון היחסים הכלכליים על פי תורת האסלאם. תחום המחקר העוסק בקווי המתאר של הסדר הכלכלי האסלאמי נקרא 'כלכלה אסלאמית'.² הכלכלה האסלאמית באיראן מעוררת עניין מיוחד בקרב חוקרי התנועות החברתיות והאסלאם. הענף האיראני של הכלכלה האסלאמית קיצוני יותר במובהק מאלו הנהוגים במדינות מוסלמיות אחרות, היות שהתנועה האסלאמית באיראן היום צמחה מתוך המהפכה האסלאמית שאירעה בשנת 1979. הדוגמה האיראנית מעוררת עניין מיוחד גם מאחר שמהפכת 1979 יצרה

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

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

את ההזדמנות לבסס סדר חברתי אסלאמי – הזדמנות נדירה שרק מעט תנועות רפורמיסטיות נהנו ממנה בהיסטוריה. לכן, חקר הכלכלה האסלאמית באיראן בודק למעשה את הגבולות ואת מידת הישימות של הרדיקלים האסלאמי.

יחסית, נושא הכלכלה האסלאמית אינו נושא ותיק בזירה האינטלקטואלית האיראנית. אמנם כבר בשנות החמישים של המאה העשרים נכתבו כמה חיבורים שתיארו את קווי המתאר של הכלכלה האסלאמית באיראן, אך הדיון על מהות היחסים הכלכליים על פי האסלאם חדר לשיח החברתי באיראן רק בעיצומה של מהפכת 1979.³ בשנת 1971 הופיע באיראן התרגום לפרסית של ספרו של מוחמד באקר סדר, אַקְתְּסָאדְנָא (כלכלתנו), שפורסם לראשונה בערבית בביירות בשנת 1961, אך הוא זכה לתשומת לב מועטה בלבד, גם בקרב אינטלקטואלים מוסלמים. למעשה, השיח על ארגונה של הכלכלה האסלאמית החל רק כאשר נפילת השאה נראתה בלתי נמנעת. ספרו של אַבּוּלְחַסֵּן בִּנִי־סֵדֵר, אַקְתְּסָאדִי־תוֹהִידִי (כלכלה מונותאיסטית), למשל, פורסם תחילה מחוץ לגבולות המדינה בשנת 1978, חודשים ספורים בלבד לפני נפילת המשטר.

המאבק על כינון מערכת כלכלית אסלאמית החל עם הקמת הרפובליקה האסלאמית של איראן. ואולם, התברר שהגדרת השיטה הכלכלית האסלאמית היא משימה קשה ביותר באיראן שלאחר המהפכה, משום שהפרשנויות באשר למאפייני היסוד האפשריים של שיטה כזאת היו כה רבות. במקומות אחרים עסקתי בווידוחים התאורטיים והאפיסטמולוגיים הכלליים באשר להגדרת השיטה הכלכלית האסלאמית ולמגוון יחסי הייצור החברתיים שהציעו כלכלנים מוסלמים.⁴ כאן אבדוק את הנושא באיראן המהפכנית. שלא כמו ביקורות אחרות על הכלכלה האסלאמית באיראן, מציג חיבור זה את כל מגוון הגישות לארגון יחסי הייצור החברתיים שהציעו זרמים שונים בכלכלה האסלאמית באיראן המהפכנית.⁵ במחקר השוואתי של גישות אלו אבחן

3 בספרו בִּרְנַמֶּה־יֶ אֶנְקְלָאב־יֶ פְּרָאִיִן אֶסְלָאם (1950) משרטט מִגְ'תָּבָא נְאֻב־סֻפִּי מתווה קצר של אופן ארגון הסחר בחברה האסלאמית האיראנית שלו. כמו כן, ספרו של סִיד מִהְמוּד טַאֶלְקַאנִי (Taleqani), אֶסְלָאם ו־מַאֲלִכִּית הוא ניתוח ראשוני של השקפת האסלאם בנושאים כלכליים. הספר פורסם לראשונה בשנת 1951, והופיע באנגלית ב־1983 בשם *Islam and Ownership*, בתרגומם של אַהְמַד גַ'בָּאִרִי (Jabbari) ופֶרְהַנְג רַגֶּ'אִי (Rajee) מפרסית (Lexington KY: Mazda Publishers).

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

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

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

השיעה הרדיקלית של שריעתי

לדיון בכלכלה האסלאמית באיראן קדם ויכוח נוקב על האפיסטמולוגיה החברתית של האסלאם. עלי שריעתי פתח ויכוח זה בסוף שנות השישים ובתחילת שנות השבעים של המאה העשרים בהרצאותיו באוניברסיטת משהד ובהסיניה ארשאד (בטהראן). שריעתי הציע פירוש רדיקלי של האסלאם – הוא דחה את הקנאות הדתית וגינה את השמרנות הפוליטית של אנשי הדת. הוא הציג את האסלאם כהשקפת עולם רציונלית ומתקדמת, 'פילוסופיה של שחרור'.⁷ הפירוש שהציע שריעתי לאסלאם שבה את לבותיהם של הפעילים הפוליטיים הצעירים. הם היססו, ועם זאת פותו, לאמץ את המרקסיזם – אידיאולוגיית ההתנגדות הבולטת לשלטון השאה בשנים אלו.⁸ שריעתי תקף את המערב בשל האימפריאליזם הכלכלי והתרבותי שלו; ובה בעת, הניתוח, הלשון והטרמינולוגיה, ואפילו מרבית המקורות והדוגמאות שהשתמש בהם נלקחו מן המסורת המערבית הרדיקלית והליברלית של מרקס, ובר, דורקהיים, סארטר

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

.Behdad 1989, 'Property Rights' 6

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

8 שריעתי הזכיר בהרצאותיו תרירות וגלויות את רגש הנחיתות שהרגישו אנשי רוח מוסלמים בשנים אלו באיראן ביחס למרקסיזם. ראו למשל 'צ'גונה מאנרן', מתוך: מג'מועה-י אס'אר, כרך 2 (דפתרי תרין ונאנתשאריי אס'ריי בראדריי שהיד דוקטור עלי שריעתי דר ארופא, חש"ד [1978 בקירוב]), 53-50.

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

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

תחילה פירט שריעתי את תפיסתו את טבע האדם:

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

- 9 ניקי קדי (Keddie) מעירה הערה זאת ביחס לאפ'ראני. ראו: Keddie, Nikki Ragozin, 1983. *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyed Jamal ad-Din 'al-Afghani'*, Berkeley, CA: University of California Press, xvi-xvii
- 10 Shariati, Ali, 1979. *On the Sociology of Islam* (Translation from Persian: Hamid Algar), Berkeley: Mizan Press, 97
- 11 *אסלאמשנאסי* (1) מג'מועה-י אס'אר, כך 16. בחיבור זה שני כרכים נוספים, *אסלאמשנאסי* (2) מג'מועה-י אס'אר, כך 17 ו*אסלאמשנאסי* (3) מג'מועה-י אס'אר, כך 18. הם תומללו מקלטות שמע על ידי דפ'תרי תדוין ונת'זים-י מג'מועה-י אס'ארי מ'עלם-י שהיד עלי שריעתי' (להלן: דפ'ת) ויצאו לאור בטהראן כהוצאת אנת'שאראת-י קלם (1981).
- 12 *אנסאן, מארכסיסם ו-אסלאם*. בחוברת זו דחה שריעתי את הטענה כדבר היותו מטריאליסט. כאן (עמ' 63 בתרגומו של קמפבל) הוא ציין ש'אפשר למצוא רכיבים משותפים בכל אסכולות חשיבה מנוגדות' וכן ש'לעתים קרובות מבלבלים בין דמיון באידיאלים לבין דמיון אידיאולוגי'.
- 12 Shariati 1979, *On the Sociology of Islam*, 92-93

מכאן המשיך שריעתי אל תפיסת ההיסטוריה שלו:

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

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

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

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

14 Shariati 1979, *On the Sociology of Islam*, 98-110. על שריעתי והמרקסיזם, ראו גם:

Abrahamian, Ervand, 1989. *The Iranian Mojahedin*, New Haven: Yale University Press, 113-118

15 Abrahamian 1989, *The Iranian Mojahedin*, 100

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

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

שריעתי הסיק שנשקם של קין ושל הבל היה הדת. דתו של קין הייתה פוליתאיזם (שֶׁרַפ), דגלם של המדכאים, דתה של החברה המעמדית. דתו של הבל הייתה מונותאיזם (תוֹחִיד), דגלם של המדוכאים, דתה של החברה חסרת המעמדות.²¹ על פי שריעתי, בשיעה מתבטא ניגוד זה במאבק בין שתי נטיות: השיעה העלֵוִית, דת המאבק והשחרור, והשיעה הַסְפּוֹית, דת הניכור והדיכוי.²² שריעתי ציין שהמסדר הדתי השיעי העכשווי מייצג את השיעה הספּוֹית. ממסד דתי זה דוגל בפרשנות שמרנית של האסלאם, מקדם קנאות דתית ומולול במשנתם של הקוראן ושל מוחמד. זאת, לטענתו, בכדי לשמר את המבנה הקיים של דיכוי חברתי. לכן הוא קרא לאנשי הרוח האיראנים לראות בשיעה דת של שחרור, ולא דוגמה עבשה ומנוונת.²³ שריעתי קרא ל'פרוטסטנטיות אסלאמית'²⁴ – לרפורמה שבה תתקבל השיעה

- 17 Shariati 1979, *On the Sociology of Islam*, 112-114
- 18 Shariati, Ali, 1980. וראו גם: Shariati 1979, *On the Sociology of Islam*, 111-112
From Where Shall We Begin and The Machine in Captivity of Machinism
(Translation from Persian: Fatollah Marjani), Houston: Free Islamic Literature, 37
- 19 כגון 'המבוא' של Marx, Karl, 1970. *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Moscow: Progress Publisher
- 20 למרות הצנזורה, היה אפשר למצוא תיאורים מסוימים של הניתוח המרקסיסטי באיראן בשנים שלפני המהפכה.
- 21 Shariati 1979, *On the Sociology of Islam*, 108-109
- 22 הוא הסביר שתי נטיות אלו במלואן בחיבורו 'מִזְהָב עֵלִיָּהּ מִזְהָב' (1982) בתוך: מִזְהָב עֵלִיָּהּ מִזְהָב, מג'מועה-י אס'אר, כרך 22, דפתר, טהראן: אַנְשֶׁרֶאֲתִי סֶבֶז, והזכיר אותן תכופות בחיבוריו האחרים.
- 23 שריעתי, עלי, 1981. תאריך 'נֶשְׁאֵנֶחֶת־י אַדְיָאן, מג'מועה-י אס'אר (1), דפתר, טהראן: שֶׁרַפ־י סְהֵאֲמִי־י אֶנְחֶשֶׁאֶר, כרך 14, 7.
- 24 שריעתי (חש"ד) אסלאמשנאסי (1), 56. הוא משתמש במונח 'פרוטסטנטיות אסלאמית' ב-'אֶז כְּגֵ'א אַרְאֻז כְּנִיִּם? בחיבורו צֵה בִּיאֻר כְּרֵד? (1981) מתוך: מג'מועה-י אס'אר, דפתר, טהראן: אֶנְחֶשֶׁאֲרֶאֲתִי סֶבֶז, כרך 20: 292; ובמונח 'תחייה אסלאמית' בחיבורו פֶּרֶד: מֶאֶדְרִי מֶא מֶתְהֵמִים, מתוך: מג'מועה-י אס'אר, כרך 22: 169.

העלווית על חזונה המהפכני ועל דחייתה את הממסד הדתי.²⁵ אולם, הממסד הדתי האיראני גינה בחריפות את חסידי הרפורמה בשיעה בעת החדשה. הדוגמאות הבולטות ביותר לכך הם אהמד כסרי, היסטוריון חובב בולט, ורדא קלי שריעת-סנגלג'י, תאולוג. איתאללה ח'ומייני התנגד נחרצות לרפורמה. באחד מספריו המוקדמים הוא גינה בחריפות את כסרי, את שריעת-סנגלג'י, ומגמות רפורמיסטיות אסלאמיות אחרות.²⁶ הגינוי של הממסד הדתי בידר ביעילות את שריעת-סנגלג'י, שנפטר בשנת 1944;²⁷ ואילו באהמד כסרי התנקשה בחודש מרס 1946 מיליצית פדאאי-אסלאם, שהייתה לה זיקה הדוקה לח'ומייני.²⁸

מטהרי מגן על האורתודוקסיה

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

25 בכמה מטיעוניו מבוססת הצדקת 'הפרוטסטנטיות האסלאמית' של שריעתי על דחיית השיעה הספית בהיותה דת מפלגתו של קין, שהתקיימה כנראה, בצורה זו או אחרת, משחר ההיסטוריה. אולם במקרים אחרים הוא ביסס את ניתוחו על צורכי הזמן ועל הנסיבות החברתיות המשתנות. זהו קו הטיעון שלו באסלאמשנאסי (1), תאריח' ו- שנאח'ת' י אריאן (1), תאריח' ו- שנאח'ת' י אריאן (2). מתוך: מג'מעה י אס'אר 1983. כרך 15, דפתר, טהראן: אנתשאר.

26 ח'מיני, רוהאללה, 1943 (משוער). בשף אל-אסראר, קם: חמ'ל. ראו: Richards, Yann, 1988. 'Shari'ati Sangalaji: A Reformist Theologian of the Rida Shah Period', in: Said Amir Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany: State University of New York, 160-161.

27 Richards 1988, 'Shari'ati Sangalaji', 166. ריצ'רדס מציין שאף שיש נקודות דמיון בין הגותו של שריעתי לזו של שריעת-סנגלג'י, לא בטוח ששריעתי הכיר את כתביו של שריעת-סנגלג'י. ראו: Richards 1988, 'Shari'ati Sangalaji', 174.

28 לגרסת פדאאי-אסלאם לרצח כסרי, ראו: ח'ושני, סיד הסי, 1982. סיד מג'טבא נואב ספוי: אנדישה-הא, מבארזאת ו- שהאדת'י או, חמ'ד: מנשורי-בראדרי, 17-25. לסקירה קצרה של 'הפרוטסטנטיות האסלאמית' מנקודת המבט האורתודוקסית, ראו: אבול'הסני, עלי (מנ'ר), 1983. שהיד מטהרי, קם: אנתשאר-אסלאמי, 158-177.

29 ראו: אבול'הסני, 1983, שהיד מטהרי, 2-4.

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

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

30 לסקירת ההבדלים האידאולוגיים בין מטהרי לשריעתי, ראו: Rahnama and Nomani 1990, *The Secular Miracle*, 37-79; Dabashi, Hamid, 1993. *Theology of Discontent*, New York: New York University Press, 102-215. וגם: Fischer, Michael M. J. and Mehdi Abedi, 1990. *Debating Muslims*, Madison: The University Press of Wisconsin, 173-221. פישר ואַבְדִי מביאים גם ביוגרפיה קצרה של שני האישים.

31 מטהרי, מרתא, 1978. *על-י גראיש בה-מאדיגרי*, קס: אַנְתְּשֶאֲרֶאֲתִי סֶרְדָא, 34. הספר הורפס בפעם הראשונה בשנת 1971. במהדורתו השמינית בשנת 1978 הוסיף מטהרי מבוא חדש ובו הצביע על 'התחבולה המסוכנת'. בהערה, שכנראה כתב לעצמו, הוא גם שרטט את ביקורתו המפורשת על האסלאמשנאסי של שריעתי. הערה זו נשארה בלתי גמורה כשנרצח במאי 1979 (מטהרי נרצח על ידי פְּרֶקֶן, קבוצה שהאמינה אמונה לווהטת במשנת שריעתי בדבר אסלאם בלא ממסד רתי). ההערה פורסמה בשם 'אסלאמשנאסי יא אַסְלַאמְסֶרְאִי', בתוך: אבולהסני 1983, שהיד מטהרי, 435-417.

32 Mutahhari, Murtaza, 1986. *Social and Historical Change: An Islamic Perspective* 32 (Translation from Persian: R. Campbell), Berkeley: Mizan, 96-124.

33 Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 111

34 Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 106 בפירוש מתוכם לפסוק הריכוי בקוראן (טורת סיפור המעשה, 28: 5, שצוטטה לעיל) דחה מטהרי כל טענה שמלחמת המעמדות היא דרך ההתפתחות ההיסטורית באסלאם. ראו בספרו (1986): *Social and Historical Change*, 111-116.

35 Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 106

36 Mutahhari 1986, *Social and Historical Change*, 105

ומרקסיסטית.³⁷ לדעת מטהרי, הסיבה שלשורות המאמינים מצטרפים הרבה יותר מדוכאים ממדכאים, היא שלמדכאים יש הרבה יותר ממה להשתחרר, ואילו למדוכאים אין מה להפסיד והם מקווים לרווחים רבים מאימוץ האסלאם.³⁸ טענתו של מטהרי, שלפיה מעמדו של היחיד אינו נקבע בהכרח על פי מוצאו המעמדי, וכי אחדים משורות המדכאים עשויים להיחפך למאמינים ובכך להפנות עורף למעמדם, אינה מבחינה אותו משריעתי או ממרקס.³⁹ אם הם הטיפו לאינטלקטואלים, שרובם באו ממעמדות מיוחסים, גם הם האמינו, כנראה, באפשרויות אלו של שחרור. מטהרי עשה כאן וולגריזציה הן למרקס הן לשריעתי, וערפל טיעון יסודי יותר שהעלה שריעתי – שרכוש ועושר הם הבסיס לסתירות וליריבויות חברתיות. שריעתי ראה ברכוש מקור לדיכוי וביטוי שלו, לא כן מטהרי. שריעתי ראה בהרס המוחלט של יחסי הקניין מצב הכרחי לשחרור האדם, לא כן מטהרי.

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

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

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

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

מטהרי שִׁטח פירוש ארוך לפסוק זה כדי להסיק שמהמילה 'סַחֲרִין', שתרגומה 'להעביר', לא משתמע שבני השכבות הנמוכות חייבים לתת את פרי עמלם לבני השכבות הגבוהות יותר, הגם שהמילה 'סַחֲרִין' גזורה משם הפועל 'סַחַר' שפירושו המקובל הוא 'לאֱלֹף' או 'לכבוש'.⁴⁶ ולמרות זאת, רעיון אי־השוויון בין בני האדם בעולם מובע במפורש בפסוק זה, כמו בפסוקי קוראן אחרים. למשל:

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

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

45 Mutahhari 1985, *Fundamentals of Islamic Thought*, 96

46 Mutahhari 1985, *Fundamentals of Islamic Thought*, 96

47 Mutahhari 1985, *Fundamentals of Islamic Thought*, 94-96, וכן חיבור נוסף פרי עטו

של מטהרי: עֶדְלִי אֱלֹהִי, 1982. קם: אנתשארתי-אסלאמי, 150-154.

48 מטהרי 1982, עֶדְלִי אֱלֹהִי, 150.

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

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

המדינה וגבולות זכויות הקניין הפרטי בחברה אסלאמית

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

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

49 Mutahhari 1985, *Fundamentals of Islamic Thought*, 95

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

51 ראו למשל בקוראן, סורת הפרה, 2: 29, 115, 284; סורת העלייה לרגל, 22: 64, 65; סורת

הרחמן, 55: 10; סורת הברזל, 57: 5, 10.

52 טאלקאני, סיד מהמוד, 1965. אסלאם ו-מאלכית, טהראן: אנתשאר, 121-150; וכן: טבאטבאי,

סיד מהמד הסיני, 1982. פלספה-י-אקתסאר-י-אסלאם (עריכה: ה. תואנאיאן-פרד), טהראן:

עטאאי, 150-178.

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

הגישה הרדיקלית

בעקבות שריעת, הגישה הרדיקלית שוללת את זכויות הקניין הפרטי ורואה בו בסיס לפוליטיזם וביטוי שלו. בעיני שריעת, 'הבעלות הפרטית [...] היא מקורן של רעות שונות, ובהן שיכוש היחסים החברתיים ושלילת הערכים',⁵⁴ והוא סבור שהאסלאם מנוגד ל'קפיטליזם, לבעלות פרטית ולניצול מעמדי'.⁵⁵ לכן, על פי שריעת, השחרור האסלאמי מלווה בדחיית הרכוש הפרטי ובמאבק ליצירת חברה מונותאיסטית ללא מעמדות.⁵⁶

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

53 ראו: Behdad 1989, 'Property Rights'.

54 Shariati 1980, *From Where Shall We Begin*, 39.

55 שריעתי, עלי, חש"ד. 'ח'ודסאוי-אנקלאבי', מג'מועה-י אס'אר, כרך 2, 147.

56 שריעתי 1981, אסלאמשנאסי (2), 296.

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

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

- 57 אני נוקט בלשון עבר משום שכמה מעמדותיהם השתנו בשנים האחרונות.
- 58 מג'אהדין-י ח'לקי-י איראן, ספטמבר/אוקטובר 1972. שְנאַח'ת (מתדולותי), אִידאולותי, חלק 1, חמ"ד: מג'אהדין-י ח'לקי-י איראן.
- 59 הרצאות אלו יצאו לאור בסדרת חוברות: תְבִיין-י ג'האן (קְנַעֲרִי וּמְפָהוּם-י תְכַאמל); אִמְחַשֶׁא-י אִידאולותִיק, 1980, חמ"ד: אִנְתֶּשְׁאֶרֶת־י סְאֻמְאֶן-י מג'אהדין-י ח'לקי-י איראן.
- 60 עֶסְגִּירִיזָאדָה, מִהְמוּד, חש"ד (1971 בקירוב). אֶקְתֶּסָאר בֶּה זְכָאן-י סְאָדָה, חמ"ד: חסר שם ההוצאה. ראו גם Abrahamian 1989, *The Iranian Mojahedin*, 92.
- 61 מג'אהדין-י ח'לקי-י איראן, חש"ד (1980 בקירוב). אֶלְתֶּקַּת וְ-אִידאולותִי־הֶא-י אֶלְתֶּקַּתִּי: מִגְ'מוּעָה-י סֶה סִחְרָאנִי, חמ"ד: אֶנְג'מֶן-י רֶאנְשֶׁג'וּיָאן-י מְסִלְמָאן-י כְּמִפִּיתֶר.
- 62 צוין במסמך של המג'אהדין משנת 1978. ראו: Abrahamian 1989, *The Iranian Mojahedin*, 92.
- 63 ראו, למשל, מג'אהדין-י ח'לקי-י איראן, ספטמבר/אוקטובר 1972, שְנאַח'ת, 10; וכן תְבִיין-י ג'האן, 9, 11-12.
- 64 הצהרה של הֶנִּיפֶנְיָאד מצוטטת אצל: Abrahamian 1989, *The Iranian Mojahedin*, 93.
- 65 מג'אהדין 1980, תְבִיין-י ג'האן, 14.
- 66 מג'אהדין 1980, תְבִיין-י ג'האן, 18.

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

לפי שריעתי והמג'אהדין, תהליך אבולוציוני ארוך וממושך ירחיק אותנו מהפירוד ומהניכור ויקדם אותנו לעבר האחדות והמונותיאיזם. ייעודו ההיסטורי של תהליך זה הוא חברה מונותאיסטית ללא מעמדות,⁷¹ ואליה נגיע, לדברי שריעתי, ב'אַחֲדֵי-יִמָּאן' (באחרית הימים), כאשר ישוב 'אַמַּאסִּי-יִמָּאן', האמאם השנים-עשר, ממקום מסתורו.⁷² חברה ללא מעמדות זו היא בכירור חברה סוציאליסטית, ושריעתי אכן כינה אותה חברה 'סוציאליסטית אמיתית'. שלא כמו סוציאליזם דיקטטורי-בירוקרטי, היא איננה חד-ממדית במטריאליזם שלה והיא מכירה בשחרור האדם

67 Shariati 1980, *From Where Shall We Begin*, 22-23

68 Shariati 1980, *From Where Shall We Begin*, 51

69 מג'אהדין 1980, תביין-י ג'האן, 6, 17-16.

70 שריעתי, עלי, 1981. 'צ'ה באיד כרד?', מג'מועה-י אס'אר, כך 20, דפתר, חמ"ד: חסר שם ההוצאה, 506-508.

71 מג'אהדין 1980, תביין-י ג'האן, 10.

72 שריעתי 1981, אסלאמשנאסי (2), 296.

ובמהות ההומניזם.⁷³ עם זאת, המג'אהדין טענו שההכרה במציאות ההיסטורית והחברתית-כלכלית דורשת מהמהפכנים להיות גמישים, ובהצהרה שנתנו לרגל יום השנה הראשון למהפכת 1979 הוסיפו ש'אין קיום לרכוש הפרטי, לקפיטליזם או לשוק הלאומי'.⁷⁴ כלומר, הקניין ויחסי השוק יבוטלו בהדרגה בשלבים עוקבים של התהליך המהפכני. כך גיבשו המג'אהדין מצע פוליטי הרומה מאוד לזה של הארגונים המרקסיסטיים שראו במהפכה האיראנית של 1979 מהפכה עממית דמוקרטית. לדידם של המג'אהדין, 'הניגוד העיקרי' במהפכת 1979 היה 'הניגוד בין הכוחות העממיים (ח'לק) לאימפריאליזם', ולא 'הניגוד בין העבודה להון'.⁷⁵ הדבר משתקף ב'תכנית הציפיות המינימליות', תכניתם בת ארבע-עשרה הנקודות, שבה דרשו לחלק מחדש את האדמה, לשנות את חוקי העבודה, לגבש פיצוי לעובדים ולהלאים מפעלים גדולים, בעיקר כאלה שבבעלות הבורגנות התלויה.⁷⁶

הגישה הפופוליסטית-מדינתית

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

הגישה הפופוליסטית-מדינתית מתבססת על שתי הנחות יסוד: הראשונה, שאלוהים הוא הבעלים העליון, והשנייה, שהאסלאם מדגיש את ההרמוניה החברתית. מוחמד באקר סדר, "מג'תהד (איש הלכה) שיעי מעיראק שהוצא להורג בידי ממשלת עיראק בשל תמיכתו במהפכה באיראן, הביע עמדה זו. סדר, כמו טאלקאני, טבאטבאי

73 שריעתי 1982, מזהב עליהי מזהב, 222; וגם: שריעתי, 'צ'גונה מאנדן', מג'מועה-י אס'אר, כרך 2, 83-85.

74 מג'אהדין 1980, תביין-י ג'האן, 49.

75 מג'אהדין 1980, תביין-י ג'האן, 49-50.

76 Abrahamian, 1989, *The Iranian Mojahedin*, 184-185. מצוטט מתוך Ayandegan (March 1, 1979).

77 סדר, מוחמד באקר, 1971. אקתסאד-י מא (תרגום: מ'מ'ד פא'ם מסאוי-בג'נודי), כרך 1, חמ"ד: אנתשארתי-י אסלאמי; כרך 2, 1978, (תרגום: ע. אספהבדי), טהראן: אנתשארתי-י אסלאמי. הטקסט המקורי בערבית (1968) הוא אקתסאדנא, בירות: דאר אל-פקר [פורסם בפעם הראשונה בשנת 1961].

ואחרים, טען שאלוהים העמיד את עושרו של הטבע לרשות האדם כדי שישתמש בו לרווחת החברה.⁷⁸ הוא המשיך וטען שבממשם את זכויות הקניין הפרטי, על הפרטים לדאוג לרווחת החברה כפי שנקבעה בהתגלות האלוהית.⁷⁹ לכן, זכויות הקניין הפרטי כפופות לעקרונות הנאמנות, ובהיותן כאלה הן אינן טבעיות וגם אינן נצחיות.⁸⁰ לפי סדר, שיטה כלכלית אסלאמית מבוססת על שלושה עקרונות: בעלות משולבת, חירות כלכלית מוגבלת וצדק חברתי.⁸¹ הוא טען שקבלת הבעלות המשולבת היא המבחינה בין השיטה האסלאמית לסוציאליזם ולקפיטליזם, שיטות שלדבריו, מקבלות את הבעלות הפרטית לחלוטין, או דוחות אותה לחלוטין, לפחות ברמה העקרונית.⁸² סדר הציע שבאסלאם שלוש קטגוריות של בעלות: ממלכתית, ציבורית ופרטית.⁸³ אלה דומות למעשה לקטגוריות הבעלות בקפיטליזם, הגם שיש כמה הבדלים בין האסלאם לקפיטליזם בתחום הבעלות הממלכתית והפרטית ובהגדרתן.⁸⁴ באסלאם ממומשות הבעלות הממלכתית והציבורית ביחס ל'אֶנְפָּאֵל', שבהלכה האסלאמית כולל משאבי טבע (שהחשובים שבהם הם אדמה, מים ומחצבים) ושלל מלחמה (ובו כל רכוש שהחרימה המדינה). הגם שהבעלות הממלכתית והציבורית דומות מבחינה זו ששתיהן נתונות לשליטת המדינה, הן שונות באופנים שבהם אפשר להשתמש בהן. לפי ההלכה האסלאמית מותר למדינה להשתמש בנכסי ציבור כדי להיטיב עם כלל הציבור, ללא חריגות מוגדרות. סדר הציג בתי ספר ובתי חולים כדוגמה לשימוש ראוי ברכוש ציבורי. ואולם אפשר להשתמש ברכוש המדינה גם כדי להיטיב עם קבוצות מיוחדות, כגון 'מתן סיוע בהשקעות למי שזקוקים לכך'.⁸⁵ ההלכה האסלאמית קובעת אילו סוגי רכוש צריכים להיות בבעלות הציבור ואילו בבעלות המדינה. לדוגמה, אדמות כבושות המוכנות לעיבוד יהיו רכוש הציבור, ואילו אדמה בלתי מעובדת תהיה רכוש המדינה.⁸⁶

78 טאלקאני 1965, אסלאם ו-מאלכית, 122; טכאטבאי 1982, פלספה-י אקתסאד-י אסלאם, 158-160.

79 סדר 1978, אקתסאד-י מא, כרך 2, 32.

80 סדר 1978, אקתסאד-י מא, כרך 2, 33.

81 סדר 1971, אקתסאד-י מא, כרך 1, 354.

82 סדר 1971, אקתסאד-י מא, כרך 1, 355.

83 סדר 1978, אקתסאד-י מא, כרך 2, 62-63.

84 MacPherson, Crawford B., 1978. 'The Meaning of Property', in: idem, *Property: Mainstream and Critical Positions*, Toronto: University of Toronto Press, 4-6.

85 סדר 1978, אקתסאד-י מא, כרך 2, 62-63.

86 סדר 1978, אקתסאד-י מא, כרך 2, 88.

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

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

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

87 סדר 1978, אקתסאר-י מא, כרך 2, 358.

88 סדר 1978, אקתסאר-י מא, כרך 2, 363-358.

89 סדר 1978, אקתסאר-י מא, כרך 2, 320-319.

90 סדר 1978, אקתסאר-י מא, כרך 2, 166-156, וכן 440-438.

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

91 סדר 1971, אקתסאד-י מא, כרך 1, 210-247; וכן: Behdad, Sohrab, May 1995. 'Islamization of Economics in Iranian Universities', *International Journal of Middle East Studies* 27, 2: 193-217.

92 ראו: סדר 1978, אקתסאד-י מא, כרך 2, 225-256; וכן: Saleh, Nabil A., 1986. *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*, U.K.: Cambridge University Press, 91-115. לניתוח ביקורתי של חזים אסלאמיים אלו ראו: Behdad 1989, 'Property Rights'.

93 סדר 1978, אקתסאד-י מא, כרך 2, 209, 217.

94 סדר 1978, אקתסאד-י מא, כרך 2, 207.

95 סדר 1978, אקתסאד-י מא, כרך 2, 217 ו-221. בטיעון זה ברור שסדר סוטה מהתפיסה הנאור-קלאסית של ערך.

96 סדר 1978, אקתסאד-י מא, כרך 2, 226.

97 לניתוח יסודי יותר של יחסי השוק המותרים כהלכה האסלאמית, ראו: Behdad 1989, 'Property Rights'.

סדר קיבל גם את הלגיטימיות של אי־השוויון המבוסס על הבדלים ביכולות אישיות. הוא שאל, למשל, 'כיצד נוכל להסביר אחרת שאחד נהיה לעבד והשני לבעלים או לאדון?'⁹⁸ אך סדר טען שהיות ובסיס הבעלות הוא עבודה, אסור לדרגת אי־השוויון בחברה להיות גבוהה יותר מזו העשויה לבטא הבדלים בין יכולות אישיות, ובלבד שאיש לא ינוצל. מכאן הגיע סדר לתפיסת האיוון החברתי שלו. כלומר, על כולם להיות מסוגלים להיות ברמת החיים המקובלת בחברה, וההבדלים המסוימים צריכים לשקף את ההבדלים בין אנשים בהנעה (מוטיבציה) וביכולות.⁹⁹ על המדינה מוטלת האחריות לעזור ולספק הון למי שזקוקים לו, וכך יקטנו ההבדלים ברמת החיים והפער בין המעמדות.¹⁰⁰

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

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

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

98 סדר 1978, אקתסאד־י מא, כרך 2, 330.

99 סדר 1978, אקתסאד־י מא, כרך 2, 331.

100 סדר 1978, אקתסאד־י מא, כרך 2, 331.

101 סדר 1978, אקתסאד־י מא, כרך 2, 341.

תמיד למען העניים. היא תבעה מהעשירים ומהחזקים לנהוג בחמלה ולתת צדקה (אֶנְפָּאק) כדי לעזור לנזקקים ולחסרי כול ותבעה מהעשירים שירסנו את תשוקתם לצבור – אבל לא הרבה יותר מכך. אפילו איתאללה טאלקאני, שרכש את התואר 'אבו ד'ר של דורו' בזכות הגנתו על המקופחים, לא הציע במפורש נוסח של איזון חברתי בחיבורו אֶסְלָאם וְ-מַאֲלִכִּית¹⁰². אף על פי שטאלקאני סבר שמותר למדינה להטיל מסים ומגבלות על פעילות השוק כדי להבטיח דבקות בשריעה, הוא טען שאין זה מעניינה של המדינה להשתלט על הייצור או על החלוקה בשוק.¹⁰³ בעיני טאלקאני מונופול הממשלה הוא 'לא-צודק', 'לא-טבעי' ו'לא-לגיטימי'.¹⁰⁴ חיבורו המפורסם של טאלקאני עורכן בפעם האחרונה בשנת 1965, והרבה מרעיונותיו השתנו בשנים שלאחר מכן. ואולם שינויים אלו אינם מפורטים בשיטתיות, אף שהגנתו האידיאולוגית על העניים ועל הנדכאים מבוטאת ברהיטות ובמפורש בפירושו לקוראן ובדרשותיו ובנאומיו בתקופת המהפכה, לפני מותו בספטמבר 1979.¹⁰⁵

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

102 רַהְנֵמָא וְנֶעְמָאני (Rahnema and Nomani 1990, *The Secular Miracle*, 140) מעמידים את השקפותיו של טאלקאני בשורה אחת עם השקפותיו של סדר. טאלקאני, לעומת זאת, נשאר מעורפל למדי בנושא הרווחה החברתית הכללית ובנושא גבולות הבעלות. למשל, על פי טאלקאני, יש להגביל את בעלות הפרט עד למידה שבה היא מופנית למטרות 'מועילות ויצרניות' (טאלקאני 1965, אסלאם ו-מאלכית, 141).

103 טאלקאני 1965, אסלאם ו-מאלכית, 207.

104 טאלקאני 1965, אסלאם ו-מאלכית, 208.

105 טאלקאני, מהמוד, 1967-1973. פְּרָתוּי אַז קְרָאן, כרכים 1-6, טהראן: אנתשאר. ראה גם את תְּבַיִין-י רִסְאֶלַת בְּרָאִי קִיאָם בַּא קַסֵּט (1979) פרי עטו של טאלקאני וחיבורים ודרשות אחרים, בתוך: מְגֻמֻעָה-י גִּפְתָּאֲרֵה-אִי פֶּדֶר טַאֲלֵקָאֲנִי (1979), מְגֻמֻעָה-י ח'לְקֵי-י אִירָאן.

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

המדינתיות הרדיקלית של פִּימָאן והאמתֶהא

סדר הציג מסגרת של שיטה המסוגלת לעבור ניסוח רדיקלי מחודש. פִּימָאן הוא הבולט ביותר מקרב מי שהציגו ניסוח מחודש שכזה. הֶבִּיבֶּאֱלֶה פִּימָאן, שהשתמש בשם העט פֶּאִידָאר, היה מנהיג 'עמותת המוסלמים הלוחמים' (ג'אמְעֶה־יִ מְסֶלְמָאנֵי־מִבְּאֶרְז), שהתגבשה במהלך המהפכה. לעתים קרובות מכנים את העמותה באיראן 'קבוצת פִּימָאן' (גְרוּה־יִ פִּימָאן) או קבוצת אֶמֶת (אמתהא, על שם עיתונה של הקבוצה, 'אמת').

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

106 סדר 1971, אקטסֶאד־יִ מא, כרך 1, 244.

107 סדר, אקטסֶאד־יִ מא, כרך 1, 235. אפשר למצוא הערות דומות בעמודים 404 ו-428.

108 נֶרְדָּאסְכִי, אֶבְדֹר, 1979. ג'וֹמֵת־יִ פֶּלְסֶפֶה־יִ הַזִּבִי, טהראן: קלם, 145-147. בספר זה ורדאסְכִי דוחה את הטענה שהאסלאם הוא דת מעמדית, כפי שטען א"פ פטרושבסקי בספרו: Petrushevsky, I. P., 1985. *Islam in Iran* (Translation from Russian: Hubert Evans), London: Athlone Press.

109 פֶּאִידָאר (פִּימָאן), ר"ר הִיבִּב אֱלֶה, חש"ר [1979 בקירוב]. בִּרְדָּאשֶׁתֶּהֶאֱי נֶרְבָּאֶה־יִ מֶאֱלֶכֶּת, סְרְמֶאִיה־יִ נֶבָּאֶר אֶז־יִ דִּינֶה־יִ אֶסְלָאם, חמ"ד: דִּפְתֶּר־יִ נֶשֶׁר אֶסְלָאמִי, 32.

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

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

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

110 פאיִדאר, ברדאשתהאי רבארה־י מאלכית, 66.

111 פאיִדאר, ברדאשתהאי רבארה־י מאלכית, 76-77.

112 פאיִדאר, ברדאשתהאי רבארה־י מאלכית, 76.

113 פאיִדאר, ברדאשתהאי רבארה־י מאלכית, 79.

114 פאיִדאר, ברדאשתהאי רבארה־י מאלכית, 137-138, 273.

115 פאיִדאר, ברדאשתהאי רבארה־י מאלכית, 134-135, 152.

116 פאיִדאר, ברדאשתהאי רבארה־י מאלכית, 90.

117 פאיִדאר, ברדאשתהאי רבארה־י מאלכית, 315.

האוטופיה האנטי-בירוקרטית של בניסדר

בניסדר ניסח מחדש את דגם החברה האסלאמית שהציע סדר והציג את מונחי השליטה והכפייה, שהם בעבורו 'מקורות הריכוז והצבירה'.¹¹⁸ הוא תיאר שיטה של שליטה עולמית בדגם דומה למדי לתאוריית התלות, אם כי הודה רק בייחוסו לפרנסואה פרו (Perroux) והרחיב את ניתוחו מחקר יחסי הכלכלה בקנה מידה עולמי ליחסים בין-אישיים.¹¹⁹ בניסדר ציין ש'העולם מורכב משתי קבוצות של גורמים, מי ששולטים ומי שנשלטים'.¹²⁰ שליטה מושגת בכפייה, והכוחות השליטים מנצלים את הנשלטים. דבר זה, טען, גורם לתהליך הצבירה ולדינמיקת האי-שוויון, ואלו יוצרים את הבסיס לתפיסה המוטעית של המחסור בחברה. ואולם, הוא טען, המחסור אינו אלא ביטוי לנסיבות חברתיות.¹²¹ טענתו של בניסדר לשפע בטבע מבוססת על פסוקי קוראן, כגון: 'בראנו כל דבר על פי גזרתנו' (סורת הירח, 54: 49). בניסדר טען ש'המדע הכלכלי הקיים הוא מדע המלמד כיצד לשלוט ואפילו להחמיר את המחסור על מנת לצבור כוח כפייה מרבי'.¹²²

משום כך טען בניסדר שהכלכלה המונותאיסטית מנסה לפתור את 'הסתירה בין האדם לכוחות המבקשים לרכז ולצבור'.¹²³ הוא סבר שסתירה זו תיפתר בחברה שהבעלות בה תהייה מבוססת על עבודה בלבד, שכל אחד בה יוכל להפוך לבעלים, מקורות הריכוז והצבירה יוסרו, כוח הבעלות של הפרט על עבודתו ימשיך לגדול, וכל אחד ייהנה מפרי עמלו. הוא הוסיף ש'היה זה עולם בלא גבולות ובלא כוחות הרס'.¹²⁴

בניסדר רחה כל טענה שההון הוא הבעלים של התוצר, בטענה שהעבודה היא בסיס הבעלות, כנובע מהנחת היסוד שלו בנושא זכויות בעלות המבוססות על עבודה.

118 בניסדר, אבולוהסן, 1979. אקטסאד-י תוהידי, חמ"ד. בספרות הכלכלה הפוליטית באיראן, הצבירה ('אנבאשת') נחשבת למונח מרקסיסטי. בניסדר, אנטי-מרקסיסט מושבע, נשען בהרחבה על מונחים מן הקוראן שהם בעלי משמעויות דומות בכלכלה הפוליטית. במקום 'אנבאשת' הוא השתמש במונח 'תבאת'ר', מילה בערבית שמשמעותה זהה, ושמה של סורה 102 בקוראן (סורת רדיפת הכצע).

Perroux, François, 1969. *L'Economie de XXe siècle*, Paris: Press Universitaires de France.

120 בניסדר 1979, אקטסאד-י תוהידי, 25.

121 בניסדר 1979, אקטסאד-י תוהידי, ix-iv, וגם 28-33.

122 בניסדר 1979, אקטסאד-י תוהידי, ix.

123 בניסדר 1979, אקטסאד-י תוהידי, 341.

124 בניסדר 1979, אקטסאד-י תוהידי, xi.

בניסוד חופש אישור לטענתו בפסוק מן הקוראן הרוחה את ההלוואה בריבית ('רִבָּא', ריבית נשך).¹²⁵ ואולם, בניסוד התעלם מההגבלות שהציב סדר על טענת הבעלות על התוצר שמקנה העבודה, אלא שכמו סדר ולהבדיל מפימאן, הוא לא הטיל דופי בנוהגים המסחריים המביאים לצבירת רווחים. למעשה בניסוד התנגד לכל ניסיון של המדינה לנכס לעצמה את מה שעשויים פרטים לצבור.¹²⁶ התנגדותו לניכוסים כאלה נבעה מחששו מהיווצרותם של מרכזים בירוקרטיים של צבירה ושל כפייה.¹²⁷ הוא האמין שחוק הירושה האסלאמי, המחלק את הונו של האדם בעיקר בין צאצאיו, ימנע 'צבירה וריכוז' של עושר פרטי.¹²⁸

התנגדות לכוחה של המדינה היא המרכיב השליט באוטופיה המונותאיסטית של בניסוד, והיא סטייה של ממש מתפיסתה של חברה כזאת אצל סדר. בהקשר זה הוא אף הציע להגביל את כוחו של האמאם, שליט המדינה האסלאמית, מפני שבחברה מונותאיסטית 'הכול ישתתפו בהנהגת החברה, ואילו ארגון הפעולות היצרניות יישאר בידי הפרטים'.¹²⁹ התנגדותו לכוחה של המדינה, אפילו בחברה אסלאמית, מבוססת על התנגדותו הנחרצת לסוציאליזם. הוא ציטט את פרודון (Proudhon) שאמר 'להעניק למדינה זכות קניין בשם החברה זה כמו לומר "תחי המשטרה!"'¹³⁰ וכך, כמו את בעלותו של האמאם, יש להגביל גם את בעלותם של הפרטים.

האוטופיה של בניסוד היא מה שהבטיח האמאם הנסתר (השנים-עשר). בניסוד ציטט את דברי האמאם אל-באקר (האמאם החמישי) על אוטופיה זו:

בשעת תחייתו של האמאם הנסתר, לא יהיה דבר מלבד ידידות ואחדות, במידה שכל אחד יהיה חופשי לקחת מה שנחוץ לו מכל אחד אחר [...] האמאם יחלק את הכול שווה בשווה בין כולם.¹³¹

לפי בניסוד, תהיה זאת חברה שפע עולמית, ללא גבולות לאומיים, ללא אפליה, ללא כפייה וללא שליטה. הידע יהיה נחלת הכלל ואיש לא יישאר נבער. בחברה זו

125 'הוי המאמינים, היו יראים את אלהים והניחו לכל אשר נותר לכם מן הריבית, אם מאמינים הנכם' (סורת הפרה, 2: 278). ראו: בניסוד 1979, אקטסאר-י תוהידי, 137-138.

126 בניסוד 1979, אקטסאר-י תוהידי, 229-230. כאן הוא משתמש במונח 'אֶנְדוּחַ'תה' שפירושו נחסך, ולא ב'תַּבְּאָת'ר' שפירושו צבירה.

127 בניסוד 1979, אקטסאר-י תוהידי, 243-244.

128 בניסוד 1979, אקטסאר-י תוהידי, 230.

129 בניסוד 1979, אקטסאר-י תוהידי, 232.

130 בניסוד 1979, אקטסאר-י תוהידי, 244.

131 בניסוד 1979, אקטסאר-י תוהידי, 320.

הכלל יהיה 'מכל אחד לפי יכולותיו, ולכל אחד לפי מסירותו'.¹³² מרגע שייכון שלטון האסלאם, יעבור זמן ('שנים-עשר דורות') עד שתושג מדינה אידיאלית זו,¹³³ ולפני שתגיע המדינה האידיאלית, יהיו חוקי הירושה הכוח המשווה בחברת המוסלמים.

הגישה השמרנית, המתירנית¹³⁴

הגישה השמרנית בכלכלה האסלאמית מבוססת על ה'פֶּקָה' המסורתית (הדין האסלאמי). במשך מאות שנים היו השקפות אלו חלק משמעותי מלימודי המשפט האסלאמי. החיבורים בנושא זה נכתבו כמעט כולם בערבית, והם מוצגים בתבנית הסבוכה של לימודי משפט. לכן, הם אינם עוסקים בפירוש בבעיות הכלכלה בת-זמננו, וגם אינם נגישים לאינטלקטואלים ולקובעי מדיניות איראנים מוסלמים, שיש להם בדרך כלל רקע מועט בלבד במשפט האסלאמי.

ב-21 באפריל 1980 הצהיר איתאללה ח'ומייני שהאוניברסיטאות האיראניות הן מרכזים להפצת 'רעיונות מזרחיים ומערביים'.¹³⁵ בשבועות שאחר כך נסגרו האוניברסיטאות והחלה המהפכה התרבותית. בהנחיית ח'ומייני נוצר 'המרכז לשיתוף פעולה בין בתי המדרש והאוניברסיטאות' (דִּפְתֶּרֶי הַמִּפְאֲרִי הַזֶּה נִדְאָשְׁגָה).¹³⁶ המאמץ העיקרי של המרכז היה להיערך לפתיחתן מחדש של האוניברסיטאות על ידי 'בנייה מחדש' של ספרי הלימוד במדעי הרוח והחברה. בראשות מורה בית המדרש מוחמד תִּקִּי מִסְבָּאח יִנְדִּי החל המרכז את עבודתו בקיץ 1981 ב'מַאסְסֶה־יִי רֶאֱה־יִי הֶק', מוסד להפצת הדת בעיר קס. עבודת המרכז התרכזה בעיקר בכלכלה, ותרומתו הייתה

132 בניסדר 1979, אקטֶאד־י תוֹהִירִי, 320-321.

133 בניסדר 1979, אקטֶאד־י תוֹהִירִי, 267.

134 אני משתמש כאן במונח 'שמרנות' כדי לתאר את הגישה הכלכלית המתירנית, בניגוד למונח 'ליברליות', הרומז למדיניות של התערבות המדינה, ולמונח 'רדיקליות', שפירושו סוג כלשהו של סוציאליזם. בנייתו זה המונח 'שמרני' מתאים גם מההיבט המשפטי. הגישה המתוארת כאן מבוססת על הפירושים המסורתיים והרווחים במשפט האסלאמי.

135 ראו את הצהרתו של איתאללה ח'ומייני בפני נציגי המועצה האסלאמית של האוניברסיטאות ב-21 באפריל 1980. ההצהרה נקראה פִּיהָאן ויצאה לאור ב-22 באפריל 1980. ההצהרה נדפסה מחדש בספר: ח'מיני, רוֹהֶאלֶלָה, 1980. פִּיאֶמְהָא ו־סִח'נֶרְאִנִיָּה־יִי אֵמָאם ח'מיני, כרך 1, טהראן: מאססה־י אנתשארִי נִתְהִיקִיאֲתִי־י נור, 36-38.

136 הצהרת איתאללה ח'ומייני לפני קבוצת תלמידי אוניברסיטאות ובתי מדרש, כיהאן, ב-24 במאי 1980. ההצהרה נדפסה מחדש בח'מיני, 1980, פִּיאֶמְהָא ו־סִח'נֶרְאִנִיָּה, 82-91. לניתוח מפורט של המהפכה התרבותית, ראו Behdad, May 1995. 'Islamization of Economics in Iranian Universities'

'המבוא לכלכלה האסלאמית'.¹³⁷ כך זה, שנכתב בידי מורי בתי המדרש (מְדִרְסִין הַזֵּה-יַ עֲלִי-יַ, להלן המדרסין), בסיוע כמה כלכלנים מקצועיים, עוסק בכמה מהנושאים בני הזמן פִּיחִסִים כלכליים בהקשר להלכה האסלאמית.

תפיסת המדרסין את השיטה הכלכלית האסלאמית הפכה את הפירושים הרדיקליים והפופוליסטים-מדינתיים על פניהם, בלי לדון בפירוש באף אחד מהם. המדרסין סברו שההלכה האסלאמית מתיישבת בהחלט עם פעולת מערכת השוק ועם עקרונות הניתוח הנאו-קלאסי. הם טענו שמטרתה של מערכת כלכלית אסלאמית היא 'בסופו של דבר, להגיע לרווחה מרבית'.¹³⁸ אולם הם טענו שרווחה זו מושגת במסגרת סכסוכים חברתיים הנובעים מהדיכוטומיה בין 'רצונות בלתי-מוגבלים לפתרונות מוגבלים'.¹³⁹ לכן, כדי למנוע אי-סדר חברתי, יש לקבוע זכויות פרט מסוימות.¹⁴⁰ הזכויות החשובות ביותר, לדברי המדרסין, הן זכויות הרכוש.¹⁴¹ להבדיל מפניסֶדר, המדרסין לא סברו שמשאבי הטבע מצויים בשפע. לדעתם, רק כשישוב האמאם הנסתר 'תוציא הארץ את כל משאביה ונדיבות האלוהים תמצא בשפע לצדיקים'.¹⁴² אבל עד אז, המחסור הוא עובדת חיים.

אם מקבלים הנחות אלו, עולה ספק באשר לזמינותן של זכויות רכוש בעבור כל אחד בחברה, ואולי הן אפילו נדחות כליל. לכן לא היססו המדרסין לציין שזכות הבעלות על רכוש היא בעיקרה זכות פוסלת.¹⁴³ בכך הם סתרו נחרצות את בניסֶדר ופימאן, שציירו גדר פוסלת מעורפלת בלבד סביב הבעלות על אמצעי הייצור, וגם את שריעתי והמג'אהדין, שראו בבעלות הפרטית את בסיס הפוליתאיזם ואת ביטויו. המדרסין טענו שאף על פי שזכות הבעלות על רכוש פרטי היא מוסכמה משפטית, זכות זו מבוססת על האינסטינקטים הטבעיים של פרטים ועל רצונם לשלוט בפרי עמלם.¹⁴⁴ לכן סברו המדרסין שהטענה שמקור הרכוש היה יכול להיות כוח כפייתי (כפי שטען בניסֶדר), לא רק שאינה שוללת את הבסיס הטבעי לזכויות הקניין הפרטי, אלא תומכת

137 דפתריי המכאריי הזה ו־ראנשגאה (DHHD), 1984. דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, חמ"ד: סֶלְמָאנִי פֶּאָרְסִי.

138 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 53.

139 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 81.

140 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 82.

141 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 90.

142 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 52.

143 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 91.

144 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 94.

למעשה ברעיון זה. כלומר, לפי המדרסין, הצורך להשתמש בכפייה כדי לצבור רכוש משמעו שפרטים אינם רוצים לוותר על מה שהם חושבים שהוא שלהם.¹⁴⁵ המדרסין קיבלו את הפירושים ההלכתיים המגבילים פחות של גבולות זכויות הקניין הפרטיות ופעולות השוק. הם הדגישו את הצמיחה הכלכלית מול השוויון החברתי, הניחו בצד את ההגבלות על השימוש בעבודה שכירה, הכירו במפורש במניע הרווח וקיבלו את מנגנון מחיר השוק בהיותו מנגנון הוגן ורציונלי. המדרסין, להבדיל מפיימאן, לא האמינו שיש להגביל את הבעלות על 'פרות הטבע'. המחלוקת ההלכתית מתרכזת בבעלות על הקרקע ובניצול המחצבים.¹⁴⁶ אצל המדרסין, צמיחה כלכלית קודמת בחשיבותה לשיקולי שוויון. הם סברו ש'אין להגביל את פעילותם של בעלי האמצעים הרבים יותר, מפני שמגבלות כאלה יגבילו את צמיחת התפוקה בחברה אסלאמית'.¹⁴⁷ להבדיל מסדר, מפיימאן ומבניסדר, לטענתם, חשוב יותר שעבודתו העצמית של האדם לא תגביל את יכולתו להפיק תועלת מ'פרות הטבע'. במילים אחרות, אפשר להעסיק עובדים שכירים כדי לעבד את האדמה וכדי לחצוב מחצבים. לדעתם, כל עוד העובדים מקבלים שכר 'הוגן', מותר להעסיקם בהכנת אדמות מנאות או בניצול הטבע בדרכים אחרות.¹⁴⁸ זמינותה של עבודה שכירה, לטענת המדרסין, מסייעת ל'מי שיש להם כסף' אך אינם יכולים לעבוד, או שהם עסוקים בפעילויות אחרות שאינן פיתוח האדמה.¹⁴⁹ איתאללה ח'ומייני הוא אחד הפוסקים הבולטים שפרסם פסיקות ברוח זו.¹⁵⁰ המדרסין לא ראו בהבדל בין השקפה זו לבין העקרון האסלאמי שהמקור היחיד לבעלות הוא העבודה, חוסר עקביות.¹⁵¹ חוסר עקביות זה אכן מתיישב אם מביאים בחשבון את הניתוח שלהם לשכר ולמחירים בכלכלת שוק. המדרסין טענו שאם משולם שכר הוגן, הערך שנוסף לקרקע שווה בדיוק לשכר שיקבלו העובדים. לכן אין זה משנה לעובדים אם יקבלו את הערך שנוסף לאדמה, או שלאחר גילום עלויות אחרות יהיו בעלי האדמה, אדמה שאפשר למכרה במחיר השווה בדיוק לשכר ששולם לעובדים.¹⁵²

145 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 95.

146 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 126 ו-154. המדרסין גם לא ראו כל סיבה שלא למכור את מה שהארם מפיק מהטבע מעבר לצרכיו. למשל, מותר למכור את המים העודפים. DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 171-173.

147 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 126.

148 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 143-144.

149 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 274.

150 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 202-210.

151 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 271-275.

152 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 143-144.

טיעונים אלו 'מוציאים את העוקץ' מהמבנה השוויוני של הרכוש הפרטי בגישה הפופוליסטית-מדינתית לכלכלה האסלאמית. סדר, בניסדר ופימאן סיפקו את הבסיס להטלת מגבלות דומות על הבעלות על רכוש המופק מפעילויות כלכליות אחרות, במקרים שבהם המגבלות אינן מצוינות במפורש בהלכה האסלאמית, בהגבילם את הבעלות על מה שמושג מהטבע לתוצאת העבודה העצמית של הפרט. ואולם, המדרסין לא סברו שיש להגביל את השימוש בעבודה שכירה או את צבירת הרכוש הפרטי. בעיניהם, כל מה שהוא כבעלות הפרטים מבוסס על עבודתם העצמית, או על השימוש ברכושם שמקורו בעבודתם או בעבודתם של מי שהעבירו אליהם את הבעלות.¹⁵³ לכן, כל עוד הפעילויות והעסקות הקשורות בהן לגיטימיות, הבעלות הנובעת מהן לגיטימית אף היא. הפעילויות הבלתי מקובלות העיקריות הן הלואה בריבית, הונאה, גנבה, ייצור סמים ובשר חזיר, מונופול, קנוניה ותיאום מחירים כדי להשתלט על השוק.

המדרסין הבהירו שהשבחים שהאסלאם חולק לעבודה אינם מוגבלים לעובדים בלבד, ושהם מקיפים את המושג הכללי יותר 'עבודה'. הם אף ציינו שהאסלאם אינו רואה עבודה שכירה בעין יפה. האמאם השישי אל-סאדק אמר: 'מי שעובד בשכר מגביל את פרנסתו'.¹⁵⁴ לדעת המדרסין, בחברה אסלאמית 'לפרטים שיש להם יכולת ורקע מתאימים תהיה בעלות על אמצעי הייצור, שיאפשרו להם לעבוד בעצמם, או בשותפות עם אחרים, במקרים שדרוש בהם הון רב'.¹⁵⁵ מול הזלזול בעבודה השכירה יש גם אמירות בשבח המסחר. המדרסין מצטטים את האמאם אל-סאדק, שאמר כי 'המסחר מוסיף לחכמתך', ואת האמאם מוסא (האמאם השביעי), שאמר: 'בבוקר לך לשוק, שם תרכוש כבוד'.¹⁵⁶

למרות זאת סברו המדרסין שהעסקת עובדים שכירים אינה גורמת לניצול, כל עוד העובדים מקבלים 'לא יותר ולא פחות מהשכר שהם ראויים לו'.¹⁵⁷ ואולם, לפי מצוות האסלאם על העובד והמעביד לשאת ולתת על השכר. המגבלות האסלאמיות העיקריות על קביעת שכר בין שני הצדדים הן אלה: ראשית, יש לקבוע את השכר לפני שהעובד יועסק; שנית, יש לשלם לעובד מיד עם גמר העבודה; ושלישית, יש להניח שהעובדים

153 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 187-186 ו-274.

154 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 301.

155 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 303.

156 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 288. לאמירות בשבח הסוחרים בקוראן,

ראו: Rodinson, Maxime, 1978. *Islam and Capitalism*, Austin: University of Texas Press, 16-17.

157 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאד-י אסלאמי, 143.

יודעים ידיעה מלאה את זכויותיהם ואת 'המחיר האמיתי של העבודה'.¹⁵⁸ משכורות ומחירי שוק נחשבים לקנה מידה 'הוגן' של ערך ביחסי חליפין, והתנודה החופשית של השווקים נחשבת לנחוצה כדי 'להגביר את יעילות המערכת הכלכלית'.¹⁵⁹ לכן, כל שכן שיקבלו העובדים יחשב הוגן וצודק, כל עוד הוא עולה בקנה אחד עם תעריף השוק. המדרסין אפילו לא הכירו באי השלמות של השוק, העלול להוביל לניתוח שוק שאינו לגמרי תחרותי של הכלכלה הנאו-קלאסית. הם גם לא קיבלו את המנהגים הרווחים של קביעת שכר מינימום, קביעת מספר שעות עבודה מרבי ואת האיסור על עבודת ילדים. לדוגמה, לדירם, עבודת ילדים מותרת כל עוד אביו או סבו של הילד מצד אביו מסכימים לה.¹⁶⁰

נוסף על הניתוח שלעיל, המדרסין הדגישו שהיוזמה הפרטית היא דרך להגביר את התפוקה הכלכלית.¹⁶¹ הם טענו שתפוקה גדולה יותר תגדיל את האפשרות ליצור הון ותקדם את הצמיחה הכלכלית.¹⁶² לכן, אף שגיננו מעת לעת את הקפיטליזם, ראו המדרסין במרכיבי היסוד של כלכלת השוק תכנית אב לחברה האסלאמית האיראנית על פי השקפתם. אף על פי שהכירו בקיומו של מגזר ממשלתי, הם היו מארגנים את הכלכלה על פי יחסי שוק המבוססים על האינטרס הפרטי של היחיד ועל יוזמות פרטיות.¹⁶³ יתר על כן, כדי להשליך הצדה את היחס הסטואי של הפעילים המוסלמים הרדיקלים והפופוליסטים בתקופה שאחרי המהפכה, פתחו המדרסין בדיון ארוך, ובו טענו שאין פסול במה שאפשר לראות בו צריכת מותרות. הם ציטטו שפע של עדויות שעל פיהן הגנו מוחמד והאמאמים על השימוש במותרות, ובעצמם לבשו בגדים משובחים והתקשטו לאירועים מיוחדים, גם לתפילה במסגד.¹⁶⁴ הם טענו גם שגיננו ה'אֶסְרָף' (צריכת יתר) באסלאם אינו מנוגד להנאה מהעושר, שצבירתו לגיטימית בהחלט בעיניהם. המדרסין ראו ב'אסרף' מושג יחסי המוגדר על ידי מצבו החברתי והכנסתו של הפרט.¹⁶⁵ המדרסין ציטטו את האמאם עלי (האמאם הראשון), שאמר ש'האדם ההולל [...] אוכל את שאינו שלו, לובש את שאינו שלו וקונה את שאינו שלו', ופירשו את המילה 'שלו' כמשמע 'ראוי לו'.¹⁶⁶ כמו כן הם טענו שאין לראות ברמה

158 DHHD 1984, דראמדי בר אקטסאד-י אסלאמי, 302-303.

159 DHHD 1984, דראמדי בר אקטסאד-י אסלאמי, 343, וכן 353-355.

160 DHHD 1984, דראמדי בר אקטסאד-י אסלאמי, 305.

161 DHHD 1984, דראמדי בר אקטסאד-י אסלאמי, 286 ו-353.

162 DHHD 1984, דראמדי בר אקטסאד-י אסלאמי, 308.

163 DHHD 1984, דראמדי בר אקטסאד-י אסלאמי, 117-118.

164 DHHD 1984, דראמדי בר אקטסאד-י אסלאמי, 382-390.

165 DHHD 1984, דראמדי בר אקטסאד-י אסלאמי, 292-294.

166 DHHD 1984, דראמדי בר אקטסאד-י אסלאמי, 393.

גבוהה של צריכה (החזקה) פרטית 'אסרף'. האמאם מוסא אישר את השקפת המדרסין שצריכה אישית גבוהה עשויה להיות סימן לשיפוט כלכלי טוב המתבטא בשימוש בכל פריט צריכה רק על פי ייעודו הראוי ביותר.¹⁶⁷ השקפת המדרסין על ה'אסרף' עומדת בניגוד בולט להשקפה הרדיקלית והפופוליסטית המגנה את העושר ואת מופעיו במסגרת תנועה מהפכנית, תנועה ששאפה להשיג צדק חברתי שוויוני.

הלכה מסורתית לעומת הלכה דינמית: הממד הרדיקלי של מטהרי

את הלגיטימיות של כל גישה שהיא לארגון החברה האסלאמית יש לחפש בשריעה (ההלכה האסלאמית). יסודות השריעה הם, מעל לכול, הקוראן והמסורת של מוחמד (סונה). אי-בהירות ביישום הקוראן והסונה באשר לבעיות השעה, נפתרות בהלכה האסלאמית, שהיא מסורת משפטית חזקה שהתפתחה במאות שלאחר מות מוחמד בשנת 632 לסה"נ.¹⁶⁸ ההלכה האסלאמית היא תחומם הבלעדי של אנשי הדת המגיעים למעמד של 'מג'תהד' או 'פָּקִי' (איש הלכה) בתום תהליך ארוך ותובעני של לימודים עיוניים ב'מַדְרַסֵּי עֵלְמִי' (בתי ספר מדעיים, או בתי מדרש אסלאמיים). בהגדרתו, המג'תהד הוא בר הסמכא במשפט האסלאמי. לכן, מנקודת מבט משפטית, אנשי הדת רואים בדעותיהם של מי שאינם משפטנים בנושאי משפט אסלאמי דעות בלתי חשובות ובלתי רלוונטיות. אנשי הלכה מוסלמים התייחסו לסוגיה כבוטות. למשל, מטהרי ציין, שכפי שאבחון מחלות ורישום תרופות נעשה רק בידי רופאים שעברו הכשרה לכך, פירוש יסודות הדת הוא תחומם הבלעדי של המומחים.¹⁶⁹ המונופול של המג'תהדין מגיע אף לתחום הפוליטיקה והמדיניות, תחומים שברור שיש להם יסודות משפטיים והשלכות משפטיות. בשנת 1979, לרגל פתיחת מועצת המומחים (מַגְלִסֵּי ח'בְּרֶגָאן), הגוף שהוטל עליו לנסח את חוקת הרפובליקה האסלאמית, אמר חו'מייני ש'הבעת הסכמה או אי-הסכמה עם עקרונות האסלאם היא זכותם הבלעדית של המשפטנים הנכבדים שלנו'.¹⁷⁰

167 DHHD 1984, דראמדי בר אקתסאר-י אסלאמי, 396.

168 Aghnides, Nicolas P., 1969. *Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography*, New York: AMS Press
וכן: Schacht, Joseph, 1982. *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press
Behdad 1989, לסיכום קצר של יסודות המשפט המוסלמי, ראו בנספח למאמר: 'Property Rights'

169 מטהרי 1978, עלל-י גראיש בה-מאדיגרי, 209-210.

170 כיהאן, 19 ביוני, 1979.

מכל התומכים הראשיים בכלכלה האסלאמית באיראן, הייתה לסדר ולמדרסין הסמכות הרשמית לעסוק בפירושים דתיים. שריעתי והמג'אהדין התנגדו לטענת אנשי הממסד הדתי לסמכות פירוש בלעדית,¹⁷¹ אך אנשי הדת ביטלו הן את שריעתי הן את המג'אהדין בהיותם מפרשים בלתי ממסדיים של האסלאם, וטענו שרעותיהם שטחיות ובלתי אמינות בהכרח.¹⁷² המג'אהדין גונו בהיותם 'מנאפקון' (צבועים), ודעותיו של שריעתי נחשבו לסטייה מהאורתודוקסיה.

ואולם מחלוקת משפטית התפתחה בין אנשי הממסד הדתי בעניין זכות המדינה להגביל את זכויות הקניין הפרטי. המחלוקת התמקדה בהשקפתו של סדר שכדי לשמור על 'איוון חברתי' זקוקה המדינה ל'תחומי חקיקה חופשיים'. כפי שצינתי לעיל, סדר טען שיש לפרש את מקורות המשפט האסלאמי, ובמיוחד את המסורת של מוחמד, בהקשריהם החברתיים-היסטוריים.¹⁷³ בבסיס טיעונו של סדר עמד ה'תקדיר' במשפט האסלאמי. תקדיר פירושו שתיקתו של מוחמד ביחס לפעולות מסוימות שהתרחשו בתקופתו בידיעתו.¹⁷⁴ אפשר לראות בשתיקת מוחמד בנושאים האלה סימן להסכמתו. אולם סדר טען שמה שהיה מקובל בעיני מוחמד אז, עלול להיות לא מקובל היום. למשל, אז היו האנשים חופשיים להשתמש במשאבי הטבע באיו מירה שרצו ולעסוק בפעולות שוק רווחיות. סדר טען שאין בכך כדי לרמוז שהפעילויות הכלכליות באסלאם חופשיות כמו בקפיטליזם. הוא הדגיש שיש הבדל יסודי בין השיטה הכלכלית האסלאמית לקפיטליזם. הבדל זה, לדברי סדר, לא נגלה בתקופת מוחמד, תקופה שבה התבסס ארגון הייצור על טכנולוגיה פשוטה יחסית. ההבדל התברר, אליבא דסדר, כאשר ההתקדמות הטכנולוגית אפשרה למי שיכלו לצבור מכונות, כלים מתקדמים ואמצעים להעסיק עובדים, לנצל את המשאבים העצומים. לדברי סדר, אופן חדש זה של שימוש במשאבים, שהתאפשר בעקבות השינויים ההיסטוריים בתנאי הייצור, אינו מקובל על האסלאם.¹⁷⁵ לכן הוא טען שבנסיבות ההיסטוריות החדשות מותר למדינה להגביל צורות מסוימות של פעילויות שלא הוגבלו בתקופתו של מוחמד. מטהרי החיל את טענתו של סדר על השינוי הטכנולוגי על ניתוחו את תאוריית הערך, והגיע למסקנה רדיקלית. מטהרי טען שבקפיטליזם המודרני המכונות ממלאות

171 ראו למשל: שריעתי, עלי, 1973. תשיע"י עלוי ו-תשיע"י ספוי, טהראן: הסיניה ארשאד, 229-230; ואת מג'אהדיני ח'לקי איראן 1989. צ'גונה קראן ביאמחים, חמ"ד: סאזמאן-י מג'אהדיני ח'לקי איראן, 21-16.

172 ראו למשל: אבולהסני 1983, שהיד מטהרי, 29-23.

173 סדר 1978, אקטאד-י מא, כרך 2, 34.

174 סדר 1978, אקטאד-י מא, כרך 2, 44.

175 סדר 1978, אקטאד-י מא, כרך 2, 58-57, וכן 210-209.

תפקיד שונה במהותו מהתפקיד שמילאו הכלים בצורה הקדומה יותר של הקפיטליזם. למכונות המודרניות כוח תנועה משלהן, ולכן העבודה עצמה היא רק גורם משני בייצור, גורם שתפקידו לראוג לצורכי המכונות. כשהכלים היו פשוטים, הייתה העבודה המרכיב הראשי בייצור,¹⁷⁶ אך בקפיטליזם המודרני, טען מטהרי, לא העבודה יוצרת 'ערך עודף', כפי שהאמין מרקס, אלא המכונות.¹⁷⁷ הוא העלה מיד את השאלה, מי, אם כן, יכול לנכס לעצמו את הערך העודף שיוצרות המכונות? ותשובתו היא שהמכונות הן תוצר של ההיסטוריה, ואין אדם שיכול לטעון לבעלות על ההתפתחויות הטכנולוגיות שהביאו ליצירת המכונה.¹⁷⁸ מניתוחו זה הסיק שהמכונות המודרניות הביאו לשינוי מהותי בקפיטליזם, שינוי המחייב ניסוח מחדש של המשפט האסלאמי בקשר ליחסים כלכליים ומסחריים. לדברי מטהרי:

המג'תהדין של ימינו התייחסו לשאלות הנוגעות בבנקאות, בביטוח, בהמחאות ובשטרות ניכיון (סֶפֶתָה) כאל 'בעיות שהתחדשו' ('מִסְאָלֵי מִסְתַּהֲדָס'). אולם הם לא הכירו בכך שהנושא המרכזי בבעיות שהתחדשו הוא הקפיטליזם עצמו. [...] הקפיטליזם החדש הוא תופעה נפרדת, עצמאית וחסרת תקדים הדרושת התייחסות משפטית נפרדת ועצמאית (הדגשה שלי, ס"ב).¹⁷⁹

דברים אלו הם חריגה קיצונית מהאורתודוקסיה המשפטית האסלאמית. קבלת דעתו של מטהרי על המכונות ועל הקפיטליזם החדש מערערת את יסוד הנוסחאות המשפטיות המסורתיות באשר לפעילויות כלכליות, ומחייבת הטלת מגבלות כבדות אף יותר על הבעלות הפרטית על אמצעי הייצור. מטהרי עצמו ציין בפירושו שאם ייצורה של סחורה אינו תוצאה של עבודת הפרט בלבד, הבעלות על סחורה זו צריכה להיות קיבוצית.¹⁸⁰ לדעת מטהרי, המכונות המודרניות הן המקרה הברור ביותר של סחורה מתוצרת קיבוצית ועליה להיות בבעלות קיבוצית. לבעלות קיבוצית על מכונות עשויות להיות

176 מטהרי, מרת'א, 3 בדצמבר 1986. 'סֶרְמַאִיהֶדָרִי, דוֹרָאנִי תוֹלִידִי מַאֲשִׁינִי', בתוך: כיהאן הנאאי.

177 מטהרי, מרת'א, 10 בדצמבר 1986. 'מַאֲשִׁין; סַח'תֶּהֲדִי תַאֲרִיח', בתוך: כיהאן הנאאי. אולם, מטהרי לא קיבל יצירה של ערך עודף על ידי עבודה אפילו בצורה המוקדמת יותר של הקפיטליזם.

178 מטהרי 1986, 'מַאֲשִׁין; סַח'תֶּהֲדִי תַאֲרִיח'.

179 מטהרי, מרת'א, ללא תאריך. בַּר רִסְיִי אַג' מַאֲלִיִּי מְבַאנִיִּי אַקְתֶּסָאֲדִי אַסְלָאמִי, חמ"ד: אנשראתִי הֶכְמַת, 56-57. ראו גם: עמ' 94 ו-96-97.

180 מטהרי, בַּר רִסְיִי אַג' מַאֲלִיִּי מְבַאנִיִּי אַקְתֶּסָאֲדִי אַסְלָאמִי, 191-192.

השלכות חמורות על ארגון הייצור בכלכלת שוק. אפשר להרחיב את טענתו של מטהרי על המכונות גם לשימוש בשירותים ציבוריים, כגון תשתיות ושירותים, בתהליך הייצור, שכן דברים מעטים בכלכלה מיוצרים בלי להסתייע במאמץ קיבוצי. בכך פתח מטהרי את הדלת לקבלת בעלות קיבוצית ולשליטה ממשלתית רחבה בתהליך הייצור.

נראה שלקראת סוף חייו עסק מטהרי בכתיבת ספר על כלכלת האסלאם. רשימותיו בנושאים כגון 'הכלכלה', 'יסודות זכויות הקניין באסלאם' ו'הסדר הכלכלי האסלאמי' טרם הושלמו כאשר נרצח במאי 1979. בעיצומו של הוויכוח על הסדר הכלכלי האסלאמי בשנת 1983 התפרסמה אסופה מרשימותיו של מטהרי שכותרתה 'סקירת יסודות הכלכלה האסלאמית'.¹⁸¹ פרסום כתבי היד של מטהרי על הכלכלה עורר סערה ברחוב האיראני ובקרב המדרסין השמרנים בבתי המדרש של קם. הספר הוחרם מיד והורד מן המדפים – מתקפה חמורה נגד אדם שח'ומייני הספיד אותו כבשר מבושר, וביקש מתלמידים ומאנשי רוח שלא לשכוח את ספריו.¹⁸² למרות שבחיהם של אנשי הדת, הממשיכים לכנות את מטהרי 'העמוד האינטלקטואלי של המהפכה האסלאמית', ספרו עדיין מוחרם באיראן. רק לפרקים מפרסמים עיתוני טהראן קטעים מרשימותיו על הכלכלה האסלאמית. אירוניה היסטורית היא שמטהרי ספג גינויים הדומים לאלה שהוא עצמו הטיח בשריעתי, ופרדוקס הוא שאדם שהיה ממגניה הבולטים של האורתודוקסיה האסלאמית נחשב בעיני הממסד הדתי שעליו הגן מפני מתקפותיו של שריעתי, לרוויזיוניסט אם לא לכופר.

הצורך לנסח מחדש את ההלכה האסלאמית לנוכח התפתחותו ההיסטורית של הקפיטליזם, כפי שטענו סדר ומטהרי, היה לאחד מנושאי המחלוקת הראשיים בקרב אנשי רוח וקובעי מדיניות מוסלמים באיראן הברתרמהפכנית. היה זה ויכוח של 'ההלכה המסורתית לעומת ההלכה הדינמית' (פקה סטנתי נפקה פויה), ויכוח שעימת את הרדיקליים בעלי הנטייה הפופוליסטית-המדינתית עם תומכי הגישה השמרנית. אולם שתי הקבוצות פנו אל ח'ומייני, שבהיותו איש הלכה ומקור ראשי לחיקוי והגדר בחוקה מנהיג המהפכה, כדי שיברור בין שתי המגמות המנוגדות. בהקשר זה מן ההכרח להכיר את השקפותיו של ח'ומייני בתחום הכלכלי.

181 מטהרי, בררסיי אג'מאליי מבאניי אקתסאד-י אסלאמי, 191-192. הערת המו"ל מצינת שספר זה הודפס בכ-100,000 עותקים. הכמות השכיחה להדפסה של ספרים באיראן היא בין 5,000 ל-10,000 עותקים.

182 ח'מיני, רוהאללה, 1982. פיאם-י אנקלאב, כך 1, טהראן: מאססה-י פרהנגי, 102-103; וכן ח'מיני, 1980. פיאם ו-סח'נראניה-י אמאם ח'מיני, כך 1, 34.

האיזון החברתי האוטופי של ח'ומייני

שלא כמו אחרים שנידונו לעיל, איתאללה ח'ומייני לא כתב חיבור על הכלכלה האסלאמית. אולם בהיותו מג'ת'הד בתקופה הקדם-מהפכנית עסק בכמה סוגיות כלכליות בחיבורו **תחריר אל-וּסִילָה**¹⁸³. מכל מקום, פסיקותיו של ח'ומייני ופירושו שונים אך במעט מהפסיקות העומדות בבסיס השקפותיהם של המדרסין. פסיקות הלכתיות אלו עולות בקנה אחד עם השקפותיהם המסורתיות של המשפטנים השיעים, ומייצגות משום כך את העמדה השמרנית. אין בהצהרות אלו כדי להסביר את עמדתו הפופוליסטית של ח'ומייני בסוגיות כלכליות רבות בשנים שלאחר המהפכה, כפי שהשתקפה בנאומיו ובהכרזותיו.¹⁸⁴ דבר זה הוביל כמה מחברים להמעיט במשמעותו של חוסר העקביות בעמדותיו של ח'ומייני, בין פסיקותיו לפני המהפכה לבין הצהרותיו לאחר המהפכה, בטענה שהוא מעיד על אופורטוניזם ועל הונאה מקיאווליסטית, שני סטריאוטיפים תרבותיים טיפוסיים של אנשי הדת האיראנים. 'התנגדות' החוזרת של ח'ומייני בין העמדה הפופוליסטית לעמדה השמרנית בנושאי כלכלה מחזקת אף יותר את תאוריית האופורטוניזם. נוכל להבין בבהירות גדולה יותר את הנושא אם נבחן את השקפותיו של ח'ומייני בהקשרן החברתי-היסטורי.

פסיקותיו של ח'ומייני בתחריר אל-וּסִילָה הן עמדותיו המשפטיות של מג'ת'הד בחברה החיה במדינה לא-אסלאמית, חברה שבה השאלות ההלכתיות המופנות אליו ותשובותיו להן מוגדרות בהכרח על ידי התחום הצר והשולי של ריבונותו של החוק האסלאמי בנסיבות כאלה. חיבור הלכתי כמו **תחריר אל-וּסִילָה** עוסק בעיקר בנושאים שיש בהם עניין הלכתי בעבור המאמינים בענייניהם הפרטיים במדינה לא-מוסלמית. לכן אין זה מפתיע שפסיקותיו ההלכתיות של ח'ומייני עוסקות בהרחבה בשאלות

183 ח'מיני, רוּהַאללה, 1985. **תחריר אל-וּסִילָה** [בערבית], נג'ף: מטבעת אל-אדב. מכתר מפסיקותיו של איתאללה ח'ומייני בנושאים כלכליים, בעיקר מתוך ספרו **תחריר אל-וּסִילָה** (1985) קובצו ותורגמו לפרסית. ראו: **בִּיאָנָאר-שִׁינְאִי**, **עֶבְדֹּאלְכַרִּים** (עורך), 1985. **רִסָּאלָה נְוִין, מִסָּאלָה-? אֶקְתִּסָּאדִי** (בצירוף מברא והסברים של העורך), כרך 2, טהראן: דֶּפְתֶּר נִשְׂרִי פְּרֶהֶנְגִּי אֶסְלָאמִי.

184 ראו ח'מיני, רוּהַאללה, 1982. **דֶּר גִּ'סְטָגִ'ר-? רָאָה אָז כְּלָאם-י אַמָּאם**, 22 כרכים, טהראן: אַמִּיר כְּבִיר. כרכים אלו כוללים את אמירותיו של ח'ומייני בשנים 1962-1982. קובץ נוסף כולל את דבריו משנת 1979 עד שנת 1989 ויצא לאור (בין השנים 1983 ו-1990) ב-21 כרכים ושמו **סֶהִיפָה-? נֹר, מִגִּ'מֻעָה-? רֶהְגֻמְדֶּה-? אַמָּאם ח'מיני**, טהראן: **תַּאֲרִתִּי אַרְשָׁאדִי אֶסְלָאמִי**. מִהֶסֶן מִזִּינִי פרסם אוסף מהצהרותיו ומנאומיו של ח'ומייני בנושאים כלכליים מתוך קובץ זה בשם **אַמָּאם רִיאָקְתִּסָּאדִי אֶסְלָאמִי**, בתוך: כיהאן (25 במאי-15 באוגוסט, 1992).

קטנוניות, כגון מס הצדקה המוטל על מחרוזות נשים.¹⁸⁵ ואולם, ח'ומייני עסק במפורש בנושאים היסודיים יותר של הארגון הפוליטי-כלכלי של החברה ומוסדותיה במנשריו הפוליטיים הקדם-מהפכניים, בעיקר ב**בִּשְׁף אַל-אַסְרָא** (1941) וב**הַפְּזִמַּת אִסְלַאמִי** (1971).¹⁸⁶ בשני כרכים אלו פרש ח'ומייני את יסודות השקפתו על המדינה האסלאמית. ח'ומייני האמין שבהיעדרו של האמאם הנסתר יש להקים מדינה אסלאמית בחברה אסלאמית. לדעת ח'ומייני, במדינה האסלאמית צריך לשלוט איש הלכה בקיא והוגן (וליי פקיה).¹⁸⁷ יש להקים מדינה אסלאמית, אמר ח'ומייני, כדי להבטיח את אחדות האומה האסלאמית ו'כדי לשחרר את המולדת האסלאמית מהכיבוש ומהחדירה של האימפריאליסטים וממשלות הבובות שלהם'.¹⁸⁸ הדיכוי האימפריאליסטי והסתירה בין המעמדות המדכאים והמעמדות המדוכאים בחברה הם נושאי העניין הראשיים של ח'ומייני ב**הַפְּזִמַּת אִסְלַאמִי**. בגילוי דעת משנת 1971 הצהיר ח'ומייני שהאימפריאליסטים, באמצעות משטרי הבובות שלהם:

הטילו עלינו סדר כלכלי בלתי צודק, וכך חילקו את עמנו לשתי קבוצות: מדכאים ומדוכאים. מאות מיליוני מוסלמים רעבים ומנועים משירותי בריאות וחינוך, בשעה שקבוצה קטנה של עשירים וחזקים חיה חיי מותרות, פריצות ושחיתות. [...] על אנשי הדת (עולמא) של האסלאם חלה החובה להיאבק בכל הניסיונות של המדכאים לבסס מונופול על מקורות העושר או לעשות בהם שימוש בלתי חוקי. אסור להם להניח להמונים להישאר רעבים ומקופחים בשעה שמדכאים כוזבים גוזלים את מקורות העושר וחיים חיי שפע.¹⁸⁹

הגם שח'ומייני לא הגדיר במדויק את אופייה של הכלכלה האסלאמית לפני המהפכה, השקפתו הייתה שאפשר להקים ממשלה אסלאמית על ידי פנייה להמונים ועל ידי גיוסם לשחרר את עצמם מהדיכוי ומהקיפוח. בשנת 1970 ביקש ח'ומייני מאנשי הדת לעסוק בהסתה פוליטית:

- Rahnema and Nomani 1990, *The Secular Miracle*, 133 185
 186 הַפְּזִמַּת אִסְלַאמִי פורסם גם בשם **וְלֵאִי־י פִּקִּיה** ובתרגום לאנגלית: Khomeini, Rohollah, 1981. 'Islamic Government', in *Islam and Revolution, Writings and Declarations of Imam Khomeini* (Translation and annotation: Hamid Algar), Berkeley: Mizan Press, 25-166.
 187 Khomeini 1981, 'Islamic Government', 62
 188 Khomeini 1981, 'Islamic Government', 49
 189 Khomeini 1981, 'Islamic Government', 49

אמרו להמונים את האמת על מצבנו בשפה פשוטה; עוררו אותם לפעילות נמרצת והפכו את האנשים ברחוב ובשוק, את העובדים ואת הכפריים ברי הלבב ואת הסטודנטים הערניים שלנו למסורים (ללוחמים למען האסלאם).¹⁹⁰

רק לאחר הקמת הרפובליקה האסלאמית היה צורך להסביר להמונים 'ברי הלבב' באיראן את מהותה של הכלכלה האסלאמית. ואז הגדיר ח'ומייני, המנהיג וקובע המדיניות הראשי, את מבנה המערכת הכלכלית, המערכת שהתנועה המהפכנית הייתה עסוקה בהקמתה בעיצומם של סכסוכים חברתיים מתמשכים. ח'ומייני חזר מפורשות על כך ש'האסלאם הגיע כדי לעזור ל'מסתאפין' (המדוכאים).¹⁹¹ וכן ש'בכל תולדותינו, המסתאפין חשו לעזרת הנביאים כדי להכניע את ה'מסתפריין' (המדכאים).¹⁹² אולם תפיסתו את הדיכוי ואת מעמד המדוכאים מעורפלת ומשתנה תדיר. בשנת 1977, בנאום מפורסם בפני תלמידי בית המדרש בנג'ף (עיראק), בניגוד להשקפותיהם של שריעתי והמג'אהדין, מתח ח'ומייני ביקורת על מי שטענו שתורת האסלאם מעניקה ייפוי כוח להנהגת צדק חברתי וכי יש לבטל את המעמדות החברתיים. הוא אמר שהם רוצים ליצור עולם שבו הכול חיים באותה צורה. לדידו, הפיכת החברה לחסרת מעמדות תהפוך בני אדם לחיות.¹⁹³ אף על פי שח'ומייני התנגד לפירוש 'מטריאליסטי' זה של האסלאם, הוא ביקש מתלמידי בית המדרש שלא לגנות את מי שטוענים ש'האסלאם הוא בעד צדק [...] (ובכער איזון מעמדי'.¹⁹⁴ נראה שהמושגים הדו-משמעיים 'צדק' ו'איזון' מילאו תפקיד מפתח בתפיסה החברתית של ח'ומייני. האיזון מכניס מרכיבים סותרים במהותם לתוך השלם ההרמוני, ואומר ש'האסלאם [...] לא יבטל את ההון, וגם לא יאפשר למישהו להחזיק מאות מיליוני דולרים'.¹⁹⁵ ח'ומייני הכיר במרכיבי המעמדות החברתיים, כגון עובדים, כפריים, אנשי דת, חנוונים, סוחרים, סטודנטים, אנשי השוק, חסרי בית, משרתי ציבור, בני שבטים, וכלל את כולם במעמד המדוכא. למשל, הוא אמר ש'כל שכבות עמנו

190 132, 'Islamic Government', Khomeini 1981.

191 ח'מיני, רוהאללה, 25 באוקטובר 1979 – תאריך ההצהרה. סהיפה-י נור, כרך 2, 212. כל הציטוטים מ'סהיפה-י נור' לקוחים מתוך: מו'יני 25 במאי-15 באוגוסט, 1991. 'אמאם ו-אקתסאדי אסלאמי'.

192 ח'מיני 16 ביוני 1979, סהיפה-י נור, כרך 6, 189.

193 ח'מיני, רוהאללה, 1982. פיאס-י אנקלאב, מג'מועה-י פיאמהא ו-כיאנא-י אמאם ח'מיני, טהראן: פיאס-י אנארי, כרך 1, 160-181.

194 ח'מיני 1982, פיאס-י אנקלאב, 177.

195 ח'מיני 6 ביוני 1979, סהיפה-י נור, כרך 8, 36.

היו במעמד המדוכא [...] החל כאנשי הודת, אנשי הבזאר והכפריים וכלה בכל האנשים החיים במדינה הזאת.¹⁹⁶ למעשה, כל אחד, אפילו אנשי הבזאר העשירים, יכול להיות מדוכא, שכן הדיכוי (אֶסְתָּזָאף), לפי ח'ומייני, נושא את המשמעות האוניברסאלית של החלשה על ידי כוח חיצוני כלשהו.

אחדות השלם (וְהִדְתִּי פְלִמָּה), או הכול יחד (הֶמָּה בָּא הֵם), היא הנושא המרכזי בתפיסתו המדינית הפופוליסטית של ח'ומייני.¹⁹⁷ 'האיזון האסלאמי' צפוי לפתור את הניגודים החברתיים, אך אם איזון זה לא יושג מעצמו במגעים חברתיים, הממשלה האסלאמית תכפה אותו. עמדתו של ח'ומייני בנושא זה בהקשר לפעילות כלכלית ולגבולות הבעלות ברורה למדי. הוא לא הותיר ספק שהאסלאם מתיר בעלות על רכוש, אך הכשר זה מותנה בחוקיותו של מקור הרכוש. בשנת 1979, כאשר עסקו בתי המשפט המהפכניים האסלאמיים בהחרמה נרחבת של רכוש, הוסיף ח'ומייני: 'נטפל בבעלי הון גדולים אלו, שלא יכול להיות שהונם ועושרם הגיעו לממדים כה גדולים ממקורות חוקיים'.¹⁹⁸ יתר על כן, ח'ומייני ציין ש'גם אם נניח שלמישהו יש רכוש חוקי, אבל הדיין האסלאמי או וליי פקיה סבור שהחזקת רכוש כה רב בידי הפרט תשפיע לרעה על רווחת המוסלמים, הוא יכול להחרים רכוש זה'.¹⁹⁹ השקפה זו מטילה מגבלות נוספות על חוקיות הרכוש על ידי הוספת המושג 'איזון חברתי' להגדרה החוקית של בעלות לגיטימית. ואולם המג'ת'הדין השמרנים התנגדו לכל 'החרמה פוליטית של רכוש'.²⁰⁰ בשנת 1985, בשיחה פרטית עם חברי מועצת שומרי החוקה, חזר ח'ומייני על עמדתו. הוא אמר כך:

לעניים יש חלק ברכוש העשירים. [...] מי שלא שילם את חובותיו, יתפח חובו במהירות, עד כדי כך שגם אם יוחרם כל רכושו עדיין יישאר חייב. [...] כיצד נצבר כל העושר הזה? אינני חושב שייתכן שאפילו אחד מהם שילם את חובותיו הדתיים.²⁰¹

- 196 ח'ומייני 5 באוגוסט 1983, סֵהִיפֶה־י נור, כרך 17, 246.
197 ח'ומייני, רוהאללה, 1984. פיאם־י אנקלאב, מג'מועה־י פיאמהא ו־ביאנאת־י הִדְתִּי־י אאם ח'ומייני, טהראן: רֶסָא, כרך 1 (אביב 1979), 84 (זהו המשך הסדרה שצוטטה לעיל. הכרכים בסדרה הקודמת ממוספרים 1-4).
198 ח'ומייני 1980/1979, פיאם־י אנקלאב, כרך 3, 126.
199 ח'ומייני 1980/1979, פיאם־י אנקלאב, כרך 3, 126.
200 DHHD 1984, דראמדי בר אקת־סאד־י אסלאמי, 189.
201 תוכן השיחה פורסם בדרשת יום השישי של האיתאללה מסאוי־אַרְדְּבִילִי, נשיא בית המשפט העליון דאז (דִּינָאֲרִי צֵאֲלִי־י כֶּשֶׁר). ראו: כיהאן (9 בנובמבר 1985).

הדילמה של ח'ומייני הייתה שהוא קיבל את ההון אבל דחה את העושר המופלג, קיבל את יחסי השוק אך דחה את הקפיטליזם.²⁰² הדילמה משתקפת היטב בצוואתו האחרונה, שנחתמה בפברואר 1983 ופורסמה ביוני 1989. מצד אחד, הוא ביקש מהממשלה האסלאמית לדאוג לרווחת 'המקופחים והמדוכאים', ולא לזו של 'בעלי ההון, תופסי האדמות והמעמדות העליונים החיים בנוחות ושוחים בתענוגות ובתאוה'.²⁰³ בנימה חריפה אף יותר קרא למדוכאי העולם להתקומם נגד המנצלים, המדכאים והמעמדות השולטים.²⁰⁴ מצד שני, הוא ביקש מהממשלה האסלאמית 'לכבד את זכויות הרכוש הפרטי הלגיטימיות והמוגבלות' ו'לתת לעם ביטחונות כך שתהיה להון וליזומות בונות הזדמנות לעבוד [...] בתעשיות קטנות וגדולות'.²⁰⁵ הוא ביקש מהמעמדות העשירים לתת 'להון שהרוויחו ביושר לעבוד וליוזם פעילויות יצרניות', וייחל שמעמדות אלו 'יספקו דיור ורווחה לשוכני הגטאות', כי 'אין זה צודק שלאחר אין איפה לגור ואילו השני מחזיק בתי דירות רבים'.²⁰⁶

בצוואתו האחרונה חזר ח'ומייני על תפיסת האיזון האסלאמי שלו וניסה לאתר את קווי הסטייה בכל 'קוטב':

האסלאם אינו מצדיק קפיטליזם דכאני וחסר רסן, המקפח את ההמונים המדוכאים הסובלים מהשלטון העריץ. נהפוך הוא, הוא דוחה אותו בתוקף, הן בקוראן הן בסונה. כמה [...] בורים [...] טענו [...] שהאסלאם תומך בקפיטליזם בלתי מרוסן וברכוש פרטי. [...] הם פירשו את האסלאם שלא כהלכה וכיסו את פניו הנאורות. האסלאם [גם אינו] משטר המתנגד לרכוש פרטי, כמו הקומוניזם, המרקסизם והלניניזם. [...] האסלאם מציע משטר מאוזן. עצתי [...] היא [...] שלא תהיו מושפעים לא מהתעמולה הריקה של הקוטב הבוז והמדכא של הקפיטליזם, ולא מהקוטב הכופר והקומוניסטי.²⁰⁷

202 מז'ני, מחסידי ח'ומייני, ציין שח'ומייני קיבל את ההון דחה את הקפיטליזם. ראו: מז'ני, מהסן, 9 ביוני 1992. 'סרמאיה, סרמאיה'ארי וסרמאיה'אראן', בתוך: כיהאן.

203 Khomeini, Rohollah, n.d [c. 1990]. *Imam Khomeini's Last Will and Testament* (English translation), Washington, D.C.: Interests Section of the Islamic Republic of Iran, Embassy of Algeria, 36

204 Khomeini [c. 1990], *Last Will and Testament*, 58

205 Khomeini [c. 1990], *Last Will and Testament*, 55

206 Khomeini [c. 1990], *Last Will and Testament*, 55-56

207 Khomeini [c. 1990], *Last Will and Testament*, 55-56

בשאלות של עקרונות כלכליים ח'ומייני קרוב למדי לפירוש של אמתהא שנידון לעיל. לאמיתו של דבר, רבים ממי שנקראו 'חסידי דרכו של האמאם' (נאנְשַׁג'וֹיֶאן־י ח'ִי־י אַמַּאס), ותפסו כמה עמדות מפתח פוליטיות בשנות השמונים, דגלו בעמדות מדיניות כלכלית שאי אפשר להבחין ביניהן לבין אלה של תומכי ה'אמֶת'. ארגונו של ה'אמת' פורק במהלך דיכוי האופוזיציה שלאחר 1982, ותומכיו נחשבו לבלתי מקובלים, כמעט כמו המג'אהדין. גם המג'אהדין־י אנקלאב־י אסלאמי, פלג נוסף של הזרם הפופוליסטי של הרפובליקה האסלאמית, דגל במערכת של עמדות מדיניות הדומה לאלה של האמתהא ונשען על אמירותיו של ח'ומייני ועל הצהרותיו. אולם הממסד השמרני של אנשי הדת, בעיקר המג'תהדין והאיתאללות הגדולים (מקורות החיקוי), קרא תיגר על ח'ומייני. ממסד זה נשען על המסורת ההלכתית האסלאמית המקובלת כדי לחסום רפורמות חוקיות שהתבקשו מעמדותיו הפוליטיות של ח'ומייני. ח'ומייני, שהיה תוצר של ממסד דתי זה ושאב את סמכותו ממנו, מעולם לא העז להינתק ממנו.

באופן רשמי, סמכותו ההלכתית של ח'ומייני כול־י פקיה לא הייתה רבה מזו של שאר הפֶּקֶהאא (צורת הרבים של פקיה). עמוד זה של הנוהג השיעי הוכר במפורש ב'הכומת־י אסלאמי' של ח'ומייני. הוא ציין שאין מדרג המציב פקיה אחד מעל רעהו, או מעניק לאחד סמכות רבה יותר מלרעהו.²⁰⁸ העימות נהפך אפוא לתהליך ארוך של תמרון פוליטי, וח'ומייני ניסה לפלס את דרכו בין הכוחות הסותרים, בין הציפיות הרווחות בקרב ההמונים המהפכניים לבין מגבלות מסורת ההלכה האסלאמית.²⁰⁹ סתירה זו כשלעצמה הייתה ביטוי לניגוד חברתי עמוק בתוך חברה הנאבקת למען שינוי חברתי. על פי סיסמאות המהפכה האסלאמית כמעט כל מעמדות החברה (חוץ מהשכבה הגבוהה ביותר של הבורגנות), השתייכו למעמדות המדוכאים, העתידיים לרשת את הארץ ולזכות לכל הפחות כדי מזון, במקום מגורים, בחינוך, בכריאות ובעבודה בשכר סביר. החישוב של השינוי החברתי הוא פשוט להלכה, אך מכאיב וסבך למעשה.

המחלוקת המשפטית החלה כאשר מועצת המהפכה אישרה את חוק רפורמת הקרקעות ב־16 בספטמבר 1979, והוסיפה ותיקנה אותו ב־2 בדצמבר 1979. החוק המתוקן קרא לא רק לחלוקה מחדש של אדמות המֶנֶאָת ואדמות המדינה, אלא גם לחלוקה מחדש של 'חלקים גדולים של האדמה שבשליטת בעלי האדמות הגדולים'.²¹⁰

208. Khomeini 1981, 'Islamic Government', 64.

209. ראוי: Behdad, Sohrab, 1988. 'The Political Economy of Islamic Planning in Iran', in: Hooshang Amirahmadi and Manoucher Parvin (eds.), *Post-Revolutionary Iran*, Boulder: West View Press.

210. רחֶנֶאֶמֶה רֶסְמִי־י בֶּשֶׁר, מספר 10092, 26 באוקטובר 1979, ומספר 10238, 22 באפריל 1980.

סוגיות חלוקתן מחדש של חלקות אדמה גדולות ופרטיות, שנקראה 'סעיף ג', הייתה שנויה במחלוקת, ועוררה את התנגדותם של האיתאללות הגדולים. לבקשת ח'ומייני, שלא הביע עמדה ביחס לחוק, סקרו שלושה מתומכיו, האיתאללות **בֶּהֶשְׁתִּי**, **מִנְתַּזִּי** ו**מִשְׁכִּינִי**, את החוק ואישרו אותו. איש מהאיתאללות האלה לא היה 'מקור לחיקוי'; ולכן אישורם לחוק לא נחשב פסק הלכה רשמי (**פֶּתְנָא**). אילו אישר ח'ומייני את החוק, היה אישורו נחשב לפסק הלכה, והיה מכשיר את הקרקע לעימות משפטי ישיר בין ח'ומייני לבין האיתאללות הגדולים שהתנגדו לו. במקום להיכנס לעימות כזה החליט ח'ומייני להפוך את העניין למאבק כוח במסגרת המבנה הפורמלי של המדינה.

כאשר התכנס הפרלמנט ביוני 1980, היו רוב הנציגים בעלי גישה פופוליסטית-מדינתית. הם התכוונו להעביר כמה חוקים בנושאים כגון חלוקה מחדש של אדמה עירונית וחקלאית, הלאמת סחר החוץ ויחסי עבודה (חוקי העבודה). ח'ומייני, שצפה מראש את העימות, בחר את רוב המשפטנים כמועצת שומרי החוקה מתוך מי שייצגו את העמדה השמרנית של האיתאללות הגדולים. לפי סעיף 96 בחוקה, על חוקים העוברים בפרלמנט לקבל את אישור מועצת שומרי החוקה כדי לוודא שהם עולים בקנה אחד עם החוקה ועם השריעה. שני הגופים, הפרלמנט והמועצה, היו בעימות ישיר זה עם זה בנושאי מדיניות חברתית הקשורים להגבלה על זכויות הקניין. הפרלמנט המשיך לחוקק חוקים, ומועצת שומרי החוקה המשיכה לדחותם בטענה שהם לא-אסלאמיים. אפילו האצלת הסמכות של ח'ומייני על הפרלמנט באוקטובר 1981, להכיר ב'צורך הרחוף' (**דֶרֶוֹרֶת**) לא פתרה את המבוי הסתום המשפטי שהפרלמנט ומועצת שומרי החוקה נקלעו אליו. לפי השריעה, מותר למוסלמים להסתמך על פסיקות משנה (**אֶהְבָּאסִי סֶ'אֶנְוִיָּה**) במקרים דחופים, אפילו אם פסיקות אלו סותרות את הפסיקות האסלאמיות הראשיות (**אֶהְבָּאסִי אֶנְוִיָּה**). למשל, אסור לאכול בשר פגר (פסיקה ראשית), אך במקרה של פיקוח נפש (צורך דחוף), מותר לאכול בשר כזה (פסיקה משנית). המשבר בכלכלה העמיק ככל שנמשך הוויכוח על צורת הארגון של הסדר החברתי. אחד מתומכיו של ח'ומייני, חבר פרלמנט שהיה מתוסכל מהתלבטויותיו של המנהיג באשר להגדרת הסדר הכלכלי האסלאמי, פרץ בככי חודשים ספורים בלבד לפני מות ח'ומייני:

כבוד האמאם! עשר שנים לאחר המהפכה האסלאמית, החברה מוכנה ויש לה הזכות לבקש ממך להקים מועצת חכמים, עולמא, כלכלנים אסלאמיים ומומחים המכירים את כלכלות המזרח והמערב, ולהציג לעולם את הגישה האסלאמית הטהורה של הכלכלה. בכך בוודאי תמנע עימותים בין בני המהפכה.²¹¹

כיוני 1989 נפטר איתאללה ח'ומייני בלא שהצליח להגדיר את גרסתו לסדר הכלכלי האסלאמי.

המסקנה: אוטופיה אבודה

המלחמה הכלכלית בין המעמדות היא בלתי נמנעת. המשבר הכלכלי באיראן הבתר-מהפכנית מעיד על כוחה של סערת הרוחות שחוללו המאבקים החברתיים המתמשכים. במקום אחר בדקתי משברים בתר-מהפכניים,²¹² כאן די בכך שנאמר שבין השנים 1977 ו-1990 ירדה ההכנסה הלאומית הגולמית לנפש מ-326,000 ריאל ל-195,000 ריאל (במחירי 1982). ההשקעה במכונות, הן של המגזר הפרטי הן של הממשלה, בכל השנים שלאחר המהפכה, הייתה בממוצע ובמחירים ריאליים 46 אחוזים מההשקעה שהושקעה בשנת 1977. האומדן הרשמי של האבטלה העירונית היה למעלה מ-20 אחוזים. בנסיבות אלו, תוצר רב יותר ואספקת מקומות עבודה נוספים היו יעדים שובי לב יותר מטענה כלשהי על הקמת מערכת בלתי מוגדרת של צדק חברתי. התברר ששיטה כלכלית אסלאמית אינה מסוגלת להציג חלופה חברתית מעשית. וגרוע מכך, היה נראה שערכים אסלאמיים לא סיפקו חיסון מפני פיתויים חומריים, אפילו בשביל מי שצדיקותם הייתה אמורה לפצות על כל תכונה אחרת שחסרה להם. השחיתות פשתה בלב מרכזי הכוח האסלאמיים,²¹³ ומעמד המיוחס של אנשי הדת ומקורביהם, בניהם, בנותיהם וקרובים אחרים, החליף את המעמד המיוחס שעקרה המהפכה. התקווה לאיזון חברתי שלא הושג מעולם ול'אסלאם אמיתי' (אֶסְלַאם־יִי רְאִסְתִּין) שלא התגלה מעולם, הובילה את המהפכה לתעתועי העבר הרחוק, ובו בזמן הקריבה את אוצרות החברה היקרים ביותר – הבנים והבנות שהרגו ועינו אלה את אלה או שללו את אנושיותם, וכינו אלא את אלה כופרים, צבועים, ראקציונרים או אנטי-מהפכנים. בה בעת השיבה הגאות החוזרת הרכה ממה שסחף שיטפון המהפכה אל

212 ראו מאמרים מאת סהראב בהראד (Behdad): 1988 'Foreign Exchange Gap, Structural Constraints, and the Political Economy of Exchange Rate Determination in Iran', *International Journal of Middle East Studies* 20, 1; 1989. 'Winners and Losers of the Iranian Revolution: A Study in Income Distribution', *International Journal of The Structure of Production and Employment*. 1994. וגם: *Middle East Studies* 21, 3 in Post-Revolutionary Iran: An Examination of Involution and De-industrialization Theses', in Thierry Coville (ed.), *The Economy of Islamic Iran: Between State and Market*, Louvain.

213 ראו ריאיון עם אַהְמַד תְּנֹכְלִי, מועמד לנשיאות איראן, בכיהאן (25 במאי 1993).

הים. נוכח הכלכלה המידרדרת, החלה הרפובליקה האסלאמית לחזור בה מטענותיה המקוריות, והרטוריקה של 'שלטון הנדכאים' הונחה בצד. פופוליסטים הפכו את עצמם במהירות לפרגמטיסטים שהציגו מצע פוליטי שהבטיח שפע כלכלי ומקומות עבודה נוספים. מצע זה קסם לא רק לבורגנות ולמעמד הביניים העירוני אלא גם להמון העניים העירוניים והכפריים שראו אך מעט מהרפובליקה האסלאמית, חוץ משירותם בצבא המילואים שלה, צבא של קדושים בכוח. כך, נוכח המציאות הפוליטית ובלחצם של מגני השוק, החל תהליך של היערכות מחדש. קרן המטבע העולמית והבנק העולמי נהפכו למקור הנחייה בתהליך ההיערכות מחדש. כעת רואה הרפובליקה האסלאמית בהשקעות הזרות דרך להציל את הכלכלה. המיזמים הגדולים שהולאמו מוצעים כעת למכירה בסיטונות לכל מי שיאות לרוכשם. כבר אין כל יומרה לכונן כלכלה אסלאמית.

אפשר לטעון שאיתאללה ח'ומייני לא הבטיח גן של שושנים של רווחה כלכלית. אחרי ככלות הכול, ח'ומייני הוא שאמר, בתגובה למהומות מזון בתפריז בשנת 1980, שמטרת המהפכה לא הייתה 'להגדיל את כמות האבטיחים'.²¹⁴ אי אפשר להכחיש שהרוחניות היא האדרת הקדושה של כל מדינה תאוקרטית. ובכל זאת, על כל מדינה, בין שהיא תאוקרטית בין שלא, להתייחס לנושאים הגשמיים של הקיום החברתי. יתר על כן, דת האסלאם מדגישה את אחדות הרוחני והגשמי במדינה אסלאמית, בייחוד בתחום הכלכלה. אחדות זו של הרוחני ושל החיים הכלכליים במדינה אסלאמית היא שעשתה את הכלכלה האסלאמית לגורם בלתי נפרד מתנועות רפורמה אסלאמיות בכל מקום. הצהרותיו של ח'ומייני על שלטון המסתזעפין וגינאיו את מי שהרסו את התעשייה ואת החקלאות האיראניות ודרדירו את האיכרים ואת שוכני הערים לעוני, מצביעים כולם על מצעו הכלכלי.²¹⁵ הוא הצהיר ש'עלינו לתקן כלכלה זו [...] מונרכיה זו בזזה את העם והובילה לפיגורנו הכלכלי',²¹⁶ והכריז ש'יש לשנות את כלכלתנו; על כלכלה תלונית זו להפוך לכלכלה עצמאית'.²¹⁷ הרגש של ח'ומייני על הרוחניות בלט במיוחד בתגובתו להתקפת השמאל (האויב העליון של המגמה האסלאמית במהפכה

Kuran, Timur, 1993. 'The Economic Impact of Islamic Fundamentalism', in: 214 Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.), *Fundamentalism and the State*, Chicago: University of Chicago Press, 306

215 ראו נאומו בבהשטת־י וְהָאָה בשובו לאיראן, בתוך: ח'מיני, פברואר/מרס 1979. פיאם־י אנקלאב, כרך 4, 22-34. ראו תרגומו לאנגלית ב: Khomeini 1981, *Islam and Revolution*, 254-260.

216 ח'מיני פברואר/מרס 1979, פיאם־י אנקלאב, כרך 4, 31.

217 ח'מיני פברואר/מרס 1979, פיאם־י אנקלאב, כרך 1, 29.

האיראנית), למשל בהפגנה בתברין, הפגנה שארגנו קבוצות מרקסיסטיות בסיסמה 'לחם, דיור וחירות' (נאן, מֶסֶפֶן, אַזְאָדִי). סקירת הצהרותיו של ח'ומייני ונאומיו אינה מותירה ספק באשר לחשיבותם של נושאים כלכליים ברפובליקה האסלאמית ולעיסוקו של ח'ומייני בכינון סדר כלכלי אסלאמי אידיאלי. אולם לח'ומייני היה חוסר המזל ההיסטורי הייחודי לכונן את האוטופיה שלו ולראות שלא היה לה סיכוי לעמוד על רגליה. השאלה הרלוונטית אינה אם התמרון הפוליטי של ח'ומייני היה כן או ערמומי. לדעתי, השאלה המהותית יותר היא מעשיותו של הסדר הכלכלי האסלאמי שנחשב לסדר אידיאלי.

הקטבים הנגדיים של טווח זה הם החברה המונותאיסטית חסרת המעמדות של שריעתי והמג'אהדין מזה, וכלכלת השוק הקדושה והמתירנית של המדרסין מזה. ניסיון המהפכה באיראן חשף את הטווח הרחב של הפירושים האפשריים לצורתו של סדר כלכלי אסלאמי. ההבדלים בטווח זה נקבעים לפי מידת התערבות המדינה בכלכלה. הדפוס של סדר הוא דגם כללי של מדינת רווחה קפיטליסטית, ובו ניתן למדינה תפקיד נרחב יחסית בכלכלה. דגם זה בעצמו, כפי שהראיתי לעיל, יכול להשתנות ולהתנסח מחדש. פסוקי הקוראן והסונה פתוחים למגוון פירושים רחב דיו כדי לשמש מקורות השראה לטווח רחב של סדרים כלכליים. למרות הרטוריקה הדתית וביטויי מחויבותה הכללית לצדק חברתי, טווח פירושים זה תואם למדי את טווח המחלוקת על ארגון הסדר הכלכלי בזירה הפוליטית החילונית באיראן ובמקומות אחרים. ההתאמה הרבה בין טווח הסדרים הכלכליים האסלאמיים האידיאליים למודלים החילוניים של ארגון כלכלי, משקפת את האוניברסאליות של טבעו של הסכסוך בין המעמדות בחברות בנות ימינו ומאששת אותה. אירוני הוא שתאורטיקנים מוסלמים מכירים בקווי הדמיון בין השקפות יריביהם המוסלמים לאידיאלים ה'מערביים' החילוניים, המקבילים. כך כינה ח'ומייני את השקפותיו של שריעתי מרקסיסטיות, לניניסטיות וקומוניסטיות, ואילו שריעתי תקף את יריביו השמרנים על היותם שותפים למערכת ניצול קפיטליסטית.

אין ספק שה'אסלאם האמיתי' שיוכל להיכון בכל חברה מוסלמית יהיה, מעל לכול, השתקפות של המאזן הקיים בין כוחות חברתיים מתחרים. אולם יש להכיר בכך שהאידיאולוגיה האסלאמית מטילה מגבלות ברורות ומוגדרות על הלגיטימיות של סדר חברתי ודיקלי, מגבלות הנובעות מההלכה האסלאמית, שהיא גורם בלתי נפרד מהאידיאולוגיה האסלאמית. אלף וארבע מאות שנה של הלכה אסלאמית כובלות את התנועות הרפורמיסטיות האסלאמיות. כל תכנית של סדר כלכלי אסלאמי וכל מדינה המבקשת לגיטימיות אסלאמית יצטרכו לקבל אישור הלכתי אסלאמי. ואולם, מסורת ההלכה האסלאמית היא מבצר חזק של הגנה על זכויות הקניין הפרטי. כל חריגה ממסורת ההלכה האסלאמית נחשבת לכפירה רוויזיוניסטית (פֶּדְעָה). שומרי מסורת הלכתית זו הם המג'אהדין, הנסמכים על הצהרות מפורשות בקוראן, על הצהרותיו

של מוחמד ועל פירושים הלכתיים מקובלים מהעבר. אפילו איתאללה ח'ומייני והמוסלמים הפופוליסטיים של איראן, שרכבו בגאון על הגלים החזקים של המהפכה העממית, לא יכלו למבצר זה ולא הצליחו להשיג לגיטימציה למה שבסופו של דבר היה לא יותר מצורה מתונה של התערבות המדינה.²¹⁸ בסופו של דבר, ניצחה הגישה השמרנית המקדמת את השיטה הקפיטליסטית, כמו זו הנהוגה בארצות עולם שלישי אחרות, לא-אסלאמיות. האסלאמיזציה של פקיסטאן בהנהגתו של זיא אל-ח'ק ושל סודאן בהנהגתו של ג'עפר אל-נמ'ירי ועמר חסן אל-בשיר כבר הדגימו סוג זה של אסלאמיזציה כלכלית, והביצועים הנכזבים של ניסיונות אסלאמיזציה אלו כבר תועדו היטב.²¹⁹ הרפובליקה האסלאמית של איראן הייתה למקרה הראשון בעת החדשה שבו גויסו כוחות חברתיים לבנייה מחדש של אוטופיה שוויונית, אוטופיה שהאמינו שאכן התקיימה בתור הזהב של האסלאם. האוטופיה הכזיבה, וכמו כל אוטופיה שהכזיבה, אפשר ללמוד ממנה לקחים מפכחים.

תרגום: שושנה לונדון-ספיר

.Behdad 1989, 'Property Rights' 218

Mayer, Ann Elizabeth, 1996. 'The Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitution in Iran, Pakistan, and Sudan', in Marty and Appleby (eds.), Kuran 1993, 'The Economic Impact of Fundamentalism and the State', 7. Islamic Fundamentalism'