

# ISLAM I KAPITALIZM\*

Maxime Rodinson

Jedno jest już dziś jasne dla wszystkich: problem krajów słabo rozwiniętych, kwestia rosnącego kontrastu między sytymi i zamożnymi społeczeństwami przemysłowymi a przymierającym głodem światem, w którym miota się reszta ludzkości, jest jednym z dwóch czy trzech zasadniczych problemów naszej epoki. Zajęcie się nim oznacza, że staje przed nami bardzo wiele powiązanych ze sobą podstawowych kwestii. Cały tak zwany Trzeci Świat przenika pragnienie jak najszybszego dołączenia, przynajmniej pod pewnymi względami, do świata przemysłowego w jednym z jego aspektów albo i w każdym z nich. Co z tego tak naprawdę wynika? Na ile mocno trzeba się przystosować, aby osiągnąć ten wymarzony dobrobyt? Czy trzeba posunąć się aż do odrzucenia wartości szczególnie cennych, które dotąd przesądzały o specyficznym charakterze, indywidualności i tożsamości ludów, o których mowa? A jeśli to właśnie te wartości, albo przynajmniej niektóre z nich, spowodowały tak oczywiste już dziś zapóźnienie?

O tym dyskutuje się wszędzie z zapalem i pasją, jaką wzbudzają tylko sprawy żywotnie ważne dla wszystkich. Dzieje się tak zwłaszcza w owej bardzo istotniej części krajów słabo rozwiniętych, jaką stanowi świat muzułmański, a dokładniej świat, gdzie w ciągu kilku ostatnich stuleci dominowała religia muzułmańska. Precyzji w tym zakresie nigdy za wiele, bo właśnie jedność tego świata na wszystkich poziomach jest dziś sprawą dyskusyjną. We wszystkich tych krajach spór toczy się wokół kilku kluczowych pojęć, takich jak: rozwój ekonomiczny, socjalizm, kapitalizm,

\* Podstawa tłumaczenia: Maxime Rodinson (2014): *Islam et capitalisme*, Demopolis, Paris, s. 19–44. Tekst obejmuje dwa pierwsze rozdziały książki, wydanej po raz pierwszy w 1966 roku. W przekładzie pominięto pewne partie przypisów. Wszystkie cytaty z Koranu podawane są wedle polskiego wydania w tłumaczeniu Józefa Bielawskiego (1986) i zgodnie z przyjętym tam zapisem: numer sury cyfrą rzymską, następnie numer wersetu cyfrą arabską.

naród, islam. Jak te pojęcia powinny się ze sobą łączyć? Najbardziej praktyczna, bezpośrednia, codzienna polityka wymaga wyjaśnień i rozwiązań. Rządzący działają, a ideolodzy i politycy przedstawiają programy mające dostarczyć odpowiedzi na zadawane pytania – odpowiedzi dosłownej albo domyslanej, starannie przemyślanej albo emocjonalnej, teoretycznej albo pragmatycznej.

Szybko zresztą dochodzimy tu do problemów wykraczających poza obecny czas, wywołujących spory bardziej teoretyczne i fundamentalne. Jakie więzi i relacje łączą działalność gospodarczą i polityczną, ideologię (religijną bądź nie) oraz tradycję kulturową? Naprzeciw siebie stają teorie, a do gry wchodzi filozofowie, socjologowie i inni badacze przedstawiający swoje tezy, po części zainspirowane z pewnością faktami, które badają (albo mają badać), lecz także namiętnościami, interesami, niekiedy aspiracjami własnego środowiska, myślowymi formami przekazanymi przez poprzedników albo – częściej, niż można by sądzić – zwykłym pragnieniem zabyśnięcia w jakimś salonie, na sali wykładowej lub zebraniu. Można w tym wszystkim jednak odnaleźć te same ogólne orientacje, które zawsze stawały naprzeciw siebie, gdy chodziło o zrozumienie zjawisk ludzkiego społeczeństwa.

Niniejsza książka jest przyczynkiem do objaśnienia tych problemów, zorientowanym zarazem na aktualne zjawiska i kwestie fundamentalne. Potraktowałem je pod pewnym szczególnym kątem, ale w trakcie pracy nad publikacją zdałem sobie sprawę, że mimo to poruszone i w jakiś sposób zakwestionowane zostało tu właściwie wszystko.

Kapitalizm i islam – to zagadnienie omawiali zarówno muzułmanie, jak i orientaliści, europejscy historycy i ekonomiści. Niewiele jest w ich sporach bezinteresownej obiektywności. Muzułmanom z racji pobożności bądź nacjonalizmu (albo jednego i drugiego naraz) zawsze niezmiernie zależało na pokazaniu, że nic w ich własnej tradycji religijnej nie sprzeciwia się przyjęciu nowoczesnych i postępowych metod gospodarowania<sup>1</sup> albo że tradycja ta wprost zmierzała do wprowadzenia ekonomicznej i społecznej sprawiedliwości<sup>2</sup>. Niektórzy europejscy badacze przyjaźnie nastawieni do

<sup>1</sup> Por. opinie modernistycznych reformatorów Muhammada Abduha i Raszida Ridy przywoływane przez [Jacques'a] Jomiera (1954: 226 i n.); gdy chodzi o Turcję por. Nazmi 1921–1923, cyt. za: Björkman 1929.

<sup>2</sup> Twierdzi tak na przykład Muhammad Hamidullah (1936; por. też inne jego prace); podobnie cała literatura z kręgu Bractwa Muzułmańskiego, w tym broszura jego założyciela Hasana al-Banny (por. przekład francuski *Vers la lumière*; 1957: 61 i n.), a także apologetyka modernistycznego reformizmu (Jomier 1954: 217 i n.) i oficjalna literatura pakistańska, na przykład raport komisji do spraw zakatu, cytowany obszernie w Rodinson 1957. Wszystko to jest powtarzane do znudzenia w dziesiątkach książek, artykułów i broszur.

islamowi także podtrzymują jedną bądź drugą z tych tez<sup>3</sup>. Inni, nastawieni wobec niego raczej wrogo, chcą natomiast pokazać (a towarzyszy im w tym dziele cała masa pozbawionych wszelkiej wiedzy publicystów), że islam, zabraniając swoim adeptom podejmowania jakiejkolwiek postępowej inicjatywy ekonomicznej, skazuje ich na stagnację<sup>4</sup>, o ile wręcz nie predysponuje (ta wersja powstała niedawno) do zawarcia diabelskiego paktu z wewnętrznym spaczoną komunizmem (por. np. Tütsch 1958; Faris 1958; Charles 1960; w sposób bardziej ostrożny: Lewis 1954).

Można z tego wysnuć wnioski, że z tymi ludami należy walczyć w imię ogólnego postępu cywilizacji. Wszystkie te tezy, jakkolwiek sprzeczne ze sobą, opierają się, zauważmy, na tym samym milcząco przyjmowanym założeniu. Zakładają mianowicie, że ludzie bądź społeczeństwa danej epoki czy regionu pozostają całkowicie posłuszne wcześniej przyjętej doktrynie,

---

<sup>3</sup> Na przykład Louis Massignon, który przeszedł od sformułowań bardzo wątpliwych, ale wciąż dość ostrożnych (1939: „ze społecznego punktu widzenia islam odznacza się bardzo egalitarnym podejściem do kwestii oddawania przez każdego z członków wspólnoty dziesiątej części dochodów na rzecz tejsze; jest wrogo nastawiony wobec spekulacji giełdowej, kapitału bankowego, pożyczek państwowych, podatków pośrednich na towary pierwszej potrzeby [...] zajmuje, słowem, pozycję pośrednią między doktrynami burżuazyjnego kapitalizmu i bolszewickiego komunizmu”) do zdecydowanie przesadnych myślowych skrótów (1954: „Islam nie korzy się przed żadnym bożkiem ani przed potęgą złota, ani przed okrucieństwem policyjnych technik”). Jednak w artykule *Archaisme et Modernisme en Islam: à propos d'une nouvelle structure du travail humain* (1961), przedstawiając pewne idee po części sprzeczne z pokazanymi wyżej, przypisuje on gospodarczą dekadencję islamu grzechowi popełnionemu w średniowieczu przez kalifów abbasydzkich, którzy zorganizowali „nowoczesną gospodarkę międzynarodową”, dość analogiczną do kapitalizmu, opartą na „kolonialnym” wysiłku przy pomocy żydowskich bankierów, na których przerzucono ciężar grzechu lichwy. Pogląd zasadniczo dyskusyjny i oparty na wątplych podstawach mimo erudycji tego zadziwiającego znawcy islamu, jego inteligencji, niezrównanej wiedzy i znakomitej świadomości moralnej, które jednak nie uchroniły go od coraz wyraźniejszego zbaczania na manowce za sprawą mistycznej koncepcji historycznych faktów. Z kolei [Jacques] Austruy w książce *L'Islam face au développement économique* pokazuje, że „tradycyjna umysłowość islamska nie sprzyjała rozwojowi kapitalizmu” (1961: 60), aczkolwiek ocenia, iż „głębsza koncepcja własności” jest w nim „szczególnie dopasowana do tej nowej funkcji”, jaką przynajmniej jej nowoczesny wzrost gospodarczy, przeciwstawiający się w tym względzie „liberalnej grze ekonomicznej” (1961: 95 i n.) – w ten sposób „szczególny sens zbiorowości charakterystyczny dla islamu może się dziś stać motorem gospodarczego postępu” (1961: 98), mającego swoisty sens – ani kapitalistyczny, ani socjalistyczny. Będziemy jeszcze mieli wielokrotnie okazję powrócić do idei tego autora, która stanowi dość dobry kontrapunkt dla tez głoszonych w niniejszej książce. Trzeba jednak przede wszystkim zauważyć, że idee te są rozwijane na podstawie dalece niekompletnej znajomości faktów, której bazą jest zbiór dość kiepskich opracowań napisanych przez pseudouczonych, znanych w dodatku jedynie z drugiej albo i trzeciej ręki. Dość podobne wnioski, oparte jednak na dużo solidniejszym materiale źródłowym, przedstawia [Josef] Hans (1952: 71 i n.).

<sup>4</sup> Teza głoszona, w ślad za wieloma innymi autorami, przez urzędnika i słabo poinformowanego badacza amatorka R[aymonda] Charlesa: „Fatalistyczna postawa islamska miała, jak wiemy, wiele niezwykle poważnych konsekwencji; postawiła zapórę duchowi swobodnej inicjatywy, sparaliżowała materialną aktywność i pogrążyła kraje w letargu (1958: 71). Bardziej ogólnie [Ernest] Renan pisał o „ogłupiających” konsekwencjach brutalnego panowania muzułmańskiego dogmatu (1883). Por. moją krytykę podobnych poglądów w Rodinson 1961.

powstałej bez ich udziału, której nakazów przestrzegają i której ducha przyjmują bez dokonywania żadnych zmian, bez dopasowania jej do własnych warunków życia czy sposobów myślenia, które owo życie podpowiada. Założenie to, którego głosiciele podobnych tez nie są nawet świadomi, wydaje mi się zafalszowywać całą problematykę omawianego sporu. Przeanalizuję mimo to ich idee, nie biorąc pod uwagę tego zasadniczego zarzutu, nie wszyscy bowiem są skłonni go uznać.

Jedynie kilku poważnych autorów, zasadniczo inspirujących się marksizmem<sup>5</sup>, stawiało wspomniane pytanie w sposób bezstronny i jednocześnie zgodny z rozsądniejszą socjologiczną wizją relacji między ideologicznymi doktrynami a społeczną rzeczywistością<sup>6</sup>. Dlaczego tak naprawdę kapitalizm zatriumfował w epoce nowożytnej w Europie, a nie (między innymi) w krajach muzułmańskich? Ale też dlaczego europejski kapitalizm tak łatwo podporządkował sobie świat muzułmański? Czy w przeszłości i obecnie islam – albo przynajmniej kulturowa tradycja krajów muzułmańskich – sprzyjały bądź nadal sprzyjają kapitalizmowi, socjalizmowi albo zacofanej gospodarce typu „feudalnego”, czy może raczej kierują te kraje na zupełnie inną drogę, w stronę jakiegoś nowego systemu ekonomicznego, który byłby właściwy tylko im?

### /// Czym jest kapitalizm?

Może się wydać dziwne, że większość ludzi zajmujących się tym zagadnieniem (a jest ich zaiste legion) nie zatrzymała się dłużej nad definicją używanego przez siebie pojęcia, czyli kapitalizmu. Nie dziwi to, po prawdzie, jedynie tych, którzy mają bardzo naiwną koncepcję nauki i uczonych. Jedną z naczelných metod działania współczesnego obskurantyzmu jest operowanie niejasnością, w której celowo toną stosowane pojęcia. Chcąc przeciwstawić się tej tendencji, trzeba powrócić do osiemnastowiecznego wymogu dotyczącego tak naprawdę wszelkiej pracy naukowej godnej swego miana.

<sup>5</sup> Zwłaszcza wielki badacz islamu [Carl] [Heinrich] Becker w swoim zbyt krótkim przedstawieniu problemu *Islam und Wirtschaft* (1924) oraz W[alther] Björkman (1929) – obie prace są solidne z punktu widzenia islamistycznego, ale obciążone wadą w postaci braku precyzji zastosowanych w nich pojęć ekonomicznych. Niewielka książka Alfreda Rühla *Vom Wirtschaftsgeist im Orient* (1925) poświęcona Algierii sporo z kolei traci z powodu pewnych z góry przyjętych założeń naukowych, ale przynajmniej pozostaje wolna od bezpośrednich politycznych uprzedzeń. Warto zapoznać się także z bardzo inteligentnym i uczciwym artykułem G. Destance de Bernis (1960), odwołującym się do znajomości wiejskiego środowiska w Tunezji i działań, które w nim podejmowano. Niestety zawarta w tekście wiedza o historycznym podłożu zjawisk i o innych muzułmańskich regionach pochodzi jedynie z drugiej ręki.

<sup>6</sup> Tu przede wszystkim Claude Cahen 1957: 195–207; zob. też zapis dyskusji na konferencji w Bordeaux, której materiały zawiera książka.

Głosi on, że zawsze należy definiować słowa, których się używa, oraz nie posługiwać się nimi w znaczeniu innym od uprzednio zdefiniowanego.

Warto pamiętać, że termin „kapitalizm” bywał stosowany w dwóch różnych sensach. Dokładniej mówiąc, sensów było wiele, ale można je umieścić na dwóch odmiennych semantycznych obszarach. Duża część dyskusji zmierzających do ustalenia, czy kapitalizm istniał na przykład w starożytności klasycznej, może prowadzić do pomieszania ze sobą tych dwóch grup znaczeń.

Z jednej strony zatem używano tego terminu, by opisać pojedyncze instytucje gospodarcze, połączenia niektórych spośród nich albo też stan ducha, który może towarzyszyć działaniom podejmowanym w ramach instytucji bądź owe działania inspirować. We wszystkich tych przypadkach autorzy używający omawianego słowa w tym znaczeniu nie uważali, że odnosi się ono z konieczności do całego społeczeństwa. Kapitalistyczne instytucje czy kapitalistyczna umysłowość mogą współistnieć z instytucjami bądź umysłowością innego typu w ramach tego samego społeczeństwa. Mogą stanowić w nim mniejszość. Do tych instytucji i cech umysłowości, mających po części choćby kapitalistyczny charakter, zaliczano prywatną własność środków produkcji, wolne przedsiębiorstwa, poszukiwanie zysku jako podstawowy motor działalności gospodarczej, produkcję na rynek, gospodarkę pieniężną, mechanizm konkurencji, racjonalne kierowanie przedsiębiorstwem itp.

Z drugiej strony pod szyldem kapitalizmu umieszczano całe społeczeństwa, w których przeważają instytucje określane jako kapitalistyczne bądź kapitalistyczna umysłowość. Określano więc w ten sposób szczególnie społeczeństwo zachodnioeuropejskie (wraz z jego amerykańskim przedłużeniem), począwszy od rozmaitych dziejowych momentów: początku XIX stulecia, wieku XVI itd. Niekiedy też obdarzano tym mianem inne społeczeństwa, choćby Cesarstwo Rzymskie na pewnym etapie rozwoju<sup>7</sup>.

Trudno rozważać tego rodzaju zagadnienie w sytuacji, gdy pojęcie, o które przede wszystkim chodzi, definiowano na tak różne sposoby – o ile naturalnie chcemy brać pod uwagę wszystkie definicje. Zbyt łatwe natomiast byłoby przyjęcie tylko jednej z nich – jak robiło to wielu dogmatycznych marksistów – i rozstrzygnięcie kwestii na jej podstawie. Dowiodłoby się

---

<sup>7</sup> Dobre omówienie rozmaitych definicji zawiera książka M[aurice'a] Dobba (1946: 1–10); omówienie znaczenia różnych „instytucji gospodarczych” znajdziemy z kolei w podręczniku R[alph] H. Blodgetta (1944: 24–42), a bardziej dogłębną analizę u F[rançois] Perroux (1962: 9–29). Max Weber łączy oba rodzaje definicji: „O ile kapitalizm w swych rozmaitych formach ukazuje nam się we wszystkich historycznych okresach, to zaspokojenie codziennych potrzeb na sposób kapitalistyczny właściwe jest Zachodowi i nawet tam ma miejsce dopiero od drugiej połowy XIX wieku” (1923: 239).

wtedy na przykład, że to konkretne społeczeństwo nie jest kapitalistyczne **w tym sensie**. Nie przekonałoby to jednak w żaden sposób tych, którzy trzymają się innej definicji kapitalizmu. Zarazem jednak trzeba zrozumieć, że żadna definicja nie jest (czego ewidentnie nie rozumieli wspomniani dogmatyczni marksiści) **sama w sobie** bardziej „naukowa” od innych. W każdej naukowej dyskusji każdy jej uczestnik może swobodnie wybrać definicję, pod warunkiem że będzie ona logicznie spójna i że będziemy się jej konsekwentnie trzymać w trakcie całej dyskusji. Wybór między definicjami jest raczej kwestią pedagogiczną albo kwestią mniejszej lub większej wygody, jaką są one w stanie zapewnić z punktu widzenia argumentacji i prowadzenia badań. Należy dawać pierwszeństwo takim definicjom, które zakreślają granice pojęć użytecznych dla głębszej analizy zjawisk.

Trzeba zatem dokonać wyboru. Sam wybrałem definicję, które mieszczą się w ramach ekonomicznego i socjologicznego myślenia marksistowskiego. Tu warto jednak przeprowadzić kolejne rozróżnienie. Marks i marksiści używali wprawdzie terminów „kapitalizm” i „kapitalistyczny” w sposób bardziej spójny od autorów niemarksistowskich, lecz stosowali je bądź w odniesieniu do poszczególnych instytucji gospodarczych, bądź całego nowożytnego społeczeństwa europejskiego, w którym instytucje te są szczególnie rozwinięte. W marksistowskiej literaturze możemy więc natopkać różne (choć blisko ze sobą powiązane) znaczenia tych terminów. Rozróżnienia między pojęciami, do których znaczenia te się odnosiły, były przyjmowane domyślnie, jednak w tego rodzaju dyskusjach dość istotne jest, by jasno zakreślać pojęciowe granice<sup>8</sup>. Gwoli jasnego odróżnienia pojęć przyjąłem terminologię polskiego socjologa Juliana Hochfelda, który wyprzedza innych autorów pod względem precyzji (1963: 168). Oto zatem przyjęte przeze mnie pojęciowe rozróżnienia.

Z jednej strony kapitalizm jest „sposobem produkcji” w najwęższym sensie tego terminu, czyli modelem ekonomicznym, zgodnie z którym może przebiegać proces produkcji w „przedsiębiorstwie” (traktowanym z kolei możliwie szeroko). Posiadacz środków produkcji przekazuje płacę wolnym robotnikom, aby ci przy użyciu owych środków produkcji

---

<sup>8</sup> To właśnie pomieszczenie różnych pojęć, do których stosuje się termin „kapitalizm” w dziele Marksa, wyjaśnia krytyczną reakcję na przykład wielkiego historyka Georges’a Lefebvre’a, składającą pełnego dobrej woli, gdy chodzi o marksizm. Marks wyraźnie mówi o kapitale kupieckim i lichwiarskim jako „przedpotopowych” formach kapitału obecnych w starożytności i średniowieczu (por. *Kapitał*, t. 3, rozdz. 20 i 36). W pierwszym tomie *Kapitału* autor kpi jednak z Mommsena i jego kolejnych *quid pro quo*, a w *Zarysie krytyki ekonomii politycznej* (1986) – z „nonsensów” filologów, którzy piszą o „kapitale” w starożytności.

wytwarzali towary, które on następnie sprzeda z zyskiem dla siebie. To „kapalista przemysłowy”<sup>9</sup>.

Z drugiej – można mówić o „sektorze” kapitalistycznym wewnątrz systemu ekonomicznego danego społeczeństwa, określając w ten sposób przedsiębiorstwa, w których – w ramach tegoż społeczeństwa – funkcjonuje kapitalistyczny sposób produkcji. Coś takiego miało miejsce na przykład w Rosji w epoce NEP-u [Nowej Ekonomicznej Polityki – przyp. red.].

Istnieje wreszcie kapitalistyczna „formacja społeczno-ekonomiczna”. To o niej myślimy najczęściej, mówiąc o kapitalizmie, i to w niej żyjemy. Cechuje ją obecność szczególnego „systemu ekonomicznego”, w którym kapitalistyczny sektor zajmuje pozycję dominującą, oraz odpowiadającej mu nadbudowy ideologicznej i instytucjonalnej.

Definicje te nie rozstrzygają jednak pewnej istotnej kwestii w jednym z obszarów, który będzie tu omawiany. W trzecim tomie *Kapitału* Marks wskazuje, że „nie tylko handel, lecz także kapitał handlowy jest starszy niż kapitalistyczny sposób produkcji [czyli, zgodnie z przyjętą tu terminologią: kapitalistyczna formacja społeczno-ekonomiczna – M.R.], jest w rzeczywistości historycznie najstarszą swobodną formą istnienia kapitału (*die historisch älteste freie Existenzweise des Kapitals*)” (1983: 496). „We wszystkich wcześniejszych sposobach produkcji [to znaczy we wszystkich formacjach społeczno-ekonomicznych poprzedzających formację kapitalistyczną – M.R.] kapitał kupiecki występuje jako funkcja kapitału *par excellence*” (Marks 1983: 499). Dalej Marks dodaje do tego kapitał lichwiarski czy finansowy:

Kapitał przynoszący procent albo – jak go możemy nazwać według jego starodawnej formy – kapitał lichwiarski należy łącznie ze swym bliźniaczym bratem, kapitałem kupieckim, do przedpocinowych form kapitału, których istnienie znacznie poprzedzało kapitalistyczny system produkcji [kapitalistyczną formację społeczno-ekonomiczną – M.R.] i które spotyka się w najróżniejszych formacjach społeczno-ekonomicznych (*in den verschiedensten ökonomischen Gesellschaftsformationen*). (Marks 1959: 153)

Te przynajmniej formy kapitału finansowego oraz prekapitalistycznego kapitału lichwiarskiego teoretycy w rodzaju Maxa Webera uznawali za „różnorakie postaci kapitalizmu”. Marks, podobnie jak Weber i Sombart,

---

<sup>9</sup> To także definicja W[erner]a Sombarta. Zarazem jednak Marks, jak zaraz zobaczymy, używał terminu „sposób produkcji” nie tylko w tym sensie, ale też w znaczeniu tego, co nazywamy tu „formacją społeczno-ekonomiczną”.

uważa, że społeczno-ekonomiczna formacja kapitalistyczna, by użyć jego własnego określenia, bądź też nowożytny kapitalizm, by z kolei posłużyć się pojęciem pozostałych dwóch badaczy, narodził się z późnośredniowiecznych form kapitału handlowego i finansowego.

Na pierwszy rzut oka podobne formy kapitału możemy odnaleźć w średniowiecznym świecie muzułmańskim. Ważne dla nas będzie przede wszystkim to, czy naprawdę formy te są zasadniczo podobne do tych znanych nam z europejskiego średniowiecza, bo jeśli tak rzeczywiście jest, to będzie to dowodem, że islam sam w sobie nie stanowi przeszkody dla pierwszych etapów rozwoju, które w Europie doprowadziły do powstania społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej albo, jak kto woli, do nowożytnego kapitalizmu.

Naturalnie w przypadku odpowiedzi pozytywnej powstaje pytanie: dlaczego za tymi pierwszymi etapami nie poszedł ten sam rozwój co w Europie i czy odpowiedzialność za to ponosi islam? W celu ułatwienia dyskusji proponuję nazywać „kapitałowym” [*capitalistique*] cały sektor, który tworzą kapitał kupiecki i finansowy w społeczeństwach prekapitalistycznych. Nie chodzi zatem o sektor kapitalistyczny w znaczeniu, jakie miał on w Rosji w epoce NEP-u. Tam obejmował znaczącą liczbę małych i średnich przedsiębiorstw przemysłowych, w których funkcjonował kapitalistyczny sposób produkcji w ścisłym sensie tego słowa i w których zyski przynosił „kapitał produkcyjny”<sup>10</sup>, wykorzystujący siłę roboczą wolnych robotników. Jedynie siłowe środki zastosowane przez państwo radzieckie nie pozwoliły temu sektorowi rozwinąć się do tego stopnia, by mógł kontrolować całą produkcję przemysłową. Kapitał handlowy i finansowy w żadnym razie go nie zdominowały, gdy tymczasem w średniowieczu pełniły one taką właśnie dominującą funkcję, a kapitał produkcyjny był mocno ograniczony.

Istnienie podobnego „kapitałowego” sektora, zwłaszcza „istnienie i poziom rozwoju” kapitału handlowego są wedle Marksa koniecznym (choć w żadnym razie niewystarczającym – Marks mocno przy tym obstaje) warunkiem rozwoju kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej (por. 1983: 496). Zgodziliby się z tym prawdopodobnie wszyscy ekonomiści, bez względu na rozbieżności terminologiczne, przede wszystkim bez względu na rozbieżność względem stanowiska Marksa co do natury dodatkowych warunków, jakie umożliwiły Europie przejście do kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej. Konieczne jest zatem zweryfikowanie, czy podobny sektor istniał w średniowiecznym świecie muzułmańskim,

---

<sup>10</sup> Określenie to zapożyczam od J[ean]a Bénarda (1952: 244).



czy miał tam zakres i strukturę analogiczne do tych, które umożliwiły w Europie rozwój społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej.

Tu pojawia się jeden z najważniejszych problemów. Czy przed powstaniem społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej pożyczki na procent i wszelki handel (w najszerszym możliwym sensie wszelkiej wymiany dóbr) można uznać za coś, co składa się na sektor „kapitałowy”, to znaczy sektor, na fundamencie którego w końcu, pod warunkiem zaistnienia pewnych okoliczności, mogłaby powstać tego rodzaju formacja społeczno-ekonomiczna? Marks powiada, że istnienie i pewien poziom rozwoju kapitału kupieckiego to konieczne przesłanki jej powstania:

1. jako niezbędny warunek koncentracji majątku pieniężnego i 2. dlatego, że przesłanką kapitalistycznego sposobu produkcji [czyli kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej – M.R.] jest wytwarzanie na handel, zbyt na wielką skalę, a nie sprzedawanie poszczególnemu klientowi, przesłanką jest więc także kupiec, który nie kupuje gwoździ zaspokojenia swoich osobistych potrzeb, lecz w jednym akcie kupna łączy akty kupna wielu osób. Z drugiej strony, wszelki rozwój kapitału kupieckiego coraz bardziej nadaje produkcji charakter czynności mającej na celu wartość wymienną, coraz bardziej przekształca produkty w towary. (Marks 1983: 499)

W ten sposób zatem handel „kapitałowy” powinien być przynajmniej handlem hurtowym i wykorzystywać pieniądze w celu rozwijania produkcji przeznaczonej na rynek.

Max Weber również definiuje specyficzny typ działalności gospodarczej, nazywany przez niego kapitalistycznym, który stanowi podstawę nowoczesnego kapitalizmu (czyli w naszym rozumieniu społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej) i przygotowuje jego nadejście, ale nie jest bynajmniej z nim tożsamy. To właśnie działalność sektora nazwanego tu „kapitałowym”. Chodzi o działanie polegające na „oczekiwaniu zysku wynikającego z wykorzystania szans **wymiany**, a więc (formalnie) szans **pokoju** zarobku” (Weber 2015: 53). Powinno ono być przynajmniej w pewnej mierze racjonalne<sup>11</sup>, inaczej mówiąc: „zorientowane na rachunek kapitałowy [...] – zawsze decydujące jest to, że **rachunku** kapitałowego dokonuje się w pieniądzu, już to w nowoczesny, buchalteryjny sposób, już to prymitywny i powierzchowny” (Weber 2015: 54). Weber dodaje też, że

<sup>11</sup> W innym miejscu Weber pisze w istocie o rozmaitych formach *nichtrationalen Kapitalismus* – kapitalizmu niemającego racjonalnej postaci, rozwijających się poza nowożytną Europą (por. 1923: 286).

w tym sensie „kapitalizm” i „kapitalistyczne” przedsięwzięcia, także cechujące się jakąś racjonalizacją rachunku kapitałowego, „istniały we **wszystkich** krajach o rozwiniętej kulturze [...]. Zarówno w Chinach, Indiach, Babilonie, Egipcie, śródziemnomorskiej starożytności, w średniowieczu, jak i w czasach nowożytnych” (2015: 54).

Nowożytny kapitalizm zachodni wyróżniałby się zwłaszcza tym, że w jego ramach obok dawnych form powstaje również „kapitalistyczna organizacja (formalnie) wolnej pracy”, połączona z prawnym oddzieleniem działalności ekonomicznej i aktywności domowych, a także z racjonalną księgowością (Weber 2015: 56–57).

Na podstawie tego widać wyraźnie, że zarówno Marks, jak i Weber z pomocą zastosowanych przez siebie i wzajemnie zbieżnych kryteriów biorą na cel sektor gospodarczy, który poprzedza nadejście nowoczesnego kapitalizmu czy społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej. Z pomocą tych kryteriów będziemy oceniać, czy podobny „kapitałowy” sektor istnieje w świecie muzułmańskim. Jasne jest w każdym razie, że od działalności branej tu pod uwagę trzeba przynajmniej oddzielić te formy handlu, które nie przedstawiają podobnych cech, przede wszystkim wymianę barterową oraz wszelkie opisywane w literaturze etnologicznej postaci wymiany ceremonialnej bądź przyjmującej postać daru, z którą zasadniczo wiążą się wartości prestiżowe (por. Herskovits 1952: 181, także 155–179). Podobnie, gdy chodzi o kredyt, trzeba oddzielić wszystkie niepieniężne formy pożyczki (Herskovits 1952: 255 i n.), które nie prowadzą do „koncentracji wielkich kapitałów pieniężnych” ani do „powstania majątku pieniężnego, który niezależny jest od własności ziemskiej” (Marks 1959: 155 i 158). To właśnie – i tu wszyscy zgadzają się z Marksem – konieczny, nawet jeśli niewystarczający, warunek rozwoju kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej.

Wreszcie widać wyraźnie, że z definicji sektora „kapitałowego” trzeba wyłączyć wszystkie gospodarcze struktury, w których rolę odgrywałby jedynie kapitał określony jako całość przedmiotów i zasobów – będących produktami wcześniejszej pracy albo darem natury – którymi dysponuje jednostka bądź społeczeństwo i które mogą pomóc czy to w wytwarzaniu, czy po prostu w pozyskiwaniu innych zasobów. W takim sensie kij do kopania, czyli najprymitywniejsze narzędzie rolnicze, jest kapitałem służącym wytwarzaniu, podobnie jak łuk, sieć rybacka, a nawet prosta żerdź są kapitałem służącym do zbierania i pozyskiwania naturalnych produktów. W istocie podobne „kapitały” istnieją w każdym społeczeństwie,

nawet najprostszym (Herskovits 1952: 299 i n.)<sup>12</sup>. Ich istnienie, a nawet znaczenie mają nader odległy związek z rozwojem społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej.

Oczywiście, żeby można było w ogóle mówić o rozwoju „kapitału” w sensie Marksowskim albo Weberowskim, społeczeństwo powinno już dysponować sporym zasobem zakumulowanego kapitału rozumianego w taki sposób. To właśnie przypadek społeczeństw, o których będzie tu mowa (z wyjątkiem być może pewnych sektorów preislamskiego społeczeństwa arabskiego), a kwestia ta pojawi się ponownie na wyższym poziomie.

Podobnie nie możemy mówić o sektorze „kapitałowym” w żadnym sensie, kiedy społeczeństwo pasterzy ma nadzieję na rozrost swoich stad albo nawet oczekuje od swoich kobiet wzrostu liczby własnej ludności – pomimo twierdzeń R[icharda] Thurnwalda, który nawet w tym kontekście dostrzega kapitalizm (por. 1932: 205 i n.). Wedle trafnego określenia Melville’a J. Herskovitsa „ewidentnie stosuje on pojęcia do sytuacji, w której nie ma żadnych możliwości ich zastosowania w kategoriach omawianej kultury” (1952: 304). Nawet jeżeli rozrost stada mógłby przyczynić się do rozwoju pojęcia odsetek, jak sugerują niektóre terminologie (zwłaszcza grecka), to stąd daleko jeszcze nie tylko do społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej, ale nawet do cech umysłowości kapitalistycznej w sensie, jaki nadaje im na przykład Weber.

Przyjmuję zatem gwoli jasności wyводу podane wcześniej definicje kapitalistycznego sposobu produkcji, sektora, systemu ekonomicznego oraz kapitalistycznej formacji społeczno-ekonomicznej. Niemniej, aby uniknąć zasygnalizowanych już mankamentów, które można napotkać u dogmatycznych marksistów, biorę też w moich konkluzjach pod uwagę inne definicje, wybrane spośród tych, jakie przyjmowali najważniejsi autorzy niemarksistowsy. Warto zresztą zauważyć, że zbliżają się one do definicji marksistowskich. Większość z owych autorów pozostaje dziś zgodna o tyle, że określa jako „kapitalistyczne” społeczeństwo europejskie widziane przez pryzmat gospodarki, począwszy od XVI, a najdalej od XVIII wieku. Zarazem większość sądzi jednak, że przykładowo republiki włoskie już od XIII wieku „ukazują nam typy kapitalizmu zarówno handlowego, jak i finansowego” (Perroux 1962: 35). Jako że w owej epoce nie sposób

---

<sup>12</sup> W tym właśnie sensie Marks, wymieniając ogólne czynniki determinujące wszelką produkcję, powiada, że „kapitałem jest m.in. również narzędzie produkcji, również miniona zobjektywizowana praca. Zatem kapitał jest powszechnym, wiecznym stosunkiem przyrodniczym; tzn., że dochodzę do pojęcia kapitału, gdy pomijam właśnie to specyficzne, co dopiero czyni »narzędzie produkcji«, nagromadzoną pracę, kapitałem” (1986: 41).

określić ani całości europejskiej gospodarki, ani nawet gospodarki włoskiej jako kapitalistycznej, a jednocześnie nikt nie neguje istotnych różnic w stosunku do tego, co Weber, Sombart i inni nazywają nowożytnym kapitalizmem, oznacza to, że uznaje się tu istnienie czegoś, co nazywam sektorem „kapitałowym”. Wreszcie wszyscy definiują zasadniczo tak samo pewien sposób funkcjonowania przedsiębiorstwa, kładąc jedynie nacisk na tę bądź inną jego cechę. Odpowiada on temu, co nazywamy tu w sensie ścisłym kapitalistycznym sposobem produkcji. Wydaje się, że wszystkie definicje wykluczają możliwość przedsiębiorstwa funkcjonującego w radykalnej izolacji. Kapitalistyczny sposób produkcji może funkcjonować jedynie w ramach względnie rozwiniętego kapitalistycznego „sektora”.

\* \* \*

Najpowszechniejszym sposobem traktowania poruszonego tu zagadnienia islamu i kapitalizmu jest namysł nad tym, czy religijne przepisy muzułmańskie sprzyjają praktykom tworzącym kapitalistyczny sposób produkcji, czy też stawiają im przeszkody, hamują ich rozwój albo wprost ich zakazują. W moim przekonaniu nie jest to jednak, jak zobaczymy, pytanie najważniejsze. Ponieważ stawia się je mimo to i pozostaje ono w jakiś sposób interesujące w kontekście całości naszego problemu, zajmę się nim tu pokrótce.

### **/// Koran i sunna**

Przepisy religii muzułmańskiej zostały skodyfikowane w zwartym i precyzyjnie zakreślonym dokumencie, jakim jest Koran, czyli słowo Boga przekazane prorokowi Muhammadowi<sup>13</sup>, a także w bardzo obszernym zbiorze tekstów o dość rozmytej strukturze, czyli w sunnie. Ta ostatnia jest całością „tradycji” przekazujących to, co – jak się uważa – powiedział bądź uczynił Prorok. Tym słowom i czynom przyznaje się walor normatywny z punktu widzenia muzułmanów – trzeba naśladować Muhammada i postępować zgodnie z jego dyrektywami.

Warto wyraźnie podkreślić, że historyk może uznać te tradycje za reprezentację prawdziwej myśli Proroka jedynie w pewnym, bardzo ograniczonym, zakresie. Autorzy muzułmańscy jeszcze dziś – nawet jeśli są już muzułmanami tylko z nazwy albo z racji mniej lub bardziej wymuszonego

---

<sup>13</sup> W starszej polskiej tradycji nazywanemu oczywiście Mahometem. Decydując się na formę „Muhammad”, idę za sugestią J. Bielawskiego z jego wprowadzenia i komentarzy do polskiej edycji Koranu (por. 1986) [przyp. tłum.].

konformizmu; nawet jeśli mamy do czynienia z ludźmi, którzy przyjęli postawę jawnie ateistyczną, wręcz antyreligijną – mimo wszystko często cytują owe przekazy jako autentyczne dokumenty historyczne<sup>14</sup>. Wiemy jednak, że zostały one spisane dwa czy trzy stulecia po śmierci proroka Muhammada i przez pewien okres w historii islamu nie interesowano się nimi specjalnie ani nie przywiązywano do nich większej wagi<sup>15</sup>. Próbuje się co prawda uzasadnić ich walor dokumentalny, wskazując cały łańcuch (arab. *isnād*) potwierżeń, które zawsze im towarzyszą. Ten, kto przywołuje je jako ostatni, deklaruje, że otrzymał opowieść od kogoś innego, kto z kolei przez szereg pośredników (wymienionych co do jednego) otrzymał je ostatecznie od osoby współczesnej Muhammadowi – świadka, który widział jego czyny bądź słyszał jego słowa. Nie sposób jednak zaufać tym łańcuchom pośredników, których autentyczności nic nie jest w stanie zagwarantować. Wiele tradycji pozostaje ze sobą w sprzeczności, co już muzułmańskich autorów okresu średniowiecza skłaniało do odrzucenia niektórych z nich jako wymysłów i do zaklasyfikowania innych jako podejrzanych bądź wątpliwych zgodnie z różnymi kryteriami.

Nowoczesna metoda historyczna jest jednak dużo bardziej radykalna w swych (słusznym) wymaganiach. Nie można uznać tradycji za autentyczną, o ile nie przemawiają za nią bardzo mocne argumenty. Tak jest w przypadku niewielkiej części omawianych tradycji, przynajmniej gdy chodzi o tradycje normatywne<sup>16</sup>. Pozostają one jednak dokumentami zarówno dla epoki, w której mogły powstać, jak i dla epok późniejszych. Wskazują, co myśleli pewni ludzie i co w ramach pewnych tradycji chciano uznać za normę. W tej mierze, w jakiej podąża się za nimi, stanowią kodeks postępowania muzułmanów. Trzeba jednak zawsze pamiętać, że sprzeczności w nich zawarte pozostawiają szerokie pole dla praktyki. Tym bardziej że

---

<sup>14</sup> Spontaniczna bądź zorganizowana społeczna presja sprawia, że nie sposób opublikować po arabsku, turecku czy persku jakiegokolwiek prawdziwie krytycznego opracowania (naukowego bądź popularnego) na temat islamu. Krytyczne studia orientalistów obciążone są podejrzeniami wyrażanymi nawet przez żywy liberalne i postępowe, wydają się bowiem w ich oczach nacechowane rasistowskim i kolonialnym pragnieniem oczernienia narodowej religii. Co zresztą często jest prawdą. Po części dlatego właśnie, z racji owego sztucznego chronienia własnej religijnej tradycji przed wszelką krytyką, muzułmańscy teologowie nie zdołali wypracować żadnej doktryny pozwalającej uznawać owe opowieści za częściowo przynajmniej legendarne. W ten sposób mogliby jednak również ocalić zasadniczą część muzułmańskiej dogmatyki, tak jak uczynili to teologowie katoliccy dzięki swojej teorii gatunków literackich. Zgadzam się w tym aspekcie z J. Poirierem (1961: 218 i n.), który jednak wydaje się nie dostrzegać wszystkich społecznych przyczyn obecnej postawy muzułmanów i w konsekwencji bagatelizuje trudności z jej przezwyciężeniem.

<sup>15</sup> Pokazał to dobrze zwłaszcza Joseph Schacht w *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950).

<sup>16</sup> Tradycje dotyczące faktów historycznych jako takich, genealogii itp. są – przynajmniej jeśli chodzi o zawarty w nich schemat owych faktów – bardziej godne uwagi. Por. moje omówienie tej kwestii w „Revue historique” (Rodinson 1963: 197 i n.).

nie istniała żadna autorytatywna instancja (jak miało to miejsce w Kościele katolickim), która mogłaby wydać prawomocny osąd na temat wartości tej lub innej tradycji albo jej interpretacji.

Przyjrzyjmy się najpierw Koranowi, słowu Boga, którego autorytet co do zasady (i tylko co do zasady) pozostaje nienaruszalny. Nie jest to oczywiście systematyczny traktat z ekonomii politycznej i próżno byłoby tam szukać aprobaty dla kapitalizmu jako takiego albo jego potępienia. Czy znajdziemy tam przynajmniej jakąś ocenę instytucji gospodarczych uznawanych za z natury kapitalistyczne albo stanowiące podstawy bądź elementy społeczno-ekonomicznej formacji kapitalistycznej? Jasne jest przede wszystkim to, że Koran nie ma nic przeciwko własności prywatnej, reguluje bowiem na przykład kwestię dziedziczenia. Zaleca nawet, by nie podważać związanych z nim nierówności<sup>17</sup>, i zadowala się stygmatyzacją zwyczajnej bezbożności bogaczy (Koran 1986: XXXIV, 33/34<sup>18</sup>), podkreślaniem bezużyteczności majątku w obliczu Bożego osądu, a także pokusy zaniebdywania pobożności, która się z nim wiąże (VIII, 28; XIII, 9). Czy uczyniłby w tym miejscu wyjątek dla własności środków produkcji? Najwyraźniej podobna myśl nigdy nie powstała w głowie autora. Praca najemna jest naturalną instytucją, wobec której nie warto zgłaszać obiekcji. Bardzo wiele razy w Koranie wspomina się o wynagrodzeniu człowieka u Boga. Raz pojawia się Midianita Jetro, który jest gotów najać Mojżesza jako pasterza (VIII, 26 i n.). Naprawiając mur, który się kruszy, mamy prawo do wynagrodzenia (XVIII, 76/77); podobnej zapłaty mogliby się też domagać prorocy, w tym sam Muhammad, który jednak głosi kazania za darmo (XXXVI, 20/21; LII, 40 i inne miejsca).

Istnieją religie, których święte teksty zasadniczo zniechęcają do działalności gospodarczej, radząc, by zdać się na bóstwo, które każdego dnia może nam dostarczyć tego, czego potrzebujemy, i krzywo patrząc na dążenie do zysku. Koran z pewnością nie jest tym przypadkiem; patrzy się w nim łaskawym okiem na działalność handlową, zadowolając się potępieniem praktyk jawnie oszukańczych i żądając zaprzestania handlu w trakcie pewnych czynności kultowych. Jak podsumowuje to uczciwie pewien współczesny muzułmański apologeta, Koran „głosi nie tylko, że nie należy zapominać o części ziemskiej (XXVIII, 77), ale też, że można w wartościowy sposób łączyć kult z życiem materialnym i uprawiać handel nawet

<sup>17</sup> Koran 1986: IV, 32: „Nie pragnijcie tego, czym wyróżnił Bóg jednych z was, dając im wyższość nad innymi?”. Zgodnie z kontekstem chodzi tu o różnicę posiadanego bogactwa; por. także XVI, 71. Te same określenia używane są też w innych miejscach w odniesieniu do innych nierówności; por. np. XVII, 21; IV, 38.

<sup>18</sup> Por. też listę tekstów zebranych przez D[awida] Santillanę (1926–1938, t. 2: 62, przyp. 256).

w trakcie pielgrzymki. Idzie nawet tak daleko, że zyski z handlu określa mianem »łaski Bożej«” (Hamidullah 1936: 226 i n.; por. Koran 1986: II, 197–198; LXII, 9–10).

Przed wszystkim jednak Koran zawiera kilka ustępów, które – jak zobaczymy dalej – były wykorzystywane nader często i które potępiają praktykę nazywaną po arabsku *ribá*. Nie wiemy na pewno, czym owa praktyka była. Słowo to oznacza „wzrastanie”. Nie wydaje się, by chodziło o zwykłe odsetki w tym sensie, w jakim zazwyczaj używamy tego określenia. Chodzi raczej o podwojenie sumy, którą jest się winnym (kapitał i odsetki, w pieniądzu lub w naturze), w sytuacji gdy nie jest się w stanie jej spłacić we właściwym terminie. Podobnie jak większość przepisów Koranu (i, dodajmy, większość przepisów innych religii) potępienie *ribá* może być regułą okazjonalną, przyjętą po to, by radzić sobie w tymczasowej sytuacji. Później jednak nadano jej walor uniwersalny, nie śmiano bowiem zakładać, że Bóg mógłby tworzyć prawo tak ograniczone w czasie i przestrzeni. Różne ustępy z Koranu zakazujące *ribá* zdają się skierowane tyleż do muzułmanów, co do pogan (miałyby tu chodzić o praktykę stosowaną w Mekce) czy żydów i chrześcijan. Żydom zarzuca się ponadto, że gwałcą własne prawa zakazujące lichwy. Możliwe, że – jak sądzono – chodziło tu o stygmatyzowanie w epoce, gdy mała wspólnota muzułmańska, biedna i otoczona wrogami w Medynie, usiłowała zbierać fundusze od swoich „sympatyków”, ludzi, którzy odmawiali jej pożyczek na rozsądnych warunkach. Chodzi jednak także – zgodnie ze zmodyfikowanym sensem tekstu – o to, by zmusić muzułmanów do wyboru *zakaat*, jałmużny dla potrzebujących, udzielanej za pośrednictwem kasy dobroczynności prowadzonej przez samego Proroka (którą posługiwał się on także do innych celów), zamiast bardziej świeckiego i zyskowego inwestowania posiadanych funduszy w pożyczki na procent<sup>19</sup>.

Sunna, podobnie jak Koran, nie wypowiada się rzecz jasna na temat kapitalizmu. Co do własności prywatnej, to nie podaje jej w wątpliwość. Oczywiście wszelką własność dóbr uznaje się tu ogólnie za zależną w mniejszym stopniu od swobodnej działalności człowieka, a bardziej od woli Bożej. Oczywiście też użytek czyniony z dóbr nabytych pozostaje ograniczony zakazem lichwy i zobowiązaniem do legalnej jałmużny. Wreszcie własność może oczywiście pozostać niepodzielna w ramach rodziny oraz

<sup>19</sup> Por. zvl. artykuł na temat *ribá* autorstwa J. Schachta w *Encyclopédie de l'Islam* (1936: 1227–1230), a także znakomite rozprawy F[é]lixaj Arina (1909: zvl. 13–22) i Benaliego Fekara (1908). Por. też Gaudefroy-Demombynes 1957: 609–611 oraz Watt 1956: 296–298. Teza tego ostatniego, zgodnie z którą polemika Koranu z *ribá* skierowana jest wyłącznie przeciw żydom, pozostaje nie do utrzymania nawet w świetle samych tylko tekstów koranicznych. Na temat wszystkich instytucji fiskalnych Proroka por. zvl. obszerną monografię L[é]onej Caetanego w *Annali dell' Islam* (1912: 287–319).

ściśle prywatna – ta bardzo rozpowszechniona zasada niepodzielności jest pod pewnymi względami chroniona prawem. Podobnie istnieją w krajach islamskich na mocy zwyczaju wspólne ziemie należące do plemienia bądź wioski, nieuznawane za takowe przez prawo religijne, ale mimo wszystko chronione. Pewnych rodzajów dóbr podstawowych, takich jak ziemia czy trawa, nie można nabywać na własność. Państwo muzułmańskie ma w pewnych aspektach „najwyższe prawo” do ziemi (por. Gardet 1954: 79–90). Prawo własności ograniczają również pewne względy, takie jak choćby prawo każdego człowieka do życia. Człowiek umierający z głodu może zagarnąć (także siłą, jeśli nie da się inaczej) kosztem „prawowitego” właściciela minimum żywności, która ma utrzymać go przy życiu<sup>20</sup>. Podobne ograniczenia przewidują jednak teologowie chrześcijańscy, są one też zawarte w rozmaitych systemach prawa religijnego i świeckiego.

Nie przeszkadza to w żadnym razie temu, by w praktyce muzułmański prywatny właściciel mógł w jak najbardziej zgodny z prawem sposób doprowadzić do tego, że jego dobra będą przynosiły dochód na sposób kapitalistyczny – nie natyka się w tym zakresie na większą liczbę restrykcji prawnych, religijnych, moralnych czy zwyczajowych niż prywatny właściciel chrześcijański. Nie ma też naturalnie z punktu widzenia prawa religijnego żadnego specjalnego ograniczenia własności środków produkcji.

Podobnie praca najemna postrzegana jest jako coś całkowicie normalnego. To szczególny przypadek najmu – wynajmuje się siłę roboczą człowieka, tak jak wynajmuje się dom czy statek. Obowiązują tu zwyczajowe ograniczenia wynikające z zasad moralnych, religijnych bądź innych reguł typu prawnego<sup>21</sup>. Często podkreślano w tym kontekście specjalne ograniczenie, które wykracza zresztą poza kwestię najmu i wiąże się z ryzykiem czy niepewnością (*gharar*). W tradycji rozwinął się, osiągając niebywały zasięg, sformułowany w Koranie zakaz pewnej gry hazardowej (*maysir*). Wszelki zysk mogący wynikać z hazardu, z przypadku i nieokreśloności jest tam zakazany. Nielegalne byłoby zatem zlecenie robotnikowi oskórowania zwierzęcia za obietnicę połowy skóry albo zlecenie mu dokonania przejęcia ziarna w zamian za otręby oddzielone w przemiale itp. Nie można

<sup>20</sup> Wedle szkoły hanbalickiej powinien jedynie starać się dostarczyć zapłatę za nią, kiedy tylko będzie mógł. Jeśli zabije właściciela broniącego swych dóbr, jest zwolniony z wszelkiej odpowiedzialności karnej; jeśli zaś sam zostanie zabity, jego śmierć uznaje się za męczeńską (a on sam zyskuje status *sabida*); por. Laoust 1950: 231. Podobnie według szyitów odmowa podzielenia się żywnością z głodnym oznacza współudział w zabójstwie muzułmanina; por. Abû l-Qasim Ja'far ibn Mohamad al-Hilli 1871–1872, t. 2: 244.

<sup>21</sup> Jeśli chodzi o przykłady potraktowania w prawie religijnym instytucji najmu, zwłaszcza pracy najemnej, por. Khalil ben Ish'âq 1961: 128–131 oraz przede wszystkim Santillana 1926–1938, t. 2: 154–275 i Sachau 1897: 539–560.



bowiem wiedzieć na pewno, czy skóra nie zostanie naruszona i nie straci swojej wartości w trakcie pracy ani ile pozostanie otrębów (por. Santillana 1926–1938, t. 2: 56, 259 i n., 270).

Na działalność gospodarczą, poszukiwanie zysku, handel i w konsekwencji produkcję rynkową patrzy się przychylnie zarówno w sunnie, jak i w Koranie. Znaleźć tam można nawet elementy hymnów pochwalnych na cześć kupca. Przywoływane są słowa Proroka, który miał jakoby stwierdzić, iż „uczciwy i zaufany kupiec znajdzie się (w dniu Sądu) pośród proroków, sprawiedliwych i męczenników”<sup>22</sup> albo też, że „zaufany kupiec zasiądzie w cieniu tronu Boga w dniu Sądu” i jeszcze: „kupcy są wysłanikami na tym świecie i wiernymi opiekunami Boskich spraw na ziemi” (Lewis 1995: 91 i n.). Wedle świętej tradycji handel jest uprzywilejowanym sposobem zarabiania na życie.

Jeśli ciągniesz zysk z tego, co dozwolone, twoje działanie jest *džiha-dem* (to znaczy: jest podobne do świętej wojny albo do wszelkiego energicznego wysiłku na rzecz sprawy Bożej), jeśli zaś spożytkowujesz go dla swojej rodziny i bliskich, stanowi ono *çadaqa* (to znaczy: pobożne dzieło dobroczynne); tak naprawdę jedna uczciwa *dirham* (drachma, moneta) pochodząca z handlu warta jest więcej niż dziesięć dirhamów zarobionych inaczej. (Zaid ibn ‘Alî 1919: par. 539)

Z rozczuleniem wspomina się zmysł do interesów, jaki cechował Proroka i świętych kalifów, jego pierwszych następców. Omar miał powiedzieć: „W żadnym innym miejscu śmierć nie byłaby dla mnie tak przyjemna jak tam, gdzie zajmuję się interesami dla swojej rodziny, kupując i sprzedając”. Te dostojne postaci miały ponoć odczuwać nostalgię godną amerykańskich ludzi interesu, myśląc o tamtym świecie. „Gdyby Bóg pozwolił mieszkańcom raju handlować, miał powiedzieć Prorok, handlowaliby tkaninami i przyprawami”. I jeszcze: „Gdyby w raju istniał handel, wybrałbym handel płótnami, ponieważ Abu Bakr zwany Uczciwym też nimi handlował”. Cytowany wcześniej współczesny muzułmański apologeta M. Hamidullah podsumowuje postawę zawartą w sunnie językiem godnym Guizota: „Prorok rozplywa się w pochwałach nad tymi, którzy nie będąc pasożytami, bogacą się, aby móc w ten sposób przychodzić z pomocą pozbawionym dziedzictwa” (1961: 27).

Jak zawsze odnajdziemy teksty stojące w sprzeczności z przytoczonymi, ale poza kilkoma izolowanymi przypadkami, które mogą odzwierciedlać

<sup>22</sup> Dârimî, *Sunan*, XVIII, 8, a także w lekko zmienionej wersji w innych zbiorach; por. Wensinck 1927.

nurt ascetyczny, krytykuje się wyłącznie kupców nieuczciwych, a nie kupców czy handel po prostu.

Niektóre praktyki handlowe są jednak przez tradycję zakazane. Naturalnie chodzi przede wszystkim o działania w taki czy inny sposób oszukańcze, jak również o handel rzeczami uznawanymi przez religię za nieczyste: winem, wieprzowiną, zwierzętami zabitymi w sposób nierytualny albo przedmiotami postrzeganymi za wspólne dla wszystkich, takimi jak woda, trawa czy ogień (Santillana 1926–1938, t. 1: 318 i n.). Zakazy dotyczące różnych praktyk mogły być uznawane za przeszkody dla swobodnej gry liberalnej gospodarki – dotyczy to na przykład wszelkiej spekulacji produktami żywnościowymi, zwłaszcza ich spekulacyjnego skupywania. Głównie chodzi jednak o zakaz wszelkiej sprzedaży aukcyjnej, kiedy sprzedawca nie wie, jaką cenę uzyska; sprzedaży, w której towar nie jest dokładnie określony pod względem ilościowym (na przykład owoce palmy wiszące na drzewie), gdy tymczasem cena wyrażona jest w sposób ściśle określony. Nacisk kładzie się na zakaz umów obarczonych ryzykiem, czyli takich, wśród których mogą się znaleźć przykłady wymienione przed chwilą.

Niektóre tradycje zdają się czynić z ryzyka (*ghazar*) przypadek szczególny – to chociażby sprzedaż zbiegłego niewolnika czy zwierzęcia albo też zwierzęcia znajdującego się w brzuchu matki. Między uczonymi pojawia się tu zwykle sporo rozbieżności, gdy chodzi o szczegóły, jednak ogólna zasada przyjmowana jest przez wszystkich. Trzeba zaznaczyć, że koraniczna podstawa tego zakazu jest dość wątpliwa – można powiązać go jedynie z zakazem *ribā* i zakazem gry hazardowej *maysir*, co stanowi zresztą uzasadnienie sztuczne, dokonane z pewnością *a posteriori*. Jako że podstawa tego zakazu w opiniach samego Proroka jest bardzo wątpliwa, późniejsze teorie i praktyki, których źródło pozostaje sporne, zostały powiązane z tymi wersetami i „kanonizowane” za sprawą bardziej dosłownych tradycji.

Inaczej było w przypadku zakazu *ribā*, który – jak widzieliśmy – znajdował się już w Koranie i który późniejsi uczeni starali się zinterpretować i zdefiniować przez egzegezę. Nie wiadomo, czym tak naprawdę jest *ribā*. Jedna z tradycji głosiła nawet, że koraniczny werset jej dotyczący został ujawniony jako ostatni i Prorok nie zdążył przed śmiercią go wyjaśnić. Interpretacje samego słowa, a także przepisu były przez to wyjątkowo zróżnicowane. Z początku, jak się wydaje, przez *ribā* rozumiano każdy procent od pożyczki pieniężnej bądź pożyczonych produktów żywnościowych. Później definicja została doprecyzowana i nabrała subtelności za sprawą złożonego procesu logicznych dedukcji i zewnętrznych wpływów, którego przebieg i motywacje wciąż słabo rozumiemy. W każdym razie końcowe rezultaty nie

dają się uzasadnić, ściśle rzecz biorąc, na podstawie samego tekstu koranicznego. Mogły zostać uprawomocnione jedynie dzięki rzekomym sentencjom Proroka, których autentyczności nie jesteśmy w stanie potwierdzić.

Ogólnie przez *ribâ* rozumiemy wszelką korzyść przypadającą jednej ze stron umowy w trakcie sprzedaży albo barterowej wymiany metali szlachetnych bądź produktów żywnościowych. W tego rodzaju operacjach dozwolona jest jedynie ścisła ekwiwalentność tego, co przekazuje każda ze stron. Jedni juryści cyzelowali definicję owej ekwiwalencji, podając niekiedy wymagania całkiem utopijne, zawsze oparte na tak zwanych tradycjach towarzyszy Proroka. Inni, przeciwnie – mnożyli wymagania jedynie w aspekcie czasu, zakazując czegoś, co nie było zakupem za gotówkę. Różnorodność punktów widzenia wyrażających się w tradycjach jest w sumie dość duża i pozostawia spory obszar wątpliwości, zwłaszcza gdy kwestia nie dotyczy żywności, złota czy pieniądza (por. Schacht 1936; Arin 1909: 22 i n.; Fakar 1908: 29, 33 i n.; Santillana 1926–1938, t. 1: 60 i n., 177 i n.; Schacht 1950: 67, 108, 313 i zvl. 251).

Z kolei ograniczenia i przeszkody dla konkurencji można odnaleźć w niektórych, rzadkich skądinąd, tradycjach, które nawołując do absolutnej uczciwości w handlu, zalecały, aby nie zachwalać towaru, pokazywać jego wady itd. (Ghazâlî 1933, t. 2: 68 i n.).

### **/// Ideał sprawiedliwości społecznej?**

Całe zagadnienie omówione przed chwilą ze szczegółami możemy też ująć raz jeszcze w sposób bardziej ogólny i globalny. Współcześni apologetyci islamu organizują bowiem wspomniane wcześniej przepisy, a także kilka innych, w system, co do którego twierdzą, że reprezentuje on sprawiedliwość w kwestiach społecznych<sup>23</sup>. Takie stwierdzenie jest w pewien sposób uzasadnione. Każde społeczeństwo jako całość posiadało w istocie swoją globalną koncepcję społecznej sprawiedliwości, której niekiedy towarzyszyły koncepcje odmienne, wyrażające opinie różnych warstw, grup czy nawet jednostek. Nie ma sensu wątpić, że społeczne przepisy Koranu reprezentowały społeczny ideał Muhammada i przynajmniej pewnych warstw społeczeństwa Mekki i Medyny. Ideał ten okazał się przynajmniej możliwy do zaakceptowania w Arabii tamtej epoki, ponieważ większość Arabów przyjęła go bez specjalnego przymusu.

<sup>23</sup> Na ten temat istnieje bogata literatura, z której przywołam tu jedynie najbardziej erudycyjnego jej przedstawiciela, M. Hamidullaha, którego dodatkową zaletą jest to, że pisze w jednym z języków europejskich (por. 1959, t. 2: 611–625).

Ideal ten nie podaje w wątpliwość prawa własności – czy chodzi o własność dóbr konsumpcyjnych, przedmiotów mogących służyć wytwarzaniu, ziemi czy ludzi. Własność ziemi została zakwestionowana przez Nasira Achmada Szeiha, pakistańskiego przedsiębiorcę, który snuje własne teorie na temat muzułmańskiej ekonomii, w opozycji zresztą do innych Pakistańczyków (1961: 139–229). Poza argumentami dotyczącymi przeszkód dla rozwoju, jakie tworzy wielka własność ziemska, stara się on dowieść przy pomocy tekstów – i wbrew opinii wpływowego Abul Ala Maududiego, przewodniczącego potężnej organizacji Dżamal al-Islam (Stowarzyszenie Muzułmańskie), i wedle słów W.C. Smitha „najbardziej systematycznego myśliciela nowoczesnego islamu” – że zarówno Muhammad, jak i sam Koran przeciwstawiali się owej prywatnej własności ziemskiej, przynajmniej w tej mierze, w jakiej wykraczała ona poza kawałek ziemi uprawiany osobiście przez właściciela. Ziemia powinna zostać w całości znacjonalizowana, a jej kawałki przekazywane na pewien czas samym osobom, które na niej pracują.

Dwaj wspomniani pakistańscy muzułmanie odsyłają do tradycji w znaczeniach na pierwszy rzut oka sprzecznych. To zresztą gra bez większego znaczenia, ponieważ owe tradycje nie mają żadnej wartości historycznej, przynajmniej w odniesieniu do epoki Proroka, jak już zostało wskazane. Co więcej, jasne jest, że rację ma tu (niestety) Maududi. Tradycje zakazujące takiej czy innej dzierżawy ziem nie oznaczają bynajmniej niezgody na wielką własność ziemską jako taką. Przedmiotem zakazu jest element niepewności, ryzyka, które zawiera w sobie dzierżawa w zamian za pewną część plonów w tych wielu przypadkach, gdy nie wiemy z góry, ile dokładnie ziemia przyniesie plonów.

Wiążą się one zatem z rozbudowywanym przez jurystów zakazem *ribā* (por. wcześniej). Niektórzy, wiedzeni duchem systemu, mogli rozciągać zakazy znacznie dalej, jednak rozsądni prawnicy ograniczali się do zakazu pewnych tylko form, w których element *ribā* wydawał im się szczególnie wyraźnie obecny. Dobrze wiedzieli, że sam Prorok, jego następcy i najbardziej szanowani towarzysze oddawali w dzierżawę swoją ziemię za opłatą i nie myśleli bynajmniej o ukróceniu tej praktyki. Tak zwana nacjonalizacja odnosi się do pierwotnego braku rozróżnienia między osobistymi dobrami wodza wspólnoty muzułmańskiej a ogólnymi zasobami tejże wspólnoty. Jednak to, co praktykowano na ziemiach wodza, było z pewnością też codziennością na ziemiach znacznie szerszych członków wspólnoty.

Ostatnim bastionem zwolennika podziału ziem jest Koran, który jako jedyne w istocie mógłby stanowić poważne źródło historyczne opisujące

praktyki z czasów Proroka. Teksty koraniczne, do których ów zwolennik mógłby się odwołać, są jednak dalece niewystarczające i nie dowiedzie on swego. W Koranie Mojżesz mówi swojemu ludowi, by zachęcić go do stawienia oporu Egipcjanom: „Zaprawdę, ziemia należy do Boga! On daje ją w dziedzictwie, komu chce spośród swoich sług” (VII, 128). W innym miejscu Bóg, przypominając swoją potęgę, mówi Posłańcowi, by ogłosił wszem i wobec: „On umieścił na niej solidnie stojące [góry], wznoszące się nad nią, i pobłogosławił ją. Porozdzielał na niej środki żywności w ciągu czterech dni, równo dla wszystkich proszących” (XLI, 10). To ostatnie zdanie komentatorzy, których śladem podąża Nasir Ahmad Szeih, rozumieją następująco: „Porozdzielał środki żywności w ciągu czterech dni, po równo tym, którzy się (ich) domagali”. Nawet przyjmując taki sens, trudno znaleźć w tych tekstach coś innego niż potwierdzenia Boskiej potęgi.

Jest zatem oczywiste, że koraniczny ideał nie podawał w wątpliwość żadnej formy własności prywatnej, nawet jeśli – jak można mniemać – z niektórych jego zasad dałoby się wydedukować ograniczenie jej używania i nadużywania w pewnych przypadkach. Podobnie jest w każdym systemie prawa. Prawo własności nie wydawało się w żaden sposób sprzeczne ze sprawiedliwością. Sprawiedliwość w kwestiach gospodarczych polega w optyce Koranu na zakazywaniu szczególnie przesadnej formy zysku, czyli *ribā*, i na przekazywaniu części podatków czy darów otrzymywanych przez wodza wspólnoty na pomoc ubogim albo pożyczki dla ofiar katastrof czy zawirowań wojennych. W sumie chodzi tu o pomoc wzajemną organizowaną w obrębie wspólnoty, do udziału w której zmusza się ludzi bogatych proporcjonalnie do ich dochodów. Nie dotyczy ona zróżnicowania społecznych pozycji, które pojmuje się jako coś zamierzonego przez Boga, naturalnego i coś, co znajdzie swoje przedłużenie, pod innymi bez wątpienia warunkami, na tamtym świecie: „Spójrz, jak daliśmy pierwszeństwo jednym nad drugimi! A życie ostateczne z pewnością ma więcej stopni i więcej wyróżnienia” (XVII, 21).

Zgadza się to z ideałem sprawiedliwości uznawanym za zadowalający przez długie stulecia przez większość ludzkości, także tych, którzy cierpieli z powodu niedostatku. Historia etyki społecznej polega jednak na pojawianiu się wciąż nowych wymagań. Zawsze można było znaleźć społeczeństwa, w których część ludności walczyła z przywilejami pozostałych. Począwszy najprawdopodobniej od XVIII wieku, ten protest przeciw przywilejom zaczął przybierać zorganizowaną formę w skali europejskiej, a potem światowej. Najpierw zakwestionowano przywileje bądź prawne upośledzenia wynikające z przynależności do konkretnego „stanu”, dzięki

której miało się od urodzenia specyficzny status, na przykład szlachcica albo niewolnika. Na sile przybierał też stale obecny protest przeciw przywilejom związanym z przynależnością do dominującej grupy etnicznej. Wreszcie myśl socjalistyczna przedstawiła ideał, który na pierwszym planie stawiał walkę z przywilejami wynikającymi z posiadania pewnych dóbr, dających kontrolę nad całym życiem społecznym: środków produkcji czy źródeł surowców używanych do produkcji. Nie jest w żadnym razie powiedziane, że ten rozwój form protestu osiągnął już swój kres.

W Arabii czasów Muhammada, jak i na całym świecie przed powstaniem nowożytnego kapitalizmu i wielkiego przemysłu, własność środków produkcji, rozpowszechniona na poziomie zakładu czy warsztatu prowadzonego przez jednostkę (czasem korzystającą z pracy niewielkiej liczby robotników), nie dawała szczególnej władzy w społeczeństwie i nie mogła wzbudzać protestów. Inaczej było w przypadku własności wielkich połaci ziemi i dóbr ruchomych – ta dawała istotną władzę przynajmniej w pewnych typach społeczeństw.

Dwa wieki przed Muhammadem pojawili się też w Iranie teoretycy, którzy odwołując się do pewnego systemu metafizycznego, nawoływali do zniesienia tego przywileju przez kolektywizację wszelkich dóbr. Wśród dóbr dających niemożliwe do zaakceptowania przywileje irańskiej szlachty były także kobiety przypisane do ich haremów. Doktryna ta przeszła nawet w części sprawdzian władzy, została bowiem przyjęta przez perskiego władcę Kawada I (448–531). Ten jednak z pewnością stosował zasady komunistycznego przywódcy Mazdaka jedynie w złagodzonej formie (Christensen 1944: 335 i n., 364 i n.; Klima 1957). Przywrócenie w pełni prawa własności było dziełem syna i następcy Kawada, Husrawa I, zwanego Anoszirwanem (531–579). Muhammad musiał się urodzić pod koniec jego rządów i w Arabii z pewnością sporo dyskutowano ówczesnie o komunistycznym eksperymencie, który miał miejsce w sąsiednim imperium.

Sam Muhammad, zwłaszcza u początków swego nauczania w Mekce, protestuje przeciw bogactwu i bogaczom. Pojawia się przede wszystkim zarzut, że majątek wzbudza pychę i powoduje odwrócenie się od Boga. Przepisy Muhammada nie podważają jednak – tak jak nauki Mazdaka i jego mistrza Zaradushta – instytucji własności jako takiej. Lekarstwo na zło spowodowane przez nierówności majątkowe, którym jest opodatkowanie bogatych po części na potrzeby działań dobroczynnych prowadzonych przez wodza wspólnoty, ma charakter „reformistyczny” nawet jak na realia epoki. Nie idzie nawet tak daleko jak zasady przyjęte przez Kawada, które same już oznaczały krok w tył w porównaniu z komunizmem Mazdaka.

Jako że Muhammad nie mógł nie znać owych zasad i ideologii, nie jest to w tym kontekście bez znaczenia. W dziele wielkiego poety muzułmańskiego z Indii Ikbala Dżawid Nama adwersarze Muhammada całkiem opacznie oskarżają go o to, że jest adeptem „niearabskiej” nauki Mazdaka.

Sprawiedliwość głoszona przez ideologię Koranu nie jest więc sprawiedliwością, którą myśl socjalistyczna narzuciła jako ideał dużej części nowoczesnych społeczeństw naszej epoki. Muhammad nie był socjalistą, jak sądził [Hubert] Grimme, mając na myśli, co prawda, socjalizm mało radykalny (1892–1895, t. 1: 14 i n.). Nic w tym dziwnego. Koran nie jest objawieniem przez istotę najwyższą zasad, które można by zastosować w każdym możliwym społeczeństwie, lecz dziełem człowieka zainspirowanego pewnymi ideałami właściwymi jego epoce. Człowiek ten nie przewidział rzecz jasna mocy, jaką w przyszłości nada pewnym ludziom własność środków produkcji. Nikt nie wie, jaka byłaby jego postawa, gdyby mógł to przewidzieć.

Gdy chodzi o ideał sprawiedliwości średniowiecznego społeczeństwa muzułmańskiego, jaki możemy odnaleźć w sunnie, stanowi on raczej krok w tył w stosunku do ideału koranicznego. Najpierw należy w tym kontekście rozróżnić ideały pozostające ze sobą w sprzeczności. Społeczeństwo muzułmańskie obejmowało bowiem różne warstwy społeczne i etniczne; szkoły i sekty powiązane mniej lub bardziej z rzeczywistymi ugrupowaniami głosiły sprzeczne teorie, wsparte za każdym razem autorytetem „tradycji”, przekazujących słowa bądź czyny Proroka i mających w ogromnej większości charakter apokryficzny. Nie możemy w tym miejscu choćby powierzchownie zbadać owych systemów. Wystarczy, jeśli przyjrzymy się kilku głównym liniom rozwojowym, które nie wydają się dyskusyjne.

Niektóre nurty islamu przewidywały drastyczne ograniczenia prawa własności pod postacią ograniczeń w gromadzeniu bogactw. Źródło tych koncepcji (które możemy odnaleźć także poza islamem, zwłaszcza w chrześcijaństwie) bywało zarówno religijne, jak i świeckie. Religijna idea głosząca, że dobra tego świata odwołują się do Boga, że wystawiają na pokusę grzechu, a w konsekwencji, że wielcy i bogaci są (przynajmniej bardzo często) grzesznikami, nieodmiennie łączy się ze świecką ideą, że bogaci i sławni są niesprawiedliwi i stosują opresję. Wiemy, że podobne koncepcje, znane już prorokom Izraela, zostały rozwinięte w sławnych formułach Jezusa, a później także przez niektórych ideologów chrześcijańskich i chrześcijańskie sekty w pierwszych wiekach istnienia tej religii (por. Leipoldt 1952: 168 i n.; Bigo 1965: 27–34). Odnajdujemy je w najstarszych ustępach Koranu. Wyrażają się one w postawie mniej lub bardziej intensywnej wrogości

wobec bogactw, która każe dawać bogatym rady, by czynili dobry użytek ze swoich dóbr, ale uwidacznia się również w groźeniu im karą Bożą.

Wszystko to jednak może wystąpić w formie prostej albo bardziej złożonej i mniej lub bardziej radykalnej. Wersja skrajna wzywa bogatych do wyzbycia się wszelkich dóbr na rzecz biednych, tak jak Jezus żądał tego od młodzieńca w Judei; bogaci są tu nieuchronnie skazani na grzech, grozi się im też bezlitosnym sądem Bożym – łatwiej jest wielbładowi przejść przez ucho igielne, niż bogaczowi wejść do królestwa niebieskiego. Wersja umiarkowana zadawała się żądaniem od bogatych racjonalnej jałmużny, ostrzeganiem ich przed niebezpieczeństwami ich stanu z punktu widzenia zbawienia duszy, nie zabiera się im też nadziei na Bożą pobłażliwość.

Widać jasno, że to właśnie w stronę takiego umiarkowania skłaniają się najbardziej nowoczesne warstwy koranicznego tekstu. Taka umiarkowana postawa sprowadza problemy społeczne do równości w obliczu Boga, kładąc nacisk na nagrody w niebie i nieuchronną niesprawiedliwość ludzkiego społeczeństwa. Ekstremizm z kolei zmierza zwykle w stronę egalitarnej wizji idealnego społeczeństwa ludzkiego. Może się w nim zrodzić pokusa realizacji tego projektu środkami czysto ludzkimi i przekonanie, że chodzi tu o zwykłe spełnienie woli Bożej. W takim wypadku trudno nie zauważyć w tej orientacji śladów frustracji, uraz czy społecznych aspiracji jednostek i grup. Trudno trzymać się tradycyjnych interpretacji religijnych i idealistycznych, które widzą w niej jedynie efekt pewnego podejścia intelektualnego, nie demaskując leżących u jej podstaw przewrotnych emocji. Marksisci, których śladem podążają teraz niemal wszyscy historycy, mieli – jak mi się wydaje – rację, rozpoznając w tych orientacjach objaw wiecznej walki grup społecznych o korzyści i władzę.

Dla orientacji skrajnej udało się w średniowieczu znaleźć uzasadnienie w postaci Abu Darr-al-Gifarięgo, jednego z towarzyszy Proroka. Przypisywano mu sentencje, zgodnie z którymi każdy powinien na przykład wydać w służbie Boga lub na cele dobroczynne tę część swojego majątku lub dochodów, która wykracza poza minimum niezbędne do życia. Gifari miał spowodować skandal mniej więcej dziesięć lat po śmierci Proroka, twierdząc, że wersety Koranu zawierające groźby wobec bogatych nieskłonnych do dawania jałmużny mają zastosowanie do mułmańskich przywódców tak samo jak do duchownych chrześcijańskich czy żydowskich, o których mowa w wersecie poprzedzającym (por. IX, 34 i n.). Jako zagrożenie dla społeczeństwa Gifari miał zostać wydalony do odległej miejscowości (Ibn Saad 1906: 166; Goldziher 1925: 137 i n.; Masignon 1954: 145, 157).



W tym portrecie Abu Darra znów nie jesteśmy w stanie oddzielić w sposób pewny tego, co historyczne, od mitu. Prawdopodobnie jednak ma on pewne umocowanie w rzeczywistości. Tak czy owak Abu Darr zyskał nieoczekiwanie ogromną popularność w świecie muzułmańskim w XX wieku. Socjalizująca i komunizująca lewica widziała w nim swojego prekursora albo w każdym razie posługiwała się nim do uzasadnienia tego, że bliskie socjalizmowi idee nie są obce muzułmańskiej tradycji. Niektórzy autorzy wywodzili wręcz z jego przykładu wnioski, że komunizm odpowiada na fundamentalne wymagania islamu.

Również islamizująca prawica wykorzystywała Abu Darra, by pokazać, że od początku zajmował się on kwestią socjalną i zaproponował dla niej rozwiązanie wykraczające poza to, co przewidują nowoczesne systemy nazywane kapitalizmem, socjalizmem i komunizmem. Wystarczy tylko wrócić do przypuszczalnych idei Abu Darra, czyli do redystrybucji bogactw przy pomocy dobrowolnej jałmużny, do zakatu itd. Tezę tę omówimy dalej.

Należy z niej zachować to, że na wpół mityczny Abu Darr z sunny i średniowiecznej historiografii dobrze wyraża, poza wymaganiami religijnymi, protest biedaków wywołany frustracją, jaką odczuwają w obliczu bogactwa i opresji ze strony zamożnych oraz potężnych. Nurt ten występował zarówno w formach spokojniejszych, niegroźnych dla porządku społecznego, jak i w postaci aktywistycznej czy rewolucyjnej. Nie miał jednak decydującego znaczenia. Był także sprzeczny z tendencją widoczną pod koniec życia u samego Muhammada. Słusznie zatem uczeni z al-Azhar sprzeciwili się pewnemu zwolennikowi immanentnej obecności komunizmu w islamie, opierającemu się na ideach Abu Darra, zwracając uwagę na wyraźne wskazówki w Koranie. Ten ostatni rzeczywiście zaleca umiarkowaną hojność, bez skąpstwa i rozrzutności (XVII, 31; XXV, 67). Na przykład koraniczne prawodawstwo dotyczące dziedziczenia zakłada stabilność nabytych majątków, które dopuszcza i reglamentuje sam Bóg. W pewnym sensie zatem *fatwa* (opinia prawna) wielkiego uniwersytetu muzułmańskiego słusznie stwierdza stanowczo, że „nie ma komunizmu w islamie”.

Niektóre sekty średniowieczne przejęły wrogość wobec bogactwa, ujętą w sposób mniej lub bardziej ascetyczny i religijny oraz mniej albo bardziej aktywistyczny i rewolucyjny – z nieskończoną liczbą pośrednich stopni. Miały one jedynie ograniczony wpływ albo też porzuciły w drodze po władzę istotne elementy swojego programu w tym zakresie. O ile zatem na przykład sekta ismailicka, rządząca przez lata w różnych krajach, u swoich początków atakowała w gwałtowny sposób nabyte majątki, o tyle kiedy doszła do władzy w Tunezji, a później w Egipcie, nie dokonała żadnego

zamachu na dotyczące ich prawo. Jedyne coś, co wydaje się jej odłamem, czyli ruch karmatów, który zdobył władzę w Bahrajnie w zachodniej części obszaru arabskiego, ustanowił system kooperacji wolnych ludzi (karmacka republika dysponowała jednocześnie dużą liczbą czarnych niewolników). Zakładał on dodatkowo solidne opodatkowanie bogatych, aby móc finansować państwową dobroczynność na rzecz ubogich. W sumie było to coś w rodzaju państwa dobrobytu, odlegle przypominającego *mutatis mutandis* współczesne państwa o rozbudowanych systemach socjalnych, takie jak Wielka Brytania.

Ostatecznie zatem maksymalna wersja społecznej sprawiedliwości, jaką starali się ustanowić muzułmanie, którym najbardziej zależało na wierności koranicznemu ideałowi, miała wymienione już cechy: państwo kierowane zgodnie z zasadami objawionymi przez Boga, traktujące wszystkich wierzących na równi w obliczu Bożego prawa, praktykujące w obrębie muzułmańskiej wspólnoty pomoc wzajemną na koszt bardziej majątnych, a z korzyścią dla najuboższych. Ten właśnie ideał pragnęły wielokrotnie zrealizować ruchy reformatorskie i rewolucyjne, których w historii islamu było całkiem sporo. Określano go jako ideał społeczeństwa bezklasowego (Gibb 1961: 119).

Sformułowanie to mogłoby być słuszne, o ile pominiemy obiektywną definicję słowa „klasa” na rzecz definicji subiektywnej, biorącej pod uwagę wyłącznie odczuwaną odrębność „horyzontalnych warstw”, sprawiającą, że jedni dysponują przywilejami, których inni są pozbawieni. Francuscy rewolucjoniści sądzili na przykład, że tworzą społeczeństwo bezklasowe w tym sensie, że trzy „klasy”, czyli dawne „stany” (szlachta, duchowieństwo i stan trzeci), zostają zniesione, a wszyscy Francuzi są odtąd równi wobec prawa. Istniejące nadal różnice między na przykład bogatymi a biednymi uważane były przez większość za nieusuwalną pozostałość nierówności, równie naturalną jak różnice między wysokimi i niskimi, silnymi i słabym, które w żadnym razie nie mogą być podstawą podziału na klasy.

Podobnie dla większości muzułmanów w średniowieczu ideałem była równość wobec prawa Bożego stosowanego poprawnie przez funkcjonariuszy i sędziów obdarzonych swoją funkcją na tym świecie. Różnice między ludźmi wolnymi i niewolnikami, między właścicielami ziemskimi i dzierżawcami, między bogatymi a biednymi jako nieusuwalne rezydium nierówności były nieuchronne i nie stanowiły zamachu – pomijając przypadki rozmaitych „nadużyć” – na jedyną równość, którą państwo mogło osiągnąć tu i teraz.

Nie ma sensu oskarżać ludzi z przeszłości o to, że nie osiągnęli ideału, który nie odpowiadał warunkom panującym w ich epoce. Równie absurdalne jest jednak przenoszenie naszego ideału w tamtą epokę i sztuczna próba wykrycia tam jego obecności. Podobnie pragnienie zredukowania roszczeń dzisiejszej świadomości do wymagań epoki minionej jest operacją w ścisłym sensie tego słowa reakcyjną. Ani sprawiedliwość, tak jak pojmują ją Koran, ani jej wersja stworzona pod jego wpływem przez muzułmanów w średniowieczu nie są czymś, co współczesny ideał określa tym mianem. Warto mieć tego świadomość.

*Z języka francuskiego  
przetłumaczył Michał Warchala*

#### Bibliografia:

/// Abû l-Qasim Ja'far ibn Mohammad al-Hilli. 1871–1872. *Droit musulman*, tłum. A. Querry, Imprimerie Nationale, Paris.

/// Al-Banna H. 1957. *Vers la lumière*, tłum. J. Marel, „Orient”, nr 4, s. 37–62.

/// Arin F. 1909. *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman*, Pedone, Paris.

/// Austruy J. 1961. *L'Islam face au développement économique*, Ed. Ouvrières, Paris.

/// Becker C.H. 1924. *Islam und Wirtschaft*, [w:] tegoż, *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, t. 1, Quelle u. Meyer, Leipzig, s. 54–66.

/// Bénard J. 1952. *La conception marxiste du capital*, Société d'éditions d'enseignement supérieur, Paris.

/// Bigo P. 1965. *La Doctrine sociale de l'Eglise*, PUF, Paris.

/// Björkman W. 1929. *Kapitalentstehung und -anlage im Islam*, „Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen”, nr 32, s. 80–98.

/// Blodgett R.H. 1944. *Comparative Economic Systems*, Macmillan, New York.

/// Caetani L. 1912. *Annali dell' Islam*, t. 5, Hoepli, Milano.

/// Cahen C. 1957. *Les Facteurs économiques et sociaux dans l'ankylosé culturelle de l'Islam*, [w:] *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Bessonet Chantemerle, Paris, s. 195–207.

- /// Charles R. 1958. *L'Âme musulmane*, Flammarion, Paris.
- /// Charles R. 1960. *L'Évolution de l'Islam*, Calmann-Lévy, Paris.
- /// Christensen A. 1944. *L'Iran sous les Sassanides*, E. Munsksgaard & Geuthner, Copenhague–Paris.
- /// Destanne de Bernis G. 1960. *Islam et développement économique*, „Cahiers de l'I.S.E.A.”, nr 106, s. 105–150.
- /// Dobb M. 1946. *Studies in the Development of Capitalism*, Routledge, London.
- /// Faris B. 1958. *The Islamic Community and Communism*, [w:] *The Middle East in Transition*, red. W. Laqueur, Routledge–Kegan Paul, London, s. 351–359.
- /// Fekar B. 1908. *L'Usure en droit musulman [et ses conséquences pratiques]*, A. Rousseau, Paris.
- /// Gardet L. 1954. *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, Vrin, Paris.
- /// Gaudefroy-Demombynes M. 1957. *Mahomet*, Albin Michel, Paris.
- /// Ghazâlî. 1933. *Ihyâ' 'oloûm ad-din*, [b.wyd.], Kair.
- /// Gibb H.A.R. 1961. *Government and Islam under the Early Abbasids*, [w:] *L'Elaboration de l'Islam*, PUF, Paris, s. 115–127.
- /// Goldziher I. 1925. *Vorlesungen über den Islam*, C. Winter, Heidelberg.
- /// Grimme H. 1892–1895. *Mohammed*, t. 1–2, Aschendorff, Munster.
- /// Hamidullah M. 1936. *Islam's Solution of the Basic Economic Problems, the Position of Labour*, „Islamic Culture”, nr 10, s. 213–233.
- /// Hamidullah M. 1959. *Le Prophète de l'Islam*, t. 1–2, Vrin, Paris.
- /// Hamidullah M. 1961. *Le Monde musulman devant l'économie moderne*, „Cahiers de l'I.S.E.A.”, nr 120, s. 23–41.
- /// Hans J. 1952. *Homo oeconomicus islamicus*, J.L. Sen, Klagenfurt.
- /// Herskovits M. 1952. *Economic Anthropology*, A. Knopf, New York.
- /// Hochfeld J. 1963. *Studia o marksowskiej teorii społeczeństwa*, PWN, Warszawa.
- /// Ibn Saad M. 1906. *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams*, Brill, Leiden.

- /// Jomier J. 1954. *Le Commentaire coranique du Manâr*, G.P. Masonneuve, Paris.
- /// Khalil ben Ishâq. 1961. *Abrégé de la loi musulmane selon le rite de l'imâm Mâlek*, tłum. G.H. Bousquet, t. 3: *Le Patrimoine*, A. Maisonneuve, Alger–Paris.
- /// Klima O. 1957. *Mazdak, Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien*, Ceskoslovenske Akademie Verl., Praha.
- /// Koran. 1986. tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa.
- /// Leipoldt J. 1952. *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche*, Koehler u. Amelang, Leipzig.
- /// Lewis B. 1954. *The Middle East in Transition*, [w:] *The Middle East in Transition*, red. W. Laqueur, Routledge–Kegan Paul, London, s. 311–324.
- /// Lewis B. 1995. *Arabowie w historii*, tłum. J. Danecki, PIW, Warszawa.
- /// Laoust H. 1950. *Le précis de droit d'Ibn Qudâma*, Institut français de Damas, Beyrouth.
- /// Marks K. 1959. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 3, cz. 2, tłum. E. Lipiński, J. Maliniak, Książka i Wiedza, Warszawa.
- /// Marks K. 1983. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 3, cz. 1, tłum. E. Lipiński, Książka i Wiedza, Warszawa.
- /// Marks K. 1986. *Zarys krytyki ekonomii politycznej*, tłum. Z.J. Wyrozembski, Książka i Wiedza, Warszawa.
- /// Massignon L. 1939. *Situation de l'Islam*, Geuthner, Paris.
- /// Massignon L. 1954. *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, Paris.
- /// Massignon L. 1961. *Archaïsme et Modernisme en Islam: à propos d'une nouvelle structure du travail humain*, „Cahiers de P.I.S.E.A.”, nr 120, s. 7–22.
- /// Nazmi A. 1921–1923. *Nazer-i Islâmda zenghnlighin menqi'i*, [b.wyd.], Istanbul.
- /// Perroux F. 1962. *Le capitalisme*, PUF, Paris.
- /// Poirier J. 1961. *Droit musulman et développement économique, la tradition et la théorie juridique devant l'innovation*, „Cahiers de P.I.S.E.A.”, nr 120, s. 191–224.

- /// Renan E. 1883. *L'islamisme et la science*, Calmann-Lévy, Paris.
- /// Rodinson M. 1957. *La vie de Mahomet et le problème sociologique des origines de l'Islam*, „Diogenes”, nr 20, s. 37–64.
- /// Rodinson M. 1961. *L'Islam, doctrine de progrès ou de réaction?*, Union rationaliste, [b.m.w.].
- /// Rodinson M. 1963. *Bilan des études mohammadiennes*, „Revue historique”, nr 229, s. 169–220.
- /// Rühl A. 1925. *Vom Wirtschaftsgeist im Orient*, Quelle u. Meyer, Leipzig.
- /// Sachau M. 1897. *Muhammedanisches Recht nach schafititischer Lehre*, W. Spemann, Stuttgart.
- /// Santillana D. 1926–1938. *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, t. 1–2, Istituto per l'Oriente, Roma.
- /// Schacht J. 1936. *Ribá*, [w:] *Encyclopédie de l'Islam*, Brill–Klingsieck, Leiden–Paris, s. 1227–1230.
- /// Schacht J. 1950. *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford.
- /// Szeih N.A. 1961. *Some Aspects of the Constitution and Economies of Islam*, The Woking Muslim Literary Trust, Woking.
- /// Thurnwald R. 1932. *Economies in Primitive Communities*, Oxford University Press, Oxford.
- /// Tütsch E. 1958. *Arab Unity and Arab Dissensions*, [w:] *The Middle East in Transition*, red. W. Laqueur, Routledge–Kegan Paul, London, s. 12–32.
- /// Watt W.M. 1956. *Muhammad at Médina*, Clarendon Press, Oxford.
- /// Weber M. 1923. *Wirtschaftsgeschichte*, Duncker und Humblot, München.
- /// Weber M. 2015. *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- /// Wensinck H. 1927. *Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Brill, Leiden.
- /// Zaid ibn 'Alî. 1919. *Corpus iuris...*, Hoepli, Milano.

/// **Michał Warchala** – historyk idei, socjolog, tłumacz; pracuje w Instytucie Socjologii, Kognitywistyki i Filozofii Uniwersytetu Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Zajmuje się przede wszystkim filozofią, socjologią i psychologią religii. Ostatnio wydał (wraz z Emilią Wrocławską-Warchalą) książkę *Praktyczna teodycea. Jak ludzie religijni radzą sobie ze złem* (2025). Stale współpracuje z „Przeglądem Politycznym”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1550-8187>

E-mail: [michal.warchala@uken.krakow.pl](mailto:michal.warchala@uken.krakow.pl)